

MARCEL MAUSS

TỦ SÁCH
TINH HOA

Luận về biếu tặng

Hình thức và lý do của sự trao đổi trong các xã hội cổ sơ
Với Dẫn nhập vào sự nghiệp nghiên cứu của Marcel Mauss của
Claude Lévi-Strauss, Hướng đến một dân tộc chí về các cung ứng
không thông qua thị trường của Florence Weber

Nguyễn Tùng dịch



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

LUẬN VỀ BIỂU TẶNG

Tác giả: Marcel Mauss

Dịch giả: Nguyễn Tùng

Nhà Xuất Bản Tri Thức

Tái bản 2011, 2012, 2015, 2017



ebook©vctvegroup

17/06/2019

Chú giải từ vựng

L: Tiếng Latin. M: Từ dùng ở Melanesia, chủ yếu nơi người Trobriand. P: Từ dùng ở Polynesia, chủ yếu nơi người Maori.

Accipiens (L): Người nhận

Basi (M): Vòng cổ hay vòng tay ít có giá trị.

Beku (M): Rìu lớn được mài nhẵn.

Buwana (M): Tên gọi các món quà tặng vì lý do tính dục (cũng như sebuwana).

Damnatio (L): Sự kết án, kết tội.

Damnatus (L): Người bị kết án, từ bỏ, ruộng bỏ.

Emptus (L): Mua.

Familia (L): Nhóm bao gồm cả người và đồ vật.

Gens, gentes (L): Thị tộc hay nhóm gia đình có cùng họ.

Grimwali (M): Trao đổi đồ vật thường, không dùng tiền tệ ở các đảo Trobriand.

Hakari (P): Lễ hội có trưng bày nhiều thức ăn.

Hau (P): Tinh thần, sức mạnh của đồ vật (từ của tiếng Maori). Xem ý kiến của Cl. Lévi-Strauss và F. Weber trong phụ lục của sách này.

Kabigidoga (M): Lễ giới thiệu một chiếc xuồng mới.

Karibudabod (M): Sự thưởng công cho những người làm việc trên các xuồng hay ở ngoài đồng.

Kula (M): Hệ thống trao đổi quà tặng ở các đảo Trobriand (*kula* có nghĩa gần giống với *ulu-ulu*).

Logwa (Mỹ-Ấn): Bùa chú, vật siêu nhiên nơi người Mỹ-Ấn Kwakiutl.

Masagali (M): Lễ hội tang ma.

Mana (P): Sức mạnh tâm linh, siêu nhiên.

Mancipatio (L): Bán, chuyển nhượng.

Mwasila (M): Nghi lễ ma thuật trong chu trình *kula* ở Tây Thái Bình Dương.

Murimuri: Người đối tác xa xôi ở New Guinea thuộc Anh.

Mwali (M): Vòng tay làm bằng vỏ sò được đeo và mài nhẵn, được đeo trong các dịp quan trọng.

Nexum (Germany): Mỗi “liên hệ” về luật, đến từ đồ vật cũng như từ con người.

Nexus (L): Sự ràng buộc, sự thể chấp, vật được thể chấp.

Oloa (P): Cửa cái của đàn ông.

Orenda (Mỹ-Ấn): Sức mạnh huyền bí nơi người Iroquois (Bắc Mỹ).

Pari (M): Quà tặng khai lễ.

Pecunia (L): Súc vật nhỏ nuôi ngoài đồng và tiền bạc.

Potlatch (Mỹ-Ấn): Lễ hội lớn của người Mỹ-Ấn ở Tây Bắc châu Mỹ, tập hợp cả một bộ lạc, ngay cả nhiều bộ lạc, để trao đổi các quà tặng và đôi khi đi đến mức phá hủy của cải nhằm mục đích phô trương.

Res (L): Đồ vật. Res Mancipi: vật bị chiếm hữu, res nec Mancipi: Vật không bị chiếm hữu.

Sagali (M): Phân phối thực phẩm lớn trong nhiều dịp: Gặt hái, xây lều cho thủ lĩnh, chế tạo xuồng mới, lễ hội tang ma...

Sebuwana (M): Tên gọi “các món quà tặng vì lý do tính dục”, cũng như buwana.

Silka (Mỹ-Ấn): *Potlatch* trong dịp lễ tang.

S’oi (M): Lễ hội trong dịp tang ma.

Solutio (L): Chi trả.

Soulava (M): Vòng đeo cổ tiện từ xà cừ xinh đẹp của ốc gai (spondyle) đỏ. Chúng được các phụ nữ đeo một cách trang trọng, còn

đàn ông thì chỉ đeo trong các dịp rất đặc biệt, chẳng hạn trong trường hợp hấp hối.

Sousala: Tên của một sự trả công cho một việc làm (như chế tạo đĩa), xem Urigubu.

Taonga (M): Đồ vật quý giá.

Tonga (P): Cửa cải của phụ nữ.

Urigubu (M): Trả công hằng năm cho việc gặt hái do một người anh, em vợ hay anh, em rể làm. Sự thưởng công ấy cũng mang tên là *sousala* khi nó đủ lớn.

Uvalaku (M): Chuyến đi xa bằng đường biển, lớn và long trọng, có tính lễ nghi và tranh đua.

Vaga (M): Quà khai trương (Malinowski dịch là “opening gift”).

Vakapula (M): Một cách trả lương.

Vaygu’a (M): Vật quý giá.

Vewoulo (M): Quà tặng ban đầu (Malinowski dịch là “initial gift”).

Wakan (Mỹ-Ấn): Sức mạnh huyền bí người Sioux (Bắc Mỹ).

Wasi (M): Cũng giống như *kula*.

Woyla (M): Theo đuổi tán tỉnh trong dịp *kula* [Malinowski dịch là “*kula courting*”].

Yomela (M): Quà tặng cuối cùng (Malinowski dịch là “initial gift”).

Yotile (M): Quà đáp trả (Malinowski dịch là “clinging gift”, tức quà đóng lại sự giao dịch).

Youlo (M): Tên của việc chi trả cho việc chế tạo vòng tay.

Yutchin (Úc): Tục buộc dây bên bằng tóc xung quanh cổ của người khách.

Vài ghi chú của người dịch

✓ Trong lần xuất hiện lần đầu, tên tư liệu và tên báo trích dẫn được dịch sang tiếng Việt (tên dịch được đặt trong dấu ngoặc vuông [...]). Để có các thông tin đầy đủ về tên họ tác giả, năm, nơi và tên nhà xuất bản của tư liệu trích dẫn, xin xem Thư mục 3 (Các tư liệu do Marcel Mauss trích dẫn trong *Luận về biếu tặng*) ở cuối sách.

Trong *Luận về biếu tặng* và bài của Claude Lévi- Strauss, tất cả các câu, từ đặt trong dấu ngoặc vuông [...] là của người dịch.

✓ Các từ viết tắt:

- LVBT: Luận về biếu tặng
- ND: Người dịch.
- Sdd: Tư liệu đã dẫn
- Svd: Tư liệu vừa dẫn
- tr.: Trang
- tt.: Tiếp theo

Lời người dịch

Nguyễn Tùng

Marcel Mauss là nhà nhân học lớn của Pháp. Và *Essai sur le don* [Luận về biếu tặng - *LVBT*]* thường được nhiều người xem là kiệt tác của ông. Theo Claude Lévi-Strauss*, nhà nhân học lừng danh thế giới, ảnh hưởng của Mauss không phải chỉ giới hạn nơi hầu hết các nhà dân tộc chí, mà còn tác động đến các nhà ngữ học, tâm lý học, sử học về tôn giáo và các nhà Đông phương học của Pháp. Lévi-Strauss cũng nhận ra vài âm vang như thế nơi nhiều nhà nhân học Anh-Mỹ lớn như Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Herkovits, Lloyd Warner, Redfield, Kluckhohn, Elkin, Held... Tại Pháp, một số nhà nhân học, xã hội học và kinh tế học (thuộc “cánh tả mới” ở Pháp) ngưỡng mộ Marcel Mauss đến mức, vào đầu những năm 1980, đã thành lập một tổ chức lấy tên là “Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales” (Phong trào chống thuyết vị lợi trong các khoa học xã hội), viết tắt thành MAUSS (trùng với tên của Marcel Mauss) và xuất bản một tạp chí cùng tên (*La Revue du MAUSS*).

LVBT (1925) có lẽ là công trình nổi tiếng và khó hiểu vào bậc nhất của ngành nhân học xã hội. Nó hấp dẫn độc giả đến mức ngay cả Lévi-Strauss cũng đã phải thú nhận: “Ít người có thể đọc *LVBT* mà không cảm thấy cả một loạt các cảm xúc mà Malebranche đã miêu tả khi nhắc đến lần đầu tiên ông đọc Descartes: Tim đập mạnh, đầu nóng lên, và tinh thần bị xâm chiếm bởi một xác tín còn chưa rõ lắm, nhưng mãnh liệt, là mình đang chứng kiến một sự cố quyết định của tiến triển khoa học.”

Trong cuốn sách này, ngoài *LVBT*, còn có ở phần phụ lục bản dịch hai bài rất dài của Claude Lévi- Strauss (1950) và của Florence

Weber (2007).

“Dẫn vào sự nghiệp nghiên cứu của Marcel Mauss” là một bài rất quan trọng và rất nổi tiếng: Không những nó giới thiệu được các cống hiến lý thuyết quyết định của Mauss đối với nhân học mà còn là một tuyên ngôn của chủ nghĩa cấu trúc mà Cl. Lévi-Strauss đang xây dựng vào thời đó. Phải nói là khi đọc hay nghe Lévi- Strauss, một người “thường thường bậc trung” như tôi cũng cảm thấy mình thông minh hẳn ra!

Viết sau bài trên đến gần 60 năm, bài “Hướng đến một dân tộc chí về các cung ứng không thông qua thị trường”^{*} của Florence Weber, trái lại, tập trung vào việc giới thiệu *LVBT* (đặc biệt bà bác bỏ nhận định nổi tiếng của Lévi-Strauss cho rằng Mauss đã sai lầm khi dùng khái niệm *hau* - tức là “sức mạnh” của đồ vật theo người Maori - để lý giải sự bắt buộc phải đáp tặng). Bà cũng giới thiệu ảnh hưởng của *LVBT* trên các nghiên cứu dân tộc chí về biếu tặng, trao đổi, chuyển giao và giao dịch từ hơn nửa thế kỷ nay.

Chính vì đã có hai bài rất dài của Lévi-Strauss và Weber, tôi sẽ chỉ giới thiệu sơ qua tiểu sử của Marcel Mauss và trình bày các khó khăn mà tôi đã gặp trong khi dịch *LVBT*.

Tiểu sử Marcel Mauss

Sinh năm 1872 ở Épinal trong một gia đình giáo trưởng đạo Do Thái, Marcel Mauss học triết học ở Đại học Bordeaux dưới sự theo dõi của cậu ruột là Emile Durkheim (1858-1917) - được bổ làm Giáo sư khoa sư phạm và khoa học xã hội ở trường đại học này từ năm 1887 - nên ông chịu ảnh hưởng sâu sắc của nhà xã hội học danh tiếng này. Marcel Mauss từng thú nhận: “Tôi đã sống cả phần đầu của đời tôi bên cạnh ba vĩ nhân [...]: Durkheim, Jaurès^{*} và Sylvain Lévi.^{*}”^{*}

Đậu thạc sĩ* triết học năm 1893, ông không nhận dạy ở Bordeaux mà lên Paris tìm hiểu môn nhân học thông qua các tác phẩm của J.G. Frazer (1854-1941)* và E.B. Tylor (1832-1917)*. Dưới sự hướng dẫn chủ yếu của Sylvain Lévi, ông học tiếng Phạn, ngữ học so sánh các ngôn ngữ Ấn-Âu và lịch sử tôn giáo nhằm thực hiện luận án tiến sĩ về cầu nguyện mà ông sẽ không bao giờ hoàn thành. Năm 1901, ông được bổ nhiệm làm giáo sư về lịch sử tôn giáo của các dân tộc “không văn minh” ở Trường Cao học Thực hành (École Pratique des Hautes Études, Paris): Trong bài giảng đầu tiên ông đã bác bỏ cụm từ “không văn minh” này.

Nhờ biết nhiều ngoại ngữ (và cổ ngữ), Mauss đã giới thiệu, trong các bài giảng cũng như những bài điểm sách của ông đăng trong *L'Année sociologique* [Năm Xã hội học] do Durkheim sáng lập năm 1898, các công trình nghiên cứu ở nước ngoài, đặc biệt ở Anh và Mỹ, và nhờ thế đã góp phần không nhỏ vào việc xác định vị trí của trường phái nhân học Pháp trong bối cảnh quốc tế.

Sau khi Durkheim qua đời năm 1917, ông nỗ lực làm sống lại tạp chí *L'Année socioiologique*, với sự giúp đỡ của C.Bouglé, G. Davy, P. Fauconnet và M. Halbwachs.

Năm 1931, ông được bầu làm giáo sư xã hội học ở Collège de France (Học viện Pháp), trường đại học có uy tín và độc đáo nhất của Pháp*.

Song song với việc nghiên cứu và giảng dạy, Mauss còn là một nhà hoạt động chính trị rất tích cực. Gia nhập (năm 1905) Đảng Xã hội Pháp SFIO mà ông không bao giờ rời bỏ, ông đã đấu tranh trong nhóm sinh viên ủng hộ Dreyfus*, giao du với J. Jaurès, tham gia thành lập báo *L'Humanité* [Nhân Đạo] và đảm nhận chức thư ký ban biên tập. Sau hội nghị ở Tours năm 1920*, ông tiếp tục tham gia Đảng Xã hội SFIO; ông viết nhiều bài về thời sự chính trị trong báo *Le Populaire*

[Bình Dân] của đảng SFIO. Về hưu năm 1940, ông đã chịu nhiều thử thách trong Thế chiến II. Ông qua đời năm 1950.

Từ năm 1925, trong khuôn khổ của Viện Dân tộc học thuộc Đại học Paris mà ông đã cùng L. Lévy-Bruhl và P. Rivet thành lập và tổ chức, Mauss đã góp phần quan trọng trong việc biến nhân học thành một môn độc lập. Từ 1926 đến 1940, ông đã đào tạo ở đây thế hệ đầu tiên các nhà dân tộc học Pháp nghiên cứu trên thực địa: Georges Devereux, Germaine Dieterlen, Marcel Griaule, André-Georges Haudricourt, Michel Leiris, Alfred Métraux, Denise Paulme, André Schaffner, Jacques Soustelle,...

Đóng góp khoa học quan trọng của Mauss là đã làm nhẹ bớt tinh thần hệ thống, quan điểm phát sinh, khuynh hướng thần bí của Durkheim và một số môn đệ của ông. Khác với Durkheim, ông không xem cái “phức hợp” (le complexe) như là phái sinh từ cái đơn giản (le simple) được coi như là “nguồn gốc” theo quan điểm tiến hóa luận. Trái lại, ông xét các sự kiện trong mối quan hệ của chúng với toàn bộ tổ chức xã hội mà chúng thuộc vào. Theo ông, các hiện tượng xã hội cũng là các hiện tượng tinh thần. Lỗi tiếp cận mới này đã cho phép ông tạo ra được khái niệm “sự kiện xã hội toàn bộ” (fait social total) mà ông đã chủ yếu trình bày trong *LVBT*: Không tập trung vào các định chế (như luật pháp, nghi lễ, hôn nhân, huyền thoại...), thực ra chỉ là kết quả của sự chia cắt thực tại xã hội, mà trái lại tập trung vào *tổng thể cụ thể* (totalité concrète) mà chúng là thành phần; chính trong sự tương quan với tổng thể cụ thể đó mà chúng có ý nghĩa nhờ tạo nên hệ thống. Nhà dân tộc học có nhiệm vụ tái lập tổng thể xã hội và tìm ra các thời điểm thuận lợi nhất - như *potlatch* của người Mỹ-Ấn ở vùng duyên hải Tây-Bắc châu Mỹ mà F. Boas nghiên cứu hay *kula* ở Melanesia mà B.K Malinowski phân tích - trong đó một xã hội hiện ra rõ nhất nhờ sự hoạt động của toàn bộ các định chế và các biểu trưng của nó.

Theo cách nhìn của Mauss, các xã hội “nguyên thủy” không phải là “đơn giản” như Durkheim quan niệm, mà có sự “phức tạp” khác với sự phức tạp của xã hội phương Tây đương đại. Chính vì quan niệm như thế, nên Mauss chống lại việc L. Lévy-Bruhl đối lập triệt để “trí trạng nguyên thủy” (mentalité primitive) với trí trạng hiện đại. Cũng do quan niệm đó, nên Mauss đã luôn đặc biệt quan tâm đến các phạm trù miêu tả - đặc biệt trong cuốn *Manuel d'ethnographie* [Giáo trình dân tộc chí] - và cho rằng chuyên khảo (monographie) là hình thức trình bày và phân tích thích hợp nhất cho việc giới thiệu các thực tại xã hội phức tạp.

Các công trình nghiên cứu của Mauss đã có ảnh hưởng không những đối với các nhà nghiên cứu trong các ngành khoa học xã hội mà cả đối với nhà văn và các nhà triết học (như Roger Caillois, Georges Bataille, Raymond Queneau...).

Trong tất cả các tác phẩm của ông, *LVBT* là công trình được trích dẫn nhiều nhất, cả ở ngoài Pháp, đặc biệt ở Anh và ở Mỹ. Tiểu luận này cũng đã để lại dấu ấn sâu sắc nơi nhiều nhà nhân học lớn như A.C. Radcliffe-Brown, B.K Malinowski, E.E. Evans- Pritchard, R. Firth, M.J. Herkovits, R. Redheld... Nói chung, ảnh hưởng của ông rất rõ nét trong các công trình nghiên cứu ở Đại học Oxford dưới sự hướng dẫn của Evans-Pritchard và R. Needham.

Được xem như là một trong những lý thuyết gia chính của nền nhân học Pháp, Mauss chưa từng viết một cuốn sách nào để trình bày một cách hệ thống những tư tưởng chủ đạo của ông. Và dù được xem là vị giáo sư đã thúc đẩy các môn đệ của mình tiến hành các điều tra điền dã, bản thân Mauss chưa từng nghiên cứu trên thực địa. Rất đa dạng, các bài báo của ông thường có tựa đề bắt đầu bằng các từ khiêm tốn như “sơ thảo” (esquisse), “tiểu luận” (essai), “trích đoạn” (fragment), “dẫn nhập” (introduction)... và thường được viết chung với người khác (như E. Durkheim, P. Fauconnet, H. Beuchet và nhất là H. Hubert). Điều đó không những chứng tỏ ông ý thức sâu sắc tính

chất tạm thời và có thể bác bỏ được của các công trình khoa học, mà còn cho thấy ông coi trọng sự hợp tác với bạn đồng sự và lối làm việc tập thể.

Do các phát hiện lý thuyết không được trình bày một cách hệ thống, chúng thường bị giải thích theo nhiều cách mà đôi khi trái ngược nhau: Chẳng hạn đối với Georges Gurvitch, “sự kiện xã hội toàn bộ” bao gồm cả trạng huống (conjoncture) lẫn cấu trúc trong khi Claude Lévi-Strauss lại phát hiện nó trong cấu trúc và trong tính chất tương quan của tư tưởng biểu tượng. Nhiều chủ đề mà ông đề cập - như biểu tượng, ma thuật, kỹ thuật thân xác, hiến sinh, cầu nguyện, v.v. - đã hoặc có thể mở ra những hướng nghiên cứu đầy hứa hẹn.

Về bản dịch *LVBT*

Tôi đã đọc *LVBT* cách đây gần 50 năm trong khi học xã hội học và dân tộc học ở Đại học La Sorbonne (Paris). Chỉ đọc lướt qua thôi để ghi các ý và các câu mà tôi hiểu được và thấy hay, nhưng những trang ông viết về *kula*, *potlatch*... đã lưu lại trong trí tôi nhiều ấn tượng sâu sắc. Chính vì thế, tác phẩm đầu tiên mà tôi hứa dịch cho Nhà xuất bản Tri thức là *LVBT*. Nhưng khi bắt tay vào việc, tôi mới thấy là dịch nó rất khó, nếu muốn làm nghiêm túc, vì các lý do sau đây.

Tuy chỉ dài 134 trang khổ lớn thôi*, *LVBT* rất khó đọc trước hết vì có quá nhiều chú thích (có lẽ phải chiếm đến một phần ba số từ của cuốn sách). Vì ý thức được điều đó nên Mauss đã cẩn thận ghi rõ trong chú thích 2 ở trang 149 (ấn bản 1950) là “các chú thích và tất cả những gì không in bằng chữ to chỉ cần thiết cho các chuyên gia”. Phần lớn các tư liệu mà ông tham khảo thường viết bằng tiếng Anh, tiếng Đức, thậm chí đôi khi bằng tiếng Hà Lan, tiếng Latin và tiếng Phạn, khiến tôi đã mất khá nhiều thì giờ để dịch các tựa đề của chúng sang tiếng Việt (vì nghĩ rằng phần lớn độc giả không biết các ngôn ngữ này). Chẳng những thế ông thường ghi thiếu tên tác giả, tên nhà xuất bản, năm và nơi xuất bản. Cho đến nay, các bản in lại *LVBT* cũng như hai

bản dịch tiếng Anh* đều giữ nguyên các sai sót đó. Chỉ có nhà xuất bản W.W.Norton & Co (bản dịch của W.D. Halls) nói rõ là họ đã không tìm ra 170 trích dẫn bằng tiếng Anh mà Mauss trích dẫn. Tôi đã dành khá nhiều công sức để tìm lại được hầu hết các thông tin đó trên Internet (xem thư mục 3 ở cuối sách). Ở chương III về các luật cổ của Roma, Ấn Độ và Germany (chủ yếu là tiền thân của nước Đức ngày nay), ông dùng nhiều từ Latin mà không dịch sang tiếng Pháp. Như ta biết một từ thường có nhiều nghĩa. Do thiếu ngữ cảnh, lắm khi tôi đã không thể ghi nghĩa chính xác của chúng và không thể dịch một số cụm từ và câu Latin, nên một số đoạn trở thành khó hiểu thêm!

Tiếp theo, đúng như Lévi-Strauss nhận định (sđd, tr. IX), do tư tưởng của Mauss quá “súc tích” (dense), nên trở thành “khó hiểu” (opaque). Và nhiều trang lộn xộn của ông còn có cái gì của bản nháp trong đó nằm kề nhau một cách lạ lùng các ghi chú thiếu chính xác và, bị nén ép trong một lô các chú thích phê bình đẽ bẹp văn bản. Chẳng những thế lối tiếp cận vòng vo (tortueux) của ông thường làm độc giả lạc đường. Nói gọn lại là *LVBT* có nhiều câu và nhiều đoạn rất khó hiểu. Thế mà, nếu không hiểu đúng ý của tác giả, thì chắc chắn sẽ dịch sai. Do đó, tôi đã càng mất thêm thì giờ đọc đi đọc lại và nghiên ngẫm (thậm chí đôi khi phải tham khảo ý kiến của vài nhà dân tộc học Pháp đồng sự). Thú thật, kể cả khi sửa lại lần chót, tôi vẫn thấy còn vài chi tiết chưa giải quyết thỏa đáng, nhưng cũng đành chịu, vì không thể cầu toàn và kéo dài thêm vài năm nữa!

Khó khăn cuối cùng là Mauss dùng một số từ với nghĩa mới mà ông tạo ra cho chúng. Tôi cũng đã mất khá nhiều công sức để tìm hoặc tạo ra các từ tiếng Việt tương đương. Chẳng hạn từ “prestation” mà ông dùng không những để chỉ các “phục vụ”, “dịch vụ” (service) mà cả sự biếu tặng những đồ vật, phẩm tước, chức vụ, đặc quyền... Lúc đầu, tôi dịch thành “phục vụ” (service) (như bản dịch của W.D. Halls, còn Ian Cunnison thì giữ nguyên từ “prestation”, xem chú thích 41),

nhưng sau thấy không ổn, nên đành dùng từ “cung ứng” dường như có nghĩa rộng hơn “phục vụ”. Về từ “contre-don”, tôi đã tạm tạo ra từ “đáp tặng” để dịch, theo mô hình của các từ Hán-Việt “đáp bái”, “đáp lễ”... Tôi cũng đặt ra một số từ chưa hẳn đã thỏa đáng: Giảm quy (réduire, réduction), tác định (déterminer, déterminisme), lý năng (raison như là khả năng, tức faculté..., dành từ lý tính cho rationalité), trí trạng (mentalité), minh nhiên (explicite và explicitement, trái với implicite và explicitement = mặc nhiên), hiền minh (sage), bố trí vật chất (dispositif matériel)...

Dù tôi đã rất nỗ lực, nhưng do hiểu biết giới hạn, bản dịch này chắc chắn còn nhiều thiếu sót, sai lầm. Rất mong độc giả ân cần chỉ giáo để tôi sửa chữa trong lần tái bản (nếu có!).

Để kết thúc, tôi xin cảm ơn ông Chu Hảo và Nhà xuất bản Tri thức đã tạo điều kiện cho tôi dịch *LVBT* và đã kiên nhẫn chờ tôi hoàn thành bản dịch kéo dài đến hơn hai năm; cô Hoàng Thanh Thủy đã đảm nhận việc biên tập bản thảo; anh Bùi Văn Nam Sơn đã dịch hoặc xem lại cách dịch các tên sách bằng tiếng Đức; anh Nguyễn Nghị đã góp ý kiến về một số từ Latin; và bà Nicole Halsberghe đã dịch giúp các tựa đề bằng tiếng Hà Lan. Cuối cùng, tôi xin cảm ơn Nelly Krowolski đã chịu đựng sự bực bội, chán nản của tôi những khi gặp khó khăn trong việc dịch, đã góp ý kiến về một số cách diễn đạt quá đặc biệt của tiếng Pháp và nhất là đã tham gia làm các thư mục.

Paris, ngày 6/4/2011

Dẫn nhập vào sự nghiệp nghiên cứu của Marcel Mauss*

Claude Lévi-Strauss

Ít có những giảng dạy nào vừa bí hiểm và vừa ít ỏi mà lại có một ảnh hưởng sâu sắc như của Marcel Mauss. Tư tưởng của ông mà chính sự súc tích làm cho trở thành khó hiểu, nhưng lại được nhiều tia chớp xuyên qua, các lối tiếp cận vòng vo của ông dường như làm lạc đường đúng ngay vào lúc chúng chỉ ra lộ trình ít chờ đợi nhất nhưng lại dẫn đến cốt lõi của các vấn đề, chỉ những ai đã quen biết và đã nghe ông nói mới đánh giá trọn vẹn sức sáng tạo dồi dào của chúng và mới có thể tổng kết được món nợ của họ đối với ông [...]. Chỉ cần nhắc lại rằng ảnh hưởng của Mauss không phải chỉ giới hạn trong các nhà dân tộc chí mà không người nào có thể nói rằng mình thoát khỏi ảnh hưởng đó, mà còn tác động đến các nhà ngữ học, tâm lý học, sử học về tôn giáo và các nhà Đông phương học, đến mức trong lĩnh vực khoa học xã hội và nhân văn, cả một nhóm nhà nghiên cứu Pháp nổi tiếng, vì lẽ này hay lẽ khác, thọ ân ông đã định hướng cho họ. Đối những người khác, sự nghiệp trước tác của ông là quá tản mát và thường rất khó tiếp cận. Do tình cờ được gặp hay được đọc ông, nhiều người còn giữ được những âm vang lâu bền: Ta nhận ra vài âm vang như thế nơi Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Herkovits, Lloyd Warner, Redfield, Kluckhohn, Elkin, Held và nhiều người khác. Nói chung, họ đã chịu ảnh hưởng tác phẩm và tư tưởng của Mauss thông qua các đồng nghiệp và môn đệ tiếp xúc đều đặn hay thỉnh thoảng với ông hơn là trực tiếp nghe ông nói hay đọc các bài viết của ông [...]

I

Trước hết người ta kinh ngạc vì cái có thể gọi là *tính hiện đại* của tư tưởng Mauss. *Ý tưởng về cái Chết** đưa độc giả vào cốt lõi của các mối quan tâm mà y học, được gọi là tâm-thể (psychosomatique) đã nói đến rất nhiều chỉ từ vài năm gần đây thôi. Đã đành các công trình nghiên cứu mà W.B. Cannon đã dựa trên đó để giải thích bằng sinh lý học các sự rối loạn mà ông ta gọi là “điều bình”* (homéostatique) đều được thực hiện vào thời Thế chiến I. Nhưng chính gần đây thôi* nhà sinh học nổi tiếng này, trong lý thuyết của mình, mới hiểu được các hiện tượng đặc thù này dường như đã lập tức cho thấy quan hệ giữa yếu tố sinh lý và yếu tố xã hội mà Mauss đã lưu ý ngay từ năm 1926, dĩ nhiên không phải vì ông đã khám phá ra chúng, mà như là một trong những người đầu tiên nhấn mạnh đến sự đích thực, sự tổng quát, và nhất là tầm quan trọng phi thường của chúng đối với việc giải thích các mối quan hệ giữa cá nhân và nhóm.

Sự bận tâm đến mối quan hệ giữa nhóm và cá nhân cũng ngự trị trên ngành dân tộc học đương đại và gợi ý cho tham luận về *Các kỹ thuật của thân xác* [Les Techniques du corps]. Khi khẳng định giá trị mấu chốt, đối với các khoa học xã hội, của một nghiên cứu về cách mà mỗi xã hội bắt cá nhân phải sử dụng thân thể của mình theo một cách nhất định, Mauss báo trước các quan tâm hiện nay của trường phái nhân học Mỹ, như chúng được thể hiện trong các công trình nghiên cứu của Ruth Benedict, Margaret Mead và của phần lớn các nhà dân tộc học Mỹ thuộc thế hệ trẻ. Chính qua sự trung gian của giáo dục về các nhu cầu và các sinh hoạt của thân thể mà cấu trúc xã hội ghi dấu ấn của nó trên các cá nhân: “Người ta tập luyện cho trẻ con... chế ngự các phản xạ..., người ta ức chế những sợ hãi..., người ta tuyển chọn những hình phạt cấm túc (arrêts) và những động tác.” Để tìm kiếm cái xã hội (le social) được phóng lên trên cái cá nhân (l’individuel), cần phải lục lọi vào tận đáy sâu của các tập tục và của các cách ứng xử;

trong lĩnh vực này, không có cái gì là tầm phào, không có lý do và vô bổ cả: “Sự giáo dục trẻ con là đầy những cái mà người ta gọi là những chi tiết, nhưng lại rất chính yếu.” Ông còn viết: “Vô số chi tiết, không được nhận thấy nhưng phải tuân thủ, cấu thành môn thể dục của mọi lứa tuổi và của cả nam lẫn nữ.”

Không những Mauss thiết lập như thế chương trình làm việc chủ yếu được ngành dân tộc chí áp dụng trong mười năm qua [từ những năm 1940], mà đồng thời ông còn thấy được hậu quả có ý nghĩa nhất của định hướng mới này, tức là sự tiến gần lại với nhau của ngành dân tộc học và ngành phân tâm học. Đối với một người được đào tạo về trí tuệ và đạo đức theo triết học Kant mới (néo-kantisme) vốn rất rụt rè về tính dục và từng ngự trị trong các đại học Pháp vào cuối thế kỷ XIX, phải can đảm và sáng suốt lắm mới dám khám phá, như ông đã làm, “các trạng thái tâm lý đã mất đi của thời thơ ấu của chúng ta”, sản phẩm của “các tiếp xúc của các bộ phận sinh dục và của da thịt”, và mới dám nhận ra rằng mình đã rơi vào “ngay giữa môn phân tâm học, chắc có cơ sở khá vững chắc nơi đây”. Chính vì thế mà ông đã thấy được rất rõ tầm quan trọng của thời điểm và các thể thức bỏ bú và của cách mà đứa bé sơ sinh được nuôi dưỡng. Mauss đoán thấy ngay cả là nên sắp loại các nhóm người thành “những người có dùng nôi” và “những người không dùng nôi”. Chỉ cần kể ra các tên và các nghiên cứu của Margaret Mead, Ruth Benedict, Cora Du Bois, Clyde Kluckhohn, D. Leighton, E. Erikson, K. Davis, J. Henry, v.v., cũng đủ để thấy được sự mới mẻ của các luận điểm trên đây, được trình bày vào năm 1934, tức là năm mà cuốn *Patterns of Culture* (Các mẫu hình văn hóa) được xuất bản, với cách đặt vấn đề còn cách rất xa so với Mauss, và vào thời điểm mà Margaret Mead đang soạn thảo trên thực địa, ở New Guinea, một lý thuyết gần giống với lý thuyết của Mauss; như ta biết, lý thuyết của Mead sẽ có ảnh hưởng rất lớn.

Về hai phương diện khác nhau, Mauss đi trước tất cả các triển khai về sau. Khi mở ra cho các nghiên cứu dân tộc học một lĩnh vực

mới, tức lĩnh vực các kỹ thuật của thân thể, ông không tự giới hạn vào việc nhận ra tác động của các nghiên cứu thuộc loại này đối với vấn đề hội nhập văn hóa: ông còn nhấn mạnh đến tầm quan trọng nội tại của chúng. Thế mà, về mặt này, vào thời đó chưa làm được gì cả hoặc gần như thế. Từ mười hay mười lăm năm nay, các nhà dân tộc học đã chịu quan tâm đến vài bộ môn luyện tập thân thể, nhưng chỉ trong chừng mực mà họ hy vọng nhờ thế làm sáng tỏ các cơ chế thông qua đó nhóm uốn nắn các cá nhân đúng theo hình ảnh của nhóm. Thực ra, chưa ai từng làm công việc rất lớn này mà Mauss nhấn mạnh đến sự cấp thiết, đó là lập bản kiểm kê và miêu tả tất cả các cách mà con người đã và vẫn tiếp tục sử dụng thân thể của mình trong lịch sử và nhất là trên khắp thế giới. Chúng ta sưu tập các sản phẩm của kỹ xảo con người; chúng ta thu thập những văn bản viết hay truyền khẩu. Nhưng chúng ta vẫn tiếp tục - không biết đến vô số khả năng rất đa dạng mà thân thể con người có được, thế mà mọi người đều có thân thể! Chúng ta tiếp tục không biết đến chúng, ngoại trừ các khả năng, luôn cục bộ và giới hạn, mà văn hóa đặc thù của chúng ta bắt phải có.

Thế mà, mọi nhà dân tộc học đã làm việc trên thực địa đều biết rằng các khả năng đó thay đổi tùy theo các nhóm đến mức làm ta ngạc nhiên. Các ngưỡng kích thích (*seuil d'excitabilité*), các giới hạn của khả năng chịu đựng là khác nhau trong mỗi nền văn hóa. Nỗ lực “không thực hiện được”, sự đau đớn “không chịu nổi”, khoái lạc “tuyệt vời” tùy thuộc vào các đặc thù cá nhân ít hơn là vào các tiêu chuẩn mà tập thể chấp thuận hay không chấp thuận. Mỗi kỹ thuật, mỗi ứng xử, do truyền thống lưu lại, được đặt trên một số đồng vận (*synergie*) của thần kinh và bắp thịt tạo thành các hệ thống thực sự, gắn liền với cả một bối cảnh xã hội học. Điều đó đúng cho các kỹ thuật giản đơn nhất, như làm ra lửa bằng cách cọ xát hay đẽo dụng cụ bằng đá bằng cách làm nứt; và điều đó lại càng đúng hơn nữa cho các hệ thống lớn vừa có tính xã hội vừa liên quan đến thân xác như các môn thể dục khác nhau (kể cả thể dục của Trung Quốc, rất khác với

thể dục của phương Tây, và thể dục nội tạng của người Maori cổ mà chúng ta gần như chẳng biết gì cả), hay các kỹ thuật thở của Trung Quốc và Ấn Độ, hay cả các tập luyện của nghề xiếc: Tất cả các kỹ thuật đó tạo thành di sản rất xưa của văn hóa chúng ta, mà chúng ta giao sự bảo tồn cho sự tình cờ của các thiên hướng cá nhân và của các truyền thống gia đình.

Thế mà, việc biết được các thể thức sử dụng thân thể con người có lẽ là đặc biệt cần thiết cho một thời đại trong đó sự phát triển các phương tiện cơ giới mà con người sử dụng có xu hướng khiến nó không luyện tập và sử dụng các phương tiện thân xác, ngoại trừ trong lĩnh vực thể thao tuy quan trọng nhưng chỉ là một bộ phận của các ứng xử mà Mauss chú ý tới, chẳng những thế, thể thao còn biến thiên tùy theo các nhóm. Ta có thể mong rằng một tổ chức quốc tế như UNESCO nên gắn bó với việc thực hiện chương trình mà Mauss đã vạch ra trong tham luận này. Việc lập ra những kho *Tư liệu lưu trữ về các kỹ thuật của thân thể*, kiểm kê tất cả các khả năng của thân thể con người và các phương pháp học và luyện tập được dùng để dựng lên mỗi kỹ thuật, có lẽ sẽ là một công trình thực sự mang tính quốc tế: Bởi vì trong thế giới không có một nhóm người nào không thể đem đến một đóng góp độc đáo vào công trình này. Và hơn thế nữa, đó là một di sản chung mà toàn thể nhân loại có thể sử dụng; giá trị thực tiễn của di sản này, có nguồn gốc cách đây hàng mấy nghìn năm, vẫn và sẽ luôn còn tính thời sự và việc nó có thể được sử dụng ở khắp nơi có lẽ sẽ làm cho, tốt hơn các phương tiện khác bởi vì dưới dạng các trải nghiệm được sống thực, mỗi người cảm nhận được sự đoàn kết, vừa có tính trí thức vừa có tính thể lực, gắn liền anh ta với toàn thể loài người. Do đó, công trình này chắc rất có khả năng chống lại các thành kiến về chủng tộc, bởi vì, để phản bác các quan niệm phân biệt chủng tộc muốn thấy trong con người sản phẩm của thân xác anh ta, ta có thể chỉ ra rằng chính con người, ở khắp nơi và trong mọi thời đại, đã biết

biến thân thể của mình thành một sản phẩm của các kỹ thuật và các biểu trưng của nó.

Nhưng không phải chỉ có những lý do đạo đức và thực tiễn tiếp tục bênh vực cho công trình nói trên. Nó còn có thể đem đến các thông tin vô cùng phong phú về những cuộc di dân, những tiếp xúc văn hóa hay những vay mượn vào một thời rất xưa, mà những động tác có vẻ không quan trọng, được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác, và được chính sự không quan trọng của chúng bảo vệ, thường cung cấp những chứng cứ tốt hơn các di chỉ khảo cổ học và các công trình điêu khắc. Vị trí của bàn tay khi đi tiểu, sự ưa thích rửa tay trong nước chảy hay trong nước đọng (vẫn còn trong thói quen đóng hay để mở lỗ thoát nước của lavabô khi rửa tay, v.v.), là một số ví dụ cho một khảo cổ học về các thói quen của thân thể, có thể cung cấp, ở châu Âu hiện đại (và, nhất là, ở những nơi khác), cho sử gia về văn hóa các tri thức cũng quý giá như tiền sử học và ngữ văn học.

•••

Mauss thích nhận ra các giới hạn của sự bành trướng của người Celte trong hình dạng của bánh mì mà các tiệm bày bán. Không ai hơn ông trong việc có thể cảm nhận sự liên kết giữa quá khứ và hiện tại, khắc sâu trong các tập tục giản dị và cụ thể nhất của chúng ta. Nhưng khi nhấn mạnh đến tầm quan trọng của cái chết do ma thuật hay của các kỹ thuật của thân thể, ông cũng nghĩ đến việc thiết lập một loại hình liên đới khác cung cấp chủ đề chính cho tham luận *Các quan hệ thực sự và thực tiễn giữa tâm lý học và xã hội học**. Trong tất cả các trường hợp này, ta đứng trước một loại sự kiện “cần phải nghiên cứu rất nhanh: Các sự kiện trong đó bản chất xã hội tiếp xúc rất trực tiếp với bản chất sinh học của con người”*. Đó chính là những sự kiện có giá trị đặc biệt cho phép tấn công vào vấn đề về các quan hệ giữa xã hội học và tâm lý học.

Chính Ruth Benedict đã dạy cho các nhà dân tộc học và tâm lý học đương đại là có thể miêu tả các sự kiện mà nhiều người quan tâm miêu tả, trong một ngôn ngữ chung mượn của tâm bệnh học (psychopathologie), điều này tự nó là một sự bí ẩn. Trước đó mười năm, Mauss đã nhận thấy điều đó với sự sáng suốt có tính tiên tri cao đến mức ta có thể cho rằng tình trạng trong đó các ngành khoa học về con người ở Pháp bị bỏ rơi là do lĩnh vực bao la mà lối vào đã được Mauss phát hiện và mở ra đã không được khai thác ngay. Thực vậy, ngay từ năm 1924, khi trao đổi với các nhà tâm lý học, và định nghĩa đời sống xã hội như là “thế giới của các quan hệ biểu tượng”, Mauss nói với họ rằng: “Trong khi quý vị họa hoằn lắm mới nắm bắt được các trường hợp có ý nghĩa biểu tượng này và thường là trong các loạt sự kiện không bình thường, thì chúng tôi thường xuyên nắm bắt được rất nhiều trường hợp, và trong những loạt rất lớn các sự kiện bình thường.” Tất cả luận điểm của *Patterns of Culture* đã được đoán trước trong câu nói này mà tác giả của *Patterns of Culture* chắc chắn không biết; và đó là điều đáng tiếc: Bởi vì nếu Ruth Benedict và trường phái của bà đã biết câu nói của Mauss, thì chắc họ đã có thể bảo vệ lý thuyết của mình một cách dễ dàng, chống lại những chê trách mà đôi khi đúng là họ phải chấp nhận.

Khi chú tâm đến việc định nghĩa một hệ thống tương liên giữa văn hóa của nhóm và tâm lý cá nhân, Trường phái tâm lý-xã hội học Mỹ quả nhiên có nguy cơ tự giam mình trong một vòng tròn. Nó tìm tới phân tâm học để nhờ môn này chỉ ra các sự can thiệp cơ bản, biểu hiện của văn hóa nhóm, quy định những thái độ cá nhân bền vững. Ngay từ lúc đó, các nhà dân tộc học và phân tâm học đã bị kéo vào trong một cuộc thảo luận dai dẳng về vị trí hàng đầu của yếu tố tâm lý hay yếu tố xã hội. Phải chăng một xã hội có được các tính cách định chế của nó là từ các thể thức đặc thù của nhân cách của các thành viên của nó hay phải chăng nhân cách này được giải thích bằng vài khía cạnh của sự giáo dục vào thời thơ ấu? Bản thân các khía cạnh đó là

những hiện tượng thuộc trình tự văn hóa. Cuộc tranh luận này không có lối ra, trừ phi người ta thấy được rằng hai cấp độ đó, cái này đối với cái kia, không ở trong một quan hệ nhân quả (cho dù người ta quy cho mỗi cái vị trí nào), nhưng phải thấy rằng sự biểu hiện tâm lý chỉ là sự thể hiện, trên bình diện tâm lý cá nhân, một cấu trúc thực chất có tính xã hội học. Và lại, đó chính là điều mà Margaret Mead nhấn mạnh rất đúng lúc trong một xuất bản gần đây*, khi bà chỉ ra rằng các trắc nghiệm Rorschach, được áp dụng nơi dân bản địa, chỉ cung cấp cho nhà dân tộc học những điều mà thực ra ông ta đã biết nhờ những phương pháp điều tra thuần túy dân tộc học, mặc dù chúng có thể cung cấp một sự thể hiện tâm lý hữu ích những kết quả được xác định một cách độc lập.

Chính sự phụ thuộc của cái tâm lý vào cái xã hội học mà Mauss đưa ra ánh sáng một cách hữu ích. Đã đành Ruth Benedict không bao giờ có tham vọng đưa các loại hình văn hóa vào các rối loạn tâm bệnh học, và càng không có ý định giải thích chúng bằng các rối loạn này. Nhưng dù sao đi nữa thì cũng thiếu thận trọng khi dùng một thuật ngữ tâm thần học để nêu rõ đặc tính của những hiện tượng xã hội, trong khi quan hệ thực sự đúng ra nên được thiết lập trong hướng ngược lại. Chính do bản chất của xã hội mà nó tự thể hiện qua biểu tượng trong các tập tục và định chế của nó; trái lại, các ứng xử cá nhân bình thường *tự chúng không bao giờ cố tính hiểu tượng*: Chúng là các yếu tố từ đó một hệ thống biểu tượng, chỉ có thể là tập thể, tự xây dựng. Chỉ những ứng xử bất bình thường, bởi vì bị phi xã hội hóa (désocialisé) và có thể gọi là bị phải tự đảm nhận lấy chính mình, mới thực hiện được, trên bình diện cá nhân, ảo tưởng về một hệ biểu tượng độc lập. Nói khác đi, các ứng xử cá nhân bất bình thường, trong một nhóm xã hội nào đó, đạt đến hệ biểu tượng, nhưng ở một mức độ thấp và, nếu ta có thể nói, trong một cấp độ quan trọng (ordre de grandeur) khác và thực sự hoàn toàn không thể so sánh với cấp độ quan trọng

trong đó nhóm tự thể hiện. Do đó, vì một mặt có tính biểu tượng và mặt kia (theo định nghĩa) thể hiện một hệ thống khác với hệ thống của nhóm, các ứng xử tâm bệnh học cá nhân dĩ nhiên và nhất thiết phải cung cấp cho mỗi xã hội một thứ tương đương, bị giảm đi đến hai lần (bởi vì vừa là cá nhân và vừa là bệnh tật), của các hệ biểu tượng khác với hệ biểu tượng của chính nó, nhưng vẫn mơ hồ gợi ra các hình thức bình thường và được thực hiện ở mức độ tập thể.

Ta có thể còn đi xa hơn nữa. Lĩnh vực của cái bệnh tật (le pathologique) không bao giờ lẫn lộn với lĩnh vực của cái cá nhân, vì các loại hình khác nhau của các rối loạn được sắp xếp thành nhiều loại, chấp nhận một sự xếp loại và vì các hình thức chiếm ưu thế biến đổi tùy theo các xã hội, và tùy theo thời điểm lịch sử của cùng một xã hội. Sự giản quy* (réduction) cái xã hội vào cái tâm lý, mà vài người đã thử làm qua trung gian của tâm bệnh học, có lẽ còn là một ảo tưởng lớn hơn cả những gì mà chúng ta đã chấp nhận cho đến bây giờ, nếu người ta phải thừa nhận rằng mỗi xã hội có các hình thái rối loạn tâm thần đặc thù của nó và các rối loạn tâm thần đó, ít hơn so với các hình thức bình thường, không biến thiên theo một trình tự tập thể chịu sự tác động của chính sự ngoại lệ.

Trong luận văn của Mauss về ma thuật mà chúng tôi sẽ trở lại ở dưới đây (cần phải xét đến ngày nó được viết để có thể xét đoán với sự công bằng), Mauss ghi nhận rằng, nếu “sự giả vờ của nhà ma thuật là cùng cấp độ với sự giả vờ mà ta nhận thấy trong các trạng thái rối loạn thần kinh (névrose)”, thì cũng không kém phần đúng là các loại người trong đó các thầy phù thủy được tuyển chọn (tức “những người tàn tật, hôn mê xuất thần (extatique), thường bị kích động (nerveux) và diễn trò rong”), “thực ra hình thành các giai cấp xã hội”. Và ông viết thêm: “Điều tạo cho họ những tính năng ma thuật, không phải là tính cách thể lực cá nhân của họ cũng như thái độ của xã hội đối với tất cả bọn

họ.” Như vậy, ông đặt ra một vấn đề mà ông không giải quyết, nhưng chúng ta có thể thử thám sát sau ông.

•••

So sánh người saman đang lên đồng hay người đóng vai trò chủ chốt trong một buổi hầu bóng với một người bị rối loạn thần kinh (névrosé) là điều dễ làm. Chính chúng tôi cũng đã làm như thế* và sự so sánh là chính đáng theo nghĩa là, trong hai loại hình trạng thái, có sự can thiệp thực sự của những yếu tố chung. Tuy nhiên, rõ ràng có những giới hạn: Trước hết, các nhà tâm bệnh học của chúng ta, khi bị đặt trước các tư liệu điện ảnh liên quan đến các điệu múa lên đồng, tuyên bố là không có khả năng quy các ứng xử đó vào bất cứ hình thức rối loạn tâm thần nào mà họ đã từng quan sát. Mặt khác và nhất là, các nhà dân tộc chí tiếp xúc với những nhà phù thủy, hay với những người thường lên đồng hay đôi khi lên đồng, cho rằng không thể xem các cá nhân đó, bình thường về mọi phương diện khi họ không ở vào các trường hợp được xác định rõ về mặt xã hội trong đó họ lên đồng, như là những người bệnh. Trong những xã hội có các buổi lên đồng, sự lên đồng là một ứng xử mà mọi người đều có thể làm; các thể thức của nó được truyền thống ấn định, giá trị của nó được sự tham gia tập thể thừa nhận. Nhân danh cái gì mà ta có thể khẳng định rằng những cá nhân tương ứng với mức trung bình trong nhóm của họ, có tất cả các phương tiện trí thức và thể lực trong các hoạt động của đời sống hằng ngày, và đột xuất có một ứng xử có ý nghĩa và được tán đồng, có lẽ phải bị xem như là những người không bình thường?

Sự mâu thuẫn mà chúng tôi vừa nêu ra có thể được giải quyết bằng hai cách khác nhau. Hoặc các ứng xử được miêu tả dưới tên “lên đồng” (trance) và “nhập đồng” (possession) hoàn toàn không giống với các ứng xử mà, trong xã hội của chính chúng ta, chúng ta gọi là tâm bệnh, hoặc người ta có thể xem chúng như cùng loại hình, và khi

đó chính sự nối kết với các trạng thái bệnh tật phải được xem như là ngẫu nhiên (contingent) và như là kết quả của một hoàn cảnh đặc thù của xã hội trong đó chúng ta đang sống. Trong trường hợp này, ta có lẽ đứng trước một thế phải chọn lựa khác: Hoặc những cái bị gọi sai là bệnh tâm thần, thực ra không ăn nhập gì với y khoa, phải được xem như là những tác động xã hội học trên ứng xử của các cá nhân mà lịch sử và thế trạng của họ đã tách họ ra khỏi nhóm; hoặc ta nhận ra nơi những người bệnh này sự hiện diện của một trạng thái thực sự bệnh tật, nhưng có gốc gác sinh lý học, và có lẽ chỉ tạo ra một địa hạt thuận lợi, hay, nếu ta muốn, “làm cho nhạy cảm”, đối với vài ứng xử biểu tượng có lẽ sẽ tiếp tục chỉ lệ thuộc vào sự giải thích xã hội học.

Chúng ta không cần mở ra một cuộc tranh luận tương tự; nếu sự chọn lựa giữa hai khả năng đã được nhanh chóng nêu ra, chính chỉ để chứng tỏ rằng có thể lập ra một lý thuyết thuần túy xã hội học về các rối loạn tâm thần (hay về những cái mà chúng ta xem như thế) mà không sợ một ngày nào đó sẽ thấy các nhà sinh lý học phát hiện một chất nền sinh-hóa học (substrat bio-chimique) của các bệnh rối loạn tâm thần. Ngay cả trong giả thuyết này, lý thuyết có lẽ vẫn còn giá trị. Và việc nghĩ ra kết cấu của nó là tương đối dễ. Mọi nền văn hóa có thể được xem như là một tổng thể các hệ thống biểu tượng mà ở vào hàng đầu là ngôn ngữ, các quy tắc hôn nhân, các quan hệ kinh tế, nghệ thuật, khoa học, tôn giáo. Tất cả các hệ thống đó nhằm đến sự thể hiện một số mặt của thực tại thể xác và thực tại xã hội, và hơn thế nữa, thể hiện các quan hệ mà hai loại hình thực tại đó và bản thân các hệ thống biểu tượng có với nhau. Việc chúng chẳng bao giờ có thể đạt đến điều đó một cách hoàn toàn thỏa đáng, và nhất là một cách tương đương, trước hết là do các điều kiện vận hành thích hợp cho mỗi hệ thống: Chúng vẫn luôn luôn không thể so sánh với nhau; và tiếp theo là do lịch sử đưa vào trong các hệ thống các yếu tố ngoại lai, làm cho xã hội này trượt sang xã hội khác, và tạo ra những sự chênh lệch trong nhịp tiến hóa tương đối của mỗi hệ thống đặc thù. Vậy thì, vì lẽ một xã hội

luôn ở trong thời gian và không gian, do đó phải chịu sự tác động của các xã hội khác và của các trạng thái trước đó của sự phát triển của chính nó; cũng vì một lẽ nữa là, ngay cả trong một xã hội lý thuyết mà ta có thể tưởng tượng ra là không có quan hệ với bất cứ xã hội nào khác, và không lệ thuộc vào quá khứ của chính nó, các hệ thống biểu tượng khác nhau mà toàn thể tạo nên văn hóa hay văn minh, có thể không bị giản quy vào giữa chúng với nhau (do việc thể hiện một hệ thống trong một hệ thống khác bị điều kiện hóa bởi sự đưa vào các hằng số vốn là các giá trị phi lý tính), kết quả là không bao giờ một xã hội có thể hoàn toàn có tính biểu tượng; hay, đúng hơn, kết quả là nó không bao giờ cung cấp cho tất cả các thành viên của nó, và ở cùng cấp độ, phương tiện để tự sử dụng trọn vẹn vào việc xây dựng một cấu trúc biểu tượng; đối với tư duy bình thường, cấu trúc này chỉ có thể được thực hiện trên bình diện của đời sống xã hội. Bởi vì, nói cho thật chính xác, chính kẻ mà chúng ta gọi là lành mạnh về tinh thần, bị tha hóa (s'aliéner), vì rằng kẻ đó chịu tồn tại trong một thế giới chỉ được định nghĩa bởi quan hệ của mình với tha nhân*. Sức khỏe của tinh thần cá nhân bao hàm sự tham gia vào đời sống xã hội, cũng như sự từ chối tham gia vào đời sống xã hội (nhưng còn tùy theo những thể thức mà nó cưỡng đặt) tương ứng với sự xuất hiện của các rối loạn tâm thần.

Vậy thì, bất cứ một xã hội nào đều có thể so sánh với một vũ trụ trong đó chỉ những khối lượng rời mới có thể được cấu trúc hóa cao độ. Vậy thì, trong mọi xã hội, có lẽ không thể tránh khỏi việc một tỉ lệ (hơn nữa thường biến thiên) các cá nhân bị đặt, nếu ta có thể nói, ra ngoài hệ thống hay ở giữa hai hay nhiều hệ thống có bản chất riêng. Đối với những người đó, nhóm yêu cầu, và ngay cả bắt buộc, phải thể hiện một số hình thức thỏa hiệp không thực hiện được trên bình diện tập thể, phải giả vờ thực hiện các sự chuyển tiếp tưởng tượng, phải thể hiện các tổng hợp xung khắc với nhau. Trong tất cả các ứng xử có vẻ lệch lạc này, những “người bệnh” chỉ sao lại một trạng thái của nhóm

và làm hiện rõ một xu hướng vốn có nào đó của nhóm. Vị trí ngoại vi của họ so với một hệ thống cục bộ không cấm cản rằng, cũng như hệ thống này, họ là thành phần của hệ thống toàn bộ. Đúng hơn, nếu họ không phải là các chứng nhân dễ bảo, hệ thống toàn bộ có thể sẽ tan rã trong các hệ thống cục bộ của nó. Do đó, ta có thể nói rằng đối với mỗi xã hội, quan hệ giữa các ứng xử bình thường và các ứng xử đặc biệt là bổ sung cho nhau. Điều đó là hiển nhiên trong trường hợp của đạo saman và của lên đồng; nhưng có lẽ điều đó cũng đúng cho các ứng xử mà xã hội của chúng ta từ chối tập hợp và chính đáng hóa thành các *thiên hướng* (vocation), trong khi vẫn không từ bỏ mối quan tâm thực hiện một sự tương đương về thống kê đối với các cá nhân nhạy cảm (dù là vì những lý do lịch sử, tâm lý học, xã hội học hay sinh lý học, đều không quan trọng gì cả) với các mâu thuẫn và các khiếm khuyết của cấu trúc xã hội.

Chúng ta thấy rõ như thế nào và tại sao một thầy phù thủy là một yếu tố của sự thăng bằng xã hội; chúng ta cũng có cùng nhận xét về các điệu múa hay các buổi lễ lên đồng*. Nhưng nếu giả thuyết của chúng ta là đúng, thì có lẽ các hình thức rối loạn tâm thần đặc trưng của mỗi xã hội, và tỉ lệ các cá nhân bị rối loạn tinh thần, sẽ là yếu tố cấu thành loại hình thăng bằng đặc thù thích hợp cho xã hội đó. Trong một nghiên cứu đáng chú ý gần đây, sau khi đã nhận xét rằng, “trong cuộc sống hằng ngày, không một saman nào là người “không bình thường”, bị rối loạn thần kinh hay hoang tưởng; nếu không thế, ông ta có lẽ bị xem như là người điên, chứ không phải như là một saman”, Nadel vẫn cho rằng có một quan hệ giữa các rối loạn bệnh tật và các ứng xử saman; nhưng quan hệ đó nằm trong sự xem các ứng xử saman như là các rối loạn bệnh tật ít hơn là nằm trong sự cần thiết phải định nghĩa các rối loạn bệnh tật dựa theo các ứng xử saman. Chính xác hơn, bởi vì các ứng xử saman là bình thường, nên kết quả là, trong các xã hội có saman, một số ứng xử có thể bị xem như là bệnh tật (và thực sự chúng là như thế) vẫn được xem là bình thường. Một nghiên cứu so

sánh các nhóm có saman và không có saman, trong một khu vực địa lý giới hạn, cho thấy rằng đạo saman có thể đóng hai vai trò đối với những người có thiên hướng dễ mắc bệnh mất thăng bằng về tâm lý (psychopathique): Một mặt nó khai thác các thiên hướng đó, nhưng mặt khác nó dồn chúng về một hướng và ổn định chúng. Quả thực, dường như dưới ảnh hưởng của việc tiếp xúc với văn minh, các bệnh rối loạn tâm thần (psychose) và rối loạn thần kinh (névrose) có xu hướng tăng thêm trong các nhóm không có đạo saman, trong khi trong các xã hội khác, chính bản thân đạo saman phát triển nhưng các rối loạn tâm thần thì không tăng thêm*. Như vậy ta thấy rằng các nhà dân tộc học có ý muốn tách hoàn toàn một số nghi thức khỏi mọi bối cảnh tâm bệnh học, được thúc đẩy bởi một ý tốt nhưng có phần rụt rè. Sự giống nhau là rõ rệt, và các quan hệ thậm chí có thể đo lường được. Điều đó không có nghĩa là các xã hội gọi là nguyên thủy được đặt dưới uy quyền của những người điên; nhưng đúng hơn nó có nghĩa là bản thân chúng ta xử lý như người mù các hiện tượng xã hội học như thể chúng lệ thuộc bệnh lý học, trong khi chúng chẳng ăn nhập gì với nó, hay ít ra, trong khi hai mặt đó phải được tách rời hoàn toàn với nhau. Thực ra, nếu, như Mauss khẳng định, cái tâm thần và cái xã hội trộn lẫn với nhau, thì trong các trường hợp có sự tiếp xúc trực tiếp giữa cái xã hội và cái sinh lý (le physiologique) sẽ có sự phi lý khi áp dụng cho một trong hai cấp độ, một khái niệm (như khái niệm bệnh tật) chỉ có nghĩa trong cái sinh lý.

Khi chúng tôi thực hiện một cuộc du ngoạn, mà một số người chắc sẽ cho là thiếu thận trọng, đến các vùng xa xôi nhất của tư tưởng Mauss và có lẽ thậm chí vượt qua các vùng đó nữa, chúng tôi đã chỉ muốn tỏ rõ sự phong phú và khả năng thúc đẩy sáng tạo dồi dào (fécondité) của những chủ đề mà ông cống hiến cho sự trầm tư của các độc giả hay các thính giả của ông. Về mặt này, việc ông đòi hỏi phải xem hệ biểu tượng như là hoàn toàn thuộc phạm vi của các bộ môn xã

hội học có thể, cũng như nơi Durkheim, đã được trình bày một cách thiếu thận trọng: Bởi vì, trong tham luận về *Các quan hệ giữa tâm lý học và xã hội học*, Mauss vẫn tưởng có thể soạn ra một lý thuyết xã hội học về hệ biểu tượng, trong khi rõ ràng là phải tìm một nguồn gốc biểu tượng của xã hội. Càng từ chối thẩm quyền của tâm lý học trên mọi cấp độ của đời sống tâm thần, chúng ta sẽ càng phải thừa nhận tâm lý học như là khoa học (cùng với sinh học) có khả năng giải trình về nguồn gốc của các chức năng cơ bản. Cũng không kém phần rõ ràng là tất cả các ảo tưởng hiện nay gắn liền với khái niệm “nhân cách phương thức” (*personnalité modale*)* hay “tính dân tộc”, với các vòng luẩn quẩn phát xuất từ khái niệm này, đều gắn liền với niềm tin rằng tự bản thân nó tính cá nhân có tính biểu tượng, trong khi, như Mauss đã báo cho chúng ta biết (và ngoại trừ các hiện tượng tâm-bệnh học), tính cá nhân chỉ cung cấp nguyên liệu, hay các yếu tố, của một hệ biểu tượng - như chúng ta đã thấy trên đây - không bao giờ có thể được hoàn thành, ngay cả trên bình diện nhóm. Trên bình diện của cái bình thường cũng như của cái bệnh lý, sự nở rộ các phương pháp và các cách làm của phân tâm học đến đời sống tâm lý cá nhân vì vậy không thể ấn định hình ảnh của cấu trúc xã hội, nhờ một lối đi tắt kỳ diệu có thể cho phép dân tộc học tự tránh chính bản thân.

Đời sống tâm lý cá nhân không phản ảnh nhóm; nó lại càng không tiền tạo (*préformer*) nhóm. Ta sẽ chính đáng hóa rất đủ giá trị và tầm quan trọng của các nghiên cứu ngày nay đang tiến hành trong hướng này khi thừa nhận rằng tâm lý cá nhân bổ sung cho nhóm. *Tính bổ sung* này giữa đời sống tâm lý cá nhân và cấu trúc xã hội là nền tảng của sự hợp tác mà Mauss đòi hỏi, được thực hiện giữa dân tộc học và tâm lý học; nhưng sự hợp tác đó chỉ có giá trị nếu dân tộc học tiếp tục đòi, để miêu tả và phân tích khách quan các tập tục và các định chế, một vị trí mà sự đào sâu các tác động khách quan có thể

củng cố, nhưng không bao giờ có thể làm cho tâm lý học lùi xuống phía sau.

II

Đối với chúng tôi dường như đó là những điểm chính yếu mà ba tiểu luận: *Tâm lý học và xã hội học*, *Ý tưởng về cái Chết* và *Các kỹ thuật của thân xác* luôn có thể hướng dẫn một cách hữu ích sự suy tư. Ba tiểu luận khác [...] (*Lý thuyết tổng quát về ma thuật** [viết tắt *LTMT*], *Luận về biếu tặng* và *Khái niệm về ngôi vị**) cho thấy một khía cạnh khác còn có ảnh hưởng quyết định hơn của Mauss [...].

Mặc dù *Luận về biếu tặng*, không chối cãi được, là kiệt tác của Mauss, là tác phẩm nổi tiếng nhất và có ảnh hưởng sâu sắc nhất của ông ta sẽ phạm sai lầm nghiêm trọng nếu tách nó ra khỏi các tác phẩm khác. Chính *LVBT* đã đưa ra và cường đặt khái niệm *sự kiện xã hội toàn bộ* (*fait social total*); nhưng ta thấy không mấy khó khăn khái niệm này nối liền như thế nào với các mối quan tâm, chỉ khác ở bề ngoài thôi, mà chúng tôi đã gọi ra ở các đoạn trên đây. Ngay cả ta có thể nói rằng nó chi phối chúng, bởi vì, cũng như chúng nhưng lại bao gồm chúng và có hệ thống hơn, nó bắt nguồn từ cùng một mối quan tâm định nghĩa thực tại xã hội; còn hơn thế nữa: Định nghĩa cái xã hội như là *thực tại*. Thế mà, cái xã hội chỉ có thực khi được nhập vào thành hệ thống, và đó là khía cạnh đầu tiên của khái niệm sự kiện toàn bộ: “Sau khi tất nhiên đã phải phân chia và trừu tượng hóa hơi nhiều quá, các nhà xã hội học cần phải nỗ lực tái tạo cái toàn thể.” Nhưng sự kiện toàn bộ không thể là như thế đơn thuần nhờ sự sáp nhập lại các khía cạnh không liên tục: Gia đình, kỹ thuật, kinh tế, pháp lý, tôn giáo, mà dưới bất cứ khía cạnh nào trong số đó người ta đều có thể những muốn nhận thức chỉ sự kiện toàn bộ thôi. Nó cũng phải được thể hiện trong một kinh nghiệm cá nhân, và điều đó được quan niệm về hai

phương diện khác nhau: Trước hết nó được thể hiện trong một lịch sử cá nhân cho phép “quan sát cách ứng xử của những con người toàn bộ, chứ không phải bị chia thành các khả năng”; tiếp theo nó được thể hiện trong cái mà ta có lẽ thích gọi là một nhân học (nhờ tìm lại được nghĩa cổ xưa của một từ mà rõ ràng là nên dùng trong trường hợp đang được xét đến), tức là một hệ thống giải thích đồng thời giải trình được các khía cạnh vật chất, sinh lý, tâm lý và xã hội học của tất cả mọi ứng xử: “Sự nghiên cứu đơn thuần đời sống của chúng ta trong xã hội (thực ra chỉ là một mảng của đời sống của chúng ta) là không đầy đủ”.

Sự kiện xã hội toàn bộ như vậy hiện ra với một tính cách ba chiều. Nó phải làm cho kích thước thuần túy xã hội học trùng hợp với nhiều khía cạnh đồng đại (synchronique) của nó; tức là với kích thước lịch sử, hay lịch đại (diachronique); và cuối cùng với kích thước sinh lý-tâm lý. Thế mà, chỉ ở nơi những cá nhân ba lối tiếp cận này mới có thể có chỗ đứng. Nếu ta tha thiết với việc “nghiên cứu cái cụ thể đồng thời cũng là cái trọn vẹn”, tất yếu ta phải thấy rằng “cái có thực không phải là lời cầu nguyện hay luật pháp, mà là người Melanesia thuộc đảo này hay đảo nọ, mà là Roma hay Athens.”

Do đó, khái niệm sự kiện toàn bộ có quan hệ trực tiếp tới hai mối quan tâm - mà cho đến bây giờ chúng ta mới chỉ thấy xuất hiện có một thôi - là nối liền cái xã hội với cái cá nhân một bên, và cái thuộc về thể xác (hay cái sinh lý) với cái tâm lý ở bên kia. Nhưng chúng ta hiểu tốt hơn hai lý do của điều đó: Một bên chỉ sau khi đã làm một loạt các giản quy ta mới đạt được sự kiện toàn bộ bao gồm: 1° các dạng thức (modalité) khác nhau của cái xã hội (pháp lý, kinh tế, thẩm mỹ, tôn giáo, v.v.); 2° các thời điểm khác nhau của một lịch sử cá nhân (sinh ra, tuổi thơ, giáo dục, tuổi vị thành niên, hôn nhân, v.v.); 3° các hình thức biểu hiện khác nhau, từ những hiện tượng sinh lý như những phản xạ, những sự bài tiết, những sự lớn chậm hay lớn nhanh, cho đến những phạm trù vô thức và những biểu trưng ý thức, cá nhân hay tập

thể. Tất cả những cái ấy, theo cách nhìn nào đó, đúng là đều có tính xã hội, bởi vì chỉ dưới hình thức sự kiện xã hội mà các yếu tố có bản chất rất đa dạng có thể có được một ý nghĩa tổng quát và trở thành một toàn bộ (totalité). Nhưng cái ngược lại cũng đúng: Bởi vì sự bảo đảm duy nhất mà chúng ta có thể có về việc một sự kiện toàn bộ tương ứng với thực tại, thay vì là sự tích lũy tùy tiện những chi tiết ít nhiều chân thực, là nó có thể được nắm bắt trong một trải nghiệm cụ thể: Trước hết, về một xã hội được ánh xạ trong không gian hay thời gian, như Roma, Athens; và tiếp theo về một cá nhân nào đó thuộc một xã hội nào đó, chẳng hạn “người Melanesia của đảo này hay đảo nọ”. Vậy thì, đúng là về phương diện nào đó, mọi hiện tượng tâm lý là một hiện tượng xã hội học, và cái tâm thần đồng nhất với cái xã hội. Nhưng, về mặt khác, tất cả đều đảo ngược: Bằng chứng của cái xã hội chỉ có thể là tâm thần; nói khác đi, chúng ta không bao giờ có thể biết chắc đã đạt đến ý nghĩa và chức năng của một định chế, nếu chúng ta không thể sống lại tác động của nó lên một ý thức cá nhân. Vì tác động đó là một bộ phận cần thiết của định chế, mọi giải thích có giá trị đều phải làm cho tính khách quan của phân tích lịch sử hay so sánh trùng hợp với tính chủ quan của trải nghiệm sống thực. Khi theo đuổi cái mà chúng ta xem như là một trong các định hướng của tư tưởng Mauss, mới đây chúng tôi đã đi đến giả thuyết về một sự bổ sung cho nhau giữa cái tâm lý và cái xã hội. Sự bổ sung này không tĩnh như sự bổ sung của hai nửa của một trò chơi ghép hình (puzzle), nó là động và đến từ sự kiện cái tâm lý vừa là một *yếu tố ý nghĩa* đơn thuần cho một hệ biểu tượng vượt quá giới hạn của cái tâm lý, và vừa là *phương tiện kiểm chứng* duy nhất của một thực tại mà nhiều khía cạnh không thể được nắm bắt dưới dạng tổng hợp ở bên ngoài nó.

Như vậy, khái niệm sự kiện xã hội toàn bộ không phải chỉ là một lời dặn dò gửi đến những người điều tra để nhắc họ đừng quên đối chiếu các kỹ thuật nông nghiệp với nghi thức, hay việc đóng xuống, hình thức kết tụ gia đình với các quy tắc phân phối các sản phẩm của

nghe đánh cá. Sự kiện xã hội là toàn bộ không những chỉ có nghĩa *tất cả những gì được quan sát là thuộc vào sự quan sát*; mà còn, và nhất là, có nghĩa trong một khoa học mà người quan sát là cùng bản chất với đối tượng của nó, *bản thân người quan sát cũng là bộ phận của sự quan sát của anh ta*. Khi nói như vậy, chúng tôi không ám chỉ đến những thay đổi mà sự quan sát dân tộc học không tránh khỏi gây ra cho sự vận hành của xã hội trong đó ông ta nghiên cứu, bởi vì khó khăn đó không riêng cho các khoa học xã hội; nó xuất hiện ở mọi nơi nào mà người ta muốn thực hiện các đo lường tinh tế, tức là ở đó người quan sát (bản thân ông ta, hay các phương tiện quan sát của ông ta) là cùng cấp độ quan trọng với đối tượng được quan sát. Và lại, chính các nhà vật lý đã chứng tỏ được sự khó khăn đó, chứ không phải các nhà xã hội học mà nó bắt buộc phải nhìn nhận cùng một cách. Tình hình đặc biệt của các khoa học xã hội là hoàn toàn khác do đối tượng mà chúng nghiên cứu đồng thời cũng là chủ thể, hay, nói theo ngôn ngữ của Durkheim và của Mauss, nó vừa là “sự vật” vừa là “biểu trưng”. Đã đành ta có thể nói rằng các khoa học vật lý và tự nhiên cũng ở trong cùng trường hợp, vì rằng mọi yếu tố của thực tại là một đối tượng, nhưng đối tượng đó làm nảy sinh những biểu trưng, và vì rằng một sự giải thích toàn bộ đối tượng có lẽ phải đồng thời giải trình cấu trúc riêng của chính nó, và của các biểu trưng mà qua sự trung gian chúng ta hiểu thấu các đặc tính của nó. Về lý thuyết, điều đó là đúng: Một môn “hóa học toàn bộ” (chimie totale) có lẽ sẽ giải thích cho chúng ta biết, không những hình thức và sự phân bố của các phân tử của quả dâu đất, mà cả bằng cách nào một hương vị vô song được tạo ra từ sự sắp xếp đó. Tuy nhiên, lịch sử chứng minh rằng một khoa học thỏa đáng không cần phải đi xa đến thế và có thể - trong nhiều thế kỷ, và có lẽ trong nhiều thiên niên kỷ (vì rằng chúng ta không biết bao giờ nó mới đạt tới) - thực hiện được các bước tiến trong sự nhận thức đối tượng của nó tránh khỏi sự phân biệt cực kỳ không ổn định, giữa những tính chất phù hợp với đối tượng, mà người ta cố giải thích đơn

độc, và các tính chất khác tùy thuộc vào chủ thể, mà người ta không lưu tâm tới.

Khi Mauss nói về những sự kiện xã hội toàn bộ, chính thực ông cho rằng (nếu chúng tôi diễn giải đúng) nhà xã hội học bị cấm làm sự lưỡng phân (dichotomie) dễ dàng và hiệu quả đó, hay ít ra sự lưỡng phân đó chỉ tương ứng với một trạng thái tạm thời và thoáng qua của sự phát triển của xã hội học. Để hiểu được khá đúng một sự kiện xã hội, cần phải nhận thức nó *một cách toàn bộ*, tức là từ bên ngoài và xem nó như là một vật, nhưng như là một vật mà nhận thức chủ quan (ý thức hay vô ý thức) có được về nó là bộ phận cần thiết, nếu, với tư cách tất yếu là con người, chúng ta trải nghiệm sự kiện như là dân bản địa thay vì quan sát nó như là nhà dân tộc chí. Vấn đề là biết được bằng cách nào ta có thể thực hiện được tham vọng không những chỉ nhận thức một đối tượng đồng thời từ bên ngoài và từ bên trong, mà còn đòi hỏi nhiều hơn nữa: Bởi vì nhận thức bên trong (nhận thức của người bản địa, hay ít ra nhận thức của người quan sát sống lại trải nghiệm bản địa) phải được chuyển sang các từ của sự nhận thức từ bên ngoài, cung cấp một số yếu tố của một tổng thể; để có giá trị, tổng thể này phải hiện ra một cách có hệ thống và kết hợp.

Công việc đó có lẽ sẽ không thực hiện được nếu sự phân biệt bị các khoa học xã hội từ bỏ giữa cái khách quan và cái chủ quan cũng triệt để như sự phân biệt được các khoa học vật lý tạm thời chấp nhận. Nhưng rõ ràng, các khoa học này bị bắt buộc phải tạm thời chấp nhận một sự phân biệt mà chúng muốn là triệt để, trong khi các khoa học xã hội thì lại dứt khoát gạt bỏ một sự phân biệt chỉ có thể là lờ mờ nơi chúng. Chúng tôi nghĩ gì khi nói như thế? Đó là: Trong chừng mực mà sự phân biệt lý thuyết là không làm được, nó có thể được đẩy xa hơn trong thực tiễn, đến mức làm cho một trong các yếu tố của nó trở thành không đáng kể, ít ra so với cấp độ quan trọng của sự quan sát. Một khi đã chấp nhận sự phân biệt giữa đối tượng và chủ thể, bản thân chủ thể cũng có thể lại được phân làm hai, và cứ thế tiếp tục, một cách

vô giới hạn, mà không bao giờ bị triệt tiêu. Sự quan sát xã hội học, dường như bị sự mâu thuẫn không thể vượt qua mà chúng tôi đã rút ra ở đoạn trước, làm cho mất hiệu quả, *thoát khỏi tình trạng đó* nhờ chủ thể có được khả năng khách thể hóa mãi mãi, tức là (dù không bao giờ có thể tự hủy bỏ như là chủ thể) phóng ra bên ngoài những phần ngày càng nhỏ hơn của chính mình. Ít ra về lý thuyết, sự chia nhỏ đó của chủ thể không có giới hạn, nếu không phải là luôn luôn bao hàm sự hiện hữu của hai yếu tố như là điều kiện của khả năng hiện hữu của nó.

Địa vị rất quan trọng của dân tộc chí trong các khoa học nhân văn lý giải vai trò mà nó đã đóng ở một số nước, dưới tên gọi là nhân học xã hội hay văn hóa, như là nguồn cảm hứng của một chủ nghĩa nhân bản mới, phát xuất từ việc nó đem lại, dưới hình thức thực nghiệm và cụ thể, tiến trình vô hạn của sự khách thể hóa chủ thể; tiến trình đó là rất khó thực hiện đối với cá nhân. Hàng ngàn xã hội đang hay đã tồn tại trên Trái đất là do con người tạo ra, và vì thế chúng ta tham gia một cách chủ quan vào chúng: Chúng ta đều có thể đã sinh ra trong đó và vì vậy có thể tìm cách hiểu chúng như thể chúng ta đã sinh ra trong đó. Nhưng cùng lúc, toàn bộ các xã hội, so với một xã hội nào đó, chứng nhận chủ thể có khả năng khách thể hóa trong những quy mô hầu như vô hạn, vì rằng xã hội quy chiếu đó, do chỉ là một phần rất nhỏ của thực tại, bản thân nó luôn có xu hướng chia ra thành hai xã hội khác nhau mà một cái có thể sẽ nhập vào khối lượng khổng lồ của cái luôn luôn là và sẽ là đối tượng cho xã hội kia, và cứ mãi mãi như thế. Mọi xã hội khác với xã hội của chúng ta là đối tượng, mọi nhóm thuộc xã hội của chúng ta, khác với nhóm mà chúng ta thuộc vào, là đối tượng, mọi tập tục của chính nhóm này mà chúng ta không theo là đối tượng. Nhưng chuỗi vô hạn các đối tượng đó tạo ra Đối tượng của ngành dân tộc chí và đã được chủ thể giật ra một cách đau đớn từ chính nó nếu sự đa dạng của các phong tục và tập quán không đặt nó trước một sự chia nhỏ được thực hiện trước; không bao giờ sự hàn gắn do lịch sử và địa

lý có thể làm cho nó quên rằng (với nguy cơ hủy bỏ thành quả của các nỗ lực của nó) các đối tượng nói trên phát xuất từ nó, và quên rằng sự phân tích chúng, nếu được tiến hành một cách khách quan nhất, không thể không lại đặt chúng vào trong tính chủ thể.

