

PIERRE BOURDIEU

TỦ SÁCH
TINH HOA

Sự thống trị của nam giới

Lê Hồng Sâm dịch



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

TỰA VĨNH VIỄN HÓA ĐIỀU VÕ ĐOÁN¹

Cuốn sách này, trong đó tôi đã có thể dựa vào rất nhiều công trình dành cho quan hệ giữa các giới để xác định, củng cố và đính chính những phân tích trước đây của tôi về cùng một chủ đề, đặt ra rõ ràng để bàn cãi vấn đề được đa số các nhà phân tích (và những người phê phán tôi) nhắc nhở một cách ám ảnh, vấn đề tính vĩnh cửu hay sự thay đổi (được ghi nhận hoặc được mong ước) của trật tự giới. Quả thực, chính sự du nhập và sự áp đặt thể đôi ngã (alternative) vừa ngờ nghếch vừa mang tính quy phạm một cách ngờ nghếch này dẫn đến chỗ cảm nhận, ngược với điều hiển nhiên rành rành, rằng sự kiểm chứng tính hằng cửu tương đối của các cấu trúc giới và của những dạng thức qua đó các cấu trúc này được nhận biết, như là một cách phủ định và kết án những thay đổi trong tình thế của phụ nữ, cái cách đáng bị kết án và lập tức bị kết án, cái cách sai lầm và lập tức bị bác bỏ do việc nhắc nhở lại mọi biến đổi của tình thế trên.

Với vấn đề này, cần phải đem một vấn đề khác ra để đối lập, một vấn đề thích đáng hơn về phương diện khoa học, và theo tôi, chắc hẳn cũng cấp thiết hơn về phương diện chính trị: nếu quả thật quan hệ giữa các giới ít biến đổi hơn là một quan sát phiến diện có thể khiến ta tưởng như vậy, và nếu quả thật việc hiểu biết các cấu trúc khách quan cùng các cấu trúc nhận thức của một xã hội coi nam giới là trung tâm và được bảo toàn đặc biệt nguyên vẹn (ví dụ

xã hội của người Kabylie, như tôi từng quan sát được vào đầu những năm sáu mươi) cung cấp những phương tiện cho phép thấu hiểu một số phương diện được che giấu kỹ hơn cả về những gì là các quan hệ đó trong những xã hội đương đại tiên tiến nhất về kinh tế, thì lúc ấy cần phải tự hỏi xem những cơ chế lịch sử nào chịu trách nhiệm về việc *phi lịch sử hóa* và *vĩnh viễn hóa một cách tương đối* những cấu trúc phân chia giới và những nguyên tắc nhìn tương ứng. Đặt vấn đề như vậy, là đánh dấu một bước tiến bộ trong phạm trù nhận thức có thể thuộc căn nguyên của một bước tiến bộ quyết định trong phạm trù hành động. Nhắc lại rằng những gì, trong lịch sử, xuất hiện như vĩnh viễn chỉ là sản phẩm của một công việc vĩnh viễn hóa thuộc phạm sự của những thể chế (kết nối với nhau) như gia đình, Giáo hội, Nhà nước, trường học, và ở một phạm trù khác, cả thể thao và báo chí (những khái niệm trừu tượng này là những định danh đơn giản mang tính tốc kí của những cơ chế phức tạp, ở mỗi trường hợp cần được phân tích trong tính đặc thù lịch sử của chúng), đó là đặt trở lại vào lịch sử, vậy là trả lại cho hành động lịch sử, mối quan hệ giữa các giới bị cách nhìn theo tự nhiên luận và bản thể luận giật ra khỏi lịch sử - chứ không phải, như người ta từng muốn gán cho tôi nói như thế, là định ngăn chặn lịch sử và tước đi của phụ nữ vai trò tác nhân lịch sử.

Chống lại các lực lượng lịch sử thực hiện việc phi lịch sử hóa này chính là điều mà một cuộc động viên nhằm tái khởi động lịch sử bằng cách vô hiệu hóa các cơ chế vô hiệu hóa lịch sử cần phải ưu tiên hướng tới. Cuộc động viên đúng là *chính trị* này sẽ mở ra cho phụ nữ khả năng có một hoạt động kháng cự tập thể, hướng về những cải cách thuộc pháp luật và chính trị, cuộc động viên ấy phản đối cả sự cam chịu được khuyến khích bởi mọi cách nhìn bản thể luận (sinh học và phân tâm học) về sự khác biệt giữa các giới và cũng phản đối cả sự kháng cự thu hẹp vào những hành vi cá nhân hoặc những “sự kiện” diễn từ luôn luôn bắt đầu lại và được cổ vũ bởi một số nhà lí luận nữ quyền: những sự đoạn tuyệt anh dũng như vậy với đường mòn lối cũ thường ngày, như những “*thực hành mô phỏng (parodic performances)*” mà Judith Butler² yêu mến, có lẽ đòi hỏi quá nhiều cho một kết quả quá ít và quá bấp

bên.

Kêu gọi phụ nữ tham gia một hoạt động chính trị đoạn tuyệt với ý đồ phản kháng hướng nội (révolte introvertie³) của những nhóm nhỏ đoàn kết và ủng hộ lẫn nhau, dù những nhóm này hết sức cần thiết trong những thăng trầm của các cuộc đấu tranh hằng ngày, ở nhà, ở nhà máy hoặc ở văn phòng, đó không phải, như mọi người có thể tưởng, và lo sợ, là xúi giục phụ nữ tán thành một cách không đấu tranh các hình thức và các chuẩn mực thông thường của cuộc đấu tranh chính trị, với nguy cơ bị sáp nhập hoặc bị chìm ngộp trong những phong trào xa lạ với các mối bận tâm và các lợi ích của chính họ. Đó là mong cho họ biết dụng công để - ngay giữa lòng phong trào xã hội, và bằng cách dựa vào những tổ chức sinh ra từ cuộc phản kháng chống lại sự phân biệt tượng trưng mà họ, cùng những người tình dục đồng giới (nam và nữ) là một trong những mục tiêu ưa thích - phát minh và áp đặt được những hình thức tổ chức và hoạt động tập thể cùng những vũ khí hiệu nghiệm, nhất là những vũ khí tượng trưng, có khả năng làm rung chuyển những thể chế góp phần vĩnh viễn hóa tình trạng phụ thuộc của họ.

¹Bài tựa này được viết năm 1998 cho các bản tiếng Anh và tiếng Đức (Các chú thích không ghi thêm “N.D” đều là của tác giả).

²Judith Butler (sinh năm 1956 tại Cleveland): triết gia nữ quyền người Mỹ (N.D.)

³*Introverti* - tính từ - và *introversion* - danh từ - (hướng nội hay hướng ngả), trong tâm lí học, chỉ khuynh hướng coi trọng chủ thể hơn thế giới bên ngoài. (N.D.)

LỜI NÓI ĐẦU¹

Có lẽ tôi sẽ không đương đầu với một đề tài khó như thế này nếu như tôi không bị toàn bộ logic của sự nghiên cứu của mình lôi cuốn. Quả thực, tôi chưa bao giờ thôi ngạc nhiên trước điều mà ta có thể gọi là *nghịch lí của dư luận* (paradoxe de la doxa): việc trật tự thế giới như nó hiện hữu, với những hướng duy nhất và những hướng bị cấm, theo nghĩa đen và nghĩa bóng, với những nghĩa vụ và những chế tài của nó, về đại thể được tôn trọng, việc không có nhiều hơn nữa những sự không tuân thủ hoặc những sự phá hoại, những sự vi phạm và những điều “điên rồ” (chỉ cần nghĩ đến sự đồng tình phi thường của hàng ngàn ý hướng - hoặc ý chí - mà năm phút lưu thông xe hơi trên quảng trường Bastille hoặc quảng trường Concorde tất yếu phải có); hoặc, đáng kinh ngạc hơn nữa, là trật tự được thiết lập với những quan hệ thống trị của nó, những luật pháp và những điều phi pháp của nó, những đặc quyền và những sự bất công của nó, rốt cuộc cứ vĩnh tồn một cách dễ dàng đến thế, ngoại trừ vài biến cố lịch sử, và những điều kiện sống khó chịu đựng nhất lại có thể xuất hiện như chấp nhận được, thậm chí như là tự nhiên, một cách thường xuyên đến thế. Và tôi cũng luôn luôn nhìn thấy trong sự thống trị của nam giới, cùng cách thức mà sự thống trị này được áp đặt và được chịu đựng, ví dụ rõ nhất về sự phục tùng đầy nghịch lí, kết quả của điều mà tôi gọi là bạo lực tượng trưng, bạo lực êm ái, khó cảm nhận, không nhìn thấy được ngay đối với các nạn nhân của nó, thứ bạo lực thi hành chủ yếu bằng những con đường thuần túy tượng trưng của sự giao tiếp và sự hiểu biết hoặc chính xác hơn là sự không hiểu biết, của sự thừa nhận hoặc, ở giả thuyết tốt

cùng, của tình cảm. Như vậy, mỗi quan hệ xã hội bình thường một cách khác thường này cung cấp một cơ hội đặc biệt để nắm bắt logic của sự thống trị thi hành nhân danh một nguyên lí tượng trưng được biết và được thừa nhận bởi kẻ thống trị cũng như bởi kẻ bị trị, một ngôn ngữ (hoặc một cách phát âm), một phong cách sống (hoặc một cách thức suy nghĩ, nói năng hay hành động) và thông thường hơn cả, một tính chất đặc dị, là biểu hiệu hay là dấu vết sỉ nhục, mà đặc tính có hiệu quả nhất một cách tượng trưng là cái đặc tính cơ thể hoàn toàn vô đoán và không có tính dự báo, đó là màu da.

Ta thấy rõ rằng trong các vấn đề này trước hết phải hoàn lại cho *dư luận* tính chất nghịch lí của nó đồng thời phải tháo rời các tiến trình chịu trách nhiệm về việc biến lịch sử thành tự nhiên, biến cái vô đoán mang tính văn hóa thành *mang tính tự nhiên*. Và, để làm điều này, cần phải có được, đối với thế giới của chính ta và đối với chính cách nhìn thế giới của ta, quan điểm của nhà nhân loại học có khả năng trả lại tính chất vô đoán, ngẫu nhiên cho căn nguyên khác biệt giữa nam và nữ như ta thường (không) hiểu biết, đồng thời, trả lại cả tính tất yếu logic-xã hội của nó. Không phải tình cờ mà Virginia Woolf, khi muốn đình chỉ điều được bà gọi một cách tuyệt hay là “quyền lực thôi miên của sự thống trị”, đã tự trang bị một phép loại suy dân tộc học, liên kết về phương diện di truyền sự phân biệt kì thị phụ nữ với những nghi lễ của một xã hội cổ xưa: “Một cách tất nhiên không tránh khỏi, chúng ta coi xã hội như một nơi chốn âm mưu nó nuốt chửng người anh mà nhiều người trong chúng ta có lí do để tôn trọng trong đời sống riêng tư, rồi áp đặt vào vị trí của anh một gã đàn ông quái đản, có giọng nói oang oang, có năm đấm tàn nhẫn, cái gã ghi lên mặt đất, một cách trẻ con, những dấu hiệu bằng phấn, những đường phân giới thần bí bên trong đó những con người bị cố định, cứng đờ, chia cách, giả tạo. Những nơi chốn ở đó anh ta, được trang sức nào màu hoàng kim nào sắc đỏ tía, được điểm tô bằng lông vũ như một người hoang dã, tiếp tục những nghi lễ thần bí và thụ hưởng những lạc thú khả nghi của quyền lực và sự thống trị, trong khi chúng ta, những người phụ nữ “của anh ta”, chúng ta bị giam cầm trong ngôi nhà gia đình chẳng được

phép tham dự bất kì một hội đoàn nào của đông đảo các hội đoàn tạo thành xã hội của anh ta². “Đường phân giới thần bí”, “nghĩ lễ thần bí”: ngôn ngữ này - ngôn ngữ của phép biến hình thần thông và của sự chuyển hóa tượng trưng được tạo ra bởi việc chuẩn nhận mang tính nghi thức, căn nguyên của một sự sinh thành mới mẻ - khuyến khích hướng việc nghiên cứu về một cách tiếp cận có khả năng nắm bắt kích thước đúng là tượng trưng của sự thống trị của nam giới.

Vậy sẽ phải yêu cầu ở một sự phân tích duy vật cụ thể về việc tổ chức và điều hành tài sản tượng trưng, những phương kế để thoát khỏi thế đôi ngả tai hại giữa cái “vật chất” và cái “tinh thần” hay “cái tư tưởng” (ngày nay được làm cho vĩnh tồn qua sự đối lập giữa những nghiên cứu gọi là “duy vật” giải thích tình trạng bất đối xứng giữa các giới bằng điều kiện sản xuất, và những nghiên cứu gọi là “tượng trưng”, nhiều khi xuất sắc, nhưng chỉ từng phần). Nhưng, trước đó, duy chỉ việc sử dụng một cách thật đặc biệt môn dân tộc học mới có thể cho phép thực hiện dự định, mà Virginia Woolf gợi ý, là khách quan hóa một cách khoa học thao tác thực sự thần bí sản sinh ra sự phân li giữa các giới như ta biết, hoặc, nói theo cách khác, là coi sự phân tích khách quan một xã hội được tổ chức thấu suốt bên này qua bên kia theo nguyên tắc lấy nam giới làm trung tâm (truyền thống Kabylie) như một khảo cổ học khách quan về vô thức của chúng ta, tức là như công cụ của một sự phân tích xã hội đích thực.³

Cách đi đường vòng qua một truyền thống ngoại lai là cần thiết để phá vỡ mối quan hệ thân tình lừa gạt liên kết chúng ta với truyền thống của chính chúng ta. Các bề ngoài sinh học và các kết quả rất thực tế do một công việc tập thể lâu dài nhằm xã hội hóa cái mang tính sinh học và sinh học hóa cái mang tính xã hội, sản sinh ra trong các thân thể và các trí não, hợp lực với nhau để đảo ngược mối quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả và làm xuất hiện một sự kiến tạo xã hội được tự nhiên hóa (các “giới” với tư cách là những habitus⁴ mang giới tính) như là nền tảng tự nhiên của sự phân chia vô đoán nằm ở căn nguyên cả của thực tại cả của sự hình dung thực tại và đôi

khi tự áp đặt cho bản thân việc nghiên cứu⁵.

Nhưng việc sử dụng gần như mang tính phân tích môn dân tộc học, môn khoa học dùng cách lịch sử hóa để phi tự nhiên hóa điều xuất hiện như tự nhiên nhất trong trật tự xã hội, sự phân chia giữa các giới, liệu có nguy cơ chứng giải những sự hăng cửu và những sự bất biến - những điều ở chính căn nguyên tính hiệu quả phân tích xã hội của phương pháp này - và, do đó, vĩnh viễn hóa, bằng cách phê chuẩn nó, một sự hình dung bảo thủ về mối quan hệ giữa các giới, chính mối quan hệ được huyền thoại về “nữ tính vĩnh hằng” cô đúc lại? Chính ở chỗ này cần đương đầu với một nghịch lí mới, ép buộc phải thay đổi hoàn toàn cách thức đề cập điều mà người ta từng muốn xem xét dưới các kiểu “lịch sử phụ nữ”: những điều bất biến, vượt ra ngoài mọi thay đổi rõ rệt của thân phận phụ nữ, được tuân thủ trong quan hệ thống trị giữa các giới, chẳng buộc ta phải coi là đối tượng ưu tiên những cơ chế và những thể chế lịch sử từng không ngừng, trong tiến trình lịch sử, giăng những điều bất biến này ra khỏi lịch sử đó sao?

Cuộc cách mạng trong nhận thức này có lẽ chẳng phải là không quan trọng trong thực tiễn, nhất là trong sự hình thành các chiến lược nhằm biến đổi tình trạng hiện thời của tương quan lực lượng thực tế và tượng trưng giữa các giới. Nếu quả thật căn nguyên của sự vĩnh cửu hóa mối quan hệ thống trị này không thật sự, hoặc dù sao cũng không chủ yếu, nằm ở một trong những nơi chốn thực thi rõ rệt nhất của nó, nghĩa là ở giữa lòng đơn vị gia đình, từng được một diễn ngôn vì nữ quyền nào đó tập trung mọi sự chú ý, mà lại ở trong các cấp như Nhà trường hoặc Nhà nước, những nơi khởi thảo và áp đặt các nguyên lí thống trị được thi hành ngay trong lòng thế giới riêng tư nhất, thì một lĩnh vực hoạt động rộng lớn mênh mông đang mở ra cho các cuộc đấu tranh vì nữ quyền, như vậy là có sứ mệnh giữ một vị trí độc đáo và được khẳng định chắc chắn, giữa lòng các cuộc đấu tranh chính trị chống lại mọi hình thức thống trị.

¹ Vì không biết rõ liệu những lời cảm ơn đích danh sẽ có lợi hay có hại cho những người mà tôi những muốn ngỏ lời, nên tôi đành nói lên ở đây niềm tri ân sâu sắc của tôi đối với những người đàn ông và nhất là những phụ nữ đã cung cấp cho tôi các chứng cứ, các tư liệu, các điều tham khảo khoa học, các ý

tưởng, cùng với niềm hi vọng rằng công trình này sẽ xứng đáng, nhất là ở tác dụng của nó, với lòng tin cậy và những mong đợi mà họ đã đặt vào công trình.

² V. Woolf, *Ba đồng ghi nê*, bản dịch tiếng Pháp của V. Forrester, NXB Phụ nữ, Paris, 1977, tr.200.

³ Có lẽ chỉ nhằm chứng minh rằng lời tôi nói hiện nay không phải là kết quả của một sự cải hóa mới đây, tôi xin nhắc lại những trang trong một cuốn sách đã cũ ở đó tôi nhấn mạnh đến việc dân tộc học, khi ứng dụng vào sự phân chia các giới trong thế gian, có thể “trở thành một hình thức phân tích xã hội đặc biệt hiệu quả” (P. Bourdieu, *Le Sens pratique* (Cảm quan thực tiễn), Paris, NXB Minuit, 1980, tr.246-247).

⁴ *Habitus*: trong tiếng Latin, có nghĩa là một cách thức hiện hữu, một tư thái, một khuynh hướng tinh thần. Thuật ngữ này được nhiều nhà triết học, xã hội học sử dụng, với những sắc thái ít nhiều khác biệt. Norbert Elias nhắc đến “dấu ấn” mà xã hội để lại trên nhân cách của cá nhân do những hệ thống phụ thuộc tương hỗ trong đó cá nhân hoạt động. Theo Pierre Bourdieu, *habitus* là một tổng thể những khuynh hướng bền vững và có thể chuyển dịch, sản phẩm của việc giáo hóa và đồng hóa các trải nghiệm, cho phép các cá nhân vận động và diễn giải xã hội. Đó là một cấu trúc được cấu trúc và có thể nhanh chóng vận hành với tư cách cấu trúc tạo nên cấu trúc. Có những chỗ, trong tác phẩm này, bên cạnh từ *habitus*, P. Bourdieu đặt trong ngoặc kép từ *dispositions* (các ý hướng) (N.D.).

⁵ Bởi vậy chẳng phải là hiếm thấy các nhà tâm lí học sử dụng lại cho mình cách nhìn thông thường về các giới như là những tập hợp triệt để phân li, không có sự tương giao, và họ không biết đến mức độ *trùng phủ* (*recouvrement*) giữa sự phân phối các thành tích của nam và nữ cùng các khác biệt (về độ lớn) giữa những khác biệt được kiểm chứng trong nhiều lĩnh vực khác nhau (từ cốt cách giới tính cho đến trí năng). Hoặc, nghiêm trọng hơn, nhiều khi họ dễ bị dẫn dắt, trong sự xây dựng và miêu tả đối tượng, bởi những nguyên tắc nhìn và phân chia được khắc ghi trong ngôn ngữ thông thường, hoặc do họ cố gắng ước lượng những khác biệt được gọi lên trong ngôn ngữ - như hiện tượng đàn ông thì “gây gổ” hơn còn đàn bà “sợ sệt” hơn - hoặc do họ sử dụng những từ ngữ thông thường, vậy là mang nặng những phán xét về giá trị, để miêu tả những khác biệt này. Xin hãy xem một số tác phẩm, tác giả như J.A. Sherman, *Sex-Related Cognitive Differences: An Essay on Theory and Evidence* (Những khác biệt trong nhận thức liên quan đến giới: Luận về lí thuyết và sự hiển nhiên), Springfield (Illinois), Thomas, 1978; M.B. Parlee, “Psychology: review essay”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (Kí hiệu: Tạp chí về Phụ nữ trong văn hóa và trong xã hội), 1, 1975, p. 119-138 - đặc biệt là về bản tổng kết những khác biệt về tinh thần và về ứng xử giữa các giới do J.E. Garai và A. Sheinfeld lập năm 1968; M.B. Parlee, “The Premenstrual Syndrome” “Hội chứng tiền-kinh nguyệt”, *Psychological Bulletin* (Thông báo Tâm lí học), 80, 1973, p.454-465.

CHƯƠNG I

MỘT HÌNH ẢNH PHÓNG ĐẠI

Là nam hay nữ, do bao hàm trong đối tượng mà chúng ta đang cố nắm bắt, nên chúng ta đã hội nhập vào cơ thể (incorporer) các cấu trúc lịch sử của trật tự nam giới, dưới hình thái những dạng thức tri giác và đánh giá vô ý thức; vậy là để tư duy sự thống trị của nam giới, chúng ta có nguy cơ viện đến những phương thức tư duy bản thân chúng là sản phẩm của sự thống trị. Chúng ta chỉ có thể hi vọng ra khỏi vòng tròn này với điều kiện tìm ra được một chiến lược thực tiễn để tiến hành một sự khách quan hóa chủ thể của sự khách quan hóa khoa học. Chiến lược này, mà chúng tôi sẽ sử dụng ở đây, là biến một hoạt động suy tư tiên nghiệm nhằm thăm dò các “phạm trù của trí năng”, hay, để nói như Durkheim, “các hình thức phân loại” được ta dùng để kiến tạo thế giới (nhưng do sinh ra từ thế giới này, nên chủ yếu chúng hòa hợp với nó, đến mức không ai nhận thấy chúng), thành một loại thực nghiệm ở phòng thí nghiệm: thực nghiệm này sẽ là coi sự phân tích dân tộc học các cấu trúc khách quan và các hình thái nhận thức của một xã hội đặc thù mang tính lịch sử, vừa ngoại lai vừa thân thiết, vừa xa lạ vừa quen thuộc, xã hội của người Berbère ở Kabylie, như là phương tiện cho một công việc phân tích xã hội cái vô thức coi nam giới là trung tâm, một công việc có khả năng khách quan hóa các phạm trù của cái vô thức này.¹

Những nông dân miền núi ở Kabylie, vượt ra ngoài những cuộc chinh

phục cùng những sự cải hóa và có lẽ là phản ứng lại những điều trên, đã gìn giữ được những cấu trúc, đặc biệt được bảo vệ bởi tính nhất quán thực tiễn, tương đối ít biến chất, của các cách cư xử và các diễn ngôn phần nào bị bứt ra khỏi thời gian do tính khuôn sáo lễ nghi, những cấu trúc thể hiện một hình thái mang tính hệ hình (paradigmatique) của cách nhìn “tự si mê dương vật” (phallonnarcissique) và của vũ trụ luận coi nam giới là trung tâm, cách nhìn và vũ trụ luận chung cho mọi xã hội miền Địa Trung Hải và ngày nay vẫn còn tồn tại, nhưng ở tình trạng cục bộ và như vỡ tung, trong các cấu trúc nhận thức và cấu trúc xã hội của chúng ta. Việc lựa chọn trường hợp đặc thù của xứ Kabylie được biện minh nếu như mọi người biết được rằng, một mặt, truyền thống văn hóa được duy trì tại đây là một sự thực hiện có tính hệ hình truyền thống Địa Trung Hải (ta có thể tự thuyết phục về điều này bằng cách tham khảo các công trình nghiên cứu dân tộc học dành cho vấn đề danh dự và sỉ nhục tại nhiều xã hội khác nhau thuộc miền Địa Trung Hải như Hi Lạp, Ý, Tây Ban Nha, Ai Cập, Thổ Nhĩ Kỳ, Kabylie, v.v.²); và mặt khác, toàn bộ mặt bằng văn hóa Âu châu có quan hệ hiển nhiên với truyền thống này, việc so sánh đối chiếu các nghi thức quan sát được ở Kabylie với những nghi thức do Arnold Van Gennep³ thu thập tại nước Pháp đầu thế kỉ XX chứng nhận điều đó⁴. Chắc hẳn mọi người có thể dựa vào cả truyền thống của Hi Lạp cổ xưa là nơi mà phân tâm học đã khai thác phần cốt yếu trong các dạng thức diễn giải của nó, nhờ vô số công trình nghiên cứu dân tộc học lịch sử dành cho truyền thống này. Nhưng không gì có thể thay thế được việc nghiên cứu trực tiếp một hệ thống vẫn còn đang trong trạng thái vận hành và vẫn còn tránh được một cách tương đối những sự tái diễn giải nửa-bác học (do không có truyền thống được viết thành văn): quả thực, như tôi từng chỉ ra ở chỗ khác⁵, việc phân tích một văn tập (corpus) như văn tập của Hi Lạp, mà sự hình thành trải ra nhiều thế kỉ, có nguy cơ *đồng đại hóa* một cách giả tạo những trạng thái kế tiếp, và khác biệt, của hệ thống, và nhất là có nguy cơ trao cùng một phận vị nhận thức như nhau cho những văn bản đã bắt vốn nghi lễ-huyền thoại cổ xưa phải chịu những sự tu chỉnh ít hay nhiều sâu xa. Như vậy, người diễn giải tự

nhận mình hành động với tư cách nhà dân tộc học có nguy cơ coi những tác giả cũng đã hành động với tư cách (gần như) nhà dân tộc học rồi, là những người truyền đạt “mộc mạc chân chất”, ở những tác giả này, các huyền thoại được nhắc nhở, ngay cả những điều cổ xưa nhất theo bề ngoài, như của Homère hay Hésiode, đều đã là những huyền thoại bác học bao hàm những chỗ bỏ sót, những sự biến dạng và những cách tái diễn giải (và nói gì đây, khi, giống như Michel Foucault trong tập hai của *Lịch sử giới tính*, người ta quyết định khởi đầu từ Platon việc điều tra về giới tính và chủ thể, không đếm xỉa đến những tác giả như Homère, Hésiode, Eschyle, Sophocle, Hérodote hay Aristophane, không kể đến các triết gia thời tiền-Socrate, ở các triết gia này, nền tảng Địa Trung Hải cổ xưa trồi lên rõ rệt hơn?). Ta lại gặp cũng tính chất hàm hồ này ở mọi công trình (nhất là về y học) có tham vọng uyên bác, trong đó ta không thể phân biệt những gì vay mượn từ các điển cứ (như Aristote, ở những điểm chủ yếu, tự mình cải biến huyền thoại Địa Trung Hải cổ xưa thành huyền thoại bác học) với những gì được tái sáng tác xuất phát từ các cấu trúc của vô thức và được thừa nhận hoặc được phê chuẩn bởi sự bảo chứng của tri thức vay mượn.

Sự kiến tạo của xã hội đối với các thân thể

Trong một thế giới tại đó, giống như trong xã hội Kabylie, trật tự giới tính không được cấu thành với tư cách trật tự giới tính, và những sự khác biệt về giới vẫn chìm trong tổng thể những sự đối lập tổ chức nên toàn bộ vũ trụ, thì các thuộc tính và các hành vi giới tính chứa chất nặng nề những quy định mang tính nhân loại học và vũ trụ luận. Vậy nếu ta tư duy những điều trên theo phạm trù của giới tính ở bản thân nó là ta tự buộc mình không hiểu ý nghĩa sâu xa của những điều đó. Việc cấu thành giới tính với tư cách giới tính (việc này được hoàn thành trong sự gợi dục) đã khiến chúng ta bỏ qua ý nghĩa của vũ trụ luận được giới tính hóa, nó bắt rễ trong một loại hình học giới tính về thân thể được xã hội hóa, về các động tác và các sự di chuyển thân thể lập tức được cấp một ý nghĩa xã hội - ví dụ như động tác hướng lên

trên được liên tưởng với nam tính, với sự cương cứng, hoặc với vị trí bên trên trong hành vi tính dục.

Mang tính võ đoán khi ở trạng thái cô lập, sự phân chia các sự vật và các hoạt động (tính dục hoặc những hoạt động khác) theo sự đối lập giữa nam và nữ có được tính tất yếu khách quan và chủ quan do gia nhập một hệ thống những đối lập tương tự, cao/thấp, trên/dưới, trước/sau, phải/trái, thẳng/cong (và giao quyệt), khô/ẩm ướt, rắn/mềm, đậm đà/nhạt nhẽo, sáng/tối, bên ngoài (công)/bên trong (tư), v.v. trong đó một số đối lập tương ứng với những động tác của thân thể (trên/dưới // lên/xuống, bên ngoài/bên trong // ra/vào). Do giống nhau trong sự khác biệt, nên những đối lập này khá phù hợp để nâng đỡ lẫn nhau, trong và bởi sự vận động vô tận của những chuyển di thực tiễn và những ẩn dụ, lại khá bất đồng để đem lại cho mỗi đối lập một thứ bề dày ngữ nghĩa, nảy sinh từ sự quy định đa yếu tố, do những hòa âm, những liên tưởng và những tương ứng⁶.

Những dạng thức tư duy được ứng dụng phổ quát này ghi nhớ những sai biệt và những nét đặc dị (về thân thể chẳng hạn) như những khác biệt bản chất, nằm trong tính khách quan, các dạng thức tư duy ấy góp phần làm cho những sai biệt và những nét đặc dị trên tồn tại, đồng thời “tự nhiên hóa” chúng bằng cách đưa chúng vào một hệ thống những khác biệt, tất cả đều tự nhiên như nhau theo bề ngoài; thành thử những dự báo do các dạng thức tư duy này sản sinh không ngừng được xác nhận bởi sự vận hành của thế giới, nhất là bởi mọi chu kì sinh học và vũ trụ. Bởi vậy ta không thấy làm thế nào có thể ý thức được mối quan hệ thống trị mang tính xã hội nằm ở căn nguyên của những điều trên, mối quan hệ này, do một sự đảo ngược hoàn toàn các nguyên nhân và kết quả, xuất hiện như một sự ứng dụng giữa những ứng dụng khác một hệ thống quan hệ ý nghĩa hoàn toàn độc lập với các tương quan thế lực. Ở đây hệ thống lễ nghi-huyền thoại đóng một vai trò tương đương với vai trò của lĩnh vực pháp luật trong các xã hội khu biệt: trong chừng mực các nguyên tắc nhìn và phân chia do nó đề xuất ăn khớp một cách khách quan với những sự phân chia có trước, nó công nhận trật tự đã được

thiết lập, bằng cách đưa trật tự ấy vào tình trạng tồn tại được biết và được thừa nhận, chính thức.

Sự phân chia các giới có vẻ ở “trong trật tự của sự vật”, như đôi khi người ta nói để phát biểu về cái gì bình thường, tự nhiên, đến mức không sao tránh khỏi: sự phân chia ấy hiện diện đồng thời ở trạng thái khách quan hóa, trong các sự vật (trong nhà chẳng hạn, nơi mọi bộ phận đều “có giới tính”), trong toàn bộ xã hội, và ở trạng thái được hội nhập vào cơ thể, trong các thân thể, trong habitus của các tác nhân, vận hành với tư cách những dạng thức tri giác, tư duy và hành động (Ở những chỗ, do nhu cầu thông tin, tôi nói đến, như ở đây, các phạm trù hay các cấu trúc nhận thức, với nguy cơ có vẻ rơi vào một triết lí trí thức luận (philosophie intellectualiste) mà tôi đã không ngừng phê phán, có lẽ nên nói đến những dạng thức thực tiễn hay đến các ý hướng thì hơn; từ “phạm trù” đôi khi buộc ta phải dùng nó bởi nó có khả năng chỉ ra đồng thời vừa một đơn vị xã hội - phạm trù những người làm nghề nông - vừa một cấu trúc nhận thức và có khả năng biểu lộ mối liên hệ kết hợp hai điều ấy.). Chính tình trạng phù hợp giữa các cấu trúc khách quan và các cấu trúc nhận thức, giữa hình thù của hữu thể và các hình thái của tri thức, giữa tiến trình của thế giới và những mong đợi đối với nó, khiến cho có thể có mối quan hệ với thế giới mà Husserl miêu tả dưới cái tên “thái độ tự nhiên” hay “kinh nghiệm khôn sáo” (expérience doxique⁷) - nhưng lại bỏ qua không nhắc đến các điều kiện xã hội của sự có thể. Kinh nghiệm này nắm bắt xã hội cùng những sự phân chia võ đoán của nó, bắt đầu từ sự phân chia do xã hội kiến tạo giữa các giới, như là có tính tự nhiên, hiển nhiên, và trên danh nghĩa này bao hàm một sự thừa nhận hoàn toàn tính hợp thức. Chính bởi không nhận thấy hoạt động của những cơ chế sâu xa, chẳng hạn như những cơ chế tạo nền móng cho sự hòa hợp của các cấu trúc nhận thức và các cấu trúc xã hội, và, từ đó, kinh nghiệm khôn sáo về xã hội (ví dụ, trong các xã hội của chúng ta, logic tái sản xuất của hệ thống giáo dục), nên những nhà tư tưởng do các triết lí rất khác nhau chi phối, có thể gán mọi kết quả hợp thức hóa (hoặc biện giải xã hội⁸) mang tính tượng trưng là do các yếu tố

thuộc phạm trù thể hiện (représentation⁹) ít hay nhiều có ý thức và chủ tâm (“hệ tư tưởng”, “diễn ngôn”, v.v.).

Sức mạnh của trật tự nam giới lộ rõ ở chỗ nó chẳng cần biện minh¹⁰: cách nhìn lấy nam giới làm trung tâm tự áp đặt như thể trung lập và không cần tự phát biểu trong những diễn ngôn nhằm hợp thức hóa cách nhìn đó¹¹. Trật tự xã hội vận hành như một cỗ máy tượng trưng vô cùng lớn lao nhằm phê chuẩn sự thống trị của nam giới vốn là cơ sở trên đó trật tự này được thiết lập: đó là sự phân chia lao động theo giới, sự phân phối rất nghiêm ngặt các hoạt động được thuận cho mỗi giới, phân phối các nơi chốn, các thời điểm, các phương tiện của họ; đó là cấu trúc không gian, với sự đối lập giữa nơi nghị hội hoặc thương trường, dành cho đàn ông, và ngôi nhà, dành cho đàn bà, hoặc, ở bên trong nhà, giữa phần của nam giới, với bếp lò, và phần của phụ nữ, với chuồng gia súc, nước và thảo mộc; đó là cấu trúc thời gian, ngày, năm nông nghiệp, hoặc chu kì cuộc sống, với những thời điểm đứt đoạn, của nam giới, và những thời kì hoài thai dài, của nữ giới¹².

Xã hội kiến tạo thân thể với tư cách thực tế mang giới tính và với tư cách nơi nhận kí thác những nguyên tắc nhìn và phân chia mang lại giới tính. Chương trình tri giác này của xã hội, một chương trình đã được hội nhập vào cơ thể, áp dụng cho mọi sự vật trên đời, và đầu tiên là áp dụng cho *chính thân thể*, trong thực tế sinh học của nó: chính chương trình ấy kiến tạo sự khác biệt giữa các giới sinh học chiếu theo các nguyên tắc của một cách nhìn huyền thoại về thể giới, bắt rễ trong mối quan hệ vô đoán nam giới thống trị nữ giới, bản thân mối quan hệ này, cùng với sự phân chia lao động, nằm trong thực tế của trật tự xã hội. Như vậy, sự khác biệt sinh học giữa các *giới tính (sexe)*, nghĩa là giữa thân thể nam và nữ, và, đặc biệt là, sự khác biệt về cấu tạo cơ thể giữa các cơ quan sinh dục, có thể xuất hiện như là sự biện minh tự nhiên cho sự khác biệt do xã hội kiến tạo giữa các *giới (genre)* và đặc biệt là sự phân chia lao động theo giới tính (Thân thể và các động tác thân thể, khuôn đúc của những khái niệm phổ biến phải chịu một sự kiến tạo của xã hội, không được xác định hoàn toàn về ý nghĩa của chúng, nhất là ý nghĩa giới

tính, cứng không hoàn toàn bất định, thành thử tính tượng trưng gắn liền với chúng đồng thời vừa là quy ước vừa “có lí do”, vậy là được cảm nhận với tư cách hầu như tự nhiên.). Do nguyên tắc nhìn của xã hội kiến tạo nên sự khác biệt về cấu tạo cơ thể và do sự khác biệt được xã hội kiến tạo này trở thành nền tảng và điều bảo đảm có vẻ tự nhiên cho cách nhìn xã hội tạo lập ra nó, nên ta có một mối liên hệ nhân quả vòng tròn nó giam hãm tư duy trong tính hiển nhiên của các quan hệ thống trị vừa nằm trong tính khách quan, dưới hình thái những sự phân chia khách quan, lại vừa ở trong tính chủ quan, dưới hình thái những dạng nhận thức, chúng được tổ chức hợp với những phân chia trên, và chúng tổ chức sự tri giác những phân chia khách quan ấy.

Khí lực nam nhi (virilité), ngay ở phương diện đạo đức của nó, tức là với tư cách điều kiện bản chất của *vir*, *virtus* (đức tính), vấn đề danh dự (*nif*), nguyên lí bảo tồn và gia tăng danh dự, gắn bó không tách rời, ít ra cũng ngấm ngấm, với khí lực nam nhi về thể chất, đặc biệt là qua những chứng thực về sức mạnh tình dục - phá trinh cô dâu, sinh nhiều con trai, v.v. - được chờ đợi ở người đàn ông thực sự đàn ông. Ta hiểu rằng dương vật, luôn hiện diện một cách ẩn dụ nhưng rất hiếm khi được gọi tên, và có thể gọi tên, tập trung mọi huyền tưởng tập thể về sức mạnh làm sinh sôi nảy nở¹³. Theo kiểu các món tẩm bột rán hoặc bánh nướng, mà người ta ăn vào các dịp sinh nở, cắt bao quy đầu, mọc răng, nó “bốc lên” hoặc “dậy lên”. Dạng thức mập mờ nước đôi về sự phồng lên là nguyên lí phát sinh của các nghi lễ phồn thực, nhằm làm trương to theo cách mô phỏng (dương vật và bụng của người phụ nữ), đặc biệt nhờ những thức ăn phồng lên và làm phồng lên, những nghi lễ buộc phải có trong những thời điểm mà hoạt động làm sinh sôi nảy nở của sức mạnh nam giới phải thực thi, như các đám cưới - và cả khi khai mở việc cày bừa, là dịp thực hiện một hành động tương đương khai mở đất và làm đất sinh sôi nảy nở¹⁴.

Tính mập mờ nước đôi trong cấu trúc, biểu lộ qua sự tồn tại của một mối liên hệ hình thái học (ví dụ giữa *abbuch*, dương vật, và *thabbucht*, giống cái của *abbuch*, vú), của một số biểu tượng liên quan đến sự phồn thực, có thể

giải thích do chúng thể hiện nhiều cách biểu lộ khác nhau về sức sống viên mãn, về chất sống ban sự sống (qua sữa và tinh dịch được coi như giống với sữa¹⁵: khi đàn ông đi vắng một thời kì dài, người ta bảo - với vợ họ - là họ sắp trở về với “một bình sữa loãng, sữa đặc”; về một người đàn ông ít kín đáo trong các quan hệ ngoài-hôn nhân, người ta bảo “anh ta đã đổ sữa loãng lên chòm râu”; yecca yeswa, “anh ta đã ăn và đã uống”, nghĩa là anh ta đã làm tình; cưỡng lại sự cám dỗ, đó là “không đổ sữa loãng lên ngực”). Cũng mỗi quan hệ hình thái học như vậy giữa *thamellalts*, trứng, biểu tượng tốt bậc cho sự phồn thực của phụ nữ, và *imellalen*, tinh hoàn; người ta nói về dương vật rằng đó là con đực duy nhất ấp hai quả trứng. Và ta lại thấy cũng những liên tưởng đó trong các từ chỉ tinh dịch, *zzel* và đặc biệt là *laâmara*, do yếu tố gốc - *aâmmar*, là làm đầy, hưng vượng, v.v. - gợi lên sự viên mãn, cái đầy sức sống và cái làm cho đầy sức sống, dạng thức của sự làm đầy (đầy/rỗng, phì nhiêu/cần cỗi, v.v.) phối hợp đều đặn với dạng thức về trạng thái phồng lên trong sự phát sinh các nghi lễ về sự phì nhiêu¹⁶.

Bằng cách kết hợp sự cương lên của dương vật với động lực sống của sự phồng lên là điều cố hữu của toàn bộ tiến trình sinh sản tự nhiên (sự nảy mầm, sự hoài thai, v.v.), sự kiến tạo của xã hội về các cơ quan sinh dục ghi nhớ và phê chuẩn một cách tượng trưng một số đặc tính tự nhiên không thể bàn cãi; như vậy là, cùng với những cơ chế khác, mà cơ chế quan trọng nhất, như ta đã thấy, chắc chắn là việc đưa mỗi quan hệ (ví dụ như đầy/rỗng) vào một hệ thống quan hệ tương đương và kết nối với nhau, sự kiến tạo xã hội này góp phần chuyển đổi tính võ đoán của *nomos* (luật¹⁷) xã hội thành tính tất yếu của tự nhiên (*phusis*) (Logic của sự *chuẩn nhận tượng trưng* này đối với các tiến trình khách quan, thuộc vũ trụ và nhất là thuộc sinh học, hoạt động trong toàn bộ hệ thống nghi lễ-huyền thoại - cùng với, ví dụ như, việc coi sự nảy mầm của hạt như sự phục sinh, hiện tượng tương đương với sự tái sinh của người ông trong đứa cháu trai, sự tái sinh được thừa nhận bởi sự trở lại của cái tên - cung cấp một cơ sở hầu như khách quan cho hệ thống này, và từ đó, cho niềm tin ngưỡng mà hệ thống ấy là đối tượng, niềm tin ngưỡng còn

được củng cố thêm do tình trạng nhất trí toàn thể.).

Khi những kẻ bị trị áp dụng vào những gì thống trị họ các dạng thức là sản phẩm của sự thống trị, hoặc, nói cách khác, khi những suy nghĩ và tri giác của họ được cấu trúc chiếu theo chính các cấu trúc của mối quan hệ thống trị được áp đặt cho họ, thì những hành vi *nhận biết* của họ tất phải là hành vi *thừa nhận*, phục tùng, không sao tránh khỏi. Nhưng dù sự tương ứng giữa thực tế hay là các tiến trình của giới tự nhiên với những nguyên tắc nhìn và phân chia áp dụng cho các tiến trình này có chặt chẽ đi nữa, thì vẫn luôn có chỗ cho một cuộc *đấu tranh thuộc nhận thức* về ý nghĩa của các sự vật trên thế gian và đặc biệt là của các thực thể giới tính. Quả thực, tính bất định phần nào của một số đối tượng cho phép có những diễn giải đối địch, cung cấp cho những kẻ bị trị một khả năng cưỡng lại tác động của sự áp đặt tượng trưng. Chính vì vậy mà phụ nữ có thể dựa trên những dạng thức tri giác chủ đạo (trên/dưới, cứng/mềm, thẳng/cong, khô/ẩm ướt, v.v.) dẫn họ đến chỗ hình dung rất tiêu cực về bản thân giới của mình¹⁸ để tư duy các thuộc tính của nam giới dựa trên sự tương tự với những thứ lỏng thông, mềm nhẽo, vô khí lực (*laâlaleq*, *asaâlaq*, cũng dùng cho các cử hành hoặc thịt xâu lại, hoặc *acherbub*, bộ phận sinh dục mềm nhẽo, vô khí lực, của ông lão, đôi khi kết hợp với *ajerbub*, giẻ rách)¹⁹; và thậm chí lợi dụng trạng thái sút kém của bộ phận sinh dục nam để khẳng định ưu thế của bộ phận sinh dục nữ - như trong câu ngạn ngữ: “Anh, toàn bộ dụng cụ (*laâlaleq*) của anh thông thẻo, người đàn bà nói với người đàn ông/ trong khi tôi thì tôi là một phiến đá gấn chặt²⁰.”

Như vậy, định nghĩa xã hội về các cơ quan sinh dục, không hề là một sự ghi nhớ đơn giản các đặc tính tự nhiên, được cung cấp trực tiếp cho tri giác, mà là sản phẩm của một sự kiến tạo được tiến hành qua một loạt lựa chọn có định hướng hoặc, hơn thế nữa, thông qua việc nhấn mạnh một số điều khác biệt hoặc che lấp một số điều tương tự. Sự hình dung âm hộ như là dương vật đảo ngược, mà Marie-Christine Pouchelle²¹ phát hiện trong các bài viết của một nhà phẫu thuật thời Trung cổ, tuân thủ cũng những đối lập cơ bản giữa

cái tích cực và cái tiêu cực, mặt phải và mặt trái, những đối lập tự áp đặt mỗi khi nguyên lí nam được đem ra để đo lường mọi sự²². Biết được như vậy rằng đàn ông và đàn bà được tri giác như hai dị bản, cao cấp và hạ cấp, của cùng một sinh lí học, ta hiểu là, cho đến thời Phục Hưng, mọi người không có thuật ngữ giải phẫu học để miêu tả chi tiết bộ phận sinh dục của phụ nữ mà người ta hình dung như cấu thành bởi cùng những cơ quan như bộ phận sinh dục của đàn ông, nhưng được sắp đặt theo cách khác²³. Và, cũng như Yvonne Knibiehler²⁴ cho thấy, các nhà giải phẫu cơ thể đầu thế kỉ XIX (đặc biệt là Vùrey), tiếp nối diễn ngôn của các nhà luân lí, định tìm ra trong thân thể người phụ nữ sự biện minh cho phận vị xã hội mà họ chỉ định cho phụ nữ nhân danh những đối lập truyền thống giữa bên trong và bên ngoài, cảm tính và lí trí, thụ động và hoạt động²⁵. Và có lẽ chỉ cần theo dõi lịch sử “phát hiện” âm hạch (clitoris) như Thomas Laqueur thuật lại²⁶, và kéo dài lịch sử này cho đến thuyết của Freud về sự di cư của bản năng giới tính nữ từ âm hạch đến âm hộ (vagin) để hoàn thành việc thuyết phục rằng, những sự khác biệt thấy rõ giữa cơ quan sinh dục nam và nữ không hề đóng vai trò tạo lập như đôi khi người ta gán cho chúng, mà là một sự kiến tạo xã hội có căn nguyên trong các nguyên tắc phân chia của lí lẽ coi nam giới là trung tâm, bản thân lí lẽ này tạo lập trong sự phân chia các phận vị xã hội được chỉ định cho người đàn ông và người đàn bà²⁷.

Các dạng thức cấu trúc nên sự cảm nhận về các cơ quan sinh dục và, hơn nữa, về hoạt động tình dục cũng áp dụng cả với chính thân thể, nam hoặc nữ, có phần trên cao và phần dưới thấp - ranh giới được đánh dấu bằng *dây lưng*, dấu hiệu rào kín (người phụ nữ giữ dây lưng thắt chặt, không *tháo cởi* nó, được coi như đức hạnh, trinh khiết) và giới hạn tượng trưng, ít ra là ở phụ nữ, giữa cái thanh khiết và không thanh khiết.

Dây lưng là một trong những dấu hiệu của sự *đóng kín* thân thể phụ nữ, cánh tay khoanh trước ngực, bắp chân khép chặt, y phục thắt buộc, như nhiều nhà phân tích đã chỉ rõ, hãy còn được áp đặt cho phụ nữ trong các xã hội Âu-Mĩ ngày nay²⁸. Dây lưng cũng tượng trưng cho rào chắn thiêng liêng bảo vệ

âm hộ, được xã hội kiến tạo thành vật thiêng, vậy là, phù hợp với sự phân tích của Durkheim, phải tuân theo những phép tắc ngặt nghèo về tránh né hoặc tiếp cận, quy định rất nghiêm ngặt các điều kiện của sự tiếp xúc được thừa nhận, tức là các tác nhân, các thời điểm và các hành vi hợp thức, hoặc, trái lại, mang tính chất phạm thánh. Các phép tắc này, đặc biệt thấy rõ trong nghi lễ hôn nhân, có thể vẫn được tuân thủ, cho đến tận nước Mỹ ngày nay, trong những tình thế mà một thầy thuốc nam giới phải tiến hành khám âm hộ. Như để vô hiệu hóa một cách tượng trưng và một cách thực tế mọi hàm nghĩa có tiềm năng tính dục của việc khám phụ khoa, người thầy thuốc tuân theo một nghi lễ thực sự nhằm duy trì rào chắn, được tượng trưng bằng dây lưng, giữa con người công khai và âm hộ, không bao giờ được cảm nhận đồng thời: thời gian đầu, ông ta nói chuyện riêng mặt đối mặt với một con người; rồi, một khi người cần khám đã cởi y phục, trước sự hiện diện của một nữ y tá, thì ông ta khám cho người đó, nằm dài và phủ một tấm khăn che phần trên của thân thể, xem xét một âm hộ có thể nói là phân li khỏi con người và như vậy là bị quy về trạng thái sự vật, trước sự hiện diện của nữ y tá, ông phát biểu những nhận xét của mình với nữ y tá này, nói về bệnh nhân ở ngôi thứ ba; cuối cùng, ở thời kì thứ ba, ông lại nói với người phụ nữ đã mặc lại y phục khi ông không có mặt²⁹. Hiển nhiên đó là vì âm hộ tiếp tục được tạo thành vật thần và được đối xử như thiêng liêng, bí mật và cấm kỵ, nên việc mua bán tình dục vẫn bị bêu riếu trong ý thức cộng đồng cũng như trong văn bản pháp luật không chấp nhận phụ nữ có thể chọn chuyện làm điếm như một công việc³⁰. Bằng cách để tiền bạc can thiệp vào, một sự dâm dăng nào đó của nam giới kết hợp việc tìm kiếm lạc thú với việc thực thi thô bạo quyền lực trên các thân thể bị quy về trạng thái đồ vật, và kết hợp với sự bán bỏ ở chỗ vi phạm luật lệ theo luật lệ này thì thân thể (cũng như máu huyết) chỉ có thể được trao tặng, trong một hành vi dâng hiến hoàn toàn không lấy tiền, mà khi có hành vi này tất phải có sự tạm đình chỉ bạo lực³¹.

Thân thể có phía trước của nó, *nơi chốn của sự khác biệt giới tính*, và phía sau, không phân biệt giới tính, và mang nữ tính về tiềm năng, nghĩa là thụ

động, phục tùng, như những lời lảng nhục miền Địa Trung Hải nhắc nhở, bằng cử chỉ hay lời lẽ (nhất là cái câu nổi tiếng “người liêm sĩ”) chống lại tình dục đồng giới³², có các bộ phận *công khai*, mặt, trán, mắt, ria mép, miệng, *những cơ quan cao quý giới thiệu bản thân*, nơi cô đúc căn cước xã hội, vấn đề danh dự, *nif*, buộc phải đối diện và nhìn vào mặt người khác, và các bộ phận *riêng tư*, giấu kín hoặc nhục nhã, mà danh dự ra lệnh phải che đậy. Cũng chính do trung gian môi giới của việc phân chia theo giới tính các cách sử dụng hợp thức thân thể mà hình thành mối liên hệ (được phân tâm học phát biểu) giữa dương vật và *logos (lời)*: những sự sử dụng công khai và tích cực phần trên cao, nam tính, của thân thể - đối diện, đối đầu, đối mặt (*qabel*), nhìn thẳng vào mặt, nhìn vào mắt, phát biểu *công khai* - là độc quyền của đàn ông; người phụ nữ, ở Kabylie, lánh khỏi những nơi chốn công cộng, có thể nói là phải khước từ sử dụng công khai ánh nhìn của mình (người phụ nữ ấy bước đi giữa công chúng mắt nhìn xuống bàn chân) và lời lẽ của mình (lời duy nhất hợp với người ấy là “tôi không biết”, phản đề của lời lẽ nam nhi nó là lời xác định quả quyết, dứt khoát, đồng thời lại chín chắn và chừng mực)³³.