•••

Nhà dân tộc chí, lao mình vào công việc đồng nhất hóa này, luôn bị rình mò bởi rủi ro bi thảm là trở thành nạn nhân của một sự *ngộ nhận*; tức là tình huống trong đó sự nhận thức chủ quan mà ông ta đạt tới không có một điểm chung nào cùng với nhận thức của dân bản địa, ở bên ngoài chính sự chủ quan của ông ta. Khó khăn đó là không giải quyết được, vì các tính chủ thể, theo giả định, là không thể so sánh và không thể diễn đạt, nếu sự đối lập giữa tôi và tha nhân không thể được khắc phục trên một lĩnh vực cũng là nơi mà cái khách quan và cái chủ quan gặp nhau, chúng tôi muốn nói đến vô thức. Một mặt, quả thực, các quy luật về sự hoạt động vô thức luôn ở ngoài sự nhận thức chủ quan (chúng ta có thể ý thức điều đó, nhưng như là đối tượng); mặt khác, tuy nhiên, chính các quy luật đó tác định (*déterminer*) các dạng thức của nhận thức đó.

Do đó, ta không ngạc nhiên khi thấy Mauss, do ý thức sâu sắc được sự cần thiết của sự hợp tác giữa xã hội học và tâm lý học, bao giờ cũng nhờ đến vô thức cung cấp tính cách chung và đặc loại của các sự kiện xã hội: “Trong ma thuật cũng như trong tôn giáo và ngữ học, chính những ý tưởng vô thức tác động.” Và trong cùng luận văn về ma thuật có câu vừa trích dẫn, ta tham dự vào một nỗ lực, đã đành còn do dự, nhằm trình bày các vấn đề dân tộc học bằng cách khác hơn là nhờ đến các “phạm trù cứng nhắc và trừu tượng của ngôn ngữ và lý năng* (*raison*) của chúng ta”, bằng từ ngữ của tâm lý học không duy trí (*non intellectualiste*)” xa lạ với các “tri năng (*entendement*) của những người châu Âu trưởng thành”, trong đó có lẽ sẽ rất sai lầm nếu ta nhận biết một sự đồng ý trước với thuyết tiền-logic của Lévy-Bruhl,

mà Mauss đã không bao giờ chấp nhận. Đúng hơn phải tìm ý nghĩa của nỗ lực đó trong sự kiện Mauss tìm cách, khi bàn về khái niệm *mana* [sức mạnh tâm linh, siêu nhiên - ND], đạt đến một thứ “chiều thứ tư” của tinh thần, một bình diện trên đó các khái niệm “phạm trù vô thức” và “phạm trù tư tưởng tập thể” hòa vào nhau.

Mauss đã thấy đúng khi, ngay từ năm 1902, ông nhận xét rằng “tóm lại, ngay khi chúng ta đạt đến sự hình dung các đặc tính ma thuật, chúng ta đứng trước các hiện tượng tương tự như các hiện tượng ngôn ngữ”. Bởi vì chính ngữ học, và đặc biệt ngữ học cấu trúc đã làm cho chúng ta quen với ý tưởng cho rằng các hiện tượng quan trọng nhất của đời sống tinh thần, tức là các hiện tượng “điều kiện hóa” (*conditionner*) đời sống tinh thần và tác định các hình thức tổng quát nhất của nó, ở vào tầng của tư duy vô thức. Như vậy, vô thức là yếu tố trung gian giữa tôi và tha nhân. Khi đi sâu vào các dữ kiện của nó, chúng ta không tự nổi dài, nếu ta có thể nói như thế, trong hướng của bản thân chúng ta: Chúng ta đạt đến một bình diện mà dường như chúng ta không thấy xa lạ bởi vì nó chứa cái tôi bí ẩn nhất của chúng ta; nhưng (bình thường hơn rất nhiều) bởi vì, dù không bắt chúng ta phải ra khỏi bản thân chúng ta, nó khiến chúng ta ở vào thế trùng hợp với các hình thức hoạt động vừa là *chúng ta* vừa là *những người khác*, điều kiện của tất cả các đời sống tâm thần của tất cả mọi con người và của tất cả mọi thời đại. Như vậy, sự nhận thức (chỉ có thể là khách quan) các hình thức vô thức của hoạt động tinh thần; tuy vậy, vẫn dẫn đến sự chủ thể hóa; vì rằng rốt cuộc, chính thao tác thuộc cùng loại hình, trong phân tâm học, cho phép chinh phục lại trong chính chúng ta cái bản ngã xa lạ nhất của mình và, trong điều tra dân tộc học làm cho chúng ta đạt đến tha nhân xa lạ nhất trong các tha nhân như là một cái chúng ta khác. Trong cả hai trường hợp, cùng một vấn đề được đặt ra, đó là vấn đề truyền thông được tìm kiếm, khi thì giữa một *cái tôi* chủ quan và một *cái tôi* được khách thể hóa, khi thì giữa một *cái tôi*

khách quan và một *cái tôi* được chủ thể hóa. Và, trong cả hai trường hợp, sự tìm kiếm thực chứng nghiêm túc nhất các lộ trình vô thức của sự gặp gỡ này, được đứt khoát vạch ra trong cấu trúc bẩm sinh của tinh thần con người và trong lịch sử đặc thù và không thể đảo ngược của các cá nhân và các nhóm, là điều kiện của sự thành công.

Vậy thì, xét cho cùng, vấn đề dân tộc học là một vấn đề truyền thông; và nhận xét đó đủ để phân biệt triệt để con đường mà Mauss theo, khi ông đồng nhất vô thức với tập thể, với con đường của Jung; người ta có thể có ý muốn định nghĩa như nhau cả hai con đường. Bởi vì có sự khác biệt khi định nghĩa vô thức như là một phạm trù của tư duy tập thể hay khi chia nó thành khu vực, tùy theo tính cách cá nhân hoặc tập thể của nội dung mà người ta quy cho nó. Trong cả hai trường hợp, người ta quan niệm vô thức như là một hệ thống biểu tượng; nhưng đối với Jung, vô thức không tự giản quy vào hệ thống: Nó chứa đầy biểu tượng, và ngay cả đầy các sự vật được biểu tượng hóa; các biểu tượng và sự vật này tạo cho nó một thứ tầng nền (substrat). Hoặc tầng nền này là bẩm sinh: Nhưng nếu không dựa vào giả định thần học, không thể nào quan niệm rằng nội dung của trải nghiệm có trước trải nghiệm; hoặc nó được thụ đắc (acquis): Thế mà, vấn đề tính di truyền của một vô thức được thụ đắc có lẽ cũng đáng gồm không kém vấn đề các tính cách sinh học được thụ đắc. Thực ra, vấn đề không phải là thể hiện bằng biểu tượng một thực tại bên ngoài, mà là giản quy vào bản chất hệ thống biểu tượng của chúng những sự vật chỉ thoát khỏi bản chất đó để tự biến thành không thể truyền đạt (s'incommunicabiliser). Như là ngôn ngữ, cái xã hội là một thực tại độc lập (thực ra cùng một thực tại); những biểu tượng là hiện thực hơn là cái mà chúng là biểu tượng, cái biểu đạt (le signifiant) có trước và tác định cái được biểu đạt (le signifié). Chúng ta sẽ gặp lại vấn đề này khi bàn về *mana*.

Tính cách mạng của *LVBT* là đưa chúng ta vào con đường vừa trình bày. Các sự kiện mà nó đưa ra ánh sáng không phải là những

phát hiện. Hai năm trước đó, Georges Davy đã phân tích và thảo luận về *potlatch* dựa trên các điều tra của Boas và Swanton mà bản thân Mauss đã quan tâm nhấn mạnh tầm quan trọng trong các bài giảng của ông ngay trước năm 1914; và toàn bộ *LVBT* trực tiếp bắt nguồn từ cuốn *Argonauts of Western Pacific* (Những người đi biển gan dạ ở Tây Thái Bình Dương) mà Malinowski đã xuất bản cũng trước đó hai năm, trong đó Malinowski đã đạt đến những kết luận rất gần với của Mauss*; sự tiến triển song song có lẽ thúc đẩy việc xem dân Melanesia bản địa như là những tác giả thực sự của lý thuyết hiện đại về sự hỗ tương. Do đâu mà phát xuất uy lực kỳ lạ của các trang lộn xộn này của Mauss, nhưng vẫn luôn luôn có sức thuyết phục? Đúng là chúng còn có cái gì của bản nháp trong đó nằm kề nhau một cách lạ lùng các ghi chú thiếu chính xác và, bị nén ép trong một lô chú thích phê bình đẽ bẹp văn bản, một sự uyên bác đầy hứng khởi dường như lượm lặt tình cờ các trích dẫn về châu Mỹ, Ấn Độ, Celte, Hy Lạp hay châu Đại Dương. Ít người có thể đọc *LVBT* mà không cảm thấy cả một loạt các cảm xúc mà Malebranche đã miêu tả khi nhắc đến lần đầu tiên ông đọc Descartes: Tim đập mạnh, đầu nóng lên, và tinh thần bị xâm chiếm bởi một xác tín còn chưa rõ lắm, nhưng mãnh liệt là mình đang chứng kiến một sự cố quyết định của tiến triển khoa học.

Nhưng đây là lần đầu tiên trong lịch sử tư tưởng dân tộc học, một nỗ lực được thực hiện nhằm vượt lên trên sự quan sát thường nghiệm và đạt đến những thực tại sâu hơn. Lần đầu tiên, cái xã hội ngừng thuộc vào lĩnh vực của tính chất thuần túy (*qualité pure*) (tức chỉ có tính giai thoại, lạ kỳ, chỉ là đề tài để miêu tả nhằm mục đích dạy luân lý hay để thực hiện các so sánh có tính uyên bác), và trở thành một hệ thống: Giữa các bộ phận của hệ thống này người ta có thể phát hiện ra các kết nối, các tương đương và các liên kết. Trước hết, đó là các sản phẩm của sinh hoạt xã hội: Kỹ thuật, kinh tế, nghi thức, thẩm mỹ hay tôn giáo - các dụng cụ, sản phẩm chế biến, thực phẩm, bùa chú, đồ

trang trí, bài hát, điệu múa và huyền thoại - được làm cho trở thành có thể so sánh với nhau nhờ tất cả đều có tính cách chung là có thể được chuyển dời tùy theo các dạng thức có thể được phân tích và sắp loại, và có thể giản quy vào những hình thức tổng quát cơ bản hơn, ngay cả khi các dạng thức đó dường như không thể bị tách khỏi một số loại hình giá trị. Hơn nữa, các sản phẩm của sinh hoạt xã hội không những có thể so sánh với nhau, mà thường còn có thể thay thế cho nhau, trong chừng mực những giá trị khác nhau có thể được thay thế trong cùng thao tác. Và nhất là, chính bản thân các thao tác luôn cho phép một sự giản quy vào một số nhỏ hơn các thao tác, các nhóm hay người, trong đó chung quy người ta không tìm lại được gì khác hơn những yếu tố cơ bản của một sự thăng bằng, được quan niệm và được thực hiện khác nhau tùy theo loại hình xã hội được xét đến. Các thao tác nói trên cũng đa dạng như chúng có thể hiện ra thông qua các sự cố của đời sống xã hội (sinh ra, thụ pháp, hôn nhân, giao kết, chết đi hay thừa kế); và chúng cũng không theo một quy luật rõ ràng (arbitraire) do số lượng và sự phân bố của các cá nhân mà chúng điều động như là người nhận, người trung gian hay người hiến tặng. Các loại hình trở thành có thể định nghĩa được bởi các tính cách nội tại và có thể so sánh với nhau vì rằng các tính cách này không còn nằm trong một cấp độ về chất, mà nằm trong số lượng và trong sự dàn xếp các yếu tố bản thân không thay đổi trong tất cả các loại hình. Để lấy một ví dụ nơi một nhà khoa học nổi tiếng, có lẽ hơn ai hết, đã biết cách hiểu và khai thác các khả năng mở ra cho phương pháp này*: Các chuỗi dài bất tận các lễ hội và quà tặng đi theo các cuộc hôn nhân ở Polynesia, liên quan đến hàng chục, nếu không phải là hàng trăm người, dường như thách đố sự miêu tả thường nghiệm, có thể được phân tích thành ba mươi hay ba mươi lăm cung ứng (prestation)* được thực hiện giữa năm chi họ (lignée) có quan hệ thường xuyên với nhau, và có thể chia thành bốn chu trình (cycle) hỗ tương giữa các chi họ A và B, A và C, A và D, và A và E; tất cả thể hiện một loại hình nào đó có cấu trúc xã hội như kiểu, chẳng hạn, những chu trình giữa B và C,

hay giữa E và B hay D, hay, cuối cùng, giữa E và C bị loại bỏ, trong khi một loại hình xã hội khác có thể đặt chúng vào hàng đầu. Phương pháp áp dụng là nghiêm túc đến mức nếu một sai lầm xuất hiện trong việc giải các phương trình đạt được, nó có cơ may được quy cho một sự khiếm khuyết trong việc hiểu biết các định chế bản địa hơn là quy cho một lỗi khi tính toán. Như vậy, trong ví dụ vừa nêu ra, người ta nhận thấy rằng chu trình giữa A và B được mở ra bằng một sự cung ứng không có sự đáp trả; điều đó thúc đẩy tìm kiếm, nếu ta không biết nó, sự hiện diện của một hành động đơn phương, xảy ra trước các cuộc lễ cưới, mặc dù có quan hệ trực tiếp với chúng. Đó đúng là vai trò mà việc bắt cóc người vợ chưa cưới đóng trong xã hội được xét đến; cung ứng đầu tiên của người vợ chưa cưới thể hiện, theo thuật ngữ của chính dân bản địa, sự “đền bù”. Cho nên, ta có thể suy diễn nó, nếu nó đã không được nhận thấy.

Ta sẽ nhận thấy rằng kỹ thuật thao tác này là rất gần với kỹ thuật mà Troubetzkoy và Jacobson đã hiệu chỉnh, vào cùng thời với Mauss khi ông viết *LVBT* và đã cho phép họ lập ra ngữ học cấu trúc; cũng ở điểm này, vấn đề là phải phân biệt một thực tại trực quan (*donné*) thuần túy hiện tượng học, trên đó phân tích khoa học không có tác động, với một cơ sở hạ tầng đơn giản hơn nó, và chính nhờ cơ sở hạ tầng này mà thực tại trực quan tồn tại*. Nhờ các khái niệm “biến thể không bắt buộc” (*variante facultative*), “biến thể tổ hợp” (*variante combinatoire*), “từ ngữ nhóm” và “sự mất nét tương phản âm vị” (*neutralisation*), phân tích âm vị học rõ ràng sẽ cho phép định nghĩa một ngôn ngữ bằng một số nhỏ những quan hệ ổn định mà sự đa dạng và sự phức tạp biểu kiến của hệ thống ngữ âm chỉ minh họa một gam (*gamme*) các tổ hợp được cho phép.

Như âm vị học đối với ngữ học, *LVBT* khai trương một kỷ nguyên mới cho các khoa học xã hội. Tầm quan trọng của hai sự kiện

này (không may, nơi Mauss, vẫn ở dạng phác thảo) có thể so sánh tốt nhất với sự phát hiện phân tích tổ hợp (analyse combinatoire) đối với tư tưởng toán học hiện đại. Việc Mauss không bao giờ tiến hành khai thác phát hiện của mình và vì vậy đã thúc đẩy một cách vô thức Malinowski (mà, dù hoàn toàn không tỏ ra bất công đối với ông, ta có thể đánh giá là một nhà quan sát giỏi hơn là một lý thuyết gia giỏi) một mình lao vào việc xây dựng hệ thống tương ứng, dựa trên chính các sự kiện và các kết luận tương tự mà Malinowski đã tự riêng mình đạt đến, là một trong những bất hạnh lớn của nền dân tộc học đương đại.

Thật khó biết trong hướng nào Mauss có thể đã khai triển chủ thuyết của ông, nếu ông đã bỏ công sức ra làm. Điều lý thú chính yếu của *La Notion de Personne* (Khái niệm ngôi vị), một trong các tác phẩm sau cùng của ông [...] không phải ở trong sự lý luận mà ta có thể nhận thấy là hời hợt và đôi khi cầu thả, mà là ở trong xu hướng rõ ràng muốn nói rộng đến cấp độ (ordre) lịch đại một kỹ thuật hoán vị mà *LVBT* có phần quan niệm tùy theo các hiện tượng đồng đại. Dù thế nào đi nữa, Mauss chắc là đã gặp một số khó khăn khi đẩy xa hơn nữa việc lập ra hệ thống, chúng ta sẽ thấy tại sao trong lát nữa. Nhưng chắc ông sẽ không cho nó hình thức hồi quy (régressif) mà nó đã nhận từ Malinowski. Đối với nhà nhân học này, khái niệm *chức năng* biến đổi trong hướng của một thứ chủ nghĩa kinh nghiệm ngây thơ, để không chỉ cái gì khác hơn là sự phục vụ thực tiễn mà các tập tục và các định chế làm cho xã hội, trái với quan niệm Mauss vốn noi theo cách làm của đại số học, tức là cho rằng nếu ta nhận thức được các giá trị xã hội chính là vì chúng tùy thuộc lẫn nhau. Trong khi Mauss xét các *quan hệ bền lâu* giữa các hiện tượng, trong đó chúng được giải thích, thì Malinowski chỉ tự hỏi *chúng dùng làm gì*, để tìm cho chúng một sự biện minh. Cách đặt vấn đề này hủy bỏ tất cả các tiến bộ trước đó, vì rằng nó lại đưa vào một lô những định đề không có giá trị khoa học.

Việc đặt vấn đề như Mauss đã làm là cách duy nhất, trái lại, được các phát triển mới nhất của các khoa học xã hội chứng thực; các phát triển này cho phép ta hy vọng là chúng sẽ được toán hóa từ từ. Trong một số lĩnh vực chính yếu, như lĩnh vực thân tộc, sự tương tự với ngôn ngữ, được Mauss khẳng định mạnh mẽ, đã có thể cho phép phát hiện, trong bất cứ loại hình xã hội nào, các quy tắc chính xác chi phối sự hình thành của những chu trình hỗ tương mà từ nay ta biết được các quy luật cơ học, cho phép sử dụng lý luận suy diễn trong một lĩnh vực trước đây dường như hoàn toàn không theo bất cứ quy luật nào. Mặt khác, khi liên kết ngày càng mật thiết với ngữ học, để một ngày nào đó tạo ra với ngữ học một khoa học rộng lớn về truyền thông, ngành nhân học xã hội có thể hy vọng hưởng được những viễn tượng bao la mở ra cho chính ngữ học trong việc nghiên cứu các hiện tượng truyền thông*. Ngay bây giờ, chúng ta biết rằng một số lớn vấn đề dân tộc học và xã hội học, hoặc trên bình diện hình thái học, hoặc ngay cả trên bình diện nghệ thuật và tôn giáo, chỉ chờ đợi ý tốt của các nhà toán học: Với sự hợp tác của các nhà dân tộc học, họ có thể sẽ cho phép những người này đạt được những tiến bộ quyết định, nếu chưa hướng đến một giải pháp, thì ít ra hướng đến một sự hợp nhất trước tiên, điều kiện cho việc giải quyết các vấn đề nói trên.

III

Như vậy, không phải trong một tinh thần phê phán, mà là vì thấy có bốn phạm không để mất đi hay hư đi bộ phận có sức thúc đẩy sáng tạo lớn nhất trong sự giảng dạy của Mauss, nên chúng tôi thấy cần phải tìm cho ra lý do tại sao Mauss đã dừng bước khi sắp mở ra các triển vọng bao la đó, như Moïse đã dẫn dân Do Thái đến tận vùng đất hứa mà lại không bao giờ chiêm ngưỡng sự huy hoàng của nó. Phải có, ở đâu đấy, một lối đi nhỏ cực kỳ quan trọng mà Mauss đã không

vượt qua, và chắc chắn có thể giải thích tại sao cái *novum organum** (công cụ mới) của các khoa học xã hội của thế kỷ XX, mà người ta có thể chờ đợi ở ông, và mà ông đã nắm được tất cả các sợi chỉ dẫn dắt, đã không bao giờ xuất hiện ngoài trừ dưới hình thức các mảnh nhỏ.

Một khía cạnh kỳ lạ của lối biện luận mà *LVBT* đã theo sẽ đặt chúng ta trên con đường có lắm khó khăn. Trong bài viết này, Mauss có vẻ - và có lý do - bị chế ngự bởi một sự tin chắc thuộc cấp độ logic, tức tin rằng sự *trao đổi* là mẫu số chung của rất nhiều sinh hoạt xã hội nhìn bề ngoài không đồng nhất với nhau. Nhưng sự trao đổi này, ông không thể thấy nó trong các sự kiện. Sự quan sát dựa trên trải nghiệm không cung cấp cho ông sự trao đổi, mà chỉ cho ông thấy - như chính ông nói - “ba sự bắt buộc: Tặng, nhận và đáp tặng”. Mọi lý thuyết đều đòi hỏi phải có một cấu trúc mà kinh nghiệm chỉ cho các mảnh tản mát, hay đúng hơn các yếu tố. Nếu trao đổi là cần thiết và nếu ta không thấy nó, thì phải tạo ra nó. Bằng cách nào? Bằng cách áp dụng vào các vật thể cô lập - đủ có chúng mới hiện diện - một nguồn năng lượng tiến hành sự tổng hợp. “Ta có thể... chứng tỏ rằng trong các vật được trao đổi... có một tính năng bắt các món quà phải lưu thông, phải được tặng và đáp tặng.” Nhưng chính ở đây khó khăn bắt đầu. Tính năng đó phải chẳng khách quan tồn tại, như là một đặc tính vật lý của các của cải được trao đổi? Dĩ nhiên là không; vả lại điều đó là không có thể, vì rằng các của cải được nói đến không phải chỉ là những đồ vật, mà còn là các phẩm tước, các chức vụ, các đặc quyền; các thứ sau tuy vậy cũng đóng cùng một vai trò xã hội học với các của cải vật chất. Do đó, tính năng phải được quan niệm một cách chủ quan; nhưng khi đó, ta bị đặt trước thế phải chọn lựa: Hoặc tính năng này không phải là gì khác hơn bản thân hành động trao đổi, như tư duy của dân bản địa hình dung nó, và ta bị giam hãm trong một vòng tròn; hoặc nó có một bản chất khác, và so với nó, hành động trao đổi khi đó trở thành một hiện tượng thứ yếu.

Phương tiện duy nhất để thoát khỏi song đề là thấy được rằng chính sự trao đổi tạo ra hiện tượng ban sơ, chứ không phải các thao tác không liên tục trong đó đời sống xã hội phân hủy nó. Ở đó cũng như ở nơi khác, nhưng nhất là ở đó, phải áp dụng một nguyên tắc mà bản thân Mauss đã đề ra trong *Sơ thảo một lý thuyết đại cương về ma thuật* [viết tắt LTMT]: “Sự thống nhất của tổng thể còn hiện thực hơn là mỗi bộ phận.” Trái lại, trong *LVBT*, Mauss ra sức tái tạo cái tổng thể với những bộ phận, và vì đó rõ ràng là điều không thể làm được, ông phải thêm vào hỗn hợp một lượng (quantité) bổ sung tạo cho ông ảo tưởng tìm lại được điều ông muốn. Lượng bổ sung đó là *hau* [tinh thần, sức mạnh của đồ vật - ND].

Phải chăng ở đây chúng ta đứng trước một trong những trường hợp (không phải là hiếm) trong đó nhà dân tộc học tự để cho mình bị người bản địa lừa phỉnh? Đã đành đó không phải là người bản địa nói chung (thực ra không hề có), mà là một nhóm bản địa nhất định, trong đó có nhiều chuyên gia đã quan tâm đến những vấn đề, đã tự đặt cho mình những câu hỏi và đã thử trả lời. Trong trường hợp này, và thay vì áp dụng đến cùng các nguyên tắc của mình, Mauss đã từ bỏ chúng để dùng một lý thuyết của New Zealand có giá trị rất lớn như là tư liệu dân tộc chí, nhưng lại không là gì khác hơn là một lý thuyết. Thế mà, không phải bởi vì những vị hiền minh Maori là những người đầu tiên đã tự đặt cho mình một số vấn đề, và đã giải quyết chúng một cách vô cùng thú vị nhưng không thỏa đáng chút nào, mà ta phải nghe theo sự giải thích của họ. *Hau* không phải là lý do cuối cùng của sự trao đổi: Đó là hình thức có ý thức mà những người thuộc một xã hội nhất định trong đó vấn đề có một tầm quan trọng đặc biệt, đã dùng để nhận thức một sự tất yếu vô thức mà lý do nằm ở nơi khác.

Vào lúc quyết định nhất, Mauss lại do dự và đắn đo. Ông không biết một cách chính xác nữa là ông nên miêu tả lý thuyết, hay nên làm ra lý thuyết về thực tại, cả hai đều là bản địa. Về điều đó, ông chủ yếu có lý: Lý thuyết bản địa ở trong một quan hệ với thực tại bản địa trực

tiếp hơn rất nhiều so với một lý thuyết được lập ra từ các phạm trù và các vấn đề của chúng ta. Vậy thì, đó là một tiến bộ rất lớn, vào thời điểm mà ông viết, khi ông tấn công vào một vấn đề dân tộc chí từ lý thuyết của New Zealand hay Melanesia về nó, hơn là nhờ vào các khái niệm phương Tây như là thuyết vật linh (animisme), huyền thoại hay sự “có chung bản chất” (participation)*. Nhưng, dù là bản địa hay phương Tây, lý thuyết bao giờ cũng chỉ là lý thuyết. Nhiều lắm nó chỉ cho ta lối vào, bởi vì cái mà các đương sự tin, dù họ là dân bản địa ở Đất Lửa* hay ở Úc, luôn khác xa với cái mà họ nghĩ hay làm thực sự. Sau khi đã rút ra quan niệm bản địa, còn phải phân tích nó với một sự phê phán khách quan nhằm đạt đến thực tại bên dưới. Thế mà, thực tại này rất ít có cơ may ở trong những xây dựng ý thức, hơn là ở trong các cấu trúc tâm thần vô thức mà ta có thể đạt đến thông qua các định chế, và còn hơn thế nữa trong ngôn ngữ. *Hau* là một sản phẩm của suy tư bản địa; nhưng thực tại hiện rõ hơn trong một số nét ngôn ngữ mà Mauss đã không phải không nhận thấy, dù không cho nó tầm quan trọng thích đáng. Ông ghi chú: “Người New Guinea và người Melanesia chỉ có một từ để chỉ cả mua lẫn bán, cả vay lẫn cho vay. Các thao tác trái ngược nhau được thể hiện bằng cùng một từ”. Tất cả bằng chứng nằm ở đó, tức là các thao tác được bàn đến không phải trái ngược nhau, mà chỉ là hai dạng thức của cùng một thực tại. Ta không cần đến *hau* để làm tổng hợp, bởi vì không có phản đề. Nó là một ảo tưởng chủ quan của các nhà dân tộc chí và đôi khi của cả những người bản địa - khi họ lý luận về chính họ, điều mà họ hay làm - ứng xử như là những nhà dân tộc chí hay đúng hơn như là những nhà xã hội học, tức là như là người đồng nghiệp mà ta tha hồ thảo luận với họ.

Với những người trách chúng tôi đã kéo tư tưởng của Mauss về hướng quá duy lý, khi chúng tôi nỗ lực xây dựng lại nó mà không nhờ đến các khái niệm ma thuật hay cảm xúc mà chúng ta cho rằng sự can thiệp dường vẫn còn sót lại, chúng tôi sẽ trả lời rằng Mauss đã minh

nhiên (explicitement) tự giao cho mình nỗ lực đó nhằm hiểu đời sống xã hội như là một hệ thống các quan hệ, ngay khi mới bắt đầu nghiên cứu, trong *LTMT*. Nỗ lực đó tạo ra sức sống cho *Luận về biểu tượng*. Chính ông, chứ không phải chúng tôi, khẳng định sự cần thiết phải hiểu hành động ma thuật như là một phán đoán. Chính ông đưa vào trong phê phán dân tộc chí một sự phân biệt cơ bản giữa phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp, mà nguồn gốc triết học nằm trong lý thuyết về các khái niệm toán học. Từ đó, phải chăng chúng tôi đã không dựa trên cơ sở vững chắc khi nói rằng, nếu Mauss đã có thể quan niệm vấn đề phán đoán khác hơn là trong những từ ngữ của logic học cổ điển, và trình bày nó bằng những từ ngữ của logic học về các quan hệ (logique des relations), khi đó, cùng với chính vai trò của hệ động từ (copule) có lẽ đã sụp đổ các khái niệm thay thế cho hệ động từ trong sự biện luận của ông (ông nói rõ điều đó: “*Mana...* đóng vai trò hệ động từ trong mệnh đề”), tức là *mana* trong lý thuyết về ma thuật và *hau* trong lý thuyết về biểu tượng?

...

Quả thật cách nhau hai mươi năm, cách biện luận của *LVBT* dùng lại (ít ra trong đoạn đầu) biện luận của *LTMT*. [...] Khi Mauss viết sơ thảo này [năm 1902], đó là thời kỳ mà dân tộc học so sánh, phần lớn, còn chưa từ bỏ - do chính sự thúc đẩy của bản thân Mauss và như ông nói trong *LVBT*, “lỗi so sánh thường xuyên trong đó các định chế mất đi mọi màu sắc địa phương và các tư liệu mất đi hương vị của nó”. Chỉ về sau ông mới chú ý nhiều đến các xã hội “thể hiện thực sự những sự tối đa, những điều quá sáng tạo điều kiện tốt hơn cho việc thấy được các sự kiện ở nơi mà chúng, dù vẫn không kém phần chính yếu, còn nhỏ và không tiến hóa”. Nhưng để hiểu lịch sử tư tưởng của ông, để rút ra một số ý tưởng không bao giờ thay đổi của ông, *LTMT* có một giá trị đặc biệt. Và điều đó là đúng, không những cho việc hiểu tư tưởng của Mauss, mà cả cho việc đánh giá lịch sử của trường phái xã

hội học Pháp, và quan hệ thực sự giữa tư tưởng của Mauss và của Durkheim. Khi phân tích các khái niệm *mana* [sức mạnh huyền bí (SMHB) nơi người Polynesia], *wakan* [SMHB nơi người Sioux, Mỹ] và *orenda* [SMHB nơi người Iroquois, Mỹ], khi xây dựng trên các khái niệm đó một lối giải thích tổng thể về ma thuật và khi gặp lại nơi chúng cái mà ông xem như là những phạm trù cơ bản của tinh thần con người, Mauss đã thấy trước đến mười năm kết cấu và một số kết luận của cuốn *Formes élémentaires de la vie religieuse* [Các hình thức cơ bản của đời sống tôn giáo, của Émile Durkheim]. *LTMT* cho thấy tầm quan trọng của sự đóng góp của Mauss vào tư tưởng của Durkheim; nó tạo điều kiện cho việc tái lập một cái gì đó về sự hợp tác mật thiết giữa hai cậu cháu không phải chỉ giới hạn vào lĩnh vực dân tộc chí, vì rằng ta biết vai trò chính yếu mà Mauss đã đóng trong việc chuẩn bị cuốn *Suicide* [Tự tử, của Durkheim].

Nhưng điều khiến chúng ta quan tâm nhất ở đây, chính là cấu trúc logic của tác phẩm. Nó hoàn toàn được xây dựng trên khái niệm *mana*, và ta biết rằng, dưới cái cầu này, bao nhiêu nước đã chảy qua. Để bắt kịp dòng chảy, trước hết có lẽ phải sáp nhập vào *LTMT* các thành quả gần đây hơn đã đạt được trên thực địa và các thành quả rút ra từ phân tích ngôn ngữ học⁽⁴⁾. Có lẽ cũng phải bổ sung các loại hình *mana* khác nhau bằng cách đưa vào trong gia đình đã lớn này, và không mấy hài hòa, khái niệm - rất hay gặp nơi dân bản địa Nam Mỹ - về một thứ *mana* bản thể (*mana substantiel*) và thường là tiêu cực nhất: Sức mạnh huyền bí, mà người saman sử dụng, nằm trên các đồ vật dưới dạng có thể quan sát được, gây ra những sự di chuyển và bay lên khỏi mặt đất, và có tác động thường bị xem là có hại. Như vậy, cái *tsaruma* của người Jivaro, cái *nandé* mà bản thân chúng tôi đã nghiên cứu sự thể hiện nơi người Nambikwara*, và tất cả các hình thức tương tự nơi người Amniapâ, Apapocuva, Apinayé, Galibi, Chiquito, Lamisto, Chamicuro, Xebero, Yameo, Iqito, v.v.* Còn lại cái gì từ khái niệm *mana* sau một sự điều chỉnh như thế? Thật khó trả lời, dù thế nào

đi nữa khái niệm *mana* cũng bị sự điều chỉnh làm *mất đi tính linh thiêng*. Không phải là Mauss và Durkheim đã sai lầm, như người ta đôi khi vẫn tưởng, khi hai ông đưa lại gần nhau những khái niệm mượn của những vùng xa cách nhau của thế giới, và biến chúng thành phạm trù. Ngay cả nếu lịch sử xác nhận các kết luận của phân tích ngữ học và ngay cả nếu từ *mana* của tiếng Polynesia là một chồi tái sinh xa xôi của một từ tiếng Indonesia xác định hiệu lực của các vị thần hữu hình, có lẽ cũng hoàn toàn không đưa đến kết quả là *khái niệm* mà từ này bao hàm ở Melanesia và Polynesia là cái còn sót lại, hay là tàn dư, của một tư tưởng tôn giáo hoàn chỉnh hơn. Bất chấp tất cả các khác biệt địa phương, dường như chắc chắn rằng *mana*, *wakan*, *orenda* thể hiện những giải thích cùng loại hình; do đó là chính đáng khi ta lập ra loại hình, tìm cách sắp loại nó và phân tích nó.

Theo chúng tôi, sự khó khăn của lập trường truyền thống về *mana* dường như thuộc loại khác. Trái với điều mà người ta tin vào năm 1902, các quan niệm thuộc loại hình *mana* là thường gặp và phổ biến đến mức nên tự hỏi phải chăng chúng ta đứng trước một hình thức tư tưởng phổ quát và trường cửu; thay vì là đặc tính của một số nền văn minh, hay của cái gọi là những “giai đoạn” (stade) cổ sơ hay bán-cổ sơ của sự tiến hóa của tinh thần con người, có lẽ *mana* tùy thuộc một tình trạng nào đó của tinh thần trước các sự vật, do đó phải xuất hiện mỗi khi có tình trạng đó. Trong *LTMT*, Mauss trích dẫn nhận xét rất sâu sắc của Linh mục Thavenet về khái niệm *manitou* nơi người Algonkins: “... Đặc biệt hơn, nó chỉ rõ mọi thứ chưa có tên chung, không quen thuộc: Về một con kỳ nhông mà một phụ nữ nói là bà ta sợ, đó là một *manitou*; người ta chế giễu bà ta khi nói tên của nó với bà ta. Các viên ngọc của những người buôn lậu là vảy của một *manitou* và tấm khăn trải giường, một đồ vật được xem là kỳ diệu, là da của *manitou*”. Cũng thế, nhóm người Mỹ-Ấn Tupi-Kawahib đầu tiên, bị xem là bán-văn minh, đã giúp chúng tôi thâm nhập, năm 1938,

một làng chưa ai biết đến của bộ lạc, thán phục các mảnh vải len đỏ mà chúng tôi tặng họ, đã kêu lên: “*O que é este bicho vermelho*”: “con vật đỏ gì thế”; điều đó không phải là bằng chứng của thuyết vật linh nguyên thủy, cũng không thể hiện một khái niệm bản địa, mà chỉ là một đặc ngữ của *falar cabóclo*, tức là tiếng Bồ Đào Nha quê mùa được nói ở vùng nội địa của Brazil. Nhưng, trái lại, người Nambikwara, chưa bao giờ thấy bò trước năm 1915, gọi chúng như họ vẫn luôn gọi các vì sao với tên *alásu* mà nghĩa rộng là rất gần với từ *manitou*⁽¹⁾ của tiếng Algonkin.

Những sự đánh đồng với nhau này không phải là kỳ lạ; chắc là với sự thận trọng hơn, chúng ta cũng hành động giống như thế, khi chúng ta gọi là “truc” hay “machin” (cái ấy, cái đó) một vật lạ, mà chúng ta không biết công dụng hoặc sự hiệu quả của nó làm chúng ta ngạc nhiên. Đằng sau từ “machin”, có từ “machine” (máy móc), và xa hơn nữa, ý tưởng về sức mạnh hay uy lực. Còn về từ “truc”, các nhà từ nguyên học cho rằng nó phái sinh từ một từ của thời trung cổ có nghĩa là một đòn (coup) thành công trong các trò chơi khéo léo hoặc trong cờ bạc, tức là một trong các nghĩa chính xác mà người ta quy cho từ của tiếng Indonesia mà một số người cho là nguồn gốc của từ *mana*. Đành rằng chúng ta không nói về một vật rằng nó có “du truc” (cái ấy) hay “du machin” (cái đó), nhưng về một người, chúng ta nói là anh ta có “cái gì đó” (quelque chose) và khi tiếng lóng (slang) của Mỹ gán cho một phụ nữ từ “oomph”, không chắc là chúng ta cách rất xa ý nghĩa của *mana*, nếu người ta gọi ra không khí thiêng liêng và đầy các cấm kỵ (taboo) thấm sâu vào đời sống tính dục, ở Mỹ còn mạnh hơn các nơi khác. Sự khác nhau phát xuất ít hơn từ bản thân các khái niệm, như là tinh thần đã tạo ra chúng một cách vô thức ở khắp nơi, so với sự kiện là, trong các xã hội của chúng ta, các khái niệm này có một tính cách không chính xác và tự phát, trong khi ở các nơi khác chúng dùng để xây dựng những hệ thống giải thích có suy nghĩ và chính thức, tức là chúng đóng vai trò mà chúng ta dành cho khoa học.

Nhưng khi nào cũng thế và ở mọi nơi, các loại hình khái niệm này can thiệp, như là các biểu tượng đại số học, để thể hiện một giá trị không xác định rõ về ý nghĩa, ở chính bản thân nó hoàn toàn không có nghĩa và vì vậy có thể nhận bất cứ nghĩa nào, mà chức năng duy nhất là lấp đầy khoảng cách giữa cái biểu đạt (le signifiant) và cái được biểu đạt (le signifié), hay, đúng hơn, có chức năng báo cho biết sự kiện trong tình huống, cơ hội nào đó, hay trong một thể hiện nào đó, một quan hệ không thích hợp (rapport d'inadéquation) được thiết lập giữa cái biểu đạt và cái được biểu đạt, gây thiệt hại cho quan hệ bổ sung có trước.

Do đó chúng tôi tự đặt mình trên con đường song song và rất gần với con đường của Mauss khi ông viện dẫn khái niệm *mana* như là nền tảng của một số phán đoán tổng hợp *tiên nghiệm*. Nhưng chúng tôi từ chối theo ông, khi ông đi tìm nguồn gốc của khái niệm *mana* trong một loại thực tại khác hơn các quan hệ mà nó giúp xây dựng: Đó là các tình cảm, hành vi ý chí và tín ngưỡng; về mặt giải thích xã hội học, chúng vốn hoặc là các hiện tượng phụ sinh, hoặc là các sự bí ẩn, dù thế nào đi nữa chúng đều là những đối tượng nằm bên ngoài lĩnh vực điều tra. Theo chúng tôi, đó là lý do tại sao một cuộc điều tra phong phú, sâu sắc, đầy những cảm hứng bất thần lại không đạt được kết quả mong muốn và đi đến một kết luận gây thất vọng. Rốt cuộc, *mana* có lẽ chỉ là “sự thể hiện các tình cảm xã hội được hình thành khi thì không tránh được và phổ quát, khi thì tình cờ, đối với một số sự vật, phần lớn được chọn một cách tùy tiện...”*. Nhưng các khái niệm tình cảm, định mệnh, tình cờ và tùy tiện không phải là những khái niệm khoa học. Chúng không soi sáng các hiện tượng mà người ta tự đề nghị giải thích, chúng tham gia vào các hiện tượng này. Vì vậy, ta thấy rằng, ít ra trong một trường hợp, khái niệm *mana* có các tính cách quyền lực bí mật, sức mạnh thần bí, mà Durkheim và Mauss đã quy cho nó: Đó là vai trò mà khái niệm *mana* đã đóng trong hệ thống của riêng họ. Ở đó *mana* đúng là *mana*. Nhưng cùng lúc, người ta tự hỏi phải chăng lý thuyết của hai ông về *mana* là cái gì khác hơn một sự

gán cho tư duy bản địa những đặc tính do chỗ đứng rất đặc biệt mà ý tưởng *mana* được phép chiếm trong lý thuyết của hai ông kéo theo.

Do đó, ta cần phải ra sức cảnh báo những người chân thành ngưỡng mộ Mauss khi họ có ý muốn dừng lại ở giai đoạn đầu của tư tưởng của ông và khi họ bày tỏ sự biết ơn đối với các phân tích sáng suốt của ông ít hơn là đối với tài năng hiếm có của ông trong việc khôi phục một số lý thuyết bản địa, trong sự lạ lẫm và sự đích thực của chúng: Bởi vì có lẽ ông đã chẳng bao giờ tìm trong sự trầm tư này sự ẩn náu lười biếng của một tư duy chao đảo. Nếu cứ bám chặt vào điều thực ra chỉ là, trong lịch sử tư tưởng của Mauss, một phương pháp tiến hành sơ khởi, ta sẽ gặp nguy cơ đưa môn xã hội học vào một con đường nguy hiểm có thể làm cho nó thất bại nếu, tiến thêm bước nữa, ta giản quy thực tại xã hội vào quan niệm mà con người, ngay cả còn “dã man”, tự tạo ra về thực tại xã hội. Hơn nữa, quan niệm này có thể trở thành vô nghĩa nếu tính cách “tư duy phản hồi”* (réflexif) của nó bị quên đi. Khi đó dân tộc chí có lẽ sẽ tan biến trong một thứ hiện tượng học lảm lòi, tức là một thứ hồ lốn ngây thơ một cách giả dối trong đó các sự tối tăm hiển nhiên của tư tưởng bản địa có lẽ chỉ được đưa ra để che giấu các sự lẫn lộn, quá rõ ràng, của nhà dân tộc chí.

Không ai cấm chúng ta tiếp tục tư tưởng Mauss theo một hướng khác: Hướng mà *LVBT* đã xác định, sau khi đã khắc phục được sự mập mờ mà chúng tôi đã ghi nhận về *hau*. Bởi vì, nếu *mana* được đề cập đến ở cuối *LTMT*, thì *hau* rất may mắn chỉ xuất hiện ở phần đầu của *LVBT* và tất cả bài này xử lý nó như là điểm xuất phát, chứ không phải như là điểm đến. Ta có thể sẽ đạt đến cái gì khi quay về quá khứ, ta phóng lên khái niệm *mana* quan niệm mà Mauss mời chúng ta tạo ra về trao đổi? Có lẽ phải chấp nhận rằng, như *hau*, *mana* chỉ là suy nghĩ chủ quan về yêu cầu phải có một sự toàn bộ không được nhận thức. Trao đổi không phải là một cơ cấu phức tạp, được xây dựng từ các sự

bắt buộc phải tặng, nhận và đáp tặng, nhờ vào một thứ xi măng cảm xúc (affectif) và huyền bí. Đó là một sự tổng hợp được trực tiếp cung cấp cho và bởi tư tưởng biểu tượng; trong sự trao đổi cũng như trong mọi hình thức truyền thông khác, tư tưởng này khắc phục sự mâu thuẫn cố hữu của nó là nhận thức các sự vật như là các yếu tố của sự đối thoại, cùng lúc liên quan đến mình và đến tha nhân, và, do bản chất, phải chuyển từ người này sang người khác. Sự kiện các sự vật là *thuộc người này hay thuộc người kia* thể hiện một tình trạng phái sinh so với tính cách quan hệ ban đầu. Nhưng không phải cũng như thế đối với ma thuật hay sao? Phán đoán ma thuật, được bao hàm trong hành vi sản xuất ra khói để gây ra mây và mưa, không dựa trên một sự phân biệt nguyên thủy giữa khói và mây, nên phải nhờ đến *mana* để gắn cái này với cái kia, nhưng dựa trên sự kiện là một bình diện sâu hơn của tư duy đồng nhất khói với mây, là cái này cũng là cái kia, ít ra về mặt nào đó, và sự đồng nhất ấy lý giải sự liên hệ tiếp theo, chứ không phải ngược lại. Tất cả các thao tác ma thuật đều dựa trên sự phục hồi một sự thống nhất, không phải bị mất đi, (bởi vì không bao giờ có cái gì bị mất cả), mà là vô thức, hay ít được hoàn toàn ý thức so với bản thân các thao tác này. Khái niệm *mana* không thuộc cấp độ thực tại, mà thuộc cấp độ tư tưởng bao giờ cũng chỉ suy tư một đối tượng, ngay cả khi nó tự suy tư về chính nó.

Chính trong tính cách quan hệ này của tư duy biểu tượng mà chúng ta có thể tìm kiếm câu trả lời cho vấn đề của chúng ta. Cho dù ngôn ngữ xuất hiện vào thời điểm và tình huống nào, nó vẫn chỉ có thể sinh ra bất chợt. Các sự vật không thể bắt đầu có ý nghĩa dần dần. Tiếp theo một sự biến đổi mà việc nghiên cứu không thuộc vào các khoa học xã hội, mà thuộc vào sinh học và tâm lý học, sự chuyển từ một giai đoạn trong đó không gì có nghĩa cả sang giai đoạn trong đó tất cả đều có nghĩa. Thế mà, nhận xét đó, bề ngoài có vẻ tầm thường, là quan trọng, vì sự thay đổi triệt để này là không xảy ra trong lĩnh vực nhận thức vì nhận thức được tạo ra chậm chạp và dần dần. Nói khác đi, vào

lúc mà cả vũ trụ đột nhiên trở thành *có ý nghĩa* (significatif), nó không phải vì thế mà được *biết* (connu), cho dù đúng là sự xuất hiện của ngôn ngữ đẩy mạnh nhịp độ phát triển của nhận thức. Như vậy có một sự đối lập cơ bản, trong lịch sử của tinh thần con người, giữa hệ biểu tượng có tính không liên tục và nhận thức có tính liên tục. Kết quả của điều đó là gì? Kết quả là hai phạm trù cái biểu đạt và cái được biểu đạt được tạo ra cùng lúc và liên đới với nhau, như là hai khối bổ sung cho nhau; nhưng nhận thức chỉ vận hành rất chậm chạp: Nhận thức tức là tiến trình trí tuệ cho phép xác định những cái này so với những cái kia một số khía cạnh của cái biểu đạt và một số khía cạnh của cái được biểu đạt; ta có thể ngay cả nói là chọn lựa, trong toàn bộ của cái biểu đạt và trong toàn bộ của cái được biểu đạt, các bộ phận có giữa chúng với nhau các quan hệ thỏa đáng nhất về sự tương hợp lẫn nhau. Tất cả đã xảy ra như thể nhân loại đã bất chợt có được một lĩnh vực bao la và bản đồ chi tiết của nó, với ý thức về quan hệ qua lại của chúng, nhưng nhân loại đã trải qua nhiều thiên niên kỷ để biết được các biểu tượng chính xác nào của bản đồ thể hiện các khía cạnh khác nhau của lĩnh vực. Vũ trụ đã có ý nghĩa rất lâu trước khi người ta bắt đầu biết cái mà nó biểu hiện; điều đó chắc chắn là đương nhiên. Nhưng từ phân tích trước, ta cũng đi đến kết quả là vũ trụ, ngay từ đầu, báo trước toàn bộ những gì mà nhân loại có thể hy vọng biết được về nó. Cái mà người ta gọi là tiến bộ của tinh thần con người, và, bất luận thế nào, gọi là tiến bộ của nhận thức khoa học, đã không thể và sẽ không bao giờ chỉ là việc điều chỉnh những cắt xén, tiến hành những tập hợp lại, xác định những sự phụ thuộc và phát hiện những nguồn lực mới, trong lòng của một tổng thể khép kín và bổ sung với bản thân nó.

Chúng tôi có vẻ đã đi quá xa so với *mana*; nhưng thực ra là rất gần. Bởi vì, dù nhân loại luôn có một khối lượng tri thức thực chứng khổng lồ và dù các xã hội khác nhau của loài người đã ít nhiều nỗ lực duy trì và phát triển chúng, thì cũng chỉ vào một thời kỳ rất gần đây thôi tư duy khoa học mới đóng vai trò chủ đạo và những hình thức tổ

chức thành xã hội mới xuất hiện, trong đó lý tưởng trí thức và đạo đức, cùng với các mục đích thực tiễn mà tập thể xã hội theo đuổi, được tổ chức xung quanh nhận thức khoa học, được chọn làm trung tâm quy chiếu một cách chính thức và có suy nghĩ. Chỉ có sự khác biệt về mức độ, chứ không phải về bản chất, nhưng đúng là có sự khác biệt. Do đó, chúng ta có thể dự kiến rằng quan hệ giữa hệ biểu tượng và nhận thức giữ được những tính cách chung mà các xã hội phi công nghiệp và các xã hội chúng ta đều có, cho dù chúng không rõ nét như nhau. Không phải là đào hố chia cách các xã hội này với các xã hội khác khi thừa nhận rằng công việc phân bổ ngang nhau cái biểu đạt so với cái được biểu đạt đã được theo đuổi một cách có phương pháp và nghiêm túc từ lúc khoa học hiện đại sinh ra và trong các giới hạn bành trướng của nó. Nhưng, ở khắp nơi khác, và ngay cả trong xã hội của chúng ta (và chắc là trong một thời gian rất dài), vẫn được duy trì một tình trạng cơ bản và tùy thuộc vào thân phận con người, tức là con người, ngay khi xuất hiện, có được toàn bộ cái biểu đạt mà nó rất bối rối trong việc phân cho cái được biểu đạt, được thấy tồn tại như thế nhưng không phải vì vậy mà được biết. Luôn luôn có một sự không trùng hợp (*inéquation*) giữa cái biểu đạt và cái được biểu đạt, mà chỉ có trí năng của Thượng Đế mới làm biến mất đi được, và là hậu quả của sự có quá nhiều cái biểu đạt so với các cái được biểu đạt. Trong nỗ lực hiểu thế giới, con người như vậy luôn có một sự dư thừa ý nghĩa (mà nó phân bổ giữa các sự vật theo những quy luật của tư duy biểu tượng mà các nhà dân tộc học và các nhà ngôn ngữ học có nhiệm vụ nghiên cứu). Sự phân phối một suất bổ sung này - nếu ta có thể phát biểu như thế - là vô cùng cần thiết để cho, rốt cuộc, cái biểu đạt có sẵn và cái được biểu đạt mà ta nhận ra, giữa chúng, vẫn còn ở trong quan hệ bổ sung cho nhau vốn chính là điều kiện cho sự tồn tại của tư duy biểu tượng.

Chúng tôi tin rằng các khái niệm thuộc loại hình *mana*, dù có thể đa dạng đến đâu và khi ta xét chúng trong chức năng tổng quát nhất

của chúng (như chúng ta đã thấy, chức năng này không biến mất trong trí trạng (mentalité) và trong hình thái xã hội của chúng ta) rõ ràng thể hiện *cái biểu đạt bông bênh* (le signifiant flottant) và cái biểu đạt này chính là sự gò bó của mọi tư duy hữu hạn (nhưng cũng là sự bảo đảm cho mọi nghệ thuật, thi ca, mọi sự can thiệp của huyền thoại và thẩm mỹ), mặc dù nhận thức khoa học có khả năng, nếu không phải làm cho nó hết bông bênh, thì ít ra kìm chế nó phần nào. Và lại, tư duy ma thuật công hiến những phương pháp khác để dồn về một hướng (canalisation), với những kết quả khác và những phương pháp này có thể cùng tồn tại rất tốt với nhau. Phỏng theo phương châm của Mauss cho rằng tất cả các hiện tượng xã hội đều có thể đồng hóa với ngôn ngữ; nói khác đi, chúng tôi thấy trong *mana*, *wakan*, *orenda* và những khái niệm khác cùng loại hình, sự thể hiện *có ý thức* của một *chức năng ngữ nghĩa* mà vai trò là tạo điều kiện cho tư duy biểu tượng hoạt động bất chấp sự mâu thuẫn của riêng nó. Ta có thể cắt nghĩa như thế các tương phản (antinomie), bề ngoài không giải quyết được, gắn liền với khái niệm này, vốn gây ấn tượng mạnh nơi các nhà dân tộc chí và đã được Mauss đưa ra ánh sáng: Sức mạnh và hành động; chất lượng và trạng thái; vừa là danh từ, tính từ và động từ; trừu tượng và cụ thể; có mặt ở mọi nơi và được định vị rõ ràng. Và quả nhiên, *mana* cùng lúc là tất cả những thứ đó; nhưng chính xác, có phải không chính vì nó không phải là gì trong những thứ đó, chính vì nó là hình thức đơn thuần, hay đúng hơn là biểu tượng thuần túy, nên có thể nhận lấy bất cứ nội dung biểu tượng nào? Trong hệ thống biểu tượng này mà mọi vũ trụ luận lập ra, có lẽ đó chỉ là một *giá trị biểu tượng số không* (valeur symbolique zéro), tức là một ký hiệu biểu thị sự cần thiết của một nội dung biểu tượng bổ sung cho nội dung đã có trong cái biểu đạt, nhưng có thể là một giá trị nào đó với điều kiện là nó còn thuộc vào dự trữ có sẵn, và không phải đã là, như các nhà âm vị học nói, một từ của nhóm⁽¹⁾.

Theo chúng tôi, quan niệm này hoàn toàn trung thành với tư tưởng của Mauss. Thực ra, đó không phải là gì khác hơn quan niệm của Mauss được chuyển đổi từ các phát biểu độc đáo của ông bằng các từ ngữ của logic lớp (*logique des classes*), sang các từ ngữ của logic biểu tượng tóm lược các quy luật tổng quát nhất của ngôn ngữ. Sự chuyển đổi này không phải là do chúng tôi làm, cũng không phải là kết quả của một sự tự tiện đối với một quan niệm khởi đầu. Nó chỉ phản ánh một sự tiến triển khách quan đã xảy ra trong các khoa học tâm lý và xã hội trong vòng ba mươi năm qua; giá trị của các bài học mà Mauss dạy đã là một thể hiện đầu tiên của sự tiến triển này và đã góp phần đáng kể vào đó. Thực vậy, Mauss là một trong những người đầu tiên đã làm rõ sự bất cập của tâm lý học và logic học truyền thống, và làm nổi tung những cái khung cứng nhắc của chúng bằng cách giới thiệu các hình thức tư duy khác, bề ngoài có vẻ “xa lạ đối với trí năng của những người châu Âu trưởng thành”. Khi ông viết (nên nhớ rằng luận văn về ma thuật được viết vào thời mà các ý tưởng của Freud hoàn toàn chưa được biết đến ở Pháp), sự phát hiện này hầu như không thể được biểu đạt bằng cách nào khác hơn là dưới dạng phủ định, bằng cách dùng đến một thứ tâm lý học không duy trí (*non intellectualiste*). Nhưng nếu một ngày nào đó tâm lý học này có thể được trình bày như là một tâm lý học duy trí *một cách khác* thì không ai có lý do để vui mừng hơn Mauss, vì nó biểu đạt tổng quát được các quy luật của tư duy con người mà các thể hiện đặc thù trong những bối cảnh xã hội học khác nhau chỉ là các dạng thức. Trước hết, bởi vì chính *LVBT* đáng ra đã xác định phương pháp phải dùng trong công việc này; tiếp theo và nhất là, bởi vì bản thân Mauss đã đề ra cho dân tộc học mục đích phải đóng góp vào việc mở rộng lý năng con người. Do đó, ông đã đòi hỏi trước, cho lý năng, tất cả các phát hiện còn chưa được tiến hành trong các vùng chưa biết đến trong đó những hình thức tâm thần khó có thể đạt tới, bởi vì đồng thời bị giấu kín ở những nơi xa xôi nhất của Vũ trụ cũng như ở các xó xỉnh bí mật nhất của tư duy chúng ta, thường chỉ được thấy khi bị khúc xạ trong một một hào

quang mờ đục của cảm năng (affectivité). Thế mà, suốt đời mình, Mauss luôn tỏ ra bị ám ảnh bởi châm ngôn của Auguste Comte theo đó đời sống sinh lý chỉ có được một ý nghĩa trên hai bình diện: Bình diện của cái xã hội tức là bình diện ngôn ngữ; hay bình diện của cái sinh lý, tức là hình thức kia, luôn câm nín, của sự tất yếu của cái sống (le vivant). Không bao giờ ông đã tỏ ra trung thành hơn với tư tưởng sâu kín của ông và không bao giờ ông đã vạch ra rõ hơn cho nhà dân tộc học sứ mệnh làm nhà thiên văn học của mình là nghiên cứu các nhóm người (giống như những chòm sao), so với câu sau đây vì nó vạch ra phương pháp, các phương tiện và mục đích của các khoa học của chúng ta, mà mọi Viện Dân tộc học có lẽ nên ghi trên trán tường (fronton) của nó: “Trước hết, cần phải lập ra danh mục đầy đủ nhất các phạm trù; nên khởi hành từ tất cả các phạm trù mà ta biết được là loài người đã sử dụng. Khi đó, ta sẽ thấy rằng còn nhiều trắng chết, hay trắng lu, hay trắng tối cần được phát hiện, trên bầu trời của lý năng.”

Hướng đến một dân tộc chí về các cung ứng không thông qua thị trường*

Florence Weber

Tại sao đọc *Luận về biểu tặng* hơn tám mươi năm sau ngày nó được xuất bản? Được đăng năm 1925, văn bản này của nhà xã hội học Pháp Marcel Mauss (1872-1950) chắc là tác phẩm nổi tiếng nhất, nhưng cũng khó hiểu nhất của tất cả ngành nhân học xã hội. Được một số độc giả khá lớn biết đến khi nó được in lại vào năm 1950 [trong cuốn *Anthropologie et Sociologie* - ND] với một dẫn nhập mà Claude Lévi-Strauss dành cho toàn bộ công trình nghiên cứu của Mauss, được dịch sang tiếng Anh năm 1954, văn bản-hải đăng (texte-phare) này của các khoa học xã hội ngày càng được nhiều người tham khảo vào khúc quanh của thế kỷ XXI, truyền bá những khái niệm gốc Mỹ-Ấn (amérindien) như *potlatch** hay gốc châu Đại Dương như là *kula** ra ngoài phạm vi nhân học, trong cộng đồng kinh tế học, quản lý và tiếp thị quốc tế.

Mauss đã ý thức rất rõ tính cách chưa hoàn chỉnh và chưa hoàn hảo của tác phẩm tiên phong này. Ông phán đoán như sau trong phần kết luận: “Thực ra, phần nào đây là những câu hỏi mà chúng tôi đặt ra cho các sử gia, các nhà dân tộc chí, đây cũng là những đối tượng điều tra mà chúng tôi đề nghị hơn là chúng tôi giải quyết một vấn đề và đưa ra một câu trả lời dứt khoát.” Chính vì thế mà khi đọc *LVBT*, ta có thể cảm thấy “tim đập mạnh và đầu nóng lên” như Cl. Lévi-Strauss đã viết [1950: XXXIII]: Nó mở ra các cửa của những thế giới mới. Là *work in progress* [công trình đang tiến hành], *LVBT* đã khuyến khích cộng

đồng khoa học làm tiếp nghiên cứu đã được khởi công. Nó cô đọng trong 156 trang của ấn bản gốc gần hai thế kỷ nghiên cứu khoa học; ở đầu nguồn là các tư liệu và các công trình dân tộc chí của thế kỷ XIX và của đầu thế kỷ XX mà Mauss đã làm công việc tổng hợp; ở hạ lưu là các giải thích lý thuyết mới về các tư liệu và công trình vừa nói và các nghiên cứu cụ thể đã lấy cảm hứng từ chúng. Do đọc đi đọc lại *LVBT* mà nhiều nhà nghiên cứu đã đến gần nhau, dù họ rất khác nhau về thể hệ, ngành nghề, lĩnh vực chuyên môn, lập trường tri thức luận hay chính trị.

Đọc *LVBT* hôm nay, chính là đánh giá các viễn tượng mà nó đã mở ra và tìm lại ở gốc rễ của chúng các nguyên tắc của tiếp cận dân tộc chí về các cung ứng (prestation) không thông qua thị trường, một lĩnh vực ngày nay được khảo sát tốt hơn. Đó cũng là, như chúng ta sẽ thấy, học cách dứt đi cho xong với sự biểu tặng.

Một xã hội học dân tộc chí

Nếu ta đặt *LVBT* vào trong bối cảnh khi nó được viết, nó là khâu đầu tiên và minh nhiên (explicite) nhất, của việc Mauss đã hướng xã hội học theo quan niệm của Durkheim về phía dân tộc chí giữa hai cuộc thế chiến. Mauss đã thực hiện một cuộc cách mạng kín đáo nhưng có tầm quan trọng như của Copernic khi ông đặt vào trung tâm của xã hội học không phải, như cậu ruột của ông là Émile Durkheim (1858-1917) đã chủ trương, những sự kiện xã hội tách ra khỏi bối cảnh của chúng - như tỉ lệ tử hay ưu thế của tay phải - mà là, theo chính các từ ngữ của *LVBT*, những tập hợp cụ thể rộng lớn các sự kiện phức tạp, những “sự kiện xã hội toàn bộ” (faits sociaux totaux) “làm chuyển động [...] toàn bộ xã hội và các định chế của nó” (*LVBT*: 434), khiến cho ta thấy được “giây lát phù du” mà xã hội thành hình (*LVBT*: 437),

và nắm bắt “những con người, những nhóm và các ứng xử của họ hơn là những ý tưởng hay quy tắc, [...]” (LVBT: 437).

Được Mauss ngẫu nhiên thực hiện, nhưng lại được Marc Bloch đánh giá cao vì cho rằng nó giúp các sử gia và các nhà xã hội học có thể cộng tác với nhau, cuộc cách mạng lý thuyết này thực ra chỉ làm rõ nguyên tắc của phương pháp dân tộc chí như đã được Malinowski áp dụng lần đầu, rồi đến những người kế tục ông. Nhà dân tộc chí nỗ lực theo dõi các quan hệ lệ thuộc lẫn nhau giữa người với người như là họ có thể quan sát, hoặc bởi vì họ đã trực tiếp thấy chúng trong các tương tác mà họ trực tiếp tham gia, và trong các cuộc lễ công cộng mà họ tham dự, hoặc vì các quan hệ lệ thuộc lẫn nhau xảy ra qua sự trung gian của các bố trí* vật chất và các định chế mà ông ta lại có thể quan sát trực tiếp quá trình hình thành và sự vận hành. Nguyên tắc quan sát trực tiếp này trong một thời gian dài đã được áp dụng dưới hình thức các chuyên khảo địa phương phát xuất từ các điều tra trong đó người quan sát chia sẻ cuộc sống của những người mà ông ta quan sát (Malinowski, 1922). Chỉ gần đây thôi nó mới gợi hứng cho những công trình nghiên cứu thoát khỏi sự bó buộc người quan sát và người bị quan sát phải cùng hiện diện ở một nơi nào đó: Chẳng hạn lối đọc vi-lịch sử (micro-historique) các tư liệu lưu trữ [Farge, 1989], dân tộc chí lịch sử [Laferté, 2006] hay các cuộc điều tra ở nhiều nơi [Marcus, 1998] trong đó người quan sát đi lại trong các “cảnh xã hội” (scène sociale) được phi địa phương hóa (délocaliser) hay giữa nhiều cảnh xã hội được liên hệ với nhau [Weber, 2001].

Lập Bảo hiểm xã hội

Nhưng LVBT không chỉ là một tác phẩm khoa học. Nó cũng thể hiện một khúc quanh trong quan hệ giữa xã hội học với chính trị Durkheim. Nếu toàn bộ công trình nghiên cứu của Durkheim đã có thể

được xem như là một trong những nền tảng trí thức của Đệ tam Cộng hòa [Fabiani, 1988], *LVBT* là một khâu chính yếu trong việc lập ra Bảo hiểm xã hội theo lối Pháp. Qua sự khẳng định rằng xã hội không hết nợ đối với những người lao động đã cống hiến cuộc sống của mình cho xã hội, một khi họ đã lĩnh lương, qua sự khẳng định rằng xã hội còn nợ họ các phương tiện để có thể sống đường hoàng trong tuổi già hay trong thời gian thất nghiệp, Mauss đoạn tuyệt với các nguyên tắc từ thiện vào thời đó vốn là nền tảng của các chính sách xã hội, với “việc bảo trợ vô ý thức và lảng nhục của người “làm bố thí” giàu có” (*LVBT*: 404) mà ông nêu ra trong phần kết luận của *LVBT*. Ông mở đường cho việc tạo ra các cung ứng xã hội không còn là các hành động bố thí, mà được quan niệm như là những quyền mà các cá nhân có được đối với toàn bộ xã hội.

Nghiên cứu của Mauss không bị mắc vào cạm bẫy của một sự chia tách giữa các xã hội phương Tây (*Chúng ta*) và phần còn lại của thế giới (*Họ*), như môn nhân học đã làm cho người ta tin như thế, do lạnh nhạt trước các xã hội đương đại trong một thời gian dài. Hoàn toàn ngược lại, các phân tích của ông về sự biểu tặng trong các xã hội nguyên thủy hay cổ sơ đều phát xuất từ yêu cầu phải tìm ra các câu trả lời cho “vài vấn đề mà sự khủng hoảng của pháp luật và của kinh tế chúng ta đặt ra” (*LVBT*: 180). Chúng ta hãy bổ sung [cho câu vừa trích của Mauss]: Vào lúc mà những giải pháp triệt để như chủ nghĩa Bolshevik ở Nga và chủ nghĩa phát xít ở Ý, ngay từ năm 1922, thẳng được một cải cách có luận chứng chủ nghĩa tư bản thị trường nhằm sửa chữa các sự bất bình đẳng xã hội và đề phòng các cuộc khủng hoảng kinh tế mà chủ nghĩa tư bản thị trường tạo ra. Phải đợi đến hai mươi năm nữa, sau một cuộc thế chiến và một cuộc nội chiến ở Pháp, các điều trực cảm (intuitions) của Mauss mới được thực hiện dưới hình thức một mô hình xã hội chặt chẽ đặt lao động ăn lương vào trung tâm của sự đoàn kết xã hội, như là một sự biểu tặng đòi hỏi phải được đáp trả không phải chỉ bằng tiền lương. Sáu mươi năm sau, các

biến đổi của xã hội dựa trên tiền lương đã đặt vào trong tình trạng hiểm nghèo mô hình này của châu Âu mà người ta gọi là mô hình bảo thủ hay mô hình châu Âu lục địa [Esping-Anderson, 1999]. Thêm một lý do để đọc lại *LVBT*.

1. MỘT VĂN BẢN GÂY HOANG MANG

LVBT có một đối tượng được xác định phạm vi rõ ràng: Các sự trao đổi quà tặng, “trên lý thuyết là tự nguyện, nhưng thực ra là bị bắt buộc phải làm và phải đáp tặng” (*LVBT*: 177). Một đối tượng như vậy, ngày nay được biết đến trong tiếng Pháp dưới tên gọi “don et contre-don” (biếu tặng và đáp tặng) và trong tiếng Anh dưới tên gọi “maussian gift” (quà tặng theo quan niệm của Mauss).

Mục đích của văn bản nhằm cho thấy sự tồn tại, tính phổ biến và phức tạp của hiện tượng chuyên biệt này qua hai chương đầu xác định rõ vấn nạn (do đâu mà có sự bắt buộc phải đáp tặng?) và triển khai một nghiên cứu dân tộc chí so sánh về các đảo và các duyên hải của Thái Bình Dương, Polynesia, Melanesia, Tây-Bắc châu Mỹ, rồi xuyên qua chương Ba nghiên cứu cũng hiện tượng đó trong các nền pháp luật Ấn-Âu cổ (Roma, Ấn Độ, pháp luật của Germany). Cuối cùng, Mauss không chỉ giới hạn vào việc phân tích hiện tượng này “trong các xã hội bao quanh chúng ta [đó là đối tượng của hai chương đầu] hay ở ngay vào trước thời đại chúng ta [đó là đối tượng của chương Ba]”, mà còn ghi nhận, trong chương Bốn gồm các kết luận, rằng “nền đạo đức và nền kinh tế này vẫn vận hành trong các xã hội chúng ta một cách bền lâu và có thể nói ngấm ngấm” (*LVBT*: 180).

Ở đó đúng là có một sự phát hiện về xã hội học so sánh, như tên hiện nay được dùng để gọi hiện tượng [tức *maussian gift* - ND] chứng thực, cho dù còn phải bàn cãi về tầm quan trọng và bản chất của sự phát hiện này. Thực vậy, một số tác giả thấy trong *maussian gift* chính thực chất của sự biếu tặng, tính hai mặt (ambivalence) triệt để của nó,

trong khi một số người khác chỉ xem nó là một nguồn gốc của sự lẫn lộn giữa các chuyển giao (transfert) đơn giản và các giao dịch (transaction) [Testart, 2007]; một số người thấy trong *maussian gift* một “hệ hình” (paradigme) [Caillé, 2000] trong khi một số người khác chỉ thấy ở đó một trong các hình thức cung ứng không có tính thương mại. Tôi [Horence Weber - ND] sẽ lấy lập trường trong cuộc tranh luận này: Theo tôi, trong *LVBT*, Mauss đã miêu tả cả một loạt những cung ứng không có tính thương mại trong sự đa dạng của chúng, nhưng không bao giờ vạch đủ rõ các ranh giới giữa các hiện tượng còn chưa được xác định tốt về dân tộc chí. Ông cũng gợi ra một sự lấp ghép và một động thái mà tôi sẽ thử làm sáng tỏ.

Tuy cởi mở và nghiêm túc, *LVBT* vẫn là một văn bản gây không ít hoang mang; nó chứa một loạt những phiếu tư liệu nhờ đó độc giả ngao du, với nguy cơ bị lạc đường, qua nhiều thế kỷ và nhiều lục địa, từ thần thoại Edda của Bắc Âu và kinh Veda của Ấn Độ cổ đến tận các vùng duyên hải của Thái Bình Dương, từ Melanesia đến vùng phía Tây của Thái Bình Dương nơi có các đảo Trobriand và hiện tượng *kula* mà Malinowski nghiên cứu, cho đến tận vùng Tây Bắc châu Mỹ, nơi có người Kwakiutl sống và có hiện tượng *potlatch* mà Boas nghiên cứu.

Quả thực *LVBT* được viết theo đường vòng xoắn ốc. Cùng một lô những sự kiện dân tộc chí, trong nhiều xã hội khác nhau ở Thái Bình Dương và xa hơn nữa, được nêu ra đến bốn lần: Ngắn gọn trong phần nhập đề, để giới thiệu vấn đề; rồi trong chương Một (“các quà tặng được trao đổi”), để chứng minh sự tồn tại của hiện tượng được nghiên cứu (hiện tượng này được xác định bởi sự bắt buộc phải đáp trả), và để tìm trong cái *hau* [sức mạnh] của sự vật được biếu tặng câu trả lời cho vấn đề được đặt ra (sự bắt buộc đến từ đâu?); tiếp theo trong chương Hai (“sự hào phóng, danh dự, tiền tệ”), để chứng minh sự phát triển của hệ thống và để nói rộng vấn đề đến ba sự bắt buộc phải biếu tặng, phải nhận và phải đáp trả; cuối cùng, sau chương Ba dành cho các luật

lệ cổ để lại tìm thấy ở đó cùng các nguyên tắc, cùng các sự kiện dân tộc chí đó lại được trình bày trong phần kết luận, cũng được viết theo đường vòng xoắn ốc, được tách ra thành ba phần: Trước tiên bàn đến đạo đức (tức là đến chính sách xã hội), rồi đến xã hội học kinh tế và môn kinh tế chính trị, và cuối cùng đến xã hội học đại cương và, thêm lần nữa, đến đạo đức.

Sự hình thành văn bản

Nếu trong công trình nghiên cứu này, Mauss đã phát hiện là phải khôi phục lại sự chặt chẽ của mỗi hệ thống xã hội chứ không phải cắt thực tại thành các yếu tố logic, ông đã không vì thế mà thích nghi hoàn toàn cách viết của ông với sự phát hiện đó và chính độc giả phải tìm lại, ở phía sau một sự lý luận mang dấu ấn của những do dự của sự phát hiện, các sự kiện xã hội mà chính sự lý luận này đã cho phép đưa ra ánh sáng. Đúng là người đọc tham dự gần như trực tiếp vào sự xây dựng một đối tượng khoa học: Nhưng đó là sự xây dựng một đối tượng dân tộc chí mà ta có thể quan sát chứ không phải là một đối tượng trừu tượng. Chính vì vậy mà *LVBT* hoàn toàn là một văn bản dân tộc chí, một văn bản nâng dân tộc chí lên đến tầm mức của một lý thuyết khoa học, mặc dù tác giả của nó không trực tiếp nghiên cứu dân tộc chí trên thực địa. Nhưng ông đã kiểm chứng các tư liệu và sử dụng các nguồn thông tin theo cách làm của các sử gia, chứng tỏ sự giống nhau sâu sắc về phương pháp giữa dân tộc chí và sử học.

Việc khôi phục niên đại của các bài nghiên cứu mà *LVBT* lấy lại các yếu tố, giúp ta hiểu được sự hình thành của văn bản và đồng thời khắc phục được khó khăn khi đọc nó. Trước hết, Mauss đã quan tâm đến nguồn gốc của tiền tệ trong bài “*Les Origines de la monnaie*” [Nguồn gốc của tiền tệ] viết vào năm 1914 mà ông lấy lại trong một chú thích dài của chương Hai. Rồi ông so sánh *potlatch* của người

Kwakiutl do Boas nghiên cứu, với *kula* của Melanesia trong một bài ngắn đăng năm 1920 về “sự nói rộng của *potlatch* đến Melanesia”. [...] Năm 1921, Mauss công bố một bài dài về “Une forme ancienne de contrat chez les Thraces” [Một hình thức hợp đồng cổ nơi người Thrace] sẽ được dùng lại trong các chương Hai và Ba. Chỉ vào năm 1923, ông mới phát hiện ra nguyên lý chi phối toàn bộ các nghiên cứu của ông về tiền tệ nguyên thủy, về sự trao đổi và hợp đồng cổ sơ: Bài báo về “L’Obligation de rendre les présents” [Sự bắt buộc phải đáp trả các quà tặng] cung cấp chất liệu cho chương Một, đặc biệt phân tích nổi tiếng của ông, bị tranh cãi, về cái *hau*, khái niệm bản địa tìm thấy trong một văn bản của nhà “hiền minh người Maori” Tamati Ranapiri (chứ không phải Tamati Ranaipiri như Mauss đã ghi sai). Cuối cùng, bài “Gift, gift” [Quà tặng, độc được] đăng năm 1924, bổ sung cho bài đăng năm 1921 để kết thúc lý luận của chương Ba về tính hai mặt của quà tặng.

Nói khác đi, trình tự đọc là trình tự của sự phát hiện. Trong chừng mực ta có thể lập lại sự phát hiện này, Mauss đã bắt đầu với dân tộc chí về vùng Thái Bình Dương, đối tượng của chương Hai là chương dài nhất, trong đó ta gần như tìm được các cơ sở đầu tiên của sự suy tư của ông. Chương Ba là cái nút của sự phân tích: Phân tích về các luật lệ cổ và về *nexum* [vật thế chấp] cho phép kết thúc các phân tích dân tộc chí của chương Hai, trong khi tính hai mặt của từ *gift*, được phát hiện sau cùng, cho phép hoàn thành toàn bộ LVBT. Lấy lại văn bản của Tamati Ranapiri và khái niệm *hau*, chương Một, ngắn nhất, được viết sau phần chính yếu của chương Ba. Cuối cùng, dường như Mauss đã viết phần dẫn nhập và phần kết luận vào năm 1925. Chúng tôi sẽ theo trình tự viết này, bằng cách bắt đầu với việc miêu tả *potlatch* và *kula* dựa vào nhiều cách đọc đã được thực hiện về chúng, rồi tiến hành cùng lúc việc phân tích *nexum* và việc thảo luận về ý niệm bản địa *hau*, trước khi trở lại với việc thảo luận lý thuyết tổng quát được đề nghị trong chương Một, đồng thời khôi phục các cái

“được thua” (enjeu) chính trị mà Mauss đã trình bày trong phần nhập đề và trong ba kết luận.

2. POTLATCH VÀ KULA: HAI ĐỊNH CHẾ VÀ CÁC DIỄN GIẢI VỀ CHÚNG

Trước khi nhắc lại chứng minh của Mauss và nhiều cách đọc khác nhau mà nó đã gây ra, chúng ta cần phải xác định rõ một điểm mà ngày nay mọi nhà dân tộc chí đều chấp nhận, cho phép thoát ngay ra khỏi phê phán nổi tiếng của Claude Lévi-Strauss cho rằng Mauss có lẽ đã là nạn nhân của một diễn giải bản địa, tức là diễn giải của Ramati Tanapiri, nhà hiền minh (sage) người Maori, và vì thế đã ngừng lại ở ranh giới của vùng đất hứa, tức là của phân tích cấu trúc vào thời đó. Phê phán việc Mauss dùng khái niệm *hau* đã trở thành một trong các ý kiến sáo mòn của nhân học trong khi thực ra khái niệm này mở ra những viễn tượng lý thú trong khuôn khổ của một dân tộc chí quan tâm đến các sự vật và đến khung cảnh vật chất của các tương tác. Do đó có lẽ nên bỏ công bàn lại đôi câu về sự loại bỏ các ý niệm bản địa này.