Mặc dù nó có thể xuất hiện như khuôn đúc gốc từ đó sản sinh ra mọi hình thái kết hợp của hai nguyên lí đối lập - lưỡng cày và lưỡng cày, trời và đất, lửa và nước, v.v. - song bản thân hành vi tính dục lại được tư duy theo nguyên tắc vị trí tối cao của nam tính. Sự đối lập giữa các giới nằm trong loạt đối lập nghi lễ-huyền thoại: cao/thấp, trên/dưới, khô/ẩm ướt, nóng/lạnh (người ta nói về đàn ông đang ham muốn “*kanoun* của anh ta đỏ”, “nồi của anh ta nóng bỏng”, “trống của anh ta phát nhiệt”; về phụ nữ, người ta nói họ có khả năng “dập tắt lửa”, “đem lại sự mát mẻ”, “cho uống”), hoạt động/thụ động, động/bất động (hành vi tính dục được so sánh với cối xay, phần trên động, còn phần dưới bất động, gắn chặt với mặt đất, hoặc so sánh với quan hệ giữa cái chổi, đi đi lại lại, và ngôi nhà)³⁴. Bởi vậy mà tư thế được coi như bình thường, theo logic là tư thế ở đó người đàn ông “chiếm thế bên trên”. Giống như tính cách độc hại, chẳng lành, của âm hộ có lẽ do âm hộ được tư duy như

là trống rỗng, nhưng cũng như là *sự đảo ngược* tiêu cực của dương vật, tư thế ân ái trong đó người đàn bà ở trên đàn ông cũng bị kết tội rõ ràng ở nhiều nền văn minh³⁵. Và truyền thống Kabylie, tuy không có nhiều diễn ngôn biện giải, song cũng viện đến một kiểu huyền thoại về khởi nguyên để hợp pháp hóa các tư thế được chỉ định cho hai giới trong sự phân chia hoạt động tính dục, và nhờ trung gian của sự phân chia theo giới tính hoạt động sinh sản và tái sinh sản, mà hợp pháp hóa những tư thế đó trong toàn bộ trật tự xã hội và, vượt xa hơn, trong trật tự vũ trụ.

“Chính ở suối nước (*tala*) người đàn ông đầu tiên gặp người đàn bà đầu tiên. Cô đang múc nước thì người đàn ông, ngạo mạn, đến gần cô và đòi uống. Nhưng cô là người đến trước tiên và cả cô cũng khát. Bất bình, người đàn ông xô đẩy cô. Cô hụt chân và ngã xuống đất. Thế là người đàn ông nhìn thấy đùi người đàn bà, chúng khác với đùi anh ta. Anh ta sửng sờ kinh ngạc. Người đàn bà, giáo hoạt hơn, dạy cho anh rất nhiều điều. Cô bảo anh: “Hãy nằm xuống, tôi sẽ bảo anh các khí quan dùng để làm gì.” Anh nằm dài xuống đất; cô vuốt ve dương vật của anh, nó to lên gấp hai lần và cô nằm lên trên anh. Người đàn ông cảm thấy một lạc thú lớn lao. Anh đi theo người đàn bà khắp nơi để làm lại vẫn điều ấy, vì cô biết nhiều điều hơn anh, đốt lửa, v.v. Một hôm, người đàn ông bảo người đàn bà: “Tôi đây tôi cũng muốn cho em xem; tôi biết làm các thứ. Hãy nằm dài ra và tôi sẽ nằm lên trên em.” Người đàn bà nằm xuống đất và người đàn ông nằm lên trên cô. Anh cảm thấy cùng lạc thú ấy và thế là bảo người đàn bà: “Ở suối nước, là em (thống trị); ở nhà, là tôi.” Trong đầu óc của đàn ông, bao giờ những lời lẽ cuối cùng cũng đáng kể và từ đó đàn ông bao giờ cũng thích trèo lên trên đàn bà. Họ đã trở thành thứ nhất như vậy đó và chính họ phải chỉ huy”³⁶.

Ở đây ý định biện giải cho xã hội như nó hiện hữu (*sociodicée*) tự khẳng định không hề quanh co: huyền thoại sáng lập đặt ra, tại chính khởi nguyên của văn hóa được hiểu như trật tự xã hội do nguyên lí nam thống trị, sự đối lập cấu thành (thực tế là, qua sự đối lập giữa suối nước và ngôi nhà chẳng hạn, sự đối lập cấu thành này đã tham gia những lí do dùng để biện minh cho

nó) giữa tự nhiên và văn hóa, giữa “bản năng giới tính” tự nhiên và “bản năng giới tính” văn hóa: đối lập với hành vi vô quy tắc, được thực hiện bên suối nước, nơi chốn mang tính nữ tột bậc, và phát khởi do người đàn bà, kè khai tâm bất chính, biết các chuyện tình ái một cách tự nhiên, là hành vi tuân theo *nomos (luật)*, thuộc về gia đình và được thuần dưỡng, được tiến hành theo yêu cầu của người đàn ông và phù hợp với trật tự của sự vật, với tôn ti đẳng cấp căn bản của trật tự xã hội và trật tự vũ trụ, và ở trong nhà, nơi chốn của tự nhiên đã được vun trồng giáo hóa, nơi chốn của sự thống trị hợp thức của nguyên lí nam đối với nguyên lí nữ, được tượng trưng bởi địa vị ưu việt của cây xà chính (*asalas alemmas*) đối với trụ dọc (*thigejdith*), chàng nạng nữ tính mở ra và hướng lên trời.

Trên hay dưới, hoạt động hay thụ động, những sự luân phiên song song này miêu tả hành vi tính dục như một quan hệ thống trị. Chiếm hữu tính dục, như “*baiser*” trong tiếng Pháp, hay “*to fuck*” trong tiếng Anh, đó là thống trị theo nghĩa bắt phải phục tùng quyền uy của mình, nhưng cũng là lừa, dụ hoặc, hay như ta thường nói, “thắng được” (trong khi cưỡng lại sự quyến rũ, đó là không để mình bị lừa, không “để thắng được mình”). Các biểu hiện (hợp thức hoặc không hợp thức) của khí lực nam nhi ở trong logic của sự oanh liệt, của chiến công, làm vẻ vang. Và dù tính chất nghiêm trọng cực kì của sự vi phạm nhỏ nhất về tính dục cấm bày tỏ nó công khai, song sự thách thức gián tiếp đối với tính toàn vẹn nam giới của những người đàn ông khác bao hàm trong mọi khẳng định khí lực nam nhi, chứa đựng nguyên tắc của cái nhìn mang tính đấu sĩ của bản năng giới tính nam, sẵn sàng bộc lộ hơn tại nhiều vùng thuộc khu vực Địa Trung Hải và xa hơn nữa.

Một xã hội học chính trị về hành vi tính dục sẽ làm lộ ra rằng những sự thực hành và những sự hình dung của hai giới không hề cân xứng, như sự tình bao giờ cũng vậy trong một quan hệ thống trị. Không chỉ vì con gái và con trai, ngay trong các xã hội Âu-Mĩ ngày nay, có những quan điểm rất khác nhau về quan hệ yêu đương, thường hay được đàn ông tư duy nhiều nhất theo logic của sự chinh phục (nhất là trong những cuộc trò chuyện giữa bạn bè,

thường dành vị trí quan trọng cho sự khoe khoang về chinh phục phụ nữ³⁷, mà còn vì bản thân hành vi tính dục được đàn ông quan niệm như một hình thức thống trị, chiếm hữu, “sở hữu”. Từ đó mà có độ chênh giữa những tròng đợi có thể của đàn ông và đàn bà về vấn đề tính dục - và những hiểu lầm, liên quan đến những diễn giải sai về các “tín hiệu”, đôi khi cố tình mập mờ, hoặc lừa dối, dẫn tới hiểu lầm. Khác với phụ nữ, về phương diện xã hội được chuẩn bị để cảm nhận tính dục như một trải nghiệm sâu kín và chứa chất nhiều xúc cảm, nó không nhất thiết bao hàm sự thâm nhập mà có thể gồm một tổng thể rộng rãi các hoạt động (nói chuyện, sờ mó, vuốt ve, ôm siết, v.v.³⁸), con trai thiên về “chia thành ngăn” tính dục, được quan niệm như một hành vi tấn công và đặc biệt là hành vi chinh phục thuộc thể chất hướng tới sự thâm nhập và cực khoái³⁹. Và dù, về điểm này cũng như mọi điểm khác, những sự biến thiên dĩ nhiên là rất lớn, tùy theo địa vị xã hội⁴⁰, tuổi tác - và các trải nghiệm trước đó -, ta có thể suy ra từ một loạt cuộc trao đổi rằng các cách làm bề ngoài có vẻ đối xứng (như *fellatio* - dùng miệng kích thích dương vật - và *cunnilingus* - dùng miệng kích thích âm vật) có khuynh hướng mang những ý nghĩa rất khác biệt đối với đàn ông (thiên về nhìn thấy ở đó những hành vi thống trị, do sự phục tùng hay do lạc thú đạt được) và đối với phụ nữ. Lạc thú của nam giới/ một phần là lạc thú vì lạc thú của phụ nữ, vì quyền lực tạo nên lạc thú: như vậy có lẽ Catherine MacKinnon⁴¹ có lí khi nhìn thấy ở “sự cực khoái giả vờ” (*faking orgasm*), một chứng nhận kiểu mẫu về quyền lực của nam giới khiến cho tác động tương hỗ giữa hai giới phù hợp với cách nhìn của đàn ông, họ chờ đợi ở sự cực khoái của phụ nữ một chứng cứ về khí lực nam nhi của họ và lạc thú được đảm bảo bởi hình thái phục tùng cực điểm này⁴². Cũng như vậy, sự quấy rối tình dục không phải bao giờ cũng có mục đích là sự chiếm hữu tình dục mà dường như nó chuyên đeo đuổi: có khi nó chỉ nhằm sự chiếm hữu thể thôi, sự khẳng định thuần túy về quyền thống trị ở trạng thái thuần túy.⁴³

Nếu quan hệ tình dục xuất hiện như một quan hệ thống trị mang tính xã hội, đó là vì nó được kiến tạo thông qua nguyên tắc phân chia căn bản giữa

cái nam tính, hoạt động, và cái nữ tính, thụ động, và vì nguyên tắc này tạo ra, tổ chức, biểu lộ và điều khiển ham muốn, ham muốn nam giới như là ham muốn chiếm hữu, như là sự thống trị mang tính chất nhục dục, còn ham muốn nữ giới như là ham muốn sự thống trị của nam giới, như là sự phục tùng mang tính chất nhục dục, hoặc thậm chí, đến cực hạn, như là sự thừa nhận mang tính nhục dục đối với quyền thống trị. Trong một trường hợp, ví dụ như trong các quan hệ tình dục đồng giới, ở đó tình trạng tương hỗ là có thể, thì các quan hệ giữa tình dục và quyền lực bộc lộ ra đặc biệt rõ ràng và các tư thế cùng các vai trò được đảm nhận trong quan hệ tình dục, nhất là hoạt động hay thụ động, xuất hiện như không thể phân li khỏi các quan hệ giữa những điều kiện xã hội quy định cả khả năng cả ý nghĩa của những điều trên. Sự thâm nhập, nhất là khi nó được tiến hành trên một người đàn ông, là một trong những sự khẳng định *libido dominandi* (dục năng thống trị) không bao giờ vắng bóng hoàn toàn trong xung năng tính dục nam giới. Ta biết rằng, trong nhiều xã hội, sự chiếm hữu tình dục đồng giới được quan niệm như một sự biểu thị “uy lực”, một hành vi thống trị (được thực thi với tư cách ấy, trong một số trường hợp, để khẳng định ưu thế bằng cách “nữ giới hóa”), và chính với tư cách ấy, mà ở xã hội Hi Lạp, nó khiến người phải chịu điều này bị ô nhục và mất phận vị đàn ông hoàn hảo và phận vị công dân⁴⁴ trong khi, với một công dân La Mã, tình dục đồng giới “thụ động” với một nô lệ được cảm nhận như một điều gì đó “quái đản”⁴⁵. Lại cũng giống như vậy, theo John Boswell⁴⁶, “sự thâm nhập và quyền lực ở trong số những đặc quyền của bộ phận nam giới thượng lưu thống trị; chịu để cho thâm nhập là một sự thủ tiêu tượng trưng quyền lực và uy thế”⁴⁷. Ta hiểu rằng, từ điểm nhìn này, điểm nhìn liên kết tình dục và quyền lực, thì điều nhục nhã tệ hại nhất, đối với một người đàn ông, là bị hóa thành đàn bà. Và ở đây ta có thể nhắc nhở lại lời chứng của những người đàn ông mà những sự hành hạ được cố ý tổ chức nhằm *nữ giới hóa* họ, nhất là qua sự hạ nhục về tình dục, những sự đùa cợt về khí lực nam nhi của họ, những lời buộc tội tình dục đồng giới, v.v. hoặc, đơn giản hơn, sự cần thiết phải cư xử như thế họ là phụ nữ, đã khiến họ khám phá

ra “ý nghĩa của việc không ngừng có ý thức về thân xác mình, luôn có thể bị hạ nhục hoặc làm trò cười, và tìm thấy niềm an ủi trong công việc nội trợ hoặc trong chuyện phiếm với bạn bè⁴⁸”.

Hội nhập sự thống trị vào cơ thể

Nếu như quan niệm coi định nghĩa xã hội về thân thể, đặc biệt về các cơ quan sinh dục, là sản phẩm của một công cuộc kiến tạo mang tính xã hội/ đã trở nên hoàn toàn bình thường do đã được toàn bộ truyền thống nhân học bảo vệ, thì cơ chế của sự đảo ngược quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả, nhờ đó việc tự nhiên hóa sự kiến tạo xã hội nói trên được thực hiện, cái cơ chế mà tôi thử tháo gỡ ở đây, theo tôi dường như chưa được miêu tả trọn vẹn. Quả thực nghịch lí là ở chỗ chính những sự khác biệt rõ rệt giữa thân thể phụ nữ và thân thể nam giới, do được tri giác và kiến tạo hợp theo những dạng thức thực tiễn của cách nhìn coi nam giới là trung tâm, lại trở thành điều đảm bảo hiển nhiên nhất cho những ý nghĩa và những giá trị phù hợp với những nguyên tắc của cách nhìn trên: không phải dương vật (hay sự thiếu vắng nó) là cơ sở của thế giới quan đó, mà chính thế giới quan đó, do được tổ chức hợp theo sự phân chia thành *các giới đặt trong mỗi quan hệ* (genres relationnels), nam và nữ, lại có thể thiết định dương vật, được xác lập thành biểu tượng của khí lực nam nhi, của vấn đề danh dự (*nif*) riêng thuộc nam giới, còn sự khác biệt giữa các thân thể sinh học thì thành cơ sở khách quan cho sự khác biệt giữa các giới, theo nghĩa là những giới được kiến tạo như hai thực thể xã hội xếp theo trật tự đẳng cấp. Nhu cầu thiết yếu của sự truyền giống không những không quy định tổ chức tượng trưng của sự phân chia lao động theo giới tính và, lần lần, của toàn bộ trật tự tự nhiên và xã hội, mà chính một sự kiến tạo võ đoán về cái sinh học, đặc biệt là về thân thể, nam và nữ, về các cách sử dụng và các chức năng của thân thể, lại cung cấp một nền tảng bề ngoài có vẻ tự nhiên cho cách nhìn coi nam giới là trung tâm, đối với sự phân chia hoạt động tình dục và phân chia lao động theo giới tính và, qua đó, phân chia toàn bộ vũ trụ. Sức mạnh đặc biệt của thuyết biện giải xã hội (sociodicée) theo

nam giới là ở chỗ nó kiêm nhiệm và cô đúc hai thao tác: *nó hợp thức hóa một mối quan hệ thống trị bằng cách đưa quan hệ này vào một tự nhiên mang tính sinh học, bản thân tự nhiên sinh học ấy lại là một sự kiến tạo xã hội được tự nhiên hóa.*

Công việc kiến tạo tượng trưng không thu hẹp ở một thao tác định danh chỉ mang tính chất *thực hiện*, định hướng và cấu trúc cho các sự *hình dung*, bắt đầu bằng những hình dung về thân thể (không phải là không quan trọng); công việc đó hoàn thành trọn vẹn và kết thúc ở một sự biến hóa sâu xa và trường cửu các thân thể (và các bộ não), tức là trong và do một công việc kiến tạo thực tiễn áp đặt một *định nghĩa khu biệt* về những sự sử dụng hợp thức thân thể, nhất là sử dụng về tình dục, định nghĩa này có khuynh hướng loại khỏi thể giới của điều có thể nghĩ và có thể làm, tất cả những gì ghi dấu việc thuộc về giới kia - và đặc biệt là mọi tiềm thể có về mặt sinh học ở trong kẻ “đa hình đồi bại” (pervers polymorphe) mà nếu tin theo Freud, thì đó là mọi đứa trẻ còn non nớt - để sản sinh ra cái hiện tượng xã hội nhân tạo là một người đàn ông có khí lực nam nhi hoặc một người đàn bà có nữ tính. *Nomos* (luật) võ đoán thiết lập hai đẳng cấp trong tính khách quan chỉ mang vẻ bề ngoài của một luật của tự nhiên (mọi người thường hay nói về tình dục, hoặc ngay cả ngày nay, về hôn nhân “trái với tự nhiên”) do thực hiện đến cùng một công cuộc *biến các quan hệ thống trị mang tính xã hội thành mang tính cơ thể*: chính là do trải qua và do thực hiện đến cùng một công việc tập thể lớn lao phi thường là xã hội hóa một cách tỏa lan và liên tục, mà những bản sắc đặc dị do sự võ đoán văn hóa thiết lập, mới hóa thân vào những habitus được khu biệt rõ ràng theo nguyên tắc phân chia chủ yếu, và có khả năng tri giác thể giới theo nguyên tắc đó.

Do chỉ tồn tại *trong mối quan hệ*, nên mỗi giới trong hai giới là sản phẩm của một công việc kiến tạo nhằm phân biệt, vừa về lí thuyết vừa về thực tiễn, cần thiết để sản sinh ra giới với tư cách là *thân thể được khu biệt về phương diện xã hội* với giới đối lập (từ mọi điểm nhìn thích đáng về phương diện văn hóa), nghĩa là với tư cách habitus nam nhi, vậy là không có nữ tính, hoặc

habitus phụ nữ, vậy là không có nam tính. Hoạt động xây dựng, *Bildung*, theo nghĩa mạnh, thực hiện sự kiến tạo của xã hội đối với thân thể chỉ mang hình thức của một hoạt động giáo dục rõ ràng và minh bạch ở từng phần nhỏ mà thôi. Phần lớn nó là kết quả máy móc và không cần tác nhân của một trật tự thể chất và xã hội hoàn toàn được tổ chức theo nguyên tắc phân chia coi nam giới là trung tâm (điều này giải thích sức mạnh cực độ của sự chi phối mà nó thực thi). Nằm ở trong sự vật, trật tự của nam giới cũng nằm trong các thân thể thông qua những mệnh lệnh ngầm bao hàm trong những đường mòn lối cũ của sự phân chia lad động hoặc của những nghi thức tập thể hay riêng tư (ví dụ ta hãy nghĩ đến cách cư xử tránh né áp đặt cho phụ nữ do việc loại trừ họ khỏi các nơi chốn của nam giới). Những điều hợp quy tắc của trật tự thể chất và trật tự xã hội áp đặt và khắc sâu vào trí óc các khuynh hướng bằng cách loại trừ phụ nữ khỏi những nhiệm vụ cao quý nhất (ví dụ như điều khiển chiếc cày), bằng cách phân định cho họ những vị trí thấp kém (phía dưới của con đường hoặc của bờ dốc), bằng cách dạy dỗ họ xử sự như thế nào với thân thể họ (ví dụ như cúi mình, khoanh tay sát vào ngực, trước những người đàn ông đáng kính), bằng cách giao cho họ những nhiệm vụ khó chịu, thấp kém và hèn hạ (họ chở phân bón và khi thu hoạch ô liu, chính họ nhặt quả, cùng với trẻ con, trong khi đàn ông sử dụng cây sào), và, thông thường hơn, bằng cách lợi dụng những khác biệt sinh học, theo nghĩa là các tiền giả định cơ bản, như vậy những khác biệt sinh học này có vẻ như thuộc nền tảng của các khác biệt xã hội.

Trong chuỗi dài liên miên những sự nhắc nhở ngầm phải giữ trật tự, các nghi lễ xác lập giữ một vị trí riêng, do tính chất trang trọng và khác-thường của chúng: chúng nhằm thiết lập, nhân danh và trước sự hiện diện của toàn thể cộng đồng được huy động, một sự phân cách thiêng liêng hóa, không chỉ giữa những người *đã nhận dấu hiệu khu biệt* và những người *chưa* được nhận vì quá ít tuổi, như khái niệm nghi lễ vượt qua khiến người ta tưởng như vậy, mà còn và chủ yếu là giữa những người vệ phương diện xã hội xứng đáng được nhận và những người *mãi mãi bị loại trừ* khỏi điều đó, tức là những

người phụ nữ⁴⁹; hoặc, trong trường hợp cắt bao quy đầu, nghi lễ tốt bậc xác lập nam tính, phân cách giữa những người được nó công nhận khí lực nam nhi bằng cách chuẩn bị một cách tượng trưng cho họ thực thi khí lực đó với những người nữ không ở trạng thái được chịu phép khai mở và không thể không tự phát hiện ra rằng mình khiếm khuyết cái điều là cơ hội và là trụ cột cho nghi lễ xác nhận khí lực nam nhi.

Như vậy, những gì mà diễn ngôn huyền thoại dạy dỗ một cách rất cuộc là khá ngây thơ, thì những nghi lễ xác lập thực hiện theo cách thâm hiểm hơn và chắc hẳn là hiệu nghiệm hơn một cách tượng trưng; và chúng nằm trong loạt các thao tác *khu biệt hóa* nhằm nhấn mạnh ở mỗi tác nhân, đàn ông hay đàn bà, những dấu hiệu bên ngoài phù hợp trực tiếp nhất với định nghĩa xã hội về *đặc thù* giới tính của họ hoặc nhằm khuyến khích các tập quán phù hợp với giới của họ đồng thời cấm đoán hoặc làm nản chí những cách xử sự không thích đáng, nhất là trong quan hệ với giới kia. Đó là trường hợp của những nghi lễ gọi là “phân cách” có chức năng giải phóng đứa con trai đối với mẹ nó và đảm bảo việc dần dần nam giới hóa nó bằng cách khuyến khích và chuẩn bị cho nó đối mặt với thế giới bên ngoài. Cuộc điều tra nhân loại học phát hiện ra rằng quả thực hoạt động tâm lí mà, theo truyền thống phân tâm học nào đó⁵⁰, các cậu con trai phải thực hiện để dứt mình ra khỏi tình trạng khởi nguyên hầu như cộng sinh với người mẹ và để khẳng định bản sắc giới tính riêng của mình, được phụ giúp một cách rõ ràng và cố ý và thậm chí được tổ chức bởi đám người, trong cả loạt nghi lễ xác lập giới tính hướng về việc nam nhi hóa, và, rộng hơn, trong mọi hành xử *khu biệt* và *khu biệt hóa* của đời sống bình thường (các môn thể thao và các trò chơi nam giới, săn bắn, v.v.), thường khuyến khích việc đoạn tuyệt với thế giới của người mẹ, việc này được miễn đối với con gái (cũng như, thật bất hạnh cho họ, đối với “các con trai của bà góa”) - do đó cho phép con gái sống trong một kiểu tình trạng tiếp nối với mẹ của mình⁵¹.

“Ý định” khách quan chối bỏ phần phụ nữ của nam tính (chính cái phần mà Mélanie Klein⁵² yêu cầu phân tâm học thu hồi, nhờ một thao tác ngược

lại với thao tác do lễ nghi thực hiện), thủ tiêu các mối ràng buộc và các sự quyến luyến đối với người mẹ, với đất, với cái ẩm ướt, với đêm tối, với thiên nhiên, biểu thị ví dụ như trong các nghi thức thực hiện vào thời điểm gọi là “sự phân cách thành *ennayer*” (*el âazla gennayer*), như lần cắt tóc đầu tiên của con trai, và trong mọi lễ tiết đánh dấu việc vượt qua *ngưỡng cửa* thế giới đàn ông, những lễ tiết sẽ hoàn thành với việc cắt bao quy đầu. Có lẽ ta sẽ liệt kê không xuể những hành vi nhằm phân cách đứa con trai khỏi mẹ nó - bằng cách sử dụng những đồ vật do lửa chế tác và thích hợp để tượng trưng cho *sự cắt đứt* (và giới tính nam nhi): dao, dao găm, lưỡi cày, v.v. Như vậy, sau khi ra đời, đứa trẻ được đặt ở bên phải (phía nam giới) người mẹ, bản thân bà cũng nằm nghiêng về bên phải, và người ta đặt giữa hai mẹ con những đồ vật tiêu biểu của đàn ông như một chiếc lược chải len, một con dao to, một cái lưỡi cày, một trong những phiến đá của bếp lò. Cũng như vậy, tầm quan trọng của lần cắt tóc đầu tiên liên quan đến việc mái tóc, mang tính nữ, là một trong những mối liên hệ tượng trưng kết nối đứa con trai với thế giới của người mẹ. Chính người cha có nhiệm vụ thực hiện việc cắt tóc khai mở này, bằng dao cạo, dụng cụ của đàn ông, vào ngày “phân cách thành *ennayer*”, trước lần đầu tiên vào chợ ít lâu, tức là ở độ tuổi giữa lên sáu và lên mười. Và công việc nam nhi hóa (hoặc phi nữ giới hóa) tiếp tục vào dịp lần đầu được giới thiệu với thế giới đàn ông, với vấn đề danh dự và các cuộc đấu tượng trưng, đó là lần đầu tiên vào chợ: đứa trẻ, mặc quân áo mới và đeo dây lưng lụa, được nhận một dao găm, một chiếc khóa và một cái gương, trong lúc người mẹ đặt một quả trứng tươi vào mu trùm của áo khoác của con. Đến cửa chợ, đứa trẻ đập vỡ trứng và mở khóa, hành vi nam nhi phá tnh, và tự nhìn mình trong chiếc gương, giống như ngưỡng cửa, là một tác nhân thực hiện sự đảo ngược. Cha đứa trẻ dẫn nó vào chợ, thế giới riêng thuộc nam giới, và giới thiệu nó với những người đàn ông khác. Khi ra về, họ mua một cái đầu bò, biểu tượng dương vật - do cặp sừng - kết hợp với *nif* (vấn đề danh dự).

Cùng một công việc mang tính chất tâm thần-thân thể (psychosomatique), áp dụng cho con trai, nhằm nam nhi hóa chúng, bằng cách lột khỏi chúng tất

cả những gì là nữ tính có thể còn lại ở chúng - như ở các “con trai của bà góa” - thì khi áp dụng cho con gái, mang một hình thức triệt để hơn: do người đàn bà được kiến tạo như một thực thể tiêu cực, chỉ được xác định bằng tình trạng khiếm khuyết, nên bản thân các đức tính của đàn bà cũng chỉ có thể tự khẳng định trong một sự phủ định kép, như là tật xấu bị phủ nhận hoặc được khắc phục, hay như cái xấu nhỏ nhất. Bởi thế, toàn bộ công việc xã hội hóa hướng đến áp đặt cho đàn bà những giới hạn, tất cả đều liên quan đến thân thể, được xác định như thiêng liêng, *h'aram*, và cần phải đưa vào trong các ý hướng của thân thể. Chính như vậy mà người phụ nữ trẻ Kabylie nội tâm hóa các nguyên lí cơ bản của nghệ thuật sống của phụ nữ, của thái độ đúng đắn về thân thể và tinh thần khăng khít không chia tách, trong khi học cách khoác và mặc những y phục khác nhau phù hợp với những trạng thái khác nhau kế tiếp của mình, em gái nhỏ, trinh nữ tới tuần cập kê, người vợ, người mẹ của gia đình, và trong khi đạt được dần dần, do bắt chước một cách vô ý thức cũng như do vâng theo một cách rõ ràng, cách thức đúng đắn để thắt dây lưng hay buộc tóc, để cử động hay giữ im bất động bộ phận này bộ phận kia của thân thể khi bước đi, để phô gương mặt và để hướng ánh nhìn.

Việc học tập này càng hiệu quả hơn bởi chủ yếu nó vẫn cứ ngấm ngấm: đạo đức phụ nữ tự áp đặt chủ yếu thông qua một kỉ luật thường xuyên, liên quan đến mọi bộ phận thân thể và nó tự nhắc nhở và thực thi liên tục qua sự gò bó của y phục hay của mái tóc. Những nguyên lí đối kháng của bản sắc nam và bản sắc nữ tự khắc ghi như vậy dưới hình thái những cách thức thường trực giữ tư thế thân thể, giữ thái độ, chúng giống như sự thực hiện hoặc, đúng hơn, như sự tự nhiên hóa một đạo đức. Cũng giống như đạo lí của danh dự đàn ông có thể được tóm tắt trong một từ, hàng trăm lần được những người cung cấp thông tin lặp lại, *qabel*, đối mặt, nhìn vào mặt, và trong tư thế đứng thẳng (tư thế đứng nghiêm quân sự của chúng ta), chứng thực sự chính trực do từ ngữ này mệnh danh⁵³, cũng giống như vậy, sự phục tùng của phụ nữ dường như tìm được một cách diễn tả tự nhiên trong việc nghiêng mình, cúi mình, khom mình, đặt mình xuống dưới (trái với “chiếm thế hơn”), các tư

thể uốn cong, mềm mại, và sự nhu thuận tương quan với những tư thế trên được coi như thích hợp cho phụ nữ. Sự giáo dục căn bản hướng về việc khắc sâu vào trí não những cách thức giữ tư thế thân thể, toàn bộ hoặc phần này phần kia của thân thể, bàn tay phải, thuộc nam giới, hay bàn tay trái, thuộc nữ giới, các cách thức bước đi, giữ dáng đầu, hay hướng ánh nhìn, thẳng vào mặt, vào mắt, hay, ngược lại, xuống chân mình, v.v., những điều mang nặng một đạo đức học, một đường lối và một vũ trụ luận (Toàn bộ đạo đức học của chúng ta, không nói đến mỹ học của chúng ta, nằm trong hệ thống các tính từ chủ yếu, cao/thấp, thẳng/veo, cứng rắn/mềm mại, mở/đóng kín, v.v., mà một bộ phận lớn cũng chỉ rõ các tư thế hoặc các ý hướng của thân thể, hoặc của bộ phận này bộ phận kia của thân thể - “ngẩng cao đầu”, “cúi mặt”).

Thái độ phục tùng được áp đặt cho phụ nữ Kabylie là cực hạn của thái độ ngày nay hãy còn áp đặt cho phụ nữ, ở nước Mĩ cũng như ở châu Âu, và, như nhiều nhà quan sát đã chỉ rõ, nằm trong một số điều có tính mệnh lệnh: mím cười, nhìn xuống, chấp nhận những sự ngắt lời, v.v. Nancy M. Henley cho thấy người ta dạy phụ nữ choán khoảng không gian như thế nào, bước đi ra sao, có những tư thế cơ thể thích đáng như thế nào. Frigga Haug⁵⁴ cũng cố làm xuất hiện trở lại (nhờ một phương pháp gọi là *memory work* (công việc hồi tưởng) nhằm khơi gợi lại những truyện thời thơ ấu, được thảo luận và diễn giải tập thể) những cảm nghĩ gắn với các bộ phận khác nhau của thân thể, với những chiếc lưng phải giữ cho thẳng, với những cái bụng phải thót vào, với những bắp chân không được dang ra, v.v., chừng ấy tư thế mang nặng một ý nghĩa đạo lí (để chân dang ra là thô tục, có cái bụng to chứng thực một sự thiếu ý chí, v.v.)⁵⁵. Như thế nữ tính được ước lượng bằng nghệ thuật “tự thu nhỏ” (trong tiếng Berbère, giống cái biểu lộ bằng hình thái giảm bớt - diminutif), phụ nữ giam mình trong một thứ *khoảnh đất rào kín vô hình* (mà tấm mạng che chỉ là sự biểu lộ nhìn thấy được) nó giới hạn địa hạt dành cho các cử động và các sự di chuyển của thân thể họ (trong khi đàn ông chiếm nhiều chỗ hơn với thân thể họ, nhất là ở những không gian công cộng). Cái kiểu *cấm* cổ tượng trưng này được đảm bảo một cách thực tế do y phục

của họ (điều này còn rõ rệt hơn nữa ở những thời kì xa xưa hơn), có hiệu quả vừa che giấu thân thể vừa liên tục nhắc nhở nó giữ trật tự (chiếc váy thực hiện một chức năng hoàn toàn tương tự với tấm áo dài của các tu sĩ), mà không cần phải quy định hay cấm đoán điều gì một cách rõ ràng (“mẹ tôi chưa bao giờ bảo tôi đừng để chân dang ra”): hoặc y phục ấy gò bó các cử động theo nhiều cách, như giày cao gót hoặc chiếc túi xách khiến bàn tay vướng bận liên miên, và nhất là chiếc váy ngăn cấm hoặc làm nản chí mọi loại hoạt động (chạy, nhiều kiểu ngồi, v.v.), hoặc nó chỉ cho phép cử động với những giữ gìn thận trọng thường xuyên, như những phụ nữ trẻ không ngừng kéo xuống một chiếc váy quá ngắn, cố dùng cánh tay che chỗ cổ chỗ ngực hở quá rộng hoặc phải làm những thủ thuật nhào lộn thực sự để nhặt lên một đồ vật mà vẫn giữ được bắp chân khép lại⁵⁶. Những cách thức giữ tư thế thân thể, kết hợp rất sâu sắc với *tư thái* tinh thần và sự giữ gìn thận trọng thích hợp với phụ nữ, tiếp tục tự áp đặt cho phụ nữ, như thể ngoài ý muốn của họ, ngay cả khi những cách thức ấy không còn do y phục áp đặt (ví dụ như cách đi những bước ngắn, nhanh ở những phụ nữ trẻ mặc quần và dùng giày gót phẳng). Và những bộ dạng hoặc tư thế buông thả như đu đưa mình trên ghế ngồi hay gác chân lên bàn giấy, mà đôi khi đàn ông - có phận vị cao - tự cho phép, để chứng thực quyền uy hoặc sự vững vàng tự tin, rốt cuộc cũng như nhau cả, nói cho đúng, là chuyện không thể nghĩ đến đối với một phụ nữ⁵⁷.

Với những ai phản bác rằng ngày nay nhiều phụ nữ đã đoạn tuyệt với các chuẩn tắc và các hình thức truyền thống của sự giữ gìn thận trọng và nhìn thấy một chứng tích “giải phóng” ở vị trí mà phụ nữ dành cho việc phô bày thân thể có kiểm soát, thì chỉ cần cho thấy việc sử dụng chính thân thể này hiển nhiên vẫn rất phụ thuộc vào điểm nhìn của nam giới (như ta thấy rõ ở việc sử dụng người phụ nữ trong quảng cáo, ngay cả ngày nay, tại Pháp, sau nửa thế kỉ của thuyết nữ quyền): thân thể phụ nữ đồng thời vừa được dâng hiến vừa bị từ chối biểu thị trạng thái tùy ý sử dụng tượng trưng, thích hợp với phụ nữ, như nhiều công trình về nữ quyền đã chỉ rõ, nó là sự phối hợp

của một quyền lực hấp dẫn và quyến rũ được biết và được thừa nhận bởi tất cả mọi người, đàn ông hay đàn bà, và phù hợp để vinh danh đàn ông mà người đàn bà phụ thuộc hoặc có liên quan, với một bốn phận từ chối có tuyển chọn, điều này tăng thêm giá trị của tính độc hữu cho hiệu quả “tiêu thụ phô trương”.

Những sự phân chia cấu thành trật tự xã hội và, nói một cách chính xác hơn, những quan hệ xã hội thống trị và bóc lột được thiết lập giữa các giới khắc ghi dần dần như vậy trong hai loại habitus khác biệt, dưới hình thức những *hexis* (tư thái) thân thể đối lập và bổ sung cho nhau, cùng những nguyên tắc nhìn và phân chia dẫn tới chỗ xếp loại mọi sự trên thế gian và mọi thực hành theo những sự khu biệt có thể quy về trạng thái đối lập giữa nam tính và nữ tính. Phần của đàn ông, những người ở phía bên ngoài, phía chính thức, phía công chúng, phía thẳng, khô, cao, gián đoạn, là thực hiện mọi hành vi vừa gọn, vừa nguy hiểm và gây ấn tượng, những hành vi, giống như việc cắt tiết bò, cày bừa hay gặt hái, không nói đến giết người hoặc chiến tranh, đánh dấu những sự đứt đoạn trong tiến trình bình thường của cuộc sống; ngược lại, đàn bà, ở phía bên trong, phía của cái ẩm ướt, thấp, cong và liên tục, được phân định mọi công việc trong nhà, nghĩa là công việc riêng tư và che giấu, thậm chí không nhìn thấy được hay đáng hổ thẹn, như chăm sóc trẻ con hay súc vật, cùng tất cả những công việc bên ngoài được giao cho họ bởi đạo lí huyền thoại, nghĩa là những công việc liên quan đến nước, đến cỏ, đến cây lá (như giấy cỏ hay làm vườn), đến sữa, đến củi, và đặc biệt là những công việc bẩn thỉu nhất, đơn điệu nhất và hèn mọn nhất. Do toàn bộ thế giới hữu hạn trong đó họ cư trú, không gian thôn làng, ngôi nhà, ngôn ngữ, các dụng cụ, chứa đựng cùng những sự nhắc nhở lặng lẽ phải giữ trật tự, nên phụ nữ chỉ có thể *trở thành những gì họ đang là* theo đạo lí huyền thoại, bằng cách xác nhận như vậy, và thoát tiên là trước chính con mắt của họ, rằng họ được dành một cách tự nhiên cho cái thấp hèn, cái cong vẹo, cái nhỏ bé, cái ti tiện, cái phù phiếm v.v. Họ buộc phải thường xuyên phô ra những vẻ ngoài của một cơ sở tự nhiên của bản sắc bị đánh giá thấp được phân định cho họ

về phương diện xã hội: phần của họ là nhiệm vụ kéo dài, bạc bẽo và tỉ mỉ lượm lặt ngay dưới đất những quả ô liu hay những cành củi mà đàn ông, được trang bị cây sào hay chiếc rìu, đã làm rơi xuống; chính họ, được giao những lo toan tầm thường của việc quản lí hằng ngày kinh tế gia đình, dường như thích chí với những nhỏ nhen tỉ mỉ của sự tính toán, của kì hạn và lời lãi mà người đàn ông đàn ông phải không được đếm xỉa đến (Tôi còn nhớ, khi tôi còn nhỏ, những người đàn ông, bè bạn và láng giềng, buổi sáng vừa giết lợn, trong một cuộc phô diễn ngăn ngủi, bao giờ cũng hơi phô trương, về bạo lực - tiếng kêu của con vật chạy trốn, những con dao to, máu đỏ, v.v. -, ngồi cả buổi chiều, và đôi khi cho đến tận hôm sau, để bình thản đánh bài, có gián đoạn chút ít để nhắc một chiếc vạc quá nặng, trong khi những người đàn bà trong nhà bận rộn tới tấp để làm các món dồi, xúc xích và chả lợn.). Đàn ông (và bản thân những người đàn bà) chỉ có thể không biết rằng chính logic của quan hệ thống trị đạt được việc áp đặt và khắc sâu vào trí não phụ nữ, với cùng danh nghĩa như những đức hạnh do đạo lí truyền phán, tất cả những đặc tính tiêu cực mà cách nhìn thống trị gán cho *bản tính* của họ, như là sự mưu mẹo, hoặc, để miêu tả một cách ưu ái hơn, như là trực giác.

Hình thái đặc thù của sự sáng suốt riêng thuộc những kẻ bị trị, điều mà người ta gọi là “trực giác phụ nữ”, ngay trong thế giới của chúng ta, không thể tách rời trạng thái phục tùng khách quan và chủ quan, nó khích lệ hoặc ép buộc phải chú ý và quan tâm, phải có sự giám sát và cảnh giác cần thiết để đón trước các ý muốn hoặc đoán trước những điều khó chịu. Nhiều công trình nghiên cứu đã làm rõ trạng thái minh mẫn đặc thù của những kẻ bị trị, nhất là của phụ nữ (và đặc biệt là những phụ nữ chịu hai tầng hoặc ba tầng thống trị), như những phụ nữ giúp việc da đen, được Judith Rollins nhắc đến trong *Between Women* (Giữa những người đàn bà): nhạy cảm hơn đàn ông đối với những dấu hiệu không lời (nhất là giọng điệu), đàn bà biết nhận dạng giỏi hơn một xúc cảm thể hiện không bằng lời lẽ và hiểu được điều ẩn tàng trong một đối thoại⁵⁸; theo một cuộc điều tra do hai nhà nghiên cứu Hà Lan thực hiện, những người đàn bà có thể nói về chồng mình với rất nhiều chi tiết,

trong khi những người đàn ông chỉ có thể miêu tả vợ mình qua những khuôn sáo rất chung chung, có giá trị cho “phụ nữ nói chung”⁵⁹. Cũng những tác giả trên gợi ý rằng những người tình dục đồng giới, do tất nhiên được nuôi dạy như những người tình dục khác giới, nên đã nội tâm hóa quan điểm thống trị, họ có thể nhìn bản thân họ theo quan điểm ấy (điều này khiến họ ở một trạng thái có thể nói là không đồng điệu trong nhận thức và đánh giá nó góp phần vào sự minh mẫn đặc thù của họ) và họ hiểu quan điểm của những kẻ thống trị rõ hơn là những kẻ này có thể hiểu quan điểm của họ.

Do được dành một cách tượng trưng cho sự nhẫn nhịn và sự kín đáo, nên phụ nữ chỉ có thể thực thi ít nhiều quyền lực bằng cách đảo ngược sức mạnh của chính kẻ mạnh để chống lại kẻ đó hoặc bằng cách chấp nhận né mình đi, và, dù sao mặc lòng, cũng chối không nhận một quyền lực mà họ chỉ có thể thực thi qua ủy quyền (với tư cách mưu sĩ). Nhưng, theo quy luật được Lucien Bianco⁶⁰ phát biểu nhân nói về các cuộc kháng cự của nông dân tại Trung Quốc, “vũ khí của kẻ yếu bao giờ cũng là vũ khí yếu⁶¹”. Ngay các kế sách tượng trưng mà phụ nữ dùng để chống lại đàn ông, như kế sách của ma thuật, vẫn bị thống trị, bởi toàn bộ những biểu tượng và thủ thuật huyền thoại mà họ sử dụng hay những mục đích mà họ theo đuổi (như tình yêu hoặc sự bất lực của người đàn ông được yêu hay bị ghét) đều có căn nguyên ở cách nhìn coi nam giới là trung tâm, nhân danh cách nhìn này mà họ bị thống trị. Không đủ hiệu lực để lật đổ thực sự mối quan hệ thống trị, những kế sách này ít ra cũng có tác dụng cung cấp những xác nhận cho cách hình dung chủ đạo về phụ nữ như những sinh thể có hại, mà bản sắc, hoàn toàn tiêu cực, chủ yếu được cấu thành bởi các điều cấm kị, rất thích hợp để tạo ra chừng ấy cơ hội vi phạm: đặc biệt đó là trường hợp của mọi hình thức bạo lực êm dịu, đôi khi hầu như không nhìn thấy, mà phụ nữ đem đối lập với bạo lực cụ thể hữu hình hoặc tượng trưng mà đàn ông thực thi với họ, từ ma thuật, mưu mẹo, lời nói dối hay sự thụ động (nhất là trong hành vi tính dục), cho đến tình yêu chiếm hữu của những kẻ bị ám ảnh, tình yêu của người mẹ miền Địa Trung Hải hay của người vợ mang tính chất mẹ, cảm thấy mình là nạn nhân và cảm thấy tội

lỗi trong khi thấy mình là nạn nhân và trong khi dâng hiến sự bao la vô hạn của lòng tận tụy và của nỗi đau tâm lặn như là tặng vật không thể có vật-tặng-trở-lại hoặc như món nợ không thể nào trả được. Như vậy, dù họ làm gì chẳng nữa, phụ nữ cũng bị buộc phải cung cấp bằng chứng về tính hiểm độc của họ và bù lại phải biện minh cho những điều cấm đoán cũng như cho thành kiến gán cho họ một bản thể có hại - theo cái logic, đúng là mang tính bi kịch, muốn rằng thực tế xã hội do nền thống trị sản sinh thường xác nhận những sự hình dung mà nền thống trị ấy viện ra để tự thực thi và tự biện minh.

Như vậy, cách nhìn coi nam giới là trung tâm liên tục được hợp thức hóa bởi chính những sự thực hành do cách nhìn đó quy định: bởi các khuynh hướng của phụ nữ là sản phẩm của sự hội nhập vào cơ thể *thành kiến bất lợi* chống lại nữ tính được thiết lập trong trật tự của sự vật, nên phụ nữ chỉ có thể luôn luôn xác nhận thành kiến ấy. Logic này là logic của sự *trù rủa*, theo nghĩa mạnh là *điều tiên tri tự thực hiện* (self-fulfilling prophecy) đầy bi quan, vờ gọi kiểm chứng chính nó và làm xảy ra những gì nó đoán trước. Logic này hoạt động, hằng ngày, trong nhiều sự trao đổi giữa các giới: cũng những khuynh hướng khiến đàn ông thiên về phó cho phụ nữ những nhiệm vụ cấp thấp cùng những công việc bực bội và nhỏ nhen (như ở thế giới của chúng ta, việc hỏi giá cả, kiểm tra hóa đơn, nài xin hạ giá), tóm lại, rũ bỏ mọi cách xử sự ít thích hợp với ý tưởng về phẩm cách đàn ông của họ, lại cũng khiến họ chê bai phụ nữ vì “đầu óc hẹp hòi” hay “nhỏ nhen tầm thường”, thậm chí quở trách phụ nữ nếu phụ nữ thất bại trong những việc mà đàn ông đã để mặc họ phải lo, song lại chẳng chịu coi trọng họ vì thành công mà nhờ đâu họ có thể đạt được⁶².

Bạo lực tượng trưng

Như vậy, sự thống trị của nam giới thấy tất cả những điều kiện cho sự thực thi trọn vẹn của nó được tập hợp. Quyền ngồi trên mà toàn thiên hạ thừa

nhận cho đàn ông tự khẳng định trong tính khách quan của các cấu trúc xã hội và của các hoạt động sản xuất và tái sản xuất, đặt cơ sở trên một sự phân công theo giới tính về lao động sản xuất và tái sản xuất sinh học và xã hội, sự phân công này trao cho đàn ông phần tốt đẹp hơn, quyền ngời trên ấy còn tự khẳng định cả trong những dạng thức cố hữu của mọi habitus: được đào luyện bởi những điều kiện tương tự, vậy là hòa hợp một cách khách quan, những dạng thức này hoạt động như những khuôn đúc nên các tri giác, các tư tưởng và hành động của mọi thành viên của xã hội, những tiên nghiệm mang tính lịch sử, do được toàn thể mọi người cùng chia sẻ, nên tự áp đặt cho mỗi tác nhân với tư cách tiên nghiệm. Bởi vậy, sự hình dung về tái sản xuất sinh học và tái sản xuất xã hội, một sự hình dung coi nam giới là trung tâm, được trao tặng tính khách quan của một lẽ thường, được hiểu như là sự đồng thuận thực tiễn, thuộc dư luận chung, về ý nghĩa của các thực hành ứng dụng. Và bản thân những người phụ nữ cũng áp dụng vào mọi thực tế, và, đặc biệt, vào các quan hệ quyền lực mà họ bị mắc trong đó, những dạng thức tư duy là sản phẩm của sự hội nhập vào cơ thể các quan hệ quyền lực này và biểu lộ trong những đối lập tạo dựng nên trật tự tượng trưng. Cho nên chính vì vậy mà các hành vi nhận thức của họ là những hành vi thừa nhận mang tính thực tiễn, hành vi tán đồng theo dư luận, là tín ngưỡng không cần tự tư duy và tự khẳng định với tư cách tín ngưỡng, và có thể nói là “làm ra” bạo lực tượng trưng mà nó phải chịu đựng⁶³.

Mặc dù tôi không có một ảo tưởng nào rằng mình có năng lực xua tan trước mọi sự hiểu lầm, song tôi chỉ muốn đề phòng những nghĩa sai thô thiển nhất thường phạm phải đối với khái niệm bạo lực tượng trưng, tất cả những nghĩa sai này đều có căn nguyên ở một sự diễn giải ít hay nhiều giản lược về tính từ “tượng trưng”, được dùng ở đây theo một nghĩa mà tôi cho là nghiêm ngặt và tôi đã trình bày cơ sở lí thuyết trong một bài viết đã lâu⁶⁴. Do hiểu “tượng trưng” theo một trong những nghĩa thông thường nhất của nó, nên đôi khi người ta cho rằng nhấn mạnh đến bạo lực tượng trưng, tức là giảm nhẹ vai trò của bạo lực cụ thể hữu hình và (làm cho) quên rằng có những phụ nữ

bị đánh đập, cưỡng bức, bóc lột, hoặc, tệ hơn nữa, là muốn giải tội cho đàn ông về hình thức bạo lực ấy. Hiển nhiên là không hề có chuyện đó. Do hiểu “tượng trưng” là đối lập với hiện thực, xác thực, nên người ta cho rằng bạo lực tượng trưng là một bạo lực thuần túy “tinh thần” và, rốt cuộc, không có hiệu quả thực tế. Chính sự phân biệt ngây ngô này, riêng thuộc một duy vật luận sơ đẳng, là điều mà lí thuyết duy vật về tổ chức và điều hành các tài sản tượng trưng, mà tôi ra sức xây dựng từ nhiều năm nay, nhằm đá phá, bằng cách dành vị trí trong lí thuyết cho tính khách quan của trải nghiệm chủ quan về các quan hệ thống trị. Một sự hiểu lầm nữa, là việc viện dẫn dân tộc học, mà tôi cố gắng chỉ ra ở đây các chức năng phát hiện, bị nghi ngờ là một phương sách để phục hồi, dưới bề ngoài khoa học, huyền thoại về “nữ tính vĩnh hằng” (hoặc nam tính) hay, nghiêm trọng hơn, để vĩnh viễn hóa cấu trúc nền thống trị của nam giới bằng cách miêu tả nó như là bất biến và vĩnh hằng. Trong khi đó, không hề khẳng định rằng các cấu trúc thống trị là phi lịch sử, tôi sẽ gắng xác định rằng chúng là *sản phẩm của một công việc tái sản xuất không ngừng (vậy là mang tính lịch sử)* có sự góp phần của những tác nhân đặc thù (trong đó có đàn ông, với những vũ khí như bạo lực cụ thể hữu hình và bạo lực tượng trưng) cùng các thể chế, gia đình, Nhà thờ, Nhà trường, Nhà nước.

Những kẻ bị trị áp dụng những phạm trù được kiến tạo theo quan điểm của kẻ thống trị vào các quan hệ thống trị, do đó làm cho những quan hệ này có vẻ như tự nhiên. Điều đó có thể dẫn tới một kiểu tự-giảm-giá, thậm chí tự-chê-bai một cách hệ thống, đặc biệt rõ ràng, như ta đã thấy, trong sự hình dung của phụ nữ Kabylie về bộ phận sinh dục của mình như một vật khiếm khuyết, xấu xí, thậm chí gớm guộc (hoặc, trong thế giới của chúng ta, trong cái nhìn của nhiều phụ nữ đối với thân thể mình như không phù hợp với các tiêu chuẩn thẩm mỹ do thời trang áp đặt), và, thông thường hơn nữa, trong việc họ tán đồng một hình ảnh làm giảm giá trị người phụ nữ⁶⁵. Bạo lực tượng trưng tự thiết lập qua trung gian của sự tán đồng mà kẻ bị trị không thể không chấp thuận cho kẻ thống trị (vậy là cho sự thống trị) khi mà kẻ bị trị,

để tư duy về kẻ thống trị và để tư duy về mình, hoặc, hơn nữa, để tư duy về quan hệ của mình với kẻ kia, chỉ có để sử dụng những công cụ nhận thức chung với kẻ kia, và bởi các công cụ này chỉ là hình thức đã được hội nhập vào cơ thể của mỗi quan hệ thống trị, nên chúng làm cho quan hệ đó như thể tự nhiên; hoặc, nói theo cách khác, khi các dạng thức mà kẻ bị trị đưa vào hoạt động để tự tri giác và tự đánh giá, hoặc để nhận thấy và đánh giá kẻ thống trị (cao/thấp, nam tính/nữ tính, trắng/đen, v.v.), là sản phẩm của việc hội nhập vào cơ thể những sự phân loại, như vậy là đã được tự nhiên hóa, mà thực thể xã hội của kẻ bị trị là sản phẩm của những sự phân loại này.

Vì không thể gợi lại một cách đủ tinh tế (nếu vậy cần phải có một Virginia Woolf) những ví dụ khá nhiều, khá đa dạng và khá hùng hồn về những tình thế cụ thể nơi cái bạo lực êm dịu và nhiều khi không nhìn thấy được ấy đang thực thi, nên tôi sẽ dựa vào những quan sát, mà tính khách quan của chúng buộc mọi người phải thừa nhận một cách khó bàn cãi hơn là việc miêu tả điều cực nhỏ trong các tác động tương hỗ. Như vậy, người ta nhận thấy đại đa số phụ nữ Pháp tuyên bố rằng họ mong muốn có một người chồng lớn tuổi hơn và, theo cách hoàn toàn nhất quán, cũng cao lớn hơn họ, hai phần ba số phụ nữ này thậm chí còn khước từ rành rọt một người đàn ông không cao bằng mình⁶⁶. Việc không chịu thấy mất đi những dấu hiệu thông thường của “trật tự đẳng cấp” giới tính có nghĩa gì đây? Michel Bozon trả lời: “Chấp nhận một sự đảo ngược các bề ngoài, đó là để cho mọi người nghĩ rằng chính người đàn bà thống trị, điều này (một cách nghịch lí) hạ thấp người đàn bà về phương diện xã hội: người đó cảm thấy mình bị giảm giá cùng với một người đàn ông giảm giá.⁶⁷” Vậy nhận xét rằng phụ nữ nói chung thường đồng ý với đàn ông (về phía họ, đàn ông thích những người đàn bà trẻ tuổi hơn mình) để chấp nhận những dấu hiệu bề ngoài của một địa vị bị trị, như thế chưa đủ; trong sự hình dung của phụ nữ về quan hệ giữa họ với người đàn ông mà thân phận xã hội của họ đang (hoặc sẽ) gắn bó, họ coi trọng sự hình dung mà toàn thể đàn ông và đàn bà ắt sẽ có về anh ta trong khi áp dụng cho anh ta những dạng thức tri giác và đánh giá mà tất cả mọi người (trong quần thể được xem

xét) đều chia sẻ. Do những nguyên tắc chung này đòi hỏi một cách ngấm ngầm và không thể bàn cãi rằng người đàn ông, ít ra là bề ngoài và đối với bên ngoài, phải chiếm địa vị thống trị trong cặp vợ chồng, nên chính vì anh ta, vì phẩm cách đàn ông mà phụ nữ thừa nhận cho anh ta *một cách tiên nghiệm* và muốn thấy toàn thiên hạ thừa nhận, song cũng vì bản thân mình nữa, vì phẩm cách đàn ông của chính mình, mà phụ nữ chỉ có thể muốn và yêu một người đàn ông mà phẩm cách đàn ông được khẳng định và được chứng nhận một cách hiển nhiên trong và bởi việc “anh ta hơn họ” rõ rệt. Điều này, dĩ nhiên, là ở bên ngoài mọi tính toán, và thông qua tính võ đoán rành rành của một xu hướng không tự bàn cãi cũng chẳng tự suy luận, nhưng, như việc quan sát những sự chênh lệch được mong muốn, và cũng có thực, xác nhận rằng xu hướng đó chỉ có thể nảy sinh và thực hiện trong kinh nghiệm về ưu thế mà tuổi tác và tầm vóc (được biện giải như những chứng tích về sự chín chắn và như những bảo đảm về sự an toàn) là những dấu hiệu khó bàn cãi nhất và được tất cả mọi người thừa nhận một cách rõ ràng nhất⁶⁸.

Để đi đến cùng những nghịch lí mà chỉ một cách nhìn ý hướng luận⁶⁹ mới cho phép hiểu được, chỉ cần lưu ý rằng những phụ nữ tỏ ra tuân phục mẫu mực “truyền thống” hơn cả - khi bảo rằng họ mong muốn một sự chênh lệch nhiều hơn về tuổi tác - thường được gặp nhiều nhất trong giới thợ thủ công, buôn bán, nông dân và cả công nhân, ở những giới này hôn nhân, đối với phụ nữ, vẫn là phương kế ưu tiên để đạt được một địa vị xã hội; cứ như thế, do là sản phẩm của một sự điều chỉnh vô ý thức cho khớp với những xác suất liên kết với một cấu trúc thống trị khách quan, nên các ý hướng phục tùng biểu lộ trong những ưa chuộng nọ tạo ra điều tương đương với những gì có thể là một tính toán lợi ích được hiểu rõ. Ngược lại, những ý hướng này có chiều yếu đi - có lẽ là với những hiệu quả *hystéresis (tồn lưu)*⁷⁰ mà một sự nghiên cứu những biến thiên của các thực tiễn chẳng những theo địa vị đang nắm giữ mà còn theo quỹ đạo có lẽ sẽ cho phép nắm bắt được - dần dần theo mức độ giảm bớt tình trạng phụ thuộc khách quan, tình trạng này góp phần sản sinh và duy trì những ý hướng trên (cũng logic của sự điều chỉnh ý hướng cho

khớp với cơ hội khách quan giải thích rằng người ta có thể ghi nhận việc phụ nữ có khả năng tiến tới nghề nghiệp chuyên môn là một yếu tố chiếm ưu thế trong việc họ có khả năng tiến tới li hôn⁷¹). Điều này hướng đến việc xác nhận rằng, trái với sự hình dung lãng mạn, tình cảm yêu đương không phải là không có một hình thái của tính hợp lí vốn chẳng phải nhờ cậy gì ở sự tính toán duy lí, hoặc, nói theo cách khác, nhiều khi tình yêu có một phần là *amor fati* (tình yêu định mệnh), yêu định mệnh xã hội.

Vậy ta chỉ có thể tư duy hình thức thống trị đặc biệt này với điều kiện vượt qua thế đôi ngả của sự ép buộc (do các sức mạnh) và sự tán đồng (các lí lẽ), của sự cưỡng bách máy móc và sự phục tùng tự nguyện, tự do, cố ý, thậm chí tính toán. Hiệu lực của sự thống trị tượng trưng (dù thống trị về dân tộc, về giới, về văn hóa, về ngôn ngữ, v.v.) thực hiện không phải trong logic thuần túy của những ý thức thông hiểu, mà qua những dạng thức cảm nhận, đánh giá và hành động cấu thành các habitus và, vượt ra ngoài những quyết định của ý thức và những sự kiểm soát của ý chí, tạo lập một quan hệ nhận thức hết sức mù mờ khó hiểu đối với chính nó⁷². Như vậy, logic nghịch lí của sự thống trị của nam giới và sự phục tùng của nữ giới, mà ta có thể nói đồng thời, và không mâu thuẫn, là *tự phát và bị cưỡng ép*, chỉ có thể hiểu được nếu ta ghi nhận những *hiệu lực bền vững* mà trật tự xã hội thực hiện đối với phụ nữ (và nam giới), nghĩa là những ý hướng phù hợp một cách tự phát với cái trật tự do logic này áp đặt cho họ.

Sức mạnh tượng trưng là một hình thức quyền lực thực thi trên các thân thể, một cách trực tiếp, và như bởi ma thuật, ở bên ngoài mọi cưỡng bức thể chất; nhưng ma thuật này chỉ có công hiệu khi dựa vào những ý hướng được đặt, giống như những chiếc lò xo, ở nơi sâu thẳm nhất của các thân thể⁷³. Nếu nó có thể tác động như một cái *bật chốt hãm*, nghĩa là với sự tiêu phí năng lượng cực kì ít, đó là vì nó chỉ làm cái việc khởi động những người mà công việc giáo hóa và hội nhập vào cơ thể đã đặt vào những người đàn ông hay đàn bà, những người này, do hiện tượng trên, tạo cơ hội cho nó. Nói theo cách khác, nó tìm được các điều kiện cho tính khả thi của nó, và tìm được

phức bản đối chiếu của nó về tổ chức và điều hành (theo nghĩa mở rộng của từ này) trong công việc vô cùng lớn lao được làm trước, cần thiết để tiến hành một sự biến hóa bền vững các cơ thể và sản sinh ra những ý hướng thường trực do nó khởi động và thức tỉnh; hành động biến hóa này càng có hiệu lực hơn bởi nó thực thi, chủ yếu, một cách vô hình và âm hiểm, thông qua sự làm quen dần dần khó nhận biết với một thế giới cụ thể hữu hình được cấu trúc một cách tượng trưng và thông qua trải nghiệm từ sớm và kéo dài của những tác động tương hỗ trong đó tồn tại những cấu trúc thống trị.

Những hành vi thực tế nhận biết và thừa nhận ranh giới thần kì giữa những kẻ thống trị và những kẻ bị trị do ma thuật của quyền lực tượng trưng khởi động, qua các hành vi này những kẻ bị trị góp phần, mà nhiều khi họ không biết, mà đôi khi trái với ý họ, vào sự thống trị đối với chính họ, bằng cách ngầm chấp nhận những hạn giới được áp đặt, những hành vi thực tế ấy thường mang hình thái của những *xúc động cơ thể* - hổ thẹn, nhục nhã, rụt rè, lo âu, tội lỗi - hoặc của những *đam mê* và *tình cảm* - yêu, ngưỡng mộ, tôn trọng; những xúc động đôi khi càng đau đớn hơn bởi chúng tự bộc lộ ra ở những biểu hiện nhìn thấy được, như đỏ mặt, lời lẽ lúng túng, sự vụng về, run rẩy, phần nộ hay điên giận bất lực, chừng ấy cách để phục tùng sự phán xét thống trị, dù ngoài ý muốn và *bất đắc dĩ*, chừng ấy kiểu để cảm nhận, đôi khi trong xung đột nội tâm và trong sự chia tách của cái tôi, sự đồng lõa âm thầm bí ẩn mà một cơ thể, trốn tránh những chỉ thị của ý thức và ý chí, duy trì đối với những sự kiểm duyệt cố hữu của các cấu trúc xã hội.

Những *đam mê* của *habitus* bị trị (từ điểm nhìn của giới, của dân tộc, của văn hóa hay ngôn ngữ), quan hệ xã hội được cơ thể hóa (*somatisé*), luật lệ xã hội cải hoán thành luật lệ được hội nhập vào cơ thể (*incorporé*), không thuộc những *đam mê* mà ta có thể đình chỉ nhờ một nỗ lực đơn giản của ý chí, trên cơ sở một sự thức nhận có tác dụng giải phóng. Nếu như tin rằng bạo lực tượng trưng có thể bị đánh bại chỉ bằng vũ khí của ý thức và ý chí là chuyện hoàn toàn hão huyền, thì đó là vì tác dụng và điều kiện của tính hiệu quả của bạo lực này được khắc ghi bền vững tại nơi sâu kín nhất trong các thân thể

dưới hình thái ý hướng. Ta đặc biệt thấy rõ điều này trong trường hợp các quan hệ thân tộc và mọi quan hệ hình thành theo mô hình ấy, ở đó những xu hướng bền vững của thân thể xã hội hóa biểu lộ và sống trong logic của tình cảm (tình cha con, tình anh em, v.v.) hoặc của bốn phận, những điều này, do thường hòa trộn trong trải nghiệm về niềm kính trọng và lòng tận tụy mến thương, nên có thể còn tồn tại lâu dài sau khi những điều kiện xã hội sản sinh ra chúng đã tiêu vong. Như vậy người ta nhận thấy rằng, khi những bó buộc bên ngoài mất đi và những quyền tự do rõ ràng minh bạch - quyền bầu cử, quyền được giáo dục, được làm mọi nghề nghiệp, kể cả nghề nghiệp chính trị - đã đạt được, thì việc tự-bài-trừ và “thiên chức” (điều này “tác động” một cách tiêu cực ngang với tích cực) đến thay thế cho sự bài trừ rõ ràng: việc đuổi khỏi những nơi chốn công cộng, khi nó tự khẳng định rành rọt như ở những người Kabylie, buộc phụ nữ phải ở những không gian riêng biệt và khiến cho việc đến gần một không gian nam giới, như xung quanh nơi hội họp, thành một thử thách ghê gớm, việc đuổi này có thể thực hiện ở chốn khác, cũng gần hiệu quả như thế, thông qua loại *bệnh sợ quảng trường*⁷⁴ do xã hội áp đặt, chứng bệnh có thể còn tồn tại lâu dài sau khi những điều cấm đoán rõ ràng nhất đã bị phế bỏ và khiến phụ nữ tự bài trừ mình khỏi *quảng trường*.

Nhắc nhở những dấu vết do sự thống trị khắc ghi lâu dài trong các thân thể và những hiệu lực mà sự thống trị thực hiện thông qua các dấu vết này, đó không phải là đem vũ khí đến cho cái cách thức, đặc biệt tà ác, chuẩn nhận sự thống trị, nó phân định cho phụ nữ chịu trách nhiệm về tình trạng bị áp bức của chính họ, bằng cách gợi ý, như đôi khi người ta vẫn làm, rằng phụ nữ *lựa chọn* việc chấp nhận những hành xử phục tùng (“đàn bà là kẻ thù tệ hại nhất của mình”) hoặc thậm chí họ yêu mến sự thống trị chính mình, “thụ hưởng” những sự đối xử mà mình phải chịu, do một kiểu khoái cảm được hành hạ (masochisme) cấu thành bản tính họ. Cần phải đồng thời thừa nhận rằng những ý hướng “phục tùng” mà đôi khi mọi người vin vào để “chê trách nạn nhân” là sản phẩm của những cấu trúc khách quan, và những cấu trúc này chỉ

có hiệu lực nhờ các ý hướng do chúng khởi động và những ý hướng đó góp phần tái sản xuất chúng. Quyền lực tượng trưng không thể thực thi mà không có sự góp phần của những kẻ phải chịu nó và họ chỉ chịu nó vì họ *kiến tạo* nó như nó là thế. Nhưng, tránh không dừng lại ở sự kiểm chứng này (như thuyết kiến tạo⁷⁵ theo chủ nghĩa duy tâm, theo phương pháp luận chủng tộc⁷⁶ hoặc theo kiểu khác), cần phải ghi nhận và thuyết minh về sự kiến tạo của xã hội đối với các cấu trúc nhận thức, chúng tổ chức các hành vi kiến tạo thế giới và kiến tạo những quyền lực của thế giới. Và nhận ra rõ ràng như vậy rằng sự kiến tạo thực tiễn này không hề là hành vi trí tuệ có ý thức, tự do, cố tình của một “chủ thể” cô lập, mà bản thân nó là kết quả của một quyền lực, được khắc ghi bền vững trong cơ thể những kẻ bị trị dưới hình thái những dạng thức tri giác và những ý hướng (muốn ngưỡng mộ, kính trọng, yêu mến v.v.) khiến người ta thành *mẫn cảm* với một số biểu hiện tượng trưng của quyền lực.

Nếu quả thực là bao giờ việc thừa nhận sự thống trị cũng ắt phải có một hành vi nhận biết, ngay cả khi sự thừa nhận có vẻ dựa trên sức mạnh trần trụi, sức mạnh của vũ khí hay sức mạnh của tiền bạc, thì điều này vẫn không hàm ý rằng ta có cơ sở để miêu tả sự thừa nhận ấy bằng ngôn ngữ của ý thức, qua “nẻo đường quanh co” mang tính kinh viện và trí thức luận, như ở Marx (và nhất là ở những người, sau Lukács, nói đến “ngụy ý thức”), cái nẻo đường hướng người ta chờ đợi việc giải phóng phụ nữ ở kết quả máy móc của sự “thức nhận” mà không biết đến, do thiếu một lí thuyết ý hướng luận về các thực tiễn, tình trạng mờ đục và sức ì là kết quả của việc khắc ghi những cấu trúc xã hội trong cơ thể.

Nếu như Jeanne Favret Saada đã chỉ rõ tính không thích đáng của khái niệm “tán đồng” đạt được nhờ “thuyết phục và cảm dỗ”, thì bà lại không thực sự ra khỏi được thế đôi ngả của sự cưỡng ép và sự tán đồng như là “tự do thừa nhận” và “đồng tình rõ ràng” vì, giống như Marx, người được bà vay mượn các từ ngữ về sự tha hóa, bà vẫn bị giam cầm trong một triết học về “ý thức” (bà nói về “ý thức bị thống trị, bị chia ra từng mảnh, mâu thuẫn, của

người phụ nữ bị áp bức” hoặc nói về “sự xâm lấn ý thức của phụ nữ bởi quyền lực về thể chất, về pháp luật và về tinh thần của đàn ông”); do không ghi nhận hiệu quả *bền vững* mà trật tự nam giới thực hiện trên các cơ thể, nên bà không thể hiểu một cách thích đáng sự phục tùng hoan hỉ nó là hiệu quả riêng thuộc bạo lực tượng trưng⁷⁷. Ngôn ngữ của “tượng trưng” mà ta thấy sử dụng chỗ này chỗ khác, hơi quàng xiên một chút, có lẽ lại còn kém thích đáng hơn ngôn ngữ của “ý thức” ở chỗ nó đặc biệt có xu hướng quên đi rằng nguyên tắc nhìn thống trị không phải là một sự hình dung tinh thần đơn giản, một huyền tượng (“những ý tưởng trong đầu”), một “hệ tư tưởng”, mà là một hệ thống cấu trúc được khắc ghi bền vững trong các sự vật và các cơ thể. Nicole-Claude Mathieu có lẽ là người đã đẩy xa nhất, trong một văn bản mang nhan đề *Về ý thức bị thống trị*⁷⁸, việc phê phán khái niệm tán đồng nó “thủ tiêu hầu như mọi trách nhiệm của kẻ áp bức⁷⁹” và “một lần nữa, quả thực đổ tội cho người bị áp bức⁸⁰”, nhưng, do không từ bỏ ngôn ngữ của “ý thức”, nên bà đã không đẩy đến tận cùng việc phân tích *những sự hạn chế khả năng tư duy và hành động* do sự thống trị áp đặt cho những phụ nữ bị áp bức⁸¹ và sự “xâm lấn ý thức của phụ nữ bị áp bức bởi quyền lực hiện diện khắp nơi của nam giới⁸²”.

Những sự phân biệt mang tính phê phán này không có gì là vô cơ hết: quả thực, những sự phân biệt ấy bao hàm rằng cuộc cách mạng tượng trưng mà phong trào nữ quyền kêu gọi không thể thu hẹp vào một sự cải hoán đơn giản các ý thức và ý chí. Do nền tảng của bạo lực tượng trưng không ở các ý thức bị lừa phỉnh chỉ cần soi sáng mà ở những ý hướng khớp với những cấu trúc thống trị sản sinh ra các ý hướng ấy, nên ta chỉ có thể chờ đợi một sự đoạn tuyệt mối quan hệ đồng lõa mà các nạn nhân của bạo lực tượng trưng thuận cho những kẻ thống trị, ở một sự biến đổi triệt để các điều kiện xã hội sản sinh ra những ý hướng khiến kẻ bị trị nhìn kẻ thống trị và nhìn bản thân từ chính điểm nhìn của kẻ thống trị. Bạo lực tượng trưng chỉ thực hiện thông qua một hành vi thực tiễn nhận biết và không nhận biết ra, tiến hành ở phía bên kia của ý thức và ý chí, nó trao “quyền lực thôi miên” của nó cho mọi sự

biểu thị, truyền bảo, xúi giục, dụ dỗ, dọa nạt, trách móc, ra lệnh hoặc nhắc nhở phải giữ trật tự. Nhưng một quan hệ thống trị chỉ vận động thông qua sự đồng lõa của các ý hướng, thì *để vĩnh cửu hóa hoặc để biến hóa*, nó phụ thuộc sâu sắc vào sự vĩnh cửu hóa hoặc sự biến hóa của các cấu trúc sản sinh ra những ý hướng trên (và đặc biệt phụ thuộc vào cấu trúc của một thị trường tài sản tượng trưng mà luật lệ cơ bản là phụ nữ bị đối xử tại đó như những vật thể (objet) lưu thông từ thấp lên cao).

Phụ nữ trong sự tổ chức và điều hành các tài sản tượng trưng

Như vậy, các ý hướng (*habitus*⁸³) khăng khít không tách rời các cấu trúc (*habitudines*, theo nghĩa của Leibniz) sản xuất và tái sản xuất chúng, ở đàn ông cũng như ở phụ nữ, và đặc biệt là không tách rời toàn bộ cấu trúc của các hoạt động nghi lễ-chuyên môn mà nền tảng cuối cùng nằm ở cấu trúc của thị trường tài sản tượng trưng⁸⁴. Nguyên tắc về địa vị hạ đẳng và về sự bài trừ phụ nữ, được hệ thống lễ nghi-huyền thoại phê chuẩn và khuếch đại, đến mức khiến nó thành nguyên tắc phân chia toàn thế giới, chẳng là cái gì khác ngoài tình trạng bất đối xứng căn bản, bất đối xứng *giữa chủ thể và đối tượng, giữa tác nhân và công cụ*, thiết lập giữa người đàn ông và người đàn bà trên lĩnh vực của những sự trao đổi tượng trưng, của các quan hệ sản xuất và tái sản xuất tư bản tượng trưng, mà thiết bị trung tâm là thị trường hôn nhân, những điều này nằm ở nền tảng của mọi trật tự xã hội: phụ nữ chỉ có thể xuất hiện tại đó với tư cách đối tượng⁸⁵ hoặc, hơn nữa, với tư cách biểu tượng mà ý nghĩa được kiến tạo ở bên ngoài họ và chức năng là góp phần làm vĩnh tồn hoặc tăng thêm tư bản tượng trưng do đàn ông nắm giữ. Sự thật của phận vị được trao cho phụ nữ, tự bộc lộ *ngược lại* trong tình thế cực hạn, tại đó, để tránh tình trạng tuyệt diệt của dòng họ, một gia đình không có hậu duệ nam không có cách nào khác ngoài việc *lấy* cho con gái mình một người đàn ông, *awrith*, người này, trái với tục lệ về ở nhà chồng, lại đến cư ngụ tại nhà vợ

mình và như vậy là lưu thông như một người đàn bà, nghĩa là như một đồ vật (người Kabylie bảo “anh ta làm cô dâu”): bản thân nam tính như vậy là bị đặt thành vấn đề, người ta nhận thấy, ở Béarn cũng như ở Kabylie, toàn bộ quần thể có một kiểu khoan dung quyết tưng đối với những mưu mẹo mà cái gia đình bị nhục nhã như vậy đưa vào hoạt động để cứu vãn bề ngoài của danh dự gia đình và, nếu được chừng nào hay chừng ấy, bề ngoài danh dự của “người đàn ông đồ vật”, con người này, trong khi tự thủ tiêu với tư cách đàn ông, khiến danh dự của gia đình tiếp nhận anh ta thành có vấn đề.

Việc lí giải vị trí tối cao dành cho nam tính trong các phân loại văn hóa nằm ở logic của sự tổ chức và điều hành các trao đổi tượng trưng, và chính xác hơn ở sự kiến tạo xã hội các quan hệ thân tộc và hôn nhân, chúng phân định cho phụ nữ phận vị xã hội là vật trao đổi được xác định phù hợp với lợi ích của nam giới và được dành cho việc góp phần tái sản xuất tư bản tượng trưng của đàn ông. Điều cấm kị về loạn luân qua đó Lévi-Strauss nhìn thấy hành vi tạo lập xã hội với tư cách là hành vi bao hàm yêu cầu khẩn thiết của sự trao đổi được hiểu như giao lưu bình đẳng giữa đàn ông, điều cấm kị này có tương quan với thiết chế bạo lực qua đó phụ nữ bị phủ định với tư cách là chủ thể của sự trao đổi và của liên minh được thiết lập thông qua họ, nhưng bằng cách quy họ về trạng thái đồ vật hoặc, hơn nữa, trạng thái *công cụ tượng trưng* cho đường lối của nam giới: do bị dành cho việc lưu thông như những kí hiệu tín dụng và như vậy là thiết lập nên các quan hệ giữa những người đàn ông, nên phụ nữ bị quy về phận vị là công cụ sản xuất hoặc tái sản xuất tư bản tượng trưng và tư bản xã hội. Và có lẽ, bằng cách đẩy đến cùng việc đoạn tuyệt với cách nhìn thuần túy “kí hiệu học” của Lévi-Strauss, cần phải thấy sự lưu thông kiểu Sade, như Anne-Marie Dardigna nói, khiến “thân thể phụ nữ, theo nghĩa đen, là một vật có thể định giá và đổi lẫn nhau, lưu thông giữa đàn ông với cùng danh nghĩa như tiền tệ⁸⁶”, là cực hạn, tình mộng hay trơ tráo, của sự lưu thông của Lévi-Strauss, có lẽ khả thi do tình trạng tình mộng (mà sự dâm dăng là một dạng vẻ) kết hợp với việc phổ cập hóa các trao đổi tiền tệ, sự lưu thông này đưa ra ánh sáng lồ lộ bạo lực mà, phân tích đến cùng, là

nền tảng của sự lưu thông hợp thức những người phụ nữ hợp thức.

Cách hiểu đơn thuần theo kí hiệu học, quan niệm việc trao đổi những người đàn bà như quan hệ giao lưu, che lấp kích thước *chính trị* của giao dịch hôn nhân, tương quan lực lượng tượng trưng nhằm duy trì hoặc gia tăng thế lực tượng trưng⁸⁷, còn cách diễn giải thuần túy “kinh tế học”, marxist hoặc khác, lẫn lộn logic của kiểu thức sản xuất tượng trưng với logic của một kiểu thức sản xuất kinh tế thực sự, lí giải việc trao đổi những người đàn bà như một sự trao đổi hàng hóa, tất cả đều bỏ sót tính nhập nhằng cốt yếu của sự tổ chức và điều hành các tài sản tượng trưng: do hướng về việc tích lũy tư bản tượng trưng (danh dự), nên sự tổ chức và điều hành này biến đổi các vật liệu thô, đứng đầu những vật liệu này là người đàn bà, song cũng biến tất cả các vật có thể đem trao đổi theo nghi thức, thành *tặng vật* (chứ không thành sản phẩm), tức là thành những kí hiệu giao lưu đồng thời cũng là những công cụ thống trị⁸⁸.

Một lí thuyết như vậy không chỉ lưu ý đến cấu trúc đặc thù của sự trao đổi này, mà còn đến cả công việc xã hội mà sự trao đổi đó đòi hỏi ở những người thực hiện trao đổi, đặc biệt là công việc xã hội cần thiết để sản xuất và tái sản xuất cả các tác nhân (chủ động, những người đàn ông, hoặc thụ động, những người đàn bà) và cả chính logic của sự trao đổi - điều này ngược lại với ảo tưởng cho rằng tư bản tượng trưng tái sản xuất có thể nói là do sức mạnh của chính nó, và ở bên ngoài hoạt động của các tác nhân đặt trong không gian và thời gian. (Tái) sản xuất các tác nhân, tức là (tái) sản xuất các phạm trù (theo nghĩa kép là các dạng thức tri giác và đánh giá, và các quần thể xã hội) tổ chức nên xã hội, dĩ nhiên là các phạm trù họ hàng thân thích, nhưng cả các phạm trù lễ nghi-huyền thoại: (tái) sản xuất trò chơi và các thứ đặt cược, đó là (tái) sản xuất những điều kiện để đạt được sự tái sản xuất xã hội (chứ không chỉ đạt được riêng tính dục), sự tái sản xuất xã hội này được đảm bảo bởi một sự trao đổi mang tính đua tranh nhằm tích lũy những phạm vi thuộc gia hệ, những thanh danh thuộc dòng dõi hoặc tổ tiên, tức là tích lũy tư bản tượng trưng, vậy là tích lũy những uy lực và những quyền bền vững đối với

những con người: đàn ông sản xuất các kí hiệu và trao đổi chúng một cách chủ động, như những đối tác-đối thủ liên kết bởi một mối quan hệ chủ yếu là bình đẳng về danh dự, chính là điều kiện của một sự trao đổi có thể sản xuất ra tình trạng bất bình đẳng về danh dự, tức là sự thống trị - điều này không có ở một cách nhìn kí hiệu học đơn thuần theo kiểu nhìn của Lévi-Strauss. Vậy tình trạng bất đối xứng là triệt để giữa người đàn ông, chủ thể, và người đàn bà, đối tượng của sự trao đổi; giữa người đàn ông, chịu trách nhiệm và chủ nhân của sự sản xuất và tái sản xuất, và người đàn bà, sản phẩm *bị biến hóa* của công việc trên⁸⁹.

Khi mà - như trường hợp ở Kabylie - việc kiếm được tư bản tượng trưng và tư bản xã hội gần như là hình thức tích lũy duy nhất có thể, thì phụ nữ là những giá trị cần phải giữ gìn khỏi sự xúc phạm và sự nghi ngờ, những giá trị đem ra đầu tư trong các cuộc trao đổi, có thể sản xuất các mối liên minh, tức là tư bản xã hội, và những đồng minh có uy thế, tức là tư bản tượng trưng. Trong chừng mực mà giá trị của những sự liên minh này, nghĩa là lợi lộc tượng trưng mà những mối liên minh đó có thể cung cấp, phụ thuộc một phần vào giá trị tượng trưng của những người phụ nữ có thể đem trao đổi, tức là vào danh tiếng của họ và nhất là sự trinh khiết của họ - được kiến tạo thành thước đo được sùng bái để đo danh tiếng của nam giới vậy là đo tư bản tượng trưng của cả dòng họ - thì danh dự của những người anh hoặc những ông bố, dẫn tới một sự cảnh giác cũng ngặt nghèo tỉ mỉ, thậm chí cuồng loạn, như sự cảnh giác của những người chồng, danh dự ấy là một hình thái của lợi ích được hiểu rõ.

Sức nặng quyết định của sự điều hành tài sản tượng trưng, tổ chức nên toàn bộ sự cảm nhận xã hội thông qua nguyên tắc phân chia cơ bản, sức nặng ấy tự áp đặt cho toàn thể xã hội, tức là không chỉ cho việc tổ chức và điều hành sự sản xuất kinh tế, mà cả cho việc tổ chức và điều hành *sự tái sản xuất sinh học*. Chính như vậy mà ta có thể giải thích, ở trường hợp của xứ Kabylie và ở nhiều truyền thống khác nữa, công việc thai nghén và sinh nở riêng thuộc phụ nữ như thế bị phế bỏ để có lợi cho công việc làm sinh sôi nảy nở

riêng thuộc nam giới (Nhân tiện ta sẽ lưu ý rằng, nếu như, trong khi tự đặt mình vào một viễn cảnh phân tâm học, Marie O'Brien đã không lần khi nhìn thấy sự thống trị của nam giới là sản phẩm của nỗ lực nơi đàn ông để khắc phục tình trạng họ bị tước mất các phương tiện tái sản xuất giống loài và để khôi phục quyền tối thượng của địa vị làm cha bằng cách che giấu công việc thực sự của phụ nữ trong sinh đẻ, thì bà lại bỏ qua không đưa công việc “thuộc tư tưởng” này về với những nền tảng đích thực của nó, tức là về với những bó buộc của sự tổ chức và điều hành tài sản tượng trưng, chúng bắt việc tái sản xuất sinh học phải phụ thuộc vào các nhu cầu của việc tái sản xuất tư bản tượng trưng⁹⁰). Trong chu kỳ sinh đẻ cũng như trong chu kỳ nông nghiệp, logic lễ nghi-huyền thoại dành ưu tiên cho sự can thiệp của nam giới, luôn được đánh dấu, nhân dịp kết hôn hoặc khởi đầu việc cày bừa, bằng những nghi lễ công khai, chính thức, tập thể, làm thiệt thòi cho những thời kỳ thai nghén, của đất đai trong mùa đông, cũng như của phụ nữ, chỉ diễn ra những hành vi nghi thức tùy ý không bắt buộc và gần như thầm lén: một bên, là một sự can thiệp *đứt-đoạn* và *khác-thường* trong tiến trình của cuộc sống, hành động khai mở liều mình và nguy hiểm được thực hiện một cách long trọng - đôi khi, như lần cày bừa đầu tiên, một cách công khai, trước mặt tập đoàn; bên kia, là một thứ quá trình nở phồng lên một cách tự nhiên và thụ động mà mặt đất và phụ nữ là nơi chốn, là cơ hội, là giá đỡ, hơn là tác nhân, và chỉ yêu cầu ở phụ nữ những công việc phụ trợ, mang tính chuyên môn hoặc nghi thức, những hành vi nhằm giúp đỡ thiên nhiên đang hoạt động (như việc giẫy cỏ và thu lượm cỏ cho gia súc) và, do đó, bị kết án đến hai lần phải âm thầm không ai biết tới, và trước tiên là không được đàn ông biết tới: quen thuộc, liên tục, bình thường, lặp lại và đơn điệu, “khiêm nhường hèn mọn và dễ dàng”, như lời nhà thơ của chúng ta, phần lớn những công việc ấy được thực hiện khuất mắt mọi người, trong bóng tối của ngôi nhà, hoặc trong những thời gian chết của năm nông nghiệp⁹¹.

Sự phân biệt giới được khắc ghi, một mặt, trong sự phân chia các hoạt động sản xuất được chúng ta liên tưởng với ý niệm về lao động, và rộng rãi

hơn, trong sự phân chia công việc duy trì tư bản xã hội và tư bản tượng trưng, nó phân định cho đàn ông được độc quyền về mọi hoạt động *thể hiện* chính thức, công khai, đặc biệt là độc quyền về mọi sự trao đổi vinh dự, trao đổi lời lẽ (trong các cuộc gặp gỡ hằng ngày và nhất là trong nghị hội), trao đổi tặng vật, trao đổi phụ nữ, trao đổi những sự thách thức và hạ sát (mà cực hạn là chiến tranh); mặt khác, nó được khắc ghi ở các ý hướng (các habitus) của các vai trò chủ chốt trong tổ chức và điều hành tài sản tượng trưng: ý hướng của những người phụ nữ, mà sự tổ chức và điều hành này quy về trạng thái *vật* trao đổi (ngay cả nếu, với một số điều kiện, họ có thể góp phần, ít ra là qua ủy quyền, vào việc định hướng và tổ chức trao đổi, nhất là trao đổi hôn nhân); ý hướng của những người đàn ông, mà toàn bộ trật tự xã hội, đặc biệt là các chế tài tích cực hoặc tiêu cực gắn với hoạt động của thị trường tài sản tượng trưng, buộc phải học được năng lực và xu hướng - các yếu tố cấu thành ý thức danh dự - coi là nghiêm túc mọi trò chơi được kiến tạo như là nghiêm túc.

Trong khi miêu tả sự phân chia *chỉ riêng các hoạt động sản xuất*, như tôi từng làm ở chỗ khác⁹², dưới luận điểm về sự phân chia lao động giữa các giới, tôi đã *lầm lẫn* đi theo một định nghĩa dân tộc học về lao động mà ở nơi khác⁹³ chính tôi đã chỉ ra rằng, do là phát kiến mang tính lịch sử, nó khác biệt sâu sắc với định nghĩa tiền tư bản về “lao động” như sự thực thi một chức năng xã hội mà ta có thể nói là “toàn thể” hoặc không phân hóa bao gồm cả những hoạt động mà các xã hội của chúng ta coi như phi sản xuất, bởi không có bất kì một chuẩn nhận nào về tiền tệ: trong xã hội Kabylie và phần lớn các xã hội tiền tư bản, nhưng cũng trong giới quý tộc ở các xã hội của Chế độ cũ, và những tầng lớp có đặc quyền ở các xã hội tư bản, đó là trường hợp của mọi công việc trực tiếp hoặc gián tiếp hướng tới tái sản xuất tư bản xã hội và tư bản tượng trưng, như việc thương lượng một cuộc hôn nhân hay phát biểu tại nghị hội của nam giới ở những người Kabylie, hoặc ở nơi khác, việc chơi một môn thể thao sang trọng, đảm đương một thính phòng, mở một vũ hội hoặc khai mạc một tổ chức từ thiện. Mà, chấp nhận một định nghĩa bị cắt xén

như vậy, là không cho mình nắm bắt được trọn vẹn cấu trúc khách quan của sự phân chia theo giới các “phận sự” hoặc các *chức trách*, cấu trúc này mở rộng ra mọi lĩnh vực của thực tiễn, đặc biệt là những cuộc trao đổi, với sự khác biệt giữa những trao đổi của nam giới, công khai, đứt đoạn, khác thường, và những trao đổi của phụ nữ, riêng tư, thậm chí thầm kín, liên tục và bình thường, còn mở rộng ra các hoạt động tôn giáo hoặc nghi thức tại đó ta thấy những sự đối lập thuộc cùng một căn nguyên.

Sự đầu tư nguyên sơ vào các trò chơi xã hội (*illusio*), khiến người đàn ông là đàn ông thực sự - ý thức về danh dự, khí lực nam nhi, *manliness*, hoặc, nói như người Kabylie, “chất Kabylie” (*thakhaylith*)- là căn nguyên chắc chắn của mọi nghĩa vụ đối với bản thân, động lực hoặc động cơ của tất cả những gì người ta có bốn phận, tức là có bốn phận thực hiện để hợp thức với chính mình, để xứng đáng, trước con mắt của chính mình, với một quan niệm nào đó về người đàn ông. Quả thực, chính trong mối quan hệ giữa một habitus được kiến tạo theo sự phân chia cơ bản giữa thẳng và cong, giữa dựng đứng và nằm, giữa mạnh và yếu, tóm lại, giữa nam tính và nữ tính, với một không gian xã hội cũng được tổ chức theo sự phân chia trên mà sinh ra, như chừng ấy điều khẩn cấp, chừng ấy điều phải làm, những sự đầu tư mang tính đua tranh của đàn ông cùng những đức tính, tất cả đều là kiên cữ và nín nhịn, của đàn bà.

Như vậy, vấn đề danh dự, hình thái đặc thù của cảm quan về trò chơi đạt được nhờ tuân phục lâu dài các sự hợp thức và các quy tắc của sự tổ chức và điều hành tài sản tượng trưng, là căn nguyên của hệ thống chiến lược tái sản xuất nhờ đó những người đàn ông, chiếm giữ độc quyền về phương tiện sản xuất và tái sản xuất tư bản tượng trưng, gắng đảm bảo việc duy trì hoặc gia tăng tư bản đó: chiến lược sinh đẻ, chiến lược hôn nhân, chiến lược giáo dục, chiến lược kinh tế, chiến lược kế thừa di sản, tất cả đều hướng về việc chuyển giao những quyền lực và những đặc quyền được thừa kế⁹⁴. Điều bất đắc dĩ của trật tự tượng trưng trở thành đức tính, nó là sản phẩm từ sự hội nhập vào cơ thể khuynh hướng của danh dự (tức là của tư bản tượng trưng, sở hữu

chung của một dòng họ hoặc - như ở miền Béarn và các gia đình quý tộc thời Trung cổ, có lẽ còn vượt xa hơn nữa - của một “gia tộc”) muốn lưu truyền vĩnh viễn thông qua hành động của các tác nhân.

Phụ nữ bị loại trừ khỏi mọi chốn công cộng, hội nghị, thương trường, nơi tiến hành những trò chơi được coi như nghiêm túc nhất của đời người, ví dụ như những trò chơi về danh dự. Và có thể nói là bị loại trừ, *một cách tiên nghiệm*, nhân danh nguyên tắc (ngâm) bình đẳng về danh dự muốn rằng sự thách thức, bởi nó làm vinh dự, chỉ có giá trị nếu như nó được gửi tới một người đàn ông (ngược lại với đàn bà) mà là đàn ông danh giá, có khả năng trả miếng, sự trả miếng này làm vinh dự, do cũng chứa đựng một hình thức thừa nhận. Tính vòng tròn hoàn hảo của tiến trình chỉ ra rằng đây là một sự phân định võ đoán.

Khí lực nam nhi và bạo lực

Nếu như phụ nữ, vốn phải chịu đựng một công cuộc xã hội hóa nhằm giảm giá trị của họ, phủ định họ, thường học tập những đức tính tiêu cực của sự hi sinh, sự nhẫn nhục và sự thỉnh lặng, thì đàn ông cũng là tù binh, và là nạn nhân một cách âm hiểm, của sự hình dung chủ yếu. Giống như các ý hướng phục tùng, những ý hướng muốn đòi và muốn thực thi sự thống trị không nằm trong một bản chất và phải được kiến tạo bởi một công cuộc xã hội hóa lâu dài, tức là, như ta đã thấy, một công cuộc khu biệt hóa tích cực đối với giới đối lập. Địa vị đàn ông theo nghĩa *vir* bao hàm một sự phải-là (*devoir-être*), một *virtus* nó tự áp đặt theo kiểu “dĩ nhiên như vậy rồi”, không bàn cãi. Tương tự như sự quý phái, danh dự - được khắc ghi trong cơ thể dưới hình thái một tập hợp những khuynh hướng có vẻ tự nhiên, nhiều khi nhìn thấy được ở một cách thức đặc biệt giữ tư thái, ở một tư thế thân thể, một dáng đầu, một thái độ, một kiểu bước đi, liên đới với một cách thức suy nghĩ và hành động, một *ethos*, một tín ngưỡng, v.v. - *chi phối* con người danh dự, vượt khỏi mọi bó buộc bên ngoài. Nó *chi huy* (theo nghĩa kép) các suy nghĩ

và hành xử của người đó theo kiểu một sức mạnh (“điều đó mạnh hơn bản thân anh ta”) nhưng không ép buộc anh ta một cách máy móc (anh ta có thể lẩn tránh và không ở ngang tầm với sự đòi hỏi); nó dẫn dắt hành động của anh ta theo kiểu một tất yếu logic (“anh ta không thể làm khác” nếu không thể là tự chối bỏ mình), nhưng không áp đặt cho anh ta như một phép tắc, hoặc như phán quyết logic không nao núng của một kiểu tính toán duy lí. Cái sức mạnh cao siêu, có thể khiến anh ta chấp nhận như là không sao tránh khỏi hoặc như dĩ nhiên, tức là không bàn bạc không xem xét, những hành động mà người khác sẽ thấy như không thể được hoặc không thể nghĩ tới, đó là tính siêu nghiệm của cái xã hội đã biến thành thực thể và hoạt động như *amor fati*, tình yêu định mệnh, xu hướng của cơ thể muốn thực hiện một bản sắc được kiến tạo thành bản chất xã hội và như vậy là được biến hóa thành định mệnh. Sự cao thượng khảng khái, hay vấn đề danh dự (*nif*), theo nghĩa một tập hợp các ý hướng được coi như khảng khái cao thượng (can đảm về thể chất và tinh thần, hào hiệp, đại lượng, v.v.) là sản phẩm của một công cuộc bổ nhiệm và khắc sâu vào trí não do xã hội tiến hành, khi công việc này kết thúc thì một bản sắc xã hội được thiết lập bởi một trong những “đường phân giới thần bí”, được tất cả mọi người biết và thừa nhận, khắc ghi vào một bản tính sinh học, và trở thành nếp cảm nghĩ và xử sự, thành luật lệ xã hội được hội nhập vào cơ thể.

Đặc quyền nam giới cũng là một cái bẫy và đặc quyền này tìm thấy phức bản đối chiếu của nó ở trạng thái căng thẳng và gắng sức thường trực, đôi khi bị đẩy đến phi lí, mà nghĩa vụ khảng định khí lực nam nhi ở bất kì trường hợp nào⁹⁵ áp đặt cho mỗi người đàn ông. Trong trường hợp mà vấn đề danh dự thực ra có chủ thể là một tập thể, dòng họ hoặc gia tộc, bản thân tập thể này cũng phải chịu những yêu sách cố hữu của trật tự tượng trưng, thì quả thực nó như là một lí tưởng, hoặc, hơn nữa, như một hệ thống yêu sách, mà số phận đã định, trong nhiều trường hợp, là không thể nào đạt được. *Khí lực nam nhi*, được hiểu như là năng lực tái sản xuất, về tình dục và xã hội, nhưng cũng như là khả năng chiến đấu và thực thi bạo lực (nhất là trong báo thù), trước hết là

một *chức trách*. Đối lập với phụ nữ, mà danh dự, chủ yếu là tiêu cực, chỉ có thể được bảo vệ hoặc bị mất đi, do đức tính của phụ nữ là sự trinh bạch và sự thủy chung lần lượt tiếp nối nhau, người đàn ông “thực sự đàn ông” là người tự cảm thấy khi gặp cơ hội thì phải gia tăng được danh dự của mình bằng cách tìm vinh quang và danh giá tại lĩnh vực công cộng. Sự phấn khích của các giá trị nam nhi có phức bản đối chiếu tầm tối của nó ở những mối sợ hãi và những lo âu do nữ tính khơi gợi: yếu đuối và là căn nguyên của yếu đuối do hiện thân cho *tính dễ bị thương tổn* của danh dự, của *h’urma*, được phong tặng là bên trái (nữ tính, đối lập với nam tính, được phong tặng là bên phải), luôn có nguy cơ bị xúc phạm, phụ nữ cũng mạnh vì mọi vũ khí của sự yếu đuối, như mưu ma chước quỷ, *thah’ raymith*, và phép thuật⁹⁶. Mọi sự đều góp phần làm cho lí tưởng bất khả thi về khí lực nam nhi thành căn nguyên của một trạng thái dễ bị tổn thương vô cùng. Một cách nghịch lí, chính trạng thái này dẫn tới việc đầu tư, đôi khi điên khùng, vào mọi trò chơi bạo lực của nam giới, như những môn thể thao trong các xã hội của chúng ta, và đặc biệt là những môn thích hợp nhất để tạo ra các dấu hiệu rõ ràng về nam tính⁹⁷, và để biểu lộ đồng thời cũng để cảm nhận những phẩm chất bảo là khí lực nam nhi, như các môn thể thao quyết đấu⁹⁸.

Giống như danh dự - hay nỗi nhục, mặt trái của danh dự, mà ta biết rằng, khác với cảm giác tội lỗi, nó được cảm nhận *trước mặt những người khác*, khí lực nam nhi phải được những người đàn ông khác chuẩn nhận, ở sự thật của bạo lực hiện thời hoặc trong tiềm thể của nó, và được bảo chứng bởi sự thừa nhận rằng mình thuộc quần thể những “đàn ông đích thực”. Nhiều nghi thức xác lập, trong nhà trường hay đặc biệt là trong quân đội, gồm những thử thách thực sự về khí lực nam nhi hướng tới tăng cường những mối đoàn kết nam nhi. Những việc làm như một số cuộc cưỡng hiếp tập thể của những nhóm thanh niên mới lớn - biến thể xuống cấp của việc cùng nhau đi nhà chứa, còn rất sống động trong kí ức của những thanh niên tư sản mới lớn - có mục đích là buộc những người bị thử thách phải khẳng định trước mặt những người khác khí lực nam nhi của họ trong sự thật bạo lực của nó⁹⁹, tức là ở

bên ngoài mọi niềm thương mến và mọi mối cảm động của tình yêu chúng làm giảm nam tính, và những việc làm trên biểu lộ hùng hồn tính chất tùy thuộc bên ngoài (hétéronomie) của mọi khẳng định về khí lực nam nhi, sự phụ thuộc của những khẳng định này vào phán xét của quần thể nam nhi.

Một số hình thái “can đảm”, những hình thái bị đòi hỏi và được thừa nhận bởi quân đội hoặc cảnh sát (và đặc biệt là các “đội tinh nhuệ”) và các bầy nhóm phạm pháp, song cũng bởi, một cách tầm thường hơn, một số tập thể lao động - đặc biệt trong nghề xây dựng, khuyến khích hoặc ép buộc từ chối các biện pháp thận trọng và không thừa nhận hoặc thách thức nguy hiểm bằng những cách cư xử phách lối gây ra nhiều tai nạn - có căn nguyên, một cách nghịch lí, ở nỗi sợ bị mất sự quý trọng hay niềm ngưỡng mộ của quần thể, sợ bị “mất mặt” trước “bạn hữu”, sợ thấy mình bị tống vào loại mang chất nữ tiêu biểu của những “kẻ yếu”, những “kẻ ẻo lả”, những “kẻ nhu nhược”, những “kẻ đồng tính”, v.v. Như vậy, cái mà người ta gọi là “can đảm” đôi khi cũng bắt rễ ở một hình thái hèn nhát: để thuyết phục về điều này, chỉ cần nêu lên mọi tình thế tại đó, để có được những hành vi như giết chóc, tra tấn hoặc hãm hiếp, ý muốn thống trị, bóc lột hoặc áp bức đã dựa trên nỗi sợ “nam nhi” là tự thải loại khỏi thế giới của những “người đàn ông” không yếu đuối, những người mà đôi khi người ta gọi là kẻ “tàn nhẫn” bởi họ tàn nhẫn với sự đau khổ của chính họ và nhất là với nỗi đau khổ của người khác - những kẻ sát nhân, tra tấn và tiểu thủ lĩnh của mọi nền độc tài và mọi “thế chế toàn quyền”, ngay cả những thế chế bình thường nhất, như các nhà tù, các trại lính hoặc các trường nội trú - nhưng cả những ông chủ tham chiến mới mẻ được xưng tụng bởi văn chương tân-tự do ca ngợi thánh nhân, những người nhiều khi cũng phải chịu những thử thách về sự can đảm cụ thể vật chất, và biểu lộ tài cán bằng cách ném những công nhân dư thừa của họ vào cảnh thất nghiệp. Khí lực nam nhi, như ta thấy, là một khái niệm *mang tính quan hệ* rất cao, được kiến tạo trước mặt và để cho những người đàn ông khác, và chống lại nữ tính, trong một kiểu *sợ hãi* chất nữ, trước hết ở bản thân mình.

¹ Chắc tôi không thể nắm bắt lại được trong *Đến chơi tháp hải đăng* của Virginia Woolf sự phân tích tàng ẩn trong tác phẩm, về cái nhìn của nam giới (sự phân tích mà tôi sẽ trình bày dưới đây) nếu như tôi không đọc lại tác phẩm bằng con mắt đã được biết về cách nhìn của người Kabylie (V. Woolf, *Đến chơi tháp hải đăng - To the Lighthouse*, bản dịch của M. Lanoire, Paris, Stock, 1929, tr.24).

² Xem J. Peristiany, *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society* (Danh dự và Si nhục: những giá trị của xã hội Địa Trung Hải), Chicago, University of Chicago Press, 1974, và xem cả J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean* (Những người dân miền Địa Trung Hải, Luận văn Nhân học xã hội về miền Địa Trung Hải), Paris-La Haye, Mouton, 1963.

³ A. Van Gennep (1873-1957): nhà dân tộc học và folklore học người Pháp. (N.D.)

⁴ A. Van Gennep, *Khái luận về folklore Pháp đương thời*, Paris, Picard. 3 tập, 1937-1958.

⁵ Xem E Bourdieu, “Sự đọc, người đọc, văn nhân, văn chương” trong *Những điều đã định*, Paris, NXB Minuit, 1987, tr.132-143.

⁶ Về một sự miêu tả chi tiết việc phân bố những hoạt động giữa các giới, xem P Bourdieu, *Cảm quan thực tiễn*, sdd, tr.358.

⁷ *Doxa*: tổng thể những ý kiến, những niềm tin của một cộng đồng, thường là điểm xuất phát không được chứng minh cho lập luận của mọi người. Trong triết học, khái niệm *doxa* (dư luận) thường được đem đối lập với khái niệm *connaissance* (nhận thức), còn trong đời sống, *doxa* - danh từ -, *doxique* - tính từ - nhiều khi mang nghĩa tương đương với *lẽ thường, khuôn sáo*. (N.D.)

⁸ *Sociodicée*: giải thích và biện minh về phương diện lí thuyết cho tổ chức xã hội như nó hiện hữu. Được cấu tạo bởi *socio* (tiếng Latin) và *dikè* (*chính nghĩa*, tiếng Hi Lạp), dựa theo cách cấu tạo từ *théodicée* (*biện thần luận*). (N.D)

⁹ *Représentation*: trong ngôn ngữ thông thường, có nghĩa *sự thể hiện, sự trình bày, sự hình dung*. Về thuật ngữ *représentation sociale*, một trong những khái niệm cơ bản của xã hội học và tâm lý học xã hội, xin xem chú thích ở phần sau. (N.D)

¹⁰ Người ta nhiều lần quan sát thấy, trong tri giác xã hội cũng như trong ngôn ngữ, giống đực xuất hiện như là không mang dấu hiệu, có thể gọi là trung tính, đối lập với giống cái, được xác định rõ ràng đặc tính. Dominique Merllie đã có thể kiểm chứng điều này trong trường hợp thừa nhận “giới tính” của sự viết, chỉ có các đặc tính thuộc giống cái được nhận thức như là hiện diện hoặc khiếm diện (xem. D. Merllie. “Giới tính của sự viết. Ghi chú về tri giác của xã hội đối với nữ tính”, *Văn kiện nghiên cứu khoa học xã hội*, 83, tháng Sáu 1990, tr.40-51).

¹¹ Chẳng hạn rất đáng chú ý là thực tế ta không gặp những huyền thoại biện minh cho trật tự đẳng cấp về giới (có lẽ trừ huyền thoại về sự ra đời của lúa mạch [xem E Bourdieu, *Cảm quan thực tiễn*, sđd, tr.128] và huyền thoại nhằm hợp lý hóa tư thế “bình thường” của người đàn ông và người đàn bà trong hành vi tính dục, mà tôi sẽ viện dẫn ở phần sau).

¹² Có thể cần nhắc lại ở đây toàn bộ sự phân tích hệ thống lễ nghi-huyền thoại (ví dụ như, về cấu trúc không gian bên trong nhà: xem R Bourdieu, *Cảm quan thực tiễn*, sđd, tr.441-461; về tổ chức ngày từ sáng đến tối: tr.415-421; về tổ chức năm nông nghiệp: tr.361-409). Do bị bó buộc chỉ gọi lại ở đây điều tối thiểu cần thiết cho việc xây dựng mô hình, nên tôi phải mời độc giả nào muốn đem lại toàn bộ sức mạnh cho “công cụ phân tích” dân tộc học hãy đọc kĩ *Cảm quan thực tiễn* hoặc, ít ra, đọc sơ đồ tổng quát được thể hiện lại ở phụ lục cuối sách (N.D.)

¹³ Truyền thống Âu châu kết hợp sự can đảm về thể chất hoặc về tinh thần với khí lực nam nhi (“có được...” “en avoir...” v.v.) [*uyển ngữ của “có ngọc hành, có khí lực nam nhi” “en avoir des couilles, être viril” N.D.*] và, giống như truyền thống của người Berbère, xác lập rõ ràng mối liên hệ giữa thể tích của mũi (*nif*) biểu tượng của danh dự, với tâm vóc giả định của dương vật.