Những ý niệm bản địa trở thành những ý niệm khoa học

Dân tộc chí đã từ bỏ các xác tín của Chủ nghĩa cấu trúc và xem trọng các phạm trù bản địa cả trong kích thước tác động ngay (performatif) của chúng - tức nói là làm - lẫn trong kích thước miêu tả của chúng: Nói chính là cắt thực tại xã hội thành các đơn vị thích đáng về ý nghĩa. Chính từ khoảng cách giữa các ý niệm bản địa hay địa phương (*emics*) và các ý niệm của người quan sát, nhà dân tộc chí hay sử gia (*etics*) mà nhà dân tộc chí “tư duy phản hồi” (réflexif) rút ra

được cho mình khả năng khoa học đoạn tuyệt với các tiền khái niệm (prénotion). Sự phân biệt *emics-etics*, thực ra gồm hai mức độ.

Ở mức độ đầu, nó chỉ sự khác biệt giữa các phạm trù tư tưởng của những người bị quan sát (*emics*) và các phạm trù của người quan sát phát xuất từ một xã hội khác (*etics*). Sự phân biệt này cho phép lý luận trên sự khác nhau giữa sự đối lập ý niệm bản địa giữa *kula* và *gimwali*, hiện diện ở các đảo Trobriand mà Malinowski nghiên cứu và cặp ý niệm do hai từ *gift* (quà tặng) và *barter* (đổi chác) tạo thành trong tiếng Anh, ngôn ngữ mà Malinowski sử dụng để viết sách.

Tuy nhiên, ở mức độ thứ hai, ý niệm *emic* về *kula* đã trở thành một ý niệm khoa học, mà ý nghĩa có quan hệ với một ý niệm khoa học khác là *potlatch*, được mượn của một ngôn ngữ Mỹ-Ấn mà Boas nghiên cứu. Sự so sánh giữa *kula* và *potlatch* chỉ có thể thực hiện trong thế giới khoa học, vì rằng các từ này thuộc vào hai ngôn ngữ bản địa khác nhau. Nó yêu cầu chúng ta đọc lại rất nhiều thảo luận xung quanh cách đọc Malinowski, Boas và Mauss cho phép xác định rõ ý niệm biếu tặng (*don*) quá đa nghĩa. Các ý niệm bản địa được dùng trong ngôn ngữ khoa học hiện nay cho phép xem ý niệm mà những người quan sát dùng, chẳng hạn *gift*, như là một ý niệm *emic*, tức là một ý niệm được dùng trong thế giới xã hội của những người quan sát cũng là những người bản địa trong xã hội của chính họ. Sự đảo ngược của hai từ đối lập *emics* (*kula* rồi *gift*) và *etics* (*gift* rồi *kula*) báo hiệu sự xây dựng một ngôn ngữ khoa học, tách biệt hẳn với các ý niệm được những người bị quan sát cũng như người quan sát dùng. Nhận thức dân tộc chí về toàn bộ các xã hội, ở đây và ở nơi khác, nhờ thế trở nên rộng lớn hơn.

Vậy thì, sự di tâm (*décentrement*) mà người quan sát nước ngoài thao tác để hiểu được các phạm trù bản địa (*emics*) cũng cung cấp cho ông ta các thông tin về các phạm trù được dùng trong xã hội của ông ta (*etics*). Vận dụng một dân tộc chí dựa vào sự tạo ra khoảng cách (*ethnographie par distandation*) chính là tham khảo các công trình

ngiên cứu về một Nơi khác (Ailleurs) ở trong quá khứ hay ở phương xa để thực hiện một sự di tâm gần như nhờ ủy quyền và nhờ thế có được cái nhìn lùi xa ra vốn là đặc trưng của tiếp cận nhân học.

Tóm lại, hiện nay chúng tôi cho rằng cách tiến hành của Mauss là cập nhật hơn cách tiến hành của Lévi-Strauss: Đối với Mauss cũng như đối với chúng tôi, chuyến đi dài quanh Thái Bình Dương và trong lịch sử các ý niệm phương Tây cung cấp những công cụ để tư duy thực tại đương đại.

Potlatch như là đấu tranh vì uy thế: Thiết lập thứ bậc

Địa vị nào vinh dự ấy: Nếu Mauss chỉ nghiên cứu *potlatch*, trong chương Hai, sau khi đã nghiên cứu *kula*, trình bày *kula* như là “một trường hợp cuối cùng của sự trao đổi quà tặng” và giới thiệu *potlatch* như là “một thứ sản phẩm kinh dị của hệ thống quà tặng”, tuy nhiên ông sử dụng *potlatch* để chỉ ra ngay trong phần nhập đề sự tồn tại của một “hệ thống cung ứng toàn bộ thuộc loại hình tranh chấp”. Và chính *potlatch* đã thu hút được sự chú ý của các độc giả đầu tiên của Mauss, trước hết là Georges Bataille [1933], rồi đến Claude Lefort [1951].

Đó là một định chế hiện diện trong các xã hội Mỹ-Ấn thuộc vùng Tây-Bắc Mỹ (Tlingit và Haida) và vùng British Columbia (Canada) (Haida, Tsimshian và Kwakiutl), được nhà nhân học Mỹ Franz Boas nghiên cứu vào cuối thế kỷ XIX. Đặc trưng của các xã hội này là sự giàu có và sự khác nhau giữa đời sống của họ vào mùa đông (khi họ sống tập trung trong các đô thị và có một đời sống xã hội dồn dập) và cuộc sống vào mùa hè (khi họ sống phân tán). Người ta đã nhận thấy, từ khi được Boas nghiên cứu, các *potlatch* thể hiện một sự thoái hóa của một hệ thống có trước, gắn liền với sự kiện những người dân chài Mỹ-Ấn này bỗng dưng trở nên giàu có nhờ bắt đầu buôn bán với các

cường quốc thực dân và vì các của cải mà họ lấy được ngày càng hiếm, họ đột nhiên có được rất nhiều sản phẩm tạo ra uy thế [Schulten-Tenckoff, 1986].

Mauss đề nghị nói rộng ý niệm *potlatch* bằng cách hệ thống hóa nó, vượt qua các xã hội dùng từ này, để chỉ mọi sự “cung ứng toàn bộ thuộc loại hình tranh chấp” (LVBT: 189). Một *potlatch* là một lễ hội khổng lồ tập hợp cả một bộ lạc, ngay cả nhiều bộ lạc để trao đổi các quà tặng và đôi khi đi đến mức phá hủy của cải nhằm mục đích phô trương (một số người bản địa nói là “giết” của cải), và nguyên lý của lễ hội đó là sự tranh đua và tranh đấu giữa các thủ lĩnh. Mục đích nhằm đến trong cuộc tranh nhau tỏ ra hào phóng này là thiết lập thứ bậc giữa các nhóm khác nhau và giữa những người đại diện cho chúng; người hùng mạnh nhất là người đã tặng, kể cả bằng cách phá hủy nhiều của cải nhất. Như vậy, Mauss gợi ý *potlatch* có lẽ chỉ tồn tại trong các xã hội trong đó thứ bậc là không ổn định và có thể bị xét lại trong mỗi cuộc lễ. Đó là điều mà một chú thích quan trọng nhấn mạnh ở cuối chương Một (LVBT: 228-229): Chú thích này giải thích sự khác nhau giữa *kula* ở Polynesia (theo ông, ở đây “chỉ thiếu chủ đề tranh đua, tranh đấu, phá hủy để *potlatch* xuất hiện”, (LVBT: 194) và *potlatch* của người Mỹ-Ấn bằng giả thuyết về sự biến mất của *potlatch* ở Polynesia. Ở vùng này, “thiếu một trong các điều kiện chính của *potlatch* là sự không ổn định của thứ bậc; sự tranh đua giữa các thủ lĩnh chính nhằm mục đích thỉnh thoảng xác định thứ bậc này” (LVBT: 228).

Thay vì kiếm lợi vật chất, những người chủ chốt của một *potlatch* có bốn phận phải tỏ ra khinh bỉ hoàn toàn của cải vì chính nó và rất coi trọng danh dự, uy tín của mình bằng cách tỏ ra mình là người hào phóng nhất và xài phí nhiều nhất. Cái nhằm đến trong các cuộc tranh nhau tỏ ra hào phóng này, quả thực chính là danh dự của những người chủ chốt, tức là cái *mana* của họ [Weiner, 1992: 49-54], hay còn là “thể diện” (face) của họ theo nghĩa tiếng Hán của từ này [Goffman,

1974]. Rất nhiều chuyển giao của cái có thể được phân tích ở hai mức độ: Ở bên trong một *potlatch*, trong một hệ thống trao đổi nghi thức tức thì, người tiếp đón tặng quà và nhận quà tỏ ra như thể sự rộng rãi của ông ta đối với toàn bộ những người hiện diện; những người này có bốn phận tỏ ra ngang tầm với ông ta, dù họ là thành viên của thị tộc của người tiếp đón mà *potlatch* khẳng định sự lệ thuộc của họ, hay dù họ là những thủ lĩnh của các thị tộc khác muốn tranh đua với người đón tiếp. Tổ chức *potlatch* mà không tặng quà là điều hoàn toàn vô nghĩa; tham gia *potlatch* mà không đem theo quà cũng thế. Ở mức độ thứ hai, mỗi người thượng khách của một *potlatch* có bốn phận phải tặng quà cho toàn thể các đối tác và như vậy đi vào trong một dãy (séquence) chuyển giao bị hoãn lại trong thời gian, nhưng không vì thế mà ta có thể xem một trong các *potlatch* này như là một cái đáp trả có thể đòi cho một *potlatch* trước. Tôi có thể chẳng bao giờ đáp trả *potlatch*: Chắc chắn tôi mất đi danh dự của mình khi hành động như thế nhưng không ai có thể đến đòi cái mà tôi nợ anh ta.

Một bên là Bataille [1933] và một bên là Lefort [1851], cả hai đều đã chỉ giữ lại *potlatch* từ *LVBT*. Họ đã thấy trong đó bản chất của sự biếu tặng, của sự trao đổi, ngay cả của sự tiêu dùng hiện đại. Cách đọc của họ là bi quan: Mọi trao đổi đều là tranh đấu, mọi sự tranh nhau tỏ ra hào phóng đều nhằm tranh quyền, và sự biếu tặng chỉ là một tiến trình phá hủy không giới hạn.

Hai chu trình kula và sự hỗ tương nghi thức

Mauss nhấn mạnh nhiều lần đến sự giống nhau giữa *kula* và *potlatch* mà ông xem như là hai hệ thống cung ứng toàn bộ chỉ khác nhau ở sự hiện diện của sự tranh đua. Về phần tôi, tôi nhấn mạnh đến sự khác nhau này mà tôi cho là cơ bản: Nó là cơ sở cho những cách đọc *LVBT* mâu thuẫn lẫn nhau. Trái với *potlatch*, hệ thống tranh đấu

trong đó thứ bậc giữa những người và những nhóm được xây dựng; hệ thống này kết hợp nhiều chuyến giao nghi thức tức thì và nhiều dãy chuyến giao gắn liền với nhau, chu trình *kula*, hình thức hòa bình và được tổ chức của trao đổi lễ nghi, gồm hai chu trình giao dịch địa phương trong đó được thiết lập các quan hệ về cương vị xã hội có được một sự ổn định lớn.

Chính Malinowski đã là người đầu tiên nghiên cứu *kula*, chu trình trao đổi rộng lớn và kéo dài mà ông đã quan sát ở các đảo Trobriand. Dân các đảo này làm nghề đánh cá, buôn bán và thủy thủ tham gia định kỳ các chuyến đi xa trong đó nhiều vật quý giá, gọi là *vaygu'a*, luôn lưu thông theo cùng một chiều: Các *mwali*, tức các vòng tay, lưu thông từ Tây sang Đông, trong khi các *soulava*, tức các vòng cổ, lưu thông từ Đông sang Tây. Cái được thua chính của chu trình này là được liên kết một cách bền vững với các đối tác có uy tín. Cuối cùng, bất chấp thời gian trôi qua giữa hai chuyến đi xa và trong suốt thời gian lưu thông của mỗi *vaygu'a*, dường như cho mỗi *vaygu'a* được tặng, người tặng nó có thể đòi được đáp tặng.

Một hình thức thị trường không tiền tệ vận hành song song với *kula*, dưới tên *grimwali*, mà sự mặc cả và sự kiếm lời không bị loại bỏ và mọi người bị công khai cấm “làm *kula*” như “làm *grimwali*”. Chính trong cùng các chuyến đi xa giữa các đảo mà các trao đổi theo nghi thức *kula* và các trao đổi thương mại *grimwali* được thực hiện; hai chu trình này là hoàn toàn khác nhau: Các sản phẩm tiêu dùng thông thường không thể được trao đổi với các vật quý giá. Nhiều cuộc điều tra dân tộc chí được tiến hành trong vùng Massim*, nơi xảy ra *kula* [Leach & Leach, 1983] đã cho phép xác định các sự kiện chưa được nghiên cứu tốt khi Mauss viết *LVBT*. Chẳng hạn, ngày nay ta biết rằng ta có thể để cho các đồ vật *kula* vào trong và ra khỏi sự lưu thông *kula* [Testart, 2007: 176]. Chính sự cách ly giữa hai chu trình đã khiến cho Malinowski không xem các *vaygu'a* như là tiền tệ, trong khi Mauss và, theo sau ông, tất cả ngành nhân học kinh tế đã phân tích chúng như

là “một hình thức tiền tệ có trước các tiền tệ của chúng ta” (LVBT: 245), để quan tâm đến sự kiện là chúng có thể được dùng để xóa nợ, tức là được xem như là một phương tiện chi trả. Hơn nữa, dân tộc chỉ gần đây nhất chỉ ra rằng các đồ vật quý giá này, nếu có dịp, có thể được trao đổi với của cải bình thường. Có lẽ chỉ còn kiểm chứng xem có phải đã là như thế khi Malinowski quan sát các trao đổi này: Nghiên cứu lịch sử về *potlatch* mà Boas đã quan sát đã không được thực hiện đối với *kula* mà Malinowski quan sát, mặc dù những vết tích khảo cổ học xưa hơn 500 năm chứng tỏ là hệ thống này đã có từ lâu.

Như vậy, *kula* vận hành theo nguyên lý hỗ tương giữa những con người gắn bó với nhau nhờ các trao đổi đều đặn. Ở bất cứ điểm nào của dây chuyền, một sự hỗ tương đơn giản kết nối hai đối tác *kula* (người này tặng cho người kia một vòng cổ S để lấy vòng tay M), hành động đó là một sự giao dịch có tính nghi thức theo mô hình <S trao đổi với M>. Nếu ta theo Weiner [1992], mỗi đồ vật quý giá này giữ dấu vết của những người mà nó đã qua tay, nhưng chỉ người đã đưa nó vào trong chu trình *kula* mới có khả năng rút nó ra khỏi chu trình này. Một sự hỗ tương được phổ cập nối liền toàn thể các đối tác của *kula*, vì rằng các vòng cổ lưu thông trong suốt chu trình theo cùng một hướng và các vòng tay lưu thông theo hướng kia.

Mauss đưa ra giả thuyết lịch sử về việc *potlatch* có trước *kula* và về sự biến mất của *potlatch* ở Polynesia gắn liền với sự ổn định thứ bậc: “Thực ra có một lý do khiến cho [*potlatch*] đã biến mất ở một phần của khu vực này. Đó là các thị tộc được chia thành thứ bậc ổn định lâu dài ở tất cả các đảo [...]. Cũng thế nếu chúng ta tìm được nhiều dấu vết [của *potlatch*] hơn nơi người Maori so với bất cứ ở đảo nào khác, chính là vì chế độ thủ lĩnh (chefferie)* đã được thiết lập lại nơi người Maori và vì ở đó các thị tộc biệt lập đã trở thành đối thủ của nhau” (LVBT: 228). Trái lại, dường như *potlatch* là một hình thức suy thoái của *kula* do sự ulla vào của các của cải đến từ thương mại thuộc

địa. Dù thế nào đi nữa, sự ghép lắp *potlatch* và *kula* vào trong các chu trình thương mại, hoặc là nội địa như *gimwali* hoặc là với bên ngoài, trong mọi trường hợp, vẫn là một điểm quan trọng để hiểu động thái của các hệ thống cung ứng toàn bộ. Để đơn giản hóa, ở Tây Bắc châu Mỹ *potlatch* là hai hình thức lưu thông của cái có được nhờ ngoại thương: Trong lòng các thị tộc, đó là sự phân phối lại các đồ vật quý giá cho những người lệ thuộc (không có khả năng đáp tặng); giữa các thị tộc tranh đua với nhau, đó là một trận đấu về uy thế thuộc mô hình về tiến trình phân hóa (*schismogenèse**) của các ứng xử đối diện nhau (*en miroir*), mỗi người tìm cách chơi trội hơn kẻ đối tác với mình. Trong trường hợp thứ hai này, có một động thái quan hệ thuần túy nội tại. Trái lại, *kula* dường như thoát khỏi hai logic chiến tranh về lệ thuộc và tranh đua.

Mauss trở lại với mối liên hệ giữa *potlatch* và *kula* trong phần kết luận, khi ông nhấn mạnh một cách tổng quát hơn đến sự không ổn định lớn “giữa lễ hội và chiến tranh” của các hệ thống cung ứng toàn bộ có thể trong một chốc lát chuyển từ lễ hội sang chiến tranh (*LVBT*: 240-241). Từ đó, ông đưa ra hai kết luận có tính chuẩn mực (*normatif*): Phải tránh sự lệ thuộc do sự biếu tặng theo kiểu phân phối lại (như bố thí) tạo ra; nên phòng theo *kula* như là mô hình tích cực về biếu tặng để tránh rơi vào sự tranh đua theo kiểu *potlatch*.

Thời gian, nợ nần và sự thống trị cá nhân

Nếu bây giờ ta trở lại với các nguyên tử do quan hệ giữa hai đối tác tạo ra, mà sự hợp lại tạo nên các hệ thống cung ứng toàn bộ *potlatch* và *kula*, ta có thể tách ra từ phân tích của Mauss hai điểm cơ bản; một bên, một khoảng thời gian không nên được tách biếu tặng đầu tiên (biếu tặng mở đầu hay *potlatch* đầu tiên) với đáp tặng (*contre-*

don); bên kia, sự biếu tặng làm cho uy thế của người biếu tặng trở thành lớn hơn và hạ thấp uy thế của người được biếu tặng.

Chính xuất phát từ hai điểm này - cả hai đều hiện diện nhiều lần trong văn bản của Mauss - mà Pierre Bourdieu đã thực hiện một cách đọc bi quan *LVBT* khi ông lấy lại kích thước đấu tranh của *potlatch* không phải ở mức độ hệ thống cung ứng toàn bộ mà ở mức độ quan hệ song phương giữa người tặng và người được tặng.

Cũng ở mức độ đó, Lévi-Strauss khi phân tích sự hỗ tương giữa hai đối tác A và B đã nhấn mạnh cùng lúc đến tính cách hòa bình và thăng bằng cũng như tính cách tức thì của cử chỉ trao đổi: Chẳng hạn, sự trao đổi nhẫn cưới (mà tiếng Pháp gọi là “alliance”, cũng có nghĩa là “liên minh”) giữa vợ và chồng trong lễ cưới. Bourdieu đã không quan tâm đến một cử chỉ tượng trưng như thế khi ông phân tích sự biếu tặng như là sự thống trị cá nhân, vì cử chỉ này thiếu một yếu tố chính yếu là thời gian chia cách sự biếu tặng với sự đáp tặng và thiết lập sự thống trị cá nhân, nhưng cũng bởi vì sự giống hệt của hai chiếc nhẫn tượng trưng cho sự bình đẳng giữa hai vợ chồng.

Đối với Bourdieu, chính khoảng thời gian giữa biếu tặng và đáp tặng phân biệt biếu tặng theo kiểu Mauss với việc trao đổi tức thì hai của cải có giá trị ngang nhau, tính tức thì là đặc trưng của ba loại hình trao đổi: Giao dịch thương mại dùng tiền tệ, giao dịch thương mại không dùng tiền tệ (nếu các đối tác tìm kiếm sự tương đương hoàn toàn giữa hai của cải, như trong đổi chác), giao dịch nghi thức (nếu các của cải trao đổi là giống hệt nhau, như trong ví dụ về nhẫn cưới). Chính khoảng thời gian này cho phép người tặng vừa gây bạo lực đối với người được tặng - bị buộc phải nợ người tặng trong khoảng thời gian đó - và vừa che đậy bạo lực đó dưới bề ngoài hào phóng không tính toán. Làm như thế, Bourdieu theo một trong các hướng nghiên cứu mà Mauss đã mở ra, hướng nghiên cứu về sự bịa đặt (fiction) và sự dối trá xã hội. Cũng chính khoảng thời gian này đưa biếu tặng đến

gần nợ nần: Người được tặng bị lệ thuộc người tặng, trở thành người thọ ơn.

Hai nguyên tắc đọc

Trước khi thảo luận về liên hệ giữa biếu tặng và nợ nần mà Bourdieu đã đề nghị, hãy xác định rõ quan điểm của chúng tôi về văn bản của Mauss và về nhiều cách đọc mà nó đã gợi ra.

Trước hết, cần hiệu đính ba điểm quan trọng trong các thông tin dân tộc chí mà Mauss đã sử dụng. Tôi đã xem xét hai điểm: Nghiên cứu lịch sử của Schulte-Tenckhoff [1986] đã cho phép phục hồi bối cảnh đặc biệt của các hình thái *potlatch* mà Boas phân tích mà không đặt lại vấn đề về cách diễn giải của Mauss, thậm chí ngược lại, nhưng xác định rõ các điều kiện xuất hiện của nó và đảo ngược mối liên hệ lịch sử mà Mauss giả định giữa *potlatch* và *kula*; các phân tích dân tộc chí đạt đến đỉnh cao trong nghiên cứu của Weiner [1992], đã thay đổi sâu sắc phân tích của Malinowski về *kula*, dẫn đến việc phân biệt nó rõ hơn nữa với *potlatch*. Tôi sẽ lấy lại ở dưới đây sự phê phán của Sahlins [1972], mà Weiner và Testart lấy lại, phát xuất từ một bản dịch mới văn bản của Tamati Ranapiri về cái *hau* của các *taonga* (sức mạnh của các đồ vật).

Song song với các điều vừa trình bày, các tiến bộ gần đây của nghiên cứu dân tộc chí về các giao dịch phi thương mại [Testart, 2007; Zelizer, 2005; Weber, 2000] dẫn đến việc phân biệt rõ hai hình thức cung ứng mà *kula* và *potlatch* thuộc vào: Sự giao dịch và sự chuyển giao. Sự giao dịch bao gồm một sự đáp trả có thể đòi hỏi; do đó, nó phải được tư duy như là một sự thống nhất, được ghi là <A đổi lấy B>. Một sự giao dịch vẫn chưa hoàn chỉnh chừng nào sự đáp trả B chưa được thực hiện; khi đó ta ghi <A đổi lấy B còn nợ>. Một sự chuyển giao, được ghi là <A>, trái lại không bao gồm sự đáp trả có thể được

đòi hỏi, ngay cả khi bản thân nó được ghi trong một dãy chuyển giao lúc đó sẽ được ghi là <A> <C>...

Như vậy, tôi dành từ giao dịch cho các cung ứng mà sự đáp trả có thể được đòi hỏi, dù đó là giao dịch thương mại và tiền tệ, thương mại phi tiền tệ, hay thương mại nghi lễ. Tôi gọi là giao dịch không đầy đủ hay bán giao dịch (demi-transaction) sự mở ra các quyền không được thanh toán <A đổi lấy B còn nợ>. Các giao dịch không đầy đủ này có thể có nhiều dạng: Tín dụng ngân hàng, nợ thương mại, giao dịch nghi lễ, quan hệ không được thanh toán giữa một tổ chức tương tế và các thành viên, giữa một công ty bảo hiểm và các khách hàng, giữa Bảo hiểm xã hội và những người được hưởng bảo hiểm xã hội.

Tôi dành từ chuyển giao cho loại cung ứng thứ nhì, tức các cung ứng không có sự đáp trả có thể đòi hỏi, và tôi gọi là *chuyển giao kép* (transfert double) hai cung ứng kế tiếp nhau, được ghi là <A> . Cuối cùng, tôi gọi là dây chuyền cung ứng loạt liên tiếp các cung ứng đầy đủ (chuyển giao hay giao dịch) trong suốt một quan hệ mở giữa hai người đối tác.

Chuyển giao hay giao dịch: Quan hệ nào giữa người và người?

Chính định nghĩa này mà tôi đã hướng đến [Weber, 2000], khi tôi phân biệt, song song với các đề nghị của Viviana Zelizer [2005], ba mức độ phân tích những giao dịch phi thương mại: Bản chất của quan hệ giữa hai đối tác của một giao dịch, hình thức của sự giao dịch (đơn hay kép) và bản chất của sự đáp trả (bằng tiền tệ hay phi tiền tệ). Cách đọc của Testart [2007] - dù tôi không đồng ý với ông ở nhiều điểm nhưng lại đồng ý về sự khác nhau quan trọng giữa sự đáp trả có thể đòi và vật đáp trả không thể đòi - khiến tôi phải làm sáng tỏ thuật ngữ của tôi và phân biệt, ở trong một tổng thể lớn các cung ứng, sự giao

dịch có đáp trả có thể đòi <A đổi lấy B còn nợ>, với sự chuyển giao không có đáp trả có thể đòi <A>. Như vậy, tôi luôn phân biệt ba mức độ so sánh: Bản chất của quan hệ, hình thức cung ứng (giao dịch hay chuyển giao), bản chất của các của cải được chuyển giao (bằng tiền hay không bằng tiền).

Sự phân biệt cơ bản này cho phép vừa đọc văn kiện của Mauss vừa phục hồi tất cả sự phức tạp của nó, nhưng cũng vừa phân biệt rõ các hệ thống khác nhau mà ông nghiên cứu:

1. Ở một đầu là hệ thống trao đổi thương mại *gimwali* gồm những giao dịch về những của cải thường <A đổi lấy B>; trong các giao dịch này sự quan hệ giữa hai đối tác biến mất đi và trong đó một sự tương đương giữa A và B vừa là hậu quả vừa là điều kiện của sự sắp đặt thành dãy các giao dịch và thao tác tính toán bị phi bối cảnh hóa (décontextualisé);

2. Ở mút đầu kia *potlatch* bao gồm những chuyển giao <A> <C> nối với nhau bởi logic “phân hoá” (schismogénèse) của một quan hệ cá nhân có tính tranh đấu trong đó mỗi người tranh đua để cho món quà mà mình tặng đẹp hơn món quà mà mình nhận, trừ phi chấp nhận một quan hệ lệ thuộc;

3. Giữa hai đầu, *kula* bao gồm những giao dịch về những đồ vật nghi lễ chuyên biệt, tức *mwali* đổi lấy *soulava*, <M đổi lấy S>; trong thời gian của các giao dịch đó quan hệ giữa các đối tác được xác định như là liên minh chính trị.

Với *potlatch* (lệ thuộc và tranh đua) và *kula* (liên minh), Mauss khảo sát toàn thể các cung ứng có thể có trong đó quan hệ cá nhân được thể hiện thông qua đồ vật được tặng đóng vai trò quan trọng, đối lập với các phục vụ trong đó những của cải có thể đổi lẫn cho nhau (interchangeable) lưu thông giữa những cá nhân có thể đổi lẫn cho nhau, nhờ thế cho phép tạm thời bỏ qua các quan hệ cá nhân: Quan hệ thương mại (bằng tiền tệ hay bằng hiện vật), các chuyển giao khuyết

danh đơn giản (bằng tiền hay không bằng tiền). Trong các xã hội phương Tây, cũng có những cung ứng tạo ra sự ràng buộc cho những quan hệ cá nhân: Về phía lệ thuộc, đó là sự bố thí và ngay cả quan hệ chính trị mua chuộc những người ủng hộ (clientélisme); về phía tranh đua giữa những người có quyền thế, đó là việc xây dựng các công trình kiến trúc công cộng đồ sộ và các hoạt động bảo trợ văn nghệ (mécénat); về phía liên minh, đó là việc tạo ra sự trung thành của khách hàng thương mại trong đó các quan hệ cá nhân đóng vai trò quan trọng trong việc xây dựng sự tin cậy (khi các định chế thị trường suy yếu).

Biếu tặng theo kiểu Mauss không phải là một hành động tín dụng

Ẩn dụ nợ, hiện diện nơi Bourdieu và ẩn dụ tín dụng, hiện diện nơi Mauss và, trước ông, nơi Boas, gây khó khăn ngay khi ta tìm cách phân tích theo cách của dân tộc chí các hợp đồng tín dụng theo nghĩa phi ẩn dụ của từ. Vấn đề này biến mất nếu ta chấp nhận sự phân biệt dứt khoát giữa giao dịch và chuyển giao. Sự phân biệt này không phụ thuộc vào bản chất của các của cải được trao đổi, cũng như vào thời gian trôi qua giữa hai chuyển giao, nhưng phụ thuộc vào sự xác định tình trạng bởi những người hiện diện. Về phương diện này, Bourdieu dường như đã thấy trước phê phán khi ông viết: “Nếu xã hội học bằng lòng với miêu tả khách quan chủ nghĩa thì nó giản quy (réduire) sự trao đổi quà tặng vào quan hệ có đi có lại và không thể tiếp tục làm nền tảng cho sự khác nhau giữa một trao đổi quà tặng và một hành động tín dụng” [Bourdieu, 1994:178]. Quả thực, trong khi một hợp đồng tín dụng xây dựng nền tảng cho sự thống nhất của tất cả các chuyển giao xảy ra từ khi mở tín dụng đến khi nó chấm dứt, một sự trao đổi quà tặng minh nhiên gồm hai chuyển giao tách biệt nhau mà

cái thứ nhì không chấm dứt quan hệ mà cái thứ nhất đã mở ra. Người phân tích có thể cho rằng điều đó không là gì khác hơn là một sự giao dịch được triển hạn, dù đó là nợ nần hay là tín dụng: Sự diễn giải đó sẽ bị những người bản địa chống đối kịch liệt vì đối với họ đó là một sai lầm, ngay cả một sự thiếu tinh tế, một sự thô bỉ, trong khi nhà xã hội học nỗ lực làm cho người ta tin là mình có khả năng phát hiện sự thật của một quan hệ chống lại ý kiến của hai nhân vật chủ chốt. Nhà xã hội học chỉ lấy lại tất cả các quyền khách quan hóa của mình khi nào có sự bất đồng ý kiến, có sự ngộ nhận hay tranh chấp giữa các đối tác của sự trao đổi.

Để hiểu phải chăng sự cung ứng được quan sát tương ứng với một sự liên minh cân bằng, một sự lệ thuộc hay một sự tranh đua giữa hai người thực hiện nó, nhất thiết phải có khả năng cắt xén mà không gây ra sự nhập nhằng có thể có, dẫy tương tác tạo ra cho sự cung ứng đó ý nghĩa của nó. Nói khác đi, các nhân vật chủ chốt phải thỏa thuận với nhau để xác định món “quà đầu tiên” là gì và, do đó, món “quà đáp tặng” là gì: Khi đó, nếu việc đáp trả đã được thực hiện, thì sẽ có sự liên minh; nếu không thì sẽ có sự lệ thuộc. Nếu không có sự thỏa thuận đó, thì sẽ xảy ra nguy cơ lớn là đi vào trong đường tròn ốc (spirale) của sự tranh đua không ngớt. Trong một số trường hợp, sự nhập nhằng về chính sự xác định tình trạng - tức là những gì đang xảy ra - chỉ có thể được một người ngoài cuộc nhận ra, dù đó là một khách bàng quan vô tư, có khi đó là nhà dân tộc chí, hoặc là người đại diện của nhóm các người ngang hàng hay là một người chuyên nghiệp có được một uy quyền pháp lý [Weber, 2000]. Sự can thiệp của một người ngoài cuộc xác định lối diễn giải: Đó là điều mà Viviana Zelizer chỉ ra về những điều liên quan đến việc sử dụng luật pháp [Zelizer, 2005]; và chính sự dùng đến luật làm cho các quan hệ giữa hai đối tác không tiến triển được.

3. SỨC MẠNH CỦA CÁC SỰ VẬT

Chúng ta hãy trở lại chương Một của *LVBT*. Trong thông báo về “chương trình”, chương này đặt ra hai câu hỏi mấu chốt mà bản thân Mauss đã nhấn mạnh: *Trong các xã hội thuộc loại lạc hậu hay cổ sơ, quy tắc luật lệ và quy tắc lợi ích nào làm cho sau khi nhận một món quà thì phải đáp tặng bằng một món quà khác? Trong đồ vật mà người ta biếu, có sức mạnh nào bắt người nhận nó phải đáp tặng cho người đã biếu?* (*LVBT*: 178-179). Thực ra, sức mạnh đó chỉ tác động lên một trong ba sự bắt buộc mà *LVBT* trình bày, sự bắt buộc phải đáp trả. Hai câu hỏi trên gợi ra một số nhận xét. Nhận xét đầu tiên: Khi liên kết quy tắc pháp luật với quy tắc lợi ích, Mauss tham gia vào một cuộc thảo luận lý thuyết mà chúng tôi sẽ trở lại. Nhận xét thứ hai: Quy tắc luật và lợi ích chỉ có thể vận hành nếu những người chủ chốt không hay biết, vì rằng người ta luôn tặng quà như là cố ý, tự do và vô vị lợi, thế mà thực ra nó là bị bắt buộc, cưỡng bức và vụ lợi. Do đó, Mauss quan tâm đến việc tách rời hình thức (món quà được tặng một cách hào phóng) khỏi nội dung (sự bắt buộc và lợi ích kinh tế), nêu ra các trường hợp cuối cùng trong đó “trong cử chỉ đi theo sự giao dịch, chỉ có sự lừa lọc, sự tôn trọng hình thức và sự đối trá xã hội.” (*LVBT*: 178).

Nhưng nếu nêu ra phương hướng nghiên cứu này mà Bourdieu sẽ theo, Mauss đã bỏ nó ngay để theo một phương hướng khác. Do đó mà có nhận xét thứ ba: Câu hỏi thứ hai, chẳng những không làm rõ câu hỏi thứ nhất, mà thực tế còn tạo ra một sự trượt (có tính quyết định) đến một môn dân tộc chí thực sự về các giao dịch.

Cái hau: Từ tinh thần đến sự đáp trả

Trong đồ vật mà ta biếu tặng có sức mạnh nào khiến cho người được tặng phải đáp trả? Câu hỏi tìm kiếm lý do trao đổi trong quan hệ mật thiết được tạo ra giữa người biếu tặng, vật được tặng và người

nhận quà. Chính “trong” đồ vật được tặng có sức mạnh cưỡng bức người nhận quà phải đáp trả. Nếu ta theo những lời bình luận đầu tiên về *LVBT*, tức những bình luận của Claude Lévi-Strauss [1950] và một số nhà bình luận *LVBT* đã đi xa thêm theo hướng này. Bản thân Mauss thấy trong cái *hau* cái tương đương - đối với các đồ vật - của sức mạnh ma thuật mà ông đã thấy - đối với con người - trong *mana*: Sức mạnh này đã được ông nhiều lần dịch thành “danh dự”, “thể diện”.

Một cách đọc chăm chú hơn văn bản của Tamati Ranapiri và sự phê phán của Sahlins đối với bản dịch mà Mauss dùng, đưa đến việc cho rằng cái *hau* của một *taonga* không phải là cái gì khác hơn là *yield* (lãi), theo nghĩa cho vay có lãi, do sự chuyển giao đầu tiên tạo ra. Ít ra đó là nghĩa mà Sahlins đề nghị. Còn đề nghị của Testart thì đơn giản hơn nhưng thỏa đáng hơn: Theo ông nên dịch *hau* thành “đáp trả” (*contrepartie*). Cũng như thế, trong phân tích những giao dịch điền thổ vào thời kỳ đầu của thời Trung Cổ, nghiên cứu tư liệu đã đưa đến việc dịch từ *pretium*, không phải thành “giá cả”, mà thành “đáp trả”, tùy theo các giao dịch có khi bằng hiện vật, có khi bằng tiền, có khi được định giá, có khi không [Feller, Gramain, Weber, 2005].

Phải chăng vì thế mà ta phải quên đi câu hỏi về sức mạnh của đồ vật? Tôi cho là không nên.

Trong một hệ thống thuộc loại hình *gimwali* như trong các định chế pháp lý làm nền tảng cho thị trường, các đồ vật bị *tách biệt* với cá nhân trao đổi chúng và “luật về vật” (*droit réel*, liên quan đến các vật) bị tách biệt với “luật về người” (*droit personnel*, liên quan đến con người). Trong các hệ thống cung ứng toàn bộ, các đồ vật không bị tách biệt với các con người, trái lại đồ vật và con người là “lẫn lộn với nhau” (*mélangé*), theo như Mauss viết. Để nhấn mạnh trong ngôn ngữ sự khác biệt cơ bản này, tôi sẽ theo thuật ngữ của Mauss mà Bazin đã nêu rõ [1997]: Các cung ứng toàn bộ liên quan đến sự lưu thông của các *vật* (vật quý giá, bùa chú, các *taonga* theo ngôn ngữ Maori, *LVBT*: 200) giữa những *người* (là những pháp nhân, *LVBT*: 184). Về phần tôi,

tôi đề nghị dành các từ đồ vật (objet) và cá nhân cho sự giao dịch thương mại, để phân biệt rõ nó với những cung ứng phi thương mại bao hàm vật và người.

Từ *hau* được Tamati Ranapiri dùng để giải thích với Eldson Best sự bắt buộc phải đáp trả ở bên ngoài mọi “thị trường”, không có “giá cả được ấn định”. Cái *hau* như vậy không phải là sự đáp trả được ấn định trước khi giao ước. Cái được ấn định, chính là phải có một sự đáp trả cho vật đã được tặng. Nếu ta đọc cho đến cùng văn bản mà Mauss nghiên cứu, cái *hau* bao gồm một kích thước xét xử và trừng phạt. Ranapiri nói: “Nếu tôi giữ cái *taonga* thứ hai cho tôi, nó có thể sẽ gây hại cho tôi, còn nghiêm trọng hơn, ngay cả làm tôi chết đi”. Chính hai kích thước xét xử và trừng phạt đó đã được Mauss thể hiện bằng cụm từ “sức mạnh của các vật”.

Mauss nói rộng sự giải thích của người Maori đến tất cả các xã hội trong đó ông phân tích các cung ứng phi thương mại khác nhau. Ông nhấn mạnh đến hai điểm. Một mặt, các vật có được sức mạnh này là khác hẳn những đồ vật thường, cũng như trong luật Roma, các *res* (vật chính yếu) của *familia* (nhóm bao gồm cả người và vật) là khác với các *pecunia*, tức gia súc nhỏ nuôi ngoài đồng và tiền bạc, có sẵn để dùng trong các giao dịch thương mại (từ *pecuniaire* của tiếng Pháp, liên quan đến tiền bạc, đến từ từ Latin *Pecunia*). Như vậy, trong xã hội Maori, các *taonga*, tức các vật quý giá, có một nhân cách riêng và ngay cả một tên riêng. Mặt khác, ông nhấn mạnh đến quan hệ giữa các vật này và những người đã nắm giữ chúng: Khi lưu thông, đồ vật giữ dấu vết của những người đã từng nắm giữ nó. “Ngay cả khi bị người biếu từ bỏ, đồ vật vẫn là cái gì đó của anh ta” (LVBT: 203).

Sự hiện diện này của con người trong vật được tặng là luận cứ chính của Annette Weiner trước tiên đã thăm lại thực địa của Malinowski, tức các đảo Trobriand, đặc biệt chú ý đến các phụ nữ mà trước đây các kết luận của Malinowski đã bỏ qua, đến các thực tiễn, các đồ vật cá nhân và đến quyền lực của họ [Weiner]. Trong một cuốn

sách thứ hai lý thuyết hơn, bà đã nhấn mạnh, theo sau Mauss, đến tính cách không thể chuyển nhượng của một số vật quý giá, cũng như các đồ nữ trang của Hoàng gia, không thể nhượng lại [Wemer, 1992]. Đối với bà, sự hỗ tương chỉ là khía cạnh ở bề mặt của sự trao đổi thực ra dựa trên sự không thể chuyển nhượng này. Tinh thần của vật được tặng rất cuộc chỉ là dấu vết, ở trong nó, của nhân cách của mỗi người đã chiếm hữu nó. Như vậy, các vật giữ trong chúng tất cả lịch sử của chúng.

Nhà nhân học Pháp Maurice Godelier [1996] lấy lại lý thuyết này khi ông phân biệt quyền sử dụng với quyền sở hữu: Chỉ quyền sử dụng mới được chuyển giao, còn quyền sở hữu thì không thể chuyển nhượng. Ông gắn toàn thể các vật không thể chuyển nhượng này với lĩnh vực tưởng tượng (l'imaginaire) của quyền lực. Các kết luận này được áp dụng đặc biệt tốt vào việc nghiên cứu các chuyển giao trong gia đình ở các xã hội phương Tây [Gotman, 1988]. Mỗi vật được lưu giữ mang một dấu vết cá nhân cấm ta vứt hay bán nó. Cũng trong trường hợp này, những thay đổi bối cảnh xã hội-kinh tế là lý thú cho ta quan sát: Sự phát triển của thị trường quà tặng có tính phổ biến trong các giai cấp khá giả kéo theo sự lệch hướng của các “quà tặng vô ích” được trao đổi trên mạng; trong thị trường này, liên hệ cá nhân rất cuộc được coi trọng hơn các của cải vật chất. Ta có thể tự hỏi phải chăng ta không tìm thấy ở đó một dấu vết của một sự thay đổi chuẩn mực, như trong vùng Massim nơi các của cải *kula* đã có thể ra khỏi chu trình *kula* trong thế kỷ XX. Sự bắt buộc phải nhận quà dường như bớt nặng nề trong các xã hội đương đại nhưng không phải vì thế mà hủy bỏ sự bài xích đạo đức đối với sự lằng phạm (transgression) ranh giới giữa các cảnh xã hội (scène sociale). Các quy tắc về quà tặng không bất di bất dịch, mặc dù chưa ai thử viết một lịch sử có hệ thống về chúng. Một trong các ví dụ tốt nhất của một sự biến đổi như thế được cung cấp bởi các quà cưới trong xã hội thượng lưu của thành phố Bâle [Thụy Sĩ] vào cuối thế kỷ XX. Một tục lệ quen thuộc bỗng dừng

trở thành một “tập quán dã man”: Trước đây phải thưởng cho người đầy tớ mang quà đến một món tiền tương đương với một tỷ lệ cố định của giá trị món quà, điều đó cũng có nghĩa là có khả năng ước tính đúng giá cả khi nhìn qua món quà. Quy tắc lịch sự đó đã bị các biến đổi xã hội quét sạch trong vòng vài năm [Sarrasin, 1994].

Vật thể chấp và nexum: Những vật cá nhân

Mauss có lẽ đã không chú ý như thế đến văn bản của Ramati Tanapiri mà ông vốn đã biết và bạn ông là Robert Hertz đã rất chú ý, nếu trước đó ông đã không nghiên cứu các luật lệ cổ sơ, trong chương Ba của *LVBT*. Thực vậy, trong chương này Mauss trở lại với lý thuyết pháp lý về *nexum*, vật ràng buộc những người giao ước lại với nhau và tạo ra sức mạnh của sự giao ước, cũng bằng sự gắn chặt vào các cử chỉ và các công thức nghi lễ. Từ *nexum* cụ thể chỉ một mối “ràng buộc” (“noeud”) và chính xác hơn một sự thể chấp, một vật được thể chấp. Trong luật của Germany, vật thể chấp, cũng như *nexum* trong luật Roma, là một vật không đắt tiền, nhưng là riêng tư, chẳng hạn một chiếc găng tay, mà một trong hai người giao ước trao cho người kia, khiến cho người này phải thi hành giao ước, tôn trọng lời hứa của mình. Vật thể chấp là một vật riêng tư ràng buộc danh dự của người tặng nó - người này ném nó như người ta ném găng khi thách thức - nhưng cũng ràng buộc danh dự của người nhận nó, dù là đồng tình hay không. Lần này, trái với các vật quý giá trước hết được ràng buộc giữa nhau, vật thể chấp trước hết là một vật ràng buộc hai người với nhau.

So sánh vật thể chấp và biểu tượng cho phép hiểu tốt hơn tầm quan trọng của các nhận xét cuối cùng của Mauss về các luật lệ cổ sơ. Như biểu tượng, (một đồ vật biểu trưng cho một đồ vật khác), “vật thể chấp, được cắt làm đôi, mà mỗi người giao ước giữ một nửa” (*LVBT*: 394). Nhưng một biểu tượng - như tiền tệ chẳng hạn, hoặc cũng như

tượng bà Marianne tượng trưng cho Cộng hòa Pháp - bao gồm ngay lập tức một trị số (valence) phổ biến, mà mọi người thuộc vào một tập thể nào đó đều hiểu được. Hiệu quả riêng của vật thể chấp, trái lại, là hoàn toàn giới hạn vào những người mà giữa họ nó lưu thông. Ta tìm thấy trong các giao dịch đương đại (giao dịch thương mại hay quà tặng) vừa là những biểu tượng có tầm quan trọng phổ biến, vừa là các vật thể chấp có tầm quan trọng giữa người và người, về phía các biểu tượng, đó là tiền tệ dưới bất cứ hình thức nào: Giấy bạc, ngân phiếu, thẻ tín dụng, và cả gói quà hay phiếu trên đó có in “cái này là một món quà”. Về phía các vật thể chấp, đó là chữ ký của tôi: Nó chỉ ràng buộc tôi đối với anh cho một hành động xác định và nó không có ảnh hưởng nào bên ngoài hợp đồng này, ngay cả nếu hợp đồng này được nhà nước bảo đảm, khi thừa nhận tầm quan trọng cá nhân của chữ ký của tôi. Những vật thể chấp tư cũng thế, như lời đề tặng trên một cuốn sách hay một tấm thiệp trên đó bản thân tôi viết tay: “Florence ký tặng Caroline, thân mến”. Ta biết rõ đến mức nào ngành tiếp thị, về thương mại hay chính trị, vận dụng các ký hiệu gọi là cá nhân để làm cho người ta tưởng - thực ra không thành công? - rằng ông chủ ngân hàng, ông chủ xưởng sửa chữa ô tô hay đại biểu quốc hội của tôi có một quan hệ thân thiết với tôi.

Giao dịch, lời cầu nguyện, phép lịch sự: Những tương tác hiệu quả

Để chấm dứt, chúng ta hãy nhận xét hai sự nói rộng mà Mauss xét đến ở cuối chương Một và ở cuối phần nhập đề: Quà tặng cho các thần thánh (LVBT: 213), sự trao đổi các phép lịch sự (LVBT: 187). Hai sự nói rộng này khẳng định rằng vượt quá một phân tích các chuyển giao đồ vật và của cải, LVBT còn bao gồm một phân tích thực sự các

tương tác. Chúng cũng cho phép định vị *LVBT* trong toàn bộ các nghiên cứu của Mauss.

Ở thượng nguồn của *LVBT*, phân tích quà tặng cho các thần thánh minh nhiên dẫn ta đến với hai nghiên cứu trước của ông: Phân tích cũ về hiến sinh [Hubert và Mauss, 1899], trong đó sự tương tác với các thần thánh, vào thời này, ít quan trọng hơn ranh giới giữa linh thiêng và thế tục; và nhất là luận án dở dang của ông về cầu nguyện [Mauss, 1909], mà ông đã thử phân tích như là một hành động hiệu quả *đặc thù* (sui generis). Trong hai trường hợp, Mauss đã ghi nhận sự giống nhau của hai hiện tượng tôn giáo này với hợp đồng và biếu tặng. Nhưng từ bài về *Sacrifice* [Hiến sinh] đến bài về *Prière* [Cầu nguyện]* và *LVBT*, phân tích nghi lễ của ông đã biến đổi: Sự chú ý của ông đã chuyển từ sự cung hiến (consécration) bởi hiến sinh sang hiệu quả của các nghi lễ và từ hiệu quả vật chất sang hiệu quả xã hội.

Song song với *LVBT*, Mauss theo đuổi công trình nghiên cứu của ông về sự trao đổi các phép lịch sự. Năm 1921, ông cho đăng trong *Journal de psychologie* [Báo Tâm lý học] một bài ngắn, “L’Expression obligatoire des sentiments” [Sự thể hiện bắt buộc các tình cảm], mà ông giới thiệu như là bài nghiên cứu về một “cách chào hỏi” và về nhóm “trong tương tác” (en interaction). Vấn đề đặt ra rất giống với vấn đề của *LVBT*: Đó vừa là chỉ ra tính cách bắt buộc của sự thể hiện tình cảm trong các nghi thức tang ma ở Úc, và vừa là từ chối giả thuyết về sự đối trá; sự bắt buộc này không lấy đi gì cả từ sự chân thành cũng như từ sự mãnh liệt của các tình cảm đó, mà ngược lại nó tạo ra chúng. Lối lý luận đó không phải là không nhắc ta nhớ đến lối lý luận của Pascal về nghi lễ như là cái sản xuất ra tín ngưỡng. Cuối cùng, vào năm 1926, ông phân tích các “tập tục về nghi thức và bắt nạt” đặc trưng cho các “quan hệ thân độc đùa bỡn”* nổi tiếng, quan hệ đặc thù trong đó một lối ứng xử bị cấm nơi khác, lại - như là ngoại lệ - có tính bắt buộc. Ông khẳng định một lần nữa rằng sự trao đổi các ứng

xử lịch sự này - ở đây là bất lịch sự - chỉ là một trong các dạng thức trao đổi được phân tích trong *LVBT*.

Nghi thức tương tác và cảnh xã hội

Khi ông bỏ bản thảo về cầu nguyện, Mauss vẫn quan tâm đến các nghi thức và chuyển các nghi thức ma thuật hay tôn giáo đến các nghi thức xã hội: Ông tin chắc ở sự hiệu quả của hình thức và của công thức, dù vào thời đó ông chưa có ý niệm tác động thực hiện (performativité)* của các nghi thức. Đối với dân tộc chí đương đại [Weber, 2001] công thức chào hỏi, cho dù là nó bị giản quy vào các thể hiện đơn giản nhất, chỉ cần nhìn qua, bảo đảm sự đồng hiện diện (coprésence) xã hội của hai người và khả năng tương tác của họ. Khái quát hơn, các nghi thức cắt trong dòng chảy của đời sống xã hội một không gian với những quy tắc chuyên biệt, một “cảnh xã hội”. Như vậy chính công thức long trọng khai mạc một cuộc lễ bảo đảm sự phân biệt giữa những hành động đóng vai trò quan trọng trong cảnh này và những gì ở “bên ngoài” (off). Nếu cái *hau* nói lên và tạo ra quan hệ giữa hai vật, nếu cái *nexum* nói lên và tạo ra quan hệ giữa hai người, các công thức về phép lịch sự mở ra và khép lại một tương tác, tức là chúng cho phép, ngoài những điều khác, phân biệt các giao dịch với các chuyển giao.

Một phân tích dân tộc chí như thế về các cung ứng không thị trường gắn với việc trộn lẫn các cảnh xã hội khác nhau và với các lý thuyết phức điệu (polyphonique) về các thế giới chồng chéo vào nhau [Zelizer, 2005; Dufy, Weber, 2007]; các lý thuyết này tìm cách phân tích các thực tiễn cá nhân; phân tích nói trên chú ý đến việc xây dựng về định chế các cảnh xã hội và đến các cách mà dân bản địa tham gia vào trong đó. Nó nhấn mạnh đến - như khi Mauss nghiên cứu các xã

hội của chúng ta trong đó thị trường và biểu tượng cùng tồn tại, như Malinowski khi ông nghiên cứu sự cùng tồn tại giữa *kula* và *gimwali* - trên sự cùng tồn tại giữa nhiều nguyên tắc ứng xử trên những sân khấu xã hội khác nhau.

Các nguyên tắc ứng xử khác nhau này không dẫn sang những Thế giới thù địch* (Mondes hostiles) mà là sang những thế giới vừa tách biệt nhau về nghi thức và vừa nối với nhau về mặt xã hội. Không tách biệt hoàn toàn với nhau một cách tự nhiên, các thế giới này đan xen vào nhau trong cuộc sống hằng ngày. Đây là các phương tiện định chế, vật chất và pháp lý khiến chúng tách biệt nhau, cho dù có sự chông chéo liên tục vào nhau? Bằng cách nào các cá nhân đánh dấu sự chuyển từ thế giới này sang thế giới khác? Họ làm gì để tránh việc thế giới này lẫn sang thế giới kia? Để trả lời các câu hỏi đó, có nhiều cách tiếp cận, tùy theo ta quan tâm đến các tiến trình khác nhau tạo ra sự tách biệt giữa các thế giới này: Tiếp cận xã hội học lịch sử, tiếp cận xã hội học về các bố trí vật chất được bố trí và các định chế, hay cả dân tộc chí về các nghi thức tương tác. Trong mọi trường hợp, đối với các lý thuyết này về các thế giới chông chéo nhau, không còn có vấn đề chấp nhận một sự chuyên môn hóa bộ môn hoàn toàn theo đúng các ranh giới giữa các thế giới này, phân biệt thế giới của lý tính (rationalité) với thế giới của sự biểu tượng chẳng hạn, nhưng đúng hơn nghiên cứu cùng lúc sự vận hành chuyên biệt và các chuyển đi và chuyển về của các cá nhân giữa các chu trình khác nhau này.

Các lý tính bối cảnh

Một cuộc tranh luận kéo dài đã đối lập các ngành hay các trào lưu xem lý tính cá nhân như là định đề (các lý thuyết kinh tế được xây dựng trên giả thuyết về một *con người kinh tế* (homo oeconomicus), tức các trào lưu xã hội học về sự chọn lựa hợp lý) với các ngành hay

trào lưu, thay vì đặt làm định đề lý tính của các ứng xử được quan sát, tìm cách hiểu các lối lý luận của người bản địa, trong sự đa dạng và sự phức tạp của chúng. Cũng ở đây, các lý thuyết về các Thế giới thù địch đối lập các thế giới trong đó được kiểm chứng định đề về lý tính cá nhân (mỗi người dường như theo đuổi một cách có hệ thống lợi ích của chính mình) với các thế giới trong đó các ứng xử dường như không logic hay phi lý vì chịu sự chi phối của cảm xúc hay của thói quen. Các lý thuyết có tính giản quy (réductionniste) cho rằng tất cả các ứng xử của con người lệ thuộc vào lý tính hay, ngược lại, lệ thuộc vào cảm xúc và thói quen. Còn về các lý thuyết về các thế giới chòng chẹo, chúng chấp nhận là có nhiều lối lý luận bản địa tùy theo thời điểm và tình hình, trước khi quan tâm đến sự phát sinh và sự cùng tồn tại của chúng.

Nếu ta trở lại với sự quan sát dân tộc chí về các cung ứng, chìa khóa diễn giải mà các lý thuyết về các thế giới chòng chẹo đề nghị là xét các điều kiện của sự cực kỳ hạnh phúc (*félicité*), khách quan hay chủ quan, cho phép một sự tương tác nào đó tiến hành mà không gây ra xung đột. Ta có hai giả thuyết: Hoặc các cung ứng được một hệ thống pháp lý hay quy phạm và một bố trí (*dispositif*) vật chất quy định rõ, khiến cho chúng hoàn toàn không còn nhập nhằng. Mỗi người đối tác của sự cung ứng biết được những gì mà mình đang làm và chia sẻ tri thức ẩn tàng đó với các người khác. Đó là trường hợp chung: Không phải từ lòng tử tế của người hàng thịt mà tôi chờ có được bữa ăn, và người Trobriand, khi anh ta ở vào trong hệ thống lễ nghi *kula*, không cư xử theo các nguyên tắc thương mại của *gimwali* và ngược lại. Hoặc các đối tác khác nhau của một giao dịch nào đó có sẵn nhiều cách để tư duy nó và sử dụng sự nhập nhằng đó để hành động trên nhiều mức độ. Hai trường hợp điển hình khác lại xuất hiện: Hoặc sự ngộ nhận cho phép sự giao dịch tiếp tục tiến hành, hoặc sự nhập nhằng dẫn tới chấm dứt giao dịch hay dẫn đến xung đột.

Như vậy, công việc của nhà dân tộc chí là phát hiện, từ sự phân tích tinh tế các tương tác, các bối cảnh xã hội trong đó chúng có ý nghĩa đối với những người thực hiện chúng. Chính các bối cảnh này mà tôi gọi là các cảnh xã hội (*scène sociale*) [Weber, 2001]; chúng vận hành như là những khung cảnh nhận thức (*cadre cognitif*), được tạo ra trước hết bởi ngôn ngữ và bởi các thủ tục xác định tính chất của sự tương tác. Do đó mà có sự quan tâm đến việc xây dựng về mặt xã hội của các phạm trù ở mức độ của một cộng đồng ngôn ngữ, đến sự xác định tính chất trong luật lệ về cung ứng (cái này là một quà tặng, cái kia là cho vay, chẳng hạn). Do đó mà cũng có sự quan tâm đến kích thước hiệu năng tác dụng (*performatif*) của lời nói: Mở ra một sự tương tác bằng những công thức cứng nhắc, chính là một cách nói rõ điều mà ta đang làm. Các nghi thức của phép lịch sự là những kỹ thuật hiệu quả về mặt xã hội: Chúng cho phép đặt sự cố vào trong một loạt sự cố tương tự, và chúng được dùng để mở ra và khép lại một dãy sự cố có ý nghĩa. Ở bên trên hay ở bên dưới các nghi thức, các bố trí vật chất xác định ý nghĩa của “những gì xảy ra ở đây”. Trong số các bố trí vật chất này, các nơi, các tư thế và các cử chỉ (tức là *hexis* của thân thể*, thích nghi với tình trạng) là rất quan trọng, cũng như các công cụ kỹ thuật, đặc biệt tất cả các thủ tục đặt những cung ứng vào trong các loạt (*série*) bằng cách dùng các bảng liệt kê (*listing*) trong đó việc sắp xếp thành cột cho phép thực hiện những thao tác tính toán. Ta tìm lại được ở đây các câu hỏi của ngành nhân học về chữ viết mà Jack Goody đã khai trương [1968], và các tiếp tục có thể có của chúng về phía ngành dân tộc chí nghiên cứu luật lệ, khi luật lệ được thể hiện thông qua việc dùng các văn bản mẫu và về phía ngành dân tộc chí nghiên cứu các kỹ thuật ghi khắc [Coquery, Menant, Weber, 2006]. Như vậy, một hệ thống ghi các tín dụng bằng cách khắc trên một cái que [Kuchenbuch, trong Coquery, Menat, Weber, 2006], rồi được gạch bỏ một khi tín dụng được trả xong, lưu lại dấu vết vật chất của một sự giao dịch hoãn lại, cách xa sự trao đổi các quà tặng đến nghìn dặm. Ngược lại, việc mở một cuốn sổ để ghi toàn bộ các cung ứng lễ nghi

được nhận và được tặng vào dịp một đám tang lưu lại một dấu vết của đơn vị bản địa (unité indigène) trong đó người ta tư duy về một sự trao đổi các quà tặng [Bensa trong Coquery, Menant, Weber, 2006].

Vai trò của tiền tệ

Các phân tích dân tộc chí về các trao đổi phi thương mại trong đó tiền tệ can thiệp cho phép lấy lại câu hỏi cổ điển mà Mauss đặt ra: Các chức năng khác nhau của tiền tệ phải chẳng luôn chồng lên nhau (LVBT: 243)? Hơn thế nữa, chúng cho phép ta tự hỏi tiền tệ đóng vai trò nào trong các quan hệ cá nhân, tùy theo chức năng mà chúng đóng.

Như vậy, các chuyển giao tài sản, kể cả dưới dạng tiền tệ, góp phần gắn những người sống với những người chết mà họ thừa kế nhiều hơn là giải phóng họ khỏi mọi quan hệ cá nhân: Tiền tệ-biểu tượng là tương hợp với món nợ không trả hết và sự thừa kế tạo ra sự ràng buộc [Gollac, 2005]. Trái lại, tiền tệ như là phương tiện thanh toán giải phóng người nợ khỏi món nợ của anh ta và cắt đứt liên hệ cá nhân, như chẳng hạn các cung ứng tiền tệ được thực hiện khi ly dị. Và lại, sự thiếu vắng của sự đáp trả tiền tệ khiến cho sự giao dịch thương mại phức tạp hơn không chỉ cho việc thực hiện, mà cả cho việc phân tích, vì rằng các của cải được trao đổi có một giá trên hai thị trường khác hẳn nhau [Feller, Gramain, Weber, 2005]: Sự thiếu vắng tiền tệ không đủ để biến một giao dịch thương mại thành giao dịch nghi lễ cũng như thành một quan hệ cá nhân. Hơn nữa đó chính là cái mà việc “trả bằng hiện vật” làm lộ ra; việc trả bằng hiện vật này có thể đo bằng tiền và nằm trong một hợp đồng lao động đúng tiêu chuẩn.

Sự vô danh của các cá nhân, sự giao dịch với đáp trả có thể đòi, tiền tệ, cả ba kích thước này của các cung ứng là tách rời với nhau và điều này cho phép dự kiến đến tám sự phối hợp có thể có chứ không phải chỉ hai - về phía thời hiện đại, đó là cá nhân vô danh, thị trường,

tiền tệ hiện đại; đối diện với thời hiện đại, đó là các quan hệ cá nhân, sự thiếu vắng thị trường và tiền tệ nguyên thủy. Cá nhân và tiền tệ không thị trường: Đó là Bảo hiểm xã hội. Thị trường, tiền tệ và quan hệ cá nhân: Đó là quan hệ thương mại thường gặp đến mức không thể cấm nó một cách hiệu quả trong phần lớn các ngành nghề. Quan hệ cá nhân, thiếu vắng thị trường và tiền tệ hiện đại: Đó là các sự biếu tặng theo lễ nghi bằng tiền. Cá nhân và thị trường không tiền tệ: Đó là phiếu dùng để chi trả cho quán ăn (ticket restaurant)... Tất cả các phối hợp này, có thể được dự kiến ngay khi ta phân biệt qua phân tích ba kích thước của các cung ứng, mở ra nhiều viễn tượng cho môn dân tộc chí kinh tế.

Nhưng rốt cuộc chính tiền tệ như là đơn vị chi trả (unité de compte) có các hậu quả rõ nhất trên bản chất của các tương tác: Định giá của cái, các thiệt hại hay các cái lợi, xây dựng một sự bằng nhau rõ ràng mà tất cả các đối tác trong giao dịch đều chấp nhận và giản quy các rủi ro về diễn giải. Vượt quá các khẳng định của Testart về sự tồn tại của một đáp trả có thể đòi trong *kula*, sự thiếu vắng của việc định giá một *taonga* khi nó được chuyển giao lần đầu (“anh tặng cho tôi một *taonga*; anh tặng nó cho tôi mà không nói giá của nó; chúng ta không mặc cả với nhau về chuyện này”) khiến ta nghĩ rằng các giao dịch nghi lễ giữa con người lại càng dễ bị tranh chấp về diễn giải khi chúng không được định giá - và dường như chúng không bị bắt buộc phải được định giá.

4. PHÍA SAU CÁC CÁI “ĐƯỢC THUA” (ENJEU) LÝ THUYẾT, NHỮNG CÁI “ĐƯỢC THUA” VỀ CHÍNH TRỊ

Để kết thúc, chúng ta còn phải so sánh bối cảnh chính trị khi Mauss viết *LVBT* với bối cảnh chính trị của đầu thế kỷ XXI: Hai mươi năm trước khi nhà nước-phúc lợi (État-providence) bắt đầu, hai mươi

năm sau khi nhà nước này bị lung lay về hệ tư tưởng. Trong cả hai trường hợp đều cần phải tạo, hay tái tạo, một hệ thống cung ứng vừa khắc phục được các yếu kém của kinh tế thị trường vừa không khôi phục việc làm từ thiện.

Tại sao biểu tặng?

Đối tượng được nghiên cứu không phải là không có gì quan trọng. Khi quan tâm đến các trao đổi quà tặng, Mauss thực hiện một sự phê phán lý thuyết về quan niệm duy tự nhiên về thị trường và một phê phán chính trị về quan niệm từ thiện về cứu trợ xã hội, trong một giai đoạn mang dấu ấn của sự đồng thuận mới đạt được giữa các nhà xã hội học, các nhà hoạt động nhân đạo và phong trào công nhân; sự đồng thuận này đã cho phép các đạo luật xã hội đầu tiên ra đời vào khoảng cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX [Topalov, 1999].

Trước *LVBT*, các cung ứng phi thương mại này, dù đã được nghiên cứu, vẫn chưa được biến thành đối tượng khoa học. Trong *LVBT* có một bổ sung phê phán cho các phân tích cổ điển về kinh tế thị trường: Đó là một phân tích về kinh tế biểu tặng, nếu ta muốn nhấn mạnh đến tính thống nhất của nó, hay về các nền kinh tế phi thị trường, nếu ta muốn nhấn mạnh đến tính không thống nhất của chúng.

Khi làm như thế, Mauss lấy mất đi thế giới bao la của các tương tác cá nhân, hay của cả những cái mà Durkheim gọi là “các trào lưu tự do của đời sống xã hội” [1895: 19] từ tâm lý học về các cái riêng biệt cá nhân và về những sự đều đặn sinh lý học, để gắn nó với xã hội học. Quả thực, ông phát hiện sự tồn tại của các quy tắc xã hội ở chính trong các hành động cá nhân tự nguyện. Và ông tạo ngay cho phát hiện này một tầm quan trọng có tính phổ biến: Ở đó không có gì đặc biệt nguyên thủy, sơ đẳng hay cổ sơ - theo nghĩa mà những người theo Durkheim hiểu, tức như là một trạng thái phân công lao động còn yếu

- nhưng, như Mauss nói, “chúng tôi tin là đã tìm được ở đây một trong những nền tảng vững chắc của loài người trên đó các xã của chúng ta được xây dựng” (LVBT: 180). Như trong công trình nghiên cứu của ông về ma thuật, trong đó ông đã áp dụng quan niệm xã hội học của Durkheim xem tôn giáo như là định chế xã hội, đúng vào đối tượng kháng cự mạnh nhất đối với quan niệm này, tức là quan hệ tư giữa hai cá nhân, tức giữa nhà ma thuật và khách hàng của ông ta, Mauss áp dụng ở đây phân tích theo quan niệm của Durkheim về các hợp đồng và các định chế, đúng vào đối tượng kháng cự mạnh nhất, tức là quà tặng tự nguyện, hành động tự do và không vụ lợi.

Chống thuyết dân tộc trung tâm của các nhà kinh tế học

Tất nhiên, ông bắt đầu bằng việc nghiên cứu các trao đổi quà tặng trong các xã hội nguyên thủy. Khi làm như thế, ông theo đuổi cùng mục tiêu phê phán kinh tế chính trị mà Malinowski đã theo đuổi: Nghi ngờ “huyền thoại về đổi chác” mà các nhà kinh tế học cổ điển dùng để giải thích sự xuất hiện của thị trường và tiền tệ và cho thấy hoàn toàn ngược lại, sự phức tạp của các ứng xử kinh tế của các thành viên thuộc các xã hội nguyên thủy. Chúng ta không bị cấm cản, sau gần một thế kỷ, so sánh mục tiêu này với mục tiêu của nhà xã hội học Đức Max Weber khi ông phát hiện ngay vào năm 1905 tính cách được định vị về lịch sử của các ý niệm và các công cụ của khoa học kinh tế và khi ông tìm lại được trong phương châm sống của những người theo Thanh giáo (puritanisme) mô hình của sự lý luận kinh tế theo thuyết cận biên (marginalisme) [Weber, 1995]. Ngày nay, ta có thể cho rằng lịch sử kinh tế sau Max Weber và dân tộc chí kinh tế sau Malinowski đều quy tụ vào sự tố cáo thuyết dân tộc trung tâm của khoa học kinh tế khi nó gán các động cơ cá nhân có tính phổ biến cho *homo oeconomicus* (con

người kinh tế) tưởng tượng. Thay vì tìm được chìa khóa phổ biến của các ứng xử của con người, các nhà kinh tế học dường như chỉ phóng lên các ứng xử của người khác các lý luận của chính họ được định vị về lịch sử cũng như về văn hóa.

Nhưng các nhà xã hội học theo quan niệm Durkheim thuộc thế hệ thứ hai làm việc ở Pháp giữa hai cuộc thế chiến, thế hệ mà Mauss thuộc vào, ít quan tâm đến sự phát sinh từ văn hóa của các ý niệm kinh tế như đối với Weber, hay sự đa dạng văn hóa của các ứng xử kinh tế, như đối với Malinowski; trái lại họ quan tâm nhiều đến kích thước xã hội của các hiện tượng kinh tế. Thực vậy, những người theo Durkheim đã tìm cách chứng tỏ kích thước xã hội này của các sự kiện kinh tế, hoặc là trong trường hợp các hiện tượng đương đại và minh nhiên (explidtement) có tính tập thể, như tiền tệ, biến động giá cả và lương, được François Simiand [1932, 1934] và Maurice Halbwachs [1909, 1933] nghiên cứu, hoặc là trong trường hợp của một hiện tượng có vẻ cá nhân và đến từ phương xa (exotique), tức là sự biếu tặng, điều mà Mauss làm nhưng vẫn không quên mối liên hệ giữa các nghiên cứu của chính mình với các nghiên cứu của Simiand và của Halbwachs.

Sau đó, các sự khác nhau về tiếp cận này giữa một lịch sử văn hóa bám rễ trong công trình của Max Weber, một dân tộc chí kinh tế lấy các ý niệm trong công trình của Malinowski và một lịch sử cũng như một xã hội học kinh tế lấy cảm hứng từ Durkheim, dường như ít quan trọng hơn là sự hội tụ của các phê phán khi đó được tiến hành một cách không thống nhất với nhau chống lại khoa học kinh tế; các phê phán đó hiện nay đã gợi hứng cho các trào lưu phê phán môn Kinh tế chính trị học, các trào lưu này tập hợp sử học, xã hội học và nhân học [Steiner, 1999; Steiner, 2005; Dufy, Weber, 2007; Simiand, 2006]. Nhưng với điều kiện là không coi thường các tiến bộ mà khoa học kinh tế thực hiện được từ giữa hai cuộc thế chiến, khi nó đã tiếp thu được các thành tựu thực nghiệm của các khoa học kế cận.

... quy tắc luật và quy tắc lợi ích nào?

Chúng ta hãy trở lại với câu hỏi đầu tiên về các trao đổi quà tặng: “Quy tắc luật và quy tắc lợi ích nào, trong các xã hội thuộc loại hình lạc hậu hay cổ sơ, bắt buộc phải đáp tặng khi được tặng quà?” Phải chú ý đến sự giống nhau giữa câu hỏi này và các câu hỏi cổ điển mà các nhà kinh tế học đặt ra về thị trường. Ở đây, tôi theo sự so sánh gợi được rất nhiều ý mà Steiner đã thiết lập giữa văn bản của Mauss và văn bản của Adam Smith trong *The Wealth of Nations* [Sự giàu có của các quốc gia] [trích dẫn trong Steiner, 2005: 186]. Adam Smith viết đại ý như sau: “Bây giờ tôi sẽ xét xem đâu là các quy tắc mà con người tuân thủ một cách tự nhiên khi trao đổi của cải hoặc với tiền bạc hoặc để đổi lấy của cải khác. Chính các quy tắc này quy định cái mà ta có thể gọi là giá trị tương đối hay giá trị trao đổi của của cải.”

Smith hoàn toàn không thấy được quy tắc luật xác định sự trao đổi: Trái với sự biếu tặng và cả với sự trộm cắp, sự trao đổi không phải là một sự chuyển giao mà là một sự giao dịch mà sự đáp trả có thể được đòi, điều đó giả định phải có các sự trừng phạt chính đáng mà một tập thể (một nhà nước và các nhân viên chuyên nghiệp của nó, một tổ chức tội phạm như mafia và các bộ hạ của nó, một câu lạc bộ và nội quy của nó) dùng sức mạnh để bắt các cá nhân (theo nghĩa vừa sinh lý học và vừa chính trị của từ này) hay những người (theo nghĩa là pháp nhân hay là người đại diện cho một nhóm) phải chấp nhận khi họ lãng phạm (transgressor) chúng. Nói cách khác, có một người thứ ba - người đại diện cho nhà nước, tay súng của mafia hay ban hợp xướng của bi kịch Hy Lạp - bảo đảm sự tôn trọng quy tắc luật này. Không ai được xem như không biết luật: Mọi người, kể cả người vi phạm, đều phải biết rằng một quy tắc đã bị lãng phạm.

Đối với Smith, các quy tắc trao đổi thương mại là vừa “tự nhiên”, phi lịch sử và vừa có tính tác định (déterministe), vì rằng chúng giải

thích sự xây dựng một sự tương đương giữa các của cải được trao đổi, tức là sự xây dựng giá cả tương đối của các của cải này. Đúng là một quy tắc lợi ích giải thích việc tôi tham gia trao đổi và với giá nào.

Đặt ra cả hai câu hỏi cùng lúc, câu hỏi của luật gia và câu hỏi của nhà kinh tế học về một đối tượng không thuộc về luật cũng như về kinh tế thị trường, đối với Mauss đó là phương tiện tìm cách hiểu bản tính của các sự bắt buộc thuần túy xã hội ở bên ngoài thị trường như là định chế. Đáp trả món quà đã nhận phải chẳng lệ thuộc vào cùng quy tắc lợi ích như khi trả tiền mua của cải? Đi vào trong một sự vận hành của các tương tác và tiếp tục nó phải chẳng cũng lệ thuộc vào cùng quy tắc lợi ích như khi đi vào thị trường? Câu hỏi đó vẫn không thể tách khỏi đối tượng: Điều mà Mauss xác định được, chính là các hành động cá nhân bề ngoài có vẻ *tự do* và *không có lý do* (gratuit), nhưng thực ra là *bắt buộc* và *vụ lợi*.

Hai sự bắt buộc, hai lợi ích

Ở giai đoạn này, câu hỏi của Mauss gây khó khăn, vì nó có thể kéo theo sự lẫn lộn giữa hai loại hình bắt buộc: Sự bắt buộc pháp lý phải kết thúc một giao dịch đã bắt đầu - khi có thể đòi phải đáp trả - và sự bắt buộc xã hội khiến phải chấp nhận sự vận hành của các trao đổi và sự kế tục của nó, sự vận hành trong đó ta có thể được hay thua và trong đó ta có thể tiếp tục hay chấm dứt.

Nếu người đối tác của tôi trong *kula* không tặng cho tôi, khi có cơ hội, cái vòng cổ xác nhận liên minh của chúng tôi để đáp trả cái vòng tay mà tôi đã tặng anh ta trong một chuyến đi trước; nếu người mà tôi đã tặng một của quý giá *taonga* nhận một của quý giá khác qua trao đổi, nhưng lại không tặng nó cho tôi; cả hai người đó đều phải chịu những trừng phạt chính đáng: Chết vì ma thuật (đó là sự trừng phạt mà Tamati Ranapiri đã nêu ra), bị người ta đột kích để lấy lại vật còn nợ,

và ngay cả bị người ta nhờ đến sự can thiệp của một viên chức của chính quyền thuộc địa [Testart, 2007: 175]. Ở đây đúng là chúng ta ở trong thế giới của luật lệ, tức là thế giới trong đó việc dùng đến sức mạnh là chính đáng dù là nó được giao phó hay không cho một tập thể những người chuyên nghiệp được hay không được nhà nước trả lương và trong một thế giới của hợp đồng, dù là hợp đồng chỉ liên quan đến các của cải như trong một nền kinh tế thị trường hay dù là hợp đồng cũng ràng buộc con người như một hợp đồng hôn nhân hay hợp đồng lao động.

Câu hỏi cũng có nguy cơ kéo theo một sự lẫn lộn giữa hai loại hình lợi ích - lợi ích thực sự kinh tế nhằm không bị thiệt hại khi trao đổi, hay nhằm tối đa hóa lợi nhuận của mình và lợi ích được xác định rộng hơn nhằm bảo vệ danh dự hay danh tiếng của mình? Từ khi có các công trình nghiên cứu của nhà kinh tế học Mỹ Thorstein Veblen* [1899], các nhà kinh tế học biết đến các của cải gây uy thế và biết quan tâm đến các ưa thích cá nhân của một người tiêu dùng đối với các của cải phô trương. Tuy nhiên, không chắc rằng hiện tượng “phải sống đúng theo sự bắt buộc của cương vị xã hội của mình” (*noblesse oblige*) và sự tranh nhau tỏ ra hào phóng được phát hiện trong *potlatch* đã vượt qua cửa của những nhà kinh tế, nếu ta xét đến sự nghèo nàn của họ khi quan niệm về lòng vị tha, hoàn toàn không tương hợp với kích thước tranh đấu của sự hào phóng. Trong sự vận hành của *potlatch* có một động thái riêng của sự tương tác (sự bắt chước tăng theo cấp số nhân (*exponentiel*) của các ứng xử) được Bateson mô hình hóa như là quá trình phân biệt (*schismogenèse*): Sự phát sinh hai ứng xử ở đây đối xứng nhau, chính trong lòng của tương tác. Mô hình quá trình phân biệt chắc chắn có thể sáp nhập vào các sự hình thức hóa toán học phát xuất từ lý thuyết trò chơi, hoàn toàn giống như việc lý thuyết trò chơi được lặp lại (*théorie des jeux répétées*) quan tâm đến vai trò của sự nổi tiếng.