¹⁴ Về những thức ăn nở phồng, như các *ufthyen*, và làm nở phồng, xem P Bourdieu, *Cảm quan thực tiễn*, sdd, tr.412-415, còn về chức năng của những hành vi hay những đồ vật mập mờ nước đôi một cách huyền thoại, do nhiều nguyên nhân quy định, hoặc mơ hồ, xem tr.426.

¹⁵ Từ ngữ giàu sức gợi nhất là *ambul*, nghĩa đen là bong bóng, khúc dồi to, nhưng cũng là dương vật (xem T. Yacine-Titouh: “Nhân học về nỗi sợ. Algérie, ví dụ về các quan hệ nam-nữ” trong Yacine Titouh, *Tình yêu, những huyền tưởng và những xã hội ở Bắc Phi và ở Sahara*, Paris, L’Harmattan, 1992, tr.3-27; và “Nữ tính hay là sự thể hiện nỗi sợ trong tưởng tượng xã hội của người Kabylie”, *Ghi chép văn chương truyền khẩu*, 34, INALCO, 1993, tr.19-43).

¹⁶ Về các sơ đồ đây/rỗng và về sự làm đây, xem P Bourdieu, *Cảm quan thực tiễn*, sđd, tr.452-453, và cả tr.397 (về con rắn).

17 Tiếng Hi Lạp. (N.D.)

18 Phụ nữ cho rằng bộ phận sinh dục của họ chỉ đẹp khi được che giấu (“phiến đá gắn chặt”) thu hình lại (*yejmaâ*) hoặc đặt dưới sự che chở của *serr*, sự duyên dáng (khác với bộ phận sinh dục nam, không có *serr*, vì không thể che giấu nó). Một trong những từ chỉ bộ phận này, *takhna*, giống như từ “con” (tiếng Pháp: lồn) của chúng ta, được dùng như tán thán từ (*A takhna!*), để diễn tả sự ngu ngốc (một “bộ mặt *takhna*” là một khuôn mặt khó coi, phèn phẹt, không có đường nổi do một chiếc *mũi* đẹp tạo nên). Và chẳng một từ Berbère khác chỉ âm hộ lại là một trong những từ ác ý nhất, *achermid*, cũng có nghĩa là lấy nhầy.

¹⁹ Dĩ nhiên, tất cả những từ này đều bị cấm kị, cũng như những từ bề ngoài vô hại như *duzan*, công chuyện, công cụ, *laqlul*, bát đĩa, *lah'wal*, các hợp chất, các vị, hay *azaâkuk*, cái đuôi, thường được dùng làm uyển ngữ thay thế cho các từ cấm kị kia. Ở người Kabylie, cũng như trong truyền thống của chính chúng ta, các cơ quan sinh dục nam, ít ra trong các uyển ngữ mệnh danh, thường được đồng hóa với các *công cụ*, *dụng cụ* (“engin”: khí cụ, “machin”: đồ, v.v.) - có lẽ cần đặt điều này trong mối liên hệ với hiện tượng là, ngay cả ngày nay, việc vận dụng những đồ vật thuộc chuyên môn, kĩ thuật thường được gán một cách có hệ thống cho đàn ông.

²⁰ Xem T. Yacine Titouh, “Nhân học về nỗi sợ”, sđd.

²¹ M. c. Pouchelle: nhà nhân học người Pháp. (N.D.)

²² M.c. Pouchelle, *Cơ thể và khoa phẫu thuật ở đỉnh điểm của thời Trung cổ*, Paris, Flammarion, 1983.

²³ Xem T. w. Laqueur, “Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology” (Cực khoái, Sinh thực và Đường lối của Sinh học sinh sản), trong c. Gallagherand, T. w. Laqueur, *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century* (Tạo nên Thân thể mới: Bản năng giới tính và Xã hội ở thế kỉ XIX), Berkeley, University of California Press, 1987.

²⁴ Y. Knibiehler (sinh năm 1922): sử gia và nhà nữ quyền người Pháp. (N.D.)

²⁵ Y. Knibiehler, “Các thầy thuốc và “bản tính phụ nữ” vào thời của bộ Dân luật”, *Biên niên sử*, 31 (4), 1976, tr.824-845.

²⁶ T. w. Laqueur, “Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur”, trong M. Feher, cùng R. Nadaf và N. Tazi, *Zone*, phần III, New York, Zone, 1989.

²⁷ Trong vô số công trình nghiên cứu chỉ ra sự góp phần của vạn vật học và các nhà tự nhiên học vào việc *tự nhiên hóa* những sự khác biệt về giới tính (và về chủng tộc: vẫn cùng một logic ấy), ta có thể dẫn công trình của Londa Schiebinger (*Nature's Body, Thân thể của tự nhiên*, Boston, Beacon Press, 1993) chỉ ra các nhà tự nhiên học “gán cho động vật giống cái sự e lệ [*modesty*] mà họ hi vọng tìm thấy ở vợ và con gái của họ” như thế nào (tr.78); kết thúc việc nghiên cứu về màng trinh, họ kết luận “chỉ phụ nữ mới được trời ban cho [*are blessed with*] màng trinh”, “kẻ giữ gìn sự trinh khiết của họ”, “tiền sảnh của thánh đường nơi họ” như thế nào (tr.93-94), và chòm râu, thường được liên tưởng với danh dự nam giới, phân biệt đàn ông với đàn bà, không cao quý bằng đàn ông (tr.115), và với các “loài” khác như thế nào.

²⁸ Xem N.M. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication* (Chính sách đối với thân thể, Quyền lực, Giới và Giao tiếp không lời), Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1977, đặc biệt là tr.89.

²⁹ J.M. Henslin, M.A. Biggs, “The Sociology of the Vaginal Examination” (Xã hội học về sự khám âm đạo), trong J.M. Henslin, *Down to Earth Sociology*, New York Oxford, The Free Press, 1991, tr.235-247.

³⁰ Luật Mĩ cấm “sống bằng những thu nhập trái đạo đức”, điều này nghĩa là chỉ có sự tự do trao tặng tình dục mới hợp pháp còn ái tình vì tiền bạc là cực kì bất kính với tư cách là sự mua bán điều thiêng liêng nhất mà thân thể tàng trữ (xem G. Pheterson, “The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness” (Nỗi ô nhục của gái điếm, sự nhơ nhuốc của đàn bà và sự đáng khinh của đàn ông), *Social Test* (Khảo nghiệm xã hội), 37,1993, tr.39-64).

³¹ “Tiền bạc là bộ phận tất yếu của kiểu thức tiêu biểu cho sự đồi bại. Bởi huyền tưởng đồi bại tự bản thân nó là không hiểu được và không đối chác được, nên tiền tệ do tính trừu tượng của nó tạo thành vật tương đương dễ hiểu một cách phổ cập của huyền tưởng này” (P Klossowski, *Sade và Fourier*, Paris, Fata Morgana, 1974, tr.59-60). “Bằng kiểu thách thức này, Sade chứng minh đúng đắn rằng khái niệm giá trị và giá nằm ở chính cơ sở của xúc cảm khoái lạc và không gì tương phản với lạc thú hơn là tính chất miễn phí” (P Klossowski, *Sự hủy bỏ sắc lệnh Nantes*, Paris, NXB Minuit, 1959, tr.102).

³² Không có lời lăng nhục nào tệ hại hơn những từ chỉ người đàn ông “bị chiếm hữu”, “bị quan hệ tình dục” (*maniuk, qawad*).

33 Theo logic thông thường của thành kiến bất lợi, sự hình dung của nam giới có thể lên án năng lực hoặc sự bất tài của phụ nữ mà sự hình dung ấy đòi hỏi hoặc góp phần gây ra: cho nên người ta nhận xét rằng “đàn bà họp chợ không dứt” - đàn bà lắm mồm và nhất là họ có thể bàn cãi bảy ngày bảy đêm mà chẳng quyết định - hoặc, để bày tỏ sự đồng ý, phụ nữ phải nói vâng hai lần.

³⁴ Xem T. Yacine Titouh, “Nhân học về nỗi sợ”, sđd.

³⁵ Theo Charles Malamoud, để gọi tư thế này, tiếng Phạn dùng từ *Viparita*, bị đảo ngược, cũng dùng để chỉ thế giới lộn ngược, lung tung lộn xộn.

³⁶ Xem T. Yacine Titouh, “Nhân loại học về nỗi sợ”, sđd.

³⁷ Xem B. Ehrenreich, *The Hearts of Men, American Dreams and the Flight from Commitment* (Lòng dạ đàn ông, những giấc mơ Mỹ và sự trốn chạy khỏi cam kết), Doubleday Anchor, Garden City, New York, 1983; E. Anderson, *Streetwise: Race, Class and Change in an Urban Community* (Cách xử sự ngoài đường phố: chủng tộc, giai cấp và sự chuyển biến thành một cộng đồng đô thị), Chicago, Chicago University Press, 1990.

³⁸ M. Baca-Zinn, s. Eitzen, *Diversity in American Families* (Sự đa dạng trong các gia đình Mỹ), New York, Harper and Row, 1990, tr.249-254; L. Rubin, *Intimate Strangers* (Những người xa lạ thân thiết), New York, Basic, 1983.

³⁹ D. Russell, *The Politics of Rape* (Những chiến lược cưỡng hiếp), New York, Stein and Day, 1975, tr.272; D. Russell, *Sexual Exploitation* (Sự bóc lột về tình dục), Beverly Hills, Sage, 1984, tr.162.

⁴⁰ Dù rằng, do nhu cầu của việc chứng minh, tôi đã phải nói về đàn bà và đàn ông mà không tham chiếu địa vị xã hội của họ, song tôi có ý thức rằng cần phải lưu ý, trong mỗi trường hợp, như tôi sẽ làm nhiều lần sau này trong tác phẩm, đến những sự khu biệt mà nguyên tắc phân biệt về phương diện xã hội buộc nguyên tắc phân biệt về phương diện giới tính phải chịu (hoặc ngược lại).

⁴¹ C. MacKinnon (sinh năm 1946): nhà nữ quyền người Mĩ. (N.D.)

⁴² C.A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law* (Thuyết nữ quyền không thay đổi, Luận về Đời sống và Pháp luật), Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 1987, tr.58.

⁴³ Xem R. Christin, “Sự chiếm hữu” trong P Bourdieu và cộng sự, *Sự khốn khổ của thế gian*, Paris. NXB Seuil, 1993, tr.383-391.

⁴⁴ Xem, ví dụ như K. J. Dover, *Tình dục đồng giới Hi Lạp*, Paris, La Pensée sauvage, 1982, tr.130.

⁴⁵ P Veyne, “Tình dục đồng giới ở La Mã”, *Communications*, 35, 1982, tr.26-32.

⁴⁶ J. Boswell (1947-1994): sử gia người Mĩ, có nhiều công trình nghiên cứu về người đồng tính. (N.D.)

⁴⁷ J. Boswell, “Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe” (Các phạm trù giới tính và đạo đức tại châu Âu tiền-hiện đại) trong E McWhirter, s. Sanders, J. Reinish, *Homosexuality, Heterosexuality: Concepts of Sexual Orientation* (Tình dục đồng giới, Tình dục khác giới: Khái niệm về định hướng tính dục), New York, Oxford University Press, 1990.

⁴⁸ Xem J. Franco, “Gender, Death, and Resistance, Facing the Ethical Vacuum” (Giới, cái chết, và sự kháng cự, Đối mặt với khoảng trống về đạo đức) trong J. E. Corradi, P. Weiss Fagen, M. A. Garreton, *Fear at the Edge, State Terror and Resistance in Latin America* (Sợ hãi đến cực độ, sự khủng bố của nhà nước và sự kháng cự tại châu Mỹ Latin), Berkeley, University of California Press, 1992.

⁴⁹ Góp phần vào những điều mà các nghi lễ xác lập mang lại cho việc xác lập khí lực nam nhi trong các thân thể con trai, cần kể thêm tất cả những trò chơi của trẻ em, đặc biệt là những trò có hàm nghĩa giới tính ít hay nhiều hiển nhiên (như trò đá nhiều nhất hay đá xa hết mức có thể hoặc các trò chơi tình dục đồng giới của các chú bé mục đồng) những trò chơi này, trong sự vô nghĩa bề ngoài, lại chất chứa những hàm nghĩa luân lí, thường được ghi trong ngôn ngữ (ví dụ, *picheprim*, đá-vật, trong tiếng của miền Béarn, có nghĩa hà tiện, ít rộng rãi), về những lí do đã khiến tôi dùng khái niệm *nghi lễ xác lập* (cần hiểu từ này vừa theo nghĩa là điều được thiết lập - thiết chế hôn nhân - vừa theo nghĩa là hành vi xác lập - lập người thừa tự) thay thế cho khái niệm nghi lễ vượt qua, thành công tức thời của khái niệm này có lẽ do nó chỉ là một quan niệm tiên thiên mang nghĩa thông thường được cải hóa thành khái niệm có dáng dấp uyên bác, xin xem p Bourdieu, “Những nghi lễ xác lập” (trong *Ngôn ngữ và Quyền lực tượng trưng*, Paris, NXB Seuil, 2001, tr.175-186).

⁵⁰ Đặc biệt xem N. J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Sự mô phỏng những sản sóc của người mẹ: Phân tâm học và xã hội học về Giới), Berkeley, University of California Press, 1978.

51 Đối lập với những người đôi khi được gọi ở Kabylie là “con trai của những người đàn ông” mà sự giáo dục thuộc phận sự của nhiều người đàn ông, các “con trai của bà góa” bị nghi ngờ là đã không có được sự rèn cặp thường xuyên, cần thiết để tránh cho những đứa con trai khỏi trở thành đàn bà, và nghi ngờ là đã bị bỏ mặc cho hoạt động nữ tính hóa của mẹ họ.

52 Mélanie Klein (1882-1960): nhà phân tâm học người Anh. (N.D.)

53 Về từ *qabel*, bản thân nó gắn với những định hướng cơ bản nhất của không gian và của toàn bộ thế giới quan, xem E Bourdieu, *Cảm quan thực tiễn*, sđd, tr.151.

54 F. Haug (sinh năm 1937): nhà triết học và xã hội học người Đức.

⁵⁵ F. Haug và cộng sự, *Female Sexualization. A Collective Work of Memory* (Giới tính hóa phụ nữ. Tập hợp những hồi tưởng), Londres, Verso, 1987. Mặc dù các tác giả dường như không có ý thức về điều này, song việc tập cho thân thể phục tùng, thường được phụ nữ đồng lõa bất kể sự gò bó do việc đó áp đặt, mang dấu ấn xã hội sâu sắc, và việc hội nhập nữ tính vào cơ thể không tách rời một *sự hội nhập tính cao nhã vào cơ thể*, hoặc, không tách rời một sự khinh bỉ tính tâm thường thô tục gắn với y phục hở cổ hở ngực quá rộng, với váy ngắn quá cộc và với sự trang điểm quá đậm (nhưng thường được cảm nhận như rất “nữ tính”...).

⁵⁶ Xem N.M. Henley, sđd, tr.38,89-91 - và cả tr.142-144, miêu tả lại một “bức hoạt kê”, có nhan đề “Exercises for Men” (Những bài luyện tập cho đàn ông), chỉ rõ “tính chất phi lí của những tư thế” thích hợp với phụ nữ.

57 Tất cả những gì còn ở trạng thái ám chỉ ngấm trong việc học tập bình thường về nữ tính được đưa tới tình trạng rõ ràng minh bạch tại các “trường dạy làm nữ chủ nhân” và các bài học trong trường về tư thế thái độ hay về phép lịch sự, ở đó, như Yvette Delsaut đã nhận xét, người ta học đi, học đứng (bàn tay để sau lưng, bàn chân đặt song song), học mỉm cười, học lên hay xuống cầu thang (mà không nhìn bàn chân mình), học xử sự ở bàn ăn (“nữ chủ nhân phải làm sao cho mọi việc diễn ra tốt đẹp, nhưng mọi người phải không thấy điều đó”), tiếp đãi khách khứa (“tỏ ra hòa nhã”, “trả lời một cách dễ thương”), học có “tư thái”, theo nghĩa kép là thái độ và cách ăn mặc (“không dùng màu sắc lòe loẹt, quá chói, quá khiêu khích”) và học trang điểm.

⁵⁸ Xem W.N. Thompson, *Quantitative Research in Public Address and Communication* (Nghiên cứu định lượng về nói năng và giao tiếp chung), New York, Random House, 1967, tr.47-48.

⁵⁹ Xem A. Van Stolk và c. Wouters, “Power Changes and Self-Respect: a Comparison of Two Cases of Established-Outsiders Relations”, *Theory, Culture and Society*, [Thay đổi quyền lực và Tự trọng: so sánh hai trường hợp về quan hệ với những người bên ngoài (outsider: ngoài nghề, ngoài giới, N.D.), *Lí thuyết, Văn hóa và Xã hội*], 4(2-3), 1987, tr.477-488.

⁶⁰ Lucien Bianco (sinh năm 1930): sử gia và nhà Hán học người Pháp, chuyên gia về nông dân Trung Quốc thế kỉ XX.

⁶¹ L. Bianco, “Sự kháng cự của nông dân”, *Marx hiện thời*, 22, quý 2, 1997, tr.138-152.

⁶² Những cuộc trò chuyện trao đổi và những quan sát mà chúng tôi đã thực hiện trong khuôn khổ các nghiên cứu của chúng tôi về sự tổ chức và điều hành việc sản xuất bất động sản đã khiến chúng tôi có nhiều cơ hội kiểm chứng rằng logic này đang hoạt động, ngay cả ngày nay và sát gần chúng ta (xem P Bourdieu, “Một giao ước cưỡng ép”, *Văn kiện nghiên cứu khoa học xã hội*, 81-82, tháng Ba 1990, tr.34-51). Nếu đàn ông không còn có thể luôn làm ra bộ khinh bỉ một cách trích thượng những lo toan nhỏ nhen của sự tổ chức và điều hành (có lẽ trừ ra ở các lĩnh vực văn hóa), thì không hiếm khi họ khẳng định địa vị cao quý theo quy ước của họ, nhất là khi họ giữ những vị trí quyền uy, bằng cách biểu lộ sự thờ ơ với những vấn đề hạ cấp về quản lí, thường để cho phụ nữ làm.

⁶³ Các dấu hiệu thuộc lời lẽ hay không lời lẽ chỉ rõ địa vị thống trị tượng trưng (địa vị của người đàn ông, của nhà quý tộc, của thủ lĩnh v.v.) chỉ có thể được hiểu (hơi giống như các quân hàm mà ta phải học nhận biết) bởi những người đã học “bộ mã”.

⁶⁴ Xem P Bourdieu, “về quyền lực tượng trưng”, *Niên giám*, 3, tháng Năm-tháng Sáu 1977, tr.405-411.

65 Trong những cuộc trò chuyện trao đổi được tiến hành tại Pháp, năm 1996, phụ nữ thường xuyên nói lên nỗi khó khăn của họ để chấp nhận thân thể họ.

⁶⁶ Cũng theo logic ấy, Myra Marx Ferree, người từng nhắc nhở rằng trở ngại lớn nhất cho việc biến cải sự phân chia công việc gia đình là ở chỗ các nhiệm vụ trong nhà được nhận thức như “không thích hợp với những người “đàn ông thực thụ”” - *unfit for “real men”*, ghi nhận rằng phụ nữ thường giấu giếm việc chồng giúp đỡ mình, sợ làm giảm giá trị chồng (xem M. Marx Ferree, “Sacrifice, Satisfaction and Social Change: Employment and the Family” (Sự hi sinh, sự mãn nguyện và sự thay đổi trong xã hội: việc làm và gia đình), trong K. Brooklin Sacks và D. Remy, *My Troubles are Going to Have Trouble with Me* (Những rắc rối của tôi sắp gặp rắc rối với tôi), New Brunswick [N.J], Rutgers University Press, 1984, tr.73).

⁶⁷ M. Bozon, “Phụ nữ và sự chênh lệch tuổi tác giữa vợ chồng: một sự thống trị được đồng ý”, I: “Các kiểu kết hôn và những trông đợi về sự chênh lệch tuổi tác”, *Dân số*, 2, 1990, tr.327-360; II: “Kiểu thức gia nhập đời sống trưởng thành và những sự hình dung về người kết hôn”, *Dân số*, 3, 1990, tr.565-602: “Ngoại hình và sự lựa chọn người kết hôn”, *INED, Các hội nghị và hội thảo*, 7,1991, tr.91-110.

68 Có lẽ cũng nên nhắc đến những cách thức rất tinh tế nhờ đó một số phụ nữ (danh giá) ở Kabylie, dù họ thống trị về thực tế, song biết giữ một vị thế phục tùng cho phép người đàn ông tỏ ra và tự tỏ ra với bản thân như là mình đang thống trị.

⁶⁹ *Dispositionnalisme: Disposition (ý hướng, khuynh hướng)* được các nhà khoa học xã hội định nghĩa theo nhiều cách. Theo P. Bourdieu, *ý hướng* là một luật lệ, thật nghịch lí, chỉ đối với một cá nhân mà thôi, là một khuynh hướng, một “căn nguyên có chủ ý, quy định cách ứng xử”, là một đặc tính tự điều chỉnh và thích nghi. Theo P. Bourdieu, các *ý hướng* không phải là những quá trình máy móc và mang tính quyết định luận. Ông không ngừng nhấn mạnh điều này, bằng cách đưa ra khái niệm “cảm quan thực tiễn” (*sens pratique*), cho phép ứng đối trước vô vàn tình huống mà không một quy tắc nào có thể dự báo. (N.D.)

⁷⁰ *Hystéresis*: trong vật lí học, hiện tượng chậm trễ của kết quả đối với nguyên nhân, ở một số vật thể chịu một tác động (đàn hồi hoặc từ tính) tăng lên, rồi giảm đi. Trong đời sống, có thể hiểu một cách đơn giản như sự tồn lưu của một hiện tượng khi nguyên nhân gây nên hiện tượng ấy đã ngừng lại. (N.D.)

⁷¹ Xem B. Bastard và L. Cardia Vouèche, “Hoạt động nghề nghiệp của phụ nữ: một phương kế, nhưng cho ai? Một suy nghĩ về khả năng li hôn”, *Xã hội học về việc làm*, 3, 1984, tr.308-316.

⁷² Giữa rất nhiều chứng cứ hoặc rất nhiều điều quan sát về trải nghiệm bạo lực tượng trưng kết hợp với sự thống trị trong ngôn ngữ, tôi sẽ chỉ viện dẫn, do tính chất mẫu mực của chúng, những chứng cứ và quan sát do M. Abiodun Goke-Pariola đề xuất, nhân bàn về nước Nigeria độc lập: tình trạng vĩnh tồn của một sự “phỉ báng được nội tâm hóa tất cả những gì là bản địa” biểu lộ đặc biệt rõ ràng trong quan hệ của những người dân Nigeria đối với ngôn ngữ của chính họ (mà họ từ chối không cho dạy ở trường học) và đối với ngôn ngữ của kẻ thực dân xưa kia, mà họ nói “bằng cách bắt chước tư thái thân thể của người Anh [...] để đạt được cái coi như giọng mũi trong tiếng Anh” (xem A. Goke-Pariola, *The Role of Language in the Struggle for Power and Legitimacy in Africa* (Vai trò của ngôn ngữ trong cuộc đấu tranh cho quyền lực và tính hợp pháp tại châu Phi), *African Studies*, 31, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1993).

⁷³ Có thể tư duy theo cách này về hiệu quả tượng trưng của thông điệp tôn giáo (sắc lệnh của Giáo hoàng, sự thuyết giáo, điều tiên tri, v.v.), rõ ràng là hiệu quả này dựa trên một công việc xã hội hóa tôn giáo được làm trước (học giáo lí, năng thờ phụng và nhất là sớm đắm mình vào một thế giới thấm đẫm tín ngưỡng).

⁷⁴ *Agoraphobie*: chứng bệnh sợ *agora* (quảng trường Hi Lạp thời cổ)(N.D.)

⁷⁵ *Constructivisme*: một trào lưu xã hội học, khởi đầu vào giữa những năm 60 của thế kỉ XX, xem xét thực tại xã hội và các hiện tượng xã hội như được “kiến tạo”, nghĩa là được tạo ra, được thể chế hóa và sau đó, biến hóa thành truyền thống. (N.D.)

⁷⁶ *Ethnométhodologie*: một trào lưu xuất phát từ nước Mỹ vào giữa những năm 60 của thế kỉ XX, du nhập nước Pháp khoảng những năm 80, nghiên cứu và phân tích những phương pháp mà các cá nhân sử dụng để thực hiện được tốt những hoạt động bình thường trong cuộc sống hằng ngày của họ. Trong quá trình hoạt động, các thành viên của một quần thể (groupe), một tộc người (ethnie) có liên quan với nhau, cùng chia sẻ những sự hình dung, những cách làm chung. Vậy các phương pháp (méthodes) họ sử dụng là kết quả do thương lượng với những thành viên khác và những phương pháp này chỉ tồn tại ở bản địa, ở nội bộ quần thể người, tộc người. (N.D.)

⁷⁷ J. Favret Saada, “Lí lẽ của phụ nữ”, *Thời Mới*, tháng Hai 1987, tr.137-150.

⁷⁸ N.C. Mathieu, *Sự phân định phẩm hạng và các hệ tư tưởng về giới*, Paris. Côté-femmes, 1991.

79 N.t., tr.225.

80 N.t, tr.226.

81 N.t, tr.216.

⁸² N.t., tr.189. Nhân tiện cần lưu ý rằng những bước tiến bộ quyết định nhất trong việc phê phán cách nhìn của nam giới về các quan hệ tái sản xuất (như việc giảm thiểu, trong các diễn ngôn và trong nghi thức, phần đóng góp riêng thuộc phụ nữ) đã tìm được những bằng cứ chắc chắn nhất trong sự phân tích dân tộc học các thực hành, nhất là thực hành nghi lễ (ví dụ, xem các bài viết được tập hợp bởi N.C. Mathieu, trong N. Echard, O. Journet, c. Michard-Marchal, c. Ribéry, N. c. Mathieu, p Tabet, *Lí lẽ của phụ nữ. Khảo luận nhân học về các giới*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1985).

83 Xin xem chú thích 6 (N.D.)

84 Đi trước một số trực cảm của các triết gia hiện đại như trực cảm của Peirce, Leibniz nói đến “habitudines”, những cách thức hiện hữu bền vững, những cấu trúc, nảy sinh từ sự tiến hóa, để chỉ những gì tự tỏ bày trong từ ngữ (G.W. Leibniz, “Quid sit idea”, trong Gerhardt [Nxb], *Philosophischen Schriften*, VII, tr.263-264).

⁸⁵ *Objet*: đối tượng, còn có thể hiểu là vật thể, đồ vật, ngoại vật (N.D.)

⁸⁶ A.M. Dardigna, *Những lâu đài của thần Ái tình hay là những bất hạnh của nữ giới*, Paris, Maspéro, 1980, tr.88.

⁸⁷ Về những kết quả của việc đoạn tuyệt với cách nhìn sự trao đổi theo kí hiệu học đối với việc thấu hiểu sự trao đổi ngôn ngữ, xem P Bourdieu, *Điều mà việc nói năng muốn tỏ bày*, sdd, tr.13-21.

88 Việc phân tích duy vật chủ nghĩa như vậy về sự tổ chức và điều hành tài sản tượng trưng cho phép ta thoát được thế đôi ngả tai hại giữa cái “vật chất” và cái “tư tưởng” kéo dài mãi qua sự đối lập giữa các nghiên cứu “duy vật” và các nghiên cứu “tượng trưng” (nhiều khi rất xuất sắc, như những nghiên cứu của Michelle Rosaldo, Sherry Ortner, Gayle Rubin, nhưng theo tôi, chỉ là từng phần: Rosaldo và Ortner đã thấy được vai trò của các đối lập tượng trưng và sự đồng lõa của những kẻ bị trị; Rubin thấy được mối liên hệ với các sự trao đổi tượng trưng và các chiến lược hôn nhân).

⁸⁹ Về mỗi đề xuất trên đây, lẽ ra tôi có thể (hoặc phải) bày tỏ rõ những gì một mặt phân biệt đề xuất ấy với các luận đề của Lévi-Strauss (tôi đã làm như vậy ở một điểm duy nhất, mà tôi thấy là đặc biệt quan trọng) và mặt khác phân biệt với sự phân tích này hoặc sự phân tích nọ hơi tương tự, đặc biệt là sự phân tích của Gay le Rubin (“The Trafic in Women, The Political Economy of Sex” (Sự trao đổi phụ nữ. Kinh tế chính trị học về Giới), trong R.R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women* (Hướng tới một Nhân học về Phụ nữ), New York, Monthly Review Press, 1975), sự phân tích này, để thuyết minh tình trạng bị áp bức của phụ nữ, lấy lại một số điều trong sự phân tích của Lévi-Strauss, theo một quan điểm khác biệt với quan điểm của tôi. Lẽ ra làm như vậy thì tôi có thể đồng thời vừa thừa nhận các tác giả đó vừa nêu rõ “sự khác biệt” của mình và đặc biệt tránh cho mình nguy cơ là có vẻ như lặp lại hay lấy lại những sự phân tích mà tôi chống đối.

⁹⁰ M. O'Brien, *The Politics of Reproduction* (Chính sách về sinh sản), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981.

⁹¹ Ta lại gặp sự đối lập giữa cái liên tục và cái đứt đoạn trong thế giới của chúng ta, ở sự đối lập giữa đường mòn lối cũ nơi việc nhà của phụ nữ với “những quyết định lớn lao” mà đàn ông sẵn sàng chiếm lấy (xem M. Glaude, E de Singly, - “Sự tổ chức gia đình: quyền lực và thương lượng”, *Kinh tế và Thống kê*, 187, Paris, INSEE, 1986).

⁹² P Bourdieu, *Cảm quan thực tiễn*, sđd, tr.358.

⁹³ Xem P Bourdieu, *Lao động và Người lao động ở Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963, và *Algérie 60*, Paris, NXB Minuit, 1977.

⁹⁴ Về mối liên hệ giữa danh dự và các chiến lược hôn nhân cùng các chiến lược kế thừa di sản, có thể đọc: P. Bourdieu, “Sự độc thân và điều kiện của nông dân”, *Nghiên cứu về thôn quê*, 5-6, tháng Tư - tháng Chín 1962, tr.32-136; “Các chiến lược hôn nhân trong hệ thống chiến lược tái sản xuất”, *Niên giám*, 4,5, tháng Bảy - tháng Mười 1972, tr.1105-1127; Y. Castan, *Sự trung thực và các quan hệ xã hội ở Languedoc (1715-1780)*, Paris, Plon, 1974, tr.17-18; R. A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France* (Nam tính và quy phạm của nam giới về danh dự tại nước Pháp hiện đại), New York, Oxford University Press, 1993.

95 Và trước hết là trên bình diện tình dục, chí ít ở các xã hội Bắc Phi, điều này được chứng thực bởi việc đàn ông sử dụng rất rộng rãi và rất thường xuyên các thứ thuốc kích dục, theo chứng cứ thu thập vào những năm sáu mươi, từ một dược sĩ tại Alger - loại thuốc này luôn được trình bày rất phong phú trong sách thuốc của các nhà bào chế truyền thống. Quả thực khí lực nam nhi phải chịu một hình thức xét đoán tập thể được che đậy ít hay nhiều, nhân dịp các nghi thức phá trinh cô dâu, nhưng cũng qua cả các cuộc trò chuyện của phụ nữ, những cuộc trò chuyện thường dành một vị trí quan trọng cho các vấn đề tình dục và những sự suy nhược về khí lực nam nhi. Hiện tượng đồ xô tìm kiếm, ở châu Âu cũng như ở nước Mỹ, khi viên thuốc Viagra xuất hiện, vào đầu năm 1998, cùng nhiều bài viết của các thầy thuốc và các nhà điều trị tâm thần, chứng thực rằng trạng thái lo âu về các biểu hiện thể chất của khí lực nam nhi chẳng hề là một điều cá biệt mang tính ngoại lai.

⁹⁶ Như ta có thể thấy trong huyền thoại khởi nguyên, ở đó người đàn ông sửng sờ kinh ngạc phát hiện ra bộ phận sinh dục của người đàn bà và lạc thú (không có sự tương hỗ) mà người đàn bà phát lộ cho anh ta, người đàn ông, trong hệ thống những đối lập kết hợp anh ta với người đàn bà, ở về phía của thiện chí và sự chất phác (*niya*), phản đề hoàn hảo của mưu ma chước quỷ thah' raymith). Về sự đối lập này, xem P. Bourdieu và A. Sayad, *Sự mất gốc. Cuộc khủng hoảng của nông nghiệp truyền thống ở Algérie*, Paris, NXB Minuit, 1964, tr.90-92.

⁹⁷ Xem S. w. Fussel, *Muscle: Confessions of an Unlikely Body Builder* (Cơ bắp: Tâm sự của một nhà tạo rèn thân thể khó tin là có thật), New York, Poséidon, 1991, và L. Wacquant, “A Body too Big to Feel” (Một thân thể quá to lớn để có thể cảm nhận) trong *Masculinities* (Nam tính), 2 (1), mùa xuân 1994, tr.78-86. Loïc Wacquant nhấn mạnh một cách chính đáng đến “nghịch lí của nam tính” như nó lộ ra trong “body-building” (việc rèn tạo thân thể), “một trận chiến say mê, như B. Glassner nói, chống lại cảm giác về tính dễ bị tổn thương”, và đến “tiến trình phức tạp qua đó *illusio* (ảo tưởng) nam tính được đặt và được khắc ghi trong một cá thể sinh học riêng biệt”.

⁹⁸ Việc xây dựng nếp cảm nghĩ và xử sự Do Thái truyền thống tại các nước Trung Âu, vào cuối thế kỉ XIX, xuất hiện như là một kiểu đảo ngược hoàn toàn tiến trình xây dựng nếp cảm nghĩ và xử sự nam tính như nó được miêu tả ở đây: việc khước từ rõ ràng sự sùng bái bạo lực, ngay cả ở những hình thái mang tính nghi thức nhất, như quyết đấu hoặc thể thao, dẫn tới chỗ làm giảm giá trị các sự luyện tập thể chất, đặc biệt là những môn tập bạo lực nhất, để có lợi cho những luyện tập về tinh thần và tâm linh, giúp cho sự phát triển các ý hướng hiền dịu và “hòa bình” (được xác nhận bởi tình trạng hiếm khi xảy ra các vụ cưỡng hiếp và các tội ác đổ máu) trong cộng đồng Do thái (xem V. Karady, “Người Do Thái và bạo lực của Staline”, *Văn kiện nghiên cứu khoa học xã hội*, 120, tháng Mười hai 1997, tr.3-31).

⁹⁹ Mối liên hệ giữa khí lực nam nhi và bạo lực rất rõ ràng trong truyền thống của người Brésil miêu tả dương vật như một vũ khí (R. G. Parker, *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in contemporary Brazil* (Thân thể, Lạc thú và Đam mê: Văn hóa tình dục ở Brésil đương thời), Boston, Beacon Press, 1991, tr.37). Mối tương quan cũng rõ ràng giữa sự thâm nhập (*foder*) và sự thống trị (tr.42).

CHƯƠNG II

HỒI TƯỞNG NHỮNG HẰNG SỐ ẨN GIẤU

Việc miêu tả mang tính chất dân tộc học về một xã hội khá xa xôi để có thể thích ứng dễ dàng hơn với sự khách quan hóa đồng thời lại hoàn toàn được kiến tạo xung quanh sự thống trị của nam giới, hoạt động như một kiểu “máy dò tìm” những dấu vết cực nhỏ cùng những mảnh vụn rải rác của cách nhìn thế giới coi nam giới là trung tâm và bởi vậy, như công cụ khảo cổ học lịch sử về cái vô thức, có lẽ khởi thủy được kiến tạo ở một trạng thái rất cũ kĩ và rất cổ xưa của các xã hội chúng ta, tồn tại trong mỗi chúng ta, đàn ông hay đàn bà (Vây là vô thức mang tính lịch sử, liên quan không phải với một bản chất sinh học hoặc tâm lí, và với những đặc tính khắc ghi trong bản chất ấy, như là sự khác biệt giữa các giới theo phân tâm học, mà liên quan đến một công việc kiến tạo mang tính lịch sử thực sự - như việc giăng đũa con trai ra khỏi thế giới phụ nữ - và do vậy có thể đổi khác nhờ một sự cải biến các điều kiện lịch sử sản sinh ra nó.).

Vậy cần phải bắt đầu bằng việc làm rõ tất cả những gì mà sự hiểu biết về mô hình trọn vẹn của cái “vô thức” coi nam giới là trung tâm cho phép ta phát giác và hiểu thấu ở những biểu hiện của cái vô thức, nó là vô thức của chúng ta và nó tự cho thấy hoặc để lộ ra, qua những ánh chớp, trong các ẩn dụ của nhà thơ hay trong các so sánh quen thuộc, do hiển nhiên nên thường không được ai để ý. Trải nghiệm mà một người đọc không được báo trước có

thể có về các quan hệ đối lập hoặc đối ứng, chúng cấu trúc những sự thực hành (nhất là thực hành nghi lễ) và những sự hình dung của xã hội Kabylie - đặc biệt nhờ vào biểu đồ nhằm cung cấp một cách nhìn khái quát, hoàn toàn không có trong tập quán của người bản địa - có thể đi từ một cảm giác hiển nhiên mà nếu ta suy nghĩ về nó thì chẳng có gì là hiển nhiên hết, cho đến một dạng chứng hứng, có thể kèm theo một cảm tưởng về sự phát lộ hoặc, hơn nữa, về sự *tái phát hiện*, hoàn toàn tương tự với cảm tưởng mà tính bất ngờ tất yếu của một số ẩn dụ thi ca gây nên. Và tình trạng quen thuộc mà người đọc có thể đạt được khá nhanh, như nhà dân tộc học đã đạt được, trước người ấy, một cách cần cù khó nhọc hơn, đối với mỗi quan hệ trong các quan hệ đối lập và đối với mạng lưới những quan hệ đồng đẳng trực tiếp hay gián tiếp nó kết hợp mỗi quan hệ với tất cả các quan hệ khác thành một hệ thống, như vậy là trao cho hệ thống này *tính tất yếu khách quan và chủ quan* của nó, không phải sự quen thuộc do việc lĩnh hội một kiến thức đơn thuần đem lại, mà là sự quen thuộc được đảm bảo bởi việc tái chiếm hữu một tri thức mà xưa nay mình vừa sở hữu lại vừa mất đi mà Freud, sau Platon, gọi là “hồi tưởng”.

Nhưng hồi tưởng này không chỉ hướng về những nội dung mang tính bản chất, như ở Platon; cũng không chỉ hướng về một quá trình mang tính cá thể kiến tạo cái vô thức mà phương diện xã hội, tuy không thực sự bị loại trừ, song lại quy giản thành một cấu trúc gia đình mang tính chủng loại và phổ quát, không bao giờ được xác định đặc tính về phương diện xã hội. Hồi tưởng này hướng về sự phát triển chủng loại và sự phát triển cá thể của một cái vô thức đồng thời vừa tập thể vừa cá nhân, dấu vết được đồng hóa của một lịch sử tập thể và một lịch sử cá nhân áp đặt cho mọi tác nhân, đàn ông hay đàn bà, hệ thống tiền giả định mang tính mệnh lệnh của nó - mà dân tộc học xây dựng hệ tiền đề mang tiềm năng giải thoát.

Việc biến đổi các thân thể, vừa bị khu biệt về giới vừa tiến hành sự khu biệt về giới, thực hiện có phần thông qua những hiệu lực của sự khuyến dụ ngụ ý, có phần thông qua những sự truyền dạy rõ ràng, cuối cùng có phần thông qua toàn bộ sự kiến tạo tượng trưng cách nhìn đối với cơ thể sinh

học (và đặc biệt đối với hành vi tính dục, được quan niệm như hành vi thống trị, chiếm hữu), sản sinh ra những habitus được khu biệt và tiến hành khu biệt một cách hệ thống. Việc nam tính hóa cơ thể nam giới và nữ tính hóa cơ thể nữ giới, những nhiệm vụ vô cùng lớn lao và theo một nghĩa thì không bao giờ xong, có lẽ ngày nay hơn bao giờ hết, hầu như luôn luôn đòi hỏi phải tốn phí rất nhiều thời gian và công sức, những nhiệm vụ này quyết định một sự cơ thể hóa mỗi quan hệ thống trị, như vậy là được tự nhiên hóa. Chính là thông qua việc rèn dạy các cơ thể mà những ý hướng cơ bản nhất tự áp đặt, những ý hướng khiến người ta thành *vừa có xu hướng vừa có khả năng* bước vào những trò chơi xã hội thuận lợi nhất để phát huy khí lực nam nhi: chính trị, kinh doanh, khoa học, v.v. (Sự giáo dục ban đầu khuyến khích một cách rất không đồng đều con trai và con gái tham gia các trò chơi trên và ủng hộ nhiều hơn ở con trai những hình thái khác nhau của *libido dominandi* (*dục năng thống trị*), dục năng này có thể tìm thấy các biểu hiện thăng hoa ở những hình thái “thuần khiết” nhất của dục năng xã hội, ví dụ như *libido sciendi* (*dục năng hiểu biết*¹)).

Nam tính như là sự cao quý

Mặc dù những điều kiện “lí tưởng” mà xã hội Kabylie tặng cho các xung năng của vô thức coi nam giới là trung tâm phần lớn đã bị triệt tiêu và sự thống trị của nam giới đã mất đi cái gì đó của tính hiển nhiên trực tiếp, song một số cơ chế tạo lập nên sự thống trị này vẫn tiếp tục hoạt động, ví dụ như mối quan hệ nhân quả vòng tròn giữa các cấu trúc khách quan của không gian xã hội và các ý hướng do chúng sản sinh ở những người đàn ông cũng như ở những người đàn bà. Những sự truyền dạy liên tục, lặng lẽ và vô hình do thế giới tôn ti đẳng cấp theo giới, nơi phụ nữ bị quẳng vào, phán bảo với họ, chuẩn bị cho họ, chí ít cũng ngang với những sự nhắc nhở rõ ràng hãy giữ trật tự, hãy chấp nhận như là hiển nhiên, tự nhiên, và tất nhiên, những quy định và những sự bài trừ võ đoán, được khắc ghi trong trật tự của sự vật, và in hằn từ từ một cách khó nhận biết vào trật tự của các cơ thể.

Nếu như thế giới luôn tự trình bày như rải rác những chứng tích và những kí hiệu chỉ ra các điều cần làm hoặc đừng làm, vẽ ra như bằng những đường lấm chấm các cử động và các di chuyển có thể, có lẽ có hoặc không thể, thì những sự “cần làm” và những sự “sẽ xảy tới” đề xuất bởi một thế giới từ nay được khu biệt về phương diện xã hội và phương diện kinh tế không hướng tới một tác nhân bất kì nào đó, kiểu x “có thể đổi lẫn cho nhau”, mà chúng chuyên biệt hóa tùy theo các vị thế và các ý hướng của mỗi tác nhân: chúng tự trình bày như là những điều cần làm hoặc không thể làm, như là tự nhiên hoặc không thể nghĩ tới, như là bình thường hoặc bất thường, *đối với loại này hoặc loại kia*, tức là riêng biệt đối với *một* người đàn ông hoặc *một* người đàn bà (và ở địa vị này hoặc địa vị nọ). Những sự “trông chờ của tập thể” như Marcel Mauss có lẽ sẽ nói, hay, trong ngôn ngữ của Max Weber, những “tiềm thế khách quan”, mà các tác nhân xã hội mỗi lúc lại phát hiện ra, không có gì là trừu tượng, cũng không có gì là lí thuyết, ngay cả nếu khoa học, để nắm bắt những điều đó, phải viện đến thống kê. Những điều đó được khắc ghi trong diện mạo của môi trường thân thuộc xung quanh, dưới hình thức của sự đối lập giữa thế giới công cộng, của nam, với thế giới riêng tư, của nữ, giữa quảng trường công cộng (hoặc đường phố, nơi chốn của mọi hiểm nguy) với ngôi nhà (người ta đã nhiều lần nhận thấy, trong quảng cáo và các bức vẽ khô hài, phần lớn thời gian, đàn bà được đặt trong không gian gia đình, khác với đàn ông, hiếm khi được liên tưởng với ngôi nhà, thường được thể hiện tại những nơi chốn ngoại lai), đối lập giữa những nơi chốn trước hết dành cho đàn ông, như các quán rượu và các câu lạc bộ của thế giới Anglo-Saxon, với những tấm da, những đồ đạc nặng nề, nhiều góc cạnh và sẫm màu, dội chiếu một hình ảnh về sự cứng cỏi và thô dã nam nhi, với những không gian gọi là “nữ tính”, mà các màu sắc chài chuốt, các đồ trang trí nho nhỏ, các dải ren hoặc ruy băng gợi lên tính mong manh yếu đuối và sự phù phiếm.

Chắc hẳn trong sự gặp gỡ với những “trông chờ của tập thể” được khắc ghi, đặc biệt ở trạng thái hàm ẩn, trong những vị trí do cấu trúc của sự phân chia lao động dành cho phụ nữ, một cấu trúc còn khu biệt giới tính rất rõ, mà

những ý hướng bảo là “nữ tính” do gia đình và do toàn bộ trật tự xã hội khắc sâu vào trí não có thể thực hiện, hoặc thậm chí tươi nở, và đồng thời được tưởng thưởng, như vậy là góp phần tăng cường tình trạng lưỡng phân căn bản về giới, trong các chức vụ dường như kêu gọi sự phục tùng và nhu cầu an toàn, cũng như trong những người giữ chức vụ, đồng nhất với những vị trí tại đó, bị bùa phép hay bị tha hóa, họ đồng thời vừa tìm lại được mình vừa đánh mất mình. Logic, chủ yếu mang tính xã hội, của cái người ta gọi là “thiên chức” quả thật có hiệu lực là tạo ra những sự gặp gỡ hài hòa như vậy giữa các ý hướng và các vị trí khiến cho các nạn nhân của sự thống trị tượng trưng có thể thực hiện *một cách hạnh phúc* (theo hai nghĩa²) những nhiệm vụ cấp thấp hoặc phụ thuộc được phân định cho các đức tính phục tùng, dễ thương, dễ bảo, tận tụy và hi sinh của họ.

Dục năng mang giới tính về phương diện xã hội có sự giao lưu với thiết chế kiểm duyệt hoặc công nhận biểu hiện của dục năng này. Các “thiên chức” luôn luôn có một phần là dự liệu ít hay nhiều huyễn tưởng về những gì mà chức vụ *báo trước* (ví dụ như, đối với một nữ thư kí, là đánh máy các văn bản), và những gì mà nó *khiến cho có thể* (ví dụ, có một mối quan hệ chăm sóc như người mẹ hoặc quan hệ quyền rũ đối với ông chủ). Và việc gặp gỡ chức vụ có thể có một hiệu quả phát lộ trong chừng mực nó cho phép và tạo thuận lợi, thông qua những trông đợi rõ ràng hoặc hàm ẩn mà nó chứa đựng, cho một số cách cư xử, về chuyên môn, về xã hội, nhưng cũng về tình dục hoặc có hàm nghĩa tình dục. Thế giới công việc như vậy là đây những nhóm chuyên môn biệt lập (phục vụ bệnh viện, văn phòng bộ, v.v.) hoạt động như những tựa tựa-gia đình tại đó thủ trưởng, hầu như bao giờ cũng là đàn ông, thực thi một quyền lực gia trưởng, dựa trên sự bao bọc về tình cảm hoặc sự lung lạc, và vừa gánh vác công việc chông chất vừa chịu trách nhiệm về tất cả những gì diễn ra tại cơ quan, có một sự che chở trải rộng đối với các nhân viên cấp dưới chủ yếu là đàn bà (nữ y tá, nữ trợ lí, nữ thư kí), như vậy các nhân viên này được khuyến khích đầu tư một cách mãnh liệt, đôi khi bệnh hoạn, vào cơ quan và người đàn ông là hiện thân của cơ quan.

Nhưng những cơ hội khách quan này cũng được nhắc nhở một cách rất cụ thể và rất rõ ràng, không chỉ trong mọi dấu hiệu của trật tự đẳng cấp trong phân chia lao động (thầy thuốc/nữ y tá, ông chủ/nữ thư kí, v.v.), mà trong cả mọi biểu hiện rõ rệt về những sự khác biệt giữa các giới (tư thái, y phục, kiểu tóc), và, mở rộng hơn, trong những tiểu tiết, bề ngoài thì không đáng kể, của những cách xử sự hằng ngày chứa đựng vô vàn điều nhắc nhở khó nhận biết rằng hãy giữ trật tự³. Như trên các sân khấu vô tuyến truyền hình, hầu như bao giờ phụ nữ cũng bị giới hạn ở những vai trò thứ yếu, chúng là chùng ấy dị bản của chức năng “bà chủ nhà”, theo truyền thống được trao cho “phái yếu”; khi họ không có bên cạnh mình một người đàn ông, mà họ có phận sự làm nổi giá trị, người này, qua những câu đùa cợt và bóng gió ít hay nhiều nhấn mạnh, thường vận dụng mọi sự mập mờ trong quan hệ “lừa đôi”, thì họ khó mà buộc mọi người thừa nhận mình và lời lẽ của mình, và họ bị nhét vào vai trò đã định là “người dẫn chương trình” hay “người giới thiệu”. Khi tham gia một cuộc tranh luận công khai, họ phải đấu tranh thường xuyên để được phát biểu và được chú ý, và sự đánh giá thấp mà họ phải chịu càng khắc nghiệt khôn nguôi bởi nó không hề do một ác ý rõ ràng nào và nó thực thi với sự hồn nhiên hoàn toàn của tình trạng vô ý thức: người ta ngắt lời họ, người ta trả lời, hết sức thiện chí, cho một người đàn ông về câu hỏi thông minh mà phụ nữ vừa đặt ra (cứ như thế, là câu hỏi thông minh như vậy, thì theo giới thuyết, không thể từ đàn bà mà ra được). Cái kiểu cự tuyệt sự tồn tại như vậy thường buộc họ, để bắt người ta công nhận mình, phải viện đến những vũ khí của kẻ yếu, chúng càng củng cố thêm các điều khuôn sáo: sự kịch phát luôn bị coi như sự trái tính trái nết không được biện giải hoặc sự phô trương lập tức bị đánh giá là loạn thần kinh; sự quyến rũ lung lạc, trong chừng mực nó dựa trên một hình thức thừa nhận sự thống trị, thật thích hợp để củng cố mối quan hệ thống trị tượng trưng đã được xác lập. Và cần phải liệt kê tất cả những trường hợp mà những người đàn ông có thiện ý nhất (bạo lực tượng trưng, như ta biết, không hoạt động trong phạm trù những chủ định có ý thức) thực hiện những hành vi phân biệt đối xử, gạt phụ nữ khỏi những vị trí uy tín,

mà cũng chẳng tự đặt ra vấn đề, bằng cách quy những đòi hỏi của phụ nữ thành những sự trái tính trái nết, thuộc loại đáng nhận một lời an ủi hoặc một cái vỗ má nhẹ⁴, hoặc là, với một ý định bề ngoài như ngược lại, nhắc nhở họ và có thể nói là buộc họ rút về nữ tính của họ, bằng cách lưu ý đến mái tóc hoặc nét này nét kia của cơ thể, hoặc dùng cách nói năng thân tình suồng sã (gọi tên riêng) hay mật thiết (“em bé”, “em yêu”, v.v.) trong một tình thế “chính thức” (với một bác sĩ trước mặt các bệnh nhân của người đó), v.v.; chừng ấy sự “lựa chọn” cực nhỏ của vô thức, cộng lại với nhau, góp phần kiến tạo tình thế sụt giảm giá trị của phụ nữ mà những kết quả dồn lại được ghi trong các thống kê về sự đại diện ít ỏi của phụ nữ tại các vị trí quyền lực, về kinh tế và nhất là về chính trị.