Đoạn tuyệt với từ thiện

Không có gì cường điệu khi ta nói rằng, vượt quá sự phê phán mặc nhiên lý thuyết kinh tế về trao đổi, sự phê phán bố thí (aumône), hoàn toàn minh nhiên, là cái “được thua” chính trị chủ yếu của *LVBT*. Bố thí chính là mẫu điển hình của sự biểu tặng không đáp trả, làm mất thể diện ngay khi người nghèo vui lòng nhận bố thí mà không thể đáp trả. “Từ thiện còn gây thương tổn đối với người nhận nó và mọi nỗ lực của nền đạo đức của chúng ta nhằm hủy bỏ sự bảo trợ vô ý thức và lãng nhục của người bố thí giàu có” (*LVBT*: 404).

Làm cho các chính sách xã hội thoát khỏi gốc gác từ thiện của nó, để khiến nó trở thành chấp nhận được và không làm mất thể diện, trước hết chính là bằng cách biến đổi ý nghĩa của nó. Nỗ lực về ý niệm của Mauss hướng đến việc trình bày các chính sách xã hội thời đó đang được xây dựng không phải như là những món quà tặng cho người nghèo mà như là các món quà đáp tặng cho người lao động để trao đổi món quà ban đầu mà họ đã tặng với sự lao động của họ mà tiền lương không đáp tặng đủ. Mauss nói: Cả các người chủ lẫn xã hội đều không phải là “trả xong nợ” đối với họ sau khi đã trả lương. Ngày nay, người ta có lẽ sẽ nói về sự không hoàn chỉnh (incomplétude) của hợp đồng lao động. Nhưng điều mà Mauss cảm nhận và chỉ hoàn toàn được thực hiện sau năm 1945, chính là việc chuyển giao món nợ xã hội của các xí nghiệp cho toàn bộ xã hội, từ sự bảo trợ của người chủ (người “bố thí” giàu có) sang sự vô danh của tập thể. Sự chuyển giao này, được phong trào công nhân, các nhà trí thức và giới tư sản hoạt động nhân đạo chuẩn bị trong nhiều thập kỷ tiến lại gần nhau giữa họ, sẽ được thể hiện trọn vẹn trong sức bật của thời Giải phóng [Libération, tức khi Pháp thoát khỏi sự chiếm đóng của Đức Quốc xã], khi hệ thống Bảo hiểm xã hội được lập ra. Nhưng ngày nay, hai mươi năm sau khi nhà nước phúc lợi bắt đầu bị đả kích về mặt hệ tư tưởng trong những năm 1990, các chính sách cứu trợ xã hội đã không biết

tránh nguy cơ thụ lùi về hướng từ thiện: Dưới những hình thức ít nhiều phức tạp, các chính sách này trói buộc những người nhận quà tặng suốt đời (tức những người “được cứu trợ” (les “assistés”), những người “Rmistes”*, những người nghèo) trong một sự mắc nợ chung thân. Ngày nay, điều còn thiếu không phải là các phương tiện tài chính mà là một phong trào biết tập hợp những người tranh đấu, những trí thức và những người làm nhân đạo để “tư duy lại sự đoàn kết”.

Để đoạn tuyệt với từ thiện, Mauss đã chọn nhấn mạnh đến “biểu tặng đầu tiên”, tức là biểu tặng mà một chính sách xã hội đáp ứng, chính sách này được tư duy như là một sự đáp trả. Có thể còn có nhiều con đường khác để cắt đứt mối quan hệ thống trị cá nhân giữa người làm nhân đạo và các người nghèo “của ông ta”. Ta có thể nhấn mạnh đến sự tồn tại của một sự để chung lại các nguồn lực bên trong của một nhóm, chẳng hạn nhóm gia đình (groupe domestique) [Weber, 2002]: Các tranh chấp khi có một vụ ly dị phải chăng không xuất phát [...] từ sự kiện là giờ đây phải “tính sổ”, đọc lại lịch sử quá khứ dưới ánh sáng của sự tan rã của nhóm gia đình? Ta có thể tìm cách chứng tỏ là có một sự hào phóng không làm nhục: Đó là điều mà Luc Boltanski đã thử làm khi xác định một thái độ chuyên biệt, gọi là agapê*, tức là một thứ tình yêu thương đặc biệt không tính toán [Boltanski, 1990]. Một lối phân tích khác là nhấn mạnh đến sự vô danh của những người biểu tặng. Nếu người được tặng không biết người biểu tặng là ai, thì làm sao anh ta có thể lâm vào, trái với ý muốn của mình, tình huống có một quan hệ bất bình đẳng? Ta có thể xem sự vô danh như là nguyên tắc của sự phân phối lại bằng thuế má. Một số định chế gắn với đạo đức sinh học (bioéthique) bảo đảm nguyên tắc biểu tặng không đáp trả, như hiến máu hay hiến các bộ phận của thân thể, bằng cách minh nhiên dựa vào sự vô danh của người hiến (khi đó người ta không dùng từ “người biểu tặng” (donnateur) mà dùng từ “người hiến tặng” (donneur), để nhờ thế không gì có thể làm lu mờ lòng hào phóng

trong sáng mà người hiến tặng đã chứng tỏ, nhưng cũng để cho món nợ khổng lồ và không bao giờ trả hết, mà người nhận đã mắc đối với người hiến tặng, sẽ không bắt người nhận phải có một quan hệ cá nhân lệ thuộc vĩnh viễn (Steiner, 2004; Healy, 2006).

Trường hợp một số rất hiếm những người hiến tặng được biết tên - chẳng hạn những người hiến các bộ phận của cơ thể thuộc cùng gia đình với người nhận - cho phép đi xa hơn trong phân tích. Nếu sự biếu tặng là một quan hệ tương hỗ giữa hai người cùng gia đình, cũng có nguy cơ là người biếu tặng hủy bỏ cam kết của mình (nỗi ám ảnh của luật gia là làm thế nào để các sự biếu tặng đã ghi thành văn bản sẽ không bị đảo ngược) hay nguy cơ ông ta bắt người nhận phải “trả giá” rất đắt, hoặc là trả trước (dưới hình thức một sự dọa dẫm tổng tiền), hoặc là trả sau (dưới hình thức đòi phải thừa nhận). Trái lại, nếu sự biếu tặng được thực hiện bên trong một tập thể vận hành dựa trên sự dùng chung tiền của, nó trở thành một trong nhiều yếu tố khác của các trao đổi ngày càng tăng thêm mà không ai có thể nói là nó đã bắt đầu ở đâu và khi nào. Như vậy, chúng tôi đã theo con đường ngược chiều với con đường của Mauss: Trong khi Mauss chuyển từ sự phân tích các nhóm sang sự phân tích các quan hệ, chúng tôi chuyển từ phân tích các quan hệ sang sự phân tích các nhóm, với điều kiện là vẫn quan tâm đến việc tìm xem sự thuộc vào một nhóm có ý nghĩa gì và kể cả đến việc nó gây cho mỗi người những phí tổn nào.

Quá trình hình thành về chính trị của LVBT

Mauss đã viết *LVBT* vào cùng thời với việc ông nỗ lực thực hiện một “đánh giá xã hội học”, theo đúng các từ mà chính ông dùng, về chủ nghĩa bonsevic [1924] ở Nga và chủ nghĩa phát xít ở Ý; vào cùng thời với việc ông suy nghĩ về các mối liên hệ giữa các nước, về sự

phân công lao động giữa các nước và về chủ nghĩa quốc tế. Ta tìm thấy trong các kết luận của *LVBT* một lời chú dẫn đến Bàn tròn, ẩn dụ dùng để chỉ Hội Quốc Liên [tức tiền thân của tổ chức Liên Hiệp Quốc - ND] mà các nhà trí thức của những năm 1920 đặt nhiều hy vọng. Là người đấu tranh vì chủ nghĩa xã hội và khâm phục Jean Jaurès, Mauss khi đó nỗ lực tích cực ủng hộ Đảng Xã hội [tức Đảng SFIO - ND] bị suy yếu vì sự phân hóa mà từ đó sinh ra Đảng Cộng sản Pháp*. *LVBT* mang dấu vết của sự tìm kiếm các giải pháp chính trị này nhằm đoạn tuyệt với ý tưởng của Durkheim về các tập thể trung gian giữa cá nhân và nhà nước: Quả thực Mauss sợ thấy lại dấu vết của các tập thể trung gian này trong các xô viết ở Nga và trong các tổ chức phát xít ở Ý. Sự lo sợ này dường như càng có cơ sở với sự lùi lại về thời gian, khi trong khoảng một, hai thập kỷ vài người rất tin vào tư tưởng Durkheim và thân cận với Mauss đã dẫn thân vào các phong trào cực hữu xuất phát từ phong trào xã hội, như Marcel Déat, nếu không phải là đã ít nhiều mất thanh danh do liên lụy với chế độ Vichy. Chính các lệch lạc về chính trị này, kết hợp với sự che giấu các nguồn gốc cộng hòa - tức các ảnh hưởng của Durkheim - của chế độ Vichy [Noiriel, 1999], giải thích tại sao xã hội học theo quan niệm Durkheim đã gặp nhiều khó khăn trong một thời gian thử thách dài.

Vườn công nhân*u: Lao động tại nơi mình ở

Dù sao đi nữa thì vào năm 1925, Mauss tìm kiếm những giải pháp pháp lý hơn là chính trị, và các giải pháp về quan hệ (solution relationnelle) hơn là tập thể, để đoạn tuyệt với việc làm từ thiện. Ông tưởng là đã tìm được trong hệ thống cung ứng toàn bộ “hệ thống kinh tế và luật pháp xưa nhất mà chúng ta có thể nhận thấy và quan niệm được”, và cũng là “hệ thống mà chúng ta mong muốn các xã hội của

chúng ta hướng đến” (LVBT: 415): Biểu tặng một cách tự do và bắt buộc.

Nhiều người biết đến sự quan tâm của ông đối với các hội tương tế của công nhân cũng như đối với các hợp tác xã. Nhưng ít ai biết đến sự quan tâm của ông đối với phong trào vườn công nhân. Ông xem phong trào này như là một ví dụ của phương hướng này mà chúng ta có lẽ nên theo: “Vì rằng gia đình là bếp lửa và đất đai [phong trào này có tên gọi là “Ligue du coin de terre et du foyer”, tức Hội miếng đất và bếp lửa], nên việc đất đai thoát khỏi sự chi phối của luật lệ và kinh tế tư bản là bình thường. Quả thực các đạo luật mới hay cũ về “homestead” [nhà ở có vườn bao quanh - ND] và các đạo luật gần đây hơn của Pháp về “tài sản gia đình không thể xiết nợ được” là một tồn lưu của trạng thái xưa và một sự trở về với trạng thái đó” (LVBT: 400). Các vườn công nhân, phát xuất từ lòng nhân từ của người chủ tự xem mình như là phụ huynh của công nhân (paternalisme patronal) trong những năm 1870, nhưng lại đoạn tuyệt với nó, thể hiện một sự tổng hợp độc đáo giữa trào lưu công giáo xã hội (catholidsme sodal) và trào lưu cấp tiến chống giáo hội (radicalisme anticlérical). Dưới sự tác động của linh mục Lerrriere, đại biểu của vùng Bắc ở Quốc hội, và của Jules Curé, công nhân trồng rau và nhà hoạt động công đoàn có tư tưởng cấp tiến, các vườn công nhân đã là cơ hội để thực hiện ba sự tái xác định tính chất (requalitícation): Ngay từ năm 1900, việc làm vườn, vốn là một sự lao động, trở thành sinh hoạt tiêu khiển, như ta thấy trong các tranh cãi về sự chính đáng của việc làm vườn ngày chủ nhật, vào một thời kỳ và trong một giới mà lao động bị cấm trong ngày chủ nhật vì các lý do tôn giáo; trong những năm 1920, miếng đất nhỏ, từ chỗ được cấp không qua luật pháp, trở thành đối tượng cho việc đề nghị một đạo luật mà Mauss đã nhắc đến - thực ra đó chỉ là một dự án được linh mục Leirdre bảo vệ nhưng không được Quốc hội Pháp thông qua - để trở thành một tài sản không thể xiết nợ được hay, để nói như Annette Weiner, không thể chuyển nhượng; trong những năm đó, quan

hệ giữa người thân hào tặg và quản lý các khu đất với những người thọ ân của ông, tức những người làm vườn, bị đảo ngược ngay khi những người này phải thanh toán một món tiền đóng góp và có thể tặg với sự tự hào những sản phẩm của khu vườn cho ân nhân của họ.

Các vườn công nhân còn thay đổi ý nghĩa trong Thế chiến II khi chúng trở thành một công cụ để chống lại sự khan hiếm lương thực, và để chấn hưng đạo đức liên hệ với khẩu hiệu của chính quyền Vichy là “đất đai không nói dối”; rồi trong Ba mươi năm vinh quang*, khi chúng vẫn tồn tại như là một nơi nhỏ bé bị quên lãng của văn hóa bình dân bên lề của giới đi làm để ăn lương và của sự tiêu dùng đại chúng. Với sự tăng cao của nạn thất nghiệp đại chúng, các vườn công nhân bị lôi vào trong trận cuồng phong của trợ cấp hội nhập RMI, rồi vào trong các lỗi lầm sai lầm của kinh tế liên đới. Có lúc người ta đã định trừ đi từ món tiền trả cho những người được hưởng RMI số tiền ước tính là người làm vườn tiết kiệm được nhờ trồng rau quả. Người ta đã phát minh ra các chu trình để bán các sản phẩm của vườn công nhân để biến một việc làm có tính tiêu khiển thành một lao động có lợi về kinh tế. Trong cả hai trường hợp, người ta đều đã không thấy được rằng các vườn công nhân thuộc vào một chu trình *kula* trong khi RMI hay việc tìm kiếm nguồn tiền thuộc vào một logic *gimivali* và rằng bản thân những người làm vườn gắng sức bảo vệ sự khác nhau hoàn toàn giữa hai cảnh xã hội đó.

Hướng đến một định nghĩa mới về lao động

Tuy nhiên, không có gì cấm chúng ta lấy cảm hứng từ *LVBT* lẫn kinh nghiệm dài cả thế kỷ của các vườn công nhân để tưởng tượng ra những “tái xác định tính chất” mới, sau khủng hoảng của một mô hình trong đó sự bảo hộ xã hội hiện ra như là sự đáp trả, có thể đòi và vô danh, của các quyền gắn liền với lao động ăn lương và được nói rộng

đến những người được hưởng quyền (ayant droit) do có quan hệ thân tộc với người ăn lương. Không chỉ mô hình bảo hộ xã hội này đã thất bại trong việc quốc tế hóa, nó còn chỉ được chấp nhận bởi vì nó để trong bóng tối điều kiện khiến nó tồn tại: Mối liên hệ giữa lao động ăn lương và các quyền xã hội mở rộng đến những người được hưởng do có quan hệ gia đình với người ăn lương, tức là người vợ và con cái của anh ta. Việc phụ nữ đi làm và các biến đổi gia đình đã làm lung lay hệ thống, được thích nghi cho người làm công ăn lương toàn phần trong suốt cuộc đời lao động của mình. Đứng bên lề đường là những người thất nghiệp hết được quyền hưởng trợ cấp, các thanh niên chưa đi làm bao giờ, các gia đình chỉ có cha hoặc mẹ. Nhưng có phải vì thế mà dẫn thân vào con đường cứu tế người nghèo, theo mô hình của Anh hay của Mỹ? Bảo hiểm bệnh tật cho mọi người (Couverture Maladie Universelle hay CMU)* đã thử làm việc đó, mà không nghĩ rằng một sự cứu tế như thế đã gây bất lợi cho thiểu số người lao động nghèo bị bắt phải trả tiền vì họ thuộc vào mô hình trước, nhưng vẫn giam hãm những người được hưởng CMU trong các hình tượng làm mất thể diện về người nghèo tốt hay người nghèo xấu.

Tại sao không thử vừa đánh giá tầm quan trọng của các xác định lại đang được tiến hành về hoạt động, vừa khẳng định lại, như trước đây trong các vườn công nhân, giá trị giải phóng (libératoire) của sự góp tiền bắt buộc? Ta có thể phỏng theo quy chế sinh viên để tạo ra, bằng phương thức góp tiền, một quy chế cho người làm không lấy tiền trong các hiệp hội, một quy chế cho người phải gánh vác gia đình, một quy chế cho người lao động một phần thời gian nhằm hủy bỏ các quy định trên thực tế (*de facto*) dành việc hưởng các quyền xã hội cho những người làm việc toàn thời gian và trong suốt đời. Dĩ nhiên với điều kiện phải kiểm tra để các xí nghiệp không lợi dụng chúng nhằm tăng thêm lao động che giấu dưới nhiều hình thức.

Đoạn tuyệt với mô hình việc làm được trả lương dành cho các lao động nam làm việc toàn thời gian - mô hình này không quan tâm đến việc sinh con miễn phí của phụ nữ - chính là phân biệt rõ hai hệ thống: Lao động nghề nghiệp đối lập với lao động không được trả lương và không sinh ra lợi nhuận nào cả, và chính là tạo ra một quy chế xã hội cho loại lao động sau, nhưng vẫn cho phép sự kiêm nhiệm cả hai quy chế với điều kiện không vượt quá một số giờ nào đó. Làm như thế, ta đoạn tuyệt với quan niệm giản quy (réductionnisme) kéo lao động không trả lương về phía lao động nghề nghiệp, nhưng vẫn công nhận ranh giới giữa hai loại lao động - cho dù ranh giới đó là không cố định trong lịch sử - và tạo thuận lợi cho chúng khớp với nhau. Một cái cách như thế không thể thực hiện ở mức độ một nước không thôi, cũng như trong một số nước có nhiều thuận lợi. Từ nay cần phải tìm những giải pháp ở mức độ toàn thế giới, điều đó giả định các nước có nhiều thuận lợi phải bắt đầu bằng việc hợp thức hóa những người lao động không có giấy tờ hợp lệ khi họ chứng minh được là có việc làm. Nhưng các xí nghiệp cũng phải thừa nhận lao động miễn phí của sự xã hội hóa (socialisation)* mà các nhân viên của họ là sản phẩm.

Thừa nhận như thế sự tồn tại của một lao động xã hội không được trả lương - lao động này thể hiện sự biếu tặng của cá nhân cho tập thể - sẽ cho phép đoạn tuyệt trong nhiều trường hợp với cảm dỗ từ thiện vẫn hoạt động trong sự cứu tế, với điều kiện tiến hành song song một chính sách đào tạo cho những người lao động xã hội. Những người này quả thực bị giam hãm trong một lối tiếp cận dựa lên tâm lý học (psychologisant) và duy bản chất (essentialiste) đối với những người mà họ phục vụ, vì họ phải vật lộn với đạo đức giai cấp của chính họ và không có khả năng cung cấp bởi chính họ một sự thừa nhận xã hội cho các cá nhân mà họ muốn đối đãi “một cách nhân đạo” (humainement), trong khi chỉ một quy chế mới có thể trả lại cho các cá nhân này nhân phẩm của họ.

Đọc LVBT... để dứt đi cho xong với sự biếu tặng

Đọc xong *LVBT*, người ta nhận thấy rằng các cung ứng toàn bộ là một lục địa hay, có lẽ đúng hơn, một quần đảo rất phức tạp. Không phải chỉ có một hình thức biếu tặng mà có nhiều hình thức; sự nhập nhằng của sự biếu tặng có thể được hiểu theo hai cách. Trước hết, ở mức độ quan sát dân tộc chí, sự nhập nhằng của các sự cung ứng là do thiếu khung cảnh vật chất và nhận thức có thể xác định cách diễn giải chúng. Tiếp theo, về mặt lý thuyết, chính phạm trù biếu tặng cũng nhập nhằng vì nó dao động giữa sự tranh đua chính trị trong *potlatch* và sự đồng minh chính trị trong *kula*. Ngoài ra, không nên quên nợ cá nhân có tính trói buộc và sự tương hỗ hóa (mutualisation) có tính giải phóng.

Thế nhưng, nhất là ở Pháp, các nghiên cứu nhân học về biếu tặng đã tạo ra các cách đọc thống nhất làm giảm đi tầm quan trọng của các khác biệt nội tại để nhấn mạnh đến sự đối lập “Nhị nguyên” (binare) giữa biếu tặng và thị trường. Không phải là vô ích khi ta trở lại với chính văn bản của Mauss và với các cách đọc tương phản mà nó đã làm phát sinh ngay từ năm 1950, để thấy được sự chính xác của các ý niệm mà nhân học đã tạo ra; nếu không có các khái niệm này thì sự quan sát nhân học có lẽ sẽ rất lúng túng.

Thư mục các sách trích dẫn trong lời nói đầu này

Appadurai A. (chủ biên) [1986], *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* [Đời sống xã hội của đồ vật: Hàng hóa theo quan điểm văn hóa], Cambridge và New York, Cambridge University Press.

Bataille G. [1933], “La notion de dépense” [Khái niệm chi phí], *La Critique sociale*, 7 (đăng lại trong *La Part maudite*, Minuit, 1967).

Bazin J. [1997] “La Chose donnée” [Vật biếu tặng], *Critique* (596-597), tháng Hai-Ba, tr. 7-25.

Boltanski L. [1990], *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'adieu* [Tình yêu thương và sự công bằng như là khả năng], Paris, Métailié.

Boltanski L., Thévenot L. [1991], *De la justification. Les économies de la grandeur* [Về sự biện minh. Các nền kinh tế thế lực], Paris, Gallimard.

DẪN NHẬP

VỀ SỰ BIỂU TẶNG, VÀ ĐẶC BIỆT VỀ SỰ BẮT BUỘC PHẢI ĐÁP TẶNG* CÁC MÓN QUÀ

Đề từ

Dưới đây là vài đoạn của Harvamál, một trong các bài của tập thơ cổ Edda Bắc Âu*. Chúng có thể dùng làm đề từ cho nghiên cứu này, vì chúng đặt người đọc vào giữa bầu không khí của các ý tưởng và sự kiện mà chúng tôi sẽ vận dụng để chứng minh*.

*39 Tôi chưa bao giờ gặp một người hào phóng
và rộng rãi nuôi những người khách của mình
đến mức “tiếp đón không phải là bị tiếp đón”*,*

*cũng chưa bao giờ gặp một người... (thiếu tính từ)
của cải của mình
đến mức cảm thấy khó chịu khi nhận quà đáp tặng⁰¹.*

*41 Với vũ khí và áo quần
Những người bạn phải tạo vui thú cho nhau;*

mỗi người tự mình biết điều đó (do các kinh nghiệm của chính mình)

Những ai tặng quà cho nhau
là bằng hữu dài lâu nhất,
nếu mọi chuyện đều tốt đẹp.

42 Ta phải là một người bạn
đối với người bạn của mình
và đáp tặng quà sau khi nhận quà;
ta phải đáp lại nụ cười
bằng nụ cười
và đáp lại sự lừa dối bằng sự dối trá.

44 Anh biết đấy, nếu anh cố một người bạn
mà anh tin
và nếu anh muốn đạt được một kết quả tốt,
phải để hồn anh quyện vào hồn bạn
và trao nhau các quà tặng
và phải thường thăm viếng bạn

45 Nhưng nếu anh có một người bạn khác
mà anh không tin cậy
và nếu anh muốn đạt đến một kết quả tốt
anh phải nói với người đó những lời đẹp đẽ
nhưng lại có những tư tưởng sai trái
và đáp lại sự lừa dối bằng sự dối trá.

46 Cũng như thế, có người
Mà anh không tin

*và anh nghi ngờ tình cảm của anh ta,
anh nên cười với anh ta
nhưng phải nói trái với lòng mình:
Các món quà đáp tặng phải tương tự như các món quà nhận
được.*

*48 Những người hào phóng và dũng cảm
có cuộc đời đẹp nhất;
họ hoàn toàn không sợ hãi.
Nhưng một người hèn nhát thì sợ mọi thứ;
còn người keo kiệt thì sợ các món quà.*

M. Cahen cũng chỉ cho chúng tôi đoạn thơ 145:

*145 Không cầu nguyện (tức cầu xin)
tốt hơn là hiến sinh quá nhiều (cho thần linh)
Một món quà tặng ai luôn chờ một món quà đáp tặng.
Không đem đồ cúng đến tốt hơn là đem đến quá nhiều.*

Chương trình

Ta đã thấy đề tài. Trong văn hóa Bắc Âu và trong nhiều nền văn hóa khác, trao đổi và hợp đồng được thực hiện dưới dạng quà tặng, trên lý thuyết là tự nguyện, nhưng thực ra là bị bắt buộc phải làm và phải đáp tặng.

Bài nghiên cứu này là một mảnh của những nghiên cứu rộng hơn. Từ nhiều năm nay, chúng tôi đã chú ý đến chế độ luật lệ về hợp đồng và đến hệ thống các “cung ứng”* (prestation) về kinh tế giữa các nhóm hay phân nhóm tạo thành các xã hội gọi là nguyên thủy hay các xã hội mà ta có thể gọi là cổ sơ (archaïque). Ở đó có một tổng thể rất lớn các

sự kiện. Và bản thân các sự kiện này là rất phức tạp. Ở đó, tất cả những gì hợp thành đời sống xã hội đúng nghĩa của các xã hội có trước các xã hội của chúng ta - cho đến các xã hội của thời sơ sử (protohistoire) - đều lẫn lộn với nhau. - Trong các hiện tượng xã hội “toàn bộ” (total) này, khái niệm mà chúng tôi đề nghị dùng để gọi chúng, mọi thứ định chế (tôn giáo, pháp lý và đạo đức - gồm cả đạo đức chính trị và gia đình) được biểu lộ ra cùng lúc và cùng một lần; và cả kinh tế nữa - các định chế kinh tế này giả định các hình thức đặc thù của sản xuất và tiêu dùng, hay đúng hơn của “cung ứng” và phân phối; đó là chưa kể đến các hiện tượng mỹ học mà các sự kiện này dẫn đến và các hiện tượng hình thái học mà các định chế nói trên thể hiện.

Về tất cả các chủ đề rất phức tạp này và về vô số sự kiện xã hội đang vận hành, ở đây chúng tôi muốn chỉ xét đến một trong những nét, sâu xa nhưng biệt lập: Tính chất tự nguyện, có thể nói như thế, bề ngoài có vẻ tự do và vô cố (gratuit), nhưng thực ra là bị bắt buộc và vụ lợi (intéressé) của các “cung ứng” nói trên. Các “cung ứng” này hầu như luôn có hình thái của tặng phẩm, của món quà được hào phóng tặng ngay cả khi, trong cử chỉ đi theo sự giao dịch, chỉ có sự lừa lọc (fiction), sự tôn trọng hình thức và sự đối trá xã hội và ngay cả khi thực ra có sự bắt buộc và lợi ích về kinh tế. Mặc dù chúng tôi sẽ chỉ ra với sự chính xác tất cả các nguyên tắc khác nhau đã tạo ra khía cạnh này cho một hành thức tất yếu của sự trao đổi - tức là, của chính sự phân công lao động xã hội - chúng tôi chỉ nghiên cứu kỹ một trong số tất cả các nguyên tắc này thôi. *Trong các xã hội thuộc loại lạc hậu hay cổ sơ, quy tắc luật lệ và quy tắc lợi ích nào làm cho sau khi nhận một món quà thì phải đáp tặng bằng một món quà khác? Trong đồ vật mà người ta biếu, có sức mạnh nào bắt người nhận nó phải đáp tặng cho người đã biếu?* Đó là vấn đề mà chúng tôi sẽ đặc biệt quan tâm, nhưng chúng tôi cũng sẽ chỉ ra các vấn đề khác. Chúng tôi hy vọng, nhờ dựa vào một số lượng khá lớn các sự kiện, đem lại một câu trả lời cho câu

hỏi chính xác nói trên và chỉ ra trong hướng nào ta có thể bắt đầu cả một nghiên cứu về các vấn đề liên quan. Chúng ta cũng sẽ thấy mình bị dắt đến những vấn đề mới nào: Một số vấn đề liên quan đến một hình thức thường gặp của đạo đức hợp đồng, tức là: Cách mà quyền về đồ vật* (droit réel), trong thời đại chúng ta, vẫn còn gắn chặt với quyền về người* (droit personnel); một số vấn đề khác liên quan đến các hình thức và các ý tưởng vẫn luôn chi phối, ít ra là một phần, sự trao đổi và hiện nay vẫn thay thế một phần khái niệm lợi ích cá nhân.

Như vậy, chúng tôi sẽ đạt đến hai mục đích. Một mặt, chúng tôi sẽ đi đến những kết luận có thể gọi là khảo cổ học về bản chất của các giao dịch của con người trong các xã hội thuộc thời đại chúng ta hay ngay trước đó. Chúng tôi sẽ miêu tả các hiện tượng trao đổi và hợp đồng trong các xã hội không phải không có thị trường kinh tế như người ta vẫn quả quyết, - vì thị trường là một hiện tượng của con người, theo chúng tôi không xa lạ với bất cứ xã hội nào được biết đến, - nhưng chế độ trao đổi của các xã hội nói trên là khác với chế độ trao đổi của chúng ta. Chúng ta sẽ thấy ở đó thị trường trước khi có các thương gia và trước khi họ phát minh ra tiền tệ theo đúng nghĩa, phát minh chính của họ; thị trường đã vận hành như thế nào trước khi tìm ra các hình thức (Xêmit*, cổ Hy Lạp* (hellénique), Hy Lạp hóa* (hellénistique) và Roma [hay La Mã]) của hợp đồng và việc bán (vente) cũng như của tiền tệ có ghi giá. Chúng ta sẽ thấy đạo đức và kinh tế tác động trong các giao dịch này.

Và vì chúng tôi sẽ nhận thấy rằng nền đạo đức và nền kinh tế đó còn vận hành trong các xã hội hiện nay một cách liên tục và có thể nói một cách ngấm ngấm, vì chúng tôi tin là đã tìm thấy ở đây một trong những nền tảng vững chắc của con người trên đó các xã hội của chúng ta đã được xây dựng, chúng tôi có thể từ đó suy ra vài kết luận đạo đức về vài vấn đề mà sự khủng hoảng của luật pháp và kinh tế của

chúng ta đặt ra. Và chúng tôi sẽ dừng lại ở đó. Liên quan đến lịch sử xã hội, xã hội học lý thuyết, các kết luận về đạo đức, thực tiễn chính trị và kinh tế, bài nghiên cứu này khiến chúng ta đặt ra một lần nữa, dưới các hình thức mới, các câu hỏi tuy cũ nhưng vẫn luôn luôn có tính thời sự*.

Phương pháp được theo

Chúng tôi đã theo một phương pháp so sánh chính xác. Trước tiên, như thường lệ, chúng tôi đã chỉ nghiên cứu đề tài trong các vùng được xác định và được chọn: Polynesia, Melanesia, Tây-Bắc Mỹ, và vài nền luật pháp lớn. Tiếp theo, chúng tôi đã chỉ chọn những nền luật pháp trong đó, nhờ các tư liệu và nghiên cứu ngữ văn học (philologique), chúng tôi đã tiếp xúc được với ý thức của chính các xã hội, bởi vì cần phải nắm vững các từ ngữ và các khái niệm; điều đó thu hẹp thêm phạm vi các so sánh của chúng tôi. Cuối cùng, mỗi nghiên cứu bàn về những hệ thống mà chúng tôi tự bắt buộc phải lần lượt miêu tả trong sự toàn vẹn của chúng; như thế chúng tôi từ bỏ lối so sánh thường lẫn lộn mọi thứ với nhau và làm cho các định chế mất đi mọi màu sắc địa phương, và các tư liệu mất đi hương vị của chúng.

“Cung ứng”. Biểu tặng và potlatch

Công trình này ở trong loạt các nghiên cứu mà ông Davy và tôi theo đuổi từ lâu, về các hình thức cổ sơ của hợp đồng*. Một bản tóm tắt các nghiên cứu này là cần thiết.

...

Dường như cho đến một thời đại khá gần thời đại chúng ta cũng như trong các xã hội mà chúng ta lẫn lộn một cách rất tệ hại dưới cái tên “nguyên thủy” (primitif) hay “thấp kém” (inférieur), chưa bao giờ có cái mà người ta gọi là Kinh tế tự nhiên*. Do một sai lầm kỳ lạ nhưng cố diễn, người ta đã chọn, ngay cả để minh họa cho loại hình kinh tế này, các bài viết của Cook về sự trao đổi và sự đổi chác (troc) nơi người Polynesia*. Thế mà, chính những người Polynesia này sẽ được chúng tôi nghiên cứu ở đây và chúng ta sẽ thấy là họ hoàn toàn không ở vào trạng thái tự nhiên về mặt luật lệ cũng như về mặt kinh tế.

Trong các nền kinh tế và trong các nền luật pháp trước thời đại chúng ta, có thể nói là người ta không bao giờ nhận thấy các trao đổi đơn giản về của cải và sản phẩm thông qua sự thỏa thuận mua bán giữa các cá nhân. Trước hết, không phải các cá nhân, mà chính các tập thể bắt buộc lẫn nhau, trao đổi và giao ước⁽¹⁾; những bên hiện diện khi giao ước là những pháp nhân (personne morale): Thị tộc, bộ lạc, gia đình tranh chấp với nhau và chống đối nhau hoặc như là những nhóm đối mặt nhau ngay trên thực địa, hoặc qua sự trung gian của các thủ lĩnh của họ, hoặc bằng cả hai cách cùng lúc*. Hơn nữa, cái mà họ trao đổi, không hoàn toàn chỉ là của cải, vật quý giá, động sản và bất động sản, những đồ vật hữu ích về kinh tế. Trước hết đó là các lời nói và cử chỉ lễ phép, tiệc tùng, nghi thức, nghĩa vụ quân sự, phụ nữ, trẻ em, nhảy múa, lễ hội, chợ phiên mà sự thương lượng chỉ là một trong các thời điểm và ở đó sự lưu thông của cải chỉ là một trong các điều khoản của một hợp đồng tổng quát và bền vững hơn rất nhiều. Cuối cùng, các “cung ứng” đó và các “cung ứng đáp trả” (contre-prestation) được cam kết dưới một hình thức khá tự nguyện, với các quà tặng, đồ biếu, mặc dù thực ra chúng hoàn toàn có tính bắt buộc, nếu không muốn sẽ có chiến tranh giữa các cá nhân hay giữa những nhóm người. Chúng tôi đề nghị gọi tất cả những điều nói trên là *hệ thống cung ứng toàn*

bộ. Theo chúng tôi, loại hình thuần túy nhất của các định chế đó là liên minh giữa hai bào tộc (phratrie) trong các bộ lạc ở Úc hay ở Bắc Mỹ nói chung, ở đó các nghi thức, các cuộc hôn nhân, sự thừa kế tài sản, các liên hệ về luật lệ và quyền lợi, các cấp bậc quân sự và tăng lữ, tất cả đều bổ sung cho nhau và giả định sự hợp tác giữa hai phân nửa của bộ lạc. Chẳng hạn, các trò chơi đặc biệt đều do các bào tộc chi phối*. Người Tlinkit và người Haida, hai bộ lạc ở vùng Tây-Bắc Mỹ diễn tả rõ được bản chất của các thực tiễn nói trên khi nói rằng “hai bào tộc bày tỏ với nhau sự kính trọng”⁽¹⁾.

Nhưng trong hai bộ lạc nói trên của vùng Tây-Bắc Mỹ và trong tất cả vùng này xuất hiện một hành thái hẳn là điển hình, nhưng đã tiến hóa và tương đối hiếm, của các cung ứng toàn bộ này. Chúng tôi đã đề nghị gọi nó là *potlatch*, như các tác giả Mỹ vẫn làm khi họ dùng danh từ Chinook, đã trở nên thông dụng trong ngôn ngữ của dân da trắng và dân Mỹ-Ấn* từ Vancouver cho đến Alaska. “Potlatch” chủ yếu có nghĩa là “nuôi dưỡng”, “tiêu dùng”*. Các bộ lạc này, rất giàu, sống trong các đảo hay ở vùng duyên hải hay ở vùng nằm giữa núi Rockies và miền duyên hải. Trong suốt mùa đông, họ sống trong lễ hội triền miên: Tiệc tùng, chợ phiên và chợ thường ngày; các lễ hội đó cũng là những cuộc họp long trọng của bộ lạc. Bộ lạc được sắp xếp theo phường hội dựa trên ngôi thứ và các hội kín, cả hai thường lẫn lộn với nhau và với các thị tộc; và tất cả - nào là các thị tộc, các đám cưới, các lễ thụ pháp, các buổi lên đồng saman và các buổi cúng tế các vị thần lớn, vật tổ hay tổ tiên tập thể hay cá nhân của thị tộc - đều lẫn lộn với nhau thành một mạng lưới gồm các nghi lễ, các cung ứng về pháp lý và kinh tế, các quy định ngôi thứ chính trị trong xã hội đàn ông, trong bộ lạc và trong liên đoàn các bộ lạc và ngay cả về mặt quốc tế*. Nhưng điều đáng chú ý trong các bộ lạc này, đó là nguyên tắc tranh đua và đối kháng chi phối tất cả các thực tiễn nói trên. Người ta đi đến chỗ dàn trận đánh nhau, khiến cho các thủ lĩnh và các quý tộc

phải chết vì chạm trán với nhau như thế. Mặt khác người ta đi đến chỗ phá hủy một cách thuần túy phung phí* của cải tích lũy được để làm lu mờ người thủ lĩnh tranh đua với mình nhưng đồng thời cũng là người liên kết (thường là ông nội, bố vợ hay người con rể). Có sự cung ứng toàn bộ theo nghĩa là tất cả thị tộc giao ước cho mọi người về tất cả những gì mà họ sở hữu và về tất cả những gì mà họ làm ra, qua sự trung gian người thủ lĩnh của thị tộc*. Nhưng về phần người thủ lĩnh, cung ứng đó có một dáng dấp tranh đua đậm nét. Nó chủ yếu có tính chất cho vay nặng lãi (usuraire) và phung phí; và trước hết người ta tham dự một cuộc tranh đấu giữa những người quý tộc để tạo ra giữa họ với nhau một sự sắp xếp ngôi thứ mà sau đó thị tộc của họ được hưởng.

Chúng tôi đề nghị nên dành tên *potlatch* cho loại định chế mà người ta có thể gọi - với ít nguy hiểm và với sự chính xác lớn hơn, nhưng cũng dài hơn - là “*cung ứng toàn bộ thuộc loại hình tranh chấp (agonistique)*”.

Cho đến đây chúng ta chỉ tìm thấy một ít ví dụ về định chế nói trên trong các bộ lạc ở vùng Tây-Bắc Mỹ và ở một phần của vùng Bắc Mỹ*, ở Melanesia và ở Papuasias*. Ở khắp nơi khác, ở châu Phi, Polynesia, và Mã Lai, Nam Mỹ, trong các vùng còn lại ở Bắc Mỹ, nền tảng của các trao đổi giữa các thị tộc và các gia đình dường như còn thuộc kiểu sơ đẳng hơn của sự cung ứng toàn bộ. Tuy nhiên, hiện nay những nghiên cứu sâu hơn làm xuất hiện khá nhiều hình thức trung gian giữa các trao đổi có tính tranh đua thái quá, hoặc với sự phá hủy của cải như ở Tây-Bắc Mỹ và ở Melanesia, và các trao đổi ở những nơi khác, hoặc với sự thi đua vừa phải hơn trong đó những người giao ước tranh nhau tặng quà: Cũng giống như thế chúng ta tranh nhau trong việc tặng tiền cuối năm* (étrennes), tổ chức tiệc tùng, đám cưới, trong các cuộc mời nhau không linh đình và chúng ta cảm thấy còn bị bắt buộc phải *revanchieren** (đáp trả, đền đáp lại) như người Đức vẫn

nói. Chúng tôi đã nhận thấy các hình thức trung gian này trong thế giới Ấn-Âu (indo-européen) cổ đại, đặc biệt nơi người Thrace*.

Nhiều chủ đề khác - như quy tắc và ý tưởng - được chứa đựng trong loại hình này về luật pháp và kinh tế. Điều quan trọng nhất, trong số các cơ chế tinh thần này, hiển nhiên là cơ chế bắt buộc phải đáp tặng món quà đã nhận. Thế mà, không nơi nào lý do đạo đức và tôn giáo của sự cưỡng bức đó lại hiển nhiên hơn là ở Polynesia. Chúng ta hãy đặc biệt nghiên cứu nó, chúng ta sẽ thấy rõ sức mạnh nào thúc đẩy phải đáp tặng một vật đã nhận, và thông thường phải thi hành các hợp đồng về vật (contrat réel)*.

CHƯƠNG MỘT

CÁC QUÀ TẶNG ĐƯỢC TRAO ĐỔI VÀ SỰ BẮT BUỘC PHẢI ĐÁP TẶNG (POLYNESIA)

I - CUNG ỨNG TOÀN BỘ, TÀI SẢN CỦA ANH EM CÙNG MẸ ĐỐI LẠI VỚI TÀI SẢN CỦA NAM GIỚI (Ở SAMOA)

Các nghiên cứu về sự mở rộng của hệ thống biếu tặng theo hợp đồng cho thấy dường như lâu rồi không có *potlatch* đúng nghĩa ở Polynesia. Các xã hội Polynesia - trong đó có các định chế gần gũi nhất với *potlatch* - dường như không vượt quá hệ thống các “cung ứng toàn bộ”, các hợp đồng vĩnh viễn giữa các thị tộc để chung vào với nhau phụ nữ, đàn ông, con cái, nghi lễ v.v. của họ. Đối với chúng tôi, các sự kiện mà chúng tôi đã nghiên cứu trước đây - đặc biệt ở Samoa, nơi có tập tục đáng chú ý về sự trao đổi các chiếc chiếu có vẽ huy hiệu giữa các thủ lĩnh trong đám cưới - dường như không cao hơn mức đó*. Ở Polynesia dường như thiếu yếu tố tranh đua, yếu tố phá hủy, đánh nhau, trong khi ở Melanesia thì có các yếu tố đó. Cuối cùng ở Polynesia và Samoa có quá ít sự kiện. Bây giờ, có lẽ chúng tôi sẽ ít phê phán hơn.

Trước hết hệ thống quà tặng theo hợp đồng ở Samoa hoàn toàn không giới hạn vào hôn nhân; chúng đi theo các sự kiện sau đây: Sinh

con*, cắt bao quy đầu*, bệnh tật*, tuổi dậy thì của con gái*, nghi lễ tang ma*, thương mại⁽⁴⁾.

Tiếp theo, hai yếu tố chủ yếu của *potlatch* đúng nghĩa được chứng thực rõ nét: yếu tố danh dự, uy tín, “mana” do sự giàu có đem lại*, và yếu tố bắt buộc tuyệt đối phải đáp tặng các món quà nếu không sẽ mất cái “mana” này, tức là mất uy quyền, bùa chú và các của cải do chính uy quyền* tạo ra.

Mặt khác, Turner nói với chúng ta điều này: “Sau các lễ hội liên quan đến sinh đẻ, sau khi đã nhận và đã đáp tặng các *oloa* và các *tonga* - nói khác đi của cải của đàn ông và của cải của phụ nữ - người chồng và người vợ không giàu hơn trước đó. Nhưng họ hài lòng vì đã thấy được cái mà họ xem như là một vinh dự lớn: Những đồng của cải được tập hợp lại vào dịp họ sinh được con trai*.” Mặt khác, các sự biếu tặng đó có thể là bắt buộc, thường xuyên, nhưng không có sự cung ứng đáp lại (*contre-prestation*) nào khác hơn là tình trạng pháp lý (*état de droit*) gây ra chúng. Như vậy, chính đứa trẻ - mà người chị hay cô em gái, và do đó người anh rể hay em rể, tức là người dượng [theo phương ngữ thân tộc ở Trung và Nam Bộ Việt Nam - ND] của đứa bé, nhận nuôi từ người anh trai hay em trai tức anh vợ hay em vợ - cũng là một *tonga*, tức là của cải về phía mẹ*. Thế mà, nó là “con kênh để các của cải có tính bản địa*, các *tonga*, tiếp tục đổ từ gia đình của đứa trẻ sang gia đình người dượng. Mặt khác, đứa trẻ là phương tiện để cha mẹ nó có được của cải đến từ bên ngoài (*oloa*) tức là của cha mẹ đã nuôi nó, trong suốt thời gian mà đứa bé sống”. “... Sự hy sinh [các quan hệ tự nhiên] này khiến cho sự trao đổi giữa của cải bản địa và của cải đến từ bên ngoài trở nên dễ dàng.” Tóm lại, đứa trẻ, của cải thuộc phía mẹ, là phương tiện thông qua đó tài sản của gia đình phía mẹ được trao đổi với tài sản của gia đình phía cha. Chỉ cần nhận thấy rằng, do sống nơi gia đình của người dượng, đứa trẻ dĩ nhiên có quyền

được sống ở đó và vì thế có toàn bộ quyền đối với các tài sản của ông ta, cũng thấy được rằng hệ thống “fosterage”^{*} này có vẻ rất gần với quyền được thừa nhận cho đứa cháu về phía mẹ trên các tài sản của người cậu ở Melanesia^{*}. Chỉ thiếu chủ đề tranh đua, đánh nhau, phá hủy để hiện tượng *potlatch* có thể xuất hiện ở vùng này.

Nhưng chúng ta hãy chú ý đến hai từ: *oloa* và *tonga*; hay đúng hơn chúng ta hãy giữ lại từ thứ hai. Chúng chỉ các đồ thường dùng, đặc biệt các chiếc chiếu đám cưới^{*} mà các con gái sinh ra từ cuộc hôn nhân này thừa kế, các đồ trang trí, các thứ bùa do người vợ đem vào gia đình mới được lập, với điều kiện phải đáp tặng lại^{*}, tóm lại đó chính là các loại đồ vật gắn liền với nhà ở (*immeuble par destination*)^{*}. Các *oloa*^{*} chỉ các đồ vật, phần lớn là công cụ, đặc biệt là của người chồng; chủ yếu đó là các động sản. Do đó, hiện nay từ này được dùng để chỉ các đồ vật do người da trắng đem đến⁽¹⁾. Tất nhiên đó là một sự nói rộng nghĩa gần đây thôi. Và chúng ta có thể bỏ qua cách dịch sau đây của Turner: “*oloa-foreign*” [*Oloa-đến từ bên ngoài*] và “*tonga-native*” [*tonga-bản địa*]. Cách dịch này không đúng và thiếu sót, nhưng không phải là không hữu ích, vì nó chứng tỏ rằng vài của cải được gọi là *tonga* gắn liền với đất đai^{*}, thị tộc, gia đình và với người nhiều hơn so với các thứ khác được gọi là *oloa*.

Nhưng nếu chúng ta nói rộng phạm vi nghiên cứu, thì khái niệm *tonga* liền có một tầm rộng lớn khác hẳn. Trong các thứ tiếng Maori, Tahiti, Tonga và Mangarevan, nó có nghĩa mở rộng bao gồm tất cả những gì chỉ tài sản đúng với nghĩa chính xác thường dùng, tất cả những gì làm cho người ta giàu có, hùng cường, có ảnh hưởng, tất cả những gì có thể được trao đổi, đối tượng của sự đền bù. Đó là các của báu, bùa, huy hiệu, chiếu và thần tượng thiêng liêng, đôi khi ngay cả các truyền thống, các tín ngưỡng và nghi thức ma thuật. Ở đây chúng

tôi trở lại với khái niệm tài sản-bùa mà chúng tôi tin chắc là có ở khắp thế giới Mã Lai-Polynesia và ngay cả ở khắp Thái Bình Dương*.

II - TINH THẦN CỦA ĐỒ VẬT ĐƯỢC BIỂU (MAORI)

Sự quan sát trên đây đã đưa chúng tôi đến một nhận xét rất quan trọng. Ít ra trong lý thuyết về luật lệ và về tôn giáo Maori, các *taonga* gắn rất chặt với con người, thị tộc và đất đai; chúng là phương tiện chuyên chở “mana”, sức mạnh ma thuật, tôn giáo và tâm linh của con người. Trong một câu cách ngôn, mà may mắn thay Ngài G. Grey* và C.O. Davis* đã ghi được, chúng được yêu cầu phải hủy diệt kẻ đã chấp nhận chúng. Như vậy, chúng chứa đựng nơi chúng sức mạnh nói trên, trong các trường hợp mà quyền, nhất là sự bắt buộc phải đáp tặng, không được tôn trọng.

Hertz*, người bạn quá cố của chúng tôi đã thấy được tầm quan trọng của các sự kiện này; với sự vô vị lợi cảm động, ông đã viết “cho Davy và Mauss” trên phiếu ghi lại sự kiện sau đây. Colenso nói*: “Họ có một thứ hệ thống trao đổi, hay đúng hơn hệ thống biểu các món quà sau đó phải được trao đổi và đáp tặng”. Chẳng hạn, người ta đổi cá khô lấy chim dầm (conht), chiếu*. Tất cả những cái đó được trao đổi giữa các bộ lạc hay giữa “các gia đình thân hữu mà không theo quy định nào cả”.

Nhưng Hertz còn ghi - và tôi đã tìm lại được trong các phiếu của ông - một văn bản mà cả ông lẫn tôi đều đã không thấy được tầm quan trọng, bởi vì tôi cũng biết văn bản đó.

Về vấn đề *hau*, tức tinh thần của các đồ vật và đặc biệt tinh thần của rừng và của các thú vật ở trong rừng, Tamati Ranaipiri*, một trong những người Maori cung cấp thông tin giỏi nhất cho Elsdon Best đã

cho chúng tôi chìa khóa của vấn đề*, dù là hoàn toàn tình cờ và không cố ý. “Tôi sắp nói với các ông về *hau*... *Hau* không phải là gió thổi. Hoàn toàn không phải. Giả dụ ông có một món hàng nào đó (*taonga*) và ông biếu tôi món hàng đó; ông biếu tôi mà không nói giá*. Chúng ta không làm giao kèo mua bán về chuyện đó. Thế mà, tôi biếu món hàng ấy cho một người thứ ba và sau một thời gian trôi qua, người đó quyết định dùng một vật nào đó để trả tiền (*utu*)*, người đó biếu tôi một cái gì đó (*taonga*). Thế mà, cái *taonga* này mà người đó biếu tôi là tinh thần (*hau*) của *taonga* mà tôi đã nhận từ ông và tôi đã cho người đó. Các *taonga* mà tôi đã nhận được cho các *taonga* đã đến từ ông, tôi phải đáp tặng chúng lại cho ông. Tôi sẽ không đứng (*tika*) nếu tôi giữ các *taonga* đó cho tôi, dù là chúng đáng được ao ước (*rawe*) hay không đáng được ao ước (*kino*). Tôi phải biếu chúng cho ông vì chúng là một cái *hau** của *taonga* mà ông đã tặng tôi. Nếu tôi giữ cái *taonga* thứ hai cho tôi, có thể chuyện không lành sẽ xảy đến cho tôi, ngay cả chết chóc. Cái *hau* là như thế đó: Có cái *hau* của tài sản cá nhân, có cái *hau* của các *taonga*, có cái *hau* của rừng. *Kali ena* (Khá đủ rồi cho chuyện này)”.

Văn bản rất quan trọng này đáng cho chúng ta bình luận. Thuần túy Maori, thậm chí tinh thần thần học và pháp lý còn chưa chính xác, tức các thuyết về “ngôi nhà của các bí mật”, nhưng đôi lúc lại rõ ràng đến mức làm ta kinh ngạc, văn bản này chỉ có một điểm khó hiểu: Đó là sự can thiệp của người thứ ba. Nhưng để hiểu rõ nhà luật học Maori, ta chỉ cần nói: “Các *taonga* và tất cả các tài sản chính xác được gọi là riêng (*personnel*) có một cái *hau*, tức là một quyền lực tâm linh. Anh cho tôi một *taonga*, tôi biếu nó cho một người thứ ba; người này đáp tặng cho tôi một *taonga* khác, bởi vì anh ta bị cái *hau* của quà tặng của tôi thúc đẩy [anh ta phải làm như thế - ND]; còn tôi thì bị bắt buộc phải biếu cho anh đồ vật đó [do người thứ ba tặng tôi - ND], bởi vì tôi

phải đáp tặng cho anh đồ vật thực ra là sản phẩm của cái *hau* của *taonga* mà anh đã biếu tôi.”

Nếu giải thích như thế, không những ý tưởng trở nên rõ ràng, mà còn hiện ra như là một trong các ý tưởng chủ đạo của luật lệ Maori. Trong món quà được nhận, được trao đổi, cái bắt buộc [phải đáp tặng] chính là vì đồ vật được nhận không phải là trơ ì (inerte). Ngay cả khi bị người biếu từ bỏ, đồ vật vẫn là cái gì đó của anh ta. Thông qua đồ vật, người biếu quà có được sự tác động đến người nhận quà, cũng như thông qua đồ vật [bị trộm cắp] người chủ sở hữu có tác động đến kẻ trộm cắp¹. Vì cái *taonga* có cái *hau* của rừng, của vùng đất, của đất đai của người biếu; vì nó thực sự là “native” [tức sinh ra ở bản địa]², cái *hau* đuổi theo mọi kẻ giữ [*taonga*].

Nó đuổi theo không những người được biếu thứ nhất, mà ngay cả mọi cá nhân đã nhận *taonga*.³ Thực ra, chính cái *hau* muốn trở về nơi nó sinh ra, về với thánh địa của rừng và của thị tộc và về với người chủ sở hữu. Chính cái *taonga* hay cái *hau* của nó - hơn nữa bản thân cái này là một thứ cá thể⁴ - gắn bó với một loạt người sử dụng cho đến khi những người này đáp tặng bằng cách dùng các *taonga* của chính họ, tức là các tài sản, sự lao động hay sự thương mại của họ để tổ chức các bữa tiệc, các lễ hội và tặng các món quà có giá trị tương đương hay lớn hơn; đến lượt chúng, các quà tặng này sẽ tạo cho những người biếu tặng có uy thế và quyền lực trên người biếu tặng đầu tiên khi ấy trở thành người nhận quà cuối cùng. Và đó là ý tưởng chính yếu dường như chi phối hoàn toàn sự lưu thông bắt buộc của các của cải, các cống nạp và các quà tặng, ở Samoa và ở New Zealand.

Một sự kiện như thế soi sáng hai hệ thống quan trọng của các hiện tượng xã hội ở Polynesia và ngay cả ở ngoài Polynesia. Trước hết, ta nắm bắt được mối liên hệ pháp lý mà sự chuyển giao một đồ vật tạo ra. Lát nữa, chúng tôi sẽ trở lại điểm này. Chúng tôi sẽ chỉ ra theo cách nào các sự kiện này có thể góp phần vào một lý thuyết tổng quát về sự bắt buộc. Nhưng, trong lúc này, rõ ràng là trong luật lệ

Maori, mối liên hệ luật lệ, liên hệ thông qua đồ vật, là một mối liên hệ giữa các linh hồn, vì chính đồ vật có một linh hồn, là của linh hồn. Do đó, tặng một cái gì cho ai chính là tặng cái gì thuộc bản thân mình. Tiếp theo, như vậy ta thấy rõ hơn bản chất của chính sự trao đổi thông qua quà tặng, của tất cả những gì mà chúng ta gọi là “phục vụ toàn bộ”, và, trong số đó, có “potlatch”. Trong hệ thống ý tưởng này, ta hiểu một cách rõ ràng và logic rằng cần phải đáp tặng cho người khác cái gì vốn là một mảnh của bản chất và thực thể của người đó; vì, nhận cái gì của ai chính là nhận cái gì thuộc bản thể tâm linh và linh hồn của người đó; sự giữ lại đồ vật đó có thể sẽ nguy hiểm và có thể gây chết chóc, không phải đơn thuần chỉ vì làm như thế là bất chính, nhưng cũng vì đồ vật đó, vốn đến từ con người, không chỉ về mặt tinh thần, mà ngay cả về mặt thể xác và tâm linh, cũng như yếu tính đó, thực phẩm đó*, các của cải đó - động sản hay bất động sản các phụ nữ đó hay các con cháu đó, các nghi lễ đó hay các sự hòa hợp đó, tất cả đều có tác động ma thuật và tôn giáo lên anh. Cuối cùng, đồ vật được tặng đó không phải là vật trơ lì. Sống động, thường được cá biệt hóa, nó có khuynh hướng trở về nơi mà Hertz gọi là “quê gốc” (foyer d’origine) hay có khuynh hướng sản xuất ra, cho thị tộc và vùng đất từ đó nó phát xuất, vật tương đương thay thế cho nó.

III - CÁC CHỦ ĐỀ KHÁC: SỰ BẮT BUỘC PHẢI TẶNG VÀ NHẬN QUÀ

Để hiểu trọn vẹn định chế cung ứng toàn bộ và định chế *potlatch*, còn phải giải thích hai thời điểm khác bổ sung cho thời điểm kia; vì sự cung ứng toàn bộ không những chỉ bắt buộc phải đáp tặng các món quà nhận được, mà còn giả định hai sự bắt buộc khác cũng rất quan trọng: Một mặt là sự bắt buộc phải tặng quà và mặt kia là sự bắt buộc phải nhận quà. Lý thuyết đầy đủ về ba sự bắt buộc đó, về ba chủ đề đó

của cùng một tổng thể phức tạp (complexus), sẽ cho ta sự lý giải cơ bản thỏa đáng về hình thức hợp đồng giữa các thị tộc người Polynesia. Cho lúc này, chúng tôi chỉ có thể chỉ cách xử lý đề tài.

Ta sẽ tìm thấy dễ dàng một số lượng lớn các sự kiện liên quan đến sự bắt buộc phải nhận quà. Vì một thị tộc, một gia đình, một toán người, một người khách, không có được sự tự do không xin được tiếp đón ân cần^①, không nhận quà tặng, không buôn bán*, không cam kết liên minh, thông qua phụ nữ và dòng máu. Người Dayak đã triển khai ngay cả một hệ thống luật lệ và luân lý về nghĩa vụ không được bỏ qua việc chia sẻ bữa ăn mà mình gặp hay mình thấy sửa soạn^①.

Sự bắt buộc phải tặng quà cũng không kém quan trọng; việc nghiên cứu nó có thể khiến ta hiểu bằng cách nào con người đã tiến đến sự trao đổi với nhau. Chúng tôi chỉ có thể chỉ ra vài sự kiện. Từ chối tặng quà^①, không quan tâm đến việc mời mọc cũng như từ chối nhận quà tặng* tương đương với việc tuyên chiến; đó chính là từ chối liên minh và hòa hợp^①. Tiếp theo, người ta tặng quà bởi vì bị cưỡng chế, bởi vì người nhận quà có một thứ quyền sở hữu về tất cả những gì thuộc người biếu quà^①. Sở hữu đó được biểu đạt và quan niệm như là một mối liên hệ tâm linh. Chẳng hạn, ở Úc, vì người con rể có được tất cả các sản phẩm săn bắn của mình là nhờ cha vợ và mẹ vợ, nên không được ăn bất cứ gì trước mặt họ, vì sợ rằng chỉ hơi thở của họ thôi cũng đầu độc những gì mà anh ta ăn*. Ta đã thấy trên đây các quyền thuộc loại này mà *taonga* người cháu về phía vợ ở Samoa có được; các quyền đó hoàn toàn có thể so sánh với các quyền của người cháu phía vợ (*vasu*) ở Fiji*.

Trong tất cả các điều đó, có một loạt các quyền và các nghĩa vụ phải tiêu thụ và phải đáp tặng, tương ứng với các quyền và các nghĩa vụ tặng quà và nhận quà. Nhưng sự lẫn lộn khăng khít này của các quyền và các nghĩa vụ đối xứng và trái ngược nhau không còn có vẻ

mâu thuẫn nếu ta quan niệm rằng, trước hết, có sự lẫn lộn các mối liên hệ tâm linh giữa các sự vật gần như thuộc linh hồn và các cá nhân cũng như các nhóm đối xử với nhau gần như là những sự vật.

Và tất cả các định chế này chỉ biểu thị duy nhất một sự kiện, một chế độ xã hội, một trí trạng (mentalité) xác định: Chính vì tất cả - nào là thực phẩm, vợ, con, của cải, bùa, đất đai, lao động, dịch vụ, chức vụ giáo phẩm và thứ bậc - đều là đối tượng để truyền lại và để hoàn lại. Tất cả đều xảy ra như thể có sự trao đổi liên tục một chất liệu tâm linh bao gồm con người và sự vật, giữa các thị tộc và các cá nhân, được phân ra theo thứ bậc, giới tính và thế hệ.

IV - NHẬN XÉT

QUÀ TẶNG CHO NGƯỜI VÀ QUÀ TẶNG CHO THẦN LINH

Chủ đề thứ tư về quà tặng đóng một vai trò trong nền kinh tế và nền đạo đức về quà tặng, đó là chủ đề quà tặng cho con người nhưng nhắm đến các thần linh và tự nhiên. Chúng tôi đã không thực hiện được một nghiên cứu tổng quát mà đáng ra nên làm để rút ra tầm quan trọng của chủ đề thứ tư này. Hơn nữa, tất cả các sự kiện mà chúng tôi có đều không thuộc vào các khu vực mà chúng tôi tự giới hạn mình vào. Cuối cùng, yếu tố huyền thoại mà chúng tôi còn hiểu chưa rõ là quá quan trọng để chúng tôi có thể không nhắc đến. Do đó chúng tôi giới hạn vào việc đưa ra vài chỉ dẫn thôi.

Trong tất cả các xã hội ở Đông Bắc Siberia^① và nơi người Eskimo, ở phía Đông Alaska* cũng như ở bờ thuộc châu Á của eo biển Behring, *potlatch*^② tác động không những lên những người tranh nhau tỏ ra hiếu khách, không những lên các vật mà con người truyền cho nhau hay tiêu thụ trong dịp *potlatch*, lên linh hồn người chết - mà một số người mang tên - tham dự và chia sẻ *potlatch*, mà còn lên cả tự nhiên. Các trao đổi quà biếu giữa các “name-sakes”, tức những người

trùng tên với thần linh, xúi giục tinh thần của người chết, thần linh, đồ vật, thú vật, tự nhiên, phải tỏ ra “hào phóng đối với họ”*. Sự trao đổi quà tặng tạo ra sự dồi dào của cái, người ta giải thích như thế. Hai ông Nelson* và Porter* đã cho chúng ta một miêu tả tốt về các lễ hội đó và tác động của chúng lên người chết, các loài thú, cá voi và các thứ cá khác mà người Eskimo săn và đánh bắt. Theo thứ ngôn ngữ của những người Anh làm nghề đánh bẫy, chúng được gọi bằng cái tên biểu cảm là “Asking Festivar [liên hoan hỏi]*, “Inviting-in Festivar [liên hoan để mời vào]. Thông thường chúng vượt quá giới hạn của các làng mùa đông. Tác động đó lên tự nhiên được một trong nhiều công trình mới xuất bản về người Eskimo⁽⁴⁾ trình bày rõ.

Chẳng những thế, người Eskimo ở châu Á đã phát minh một loại máy móc, một bánh xe được trang trí bằng đủ thứ đồ trữ sẵn, và được treo trên một thứ cột mỡ trên đỉnh có treo đầu con hải sư (morse). Phần trên này của cột vượt lên trên lều dùng làm lễ mà nó là trục chính giữa. Nó được điều khiển ở bên trong lều bằng một bánh xe khác và người ta làm cho nó quay theo chiều chuyển động của Mặt Trời. Người ta không thể biểu đạt tốt hơn sự kết hợp của tất cả các chủ đề nói trên*.

Sự kết hợp đó cũng hiển nhiên nơi người Chukchee* và người Koryak ở tận cùng miền Đông-Bắc Siberia. Cả hai tộc người đó đều có *potlatch*. Nhưng chính người Chukchee ở vùng biển, cũng như người Yuit láng giềng (người Eskimo sống ở châu Á mà chúng tôi vừa nhắc đến), mới thực hành nhiều nhất các trao đổi quà, bắt buộc và tự nguyện nói trên trong các buổi “Thanks giving ceremonies” [lễ Tạ ơn]* kéo dài rất lâu và gồm nhiều nghi thức tạ ơn kế tiếp nhau vào mùa đông trong mỗi nhà, nhà này sau nhà kia. Thức ăn thừa của các bữa tiệc hiến tế được ném xuống biển hay tung theo gió; chúng trở về quê gốc và mang theo với chúng các con thú săn đã bị giết chết trong

năm và sẽ trở lại trong năm sau. Ông Jochelson nêu các lễ hội cùng loại nơi người Koryak, nhưng đã không dự các lễ hội đó, trừ lễ hội cá voi*. Nơi người Koryak, hệ thống hiến tế tỏ ra rất phát triển*.

Bogoras* đã có lý khi so các tập tục này với tập tục “Koliada” của người Nga: Trẻ con mang mặt nạ đi từ nhà này sang nhà khác để xin trứng, bột và người ta không dám từ chối cho chúng các thứ đó. Ta biết rằng tập tục đó là của người châu Âu*.

Các quan hệ liên quan đến các hợp đồng và trao đổi giữa người và người cũng như giữa người và thần linh soi sáng cả một khía cạnh của lý thuyết về hiến tế. Trước hết, chúng được biết rất rõ, nhất là trong các xã hội nào mà ở đó các nghi lễ có tính hợp đồng và kinh tế này được thực hành giữa người và người nhưng ở đó những người này là các hiện thân đeo mặt nạ (incarnation masquée), thường có tính cách saman và bị ám bởi vị thần linh mà họ mang tên: Thực tế họ chỉ hành động như là đại diện của thần linh*. Bởi vì, khi đó các trao đổi và các hợp đồng này kéo theo trong sự quay cuồng của chúng, không chỉ con người và đồ vật, mà cả những vật linh thiêng ít nhiều liên kết với chúng*. Rõ ràng đó là trường hợp của *potlatch* nơi người Tlingit, của một trong hai thứ *potlatch* nơi người Haida và người Eskimo.

Sự tiến hóa là tự nhiên. Một trong các nhóm sinh vật đầu tiên mà với chúng con người đã phải giao ước - chúng hiện diện ở đó, đúng theo lý, là để giao ước với con người -, trước hết chính là các tinh thần của người chết và các thần linh. Quả thực, chính chúng là các chủ sở hữu của các đồ vật và các tài sản của thế gian*. Điều cần nhất là phải trao đổi với chúng nếu không sẽ vô cùng nguy hiểm. Nhưng ngược lại, chính với chúng mà việc trao đổi là dễ dàng và chắc chắn nhất. Sự phá hủy có tính cách hiến tế rõ ràng nhằm mục đích biếu tặng và sự biếu tặng đó tất nhiên được đáp lại. Tất cả các hình thức *potlatch* ở Tây-

Bắc Mỹ và ở Đông-Bắc Á đều biết đến chủ đề phá hủy này*. Không phải chỉ để biểu lộ quyền lực, sự giàu có và sự vô vị lợi mà người ta giết những kẻ nô lệ, đốt các thứ dầu quý giá, ném các đồ đồng xuống biển và thậm chí đốt nhà của vua chúa. Đó chính cũng là để hiến tế cho thần linh, thực ra lẫn lộn với hiện thân sống động của thần linh, tức những người mang danh hiệu của thần linh, những người đồng minh của họ đã được thụ pháp.

Nhưng một chủ đề khác đã xuất hiện, không cần dựa vào con người và có thể cũng cổ xưa như chính bản thân *potlatch*: Người ta tin rằng phải mua của thần linh và tin rằng thần linh biết đáp tặng đúng với giá của sự vật. Có lẽ không nơi nào ý tưởng đó lại được trình bày rõ hơn nơi người Toradja ở Celebes [nay là Sulawesi, thuộc Indonesia]. Kruyt* nói với chúng ta rằng “ở đó, người chủ sở hữu phải “mua” của các thần linh quyền hoàn thành một số hành vi đối với tài sản “của ông ta”, nhưng thực ra là “của các thần linh”. Trước khi đốn gỗ “của ông ta”, trước khi cày cuốc đất đai “của ông ta”, trước khi cắm chiếc cột cái cho ngôi nhà “của ông ta”, ông ta phải trả tiền cho các thần linh. Thậm chí, trong khi khái niệm “mua” dường như rất ít phát triển trong tập quán không liên quan đến tôn giáo và trong tập quán thương mại của người Toradja*, thì khái niệm mua các đồ vật thuộc các “ma quỷ” (esprit) và thần linh trái lại rất thường gặp.

Về các hình thức trao đổi mà chúng tôi sẽ miêu tả ngay sau đây, Malinowski chỉ ra các sự kiện cùng loại ở quần đảo Trobriand [ở Ấn Độ Dương, gần Papua New Guinea]. Người ta xua đuổi một tà thần, một “tauvau” mà người ta đã tìm thấy xác (rắn hay cua đất), bằng cách đưa cho tà thần một trong các đồ vật quý giá (*vaygu'a*), đồ trang trí, bùa và cũng là của cải, được dùng trong các trao đổi *kula*. Quà tặng này có một tác động trực tiếp lên tinh thần của tà thần*. Mặt khác, trong lễ hội *mila-mila**, *potlatch* để chào mừng người chết, hai thứ

vaygu'a, tức là các *vaygu'a* của *kula* và các *vaygu'a* mà Malonowski gọi lần đầu tiên* là “*vaygu'a* thường xuyên”, được trưng bày và biếu cho các “ma quỷ” trên một mặt bằng giống hệt như của người thủ lĩnh. Điều đó làm cho các “ma quỷ” trở thành tốt. Chúng mang hình bóng của các đồ vật quý giá này về thế giới của người chết*, ở đó họ đua tranh với nhau về của cải cũng giống như người sống sau khi ra về từ một *kula* trọng thể*.

Không chỉ là một lý thuyết gia mà còn là một nhà quan sát lỗi lạc sống tại chỗ, ông van Ossenbruggen đã thấy một đặc điểm khác của các định chế này*. Các món quà biếu cho con người và thần linh cũng nhằm mục đích mua lấy hòa bình với cả hai. Nhờ vậy, người ta xua đuổi tà thần - thông thường hơn, xua đuổi các ảnh hưởng xấu - ngay cả không được nhân cách hóa (*personnalisé*): Vì sự nguyện rửa của con người cho phép các thần linh ganh ghét nhập vào anh, rồi giết anh; vì nó cho phép các ảnh hưởng xấu tác động, và vì các lỗi chống lại con người khiến cho kẻ phạm lỗi trở nên yếu đuối đối với các thần linh và các vật ác hại. Ông van Ossenbruggen giải thích như thế tục lệ đoàn rước dâu ném tiền dọc đường ở Trung Quốc và giải thích ngay cả số tiền thách cưới phải trả cho gia đình người vợ chưa cưới. Từ gợi ý rất hay đó ta có thể rút ra cả một loạt sự kiện*.

Ta thấy bằng cách nào người ta có thể khởi đầu ở đây một lý thuyết và một lịch sử về hiến tế-hợp đồng. Hiến tế-hợp đồng này giả định phải có các định chế thuộc loại mà chúng tôi đã miêu tả, và, ngược lại, nó thực hiện chúng ở mức độ cao nhất, vì các thần linh biếu quà và đáp tặng hiện diện ở đó là để biếu một vật lớn thay vì biếu một vật nhỏ.

Có lẽ không phải do tác dụng của một sự tình cờ thuần túy mà hai thành ngữ long trọng của hợp đồng cũng đã được các văn bản tôn giáo giữ lại: *Do ut des* [tôi cho anh để anh cho tôi - ND] trong tiếng Latin

và *dadami se, dehi me** [vì anh tặng tôi, tôi đáp tặng anh - ND] trong tiếng Phạn.

Nhận xét khác: Bồ thí. - Tuy nhiên, sau này trong sự tiến hóa của luật pháp và tôn giáo, con người lại xuất hiện, thêm một lần nữa lại trở thành kẻ đại diện cho thần linh và người chết, nếu quả thật con người đã có lúc không còn là một kẻ đại diện như thế. Chẳng hạn, nơi người Hausa ở Sudan, khi “lúa mì của xứ Guinea” chín, nạn sốt có lúc lan tràn; cách duy nhất để tránh nạn sốt đó là biếu quà bằng thứ lúa mì này cho người nghèo*. Cũng nơi người Hausa (lần này ở Tripoli), trong lễ cầu nguyện Lớn (Baban Salla), trẻ con (theo tập tục ở Địa Trung Hải và châu Âu) hỏi khi viếng thăm mỗi nhà: “Tôi có phải vào không?...”. Và người trong nhà trả lời: “Này thỏ rừng có đôi tai lớn! người ta được phục vụ khi cho một cái xương” (nghĩa là: Một người nghèo cảm thấy sung sướng khi được làm việc cho những người giàu). Sự biếu tặng cho trẻ con và người nghèo làm hài lòng người chết*. Có thể nơi người Hausa, các tập tục này bắt nguồn từ Hồi giáo* hay vừa từ Hồi giáo, vừa từ người da đen và người châu Âu, cũng như từ người Berbère [ở Bắc Phi, tiếng Anh: Berber].

Dù thế nào đi nữa, ta thấy được ở đây một lý thuyết về bồ thí khởi đầu như thế nào. Bồ thí vừa là con đẻ của một khái niệm luân lý về biếu tặng và của sự giàu có*, vừa là con đẻ của khái niệm hiến tế. Sự hào phóng là bắt buộc, bởi vì nữ thần Nemesis* trả thù cho người nghèo và cho thần linh vì sự hạnh phúc và sự giàu có thái quá của một số người để họ phải tống đi hạnh phúc và sự giàu có của họ: Đó là luân lý cổ xưa về biếu tặng đã trở thành nguyên lý của công lý và thần linh cũng như ma quỷ đồng ý rằng các phần mà người ta dành cho họ và bị phá hủy trong các hiến tế vô ích nên được dùng để giúp người nghèo và trẻ con*. Đó là chúng tôi kể lịch sử các ý tưởng luân lý của người Xêmit. Sadaqa* của người Ả-rập, khởi thủy, chỉ là công lý, cũng

giống như zedaka của người Do Thái thời xưa; về sau nó đã trở thành bố thí. Ta có thể ngay cả xác định rằng thuyết về từ thiện và bố thí đã sinh ra vào thời đại Mishna*, tức là vào thời đại người nghèo giành được thắng lợi ở Jerusalem: Thuyết này đã lan ra khắp thế giới với đạo Thiên chúa và Hồi giáo. Chính vào thời đại đó từ zedaka đối nghĩa, bởi vì từ này vốn không có nghĩa là “bố thí” trong Kinh Thánh.

Nhưng ta hãy trở lại với đề tài của chúng ta: Sự biếu tặng và sự bắt buộc phải đáp tặng.

Các tư liệu và các bình luận trên đây không chỉ đáng quan tâm về mặt dân tộc chí* địa phương. Một sự so sánh có thể nói rộng và đào sâu thêm các dữ kiện nói trên.

Như vậy, các yếu tố cơ bản của *potlatch*^o cũng được tìm thấy ở Polynesia, cho dù định chế đầy đủ^o không có ở đây; dù sao đi nữa, sự trao đổi-biểu tặng là điều thường thấy ở đây. Nhưng có lẽ chỉ là sự uyên bác thuần túy khi nhấn mạnh đến chủ đề luật lệ này nếu nó chỉ liên quan đến người Maori hay, cũng có thể, liên quan đến dân vùng Polynesia. Chúng ta hãy xoay đề tài sang hướng khác. Ít ra về sự *bắt buộc phải đáp tặng*, chúng ta có thể chứng tỏ rằng nó còn hiện diện ở nhiều nơi khác. Chúng tôi cũng sẽ chỉ rõ sự lan rộng của các sự bắt buộc khác và chúng tôi sắp chứng minh rằng giải thích này có giá trị cho nhiều nhóm xã hội khác.

CHƯƠNG HAI

SỰ LAN RỘNG CỦA HỆ THỐNG NÀY: HÀO PHÓNG, DANH DỰ, TIỀN TỆ

I - CÁC QUY TẮC CỦA SỰ HÀO PHÓNG. NGƯỜI ANDAMAN (HÃY CHÚ Ý)

Trước hết, người ta cũng tìm thấy các tập tục này nơi người Pygmy, vốn là tộc người nguyên thủy nhất theo Linh mục Schmidt⁽⁴⁾. Ông Brown đã quan sát, ngay từ năm 1906, những sự kiện thuộc loại đó nơi người Andaman (đảo Bắc) và đã miêu tả họ rất tốt về vấn đề hiểu khách giữa các nhóm địa phương và về các cuộc thăm viếng - lễ hội, hội chợ dùng vào việc trao đổi tự nguyện, bắt buộc - (thương mại về đất son và các hải sản đổi lấy lâm sản, v.v.): “Dù các sự trao đổi đó là quan trọng, nhưng vì nhóm địa phương và gia đình, trong các trường hợp khác, biết tự túc về dụng cụ, v.v., nên các quà biếu đó không được dùng cho cùng mục đích với thương mại và trao đổi trong các xã hội phát triển hơn. Mục đích nhằm đến trước hết là mục đích tinh thần, nhằm tạo ra một tình cảm thân ái giữa hai người có liên quan với nhau, và nếu hành động không có tác dụng đó thì tất cả đều coi như hồng*...”

“Không ai được tự do từ chối một quà tặng. Mọi người, nam cũng như nữ, đều cố gắng hơn nhau về hào phóng. Có một thứ đua tranh để xem ai tặng quà nhiều nhất và có giá trị nhất*”. Các quà tặng thừa nhận hôn nhân, tạo thành một quan hệ thân tộc giữa hai nhóm

thông gia. Chúng làm cho cả hai “bên” có cùng bản chất và sự đồng nhất về bản chất đó được điều cấm đoán sau đây biểu đạt rõ: Từ nay, tức từ lễ đính hôn lần thứ nhất cho đến khi họ chết đi, hai nhóm thông gia sẽ bị kiêng kỵ hóa (taboué), khiến họ không gặp nhau, không nói với nhau nữa, nhưng lại liên tục trao đổi với nhau quà tặng*. Thực ra, sự cấm đoán đó biểu lộ cả sự thân thiết lẫn sự sợ hãi ngự trị giữa những người chủ nợ và những người mắc nợ lẫn nhau theo kiểu này. Điều sau đây chứng tỏ đó là nguyên tắc: Biểu lộ cùng lúc sự thân thiết cũng như sự xa cách, cùng một điều kiêng kỵ (tabou) còn được thiết lập giữa hai thanh niên nam nữ đã cùng tham gia các buổi lễ “ăn thịt rùa và thịt lợn*”, vì thế bị bắt buộc cả đời phải trao đổi với nhau quà tặng. Ở Úc cũng có các sự kiện thuộc loại đó*. Ông Brown còn chỉ cho chúng ta các nghi lễ gặp gỡ sau khi xa nhau lâu ngày (như ôm hôn nhau, chào nhau bằng nước mắt), và cho thấy bằng cách nào các sự trao nhau quà tặng là tương đương với các nghi lễ đó* và bằng cách nào người ta trộn lẫn ở trong đó các tình cảm cũng như các con người*.

Người ta trộn lẫn các linh hồn trong các sự vật; người ta trộn lẫn các sự vật trong các linh hồn. Họ trộn lẫn các cuộc đời và cho thấy bằng cách nào mỗi người và mỗi sự vật - được trộn lẫn với nhau - ra khỏi phạm vi của mình, rồi lại trộn lẫn vào nhau: Điều đó chính là hợp đồng và trao đổi.

II - CÁC NGUYÊN TẮC, CÁC LÝ DO VÀ CƯỜNG ĐỘ CỦA CÁC TRAO ĐỔI QUÀ TẶNG (MELANESIA)

Các cư dân Melanesia đã bảo tồn hoặc phát triển *potlatch* tốt hơn người Polynesia. Nhưng đó không phải là đề tài của chúng tôi. Dù thế nào đi nữa, họ đã một mặt bảo tồn, và mặt khác phát triển cả một hệ thống biểu tặng và hình thức trao đổi đó. Và vì khái niệm tiền tệ* nơi

các cư dân Melanesia xuất hiện rõ nét hơn ở Polynesia, hệ thống vừa nói trở nên có phần phức tạp, nhưng cũng rõ ràng hơn.

New Caledonia. - Chúng tôi tìm lại được không những các ý tưởng mà chúng tôi muốn rút ra, mà ngay cả sự biểu đạt chúng, trong các tư liệu đặc trưng mà ông Leenhardt đã tập hợp về người New Caledonia. Ông ấy đã bắt đầu miêu tả lễ hội pilou-pilou* và hệ thống các lễ hội, quà tặng, cung ứng đủ loại, kể cả tiền tệ* mà ta không nên ngại gọi là *polatch*. Những câu về luật lệ trong các bài nói long trọng của người phát ngôn (*héraut*) là hoàn toàn đặc thù. Chẳng hạn, khi giới thiệu theo lễ nghi các củ mài* của bữa tiệc, người phát ngôn nói: “Nếu có lễ hội “pilou” cổ truyền nào mà chúng tôi đã không đến nơi đó, nơi người Wi..., củ mài này chạy vội đến đó như xưa kia một củ mài tương tự đã chạy đến từ chỗ họ và từ chỗ chúng tôi*...” Chính bản thân sự vật trở về. Ở đoạn sau, trong cùng bài nói, chính tinh thần của tổ tiên để cho “hành động và sức mạnh của họ đi xuống tác động... lên các phần lương thực”. “Kết quả của hành vi mà ông đã hoàn thành hiện ra hôm nay. Tất cả các thể hệ đã hiện ra trong miệng của nó [tức của tinh thần của tổ tiên? - ND]”. Đây là một cách khác để thể hiện liên hệ luật lệ, không kém phần biểu cảm: “Các lễ hội của chúng tôi là vận động của cây kim dùng để nối các bộ phận của mái tranh, để chỉ làm một mái nhà thôi, để chỉ nói một lời thôi*.” Chính cũng các sự vật ấy quay về, cũng một sợi dây ấy xuyên qua [các tấm tranh]*. Vài tác giả khác cũng nêu lên các sự kiện này⁽¹⁾.

Trobriand. - Ở đầu mút kia của thế giới Melanesia, có một hệ thống rất phát triển tương đương với hệ thống của người New Caledonia. Người dân của quần đảo Trobriand ở trong số những người văn minh nhất của các chủng tộc này. Hiện nay, họ là những người dân chài giàu có nhờ mò ngọc trai và, trước khi người châu Âu đến đó, họ giàu có nhờ chế tác đồ gốm, tiền bằng vỏ sò, rìu đá và các đồ vật quý

giá; từ xưa đến nay, họ luôn là những thương gia, những nhà hàng hải táo bạo. Và ông Malinowski gọi họ bằng một tên rất đúng khi ông so sánh họ với các người bạn đồng hành của Jason*: “Những người đi biển gan dạ ở vùng Tây Thái Bình Dương”. Trong một cuốn sách ở trong số các cuốn hay nhất về xã hội học miêu tả, có thể nói là tự giới hạn vào đề tài mà chúng ta quan tâm, ông ta đã miêu tả cho chúng ta tất cả hệ thống thương mại liên bộ lạc và bên trong bộ lạc có tên gọi là *kula**. Ông ấy còn để cho chúng ta phải chờ đợi [cuốn sách trong đó ông] miêu tả tất cả các định chế cũng tuân theo cùng các nguyên tắc về luật lệ và kinh tế đó: Hôn nhân, lễ hội liên quan đến người chết, lễ kết nạp, v.v. Chính vì thế, mà sự miêu tả do chúng tôi đưa ra còn có tính chất tạm thời. Nhưng các sự kiện mà ông ấy cung cấp cho chúng ta đều quan trọng và chính xác⁽¹⁾.

Kula là một thứ *potlatch* lớn; chuyển đi một lượng hàng hóa rất lớn, nó trải ra trên tất cả các đảo Trobriand, trên một phần của các đảo Entrecasteaux và của các đảo Amphlett. Trong tất cả các vùng đất này, nó liên quan gián tiếp tới tất cả các bộ lạc và liên quan trực tiếp tới một số bộ lạc lớn: Các bộ lạc ở Dobu thuộc quần đảo Amphlett, các bộ lạc ở Kiriwina, ở Sinaketa và ở Kitava thuộc quần đảo Trobriand, ở Vakuta thuộc đảo Woodlark. Ông Malinowski không dịch từ *kula* chắc có nghĩa là “vòng”; và quả thật, ta có cảm tưởng như thể các bộ lạc, các chuyến đi xa bằng đường biển, các vật quý giá và các đồ vật thường dùng, các thức ăn và các lễ hội, các dịch vụ nghi lễ và tính dục đủ loại, đàn ông và đàn bà, tất cả các thứ đó đều bị mắc vào trong một cái “vòng”* và chuyển động đều đặn xung quanh cái vòng này, vừa trong không gian, vừa trong thời gian.

Thương mại *kula* là thuộc trình tự quý tộc*. Dường như nó được dành cho các thủ lĩnh: Họ vừa là thủ lĩnh của các đoàn tàu, các xuồng, vừa là thương gia, người nhận quà của các thuộc hạ, cụ thể là của con

cái, anh em rể, anh em vợ (những người này đồng thời cũng là thủ lĩnh của các làng thần phục họ). Thương mại *kula* hoạt động theo lối quý tộc, bề ngoài có vẻ thuần túy, vô vị lợi và khiêm tốn*. Người ta cẩn thận phân biệt nó với sự trao đổi kinh tế đơn thuần hàng hóa hữu ích mang tên là *grimwali**. Thực tế, *grimwali* vận hành thêm vào *kula*, trong các chợ phiên (foire) nguyên thủy lớn thường là các cuộc hội họp của *kula* liên bộ lạc hay trong các phiên chợ nhỏ của *kula* nội bộ: Nó được nhận ra qua sự mặc cả rất dai dẳng của đôi bên (cách làm này là không xứng đáng đối với *kula*). Về một người không chỉ huy *kula* với tâm hồn cao thượng cần có, người ta nói là anh ta “chỉ huy [*kula*] như một *grimwali*”. Ít ra theo bề ngoài, *kula* - cũng như *potlatch* ở Tây-Bắc Mỹ - gồm việc biếu tặng từ những người này và nhận quà từ những người kia*. Những người nhận quà hôm nay sẽ là người biếu quà lần sau đó. Trong hình thức trọn vẹn nhất, long trọng nhất, cao nhất, có tính cạnh tranh nhất* của *kula*, tức là *kula* của các cuộc đi xa bằng đường biển (các *Uvalaku*), quy tắc là, khi ra đi, hoàn toàn không mang theo gì để trao đổi, ngay cả hoàn toàn không có gì để biếu, dù là để đổi lấy thực phẩm mà người ta từ chối ngay cả việc xin. Người ta giả vờ chỉ nhận quà biếu. Chính khi bộ lạc đến viếng (tribu visiteuse) sẽ đón tiếp (hospitaliser), vào năm sau đó, đoàn thuyền của bộ lạc được viếng (tribu visitée), các món quà mới sẽ được đáp tặng lại với lãi nặng.

Tuy nhiên, trong các *kula* có quy mô nhỏ hơn, người ta lợi dụng chuyến du hành bằng đường biển để trao đổi các chuyến hàng; bản thân những người quý tộc đứng ra làm thương mại, bởi vì có nhiều lý thuyết bản địa về chuyện này; còn có rất nhiều vật được xin*, được hỏi đến và trao đổi; và ngoài *kula* ra còn có đủ thứ quan hệ ràng buộc với nhau; nhưng *kula* luôn là mục đích, thời điểm quyết định của các quan hệ đó.

Bản thân sự biếu tặng được phô trương bằng các hình thức rất long trọng, còn vật được nhận thì bị coi thường, người ta cảnh giác với nó, người ta chỉ cầm lấy nó một giây lát sau khi nó được vứt dưới chân; người biếu làm ra vẻ khiêm tốn thái quá: Sau khi đã long trọng đem đến tặng vật của mình, trong tiếng tù và bằng vỏ sò, ông ta xin lỗi vì chỉ tặng những thứ dư thừa của mình, rồi ném vật được biếu xuống chân của đối thủ và đồng thời cũng là đối tác. Trong khi đó, tiếng tù và người phát ngôn cho mọi người thấy rõ tính long trọng của sự chuyển nhượng. Bằng cách làm đó, người ta cố chứng tỏ sự hào phóng, sự tự do và sự độc lập, cùng với sự cao thượng* [của sự biếu tặng]. Nhưng thực ra là có sự tác động của chính những cơ chế bắt buộc và ngay cả của chính các cơ chế bắt buộc do các đồ vật tạo ra.

Đối tượng chủ yếu của các trao đổi-biểu tặng này là các *vaygu'a*, một thứ tiền tệ⁴¹. Có hai loại *vaygu'a*: Các *mwali*, tức các vòng tay làm bằng vỏ sò được đẽo và mài nhẵn, được các chủ sở hữu hay bà con của họ mang trong các dịp quan trọng; các *soulava*, tức các vòng đeo cổ được những người thợ tiện khéo tay ở Sinaketa chế tạo từ xà cừ xinh đẹp của ốc gai (spondyle) đỏ. Chúng được các phụ nữ đeo một cách trang trọng*, còn đàn ông thì chỉ đeo trong các dịp rất đặc biệt, chẳng hạn trong trường hợp hấp hối. Nhưng bình thường, cả *mwali* lẫn *soulava* đều được tích trữ. Người ta có chúng là để hưởng thụ sự chiếm hữu chúng. Cùng với các việc mua bán khác, phi tôn giáo và dung tục hơn, sự chế tạo, đánh bắt, mua bán hai vật dùng để trao đổi và tạo ra uy tín đó là nguồn tài sản của người dân Trobriand.

Theo ông Malinowski, các *vaygu'a* tuân theo một chuyển động vòng tròn: Các *mwali*, tức các vòng tay, được truyền đi đều đặn từ Tây sang Đông và các *soulava* luôn luôn di chuyển từ Đông sang Tây*. Hai chuyển động có hướng trái ngược nhau này xảy ra giữa tất cả các đảo Trobriand, Entrecasteaux, Amphlett và các đảo cô lập như

Woodlark, Marshall Bennett, Tubetube và cuối cùng đầu mút của miền duyên hải Đông-Nam của New Guinea mà các vòng tay thô đến từ đó. Ở đó, nền thương mại này gặp các cuộc trường chinh lớn cùng bản chất đến từ New Guinea (Massim-Nam)* và đã được ông Seligmann miêu tả.

Trên nguyên tắc, sự lưu thông của các dấu hiệu giàu có là không ngừng và chắc chắn xảy ra. Không nên giữ quá lâu các dấu hiệu đó, cũng không được quá chậm và quá cứng nhắc* trong việc tổng khứ chúng đi, cũng không nên tặng cho ai khác hơn là các đối tác nhất định trong một hướng nhất định, “hướng vòng tay” hay “hướng vòng cổ”*. Người ta nên và có thể giữ chúng từ *kula* này sang *kula* khác và toàn thể cộng đồng tự hào về các *vaygu'a* mà một trong các thủ lĩnh của họ đã có được. Thậm chí, có những cơ hội như việc chuẩn bị các lễ hội tang ma, những *s'oi* lớn trong đó người ta được phép luôn luôn nhận quà biếu và không đáp tặng gì cả*. Song, khi người ta tổ chức lễ hội, chính là để đáp tặng tất cả, tiêu xài tất cả. Như vậy, đúng là người ta có một quyền sở hữu trên món quà được nhận. Nhưng đó là một quyền sở hữu thuộc một loại nào đó. Ta có thể nói rằng nó tham gia vào tất cả các thứ nguyên tắc về luật lệ mà chúng ta, những người hiện đại, đã tách riêng ra một cách kỹ càng. Đó là một quyền sở hữu và một sự chiếm hữu, một vật thể chấp và một vật được thuê, một vật được bán và được mua và cùng lúc được gửi giữ, được ủy nhiệm và được ủy thác như là di sản (fidéi-commis): Bởi vì nó chỉ được tặng cho anh với điều kiện là anh phải dùng nó cho người khác và giao nó lại cho người thứ ba, “người đối tác xa”, tức là *murimuri**. Đó là tổng thể phức tạp (complexus) về kinh tế, pháp lý và tinh thần, thực sự điển hình mà ông Malinowski đã phát hiện, tìm lại được, quan sát và mô tả.

Định chế này cũng có bộ mặt huyền thoại, tôn giáo và ma thuật của nó. Các *vaygu'a* không phải là vật không đáng kể, những đồng

tiền đơn thuần. Mỗi *vaygu'a*, ít ra những cái đắt đỏ nhất và được thềm muốn nhất và những đồ vật khác có cùng uy tín*, đều có một tên gọi*, một nhân cách, một lịch sử, ngay cả một thứ “tiểu thuyết”. Đến mức một số người mượn ngay cả tên của chúng. Không thể nói rằng chúng thực sự là đối tượng của một sự thờ cúng, bởi vì người Trobriand là những người có tinh thần thực chứng theo cách của họ. Nhưng không thể không nhận ra bản chất ưu việt và thiêng liêng của các *vaygu'a*. Chiếm hữu được chúng “tạo ra sự khoái trá, làm khỏe lại, làm dịu đi”. Những người chủ sở hữu sờ mó chúng và nhìn chúng trong nhiều giờ. Chỉ cần tiếp xúc thôi, chúng đã truyền đi các tính năng của mình. Người ta đặt các *vaygu'a* trên trán, trên ngực của người hấp hối, người ta cọ xát chúng trên bụng và khiến chúng nhảy múa trước mũi của anh ta. Chúng đem lại cho người này sự thoải mái cuối cùng.

Nhưng còn hơn thế nữa. Chính hợp đồng cũng chịu ảnh hưởng của bản chất đó của các *vaygu'a*. Không chỉ các vòng tay và vòng cổ, mà ngay cả tất cả các của cải như đồ trang trí, vũ khí và tất cả những gì thuộc người đối tác đều được thúc đẩy ít ra là bởi các tình cảm, nếu không phải là bởi linh hồn của người này, đến mức chính chúng tham gia vào hợp đồng. Một cách làm rất hiệu quả, tức là cách “yếm bùa bằng ốc tù và”*, được dùng - sau khi đã gọi chúng đến - để quyến rũ và lôi kéo[Ⓜ] về cho “người muốn được đối tác” các vật mà anh ta nên xin và nhận.

[Một trạng thái kích động chiếm lấy người đối tác của tôi*.]*

Một trạng thái kích động chiếm lấy con chó của ông ta,

Một trạng thái kích động chiếm lấy cái thắt lưng của ông ta,

Và cứ như thế: “... chiếm lấy *gwara* của ông ta” (điều cấm kỵ liên quan đến trái dừa và trầu)*; ... vòng cổ *bagido'u* của ông ta...; ... *bagiriku* của ông ta; ... vòng cổ *bagidudu* của ông ta[Ⓜ], v.v.”

Một câu nói khác ma thuật hơn*, lạ lùng hơn, nhưng thuộc một loại hình thường thấy hơn, biểu đạt cùng ý niệm. Người đối tác của *kula* có một con vật phụ trợ, một con cá sấu mà ông ta cầu khẩn và nó phải đem đến cho ông ta các vòng cổ (gọi là *mwali* ở Kitava).

Hỡi cá sấu, hãy nhảy xổ lên, hãy mang đi người của mày, hãy đẩy anh ta xuống dưới cái gebobo (tức là cái khoang chứa hàng hóa của xuồng).

Hỡi cá sấu, hãy đem đến cho ta chiếc vòng cổ, hãy đem đến cho ta cái bagido'u, cái bagiriku, v.v.

Một câu khác, được nói trước khi cử hành cùng nghi thức, cầu khẩn một con chim săn mồi*.

Các câu nói cuối cùng dùng để yểm bùa những người cộng tác và hợp đồng (ở Dobu hay ở Kitava, do những người ở Kiriwina nói) có một đoạn* được giải thích bằng hai cách. Nghi lễ, và lại là rất kéo dài; nó được lặp lại một cách lê thê; nó nhằm mục đích liệt kê tất cả những gì mà *kula* cấm, tức là tất cả các vật gây thù hận và chiến tranh cần phải xua đuổi để có thể bắt đầu giữa các bạn bè.

Cơn thịnh nộ của mày, con chó người hít,

Hình vẽ chiến tranh [trên mặt] của mày, con chó người hít,

V.v.

Vài phiên bản khác nói:

Cơn thịnh nộ của mày, con chó là dễ khiến, v.v.

hoặc là:

*Cơn thịnh nộ của mây ra đi như thủy triều, con chó chơi đùa;
Cơn giận của mây ra đi như thủy triều, con chó đùa nghịch.*

V.v.

Nên hiểu như sau: “Cơn thịnh nộ của mây trở thành như con chó đùa nghịch.” Điều chủ yếu là ẩn dụ về con chó đứng dậy và đến liếm tay người chủ. Đàn ông phải làm như thế, nếu không phải người đàn bà ở Dobu làm. Một giải thích thứ hai - rối rắm và không tránh được tính kinh viện (scolastique), ông Malinowski nói thế, nhưng dĩ nhiên rất bản địa - đưa ra một lời bình luận khác ăn khớp hơn với những gì mà chúng ta biết thừa: “Các con chó đùa chơi cụng mũi vào nhau. Khi anh nêu ra từ ngữ con chó như đã được quy định từ lâu các vật quý giá cũng kéo đến (đùa chơi) như thế. Chúng tôi đã cho những chiếc vòng tay, nên những chiếc vòng cổ sẽ đến, cả hai thứ sẽ gặp nhau (cũng như những con chó đến người hít nhau). Đó là những thành ngữ, ẩn dụ khá lý thú. Chúng chứa cả một mớ tình cảm tập thể: Sự thù hận có thể có giữa những người liên kết với nhau, sự cách biệt của các *vaygu'a* chấm dứt như do phép lạ; người và vật quý giá tụ tập lại với nhau như những con chó chơi đùa và chạy đến khi nghe tiếng gọi.

Một biểu hiện tượng trưng khác là của hôn nhân giữa những *mwali* (tức các vòng tay, biểu tượng cho phái nữ) và những *soulava* (tức vòng cổ, biểu hiện cho phái nam), cả hai thứ hướng đến nhau, như giống đực hướng đến giống cái*.

Các ẩn dụ khác nhau này đều thể hiện đúng cùng một điều mà lối giải thích luật bằng huyền thoại của người Maori biểu đạt với những từ khác. Về mặt xã hội học, thêm một lần nữa, chính sự trộn lẫn các đồ vật, giá trị, hợp đồng và con người, được biểu đạt ra*.

Chẳng may, chúng ta không biết rõ quy tắc luật lệ chi phối các giao dịch đó. Hoặc nó là vô thức và không được những người cung cấp thông tin cho ông Malinowski ở Kiriwina trình bày rõ; hoặc vì người Trobriand cho rằng nó quá rõ [nên không nhắc đến], do đó cần phải điều tra lại. Chúng ta chỉ có các chi tiết. *Vaygu'a* tặng đầu tiên mang tên là *vaga* nghĩa là “opening gift [quà biểu mở đầu]. Nó mở ra và thực sự bắt người nhận quà phải đáp tặng lại một món quà, gọi là *yotile*, mà ông Malinowski dịch rất xuất sắc là “clinchng gift”: Món “quà khóa chặt lại” cuộc giao dịch. Một tên khác của quà tặng vừa nói là *kudu*, tức cái răng cắn, cắt đứt thực sự, chặt và giải phóng*. Món quà đó là bắt buộc; người ta chờ đợi nó và nó phải tương đương với món quà đầu tiên; nếu gặp dịp thuận tiện, người ta có thể lấy nó bằng sức mạnh hay bằng sự bất ngờ*; người ta có thể* trả thù* bằng ma thuật, hay ít ra bằng lời chửi rủa và sự oán hận, một *yotile* được đáp tặng lại không đúng cách. Nếu người ta không có khả năng đáp tặng lại quà, người ta có thể, nếu không có cách nào khác, tặng một *basi* chỉ “đâm thủng” da, không cắn da, không làm xong công việc. Đó là một thứ quà tặng để chờ, phải trả lãi do quá hạn nợ (intérêt moratoire); nó làm cho chủ nợ đã tặng quà nguôi giận, nhưng không giải phóng người mắc nợ*, tức là người tặng quà trong tương lai.

Tất cả các chi tiết đó đều lạ lùng và tất cả đều gây ấn tượng mạnh trong các biểu hiện nói trên; nhưng chúng ta không tìm thấy được sự trừng phạt. Phải chăng sự trừng phạt này là thuần túy tinh thần và ma thuật? Cá nhân “khó chơi trong *kula*” phải chăng chỉ bị khinh bỉ, và tùy theo tình huống có thể bị yếm bùa? Người đối tác không trung thành phải chăng không mất một cái gì khác: Thứ bậc quý tộc của ông ta hay ít ra địa vị của ông ta trong số các thủ lĩnh? Đó là điều có lẽ còn phải tìm hiểu.

Nhưng về một mặt khác, hệ thống đó là đặc trưng. Ngoại trừ luật cổ của người Đức mà chúng tôi sẽ nói dưới đây, trong tình trạng hiện

nay của sự quan sát, của các tri thức lịch sử, pháp lý và kinh tế của chúng ta, có lẽ khó gặp được một thực tiễn tặng biếu-trao đổi rõ nét hơn, đầy đủ hơn, có ý thức hơn và mặt khác được người quan sát và ghi nhận nó hiểu tốt hơn thực tiễn tặng biếu-trao đổi mà ông Malinowski đã tìm thấy ở quần đảo Trobriand*.

Bản thân hình thức chủ yếu của thực tiễn nói trên, tức là *kula*, chỉ là một thời điểm long trọng nhất của một hệ thống rộng rãi về cung ứng và cung ứng đáp lại (*contre-prestation*), thực ra, dường như bao gồm toàn thể đời sống kinh tế và dân sự của quần đảo Trobriand. *Kula* dường như chỉ là điểm cao nhất của đời sống đó, nhất là *kula* quốc tế và liên bộ lạc; chắc hẳn nó là một trong các mục đích của cuộc sống và của các cuộc du hành lớn, nhưng rốt cuộc chỉ các tù trưởng của vài bộ lạc dọc theo duyên hải mới tham gia các cuộc du hành đó. Nó chỉ cụ thể hoá, tập hợp nhiều định chế khác.

Trước hết, trong dịp *kula*, bản thân sự trao đổi các *vaygu'a* tự đóng khung trong một loạt các trao đổi khác của cả một “gam” cực kỳ đa dạng đi từ sự mặc cả đến lương bổng, từ sự nài xin đến lối ứng xử lễ độ thuần túy, từ sự hiếu khách hoàn toàn đến thái độ không vồn vã và sự ngại ngùng. Trước tiên, trừ các chuyến đi xa lớn và long trọng, thuần túy lễ nghi và tranh đua*, tức các *uvalaku*, tất cả các *kula* đều là dịp để thực hiện các *grimwali* (tức là các trao đổi thông thường) và các *grimwali* này không nhất thiết xảy ra giữa các đối tác*. Có một sự mua bán tự do giữa các cá nhân của các bộ lạc liên minh bên cạnh các hội đoàn chặt chẽ hơn. Thứ đến, các món quà bổ sung, được biếu và được đáp tặng, cũng như các giao dịch bắt buộc được thực hiện giữa các đối tác trong dịp *kula*, như một chuỗi không bao giờ dứt. *Kula* giả định phải như thế. Sự liên kết mà *kula* tạo ra và là căn nguyên của *kula**, bắt đầu bằng món quà thứ nhất (*vaga*), mà người ta dùng hết sức lực để xin bằng những lời “nài nỉ” (*sollicitoires**); cho món quà tặng đầu tiên này, người ta có thể xun xoe, xu nịnh người đối tác tương lai còn

giữ được sự độc lập, mà người ta trả có thể nói là bằng một loạt các quà tặng*. Trong khi biết chắc rằng *vaygu'a* được đáp tặng lại tức *yotile* (có nghĩa đen là then cửa) sẽ được đáp tặng, thì người ta lại không biết chắc rằng *vaga* có được tặng và những “lời nài xin” có được ngay cả chấp nhận hay không. Cách nài xin và nhận một món quà này là thường thấy. Mỗi một món quà mà người ta tặng như thế mang một tên riêng; người ta trưng bày chúng trước khi tặng; trong trường hợp này, đó là các “*pari*”*. Những món quà khác mang một tên gọi chỉ bản chất cao quý và ma thuật của vật được tặng*. Nhưng chấp nhận một trong các món quà này là tỏ ra rằng người ta muốn đi vào cuộc chơi, nếu không phải là muốn lưu lại trong đó. Vài tên gọi của các món quà này biểu hiện tình trạng luật lệ mà sự chấp nhận chúng kéo theo*: Lần này, việc giao dịch được xem như đã kết thúc; món quà đó thông thường là một vật khá quý giá: Một cái rìu bằng đá mài nhẵn chẳng hạn hay một cái muống bằng xương cá voi. Nhận nó, tức là thực sự cam kết tặng *vaga*, tức là món quà đầu tiên mong muốn. Nhưng người ta mới chỉ là đối tác có một nửa thôi. Chỉ có sự trao tặng long trọng mới ràng buộc hoàn toàn. Tầm quan trọng và bản chất của các sự biểu tặng đến từ sự tranh đua đặc biệt xảy ra giữa các đối tác có thể có của chuyến đi xa sắp đến. Họ tìm đối tác tốt nhất có thể có ở bộ lạc đối lập. Đó là việc quan trọng: Bởi vì sự liên kết mà người ta muốn tạo ra, thiết lập một thứ thị tộc giữa các đối tác*. Để chọn lựa thì phải quyền rũ, phải làm cho lóa mắt*. Dù vẫn quan tâm đến các ngôi thứ*, phải đến đích trước những người khác, hay tốt hơn những người khác, nhờ thế phải gây ra rất nhiều cuộc trao đổi các vật đắt nhất, dĩ nhiên là sở hữu của những người giàu có nhất. Cạnh tranh, tranh đua, phô trương, tìm kiếm uy thế và lợi ích, đó là các lý do khác nhau làm cơ sở cho tất cả các hành động đó*.

Trên đây là các món quà tặng khi đến; những món quà khác đáp lại chúng và có giá trị tương đương với chúng; đó là những món quà

tặng khi ra đi (được gọi là *talo'i* ở Sinaketa)*, khi từ biệt; chúng bao giờ cũng cao cấp hơn các quà tặng khi đến. Chu kỳ cung ứng và cung ứng đáp lại (contre-prestation) có lãi nặng đã được hoàn thành bên cạnh *kula*.

Trong suốt thời gian mà các cuộc giao dịch kéo dài, dĩ nhiên có các cung ứng như tiếp đón ân cần, cung cấp thức ăn và ở Sinakita cung cấp phụ nữ*. Cuối cùng, trong suốt thời gian đó, có thêm những món quà biếu khác, luôn được đáp tặng lại một cách đều đặn. Thậm chí, chúng tôi cho rằng dường như sự trao đổi các *korotumna* này thể hiện một hình thức nguyên thủy của *kula*, - khi nó chủ yếu trao đổi những rìu bằng đá* và những răng nanh của lợn*.

Và lại, theo ý chúng tôi, mọi *kula* liên bộ lạc chỉ là trường hợp được phóng đại, long trọng nhất và gây xúc động nhất của một hệ thống tổng quát hơn. Nó đưa bản thân toàn thể bộ lạc ra khỏi cái vòng chật hẹp của các ranh giới bộ lạc, ngay cả của các lợi ích và các quyền lợi của bộ lạc; nhưng bình thường, ở bên trong, các thị tộc và các làng được ràng buộc với nhau bởi các quan hệ cùng loại. Lần này, chỉ các nhóm địa phương và các nhóm gia đình cũng như các thủ lĩnh của chúng ra khỏi nơi họ cư trú và thăm viếng lẫn nhau, buôn bán và kết hôn với nhau. Cái đó có lẽ không gọi là *kula* nữa. Tuy nhiên, trái với “*kula* ở miền duyên hải”, ông Malinowski nói có lý đến “*kula* ở bên trong đảo” và nói đến những “cộng đồng dựa vào *kula*” cung cấp cho các thủ lĩnh những đồ vật để trao đổi. Nhưng trong các trường hợp này, không phải là cường điệu khi nói đến *potlatch* với nghĩa đúng nhất. Chẳng hạn, khi người dân Kiriwina viếng thăm Kitava trong các lễ hội tang ma, tức là *so'i**, họ trao đổi nhiều thứ khác hơn là các *vaygu'a*; người ta thấy ở đó một thứ tấn công giả vờ (*youlawada*)*, một sự phân phối thức ăn, với sự phô bày lợn và củ mài.

Mặt khác, các *vaygu'a* và tất cả các đồ vật đó không phải luôn luôn do chính các thủ lĩnh* chiếm hữu, chế tạo* và trao đổi; và ta có thể nói, chúng không được các thủ lĩnh chế tạo, trao đổi cho chính bản thân họ. Phần lớn chúng đến tay các thủ lĩnh dưới dạng quà tặng của bà con họ có ngôi thứ thấp hơn, đặc biệt là của anh em rể và anh em vợ đồng thời cũng là những người lệ thuộc (*vassal*)*, hay những con trai được phong đất riêng. Ngược lại, sau mỗi chuyến đi xa về, phần lớn những *vaygu'a* được long trọng trao lại cho các thủ lĩnh của các làng, các thị tộc, và ngay cả cho người thường của các thị tộc liên kết: Tóm lại cho bất cứ ai đã trực tiếp hay gián tiếp (và thường là gián tiếp) tham gia cuộc đi xa*. Những người này được thưởng công như thế.

Cuối cùng, ở bên cạnh hay nếu ta muốn nói, bên trên, bên dưới, xung quanh và theo ý chúng tôi, ở đáy, của hệ thống *kula* nội bộ này, hệ thống các món quà được trao đổi xâm chiếm tất cả đời sống kinh tế, bộ lạc và tinh thần của người Trobriand. Đúng như ông Malinowski đã nói rất hay, đời sống đó được hệ thống *kula* nội bộ này “thấm nhuần”. Nó là một sự “tặng và lấy liên miên”*. Nó như thể bị xuyên qua bởi một dòng chảy liên tục và theo đủ mọi hướng của các món quà tặng, nhận, đáp tặng lại, do bị bắt buộc hay do lợi ích, do uy thế và vì các sự phục vụ, bằng thách đố hay bằng thế chấp. Ở đây chúng tôi không thể miêu tả tất cả các sự kiện đó mà bản thân ông Malinowski cũng chưa công bố xong. Trước hết, đây là hai sự kiện chính.

Một quan hệ hoàn toàn giống như quan hệ của *kula* và quan hệ của các *wasi**. Nó thiết lập những trao đổi đều đặn, bắt buộc giữa các đối tác thuộc những bộ lạc nông nghiệp một bên và bên kia, các đối tác thuộc những bộ lạc ở dọc theo bờ biển. Người nông dân liên minh đem sản phẩm của mình đến đặt trước nhà của người đối tác làm nghề chài lưới. Người này, một lần khác, sau một mẻ cá lớn sẽ trả lại với lãi nặng cho làng làm nông bằng cá tôm mà anh ta đánh bắt được*. Chính

cùng hệ thống phân công lao động đó mà chúng ta đã nhận thấy ở New Zealand.

Một hình thức trao đổi đáng kể khác có dáng vẻ phô trương. Đó là các *sagali*, tức các cuộc phân phối* thực phẩm lớn mà người ta thực hiện trong nhiều dịp: Gặt hái, xây lều cho thủ lĩnh, chế tạo xuồng mới, lễ hội trong đám tang*. Các cuộc phân chia đó được thực hiện cho những nhóm đã phục vụ người thủ lĩnh hay thị tộc của ông ta*. Trồng trọt, chuyên chở các thân cây lớn đã được đẽo thành xuồng, xà nhà, các phục vụ tang ma do những người thuộc thị tộc của người chết làm, v.v. Các cuộc phân phối đó hoàn toàn tương đương với *potlatch* nơi người Tlingit; ngay cả chủ đề về chiến trận và về sự đua tranh cũng xuất hiện trong đó. Ta thấy trong đó các thị tộc và các bào tộc (*phratrie*), các gia đình liên minh chạm trán với nhau, thông thường các cuộc phân phối này dường như là do các nhóm làm vì người ta không cảm nhận trong đó cá tính của người thủ lĩnh.

Nhưng thêm vào các quyền lợi này của các nhóm và thêm vào nền kinh tế tập thể này, cả hai đều ít gắn với *kula*, đối với chúng tôi dường như tất cả các quan hệ trao đổi cá nhân đều thuộc loại hình này. Có lẽ chỉ có vài quan hệ trao đổi là thuộc trình tự đối chác (*troc*) đơn thuần. Tuy nhiên, vì sự đối chác chỉ được thực hiện giữa các bà con, giữa các đồng minh, hay các người đối tác tham gia *kula* hay *wasi*, dường như sự trao đổi không được thực sự tự do. Ngay cả, thông thường, cái mà người ta nhận và, do đó, người ta chiếm hữu được - dù bằng cách nào đi nữa - người ta không giữ cho chính mình, trừ phi nếu người ta không thể không cần đến nó; thông thường, người ta trao nó lại cho người nào khác, cho một người anh, em vợ hay anh, em rể chẳng hạn*. Đôi khi những đồ vật mà người ta đã có được và đã cho, trở về với người chủ sở hữu trong cùng ngày, không chút thay đổi.

Tất cả các sự thưởng công cho mọi thứ cung ứng từ đồ vật đến dịch vụ đều ở trong các khung cảnh đó. Sau đây là các quà tặng quan trọng nhất, không theo thứ tự.

Các *pokala** và *kaributu**, tức là “*solicitory gifts*” [quà tặng được xin với sự nài nỉ*] mà chúng ta đã thấy trong *kula*, là những thứ thuộc một loại rất rộng khá tương ứng với cái mà chúng ta gọi là tiền lương. Người ta dâng chúng cho thần linh, ma quỷ. Một tên theo chủng loại khác của lương, đó là *vakapula*^Ω, *mapula**: Chúng là những biểu hiện của sự biết ơn và của sự đón tiếp nồng hậu và phải được đáp trả. Về vấn đề này, theo chúng tôi, ông Malinowski đã làm được* một phát hiện rất lớn soi sáng tất cả các quan hệ kinh tế và pháp lý giữa nam và nữ bên trong hôn nhân: Các dịch vụ đủ loại mà người chồng làm cho người vợ được xem như là lương-quà tặng (*salaire-cadeau*) đối với dịch vụ mà người vợ làm khi bà ta cho mượn cái mà kinh Koran còn gọi là “cánh đồng” [tức là âm hộ, ND].

Ngôn ngữ pháp lý hơi trẻ con của người Trobriand đã tăng thêm những phân biệt tên gọi cho tất cả các loại cung ứng đáp lại (*contre-prestation*): Tùy theo tên của sự cung ứng được thưởng* của vật được cho*, của tình huống*, v.v. Vài tên gọi phản ánh tất cả các lý do đó; chẳng hạn, quà tặng cho một thầy phù thủy hay cho việc đạt được một danh hiệu có tên gọi là *laga**. Tất cả từ vựng này bị sự không đủ khả năng lạ lùng trong việc phân chia và định nghĩa và bị những tinh tế lạ lùng của cách gọi tên làm cho trở nên phức tạp đến mức không thể tin nổi.

Các xã hội Melanesia khác

Tăng thêm các so sánh với các nơi khác ở Melanesia là không cần thiết. Tuy nhiên, vài chi tiết được mượn đây đó sẽ làm cho sự

thâm tín vững chắc hơn và sẽ chứng tỏ rằng người Trobriand và người New Caledonia đã không phát triển một cách bất bình thường một nguyên tắc có lẽ không có nơi các dân tộc cùng nguồn gốc.

Ở cực Nam của Melanesia, tức ở Fiji, nơi chúng tôi đã xác định được hiện tượng *potlatch*, có những định chế đáng chú ý khác cũng thuộc vào hệ thống biếu tặng. Có một mùa, gọi là mùa *kere-kere*, trong đó người ta không thể từ chối bất cứ gì với bất cứ ai*: Các món quà được trao đổi giữa hai gia đình trong đám cưới*, v.v. Hơn nữa tiền tệ của Fiji, làm bằng răng của cá nhà táng là hoàn toàn cùng loại với tiền tệ ở quần đảo Trobriand. Nó mang danh hiệu *tambua**; nó được bổ sung bằng các thứ đá (mẹ của răng) và các đồ trang sức, tức là các thứ “vật đem lại điều lành” (mascotte), bùa và “vật lấy khước” (porte-bonheur) của bộ lạc. Những tình cảm mà người Fiji nuôi dưỡng đối với các *tambua* của họ là hoàn toàn giống như những tình cảm mà chúng tôi vừa miêu tả: “Người ta đối xử với chúng như là các con búp bê; người ta lấy nó ra khỏi túi, chiêm ngưỡng chúng và nói về sắc đẹp của chúng; người ta thoa dầu và mài nhẵn mẹ của chúng*”. Sự giới thiệu chúng là một thỉnh cầu; chấp nhận chúng, chính là cam kết*.

Người Melanesia ở New Guinea và một số người Papuasias chịu ảnh hưởng của người Melanesia gọi tiền tệ của họ với tên *tau-tau**; nó thuộc cùng loại và là đối tượng của cùng các tín ngưỡng như tiền tệ nơi người Trobriand*. Nhưng cũng nên so sánh từ này với từ *tahu-tahu** có nghĩa là “cho mượn heo” (ở Motu và Koita). Thế nhưng, tên này* là quen thuộc với chúng ta. Đó cũng là từ Polynesia, thân từ (racine) của từ *taonga*, ở Samoa và ở New Zealand, chỉ đồ châu báu và của cải thuộc gia đình. Bản thân các từ đó là của người Polynesia cũng như các đồ vật*.

Ta biết rằng người Melanesia và người Papuasias ở New Guinea có *potlatch**.

Các tư liệu quan trọng của ông Thurnwald về các bộ lạc Buin* và về người Banano* đã cung cấp cho chúng ta rất nhiều điểm để so sánh. Tính cách tôn giáo của các vật được trao đổi ở đó là hiển nhiên, đặc biệt là tính cách tôn giáo của tiền tệ, về cách mà nó [tức tiền tệ, được dùng để] thưởng cho các bài hát, phụ nữ, tình yêu, các phục vụ; cũng như ở quần đảo Trobriand, nó là một thứ thế chấp. Cuối cùng, ông Thurnwald đã phân tích, trong một trường hợp đặc biệt được nghiên cứu kỹ lưỡng*, một trong các sự kiện minh họa tốt nhất vừa cho việc biết được hệ thống tặng quà cho nhau là gì, vừa cho cái mà người ta gọi một cách không sát là hôn nhân thông qua mua bán: Loại hôn nhân này, thực ra, bao gồm các cung ứng theo mọi hướng, kể cả của gia đình bên vợ: Người ta đuổi người vợ có cha mẹ không đáp tặng đủ quà [cho nhà chồng].

Tóm lại, cả thế giới hải đảo và chắc một phần của thế giới ở phía Nam châu Á có nhiều nét giống với thế giới hải đảo, có cùng một hệ thống luật lệ và kinh tế.

Vậy thì, ý niệm mà ta nên có về các bộ lạc ở Melanesia, còn giàu có hơn và buôn bán nhiều hơn so với người Polynesia, phải khác xa với những gì mà ta thường nghĩ về họ. Người Melanesia có một nền kinh tế bên ngoài gia đình và một hệ thống trao đổi rất phát triển với nhịp hoạt động có lẽ mạnh và dồn dập hơn so với hệ thống trao đổi của nông dân hay của các làng chài ở các vùng duyên hải của phương Tây cách đây có lẽ chưa đến trăm năm. Họ có một đời sống kinh tế trải rộng ra, vượt quá biên giới của các hải đảo và của các phương ngữ, một nền thương mại quan trọng. Thế nhưng, họ thay thế hoàn toàn hệ thống mua bán bằng các sự biếu tặng lẫn nhau.

Điểm mà trên đó các luật lệ này và - ta sẽ thấy, luật lệ của người Đức cũng thế - đã vấp phải, đó là việc chúng không có khả năng trừu tượng hóa và phân chia các khái niệm kinh tế và pháp lý của chúng.

Vả lại, chúng cũng không cần làm thế. Trong các xã hội này: Thị tộc cũng như gia đình không biết cách tự tách riêng cũng như tách riêng các hành động của chúng; bản thân các cá nhân, dù là có ảnh hưởng và có ý thức đến đâu đi nữa, cũng không hiểu rằng họ phải đối lập lẫn nhau và phải tách riêng các hành động của họ với nhau. Người thủ lĩnh tự lẫn lộn mình với thị tộc và thị tộc thì lẫn lộn với người thủ lĩnh; các cá nhân đều tự cảm nhận hành động cùng một cách duy nhất. Ông Holmes nhận xét một cách tinh tế rằng hai ngôn ngữ Papuasias và Melanesia của các bộ lạc mà ông ta biết ở cửa sông Finke (ở Toaripi và Namau), chỉ có “một từ duy nhất để chỉ mua và bán, cho vay và vay”. Các thao tác “trái ngược nhau được biểu đạt bằng cùng một từ**”. “Nói một cách chính xác, họ không biết vay và cho vay theo nghĩa mà chúng ta dùng hai từ này, nhưng luôn luôn có cái gì đó được cho dưới dạng tiền thù lao đối với việc cho vay và cái đó được trả lại khi tiền cho vay được hoàn lại**”. Những người này không có ý niệm về bán cũng như về cho vay và tuy thế vẫn làm các thao tác pháp lý và kinh tế có cùng chức năng.

Cũng thế, khái niệm đổi chác không được người Melanesia cũng như người Polynesia xem là tự nhiên.

Một trong những nhà dân tộc chí xuất sắc nhất, ông Kruyt, dù vẫn dùng từ bán, miêu tả cho chúng ta với sự chính xác** trạng thái tinh thần đó nơi các người dân ở miền Trung Célèbes [tức Salawesi, Indonésia]. Thế mà, từ lâu người Toradja đã tiếp xúc với người Mã Lai, vốn là những thương gia lớn.

Như vậy một bộ phận của nhân loại, tương đối giàu, cần cù, tạo ra được thặng dư (surplus) quan trọng, đã và đang biết cách trao đổi một lượng đồ vật đáng kể, dưới những dạng và vì những lý do khác hơn những dạng và những lý do mà chúng ta biết đến.

III - TÂY BẮC MỸ: DANH DỰ VÀ TÍN DỤNG

Từ các nhận xét trên đây về vài dân tộc ở Melanesia và Polynesia, ta thấy được một dáng vẻ rõ nét của chế độ biếu tặng. Đời sống vật chất và tinh thần cũng như sự trao đổi vận hành trong đó dưới một dạng vô vị lợi và đồng thời bắt buộc. Hơn nữa, sự bắt buộc đó được thể hiện theo cách huyền thoại, tưởng tượng hay, nếu ta muốn, tượng trưng và tập thể: Nó có dáng dấp của lợi ích gắn với các vật được trao đổi: Các vật này không bao giờ hoàn toàn tách rời khỏi những người trao đổi chúng; sự hòa hợp (communion) và liên minh mà chúng thiết lập là tương đối bền vững. Thực tế, biểu tượng này của đời sống xã hội - sự ảnh hưởng thường xuyên của các vật được trao đổi - chỉ thể hiện khá trực tiếp cách mà các phân nhóm (sous-groupe) của các xã hội bị phân chia này, thuộc loại hình cổ, luôn chòng chéo vào nhau, và cảm thấy rằng họ nợ lẫn nhau mọi thứ.

Các xã hội của dân Mỹ-Ấn ở Tây Bắc Mỹ có cùng các định chế; chẳng những thế, trong các xã hội này, chúng còn triệt để và rõ nét hơn. Trước hết, ta có thể nói rằng ở đó sự đổi chác không được biết đến. Ngay cả sau khi tiếp xúc lâu với người châu Âu*, dường như ở đó tất cả các cuộc chuyển nhượng đáng kể về của cải* đều được thực hiện trong các hình thức long trọng của *potlatch**. Chúng tôi sắp miêu tả định chế này theo quan điểm của chúng tôi.

GHI CHÚ. - Trước hết cần miêu tả ngắn gọn về các xã hội này. Tất cả các bộ lạc, tộc người hay đúng hơn các nhóm bộ lạc* mà chúng tôi sắp nói đến đều ở vùng duyên hải Tây-Bắc Mỹ và ở Alaska⁽¹⁾:

Người Tlingit và người Haida; và của Columbia thuộc Anh, chủ yếu là Haida, Tsimshian và Kwakiutl. Họ cũng sống nhờ biển, hay trên các con sông, nhờ chài lưới hơn là nhờ săn bắn; nhưng, khác với người Melanesia và người Polynesia, họ không có nông nghiệp.

Nhưng họ rất giàu và, ngay hiện nay, các ngư trường, cầm thú săn bắn được và da lông thú giúp họ có được những thặng dư quan trọng nhất là nếu được tính theo tỷ suất châu Âu. Họ có các ngôi nhà chắc chắn nhất so với tất cả các bộ lạc ở châu Mỹ, và một nền công nghiệp về cây thông tuyết [hay thông bá hương, cèdre] vô cùng phát triển. Các xuồng của họ rất tốt; và mặc dù họ ít khi phiêu lưu ra biển khơi, họ biết lái xuồng giữa các đảo và dọc theo bờ biển. Các kỹ thuật vật chất của họ là rất cao. Đặc biệt, ngay trước khi sắt được đưa đến đó, vào thế kỷ XVIII, họ đã biết thu lượm, nấu chảy, đúc và rập nổi [frapper] đồng mà người ta tìm thấy ở trạng thái tự nhiên tại các vùng đất của người Tsimshian và người Tlingit. Vài đồ vật bằng đồng này là những cái khiên có khắc huy hiệu; họ dùng chúng như là tiền tệ. Một thứ tiền tệ khác là các loại chăn mền rất đẹp gọi là Chilkat*, có hình vẽ đẹp tuyệt vời và hiện nay còn được dùng làm đồ trang trí, một số chăn mền này có giá trị rất lớn. Các tộc người này là những nhà điêu khắc và những nhà hình họa (dessinateur) chuyên nghiệp xuất sắc. Các ống điếu, búa tạ, gậy, các muống làm bằng sừng có chạm trổ, v.v., trang hoàng cho các bộ sưu tập dân tộc chí của các nước phương Tây. Tất cả các nền văn hóa này đều giống nhau trong nhiều lĩnh vực. Hiển nhiên, các xã hội nói trên đã thâm nhập lẫn nhau vào một thời rất xa xưa, mặc dù, ít ra là về ngôn ngữ, chúng thuộc vào không dưới ba hệ tộc người khác nhau*. Cuộc sống của họ vào mùa đông, ngay cả đối với các bộ lạc ở xa nhất về phía Nam, là rất khác với cuộc sống vào mùa hè. Các bộ lạc có hai hình thái (morphologie) sinh hoạt: Phân tán ngay từ cuối mùa xuân để đi săn bắn, đào các loại củ và hái các quả mọng (baie) ngon lành ở trên núi, đi đánh bắt cá hồi trên các con sông; ngay từ đầu mùa đông, họ tập trung lại trong những nơi mà họ gọi là “đô thị”. Chính trong suốt thời gian sống tập trung lại này, họ sống trong một trạng thái sôi động triền miên. Đời sống xã hội ở đó trở nên vô cùng nhộn nhịp, thậm chí nhộn nhịp hơn các cuộc hội nghị bộ lạc có thể được tổ chức vào mùa hè. Đó là các cuộc viếng thăm liên miên giữa các bộ lạc với đông đủ thành viên, giữa các thị tộc và giữa các gia

đình. Đó là những lễ hội lặp đi lặp lại, liên tục và thường rất dài. Trong các đám cưới và nhiều nghi lễ khác cũng như tiệc mừng được ngôi thứ cao hơn, người ta tiêu xài rất rộng rãi tất cả những gì đã kiếm được trong mùa hè và mùa thu nhờ sự khai thác một trong các vùng duyên hải giàu nhất thế giới. Ngay cả cuộc sống riêng tư cũng diễn ra như thế; người ta mời mọi người trong thị tộc đến ăn, khi người ta giết được một con chó biển, khi người ta mở một thùng quả mọng hay rễ củ được tồn trữ; người ta mời mọi người khi một con cá voi bị mắc cạn.

Văn hóa tinh thần cũng rất giống nhau: Mặc dù có sự phân tầng giữa chế độ bào tộc (phratrie) gồm những người có cùng một ông tổ qua các bà mẹ (descendance utérine) (nơi người Tlingit và người Haida) và thị tộc gồm những người có cùng một ông tổ qua các người cha (nhưng lỏng lẻo) nơi người Kwakiutl, các tính cách chung của tổ chức xã hội và đặc biệt của tín ngưỡng vật tổ (totémisme) đều gần như giống hệt nhau nơi tất cả các bộ lạc. Họ có những phường hội, như ở các đảo Banks (Melanesia); bị gọi sai là hội kín (société secrète), chúng thường có tính quốc tế, nhưng các hội đàn ông và chắc chắn nơi người Kwakiutl, các hội phụ nữ thường ăn khớp với các tổ chức của thị tộc. Một phần các quà biếu và các cung ứng đáp lại mà chúng tôi sắp nói đến là dành để chi trả, như ở Melanesia*, các cấp bậc và các lần “leo lên”* [ascension, tức thăng chức] kế tiếp nhau trong các phường hội. Các nghi lễ của các phường hội này và của các thị tộc tiếp theo các đám cưới của thủ lĩnh, các vụ “bán đồ đồng”, các lễ kết nạp, các lễ saman và các lễ tang (nơi người Haida và Hingit, các lễ tang này phát triển hơn). Tất cả những điều đó được thực hiện trong một loạt rất nhiều “*potlatch*”. Khắp nơi đều có *potlatch*, cái này đáp lại cái kia. Cũng như ở Melanesia, đó là một sự “*give and take*” [cho và nhận] liên miên.

Rất điển hình như là sự kiện và đồng thời rất đặc trưng cho các bộ lạc này, bản thân *potlatch* chỉ là hệ thống các món quà được trao đổi*. Nó chỉ khác hệ thống này do sự bạo liệt, sự cường điệu, các đối kháng mà một mặt nó gây ra, và mặt khác do một sự nghèo nàn nào đó của các khái niệm pháp lý, do cấu trúc đơn giản hơn, thô sơ hơn so với ở Melanesia, nhất là nơi hai dân tộc phía Bắc: Tlingit và Haida*. Tính cách tập thể của hợp đồng* hiện ra ở đó rõ hơn ở Melanesia và ở Polynesia. Trái với vẻ bề ngoài, các xã hội này thực ra gần hơn với cái mà chúng tôi gọi là cung ứng toàn bộ đơn giản. Cho nên ở đó các khái niệm pháp lý và kinh tế ít có được sự rõ nét và sự chính xác có ý thức. Nhưng trong thực tiễn, các nguyên tắc là dứt khoát và khá rõ ràng.

Tuy nhiên, ở đó hai khái niệm sau đây là hiển nhiên hơn rất nhiều so với trong *potlatch* ở Melanesia hay so với các định chế tiến hóa hơn hay biến đổi hơn ở Polynesia: Đó là khái niệm tín dụng, thời hạn trả nợ (terme), và cả khái niệm danh dự^m nữa.

Như chúng ta đã thấy, các quà tặng lưu hành ở Melanesia, Polynesia, với sự tin chắc rằng chúng sẽ được đáp tặng lại, nhờ có được - như là “sự bảo đảm” - tính năng (vertu) của vật được tặng vì chính nó là sự “bảo đảm” đó. Nhưng trong mọi xã hội có thể có, chính bản chất của quà tặng bắt buộc phải trả lại theo đúng thời hạn (à terme). Do ngay chính định nghĩa, một bữa ăn chung, một sự phân phối kava*, một đạo bùa mà người ta mang đi, không thể được trả lại ngay lập tức. “Thời gian” là cần thiết để thực hiện mọi cung ứng đáp lại. Do đó, khái niệm kỳ hạn được bao hàm đúng theo logic khi cần phải thăm viếng, giao ước hôn nhân và liên minh, thiết lập một nền hòa bình, tham gia các cuộc chơi và các trận đấu được quy định, cử hành các lễ hội luân phiên, giúp nhau các phục vụ nghi lễ và liên quan đến danh dự, “biểu lộ sự kính trọng” lẫn nhau*, người ta làm tất cả các điều đó cùng lúc với sự trao đổi các đồ vật ngày càng nhiều và càng quý giá, khi xã hội ngày càng giàu thêm.

Lịch sử kinh tế và pháp lý thường phạm rất nhiều sai lầm về điểm này. Thấm nhuần các ý niệm hiện đại, nó tự tạo lầm ý niệm tiên thiên về sự tiến hoá*, nó theo một logic gọi là tất yếu; thực ra, nó còn dừng lại ở các truyền thống cũ kỹ. Không gì nguy hiểm hơn là thứ “xã hội học không ý thức” như ông Simiand đã gọi. Chẳng hạn, ông Cuq vẫn tiếp tục nói: “Trong các xã hội nguyên thủy, người ta chỉ quan niệm được chế độ đổi chác; trong các xã hội tiên tiến, người ta thực hành việc bán lấy tiền mặt. Sự bán chịu nêu rõ đặc tính của một pha cao cấp của văn hoá; nó xuất hiện trước hết dưới một hình thức quanh co, phối hợp sự bán lấy tiền mặt với sự cho vay*”. Thực ra, điểm xuất phát là ở nơi khác. Nó bị các nhà luật học và các nhà kinh tế học bỏ qua một bên và hoàn toàn không quan tâm đến, vì sự biểu tặng là một hiện tượng phức tạp, nhất là dưới dạng xưa nhất tức là dạng cung ứng toàn bộ mà chúng tôi đã không nghiên cứu trong bài viết này; thế mà, sự biểu tặng nhất thiết kéo theo khái niệm tín dụng. Sự tiến hóa đã không làm cho luật lệ chuyển từ kinh tế đổi chác sang việc bán và không làm cho việc bán lấy tiền mặt chuyển sang bán chịu có kỳ hạn. Chính trên một hệ thống quà tặng và quà đáp tặng theo kỳ hạn mà một mặt đã hình thành sự đổi chác (nhờ sự đơn giản hóa và sự làm cho các khoảng thời gian xưa kia vốn bị tách biệt, gần lại với nhau) và mặt khác sự mua và sự bán (bán chịu cũng như bán trả tiền mặt), và cả sự cho vay. Bởi vì không có gì chứng tỏ rằng, trong số các luật lệ đã vượt qua pha mà chúng tôi miêu tả (đặc biệt là luật lệ ở Babylon) không có luật lệ nào là không biết đến tín dụng mà tất cả các xã hội cổ vẫn còn sót lại xung quanh chúng ta đều biết đến. Đó là một cách đơn giản và thực tế khác để giải quyết vấn đề về hai “thời điểm của thời gian” mà hợp đồng thống nhất lại và đã được ông Davy nghiên cứu*.

Vai trò mà khái niệm danh dự giữ trong các giao dịch này cũng không kém quan trọng.

Nhiều nơi uy tín cá nhân của người thủ lĩnh và uy tín của thị tộc của ông ta được gắn liền với sự chi tiêu, và với sự đúng hẹn khi đáp tặng với lãi nặng các món quà đã nhận, để biến người mà mình thọ ân thành người thọ ân mình. Ở những nơi đó, sự tiêu dùng và sự phá hủy thực sự không có giới hạn. Trong vài *potlatch* người ta phải tiêu dùng tất cả những gì mà mình có và không giữ lại gì cả*. Đó chính là để tỏ ra ai là người giàu nhất và cũng là người tiêu xài điên cuồng nhất. Nguyên tắc đối kháng và tranh đua làm nền tảng cho tất cả. Quy chế chính trị của các cá nhân, trong các phường hội và các thị tộc, các ngôi thứ đủ mọi loại đều được chiếm hữu do “chiến tranh của cải*”, cũng như do chiến tranh, hay do may mắn, hay do thừa kế, liên minh và hôn nhân. Nhưng tất cả đều được quan niệm như thế đó là một “cuộc tranh đấu vì của cải^Ω”. Hôn nhân của con cái, các địa vị trong các phường hội chỉ đạt được trong các *potlatch*: Chúng được trao đổi và được đáp tặng. Người ta mất chúng trong *potlatch* cũng như người ta mất chúng trong chiến tranh, trong canh bạc, trong cuộc chạy đua hay trong cuộc đấu vật*. Trong một số trường hợp, điều quan trọng không phải là tặng hay đáp tặng mà là phá hủy^Ω, để ngay cả không có vẻ muốn người ta phải đáp tặng cho mình. Người ta đốt trọn những hộp mỡ olachen (tức candle-fish: Cá-nến) hay mỡ cá voi*, người ta đốt các ngôi nhà và hàng ngàn chăn mền; người ta làm vỡ nát các thứ đồ đồng đắt nhất, người ta ném chúng vào nước, để đê bẹp, để “đập dẹt” đối thủ của mình*. Khi làm như vậy, không những người ta tự làm cho chính mình mà còn làm cho cả gia đình mình tiến lên trên thang xã hội. Vậy thì, đó là một hệ thống luật và kinh tế trong đó những của cải quan trọng được tiêu xài và chuyển nhượng liên miên. Nếu muốn, ta có thể gọi các chuyển nhượng đó là “trao đổi” hay ngay cả “thương mại”, bán*; nhưng sự thương mại này là cao quý, đầy lễ nghi và hào phóng; và dù thế nào đi nữa, khi nó được thực hiện trong một tinh thần khác, nhằm đến cái lợi tức thời, nó là đối tượng của một sự khinh bỉ rất rõ nét*.

Như ta thấy, khái niệm danh dự tác động bạo liệt ở Polynesia và luôn hiện diện ở Melanesia; nó gây ra ở vùng Tây-Bắc châu Mỹ các tàn phá thực sự. Về điểm này, các nền giáo dục cổ điển đánh giá sai tầm quan trọng của các động cơ đã thúc đẩy con người hành động, và đánh giá sai tất cả những gì mà chúng ta nợ của các xã hội đã có trước chúng ta. Ngay cả một nhà thông thái sành sỏi như Huvelin cũng đã tưởng bị bắt buộc phải suy ra khái niệm danh dự, vốn bị cho là không hiệu quả, từ khái niệm hiệu quả ma thuật*. Ông chỉ thấy trong danh dự, uy tín cái thể phẩm của hiệu quả ma thuật. Thực tại phức tạp hơn. Cũng như khái niệm ma thuật, khái niệm danh dự không xa lạ gì với các nền văn hóa nói trên*. Bản thân cái *mana* nơi người Polynesia tượng trưng không những sức mạnh ma thuật của mỗi vật, mà cả danh dự của nó và một trong các cách dịch từ này tốt nhất là: Uy quyền, sự giàu có*. Nơi người Tlingit và người Haida, *potlatch* bao gồm việc xem như là vinh dự sự phục vụ lẫn nhau*. Ngay cả trong những bộ lạc thực sự nguyên thủy như các bộ lạc ở Úc, người ta cũng dễ nổi giận khi bị chạm đến thể diện (point d'honneur) như trong các xã hội của chúng ta, và người ta thỏa mãn với những cung ứng, những món quà bằng thực phẩm, những ngôi thứ và những nghi lễ cũng như với những quà tặng*. Nhiều người đã biết lấy danh dự và tên tuổi của mình để cam kết trước khi biết ký.

Potlatch ở Tây Bắc châu Mỹ đã được nghiên cứu đầy đủ về tất cả những gì liên quan đến ngay chính hình thức của hợp đồng. Nhưng cần phải đặt nghiên cứu mà ông Davy và ông Léonhard Adam* đã thực hiện trong một khung cảnh rộng hơn trong đó nó có lẽ phải có chỗ đứng cho đề tài mà chúng ta quan tâm. Bởi vì *potlatch* hoàn toàn không chỉ là một hiện tượng pháp lý: Nó là một trong các hiện tượng mà chúng tôi đề nghị gọi là “toàn bộ”. Nó là tôn giáo, là huyền thoại và có tính cách saman, bởi vì các thủ lĩnh dẫn thân vào đó là người đại diện, là hiện thân của tổ tiên và thần linh; họ mang tên và nhảy các

điệu múa của tổ tiên và thần linh mà tinh thần nhập vào họ*. Nó là kinh tế, do đó cần phải đo lường giá trị, tầm quan trọng, các lý do và tác dụng của các giao dịch to lớn nói trên, ngay cả hiện nay, khi người ta đưa ra những số liệu về chúng theo các giá trị châu Âu*. *Potlatch* cũng là một hiện tượng hình thái học xã hội: Sự hội họp của các bộ lạc, thị tộc và gia đình, ngay cả sự hội họp của các dân tộc tạo ra trong *potlatch* một trạng thái tinh thần dễ bị kích thích (*nervosité*) và một sự kích động đáng chú ý: Người ta kết thân với nhau nhưng vẫn xa lạ với nhau; người ta giao thiệp với nhau nhưng vẫn chống đối nhau trong một cuộc buôn bán khổng lồ và trong một cuộc giao đấu liên miên*. Chúng tôi không bàn đến các hiện tượng mỹ học dù chúng cực kỳ nhiều. Cuối cùng, ngay về phương diện pháp lý, ngoài những gì mà chúng tôi đã rút ra từ hình thức của các hợp đồng và từ những điều mà có lẽ nên gọi là đối tượng con người của hợp đồng, ngoài quy chế pháp lý của các bên giao ước (thị tộc, gia đình, địa vị và hôn nhân), nên thêm điều này: Các đối tượng vật chất của các giao ước, tức các vật được trao đổi trong đó, chính chúng cũng có một tính năng đặc biệt, tính năng này khiến người ta phải biểu chúng và nhất là phải đáp tặng chúng.

Việc phân biệt, nếu chúng tôi có đủ chỗ, bốn loại hình *potlatch* sau đây ở vùng Tây-Bắc châu Mỹ có lẽ là hữu ích cho bài viết của chúng tôi: 1. Một loại *potlatch* trong đó chỉ có các bào tộc và các gia đình của các thủ lĩnh tham gia (nơi người Tlingit); 2. Một loại hình *potlatch* trong đó các bào tộc, các thị tộc, các thủ lĩnh và các gia đình đóng một vai trò gần như ngang nhau; 3. Một loại hình *potlatch* giữa những thủ lĩnh chạm trán nhau theo thị tộc (nơi người Tsimshian); 4. Một loại hình *potlatch* giữa các thủ lĩnh và các phường hội (Kwakiutl). Nhưng nếu tiến hành như thế thì sẽ quá dài; hơn nữa, sự phân biệt ba trên bốn loại hình nói trên (chỉ thiếu loại hình Tsimshian) đã được ông Davy trình bày*. Cuối cùng, về nghiên cứu

của chúng tôi, liên quan đến ba chủ đề của sự biếu tặng, tức là sự bắt buộc phải biếu tặng, sự bắt buộc phải nhận và sự bắt buộc phải đáp tặng, thì bốn loại hình này của *potlatch* gần như giống hệt nhau.

Ba sự bắt buộc: Biếu tặng, nhận, đáp tặng

Sự bắt buộc phải biếu tặng là bản chất của *potlatch*. Một tù trưởng phải tổ chức các *potlatch* cho chính mình, cho con trai, con rể hay con gái* của ông ta, và cho những người đã chết*. Ông ta không giữ được uy quyền của mình trên bộ lạc của mình và trên làng của mình, ngay cả trên gia đình của mình, ông ta chỉ duy trì ngôi thứ của mình giữa các thủ lĩnh* - ở mức độ dân tộc và quốc tế - nếu chứng tỏ được rằng mình được các thần linh và số mệnh* theo dõi và ưu đãi, rằng mình được số mệnh nhập vào và rằng mình nhập vào số mệnh*; và ông ta chỉ có thể chứng tỏ điều đó bằng cách tiêu xài tài sản của mình, phân phối nó, làm nhục những người khác, đặt họ “dưới bóng của tên ông ta*”. Quý tộc người Kwakiutl và người Haida có cùng khái niệm về “thể diện” như nho sĩ hay võ quan Trung Quốc*, về một trong các đại tù trưởng không biếu tặng *potlatch* mà truyền thuyết kể lại, người ta nói là ông ta có “bộ mặt thối rửa*”. Ở đây, ngay cả thành ngữ được dùng cũng chính xác hơn ở Trung Quốc. Bởi vì, ở Tây-Bắc châu Mỹ, mất uy tín chính là mất linh hồn: Thực sự đó chính là “thể diện”, cái mặt nạ đeo khi nhảy múa, quyền được là hiện thân của một thần linh, được đeo một huy hiệu, một tộtem, thực sự đó chính là *persona* [nhân vị], tất cả những thứ đó được đưa vào cuộc chơi và có thể bị mất đi trong *potlatch**, trong cuộc chơi biếu tặng*, cũng như người ta có thể mất chúng trong chiến tranh* hay vì một lỗi về nghi lễ*. Trong tất cả các xã hội này, người ta hối hả biếu tặng. Ngay cả ngoài các dịp long trọng và các cuộc tập hợp vào mùa đông, không có

một khoảnh khắc nào mà người ta không bị bắt buộc phải mời bạn bè, chia sẻ các con thú săn được hay các rau trái hái được, do các thần linh và tôtem ban cho*; không có khoảnh khắc nào mà người ta không bị bắt buộc phải phân phối lại mọi thứ mà người ta đã được hưởng* trong một *potlatch*; không có khoảnh khắc nào mà người ta không bị bắt buộc phải thừa nhận bất cứ sự phục vụ nào* thông qua các món quà của các thủ lĩnh*, của các thuộc hạ, của những người bà con*; phải thừa nhận tất cả, nếu không thì sẽ vi phạm nghi thức (étiquette) và mất đi thứ bậc của mình*, ít ra đối với giới quý tộc.

Sự bắt buộc phải mời là hoàn toàn hiển nhiên trong các quan hệ giữa các thị tộc hay giữa các bộ lạc. Ngay cả nó chỉ có nghĩa trong các quan hệ với những người không thuộc cùng gia đình, cùng thị tộc hay cùng bào tộc* (phratrie). Phải mời người nào có thể* và rất muốn* hoặc thực sự đến* tham dự lễ hội, tham dự *potlatch**. Nếu quên đi thì sẽ chịu các hậu quả thảm khốc*. Một huyền thoại quan trọng* của người Tsimshian cho thấy chủ đề chính sau đây của văn học dân gian châu Âu đã nảy sinh trong trạng thái tinh thần như thế nào: Chủ đề quên mời bà tiên ác dự lễ rửa tội và dự đám cưới. Các định chế mà nó dựa vào hiện ra rất rõ ở đây: Ta thấy được nó đã vận hành trong những nền văn minh nào. Một nàng công chúa của một trong các làng Tsimshian đã có thai ở “xứ rái cá” và nhờ phép lạ, nàng sinh ra một chú “Rái Cá Bé”. Nàng bồng con về làng của cha là vị Thủ lĩnh. “Rái Cá Bé” đánh được những cá bơn to mà ông nội của nó dùng để đãi các thủ lĩnh của tất cả các bộ lạc. Ông cụ giới thiệu cháu ngoại với mọi người và yêu cầu họ không được giết nó khi gặp nó đánh cá, dưới hình dạng rái cá: “Thưa quý khách, đây là cháu ngoại trai của tôi, chính nó đã đem đến thức ăn này cho quý khách, mà tôi thết đãi quý khách.” Nhờ vậy, ông ngoại trở thành giàu có với đủ thứ của cải mà người ta tặng khi đến nhà ông ăn cá voi, hải cẩu và mọi thứ cá tươi mà “Rái Cá Bé” mang về trong các ngày đói kém vào mùa đông. Nhưng ông đã

quên mời một thủ lĩnh. Thế là một ngày kia khi đoàn thủy thủ của một xuồng thuộc bộ lạc bị quên mời gặp trên biển chú “Rái Cá Bé” đang ngậm nơi miệng một con hải cẩu to, người cung thủ giết “Rái Cá Bé” và chiếm lấy con hải cẩu. Ông ngoại và các bộ lạc đi tìm “Rái Cá Bé” cho đến khi người ta phát hiện ra việc bộ lạc bị quên mời. Bộ lạc này xin lỗi; họ không biết “Rái Cá Bé” là ai. Công chúa mẹ của nó đã chết vì buồn bã; người thủ lĩnh vô tình phạm tội mang đến cho người ông đủ thứ quà để chuộc lỗi. Và huyền thoại kết luận*: “Chính vì thế mà phải tổ chức các lễ hội lớn khi thủ lĩnh sinh được con trai và đặt tên cho nó, để mọi người đều biết”. Có chức năng phân phối của cải, *Potlatch* là hành động cơ bản nhằm “thừa nhận” về các mặt quân sự, pháp lý, kinh tế và tôn giáo, với tất cả các nghĩa của từ này. Người ta “thừa nhận” thủ lĩnh hay con trai của ông ta và người ta trở thành “biết ơn” nó*.”.

Đôi khi nghi thức của các lễ hội của người Kwakiutl* và của các bộ lạc khác thuộc nhóm người này thể hiện nguyên tắc mời bắt buộc này. Có khi một số cuộc lễ bắt đầu bằng nghi lễ các con Chó. Các con chó này do những người đàn ông mang mặt nạ đóng. Họ khởi hành từ một nhà để xông vào một nhà khác bằng bạo lực. Lễ đó kỷ niệm sự cố người của ba thị tộc thuộc bộ lạc Kawikiutl đã quên mời thị tộc có địa vị cao nhất của bộ lạc này, tức là thị tộc Guetela*. Không muốn bị xem là “ngoài cuộc” (profane), những người này đi vào trong nhà dùng để nhảy múa và phá hủy tất cả.

Sự bắt buộc phải nhận quà cũng cường bức không kém. Người ta không có quyền từ chối một món quà, từ chối một *potlatch**. Hành động như vậy tức là tỏ ra người ta không sợ phải đáp tặng, tức là sợ bị “đè bẹp” chừng nào người ta không đáp tặng. Thực ra, người ta đã bị “đè bẹp” rồi. Đó là “mất đi sức nặng” của tên mình*; đó hoặc là tự thú nhận đã bị bại trước, hoặc là, trái lại, trong vài trường hợp, tự tuyên bố

là đã thắng và đã thành vô địch*. Quả thực, dường như ít ra nơi người Kwakiutl, một địa vị được thừa nhận trong thang thứ bậc (hiérarchie), những thắng lợi trong các *potlatch* trước cho phép từ chối lời mời hay ngay cả, khi người ta có mặt, từ chối món quà mà không gây ra chiến tranh. Nhưng khi đó, *potlatch* trở thành bắt buộc đối với người đã từ chối; đặc biệt, phải làm cho lễ hội mở trở thành dồi dào hơn; chính trong lễ hội này, nghi thức chối từ có thể được dùng*. Người thủ lĩnh tưởng rằng mình cao cấp hơn người khác, từ chối cái muông đầy mỡ mà người ta đưa cho ông ta; ông ta ra ngoài, đi tìm “đồ đồng” của mình và trở lại với thứ đồ đồng này để “tắt lửa” (của mỡ). Tiếp theo là một loạt các thủ tục biểu thị sự thách đố và buộc bản thân người thủ lĩnh đã từ chối phải tổ chức một *potlatch*, tức một lễ hội mở khác*. Nhưng về mặt nguyên tắc, mọi món quà đều luôn được chấp nhận và thậm chí được ca ngợi*. Người ta phải ca giọng tán thưởng thức ăn được nấu nướng vì mình*. Nhưng, khi chấp nhận ăn, người ta biết là mình đã cam kết*. Người ta nhận một món quà “đặt trên lưng*”. Người ta không chỉ hưởng một đồ vật hay một lễ hội, mà còn chấp nhận một sự thách đố; người ta có thể nhận quà vì người ta biết chắc là mình sẽ đáp tặng*, sẽ tỏ ra được rằng mình không thua kém*. Khi chạm trán với nhau như vậy, các thủ lĩnh có thể rơi vào trong những tình huống buồn cười, và chắc chắn được cảm nhận như thế. Cũng như ở xứ Gaule thời xưa [tương đương với nước Pháp hiện nay] hay ở Germany [nước Đức thời xưa], cũng như trong các bữa tiệc sinh viên, binh lính hay nông dân ở Pháp hiện nay, người ta phải cố ăn cho thật nhiều, cố “làm vinh dự” một cách lối bịch cho người đã mời mình. Người ta phải ứng xử như thế ngay cả khi người ta chỉ là kẻ thừa kế của người đã thách thức*. Tránh biểu tặng, cũng như tránh nhận quà*, chính là tự hạ thấp mình - cũng giống như việc tránh đáp tặng*.

Sự bắt buộc phải đáp tặng là tất cả potlatch, trong chừng mực potlatch không phải là sự phá hủy thuần túy. Tất cả các sự phá hủy*

này, thường có tính chất hiến tế (sacrificiel) và nhằm phục vụ thần linh, dường như không cần được thực hiện vô điều kiện, nhất là bởi một thủ lĩnh cao cấp trong thị tộc hay do một thủ lĩnh của một thị tộc được công nhận là cao cấp*. Nhưng bình thường, *potlatch* phải luôn được đáp tặng với lãi nặng và ngay cả mọi món quà đều phải được đáp tặng với lãi nặng. Thông thường lãi suất lên đến từ 30% đến 100% mỗi năm. Ngay cả nếu một thuộc hạ nhận được từ người thủ lĩnh một tấm chăn vì đã làm cho ông ta một việc gì đó, anh ta sẽ đáp tặng hai tấm chăn vào dịp gia đình người thủ lĩnh có đám cưới hay vào dịp con trai người thủ lĩnh được phong tước vị, v.v. Đúng là khi đến lượt mình, người thủ lĩnh sẽ phân phối lại cho anh ta tất cả các của cải mà ông nhận được trong các *potlatch* tới trong đó các thị tộc đối lập sẽ đáp lại các ân huệ của ông.

Sự bắt buộc phải đáp tặng một cách xứng đáng là có tính mệnh lệnh* (impératif). Người ta vĩnh viễn mất “thể diện” (face) nếu không đáp tặng, hay nếu không phá hủy các đồ vật có giá trị tương đương*.

Kết quả tự nhiên của sự bắt buộc phải đáp tặng là sự nô lệ do nợ nần. Điều đó vận hành ít ra nơi người Kwakiutl, người Haida và người Tsimshian. Đó là một định chế thực sự có thể so sánh với định chế *nexum* của người Roma, về bản chất cũng như về chức năng. Nếu không trả được những gì đã vay hay không đáp tặng *potlatch*, một người sẽ mất thứ bậc của mình và thậm chí mất đi tư cách là người tự do. Nơi người Kwakiutl, khi một cá nhân không được tín nhiệm vay mượn, mọi người nói là anh ta “bán một người nô lệ”. Chắc không cần phải nói dài dòng thêm về sự giống nhau hoàn toàn giữa thành ngữ này và thành ngữ của người Roma*.

Thậm chí, khi một bà mẹ có cô con gái còn ít tuổi tặng một món quà đính hôn cho bà mẹ của một thủ lĩnh trẻ, người Haida* nói ngay cả

là “bà ta buộc một sợi chỉ vào anh ta”, như thế tự họ đã tìm được thành ngữ Latin.

Nhưng, cũng như *kula* của người Trobrianda chỉ là một trường hợp rất đặc biệt của sự trao đổi quà tặng, *potlatch* cũng chỉ là, trong các xã hội của miền duyên hải Tây Bắc châu Mỹ, một thứ sản phẩm quái dị của hệ thống quà tặng. Ít ra ở các xứ có bào tộc, nơi người Haida và người Tlingit, vẫn có các tàn dư quan trọng của sự phục vụ toàn bộ cổ xưa, cũng là nét đặc trưng của người Athapaskan, nhóm bộ lạc quan trọng gần gũi với người Haida và người Tlingit. Người ta trao đổi những món quà vì bất cứ cớ nào cũng như bất cứ sự “phục vụ” nào; và tất cả đều được đáp trả về sau hay ngay cả lập tức để được phân phối lại tức thì*. Người Tsimshian gần như cũng giữ được các quy tắc* đó. Và trong rất nhiều trường hợp, các quy tắc này vận hành ngay cả ngoài khung cảnh *potlatch*, nơi người Kwatiutl*. Chúng tôi sẽ không nhấn mạnh đến điểm này vì nó quá hiển nhiên: Các tác giả xưa cũng miêu tả *potlatch* bằng những từ giống hệt, đến mức người ta có thể tự hỏi phải chăng nó là một định chế riêng biệt*. Xin nhắc lại rằng nơi người Chinook, một trong các bộ lạc ít được biết rõ nhất nhưng lại ở trong số các bộ lạc quan trọng nhất cần nghiên cứu, từ *potlatch* có nghĩa là biếu tặng*.