Thực tế, không phải là cường điệu khi so sánh nam tính với một sự cao quý. Để tự thuyết phục về điều này, chỉ cần quan sát logic, mà người Kabylie biết rất rõ, của *double standard* (hai tiêu chuẩn), như cách nói của người Anglo-Saxon, nó thiết lập một sự bất đối xứng triệt để trong việc đánh giá các hoạt động của nam và nữ. Ngoài chuyện người đàn ông không thể không mất tư cách khi hạ mình làm một số nghiệp vụ bị xã hội coi là thấp kém (trong nhiều lí do có lí do kị đàn ông thực hiện những việc đó), cũng những nghiệp vụ như nhau có thể là cao quý hay khó khăn, khi chúng do đàn ông thực hiện, hoặc là tầm thường không đáng kể và không nhận thấy được, là dễ dàng và phù phiếm, khi chúng do đàn bà hoàn thành; sự khác biệt phân cách người đầu bếp nam và người đầu bếp nữ, người thợ may nam và người thợ may nữ nhắc nhở điều trên, chỉ cần đàn ông chiếm lấy những nghiệp vụ vốn có tiếng là của phụ nữ và thực hiện các nghiệp vụ ấy bên ngoài lĩnh vực riêng tư là những nghiệp vụ này nhờ chính việc đó mà thành cao quý và thay hình đổi dạng. Margaret Maruani nhận xét: “Chính công việc luôn tự tạo thành khác biệt tùy theo nó được đàn ông hay đàn bà thực hiện.” Nếu thống kê chứng minh rằng những nghề gọi là có phẩm chất chuyên môn cao thường thuộc phận sự của đàn ông nhiều hơn trong khi những công việc được thuận cho đàn bà là “không có phẩm chất chuyên môn”, một phần đó là vì mọi nghề, dù

nghề gì đi nữa, có thể nói là được mang phẩm chất chuyên môn cao do được đàn ông thực hiện (những người mà, về phương diện này, theo giới thuyết, thấy đều có phẩm chất cao quý)⁵. Như vậy, cũng giống như tài kiếm thuật hoàn hảo nhất không thể mở cho một người bình dân cánh cửa vào giới quý tộc võ nghiệp, những phụ nữ sắp chữ, mà việc họ bước vào nghề làm sách đã khiến đàn ông chống lại dữ dội, những người đàn ông bị đe dọa trong huyền thoại nghề nghiệp của họ về công việc có phẩm chất chuyên môn cao, những phụ nữ này không được thừa nhận là làm cùng một *nghề* với các nam đồng nghiệp, mà họ chỉ ngăn cách bằng một tấm rèm, mặc dù họ thực hiện cùng một *công việc*: “Dù họ làm gì đi nữa, phụ nữ sắp chữ chỉ là thợ đánh máy và như vậy là không có một phẩm chất chuyên môn nào hết. Dù họ làm gì đi nữa, đàn ông sửa bản in vẫn là những người chuyên làm sách và như vậy là có phẩm chất chuyên môn rất cao⁶.” Và sau những cuộc đấu tranh lâu dài của phụ nữ để được thừa nhận phẩm chất chuyên môn, những nghiệp vụ mà sự thay đổi công nghệ đã phân phối lại một cách triệt để giữa đàn ông và đàn bà sẽ được sắp xếp lại sao cho công việc của phụ nữ nghèo nàn đi trong khi vẫn duy trì một cách quyết đoán giá trị cao hơn của công việc của nam giới⁷. Ta thấy nguyên tắc Kabylie muốn cho công việc của người đàn bà, mà số phận đã định là tất tả vẫy vùng trong nhà “như con ruồi trong nước sữa loãng, chẳng có gì lộ ra ở bên ngoài”⁸, buộc phải vô hình không ai thấy, nguyên tắc ấy vẫn tiếp tục ứng dụng trong một bối cảnh bề ngoài đã thay đổi triệt để, điều này cũng được xác nhận bởi hiện tượng phụ nữ vẫn còn rất hay bị tước đoạt danh vị có cấp bậc tương ứng với chức trách thực sự của họ.

Qua những hi vọng chủ quan do chúng áp đặt, những “trông đợi tập thể”, tích cực hoặc tiêu cực, muốn tự khắc ghi trong các cơ thể dưới hình thái những ý hướng thường trực. Như vậy, theo quy luật phổ biến là điều chỉnh cho hi vọng khớp với cơ hội, cho ước nguyện khớp với khả năng, thì trải nghiệm kéo dài và bị cắt xén một cách ngấm ngấm vô hình về một thế giới mang giới tính suốt bên này qua bên kia, làm mai một đi, bằng cách gây nản chí, chính khuynh hướng muốn thực hiện những hành vi không được chờ đợi

ở phụ nữ - những hành vi mà thậm chí họ chẳng bị từ chối. Như được chỉ ra rất rõ bởi lời chứng sau đây về những thay đổi trong ý hướng tiếp liền theo sự thay đổi giới, trải nghiệm đó tạo thuận lợi cho sự xuất hiện một “trạng thái bất lực học tập được” (*learned helplessness*): “Càng bị đối xử như một phụ nữ, tôi càng trở nên phụ nữ. Thuận tình hay miễn cưỡng, tôi tự thích nghi. Nếu tôi bị coi như chẳng thể cho xe đi lùi hoặc mở những cái chai, thì tôi cảm thấy, một cách kì lạ, là mình trở nên không đủ năng lực. Nếu mọi người nghĩ rằng một chiếc va li quá nặng đối với tôi, thì, một cách khó giải thích, chính tôi, tôi cũng thấy nó như vậy⁹.” Sự gợi nhớ tuyệt vời, có thể có được nhờ so sánh, về kiểu hiệu ứng Pygmalion đảo ngược hoặc tiêu cực thực thi thật sớm và thật liên tục đối với phụ nữ đến mức cuối cùng thành ra gần như hoàn toàn không nhận thấy được (chẳng hạn tôi nghĩ đến cái cách mà các bậc cha mẹ, các thầy giáo, các bạn đồng học làm nản chí - hoặc, hiệu nghiệm hơn, “không-khuyến khích” - các cô gái hướng về một số ngành, nhất là kĩ thuật và chính trị: “Các thầy giáo luôn bảo là chúng tôi mỏng manh yếu đuối hơn, thế là... cuối cùng chúng tôi tin như vậy”, “Mọi người cứ nhắc đi nhắc lại suốt với chúng tôi rằng các ngành khoa học thì dễ dàng hơn đối với bọn con trai. Thế là, cực chẳng đã...”). Và ta hiểu, theo logic trên, bản thân sự bảo vệ “nghĩa hiệp”, ngoài việc nó có thể dẫn tới việc giam cầm phụ nữ hoặc giúp biện minh cho sự giam cầm, còn có thể góp phần giữ phụ nữ tránh xa mọi tiếp xúc với tất cả những phương diện của thế giới thực “mà phụ nữ chẳng được tạo ra cho chúng” bởi Vì chúng chẳng được tạo ra cho phụ nữ.

Mọi sự nhắc nhở trật tự được khắc ghi trong trật tự của sự vật, mọi sự truyền dạy lạng lẽ hoặc đe dọa âm thầm gắn liền với tiến trình bình thường của thế giới, dĩ nhiên đều mang đặc trưng riêng, tùy theo các trường (champs), và sự khác biệt giữa các giới xuất hiện trước phụ nữ, ở mỗi trường (champ), dưới những hình thức đặc thù, Ví dụ như qua định nghĩa chủ đạo về thực tiễn thông dụng tại đó và chẳng ai nghĩ đến việc nắm bắt thực tiễn đó như là có giới tính, vậy là nghĩ đến việc đem nó ra bàn cãi. Đặc tính của những kẻ thống trị là có thể làm người ta thừa nhận cách hiện hữu riêng biệt

của họ như là phổ quát. Định nghĩa về sự ưu tú, ở mọi vấn đề, đều chất chứa hàm ý nam tính, những hàm ý có đặc điểm là không lộ ra như chúng là vậy. Định nghĩa về một chức vị, nhất là một chức vị quyền uy, bao hàm mọi loại năng lực và thiên tư có hàm nghĩa giới tính: nếu như nhiều địa vị rất khó chiếm giữ đối với phụ nữ, thì đó là vì chúng được đo vừa kích thước cho đàn ông mà khí lực nam nhi đã tự kiến tạo trong sự đối lập với phụ nữ như phụ nữ hiện thời. Để thành công hoàn toàn trong việc nắm giữ một địa vị, một phụ nữ phải sở hữu không chỉ những gì mà tính chất của chức vị đòi hỏi rõ ràng, mà còn phải có cả một tập hợp những đặc trưng thường được những người đàn ông chiếm lĩnh chúng đem vào địa vị đó, một vóc người, một giọng nói, hoặc những khuynh hướng như ưa gây gỗ, dạn dĩ tự tin, “khoảng cách với vai trò”, uy thế bảo là tự nhiên, v.v., những điều mà đàn ông đã được chuẩn bị và luyện tập ngấm ngấm với tư cách là đàn ông.

Nói theo cách khác, những tiêu chuẩn mà người ta đem phụ nữ ra đo chẳng có gì là phổ quát hết. Thuyết nữ quyền vẫn thường được gọi là phổ quát, vì không biết đến hiệu quả thống trị, và tất cả những gì mà tính phổ quát bề ngoài của kẻ thống trị phải nhờ vào quan hệ của kẻ ấy với kẻ bị trị - ở đây là tất cả những gì liên quan đến khí lực nam nhi - nên thuyết đó đưa vào định nghĩa phổ quát về con người những đặc trưng lịch sử của người đàn ông có khí lực nam nhi, được kiến tạo đối lập với phụ nữ. Nhưng cách nhìn gọi là khu biệt hóa, vì cả nó cũng không biết đến những gì mà định nghĩa thống trị phải nhờ vào quan hệ thống trị mang tính lịch sử và nhờ vào việc tìm kiếm sự khác biệt cấu thành quan hệ ấy (rốt cuộc thì khí lực nam nhi là cái gì nếu không phải là một sự phi-nữ-tính?), nên cách nhìn ấy, trong khi quan tâm nâng cao lại giá trị cho trải nghiệm của phụ nữ, cũng không tránh khỏi một hình thái nhẹ nhàng của bản thể luận: cũng giống như thuyết phân da đen theo kiểu của Senghor chấp nhận một số nét của định nghĩa thống trị về người Da đen như tính đa cảm, cách nhìn ấy quên rằng sự “khác biệt” chỉ xuất hiện khi người ta nhìn kẻ bị trị theo quan điểm của kẻ thống trị và chính cái điều mà cách nhìn ấy định từ khu biệt (ví dụ bằng cách ngợi ca, như

Chodorow, relatedness (tính quan hệ) đối lập với separatedness (tính chia rẽ) của nam giới hoặc, như một số người bênh vực cho cách viết vì nữ quyền, ca ngợi một quan hệ đặc biệt với thân xác) là sản phẩm của một quan hệ khu biệt hóa mang tính lịch sử.

Thực thể nữ như là thực thể-được-tri giác

Mọi điều, trong khởi nguyên của habitus nữ cũng như trong các điều kiện xã hội của việc hiện tại hóa habitus này, đều góp phần làm cho trải nghiệm về thân thể của phụ nữ thành cực hạn của trải nghiệm phổ quát về thân-thể-cho-kẻ-khác, không ngừng bị phơi bày cho sự khách quan hóa do cái nhìn và diễn ngôn của người khác thực thi. Quan hệ với chính thân thể không chỉ thu hẹp ở một “hình ảnh về thân thể”, nghĩa là ở sự hình dung chủ quan (self-image hoặc looking-glass self - tự họa hoặc tự soi gương) kết hợp với một mức độ nhất định self-esteem (tự đánh giá) của một tác nhân về hiệu quả xã hội của mình (về sức quyến rũ, về duyên sắc của mình, v.v.) và sự hình dung chủ quan ấy tự kiến tạo chủ yếu từ sự hình dung khách quan về thân thể, feedback (sự phản hồi) mang tính miêu tả và chuẩn tắc, do người khác (họ hàng thân thuộc, người ngang hàng, v.v.) đối chiếu lại. Mô hình như vậy quên mất rằng toàn bộ cấu trúc xã hội hiện diện ở giữa lòng mỗi tương tác, dưới hình thái những dạng thức tri giác và đánh giá được khắc ghi trong thân thể các tác nhân đang tương tác. Những dạng thức này, trong đó một quần thể kí thác những cấu trúc căn bản của nó (như cao lớn/thấp bé, mạnh/yếu, thô/thanh, v.v.) ngay từ khởi điểm đã xen vào giữa mỗi tác nhân và thân thể của tác nhân đó bởi vì chính những phản ứng hay những sự hình dung mà thân thể của tác nhân gây nên ở người khác và sự cảm nhận của chính tác nhân về các phản ứng này đều được kiến tạo phù hợp với các dạng thức trên: một phản ứng xuất phát từ những đối lập lớn/nhỏ và nam/nữ (như mọi sự đánh giá kiểu “cô ấy quá cao lớn đối với một cô gái” hoặc “thật là phiền phức cho một cô gái”, hoặc “với một cậu con trai thì chẳng nghiêm trọng”, dị bản của câu ngạn ngữ Kabylie: “Đàn ông thì không bao giờ có khuyết tật”) là một dịp để

lãnh hội các dạng thức có liên quan, những dạng thức này, được bản thân chủ thể xoay trở lại đối với chính thân thể mình, sẽ gây ra cùng phản ứng ấy, và là một dịp để nếm trải thể nghiệm thực tiễn về chính thân thể do các dạng thức ấy mang lại.

Như vậy, thân thể được tri giác bị xã hội quy định đến hai lần. Một mặt, ngay cả trong những gì bề ngoài có vẻ là tự nhiên nhất của nó (khối lượng, chiều cao, cân nặng, cơ bắp, v.v.), nó vẫn là một sản phẩm xã hội phụ thuộc vào các điều kiện sản xuất của xã hội thông qua nhiều trung gian, như điều kiện lao động (đặc biệt là với những sự biến dạng, những bệnh nghề nghiệp tùy thuộc điều kiện lao động) và các thói quen ăn uống. Hexis (nếp ửng xử) của cơ thể, trong đó có cả cấu tạo thực sự vật chất của thân thể (“thể chất”) cả cách mạng thân thể ấy, cử chỉ, thái độ, được coi như biểu thị “thực thể sâu xa”, “bản tính” của “con người” trong sự chân thật của nó, theo định đề về sự tương ứng giữa “thể chất” và “tinh thần” sản sinh ra nhận thức thực tiễn hoặc hợp lý hóa cho phép kết hợp các đặc tính “tâm lí” và “tinh thần” với những chứng tích thuộc cơ thể hay tướng mạo (ví dụ một thân hình thanh mảnh thiên về được cảm nhận như dấu hiệu của một sức chế ngự đầy khí lực nam nhi đối với các thèm muốn nhục thể). Nhưng thứ ngôn ngữ này của tự nhiên, được coi như tiết lộ điều đồng thời vừa ẩn giấu nhất lại vừa thật nhất, thực ra là một ngôn ngữ của bản chất xã hội, như vậy là được tự nhiên hóa, dưới hình thái chẳng hạn như của sự “tâm thường thô thiển” hoặc sự “cao nhã” bảo là tự nhiên.

Mặt khác, các đặc tính cơ thể này được nắm bắt thông qua những dạng thức tri giác mà việc sử dụng trong các hành vi đánh giá phụ thuộc vào vị trí chiếm giữ trong không gian xã hội: các phép phân loại hiện hành có thiên hướng đối lập, bằng cách xếp theo trật tự đẳng cấp, những đặc tính thường gặp nhất ở những kẻ thống trị với những đặc tính thường gặp nhất ở những kẻ bị trị (gầy/béo, cao lớn, thấp bé, tao nhã/thô lậu, thanh tú/nặng nề, v.v.)¹⁰. Như vậy, sự hình dung của xã hội về thân thể của họ, điều mà mỗi tác nhân phải cân nhắc, có lẽ từ rất sớm, điều đó có được là do ứng dụng một phép

phân loại xã hội, nguyên tắc của phép phân loại này cũng là nguyên tắc của những thân thể mà phép phân loại ấy ứng dụng vào¹¹. Như vậy, cái nhìn không phải là một quyền lực khách quan hóa đơn giản mang tính phổ quát và trừu tượng, như ý muốn của Sartre: đó là một quyền lực tượng trưng mà tính hiệu quả tùy thuộc địa vị tương quan của kẻ tri giác và kẻ được tri giác, và tùy thuộc cấp độ mà các dạng thức tri giác và đánh giá đang thực thi được biết và được thừa nhận bởi kẻ mà các dạng thức đó ứng dụng vào.

Kinh nghiệm thực tiễn của cơ thể, nảy sinh trong sự ứng dụng vào chính cơ thể những dạng thức căn bản xuất phát từ sự hội nhập vào cơ thể các cấu trúc xã hội và được củng cố liên tục bởi những phản ứng, sản sinh theo cùng những dạng thức trên, do chính cơ thể gây nên ở người khác, là một trong những căn nguyên của sự kiến tạo ở mỗi tác nhân một quan hệ bền vững với cơ thể của mình: cái cách thức đặc thù giữ tư thái cơ thể, trình bày nó với người khác, biểu thị trước hết khoảng cách giữa cơ thể được cảm nhận một cách thiết thực với cơ thể chính thức và, đồng thời, biểu thị một dự liệu thiết thực về những cơ hội thành công của các mối tương tác, dự liệu này góp phần xác định những cơ may đó (qua những đặc điểm thường được miêu tả như sự vững vàng, niềm tự tin, thái độ ung dung thoải mái, v.v.). Xác suất cảm nhận cơ thể trong sự lúng túng (hình thái tột bậc của kinh nghiệm về “cơ thể bị tha hóa”), niềm bất an, sự rụt rè hay nổi hổ thẹn, càng cao khi tình trạng bất cân xứng càng lớn giữa cơ thể mà xã hội đòi hỏi và sự so sánh thực tế với cơ thể, sự so sánh do cái nhìn và phản ứng của người khác áp đặt. Điều này thay đổi rất nhiều tùy theo giới và tùy theo vị thế trong không gian xã hội. Vậy nên, sự đối lập giữa cao lớn và bé nhỏ, như nhiều trải nghiệm đã chỉ rõ, là một trong những nguyên lý căn bản của trải nghiệm mà các tác nhân có về cơ thể họ, và của toàn bộ việc sử dụng thiết thực của họ đối với cơ thể, đặc biệt là của vị trí mà họ cho cơ thể ấy¹² (sự hình dung thông thường cho người đàn ông vị thế chủ đạo, vị thế của người che chở, bao bọc, giám sát, nhìn từ trên cao, v.v.¹³) sự đối lập này mang những đặc trưng tùy theo các giới, bản thân các giới được tư duy thông qua sự đối lập đó. Theo một logic cũng được tuân thủ

trong các quan hệ giữa kẻ thống trị và kẻ bị trị giữa lòng không gian xã hội, nó làm cho bên này cũng như bên kia đều dựa vào hoạt động cùng một sự đối lập, nhưng lại cấp cho các vế của sự đối lập ấy những giá trị đảo ngược, người ta ghi nhận, cùng với Seymour Fisher, rằng đàn ông có khuynh hướng tỏ ra không thỏa mãn với các bộ phận của thân thể họ mà họ cho là “quá nhỏ” trong khi phụ nữ hướng nhiều hơn sự phê phán của họ vào những vùng của thân thể mà họ thấy là “quá lớn”.

Sự thống trị của nam giới, tạo lập phụ nữ thành đối tượng tượng trưng mà thực thể (esse) là một thực thể-được-tri-giác (percipi), có hiệu quả là đặt phụ nữ vào một trạng thái thường trực bất an toàn về thể chất hoặc hơn nữa, vào tình trạng phụ thuộc tượng trưng: họ tồn tại trước hết nhờ vào và để cho cái nhìn của kẻ khác, nghĩa là với tư cách những đối tượng niềm nở, hấp dẫn, có thể tùy nghi sử dụng. Người ta chờ đợi ở họ rằng họ “có nữ tính”, nghĩa là tươi cười, dễ mến, ân cần, phục tùng, kín đáo, thận trọng, thậm chí ẩn mình đi. Và cái mạo nhận là “nữ tính” thường chẳng là gì khác ngoài một hình thái chiều lòng những trông chờ, có thực hay giả định, ở nam giới, nhất là về vấn đề phóng đại cái ego (tự ngã). Vì vậy, mỗi quan hệ phụ thuộc vào những người khác (và không chỉ đàn ông) có khuynh hướng trở nên bộ phận cấu thành thực thể của họ.

Tính chất tùy thuộc bên ngoài (hétéronomie) này là căn nguyên của những ý hướng như mong muốn thu hút sự chú ý và khiến người ưa, thường được gọi là sự làm dáng, hoặc khuynh hướng trông chờ rất nhiều ở tình yêu là điều duy nhất có thể, như Sartre nói, cung cấp cảm giác được biện hộ ở mọi nét đặc thù ngẫu nhiên nhất của bản thể mình, và trước hết là của cơ thể mình¹⁴. Luôn luôn ở dưới mắt nhìn của người khác, họ buộc phải thường xuyên cảm nhận thấy độ chênh giữa thân thể có thực, mà họ bị ràng buộc, với thân thể lí tưởng mà họ hoạt động không ngừng nghỉ để xích lại gần¹⁵. Do cần đến cái nhìn của kẻ khác để tự tạo lập, nên trong hành xử họ bị định hướng liên tục bởi sự ước tính trước cái giá mà vẻ ngoài thân thể, cách giữ tư thái thân thể và trình bày thân thể có thể sẽ nhận được (từ đó mà có khuynh hướng ít hay

hiều rõ ràng tự-chê bai và hội nhập vào cơ thể sự phán xét của xã hội dưới hình thái sự lúng túng ngược ngịu về cơ thể hoặc sự rụt rè).

Chính trong tầng lớp tiểu tư sản, do vị thế của nó tại không gian xã hội, nên đặc biệt có nguy cơ chịu mọi hiệu quả của mối lo âu về cái nhìn của xã hội, phụ nữ đi tới hình thái cực độ của sự tha hóa tượng trưng (Tức là những hiệu lực của vị thế xã hội có thể, ở một số trường hợp, như ở đây, tăng cường các hiệu lực của giới hoặc, ở những trường hợp khác, giảm nhẹ chúng, nhưng dường như không bao giờ triệt tiêu chúng.). Ngược lại, việc thực hành với cường độ cao một môn thể thao quyết định, ở phụ nữ, một sự biến đổi sâu xa trải nghiệm chủ quan và khách quan về thân thể: không còn tồn tại chỉ cho người khác hoặc, rốt cuộc cũng thế cả, cho tấm gương (công cụ cho phép không chỉ tự nhìn mình mà còn thử nhìn xem mình được nhìn như thế nào và thử phô mình trước cái nhìn như mình muốn được nhìn), không còn là một đồ vật tạo ra để được xem ngắm hoặc cần phải xem ngắm nhằm chuẩn bị cho nó được xem ngắm, nó cải hóa từ thân thể cho kẻ khác thành thân thể cho nó, từ thân thể thụ động sang thân thể chủ động và hành động; trong khi đó, dưới mắt đàn ông, những phụ nữ, bằng cách cắt đứt mối quan hệ ngắm ngẫm về tùy nghi sử dụng, có thể nói là tái chiếm hữu hình ảnh về thân thể mình và đồng thời, tái chiếm hữu thân thể mình, thì có vẻ như không “có nữ tính”, thậm chí như tình dục đồng giới - sự khẳng định tính độc lập về tinh thần, cũng bộc lộ qua những biểu hiện thuộc cơ thể, gây nên những hiệu quả hoàn toàn tương tự¹⁶. Thông thường hơn, việc đạt tới quyền lực, dù là quyền lực gì, đặt phụ nữ vào tình thế double bind (hai lần trói buộc): nếu xử sự như đàn ông, họ có nguy cơ mất đi những thuộc tính bắt buộc của “nữ tính” và họ đặt ra vấn đề xem xét quyền tự nhiên của đàn ông đối với những vị thế quyền lực; nếu xử sự như phụ nữ, họ có vẻ như không có năng lực và không thích ứng với tình thế. Những trông đợi đầy mâu thuẫn này chỉ thay thế những trông đợi mà họ có nguy cơ phải chịu trong cấu trúc với tư cách đối tượng được đưa ra thị trường tài sản tượng trưng, vừa được mời gọi tiến hành mọi điều để khiến người ưa và để quyến rũ, đồng thời lại bị yêu cầu phải cự tuyệt

những thủ đoạn quyến rũ mà cái kiểu phục tùng tiên quyết sự phán xét của cái nhìn ở nam giới có thể như xúi giục. Sự phối hợp đầy mâu thuẫn giữa khép kín và cởi mở, giữa thận trọng giữ gìn và quyến rũ, càng khó thực hiện hơn bởi nó phải chịu sự đánh giá của đàn ông là những người có thể phạm những sai lầm bất tự giác hoặc vụ lợi về diễn giải. Chính vì thế mà, như một nữ báo cáo viên từng nhận xét, trước những lời đùa cợt về tình dục, thường phụ nữ chẳng có lựa chọn nào khác ngoài việc tự loại trừ hoặc tham gia, chí ít là tham gia một cách thụ động, để cố hòa nhập, nhưng khi đó họ có nguy cơ không phản đối được nữa nếu họ là nạn nhân của thói phân biệt giới hoặc của sự quấy rối tình dục.

Theo tôi, Sandra Lee Bartky, người đề xuất một trong những sự miêu tả nhức nhối nhất trải nghiệm của phụ nữ về thân thể, dường như sai lầm khi gán cho hành động duy nhất, có lẽ rất quan trọng, của “tổ hợp thời trang-sắc đẹp” (fashion beauty complex) việc khắc ghi vào trí não phụ nữ “những lo âu sâu sắc về thân thể mình” và “một cảm giác nhức nhối về tính hèn hạ vô giá trị của thân thể mình¹⁷”. Nếu hiệu lực của những thiết chế này là hiển nhiên, thì đây chỉ có thể là một sự tăng cường cho hiệu lực của mối quan hệ căn bản đặt phụ nữ vào địa vị của thực-thể-được-tri-giác buộc phải tự tri giác thông qua các phạm trù thống trị, tức là của nam giới. Và để hiểu “chiều kích khoái được hành hạ” (dimension masochiste) trong ham muốn của phụ nữ, tức là cái kiểu “nhục dục hóa các quan hệ xã hội thống trị¹⁸” nó khiến cho, như Sandra Lee Bartky lại nói, ”đối với nhiều phụ nữ, sự thống trị ở những người đàn ông có tính kích thích¹⁹”, cần phải đặt giả thuyết rằng những người phụ nữ yêu cầu đàn ông (và cả những tổ chức của “tổ hợp thời trang-sắc đẹp”, nhưng là thứ yếu) cung cấp cho họ những mưu mẹo để giảm bớt “cảm giác về nhược điểm cơ thể”. Mà ta có thể giả định rằng cái nhìn của những kẻ quyền thế, có uy lực, nhất là đối với những người đàn ông khác, đặc biệt thích hợp để thực hiện chức năng tái đảm bảo²⁰.

Cách nhìn của phụ nữ về cách nhìn của nam giới

Cấu trúc áp đặt những bó buộc của nó cho cả hai vế của quan hệ thống trị, vậy là cho chính những kẻ thống trị, họ có thể hưởng lợi từ quan hệ đó, trong khi, theo cách nói của Marx, họ vẫn “bị thống trị bởi sự thống trị của mình”. Và như vậy bởi vì, như mọi trò chơi liên quan đến sự đối lập giữa cái lớn và cái nhỏ đã chỉ ra đầy đủ, những kẻ thống trị không thể không áp dụng cho bản thân họ, nghĩa là cho cơ thể họ và cho tất cả những gì họ là và họ làm, các dạng thức của vô thức, trong trường hợp của họ, những dạng thức này sản sinh ra những đòi hỏi rất lớn - điều mà những phụ nữ không muốn một người chồng thấp nhỏ hơn mình thường dự cảm và thừa nhận ngấm ngấm. Vậy phải phân tích, trong những mâu thuẫn của nó, trải nghiệm của nam giới về sự thống trị, bằng cách hướng về Virginia Woolf, nhưng hướng về tác giả của những tác phẩm nữ quyền kinh điển, thường được viện dẫn không biết chán, như Căn phòng riêng (A Room of One's Own) hoặc Ba đồng ghi-nê (Three Guineas) ít hơn là về nữ tiểu thuyết gia của Đến chơi tháp hải đăng (To the Lighthouse), người mà có lẽ nhờ vào hồi tưởng được công việc viết văn tạo thuận lợi²¹ đã đề xuất một sự khơi gợi về quan hệ giữa các giới thoát khỏi mọi khuôn sáo về giới, về tiền bạc và quyền lực mà những tác phẩm mang tính lí thuyết nhiều hơn của bà vẫn còn truyền tải. Quả thực ta có thể phát hiện, ở hậu cảnh của truyện kể này, một sự khơi gợi mình mẫn vô song về cái nhìn của người phụ nữ, bản thân cái nhìn này đặc biệt mình mẫn đối với kiểu nỗ lực tuyệt vọng, và khá thống thiết trong trạng thái vô thức đặc thẳng, mà người đàn ông nào cũng phải thực hiện để được ở ngang tầm với quan niệm ấu trĩ của anh ta về đàn ông.

Chính sự mình mẫn lo âu và khoan dung này được Virginia Woolf gợi lên, ngay từ những trang đầu của cuốn tiểu thuyết. Quả thực rất có thể, khác với bà Ramsay, e sợ chồng mình bị mọi người nghe thấy, đa số độc giả, nhất là nam giới, không hiểu, thậm chí không nhận thấy, khi đọc lần đầu, tình thế lạ lùng, và thậm chí hơi kì cục tức cười, mà ông Ramsay tự đặt mình vào: “Đột nhiên một tiếng hét lớn, giống tiếng hét của một kẻ mộng du nửa tỉnh nửa mê, trong đó ta nghe thấy cái gì như “dưới làn đạn, dưới trái phá, tràng súng

ran ran cháy bỏng” vang lên bên tai bà với cường độ cực mạnh và khiến bà hết sức lo âu quay người lại xem liệu có ai nghe thấy chồng mình hay không²²”. Và cũng có thể là những người đọc ấy không hiểu gì hơn khi, ở vài trang sau, ông Ramsay bị bắt chọt bởi các nhân vật khác, Lily Briscoe và bạn cô. Chỉ dần dần, qua những cách nhìn khác nhau có thể có ở các nhân vật khác nhau, người đọc mới hiểu cách xử sự của ông Ramsay và nỗi băn khoăn lo lắng của bà vợ về ông: “Và thói quen tự nói với mình hoặc tự ngâm thơ tăng dần nơi ông, bà sợ như vậy. Từ đó nảy sinh những tình thế khó xử²³”. Chính ông Ramsay này, người từng xuất hiện ngay từ trang đầu của cuốn tiểu thuyết, như một nhân vật quan trọng là nam giới, và là người cha, bị bắt quả tang làm trò con trẻ.

Toàn bộ logic của nhân vật nằm ở mâu thuẫn rõ rệt này. Ông Ramsay, giống như vị đế vương cổ xưa được Benveniste nhắc đến trong Từ ngữ của các thiết chế Ấn-Âu, là người mà lời lẽ là điều phán quyết; người có thể bằng một câu nói phá hủy “niềm vui phi thường” của con trai mình, James, sáu tuổi, toàn tâm toàn ý hướng về cuộc dạo chơi đến hải đăng ngày mai (“Nhưng, cha cậu vừa nói vừa dừng lại trước cửa sổ phòng khách, thời tiết sẽ không đẹp”). Các dự báo của ông có quyền lực tự kiểm chứng lấy, theo nghĩa mạnh, tức là biến thành sự thật: hoặc chúng tác động như những mệnh lệnh, ban phúc hay trừ rửa, khiến cho những gì chúng phát biểu xảy ra một cách thần kì; hoặc, do một hiệu quả đáng sợ hơn rất nhiều, chúng chỉ đơn giản phát biểu những gì tự báo trước qua những kí hiệu mà duy nhất khả năng tiên tri của nhà linh giác gần như thần thánh mới hiểu được, khả năng tiên tri có thể khiến cho thế giới có lí, có thể gia tăng sức mạnh cho những quy luật của thiên nhiên hay xã hội bằng cách cải hóa chúng thành luật lệ của lí trí và kinh nghiệm, thành những điều phát biểu vừa duy lí vừa hợp lý của khoa học và minh triết. Là dự báo của khoa học, sự nghiệm đoán mang tính mệnh lệnh trong lời tiên tri của ông bố đưa tương lai về quá khứ; là tiên kiến của minh triết, nó cấp cho cái tương lai hãy còn hư ảo ấy sự phê chuẩn của kinh nghiệm và của chủ nghĩa thủ cựu tuyệt đối bao hàm trong sự phê chuẩn này.

Chủ yếu do trung gian của kẻ nắm độc quyền về bạo lực tượng trưng hợp thức (chứ không chỉ độc quyền về uy lực giới tính) trong nội bộ gia đình mà hoạt động tâm thể (psychosomatique) thực thi và dẫn tới việc cơ thể hóa (somatisation) luật lệ. Lời lẽ của người cha có một hiệu quả thần kì cấu thành, định danh sáng tạo bởi chúng nói trực tiếp với thân thể, mà như Freud nhắc nhở, thân thể hiểu các ẩn dụ theo nghĩa đen; và nếu thông thường các “thiên hướng” có vẻ như phù hợp một cách kì lạ với những vị trí có thể đạt được theo thực tế (tùy theo giới, nhưng cũng tùy theo cả địa vị xuất thân và nhiều biến số khác nữa), có lẽ điều này nhiều phần là do, ngay cả khi chúng dường như chỉ là tùy tiện độc đoán, những lời nói và những xét đoán của patema potestas (uy quyền người cha), góp phần rất lớn đào luyện nên những thiên hướng trên, được phát ra từ một nhân vật bản thân cũng được đào luyện bởi và cho những phê duyệt của sự tất yếu và bởi vậy có khuynh hướng lấy nguyên tắc của thực tế làm nguyên tắc của thú vui.

Là sự tán đồng vô điều kiện trật tự của sự vật, cái cương quyết ở người cha đối lập với niềm thông cảm ở người mẹ, phản đối phán quyết của người cha bằng cách bài bác cái tất yếu và khẳng định tính ngẫu nhiên, dựa trên một lòng tin đơn thuần - “Nhưng thời tiết có thể đẹp, mẹ tin rằng thời tiết sẽ đẹp²⁴” - và tán đồng rõ ràng luật lệ của ham muốn và lạc thú nhưng kèm theo một nhượng bộ kèp có điều kiện đối với nguyên tắc của thực tế: “Phải, chắc chắn rồi, nếu ngày mai thời tiết đẹp”, bà Ramsay nói. “Nhưng mọi người sẽ phải dậy vào lúc rạng đông”, bà nói thêm.” Tiếng không của người cha chẳng cần thốt lên, cũng chẳng cần tự biện minh: với một con người biết điều (“Con hãy biết điều”, “Sau này con sẽ hiểu”), không có lựa chọn nào khác ngoài việc khuất phục chẳng quanh co úp mở trước thể bất khả kháng của sự vật.

Lời nói của người cha chẳng bao giờ khủng khiếp trong sự ân cần tàn nhẫn của nó như khi nó tự đặt vào logic của dự liệu mang tính phòng ngừa, chỉ thông báo tương lai đáng sợ để mà yếm trừ tương lai ấy (“rồi con sẽ chẳng ra sao”, “con sẽ làm ô danh cả nhà”, “con sẽ chẳng bao giờ có được bằng tú tài”, v.v.) và việc dự liệu ấy được các sự kiện xác nhận là cơ hội cho

một chiến thắng hồi cố (“ta đã bảo con như vậy mà”), sự đền bù vỡ mộng cho nỗi đau gây nên bởi niềm thất vọng đã không được giải mê (“ta từng hi vọng con sẽ khiến ta nói sai”).

Chính cái óc thực tế phá-hồng-niềm vui và a tòng với trật tự của sự vật làm bùng lên niềm căm ghét người cha, niềm căm ghét, như trong sự nổi loạn của tuổi mới lớn, chống lại cái tất yếu mà diễn ngôn của người cha tự cho rằng mình tiết lộ, ít hơn là chống lại sự tán đồng độc đoán của người cha quyền uy toàn năng đối với tất yếu này, như vậy chứng tỏ sự yếu đuối của ông ta: cái yếu đuối của sự a tòng nhẫn nhịn, đồng ý không kháng cự; cái yếu đuối của sự dễ dãi thấy thỏa mãn và tự đắc từ thú vui tàn ác làm tan vỡ ảo tưởng, nghĩa là làm cho mọi người cùng chung sự tan vỡ ảo tưởng của chính mình, sự cam chịu của chính mình, thất bại của chính mình. “Nếu như James có trong tầm tay một chiếc rìu, một thanh cời lửa hay bất kì vũ khí nào có thể đâm xả ngực cha cậu ra và giết chết ông tại chỗ, ở đây, chỉ bằng một nhát, thì cậu đã vớ ngay lấy. Những xúc động mà ông Ramsay làm nảy sinh trong lòng các con là vậy, và cũng cực đoan như thế, chỉ bằng mỗi sự hiện diện của ông khi ông đứng trước họ, theo kiểu cách hiện thời của ông, *mảnh như dao, hẹp như lưỡi thép*, với nụ cười chua cay không chỉ do thú vui làm tan vỡ ảo tưởng của con trai và chế giễu bà vợ, tuy thế lại ưu việt hơn ông gấp vạn lần về mọi phương diện (trong mắt James), mà còn do niềm tự đắc ngấm ngấm vì tính nghiêm chỉnh đúng đắn trong xét đoán của chính mình²⁵”. Những cuộc nổi loạn triệt để nhất của tuổi thơ và tuổi thiếu niên có lẽ định chống lại người cha ít hơn là chống lại sự quy phục tự phát đối với người cha bị quy phục, chống lại động thái đầu tiên để vâng lời ông ta và thừa nhận lí lẽ của ông ta.

Ở điểm này, nhờ tính bất định mà việc sử dụng thể gián tiếp tự do cho phép, ta chuyển dần dần từ điểm nhìn của những người con đối với ông bố sang điểm nhìn của ông bố đối với bản thân. Điểm nhìn mà, thực ra, chẳng có gì thuộc cá nhân hết bởi vì, với tư cách là điểm nhìn thống trị và hợp thức, nó chẳng là cái gì khác ngoài niềm tự phụ về bản thân mà cái kẻ muốn thực hiện trong con người mình sự phải-là do xã hội phân định cho mình, có quyền và

có nghĩa vụ nghĩ về chính mình - ở đây sự phải-là ấy là lí tưởng về người đàn ông và người cha mà ông ta *có nghĩa vụ* thực hiện: “Điều ông nói là sự thật. Bao giờ cũng là sự thật. Ông không thể không nói lên sự thật; không bao giờ ông làm sai đi một sự kiện, không bao giờ ông sửa đổi một lời nói khó chịu vì sự thuận lợi hoặc sự vui lòng của ai hết, nhất là của các con của chính ông, máu thịt của ông và do vậy phải được biết sớm hết mức có thể rằng đời là khó khăn, rằng sự thực không hề chịu thỏa hiệp và việc bước sang xứ sở phi thường nơi những hi vọng xán lạn nhất của ta tan biến, nơi những con thuyền mong manh của ta chìm trong bóng tối (đến đây, ông Ramsay vươn thẳng người đăm đăm nhìn phía chân trời và nheo nheo cặp mắt nhỏ xanh lơ) là một thử thách đòi hỏi trước hết lòng can đảm, sự thành thực và tính nhẫn nại²⁶”

Được nhìn từ góc độ này, sự tàn nhẫn vô cơ của ông Ramsay chẳng còn là kết quả của một xung năng cũng ích kỉ như lạc thú phá vỡ ảo tưởng: nó là sự khẳng định tự do của một lựa chọn, lựa chọn sự nghiêm chỉnh đúng đắn kể cả tình phụ tử, không chịu buông mình cho sự dễ dãi tội lỗi của một niềm khoan dung đàn bà, và của tình mẹ mù quáng, tính phụ tử này có nghĩa vụ biểu thị tính tất yếu của thế giới trong những gì khắc nghiệt nhất của nó. Có lẽ đó là ý nghĩa của ẩn dụ về con dao hay lưỡi thép, mà cách diễn giải theo kiểu Freud một cách khờ khạo sẽ tầm thường hóa đi, ẩn dụ này, giống như ở người Kabylie, định vị vai trò của nam giới - từ ngữ và ẩn dụ mang tính sân khấu khoa trương là cần thiết, chỉ một lần - ở phía của vết cắt, của bạo lực, của sự giết người, nghĩa là ở phía của một trật tự văn hóa được kiến tạo chống lại tình trạng hỗn hợp nguyên thủy với bản tính của người mẹ và chống lại tình trạng buông theo sự phó mặc và sự dễ dãi không can thiệp, buông theo những xung năng và xung động của bản tính nữ. Ta bắt đầu ngờ rằng kẻ hành hạ cũng là nạn nhân và lời lẽ của người cha, chính do quyền uy của nó, có nguy cơ chuyển hóa cái có lẽ đúng thành số mệnh.

Và cảm giác đó chỉ có thể gia tăng khi ta phát hiện ra rằng người cha kiên quyết, vừa giết chết những ước mơ của con trai, bằng một câu nói dứt khoát không thể đôi hỏi, lại bị bắt chọt đang chơi đùa như một đứa trẻ, để lộ ra cho

những người như vậy là “được dẫn vào một khu vực riêng tư”, Lily Briscoe và ông bạn, “điều gì “đó mà người ta đã không chủ định phô bày với họ²⁷”: những huyền tưởng của *libido academica* (dục năng kinh viện) tự thể hiện một cách ẩn dụ trong các trò chơi chiến trận. Nhưng cần viện dẫn trọn vẹn niềm mơ mộng lan man mà áng thơ của Tennyson gây ra nơi ông Ramsay, trong đó việc gọi lại sự biến trận mạc - cuộc đột kích tại thung lũng Thần chết, trận chiến thất bại và dũng khí của người chỉ huy (“Những người không muốn chết năm, người sẽ tìm được một sườn núi nào đó và sẽ chết đứng tại nơi này, mắt đăm đăm nhìn bão tố ...”) - hòa trộn mật thiết với ý nghĩ lo âu về vận mệnh sau khi qua đời của triết gia (“Z chỉ được đạt tới một lần ở mỗi thế hệ”, “Ông sẽ chẳng bao giờ đạt tới R”): “Trong hàng ngàn triệu người, ông tự hỏi, bao nhiêu người cuối cùng đạt tới Z? Tất nhiên vị chỉ huy một đạo quân tuyệt vọng có thể tự đặt cho mình câu hỏi này và trả lời mà không phụ những kẻ đi theo mình: “Có lẽ một người. Một người trong một thế hệ. Vậy ông có bị chê trách chẳng nếu ông không phải là người đó? Miễn là ông đã vất vả một cách chân thành, cho đi tất cả những gì mình có thể đến khi không còn gì để cho nữa? Còn danh tiếng của ông, nó tồn tại bao lâu? Ngay một vị anh hùng sắp chết đi cũng được phép tự hỏi sau khi mình chết người ta sẽ nói về mình như thế nào. Danh tiếng ấy có lẽ sẽ tồn tại hai ngàn năm.[...] Vậy làm sao chê trách được vị chỉ huy đạo quân tuyệt vọng, người rất cuộc đã trèo lên đủ cao để nhìn thấy viễn cảnh nghèo nàn vô bổ của năm tháng và sự tàn lụi của các vì sao nếu như, trước khi cái chết làm tứ chi cứng đờ và không còn cử động được, người đó giơ lên có phần trang trọng những ngón tay tê bại đến tận đầu và vươn người dậy? Bởi như vậy thì đội cứu viện tìm kiếm người sẽ thấy người chết tại vị trí của mình như một người lính vê vang. Ông Ramsay vươn người dậy và đứng rất thẳng cạnh chiếc bình. Ai sẽ chê trách ông nếu như, trong khi ông đứng như vậy một lát, tư duy ông dừng lại ở danh tiếng, ở những đội quân cứu viện, ở những kim tự tháp bằng đá dựng bên trên hài cốt của ông bởi những đồ đệ hàm ơn? Rồi cuộc ai sẽ chê trách vị chỉ huy cuộc viễn chinh bất hạnh nếu như²⁸...”

Thủ pháp của sự tan hòa tiếp nối, thân thiết với Virginia Woolf, ở đây thật tuyệt vời. Cuộc phiêu lưu chiến trận và danh tiếng tôn vinh nó là một ẩn dụ cho cuộc phiêu lưu tinh thần và cho tư bản tượng trưng về tiếng tâm mà nó theo đuổi, ảo tưởng trò chơi cho phép tái hiện ở cấp độ phi hiện thực hóa cao hơn, vậy là phí tổn ít hơn, *ảo tưởng* kinh viện của cuộc sống bình thường, với những được mất sống còn và những đầu tư say mê - tất cả những gì khuấy động những cuộc tranh luận của ông Ramsay và của các đồ đệ ông: nó cho phép một hoạt động giải tỏa từng phần và có kiểm soát, cần thiết để đảm trách và khắc phục sự tan vỡ ảo tưởng ("Ông không có thiên tài; ông chẳng hề kì vọng điều này²⁹") trong khi vẫn cứu vãn được ảo tưởng nền tảng, sự đầu tư vào chính trò chơi, - niềm tin chắc chắn rằng dù sao chẳng nữa trò chơi cũng đáng để chơi, đến cùng, và theo đúng phép tắc (bởi vì, rốt cuộc, người cuối cùng trong những kẻ không-cấp bậc ít ra vẫn có thể "chết đứng" ...). Sự đầu tư từ đáy lòng, mà cách diễn tả chủ yếu *mang tính chất tư thái*, thể hiện trong những điệu bộ, những tư thế hoặc động tác cơ thể, tất cả đều theo hướng của sự thẳng đứng, của sự ngay ngắn, của thân thể dựng lên hoặc của những vật thay thế tượng trưng cho nó, tháp đá, pho tượng.

Ảo tưởng nguyên thủy, yếu tố cấu thành nam tính, chắc hẳn nằm ở cơ sở của *libido dominant* (*dục năng thống trị*) dưới mọi hình thái đặc thù mà nó khoác vào trong những trường (champ) khác nhau³⁰. Nó là điều khiến cho đàn ông (trái ngược với đàn bà) được xã hội tạo lập và dạy bảo để tự họ sa vào, như trẻ con, mọi trò chơi do xã hội phân định cho họ, mà hình thái cực điểm là chiến tranh. Để bị bắt chọt trong một cơn mơ tỉnh thức tiết lộ tính hư vinh ấu trĩ của những đầu tư sâu xa nhất nơi mình, ông Ramsay đột ngột phơi bày rằng những trò chơi mà ông mê mải, như những người đàn ông khác, là những trò chơi con trẻ - mà người ta không nhận thức ra trong tính chân thật của chúng, chính vì *sự đồng mưu tập thể* phong tặng cho chúng tính tất yếu và tính hiện thực của những điều hiển nhiên mà mọi người cùng chia sẻ. Việc những trò chơi mà người ta bảo là nghiêm túc, trong những trò chơi cấu thành cuộc sống xã hội, được dành cho đàn ông, trong khi đàn bà là để cho những

đưa con và trò trẻ con (“không đối đáp, như người Choáng váng và quáng mắt, bà cúi đầu [...]. Chẳng có gì để nói cả³¹) góp phần khiến người ta quên đi rằng đàn ông cũng là một đứa trẻ chơi trò làm người lớn. Sự tha hóa mang tính chủng loại nằm ở căn nguyên của đặc quyền riêng: Chính bởi đàn ông được huấn luyện để nhận ra những trò chơi xã hội mà thứ đặt cược là một hình thức thống trị nào đó và chính bởi họ được chỉ định rất sớm như là kẻ thống trị, nhất là qua các nghi thức xác lập, và với danh nghĩa này, được phú cho *dục năng thống trị*, nên họ có đặc quyền lưỡng lợi là buông mình vào những trò chơi vì sự thống trị.

Về phía họ, đàn bà có đặc quyền, *hoàn toàn tiêu cực*, là không bị lừa phỉnh trong các trò chơi tranh giành đặc quyền, và phần lớn thời gian, không bị mắc vào đó, ít ra là mắc trực tiếp, ở ngôi thứ nhất. Thậm chí họ có thể thấy được tính phù hoa của những trò này, và chừng nào họ không nhập cuộc qua ủy nhiệm, thì họ có thể ngắm nhìn với thái độ khoan dung vui vui những nỗ lực tuyệt vọng của “người đàn ông-trẻ con” để làm đàn ông và những thất vọng con trẻ mà thất bại của anh ta quăng anh ta vào. Đàn bà có thể nhìn những trò chơi nghiêm túc nhất từ điểm nhìn cách biệt của khán giả từ trên bờ sông quan sát bão tố - điều này có thể khiến họ bị coi như phù phiếm và không có khả năng quan tâm đến những điều nghiêm túc, chẳng hạn như chính trị. Nhưng vì khoảng cách này là một kết quả của sự thống trị, nên hầu như họ luôn luôn bị buộc phải tham gia, bởi một tình đoàn kết cảm tính đối với kẻ chơi, tình đoàn kết này không bao hàm một sự tham gia đích thực về tinh thần và cảm xúc vào trò chơi, và khiến cho họ, rất nhiều khi thành những người ủng hộ vô điều kiện, nhưng kém hiểu biết về thực tế của trò chơi và những được mất của nó³².

Chính vì vậy bà Ramsay hiểu ngay lập tức tình thế phiền phức mà chồng bà đã tự đặt mình vào khi lớn tiếng chơi “Cuộc đột kích của đội khinh kỵ binh”. Bà sợ cho chồng nổi đau mà tình trạng lơ lửng tức cười vì bị bắt chọt có thể gây ra ít hơn là nổi đau nằm ở căn nguyên cách cư xử lạ lùng của ông. Toàn bộ thái độ ứng xử của bà sẽ nói lên điều này khi mà, bị tổn thương, và

đành lòng trước sự thật rằng mình là đứa trẻ to xác, ông bố nghiêm khắc, vừa mới làm theo sở thích (mang tính đần bù) ư “khiến con trai vỡ mộng và khiến vợ thành nực cười³³, đến xin bà cảm thông cho một nỗi đau sinh ra từ *ảo tưởng* và từ sự tan vỡ *ảo tưởng*: “Bà vuốt ve mái đầu James; bà chuyển di sang con trai những tình cảm mà bà cảm thấy đối với chồng³⁴? Bằng một trong những sự cô đúc được logic của thực tiễn cho phép, bà Ramsay, trong một cử chỉ che thương mến mà toàn bộ bản thể xã hội của bà chỉ định bà và chuẩn bị bà cho cử chỉ ấy³⁵, đồng nhất hóa con người bé nhỏ vừa khám phá ra tính chất phủ định không sao chịu đựng nổi của hiện thực với con người trưởng thành chấp nhận bộc lộ sự thật toàn vẹn về nỗi hoang mang dường như quá chừng quá độ mà “thảm họa” của người ấy đã quăng người ấy vào. Bằng cách nhắc nhở rõ ràng lời phán quyết của mình về cuộc dạo chơi đến hải đăng và xin lỗi bà Ramsay về thái độ thô bạo khi giáng xuống lời phán quyết này (ông chọc ghẹo “không khỏi có đôi chút rụt rè, bấp chân trần của con trai”; ông đề nghị “hết sức khiêm nhường” đi hỏi ý kiến những người canh phòng bờ biển), ông Ramsay phơi bày rất rõ là sự cấm cử tàn nhẫn nọ có liên quan với cảnh tượng lỗ lã tức cười và với trò chơi về *ảo tưởng* và tan vỡ *ảo tưởng*³⁶. Ngay nếu cẩn thận che giấu sự sáng suốt của mình, hẳn là để bảo vệ cho phẩm chất đàng hoàng của chồng, bà Ramsay vẫn biết rõ là lời phán quyết được tuyên bố không thương xót phát ra từ một sinh linh đáng thương, bản thân sinh linh này cũng là nạn nhân của những phán quyết nghiêm khắc của hiện thực, nên cần được xót thương; sau này ta phát hiện ra rằng bà biết rất rõ điểm nhạy cảm, nơi chồng bà bất kì lúc nào cũng có thể bị đánh trúng: “Ai đó hỏi “A! nhưng các vị cho là chuyện ấy sẽ kéo dài bao lâu?” Cứ như thế bà có những ăng ten run rẩy phóng ra khỏi mình và, chặn bắt được một vài câu nói, buộc bà phải chú ý đến chúng. Câu này là một trong số đó. Bà cảm nhận có nguy cơ từ ông chồng. Một câu hỏi như câu hỏi ấy, gần như chắc chắn, sẽ dẫn tới điều quyết đoán nào đó khiến ông nghĩ đến những gì lỡ dở trong sự nghiệp của chính mình. Người ta sẽ còn tiếp tục đọc ông bao lâu? ông sẽ tự hỏi mình ngay tức khắc³⁷”. Nhưng có lẽ như vậy là bà

bị thua một chiến lược tối hậu, chiến lược của người đàn ông đau khổ, bằng cách làm trẻ con, chắc chắn đánh thức được những khuynh hướng cảm thông mang tình mẫu tử được phân định theo phận vị cho đàn bà³⁸.

Ở đây cần phải viện dẫn cuộc đối thoại khác thường bằng lời lẽ kín đáo, trong đó bà Ramsay liên tục nương nhẹ chồng, thoát tiên bằng cách chấp nhận điều được mất bề ngoài của cuộc cãi cọ giữa vợ chồng, thay vì viện bằng chứng, ví dụ như về tính bất cân xứng giữa cơn thịnh nộ của ông Ramsay với duyên cớ công khai của nó. Mỗi lời lẽ, bề ngoài hiền lành vô hại, của hai người đang nói, đều đặt ra những điều được mất rộng lớn hơn nhiều, căn bản hơn nhiều, và mỗi bên trong hai đối thủ-đối tác đều biết như vậy, do sự am hiểu sâu kín và gần như hoàn hảo về người đối thoại với mình, sự am hiểu này, nhờ một chút a tòng tối thiểu trong tà ý, cho phép khởi đầu với người ấy, nhân những *chuyện chẳng có gì*, những xung đột tối hậu về cái *toàn thể*. Logic của cái toàn thể và cái chẳng có gì để cho những người đối thoại được tự do lựa chọn, ở mỗi lúc, sự không thấu hiểu trọn vẹn nhất, nó làm cho diễn ngôn của đối phương thành phi lí bằng cách gò diễn ngôn này vào đề mục bề ngoài của nó (ở đây, là ngày mai thời tiết sẽ ra sao), hoặc sự thấu hiểu, cũng trọn vẹn, nó là điều kiện ngầm của cuộc tranh cãi bằng ám chỉ và cũng là điều kiện ngầm của sự hòa giải. “Chẳng có tí hi vọng nào là ngày mai có thể đi đến hải đăng, ông Ramsay trở nên cáu kỉnh, xẵng giọng tuyên bố. Làm sao ông có thể biết được? bà hỏi. Gió rất hay đổi chiều. Tính phi lí khác thường của nhận xét trên, sự vô lí của đầu óc phụ nữ khiến ông Ramsay nổi cơn giận dữ. Ông đã lao mình vào thung lũng nơi Thần Chết đợi sẵn; ông đã bị đánh cho rã rời tơi tả ấy thế mà giờ đây bà ấy phản đối kịch liệt thực tế, cho con cái những hi vọng vô lí rành rành, tóm lại nói những điều đối trá. Ông giậm chân xuống bậc thềm đá. “Các người cứ việc mà nhầm đi!”, ông nói. Nhưng bà đã đưa ra điều gì nhỉ? Chỉ là ngày mai có thể đẹp trời thôi mà. Và quả thực có thể xảy ra chuyện đó. Không phải với một phong vũ biểu xuống thấp và một luồng gió giữa hướng Tây³⁹.”