Sức mạnh của đồ vật

Ta còn có thể đẩy xa hơn nữa sự phân tích và chứng tỏ rằng trong các đồ vật được trao đổi trong dịp *potlatch*, có một tính năng (vertu) buộc các món quà phải lưu hành, phải được tặng và được đáp tặng.

Trước hết, người Kwakiutl và người Tsimshian cũng phân biệt giữa các loại của cải khác nhau giống như người Roma hay người Trobriand và người Samoa. Đối với họ, một mặt, có các đồ vật để tiêu

dùng và để chia sẻ thông thường* (Tôi không tìm được dấu vết các trao đổi.). Và mặt khác, có các đồ vật quý giá của gia đình*, các bùa chú, các đồ đồng có khắc huy hiệu (blasonné), các tấm chăn làm bằng da hay bằng vải có trang trí huy hiệu gia đình (armorié). Các tấm chăn này được chuyển giao cho người khác cũng long trọng như phụ nữ được chuyển giao trong hôn nhân, như các “đặc quyền” được chuyển giao cho chàng rể*, như các tên gọi và các thứ bậc được chuyển giao cho con cái và cho các người rể. Trong trường hợp của họ, ngay cả không đúng chút nào khi nói đến sự chuyển nhượng (aliénation). Chúng là đối tượng của sự cho mượn hơn là của việc bán đi và chuyển nhượng thực sự. Nơi người Kwakiutl, một số trong các đồ vật đó, dù xuất hiện trong *potlatch*, không thể được chuyển nhượng. Thực ra, các “vật sở hữu” đó là những *sacra* [vật linh thiêng] mà gia đình chỉ vứt bỏ với nhiều khó khăn và đôi khi chẳng bao giờ vứt bỏ.

Những quan sát sâu hơn sẽ làm xuất hiện cũng cách phân chia đồ vật đó nơi người Haida. Thực vậy, người Haida đã thần linh hóa ngay cả khái niệm sở hữu, tài sản theo cách của người cổ đại (Andens). Nhờ một nỗ lực huyền thoại và tôn giáo hiếm thấy ở châu Mỹ, họ đã vươn lên đến mức thực thể hóa (substantialiser) một sự trừu tượng để tạo ra thành ngữ “Bà sở hữu” (các tác giả Anh gọi là *Property Woman*) mà chúng ta có được các huyền thoại và các miêu tả*. Nơi họ, bà là người mẹ, nữ thần gốc của bào tộc thống trị, tức bào tộc Ó. Nhưng về mặt khác, điều lạ lùng và gợi lại các kỷ niệm mơ hồ xa xưa về thế giới châu Á và cổ đại, bà dường như đồng nhất với “hoàng hậu”*, tức với que chính trong trò chơi que (jeu de bâtonnets)*, que cho phép thắng trận, mà bà ta phần nào mang tên. Ta cũng gặp nữ thần này nơi người Tlingit*; huyền thoại về bà, nếu không phải là sự thờ cúng bà ta, cũng có ở người Tsimshian* và người Kwakiutl*.

Toàn bộ các đồ vật quý giá này tạo thành của cải mà chồng dành cho vợ góa (douaire) có ma lực; của cải này thường là đồng nhất với người cho lẫn *người mới được nhận vào* (rédpiendaire) cũng như với thần linh đã ban phát cho thị tộc các bùa chú nói trên, hay với nhân vật đã lập ra thị tộc mà thần linh đã cho các bùa chú*. Dù thế nào đi nữa, toàn bộ các đồ vật này luôn ở trong các thị tộc có nguồn gốc và bản chất tâm linh*. Hơn nữa, chúng được chứa trong một cái hộp, đúng hơn trong một cái hòm lớn có trang trí huy hiệu*; bản thân hòm này có một cá tính mạnh*; gắn bó với người sở hữu, nó chứa đựng hồn của ông ta, v.v.*.

Mỗi đồ vật quý giá này, mỗi dấu hiệu của các của cải này đều có - như ở quần đảo Trobriand - cá tính, tên gọi* phẩm chất, quyền lực của nó*. Các vật quý giá đó là các vỏ sò bào ngư*, các cái khiên treo đầy vỏ sò bào ngư, các thắt lưng và các tấm chăn trang trí bằng vỏ sò bào ngư, bản thân các tấm chăn* này có trang trí huy hiệu, mặt, mắt, hình thú vật và hình người được dệt, thêu. Các ngôi nhà, các xà gỗ và các vách được trang trí* là những con người. Tất cả đều nói năng, từ mái nhà cho đến lửa, các bức điêu khắc, các tranh vẽ; bởi vì ngôi nhà thần diệu không những là do người thủ lĩnh hay thuộc hạ của ông ta hay người của bào tộc đối diện xây*, mà còn do các thần linh và tổ tiên xây; chính nó vừa tiếp đón và vừa mưa ra các thần linh cũng như những người đã được thụ pháp.

Và lại, mỗi đồ vật quý giá này* đều mang trong nó một tính năng sản xuất*. Nó không chỉ là dấu hiệu và vật thể chấp; nó còn là dấu hiệu và bằng chứng của sự giàu có, căn nguyên ma thuật và tôn giáo của thứ bậc và của sự dồi dào*. Các cái đĩa* và các cái muống* - được trang trí và chạm trổ, mang huy hiệu totem của thị tộc hay totem của thứ bậc - mà người ta dùng để ăn một cách long trọng, là những vật sống động. Đó là những bản sao của những công cụ không bao giờ cạn

kiệt, tạo ra thức ăn, mà các thần linh biểu cho các tổ tiên. Bản thân chúng cũng được giả định là huyền diệu. Như vậy, các đồ vật được lẫn lộn với các thần linh, những người tạo ra chúng, các công cụ dùng để ăn cũng được lẫn lộn với các thức ăn. Do đó, các cái đĩa của người Kwakiutl và các cái muống của người Haida là những của cải chính yếu với sự lưu hành được quy định rất chặt chẽ và được phân chia cho các thị tộc và các gia đình của các thủ lĩnh*.

Những cái thúng và hộp có hình trang trí (chẳng hạn các hộp dùng để hái quả mọng) cũng thần diệu; ví dụ: Huyền thoại của người Haida, xem *Haida Texts, Jesup Expedition*, VI, tr. 404; huyền thoại rất quan trọng của người Qāls trộn lẫn cá măng, cá hồi với chim-sấm (oiseau-tonnerre) và một cái thúng mà một bãi đờm của con chim này làm cho đầy cả quả mọng (Bộ lạc Qāls sống ở vùng sông Lower Fraser), xem Boas, *Indianische Sagen*, tr. 34; huyền thoại tương tự của người Awikenoq, xem Boas, *5th Report*, tr. 28: Một cái thúng mang tên “không bao giờ trống không”.

“Tiền của sự nổi tiếng”*

Các đồ đồng* có mang huy hiệu là của cải cơ bản của *potlatch*. Chính chúng mới là đối tượng của các tín ngưỡng quan trọng và ngay cả của một tục thờ cúng*. Trước hết, trong tất cả các bộ lạc này, có một tục thờ cúng và một huyền thoại về đồ đồng* được xem như là sinh vật. Đồ đồng, ít ra nơi người Haida và người Kwakiutl, được đồng nhất với cá hồi (bản thân cá hồi cũng là đối tượng cho một tục thờ cúng*). Nhưng không những là yếu tố này của hệ huyền thoại siêu hình và kỹ thuật*, tất cả các thứ đồ đồng này, mỗi cái riêng ra, đều là đối tượng của các tín ngưỡng cá nhân và riêng biệt. Mỗi thứ đồ đồng

chính của các gia đình thủ lĩnh thị tộc đều có tên riêng*, có cá tính và giá trị của riêng nó*, với nghĩa đầy đủ của từ này, về ma thuật cũng như về kinh tế, thường xuyên, vĩnh viễn dưới các thăng trầm của các *potlatch* mà chúng trải qua và ngay cả ở bên kia các sự phá hủy một phần hay hoàn toàn*.

Cũng như thế, tục thờ ngọc thạch, ít ra nơi người Tlingit, phải được so sánh với tục thờ đồ đồng: một thứ ngọc thạch-cá hồi biết nói (Boas, *Tlingit Myths and Texts*, tr. 5). Một viên ngọc thạch biết nói và biết đặt tên nơi người Sitka (xem Boas, *Tlingit Myths and Texts*, tr. 416). Cuối cùng, nên nhắc lại tục thờ vỏ sò và các sự liên kết tục này với tục thờ đồ đồng.

Hơn nữa, chúng còn có một tính năng thu hút các đồ đồng khác như của cái lôi kéo của cái, như các phẩm tước kéo theo các vinh quang, khiến cho các thần linh nhập vào và có được các liên minh tốt đẹp, và ngược lại*. - Chúng sống và có một sự hoạt động độc lập* và lôi kéo* các đồ đồng khác. Một trong số chúng*, nơi người Kwakiutl, được gọi là “kẻ lôi kéo đồ đồng”, và câu nói mô tả rõ tại sao các đồ đồng được chất đống xung quanh nó cũng như tại sao người chiếm hữu nó có tên là “của cái tuôn về với tôi”. Một tên thường gặp khác của các đồ đồng là “kẻ đem đến các của cái”. Nơi người Haida và người Tlingit, các đồ đồng là một “chiến lũy” vây quanh nàng công chúa đem chúng đến*; ở nơi khác người thủ lĩnh chiếm hữu các đồ đồng* trở nên vô địch. Chúng là các “đồ vật dẹt tuyệt diệu”* của gia đình. Huyền thoại thường đồng nhất hóa tất cả, từ các thần linh tặng đồ đồng*, những người sở hữu đồ đồng cho đến bản thân các đồ đồng*. Không thể nào phân định cái tạo ra sức mạnh của kẻ này với tinh thần và sự giàu có của kẻ kia: đồ đồng nói, cầu nhàu*; nó đòi được tặng cho người khác, được bị phá hủy, chính nó được người ta

đắp nhiều chần cho ấm, cũng giống như người ta chôn thủ lĩnh dưới các tấm chần mà ông ta phải phân phát*.

Nhưng mặt khác, cùng với các của cải*, chính sự giàu có và sự may mắn được người ta chuyển giao. Chính thần linh của anh ta, chính các thần linh phụ trợ của anh ta làm cho người thụ pháp chiếm hữu các đồ đồng, các bùa chú; và bản thân các thứ này là phương tiện để chiếm hữu: các đồ đồng, của cải, thứ bậc và cuối cùng các thần linh, tất cả đều tương đương với nhau. Thực ra, khi ta xét cùng lúc các đồ đồng và các hình thái thường xuyên khác của các của cải (chúng cũng đều là đối tượng của sự tích trữ của cải và của *potlatch* luân phiên, như là mặt nạ, bùa chú, v.v.), tất cả đều lẫn lộn với sự sử dụng và tác dụng của chúng*. Nhờ các của cải, người ta có được các thứ bậc; chính bởi vì người ta có được của cải nên người ta có được thần linh; và đến lượt mình thần linh nhập vào nhân vật đã thắng được các trở lực; và cũng khi đó, nhân vật này bắt phải chi trả cho các trận lên đồng, các điệu múa nghi lễ, các công việc cai trị của ông ta. Tất cả đều gắn bó và lẫn lộn với nhau; các đồ vật có một nhân cách và các nhân cách hầu như đều là những sự vật bền lâu của thị tộc. Các danh hiệu, bùa chú, đồ đồng và thần linh của các thủ lĩnh đều đồng âm và đồng nghĩa*, có cùng bản chất và cùng chức năng. Sự lưu thông của cải đi theo sự lưu thông của các đàn ông, đàn bà và trẻ con, của các bữa tiệc, các nghi lễ, các cuộc lễ và các điệu múa, thậm chí cả sự lưu thông của các lời nói đùa và các tiếng chửi rủa. Thực ra, nó là một. Nếu người ta tặng các đồ vật và đáp tặng chúng, chính bởi vì người ta cho nhau và đáp tặng nhau các sự “kính trọng” - chúng ta còn dùng từ “*politesses*” [tức “các lời nói và cử chỉ lễ phép” – ND]. Nhưng cũng vì người ta tự tặng cho mình khi tặng cho người, và, nếu người ta tự tặng mình, chính là vì người ta nợ những người khác chính bản thân và của cải của mình.

Kết luận đầu tiên

Như vậy, trong bốn nhóm cư dân quan trọng nói trên, trước hết chúng ta đã tìm thấy: *potlatch* trong hai hay ba nhóm; rồi chúng ta tìm thấy lý do chính và hình thái bình thường của bản thân *potlatch*; và hơn thế nữa, ở bên kia *potlatch*, và trong tất cả các nhóm đó, chúng ta tìm thấy hình thái cổ sơ của sự trao đổi: sự trao đổi các món quà được tặng và được đáp tặng. Hơn nữa chúng ta đã đồng nhất hóa được sự lưu thông của các đồ vật trong các xã hội này với sự lưu thông của các quyền và của những con người. Nếu không có cách nào khác, thì chúng ta có thể đành dừng lại ở đó. Số lượng, sự lan rộng, tầm quan trọng của các sự kiện này hoàn toàn cho phép chúng ta quan niệm một thiết chế chắc đã tồn tại trong đại bộ phận nhân loại trong một thời kỳ quá độ rất dài; thiết chế đó còn tồn tại ở một số nơi khác hơn các tộc người mà chúng tôi vừa miêu tả. Chúng cho phép chúng tôi quan niệm rằng *nguyên tắc về sự trao đổi-biểu tặng đã là nguyên tắc của các xã hội đã vượt qua giai đoạn của sự “cung ứng toàn bộ”* (thị tộc với thị tộc, gia đình với gia đình), *nhưng vẫn chưa đạt đến hợp đồng cá nhân thuần túy, đến thị trường đầy rẫy tiền bạc, đến sự bán theo nghĩa sát sao nhất và nhất là đến khái niệm giá cả tính bằng tiền được cân đo và có tên gọi.*

CHƯƠNG BA

TÀN DƯ CỦA CÁC NGUYÊN TẮC NÓI TRÊN TRONG CÁC LUẬT LỆ CỔ VÀ CÁC NỀN KINH TẾ CỔ

Tất cả các sự kiện trên đã được thu thập trong lĩnh vực mà người ta gọi là lĩnh vực của Dân tộc chí (ethnographie). Hơn nữa, chúng được định vị trong các xã hội ở trên các bờ của Thái Bình Dương*. Thông thường, người ta dùng loại sự kiện này như là những điều kỳ lạ hoặc, càng lắm, người ta dùng chúng để so sánh, để đánh giá xem các xã hội chúng ta tách ra khỏi hay tiến gần đến các thứ định chế mà người ta gọi là “nguyên thủy”.

Tuy nhiên, chúng có một giá trị xã hội học đại cương, bởi vì chúng cho phép chúng ta hiểu được một thời điểm của sự tiến hóa xã hội. Nhưng còn hơn thế nữa. Chúng còn có một tầm quan trọng về lịch sử xã hội. Chính những định chế thuộc loại đó đã thực sự tạo ra sự chuyển sang các hình thái luật lệ và kinh tế của chúng ta. Chúng có thể dùng để giải thích về lịch sử các xã hội của chính chúng ta. Đạo đức và sự thực hành các trao đổi mà các xã hội trước đây đã dùng, còn giữ được những dấu vết ít nhiều quan trọng của tất cả các nguyên tắc mà chúng tôi vừa phân tích. Chúng tôi tin có thể chứng minh được rằng các luật lệ và các nền kinh tế của chúng ta đều phát xuất từ các định chế tương tự với các định chế nói trên*.

Chúng ta sống trong các xã hội phân biệt rõ ràng các quyền về vật (*droits réels*) và các quyền về người (*droits personnels*), phân biệt rõ ràng con người và đồ vật. Sự tách biệt đó là cơ bản: nó chính là điều kiện của một bộ phận của hệ thống sở hữu, chuyển nhượng và trao đổi của chúng ta. Thế mà, sự tách biệt đó hoàn toàn xa lạ với luật lệ mà chúng ta vừa nghiên cứu. Cũng thế, các nền văn hóa của chúng ta, từ thời các nền văn hóa của người Xêmit, Hy Lạp và Roma, phân biệt rõ giữa, một bên, sự bắt buộc và sự cung ứng không miễn phí, và bên kia, sự biếu tặng. Nhưng phải chăng các phân biệt này là mới có gần đây thôi trong các luật lệ của các nền văn hóa lớn? Phải chăng các nền văn hóa này đã không trải qua một thời kỳ trong đó chúng chưa có một trí trạng (*mentalité*) lạnh lùng và tính toán? Phải chăng chúng đã không thực hành ngay cả các tập tục trao đổi quà tặng trong đó người và vật hợp nhất với nhau. Phân tích vài nét của các luật Ấn-Âu (*indo-européen*) sẽ cho phép chúng ta chứng tỏ rằng bản thân chúng đã trải qua sự biến dạng (*avatar*) đó. Ở Roma, chúng ta sẽ tìm lại được những dấu tích về điều đó. Ở Ấn Độ và ở Germany, chúng ta cũng sẽ thấy rằng chính các luật lệ đó vẫn còn vận hành vào một thời đại cách đây không lâu.

I - LUẬT VỀ NGƯỜI VÀ LUẬT VỀ VẬT (*LUẬT ROMA RẤT CỔ*)

Khi so sánh các luật cổ sơ nói trên với luật Roma trước thời kỳ mà nó thực sự đi vào lịch sử ^Ω, với luật của Germany vào thời kỳ mà nó đi vào lịch sử*, ta soi sáng được hai loại luật sau. Đặc biệt, nó cho phép đặt lại một trong các vấn đề được tranh cãi nhiều nhất của lịch sử luật, tức là lý thuyết về *nexum**.

Trong một công trình nghiên cứu không phải chỉ soi sáng đề tài*, Huvelin đã so sánh *nexum* với *wadium* của Germany và nói chung với

các “vật thể chấp bổ sung” (gages supplémentaires) (như ở Togo, Caucase, v.v.) được biểu tặng khi ký hợp đồng, rồi ông so sánh các vật thể chấp này với ma thuật giao cảm (magie sympathique)* và với quyền lực mà mọi vật đã tiếp xúc với người ký hợp đồng, tạo ra cho người đối tác. Nhưng giải thích sau chỉ có giá trị cho một bộ phận các sự kiện. Sự trừng phạt ma thuật chỉ là điều có thể xảy ra, và bản thân nó chỉ là hậu quả của bản chất và của tính chất tinh thần của đồ vật được biểu tặng. Trước hết, vật thể chấp bổ sung và nhất là *wadium* của Germany* không phải chỉ là những trao đổi các vật thể chấp, ngay cả không phải chỉ là các đồ thể mạng nhằm thiết lập một sự chi phối ma thuật có thể có. Vật được thể chấp thông thường không có giá trị: chẳng hạn các cây gậy được trao đổi, tức *stips* trong quy định của luật Roma⁽¹⁾ và *festuca notata* trong quy định của luật Germany; ngay cả tiền đặt cọc*, có nguồn gốc Xêmit, không phải chỉ là tiền đưa trước. Đó là những đồ vật; bản thân chúng là sống động. Hơn nữa, đó còn là những cái còn lưu lại của các quà tặng bắt buộc cũ, do sự hổ tương có qua có lại; những người giao ước với nhau bị chúng bắt phải liên kết với nhau. Với danh nghĩa đó, những trao đổi bổ sung này thể hiện bằng giả tưởng sự qua lại này giữa các linh hồn và các đồ vật với nhau⁽²⁾. *Nexum*, tức là mối “liên hệ” về luật, đến từ đồ vật cũng như từ con người.

Chính sự gắn chặt vào hình thức và quy tắc chứng tỏ sự quan trọng của các đồ vật. Trong luật Roma về thường dân [quiritaire, trái với quân nhân - ND], sự truyền lại của cải - và của cải chính yếu là nô lệ và súc vật nuôi trong trang trại, và về sau, các bất động sản - hoàn toàn không có gì là thông thường, thể tục, đơn giản. Sự truyền lại là luôn luôn long trọng và có qua có lại*; nó còn được thực hiện trong nhóm: năm người làm chứng, ít ra là bạn bè với nhau, cộng với người “cân” (peseur). Nó bị lẫn với đủ thứ cân nhắc hoàn toàn xa lạ với các quan niệm hiện đại, thuần túy pháp lý và kinh tế, của chúng ta. Như

vậy, *nexum* mà nó thiết lập, như Huvelin đã thấy đúng, còn đầy rẫy các biểu trưng tôn giáo mà ông đã có phần quá đáng khi chỉ xem như là chuyên nhất có tính ma thuật.

Hẳn là hợp đồng xưa nhất của luật Roma, tức *nexum*, đã tách ra khỏi cái nền của các hợp đồng tập thể và cũng tách ra khỏi hệ thống các sự biểu tợng tạo ra sự ràng buộc. Tiền sử của hệ thống nghĩa vụ nơi người Roma có lẽ sẽ không bao giờ được viết ra với sự chắc chắn. Tuy nhiên, chúng tôi có thể chỉ ra phương hướng mà ta nên tìm.

Chắc chắn là có sự ràng buộc trong các đồ vật, ngoài các ràng buộc ma thuật và tôn giáo, các ràng buộc bằng lời nói và cử chỉ của chủ nghĩa hình thức pháp lý.

Sự ràng buộc đó còn mang dấu vết của vài từ rất cổ trong luật của người Latin và của các tộc người Ý cổ (*italique*)*. Từ nguyên của một số từ này dường như nghiêng về hướng này. Chúng tôi xin chỉ ra các điều sau đây như là giả thuyết.

Vào lúc đầu, chắc chắn bản thân các đồ vật có một nhân cách và một tính năng.

Các đồ vật không phải là các vật trơ ì mà luật của hoàng đế Justinianus [482-565, cai trị đế quốc Byzance, - ND] và luật của chúng ta ngày nay quan niệm. Trước hết chúng là bộ phận của gia đình: *familia* của người Roma gồm cả các *res* (đồ vật) chứ không phải chỉ gồm những người. Ta còn có được định nghĩa về nó trong *Digeste*⁽¹⁾. Và điều rất đáng lưu ý là càng lùi sâu về thời cổ đại, nghĩa của từ *familia* càng bao hàm các *res* (đồ vật): chúng thuộc về gia đình đến mức chúng chỉ cả các thứ lương thực và các phương tiện sống của gia đình*. Từ nguyên tốt nhất của từ *familia* chắc chắn là gần* với từ tiếng Phạn *dhaman*, tức là “nhà”.

Hơn nữa, các đồ vật gồm hai loại. Người ta phân biệt giữa *familia* và *pecunia*, giữa các đồ vật trong nhà (nô lệ, ngựa, la, lừa) và súc vật nuôi trong trang trại sống ở ngoài đồng xa chuồng trại⁽¹⁾. Và người ta cũng phân biệt giữa các *res Mancipi* [vật bị chiếm hữu] và các *res nec Mancipi* [vật không bị chiếm hữu], tùy theo các hình thức bán*. Cho những vật sau (gồm những thứ quý báu, kể cả nhà cửa và con cái, chỉ có thể có sự chuyển nhượng theo các công thức của *Mancipatio**, của sự nắm lấy (*capere*) trong tay (*manu*). Người ta bàn cãi rất nhiều để biết phải chăng sự phân biệt giữa *familia* và *pecunia* trùng hợp với sự phân biệt giữa *res Mancipi* và *res nec Mancipi*. Đối với chúng tôi, sự trùng hợp đó - vào lúc đầu - là hoàn toàn không thể nghi ngờ. Các đồ vật thoát khỏi *Mancipatio* chính xác là súc vật nhỏ nuôi ngoài đồng và *pecunia*, tức là tiền bạc, mà ý tưởng, tên gọi và hình thái đều phái sinh từ súc vật nuôi ngoài đồng. Ta có thể nói rằng các *veteres* (tức các tác giả xưa) ở Roma cũng phân biệt, y hệt như như ta đã thấy nơi người Tsimshian và người Kwakiutl, giữa các của cải luôn có và chính yếu trong “nhà” (như người ta vẫn còn nói ở Ý và ở Pháp) và các đồ vật không có thường xuyên như lương thực, súc vật nuôi ở các đồng cỏ xa xôi, các kim loại, tiền bạc mà ngay cả những người con trai chưa thoát khỏi sự giám hộ vẫn có thể buôn bán.

Tiếp theo, *res* chắc đã không thể là, vào lúc đầu, đồ vật thô và chỉ sờ mó được, đối tượng đơn giản và thụ động của sự giao dịch mà nó đã trở thành. Dường như từ nguyên tốt nhất của *res* là từ tiếng Phạn *rah, ratih**, tức là quà tặng, đồ vật dễ ưa. Trước hết, *res* chắc đã là đồ vật làm người khác* thích thú. Mặt khác, đồ vật luôn được đóng triện, mang dấu ấn sở hữu của gia đình. Từ đó, người ta hiểu rằng từ các đồ vật *Mancipi*, sự chuyển nhượng long trọng*, tức *Mancipatio*, tạo ra một liên hệ về luật. Bởi vì, trong tay của *accipiens* [người nhận], đồ vật vẫn còn, phần nào đó và trong một giây lát, thuộc về “gia đình” của người chủ sở hữu đầu tiên; nó vẫn bị ràng buộc với người này và

nó ràng buộc người đang chiếm hữu cho đến khi người này được giải phóng nhờ đã thực hiện hợp đồng, tức là đã trao quyền sở hữu đồ vật với sự đền bù, đã trả xong tiền hay dịch vụ đến lượt nó sẽ ràng buộc người cam kết đầu tiên.

Bình chú

Khái niệm sức mạnh gắn liền với đồ vật không bao giờ rời khỏi luật Roma về hai điểm: trộm cắp, *furtum*, và các hợp đồng *re*.

Về trộm cắp*, các hành động và các sự bắt buộc mà nó kéo theo rõ ràng là do sức mạnh của đồ vật. Nó có một *aeterna auctoritas* [uy quyền vĩnh hằng] nơi chính nó*, được cảm nhận khi nó bị trộm cắp và mãi mãi được cảm nhận như thế. Về mặt này, *res* của người Roma không khác gì vật sở hữu của người Ấn Độ hay người Haida*.

Các hợp đồng *re* tạo thành bốn trong số các hợp đồng quan trọng nhất của luật: cho vay, ký gửi, thế chấp và cho mượn để dùng (*commodat*). Còn có thêm một số hợp đồng khác không có tên gọi nữa - đặc biệt các hợp đồng mà chúng ta tưởng đã là, cùng với việc bán, nguồn gốc của bản thân hợp đồng - tức là biếu tặng và trao đổi*, cũng được gọi là *re*. Nhưng điều đó là không thể tránh được. Thực vậy, ngay cả trong luật của chúng ta hiện nay, cũng như trong luật Roma, ở đây cũng không thể ra khỏi các quy tắc xưa nhất của luật*: phải có đồ vật hay sự phục vụ thì mới có sự biếu tặng và sự vật và dịch vụ phải có tính bắt buộc. Chẳng hạn rõ ràng việc sự biếu tặng có thể bị bãi bỏ vì lý do vong ân, chỉ có trong luật Roma về thời sau thôi*, nhưng luôn gặp trong luật của chúng ta, là một định chế luật bình thường, thậm chí ta có thể nói là tự nhiên.

Nhưng các sự việc đó là cục bộ (partiel) và chỉ chứng minh cho một số hợp đồng thôi. Luận điểm của chúng tôi khái quát hơn. Chúng tôi tin rằng, trong các thời đại rất xưa của luật Roma, không thể có một thời điểm nào mà hành động *traditio* (trao lại) một *res* đã không phải là - ngay cả ngoài lời nói và những câu chữ viết ra - một trong các thời điểm chính yếu. Và lại, luật Roma luôn do dự về vấn đề này*. Nếu, một mặt, nó tuyên bố rằng sự long trọng của các trao đổi, và ít ra hợp đồng, là cần thiết đúng như sự quy định của các luật lệ cổ sơ mà chúng tôi đã mô tả, nếu nó nói *nunquam nuda traditio transfert dominium**, nó cũng tuyên bố, vào một thời đại cũng trễ như thời hoàng đế Diocletianus* (245-313): *Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur. Res*, dưới dạng cung ứng hay đồ vật, là một yếu tố chính yếu của hợp đồng.

Được bàn cãi rất nhiều, tất cả các vấn đề này đều liên quan đến từ vựng và khái niệm; do sự nghèo nàn của các thư tịch cổ, chúng rất khó giải quyết.

Cho đến đây, chúng tôi khá tin chắc vào việc làm của chúng tôi. Tuy nhiên, có lẽ nên đi xa hơn nữa và nên chỉ ra cho các luật gia và cho các nhà ngữ học một con đường rộng hơn cho việc nghiên cứu để rốt cuộc có thể tưởng tượng ra cả một nền luật pháp đã sụp đổ khi luật Mười hai Bảng được ban hành và có thể ngay cả trước đó. Nhiều từ về luật khác hơn là *familia, res* giúp chúng ta nghiên cứu sâu hơn. Chúng tôi sẽ phác thảo một loạt các giả thuyết mà, nếu tách riêng ra, mỗi cái có thể là không quan trọng lắm, nhưng, nếu xét toàn bộ, các giả thuyết đó trở thành khá nặng cân.

Hầu hết các từ ngữ của hợp đồng và của nghĩa vụ, và một số hình thái của các hợp đồng dường như gắn liền với hệ thống liên hệ tinh thần do sự kiện thô của *traditio* tạo ra.

Trước hết, người giao kết là *reus**; chủ yếu, đó chính con người đã nhận *res* từ tha nhân, và do đó trở thành *reus* của tha nhân, tức là cá

nhân bị bản thân đồ vật, tức là tinh thần của nó*, gắn liền với tha nhân. Người ta thường loại bỏ từ nguyên được đề nghị vì cho là vô nghĩa; nhưng trái lại nó có một nghĩa rất rõ. Thực vậy, như Hirn* đã lưu ý, *reus* lúc đầu là một thuộc cách (génitif) bằng *os* của *res* và thay thế cho *rei-jos*. Đó là người bị đồ vật chiếm hữu. Đúng là ở đây Hirn và Walde (tác giả sau là người đã chép lại) dịch *res* thành “vụ kiện”* và *rei-jos* thành “dính líu vào vụ kiện”^m. Nhưng cách dịch đó là tùy tiện, vì nó giả định rằng từ *res* trước hết là một từ về thủ tục tố tụng. Trái lại, nếu người ta chấp nhận sự phái sinh ngữ nghĩa của chúng tôi, xem mọi *res* và mọi *traditio* của *res* là đối tượng của một “sự vụ”, một “vụ kiện” công cộng, thì người ta hiểu rằng “dính líu vào vụ kiện” trái lại là một nghĩa phụ. Huống chi nghĩa “phạm tội” của *reus* còn được phái sinh thêm nữa và chúng tôi có thể vẽ lại phả hệ của các nghĩa bằng cách đảo ngược phả hệ mà người ta thường theo. Chúng ta có thể nói: 1. cá nhân bị đồ vật chiếm hữu; 2. cá nhân bị dính líu vào vụ việc do việc giao (*traditio*) đồ vật gây ra; 3. cuối cùng có thủ phạm và người chịu trách nhiệm^m. Từ quan điểm này, tất cả các lý thuyết về cái “gần như tội phạm”, nguồn gốc của hợp đồng, của *nexum* và của *actio* [hành động], được làm sáng tỏ thêm đôi chút. Chỉ mỗi việc có được đồ vật cũng đặt *accipens* [người nhận] vào trong trạng thái mập mờ của sự gần như phạm tội (*damnatus, nexus, aere obaeratus*), của sự thấp kém về tinh thần, của sự bất bình đẳng về tinh thần (*magister, minister*)* đối với người giao đồ (*tradens*).

Chúng tôi cũng gắn vào hệ thống ý tưởng này một số nét rất cổ của hình thái *mancipatio*^m còn được thực hành nếu không phải là được hiểu, của sự mua-bán sẽ trở thành *emptio vendito**, trong luật rất cổ của Roma. Trước tiên chúng ta hãy chú ý rằng hình thái đó luôn bao gồm một *traditio*. Người nắm giữ đầu tiên, *tradens*, tỏ rõ sự sở hữu của anh ta, long trọng thoát ra khỏi đồ vật của anh ta, giao nó và như vậy mua được người nhận nó (*accipens*). Thứ đến, *mancipio* theo

nghĩa sát sao nhất tương ứng với thao tác đó. Người nhận đồ vật cầm lấy nó trong *manus* [tay] của mình; anh ta không những thừa nhận nó được chấp nhận, mà còn thừa nhận bản thân mình bị bán đi cho đến khi chi trả xong. Người ta có thói quen, tiếp sau những người Roma thận trọng, chỉ xem và chỉ hiểu *mancipatio* như là sự chiếm hữu, nhưng có nhiều cách chiếm hữu đối xứng, chiếm hữu đồ vật và người, trong cùng một thao tác*.

Mặt khác, người ta cũng thảo luận, rất dài dòng, để biết phải chăng *emptio vendito**, tương ứng với hai hành động tách riêng ra hay với chỉ một hành động. Chúng tôi cung cấp một lý do khác để thấy rằng đó là hai hành động, dù chúng kế tiếp nhau gần như lập tức trong việc bán trả bằng tiền mặt. Cũng như trong các luật lệ nguyên thủy hơn, có sự biếu tặng, rồi mới có sự đáp tặng, trong luật Roma cổ có sự đưa ra bán, rồi mới có sự trả tiền. Trong các hoàn cảnh đó không có khó khăn nào trong việc hiểu toàn bộ hệ thống và ngay cả điều khoản quy định trong hợp đồng*.

Thực vậy, gần như chỉ cần chú ý đến các “công thức”* (formule) long trọng mà người ta dùng: công thức *mancipatio*, liên quan đến thổi đồng thau (airain), công thức chấp nhận vàng mà người nô lệ trả để mua lấy tự do* (đó “phải là vàng ròng, lượng thiện và không có tính tôn giáo”, *puri, orobi, profani, sui*); chúng hoàn toàn là một. Hơn nữa, cả hai công thức đều phát xuất từ các công thức của *emptio* cổ nhất, tức là việc bán các súc vật nuôi ngoài đồng và việc bán nô lệ; *emptio* đó còn lưu lại cho đến chúng ta dưới dạng của *jus civile* [dân luật]*. Người nắm giữ thứ hai chỉ chấp nhận đồ vật nếu nó không có tì vết và nhất là không có tì vết ma thuật; và ông ta chỉ chấp nhận nó bởi vì ông ta có thể đáp tặng hay bù lại, trả giá tiền, cần ghi các thành ngữ: *reddit pretium, reddere*, v.v., trong đó xuất hiện từ căn *dare**.

Vả lại, Festus đã lưu giữ cho chúng ta một cách rõ ràng nghĩa của từ *emere* (mua) và ngay cả hình thức luật mà nó thể hiện. Ông còn nói: “*abemito significat demito vel auferto; emere enim anti qui dicebant pro accipere*” (mục từ *abemito*) và ở nơi khác ông bỏ nghĩa này: “*emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere*”, (mục từ *emere*) và lại đó là nghĩa của từ Ấn-Âu mà bản thân từ Latin gắn với. *Emere* có nghĩa là lấy, nhận một cái gì của ai.

Từ kia của thành ngữ *emptio vendito* dường như cũng làm vang lên một thứ âm nhạc pháp lý khác hơn là âm nhạc của những người Roma thận trọng*; đối với người Roma chỉ có đổi chác (troc) và biếu tặng khi không có giá cả và tiền bạc, dấu hiệu của sự bán. Lúc đầu vốn là *venum-dare, vendere* là một từ kép thuộc loại cổ sơ*, tiền sử. Chắc chắn nó gồm yếu tố *dare* nhắc đến sự biếu tặng và sự truyền lại. Về yếu tố kia [tức *venum*] dường như nó đến từ một từ Ấn-Âu đã có nghĩa không phải là bán, mà là giá bán óvnh [trong tiếng Hy Lạp], *vasnah* trong tiếng Phạn, mà Hirn* đã so sánh với một từ của tiếng Bulgary có nghĩa là của hồi môn, giá mua người vợ.

Các luật Ấn-Âu khác

Các giả thuyết liên quan đến luật Roma cổ nhất đúng hơn là thuộc thời tiền sử. Luật, đạo đức và kinh tế của người Latin đã phải có các hình thái này, nhưng chúng đã bị quên khi các định chế của họ đi vào thời hữu sử (historique). Bởi vì chính người Roma và người Hy Lạp[Ⓜ], có lẽ tiếp sau người Xêmit ở phía Bắc và phía Tây[Ⓜ]: người Xêmit đã phát minh ra sự phân biệt giữa luật về người và luật về đồ vật, đã tách sự bán ra khỏi sự biếu tặng và trao đổi, đã cách ly sự bắt buộc về đạo đức và hợp đồng, và nhất là đã quan niệm sự khác biệt giữa nghi lễ, luật và quyền lợi. Chính họ - thông qua một cuộc cách mạng thực sự, lớn và đáng phục - đã vượt qua toàn bộ ý thức đạo đức

già cỗi và nền kinh tế biểu tặng quá bấp bênh, quá tốn kém và quá vung phí, có quá nhiều cân nhắc về con người, không phù hợp với sự phát triển của thị trường, thương mại và sản xuất, và, quả thực, phản-kinh tế, ngay cả vào thời đại đó.

Hơn nữa, tất cả sự tái lập của chúng tôi chỉ là một giả thuyết có thể đúng với sự thực. Tuy nhiên, dù thế nào đi nữa, độ xác suất của nó tăng lên vì lẽ các luật lệ Ấn-Âu khác, các luật lệ thực sự và được ghi lại, chắc chắn đã biết đến, vào những thời đại lịch sử gần với chúng ta, một hệ thống thuộc loại luật lệ mà chúng tôi đã miêu tả trong các xã hội thuộc châu Đại Dương và châu Mỹ mà người ta gọi một cách dung tục là nguyên thủy và đúng ra nên xem tối đa là cổ sơ. Vậy thì chúng ta có thể khái quát hóa với đôi chút an toàn.

Hai luật Ấn-Âu đã gìn giữ được tốt nhất các dấu vết nói trên là luật của Germany và luật Ấn Độ. Chúng cũng là hai nền luật pháp mà chúng ta có được nhiều văn bản.

II - LUẬT ẤN ĐỘ CỔ ĐIỂN⁽¹⁾

Lý thuyết về biểu tặng

Chú ý: Khi sử dụng các tư liệu pháp lý của Ấn Độ, có một khó khăn khá nghiêm trọng. Các bộ luật và các bộ sử thi có ảnh hưởng ngang với chúng đã được các người Bà la môn viết ra và, ta có thể nói, nếu không phải là cho họ, thì ít ra vì lợi ích của họ ngay vào thời mà họ thắng lợi rực rỡ⁽²⁾. Chúng chỉ cho chúng ta biết đến một thứ luật lý thuyết. Do đó chỉ với nỗ lực tái lập, nhờ dựa vào rất nhiều lời thú nhận mà chúng chứa đựng, chúng ta mới có thể thoáng thấy được luật lệ và kinh tế của hai đẳng cấp (caste) khác (*ksatriya* và *vaigya*) là gì. Trong trường hợp này, lý thuyết, “luật về biểu tặng” mà chúng tôi sẽ miêu tả, tức *danadharma*, chỉ thực sự được áp dụng cho người Bà la môn: nó

cho ta biết cách mà họ xin và nhận quà mà không đáp tặng lại bằng cách nào khác hơn là các phục vụ tôn giáo của họ; nó cho ta biết rằng họ có quyền được nhận quà. Dĩ nhiên, chính nghĩa vụ phải tặng cho người Bà la môn là đối tượng của nhiều quy định. Có thể có những quan hệ hoàn toàn khác ngợ trị giữa những người quý tộc, giữa các gia đình vương hầu, và, ở bên trong nhiều đẳng cấp và tộc người, giữa những người thường. Chúng ta chỉ lờ mờ đoán được các quan hệ đó. Nhưng không hề gì. Các sự kiện tìm thấy ở Ấn Độ có một tầm cỡ đáng kể.

Ngay sau khi bị người Arya biến thành thuộc địa, Ấn Độ cổ quả thực là một nước có *potlatch*^① vì hai lẽ. Trước hết, ta còn tìm lại được *potlatch* trong hai nhóm người xưa kia rất đông và đã tạo ra tầng nền của phần lớn cư dân Ấn Độ: các bộ lạc ở Assam (nói các thứ tiếng Tạng-Miến) và các bộ lạc gốc Munda (Nam Á). Ta có ngay cả quyền giả định rằng truyền thống của các bộ lạc này vẫn đã tồn tại trong một khung cảnh Bà la môn*. Chẳng hạn ta có thể tìm thấy các dấu vết* của một định chế có thể so sánh với *indjok* của người Batak và với các nguyên tắc hiếu khách khác của người Malaysia trong các quy tắc cấm ăn nếu đã không mời người khách đến bắt chọt cùng ăn: “nó ăn cá *halahalalah* mà không mời bạn của nó cùng ăn”. Mặt khác, những định chế cùng loại (genre) nếu không phải cùng chủng loại (espèce) đã để lại vài dấu vết trong kinh *Veda* cổ nhất. Và vì chúng tôi tìm lại được chúng gần như trong tất cả thế giới Ấn-Âu^②, chúng tôi có nhiều lý do để tin rằng người Arya cũng đã đem chúng đến Ấn Độ^③. Cả hai trào lưu chắc đã hợp lại vào một thời đại mà ta có thể định vị là cùng thời với các phần sau của kinh *Veda* và với việc người Arya chiếm hai đồng bằng lớn của hai dòng sông lớn là Ấn và Hằng. Hai trào lưu này chắc cũng đã làm cho nhau mạnh thêm. Do đó, ngay khi chúng ta rời thời đại kinh *Veda* của thư tịch, chúng ta liền tìm thấy lý thuyết này cũng như các tập tục này phát triển một cách kỳ lạ. *Mahabharata* là truyện kể về một *potlatch* vĩ đại; trò chơi xúc xắc của anh em Kaurava

[năm người con trai của Gāndhārī - ND] chống lại anh em Pandava [năm người con trai của Pandu - ND], cuộc thi đấu và sự chọn các vị hôn phu của nàng Draupadi, vợ của năm anh em Pandava*. Ta thường gặp nhiều sự lặp lại của cùng một hệ truyện truyền kỳ trong số các hồi hay nhất của bộ sử thi: chẳng hạn truyện về Nala và Damayanti kể lại, như trong cả bộ *Mahabharata*, sự xây dựng chung một ngôi nhà, một cuộc chơi xúc xắc, v.v.* Nhưng tất cả bị cách diễn đạt văn chương và thần học của câu truyện làm cho méo mó.

Vả lại, sự chứng minh hiện nay của chúng ta không bắt chúng ta phải định rõ các nguồn gốc phức tạp đó và phải lập lại một cách không chắc chắn toàn bộ hệ thống⁽¹⁾. Cũng như thế, số giai cấp quan tâm đến hệ thống này, thời đại mà nó thịnh đạt không cần được xác định rõ trong một công trình so sánh. Vì những lý do mà chúng ta không quan tâm đến ở đây, luật nói trên biến mất, ngoại trừ đối với các người Bà la môn; nhưng ta có thể nói rằng chúng chắc chắn đã có hiệu lực trong khoảng từ sáu đến mười thế kỷ, từ thế kỷ VIII trước CN đến các thế kỷ II và III sau CN. Và điều đó đủ rồi: sử thi và luật Bà la môn còn vận hành trong bầu không khí cổ trong đó các quà tặng vẫn còn bắt buộc, các đồ vật vẫn có tính năng đặc biệt và vẫn còn được xem như những con người. Chúng ta hãy tự hạn chế vào việc miêu tả các hình thái của đời sống xã hội và nghiên cứu các lý do của chúng. Chỉ miêu tả đơn thuần thôi cũng sẽ chứng minh khá tốt.

Vật được tặng tạo ra phần thưởng của nó trong đời này và đời sau. Trong đời này, nó tạo ra một cách tự động cho người biếu tặng cùng một vật như nó*: nó không bị mất đi, mà tự tái tạo; ở đời sau, người ta sẽ tìm lại được cùng một vật nhưng có giá trị tăng thêm. Thức ăn được tặng là thức ăn sẽ trở lại trong đời này với người đã tặng; đó là thức ăn, y hệt, dành cho người đã tặng trong thế giới bên kia; và đó còn là thức ăn trong một loạt các kiếp khác*: nước, các giếng nước và nguồn nước mà người ta tặng, bảo đảm sẽ không thiếu nước uống*; áo

quần, vàng, dù, dép cho phép đi trên đất nóng bỏng, trở lại với anh trong đời này và đời sau. Đất đai mà anh tặng người khác, và nó sản xuất mùa màng cho người khác, nhưng thực ra lại làm tăng lợi cho anh trong đời này và trong đời bên kia và cho các kiếp sau. “Như mặt trăng mỗi ngày một lớn, đất đai một khi đã tặng sẽ mỗi năm một tăng thêm (từ mùa này sang mùa khác)*” Đất đai sinh ra mùa màng, tô, thuế, hầm mỏ, súc vật nuôi ngoài đồng. Khi nó được dùng để tặng, nó làm người tặng và người được tặng* giàu thêm lên bằng chính các sản phẩm nói trên. Tất cả thần học pháp lý-kinh tế phát triển thành các câu rất hay và nhiều không kể xiết, thành vô số câu thơ, và các bộ luật cũng như các sử thi nói không dứt về đề tài này⁽¹⁾.

Đất đai, thức ăn, tất cả những gì mà người ta biếu tặng, đều được nhân cách hoá; đó là những sinh vật mà người ta đối thoại, chúng tham gia vào hợp đồng. Chúng muốn được biếu tặng. Ngày xưa, đất nói chuyện với Rama, con trai của Jamadagni; và khi nghe tiếng hát của đất, Rama tặng tất cả đất cho chính rsi Kaqyapa; đất nói⁽¹⁾ bằng ngôn ngữ của mình, chắc là tối cổ:

Hãy nhận lấy tôi (người được tặng)

Hãy cho tôi (người tặng)

Khi cho tôi anh sẽ lại được tôi

và đất nói thêm, lần này dùng một lối nói Bà la môn hơi nhạt nhẽo: “trong đời này và trong đời sau, cái gì đã cho thì lại được”. Một bộ luật rất cổ* nói rằng *Anna*, tức chính là thức ăn hóa thành thần, đọc to câu thơ sau:

Kẻ nào không tặng tôi cho các thần linh, cho các vong hồn, cho các tô tở và khách của anh ta, mà lại ăn tôi sau khi đã được nấu nướng, và, trong sự điên cuồng của anh ta, (như vậy) nuốt thuốc độc, tôi ăn anh ta, làm anh ta chết đi.

Nhưng đối với kẻ biểu *agnihotra*, hoàn thành *vaiçvadeva**, sau đó ăn - với sự hài lòng, bằng sự thanh cao và lòng tin - những gì còn lại sau khi đã nuôi những người mà anh ta phải nuôi, đối với kẻ đó, tôi trở thành thức ăn của thánh thần và anh ta hưởng thụ tôi.

Do bản chất của nó, thức ăn phải được chia sẻ; không chia sẻ cho tha nhân là “giết chết bản chất của nó”, là phá hủy nó cho chính mình và cho những người khác. Đó là lối giải thích, vừa duy vật vừa duy tâm, của đạo Bà la môn về lòng nhân từ và lòng hiếu khách[®]. Tài sản được làm ra để biếu tặng. Nếu không có những người Bà la môn để nhận của cải, thì “tài sản của những người giàu là vô ích”^{*}.

“Kẻ ăn thức ăn mà không biết, giết thức ăn và khi bị ăn, thức ăn giết kẻ đó[®].”

Tính hà tiện làm đứt đi cái vòng luật lệ, công đức, thức ăn vĩnh viễn tái sinh cái này từ cái khác.

Mặt khác, trong cuộc chơi trao đổi này, cũng như về sự trộm cắp, đạo Bà la môn đã đồng nhất vật sở hữu với con người. Vật sở hữu của người Bà la môn, chính là bản thân người Bà la môn.

“Con bò cái của người Bà la môn là một độc dược, một con rắn độc”, kinh Veda của các nhà thuật sĩ đã nói như thế^{*}. Bộ luật cổ Baudhayana^{*} tuyên bố: “Vật sở hữu của người Bà la môn giết chết [kẻ phạm tội] với các con, cháu; thuốc độc không phải là [thuốc độc]; vật sở hữu của người Bà la môn được gọi là thuốc độc [tiêu biểu nhất]”. Nó chứa nơi chính nó sự trừng phạt chính nó, bởi vì bản thân nó là cái gì khủng khiếp nhất nơi người Bà la môn. Ngay cả không cần phải ý thức hay mong muốn sự trộm cắp tài sản của người Bà la môn. Cả một “bài đọc” trong Anuçasanaparvan^{*}, thuộc tiết mà chúng ta quan tâm nhất trong Mahabharata, kể lại bằng cách nào Nrga, vua của người Yadus, bị biến thành một con thằn lằn vì, do lỗi của các thuộc hạ, ông ta đã cho một người Bà la môn một con bò cái thuộc một người Bà la

môn khác. Người đã trung thực nhận bò cái không chịu trả nó, ngay cả để đổi lấy một trăm nghìn con bò cái khác, vì nó thuộc vào nhà ông ta, vì nó là thân thuộc của ông ta:

Nó thích nghi với nơi ở và thời tiết, nó là con bò sữa tốt, hiền lành và rất gắn bó. Sữa của nó ngon, rất quý và luôn có sẵn trong nhà của tôi (câu thơ 3466).

Nó nuôi đứa con thơ của tôi, yếu ớt và thiếu sữa mẹ. Tôi không thể nào tặng nó cho ai cả... (câu thơ 3467).

Còn kẻ mất bò cũng không chịu nhận con bò nào khác. Rốt cuộc nó là vật sở hữu của cả hai người Bà la môn, dứt khoát như thế. Ông vua đáng thương bị sự nguỵen rửa chứa trong hai sự từ chối đó biến thành thần lẩn trong hàng mấy ngàn năm*.

Không có nơi nào mà sự liên hệ giữa vật được tặng và người tặng, giữa vật sở hữu và người sở hữu lại mật thiết như trong các quy tắc liên quan đến việc tặng con bò cái*. Các quy tắc đó là nổi tiếng. Khi tuân thủ chúng, khi tự nuôi sống bằng lúa đại mạch và phân bò, khi ngủ dưới đất, vua Dharma* (Luật pháp), tức Yudhisthira, nhân vật chính của bản sử thi, trở thành một con “bò đực” trong số các vị vua. Trong ba ngày và ba đêm, người chủ của con bò cái bắt chước ông ta và tuân thủ “lời nguyện của con bò cái*”. Ông ta hoàn toàn sống bằng các “chất tinh túy của con bò cái”: nước, phân, nước tiểu, suốt một trong ba đêm (Trong nước tiểu có bản thân Cri, tức là thần May Rủi). Suốt một trong ba đêm, ông ta ngủ với-các con bò cái, cũng nằm trên đất như nó, và, người bình luận nói thêm, “không tự gãi ngứa, không quấy rầy chấy rận”, tự đồng nhất mình “với các con bò cái thành một linh hồn duy nhất*”. Khi ông ta đi vào chuồng bò và gọi chúng với các tên thiêng (nom sacré)*, ông ta nói thêm: “Bò cái là mẹ của ta, bò đực là cha của ta, v.v.”. Ông ta sẽ lặp lại câu đầu trong khi tiến hành biểu tặng. Và đây là thời điểm long trọng của sự chuyển giao. Sau những

lời ca tụng các con bò cái, người tặng bò nói: “Hỡi các bò cái, trong ngày hôm nay, tôi có cùng bản chất với các người, khi tặng các người, tôi tự tặng chính mình*”, câu thơ 3676.

Và khi nhận quà (tức khi làm hành động pratigrahana*), người được tặng nói: “Được chuyển giao trong tinh thần, được nhận trong tinh thần, cả hai chúng ta hãy lấy làm vinh dự, người với hình dáng của Soma (Mặt Trăng) và của Urga (Mặt Trời)”, câu thơ 3677*.

Điều rất lạ là các nguyên tắc khác của luật Bà la môn nhắc chúng ta nhớ đến vài tục lệ ở Polynesia, Melanesia và ở Mỹ mà chúng tôi đã miêu tả. Cách nhận quà giống nhau lạ lùng. Người Bà la môn có một sự kiêu hãnh không ai hơn được. Trước hết, ông ta từ chối không có quan hệ với chợ búa về bất cứ chuyện gì. Thậm chí ông ta không nhận bất cứ cái gì đến từ chợ búa*. Trong một nền kinh tế quốc gia trong đó đã có những đô thị, chợ, tiền bạc, người Bà la môn vẫn trung thành với nền kinh tế và nền đạo đức của người chăn nuôi Ấn Độ-Iran cũng như với nền kinh tế của các nông dân ngoại lai hay bản địa của các đồng bằng lớn. Thậm chí ông ta còn giữ thái độ trang nghiêm của nhà quý tộc cảm thấy bị xúc phạm nếu được tặng nhiều quà*. Hai bài đọc trong Mahabharata kể là bằng cách nào bảy rsi, tức người có thiên nhãn, và đoàn người của họ, vào thời thiếu đói, khi họ sắp ăn xác của con trai vua Gibi, họ đã từ chối vô số quà cáp và thậm chí cả các trái sung bằng vàng mà vua Gaivya Vrsadarbha tặng họ và trả lời vị vua này như sau: “Bẩm bệ hạ, nhận quà của các vị vua lúc đầu là mật ngọt, nhưng rốt cuộc là độc dược.” (câu thơ 4459).

Tiếp theo là hai loạt các lời nguyện rửa. Toàn bộ lý thuyết này cũng khá buồn cười. Toàn bộ đẳng cấp Bà la môn sống nhờ quà tặng, thế mà họ lại có tham vọng từ chối nhận quà*. Rồi họ thỏa hiệp và nhận các món quà được tặng do tự nguyện*. Rồi họ lập ra những danh

sách dài* về những người, những trường hợp và những vật* mà người ta có thể nhận, và ngay cả nhận mọi thứ trong trường hợp có nạn đói*, đúng là với điều kiện phải chịu vài hình phạt nhẹ để chuộc tội*.

Mối liên hệ mà sự biếu tặng thiết lập giữa người tặng và người được tặng là quá mạnh đối với cả hai. Như trong tất cả các hệ thống mà chúng tôi đã nghiên cứu trên đây, và còn hơn thế nữa, người này bị quá gắn liền với người kia. Người được tặng bị phụ thuộc người tặng*. Chính vì thế người Bà la môn không được quyền “chấp nhận” và hơn thế nữa, không được cầu xin quà cáp của vua. Là thần linh trong số các thần linh, ông ta còn cao hơn cả vua và sẽ mất đi tư cách của mình nếu ông ta làm gì khác hơn là lấy. Và mặt khác, về phía nhà vua, cách tặng cũng quan trọng như những gì mà vua tặng*.

Như vậy quà tặng vừa là cái phải làm, vừa là cái phải nhận, tuy nhiên vừa là điều nguy hiểm nếu ta nhận. Chính vì bản thân vật được tặng tạo ra một liên hệ song phương và không thể hủy bỏ, nhất là khi đó là sự biếu tặng thức ăn. Người nhận lệ thuộc vào sự giận dữ của người tặng*, và thậm chí người này lệ thuộc người kia. Do đó, người ta không được ăn ở nhà kẻ thù*.

Tất cả các thứ đề phòng cổ sơ đều được lấy. Vì các nhà văn học Ấn Độ có lối kể tràng giang đại hải, các bộ luật và sử thi nói rất nhiều về chủ đề này, do đó cần xét đến các từ “biếu tặng”, “người tặng”, “vật được tặng” trong quan hệ giữa chúng với nhau*, với sự chính xác và cẩn trọng, để không phạm lỗi nào cả trong cách tặng và cách nhận. Tất cả đều là nghi thức; không phải như ở chợ mà ta có thể mua được một vật với một giá tiền, một cách khách quan. Mọi thứ đều không phải là đều như nhau⁽¹⁾. Hợp đồng, liên minh, chuyển giao của cải, liên hệ tạo ra bởi các của cải này được chuyển giao giữa người tặng và người nhận, đạo đức kinh tế nói trên quan tâm đến toàn bộ các điều đó. Bản

chất và ý định của những người giao kết với nhau, bản chất của các vật được tặng là không thể chia cắt*. Nhà thơ kiêm luật gia biết cách diễn tả rất tốt điều mà chúng tôi vừa miêu tả: “Ở đây không phải chỉ có một bánh xe (quay ở một phía)*”.

III - LUẬT GERMANY (THỂ CHẤP VÀ BIỂU TẶNG)

Nếu các xã hội ở Germany đã không giữ được cho chúng ta các dấu vết - cũng cổ và đầy đủ⁽¹⁾ như ở Ấn Độ - của lý thuyết của chúng về biểu tặng, thì chúng đã có một hệ thống về các trao đổi dưới dạng biểu tặng, cố ý và bắt buộc phải cho, phải nhận và phải đáp tặng; hệ thống đó rõ nét và phát triển đến mức ít có hệ thống nào khác cũng đặc thù như thế.

Bản thân văn hóa Germany cũng không có chợ búa* trong một thời gian dài. Nó chủ yếu có tính phong kiến và nông dân; trong văn hóa Germany, khái niệm và ngay cả các từ về giá bán và giá mua dường như mới xuất hiện gần đây*. Xưa hơn, nó đã cực kỳ phát triển cả một hệ thống potlatch, nhưng nhất là cả một hệ thống biểu tặng. Trong chừng mực - thật ra đã khá lớn - mà các thị tộc ở bên trong các bộ lạc, các đại gia đình chưa chia cắt (indivis) ở bên trong các thị tộc⁽²⁾, cũng như các bộ lạc, các thủ lĩnh và ngay cả các vị vua sống với nhau, về mặt tinh thần và kinh tế, bên ngoài các khu vực khép kín của nhóm gia đình, chính dưới hình thái biểu tặng và liên minh, thông qua các vật thể chấp và các con tin, thông qua các bữa tiệc, các quà tặng, càng lớn càng tốt, mà họ giao thiệp, trợ giúp và liên minh với nhau. Ta đã thấy trên đây cả một sự kể lể dài dòng các món quà được mượn trong cuốn thơ Havamal*. Thêm vào cảnh quan đẹp đẽ đó của cuốn thơ Edda, chúng tôi sẽ chỉ ra ba sự kiện.

Một nghiên cứu sâu về từ vựng rất phong phú của các từ tiếng Đức phái sinh từ geben và gaben, còn chưa được thực hiện*. Chúng nhiều vô cùng: Ausgabe, Abgabe, Angabe, Hingabe, Liebesgabe, Morgengabe, Trostgabe (từ này rất lạ, có nghĩa là phần thưởng an ủi), vorgeben, vergeben (phung phí và thứ lỗi), wirdergeben và wiedergeden. Cũng còn phải nghiên cứu về Gift, Mitgift, v.v., và về các định chế mà các từ nói trên chỉ*. Trái lại, toàn bộ hệ thống quà tặng, tầm quan trọng của nó trong truyền thống và văn nghệ dân gian (folklore), kể cả sự bắt buộc phải đáp tặng, được ông Richard Meyer miêu tả một cách đáng khâm phục trong một công trình nghiên cứu thú vị vào bậc nhất mà chúng tôi được đọc*. Chúng tôi dựa vào công trình này và ngay bây giờ chỉ giữ các nhận xét tinh tế của tác giả về sức mạnh của mối liên hệ tạo ra sự bắt buộc, tức Angebinde, mà sự trao đổi, sự biếu tặng và sự chấp nhận sự biếu tặng đó và sự bắt buộc phải đáp tặng hợp thành.

Và lại có một định chế vẫn tồn tại dai dẳng đến cách đây không lâu, và chắc vẫn còn tồn tại trong nền đạo đức và tập tục kinh tế của các làng mạc Đức, và có một tầm quan trọng lạ lùng từ quan điểm kinh tế: đó là Gaben*, hoàn toàn tương đương với adamam của Ấn Độ. Trong lễ rửa tội, lễ ban thánh thể, đám hỏi, đám cưới, những người được mời - thường là cả làng - chẳng hạn sau tiệc cưới, hoặc ngày hôm trước hay hôm sau tiệc cưới (Guldentag), tặng quà cưới mà giá trị thường vượt xa phí tổn làm đám cưới. Trong vài xứ ở Đức, chính Gaben này là của hồi môn của cô dâu người ta trao cho cô ta vào buổi sáng của lễ cưới và chính nó được gọi là Morgengabe. Ở một số nơi, sự hào phóng của các quà tặng này là sự bảo đảm cho việc cặp vợ chồng trẻ sẽ có nhiều con cái*. Tham gia vào các quan hệ trong lễ hỏi, các món quà mà cha và mẹ đỡ đầu tặng vào nhiều dịp trong đời để tạo uy tín và giúp đỡ (Helfete) con đỡ đầu, cũng rất quan trọng. Người ta nhận ra chủ đề này vẫn còn quen thuộc trong tất cả các phong tục,

trong các truyện cổ, tất cả các truyện truyền kỳ về việc mời, về sự nguyện rửa của những người không được mời, về sự ban phúc lành và sự hào phóng của những người được mời, nhất là khi họ là những bà tiên.

Một định chế thứ hai cũng có cùng nguồn gốc. Đó là sự cần thiết của vật thế chấp trong tất cả các hợp đồng của người Germany⁽¹⁾. Ngay cả từ “gage” của tiếng Pháp cũng đến từ đó, tức từ wadium (so sánh với từ tiếng Anh wage, tức là lương), Huvelin* đã chứng tỏ rằng wadium của người Germany* cung cấp một phương tiện để hiểu mối liên hệ giữa các hợp đồng và so sánh nó với nexum của người Roma. Quả thực, đúng như Huvelin giải thích, một khi được chấp nhận, vật thế chấp cho phép những người giao ước với nhau theo luật Germany tác động lên nhau, bởi vì người này có một cái gì đó của người kia, bởi vì người kia, do đã là người sở hữu đồ vật, có thể đã yếm bùa nó, và bởi vì một vật thế chấp, bị cắt làm đôi, thường được mỗi người giao ước giữ một nửa. Nhưng ta có thể thêm vào giải thích này một giải thích khác sát hơn. Sự trừng phạt bằng ma thuật có thể can thiệp, nhưng nó không phải là mối liên hệ duy nhất. Bản thân đồ vật, được tặng và được cầm cố trong vật thế chấp, là một mối liên hệ do chính tính năng của nó. Trước hết, vật thế chấp là bắt buộc. Trong luật của Germany mọi hợp đồng, mọi sự bán hay mua, cho vay hay ký thác, bao gồm một sự thiết lập vật thế chấp; người ta cho người giao kết với mình một đồ vật, thông thường có ít giá trị: một găng tay, một đồng tiền (Treugeld), một con dao - còn ở Pháp, những cây ghim - mà người ta trả lại cho anh khi trả tiền cho vật đã được giao. Huvelin đã nhận xét rằng giá trị của đồ vật không là bao và thông thường có tính riêng tư; ông ta có lý khi so sánh sự kiện đó với chủ đề về “vật thế mạng”, về “life-token”*. Đồ vật được chuyển giao như vậy, quả thực, chứa đầy cá tính của người tặng. Việc nó ở trong tay của người được tặng thúc đẩy người giao ước phải thi hành hợp đồng, phải tự chuộc lại

mình bằng cách chuộc lại đồ vật. Như vậy nexum là ở trong đồ vật đó, và không phải chỉ ở trong các hành động ma thuật, cũng không phải chỉ ở trong các hình thái long trọng của hợp đồng, trong các lời nói, các lời thề và các nghi lễ trao đổi, trong các bàn tay siết chặt vào nhau; nexum ở trong đồ vật như nó ở trong các bài viết, các “hành động” có giá trị ma thuật, các “tín vật được chia làm đôi” mà mỗi bên giữ một phần, các bữa ăn chung với nhau trong đó mỗi người tham gia vào thực thể của người khác.

Và lại, hai đặc điểm của wadiato chứng tỏ sức mạnh đó của đồ vật. Trước hết vật thể chấp không những bắt buộc và ràng buộc, mà còn cam kết dựa trên danh dự*, uy quyền, “mana” của người giao nó*. Người này vẫn ở trong một vị trí thua kém chừng nào anh ta chưa thoát khỏi sự cam kết-đánh cược của mình. Bởi vì từ welte, welten* mà wadium của luật lệ diễn đạt, có cả hai nghĩa “đánh cược” và “thế chấp”. Đó vừa là phần thưởng của một cuộc thi đấu và vừa là sự thưởng phạt cho một cuộc thách thức, còn trực tiếp hơn cả một phương tiện cưỡng bức người mắc nợ. Chừng nào hợp đồng còn chưa chấm dứt, người giao vật thể chấp bị xem như là kẻ bị thua trong cuộc đánh cược, như là kẻ về nhì trong cuộc đua, và như thế bị mất nhiều hơn so với cam kết cũng như so với những gì mà đáng ra anh ta sẽ phải chi trả; đó là chưa tính đến việc anh ta có thể mất những gì mà anh ta đã nhận được và người sở hữu sẽ đòi chừng nào vật thể chấp còn chưa được lấy về. Đặc điểm kia cho thấy sự nguy hiểm khi nhận vật thể chấp. Bởi vì không phải chỉ có người biểu tặng cam kết, kẻ nhận vật thể chấp cũng tự ràng buộc chính mình. Hoàn toàn giống như kẻ nhận quà ở quần đảo Trobriand, anh ta ngờ vực vật được tặng. Do đó người ta ném nó* dưới chân của người nhận quà, khi vật đó là một festuca notata*, mang đầy những chữ Futhark* và những vết sẹo - khi đó là một tín vật mà anh ta giữ hoặc không giữ một phần - anh ta nhận nó ở dưới đất hay ở trong lòng (in laisum), chứ không phải trong bàn

tay. Toàn bộ nghi thức có hình thái của sự thách thức và của sự ngờ vực và thể hiện cả hai. Và lại trong tiếng Anh, ngay cả hiện nay, throw the gage [nghĩa đen: ném vật thể chấp, nghĩa bóng: thách thức - ND] tương đương với throw the gauntlet [nghĩa đen: “ném găng tay”, nghĩa bóng: “thách thức” - ND]. Đó chính là vì vật thể chấp, cũng như vật được tặng, chứa sự nguy hiểm cho cả hai người “cùng trao đổi” (“co-respondants”).

Và sau đây là đặc điểm thứ ba. Sự nguy hiểm mà đồ vật được tặng hay được chuyển trao thể hiện chắc chắn là không được cảm nhận ở đâu khác tốt hơn là trong luật rất cổ và trong các ngôn ngữ rất cổ của Germany. Điều đó giải thích hai nghĩa của từ gift trong toàn bộ các ngôn ngữ này, một bên là nghĩa “biếu tặng” và bên kia là nghĩa “độc dục”. Chúng tôi đã trình bày ở nơi khác lịch sử ngữ nghĩa của từ này⁴¹. Chủ đề về món quà gây tai họa, về món quà hay của cải biến thành độc dục là cơ bản trong văn nghệ dân gian của Germany. Vàng của sông Rhin là nguy hại cho người chiếm được nó, cốc Hagen gây tang tóc cho người dùng nó để uống; hàng ngàn truyện cổ và tiểu thuyết như thế, của người Germany và người Celte, vẫn còn ám ảnh cảm xúc của chúng ta. Xin trích dẫn đoạn thơ mà nhân vật Hreidmar, trong tập thơ Edda⁴², dùng để đáp lại sự nguyên rủa của Loki:

*Mày đã cho ta những món
Nhưng mày đã không cho ta những món quà tình yêu,
Mày đã không cho với tấm lòng tốt lành,
Có lẽ sinh mạng của mày đã bị lấy mất rồi,
Nếu ta đã biết sớm được sự nguy hiểm.*

Luật của người Celte

Một nhóm xã hội Ấn-Âu khác chắc cũng đã có các định chế nói trên: đó là các tộc người Celte; ông Hubert và tôi đã bắt đầu chứng minh được khẳng định này*.

Luật Trung Quốc

Cuối cùng một nền văn hóa cũng rất lớn là Trung Quốc cũng đã giữ được từ các thời cổ sơ chính nguyên tắc về luật mà chúng ta quan tâm; văn hóa này cũng thừa nhận mối liên hệ bền vững giữa mọi vật với người chủ đầu tiên. Ngay cả hiện nay, một người đã bán một của cải^Ω, kể cả động sản, giữ được trong suốt đời mình một thứ quyền “được khóc của cải của mình” chống lại người đã mua nó. Linh mục Hoàng đã ghi lại những “bài than khóc” được dùng làm mẫu đó mà người bán trao cho người mua*. Đó là một loại quyền được đòi lại trên đồ vật, lẫn lộn với quyền được đòi lại trên con người, quyền này cứ đeo đẳng người bán ngay cả rất lâu sau khi đồ vật đã hoàn toàn thuộc tài sản của người khác, và sau khi tất cả các quy định của hợp đồng “không thể hủy bỏ” đã được thực hiện. Do đồ vật được chuyển giao, dẫu rằng nó có thể hao mòn (fongible)*, sự liên minh - đã được giao ước - không phải là nhất thời, và những người giao ước bị xem là vĩnh viễn lệ thuộc lẫn nhau.

Theo quan niệm của người Việt Nam, nhận quà tặng là nguy hiểm.

Nêu ra sự kiện đó, ông Westermarck^Ω đã thấy được một phần tầm quan trọng của nó.

CHƯƠNG BỐN

KẾT LUẬN

I - KẾT LUẬN VỀ LUÂN LÝ

Ta có thể mở rộng các nhận xét này sang các xã hội chúng ta [tức của phương Tây - ND].

Một phần đáng kể của luân lý và đời sống của chúng ta vẫn luôn ở trong chính bầu không khí này của sự biếu tặng, sự bó buộc và sự tự do trộn lẫn với nhau. May thay, mọi sự đều còn chưa hoàn toàn bị sắp loại theo các từ mua và bán. Các đồ vật còn có một giá trị tình cảm ngoài giá trị tính thành tiền của chúng, nếu thực sự có những giá trị chỉ thuộc loại này. Chúng ta không phải chỉ có một luân lý của thương nhân không thôi. Chúng ta còn có những người và những giai cấp giữ được các phong tục của thời xưa và tất cả chúng ta vẫn còn tuân theo các phong tục đó, ít ra vào vài thời kỳ trong năm hay vào vài dịp.

Việc không đáp tặng vẫn còn làm cho người nhận quà thành thấp kém, nhất là khi anh ta nhận quà nhưng lại hoàn toàn không có ý định đáp tặng. Chúng tôi không ra khỏi phạm vi của Đức, khi nhắc đến tiểu luận kỳ lạ của Emerson, cuốn *On Gifts and Presents* (Về quà tặng và tặng phẩm)*. Sự còn có thể xúc phạm người nhận nó*, và mọi nỗ lực của luân lý chúng ta đều nhằm đến việc hủy bỏ sự bảo trợ vô ý thức và lãng nhục của người “làm bố thí” giàu có.

Ta phải mời lại người đã mời mình, cũng như phải tỏ ra lịch thiệp với người đã lịch thiệp với mình. Ta thấy ở đây, qua sự kiện, dấu vết của nền móng truyền thống cổ sơ, dấu vết của các potlatch cao quý cổ

sơ, và chúng ta cũng thấy lộ ra các động cơ căn bản của hoạt động của con người: sự tranh đua giữa các cá nhân cùng giới tính*, thứ “chủ nghĩa đế quốc có tính bản chất” (impérialisme foncier) này của con người; một bên là bản chất xã hội, còn bên kia là bản chất động vật và tâm lý, đó là cái xuất hiện ra. Trong cuộc sống xã hội, bản thân chúng ta không thể nào “rester en reste” [chịu thua], như người Pháp chúng ta vẫn thường nói. Phải đáp tặng nhiều hơn món quà đã nhận. Một “châu” đãi nhau uống rượu bao giờ cũng càng lúc càng đắt và càng đông hơn. Cũng như thế, một gia đình nào đó ở một làng quê thuộc vùng Lorraine vào thời thơ ấu của chúng tôi [tức vào khoảng những năm 1870 - ND] lúc thường phải cam sống tằn tiện, nhưng lại tiêu pha đến sạt nghiệp để đãi khách trong các dịp lễ thánh bốn mạng, cưới xin, lễ ban thánh thể hay lễ tang. Trong các dịp lễ đó, phải ứng xử hào phóng như là một ông hoàng. Ta có thể nói là một bộ phận của dân Pháp luôn sống như thế và tiêu xài hoang phí khi phải tiếp khách, tổ chức lễ hội, lì xì trong mấy tuần cuối năm*.

Ai cũng phải mời và nhận lời mời của người khác. Chúng ta vẫn còn tập tục đó, ngay cả trong các tổ chức nghề nghiệp tự do. Cách đây chưa đến 50 năm; có thể còn gần đây hơn, ở một số vùng thuộc Pháp và Đức, cả làng tham gia tiệc cưới; nếu có ai không tham gia, thì đó là điềm xấu, bằng chứng của sự đổ kỵ, “trù ếm” (sort). Ở nhiều nơi tại Pháp, mọi người đều dự lễ. Chẳng hạn ở Provence [vùng Đông Nam của Pháp], khi một đứa bé ra đời, mỗi người dân trong làng đều mang tặng cho nó một quả trứng và các món quà tượng trưng khác.

Các đồ vật-bị bán đi đều vẫn còn có một linh hồn, chủ cũ của chúng vẫn đi theo chúng; còn chúng thì vẫn đi theo người chủ cũ. Trong một thung lũng thuộc vùng Vosges [phía nam vùng Alsace], ở Cornimont, cách đây không lâu tập tục sau đây vẫn phổ biến và có lẽ hiện nay [tức vào những năm 1920] vài gia đình vẫn còn giữ được: để cho gia súc mới mua quên đi chủ cũ, và không tìm cách quay về

chuồng cũ, người ta vẽ một thánh giá trên lanhtô* cửa chuồng, người ta giữ vòng cổ bò (licol) của người bán gia súc, và người ta cho chúng ăn muối bỏ trong bàn tay của mình. Ở Raon-aux-Bois, có tục cho gia súc một miếng bánh mì phết bơ mà người ta đã quay ba lần xung quanh móc treo nôi và người ta dùng tay phải để đưa cho chúng ăn. Phải nói rõ đó là gia súc lớn [bò, ngựa...], vốn được coi như là thành viên của gia đình, nên chuồng bò cũng là một bộ phận của ngôi nhà. Nhiều tập tục khác của Pháp tỏ rõ rằng phải tách đồ vật bị bán ra khỏi người bán nó, chẳng hạn: đánh lên đồ vật bị bán, dùng roi quất lên con cừu mà người ta bán đi, v.v.*.

Thậm chí ta có thể nói rằng cả một bộ phận của luật lệ, luật lệ của các nhà công nghệ cũng như của các thương gia, vào thời đó xung đột với luân lý. Các thành kiến kinh tế của nhân dân cũng như của các nhà sản xuất, phát xuất từ ý chí muốn đi theo đồ vật mà họ đã sản xuất ra và từ sự ý thức rất rõ rằng sự lao động của họ bị bán lại thế mà họ không được chia lợi nhuận.

Hiện nay, các nguyên tắc cổ sơ phản ứng chống lại những khắt khe, sự trừu tượng và vô nhân đạo của các bộ luật của chúng ta. Về phương diện này, ta có thể nói như sau: cả một bộ phận của luật pháp đang thai nghén và một số tập tục, gần đây nhất, đang lùi lại thời xưa. Và phản ứng chống lại sự vô cảm của thể chế chúng ta, do chịu ảnh hưởng của Roma và của Đức, là hoàn toàn lành mạnh và mạnh mẽ. Vài nguyên tắc về luật và tục lệ có thể được lý giải như thế.

Vượt quá sự thô bạo của việc bán bản thảo, bán cỗ máy đầu tiên hay công trình nghệ thuật độc đáo, phải cần đến một thời gian dài sở hữu nghệ thuật, văn học và khoa học mới được thừa nhận. Quả thực, xã hội không có lợi gì khi thừa nhận cho những người thừa kế của một tác giả hay một nhà phát minh, cho dù họ là ân nhân của nhân loại, nhiều hơn một số quyền trên các vật mà họ đã tạo ra; người ta dễ dàng tuyên bố rằng chúng là sản phẩm của tinh thần tập thể cũng như của

tin thần cá nhân; mọi người đều muốn rằng chúng thành tài sản công cộng càng sớm càng tốt và lưu thông như các thứ của cải khác. Tuy nhiên, giá trị thặng dư vô cùng to lớn của các bức tranh, tác phẩm điêu khắc và đồ vật nghệ thuật, ngay khi các nghệ sĩ và những người kế thừa trực tiếp của họ còn sống, đã là lý do khiến cho đạo luật tháng 9.1923 của Pháp được thông qua. Đạo luật này cho nghệ sĩ và những người thay thế cho ông ta (ses ayants droit) quyền tiếp tục được hưởng một phần tiền trên giá trị thặng dư mỗi khi tác phẩm được bán⁽¹⁾.

Tất cả pháp luật của Pháp về bảo hiểm xã hội, một thứ chủ nghĩa xã hội nhà nước đã được thực hiện, dựa theo nguyên tắc sau đây: người lao động đã cống hiến cuộc đời và sự lao động nhọc nhằn của mình một bên cho tập thể và một bên cho các người chủ của mình, và, nếu ông ta phải tham gia công việc bảo hiểm, thì những người đã hưởng lợi từ sự lao động nhọc nhằn của ông ta không trả xong nợ đối với ông ta sau khi trả lương, và ngay chính nhà nước, đại diện cho cộng đồng, cùng với những người chủ và với sự cộng tác của người lao động, phải bảo đảm cho ông ta có được một cuộc sống an toàn, chống lại thất nghiệp, bệnh tật, già yếu, chết chóc.