Nhờ thân phận phụ nữ của mình mà bà Ramsay có được sự minh mẫn

khác thường, sự minh mẫn khiến cho bà, chẳng hạn khi nghe một trong những cuộc tranh luận giữa đàn ông về những đề tài nghiêm túc một cách vớ vẩn như là các căn bậc ba hay bậc hai, Voltaire và bà de Staél, tính cách của Napoléon hay chế độ sở hữu nông nghiệp ở Pháp, có thể “lột tấm màn che của mỗi kẻ trong những sinh thể nọ⁴⁰”. Xa lạ với những trò chơi của nam giới và với sự tán dương mang tính ám ảnh về cái tôi cùng những xung năng xã hội do các trò chơi này áp đặt, bà nhìn thấy một cách hết sức tự nhiên rằng những lập trường bề ngoài có vẻ trong sáng nhất và say mê nhất ủng hộ hay chống lại Walter Scott nhiều khi căn nguyên chỉ là mong muốn “tự phô mình” (lại một trong những động tác cơ bản của thân thể, gần gũi với sự “đối mặt” của người Kabylie), theo kiểu của Tansley, một hiện thân khác cho thói tự ngã chí thượng của nam giới: “bao giờ ông ta cũng sẽ làm như vậy, cho đến khi nào ông ta đạt được chân giáo sư hoặc lấy vợ; khi đó ông ta sẽ không cần lúc nào cũng nói: “Tôi, tôi, tôi.” Bởi vì việc ông ta phê phán ngài Walter tội nghiệp, hoặc có lẽ là Jane Austen, đều dẫn đến điều đó” “Tôi, tôi, tôi.” Ông ta nghĩ đến bản thân mình và ấn tượng mình gây ra; bà biết như vậy qua âm thanh tiếng nói của ông ta, qua sự khoa trương và ngượng ngùng trong cách nói. Thành công sẽ khiến ông ta dễ chịu⁴¹.”

Thực ra, phụ nữ hiếm khi thoát khỏi mọi sự phụ thuộc, nếu không phụ thuộc đối với các trò chơi xã hội thì chí ít cũng với những người đàn ông chơi các trò đó, thoát được đủ để đẩy sự tình ngộ đến cái gì giống như niềm trắc ẩn có phần chiếu cố đối với *ảo tưởng* nam giới. Ngược lại toàn bộ nền giáo dục của họ chuẩn bị cho họ bước vào trò chơi qua ủy nhiệm, nghĩa là ở một địa vị vừa bên ngoài vừa lệ thuộc, và để như bà Ramsay, đối với *lo nghĩ* của đàn ông, có cái gì như một niềm lưu tâm cảm động và sự thấu hiểu tín cậy, những điều này *cũng* sản sinh ra một cảm giác an toàn sâu sắc⁴². Bị loại khỏi các trò chơi quyền lực, họ được chuẩn bị để tham gia những trò đó nhờ trung gian của những người đàn ông nhập cuộc chơi, dù đó là chồng họ, hay như bà Ramsay, là con trai: “[...] mẹ em, trong lúc nhìn em khéo léo điều khiển những lưỡi kéo xung quanh hình chiếc máy lạnh, tưởng tượng ra em ngồi trên

ghế quan tòa, trang phục toàn là màu đỏ và da chồn trắng, hoặc đang điều khiển một công cuộc hệ trọng nào đó trong một giờ khắc nguy cấp của việc chung đất nước⁴³.”

Căn nguyên của những khuynh hướng cảm xúc này nằm ở phận vị được trao cho phụ nữ trong sự phân chia công việc thống trị. Kant nói rằng: “Phụ nữ không thể tự mình bảo vệ các quyền và các công việc dân sự của họ cũng như không có phận sự tiến hành chiến tranh: họ chỉ có thể làm điều này qua trung gian của một *đại diện*⁴⁴.” Sự từ bỏ, mà Kant gán cho bản tính phụ nữ, nằm ở nơi sâu xa nhất của những ý hướng cấu thành habitus, bản tính thứ hai chẳng bao giờ bày ra nhiều vẻ bề ngoài của bản tính như khi *dục năng* do xã hội thiết định tự thực hiện trong một hình thái đặc thù của *dục năng*, theo nghĩa thông thường là ham muốn. Do sự xã hội hóa mang tính phân biệt sắp đặt cho đàn ông yêu thích các trò chơi quyền lực, cho đàn bà yêu thích những người đàn ông chơi các trò đó, nên uy phong nam giới có một phần là sức hấp dẫn của quyền lực, là sức quyến rũ mà việc sở hữu quyền lực, tự nó, thực thi đối với các cơ thể, bản thân các xung năng và ham muốn của những cơ thể này cũng bị xã hội hóa một cách chính trị⁴⁵. Sự thống trị của nam giới tìm được một trong những sự ủng hộ tốt nhất ở tình trạng không hiểu biết, tình trạng này được tạo thuận lợi do việc áp dụng cho kẻ thống trị những phạm trù tư duy sản sinh trong chính mối quan hệ thống trị và có thể dẫn tới hình thái cực điểm của *tình yêu định mệnh*, nó là tình yêu đối với kẻ thống trị và sự thống trị của kẻ đó, *libido dominantis* (ham muốn kẻ thống trị) bao hàm sự từ bỏ việc thực thi ở ngôi thứ nhất *libido dominandi* (ham muốn thống trị).

¹ Cần phải dẫn ra mọi quan sát chứng thực rằng, ngay từ tuổi thơ ban đầu, trẻ em đã là đối tượng của những *mong đợi tập thể* hết sức khác biệt tùy theo giới của chúng và, ở trường, con trai được ưu đãi (ta biết rằng các thầy dành cho chúng nhiều thời gian hơn, chúng được khảo vấn nhiều hơn, bị ngắt lời ít hơn, tham gia thảo luận chung nhiều hơn).

² *Avec bonheur*: một cách hạnh phúc, với niềm hạnh phúc; còn có nghĩa: một cách tài tình, với sự thành công. (N.D.)

³ Cần phân tích tỉ mỉ tất cả những hiệu quả xã hội của những điều được các thống kê ghi lại dưới hình thức tỉ suất nữ giới hóa. Ví dụ người ta biết rằng triển vọng nữ giới hóa một nghề khiến nghề đó giảm bớt tính hấp dẫn và uy tín (xem J.C. Tonhey, “Effects of Additionnai Women Professionals on Rating of Occupations Prestige and Desirability”, *Journal of Personality and Social Psychology*, (“Ảnh hưởng của việc gia tăng phụ nữ làm nghề chuyên môn đối với sự đánh giá uy tín và tính hấp dẫn của nghề nghiệp”, *Tạp chí về Nhân cách và Tâm lí xã hội*), 1974, 29[1], tr.86-89. Người ta biết ít hơn rằng *tỉ lệ giới tự* nó thực hiện những hiệu lực, ví dụ như tạo thuận lợi cho việc tiếp thu một tổng thể ý hướng tuy không được ghi rõ trong các chương trình chính thức, song lại được truyền thụ một cách tản mạn (xem M. Duru-Bellat, *Trường nữ học, Đào tạo thế nào cho những vai trò xã hội nào*, Paris, L’Harmattan, 1990, tr.27). Và người ta còn nhận xét rằng con gái có xu thế ít thành công hơn ở những chuyên ngành thuộc giáo dục kĩ thuật, nơi mà họ là thiểu số (xem M. Duru-Bellat, sđd).

⁴ Nhiều nhà quan sát nữ đã ghi nhận tình trạng bất đối xứng giữa đàn ông và đàn bà trong điều mà Nancy Henley gọi là "đường lối đụng chạm", tức là sự dễ dàng và tần số của những tiếp xúc cơ thể (vỗ nhẹ má, khoác vai hoặc ôm ngang lưng, v.v.).

⁵ M. Maruani và c. Nicole, *Vì lao động của quý bà. Nghề của nam giới, việc của nữ giới*, Paris, Syros/Alternatives, 1989, tr.15.

⁶ Sdd, tr.34-77.

⁷ Việc lưu truyền vĩnh viễn những khác biệt võ đoán có thể dựa vào những sự phân chia cổ xưa nhất của cách nhìn huyền thoại, ví dụ như giữa nóng và lạnh, như ta thấy trong trường hợp nghề làm thủy tính ở đó có một sự chia tách giữa khu vực nóng (lò và chế tác), thuộc nam giới, được coi như cao quý, và khu vực nguội (kiểm tra, chọn lựa, đóng gói), không cao quý bằng và để cho phụ nữ (H. Sumiko Hirata, *Hệ hình tổ chức công nghiệp và quan hệ xã hội, So sánh đối chiếu Brésil-Pháp-Nhật*, Paris, IRESCO, 1992).

⁸ P Bourdieu, *Cảm quan thực tiễn*, sđd, tr.450.

⁹ “The more I was treated as a woman, the more woman I became. I adapted willy-nilly. I was assumed to be incompetent at reversing cars, or opening bottles, oddly incompetent I found myself becoming. If a case was thought too heavy for me, I found it so myself” (J. Morris, *Conundrum (Câu đố)*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974, tr.165-166).

¹⁰ Dominique Merllié đã chứng giải một cơ chế thuộc loại này bằng cách đem phân tích tri giác sai biệt của con trai và con gái về sự khác nhau giữa cách viết của nam giới và nữ giới (xem D. Merllié, sdd).

¹¹ Như vậy, các thân thể sẽ có mọi cơ may được nhận một cái giá cân xứng chặt chẽ với vị thế của người sở hữu thân thể ấy trong không gian xã hội nếu như tính tự trị của logic của di truyền sinh học đối với logic của di sản xã hội đôi khi không trao tặng, một cách ngoại lệ, cho những người nghèo nàn thiếu thốn nhất về phương diện kinh tế và xã hội, những đặc tính cơ thể quý hiếm nhất, như sắc đẹp (mà khi đó người ta bảo là ‘tai họa’ bởi nó đe dọa trật tự đã được xác lập) và nếu, ngược lại, những ngẫu nhiên của di truyền đôi khi không tước mất của những người “cao sang” những thứ phụ trợ thuộc cơ thể cho vị thế của họ, như sắc đẹp hoặc tầm vóc cao lớn.

¹² về điểm này, xem s. Fisher và c. e. Cleveland, *Body image and Personality* (Hình ảnh của Thân thể và Nhân cách), Princeton, New York, Van Nostrand, 1938.

¹³ về mối quan hệ bao bọc che chở như nó biểu thị một cách công khai, xem E. Goffman, “Sự nghi thức hóa nữ tính”, *Văn kiện về nghiên cứu khoa học xã hội*, 14,1977, tr.34-50.

¹⁴ Nếu phụ nữ đặc biệt thiên về tình yêu gọi là lãng mạn hoặc có tính tiểu thuyết, có lẽ một phần là do họ đặc biệt có lợi ích ở đó: ngoài việc tình yêu ấy hứa hẹn giải thoát họ khỏi sự thống trị của nam giới, nó còn cho họ, trong hình thái bình thường nhất của nó là hôn nhân khiến họ có thể lưu chuyển từ thấp lên cao trong các xã hội nam giới, cũng như trong những hình thái bất-thường của nó, một con đường, nhiều khi là con đường duy nhất, để thăng tiến trong xã hội.

¹⁵ Những sự chăm sóc thẩm mỹ thu hút rất nhiều thời gian, tiền bạc và năng lượng (khác nhau tùy theo các tầng lớp) đi tới cực hạn là phẫu thuật thẩm mỹ, điều này đã trở thành một công nghệ vô cùng lớn tại Mỹ (mỗi năm một triệu rưỡi người viện đến công nghệ này - xem s. Bordo, *Unbearable Weight, Feminism, Western Culture and the Body* (Trọng lượng không kham nổi, Nữ tính, Văn hóa phương Tây và Thân thể), Berkeley, University of California Press, 1993, tr.25).

¹⁶ Xem c. A, MacKinnon, sđd, tr.121.

¹⁷ s. Lee Bartky, *Feminity and Domination, Studies in the Phenomology of Oppression* (Nữ tính và sự thống trị, Nghiên cứu hiện tượng học về sự áp bức), New York - Londres, Routledge, 1990, tr.41.

18 Sđđ, tr.51.

¹⁹ Sđđ, (*“For many women, dominance in men is exciting”*), và xem cả tr.47.

²⁰ Đặc biệt, kẻ thống trị có uy lực áp đặt cách nhìn của chính kẻ đó về bản thân như là mang tính khách quan và tập thể (cực độ của điều này được thể hiện bởi các pho tượng cưỡi ngựa hoặc các bức chân dung uy nghiêm), buộc được những người khác từ bỏ quyền lực khách quan hóa riêng của họ, như trong tình yêu hay trong tín ngưỡng, và như vậy là kẻ thống trị tự kiến tạo thành chủ thể tuyệt đối, không có bên ngoài, hoàn toàn được biện hộ cho việc tồn tại như kẻ đó đang tồn tại.

²¹ V. Woolf có ý thức về điều nghịch lí chỉ làm ngạc nhiên những người có cách nhìn quá đơn giản đối với văn chương cùng những con đường riêng của văn chương để đi tới sự thật: “*i prefer, where truth is important, to write fiction*” (Khi sự thật quan trọng, tôi thích viết tiểu thuyết hơn) (V. Woolf, *The Pargiters*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1977; tr.9). Hoặc: “*Fiction here is likely to contain more truth than fact*” (Ở đây tiểu thuyết dường như chứa đựng nhiều sự thật hơn là sự kiện) (V. Woolf, *A Room of One's Own* (Căn phòng riêng), Londres, Leonard and Virginia Woolf, 1935, tr.7).

²² V. Woolf, *Đến chơi tháp hải đăng*, sđd, tr.24. Mặc dù, khi đọc cuốn tiểu thuyết, ta chỉ phát hiện và hiểu ra điều này dần dần, cần biết rằng ông Ramsay, một giáo sư có học trò và đong nghiệp xung quanh, bị bắt chợt khi đang đọc to bài thơ noi tiếng của Tennyson mang nhan đề “Cuộc đột kích của đội khinh kị binh”.

23 Sđđ, tr.87.

²⁴ Sđđ, tr.11 (do P Bourdieu nhấn mạnh).

²⁵ Sđđ, tr.10 (do P Bourdieu nhấn mạnh).

²⁶ Sđđ, tr.10-11 (do p Bourdieu nhấn mạnh).

27 Sđđ, tr.27.

²⁸ Sđđ, tr.45-46 (do P Bourdieu nhấn mạnh), cần nêu lại sự gợi nhớ *libido academica* (dục năng kinh viện), dục năng này có thể biểu thị dưới cái cờ của sự trung hòa văn chương, tại cơ sở của những phân tích về trường (champ) đại học, được trình bày trong *Homo academicus* (Con người kinh viện) (E Bourdieu, Paris, Ed. Minuit, 1984).

²⁹ V. Woolf, *Đến chơi tháp hải đăng*, sđd, tr.44.

³⁰ về điểm này, xem P Bourdieu, *Trầm tư kiểu Pascal*, Paris, NXB Seuil, 1997, tr.199.

³¹ V. Woolf, *Đến chơi tháp hải đăng*, sđd, tr.41.

³² Điều này đặc biệt rõ trong sự tham gia của những phụ nữ trẻ thuộc tầng lớp bình dân đối với các đam mê thể thao của “những người đàn ông của mình” - do tính chất quyết đoán và cảm xúc của nó, sự tham gia này chỉ có thể bị đàn ông coi là phù phiếm, thậm chí phi lí, vả chăng, cũng phù phiếm, phi lí như thái độ đối lập, thường gặp hơn sau khi kết hôn, tức là ác cảm ghen tuông đối với một đam mê dành cho những thứ mà họ không tiếp cận được.

³³ V. Woolf, *Đến chơi tháp hải đăng*, sđd, tr.47.

³⁴ V. Woolf, sđd, tr.40.

³⁵ Chức phận che chở của bà Ramsay được nhắc nhở nhiều lần, nhất là qua ẩn dụ về con gà mái vỗ cánh để che chở đàn gà con của nó (sdd, tr.20, 30, 31): “bà che chở toàn bộ cái giới không phải giới của mình và *làm như vậy vì những lí do mà bà không giải thích được*” (tr.12, do P Bourdieu nhấn mạnh, và cả tr.48).

36 Sđđ, tr.42.

³⁷ Sđđ, tr.126-127.

³⁸ Người ta đã nhiều lần nhận xét rằng phụ nữ thực hiện một chức năng thanh lọc và gần như trị liệu, là điều chỉnh cuộc sống cảm xúc của đàn ông, làm nguôi nổi tức giận của họ, giúp họ chấp nhận những bất công hoặc những khó khăn của cuộc đời (ví dụ, hãy xem N. M. Henley, sđd, tr.85).

³⁹ V. Woolf, *Đến chơi tháp hải đăng*, sđd, tr.41 (P Bourdieu nhấn mạnh).

⁴⁰ V. Woolf, sđd, tr.125-126.

⁴¹ Sđđ, tr.126.

⁴² Nhiều cuộc điều tra đã chỉ ra rằng phụ nữ có khuynh hướng ước lượng thành công của mình dựa theo thành công của chồng mình.

⁴³ V. Woolf, *Đến chơi tháp hải đăng*, sđd, tr.10.

⁴⁴ Ta thấy Otto Weininger đã không hoàn toàn sai lầm trong việc viện triết học Kant ra để làm chứng lúc mà, sau khi trách cứ phụ nữ dễ dàng bỏ tên họ của mình và lấy tên họ của chồng, ông ta kết luận rằng “người đàn bà về bản thể là không có tên họ và như vậy bởi vì đàn bà, về bản chất, thiếu cá tính”. Trong phần sau bài viết, Kant, do một sự liên tưởng về vô thức xã hội, chuyển từ phụ nữ sang các “đám đông” (theo truyền thống các đám đông được tư duy như là mang tính nữ), và chuyển từ sự từ bỏ năm trong nhu cầu ủy quyền sang sự “ngoan ngoãn” dẫn dân chúng đến chỗ thoái chức để có lợi cho những “người cha của tổ quốc” (E. Kant, *Nhân học từ quan điểm thực tiễn*, bản dịch của M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, tr.77).

⁴⁵ Điều này chống lại khuynh hướng khoanh kín mọi trao đổi tình dục của thế giới quan liêu, nhất là giữa các ông chủ và các thư kí (xem R. Pringle, *Secretaries Talk, Sexuality, Power and Work Chuyện về các thư kí, Tình dục, Quyền lực và Việc làm*, Londres-New York, Allen and Unwin, 1988, đặc biệt các trang 84-103) vào thế đôi ngả của sự “quấy rối tình dục” (có lẽ ước lượng hãy còn thấp qua những tổ cáo “triệt để” nhất) và của việc sử dụng một cách trơ tráo và mang tính chất phương tiện duyên sắc phụ nữ như là phương tiện đạt tới quyền lực (xem J. Pinto, “Một quan hệ có phép tiên: nữ thư kí và ông chủ”, *Văn kiện nghiên cứu khoa học xã hội*, 84,1990, tr.32-48).

CHƯƠNG III

NHỮNG ĐIỀU VĨNH

CỬU VÀ SỰ ĐỔI THAY

Phải cần đến tất cả sự sắc sảo của Virginia Woolf và sự tinh tế vô tận trong cách viết của bà để đẩy việc phân tích cho tới những kết quả ẩn giấu kĩ nhất của một hình thái thống trị được khắc ghi trong toàn bộ trật tự xã hội và vận hành trong trạng thái tối tăm của các cơ thể, chúng vừa là điều được mất vừa là căn nguyên tính hiệu quả của hình thái thống trị này. Và có lẽ cũng cần phải viện đến uy tín của tác giả *Căn phòng riêng* để đem lại phần nào tín nhiệm cho việc nhắc nhở những hằng số ẩn giấu trong quan hệ thống trị về giới - bởi ngoài sự mù quáng đơn thuần, các yếu tố khiến người ta có xu hướng không biết đến những hằng số này quá mạnh mẽ (ví dụ như niềm tự hào chính đáng của một phong trào nữ quyền thiên về nhấn mạnh những bước tiến được đảm bảo do các cuộc đấu tranh của phong trào).

Quả thật kì lạ là sự kiểm chứng về tính tự trị khác thường của các cấu trúc giới đối với các cấu trúc kinh tế, của các phương thức tái sản xuất đối với các phương thức sản xuất: cũng hệ thống các dạng thức phân loại ấy được thấy lại, ở phần cốt yếu, vượt qua các thời đại và các sự khác biệt về kinh tế và xã hội, tại hai cực của không gian những khả năng nhân học, nơi những nông dân miền núi Kabylie và nơi những nhà đại tư sản Anh ở Bloomsbury; và các nhà nghiên cứu, hầu như luôn xuất phát từ phân tâm học, phát hiện ra, trong trải nghiệm tâm lí của đàn ông và đàn bà thời nay, những tiến trình, phần lớn

được vùi lấp rất sâu, giống như công việc cần thiết để ngăn cách đứa con trai khỏi mẹ nó hoặc những hiệu quả tượng trưng của sự phân chia theo giới các nhiệm vụ và thời gian trong sản xuất và tái sản xuất, những tiến trình này được tuân thủ giữa thanh thiên bạch nhật, trong các nghi thức thực hiện công khai và tập thể, hội nhập vào hệ thống tượng trưng của một xã hội được tổ chức từ bên này thấu qua bên kia theo nguyên tắc dành quyền tối cao cho nam tính. Giải thích thế nào đây cách nhìn lấy nam giới làm trung tâm chẳng giảm bớt, chẳng nhượng bộ của một thế giới nơi những khuynh hướng nam tính-cực đoan tìm thấy những điều kiện thuận lợi nhất để thời sự hóa trong các cấu trúc của hoạt động nông nghiệp - được sắp xếp theo sự đối lập giữa thời gian lao động, thuộc nam giới, với thời gian sinh sản, thuộc nữ giới¹, và trong cả logic của một sự tổ chức điều hành tài sản tượng trưng được thực hiện trọn vẹn, lại có thể vẫn tồn tại sau những thay đổi sâu xa đã ảnh hưởng đến các hoạt động sản xuất và sự phân công lao động, dồn sự điều hành tài sản tượng trưng vào một số ít các hòn đảo nhỏ, bị vây quanh bởi những làn nước lạnh ngắt của lợi lộc và sự tính toán? Ghi nhận thế nào đây sự vĩnh tồn bề ngoài này - và chẳng sự vĩnh tồn ấy góp phần rất nhiều để trao cho một kiến tạo lịch sử đáng dấp của một bản chất tự nhiên - mà không mắc phải nguy cơ phê chuẩn nó bằng cách ghi nó vào tính vĩnh hằng của một thiên nhiên?

Công việc phi lịch sử hóa mang tính lịch sử

Thực ra, rõ ràng cái vĩnh hằng, trong lịch sử, chẳng thế là cái gì khác ngoài sản phẩm của một công việc vĩnh viễn hóa mang tính lịch sử. Điều đó nghĩa là, để hoàn toàn thoát khỏi bản thể luận, vấn đề không phải là phủ nhận những điều vĩnh cửu và những điều bất biến, chúng tham dự một cách hiển nhiên vào thực tế lịch sử²; cần phải *dựng lại lịch sử của công việc phi lịch sử hóa mang tính lịch sử* hoặc, nếu thích nói theo cách khác, lịch sử của việc (tái) tạo liên tục những cấu trúc khách quan và chủ quan của sự thống trị của nam giới, đã được thực hiện thường xuyên bền bỉ, kể từ khi có đàn ông và

đàn bà, và qua đó trật tự của nam giới được tái sản xuất liên tục từ thời đại này sang thời đại khác. Nói cách khác, một “lịch sử phụ nữ” làm xuất hiện, dù trái với ý muốn, một bộ phận lớn bền vững, vĩnh cửu, lịch sử này nếu muốn nhất quán, cần phải dành một vị trí, và có lẽ là vị trí hàng đầu, cho *lịch sử của những tác nhân và những thể chế góp phần một cách thường xuyên vĩnh cửu để đảm bảo cho những điều vĩnh cửu đó*, Nhà thờ, Nhà nước, Nhà trường, v.v., những tác nhân và thể chế này có thể khác biệt, tại những thời kì khác biệt, trong uy lực tương đối và trong chức phận của chúng. Bộ sử này không thể chỉ ghi chép chẳng hạn như việc loại trừ phụ nữ khỏi nghề nghiệp này hay nghề nghiệp nọ, khỏi ngành này hay ngành nọ, khỏi chuyên môn này hay chuyên môn nọ; bộ sử ấy cũng phải ghi nhận và thuyết minh về sự tái sản xuất cả các trật tự đẳng cấp (về nghề nghiệp, về chuyên môn, v.v.) cả các khuynh hướng đẳng cấp được những hệ thống này tạo thuận lợi và khiến phụ nữ góp phần vào việc loại trừ họ ra khỏi những nơi chốn mà dù sao mặc lòng họ cũng vẫn bị loại trừ³.

Nghiên cứu lịch sử không thể tự giới hạn ở việc miêu tả những biến đổi của thân phận phụ nữ theo tiến trình thời gian, cũng không giới hạn ở việc miêu tả mối quan hệ giữa các giới ở những thời đại khác nhau, mà phải chuyên chú xác lập, cho mỗi thời kì, tình trạng của hệ thống các tác nhân và các thể chế, gia đình, Nhà thờ, Nhà nước, Nhà trường, v.v., những điều này, với những uy lực và những phương sách khác nhau ở các thời điểm khác nhau, đã góp phần giãng các mối quan hệ thống trị của nam giới *ra khỏi lịch sử một cách ít hay nhiều trọn vẹn*. Vậy đối tượng thực sự của một lịch sử những quan hệ giữa các giới, đó là lịch sử những sự phối hợp kế tiếp (khác nhau ở thời Trung cổ và ở thế kỉ XVIII, dưới thời Pétain đầu những năm bốn mươi, và dưới thời De Gaulle sau 1945) của các cơ chế cấu trúc (như những cơ chế đảm bảo tái sản xuất sự phân công lao động theo giới) và của các chiến lược, thông qua những thể chế và những tác nhân đặc thù, trải qua một lịch sử rất dài lâu, và đôi khi với cái giá của những đổi thay thật sự hoặc bề ngoài, đã làm vĩnh tồn cấu trúc của các quan hệ thống trị giữa các giới: tình

trạng lệ thuộc của phụ nữ có thể biểu lộ ở sự sắp xếp cho phụ nữ lao động, như tại phần lớn các xã hội tiền công nghiệp, hoặc, ngược lại, ở sự loại trừ phụ nữ khỏi lao động, như trường hợp sau cuộc cách mạng công nghiệp, với việc chia cắt lao động và gia đình, với tình trạng suy giảm uy lực kinh tế của phụ nữ thuộc giới tư sản, từ nay bị cung cách đoan trang nghiêm cẩn thời Victoria dành cho việc tôn sùng sự trinh khiết và các nghệ thuật trong gia đình, tranh màu nước cùng đàn dương cầm, và cả sinh hoạt tín ngưỡng, chí ít là ở các xứ sở theo truyền thống Kitô giáo, một sinh hoạt ngày càng thành đặc biệt riêng của phụ nữ⁴.

Tóm lại, trong khi làm rõ những bất biến xuyên lịch sử của mối quan hệ giữa các “giới”, lịch sử tự buộc mình phải lấy mục tiêu là công việc phi lịch sử hóa mang tính lịch sử đã liên tục sản xuất và tái sản xuất ra các bất biến này, tức là công việc *khu biệt hóa* liên miên không dứt mà đàn ông và đàn bà không ngừng phải chịu và nó khiến họ tự phân biệt bằng cách nam tính hóa hoặc nữ tính hóa bản thân. Đặc biệt lịch sử cần chú trọng miêu tả và phân tích sự (tái) kiến tạo xã hội luôn được bắt đầu lại đối với các nguyên tắc nhìn và phân chia sản sinh ra các “giới” và, mở rộng hơn, các loại tập quán tình dục (khác giới và đặc biệt là đồng giới), bản thân quan hệ tình dục khác giới được xã hội kiến tạo và được xã hội thiết định thành mẫu phổ quát cho mọi tập quán tình dục “bình thường”, tức là không bị nổi ô nhục của điều “phản tự nhiên”⁵. Một sự thông hiểu thực sự những thay đổi xảy đến cả trong thân phận phụ nữ cả trong quan hệ giữa các giới chỉ có thể được chờ đợi, một cách nghịch lí, ở một sự phân tích những biến đổi của các cơ chế và các thể chế chịu trách nhiệm đảm bảo việc làm vĩnh tồn trật tự giữa các giới.

Công việc tái sản xuất được đảm bảo, cho đến một thời kì gần đây, bởi ba cấp chính, gia đình, Nhà thờ và Nhà trường, những cấp này, được tổ chức và điều hòa một cách khách quan, có điểm chung giống nhau là tác động đến các cấu trúc vô thức. Có lẽ gia đình có vai trò chính trong việc tái sản xuất nền thống trị và cách nhìn của nam giới⁶; chính là trong gia đình mà con người buộc phải sớm có trải nghiệm về sự phân chia lao động theo giới và về sự thể

hiện hợp thức cách phân chia này, được luật pháp đảm bảo và được khắc ghi trong ngôn ngữ. Còn về Nhà thờ, mang trong mình thái độ phản nữ quyền sâu xa của một giới tăng lữ nhạy bén trong việc kết án mọi thiếu sót về mặt đoàn chính ở phụ nữ, nhất là trong trang phục, và là giới tái sản xuất có chức vị một cách nhìn bi quan về phụ nữ và về nữ tính⁷, Nhà thờ khắc sâu vào trí não (hoặc từng khắc sâu vào trí não) một cách rõ ràng một đạo đức gia đình luận, hoàn toàn do các giá trị gia trưởng chi phối, đặc biệt là với tín điều về sự thấp kém căn bản của phụ nữ. Ngoài ra Nhà thờ còn tác động, theo cách gián tiếp hơn, đến các cấu trúc lịch sử của vô thức, đặc biệt thông qua toàn bộ biểu tượng của Kinh thánh⁸, của các lễ điển và ngay cả của không gian và thời gian tôn giáo (được đánh dấu bằng sự tương ứng giữa cấu trúc của năm lễ điển và cấu trúc của năm nông nghiệp). Ở một số thời kì, Nhà thờ đã có thể dựa vào một hệ thống những đối lập đạo đức tương ứng với một mô hình vũ trụ để biện minh cho trật tự đẳng cấp trong lòng gia đình, nền quân chủ thần quyền dựa trên uy lực của người cha, và để áp đặt một cách nhìn về xã hội và về vị trí dành cho phụ nữ trong xã hội ấy, qua một sự “tuyên truyền minh họa”⁹ thực sự.

Cuối cùng Nhà trường, ngay cả khi được giải phóng khỏi sự chi phối của Nhà thờ, vẫn tiếp tục truyền đạt các tiền giả định của sự hình dung gia trưởng (dựa trên tính chất tương đương giữa mỗi quan hệ đàn ông/đàn bà với mỗi quan hệ người lớn/trẻ con) và đặc biệt, có lẽ, các tiền giả định nằm trong chính những cấu trúc đẳng cấp trên dưới của nhà trường, tất cả đều có hàm nghĩa giới tính, giữa các trường khác nhau hay các khoa khác nhau, giữa các bộ môn (“mềm” hay “rắn” - hoặc, gần gũi hơn với trực giác huyền thoại nguyên sơ, “làm khô héo”), giữa các chuyên ngành, nghĩa là giữa các cách hiện hữu và các cách nhìn, cách tự nhìn, cách tự hình dung khả năng và thiên hướng của mình, tóm lại, tất cả những gì góp phần tạo ra không chỉ các số phận xã hội mà còn tạo cả sự thâm kín của các hình ảnh về bản thân¹⁰. Thực ra, toàn bộ văn hóa bác học, do thể chế học đường truyền tải, và trong những dị bản của nó, văn chương hay triết lí cũng như y hay luật, đã không ngừng

chuyên chở, cho đến thời đại gần đây, các kiểu thức tư duy và các mẫu mực cổ xưa (với sức nặng của truyền thống Aristote coi đàn ông là căn nguyên hoạt động còn đàn bà là yếu tố thụ động chẳng hạn) và một diễn ngôn chính thức về giới thứ hai, diễn ngôn này được sự cộng tác của các nhà thần học, luật học, y học và đạo đức học, nhằm hạn chế quyền tự trị của người vợ, nhất là về công việc, nhân danh bản tính “ấu trĩ” và ngu ngốc của người ấy, mỗi thời đại lại khai thác các “kho tàng” của thời đại trước (ví dụ như ở thế kỉ XVI, các truyện thơ tiểu lâm bằng ngôn ngữ thông tục hay các nghị luận thần học bằng tiếng Latin¹¹). Nhưng ta sẽ thấy nền văn hóa ấy đồng thời cũng là một trong những căn nguyên quyết định nhất của sự thay đổi trong quan hệ giữa các giới do những mâu thuẫn ở nó và do những mâu thuẫn mà nó du nhập.

Để hoàn tất cuộc điều tra về các yếu tố mang tính thể chế của sự tái sản xuất tình trạng phân biệt giới, cần phải lưu ý tới vai trò của *Nhà nước* đến phê chuẩn và gia tăng những quy định và những sự bài trừ của nền gia trưởng riêng tư bằng những quy định và bài trừ của một nền *gia trưởng công*, nằm trong mọi thiết chế có trách nhiệm quản lí và điều chỉnh cuộc sống hằng ngày của đơn vị gia đình. Tuy không tới mức của các Nhà nước gia trưởng và chuyên quyền (như nước Pháp của Pétain hay nước Tây Ban Nha của Franco), những thành tựu hoàn hảo của cách nhìn bảo thủ cực đoan lấy gia đình theo chế độ tộc trưởng làm nguyên lí và mẫu mực cho trật tự xã hội với tư cách *trật tự tinh thần*, dựa trên ưu thế tuyệt đối của đàn ông đối với đàn bà, của người lớn đối với trẻ con, và dựa trên sự đồng nhất hóa đạo đức với sức mạnh, với lòng can đảm và sự làm chủ thân thể, nơi chốn của cám dỗ và ham muốn¹², song các nhà nước hiện đại đã ghi trong luật gia đình, và đặc biệt là trong các quy tắc định nghĩa hộ tịch của các công dân, mọi nguyên lí căn bản của cách nhìn coi nam giới là trung tâm¹³. Và tính nhập nhằng chủ yếu của

Nhà nước có một phần quyết định là do Nhà nước, trong chính cấu trúc của nó, với sự đối lập giữa các bộ tài chính và các bộ chi tiêu, đối lập giữa bàn tay phải, gia trưởng, gia đình chủ nghĩa và che chở, với bàn tay trái,

hướng về tính xã hội, đã tái sản xuất sự phân chia theo mẫu gốc giữa nam tính và nữ tính, do phụ nữ thì có liên hệ với Nhà nước xã hội, với tư cách là những người chịu trách nhiệm và với tư cách những người ưu tiên được Nhà nước xã hội chăm sóc và phục vụ¹⁴.

Việc nhắc nhở như trên về toàn bộ các cấp góp phần tái sản xuất trật tự đẳng cấp của các giới sẽ cho phép phác họa được chương trình của một sự phân tích mang tính lịch sử những điều bền vững và những biến đổi của các cấp này, chỉ sự phân tích ấy mới có khả năng cung cấp các phương tiện cần thiết để hiểu thấu những điều vĩnh cửu nhiều khi gây kinh ngạc, có thể được kiểm chứng trong thân phận phụ nữ (và không dừng ở chỗ chỉ nêu lên sự kháng cự và ác ý của nam giới¹⁵ hoặc trách nhiệm của bản thân phụ nữ) cũng như những thay đổi nhìn thấy được hoặc không nhìn thấy được mà thân phận phụ nữ đã trải nghiệm trong thời kì gần đây.

Những nhân tố tạo thay đổi

Thay đổi quan trọng nhất có lẽ là sự thống trị của nam giới không còn tự áp đặt với tính rõ ràng sờ sờ của điều dĩ nhiên. Đặc biệt nhờ công việc phê phán vô cùng rộng lớn của phong trào nữ quyền, phong trào này, chí ít ở một số vùng không gian xã hội, đã phá vỡ được vòng tròn của sự tăng cường phổ cập hóa, từ nay sự thống trị này xuất hiện, ở rất nhiều trường hợp, như điều gì đó cần phải bảo vệ hoặc biện minh, điều gì đó cần phải tự bảo vệ hoặc tự biện minh. Việc đem ra bàn cãi những điều hiển nhiên diễn ra cùng với những biến đổi sâu xa mà thân phận phụ nữ đã có được, nhất là ở những phẩm hạng xã hội được ưu đãi nhất: ví dụ như đó là sự gia tăng việc đến được với nền giáo dục bậc trung học và đại học và đến được với công việc làm có trả lương, và từ đó, đến được với lĩnh vực công cộng; đó còn là sự tách ra khỏi các nhiệm vụ trong nhà¹⁶ và các chức năng sinh sản (gắn liền với các bước tiến bộ, với việc sử dụng phổ biến các biện pháp tránh thai và với sự thu hẹp quy mô gia đình), đặc biệt là tuổi tác muộn hơn khi kết hôn và sinh nở, thời

gian gián đoạn hoạt động nghề nghiệp khi sinh con rút ngắn lại, và đó còn là tỉ lệ li hôn tăng lên còn tỉ lệ kết hôn giảm đi¹⁷.

Trong mọi nhân tố tạo nên thay đổi, những nhân tố quan trọng nhất là các nhân tố gắn với sự biến đổi mang tính quyết định về chức năng của thể chế học đường trong việc tái sản xuất sự khác biệt giữa các giới, như việc gia tăng số phụ nữ đến được với học vấn và, liên quan đến điều này, đến được với tình trạng độc lập về kinh tế, và sự biến đổi các cấu trúc gia đình (đặc biệt là hệ quả của hiện tượng tỉ lệ li hôn cao lên): như vậy, mặc dù sức ì của các *habitus*, và của luật, có xu thế, vượt ra ngoài những biến đổi của gia đình thực, làm cho vĩnh tồn mô hình thống trị của cấu trúc gia đình và, đồng thời, của tình dục hợp thức, khác giới và hướng về sự sinh sản, theo mô hình này mà được tổ chức một cách ngấm ngấm việc xã hội hóa và đồng thời việc truyền đạt các nguyên tắc phân chia truyền thống, song sự xuất hiện của những kiểu gia đình mới, ví dụ như các gia đình ghép, và việc các mô hình mới về tình dục (đặc biệt là mô hình tình dục đồng giới) đến được với cái nhìn của công chúng, đã góp phần phá vỡ *doxa* (dư luận) và mở rộng không gian của các khả năng về tình dục. Cũng giống như vậy, và bình thường hơn, sự gia tăng số phụ nữ làm việc không thể không ảnh hưởng đến sự phân chia các nhiệm vụ gia đình và, đồng thời, ảnh hưởng đến các mô hình truyền thống về nam giới và nữ giới, chắc hẳn là cùng với những hệ quả trong việc tiếp thu ở nội bộ gia đình những khuynh hướng khu biệt theo giới: người ta đã có thể quan sát thấy những cô con gái của các bà mẹ làm việc có nguyện vọng cao hơn về sự nghiệp và ít gắn bó hơn với mô hình truyền thống về thân phận phụ nữ¹⁸.

Nhưng một trong những thay đổi quan trọng nhất ở thân phận phụ nữ và một trong những nhân tố quyết định nhất làm biến đổi thân phận này chắc chắn là việc gia tăng số các cô gái đến được với nền giáo dục bậc trung học và đại học, sự gia tăng này, liên quan đến những biến đổi trong các cấu trúc sản xuất (đặc biệt là sự phát triển các tổ chức quản lí lớn công hoặc tư và các công nghệ xã hội mới về tuyển dụng), đã kéo theo một biến cải rất quan trọng

về vị trí của phụ nữ trong sự phân công lao động: như vậy người ta nhận xét thấy một sự tăng tiến mạnh mẽ về đại diện của phụ nữ trong các nghề nghiệp trí óc hoặc trong quản lí và trong những hình thái khác nhau của việc bán các dịch vụ tượng trưng - báo chí, truyền hình, điện ảnh, truyền thanh, quan hệ công chúng, quảng cáo, trang trí v.v, và cả một sự tăng cường việc phụ nữ tham gia các nghề nghiệp gắn gũi với định nghĩa truyền thống về hoạt động của nữ giới (dạy học, cứu trợ xã hội, hoạt động cận y học). Nói như vậy rồi, những phụ nữ có bằng cấp đã tìm được đầu ra chủ yếu trong các nghề trung gian trung bình (cán bộ quản lí trung bình, kĩ thuật viên, nhân viên y tế và xã hội v.v.), nhưng thực tế họ vẫn bị loại khỏi các chức vụ có uy quyền và trách nhiệm, đặc biệt là trong kinh tế, tài chính và chính trị.

Những sự thay đổi nhìn thấy được của các *điều kiện* quả thực che giấu những điều vĩnh cửu trong các *vị trí tương quan*: tính ngang bằng của các cơ hội tiếp cận và các tỉ lệ đại diện không được che đậy những bất bình đẳng vẫn tồn tại trong sự phân bố giữa các hệ trường học khác nhau và đồng thời, giữa các sự nghiệp có thể. Số con gái đỗ bằng tú tài và học đại học đông hơn con trai, nhưng đại diện của họ lại ít hơn rất nhiều trong các ngành được coi trọng nhất, sự đại diện của họ vẫn rất thấp trong các ngành khoa học trong khi lại tăng dần lên ở các ngành văn chương. Cúng giống như vậy, trong các trường trung học chuyên nghiệp, họ vẫn bị dành cho những chuyên ngành theo truyền thống được coi như “của giới nữ” và ít phẩm chất chuyên môn (nhân viên cộng đồng hay thương mại, thư kí và các nghề về sức khỏe), một số chuyên ngành (cơ khí, điện, điện tử) thực tế được dành cho con trai. Cũng sự vĩnh cửu của những bất bình đẳng trong các lớp dự bị để vào các trường đại học khoa học lớn và trong bản thân những trường này. Tại các khoa y, phần của phụ nữ giảm dần khi lên cao trong đẳng cấp chuyên ngành, một số ngành như phẫu thuật thực tế là cấm đoán đối với họ, trong khi một số ngành khác, như nhi khoa hay phụ khoa thực sự dành cho họ. Như ta thấy, cấu trúc được vĩnh truyền trong các cặp đối lập tương đương với những phân chia truyền thống, như đối lập giữa những trường lớn với các khoa, hoặc, trong nội bộ

các trường này, giữa các khoa y, luật với khoa văn, hoặc, trong nội bộ các khoa, giữa triết học hay xã hội học với tâm lí học và lịch sử nghệ thuật. Và ta biết rằng cũng nguyên tắc phân chia ấy còn ứng dụng, trong lòng mỗi bộ môn, phân định cho đàn ông điều gì cao quý hơn, tổng hợp hơn, lí thuyết hơn, còn cho đàn bà, điều gì mang tính phân tích hơn, thực tiễn hơn, kém uy tín hơn¹⁹.

Cũng logic ấy chi phối việc tiếp cận các nghề nghiệp khác nhau và các vị trí khác nhau trong lòng môi nghề: trong công việc cũng như trong giáo dục, những sự tiên bộ của phụ nữ không được che đậy những bước tiến tương ứng của đàn ông khiến cho, giống như trong một cuộc đua có bình quân hơn thiệt²⁰, cấu trúc của các sự *chênh lệch* vẫn duy trì²¹. Ví dụ hiển nhiên nhất của sự *vĩnh cửu trong và bởi sự thay đổi* này là hiện tượng các vị trí đang nữ giới hóa thì hoặc đã giảm giá trị rồi (công nhân chuyên nghiệp đa số là phụ nữ hay người nhập cư), hoặc đang suy vi, tình trạng giảm giá trị của những nghề này càng gia tăng, trong một hiệu lực kiểu quả cầu tuyết, do hiện tượng đàn ông bỏ nghề, hiện tượng mà tình trạng giảm giá đã góp phần gây nên. Hơn nữa, nếu quả thật ta thấy phụ nữ ở mọi cấp độ của không gian xã hội, thì cơ may tiếp cận (và tỉ lệ đại diện) của họ giảm dần theo chừng ta tiến lên các vị trí hiếm hoi nhất và được chuộng nhất (thành thử tỉ lệ nữ giới hóa hiện tại và trong tiềm thế co le la chi so tốt nhất về vị trí và giá trị tương quan của các nghề nghiệp khác nhau²²).

Như vậy, ở mỗi cấp độ, bất kể các kết quả của việc siêu tuyển chọn, sự bình đẳng hình thức giữa đàn ông và đàn bà có xu hướng che giấu rằng, trong khi về mặt khác mọi điều là ngang bằng, thì phụ nữ vẫn giữ những vị trí kém ưu đãi. Ví dụ, nếu quả thật phụ nữ ngày càng được đại diện nhiều hơn trong chức vụ công, thì bao giờ những địa vị thấp nhất và bấp bênh nhất cũng dành cho họ (phụ nữ đặc biệt đông đảo trong số những người không có chức vị thực thụ và số nhân viên làm một phần thời gian, còn ở cơ quan công sở địa phương chẳng hạn, họ được giao những vị trí tòng thuộc và phục dịch trong việc phụ trợ và chăm sóc - tạp vụ, nấu bếp, trông trẻ, v.v.²³). Điều chứng

nhận rõ nhất những sự bất ổn trong phân vị dành cho phụ nữ trên thị trường lao động có lẽ là việc phụ nữ bao giờ cũng được trả lương ít hơn đàn ông tuy về mặt khác thì mọi sự ngang bằng, phụ nữ được giao những chức vụ thấp hơn với cùng những bằng cấp như đàn ông, và nhất là phụ nữ, theo tỉ lệ, bị động chạm nhiều hơn bởi nạn thất nghiệp và tính bấp bênh của công việc, và bị tống dễ dàng hơn vào những chỗ làm một phần thời gian - điều này, tựu trung, có kết quả là gần như chắc chắn loại trừ họ khỏi các trò chơi quyền lực và các triển vọng sự nghiệp²⁴. Do phụ nữ có liên hệ với Nhà nước xã hội và với các vị trí “xã hội” ở bên trong lĩnh vực quan liêu cũng như với các khu vực doanh nghiệp tư nhân dễ bị tổn thương nhất vì các chính sách bất ổn hóa, nên mọi sự đều cho thấy trước họ sẽ là nạn nhân chủ yếu của chính sách tân-tự do nhằm giảm bớt kích thích xã hội của Nhà nước và ủng hộ “giải tỏa việc điều chỉnh” thị trường lao động.

Các địa vị chi phối mà phụ nữ chiếm giữ ngày càng đông đảo hơn, chủ yếu là ở những vùng bị chi phối của trường (champ) quyền lực, tức là ở lĩnh vực sản xuất và lưu thông các tài sản tượng trưng (như xuất bản, báo chí, truyền thông, dạy học, v.v.). Là “tinh hoa bị phân biệt đối xử”, theo cách nói của Maria Antonina Garcia de León, họ phải trả giá việc được tuyển chọn bằng một nỗ lực kiên trì để thỏa mãn những đòi hỏi phụ hầu như luôn được áp đặt cho họ và để khu trừ mọi hàm nghĩa giới tính ở *tư thái* thân thể và ở trang phục của họ²⁵.

Để hiểu đầy đủ sự phân phối theo thống kê các quyền lực và các đặc quyền giữa đàn ông với đàn bà, cùng bước tiến triển của sự phân phối này theo thời gian, cần phải ghi nhận đồng thời hai đặc tính, thoạt nhìn có thể mang vẻ mâu thuẫn. Một mặt, dù địa vị của họ trong không gian xã hội như thế nào chẳng nữa, phụ nữ vẫn có điểm chung là *bị chia tách khỏi đàn ông bởi một hệ số tượng trưng tiêu cực*, giống như màu da đối với người da đen hoặc bất kì dấu hiệu nào khác chứng tỏ mình thuộc một nhóm bị mang vết ô nhục, điều này ảnh hưởng tiêu cực đến tất cả những gì họ là và họ làm, và điều này nằm ở căn nguyên một tổng thể có hệ thống của những khác biệt

tương tự: có cái gì đó chung, mặc dù sự chênh lệch vô cùng to lớn, giữa người phụ nữ Tổng Giám đốc, để có sức đương đầu trước tình trạng căng thẳng gắn với việc thực thi quyền lực đối với những người đàn ông - hoặc giữa những người đàn ông - phải đi xoa bóp mỗi sáng, và người phụ nữ công nhân ngành luyện kim phải tìm trong tình đoàn kết với các “bạn gái hầu” một sự an ủi chống lại những thử thách gắn với công việc trong môi trường nam giới, như sự quấy rối tình dục, hoặc, chỉ đơn giản là những sa sút của hình ảnh và của niềm quý trọng bản thân do tình trạng xấu xí và sự bẩn thỉu mà điều kiện lao động buộc phải chịu. Mặt khác, bất kể những trải nghiệm đặc thù khiến họ gần lại nhau (như điều cực tiểu của sự thống trị nó là vô vàn vết thương, nhiều khi chỉ thuộc tiềm thức, do trật tự nam giới gây ra), phụ nữ vẫn cứ *người nọ chia tách với người kia* bởi những khác biệt về kinh tế và văn hóa, chúng đặc biệt ảnh hưởng đến cách thức khách quan và chủ quan trong chịu đựng và cảm nhận sự thống trị của nam giới - song không vì thế mà thủ tiêu tất cả những gì gắn với sự hạ giá tư bản tượng trưng do phận nữ giới gây nên.

Ngoài các điều trên, bản thân những thay đổi của thân phận phụ nữ luôn tuân theo logic của mô hình truyền thống về sự phân chia giữa nam và nữ. Đàn ông tiếp tục thống trị không gian xã hội và trường quyền lực (đặc biệt là quyền lực kinh tế, đối với sản xuất) trong khi phụ nữ vẫn bị dành (một cách chủ yếu) cho không gian riêng tư (gia đình, nơi chốn của sự sinh sản), ở đó mãi mãi tồn tại logic của sự điều hành các tài sản tượng trưng, hoặc dành cho các kiểu mở rộng của không gian này, đó là các cơ quan xã hội (nhất là bệnh viện) và giáo dục, hoặc còn dành cho các thế giới sản xuất tượng trưng (lĩnh vực văn chương, nghệ thuật hoặc báo chí, v.v.).

Nếu những cấu trúc xưa cũ của sự phân chia giới dường như vẫn còn quy định phương hướng và thậm chí cả hình thức của các thay đổi, đó là vì, ngoài việc được khách quan hóa trong các ngành, các sự nghiệp, các chức vị mang đậm tính chất giới nhiều hay ít, những cấu trúc này tác động thông qua *ba nguyên lí thực tiễn* mà phụ nữ, và cả những người xung quanh họ, ứng dụng

trong khi lựa chọn: theo nguyên lí thứ nhất, những chức trách phù hợp với phụ nữ ở trong sự nối dài các chức trách gia đình: dạy học, chăm sóc, phục vụ; nguyên lí thứ hai muốn rằng một phụ nữ không thể có quyền chi phối đàn ông, vậy là trong khi ở mặt khác mọi sự đều ngang bằng thì phụ nữ có mọi khả năng thấy một người đàn ông được ưa chuộng hơn mình ở một địa vị thống trị còn mình bị ấn vào những chức trách phụ tá lệ thuộc; nguyên lí thứ ba trao cho đàn ông độc quyền vận hành các vật dụng chuyên môn kĩ thuật và các máy móc²⁶.

Khi ta hỏi các nữ thanh niên về kinh nghiệm học đường của họ, ta không thể không ngạc nhiên về sức nặng của những khuyến khích và những mệnh lệnh, tích cực hay tiêu cực, của cha mẹ, của giáo viên (và đặc biệt là của các cố vấn định hướng) hoặc của bạn đồng môn, luôn luôn nhạy bén để nhắc nhở họ một cách ngấm ngấm hay rành rọt số phận được phân định cho họ bởi nguyên tắc phân chia truyền thống: như vậy, rất nhiều nữ thanh niên nhận xét thấy giáo viên các môn khoa học khuyến dụ và cổ vũ con gái ít hơn con trai, còn cha mẹ, cũng như giáo viên hoặc cố vấn định hướng, can ngăn họ “vì lợi ích của họ” hãy tránh một số chức nghiệp có tiếng là thuộc nam giới (“Khi cha bạn bảo bạn: “Con không bao giờ làm nổi nghề đó đâu”, điều ấy làm phật ý ghê gớm”) trong khi lại khuyến khích anh em trai của họ chọn những chức nghiệp này. Nhưng những sự nhắc nhở giữ trật tự như vậy có hiệu lực phần lớn là nhờ cả một loạt trải nghiệm trước đó, đặc biệt trong thể thao, thường là dịp gặp phải sự phân biệt đối xử, đã chuẩn bị cho các cô chấp nhận những gợi ý trên theo hình thái dự liệu trước và đã khiến các cô nội tâm hóa cách nhìn thống trị: các cô “khó nhìn thấy mình đang ra lệnh cho đàn ông” hoặc, chỉ đơn giản là đang làm một nghề đặc biệt nam tính. Sự phân chia nhiệm vụ theo giới, được khắc ghi trong tính khách quan của các phẩm hạng xã hội nhìn thấy rõ một cách trực tiếp, và sự thống kê tự phát, qua đó hình thành sự hình dung của mỗi người trong chúng ta về cái *bình thường*, đã dạy các cô rằng, như một cô từng phát biểu qua một trong những câu hết sức trùng phức, nói lên những điều hiển nhiên của xã hội “thời chúng ta, không thấy nhiều

phụ nữ làm những nghề của đàn ông”.

Tóm lại, thông qua kinh nghiệm của một trật tự xã hội được sắp đặt “theo giới tính” và những sự nhắc nhở rõ ràng phải giữ trật tự mà cha mẹ, giáo viên và bạn đồng môn bảo với họ, bản thân các bạn đồng môn này cũng mang những nguyên tắc nhìn lãnh hội được trong các trải nghiệm tương tự về thể giới, các cô gái hội nhập vào cơ thể, dưới hình thái của các dạng thức tri giác và đánh giá khó đến được với ý thức, những nguyên tắc của cách nhìn thống trị khiến họ thấy trật tự xã hội như nó hiện hữu là bình thường, thậm chí tự nhiên, và khiến họ có thể nói là đi trước số phận mình, khi từ chối những ngành hoặc những sự nghiệp mà dù sao họ cũng bị loại trừ, khi sốt sắng đến với những ngành và sự nghiệp mà dù sao họ cũng được dành cho chúng. Như vậy, tính hăng cừ của các habitus từ tình trạng trên mà ra là một trong những yếu tố quan trọng nhất của tính hăng cừ tương đối của cấu trúc phân chia lao động theo giới: do những nguyên tắc này lan truyền chủ yếu từ cơ thể sang cơ thể, ở bên ngoài ý thức và diễn ngôn, nên phần lớn chúng thoát khỏi sự kiểm soát có ý thức và đồng thời thoát khỏi những sự biến hóa hoặc cải chính (như những chênh lệch thường được nhận thấy giữa tuyên bố và thực hành chứng nhận điều này, những người đàn ông ủng hộ nhất sự bình đẳng giữa các giới, chẳng hạn, cũng không tham gia việc nhà nhiều hơn những người khác); hơn nữa, do được điều phối một cách khách quan, những nguyên tắc này tự xác nhận và tăng cường lẫn cho nhau.

Ngoài ra, trong khi vẫn tránh không gán cho đàn ông những chiến lược kháng cự có tổ chức, ta có thể giả định rằng logic tự phát của các hoạt động tuyển dụng đặc cách, luôn có khuynh hướng bảo tồn những đặc tính hiếm nhất của các đoàn thể xã hội, ở hàng đầu các đặc tính này là *sex ratio (tỉ lệ giới tính)*²⁷, bám rễ vào một mối e sợ mơ hồ, và đầy xúc động, về mối hiểm nguy do việc nữ giới hóa đem lại cho tính quý hiếm, vậy là cho giá trị của một địa vị xã hội, và như vậy cũng có thể nói là cho bản sắc giới tính của những người chiếm giữ địa vị này. Tính chất dữ dội của một vài phản ứng xúc cảm chống lại việc phụ nữ vào nghề nghiệp này hay nghề nghiệp nọ có

thể hiểu được nếu ta biết rằng bản thân các địa vị xã hội cũng có giới tính, và tạo giới tính, và trong khi phòng giữ chức vị của họ chống lại việc nữ giới hóa, đàn ông muốn bảo vệ quan niệm sâu xa nhất của họ về bản thân họ với tư cách là đàn ông, nhất là trong trường hợp các phẩm hạng xã hội như những người lao động chân tay hoặc các nghề nghiệp như nghề quân sự, mà phần lớn, nếu không phải toàn bộ giá trị, ngay cả trong con mắt của bản thân họ, là nhờ ở hình ảnh về khí lực nam nhi của họ²⁸.

Tổ chức và điều hành tài sản tượng trưng và các chiến lược tái sản xuất

Nhưng một nhân tố quyết định khác của việc làm cho những khác biệt vĩnh tồn là tính vĩnh cửu mà sự điều hành tài sản tượng trưng (trong đó hôn nhân là một bộ phận trung tâm) có được nhờ tính tự trị tương đối của nó, khiến cho sự thống trị của nam giới có thể vĩnh truyền vượt ra ngoài những biến đổi của các phương thức sản xuất kinh tế; cùng với điều trên là sự ủng hộ kiên trì và rõ ràng mà gia đình, nơi giữ gìn chủ yếu tư bản tượng trưng, nhận được từ các Giáo hội và từ pháp luật. Sinh hoạt tình dục hợp thức, dù ngày càng có vẻ được giải phóng khỏi nghĩa vụ hôn nhân, vẫn bị sắp đặt và vẫn phụ thuộc vào sự chuyển giao tài sản, thông qua hôn nhân vẫn là một trong những con đường hợp thức để chuyển nhượng của cải. Như Robert A. Nye cố gắng chứng minh, các gia đình tư sản không ngừng đầu tư vào các chiến lược tái sản xuất, đặc biệt là chiến lược hôn nhân, nhằm bảo tồn hoặc tăng thêm tư bản tượng trưng của họ. Và họ làm điều này nhiều hơn các gia đình quý tộc của Chế độ cũ, bởi vì việc duy trì địa vị của họ phụ thuộc chặt chẽ vào sự tái sản xuất tư bản tượng trưng thông qua việc sản sinh những người thừa kế có năng lực làm cho di sản của tập đoàn và việc kiếm được những đồng minh có uy thế²⁹ được vĩnh tồn; và nếu như, ở nước Pháp hiện đại, những ý hướng về vấn đề danh dự nam giới vẫn tiếp tục quy định các hoạt động công cộng của đàn ông, từ cuộc quyết đấu đến phép lịch thiệp hoặc

thể thao, thì đó là vì giống như trong xã hội Kabylie, những ý hướng đó chỉ biểu thị và thực hiện khuynh hướng của gia đình (tư sản) làm cho mình vĩnh tồn qua các chiến lược tái sản xuất áp đặt bởi logic của sự điều hành tài sản tượng trưng, logic này, đặc biệt là trong lĩnh vực của sự điều hành gia đình, đã duy trì những đòi hỏi đặc thù của nó, khác với những đòi hỏi thường chi phối sự điều hành công khai mang tính kinh tế của lĩnh vực làm ăn kinh doanh.

Do bị loại trừ khỏi lĩnh vực của những điều nghiêm túc, của những vụ việc công, và đặc biệt là các vụ việc kinh tế, phụ nữ bị giới hạn rất lâu trong thế giới gia đình và trong những hoạt động gắn với sự tái sản xuất dòng dõi về phương diện sinh học và xã hội; những hoạt động (đặc biệt là những hoạt động của người mẹ), ngay cả khi được công nhận bề ngoài và đôi khi được làm nghi lễ chúc mừng, chỉ được công nhận và làm lễ mừng như vậy trong chừng mực chúng vẫn phụ thuộc vào các hoạt động sản xuất, duy chỉ những hoạt động này mới được một sự chuẩn nhận thực sự về kinh tế và xã hội, và được sắp đặt theo các lợi ích thực tế và lợi ích tượng trưng của dòng dõi, nghĩa là của đàn ông. Chính vì vậy một phần rất quan trọng của công việc gia đình do phụ nữ gánh vác, giờ đây vẫn nhằm mục đích, ở nhiều giới, duy trì sự đoàn kết và hội nhập của gia đình bằng cách giữ gìn các quan hệ thân tộc và toàn bộ vốn xã hội nhờ việc tổ chức một loạt các hoạt động xã hội - bình thường như những bữa ăn ở đó cả gia đình gặp gỡ nhau³⁰, hoặc đặc biệt, như các lễ lạt và các buổi liên hoan (sinh nhật, v.v.) nhằm tôn vinh theo nghi thức các mối liên hệ thân tộc và nhằm đảm bảo duy trì các mối quan hệ xã hội và sự tỏa sáng của gia đình, hoặc những việc trao đổi quà cáp, thăm hỏi, thư từ hay bưu ảnh và gọi điện thoại³¹.

Công việc gia đình này chủ yếu vẫn mờ nhạt không được để ý, hoặc bị đánh giá không hay (chẳng hạn như với lời tố cáo thông thường sở thích của phụ nữ ưa ba hoa chuyện phiếm, đặc biệt qua điện thoại...) và, khi nó buộc người ta phải nhìn thấy, thì nó lại bị phi hiện thực hóa bởi sự chuyển di sang địa hạt tinh thần, đạo lí và tình cảm, được tạo thuận tiện do tính chất không

có lợi lộc và “không vụ lợi” của nó. Công việc gia đình của phụ nữ không có vật tương đương bằng tiền, điều ấy quả thực góp phần làm giảm giá trị của nó, ngay trong mắt người phụ nữ, như thế thời gian không có giá trị buôn bán này chẳng quan trọng và có thể đem cho chẳng cần bù lại, và không giới hạn, trước hết cho các thành viên của gia đình, nhất là cho con cái (người ta đã nhận xét thấy thì giờ của người mẹ có thể bị làm gián đoạn dễ dàng hơn), nhưng cũng cho cả bên ngoài, vì những nhiệm vụ tình nguyện, ở Nhà thờ, ở các tổ chức từ thiện hay, ngày càng nhiều hơn, ở các hội đoàn hay các đảng phái. Thường bị giới hạn trong những hoạt động không được trả công và do đó ít suy nghĩ theo cách lao động có giá trị tương đương bằng tiền, nên phụ nữ, thường xuyên hơn đàn ông rất nhiều, sẵn lòng làm công việc tự nguyện, về tôn giáo hay đặc biệt về cứu trợ.

Giống như ở các xã hội ít phân biệt nhất, phụ nữ được coi như những phương tiện trao đổi cho phép đàn ông tích lũy vốn xã hội và vốn tượng trưng thông qua các cuộc hôn nhân, những vụ đầu tư thực sự cho phép thiết lập những mối liên minh ít hay nhiều rộng rãi và uy thế, cũng như vậy, ngày nay, phụ nữ đem đến một đóng góp quyết định cho sự sản xuất và tái sản xuất tư bản tượng trưng của gia đình, và trước hết bằng cách biểu thị, nhờ tất cả những gì giúp cho vẻ bề ngoài của họ - mỹ phẩm, trang phục, tư thái, v.v. -, tư bản tượng trưng của tập đoàn gia đình: do vậy, phụ nữ được xếp vào phương diện của sự phô bày, sự làm đẹp lòng³². Xã hội vận hành - ở những mức độ khác nhau tùy theo các trường (champ) - như một thị trường tài sản tượng trưng do cách nhìn của nam giới chi phối: hiện hữu, khi nói về phụ nữ, như ta đã thấy, đó là được tri giác, và tri giác bằng con mắt của nam giới hoặc bằng con mắt thẩm nhuần các phạm trù của nam giới những phạm trù người ta sử dụng, mà không có khả năng phát biểu chúng một cách rõ ràng, khi người ta khen ngợi một công trình của phụ nữ vì “có nữ tính” hoặc, trái lại, “chẳng có nữ tính chút nào”. Có “nữ tính”, chủ yếu đó là tránh mọi đặc tính và tập quán có thể vận hành như những dấu hiệu của khí lực nam nhi, và nói về một phụ nữ quyền lực rằng bà ta rất “có nữ tính” chỉ là một cách đặc biệt tinh tế để cự

tuyệt không cho bà ta quyền được có cái thuộc tính riêng của đàn ông đó là quyền lực.

Địa vị đặc biệt của phụ nữ trên thị trường tài sản tượng trưng lí giải điều cốt yếu của ý hướng phụ nữ: nếu mỗi quan hệ xã hội, về một phương diện nào đó, đều là nơi chốn của một sự trao đổi ở đây mỗi người đưa ra cho đánh giá sự xuất hiện hữu hình của mình, thì trong thực thể-được tri giác này, cái phần thuộc cơ thể bị quy giản về điều mà đôi khi người ta gọi là “ngoại hình” (có giới tính tiềm tàng), so với những đặc tính ít được cảm nhận trực tiếp hơn, như ngôn ngữ, phần đó đối với phụ nữ lớn hơn với đàn ông. Trong khi đối với đàn ông, mỹ phẩm và trang phục thiên về xóa mờ thân thể để có lợi cho các dấu hiệu xã hội của địa vị xã hội (áo quần, huy chương, đồng phục. v.v.), thì ở phụ nữ, những thứ đó thiên về tán dương thân thể và làm cho thân thể thành một cách diễn tả quyến rũ. Điều này giải thích sự đầu tư (về thời gian, về tiền bạc, về năng lượng, v.v.) vào việc trang điểm, lớn hơn rất nhiều ở phụ nữ.

Như vậy, về phương diện xã hội có khuynh hướng tự coi mình như những vật thể thẩm mỹ và, do đó, có khuynh hướng thường xuyên quan tâm tới bất kì thứ gì dính dáng đến cái đẹp, đến sự trang nhã của cơ thể, của quần áo, của tư thái, nên trong sự phân chia công việc gia đình, phụ nữ đảm trách một cách đương nhiên, tất cả những gì thuộc về thẩm mỹ, và rộng hơn, về việc quản lí hình ảnh công khai và bề ngoài xã hội của các thành viên thuộc đơn vị gia đình, dĩ nhiên là các con, nhưng cả người chồng nữa, người này rất hay ủy nhiệm họ chọn trang phục cho mình; cũng Chính phụ nữ đảm trách trông nom và lo toan việc trang hoàng cuộc sống thường nhật, lo toan cho ngôi nhà và trang trí nội thất, cho cái phần tặng không và không ngừng hướng tới mục đích, bao giờ cũng tìm thấy chỗ của nó, ngay cả nơi những kẻ thiếu thốn nhất (như những vườn rau thôn quê ngày xưa có một khoảnh dành cho hoa làm cảnh, những căn hộ nghèo nàn nhất của các khu phố thợ thuyền có những chậu hoa, những vật trang trí nhỏ và những tranh màu xoàng xĩnh).

Được giao quản lí tư bản tượng trưng của các gia đình, phụ nữ có nghĩa vụ

một cách rất logic là đem vai trò này vào trong lòng doanh nghiệp, nơi hầu như luôn luôn yêu cầu họ đảm bảo các hoạt động giới thiệu và trình bày, chiêu đãi và đón tiếp (“nữ tiếp viên hàng không”, “nữ nhân viên tiếp tân”, “nữ tiếp viên mẫu mực”, “nữ tiếp viên hàng hải”, “nữ tiếp viên tài xế”, “nữ tiếp viên hội nghị”, “nữ nhân viên tháp tùng”, v.v.), và đảm bảo cả việc quản lí các đại nghi thức quan liêu, chúng cũng giống như những nghi thức gia đình, góp phần gìn giữ và gia tăng vốn xã hội về quan hệ và vốn tượng trưng của doanh nghiệp.

Là cực hạn của tất cả các loại dịch vụ tượng trưng mà thế giới quan liêu yêu cầu ở phụ nữ, những câu lạc bộ nữ tiếp viên sang trọng của Nhật Bản, nơi mà các doanh nghiệp lớn ưa mời cán bộ của họ đến, không chỉ cung cấp dịch vụ tình dục, như các chốn hành lạc thông thường, mà còn cung cấp những dịch vụ tượng trưng mang tính cá nhân cao, như những ám chỉ về các chi tiết trong cuộc sống cá nhân của khách hàng, những quy chiếu đầy ngưỡng mộ đến nghề nghiệp hoặc tính cách của họ. Địa vị của một câu lạc bộ trong đẳng cấp các uy tín và các giá cả càng cao, thì các dịch vụ càng được cá biệt hóa, và phi tình dục hóa, và thiên về khoác vẻ bề ngoài của việc trao thân hoàn toàn tặng không, thực hiện vì tình yêu chứ không vì tiền bạc, điều này làm được nhờ một công việc thực sự mang tính văn hóa biến mọi điều thành lời hay ý đẹp (cũng chính là công việc mà nghề làm điểm tại khách sạn bắt buộc và các cô gái điểm bảo là cực kì nặng nề và tốn công lao hơn những trao đổi tình dục chóng vánh của nghề làm điểm ngoài đường³³). Việc phát huy những sự ân cần đặc biệt và những kĩ xảo quyến rũ, mà kĩ xảo tối thiểu phải chăng là một cuộc chuyện trò tinh tế có thể bao hàm một phần gợi dục nhằm tạo cho khách hàng cảm giác được tán thưởng, được ngưỡng mộ (những người này có lẽ tự thấy mình không như vậy), thậm chí hầu như được ham muốn hoặc được yêu vì chính bản thân họ, vì con người của họ trong tính độc đáo của nó chứ không phải vì tiền của họ, và cảm giác là họ rất quan trọng hoặc, đơn giản hơn, “cảm thấy mình là đàn ông”³⁴.

Dĩ nhiên, những hoạt động giao dịch tượng trưng này, đối với các doanh

nghiệp chúng y hệt như các chiến lược tự giới thiệu đối với các cá nhân, đòi hỏi, để được thực hiện một cách thích đáng, phải có sự chú ý cực độ đến hình thể bên ngoài và có các ý hướng quyến rũ, là những điều phù hợp với vai trò được thuận cho đàn bà theo truyền thống. Và ta hiểu rằng, nói chung, người ta có thể giao phó cho phụ nữ, do một sự mở rộng đơn giản vai trò truyền thống của họ, những chức trách (thường gặp nhiều nhất là những chức trách phụ thuộc, mặc dù khu vực văn hóa là một trong những khu vực duy nhất mà họ có thể chiếm giữ các vị trí lãnh đạo) trong việc sản xuất hoặc tiêu thụ các tài sản và các dịch vụ tượng trưng, hoặc, chính xác hơn, các dấu hiệu cao nhã, từ những sản phẩm hay dịch vụ thẩm mỹ (thợ sửa tóc, chăm sóc thẩm mỹ, sửa móng tay, v.v.) cho đến thời trang cao cấp hay nền văn hóa lớn. Là người chịu trách nhiệm trong lòng đơn vị gia đình về việc chuyển hóa tư bản kinh tế thành tư bản tượng trưng, họ được định trước để đi vào phép biện chứng vĩnh cửu của kì vọng và của sự cao nhã, được thời trang cung cấp một trong những địa hạt được ưa chuộng hơn cả, và là động cơ của đời sống văn hóa với tư cách sự vận động bất tuyệt vượt lên và ganh đua tượng trưng. Phụ nữ thuộc giới tiểu tư sản, mà ta biết rằng họ đẩy tới mức cực đoan mỗi quan tâm đến việc chăm sóc cơ thể hay đến mỹ phẩm³⁵, và mở rộng hơn, niềm ưu tư lo lắng đến tư cách đáng kính về đạo đức và thẩm mỹ, là nạn nhân ưu tiên của sự thống trị tượng trưng, nhưng cũng là công cụ được chỉ định để chuyển tiếp hiệu lực của sự thống trị này hướng về các phẩm hạng bị thống trị. Do họ như bị hút vào việc tự đồng nhất hóa với các mô hình thống trị - khuynh hướng muốn chỉnh sửa quá độ về thẩm mỹ hay ngôn ngữ chứng nhận điều này - họ đặc biệt có xu hướng chiếm hữu bằng mọi giá, thường hơn cả là bằng cách vay mượn, nhưng tính chất cao nhã đó có tác dụng phân biệt, ở những kẻ thống trị, và góp phần phổ biến áp đặt chung, đặc biệt nhờ quyền lực tượng trưng tạm thời mà vị trí của họ trong bộ máy sản xuất hay lưu thông tài sản văn hóa (ví dụ như trong một tờ báo phụ nữ³⁶) có thể đảm bảo cho nhiệt tâm khuyến dụ của kẻ tân tìn đồ nơi họ. Vậy mọi sự diễn ra như thế thị trường tài sản tượng trưng, nhờ nó mà phụ nữ có được những chứng nhận tốt nhất về sự giải

phóng thuộc nghề nghiệp chuyên môn, chỉ thuận cho những “người lao động tự do” của nền sản xuất tượng trưng này những bề ngoài tự do để họ sốt sắng phục tùng nhiều hơn và đóng góp nhiều hơn vào nền thống trị tượng trưng thực thi thông qua các cơ chế của sự điều hành tài sản tượng trưng và nạn nhân lí tưởng của nền thống trị này cũng là phụ nữ. Trực giác về các cơ chế này, chắc hẳn thuộc căn nguyên của một số chiến lược phá hoại do phong trào nữ quyền đề xuất, như việc bênh vực natural look (dáng vẻ tự nhiên), trực giác ấy cần mở rộng ra mọi tình huống ở đó phụ nữ có thể tin và làm mọi người tin rằng họ đang thực thi trách nhiệm của một tác nhân hoạt động trong khi họ bị quy về trạng thái là công cụ tượng trưng để phô bày hay để vận động một cách mờ ám.

Sức mạnh của cấu trúc

Như vậy, một sự nắm bắt mang tính liên hệ thực sự đối với mối quan hệ thống trị giữa đàn ông và đàn bà như nó được xác lập trong toàn bộ các không gian và không gian-ngầm xã hội, tức là không chỉ trong gia đình, mà còn cả trong thế giới học đường và thế giới công việc, trong thế giới quan liêu và trong lĩnh vực truyền thông, dẫn tới việc đập tan hình ảnh huyền tưởng về một “nữ tính vĩnh hằng”, để làm xuất hiện rõ hơn tính hằng cửu của cấu trúc của mối quan hệ thống trị giữa đàn ông và đàn bà, vẫn giữ vững vượt ra ngoài những khác biệt thực chất về thân phận liên quan đến các thời điểm lịch sử và các vị thế trong không gian xã hội. Và sự kiểm chứng này về tính hằng cửu xuyên lịch sử của mối quan hệ thống trị của nam giới, không hề gây ra một hiệu quả phi lịch sử hóa, vậy là tự nhiên hóa, như đôi khi người ta giả vờ tin như vậy, mà buộc ta phải lật ngược toàn bộ nghi vấn thông thường, dựa trên sự kiểm chứng về những thay đổi rõ ràng nhất trong thân phận phụ nữ: quả thực nó bắt ta phải đặt ra vấn đề, luôn chẳng được ai biết đến, về công việc lịch sử luôn được bắt đầu lại và cần thiết để giật sự thống trị của nam giới ra khỏi lịch sử, và bắt ta phải đặt ra vấn đề về các cơ chế cùng các hành động lịch sử chịu trách nhiệm về việc phi lịch sử hóa rành rành sự thống

trị này, những cơ chế và những hành động mà mọi đường lối cải biến mang tính lịch sử đều phải biết nếu không sẽ tự buộc mình chịu tình trạng bất lực.

Cuối cùng và đặc biệt, sự kiểm chứng ấy buộc ta phải nhận thấy tính hư ảo của những lời kêu gọi phô trương từ các triết gia “hậu hiện đại” là hãy “vượt qua những thuyết nhị nguyên”; những điều này, bắt rễ sâu xa trong các sự vật (các cấu trúc) và trong các cơ thể, không phải được sinh ra từ một hiệu quả đơn thuần định danh bằng từ ngữ và không thể bị thủ tiêu bởi một hành vi ma thuật mang tính thực hiện (*acte de magic performative*) - các giới (*genres*), không hề là những “vai trò” đơn thuần mà ta có thể tùy ý khoác vào (theo kiểu các *drag queens*³⁷), do chúng được khắc ghi trong các cơ thể và trong một thế giới, từ nơi đó chúng có được sức mạnh³⁸. Chính trật tự của các giới tạo lập nên hiệu lực mang tính thực hiện của các từ ngữ - và đặc biệt là của những lời nhục mạ -, và cũng chính nó cưỡng lại những sự tái định nghĩa mang tính cách mạng giả tạo của ý chí luận phá hoại.

Giống như Michel Foucault muốn tái lịch sử hóa bản năng giới tính chống lại sự tự nhiên hóa của phân tâm học, khi miêu tả, trong một Lịch sử bản năng giới tính được cấu từ như “một công trình khảo cổ về phân tâm học”, một phả hệ về người đàn ông phương Tây với tư cách là “chủ thể của ham muốn”, ở đây người ta đã cố gắng quy cái vô thức chỉ huy các quan hệ tình dục, và, khái quát hơn, quan hệ giữa các giới, không chỉ về sự tiến hóa cá thể (*ontogenèse*) thuộc cá nhân, mà còn về hệ thống tiến hóa loài (*phylogenèse*) thuộc cộng đồng nghĩa là về lịch sử dài lâu có phần bất động của vô thức lấy nam giới làm trung tâm. Nhưng, để thực hiện tốt dự định thấu hiểu điều gì là đặc tính riêng của kinh nghiệm hiện đại về bản năng giới tính, ta không thể thỏa mãn, như ông đã làm, là nhấn mạnh vào điều khiến kinh nghiệm này đặc biệt khác với thời Cổ đại Hi Lạp hay La Mã ở đó “ta sẽ rất khó khăn để tìm ra một khái niệm tương tự với khái niệm bản năng giới tính hay xác thịt”, tức là “một khái niệm quy chiếu về một thực thể duy nhất và cho phép tập hợp lại như là có cùng bản chất [...] những hiện tượng khác nhau và bề ngoài có vẻ xa cách nhau, những thái độ, nhưng cả những cảm giác, những hình ảnh,

những ham muốn, những bản năng, những đam mê.³⁹

Bản năng giới tính như chúng ta hiểu quả nhiên là một phát kiến lịch sử, nhưng phát kiến này đã được tiến hành dần dần theo chừng mực tiến trình phân biệt những trường (champ) khác nhau, và những logic đặc thù của các trường, được thực hiện. Chính vì vậy mà trước hết nguyên tắc phân chia có giới tính (sexué) - chứ không phải có dục tính (sexuel) - cấu thành sự đối lập căn bản của lí tính huyền thoại phải ngừng áp dụng vào toàn bộ trật tự thế giới, vật chất cũng như chính trị, vậy là ngừng định nghĩa chẳng hạn những cơ sở của vũ trụ học, như ở các nhà tư tưởng tiền - Socrate: quả thực việc thiết định những sự thực hành và những diễn ngôn liên quan đến giới thành lĩnh vực riêng biệt liên quan mật thiết đến sự phân rã dần dần của lí tính huyền thoại, với những loại suy đa nghĩa và mơ hồ của nó, và sự phân rã của lí tính logic, xuất phát từ việc tranh luận trong một trường (champ) kinh viện, lí tính này dần dần đi đến chỗ coi bản thân loại suy là đối tượng (đặc biệt là ở Aristote). Và sự lộ ra của bản năng giới tính như nó là thế, cũng không thể tách rời sự xuất hiện của một tổng thể các trường (champ) và các tác nhân cạnh tranh giành độc quyền định nghĩa hợp thức cho các sự thực hành và các diễn ngôn về giới, trường tôn giáo, trường luật pháp, trường quan liêu, và có khả năng áp đặt định nghĩa này trong các sự thực hành, đặc biệt thông qua các gia đình và cách nhìn duy gia đình (familialiste). Các dạng thức của vô thức có giới tính không phải là những “thế đôi ngã căn bản tạo nên cấu trúc” (fundamental structuring alternatives), như Goffman muốn thế, mà là những cấu trúc lịch sử, và hết sức phân biệt, xuất phát từ một không gian xã hội bản thân nó cũng hết sức phân biệt, những cấu trúc này tái sản sinh qua những sự học tập gắn với kinh nghiệm của các tác nhân về cấu trúc của những không gian này. Chính vì vậy mà việc gia nhập các trường khác nhau được tổ chức theo những sự đối lập (giữa mạnh và yếu, lớn và bé, nặng và nhẹ, béo và gầy, căng và chùng, hard and soft (cứng và mềm), v.v.) luôn giữ một mối quan hệ đồng đẳng với sự phân biệt căn bản giữa nam tính và nữ tính và những thế đôi ngã phụ qua đó sự phân biệt này biểu lộ (thống trị/bị trị, trên/dưới, hoạt

động-thâm nhập/thụ động bị thâm nhập⁴⁰), kèm theo nó là việc khắc ghi vào các cơ thể một loạt những đối lập có giới tính, đồng đẳng giữa chúng với nhau và cả với sự đối lập căn bản. Những sự đối lập được khắc ghi trong cấu trúc xã hội của các trường làm trụ đỡ cho các cấu trúc nhận thức, các sự phân loại thực tiễn, thường được ghi trong các hệ thống tính từ, cho phép tạo nên những phán đoán về đạo đức, về thẩm mỹ, về nhận thức. Ví dụ như trong trường (champ) đại học, sự đối lập giữa những ngành chuyên môn nhất thời thống trị, ngành luật và ngành y, với những ngành chuyên môn nhất thời bị trị, khoa học và văn chương, và trong nội bộ các ngành bị trị, giữa khoa học, với tất cả những gì ở về phía hard (cứng rắn), với văn chương, nghĩa là cái soft (mềm), hoặc nữa, luôn được lồng vào bên trong, giữa xã hội học, ở về phía của quảng trường và của chính trị, với tâm lý học, được dành cho nội tâm, giống như văn chương⁴¹, Hoặc còn nữa, trong trường quyền lực, sự đối lập, in dấu sâu xa trong tính khách quan của các thực tiễn và các đặc tính, giữa những chủ nhân của ngành công nghiệp hay ngành thương mại với các trí thức, và cũng được khắc ghi trong các bộ não, dưới hình thức của những sự phân loại rõ ràng hay ám chỉ khiến cho nhà trí thức, trước con mắt của "nhà tư sản", là một sinh thể có những đặc tính ở tất cả về phía nữ tính, sự thiếu thực tế, sự thoát tục, sự vô trách nhiệm (như ta thấy rõ ràng trong những tình thế mà những kẻ thống trị thế tục định lên lớp cho nhà trí thức hay cho nghệ sĩ và, như đàn ông rất thường hay làm với phụ nữ, định "giảng giải về cuộc đời" cho anh ta).

Như vậy là nói rằng xã hội học phát sinh (sociologie génétique) về vô thức tính dục tìm thấy sự tiếp nối logic của nó trong sự phân tích những cấu trúc của các lĩnh vực xã hội nơi vô thức này bắt rễ và tái sản sinh, dù đó là những sự phân chia đã được đồng hóa dưới hình thái nguyên tắc phân chia hoặc là những sự phân chia khách quan thiết lập giữa các địa vị xã hội (và những người chiếm giữ những địa vị này, ưu tiên là nam hay là nữ: thầy thuốc/nữ y tá, chủ nhân/nhà trí thức, v.v.) mà sự phân chia quan trọng nhất, từ điểm nhìn của việc vĩnh truyền những sự phân chia đó, chắc hẳn là sự phân chia khu

biệt những trường dành cho sản xuất tượng trưng. Sự đối lập căn bản, mà xã hội Kabylie cung cấp hình thái quy chuẩn, bị chuyển giảm tốc lực và như bị nhiễu xạ, trong một loạt đối lập đồng đẳng, chúng tái sản xuất sự đối lập này, nhưng dưới những hình thái phân tán và nhiều khi không thể nhận ra (như khoa học và văn chương hay phẫu thuật và điều trị các bệnh về da). Những đối lập đặc thù này bao quần lấy trí óc, theo cách âm hiểm ít hay nhiều, mà không bao giờ để được nắm bắt trong tính thống nhất và tính chân thực của chúng, nghĩa là như bao nhiêu mặt của cùng một cấu trúc của các quan hệ thống trị về giới.

Tuy nhiên, chính với điều kiện nắm bắt đồng thời toàn bộ các nơi chốn và các hình thái trong đó loại thống trị này thực thi - loại thống trị mang tính đặc thù là có thể thực hiện ở những thang bậc rất khác nhau, trong mọi không gian xã hội, từ những không gian hạn hẹp nhất, như các gia đình, cho đến những không gian rộng lớn nhất - mà ta có thể hiểu rõ được những hằng số của cấu trúc của sự thống trị ấy và những cơ chế của sự tái sản xuất ra nó. Những thay đổi rõ rệt, ảnh hưởng đến thân phận “phụ nữ thường che lấp mất tính vĩnh cửu của những cấu trúc không nhìn thấy chỉ có thể được đưa ra ánh sáng bởi một suy nghĩ mang tính liên hệ có khả năng liên hệ sự điều hành gia đình, tức là sự phân chia lao động và quyền lực, sự phân chia biểu thị đặc tính của việc điều hành này, với những khu vực khác nhau của thị trường lao động (các trường) nơi những người đàn ông và những người đàn bà được thuê làm việc. Làm như vậy, thay vì nắm bắt ở trạng thái tách biệt, như người ta thường làm, sự phân phối các nhiệm vụ và nhất là phân phối các đẳng cấp giữa các giới, trong công việc gia đình và trong công việc không thuộc gia đình.

Có thể thực sự ước đoán được sự thật của những quan hệ cấu trúc sự thống trị về giới khi ta quan sát thấy chẳng hạn những phụ nữ đã đạt đến những chức vị rất cao (cán bộ lãnh đạo, người đứng đầu một bộ v.v.) coi như phải “trả giá” cho thành công về nghề nghiệp bằng một “thành công” ít ỏi hơn về phương diện gia đình (li hôn, kết hôn muộn, độc thân, khó khăn hoặc thất bại

với con cái v.v.) và về sự điều hành tài sản tượng trưng, hoặc, ngược lại, thành công của sự nghiệp gia đình thường phải bù bằng sự từ bỏ một phần hay từ bỏ hoàn toàn thành công lớn về nghề nghiệp (đặc biệt thông qua việc chấp nhận những “lợi ích” chỉ được chấp thuận dễ dàng đến thế cho phụ nữ bởi vì chúng đặt họ ra ngoài cuộc chạy đua giành quyền lực: làm việc bán thời-gian hoặc “bốn-phần-năm”). Quả thực với điều kiện là lưu ý đến những sự bó buộc mà cấu trúc của không gian gia đình (thực tế hoặc trong tiềm thức) khiến cấu trúc của không gian nghề nghiệp phải gánh chịu (ví dụ như qua sự hình dung về một sự chênh lệch cần thiết, không sao tránh khỏi, hoặc có thể chấp nhận được, giữa địa vị của người chồng và địa vị của người vợ) mà ta có thể hiểu được tính đồng đẳng giữa những cấu trúc của các địa vị của nam giới và các địa vị của nữ giới trong những không gian xã hội khác nhau, tính đồng đẳng có xu thế tự duy trì ngay cả khi các vẻ không ngừng thay đổi nội dung thiết thực, trong một cuộc chạy đua mà phụ nữ không bao giờ bắt kịp điều bất lợi của mình⁴².

Và việc đặt vào mối quan hệ như vậy cũng cho ta hiểu được rằng cùng một quan hệ thống trị ấy có thể thấy được, dưới những hình thái khác nhau, ở những thân phận phụ nữ khác nhau nhất, kể từ niềm tận tụy tự nguyện của những phụ nữ thuộc giới đại tư sản kinh doanh và tiền tệ đối với gia đình họ hay đối với công việc từ thiện của họ, cho đến niềm tận tụy tô tở và “vị lợi” của những người giúp việc trong nhà, đi qua cấp độ của giới tiểu tư sản, làm một công việc được trả lương, bổ sung cho công việc được trả lương của chồng và tương hợp với công việc ấy, và hầu như bao giờ cũng được tiến hành theo kiểu thứ yếu. Cấu trúc của sự thống trị của nam giới là nguyên lí tối hậu của hằng hà sa số những quan hệ thống trị/phục tùng đặc thù, khác biệt nhau về hình thức tùy theo vị thế trong không gian xã hội của các tác nhân có liên quan - đôi khi vô cùng lớn lao và nhìn thấy được, đôi khi cực nhỏ và hầu như không nhìn thấy được, nhưng lại đồng đẳng và vì thế mà thống nhất, bởi một vẻ họ hàng thân thuộc - những quan hệ này chia tách và kết hợp, trong mỗi lĩnh vực xã hội, những người đàn ông và những người đàn

bà, và như vậy vẫn duy trì giữa họ “đường phân giới thần bí” mà Virginia Woolf nói tới.

Viết thêm về sự thống trị và tình yêu

Dừng lại ở điểm này, sẽ là buông mình cho “lạc thú làm tan vỡ ảo tưởng”, được Virginia Woolf nhắc tới (và lạc thú này chắc hẳn tham dự vào những thỏa mãn mà xã hội học đôi khi theo đuổi một cách lén lút), và gạt ra khỏi sự nghiên cứu toàn bộ thế giới mâu nhiệm của những quan hệ yêu đương⁴³. Sự cảm dỗ càng mạnh hơn bởi không dễ gì nói đến tình yêu bằng ngôn ngữ của sự phân tích mà không có nguy cơ rơi vào ”thông thái rớm tức cười”, và nói một cách chính xác hơn, không dễ gì thoát khỏi tình thế buộc phải lựa chọn giữa trữ tình và trâng tráo, giữa truyện kì ảo và ngụ ngôn hay truyện tiểu lâm bằng thơ. Tình yêu có phải là một ngoại lệ, duy nhất, nhưng lớn lao quan trọng bậc nhất, đối với luật lệ của sự thống trị của nam giới, một sự đình chỉ bạo lực tượng trưng, hay là hình thái cực điểm, bởi vì tinh tế nhất, khó nhìn thấy nhất, của bạo lực ấy? Khi tình yêu mang hình thái của tình yêu định mệnh, amor fati, trong dị bản này hay dị bản khác của nó, chẳng hạn như sự tán đồng điều không sao tránh khỏi đã dẫn nhiều phụ nữ, ít ra là ở Kabylie cổ xưa hay ở Béarn ngày trước, và chắc hẳn xa hơn thế nhiều (như điều này được chứng nhận bởi các thống kê về hiện tượng môn đăng hộ đối⁴⁴), đến chỗ thấy là đáng yêu và đến chỗ yêu người mà số mệnh xã hội chỉ định cho họ, tình yêu là sự thống trị được ưng thuận, điều này mọi người không nhận ra song thừa nhận một cách thực tế, trong niềm đam mê, hạnh phúc hay bất hạnh. Và nói gì đây về sự đầu tư, bị áp đặt bởi nỗi bần cùng và tập quán, trong những điều kiện sống bĩ ố nhất hay trong những nghề nguy hiểm nhất?

Nhưng cái mũi của Cléopâtre đang ở đó để nhắc nhở, cùng với toàn bộ các huyền thoại về sức mạnh chẳng lành, kinh dị và mê hoặc, của người đàn bà của mọi huyền thoại - Eve cám dỗ, Omphale rủ rê lung lạc, Circée làm mê đắm hay là phù thủy trừ ếm - rằng sức chi phối bí ẩn của tình yêu có thể cũng

thực hiện cả với đàn ông. Những sức mạnh mà người ta ngờ là hoạt động trong bóng tối và trong sự thầm kín của các quan hệ thân mật (“chăn gối”) và ngờ là nắm giữ đàn ông nhờ ma thuật của những quyến luyến do đam mê, khiến họ quên đi những nghĩa vụ gắn với phẩm cách xã hội của họ, quyết định một sự lật ngược quan hệ thống trị, điều này, là sự đoạ tuyệt tai hại của trật tự thông thường, bình thường, tự nhiên, bị kết án như một sai lầm phản tự nhiên, rất thích hợp để củng cố các huyền thoại coi nam giới là trung tâm.

Nhưng như vậy là ở lại trong viễn cảnh của chiến đấu, hoặc của chiến tranh. Và là loại trừ ngay cả khả năng đình chỉ quyền lực cùng các quan hệ quyền lực, sự đình chỉ này dường như cấu thành trải nghiệm về tình yêu hay tình bạn. Mà, trong kiểu ngừng nghỉ diệu kì tại đó sự thống trị dường như bị thống trị hoặc, hơn thế, bị thủ tiêu, và bạo lực nam nhi nguôi dịu (người ta đã nhiều lần chứng minh rằng phụ nữ truyền bá văn minh bằng cách tước đi khỏi các quan hệ xã hội tính thô lỗ và sự tàn nhẫn của chúng), thì thế là kết thúc cách nhìn của nam giới, luôn mang tính chất săn bắn hoặc chiến trận, về quan hệ giữa các giới; đồng thời cũng kết thúc các chiến lược thống trị nhằm trói buộc, xiềng xích, chế ngự, hạ thấp hoặc trấn áp bằng cách gây nên những lo âu, những pháp phông, những trông ngóng, những thất vọng, những tổn thương, nhục nhã, như vậy là lại đem đến tình trạng bất đối xứng của một sự trao đổi không bình đẳng.

Nhưng, như Sasha Weitmari nói rất đúng, việc cắt đứt với trật tự thông thường không thực hiện ngay một lúc và xong hết một lần. Chỉ nhờ một công việc thường xuyên ở mọi thời khắc, không ngừng bắt đầu lại, mới có thể giăng ra khỏi những làn nước lạnh ngắt của tính toán, của bạo lực và của lợi lộc, “hòn đảo thần tiên” của tình yêu, cái thế giới khép kín và hoàn toàn tự cấp tự túc, nó là nơi chốn của một loạt liên tiếp những phép màu: phép màu của sự không-bạo lực có thể có được nhờ việc thiết lập những quan hệ dựa trên tính *tương hỗ* trọn vẹn cho phép quên mình và phó thác mình; phép màu của sự thừa nhận lẫn nhau, nó cho phép, như Sartre nói, cảm thấy mình “tồn tại là chính đáng”, cảm thấy mình đảm nhận, cho đến cả những đặc thù ngẫu

nhiên và tiêu cực nhất của nó, trong và bởi một kiểu tuyệt đối hóa võ đoán cho tính võ đoán của một sự gặp gỡ (“Vì đó là anh ấy, vì đó là tôi”); phép mầu của sự *vô tư không vụ lợi* khiến cho có thể có được những quan hệ không còn mang tính chất phương tiện, dựa trên hạnh phúc vì được trao tặng hạnh phúc⁴⁵, vì tìm thấy trong niềm hân hoan kinh ngạc của người khác, đặc biệt là trước niềm hân hoan kinh ngạc do mình gây ra, những lí do bất tận để tự mình hân hoan kinh ngạc. Chừng ấy đặc điểm, được nâng tới sức mạnh cao nhất nơi chúng, của *sự điều hành những trao đổi tượng trưng*, mà hình thái tuyệt đỉnh là trao tặng bản thân, và trao tặng cơ thể mình, vật thiêng liêng, loại trừ khỏi sự lưu thông buôn bán, và bởi những trao đổi này tạo ra và ắt phải có những quan hệ bền vững chứ không mang tính chất phương tiện, nên chúng đối lập một cách tuyệt đối, như David Schneider đã chỉ rõ, với những trao đổi của thị trường lao động, là những giao dịch nhất thời và mang tính phương tiện nghiêm ngặt giữa những tác nhân nào đó, nghĩa là thế nào cũng được và có thể đổi lẫn nhau - mà tình yêu vì tiền hay tình yêu vụ lợi, thực sự mâu thuẫn trong từ ngữ, thể hiện giới hạn được toàn thể mọi người thừa nhận như là sự phạm thánh⁴⁶.

“Tình yêu thuần khiết”, cái nghệ thuật vì nghệ thuật của tình yêu, là một phát kiến lịch sử tương đối gần đây, như nghệ thuật vì nghệ thuật, tình yêu thuần khiết đối với nghệ thuật mà nó có phần liên quan, về phương diện lịch sử và về phương diện cấu trúc⁴⁷. Chắc hẳn nó chỉ có được một cách thật hiếm hoi trong hình thái toàn vẹn nhất của nó và, giới hạn hầu như không bao giờ đạt tới - khi đó người ta nói đến “tình yêu si cuồng”, nó mong manh về bản chất, vì bao giờ cũng kết hợp với những đòi hỏi quá độ, những sự “điên cuồng” (phải chăng vì người ta đầu tư vào đấy quá nhiều thành thử “hôn nhân vì tình” đã tỏ ra là có nguy cơ dẫn tới li dị cao đến thế?) và không ngừng bị đe dọa bởi khủng hoảng do sự quay trở lại của tính toán vị kỉ hoặc do tác động đơn giản của tình trạng đường mòn lối cũ gây nên. Nhưng bất kể mọi sự, nó tồn tại, nhất là ở phụ nữ, đủ để thiết lập thành quy chuẩn, hoặc thành lí tưởng thực tiễn, xứng đáng được theo đuổi vì bản thân nó và vì những trải

nghiệm ngoại lệ mà nó cung cấp. Vòng hào quang huyền bí bao quanh nó, đặc biệt là trong truyền thống văn chương, có thể hiểu được dễ dàng *từ một điểm nhìn nhân học nghiêm ngặt*: đặt cơ sở trên sự đình chỉ cuộc đấu tranh giành quyền lực tượng trưng do việc kiếm tìm sự thừa nhận và do mỗi cá nhân dễ muốn thống trị, liên quan đến việc kiếm tìm trên gậy nên, sự thừa nhận lẫn nhau, nhờ đó mỗi người tự nhận ra mình trong một kẻ khác mà người ấy thừa nhận như là một bản thân khác của mình và kẻ khác này cũng thừa nhận người ấy như vậy, có thể dẫn dắt, trong tính phản hưởng vẹn toàn của nó, vượt ra ngoài tình thế phải lựa chọn giữa sự vị kỉ và lòng vị tha thậm chí cả sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng, đến trạng thái hòa đồng và hợp nhất, thường hay được khơi gợi trong những ẩn dụ gần gũi với các ẩn dụ của thần bí giáo, ở đó hai con người có thể “người nọ chìm khuất trong người kia” mà không đánh mất mình. Do bứt mình ra khỏi tình trạng bất ổn và trạng thái không an toàn đặc trưng của phép biện chứng của danh dự, phép biện chứng này mặc dù dựa trên một nguyện vọng bình đẳng, song lúc nào cũng có nguy cơ bị chi phối bởi niềm hăng say thống trị muốn tăng tiến không ngừng, nên chủ thể đang yêu chỉ có thể đạt được sự thừa nhận từ một chủ thể khác, nhưng chủ thể này, cũng như chính chủ thể đang yêu, từ bỏ ý định thống trị. Chủ thể đang yêu tự chủ giao tự do của mình cho một chủ nhân bản thân người này lại giao cho anh ta tự do của người ấy, tương hợp cùng anh trong một hành vi tha hóa tự chủ được khẳng định đến vô cùng vô tận (thông qua sự lặp đi lặp lại mà không thừa không rườm “tôi yêu mình”). Anh ta tự cảm thấy mình như một đấng sáng tạo gần như thần thánh, làm ra, *ex nihilo (từ hư vô)*, con người yêu dấu thông qua quyền lực mà người ấy cho anh (đặc biệt là quyền lực định danh, biểu lộ ở mọi tên gọi độc nhất vô nhị chỉ riêng họ biết mà những người đang yêu trao tặng lẫn nhau và những tên gọi này, giống như trong một nghi thức khai tâm, đánh dấu một sự sinh thành mới mẻ, một sự khởi đầu tuyệt đối đầu tiên, một sự thay đổi phận vị bản thể); nhưng là một đấng sáng tạo, ngược trở lại và đồng thời, thấy mình như là vật sáng tạo của kẻ do mình sáng tạo, khác với một Pygmalion tự kỉ trung tâm và thống trị.

Thừa nhận lẫn nhau, trao đổi những điều biện minh cho việc tồn tại và những lí do hiện hữu, chứng tỏ niềm tin tưởng lẫn nhau, chừng ấy dấu hiệu của tính tương hỗ hoàn hảo nó trao cho vòng tròn trong đó đôi lứa yêu nhau tự giam mình, đơn vị xã hội cơ bản, không thể chia cắt và có một tính tự trị tượng trưng mạnh mẽ, quyền đua tranh đặc thắng với mọi sự chuẩn nhận mà thông thường người ta yêu cầu ở các thiết chế và các nghi thức của “Xã hội”, kẻ thay chân thế tục của Chúa⁴⁸.

¹ Sự phân biệt này, do Marx đề xuất, giữa các thời kì lao động (nghĩa là, với hoạt động nông nghiệp, là việc cày bừa, thu hoạch, được dành cho đàn ông) và các thời kì sinh sản (nảy mầm, v.v.), ở đó hạt trải qua một quá trình biến đổi thuần túy tự nhiên, tương tự quá trình thực hiện trong bụng người mẹ trong khi hoài thai, tìm thấy tình trạng tương đương của nó trong chu kì truyền chủng, với sự đối lập giữa thời gian sinh thực, ở đó người đàn ông đóng vai trò tích cực và quyết định, và thời gian hoài thai (xem P. Bourdieu, Cảm quan thực tiễn, sđd, tr.360-362).

² Để tự thuyết phục là tình thế đúng như vậy, chỉ cần đọc kĩ năm tập của bộ Lịch sử phụ nữ, do Georges Duby và Michèle Perrot chủ trì (Paris, Plon, 1991,1992).

³ Tôi đã bắt tay vào một phần nhỏ bé của nhiệm vụ vô cùng lớn lao này, ngay từ những công trình đầu tiên của tôi, bằng cách cố gắng chỉ ra hệ thống học đường góp phần như thế nào để tái sản xuất những khác biệt chẳng những giữa các phẩm hạng xã hội mà còn giữa các giới.

⁴ Xem L. Bullough, B. Shelton, S. Slavin, *The Subordinated Sex. A History of Attitudes toward Women* (*Giới lệ thuộc. Một lịch sử những thái độ đối với phụ nữ*), Athens (Ga) et Londres, The University of Georgia Press, 1988 (tái bản lần 2).

⁵ Ta được biết, đặc biệt qua cuốn sách của George Chauncey, Gay New York (New York tình dục đồng giới nam), rằng sự đối lập giữa những người tình dục đồng giới và tình dục khác giới là chuyện rất gần đây và chắc hẳn chỉ sau Đại chiến thứ hai thì tình dục khác giới hoặc tình dục đồng giới mới tự áp đặt như là sự lựa chọn độc hữu. Cho đến khi đó, nhiều người vẫn chuyển từ một bạn tình nam sang một bạn tình nữ, những người đàn ông gọi là “bình thường” có thể ngủ với dân “đồng tính nam”, với điều kiện là tự giới hạn ở phía gọi là ”nam giới” của quan hệ. Những kẻ “chuyển đảo”, nghĩa là những người đàn ông ham muốn đàn ông, mang trang phục và cung cách ẻo lả như phụ nữ, bắt đầu giảm bớt khi sự phân biệt giữa những người tình dục đồng giới và tình dục khác giới tự khẳng định rõ ràng hơn.

⁶Xem N. J. Chodorow, sđd.

⁷ Về vai trò của Nhà thờ Tây Ban Nha trong việc làm cho vĩnh tồn cách nhìn bi quan đối với phụ nữ, những người bị coi là chịu trách nhiệm về tình trạng trụy lạc tinh thần, vậy là đáng phải đau khổ để chuộc mọi tội lỗi của thế gian, xem W. A. Christian, Jr., *Visionnaires: The Spanish Republic and the Reign of Christ* (Những nhà linh giác: Nước Cộng hòa Tây Ban Nha và sự trị vì của Chúa Kitô), Berkeley, University of California Press, 1997. Đạo đức học mang tính chuộc tội ấy cũng ở vào trung tâm của sự phục hồi do chính quyền Vichy tiến hành, chính quyền này tự trang bị bằng sự hình dung cổ hủ nhất về người phụ nữ, trong khi vẫn dựa vào phụ nữ, giống như các cha xứ Tây Ban Nha, trong khi vẫn kết tội sự ô uế của phụ nữ, lại lợi dụng khai thác các nhà tiểu “linh giác”, phần lớn là phụ nữ, cùng những ảo tượng thần diệu của họ (xem F. Muel Dreyfus, *Vichy và Nữ tính vĩnh hằng*, Paris, NXB Seuil, 1996).

⁸ Xem J. Maitre, Thần bí và Nữ tính. Tiểu luận phân tâm học ra hội lịch sử, Paris, NXB Cerf, 1997.

⁹ Xem S. F. Mathews-Grieco, Thiên thần hay nữ quý. Sự thể hiện người phụ nữ ở thế kỉ XVI, Paris, Flammarion, 1991, đặc biệt là trang 387. “Tại đây các phương tiện giao tiếp bao giờ cũng ở trong tay phái mạnh: sách, tranh ảnh và các bài thuyết giáo đều do đàn ông soạn, vẽ, rao giảng, trong khi đa số phụ nữ, do không đủ học vấn, đều bị cắt lìa khỏi văn hóa và trí thức viết thành văn” (tr.327).