Các cách làm khéo léo gần đây, chẳng hạn các quỹ cứu trợ gia đình mà các nhà công nghệ Pháp đã phát triển một cách tự do và mạnh mẽ vì lợi ích của những công nhân có gia đình, đáp ứng một cách tự phát cho nhu cầu gắn bó bản thân họ với xí nghiệp, nhờ sự quan tâm đến những gánh nặng của họ và đến các mức độ lợi ích vật chất và tinh thần mà các gánh nặng đó biểu thị*. Các hội đoàn tương tự cũng vận hành ở Đức, Bỉ với sự thành công tương đương. Ở Anh, vào thời buổi này khi hàng triệu công nhân phải chịu nạn thất nghiệp khủng khiếp và kéo dài, đang đẩy lên cả một phong trào ủng hộ các bảo hiểm chống thất nghiệp: các bảo hiểm này có thể là bắt buộc và được các phường hội tổ chức. Các đô thị và nhà nước quá mệt mỏi vì phải gánh vác các chi phí quá lớn cho những người không có việc làm, mà nguyên nhân phát xuất từ công nghiệp và từ các điều kiện chung của

thị trường. Do đó một số nhà kinh tế lỗi lạc, các thủ lĩnh công nghiệp (ông Pybus, ngài Lynden Macassey) hô hào các xí nghiệp phải tự tổ chức các quỹ thất nghiệp cho ngành nghề, phải tự mình chịu hy sinh. Tóm lại, họ muốn rằng tổn phí để bảo đảm an toàn cho công nhân, để bảo vệ công nhân trước nạn thiếu việc làm, phải được tính trong các chi phí chung của mỗi ngành công nghiệp.

Theo chúng tôi, tất cả nền đạo đức và tất cả pháp chế đó tương ứng với sự trở về với luật, chứ không phải với một sự rối loạn*. Một mặt, ta thấy đạo đức nghề nghiệp và luật phường hội xuất hiện và thâm nhập vào thực tế. Các quỹ đền bù, các hội tương tế, mà các nhóm công nghiệp lập ra vì phúc lợi của một ngành nghề nào đó, không có một sai sót nào, trước mắt của đạo đức thuần túy, ngoại trừ điểm này: sự quản lý chúng là hoàn toàn do giới chủ đảm nhận. Hơn nữa, đó là hoạt động của các nhóm: nhà nước, các đô thị, các cơ quan cứu trợ công cộng, các quỹ hưu trí và tiết kiệm, các hội tương tế, giới chủ, công nhân viên; tất cả đều liên kết với nhau, chẳng hạn như trong pháp chế xã hội của Đức, của vùng Alsace-Lorraine; và nay mai trong bảo hiểm xã hội của Pháp, tất cả các thành phần nói trên cũng sẽ liên kết với nhau như thế. Vậy thì, chúng ta đang trở về với một thứ đạo đức của các nhóm.

Mặt khác, chính các cá nhân mà nhà nước và các phân nhóm (sous-groupe) của nhà nước muốn chăm lo. Xã hội muốn tìm lại tế bào xã hội. Nó tìm kiếm và đặt cá nhân vào trong một trạng thái tinh thần kỳ lạ, trong đó ý thức về các quyền mà mình có trộn lẫn với các ý thức khác thuần khiết hơn: về lòng từ thiện, về “dịch vụ xã hội”, về đoàn kết. Các đề tài về biểu tặng, về sự tự do và sự bắt buộc phải biểu tặng, đề tài về sự hào phóng và về lợi ích mà ta có được khi biểu tặng, tất cả các đề tài đó trở lại với chúng ta, vì một chủ đề chính yếu bị quên đi quá lâu nay lại hiện ra.

Nhưng nhận thấy sự kiện thôi chưa đủ, còn phải suy ra từ đó một thực tiễn, một nguyên tắc đạo đức. Không thể bằng lòng với việc nói rằng luật pháp đang vứt bỏ vài sự trừu tượng hóa: tách rời quyền về vật (droit réel) và quyền về người (droit personnel)*; hay nói rằng luật pháp đang tạo ra một số quyền khác thêm vào quyền - có phần thô bạo - bán và trả tiền cho các phục vụ. Phải nói rằng cuộc cách mạng này là tốt.

Trước hết, chúng ta đang trở lại, và phải trở lại, các tập tục “tiêu xài quý tộc”. Như ở các nước Anglo saxon cũng như ở nhiều xã hội đương đại khác, dù là dã man hay có nền văn minh cao, những người giàu lại phải tự xem mình, do tự nguyện hay do bị bắt buộc, như là một loại người thủ quỹ của các công dân. Các nền văn minh cổ đại - mà từ đó các nền văn minh của chúng ta phát sinh - hoặc có lễ kỷ niệm năm mươi năm (jubilé), hoặc có các lễ tiết (liturgie), lễ hội mùa (chorégie) và lễ trang bị thuyền chiến (triérarchie), bữa ăn chung (syssities), các tiêu xài bắt buộc của quan thị chính (édile) và của các quan chấp chính (personnages consulsaires). Chúng ta phải trở lại với các luật lệ thuộc loại đó. Tiếp theo phải quan tâm nhiều hơn đến cá nhân, đến đời sống, sức khỏe, giáo dục của cá nhân - và lại đó là các công việc có thể sinh lợi - đến gia đình của cá nhân và tương lai của gia đình đó. Phải có nhiều thiện ý, nhạy cảm, hào phóng hơn nữa trong các hợp đồng thuê dịch vụ, thuê nhà, bán thực phẩm thiết yếu. Và rõ ràng là chúng ta phải tìm ra phương tiện hạn chế các món lời do việc đầu cơ và cho vay nặng lãi tạo ra.

Tuy nhiên, mỗi cá nhân phải lao động và bị bắt buộc phải dựa vào chính mình hơn là vào người khác, về mặt khác, mỗi cá nhân phải bảo vệ quyền lợi của mình, riêng mỗi người và cùng cả nhóm. Sự hào phóng thái quá và chủ trương cộng sản có lẽ cũng tai hại cho cá nhân và xã hội như sự ích kỷ của người thời nay và chủ nghĩa cá nhân của luật pháp của chúng ta. Trong trường ca Mahabharata, một sơn thần

hung ác đã nói với một người Bà la môn bố thí quá nhiều và không đúng chỗ: “Bây giờ người thấy tại sao người gầy guộc và xanh xao”. Ta đều nên tránh lối sống của tu sĩ cũng như của Shylock*. Đạo đức mới này chắc chắn sẽ là một sự pha trộn khéo léo và vừa phải giữa thực tế và lý tưởng.

Như vậy, ta có thể và nên trở lại với cái cổ sơ, với các điều cơ bản nhất; ta sẽ tìm lại các lý do của cuộc sống và của sự hành động mà nhiều xã hội và nhiều giai cấp còn biết đến: sự vui sướng khi biểu tưng trước công chúng; lạc thú tiêu xài hào phóng cho nghệ thuật; lạc thú của sự hiếu khách và của lễ hội riêng tư hay công cộng. Bảo hiểm xã hội, sự chăm sóc ân cần của tổ chức tương tế, của sự hợp tác, của những người cùng ngành nghề, của tất cả những pháp nhân mà luật pháp Anh gọi là “Friendly Societies” [Hội ái hữu], tất cả những thứ đó đều có giá trị hơn là sự an toàn cá nhân đơn thuần mà xưa kia nhà quý tộc đã bảo đảm cho người lãnh canh, hơn là cuộc sống eo hẹp nhờ đồng lương ngày do giới chủ trả công, và hơn ngay cả sự tiết kiệm tư bản chủ nghĩa vì tiết kiệm này chỉ dựa vào tín dụng khi cao khi thấp.

Ta có thể ngay cả quan niệm một xã hội trong đó các nguyên tắc nói trên ngự trị, sẽ như thế nào. Một nền đạo đức và một nền kinh tế thuộc loại đó đã vận hành trong các nghề tự do ở các nước lớn hiện nay. Trong các nghề tự do, danh dự, sự không vụ lợi, sự đoàn kết ngành nghề không phải là các sáo ngữ và cũng không trái với các nhu cầu cần thiết của lao động. Chúng ta hãy nhân đạo hóa như thế các ngành nghề khác và hoàn thiện chúng hơn nữa. Đó sẽ là một tiến bộ lớn mà Durkheim đã thường chủ trương.

Làm như thế, chúng tôi cho rằng ta sẽ trở lại với nền tảng bền lâu của luật pháp, với ngay chính nguyên lý của đời sống xã hội bình thường. Không nên mong rằng người công dân sẽ quá tốt và quá vị kỷ hoặc sẽ quá vô cảm và quá thực tế. Người công dân nên ý thức rõ về chính mình nhưng về cả người khác nữa và về thực tế xã hội (trong

các chuyện đạo đức này, phải chăng có một thực tế nào khác?) Anh ta nên hành động với sự quan tâm đến chính anh ta, đến các phân nhóm, và đến xã hội. Đạo đức đó là vĩnh cửu; nó tồn tại trong các xã hội tiến hóa nhất, trong các xã hội của tương lai gần và trong cả các xã hội ít tiến hóa nhất mà chúng ta tưởng tượng ra được. Chúng ta đụng đến một khối rất vững chắc. Ngay cả chúng ta không nói nữa bằng các từ ngữ của luật pháp, mà chúng ta nói về người và về các nhóm người bởi vì chính họ, chính xã hội, chính các tình cảm của con người, bằng tinh thần và bằng xương thịt, đang luôn luôn hành động và đã hành động ở khắp nơi.

Chúng ta hãy chứng minh điều đó. Hệ thống mà chúng tôi đề nghị gọi là hệ thống cung ứng toàn bộ giữa các thị tộc - hệ thống trong đó các cá nhân và các nhóm người trao đổi với nhau mọi thứ - là hệ thống kinh tế và pháp luật cơ sở nhất mà chúng ta có thể nhận thấy và quan niệm. Nó tạo ra cái nền trên đó đạo đức biểu tặng-trao đổi nổi rõ. Nó đúng là cùng một loại với hệ thống mà chúng ta mong muốn các xã hội của chúng ta vươn tới, dĩ nhiên phải chú ý đến tỉ lệ khác nhau khi so sánh như thế. Để giúp cho hiểu được các giai đoạn xa xưa của pháp luật, xin trình bày sau đây hai ví dụ mượn của những xã hội rất khác nhau.

Trong một corroboree (vũ kịch diễn trước công chúng) ở Pine Mountain* (vùng trung đông Queensland*), mỗi người đến lượt mình đi vào trong linh địa (lieu consacré), một tay cầm thiết bị phóng giáo, tay kia để sau lưng; anh ta ném giáo vào một vòng tròn ở đầu bên kia của khu vực nhảy múa, vừa nói to lên mình đến từ nơi nào, chẳng hạn: “Tôi ở vùng Kunyan”*; anh ta dừng lại một lát và trong khi đó bạn bè của anh ta “đặt một món quà” (chẳng hạn một ngọn giáo, một bumöräng* hay một vũ khí khác) vào trong tay kia. “Như thế một chiến sĩ giỏi có thể nhận nhiều quà hơn là tay anh ta có thể cầm, nhất là nếu anh ta có nhiều con gái để gả*.”

Trong bộ lạc Winnebago (bộ lạc Siou), các thủ lĩnh thị tộc chuyên đến các thủ lĩnh của các thị tộc khác* các diễn từ rất đặc biệt, tiêu biểu cho nghi thức* phổ biến trong tất cả các nền văn hóa Mỹ-Ấn ở Bắc Mỹ. Mỗi thị tộc nấu đồ ăn, chuẩn bị thuốc hút cho các đại biểu của các thị tộc khác, trong lễ hội thị tộc. Và sau đây là các đoạn diễn từ của thủ lĩnh thị tộc Răn*:

“Tôi xin chào quý vị; tốt lắm; làm sao tôi có thể nói khác đi được? Tôi chỉ là một người tầm thường, thế mà quý vị nhớ đến tôi. Tốt lắm... Quý vị đã nghĩ đến các thần linh và đã đến ngồi cùng với tôi... Đĩa của quý vị sắp chứa đầy thức ăn, một lần nữa tôi xin chào quý vị, quý vị là những người ngồi vào chỗ của các thần linh, v.v.” Và sau khi các thủ lĩnh đã ăn xong và sau khi người ta đã đặt vào lửa thuốc lá cúng thần linh, người ta trình bày như sau tác dụng tinh thần của lễ hội và của tất cả các phục vụ trong lễ hội: “Tôi cảm ơn quý vị đã đến ngồi ở đây, tôi biết ơn quý vị. Quý vị đã khích lệ tôi... Các phúc lành mà ông bà của quý vị ban (các ngài đã có các thần khải và quý vị là hiện thân của các ngài) là ngang với các phúc lành của các thần linh. Thực quý hóa quá! Quý vị đã tham dự vào lễ hội của tôi. Những người cao tuổi của chúng tôi thường nói: “Sức sống của anh là yếu đuối và anh chỉ có thể mạnh lên nhờ sự “khuyên bảo của những người dũng cảm”. Quý vị đã khuyên bảo tôi... Đó là tạo sức sống cho tôi.”

Như vậy, từ đầu này đến đầu kia của sự tiến hóa của nhân loại, không có hai sự hiền minh (sagesse) khác nhau. Vậy thì ta hãy chọn lấy như là nguyên lý cho cuộc sống của chúng ta điều xưa nay vẫn là nguyên lý và vẫn sẽ như thế: thoát ra khỏi bản thân, biểu tặng một cách tự do và tất yếu; ta không có nguy cơ phạm sai lầm. Một câu cách ngôn rất hay của người Maori nói như thế:

Ko Maru kai atu

Ko Maru kai mai

Ka ngohe ngohe.

“Hãy biểu tặng cùng số lượng mà anh đã lấy, mọi chuyện nhờ thế sẽ rất tốt đẹp*”.

II-KẾT LUẬN VỀ XÃ HỘI HỌC KINH TẾ VÀ KINH TẾ CHÍNH TRỊ HỌC

Các sự kiện đó không chỉ soi sáng nền đạo đức của chúng ta và không chỉ hướng dẫn lý tưởng của chúng ta; từ quan điểm của chúng, ta có thể phân tích tốt hơn các sự kiện kinh tế tổng quát nhất, và ngay cả sự phân tích này giúp chúng ta đoán nhận được các cách thức quản lý có thể áp dụng vào các xã hội của chúng ta.

Nhiều lần ta đã thấy tất cả nền kinh tế trao đổi-biểu tặng không ăn khớp đến mức nào với các khuôn khổ của nền kinh tế gọi là tự nhiên, của thuyết vị lợi. Tất cả các hiện tượng rất đáng kể đó của đời sống kinh tế của tất cả các tộc người nói trên - để mọi người nắm rõ vấn đề, chúng ta hãy nói rằng chúng là các đại diện tốt cho nền văn hóa đá mới vĩ đại - và tất cả các tàn dư quan trọng của các truyền thống đó, trong các xã hội gần với chúng ta hay trong các tục lệ của các xã hội của chúng ta hiện nay, thoát khỏi các dạng thức mà ít nhà kinh tế tạo ra để so sánh các nền kinh tế khác nhau mà họ biết được*. Chúng tôi góp các nhận xét mà chúng tôi đã lặp lại nhiều lần vào các nhận xét của Malinowski đã dành cả một công trình để “làm nổ tung” các chủ thuyết thường gặp về nền kinh tế “nguyên thủy”*.

Sau đây là một chuỗi rất vững chắc các sự kiện:

Khái niệm giá trị vận hành trong các xã hội nói trên; các thặng dư rất lớn, nói một cách tuyệt đối, đã được thu gom; chúng thường được tiêu xài vô ích, với một sự xa xỉ cực kỳ* và không có chút chi là con buôn; có những thứ của cải, những thứ tiền tệ* được trao đổi. Nhưng tất cả nền kinh tế rất giàu đó còn chứa đầy các yếu tố tôn giáo: tiền tệ

vẫn còn có quyền lực ma thuật và vẫn còn gắn liền với thị tộc hay với cá nhân*; các hoạt động kinh tế khác nhau, chẳng hạn chợ búa, có rất nhiều nghi thức và huyền thoại; chúng vẫn giữ tính cách lễ nghi, bắt buộc, hiệu quả*; chúng còn chứa đầy các nghi thức và luật lệ. Về điểm này, chúng tôi đã trả lời câu hỏi mà Durkheim đã đặt ra về nguồn gốc tôn giáo của khái niệm giá trị kinh tế*. Các sự kiện này cũng trả lời cho rất nhiều câu hỏi liên quan đến các hình thức và các lý do của điều mà ta gọi rất thiếu chính xác là trao đổi, “đổi chác” (troc), permutatio* các đồ vật có ích mà, nổi gót những người Latin thận trọng (chính họ đã theo sau Aristote)*, môn kinh tế lịch sử đã xem là nguồn gốc của sự phân công lao động. Chính một cái gì đó khác hơn là cái có ích lưu thông trong các xã hội thuộc đủ mọi loại đó mà phần lớn đã được biết khá rõ. Các thị tộc, các lứa tuổi và, tổng quát hơn, các giới tính - do nhiều quan hệ mà các tiếp xúc tạo ra - ở trong một trạng thái kinh tế sôi động liên miên và bản thân sự kích thích đó là không tầm thường chút nào; nó ít tầm thường hơn nhiều so với các sự bán mua của chúng ta, so với sự cho thuê dịch vụ hay mua bán chứng khoán của chúng ta.

Tuy nhiên, ta còn có thể đi xa hơn nữa so với những gì mà chúng ta đã làm được cho đến bây giờ. Ta có thể làm tan ra, nhào trộn, tô màu và định nghĩa khác đi các khái niệm chính mà chúng ta đã dùng. Bản thân các từ mà chúng ta đã sử dụng - như quà tặng, tặng phẩm, món quà - cũng không hoàn toàn chính xác. Nhưng chúng ta không tìm được các từ nào khác, thế thôi. Các ý niệm về luật và kinh tế mà chúng ta thích đối lập với nhau như: tự do và bắt buộc; hào phóng, rộng rãi, xa xỉ và tiết kiệm, vụ lợi, hữu ích, có lẽ chúng ta nên bỏ chúng vào lò nung. Chúng ta chỉ có thể đưa ra các chỉ dẫn về đề tài này: chẳng hạn chúng ta hãy chọn quần đảo Trobriand*. Còn có một khái niệm phức tạp tạo hứng khởi cho tất cả các hành động kinh tế mà chúng ta đã mô tả; và khái niệm đó không phải là sự cung ứng (prestation) thuần túy tự do và thuần túy không có lý do (gratuit), cũng

không phải là khái niệm sản xuất và trao đổi thuần túy vụ lợi cái có ích. Chính một thứ lai tạp đã nở hoa nơi đó.

Malinowski đã rất nỗ lực* khi ông sắp loại theo các động cơ, vụ lợi và cả không vụ lợi, tất cả các chuyển nhượng mà ông đã nhận thấy nơi người Trobriand; ông phân tầng (étager) chúng thành biểu tặng thuần túy và đổi chác thuần túy sau khi mặc cả*. Sự xếp loại đó thực ra không áp dụng được. Thực vậy, theo Malinowski, kiểu biểu tặng thuần túy có lẽ là sự biểu tặng giữa vợ chồng*. Thế mà, theo ý chúng tôi, một trong các sự kiện quan trọng nhất được Malinowski chỉ ra và soi sáng được tất cả các quan hệ tính dục của cả loài người, chính là đưa khái niệm mapula*, tức là việc người chồng “kiên trì” chi trả cho người vợ, đến gần với một thứ lương cho sự phục vụ tính dục*. Cũng như thế các quà tặng cho thủ lĩnh là các cống vật; các sự phân phối thức ăn (sagali) là những bồi thường cho các công việc, các nghi lễ đã làm, chẳng hạn trong trường hợp túc trực tang ma ban đêm*. Thực ra, các sự biểu tặng đó không phải là tự do, mà cũng không phải là không vụ lợi. Phần lớn đó đã là các cung ứng đáp lại (contre-prestation), và ngay cả chúng được làm không những để trả công cho các dịch vụ và các đồ vật, mà còn để duy trì một sự liên minh có lợi* và ngay cả không thể từ chối, như chẳng hạn liên minh giữa bộ lạc dân chài* và bộ lạc nông dân hay dân làm đồ gốm. Thế mà, sự kiện này là phổ biến, chúng ta gặp nó nơi người Maori, Tsimshian*, v.v. Như vậy, ta thấy sức mạnh đó là ở đâu; vừa thần bí vừa thực tiễn, nó gắn bó các thị tộc với nhau và đồng thời chia rẽ chúng; nó phân chia công việc giữa các thị tộc và đồng thời bắt chúng phải trao đổi. Ngay cả trong các xã hội đó, cá nhân và nhóm, hay đúng hơn phân nhóm (sous-groupe), luôn tự thấy hoàn toàn có quyền từ chối hợp đồng: chính điều đó tạo ra một vẻ hào phóng cho sự lưu thông của cải; nhưng, mặt khác, thông thường họ không có quyền từ chối và cũng như không được lợi gì để từ chối;

và đó chính là điều làm cho các xã hội xa xôi này cũng giống với các xã hội của chúng ta.

Việc dùng tiền tệ có thể gợi ra những suy nghĩ khác. Các *vaygu'a* ở quần đảo Trobriand, như vòng tay và vòng cổ, vừa là của cải, dấu hiệu của sự giàu có* (*signes de richesse*), phương tiện trao đổi và chi trả, và cũng là những đồ vật phải biếu tặng, ngay cả phải phá hủy. Nhưng, đó còn là những vật thể chấp gắn với những người sử dụng chúng, và các vật thể chấp đó ràng buộc họ với nhau. Nhưng mặt khác, vì chúng đã được dùng làm ký hiệu tiền tệ, người ta được lợi khi biếu tặng để có thể lại chiếm hữu các đồ vật khác, bằng cách biến chúng thành các hàng hóa hay các dịch vụ đến lượt chúng sẽ lại biến thành tiền. Thực ra, ta có thể nói rằng thủ lĩnh người Trobriand hay Tsimshian hành động đến một mức khá xa theo cách của nhà tư bản biết tống hết tiền đi khi cần, để sau đó tạo ra lại vốn lưu động. Sự vụ lợi và sự không vụ lợi đều giải thích hình thức lưu thông tài sản đó và hình thức lưu thông cơ sở của các dấu hiệu của sự giàu có đi theo chúng.

Ngay cả sự phá hủy đơn thuần các của cải cũng không tương ứng với sự tách biệt hoàn toàn này mà ta có thể tưởng là đã tìm thấy ở đó. Ngay cả các hành động cao thượng cũng không tránh khỏi sự ích kỷ, chỉ biết có mình (*égotisme*). Hình thức thuần túy chi tiêu phung phí - hầu như luôn quá đáng, thường có tính thuần túy phá hủy - của sự tiêu dùng (nhiều của cải có giá trị đáng kể và được tích lũy trong một thời gian dài được đem ra biếu tặng hết hay ngay cả bị phá hủy, nhất là trong trường hợp *potlatch**), tạo cho các định chế đó một vẻ tiêu xài thuần túy phung phí, một sự hoang phí lỗi trẻ con. Thật vậy, không những người ta làm biến mất trong *potlatch* các đồ vật hữu ích, những thức ăn quý giá (được ăn quá nhiều), mà thậm chí người ta phá hủy, chẳng hạn, các đồ dùng bằng đồng, các thứ tiền mà các thủ lĩnh

Tsimshian, Tlingit và Haida ném xuống nước, mà các thủ lĩnh Kwakiult và của các bộ lạc liên minh với họ đập vỡ. Nhưng lý do của các sự biểu tặng và của các sự tiêu thụ điên loạn, các tổn thất và các hủy hoại điên cuồng của cải đó, ở bất cứ mức độ nào, nhất là trong các xã hội có *potlatch*, đều không phải là không vụ lợi. Giữa thủ lĩnh và người lệ thuộc, giữa người lệ thuộc và vệ sĩ, chính các tặng vật đó đã lập ra thứ bậc. Biểu tặng chính là thể hiện sự ưu việt của mình, chứng tỏ rằng mình hơn, cao hơn, *magister*; nhận quà mà không đáp tặng lại hay không đáp tặng nhiều hơn chính là trở thành lệ thuộc, trở thành “thực khách” và tôi tớ, trở thành bé nhỏ, rơi xuống thấp (*minister*).

Nghi lễ ma thuật kula có tên là *mwasila** chứa đầy các công thức và biểu tượng chứng tỏ rằng người sẽ cam kết trước hết muốn tìm cái lợi sau đây: sự ưu việt xã hội mà ta có thể nói là thô bạo. Cũng thế, sau khi đã yếm phép trái cau mà họ nhai cùng với các đối tác của họ, sau khi đã yếm phép người thủ lĩnh, các bằng hữu của ông ta, các con lợn của họ, các vòng cổ, rồi đến đầu và các “lỗ” của đầu, cộng với tất cả những gì mà người ta mang tới, các *pari*, quà tặng khai lễ, v.v., sau khi đã yếm phép tất những thứ đó, pháp sư hát, không phải là không cường điệu*, như sau:

“Tôi đánh đổ núi, núi động dậy, núi sụp đổ, v.v. Bùn của tôi lên đến đỉnh núi Dobu... xuống của tôi chìm..., v.v. Danh tiếng của tôi như sấm, bước đi của tôi như tiếng động mà những người phù thủy biết bay tạo ra. Tudududu.”

Là người đứng đầu, đẹp nhất, may mắn nhất, khỏe nhất và giàu nhất, đó là điều mà người ta tìm kiếm và bằng cách nào người ta đạt được, về sau, người thủ lĩnh xác nhận *mana* của mình bằng cách phân phối lại cho các người lệ thuộc mình và cho bà con những gì mà ông ta nhận được; ông ta duy trì địa vị của mình trong số các thủ lĩnh bằng cách tặng chẳng hạn vòng tay để lấy vòng cổ, sự tiếp đãi ân cần để

được thăm viếng, và cứ như thế... Trong trường hợp này, của cải, về mọi mặt, vừa là một phương tiện gây uy tín, vừa là một vật hữu ích. Nhưng có chắc là giữa chúng ta đây không có chuyện đó và ngay trong xã hội của chúng ta của cải trước hết không phải là phương tiện được dùng để chỉ huy mọi người?

Bây giờ xin chuyển qua thảo luận về một khái niệm khác mà chúng tôi vừa đối lập với khái niệm biếu tặng và khái niệm vô vị lợi: đó là khái niệm vụ lợi, tức sự tìm kiếm cá nhân về cái hữu ích. Khái niệm đó cũng không nảy ra như là nó vận hành trong trí của chúng ta. Nếu có lý do tương đương nào thúc đẩy những thủ lĩnh người Trobriand, người Mỹ-Ấn hay người thuộc các thị tộc Andaman, v.v., hay xưa kia đã thúc đẩy những người Ấn Độ hào phóng, những người Germany hay người những người Celte* quý tộc trong các hành động biếu tặng và chi tiêu của họ, thì đó không phải là lý do lạnh lùng của thương nhân, của người chủ ngân hàng và của nhà tư bản. Trong các nền văn hóa đó, người ta vụ lợi, nhưng với cách làm khác với thời đại chúng ta. Người ta tích trữ tiền của, nhưng để tiêu xài, để “bắt người khác phải thọ ân mình” (obliger), để có được những “người tuyệt đối trung thành với mình” (homme lige). Mặt khác, người ta trao đổi, nhưng chủ yếu đó là những đồ xa xỉ, đồ trang sức, áo quần, hay đó là những món được ăn ngay, những bữa tiệc. Người ta đáp tặng lại nhiều quá mức, nhưng là để làm nhục người đầu tiên đã biếu tặng hay trao đổi, chứ không phải chỉ để bù lại cho anh ta sự tổn thất mà sự “tiêu thụ bị hoãn lại” đã gây ra cho anh ta. Đúng là có sự vụ lợi, nhưng sự vụ lợi đó chỉ giống với sự vụ lợi mà người ta nói là hướng dẫn chúng ta.

Giữa hai nền kinh tế - một bên là nền kinh tế tương đối vô định hình và không vụ lợi, ở bên trong các phân nhóm, điều tiết cuộc sống của các thị tộc ở Úc hay ở Bắc Mỹ (miền Đông và Miền đồng cỏ); bên kia là nền kinh tế cá nhân và thuần túy vụ lợi (sự vụ lợi mà các xã hội của chúng ta đã biết ít ra phần nào) đã xuất hiện nơi các cư dân Xêmit

và Hy Lạp - tôi cho rằng có một loạt các định chế và sự cố kinh tế xếp thành tầng lên nhau và chúng tuân theo chủ nghĩa duy lý kinh tế mà người ta rất dễ có khuynh hướng lập ra lý thuyết.

Ngay từ vụ lợi cũng mới xuất hiện gần đây, có nguồn gốc kỹ thuật kế toán: từ Latin “interest” mà người ta viết trên các sổ kế toán, đối diện với tô tức (rente) phải thu. Trong các nền đạo đức xưa có tính khoái lạc chủ nghĩa nhất, người ta tìm kiếm của cải và lạc thú, chứ không phải lợi ích vật chất. Phải chờ đến sự thắng lợi của chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa trọng thương, các khái niệm lợi nhuận và cá nhân mới hình thành và được nâng lên thành nguyên lý. Ta hầu như có thể xác định thời điểm của sự toàn thắng của khái niệm lợi ích cá nhân: sau bài *Ngụ ngôn về ong* của Mandeville*. Ta chỉ có thể dịch với sự khó khăn và chỉ bằng một câu nói vòng (périphrase) các từ nói trên sang tiếng Latin, Hy Lạp hay Ả-rập. Ngay cả những người biết tiếng Phạn cổ điển và đã dùng từ *artha*, khá gần với ý tưởng vụ lợi của chúng ta, cũng hiểu nó khác với chúng ta. Các thánh kinh của Ấn Độ cổ điển phân loại các hoạt động của con người theo *dharma* (pháp), *artha* (lợi), *kama* (dục). Nhưng *artha* trước hết là cái lợi chính trị: của vua và của những người Bà la môn, các quan lớn, của vương quốc và của mỗi đẳng cấp. Thư tịch *Nitiçāstra* đồ sộ không viết gì về kinh tế cả.

Chính các xã hội phương Tây của chúng ta, mới đây thôi, đã biến con người thành “con vật kinh tế”. Nhưng không phải tất cả chúng ta đều như thế cả. Trong quần chúng và nơi tầng lớp tinh hoa của chúng ta, việc tiêu xài thuần túy và phi lý tính là thực tiễn thông thường; nó còn là đặc trưng của lối sống do giai cấp quý tộc lưu lại. *Homo oeconomicus* (con người kinh tế) không phải ở phía sau chúng ta mà là ở trước; như là con người của đạo đức và của bốn phận; như là con người của khoa học và của lý năng (raison). Trong một thời gian dài,

con người đã là cái gì khác; và chỉ cách đây không lâu nó mới là một bộ máy ôm đồm thêm cả một máy tính.

Cũng may là chúng ta còn chưa đạt đến sự tính toán vụ lợi, liên miên và lạnh lùng. Chúng ta hãy phân tích sâu và dựa trên thống kê - như Maurice Halswachs đã làm khi nghiên cứu các giai cấp công nhân - sự tiêu dùng và tiêu xài của chúng ta, những người phương Tây thuộc các giai cấp trung lưu. Chúng ta thỏa mãn bao nhiêu nhu cầu? Và bao nhiêu nhu cầu mà chúng ta không thỏa mãn được, không nhằm đến cái lợi ích như là mục đích cuối cùng? Còn người giàu thì chi bao nhiêu và có thể chi bao nhiêu từ thu nhập của mình cho lợi ích bản thân? Phải chăng các tiêu xài để mua đồ xa xỉ, mua đồ mỹ thuật, thuê người phục vụ hay do sự điên loạn, làm cho ông ta giống với các nhà quý tộc thời xưa hay giống với các thủ lĩnh “dã man” mà chúng ta đã miêu tả tập tục?

Có phải như thế là tốt? Đó là một câu hỏi khác. Có lẽ nên có các cách tiêu xài và trao đổi khác hơn là tiêu xài thuần túy. Tuy nhiên, theo ý chúng tôi, không phải trong sự tính toán các nhu cầu cá nhân mà ta sẽ tìm ra phương pháp cho một nền kinh tế tốt nhất. Ngay cả trong chừng mực chúng ta muốn phát triển tài sản của bản thân, chúng ta phải vẫn là, tôi tin như thế, cái gì khác hơn là các nhà tài chính thuần túy, nhưng vẫn trở thành các nhà kế toán và quản lý giỏi nhất. Sự theo đuổi thô bạo các mục đích của cá nhân là có hại cho các mục đích và nền hòa bình của toàn thể, cho nhịp độ lao động và cho các niềm vui của cá nhân, và - do tác động ngược lại - cho chính bản thân cá nhân.

Như chúng ta vừa thấy, những bộ phận quan trọng, những hiệp hội của chính các xí nghiệp tư bản của chúng ta, tìm cách, như là những nhóm, làm cho các nhân viên của họ - cũng như là những nhóm - gắn bó với họ. Mặt khác, tất cả các nhóm nghiệp đoàn, của giới chủ cũng như của những người làm công ăn lương, đều có tham vọng bảo vệ và đại diện cho quyền lợi chung với cùng nhiệt tình như đối với quyền lợi riêng của những người gia nhập nghiệp đoàn hay của các

phường hội. Đúng là các diễn văn đẹp đẽ đó chứa đầy ẩn dụ. Tuy nhiên, phải nhận thấy điều này: không những nền đạo đức và triết học, mà ngay cả dư luận và bản thân nghệ thuật kinh tế, bắt đầu vươn lên đến trình độ “xã hội” đó. Người ta cảm thấy chỉ những người chắc chắn được trả lương suốt đời một cách trung thực, cho công việc mà họ đã thực hiện một cách trung thực vì người khác và vì chính bản thân, mới lao động tốt. Người sản xuất chấp nhận trao đổi (échangiste) lại cảm nhận - anh ta đã luôn cảm nhận - nhưng lần này cảm nhận mãnh liệt rằng anh ta trao đổi không phải chỉ một sản phẩm hay một thời gian lao động, mà còn biếu tặng một cái gì đó của bản thân anh ta, đó là thời gian và cuộc sống của anh ta. Do đó, anh ta muốn được thưởng công, ngay cả với mức độ vừa phải. Và từ chối thưởng công anh ta chính là khiến anh ta trở nên lười biếng và lao động với năng suất thấp.

Có lẽ chúng ta có thể đưa ra một kết luận vừa có tính xã hội học vừa có tính thực tiễn. Thiên Sura LVIV [của kinh Coran], “sự làm thất vọng lẫn nhau” (Phán xét cuối cùng) mà Mahomet tiếp nhận ở La Mecque, nói về Thượng Đế như thế này:

15. Tài sản và con cái là sự ham muốn của các người trong khi Thượng Đế còn giữ lại một phần thưởng tuyệt vời.

16. Hãy hết sức sợ hãi Thượng Đế; hãy lắng nghe, vâng lời, làm bố thí (sadaqa) vì lợi ích của chính các người. Kẻ nào chống lại được tính hà tiện của mình sẽ hạnh phúc.

17. Nếu các người hào phóng cho Thượng Đế vay, ngài sẽ trả lại gấp đôi cho các người, ngài sẽ tha thứ cho các người bởi vì ngài biết ơn và đầy lòng bao dung.

18. Ngài biết được các vật hữu hình và vô hình, ngài là đấng đầy quyền uy và hiển minh.

Quý vị hãy thay tên Allah bằng tên xã hội và tên nhóm nghề nghiệp hay hãy cộng cả ba tên, nếu quý vị có theo một tôn giáo; quý vị hãy thay ý niệm “bố thí” bằng ý niệm “hợp tác”, ý niệm lao động và

phục vụ vì tha nhân: quý vị sẽ có được một ý tưởng khá tốt về nghệ thuật kinh tế đang được sinh ra một cách khó khăn. Ta đã thấy nó vận hành trong một số tập hợp kinh tế, và trong lòng của quần chúng thường ý thức tốt hơn các nhà lãnh đạo của họ quyền lợi của bản thân và quyền lợi chung.

Có thể, khi nghiên cứu các khía cạnh tối tăm của đời sống xã hội, ta sẽ soi sáng được phần nào con đường mà các nước và nền đạo đức cũng như nền kinh tế của chúng ta phải đi.

III - KẾT LUẬN VỀ XÃ HỘI HỌC ĐẠI CƯƠNG VÀ VỀ ĐẠO ĐỨC HỌC

Xin cho phép chúng tôi thêm một nhận xét về phương pháp mà chúng tôi đã dùng.

Không phải vì chúng tôi muốn đề nghị công trình này như là một kiểu mẫu. Nó chỉ đưa ra một số chỉ dẫn. Nó còn phiến diện và sự phân tích⁽⁴⁾ cần được đẩy xa hơn nữa. Thực ra, phần nào đó là những câu hỏi mà chúng tôi đặt ra cho các sử gia, các nhà dân tộc chí; đó là các đối tượng điều tra mà chúng tôi đề nghị hơn là chúng tôi giải quyết một vấn đề và đưa ra một câu trả lời tối hậu. Trong lúc này, chúng ta chỉ cần tin chắc rằng, nếu nghiên cứu theo hướng này, người ta sẽ tìm được nhiều sự kiện.

Nhưng, nếu là như thế, chính là vì trong cách xử lý vấn đề này có một nguyên lý dùng để phát hiện (*principe heuristique*) mà chúng tôi muốn rút ra. Các sự kiện mà chúng tôi đã nghiên cứu đều là, xin cho phép chúng tôi dùng thành ngữ sau đây, những sự kiện xã hội *toàn bộ* (*total*) hay *tổng quát* (*général*) nếu ta muốn - nhưng chúng tôi ít thích từ sau hơn: nghĩa là các sự kiện, trong một số trường hợp, làm cho toàn bộ xã hội và các định chế của nó (*potlatch*, những thị tộc đối đầu với nhau, những bộ lạc thăm viếng lẫn nhau, v.v.) hoạt động và trong những trường hợp khác, làm cho một số rất lớn định chế hoạt động,

đặc biệt khi các trao đổi này và các tiếp xúc này cũng khá liên quan đến các cá nhân.

Tất cả các hiện tượng đó vừa là pháp lý, kinh tế, tôn giáo, và ngay cả thẩm mỹ. Là hiện tượng pháp lý, chúng liên quan đến luật tư (droit privé), luật công (droit public), đến đạo đức được tổ chức hay mù mờ; chúng hoàn toàn có tính bắt buộc hay đơn thuần có tính khen chê, vừa có tính chính trị vừa có tính riêng tư, liên quan đến các giai cấp xã hội cũng như các thị tộc và gia đình. Chúng có tính tôn giáo: Liên quan đến tôn giáo theo nghĩa hẹp hay đến ma thuật, tín ngưỡng vật linh (animisme) và trí trạng (mentalité) tôn giáo mù mờ. Chúng có tính lãnh tế: bởi vì ý tưởng về giá trị, về cái hữu ích, quyền lợi, xa xỉ, của cải, chiếm hữu, tích lũy, và mặt khác, ý tưởng về tiêu thụ, ngay cả ý tưởng tiêu xài thuần túy, hoàn toàn có tính phung phí, đều hiện diện nơi chúng, mặc dù các ý tưởng đó được hiểu khác hơn so với chúng ta hiện nay. Mặt khác, các định chế này có một khía cạnh thẩm mỹ quan trọng mà chúng tôi đã cố tình không bàn đến trong nghiên cứu này: nhưng các điệu múa mà người ta luân phiên biểu diễn, các bài hát và các cuộc diễu hành đủ loại, đặc biệt là các màn kịch mà người ta diễn từ trại này sang trại khác và từ nhà này đến nhà kia giữa những người liên kết; các đồ vật đủ loại mà người ta chế tạo, sử dụng, trang trí, mài nhẵn, tiếp nhận và chuyển giao với tình thương yêu, tất cả những gì mà người ta nhận được với sự vui sướng và giới thiệu với sự thành công, cả các bữa tiệc mà mọi người tham gia; thức ăn, đồ vật và dịch vụ, ngay cả sự “kính trọng”, như người Tlingit nói, mọi thứ đều tạo xúc động thẩm mỹ chứ không phải chỉ những xúc động thuộc trình tự đạo đức hay lợi ích⁶. Điều này không những đúng cho vùng Melanesia, mà còn đúng cho cả *potlatch* của vùng Tây Bắc Mỹ, càng đúng hơn nữa cho lễ hội - chợ (fête-marché) của thế giới Ấn-Âu*. Cuối cùng, rõ ràng đó là những hiện tượng hình thái học. Tất cả xảy ra trong các cuộc hội nghị, hội chợ và phiên chợ, hay ít ra trong các lễ hội thay thế cho các cuộc tập hợp vừa nhắc đến. Tất cả các cuộc tập

hợp này có thể kéo dài cả một mùa, như *potlatch* mùa đông của người Kwakiutl, hay nhiều tuần, như các cuộc đi xa trên biển của người Melanesia. Mặt khác, phải có các con đường, hay ít ra các đường mòn, các biển hay các hồ để người ta có thể di chuyển bình an. Phải có các sự liên minh bộ lạc và liên bộ lạc hay quốc tế, phải có *commercium* [quyền được giao thiệp, buôn bán hợp pháp với các cộng đồng Latin khác - ND] và *connubium** [quyền được kết hôn hợp pháp với người thuộc cộng đồng Latin khác - ND].

Vậy thì đó còn hơn là những chủ đề, còn hơn là những yếu tố của các định chế, còn hơn là các định chế phức tạp, còn hơn cả các hệ thống định chế được phân chia chẳng hạn thành tôn giáo, pháp luật, kinh tế, v.v. Đó là những “tổng thể”, những hệ thống xã hội toàn bộ mà chúng tôi đã thử miêu tả sự vận hành. Chúng ta đã thấy được những xã hội ở trạng thái động hay vận hành. Chúng tôi đã không nghiên cứu chúng như thể chúng là cố định, trong một trạng thái tĩnh hay đúng hơn trạng thái của một tử thi, chúng tôi cũng không phân tích và mổ xẻ chúng thành các quy tắc của pháp luật, thành huyền thoại, giá trị hay giá cả. Chính bằng cách xét kỹ toàn bộ cái tổng thể mà chúng tôi đã thấy được cái chính yếu, sự vận động của cái tổng thể, khía cạnh sống động, giãy lắt phù du mà xã hội cũng như con người cảm nhận được chính bản thân và thể đứng của mình đối với tha nhân. Trong sự quan sát cụ thể đời sống xã hội này, có cách để tìm ra các sự kiện mới mà chúng ta chỉ bắt đầu thoáng thấy. Theo chúng tôi, không có gì khẩn cấp và hiệu quả hơn sự nghiên cứu này về các sự kiện xã hội.

Việc nghiên cứu này có hai cái lợi. Trước hết là cái lợi của tính đại cương, vì các sự kiện vận hành tổng quát này có nhiều cơ may hiện diện phổ biến hơn nhiều định chế hay hơn nhiều chủ đề khác nhau của các định chế này, luôn ít nhiều ngẫu nhiên mang màu sắc địa phương. Nhưng nhất là nó có cái lợi về tính hiện thực. Nhờ thế ta có

thể thấy bản thân các sự việc xã hội, trong cụ thể, đúng như chúng vẫn là. Trong các xã hội, ta nắm bắt được nhiều thứ hơn là những ý tưởng hay những quy tắc, chúng ta hiểu được những con người, những nhóm người và cách ứng xử của họ. Ta thấy họ hoạt động cũng như trong cơ học ta thấy những khối lượng và những hệ thống, hay cũng như trong biển ta thấy những con mực và những con hải quỳ (anémone). Ta nhìn thấy rất nhiều người, những lực lượng cơ động trôi nổi trong môi trường và trong các tình cảm của họ.

Các sử gia cảm nhận và chê trách chính đáng các nhà xã hội học quá trừu tượng và chia tách quá mức các yếu tố của các xã hội với nhau. Chúng ta phải làm như họ: quan sát cái thấy ngay (le donné). Thế mà, cái thấy ngay, chính là Roma, Athènes, người Pháp hạng trung, người Melanesia của đảo nào đó, chứ không phải là lời cầu nguyện hay luật pháp tự thân (en soi). Sau khi đã chia tách và trừu tượng hóa đôi chút do không thể tránh khỏi, các nhà xã hội học phải nỗ lực tạo lại cái tổng thể. Nhờ thế, họ sẽ tìm được những dữ kiện phong phú. Họ cũng sẽ tìm được cách để thỏa mãn các nhà tâm lý học. Những người này cảm nhận mạnh mẽ được sự may mắn đặc biệt của họ, và nhất là các nhà tâm bệnh học có được sự tin chắc là họ nghiên cứu cái cụ thể. Mọi người đều nghiên cứu hay có lẽ đều nên quan sát sự ứng xử của những con người toàn bộ chứ không phải bị chia thành các khả năng. Chúng ta nên bắt chước họ [tức những nhà tâm lý học và tâm bệnh học - ND]. Trong xã hội học, nghiên cứu cái cụ thể, tức là cái toàn bộ (le complet), không những có thể làm được mà còn hấp dẫn hơn và giải thích tốt hơn. Chúng tôi quan sát các phản ứng trọn vẹn và phức tạp của rất nhiều người với tất cả các khả năng và phức tạp. Chúng tôi cũng miêu tả họ là gì trong cơ thể và trong *psychai* [hay psyché, được phân tâm học dùng để chỉ cả ý thức lẫn vô thức - ND] của họ, đồng thời chúng tôi miêu tả lối ứng xử của quần chúng đó và các chứng loạn tâm thần tương ứng nơi họ: tình cảm, ý tưởng, ý muốn của quần chúng hay của các xã hội có tổ chức và các phân nhóm của

chúng. Chúng tôi cũng thế, chúng tôi thấy được các cơ thể và các phản ứng của các cơ thể này mà ý tưởng và tình cảm thông thường là các giải thích và, hiếm hoi hơn, các động cơ. Nguyên lý và cứu cánh của xã hội học là nhìn thấy toàn bộ nhóm và toàn bộ ứng xử của nó.

Chúng tôi không có thời gian - nếu có, thì chắc sẽ nói rộng không đúng phép một đề tài giới hạn - để thử xét qua ngay bây giờ chỗ sâu kín về hình thái học của tất cả các sự kiện mà chúng tôi đã chỉ ra. Tuy nhiên có lẽ cũng hữu ích nếu chỉ ra, chí ít như là ví dụ cho phương pháp mà chúng tôi muốn theo, trên con đường nào chúng tôi sẽ tiếp tục nghiên cứu này.

Tất cả các xã hội mà chúng tôi đã miêu tả trên đây, trừ các xã hội Âu Châu, đều là những xã hội bị chia thành nhiều bộ phận (segmenté). Ngay cả các xã hội Ấn-Âu - như xã hội La Mã trước khi ban hành bộ luật *Mười hai Bảng**, các xã hội Germany còn muộn hơn rất nhiều, cho đến khi soạn ra *Edda*, xã hội Ireland cho đến khi soạn ra thư tịch chính yếu - vẫn còn được xây dựng trên các thị tộc và ít ra trên các đại gia đình ít nhiều vẫn còn chưa bị phân chia (indivis) ở bên trong và ít nhiều bị cô lập với nhau ở bên ngoài. Tất cả các xã hội này còn, hay đã, cách xa sự thống nhất hóa của chúng ta và cách xa sự thống nhất mà một số sử gia kém cỏi cho rằng chúng đã đạt đến. Mặt khác, ở bên trong các nhóm này, các cá nhân, ngay cả rất già nua, cũng ít buồn bã, ít đạo mạo, ít bủn xỉn và ít ích kỷ hơn chúng ta; ít ra là ngoài mặt họ hào phóng, thích biếu tặng hơn chúng ta. Trong suốt một thời gian đáng kể và trong rất nhiều xã hội, khi - trong các lễ hội bộ lạc, trong các cuộc lễ của các thị tộc đối đầu với nhau và của các gia đình liên minh với nhau hay thụ pháp lẫn nhau - các nhóm đến thăm nhau và ngay cả khi, trong các xã hội tiên tiến hơn - khi “phép tắc hiếu khách” (loi d’hospitalité) đã phát triển phép tắc về tình bằng hữu và về hợp đồng với các thần linh, đến bảo đảm cho sự “hòa bình” của các “chợ” và các đô thị, con người đã tiếp xúc với nhau trong một trạng thái tinh thần lạ lùng: vừa lo sợ, thù địch và vừa hào phóng quá mức; trạng thái

đó chỉ có vẻ điên rồ đối với chúng ta. Trong tất cả các xã hội ở thời đại ngay trước thời đại chúng ta và còn vây quanh chúng ta, và ngay cả trong nhiều tục lệ của đạo đức dân gian của chúng ta, không có sự trung dung: hoặc là tin nhau hoàn toàn hoặc ngờ vực nhau hoàn toàn; hoặc bỏ khí giới xuống và từ bỏ ma thuật hoặc biếu tặng tất cả: từ các món quà đơn sơ đến các cô con gái và của cải. Chính trong các trạng thái như thế mà con người đã từ bỏ sự giữ kẽ và biết cam kết biếu tặng và đáp tặng.

Sở dĩ như thế, chính là vì họ không có được sự chọn lựa. Hai nhóm người gặp nhau chỉ có thể: hoặc loại bỏ lẫn nhau - và, nếu họ nghi ngờ lẫn nhau hay thách đố lẫn nhau, thì họ đánh nhau - hoặc điều đình tốt với nhau. Cho đến các luật lệ rất gần với chúng ta, cho đến các nền kinh tế không quá khác với nền kinh tế của chúng ta, chính luôn luôn với những người lạ mà chúng ta “điều đình”, thậm chí chúng ta liên minh với họ. Người Kiriwina ở quần đảo Trobriand nói với Malinowski*: “Người ở Dobu không tốt như chúng tôi; họ độc ác, họ ăn thịt người; khi chúng tôi đến Dobu, chúng tôi sợ họ. Họ có thể giết chúng tôi. Nhưng xem đó, [vì] tôi phun ra các củ gừng mà tôi nhai trong miệng, nên tinh thần của họ thay đổi. Họ đặt các ngọn giáo của họ xuống và tiếp đãi chúng tôi ân cần.” Không gì diễn đạt sự bất ổn định giữa lễ hội và chiến tranh tốt hơn câu nói đó.

Một trong những nhà dân tộc chí giỏi nhất, ông Thurnwald, miêu tả cho chúng ta, về một bộ lạc khác ở Melanesia, trong một thống kê về phả hệ*, một sự kiện chính xác cũng cho chúng ta thấy bằng cách nào những nhóm người đột nhiên chuyển từ lễ hội sang đánh nhau. Buleau, một thủ lĩnh, đã mời Bobal, một thủ lĩnh khác, và thuộc hạ của ông này ăn tiệc, chắc là bữa đầu của cả một loạt dài các bữa tiệc. Người ta bắt đầu diễn tập các điệu múa, trong suốt cả đêm. Đến sáng, mọi người đều bị kích động bởi một đêm thức trắng để nhảy múa và

ca hát. Chỉ vì một nhận xét thường thôi của Buleau, một trong những thủ hạ của Bobal giết chết Buleau. Và cả nhóm tàn sát, cướp bóc và bắt cóc các phụ nữ của làng. Người ta nói với ông Thurnwald: “Buleau và Bobal là bạn bè khá thân với nhau, họ chỉ tranh đua với nhau thôi”. Tất cả chúng ta đều có dịp quan sát các sự kiện tương tự, ngay cả xung quanh chúng ta hiện nay.

Chính bằng cách đối lập lý năng với tình cảm, chính bằng cách lấy ý muốn hòa bình chống lại những sự điên rồ bất thành linh mà các tộc người thành công trong việc thay thế chiến tranh, sự cô lập và sự ngưng trệ bằng sự liên minh, sự biếu tặng và thương mại.

Đó là những gì mà ta có thể tìm được sau khi tiến hành các nghiên cứu nói trên. Nếu các xã hội đã tiến được, chính là nhờ bản thân chúng cũng như các phân nhóm và cuối cùng các cá nhân mà chúng bao gồm đã biết ổn định các quan hệ, đã biết biếu tặng, nhận quà và cuối cùng đáp tặng. Để bắt đầu, trước hết phải biết bỏ giáo xuống. Chính khi đó ta mới thành công trong việc trao đổi của cải và người, không phải chỉ giữa các thị tộc, mà còn giữa các bộ lạc, các dân tộc và - nhất là - giữa các cá nhân với nhau. Chỉ sau đó con người mới biết tạo ra và thỏa mãn các quyền lợi cho nhau, và rốt cuộc biết bảo vệ chúng mà không cần dùng đến các vũ khí. Chính nhờ thế mà các thị tộc, bộ lạc và tộc người, cho dù chống đối lẫn nhau, đã biết không tàn sát lẫn nhau, biếu tặng lẫn nhau mà người này không phải hy sinh cho người kia. Đó là một trong các bí mật thường xuyên của sự hiền minh (sagesse) và sự đoàn kết của họ. Và mai đây trong thế giới gọi là văn minh của chúng ta, các giai cấp và các quốc gia cũng như các cá nhân cũng nên biết hành động như thế.

Không có nền đạo đức, kinh tế, thực tiễn xã hội nào khác hơn những điều đã trình bày. Người Breton [Briton trong tiếng Anh. Vào thời cổ đại họ sống ở nước Anh hiện nay, từ thế kỷ VII một số di cư sang vùng Bretagne (Pháp), Galicia (Tây Ban Nha)... - ND], trong *Sử*

biên niên về Arthur, kể* chuyện vua Arthur, nhờ sự giúp đỡ của một người thợ mộc ở Cornwall [thuộc vùng Tây Nam của Anh - ND], phát minh ra đồ vật kỳ diệu của triều đình ông ta: chiếc “Bàn Tròn” thần diệu mà khi ngồi xung quanh các hiệp sĩ không đánh nhau nữa. Trước đó, “do đổ kỵ bàn tiện”, trong những trận ẩu đả ngu xuẩn, các trận song đấu và các trận chém giết đã làm đẫm máu các bữa tiệc đẹp nhất. Người thợ mộc nói với Arthur: “Hạ thần sẽ làm cho bệ hạ một cái bàn rất đẹp, mà 1.600 hiệp sĩ hoặc nhiều hơn nữa có thể ngồi và đi xung quanh, và không ai sẽ bị loại... Không hiệp sĩ nào có thể giao chiến, bởi vì người có chức tước cao cũng ngang hàng với người có chức tước thấp.” Bởi vì không có “đầu bàn” nữa, do đó không có những cuộc gây gổ nữa. Bất cứ nơi nào mà Arthur đem Bàn của mình đến, những người đi theo vua đều vui vẻ và bất bại. Chính nhờ làm như vậy mà, ngay cả hiện nay, các quốc gia trở thành giàu mạnh, sung sướng và tốt đẹp. Các dân tộc, các giai cấp, các gia đình, các cá nhân có thể sẽ giàu lên, nhưng họ chỉ được hạnh phúc khi họ biết ngồi, như các nhà hiệp sĩ, xung quanh tài sản có chung với nhau. Thực là vô ích khi đi tìm quá xa để biết điều tốt và hạnh phúc là gì. Điều tốt và hạnh phúc ở trong hòa bình mà mọi người đều phải chấp nhận, trong lao động rất nhịp nhàng (khi thì làm chung, khi thì làm riêng), trong của cải thu được rồi phân phối lại trong sự tôn trọng lẫn nhau và sự hào phóng có qua có lại mà mọi người đều được giáo dục.

Ta thấy được nên nghiên cứu như thế nào, trong vài trường hợp, toàn bộ cách ứng xử của con người, toàn bộ đời sống xã hội; và ta cũng thấy được nghiên cứu cụ thể này có thể không những đưa đến một khoa học về tập tục, đưa đến một bộ phận của khoa học xã hội, mà ngay cả còn đưa đến những kết luận về đạo đức, hay đúng hơn - để lấy lại một từ cũ - về sự “lịch thiệp” (dévilité), hay về “phẩm chất công dân”, như người ta nói hiện nay. Những nghiên cứu như thế quả thực cho phép thấy được, đo lường được, cân nhắc được những động cơ

thẩm mỹ, đạo đức, tôn giáo, kinh tế cũng như các nhân tố khác nhau về vật chất và về dân số mà tổng thể là nền tảng của xã hội và tạo ra đời sống chung, mà sự lãnh đạo có ý thức là nghệ thuật tối cao, tức là *chính trị*, theo nghĩa mà Socrate dùng.

HẾT

(i) A.M. Hocart, “Mana”, Man [Con Người], số 46, 1914; “Mana again” [Lại bàn về mana], Man, số 79, 1922; “Natural and supernatural” [Tự nhiên và siêu nhiên], Man, 78, 1932. H. Ian Hogbin, “Mana”, Oceania [Đại Dương], tập 6, 1935-1936. A. Capell, “The word mana: A linguistic study” [Từ mana: Nghiên cứu ngữ học], Oceania, tập 9, 1938. R. Firth, “The Analysis of Mana: An empirical approach” [Phân tích mana: Một tiếp cận thường nghiệm], Journal of the Polynesian Society [Tập san Hội Polynesia], tập 49, 1940; “An Analysis of Mana” [Một phân tích về mana], Polynesian Anthropological Studies [Nghiên cứu nhân học về Polynesia], tr. 189-218, Wellington, 1941. G. Blake Palmer, “Mana, some Christian and Moslem Parallels” (Mana, một số so sánh giữa đạo Kitô và Hồi giáo), Journal of the Polynesian Society, tập 55, 1946. G.J. Schneep, “El Concepto de Mana” [Ý niệm mana], Acta Anthropologica [Tập biên bản Nhân học], tập 2, số 3, Mexico, 1947. B. Malinowski, Magic, Science and Religion [Ma thuật, khoa học và tôn giáo], Boston, 1948.

(i) Cl. Lévi-Strauss, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des Américanistes [Hội những nhà nghiên cứu về châu Mỹ], Paris, 1948, tr. 98-99; “The TupiKawahib” [Tộc người TupiKawahib], trong *Handbook of South American Indians* [Sách chỉ nam về dân Mỹ-Ấn ở Nam Mỹ], Washington, 1948, tập 9, tr. 299-305.

Ta sẽ so sánh với người Dakota khi họ nói về con ngựa đầu tiên mà theo huyền thoại đã do tia chớp đem đến: “Nó không có mùi như con người và người ta nghĩ có thể là một con chó, nhưng nó lớn hơn con chó chớ đờ, do đó người ta gọi nó là sunka wakan, con chó bí ẩn” (M.W. Beckwith, “Mythology of the Oglala Dakota” [Thần thoại của người Oglada Dakota], *Journal of American Folklore* [Tập san Văn nghệ dân gian Mỹ], tập 43, 1930, tr. 379).

(i) Các nhà ngữ học đã phải đưa ra các giả thuyết thuộc loại hình này. Như: “Âm vị số không... đối lập với tất cả các âm vị khác của tiếng Pháp ở chỗ nó không có tính chất sai biệt và giá trị ngữ âm thường xuyên nào. Trái lại, âm vị số không có chức năng riêng là đối lập với sự vắng mặt của âm vị.” Xem R. Jakobson và J. Lotz, “Notes on the French phonemic Pattern” [Các ghi chép ngắn về mẫu hình âm vị của tiếng Pháp], *Word [Từ]*, tập 5, số 2, 8.1948, New York, tr. 155.

Bằng cách sơ đồ hóa quan niệm đã được đề nghị ở đây, ta có thể nói tương tự rằng chức năng của các khái niệm thuộc loại hình *mana* là để đối lập với sự vắng mặt của ý nghĩa dù chính bản thân không có nghĩa nào đặc thù nào cả.

(i). Đoạn thơ này tối nghĩa, nhất là vì câu thơ thứ tư thiếu tính từ, nhưng nghĩa của nó sẽ rõ nếu ta điền vào chỗ thiếu, như người ta thường làm, một từ có nghĩa là “hào phóng” hay “tiêu hoang”. Câu thơ thứ ba cũng khó hiểu, ông Cassel dịch: “không lấy quà người ta tặng cho mình”. Còn ông Cahen thì dịch sát theo từng chữ. Trong thư gửi cho chúng tôi, ông viết như sau: “Cách diễn đạt không rõ ràng. Nhiều người hiểu: “đến mức ông ta khó chịu khi nhận quà”, trong khi nhiều người khác lại lý giải: “đến mức nhận quà không bao hàm sự bắt buộc phải đáp tặng”. Dĩ nhiên, tôi theo lối lý giải thứ hai”. Dù không tinh thông tiếng Bắc Âu cổ, chúng tôi mạn phép lý giải một cách khác. Cách biểu đạt hiển nhiên tương ứng với một câu trích dẫn (centon) như kiểu “nhận là được nhận” [recevoir est reçu]. Nếu ta theo cách lý giải đó, câu thơ có lẽ ám chỉ trạng thái tinh thần của người khách và người được khách đến thăm, cả hai được giả định thể hiện lòng hiếu khách hay biểu tặng các món quà của mình như thể họ chẳng bao giờ chờ đợi sẽ được đáp tặng. Tuy thế mỗi người cũng nhận các món quà của người khách hoặc các cung ứng-đáp trả (contre-prestation) của người đón khách, bởi vì chúng là của cải và cũng là một phương tiện để củng cố hợp đồng mà chúng là bộ phận cần thiết.

Theo chúng tôi, dường như ta có thể nhận ra trong các đoạn thơ này một phần cổ xưa hơn. Tất cả các đoạn đều có cùng một cấu trúc, kỳ lạ và rõ ràng. Trong mỗi đoạn có một câu trích dẫn về luật làm trung tâm: “đến mức nhận không phải là được nhận” (39), “những người đáp tặng nhau quà là bằng hữu” (41), “đáp tặng quà sau khi nhận được quà” (42), “phải để hồn anh quyện vào hồn bạn và phải trao đổi các món quà” (44), “người hà tiện luôn sợ quà tặng” (48), “một món quà được tặng luôn chờ đợi một món quà đáp tặng” (145), v.v... Đúng là một sưu tập các câu ngạn ngữ. Một câu cách ngôn hay một quy tắc luôn có câu bình luận triển khai nó. Như vậy, ở đây chúng ta gặp không những một hình thái luật lệ rất cổ, mà ngay cả một hình thái văn chương rất cổ.

(i). Từ khi xuất bản các nghiên cứu gần đây của chúng tôi, chúng tôi đã nhận thấy, ở Úc, một hình thái ban đầu của “cung ứng” được thực hiện giữa các bộ lạc (tribu), chú không phải chỉ giữa các thị tộc (clan) và bào tộc (phratric) nữa, đặc biệt vào dịp có người chết. Nơi người Kakadu, thuộc vùng phía bắc, có một tang lễ thứ ba sau khi cải táng. Trong nghi lễ này, nam giới tiến hành một kiểu điều tra tư pháp để quyết định - ít ra là theo sự tương tượng - ai là người đã gây ra cái chết bằng sự ếm bùa (envoûtement). Nhưng trái với những gì xảy ra tiếp theo trong phần lớn các bộ lạc ở Úc, ở đây không có cuộc trả nợ máu (vendetta) nào xảy ra. Nam giới chỉ đem giáo của họ đến và chỉ cùng nhau định rõ là phải đòi những gì để trao đổi. Ngày hôm sau, các ngọn giáo sẽ được mang đến một bộ lạc khác, chẳng hạn bộ lạc Umoriu, và bộ lạc này hoàn toàn hiểu mục đích của việc gửi giáo đến. ở đó các ngọn giáo của mỗi người được sắp thành từng bó. Và theo bảng giá đã được biết trước, các đồ vật mà người chủ muốn có được đặt trước các bó giáo này. Rồi tất cả được đem về bộ lạc Kakadu (Baldwin Spencer, *Tribes of the Northern Territory* [Các bộ lạc vùng bắc], 1914, tr. 247). Ngài Baldwin Spencer ghi rõ rằng các đồ vật nói trên lại có thể sẽ được trao đổi để lấy giáo, sự kiện mà chúng tôi không hiểu lắm. Trái lại, ngài thấy sự nối kết giữa tang lễ và các trao đổi là khó hiểu và ngài viết thêm rằng “người bản xứ cũng không có ý kiến về điều đó”. Tuy nhiên tục lệ đó thực ra hoàn toàn dễ hiểu: Có thể gọi nó là sự thỏa hiệp pháp lý hợp thức (régulier), thay thế cho cuộc trả nợ máu, và dùng làm khởi điểm cho sự thương lượng giữa các bộ lạc. Sự trao đổi đồ vật đó đồng thời cũng là sự trao đổi các bằng chứng muốn hòa bình và đoàn kết trong tang tóc, như ta thường thấy ở Úc giữa các thị tộc gồm các gia đình liên kết và liên minh thông qua hôn nhân. Khác biệt duy nhất là lần này tục lệ được thực hiện giữa các bộ lạc.

(i) Trong cuốn *Tlinkit Indianer* [Dân Mỹ-Ấn Tlinkit, chúng tôi tạm dịch từ “indien” (tiếng Anh: Indian) thành Mỹ-Ấn (như từ “amérindien” trong tiếng Pháp và từ “american indian” trong tiếng Anh) thay vì phiên âm thành anhđiêng, để tránh sự lẫn lộn: Vì “indien”, “indian” hay “anhđiêng” cũng chỉ người Ấn Độ. Để chính xác hơn, ta cũng có thể dịch thành “người Mỹ bản địa”- ND], tr. 234 và tt, Krause đã thấy rõ tính chất này của các lễ hội, nghi lễ và hợp đồng mà ông ta miêu tả, nhưng không gọi chúng là *potlatch*. Trong bài viết “Report on the Population, etc, of Alaska” [Báo cáo về cư dân, v.v., ở Alaska] đăng trong *Eleventh Census* [Điều tra dân số lần thứ 11], sđd, tr. 33, Boursin và Porter đã thấy rõ tính cách biểu dương lẫn nhau này của *potlatch*, lần này từ này được dùng. Nhưng chính ông Sqqanton đã viết rõ nhất về *potlatch* trong bài: “Social Conditions of the Tlingit Indians” [Tình trạng xã hội của người Mỹ-Ấn Tlingit], *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* [Báo cáo hằng năm của Phòng Dân tộc học Mỹ], 1905, XXVI, tr. 345] v.v... Xin xem các nhận xét của chúng tôi, *Année Sociologique* [Năm Xã hội học], tập 11, tr. 207 và Davy, *Foi jurée* [Lời thề], tr. 172.

(i) Krāmer, *Samoa inseln*, tập 2, tr. 96 và tr. 363. Chuyển đi buôn xa, gọi là “malaga” (ở New Guinea) quả nhiên rất gần với *potlatch* vốn là đặc trưng của các chuyến đi xa trong quần đảo Melanesia gần bên. Krāmer dùng từ “Gegengeschenk” để chỉ sự trao đổi “oloa” [của cải của đàn ông] với “tonga” [của cải của phụ nữ] mà chúng tôi sẽ bàn đến. Và lại, nếu chúng ta không nên rơi vào các cường điệu của những nhà dân tộc chí [chúng tôi dùng từ này để dịch từ “ethnographie”]: Nhà dân tộc chí chủ yếu ghi lại (chỉ) các hiện tượng xã hội, phong tục, tập quán... của các tộc người. Nhà dân tộc chí thường tự (hay bị) cho là có ít tham vọng lý thuyết hơn so với nhà dân tộc học (ethnologue) và nhất là nhà nhân học (anthropologue) - ND] Anh thuộc trường phái của Rivers và Elliot Smith, cũng như của những nhà dân tộc chí Mỹ, tiếp theo Boas, thấy trong tất cả hệ thống *potlatch* Mỹ một loạt vay mượn, thì trái lại chúng ta cần đặc biệt chú ý đến sự mở rộng của các định chế; đặc biệt trong trường hợp mà sự buôn bán quan trọng từ đảo này sang đảo khác, từ cảng này sang cảng khác với những khoảng cách rất lớn, từ rất xa xưa, đã chuyển đi không những các đồ vật mà cả các cách trao đổi chúng. Malinowski, trong các công trình mà chúng tôi sẽ dẫn dưới đây, đã thấy rất đúng sự kiện đó. Xem một nghiên cứu về vài định chế đó (ở Tây-Bắc Melanesia) trong R. Lenoir, “Các chuyến đi xa bằng đường biển ở Melanesia”, *Anthropologie* tháng Chín năm 1924.

(i) Turner, *Nineteen years in Polynesia*, tr. 179 và 186. Trong cuốn *Maori Comparative Dictionary* [Từ điển so sánh tiếng Maori], tr. 468, Tregear lần lộn các tài sản mang tên *tonga* với các tài sản mang tên *oloa*. Tất nhiên đó là do thiếu chú ý.

Trong bài “Polynesian native clothing” [Y phục bản địa ở Polynesia], *Journal of the Polynesian Society* [Tập san của Hội Polynesia], tập 9, tr. 165, Linh mục Ella miêu tả như thế này các *ie tonga* (chiếu): “Chúng là của cải chính của dân bản xứ; xưa kia họ dùng chúng như là một phương tiện tiền tệ trong các trao đổi của cải, trong các đám cưới và trong các dịp giao tế đặc biệt. Họ thường giữ chúng trong gia đình như là các “*heirloms*” (của cải được thay thế) và nhiều “*ie*” cổ xưa được biết đến và được đánh giá cao vì đã thuộc vào một gia đình nổi tiếng nào đó”, v.v. Xin so sánh với Turner, *Samoa*, tr. 120. - Tất cả các thành ngữ nói trên đều có thành ngữ tương đương ở Melanesia, Bắc Mỹ, trong văn học dân gian của Pháp, như ta sẽ thấy.

(i) Rất nhiều sự kiện chứng minh cho hiện tượng này đã được R. Hertz thu thập cho một đoạn trong công trình *Le Péché et l'Expiation* [Tội lỗi và sự chuộc tội] của ông. Chúng chứng tỏ rằng sự trừng phạt tội trộm cắp là do hiệu lực ma thuật và tôn giáo của “mana” và của quyền lực mà người chủ sở hữu vẫn giữ được trên đồ vật bị trộm cắp; chúng cũng chứng tỏ rằng, hơn nữa, đồ vật này, do mang các cấm kỵ (tabou) và các dấu ấn của sở hữu, nên có được cái *hau*, tức là quyền lực tâm linh. Chính cái *hau* trả thù cho người bị trộm cắp, chiếm lĩnh kẻ trộm cắp, yếm phép hắn, đưa hắn đến chỗ chết hay bắt hắn phải trả lại. Các sự kiện đó được ghi lại trong cuốn sách của Hertz [trong *Revue de rhistoire des religions* [Tạp chí *Lịch sử Tôn giáo*], 1922 - ND], ở các đoạn sẽ được dành cho cái *hau*.

(i) Ta sẽ tìm được trong công trình của R. Hertz các tư liệu về các *mauri* mà chúng tôi ám chỉ ở đây. Các *mauri* này vừa là các thứ bùa, các vật bảo vệ và các thánh địa ở đó linh hồn của thị tộc (*hapu*), tức là *mana* của thị tộc và cái *hau* của đất đai của thị tộc lưu trú.

Các tư liệu của Edsdon Best về điểm này cần được bình luận và bàn cãi, đặc biệt các tư liệu liên quan đến các thành ngữ đáng chú ý như *hau whitia* và *kai hau*. Các đoạn chính là ở trong bài về “Spirituals Concepts” [Các khái niệm tâm linh], *Journal of the Polynesian Society* [Báo của Hội Polynesia], tập 10, tr. 10 (văn bản Maori) và tập 9, tr. 198. Chúng tôi không thể xử lý chúng như đáng ra phải làm; nhưng cách giải thích của chúng tôi là như sau: Edsdon Best viết rằng “*hau whitia, averted hau*” [*hau whitia*, tức là cái *hau* bị đổi hướng), và cách dịch của ông hình như đúng. Vì tội ăn cắp hay tội không trả tiền hay không cung ứng đáp lại là một sự đổi hướng linh hồn và cái *hau*, như trong các trường hợp chối từ thỏa thuận giao kèo hay tặng quà (mà người ta đánh đồng với sự ăn cắp); trái lại *kai hau* bị dịch sai khi bị xem như hoàn toàn tương đương với *hau whilia*. Thực ra nó chỉ hành vi ăn hồn và đúng là từ đồng nghĩa với *whanga hau*, xin xem Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, các mục từ *kai* và *whangai*. Nhưng sự tương đương này không đơn giản, vì loại hình này chính là loại hình thực phẩm, *kai*, và từ này ám chỉ hệ thống hòa hợp sâu sắc bằng cách cùng ăn uống với nhau (communion alimentaire), hệ thống lỗi lầm vì còn nợ chưa trả. Hơn thế nữa: Bản thân từ *hau* ở trong lĩnh vực các ý tưởng này. Trong cuốn *Maori Dictionary* [Từ điển tiếng Maori], tr. 23, Williams viết: “*hau*, quà tặng trả lại dưới dạng biết ơn vì một món quà đã được nhận”.

(i). Chúng tôi cũng xin người đọc chú ý đến thành ngữ quan trọng *kai-hau-kai*, theo *Maori Comparative Dictionary* của Tregear, có nghĩa: “đáp tặng một món quà bằng thực phẩm do một bộ lạc tặng cho một bộ lạc khác; lễ hội (ở đảo Nam)”. Thành ngữ trên đây có nghĩa là quà tặng và lễ hội được đáp tặng đó thực ra là hồn của sự cung ứng đầu tiên quay về điểm xuất phát: “Thực phẩm đó là cái *hau* của thực phẩm”. Trong các định chế và các ý tưởng nói trên có sự lẫn lộn của mọi thứ nguyên tắc mà các từ vựng châu Âu trái lại bỏ rất nhiều công sức để phân biệt một cách vô cùng cẩn thận.

(i). Thực tế, các *taonga* hình như có tính cá biệt, ngay cả ở ngoài cái *hau* mà chúng có được nhờ các quan hệ với người chủ sở hữu. Chúng có tên gọi. Theo sự liệt kê tốt nhất (tức liệt kê của Tregear, sđd, tr. 360, mục từ *pounamu*) chúng chỉ gồm các phạm trù sau đây: Các *pounamu*, tức các đồ ngọc thạch nổi tiếng, tài sản thiêng liêng của các thủ lĩnh và các thị tộc, thông thường là các *tiki* rất hiếm, rất cá biệt và được điêu khắc rất đẹp; rồi các loại chiếu khác nhau trong đó có một loại, được vẽ huy hiệu chắc cũng như ở Samoa, mang tên là *korowal* (đó là từ Maori duy nhất nhắc chúng ta nhớ đến từ *oloa* của tiếng Samoa mà chúng tôi đã phí công tìm từ tưởng đương trong tiếng Maori).

Một tư liệu Maori gọi các *karakia* là *taonga*: Đó là các câu thần chú được đặt tên riêng và được xem như là bùa cá nhân có thể truyền cho người khác được: *Journal of Polynesian Society*, tập 9, tr. 126 (bản dịch tr. 133).

(i). Ở đây có lẽ nên nghiên cứu hệ thống các sự kiện mà người Maori xếp dưới cụm từ biểu cảm (expressit) “khinh rẻ *Tahu*”. Tư liệu chính nằm trong bài: Elsdon Best, “Maori Mythology” [Thần thoại Maori], *Journal of Polynesian Sociology*, tập 9, tr. 113. *Tahu* là tên “biểu tượng” (emblématique) của thực phẩm nói chung, nó chính là hiện thân của thực phẩm. Thành ngữ “*kawa e tokahiia tahu*” (không nên khinh rẻ *Tahu*) được dùng đối với một người đã từ chối thực phẩm mà người khác mời ăn. Nhưng việc nghiên cứu các tín ngưỡng liên quan đến thực phẩm nơi người Maori có thể sẽ đưa chúng ta đi quá xa. Chúng ta chỉ cần nói rằng vị thần linh này, hình thái khác (hypostase) của thực phẩm, là đồng nhất với *Rongo*, thần linh của cây cỏ và của hòa bình, và ta sẽ hiểu đúng hơn các liên tưởng này: Sự hiếu khách, thực phẩm, hòa hợp, hòa bình, trao đổi, luật lệ.

(i). Xin xem Hardeland, *Dayak Wörterbuch* [Từ điển Dayak] các mục từ *indjok, irek, pahuni*, tập 1, tr. 190, tr. 397a. Nghiên cứu so sánh các định chế nói trên có thể được nới rộng ra cho cả khu vực văn hóa Malaysia, Indonesia, và Polynesia. Khó khăn duy nhất là ở việc nhận ra định chế. Một ví dụ: Chính dưới tên “thương mại cưỡng chế” mà Spencer Saint-John miêu tả cách mà các chức sắc ở Brunei (Bornéo) đã thu cống nạp của người Biasayas bằng cách bắt đầu với việc tặng vải vóc sau đó sẽ được [người Biasayas] trả tiền với lãi suất và trong nhiều năm (*Life in the Forests of the far East* [Đời sống ở miền Đông xa xôi], tập 2, tr. 42). Sự sai lầm vốn phát xuất từ chính người Malaysia văn minh đã khai thác một tục lệ của những người anh em Biasayas kém văn minh hơn họ và đã không hiểu người Biasayas nữa. Chúng tôi sẽ không liệt kê tất cả các sự kiện như thế liên quan đến người Indonesia. Xin xem dưới đây bản tường thuật về công trình của ông Kruyt, *Koopen in Midden Celebes* [Mua ở miền Trung Celebes].

(i) Không mời nhảy một điệu múa chiến tranh là một tội, một lỗi mang tên là puha ở đảo Nam, H.T. de Croisilles, “Short Traditions of the South Island” [Truyền thống của đảo Nam], *Journal of Polynesian Sociology*, tập 10, tr. 76 (nên ghi lại: Tahua, gift of food [tahua, quà tặng bằng thực phẩm]).

Nghi thức hiếu khách Maori gồm: Bắt buộc phải mời và người đến thăm không được từ chối, nhưng cũng không được nài xin. Người đến thăm tiến về ngôi nhà đón tiếp (khác nhau tùy theo đẳng cấp), nhưng không được nhìn xung quanh mình; người chủ nhà phải cố ý sửa soạn cho anh ta một bữa ăn và phải dự vào bữa ăn, một cách nhún nhường; khi ra về, người khách nhận một món quà để ăn đường (Tregear, *Maori Race* [Giống người Maori], tr. 29), xin xem dưới đây các nghi lễ giống hệt nghi lễ thể hiện sự hiếu khách của người Ấn Độ.