¹⁰ Ta có thể trừ ra khỏi sự nhắc nhở trên đây về các hình thái đặc thù của sự thống trị của nam giới trong học đường những gì mà sự thống trị này có thể mang về bề ngoài trừu tượng, bằng cách đi theo Toril Moi khi ông phân tích những sự hình dung và những sự phân loại trong nhà trường qua đó sức chi phối của Sartre đã tự áp đặt với Simone de Beauvoir (xem T. Moi, Simone de Beauvoir, *The Making of an Intellectual Woman* (Simone de Beauvoir, sự hình thành của một nữ trí thức, Cambridge, Blackwell, 1994); và P. Bourdieu, “Biện hộ cho một phụ nữ nền nếp”, bài tựa cho cuốn Simone de Beauvoir. Những xung đột của một nữ trí thức, của T. Moi, Paris, Diderot Éditeur, 1995, tr.6-10).

¹¹ Cho đến thế kỉ XIX, y học vẫn cung cấp những điều biện hộ về giải phẫu cơ thể và sinh lí học cho phạm vi của người phụ nữ (đặc biệt là cho hoạt động sinh sản của phụ nữ). Xem P. Perrot, Hoạt động của các hình dáng bên ngoài, hay là những biến hóa của cơ thể phụ nữ, thế kỉ XVIII XIX, Paris, NXB Seuil, 1984.

¹² Xem G. Lakoff, *Moral Politics, What Conservatives Know that Liberal Don't* (Chính sách đạo đức, điều những người phái Bảo thủ biết mà những người phái Tự do không biết), Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

¹³ Cần nhắc lại chi tiết các chính sách quản lí thân thể thuộc các chế độ chính trị khác nhau. Trước hết thuộc các chế độ chuyên quyền, với những cuộc đại diễu binh hoặc các cuộc trình diễn thể dục thể thao rộng lớn, tại đó biểu lộ triết lí nam tính cực đoan của cuộc Cách mạng bảo thủ, dựa trên sự sùng bái người hùng binh và của cộng đồng nam giới cùng đạo lí anh dũng của đức khổ hạnh trong sự căng thẳng (xem G. Mosse, Hình ảnh người đàn ông: sự sáng tạo khí lực nam nhi hiện đại, Paris, Abbeville, 1997) hoặc văn nghệ dân gian mang tính gia trưởng và thoái bộ của chính quyền Vichy (xem F. Muel Dreyfus, sđd). Và thuộc cả các chế độ dân chủ, nhất là với chính sách gia đình, và đặc biệt điều mà Remi Lenoir gọi là chủ nghĩa gia đình (xem R. Lenoir, “Gia đình, một công việc Nhà nước”, Văn kiện về nghiên cứu khoa học xã hội, 113, tháng sáu 1996, tr.16-30), và cả toàn bộ hoạt động giáo dục.

14 Nhắc nhở đến chức năng của Nhà nước như là công cụ của một sự thực thi gián tiếp quyền lực, chính là thoát ra khỏi khuynh hướng coi quyền lực của nam giới đối với phụ nữ (và trẻ em) trong gia đình là nơi chốn nguyên sơ của sự thống trị của nam giới; nhắc nhở đến việc khu biệt hóa của chức năng này, chính là gạt đi cuộc tranh luận vô căn cứ, đã đối lập một số nhà nữ quyền, về vấn đề tìm hiểu xem đối với phụ nữ thì Nhà nước mang tính đàn áp hay giải phóng.

15 Yếu tố, dĩ nhiên, không hề đáng coi thường và hoạt động thông qua sự kết tụ của những hành vi cá nhân, trong nội bộ các đơn vị gia đình cũng như trong thế giới công việc, và cũng thông qua cả những hành vi tượng trưng nửa - thỏa hiệp như những hành vi được gọi là “gia trưởng mới” hoặc một sự phê phán nào đó cái “đúng mực về chính trị”.

¹⁶ Một nhân tố đáng kể tạo thay đổi chắc hẳn là sự gia tăng các phương tiện kỹ thuật và các lợi ích tiêu dùng đã góp phần giảm nhẹ (một cách khác biệt tùy theo địa vị xã hội) các nhiệm vụ trong nhà, làm bếp, giặt giũ, cọ rửa, mua bán, v.v. (điều này được chứng nhận bởi sự giảm bớt một cách đều đặn thời gian dành cho việc nhà ở châu Âu cũng như ở nước Mỹ), trong khi việc chăm sóc con cái vẫn khó cắt giảm hơn (mặc dù được chia sẻ nhiều hơn), bất kể sự phát triển của các nhà trẻ và các trường mẫu giáo.

¹⁷ Xem L. W Hoffman, “Changes in Family Roles, Socialization and Sex Differences” American Psychologist (Những thay đổi trong các vai trò gia đình, sự xã hội hóa, và những khác biệt về giới), Nhà tâm lý học Mỹ, 1977, 32, tr.644-657. Không thể nhắc lại, dù vắn tắt, toàn bộ nhưng thay đổi có được do đông đảo phụ nữ đạt tới bậc trung học và đại học, đặc biệt là những thay đổi trong các lĩnh vực chính trị và tôn giáo, và trong toàn bộ các nghề nghiệp được nữ giới hóa mạnh mẽ. Tôi sẽ chỉ nêu lên làm ví dụ những phong trào theo một kiểu hoàn toàn mới, đã tự mệnh danh là những “tổ chức phối hợp” (xem. D. Kergoat [Nxb], Các nữ y tá và tổ chức phối hợp của họ, 1988 1989, Paris, Lamarre, 1992)

¹⁸ L. W Hoffman, bài đã dẫn.

¹⁹ Về sự khác biệt giữa các giới trong các chọn lựa triết học, xem Charles Soulie, “Giải phẫu thị hiếu triết học”, Văn kiện nghiên cứu khoa học xã hội, 109, tháng Mười 1995, tr.3 28.

20 Course à handicap: cuộc đua trong đó người hoặc ngựa giỏi hơn phải đi vào địa vị bất lợi để cân bằng các cơ may chiến thắng (N .D).

²¹ R. M. Lagrave, “Một sự giải phóng bị giám hộ. Giáo dục và việc làm của phụ nữ ở thế kỉ XX”, trong G. Duby, M. Perrot, Lịch sử phụ nữ, tập 5: Thế kỉ, Paris, Plon, 1992.

²² H. Y. Meynaud, “Vào được vòng cuối: sự tham gia của phụ nữ ở các cấp quyền lực tại các doanh nghiệp”, Tạp chí Pháp về các công việc xã hội, năm 42, 1, tháng Giêng Ba, 1988, tr.67-87: “Trong lòng doanh nghiệp EDF, sự thăng tiến từ từ của những người làm nghề điện vào các chức vị quyền lực”, Kỷ yếu lịch sử ngành điện, Văn kiện về ngày của phụ nữ và ngành điện, 1993.

²³ Xem M. Amine, Công nhân viên chức địa phương, Paris, Editions du CNFPT, 1994.

²⁴ Xem M. Maruani, “Nữ giới hóa và phân biệt đối xử. Sự tiến triển của hoạt động phụ nữ tại Pháp”, Định hướng học hành và nghề nghiệp, 1991, 20, 3, tr.243-256; “Làm việc nửa thời gian hoặc ra khỏi cửa”, Thế giới của những tranh luận, 1, tháng Mười 1992, tr.5 8; “Phận vị xã hội và cách thức sử dụng”, Tạp chí Pháp về xã hội học, xxx, 1989, tr.31 39; J. Laufer và A. Fouquet, “Tác dụng định giới hạn cao nhất trong sự nghiệp của nữ cán bộ và việc phụ nữ đạt tới quyền quyết định trong lĩnh vực kinh tế”, Báo cáo của Trung tâm nghiên cứu việc làm, 97/90, tr.117.

²⁵ H. Y. Meynaud, sđd.

²⁶ Trong một sự xếp loại 335 nghề theo tỉ lệ phần trăm thành viên là phụ nữ, người ta thấy xuất hiện ở hàng đầu các nghề chăm sóc trẻ em (trông trẻ, dạy học), người ốm (nữ y tá, nhân viên chuyên về vệ sinh ăn uống), nhà cửa (dọn dẹp trong nhà và phục vụ), chăm sóc mọi người (thư kí, tiếp tân và “phục dịch văn phòng”) (xem B. R. Bergman, *The Economic Emergence of Work* (Sự xuất hiện mang tính kinh tế của công việc), New York, Basic Books, 1986. tr.317.

²⁷ Đôi khi theo cách khá “kì diệu”, như trong trường hợp tuyển giảng viên bậc thạc của giáo dục đại học được tiến hành tại Pháp, vào những năm 1970, để đối phó với tình trạng sinh Viên đông dồn dập (xem P. Bourdieu, *Homo academicus*, sđd, tr... 205, đặc biệt tr.182 183).

²⁸ Xem c. L. Williams, *Gender Differences at Work: Women and Men in Non-Traditional Occupations* (Những khác biệt về giới trong lao động: phụ nữ và đàn ông trong các công việc phi-truyền thống), Berkeley, University of California Press, 1989, và xem cả M. Maruani và c. Nicole, sđd.

²⁹ Xem R. A. Nye, sđd, tr.9.

30 Ta đã thấy vai trò hết sức lớn lao của bữa ăn trong đời sống gia đình như bà Ramsay, hiện thân cho “tinh thần gia đình”, tổ chức, việc bà khuất bóng kéo theo sự sụp đổ của cuộc sống cộng đồng và sự sụp đổ tính thống nhất của những người trong nhà.

³¹ Trong trường hợp của giới tư sản và tiểu tư sản nước Mỹ, việc gìn giữ vốn xã hội của gia đình, nghĩa là tính thống nhất của gia đình, hầu như do người vợ chuyên gánh vác, đồng thời người vợ cũng đảm trách cả việc duy trì quan hệ với họ hàng thân tộc của chồng (xem M. di Leonardo, “The Female World of Cards and Holidays: Women, Families and the World of Kinship”, *Signs*, (Thế giới phụ nữ của bưu ảnh và các kì nghỉ: phụ nữ, gia đình và thế giới quan hệ thân tộc), Kí hiệu, 12, mùa xuân 1987, tr.410-423; và, về vai trò quyết định của những cuộc gọi điện thoại trong công việc này: C. S. Fisher “Gender and the Residential Telephone, 1890-1940, *Technologies of Sodability*”, *Sociological Forum* “Giới và điện thoại tại nhà, 1890-1940, các công nghệ xã giao”, *Diễn đàn xã hội học*, 3 [2], mùa xuân 1988, tr.211-233). (Tôi không ngăn nổi mình nhìn thấy một kết quả của sự phục tùng các mô hình thống trị trong hiện tượng, tại Pháp cũng như tại Mỹ, là chính vài nữ lí thuyết gia, có khả năng giới giang ở điều mà một trong những người phê bình họ đã gọi là “cuộc chạy đua lí thuyết” [race for theory], thu hút được toàn bộ niềm chú ý và sự tranh luận, che khuất những công trình tuyệt vời, như những công trình nêu trên đây, vô cùng phong phú hơn và giàu sức sinh sôi hơn, ngay cả từ quan điểm lí thuyết, nhưng ít phù hợp hơn với quan niệm tiêu biểu của đàn ông, về “đại lí thuyết”.)

³² Một chứng tích, có vẻ như không đáng kể, về địa vị khác nhau của đàn ông và đàn bà trong các quan hệ tái sản xuất tư bản tượng trưng: tại Mĩ, trong giới đại tư sản, người ta có xu hướng đặt tên Pháp cho con gái, được coi như vật thể thời trang và quyến rũ, trong khi con trai, là người giữ gìn dòng họ và là chủ thể của những hành vi nhằm làm cho dòng họ vĩnh tồn, thường mang những tên được chọn trong số tên cổ xưa do dòng họ lưu giữ.

³³ Xem C. Hoigard và L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Money and Love* (Phố hẻm, Làm điếm, Tiền và Tình), Cambridge, Polity Press, 1992.

³⁴ Xem A. Alison, *Nightwork, Pleasure and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club* (Làm việc ban đêm, Lạc thú, và Nam tính tập thể tại một Câu lạc bộ nữ tiếp viên ở Tokyo), Chicago, University of Chicago Press, 1984.

³⁵ Xem P Bourdieu, Sự cao nhấ. Phê bình xã hội về sự đánh giá, Paris, NXB Minuit, tr.226-229.

³⁶ Nicole Woolsey-Biggart cung cấp một sự miêu tả mẫu mực về một hình thức mang tính hệ hình (paradigmatique) của nhiệt tâm khuyến dụ văn hóa mà cơ sở là thợ thuyền nữ, trong cuốn sách của bà, Charismatic Capitalism (Chủ nghĩa tư bản đầy uy lực thuyết phục), Chicago, University of Chicago Press, 1988.

³⁷ Tiếng lóng chỉ những người tình dục đồng giới nam ăn mặc giả phụ nữ (N.D.).

³⁸ Chính Judith Butler hình như cũng cự tuyệt cách nhìn “duy ý chí” về giới dường như được bà đề xuất trong *Gender Trouble* (Rối loạn giới) khi bà viết: “Việc hiểu lầm về sự thực hiện giới là như thế này: cho rằng giới là một sự lựa chọn, hoặc cho rằng giới là một vai trò, hoặc cho rằng giới là một sự kiến tạo mà ai đó đưa ra, giống như ai đó mặc áo quần vào buổi sáng” “The misapprehension about gender performativity is this: that gender is a choice, or that gender is a role, or that gender is a construction that one puts on, as one puts clothes in the morning” (J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, New York, Routledge, 1993, tr.94).

³⁹ M. Foucault, Lịch sử bản năng giới tính, tập 2: Việc sử dụng các lạc thú, Paris, Gallimard, 1984, tr.43.

⁴⁰ Michel Foucault đã thấy rõ mối liên hệ giữa bản năng giới tính và quyền lực (của nam giới), đặc biệt là trong đạo đức học Hi Lạp, được đàn ông tạo ra cho đàn ông, khuyến dụ nên hiểu “mọi quan hệ tình dục theo sơ đồ của sự thâm nhập và sự thống trị của nam giới” (M. Foucault, sđd, tr.242).

⁴¹ Ta biết rằng sự phân chia lao động giữa các giới, trên lĩnh vực khoa học, mang hình thái của sự đối lập giữa hard (cứng) và soft (mềm); và như vậy trong cả sự phân chia lao động khoa học cũng như trong những sự thể hiện, trong sự đánh giá các kết quả, v.v. Trong một phạm trù khác hẳn, các nhà phê bình văn học của thế kỉ XVI đối lập sử thi, nam tính và trang trọng, với trữ tình, nữ tính, dành cho sự tô điểm. Sự đối lập khuôn mẫu lại được tìm thấy trong cả lĩnh vực quan hệ quốc tế tại đó nước Pháp, so với một số nước khác như nước Mỹ, nước Anh hay nước Đức, giữ một vị thế mà người ta có thể gọi là “nữ tính”, như điều này được chứng nhận bởi hiện tượng là tại các nước rất khác nhau, Ai Cập, Hi Lạp hay Nhật Bản, các cậu con trai thường hướng về những nước kia hơn trong khi các cô gái lại hướng sang Pháp hơn, hoặc mọi người thường sang Mỹ hay Anh nhiều hơn để học về kinh tế, về công nghệ hay về luật, còn sang Pháp nhiều hơn để học văn chương, triết học hay khoa học xã hội (xem N. Panayotopoulos, “Những “trường lớn” của một nước nhỏ. Học hành ở nước ngoài: trường hợp của Hi Lạp”, Văn kiện về nghiên cứu khoa học xã hội, 121-122, tháng Ba 1998, tr.77-91).

⁴² Việc sở hữu một vốn văn hóa lớn tự nó không đủ để khiến họ đạt tới một quyền tự trị thực sự về kinh tế và văn hóa đối với đàn ông. Nếu ta tin vào những người đã kiểm nhận thấy, trong một cặp vợ chồng mà người đàn ông kiếm được nhiều tiền, thì công việc của người đàn bà có vẻ như một đặc quyền được tuyển chọn vốn phải tự biện minh bằng sự gia tăng hoạt động và thành đạt, hoặc người đàn ông mang về quá nửa số thu nhập thường trông đợi người đàn bà làm quá nửa công việc gia đình, sự độc lập về kinh tế, điều kiện cần, tự nó không đủ để cho phép người đàn bà tự giải thoát khỏi những bó buộc của mô hình thống trị có thể tiếp tục ám ảnh các tập tục của nam giới và nữ giới.

⁴³ Tôi đã nhiều lần bày tỏ, nhất là ở cuối cuốn Sự cao nhã (sdd, tr.566), cái phần mà sự kiếm tìm lạc thú của “cách nhìn mình mãi” có thể có trong libido sciendi (dục năng khoa học) mang tính xã hội học chuyên biệt mà không thấy rằng “lạc thú làm tan vỡ ảo tưởng”, khẳng khí không tách rời phần đó, có thể lí giải, và phần nào biện minh, cho một số phản ứng tiêu cực dữ dội nhất do xã hội học gây nên.

⁴⁴ Tạm dịch từ homogamie: hiện tượng tìm vợ hoặc chồng trong cùng giới xã hội với mình. Người ta cũng nói đến homogamie về tôn giáo, về văn hóa, về tuổi tác, về quan điểm chính trị (N.D.)

⁴⁵ Điều này đối lập một cách tuyệt đối với việc cư xử với người khác theo kiểu công cụ, như là phương tiện thuần túy để hưởng lạc, và không đếm xỉa đến chính mục đích của người ấy.

⁴⁶ Xem P.Bourdieu, “Thân thể và cái thiêng liêng”, Văn kiện nghiên cứu khoa học xã hội, 104, tháng Chín 1994, tr.2.

⁴⁷ Xem P.Bourdieu, Những Quy tắc của nghệ thuật. Sự phát sinh và cấu trúc của trường văn chương, Paris, Editions du Seuil, 1992.

⁴⁸ Về chức năng thần học-chính trị thực sự của thiết chế và những nghi thức của nó, xem E Bourdieu, *Trăm tư theo Pascal*, sđd, tr.279-288.

KẾT LUẬN

Việc công bố sự phân tích khoa học về một hình thức thống trị tất nhiên có những hiệu quả xã hội nhưng những hiệu quả này có thể theo các chiều hướng đối lập: việc công bố ấy có thể hoặc tăng cường một cách tượng trưng cho sự thống trị khi những ghi nhận của nó dường như gặp lại hoặc xác minh lại diễn ngôn thống trị (những phán quyết tiêu cực của diễn ngôn này nhiều khi khoác vờ bề ngoài của một ghi nhớ thuần túy mang tính kiểm chứng), hoặc có thể góp phần vô hiệu hóa sự thống trị, gần theo kiểu tiết lộ một bí mật quốc gia, khi nó tạo thuận lợi cho việc huy động các nạn nhân. Vậy việc công bố ấy có nguy cơ gặp đủ loại hiểu nhầm, dễ đoán trước hơn là dễ xua tan trước.

Đứng trước những điều kiện tiếp nhận khó khăn như vậy, nhà phân tích có lẽ chỉ muốn viện ra thiện ý của mình, nếu như người ấy không biết rằng, trong những vấn đề nhạy cảm như vậy, thiện ý không đủ; vả lại, cũng không đủ gì hơn xác tín mang tính chiến đấu vẫn gợi cảm hứng cho nhiều tác phẩm dành cho thân phận phụ nữ (và là căn nguyên của mối quan tâm đến những đối tượng cho đến bây giờ vẫn không được biết đến hoặc bị bỏ lơ). Quả thực, ta không thể đánh giá quá cao những nguy cơ của bất kì kế hoạch khoa học nào tự để bị áp đặt đối tượng cho mình bởi những lí do bên ngoài, dù những lí do ấy cao quý và hào hiệp đến đâu chẳng nữa. Những “chính nghĩa” không thể thay thế cho những biện minh thuộc nhận thức luận và không thể miễn trừ sự phân tích phản tỉnh đôi khi buộc người ta phải phát hiện ra rằng tính ổn đáng của những “tình cảm tốt đẹp” không nhất thiết loại trừ mối quan tâm đến những lợi ích kết hợp với những “cuộc chiến đấu tốt đẹp” (điều này

không hề có nghĩa, như đôi khi người ta gán cho tôi nói rằng “mọi kế hoạch mang tính chiến đấu đều phi-khoa học”). Nếu vấn đề không phải là nhân danh một Wertfreiheit (“không - xét đoán - về giá trị”) không tưởng nào đó chẳng biết, để loại trừ ra khỏi khoa học động cơ cá nhân hay tập thể do việc tồn tại một sự huy động về chính trị và trí tuệ khơi lên, thì phong trào chính trị tốt đẹp nhất trong các phong trào chính trị vẫn có số phận đã định là làm khoa học kém cỏi và, chung quy, là làm chính trị kém cỏi, nếu phong trào ấy không cải hoán được những khuynh hướng phá hoại của mình thành cảm hứng phê phán - và trước tiên là phê phán bản thân mình.

Chắc hẳn hoàn toàn có thể hiểu được rằng, để tránh phê chuẩn thực tại dưới bề ngoài là ghi nhận nó một cách khoa học, ta có thể thấy mình bị dẫn tới chỗ làm ngơ những hiệu quả tiêu cực nhất của sự thống trị và sự bóc lột: hoặc do lo lắng muốn khôi phục danh dự hoặc do sợ mình cung cấp vũ khí cho chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, chính nó khắc ghi những khác biệt văn hóa vào trong bản chất của những kẻ bị trị và tự cho phép “chê trách các nạn nhân” bằng cách tạm ngơ đi các điều kiện sống mà những khác biệt trên là sản phẩm, người ta quyết định, ít hay nhiều có ý thức, nói đến “văn hóa bình dân” hoặc, nhân bản về người Da đen ở nước Mỹ, nói đến “văn hóa của sự nghèo khổ”; hoặc như một số nhà nữ quyền ngày nay, người ta ưng “né tránh phân tích sự phục tùng, sợ rằng thừa nhận việc phụ nữ tham gia mối quan hệ thống trị rốt cuộc là chuyển gánh nặng trách nhiệm từ đàn ông sang phụ nữ¹”. Thực ra, để chống lại mỗi cám dỗ, bề ngoài có vẻ hào hiệp, mà các phong trào phá hoại đã hi sinh rất nhiều cho nó, mỗi cám dỗ đưa ra một sự thể hiện lí tưởng hóa về những kẻ bị áp bức và những kẻ bị mang vết ô nhục, nhân danh thiện cảm, nhân danh sự đoàn kết hoặc niềm công phần đạo đức và làm thình về chính những kết quả của sự thống trị, đặc biệt là những kết quả tiêu cực nhất, thì cần phải nhận lấy nguy cơ là có vẻ như biện minh cho trật tự đã xác lập trong khi đưa ra ánh sáng những đặc tính khiến cho những kẻ bị trị (phụ nữ, thợ thuyền, v.v.) như sự thống trị đã tạo nên họ, có thể góp phần vào sự thống trị đối với chính họ². Các vẻ bề ngoài - một lần nữa, có cần phải

nhắc nhở điều này? - Bao giờ cũng vì vẻ bề ngoài và công cuộc vén tấm màn che có nguy cơ đồng thời khơi dậy cả những lời lên án công phần của chủ nghĩa bảo thủ cả những lời tố cáo nguy quân tử của chủ nghĩa cách mạng. Hoàn toàn sáng suốt, vì lẽ gì ta thừa biết, về những hiệu quả có thể có của sự sáng suốt, Catherine MacKinnon phàn nàn rằng khi bà cố gắng miêu tả sự thật về các quan hệ giữa các giới, thì người ta lập tức buộc tội bà là “có thái độ hạ cố đối với phụ nữ” (condescending to women), trong khi bà chỉ làm cái việc nói lên “phụ nữ là đối tượng chịu sự hạ cố” (women are condescended to) như thế nào³. Sự buộc tội càng có khả năng xảy ra hơn nữa khi đó là một người đàn ông, người dĩ nhiên chẳng đem được cái gì ra để đối lập với những phụ nữ vin vào uy thế tuyệt đối được tạo nên bởi “trải nghiệm” về nữ phạm để kết án dứt khoát bất kì mưu toan nào định tư duy đối tượng mà như vậy là họ dễ dàng giữ được thế độc quyền⁴.

Đã nói như trên rồi, thì mỗi nghi ngờ trước khi xét đoán thường đề nặng lên những tác phẩm của nam giới bàn về sự khác biệt giữa các giới không phải là hoàn toàn thiếu cơ sở. Không chỉ bởi vì người phân tích, bị mắc vào bên trong điều mà người đó tưởng là thông hiểu, có thể, vì tuân theo ý định biện hộ mà không biết, cung cấp những tiền giả định được chính người đó đưa ra như là những phát hiện về những tiền giả định của các tác nhân. Nhưng đặc biệt là bởi, do phải phân tích một thiết chế đã được khắc ghi từ mấy ngàn năm trong tính khách quan của các cấu trúc xã hội và trong tính chủ quan của các cấu trúc nhận thức, và như vậy là để tư duy sự đối lập giữa nam tính và nữ tính, người phân tích chỉ có một trí não được cấu trúc theo sự đối lập này, nên người đó có nguy cơ sử dụng như là công cụ để nhận biết những dạng thức tri giác và tư duy mà lẽ ra người đó phải xử lí như là những đối tượng để nhận biết. Và như vậy nhà phân tích có kinh nghiệm và năng lực nhất (một Kant hay một Sartre, một Freud hay cả một Lacan...) cũng có nguy cơ lấy ra mà không biết từ một cái vô thức không được tư duy những công cụ tư duy mà người ấy sử dụng để thử tư duy cái vô thức.

Vậy nếu tôi đã mạo hiểm, sau rất nhiều do dự và với niềm e ngại lớn nhất,

đi vào một địa hạt cực kì khó khăn và ngày nay do phụ nữ nắm gần như hoàn toàn độc quyền, thì đó là vì tôi cảm giác rằng mối quan hệ mang tính chất bên ngoài song lại có thiện cảm là vị trí của tôi có thể cho phép tôi, dựa trên những thành tựu của công trình lớn lao được phong trào nữ quyền khuyến khích, và cả trên những kết quả nghiên cứu của chính tôi về những nguyên nhân và những kết quả xã hội của sự thống trị tượng trưng, đưa ra một sự phân tích có khả năng chỉ ra phương hướng khác cho cả việc nghiên cứu về thân phận phụ nữ hoặc về tương quan giữa các giới, theo cách chú trọng xem xét vấn đề trong các mối liên hệ nhiều hơn, và cho cả hành động nhằm biến đổi những tương quan trên. Quả thật tôi thấy rằng, nếu như đơn vị gia đình là một trong những nơi mà sự thống trị của nam giới biểu lộ theo cách hiển nhiên nhất và nhìn thấy rõ nhất (và không chỉ qua việc dùng đến bạo lực thể chất), thì căn nguyên của sự vĩnh cửu hóa những tương quan lực lượng thực tế cụ thể và tượng trưng đang hoạt động tại đó chủ yếu lại ở bên ngoài đơn vị này, ở các cấp như Nhà thờ, Nhà trường hoặc Nhà nước và ở những hành động đúng là chính trị, công khai hoặc che giấu, chính thức hoặc không chính thức của các cấp đó (để tự thuyết phục về điều này, chỉ cần quan sát, trong thời sự ngay trước mắt, những phản ứng và những kháng cự trước dự án về hợp đồng liên kết xã hội).

Như vậy là nói rằng nếu như phong trào nữ quyền đã đóng góp rất nhiều vào một sự mở rộng quan trọng lĩnh vực của chính trị hay của cái có thể chính trị hóa, khi đưa vào khu vực của điều có thể biện luận hoặc có thể bài bác một cách chính trị, những đối tượng và những mối bận tâm thường bị truyền thống chính trị gạt đi hoặc không biết tới bởi vì những điều ấy có vẻ thuộc phạm trù riêng tư, thì phong trào nữ quyền cũng không nên vì thế mà dễ bị lôi cuốn đến chỗ loại trừ những cuộc đấu tranh về các cấp, lấy cớ rằng những cuộc đấu tranh này thuộc logic truyền thống nhất của chính trị, những cấp mà, bằng hành động tiêu cực, và phần lớn là không nhìn thấy được - bởi chúng phù hợp với cấu trúc của vô thức nam giới và cả vô thức nữ giới - góp phần rất mạnh mẽ vào việc vĩnh cửu hóa quan hệ xã hội thống trị giữa các

giới. Nhưng phong trào cũng không nên để bị giam hãm trong những hình thức đấu tranh chính trị được cấp chứng chỉ nữ quyền như việc đòi sự ngang bằng giữa đàn ông và đàn bà trong các cấp chính trị: nếu những hình thức đấu tranh này có công lao nhắc nhở rằng tính phổ thông về nguyên tắc mà luật hiến pháp công bố chẳng phổ thông như nó có vẻ thế - đặc biệt ở chỗ nó chỉ thừa nhận những cá nhân trừu tượng và không có đặc tính xã hội -, những cuộc đấu tranh ấy có nguy cơ gia tăng hiệu lực cho một hình thái khác của tính phổ thông giả tưởng, khi ưu tiên tạo thuận lợi cho những phụ nữ xuất thân từ cùng những miền không gian xã hội như những người đàn ông hiện đang chiếm giữ các địa vị thống trị.

Duy chỉ có một hành động chính trị thực sự lưu tâm đến mọi hiệu lực thống trị thực thi thông qua sự đồng lõa khách quan giữa những cấu trúc được hội nhập vào cơ thể (ở phụ nữ cũng như ở đàn ông) và những cấu trúc của các thể chế lớn nơi thực hiện và tái sản xuất không chỉ trật tự của nam giới, mà cả toàn bộ trật tự xã hội (khởi đầu từ Nhà nước, được cấu trúc xung quanh sự đối lập giữa “bàn tay phải” nam tính, và “bàn tay trái” nữ tính, và Nhà trường, chịu trách nhiệm về sự tái sản xuất thiết thực mọi nguyên tắc nhìn và phân chia căn bản, bản thân nhà trường cũng được tổ chức xung quanh những đối lập tương tự), chỉ một hành động chính trị như vậy mới có thể, chắc hẳn là trường kì, và nhờ những mâu thuẫn cố hữu của các cơ chế hoặc các thể chế có liên quan, góp phần làm suy yếu dần dần sự thống trị của nam giới.

¹ J. Benjamin, *The Bonds of Love, Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (Những ràng buộc của tình yêu, Phân tích tâm lí, Thuyết nữ quyền và vấn đề Thống trị), New York, Pantheon Books, 1998, tr.9.

² Cũng giống như vậy, đưa ra ánh sáng những hiệu quả do sự thống trị của nam giới thực hiện đối với các habitus của nam giới, không phải là định giải tội cho đàn ông, như một số người muốn tin như thế. Đó là chỉ ra rằng nỗ lực để giải phóng phụ nữ khỏi sự thống trị, nghĩa là khỏi các cấu trúc khách quan và đã được hội nhập vào cơ thể chúng áp đặt cho họ sự thống trị, nỗ lực ấy không thể tiến hành mà không có một nỗ lực để giải phóng đàn ông khỏi cũng chính những cấu trúc nọ, chúng khiến cho họ góp phần áp đặt sự thống trị.

³ Xem c. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law* (Thuyết nữ quyền không thay đổi, Luận bàn về Đời sống và luật pháp), Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 1987.

⁴ Đòi độc quyền về một đối tượng bất kể nó như thế nào (có khi chỉ là một sự sử dụng đơn giản từ “chúng tôi” thông dụng trong một số tác phẩm nữ quyền), nhãn danh đặc quyền nhận thức coi như chỉ được đảm bảo duy nhất bởi việc vừa là chủ thể vừa là đối tượng và, chính xác hơn, bởi việc đã cảm nhận ở ngôi thứ nhất hình thái đặc thù của thân phận con người là điều phải phân tích một cách khoa học, đó là du nhập vào trường (champ) khoa học sự bênh vực mang tính chính trị cho các cá thể luận (particularismes), sự bênh vực này cho phép ta nghi ngờ a priori (một cách tiên nghiệm), và đó là đem ra bàn cãi về phổ biến luận (universalisme), luận thuyết này, đặc biệt thông qua quyền của tất cả mọi người được tiếp cận tất cả mọi đối tượng, là một trong những nền tảng của nền Cộng hòa các khoa học.

PHỤ LỤC VÀI VẤN ĐỀ VỀ PHONG TRÀO TÌNH DỤC ĐỒNG GIỚI NAM VÀ TÌNH DỤC ĐỒNG GIỚI NỮ

Phong trào tình dục đồng giới nam và tình dục đồng giới nữ đặt ra, vừa ngấm ngấm do sự tồn tại và do những hoạt động tượng trưng của nó, vừa rõ ràng, do các diễn ngôn và các lí thuyết mà nó đề xuất hoặc khiến cho được đề xuất, một số vấn đề thuộc những vấn đề quan trọng nhất của các ngành khoa học xã hội và, đối với một số ngành, là hoàn toàn mới mẻ¹. Phong trào này, phong trào nổi loạn chống lại một hình thái đặc biệt của bạo lực tượng trưng, ngoài việc nó làm cho tồn tại những đối tượng phân tích mới mẻ, còn đặt ra rất sâu sắc thành vấn đề bàn cãi trật tự tượng trưng hiện hành và đặt ra một cách hết sức triệt để vấn đề về nền tảng của trật tự này và về những điều kiện của một cuộc huy động thành công nhằm lật đổ trật tự ấy.

Hình thái đặc biệt của bạo lực tượng trưng mà nạn nhân là những người tình dục đồng giới, bị đóng một dấu ô nhục, dấu này, khác với màu da hay tính nữ, có thể che giấu (hoặc phô ra), tự áp đặt thông qua những hành động tập thể phân chia chủng loại (catégorisation) khiến cho tồn tại những sự khác biệt đầy ý nghĩa, bị đóng dấu tiêu cực, và từ đó tồn tại những nhóm, những chủng loại xã hội bị đánh dấu ô nhục. Giống như ở một vài kiểu phân biệt

chúng tộc, trong trường hợp này sự thống trị tượng trưng mang hình thái một sự cự tuyệt việc tồn tại công khai, nhìn thấy được. Sự áp bức với tư cách sự “vô hình hóa” biểu hiện ra bằng một sự cự tuyệt việc tồn tại hợp thức, công khai, nghĩa là được biết và được thừa nhận, nhất là được luật pháp biết và thừa nhận, và biểu hiện ra bằng một sự sỉ nhục chưa bao giờ xuất hiện rõ ràng như khi phong trào đòi để có thể được mọi người nhìn thấy. Khi đó người ta nhắc nhở rõ ràng nó phải giữ “sự kín đáo” hoặc sự che đậy giấu giếm mà thông thường nó buộc phải tự áp đặt cho mình.

Nói đến sự thống trị hay đến bạo lực tượng trưng, đó là nói rằng, trừ phi có sự nổi loạn mang tính lật đổ dẫn đến trạng thái đảo nghịch các phạm trù tri giác và đánh giá, thì kẻ bị trị có khuynh hướng tự nhìn bản thân theo quan điểm thống trị: đặc biệt thông qua hiệu quả số mệnh gây nên bởi sự phân loại bêu riếu và đặc biệt thông qua sự lảng nhục, thực tế hay trong tiềm thức, kẻ bị trị cũng có thể được dẫn như vậy tới chỗ tự áp dụng và chấp thuận, miễn cưỡng và bị ép buộc, những phạm trù tri giác ngay thẳng {straight, đối lập với crooked, cong vẹo, như trong cách nhìn của miền Địa Trung Hải}, và dẫn tới chỗ sống trong niềm hổ thẹn sự trải nghiệm tình dục nó xác định kẻ đó, theo quan điểm của các chủng loại thống trị, vừa sống như vậy vừa dao động giữa nỗi sợ bị nhận biết, bị lột mặt nạ, và mong muốn được thừa nhận bởi những người tình dục đồng giới khác.

Nét đặc thù của mối quan hệ thống trị tượng trưng này, đó là nó liên quan không phải với những dấu hiệu giới tính nhìn thấy được mà với tập quán tình dục. Định nghĩa thống trị về hình thái hợp thức của tập quán này với tư cách quan hệ thống trị của nguyên lí nam (hoạt động, thâm nhập) đối với nguyên lí nữ (thụ động, bị thâm nhập) bao hàm sự cấm kị việc nữ giới hóa mang tính chất phạm thánh đối với cái nam tính, nghĩa là đối với nguyên lí thống trị, việc nữ giới hóa này nằm ở bên trong quan hệ đồng giới. Chứng thực cho tính phổ quát của sự thừa nhận huyền thoại coi nam giới là trung tâm, bản thân những người tình dục đồng giới nam, mặc dù là những nạn nhân đầu tiên, cùng với phụ nữ, song họ thường tự áp dụng với bản thân họ các nguyên lí

thống trị: giống như chính những người tình dục đồng giới nữ, họ thường hay tái hiện, trong những cặp do họ tạo nên, một sự phân chia các vai trò nam và nữ, sự phân chia ít thích hợp để đưa họ lại gần các nhà nữ quyền (luôn sẵn sàng nghi ngờ họ đồng lõa với giới nam mà họ thuộc về nó, ngay cả khi giới này áp bức họ), và đôi khi họ đưa đến mức cực đoan sự khẳng định khí lực nam nhi trong hình thái tầm thường nhất của nó, chắc hẳn do phản ứng chống lại phong cách “éo lá”, trước kia là chủ đạo.

Được khắc ghi đồng thời vừa trong tính khách quan, dưới hình thái những sự phân chia đã được thiết lập, vừa trong các thân thể, dưới hình thái một quan hệ thống trị được cơ thể hóa (bộc lộ ra ở nổi hổ thẹn), những sự đối lập song song cấu thành huyền thoại này cấu trúc tri giác về chính cơ thể và về các sự sử dụng, đặc biệt về tình dục, đối với cơ thể, nghĩa là đồng thời cả sự phân chia lao động theo giới cả sự phân chia hoạt động tình dục. Và có lẽ chính vì nó nhắc nhở một cách đặc biệt nhức nhối mối liên hệ kết hợp tình dục với quyền lực, vậy là với chính trị (chẳng hạn khi gợi nhớ tính chất quái đản, bởi hai lần “phản tự nhiên” bao phủ lên quan hệ tình dục đồng giới thụ động với một kẻ bị trị, tại nhiều xã hội), mà việc phân tích tình dục đồng giới có thể dẫn tới một chính sách (hay là một sự không tưởng) về tình dục nhằm phân biệt một cách triệt để quan hệ tình dục với một quan hệ quyền lực.

Nhưng, do không muốn hoặc không thể coi là mục tiêu của mình một sự phá hoại triệt để đến thế những cấu trúc xã hội và những cấu trúc nhận thức, sự phá hoại sẽ phải huy động tất cả các nạn nhân của một sự phân biệt đối xử mà cơ sở là tình dục (và, một cách khái quát hơn, tất cả những kẻ bị đánh dấu ô nhục), nên người ta buộc mình phải tự giam hãm ở một trong những mâu thuẫn bi đát nhất của sự thống trị tượng trưng: làm thế nào nổi loạn chống lại một sự phân chia chủng loại bị xã hội áp đặt nếu không tự tổ chức thành một chủng loại được kiến tạo theo sự phân chia chủng loại ấy, và như vậy là làm cho tồn tại những sự phân biệt thứ hạng và những hạn chế mà chủng loại này muốn củng cố lại (thay vì chiến đấu cho một trật tự tình dục mới chẳng hạn, trong đó sự phân biệt giữa các phạm vị tình dục khác nhau sẽ không có hơn

kém khinh trọng)? Phong trào đã góp phần nhắc nhở rằng, cũng như gia đình, vùng miền, dân tộc hay bất kì tập thể nào, phận vị tình dục đồng giới nam hay tình dục đồng giới nữ chẳng là cái gì khác ngoài một sự kiến tạo xã hội, dựa trên niềm tin, phong trào ấy có thể hài lòng chẳng với cuộc cách mạng tượng trưng có khả năng làm cho sự kiến tạo này trở thành được nhìn thấy, được biết và được thừa nhận, có khả năng trao cho nó sự tồn tại trọn vẹn và hoàn toàn của một chủng loại hiện hữu bằng cách đảo ngược dấu hiệu bên rieu để khiến nó thành một biểu hiệu - theo kiểu gay pride (niềm kiêu hãnh tình dục đồng giới) như sự biểu thị công khai, đúng đắn và khác-thường về sự tồn tại tập thể của nhóm không được nhìn thấy? Thêm nữa vì, trong khi làm cho phận vị “tình dục đồng giới nam” hay “tình dục đồng giới nữ” xuất hiện như một kiến tạo xã hội, như một hư cấu tập thể thuộc phạm trù “không chuẩn mực”, và chẳng phạm trù này phần nào tự kiến tạo chống lại người tình dục đồng giới, và trong khi nhắc nhở sự đa dạng cực kì của mọi thành viên của chủng loại được kiến tạo này, phong trào có khuynh hướng (lại là một mâu thuẫn nữa) có thể nói là thủ tiêu những cơ sở xã hội của chính nó, chính những cơ sở mà nó phải xây dựng để tồn tại với tư cách là lực lượng xã hội có khả năng lật đổ trật tự tượng trưng đang thống trị, và để đem lại sức mạnh cho đòi hỏi mà nó mang trong mình.

Và phong trào có phải đi đến tận cùng hành động đòi hỏi của nó (và tận cùng mâu thuẫn của nó) bằng cách yêu cầu Nhà nước trao cho nhóm người bị đóng dấu ô nhục sự thừa nhận bền vững và bình thường của một phận vị công khai và được công bố, qua một chứng thư hộ tịch trang trọng? Quả thực đúng là hành động phá hoại tượng trưng, nếu như nó muốn có tính hiện thực, không thể dừng lại ở những sự đoạn tuyệt tượng trưng - ngay cả nếu, giống như một số khiêu khích duy mỹ, những sự đoạn tuyệt ấy có hiệu lực khiến những điều hiển nhiên bị đình chỉ. Để thay đổi một cách bền vững những sự hình dung, nó phải vận hành và áp đặt một sự biến đổi bền vững đối với các phạm trù được hội nhập vào cơ thể (các dạng thức tư duy), những phạm trù được hội nhập này, thông qua sự giáo dục, phong tặng phận vị là thực tại hiển

nhiên, tất yếu, không thể dị nghị, tự nhiên, trong giới hạn phạm vi hiệu lực của chúng, cho các chủng loại xã hội do chúng sản sinh ra. Hành động ấy phải yêu cầu luật pháp (mà từ ngữ cho thấy là có liên quan đến cái straight...²) một sự thừa nhận đối với tính đặc thù nó bao hàm việc triệt tiêu hành động ấy: quả thật mọi sự diễn ra như thế để không còn bị loại trừ và vô hình hóa, thì những người tình dục đồng giới, những người đã phải đấu tranh để chuyển từ trạng thái không được nhìn thấy sang trạng thái được nhìn thấy, đang muốn trở lại vô hình, và có thể nói là trung tính và bị trung tính hóa do việc phục tùng quy chuẩn thống trị³. Và chỉ cần nghĩ đến tất cả những mâu thuẫn mà khái niệm “trợ giúp gia đình” bao hàm khi khái niệm này áp dụng vào một trong hai thành viên của một cặp đồng giới là đủ hiểu rằng óc thực tế khiến người ta nhìn thấy ở hợp đồng hôn nhân dân sự cái giá phải trả để “trở lại trật tự” và đạt được quyền có trạng thái được nhìn thấy một cách vô hình (visibilité invisible) của người binh sĩ tốt, của người công dân tốt hay của người phối ngẫu tốt, và, đồng thời, đạt một phần tối thiểu các quyền được chấp thuận một cách bình thường cho mọi thành viên trọn vẹn của cộng đồng (như các quyền thừa kế), óc thực tế ấy khó mà biện hộ được hoàn toàn, đối với nhiều người tình dục đồng giới, những sự nhượng bộ trật tự tượng trưng bao hàm trong một hợp đồng như vậy, ví dụ như định đề về phạm vi phụ thuộc của một trong hai thành viên của đôi lứa (Điều đáng chú ý là, như để giảm nhẹ tính không hợp lý do duy trì sự khác biệt, thậm chí trật tự đẳng cấp, trong nội bộ những cặp hình thành từ sự vi phạm tai tiếng ranh giới thiêng liêng giữa nam tính và nữ tính, những hội đoàn tình dục đồng giới ở những nước phương Bắc đã đạt được sự thừa nhận việc kết hôn dân sự giữa những người đồng giới nam và nữ đã chọn, như Annick Prieur nhận xét⁴, để viện dẫn những cặp gần như song sinh không hề bày ra một dấu hiệu nào đặc biệt nhắc nhở sự phân chia ấy, cũng như sự đối lập hoạt động/thụ động tạo cơ sở cho sự phân chia trên.).

Có thể hoán cải mâu thuẫn thành thế đôi ngã (alternative) có khả năng được chế ngự bởi một sự lựa chọn hợp lý hay không? Sức mạnh của tính

chính thống, nghĩa là của doxa (dư luận) hữu và khuynh hữu do mọi loại thống trị tượng trưng (da trắng, nam giới, tư sản) áp đặt, đó là sự thống trị ấy tạo lập những đặc thù xuất phát từ sự phân biệt đối đãi mang tính lịch sử thành những ý hướng được hội nhập vào cơ thể và khoác đủ mọi dấu hiệu của tính tự nhiên; những ý hướng này, thường ăn khớp hết sức chặt chẽ sâu xa với những câu thúc khách quan sinh ra chúng thành thử chúng bao hàm một hình thái chấp nhận ngấm ngấm những câu thúc ấy (ví dụ với việc cô lập hóa như “lòng yêu mến sự cô lập”⁵), số phận của chúng là, hoặc xuất hiện, khi gắn với những kẻ thống trị, như những thuộc tính không dấu ấn, trung tính, phổ quát, nghĩa là những khuynh hướng đồng thời vừa rõ ràng, đặc biệt, vừa vô hình, không dấu ấn, “tự nhiên” (sự “đặc biệt mang tính tự nhiên”), hoặc, khi gắn với những kẻ bị trị, như những “sự khác biệt”, nghĩa là như những dấu ấn tiêu cực, những thiếu sót, thậm chí như những vết ô nhục, đòi hỏi được biện hộ. Như vậy tính chính thống ấy cung cấp một cơ sở khách quan, và một hiệu lực ghê gớm, cho mọi chiến lược của thói đạo đức giả đại đồng chủ nghĩa (universaliste), thói này, bằng cách đảo ngược các trách nhiệm, tố cáo mọi yêu cầu của những kẻ bị trị đòi quyền và đòi số phận bình thường là sự phá vỡ hiệp ước phổ biến, sự phá vỡ mang tính cá biệt hoặc “mang tính cộng đồng”: quả thực, chính khi các thành viên của những thiếu sót tượng trưng tự huy động để đòi những quyền phổ biến mà thực tế họ không được hưởng thì, một cách nghịch lí, người ta nhắc nhở họ phải trở về với trật tự của sự phổ biến; chưa bao giờ người ta lên án dữ dội đến thế tính chất cá biệt và “tính cộng đồng” của phong trào tình dục đồng giới nam và đồng giới nữ như ở chính thời điểm mà, đặc biệt là với giao ước liên kết xã hội, phong trào yêu cầu luật lệ phổ thông phải được áp dụng cho những người tình dục đồng giới nam và đồng giới nữ (những người bị thống trị hai lần, ngay trong lòng một phong trào bao gồm 90% đồng giới nam và 10% đồng giới nữ và mang dấu ấn mạnh mẽ của truyền thống trọng nam).

Vậy làm thế nào để ngăn cản thuyết phổ quát (đại đồng) đạo đức giả mà không phổ quát hóa một tình trạng đặc thù? Làm thế nào, theo cách thiết thực

hơn, nghĩa là mang tính chính trị trực tiếp hơn, tránh được cho những thắng lợi của phong trào khỏi đi tới một hình thái cô lập hóa? Do nền tảng của nó là một đặc thù trong ứng xử không bao hàm và không tất yếu kéo theo những bất lợi về kinh tế và xã hội, nên phong trào tình dục đồng giới nam và nữ tập hợp những cá nhân, mặc dù bị bêu riếu, song lại tương đối có đặc quyền, nhất là từ điểm nhìn về vốn văn hóa, điều này là một chủ bài quan trọng trong các cuộc đấu tranh tượng trưng. Mà mục tiêu của mọi phong trào lật đổ tượng trưng là tiến hành một công cuộc phá hủy và tạo lập tượng trưng nhằm áp đặt những phạm trù tri giác và đánh giá mới, sao cho tạo lập được một nhóm, hoặc, triệt để hơn, sao cho phá hủy được chính nguyên tắc phân chia sản sinh ra nhóm ghi dấu ô nhục và nhóm bị ghi dấu ô nhục. Công cuộc này, những người tình dục đồng giới đặc biệt được vũ trang để thực hiện nó và họ có thể đem những lợi thế gắn với tính cá biệt để phục vụ tính phổ quát, nhất là trong các cuộc đấu tranh lật đổ.

Đã nói như trên rồi, thì khó khăn tối hậu, do phong trào có đặc thù, giống như phong trào nữ quyền, là tập hợp những tác nhân có một vốn văn hóa mạnh, nên số phận nó là gặp phải, dưới một hình thái đặc biệt gay gắt, vấn đề ủy quyền cho một người phát ngôn, có khả năng đóng vai trò quần thể, bằng cách hiện thân cho quần thể và phát biểu cho quần thể, và, giống như một vài phong trào cực tả, nó có khuynh hướng chia nhỏ thành những môn phái dẫn mình vào những cuộc đấu tranh giành độc quyền phát biểu công khai cho quần thể. Thành thử người ta có thể tự hỏi, đối với một phong trào như thế, liệu cách thức duy nhất để thoát khỏi một sự cô lập hóa và một óc bè phái tăng cường lẫn cho nhau phải chăng là đem những khả năng đặc biệt mà phong trào có được nhờ một sự phối hợp tương đối khó xảy ra, của một ý hướng phá hoại mạnh mẽ, liên kết với một phận vị bị ghi dấu ô nhục, cùng một vốn văn hóa mạnh, để phục vụ cho phong trào xã hội trong tổng thể của nó; hoặc, để theo thuyết không tưởng trong chốc lát, đứng ở hàng tiên phong - chí ít cũng trên bình diện công việc lí thuyết và hành động tượng trưng (nơi mà một số nhóm tình dục đồng giới đã trở thành những bậc thầy) - của những

phong trào chính trị và khoa học mang tính lật đổ, như vậy là đem những lợi thế đặc thù phân biệt những người tình dục đồng giới với các nhóm bị bêu riếu khác, phục vụ cho cái phổ quát.

¹ Trong bài này, mà tôi đã trình bày phác thảo đầu tiên tại một cuộc gặp gỡ dành cho những nghiên cứu về những người tình dục đồng giới nam và tình dục đồng giới nữ, tôi sẽ chỉ nói về “phong trào” mà không quyết định (ủng hộ hay chống lại) mối quan hệ, rất phức tạp, mà nhiều nhóm, nhiều đoàn và hội hoạt động cho phong trào này duy trì với “tập thể” (hay những “tập thể”) hoặc với “loại” (hay những “loại”) - thì đúng hơn là “cộng đồng” (hay “những cộng đồng”) - tình dục đồng giới nam hay nữ, bản thân các tập thể, loại, cộng đồng này cũng rất khó xác định (phải chăng cần coi là tiêu chuẩn những tập quán tình dục - nhưng công khai hay giấu giếm, thực tế hay trong tiềm thức -, việc lui tới một số nơi chốn, một phong cách sống nào đó?).

² Straight: ngay thẳng (tiếng Anh). Droit: luật pháp, trong tiếng Pháp, còn có nghĩa là ngay thẳng.
(N.D.)

³ Mâu thuẫn mang tính cấu trúc thuộc căn nguyên của những phong trào xuất phát từ những nhóm bị thống trị và bị đóng dấu ô nhục khiến các phong trào này phải chịu một sự dao động giữa sự vô hình hóa và sự phô trương, giữa việc thủ tiêu và việc tán tụng sự khác biệt khiến cho, cũng giống như phong trào Quyền Công dân hay phong trào nữ quyền, họ tùy hoàn cảnh mà sử dụng chiến lược này hay chiến lược kia, chuyển biến theo cấu trúc của các tổ chức, theo sự tiếp cận chính trị và theo các hình thái chống đối mà họ gặp phải (M. Bernstein, “Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement”, *American Journal of Sociology* (Tán tụng và Thủ tiêu: Việc sử dụng căn cước mang tính chiến lược bởi phong trào tình dục đồng giới nữ và tình dục đồng giới nam, *Tạp chí Xã hội học Mỹ*), 103, tháng Mười một, 1997, tr.531-565).

⁴ A. Priour, R.s. Halvorsen, “Quyền được không phân biệt: hôn nhân đồng giới”, Văn kiện nghiên cứu khoa học xã hội, 113, 1996, tr.6-15.

⁵ La ghettoïisation comme “amour du ghetto”: ghetto là khu ở riêng bắt buộc của dân Do Thái, nghĩa mở rộng là nơi một thiểu số bị cô lập với dân chúng còn lại. (N.D.)