(i). Thủ lĩnh Hakemaru (tên này có nghĩa là “lỗi của Maru”), theo truyền thuyết, từ chối nhận “thực phẩm” trừ khi ông ta đã bị làng khác thấy và đón tiếp. Khi đoàn của ông ta đi qua mà không ai thấy và nếu người ta gửi sứ giả đến xin ông ta và đoàn tùy tùng quay trở lại để chia sẻ thực phẩm, ông ta trả lời rằng “thực phẩm không đi theo cái lưng của ông ta”, tức ông ta muốn nói rằng thực phẩm được tặng cho “phía sau thiêng liêng của cái đầu của ông ta” (tức là khi ông ta đã đi quá vùng phụ cận của làng kia) có thể nguy hiểm đối với những ai biểu nó cho ông ta. Từ chuyện này có câu cách ngôn: “Thực phẩm sẽ không đi theo cái lưng của Hakemaru” (Tregear, *Maori Race*, tr. 79).

(i) Trong bộ lạc Turhoe, người ta bình luận với Elsdon Best (“Maori Mythology” [Thần thoại Maori], *Journal of Polynesian Sociology*, tập 8, tr. 113) các nguyên tắc sau đây của thần thoại và luật lệ Maori. “Khi một thủ lĩnh danh tiếng phải viếng thăm một xứ, mana của ông ta đi trước ông ta”. Những người ở xứ đó bắt đầu đánh cá và săn bắn để có thực phẩm ngon. Họ không đánh bắt được gì cả; “chính vì mana của chúng tôi đã đi trước” nên tất cả thú vật và tất cả cá tôm đã trở thành vô hình; “mana của chúng tôi đã đuổi chúng đi nơi khác”..., v.v. (theo sau là một lý giải về băng giá và tuyết, về Whai riri [tội đối với nước] khiến cho thực phẩm cách xa con người.) Thực tế, lời bình luận hơi tối nghĩa này miêu tả tình trạng mà lãnh thổ của một hapu [một phần của bộ lạc gồm thợ săn và dân chài dường như đã trải qua khiến cho các thành viên của nó có lẽ đã không làm những gì cần thiết để tiếp đón thủ lĩnh của một thị tộc khác. Họ có lẽ đã phạm một “kaipapa, tức là lỗi đối với thực phẩm”, và vì vậy đã phá hủy mùa màng, thú săn và tôm cá, thực phẩm của chính họ.

(i). Xin xem Bogoras, “The Chukchee” [Người Chukchee], *Jesup North Pacific Expedition; Member of the American Museum of Natural History* [Cuộc thám hiểm ở phía Bắc Thái Bình Dương do Morris K. Jesup lãnh đạo; thành viên của Bảo tàng Mỹ về lịch sử Tự nhiên], New York, tập 7. Các sự bắt buộc phải biếu, nhận và đáp tặng quà và sự hiếu khách là rõ nét nơi người Chukchee sống ở biển hơn là người Chukchee nuôi tuần lộc (renne). Xem “Social Organization” [Tổ chức xã hội], svd, tập 2, tr. 634, 637. So sánh với “Règles du sacrifice et de l’abattage du renne” [Quy tắc hiến tế và làm thịt tuần lộc], svd, tập 2, tr. 375: Nghĩa vụ mời khách, quyền của người được mời có thể xin bất cứ gì mà ông ta muốn, nhưng ông ta bị bắt buộc phải đáp tặng một món quà.

(i) Trong “Les Variations saisonnières des Sociétés Eskimo”, tr. 121, chúng tôi đã xem các lễ hội của người Eskimo ở Alaska như là một sự kết hợp các yếu tố Eskimo với các vay mượn của *potlatch* đúng nghĩa của dân Mỹ-Ấn. Nhưng, từ thời kỳ mà chúng tôi đã viết bài nghiên cứu nói trên, hiện tượng *potlatch* đã được xác định, cũng như tục lệ tặng quà, nơi người Chukchee và người Koryak ở Siberia, như ta sắp thấy. Do đó, người Chukchee có thể đã vay mượn của người Koryak cũng như của người Mỹ-Ấn. Hơn nữa, nên quan tâm đến các giả thuyết hay và có thể chấp nhận của Sauvageot (trong *Journal des Américanistes* [Báo của các nhà nghiên cứu về châu Mỹ]) về nguồn gốc châu Á của các ngôn ngữ Eskimo; các giả thuyết này xác nhận các ý tưởng thường gặp nhất của các nhà khảo cổ và các nhà nhân học về nguồn gốc của người Eskimo và về văn hóa của họ. Cuối cùng mọi thứ đều chứng minh rằng người Eskimo ở miền Tây, thay vì bị xem là có phần thoái hóa so với người Eskimo ở miền Đông và miền Trung Alaska, thực ra gần với thủy tổ, về mặt ngữ học và dân tộc học. Đó là điều dường như đã được ông Thalbitzer chứng minh.

Trong các điều kiện đó, nên quả quyết hơn và nên nói rằng có hiện tượng *potlatch* nơi người Eskimo ở miền Đông Alaska và hiện tượng *potlatch* này đã được thiết lập nơi họ từ rất lâu đời. Tuy nhiên, hiện nay vẫn còn các vật tổ và các mặt nạ khá đặc biệt trong các lễ hội; một số vật tổ và mặt nạ đó rõ ràng có nguồn gốc Mỹ-Ấn; cuối cùng người ta giải thích chưa tốt sự biến mất của hiện tượng *potlatch* nơi người Eskimo ở phía Đông và phía Tây Alaska, ngoài việc cho rằng đó là do các xã hội Eskimo ở Đông Alaska đã bị thu nhỏ lại.

(i) Hawkes, svd, tr. 7; tr. 3; tr. 9, miêu tả một trong các lễ hội này: Unakaklit chống lại Malemiut. Một trong các nét đặc trưng nhất của tổng thể phức tạp này là loạt cung ứng khô hài vào ngày đầu tiên và các quà biếu mà chúng cam kết. Bộ lạc thành công trong việc làm cho bộ lạc khác cười có thể đòi tất cả những gì mà họ muốn. Những người nhảy múa giỏi nhất nhận được các quà tặng quý giá, tr. 12, 13, 14. Đó là một ví dụ rất rõ nét và rất hiếm về các cuộc trình diễn nghi lễ (tôi chỉ biết các ví dụ khác ở Úc và ở Mỹ) của một chủ đề trái lại thường gặp trong huyền thoại: Chủ đề về thần linh ghen tuông, khi cười, đánh rơi vật mà ông ta giữ.

Và lại, nghi lễ “Inviting in Festival” [mời vào liên hoan] kết thúc bằng việc angekok (tức ông đồng saman) viếng thăm các thần linh đàn ông “inua” mà ông ta mang mặt nạ; các thần linh này cho ông ta biết rằng họ đã thích thú khi tham gia nhảy múa và sẽ gửi đến các thú săn. So sánh với quà tặng cho các chó biển: Jenness, “Life of the Copper Eskimos” [Đời sống của người Eskimo Copper (hay Kitlinermiut là người Eskimo sống ở miền Bắc Canada)] *Report of the Canadian Arctic Expedition* [Báo cáo của đoàn thám hiểm ở vùng Bắc cực thuộc Canada], 1922, tập 12, tr. 178, chú thích 2.

Các chủ đề khác liên quan đến quyền về quà biếu cũng rất phong phú, chẳng hạn thủ lĩnh “nāskuk” không có quyền từ chối bất cứ quà biếu cũng như món ăn nào cả, dù là rất hiếm, nếu không sẽ vĩnh viễn không được tin yêu, xem Hawkes, sdd, tr. 9.

(i) Chúng tôi đã không thể làm công việc đọc lại tất cả thư tịch. Có những vấn đề chỉ đặt ra sau khi đã nghiên cứu xong. Nhưng chúng tôi tin rằng, khi đã tạo lại được các hệ thống sự kiện mà các nhà dân tộc chí đã tách rời ra, ta có lẽ còn tìm thấy các dấu vết quan trọng khác của *potlatch* ở Polynesia. Chẳng hạn, các lễ hội trưng bày thức ăn, *hakari*, ở Polynesia (xem Tregear, *Maori Race* [Giống người Maori], tr. 113) gồm cùng các thứ được bày ra, các mớ hỗn tạp chất thành đống, sự phân phối thức ăn, hoàn toàn giống như các lễ hội *hekarai* (có tên giống hệt) của người Melanesia ở Koita. Xem Seligmann, *The Melanesians* [Người Melanesia], tr. 141-145. về *hakari*, xem thêm Taylor, *Te ika a Maui* [New Zealand và cư dân], tr. 13, Yeats, *An Account of New Zealand* [Báo cáo về New Zealand], 1835, tr. 139. Xem Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, mục từ *hakari*. Một huyền thoại (trong Grey, *Polynesian Mythology* [Thần thoại Polynesia], tr. 213 (ấn bản phổ thông năm 1855 của Routledge), tr. 189) miêu tả lễ hội *hakari* của thần chiến tranh Maru; sự chỉ định long trọng những người nhận quà biếu hoàn toàn giống hệt với sự chỉ định trong các lễ hội ở New Caledonia, Fiji và New Guinea. Còn đây là một diễn từ tạo thành *Uma taonga* (Lò taonga) cho một cuộc phân phối thức ăn (*hikairo*), được lưu lại trong một bài hát (ngài E. Grey, *Ko nga moteatea, me nga hakirara* o nga tupuna Maori, *Mythology and Traditions in New Zealand* [Huyền thoại và truyền thống ở New Zealand], 1853, tr. 132) mà tôi tạm dịch như sau (đoạn 2):

Hãy cho tôi ở phía này các taonga của tôi

Hãy cho tôi các taonga của tôi để tôi đặt nó thành đống

để tôi đặt nó thành đống hướng về đất

để tôi đặt nó thành đống hướng về biển#v.v. hướng về Đông

.....

Hãy cho tôi các taonga của tôi.

Đoạn đầu có thể ám chỉ các taonga bằng đá. Ta thấy khái niệm *taonga* gắn liền đến mức nào với nghi lễ này của lễ hội về thực phẩm. Xem Percy Smith, “Wars of the Northern against the Southern Tribes” [Các cuộc chiến tranh giữa các bộ lạc phía Bắc chống lại các bộ lạc phía Nam], *Journal of Polynesian Society*, tập 8, tr. 156 (Hakari của Te Koto).

(i) Khi giả định rằng định chế này không tìm thấy trong các xã hội Polynesia hiện nay, chúng tôi không loại bỏ khả năng là nó đã hiện hữu trong các nền văn hóa và các xã hội mà sự di cư của người Polynesia đã sáp nhập hay thay thế, và cũng có thể là người Polynesia đã có nó trước khi di cư. Thực ra, có một lý do để nó đã biến mất khỏi một bộ phận của khu vực này. Đó là vì các thị tộc đã thực sự được chia thứ bậc trong hầu hết các đảo và ngay cả được tập trung xung quanh một chế độ quân chủ. Vậy thì còn thiếu một trong những điều kiện chính của *potlatch*, đó là sự không ổn định của hệ thống thứ bậc mà các thủ lĩnh, khi đua tranh với nhau, chính là nhằm mục đích thỉnh thoảng xác lập. Cũng thế, nếu chúng ta tìm thấy nhiều dấu vết hơn (có thể được hình thành sau) nơi người Maori chứ không phải ở các tộc người nào khác, chính là vì chế độ tù trưởng (*chefferie*) đã được lập lại ở đó và vì các thị tộc cô lập ở đó đã trở thành đối thủ của nhau.

Về các sự phá hủy của cải thuộc loại hình Melanesia hay châu Mỹ ở Samoa, xem Krämer, *Samoa Inseln* [Đảo Samoa], tập 1, tr. 375. Xem mục từ *Itoga* ở bảng tra. *Mura*, tức sự phá hủy của cải vì phạm lỗi nơi người Maori, có thể được nghiên cứu theo quan điểm đó. Ở Madagascar, các quan hệ của người *Lohateny* - họ phải mua bán với nhau, có thể chửi rủa nhau, làm hư hỏng mọi thứ nơi người khác - cũng là những dấu vết của *potlatch* cũ. Xem Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, tập 2, tr. 131-133.

(i) Chú ý: Tất cả các sự kiện này, cũng như các sự kiện sắp được trình bày, đã được mượn từ các vùng dân tộc chí (ethnographique) khá đa dạng mà việc nghiên cứu các kết nối không phải là mục đích của chúng tôi. Từ quan điểm dân tộc học, ta hoàn toàn không thể hoài nghi về sự hiện hữu của một nền văn hóa Thái Bình Dương, sự hiện hữu đó giải thích được phần nào nhiều nét chung chẳng hạn của *potlatch* ở Melanesia và của *potlatch* ở châu Mỹ, cũng như sự giống hệt giữa *potlatch* ở Bắc Á và *potlatch* ở Bắc Mỹ. Nhưng mặt khác, các tập tục nơi người Pygmy là rất kỳ lạ. Các dấu vết của *potlatch* Ấn-Âu mà chúng tôi sẽ trình bày cũng không kém phần khác thường. Vì vậy, chúng tôi sẽ tránh tất cả các nhận xét thời thượng về sự “lan ra” của các định chế. Trong trường hợp của chúng ta, thật quá dễ dàng và quá nguy hiểm khi nói đến vay mượn và cũng không kém nguy hiểm khi nói đến các phát minh độc lập. Và lại, tất cả các bản đồ mà người ta vẽ ra chỉ là các bản đồ dựa trên các tri thức nghèo nàn hay trên sự đốt nát hiện nay của chúng ta. Cho lúc này, đối với chúng tôi chỉ cần chỉ ra bản chất và sự phân bố rất rộng của một chủ đề là đủ rồi; nên để cho những người khác viết lịch sử của chủ đề, nếu họ làm được. #PW. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen* [Vị trí của các tộc người Pygmy trong lịch sử phát triển của con người], 1910. Chúng tôi không đồng ý với Linh mục Schmidt về điểm này. Xem *Année Sociologique* [Năm Xã hội học], t. XII, tr. 65 và tt.

(i) Trong cuốn *Moeurs et superstitions des sauvages néo-calédoniens* [Phong tục và mê tín của những người dã man ở New Caledonia], 1900, Linh mục Lambert miêu tả nhiều hiện tượng *potlatch*: Một *potlatch* xảy ra vào năm 1856, tr. 119; các lễ hội tang ma, tr. 234-235; một *potlatch* xảy ra trong một cuộc cải táng, tr. 240-246; Linh mục Lambert đã thấu hiểu được rằng sự làm nhục và ngay cả sự di cư của một tù trưởng bị bại là sự trừng phạt đối với việc không đáp tặng một món quà hay một *potlatch*, tr. 53. Và ông ta đã hiểu rằng “mọi món quà biếu đều đòi hỏi một món quà khác phải được đáp tặng”, tr. 116; ông ta dùng thành ngữ bình dân Pháp “un retour” [tức “một món quà đáp tặng”]: “Quà đáp tặng đúng theo quy chế”; các “món quà đáp tặng” được trưng bày trong túp lều của những người giàu, tr. 125. Các món quà biếu khi viếng thăm là bắt buộc. Chúng là điều kiện của hôn nhân, tr. 10, 93-94; chúng không thể bị đòi lại (irrévocable) và các “món quà được đáp tặng với lãi quá nặng”, đặc biệt là cho người *bengum*, tức anh em chú bác, anh em cô cậu hay anh em bạn dì ruột, tr. 215. Điệu múa tặng quà (*trianda*), tr. 158, là một trường hợp đáng chú ý của chủ nghĩa hình thức, chủ nghĩa duy nghi lễ (ritualisme) và của thẩm mỹ pháp lý được trộn lẫn vào nhau.

(i) Tuy nhiên, ở tr. 513 và 515, ông Malinowski thổi phồng sự mới mẻ của các sự kiện mà ông mô tả. Trước hết *kula* thực ra chỉ là một *potlatch* liên bộ lạc, thuộc một loại hình khá thông thường ở Melanesia, bao gồm các chuyến đi xa mà Linh mục Lambert mô tả, ở New Caledonia, cũng như các cuộc đi xa lớn gọi là Olo-Olo của người Fiji, xem Mauss, “Extension du potlatch en Mélanésie” [Sự lan rộng của hiện tượng *potlatch* ở Melanesia], trong *Biên bản của Viện Nhân học Pháp, Anthropologie* [Nhân học], 1920. Đối với tôi, ý nghĩa của từ *kula* dường như dính líu đến ý nghĩa của vài từ khác cùng loại hình, chẳng hạn: *ulu-ulu*. Xem Rivers, *History of the Melanesian Society* [Lịch sử Xã hội Melanesia], tập 2, tr. 415 và 485, tập 1, tr. 160. Nhưng, ngay cả *kula* cũng ít có tính đặc trưng so với *potlatch* ở châu Mỹ về một số mặt, vì các đảo đều nhỏ hơn, nên các xã hội đều không giàu mạnh bằng các xã hội ở miền duyên hải của Columbia thuộc Anh [British Columbia, tức tỉnh phía Tây của Canada]. Trong các xã hội sau, ta gặp lại tất cả các nét đặc sắc của các *potlatch* liên bộ lạc; chẳng hạn: Người Haida đua tranh với người Tlingit (Sitka thực ra là một thành phố chung, và sông Nass là nơi gặp gỡ thường kỳ); người Kwakiutl đua tranh với người Bellacoola, với người Heiltsuq; người Haida đua tranh với người Tsimshian, v.v.; điều này và lại nằm trong bản chất của các sự vật: Các hình thức trao đổi bình thường có thể mở rộng ra và có tính quốc tế; ở đó cũng như ở nơi khác, chúng dĩ nhiên vừa đi theo vừa khai thông các con đường buôn bán giữa các bộ lạc này, đều giàu có và đều sống nhờ biển.

(i) Ghi chú nguyên tắc về việc dùng khái niệm tiền tệ. Dù có các phản đối của ông Malinowski (“Primitive Currency” [Tiền tệ nguyên thủy], *Economic Journal* [Báo Kinh tế], 1923), tôi vẫn cứ dùng từ “tiền tệ”. Trước đó, ông Malinowski đã phản đối việc lạm dụng từ này (trong *Argonauts of the Western Pacific*, tr. 499, chú thích 2), và phê bình danh mục (nomenclature) của ông Seligmann. Ông ta dành khái niệm “tiền tệ” cho các đồ vật không những dùng làm phương tiện trao đổi, mà còn dùng làm bản vị để đo giá trị. Ông Simiand cũng đã phản đối tôi như thế về việc dùng khái niệm “giá trị” trong các xã hội “nguyên thủy”. Hai nhà bác học này chắc chắn có lý theo quan điểm của chính họ; họ hiểu từ “tiền tệ” và từ “giá trị” theo nghĩa hẹp. Nếu hiểu như thế, thì chỉ có giá trị kinh tế và chỉ có tiền tệ khi các vật quý giá, tức của cải cô đặc lại (condensé) và là dấu hiệu của tài sản đã thực sự được tiền tệ hóa (monnayé), nghĩa là được đặt tên, được phi cá thể hóa (impersonnalisé), được tách rời khỏi mọi quan hệ với mọi pháp nhân, tập thể hay cá thể, khác với quyền lực Nhà nước lo việc đúc tiền. Nhưng vấn đề được đặt ra như thế chỉ là vấn đề về mức tùy tiện mà người ta phải đặt ra cho việc dùng từ. Theo ý tôi, người ta chỉ định nghĩa như thế một loại hình tiền tệ thứ hai: Loại hình của chúng ta.

Trong tất cả các xã hội có trước các xã hội trong đó vàng, đồng và bạc được biến thành tiền tệ, có nhiều vật khác như đá, vỏ sò và đặc biệt là các kim loại quý, đã được sử dụng và dùng làm phương tiện trao đổi và chi trả; trong khá nhiều xã hội còn vây quanh chúng ta, hệ thống đó thực ra vẫn còn vận hành, và hệ thống mà chúng tôi miêu tả chính là hệ thống đó.

Đã đành là các đồ quý giá này khác với những gì mà chúng ta có thói quen quan niệm như là những công cụ chi trả (libératoire). Trước hết, thêm vào bản chất kinh tế và giá trị của chúng, chúng còn có bản chất ma thuật và đặc biệt chúng là các đạo bùa: *Life-givers* [bùa cho sự sống] như Rivers đã nói và như các ông Perry và Jackson hiện nay vẫn nói. Hơn nữa, chúng lưu hành rất rộng bên trong một xã hội và ngay cả giữa các xã hội; nhưng chúng còn bị gắn vào con người và thị tộc (các thứ tiền Roma đầu tiên là do các *gentes* [nhóm gia đình có cùng một ông tổ và mang cùng họ ở Roma vào thời cổ đại - ND] đúc), gắn vào tính cá thể của các chủ sở hữu cũ, và với các hợp đồng thỏa thuận giữa những pháp nhân. Giá trị của chúng còn có tính chủ quan và cá thể. Chẳng hạn, các tiền tệ làm bằng vỏ sò được xâu thành chuỗi ở Melanesia hiện nay còn được đo bằng gang tay của người tặng quà. Xem Rivers, *History of the Melanesian Society* [Lịch sử Xã hội Melanesia], tập 2, tr. 64, 71, 101, 160 và tt. Chúng ta sẽ thấy nhiều ví dụ quan trọng khác về các định chế này. Đành rằng các giá trị này không ổn

định và thiếu thứ đặc tính cần thiết để được dùng làm bản vị và dùng cho việc đo lường: Chẳng hạn, giá của chúng tăng và giảm với số lượng và tầm quan trọng của các giao dịch trong đó chúng được dùng, ông Malinowski so sánh rất khéo các *vaygu'a* của người Trobriand đạt được uy tín trong các chuyến du hành của họ, với các đồ châu báu của vua chúa. Cũng thế những đồ đồng có khắc huy hiệu ở Tây-Bắc Mỹ và những chiếc chiếu ở đảo Samoa tăng thêm giá trị ở mỗi *potlatch* và ở mỗi cuộc trao đổi.

Nhưng mặt khác, theo cả hai quan điểm, các vật quý giá đó có cùng những chức năng với tiền tệ của các xã hội của chúng ta và, do đó, có thể cho là đáng được xếp ít ra vào cùng loại. Chúng có một sức mua và sức mua này được đếm (*nombré*). Cho loại “đồng” Mỹ nào đó thì phải trả bao nhiêu chần mền, cũng như cho một loại *vaygu'a* nào đó thì tương ứng bao nhiêu thúng củ mài. Như thế đã có ý niệm số, cho dù con số đó không do quyền lực nhà nước ấn định và thay đổi tùy theo *kula* hay *potlatch*. Hơn nữa, sức mua đó là thực sự có tính chi trả. Ngay nếu nó chỉ được thừa nhận giữa các cá nhân, thị tộc và bộ lạc được xác định và chỉ giữa những người liên kết với nhau, nó không kém phần công khai, chính thức, cố định. Ông Brudo, bạn của ông Malinowski và cũng sống rất lâu ở quần đảo Trobriand như ông Malinowski, đã trả cho những người dân chài mò ngọc trai cho ông ta với các *vaygu'a* cũng như với tiền tệ châu Âu hay với hàng hóa có tỷ giá cố định. Việc chuyển từ hệ thống này sang hệ thống khác được thực hiện không khó khăn. Về các thứ tiền tệ của đảo Rossel, láng giềng của quần đảo Trobriand, ông Amstrong cho ta các chỉ dẫn rất rõ và vẫn kiên trì trong cùng sai lầm như chúng tôi, nếu quả thực có sai lầm. Xem “A unique monetary system” [Một hệ thống tiền tệ duy nhất], *Economic Journal* [Báo Kinh tế], 1924 (tác giả đã gửi cho tôi bản in thử).

Theo chúng tôi, nhân loại đã mò mẫm rất lâu. Trước hết, trong pha đầu nhân loại đã thấy được rằng vài vật, hầu hết đều có tính ma thuật và quý giá, không bị hủy khi sử dụng, nên đã gán cho chúng sức mua; xem Mauss, “Origines de la notion de monnaie” [Nguồn gốc của khái niệm tiền tệ], *Anthropologie* [Nhân học], 1914, trong *Biên bản của Viện Nhân học Pháp* (Vào lúc đó, chúng tôi chỉ đã tìm được nguồn gốc xa xôi của tiền tệ). Rồi vào pha thứ nhì, sau khi đã thành công trong việc làm cho các vật đó lưu thông, trong bộ lạc và ngoài bộ lạc, đến tận nơi xa, loài người đã thấy thêm được rằng các công cụ dùng để mua đó có thể dùng làm phương tiện để đếm và lưu thông của cải. Đó là giai đoạn mà chúng ta đang miêu tả. Và chính từ giai đoạn này, vào một thời đại khá xưa, trong các xã hội thuộc ngôn ngữ Xêmit, nhưng có thể không xưa lắm ở nơi khác, chắc người ta đã phát minh - pha thứ ba - phương

tiện để tách biệt các vật quý giá nói trên với các nhóm và các con người, biến chúng thành các công cụ thường xuyên dùng để đo lường giá trị, ngay cả đo lường phổ biến, cho dù chưa hợp lý - trong khi chờ đợi tìm ra công cụ tốt hơn.

Vậy thì, theo ý chúng tôi, một hình thái tiền tệ đã hiện hữu trước các hình thức tiền tệ của chúng ta. Đó là chưa kể đến các hình thái tiền tệ gồm các đồ vật thường dùng, chẳng hạn như ở châu Phi và châu Á, các miếng và thỏi đồng, sắt, v.v., và chưa kể đến, trong các xã hội cổ đại và trong các xã hội hiện nay ở châu Phi, gia súc (về gia súc, xem dưới đây).

Chúng tôi xin lỗi đã bị bắt buộc lấy lập trường về các vấn đề quá rộng này. Nhưng không thể làm khác hơn, vì chúng quá gần đề tài của chúng tôi và vì cần phải rõ ràng.

(i) Tr. 163, 373. *Vakapula* được chia thành nhiều phần nhỏ mang những tên đặc biệt, chẳng hạn: *Vewoulo* (tức “initial gift” = quà tặng ban đầu) và *yomela* (tức “final gift” = quà tặng cuối cùng) (điều này chứng tỏ sự đồng nhất của *vakapula* với *kula*, xem quan hệ giữa *yotile* và *vaga*). Một số chi trả (paiement) này mang các tên đặc biệt: *Karibudaboda* chỉ sự thưởng công cho những người làm việc ở các xưởng và thông thường cho những người làm việc chẳng hạn ở ngoài đồng, và đặc biệt cho các chi trả cuối cùng cho việc gặt hái (*urigubu*, trong trường hợp các cung ứng hằng năm cho việc gặt hái do một người anh, em vợ hay anh, em rể làm, tr. 63-65, tr. 181) và cho việc chế tạo xong các vòng cổ, tr. 394 và 183. Sự thưởng công ấy cũng mang tên là *sousala* khi nó đủ lớn (như chế tạo các đĩa ở Kaloma, tr. 373, 183). *Youlo* là tên của chi trả cho sự chế tạo vòng tay. *Puwaya* là tên của thức ăn được cho để khuyến khích nhóm đốn củi. Xem bài hát khá hay, tr. 129:

Con lợn, nước dừa và các củ mài

Là xong rồi và chúng tôi luôn luôn kéo... rất nặng.

(i) Tr. 340. Về từ *mwanita*, xem văn bản bằng tiếng Kiriwina của hai câu thơ đầu (theo ý chúng tôi, câu thứ hai và câu thứ ba), tr. 448. Từ này là tên của các thứ sâu có thân dài, có vòng đen, giống hệt các vòng cổ làm bằng các miếng tròn của ốc gai, tr. 341. Tiếp theo là lời gọi tên-câu khẩn: “Các người hãy cùng đến đó. Tôi mời các người cùng nhau đến đó. Hãy cùng nhau đến đây. Tôi sẽ mời các người cùng nhau đến đây. Cầu vồng sẽ mọc ra ở đó. Tôi sẽ làm cho cầu vồng mọc ra ở đây.” Ông Malinowski, dựa theo dân bản xứ, xem cầu vồng như là một điềm triệu đơn thuần. Nhưng nó cũng có thể chỉ các ánh phản chiếu của xà cừ. Thành ngữ: “Hãy cùng nhau đến đây” liên quan đến các vật có giá trị được tích tụ lại trong hợp đồng. Các lối chơi chữ về “đây” và “đó” được thể hiện bằng các âm “m” và “w”, tức là các thứ yếu tố thành tạo (*formatifs*); chúng rất thường được dùng trong ma thuật. #Rồi đến phần thứ hai của lời mở đầu: “Tôi là người độc nhất, người thủ lĩnh độc nhất, v.v.” Nhưng phần này chỉ thú vị cho các quan điểm khác, đặc biệt cho quan điểm *potlatch*.

(i). Những tên khác nhau của vòng cổ. Chúng không được phân tích trong sách của ông Malinowski. Các tên này được cấu thành với từ *bagi* có nghĩa là vòng cổ (tr. 351) và nhiều từ khác. Theo sau là những tên đặc biệt khác về vòng cổ cũng bị yếm bùa.

Vì câu nói đó cũng được dùng trong lễ hội *kula* ở Sinaketa là nơi người ta đến tìm vòng cổ và để lại vòng tay, người ta chỉ nói đến vòng cổ. Lối nói đó cũng được dùng trong *kula* ở Kiriwina; nhưng trong trường hợp này, vì đó là nơi mà người ta đến tìm vòng tay, nên có lẽ các tên được nêu ra là của nhiều loại vòng tay khác nhau, phần còn lại của câu nói thì giống hệt.

Phần kết luận của câu nói cũng thú vị, nhưng xin nhắc lại một lần nữa, chỉ từ quan điểm *potlatch* thôi: “Tôi “đi *kula*” (tức làm công việc thương mại của tôi), tôi đi lừa *kula* của tôi (tức lừa người đối tác của tôi). Tôi đi ăn cắp *kula* của tôi, tôi đi cướp *kula* của tôi, tôi đi *kula* chùng nào con tàu của tôi còn trôi đi... Sự nổi tiếng của tôi là một tiếng sấm. Bước chân của tôi là một trận động đất.” Về cuối giống với lối nói ở Tây-Bắc Mỹ một cách lạ lùng, ở các đảo Salomon cũng có các lối nói tương tự. Xem dưới đây.

(i) Các nguồn tư liệu cho phép ta nghiên cứu các xã hội này là khá nhiều và rất đáng tin cậy, vì rất dồi dào về mặt ngữ văn học và gồm nhiều nguyên văn và bản dịch. Xem thư mục sơ lược, trong Davy, *Foi jurée* [Lời thề], tr. 21, 171 và 215. Chủ yếu nên thêm: F. Boas và G. Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl* [Dân tộc học về người Kwakiutl], *Báo cáo hằng năm lần thứ 35 của phòng Dân tộc học Mỹ*, 1921, xem bản tường thuật dưới đây; F. Boas, *Tsimshian Mythology* [Huyền thoại Tsimshian], *Báo cáo hằng năm lần thứ 31 của phòng Dân tộc học Mỹ*, 1916, xuất bản năm 1923. Nhưng tất cả các nguồn tư liệu nói trên đều có một sự bất tiện: Các nguồn xưa cũ thì không đầy đủ, còn các nguồn mới, dù có nhiều chi tiết và chiều sâu, thì lại thiếu sót về phương diện mà chúng ta quan tâm. Trong cuộc thám hiểm do Morris K. Jesup cầm đầu ông Boas và cộng sự đã lưu ý đến văn hóa vật chất, ngôn ngữ học và văn học huyền thoại. Ngay cả các công trình của các nhà dân tộc học chuyên nghiệp thời xưa hơn (Krause, Jacobsen) hay gần đây hơn (các ông Sapir, Hill Tout, v.v.) cũng theo cùng phương hướng. Phân tích pháp lý, kinh tế, nghiên cứu dân số học, dù đã được làm, vẫn còn phải bổ sung. (Nhưng nghiên cứu hình thái học xã hội thì đã được các cuộc điều tra dân số khác nhau ở Alaska và Columbia thuộc Anh bắt đầu.) Ông Barbeau hứa cung cấp cho chúng ta một chuyên khảo đầy đủ về người Tsimshian. Chúng tôi chờ đợi thông tin cần thiết này và chúng tôi mong sớm được thấy nhiều người khác cũng sẽ làm như thế, chùng nào còn làm được, về nhiều điểm liên quan đến kinh tế và luật, có các tư liệu cũ: Của các nhà du hành Nga, của Krause (*Tlinkit Indianer* [Dân Mỹ-Ấn Tlinkit]), của Dawson (về người Haida, Kwakiutl, Bellakoola, v.v.), phần lớn đã được đăng trong *Bulletin* [tập san] của cơ quan *Geological Survey* [Khảo sát địa chất] của Canada hay trong *Proceedings of the Royal Society* [Biên bản của Hội Hoàng gia] của Canada; các tư liệu của Swan về bộ lạc Nootka trong “Indian of Cape Flattery” [Người Mỹ-Ấn ở mũi đất Flattery]; các tư liệu của Mayne, *Four Years in British Columbia* [Bốn năm ở Columbia thuộc Anh], London, 1862, vẫn còn có giá trị nhất và do được xuất bản cách đây nhiều năm, chúng có được một uy tín thật sự.

Trong danh mục về các bộ lạc này có một khó khăn. Người Kwakiutl tạo thành một bộ lạc, nhưng tên gọi của họ cũng được nhiều bộ lạc khác dùng; các bộ lạc này, hợp lại với người Kwakiutl, tạo thành một dân tộc (nation) thực sự với tên Kwakiutl. Chúng tôi sẽ cố gắng nêu rõ là bộ lạc Kwakiutl nào mỗi khi nói đến. Khi nào chúng tôi không xác định khác đi, thì đó chính là người Kwakiutl đúng nghĩa. Vả lại, từ “kwakiutl” đơn thuần có nghĩa là “giàu”, tức

“khói của thế gian” và tự nó đã chỉ tầm quan trọng của các sự kiện kinh tế mà chúng tôi sắp miêu tả.

Chúng tôi sẽ không lấy lại tất cả các chi tiết chính tả của các từ trong các thứ tiếng này.

(i) Về *Potlatch*, ông Boas đã không viết gì hay hơn trang sau đây dẫn từ *12th and Final Report on the North-Western Tribes of Canada* [Báo cáo thứ 12 về các bộ lạc ở miền Tây-Bắc Canada], *British Association for the Advancement of Science*. [Hiệp hội Anh vì sự tiến bộ của Khoa học], 1898, tr. 54-55: “Hệ thống kinh tế của người Mỹ-Ấn ở thuộc địa Anh là chủ yếu đặt trên cơ sở tín dụng cũng giống như hệ thống kinh tế của các dân tộc văn minh. Trong tất cả các cuộc kinh doanh của họ, người Mỹ-Ấn tin cậy ở sự giúp đỡ của bạn bè. Họ hứa trả công cho bạn bè đã giúp đỡ họ vào một ngày nào đó. Nếu sự giúp đỡ đó gồm các vật có giá trị mà họ tính bằng số chẵn mền như chúng ta tính bằng tiền, họ hứa trả lại giá trị của sự cho vay cộng với lãi. Vì họ không có hệ thống chữ viết, nên để được an toàn, họ thực hiện việc giao dịch trước mặt nhiều người. Một bên thì mắc nợ, còn bên kia thì trả nợ, đó chính là *potlatch*. Hệ thống kinh tế này phát triển đến mức số vốn mà tất cả các cá nhân liên kết trong bộ lạc có được, vượt xa số lượng giá trị có sẵn để dùng; nói khác đi, các tình huống hoàn toàn giống với các tình huống trong xã hội của chúng ta [tức của phương Tây]: Nếu chúng ta muốn tất cả các món nợ của chúng ta được hoàn lại, thì chúng ta sẽ thấy rằng không có đủ tiền để trả. Nếu tất cả các chủ nợ đều bắt phải hoàn lại mọi món tiền mà họ đã cho vay, thì chắc chắn sẽ gây ra một sự kinh hoàng thảm hại mà cộng đồng sẽ mất nhiều thời gian để khắc phục.

Nên hiểu rõ rằng khi một người bản xứ ở châu Mỹ mời tất cả bạn bè và người láng giềng của mình tham dự một *potlatch* trong đó ông ta, nhìn bề ngoài, xài phí tất cả những thành quả tích lũy được sau nhiều năm dài lao động, ông ta nhằm hai mục đích mà ta không thể không thừa nhận là khôn ngoan và đáng ca ngợi. Mục đích đầu tiên của ông ta là trả các món nợ. Việc đó được thực hiện trước đám đông với rất nhiều nghi lễ và theo kiểu cách của một chứng thư được công chứng viên chấp nhận (*acte notarié*). Mục đích thứ hai của ông ta là đầu tư các thành quả lao động của mình bằng cách nào đó để có thể thu được lợi nhuận lớn nhất cho chính mình cũng như cho con cái. Những người nhận quà tặng trong dịp lễ hội đó nhận chúng như là các món đồ cho vay mà họ dùng trong các cuộc kinh doanh hiện nay, nhưng trong vài năm nữa, họ phải trả lại với lãi cho người đã tặng quà hay cho người thừa kế của ông ta. Như vậy, *potlatch* rốt cuộc được người bản xứ ở châu Mỹ xem như là một phương tiện để bảo đảm sự sung túc của con cái của họ, nếu chúng trở thành mồ côi khi còn bé...

Nếu ta sửa chữa các từ “nợ, chi trả, hoàn lại [tiền], cho vay” và thay chúng bằng những từ như “quà tặng, quà đáp tặng lại”, mà chính ông Boas rốt cuộc cũng dùng, thì ta có được một ý niệm đúng đắn về sự vận hành của khái niệm tín dụng trong *potlatch*.

Về khái niệm danh dự, xem Boas, *Seventh Report on the North-Western Tribes of Canada* [Báo cáo thứ 7 về các bộ lạc ở miền Tây-Bắc Canada], tr. 57.

(i) Đặc biệt nên xem huyền thoại về Haiyas (Haida texts [Văn bản tiếng Haida], *Jesup*, VI, số 83, Masset): Haiyas mất “thể diện” trong một canh bạc và chết vì thế. Các chị và các cháu của ông ta để tang, tổ chức một *potlatch* để trả thù và Haiyas sống lại.

Về vấn đề này, có lẽ nên nghiên cứu cờ bạc: Ngay cả trong các xã hội của chúng ta, nó không được xem như là một hợp đồng, mà như là một tình trạng trong đó có sự cam kết dựa trên danh dự và trong đó người ta phải giao nộp các của cải mà đáng ra người ta có thể không giao nộp. Cờ bạc là một hình thức của *potlatch* và của hệ thống quà tặng. Sự lan rộng của nó ngay cả ở Tây-Bắc châu Mỹ là đáng chú ý. Mặc dù người Kwakiutl biết đến nó (xem *Ethnology of the Kwakiutl*, tr. 1394, mục từ *ebayu*: Con súc sắc (?), mục từ *lepa*, tr. 1435, đối chiếu với *lep*, tr. 1448, “*potlatch* thứ hai, nhảy múa”; đối chiếu với tr. 1423, mục từ *maqwacte*), dường như nơi tộc người này nó không đóng một vai trò có thể so sánh với vai trò mà nó đóng nơi người Haida, người Tlingit và người Tsimshian. Những tộc người này là những con bạc thành cổ tật và chơi liên miên. Xem các miêu tả lối đánh bạc bằng que nơi người Haida: Swanton, “Haida” (*Jesup Expedition* [Thám hiểm Jesup], V, I), tr. 58 và tt, tr. 141 và tt, về các “con bài” và tên gọi); người Tlingit cũng có lối đánh bạc đó, được miêu tả với tên gọi của các que: Swanton, *Tlingit*, tr. 443; nơi người Tlingit, que *naq* thông thường (tức con bài ăn) tương đương với que *djil* nơi người Haida.

Có nhiều truyền thuyết về các canh bạc, về các thủ lĩnh đã mất tất cả do đánh bạc. Một thủ lĩnh Tsimshian đã mất ngay cả con cái và cha mẹ của mình: *Tsimshian Mythology* [Huyền thoại Tsimshian] tr. 207, 101; xem Boas, s.v.d., tr. 409. Một truyền thuyết của người Haida kể chuyện một canh bạc toàn bộ của người Tsimshian chống lại người Haida. Xem *Haida Texts and Myths*, tr. 322. Xem cùng truyền thuyết: Các canh bạc chống lại người Tlingit, s.d.d., tr. 94. Ta sẽ tìm thấy một danh mục các chủ đề thuộc loại này trong Boas, *Tsimshian Mythology*, tr. 847 và 843. Lễ nghi và luân lý muốn rằng người thắng phải để cho người thua cũng như vợ và con cái người này được tự do, *Tlingit Myths and Texts*, tr. 137. Không cần phải nhấn mạnh đến sự giống nhau của đặc điểm này với các truyền thuyết châu Á.

Và lại, ở đây có những ảnh hưởng châu Á không thể chối cãi được, về sự phát triển của các trò chơi may rủi châu Á ở châu Mỹ, xem công trình nghiên cứu xuất sắc của E.B. Tylor “On American Lot-games, as evidence of Asiatic Intercourse” [Về các trò chơi rút thăm ở châu Mỹ, như là bằng chứng hiển nhiên của quan hệ với châu Á, trong *Internationales Archie für Ethnographie* [Tư liệu lưu trữ quốc tế về dân tộc chí], 1896, tr. 55 và tt.

(i) Về các *potlatch* phá hủy, xem Davy, *Foi jurée*, tr. 224. Nên thêm các nhận xét sau đây. Cho, tức là đã phá hủy, xem *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, tr. 334. Một số nghi lễ tặng biếu gồm những phá hủy: Ví dụ nghi lễ hoàn lại của hồi môn hay, như Boas gọi nó, “trả lại nợ cưới”, gồm một thể thức gọi là “đánh đắm xuồng”: Svd, tr. 518, 520. Nhưng lễ này là tượng trưng. Tuy nhiên, các cuộc viếng thăm trong *potlatch* nơi người Haida và người Tsimshian gồm việc phá hủy thực sự các xuồng của người đến dự. Nơi người Tsimshian, người ta phá xuồng lúc đến, sau khi đã cẩn thận giúp đỡ xuống tất cả những gì mà xuồng chở đến và người ta trả lại bằng những xuồng đẹp nhất khi khách ra về: Boas, *Tsimshian Mythology*, tr. 338.

Nhưng sự phá hủy đúng nghĩa dường như là một hình thức chi tiêu cao cấp. Nơi người Tsimshian và người Tlingit, người ta gọi nó là “giết của cải”: Boas, *Tsimshian Mythology*, tr. 334; Swanton, *Tinglit*, tr. 442. Thực ra, người ta cũng dùng tên này để chỉ việc phân phát chần mền.

Trong việc thực hành phá hủy này trong *potlatch* còn có sự can thiệp của hai động cơ: Chủ đề thứ nhất là chiến tranh: *Potlatch* là một cuộc chiến tranh. Nơi người Tlingit, nó được gọi là “nhảy múa chiến tranh”, Swanton, *Tinglit*, tr. 458, so sánh với tr. 436. Cũng giống như trong một cuộc chiến tranh, người ta có thể chiếm lấy các mặt nạ, các tên gọi và các đặc ân của các chủ sở hữu bị giết, người ta giết của cải trong một cuộc chiến tranh của cải: Hoặc là của cải của chính mình, để những kẻ khác không chiếm được, hoặc là của cải của những kẻ khác bằng cách cho họ các tài sản mà họ sẽ bị bắt buộc phải đáp trả hoặc sẽ không đáp trả được. Chủ đề thứ hai là hiến sinh, xem trên đây. Nếu người ta giết của cải, chính là vì nó có một sự sống, xem dưới đây. Một người chuyên đọc các tuyên cáo (héraut) nói: “Cầu xin cho của cải còn được sống nhờ các nỗ lực của thủ lĩnh của chúng ta, cầu xin cho đồ đồng của chúng ta không bị vỡ gãy.” Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, tr. 1285. Có lẽ ngay cả các nghĩa của từ “yāq”: Nằm dài ra chết, phân phát một *potlatch* được lý giải như thế (xem Boas, *Kwakiutl Texts*, III, tr. 59, 1.3, và Bảng tra, Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, tr. 705, 706).

Nhưng trên nguyên tắc, cũng như trong hiến sinh bình thường, đó chính là chuyển giao những đồ vật bị phá hủy để dâng cho thần linh, trong tình huống này là để dâng cho tổ tiên của thị tộc. Chủ đề này vốn phát triển hơn nơi người Tlingit (Swanton, *Tlingit*, 443, 462): Nơi tộc người này tổ tiên không những tham dự *potlatch* và hưởng các sự phá hủy, mà còn hưởng các món quà được biếu cho những người còn sống có cùng tên với họ. Sự phá hủy bằng lửa

dường như là đặc trưng cho chủ đề này. Nơi người Tlingit, xem một huyền thoại rất hay, *Tlingit Myths and Texts* [Văn bản và huyền thoại của người Tlingit] tr. 52. Nơi người Haida, hiến tế bằng lửa (Skidegate), Swanton, “Haida Texts and Myths” [Văn bản và huyền thoại của người Haida], *Bulletin of Bureau of American Ethnology* [Tập san của Phòng Dân tộc học Mỹ], số 29, tr. 36, 28 và 91. Chủ đề này không mấy hiển nhiên nơi người Kwakiutl, nhưng nơi họ có một vị thần gọi là “Ngồi trên lửa” và được người ta hiến tế áo quần của đứa trẻ bị ốm, để đền ơn cho thần: Boas, *Ethnology of Kwakiutl*, tr. 705, 706.

(i) Ta biết rằng ngoài các sự tái lập đáng ngờ Luật Mười hai Bảng [tức Lex Duodecim Tabularum hay, đơn giản hơn, Duodecim Tabulae, văn bản luật thành văn đầu tiên của Roma được soạn thảo vào khoảng năm 450 trước CN - ND] và vài văn bản luật còn ghi lại được, chúng ta chỉ có những nguồn rất nghèo nàn về tất cả những gì liên quan đến bốn thế kỷ đầu của luật Roma. Tuy nhiên, chúng tôi sẽ không lấy thái độ phê phán khe khắt của ông Lambert trong bài “L’histoire traditionnelle des XII Tables” [Lịch sử truyền thống của Luật Mười hai Bảng] đăng trong *Mélanges Appleton* (Tập văn tặng Appleton), 1903. Nhưng phải thừa nhận rằng phần lớn các lý thuyết của các nhà nghiên cứu về Roma, và ngay cả bản thân phần lớn các lý thuyết của các nhà “cổ học” [“antiquaires”, tức những nhà thông thái chuyên nghiên cứu về các công trình kiến trúc, đồ mỹ thuật cũng như các minh văn cổ - ND] nên được xử lý như là các giả thuyết. Chúng tôi mạn phép thêm một giả thuyết khác nữa vào danh sách.

Theo chúng tôi, Paul Huvelin và ông Girard dường như đến gần với sự thật về mọi mặt. Cho lý thuyết của Paul Huvelin, chúng tôi chỉ xin đề nghị một bổ sung và một ý kiến bác bỏ. “Điều khoản chửi rủa” (xem “Magie et droit individual”, tr. 28; xem thêm “Injuria”, trong *Mélanges Appleton*), theo ý chúng tôi, không phải chỉ là ma thuật. Nó là một trường hợp rất rõ nét, một vết tích, của các luật lệ cổ về *potlatch*. Sự kiện một người là kẻ mắc nợ và một người là chủ nợ khiến người sau ở vào thế cao hơn, nên được quyền chửi rủa người kia, tức người chịu ơn ông ta. Từ đó phát xuất một loạt đáng kể các quan hệ mà chúng tôi muốn mọi người lưu ý trong một số báo *Année sociologique* về các *Joking Relationships* (Quan hệ đùa cợt), về “thân tộc đùa cợt” đặc biệt nơi người Winnebago (Sioux).

(i) Cách giải thích từ *stips* theo kiểu này dựa trên sự giải thích của Isidore de Séville (chết năm 636, tác giả của cuốn *Etymologiae* [Từ nguyên học]), V, tr. 24, 30. Xem Paul Huvelin, “Stips, stipulatio et sacramentum” (*Mélanges Fadda*), 1906. Trong *Manuel élémentaire de Droit romain*, ông Girard, sau [Friedrich Carl von] Savigny [1779-1861, nhà luật học Đức?], dùng các văn bản của Varron [tức Marcus Terentius Varro (116-27 trước CN), nhà văn Roma – ND] và Festus [tức Sextus Pompeius Festus, nhà văn phạm Roma sống vào nửa sau thế kỷ II sau CN - ND] để chống lại lối giải thích đơn thuần bằng hình tượng này. Nhưng Festus, sau khi quả thực đã nói “stipulus” “tirmus”, đã phải, trong một câu chẳng may bị hủy một phần, nói về một “[...?] defixus”, có thể là cây gậy cắm xuống đất (so sánh với việc ném gậy trong một cuộc bán đất trong các hợp đồng thuộc thời vua Hammurabi [chết vào khoảng năm 1750 trước CN – ND] ở Babylone, xem Cuq “Étude sur les contrats...” [Nghiên

cứu về các hợp đồng...], *Nouvelle Revue historique du Droit* [Tạp chí lịch sử về Luật], 1910, tr. 467).

(1) Chúng tôi sẽ không đi vào các cuộc thảo luận của các nhà nghiên cứu về Roma; nhưng chúng tôi thêm vài nhận xét vào các nhận xét của Paul Huvelin và của ông Girard về *nexum*. 1) Bản thân từ này đến từ *nectere* [buộc, liên kết, nối kết] và, về từ sau, Festus đã giữ được một trong các tư liệu hiếm hoi của các Đại tư tế (Pontifex) còn được lưu truyền đến ngày nay: *Napturas stramentis nectilo* [Napturas buộc lại bằng cọng rơm]. Hiển nhiên tư liệu ám chỉ việc cầm ky sở hữu mà những cái nút làm bằng cọng rơm biểu thị. Vậy thì, bản thân đồ vật *tradita* (được truyền lại) được đánh dấu và được buộc lại và mang theo mỗi ràng buộc này khi đến với người nhận (*accipiens*). Như vậy, nó có thể ràng buộc người nhận. 2) Người trở thành *nexus* [người mắc nợ] là người nhận (*accipiens*). Thế mà, lối nói long trọng về *nexum* [vật thế chấp] giả định là nó đã được *emptus* (thường được dịch là được mua). Nhưng (xem dưới đây) *emptus* thực sự có nghĩa là *acceptus* [được nhận]. Bản thân người đã nhận đồ vật được sự cho mượn chấp nhận, còn hơn cả việc bị mua: bởi vì ông ta đã nhận đồ vật và bởi vì ông ta đã nhận thời đồng mà sự cho mượn trao cho ông ta. Người ta đã thảo luận để biết là, trong thao tác này, phải chăng có sự *damnatio* (buộc tội, lên án), sự *mancipatio* (chuyển nhượng), v.v. Không lấy lập trường về vấn đề này, chúng tôi tin rằng tất cả các từ này là tương đối đồng nghĩa (xem thêm các thành ngữ *nexo mancipioque, emitmancipioque accepit* của các minh văn (bán nô lệ). Và không có gì đơn giản hơn sự đồng nghĩa này, vì chỉ riêng việc đã chấp nhận cái gì đó của ai biến anh thành người thọ ơn của người này: *damnatus* [bị kết án], *emptus* [bị mua], *nexus* [bị ràng buộc]. 3) Đối với chúng tôi, dường như những chuyên gia về luật Roma và ngay cả Huvelin đã đều không chú ý đúng mức đến một chi tiết của sự tôn trọng quy tắc thái quá của *nexum*, số phận của thời đồng thau, tức của *aes nexum* được Festus bàn đến rất nhiều. Thời đồng thau đó, khi hình thành *nexum*, được người *tradens* [người sở hữu] trao cho người *accipiens* [người nhận]. Nhưng, khi người này được giải phóng không những anh ta hoàn thành cung ứng đã hứa giao đồ vật hay giá tiền, mà nhất là trả lại cũng bằng đồng thau cho người cho vay, người bán, v.v., với cùng cái cân và trước cùng những người đã làm chứng. Khi đó, đến lượt mình, anh ta mua và nhận. Gaius [luật gia Roma, sống vào thế kỷ II, tác giả của *Institutes*] (III, 174) miêu tả rất rõ cho chúng ta nghi lễ về việc chi trả (*solutio nexum*) (xem thêm Girard, sđd, tr. 501, 751). Trong một bán bằng tiền mặt, có thể nói là hai hành động xảy ra cùng lúc, hay cách nhau rất ngắn về thời gian, hai biểu tượng xuất hiện ít

hơn so với trong một vụ bán chịu trả theo kỳ hạn hay trong một vụ cho vay được tiến hành một cách long trọng; và chính vì vậy nên ta không thấy lối chơi hai mặt. Nhưng chắc chắn là nó vận hành trong đó. Nếu sự diễn giải của chúng tôi là đúng thì ngoài *nexum* đến từ những hình thái long trọng, ngoài *nexum* đến từ sự vật, còn có một *nexum* khác đến từ thời đồng thau này luân phiên được cho và được nhận, và được cân với cùng cái cân, *hanc libi libram primam postremamque*, bởi hai người giao ước với nhau, luân phiên bị ràng buộc. 4) Và lại, chúng ta hãy giả định một lát thôi rằng chúng ta đã có thể hình dung một hợp đồng của người Roma trước khi họ dùng tiền đồng và ngay cả thỏi đồng được cân, hay ngay cả miếng đồng đo khuôn (*aes flatum*) thể hiện một con bò cái (ta biết rằng các thứ tiền Roma đã được các *gentes* (thị tộc, nhóm các gia đình cùng họ ở Roma) đúc và có hình dạng của súc vật nuôi trong trang trại, chắc hẳn chúng là những chứng vật cầm cố các thú nuôi của các *gentes*). Giả định một cuộc bán trong đó giá tiền được trả bằng súc vật nuôi thực sự hay được thể hiện bằng hình dạng. Chỉ cần hiểu rằng việc giao thú nuôi-giá tiền này, hay hình dạng của nó làm cho những người giao ước gắn gũi nhau, và đặc biệt làm cho người bán gắn gũi người mua; cũng như trong một cuộc bán trong mọi sự nhường lại thú nuôi, người mua hay người chiếm hữu cuối cùng ít ra trong một thời gian (để chờ xem phải chăng có các vết cho phép hủy việc bán), vẫn liên lạc với người bán hay với người sở hữu trước anh ta (xem dưới đây các sự kiện của luật Ấn Độ và của văn hóa dân gian).

(i). Về *familia*, xem *Digeste*, L, XVI [Đôi khi được gọi là *Pandectes*, *Digeste* gồm các đoạn trích từ các ý kiến và phán quyết của các luật gia Roma, được tập hợp theo lệnh của hoàng đế Justinianus - ND]. Xem thêm Isodore de Séville, sdd, XV, 9, 5. Trong luật Roma, cho đến một thời rất muộn, hành động chia gia tài được gọi là *familiae erciscundae*, xem *Digeste*, XI, II và *Code* [bộ luật Justinianus?], III, XXXVIII. Ngược lại *res* ngang với *familia*; trong *Douze Tables* [Mười hai Bảng], V, 3, *super pecunia tutelave suae rei*. Xem thêm Girard, *Textes de droit romain* [Văn kiện luật Roma], tr. 869; *Manuel élémentaire de droit romain*, tr. 322; Cuq, *Institutions* [Định chế], I, tr. 37.

(i). Về sự phân biệt giữa *familia* [gia đình] và *pecuniaque* [tài sản] được chứng thực bởi các *sacrae leges* [luật thiêng liêng] (xem Fertus) và bởi nhiều văn kiện, xem Girard, *Textes de droit romain*, tr. 841, chú thích 2; *Manuel élémentaire de droit romain*, tr. 274, 263, chú thích 2. Hẳn là danh mục không phải luôn chắc chắn, nhưng trái với ý kiến của ông Girard, chúng tôi tin rằng vào một thời rất xưa ngay từ đầu, đã có một sự phân biệt rất chính xác. Và

lại, sự phân chia cũng được tìm thấy trong tiếng Osque [ngôn ngữ Ấn-Âu, gần với tiếng Latin, thời xưa được nói ở miền Nam của nước Ý, - ND] ở cụm từ *famelo in eituo* (xem *Lex Bantia* [Luật Bantia, 183-103 trước CN; Bantia là một địa danh ở miền Nam của Ý vào thời cổ đại, - ND], I, 13).

(i) Đó là giải thích của chính các luật gia cổ như Cicéron [tức *Marcus Tullius Cicero*], *De Oratore* [Về nghệ thuật hùng biện], II, 183, *Rei omnes quorum de re disceptatur*; trong tâm trí họ *res* luôn có nghĩa là “vụ kiện”. Nhưng giải thích đó có cái tốt là giữ được ký ức về thời Mười hai Bảng, II, 2: vào thời này, *reus* không những chỉ người bị cáo mà cả hai bên nguyên và bị cáo trong mọi vụ kiện, tức là cả *actor* [nguyên cáo] và *reus* [bị cáo] của các thủ tục tố tụng gần đây. Khi bình luận luật Mười hai Bảng, Festus [tức *Sextus Pompeius Festus*, nhà ngữ pháp Latin sống vào khoảng cuối thế kỷ II sau CN - ND] đã trích hai nhà luật học rất xa xưa người Roma về chủ đề này. Cả hai bên nguyên cáo và bị cáo đều bị vụ kiện ràng buộc. Ta có thể giả định cả hai đều bị đồ vật ràng buộc trước đó.

(i) Khái niệm *reus*, trách nhiệm đối với một đồ vật, bị đồ vật làm cho phải chịu trách nhiệm, còn rất quen thuộc đối với các luật gia Roma rất cổ mà Festus trích dẫn, “*reus stipulando estidem qui stipulator dicitur, ... reus promitiendo qui suo nomine alteri quid promisit*” ... Festus nhắc đến sự đối nghĩa của các từ này trong hệ thống bảo lãnh mà người ta gọi là sự liên đới giữa chủ nợ và con nợ (*corréalité*); nhưng các tác giả cổ nói đến điều khác. Hơn nữa, “*corréalité*” đã giữ được nghĩa về mối liên hệ không thể chia lìa ràng buộc cá nhân với đồ vật, trong trường hợp này, tức với vụ kiện và cùng với cá nhân, ràng buộc cả các “bạn bè và bà con” liên đới của cá nhân.

(i) Các nhà nghiên cứu về Roma dường như đặt vào thời quá xưa sự phân biệt giữa *mancipatio* và *emptio vendito*. Vào thời luật Mười hai Bảng và chắc sau đó rất lâu, dường như chưa có những hợp đồng bán thuần túy có tính ưng thuận, như về sau vào thời Q.M Scoevola [nhà luật học Roma sống vào nửa sau thế kỷ II và đầu thế kỷ I trước CN]. Luật Mười hai Bảng dùng từ *venum duuit* chỉ để chỉ sự bán long trọng nhất mà người ta có thể làm và nó chỉ có thể thực hiện bằng sự *mancipatio* [chuyển nhượng long trọng] do một người con trai làm. Mặt khác, ít ra đối với các vật *mancipi* [chuyển nhượng], vào thời này sự bán hoàn toàn chỉ được thực hiện, như là hợp đồng, bằng sự *mancipatio*; như vậy các từ này là đồng nghĩa. Các nhà văn thuộc thời cổ đại đều giữ kỷ niệm về sự lẫn lộn này. Xem Pomponius, *Digeste*, XL, VII, *de statuliberis*. Trái lại, từ *mancipatio* đã chỉ, trong một thời gian dài các hành động thuần túy

chỉ là các hợp đồng ưng thuận, như *fiducia* [sự tin cậy, tin tưởng] mà *mancipatio* đôi khi bị lẫn lộn với. Xem các tư liệu trong Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, tr. 545; xem thêm tr. 299. Ngay cả *mancipatio*, *mancipium* và *nexum*, vào một thời rất xưa, được dùng như nhau.

Tuy nhiên, để qua một bên sự đồng nghĩa này, chúng xét đến tiếp theo đây sự chuyển nhượng (*mancipatio*) các vật (*res*) thuộc vào *familia* và chúng tôi phát xuất từ nguyên tắc được Ulpian (XIX, 3) lưu giữ (xem Girard, *svd*, tr. 303): “*mancipatio... propria alienatio rerum Mancipi*”.

(i). Chúng tôi không nghiên cứu đầy đủ về luật Hy Lạp hoặc đúng hơn các tàn dư của luật lệ cổ trước các cuộc làm luật lớn của người Ionia và người Dorian, để có thể nói phải chăng nhiều tộc người ở Hy Lạp biết hay không biết các quy tắc biểu tặng này. Có lẽ phải xem lại tất cả thư tịch về các vấn đề đa dạng: biểu tặng, hôn nhân, thế chấp (Xem Gernet, “Εγγύα”, *Revue des Études grecques*, 1917; xem thêm Vinogradorff, *Outlines of the History of Jurisprudence* [Phác thảo lịch sử luật học], I, tr. 235), sự hiếu khách, lợi ích và hợp đồng, và có lẽ chúng ta chỉ còn tìm lại được những đoạn thôi. Và đây là một đoạn: trong cuốn *Éthique à Nicomaque*, 1123 a 3, về người công dân hào hiệp và về các tiêu xài công và tư của ông ta, Aristote nêu ra các cuộc chiêu đãi người nước ngoài, các sứ đoàn, cho biết ông ta tiêu xài như thế nào; Aristote viết thêm: “Các sự biểu tặng có chút gì tương tự như các sự cung hiến” (xem thêm trên đây về người Tsimshian).

Hai nền luật pháp Ấn-Âu hiện hành cũng có những định chế cùng loại: Abania và Ossetia. Chúng tôi tự giới hạn vào các đạo luật hay sắc lệnh hiện đại cấm hay hạn chế nơi các tộc người này các sự phung phí thái quá trong các đám cưới, đám tang, v.v., xem chẳng hạn Kovalevski, *Coutume contemporaine et loi ancienne* [Tập tục đương đại và luật xưa], tr. 187.

(i). Ta biết rằng gần như tất cả các “công thức” của hợp đồng đều được các tư liệu của người Do Thái ở Ai Cập vào thế kỷ V trước CN, chứng thực. Xem Cowley, *Aramaic papyri of the Fifth Century B.C.*, [Các tư liệu Aramaic viết trên giấy cói vào thế kỷ V trước CN], Oxford, 1923. Ta cũng biết đến các công trình nghiên cứu của Ungnad về hợp đồng ở Babylone (xem *Année sociologique*, XII, Paul Huvelin, tr. 508; Cuq, “Études sur les contrats de l'époque de la 1st Dynastie babylonienne” [Nghiên cứu về các hợp đồng thuộc thời Triều đại thứ nhất ở Babylone], *Nouvelle Revue de l'histoire du droit* [Tạp chí mới về lịch sử luật], 1910.

(i) Chúng ta biết được luật Ấn Độ cổ nhờ hai loạt tư liệu được viết khá trễ so với các thư tịch khác. Loạt cổ nhất gồm các *Dharmasutra* mà Buhler cho là có trước đạo Phật (xem *Sacred Laws* [Luật lệ thiêng liêng] trong *Sacred Books of the East* [Sách thiêng liêng của phương Đông], phần dẫn nhập). Nhưng không chắc là một số *sutra* [kinh điển] này không xuất hiện sau đạo Phật. Dù thế nào đi nữa, chúng thuộc vào cái mà người Ấn Độ gọi là *çruti*, tức là Thiên khải (Révélation). Loạt kia được gọi là *Smrti*, tức là Truyền thống, hay *Dharmaçastra*, tức là Sách về Luật pháp (dharma) mà phần chính là bộ luật Manu nổi tiếng; bộ luật này xuất hiện trễ hơn các *sutra* một chút thôi.

Tuy nhiên chúng tôi sử dụng nhiều hơn một tư liệu sử thi dài; trong truyền thống Bà la môn, sử thi này có giá trị của một *smrti* và của *castra* (truyền thống và luật được dạy). *Anuçasanaparvan* (cuốn XIII của *Mahabharata* [cuốn sử thi lớn của Ấn Độ gồm hơn 250.000 câu, kể lại các kỳ công của vua Bharata và các hậu duệ của ông - ND]) nói về đạo đức biểu tặng rõ hơn các sách về luật rất nhiều. Mặt khác, nó có giá trị ngang với các sách về luật mà nó có cùng cảm hứng. Đặc biệt, dường như nó được soạn thảo trên cùng cơ sở với bản thân bộ luật Manu (xem Bühlher, *The Law of Manu* [Luật Manu], trong *Sacred Books of the East*, tr. LXX và tt). Và lại, ta có thể nói rằng *Anuçasanaparvan* và bộ luật Manu trích dẫn lẫn nhau.

Dù thế nào đi nữa, bộ luật Manu là vô giá. Nó là một cuốn sách vĩ đại thuộc vào một sử thi vĩ đại về biểu tặng, tức bộ *dana-dharmakathanam*, mà nó chiếm đến một phần ba, bộ Manu gồm hơn bốn mươi “bài học”. Hơn nữa, nó được dân Ấn Độ vô cùng ưa thích. Thơ ca kể lại rằng bộ luật này đã được Bhisma, vị vua-thiên nhân, nằm trên giường làm bằng các mũi tên, đọc một cách bí hiểm trước khi qua đời cho Yudhisthira, vị vua vĩ đại, hiện thân của Dharma (Luật pháp).

(i) Rõ ràng, nếu không phải các quy tắc, thì ít ra sự soạn thảo các *çastra* và các sử thi đã được thực hiện sau khi có sự chống lại đạo Phật mà chúng nói đến. Điều đó là chắc chắn đối với *Anuçasanaparvan* vì nó nhiều lần nhắc đến đạo Phật (đặc biệt nên xem *Adhyaya*, 120). Do các bản viết cuối cùng có thể là rất trễ, ta có thể tìm thấy một ám chỉ đến cả đạo Kitô, cụ thể là lý thuyết về biểu tặng trong cùng một parvan (*adhyaya* 114, câu thơ 10) trong đó Vyasa: “Đó là luật được dạy với sự tinh tế (*nipunesa* ở Calcutta) (*naipunena* ở Bombay), “nó không được làm cho người khác điều trái với bản ngã của nó, đó là *dharma* (pháp) được tóm tắt” (câu thơ 5673). Nhưng, mặt khác, cũng có thể là những người Bà la môn, vốn hay tạo ra các “công thức” và các câu cách ngôn, tự họ đã tạo ra điều đó. Thực ra, câu thơ trước đó (câu thơ

9=5672) có một dáng dấp rất Bà la môn: “Người khác tự hướng dẫn bằng lòng dục (và đó là sai lầm). Trong sự từ chối và trong sự biếu tặng, trong hạnh phúc và trong sự bất hạnh, trong lạc thú và trong sự không có lạc thú, chính bằng cách gấn (các vật) vào bản ngã của mình mà con người đánh giá chúng, v.v. Lời bình luận của Nilakantha là dứt khoát và rất độc đáo, không theo giáo lý Kitô: “Như ai đó ứng xử với các người khác, (những người khác cũng ứng xử với anh ta) như vậy. Chính khi cảm nhận bản thân mình có thể sẽ nhận một sự từ chối sau khi đã nài xin..., v.v., người ta thấy được phải biếu tặng gì.”

(i) Chúng tôi không muốn nói rằng, ngay vào một thời đại rất cổ, tức thời đại mà kinh *Rig Veda* được soạn ra, khi người Arya đã đến Đông-Bắc Ấn Độ, họ không có chợ búa, thương gia, giá cả, sự bán (xem Zimmer, *Altindisches Leben*, tr. 257 và tiếp theo): *Rig Veda*, IV, 24, 9. Đặc biệt *Atharva Veda* thường nhắc đến nền kinh tế này. Bản thân thần Indra là một thương gia (*Hymne* [Tụng ca], III, 15, được dùng trong *Kaugika-sutra*, VII, 1; VII, 10 và 12, trong một nghi lễ dành cho người đi bán). Tuy nhiên nên xem thêm *dhanada*, svd, câu thơ 1, và *vajin*, tính ngữ của thần Indra, svd.

Chúng tôi cũng không muốn nói rằng hợp đồng chỉ có ở Ấn Độ nguồn gốc này, về đồ vật, về con người và về hình thức của sự chuyển giao của cái, và cũng không cho rằng Ấn Độ không biết đến các hình thái khác của nghĩa vụ, chẳng hạn sự gần như-phạm tội (quasi-délict). Chúng tôi chỉ tìm cách chứng minh điều này: bên cạnh các luật nói trên, còn tồn tại một luật khác, một nền kinh tế khác và một trí trạng (mentalité) khác.

(i) Chẳng hạn *adanam*, tức là món quà mà các người bạn tặng cho chàng trai mới được cạo đầu hay mới được thụ pháp, cho người chồng hay người vợ sắp cưới, v.v., hoàn toàn giống, ngay cả trong danh hiệu, với *gaben* của tiếng Germany mà chúng tôi sẽ nói đến dưới đây, xem các *grhyasutra* (nghi lễ trong nhà), Oldenberg, *Sacred Book of the East*, bảng tra cứu).

Một ví dụ khác: vinh dự đến từ các quà tặng (thức ăn), *Anuṣasanaparvan*, 122, các câu thơ 12, 13 và 14: “Nếu được tôn vinh, họ sẽ tôn vinh; nếu được tặng thưởng, họ sẽ tặng thưởng. “Người ta nói: đó là một người hay biếu tặng nơi này, nơi nọ”, từ khắp mọi nơi, ông ta được ca ngợi”, *Anuṣasanaparvan*, câu thơ 5850.

(i) Một nghiên cứu về từ nguyên và ngữ nghĩa có lẽ sẽ cho phép đạt được các kết quả tương tự với các kết quả mà chúng tôi đã đạt về luật Roma. Các tư liệu Veda cổ nhất chứa đầy các từ mà từ nguyên còn rõ hơn các từ nguyên của các từ Latin; tất cả các từ nguyên đó, ngay

cả các từ về chợ búa và sự bán, đều giả định một hệ thống khác trong đó sự trao đổi, biếu tặng và cá cược thay thế cho các hợp đồng mà chúng ta thường nghĩ đến khi chúng ta nói đến các thứ này. Người ta thường chú ý đến sự không chắc chắn (thực ra thường gặp trong tất cả các ngôn ngữ Ấn-Âu), về các nghĩa của từ Phạn mà chúng tôi dịch bằng “cho, tặng”: *da*, và của rất nhiều từ phái sinh từ nó. Ví dụ: *ada*, có nghĩa là nhận, lấy, v.v.

Thêm một ví dụ: chúng ta hãy chọn ngay cả hai từ trong kinh Veda chỉ tốt nhất hành động kỹ thuật về việc bán; đó là: *parada çulkaya*, tức bán với một giá, và tất cả các từ phái sinh từ động từ *pan*, ví dụ *pani* (thương gia). Ngoài việc *parada* bao gồm *da* (biếu tặng), *çulka* thực sự có nghĩa kỹ thuật của từ Latin *pretium*, lại chỉ một cái khác: không những nó có nghĩa là giá trị và giá cả, mà còn chỉ phần thưởng của trận đấu, giá của người vợ chưa cưới, lương trả cho sự phục vụ tính dục, thuế, cống nạp. Và *pan*, ngay trong kinh Rig Veda, đã cho từ *pani* (thương gia, hà tiện, tham lam, và một tên người nước ngoài), và tên của tiền tệ, *pana* (về sau có thêm từ nổi tiếng *karsapana*), v.v., có nghĩa là bán cũng như chơi, cá cược, đánh nhau vì một cái gì, biếu tặng, trao đổi, đánh liều, dăm, thắng, liều. Hơn nữa, chắc không cần phải giả định rằng *pan* (tôn vinh, khen ngợi, mển chuộng) là một từ khác với từ đầu. *Pana* (tiền tệ) cũng chỉ vật mà người ta bán, lương, vật dùng để cá cược hay đánh bạc, sòng bạc, và ngay cả quán trọ dùng để tiếp khách. Tất cả từ vựng đó liên kết những ý tưởng chỉ được liên kết trong *potlatch*; tất cả cho thấy hệ thống bản lai mà người ta đã dùng để quan niệm hệ thống về của sự bán với nghĩa hẹp. Nhưng chúng ta đừng tiếp tục toan tính xây dựng lại bằng từ nguyên. Nó không cần thiết trong trường hợp Ấn Độ và chắc sẽ đưa chúng ta ra xa thế giới Ấn-Âu.

(i) Phải thừa nhận rằng, về đề tài chính của sự chứng minh của chúng tôi, tức là sự bắt buộc phải đáp tặng, chúng tôi đã tìm được ít sự kiện trong luật Ấn Độ, có lẽ ngoại trừ trong bộ luật Manu, VIII, 213. Rõ nhất là trong quy tắc cấm đáp tặng. Dường như đúng là, vào lúc đầu, *çraddha* tang lễ, tức bữa ăn của người chết mà người Bà la môn đã phát triển rất nhiều, là một dịp để tự mời và đáp trả các lần được mời. Thế mà, tuyệt đối cấm làm như vậy. *Anuçasanaparvan*, câu thơ 4311, 4315= XIII, bài 90, câu thơ 43 và tiếp theo: “kẻ nào chỉ mời bạn bè tham dự *çraddha* không được lên trời. Không được mời bạn bè cũng như kẻ thù, mà phải mời những người không phải là bạn bè hay là kẻ thù, v.v.”. Lương của các nhà tu hành được tặng cho các nhà tu hành vốn là bạn bè có tên là thú bị quý ám ”(*piçaca*), câu thơ 4316. Sự cấm đoán này chắc chắn là một cuộc cách mạng thực sự so với các tập tục thông thường. Ngay cả nhà thơ luật gia gắn sự cấm đoán đó vào một thời điểm và vào một trường phái nhất

định (*Vaikhanasa çruti*, svd, câu thơ 4323). Những người Bà la môn lấu linh quả thực đã ủy thác cho các vị thần và các vong hồn việc đáp tặng các món quà mà người ta đã biếu họ. Hoàn toàn chắc chắn là người thường vẫn tiếp tục mời bạn bè tham dự bữa ăn trong tang lễ. Và lại, hiện nay anh ta còn tiếp tục làm như thế ở Ấn Độ. Còn người Bà la môn thì đã không đáp tặng, không mời và ngay cả không nhận quà. Tuy nhiên, các bộ luật còn giữ được cho chúng ta nhiều tư liệu để minh họa cho trường hợp chúng ta nghiên cứu.

(i) Thực ra, tất cả *parvan* này, bài ca này của *Mahabharata*, là câu trả lời cho câu hỏi sau đây: làm sao chinh phục được nữ thần May Rủi (*Çri*) vốn hay đổi thay? Một câu trả lời đầu tiên là *çri* ở giữa các con bò cái, trong phân và nước đái của chúng, nơi các con bò cái, tức là các nữ thần, đã cho phép bà ta cư ngụ. Chính vì thế, tặng một con bò cái bảo đảm có được hạnh phúc (bài 2, xem đoạn sau tr. 148, chú thích 3). Một câu trả lời khác, rất Ấn Độ, và cũng chính là cơ sở của tất cả các thuyết đạo đức của Ấn Độ, dạy rằng bí mật của thần May Rủi và thần Hạnh Phúc là biếu tặng (bài 163), là không giữ của cải, không tìm kiếm tài sản, mà phân phối tài sản, để cho tự nó trở lại với anh trong đời này dưới dạng của cải mà anh đã tặng, và trong đời sau. Từ bỏ chính mình, chỉ chiếm hữu để biếu tặng, đó là quy luật của tự nhiên và đó là nguồn gốc của cái lợi thực sự (câu thơ 5657): “Mỗi người phải làm cho những ngày mình sống trở thành phong phú bằng cách phân phối lương thực”.

(i) Câu thơ 3136 (bài 62, dòng 34) gọi đoạn này là một *gàtha*. Nó không phải là một *çloka*; như vậy nó đến từ một truyền thống xưa. Hơn nữa, tôi tin rằng nửa đầu câu thơ *mamevadattha, mam dattha, mam dattva memevapsyaya* (câu 3137 - bài 62, câu 35) có thể hoàn toàn tách biệt với nửa câu sau. Và lại, câu thơ 3132 tách biệt nó từ trước (bài 62, câu 30) “Như một con bò cái chạy đến với con bê của nó, vú căng đầy để sữa rót, cũng như thế đất lành chạy đến với người tặng đất”.

(i) Toàn bộ lý thuyết đã được trình bày trong cuộc nói chuyện nổi tiếng giữa rsi Maitreya và Vyasa, hiện thân của chính Krisna dvaipaayana (*Anuçasanaparvan*, XIII, 120 và 121). Trong cuộc nói chuyện này, chúng tôi tìm thấy dấu vết của cuộc đấu tranh của đạo Bà la môn chống lại đạo Phật (đặc biệt nên xem câu thơ 5802). Toàn bộ cuộc nói chuyện này có một tầm lịch sử, và nhắc đến thời đại mà đạo Krisna [tục thờ thần Krisna trong Ấn giáo - ND] toàn thắng. Nhưng chủ thuyết được dạy đúng là của thần học Bà la môn cổ và có lẽ thậm chí đây là chủ thuyết của đạo đức cổ nhất của Ấn Độ trước khi người Atya đến.

(i) Svd, câu thơ 5832 (= 121, dòng 12). Phải đọc là *annam* theo bản in ở Calcutta chứ không phải là *artham* như theo bản in ở Bombay. Nửa câu thơ thứ hai là tối nghĩa, chắc là vì truyền lại không đúng. Tuy nhiên nó cũng có nghĩa đôi chút. “Thức ăn này mà nó ăn, cái khiến thức ăn là thức ăn, nó là kẻ đã giết thức ăn và bị giết chết, nhưng không biết điều đó.” Hai câu thơ tiếp theo lại càng bí hiểm hơn, nhưng thể hiện rõ hơn ý tưởng và ám chỉ một chủ thuyết phải mang một tên, đó là tên của một rsi [người có thiên nhân - ND]: trong câu thơ 5834 = svd, 14: “nhà hiền triết, nhà thông thái, khi ăn thức ăn, làm cho nó tái sinh; và đến lượt nó, thức ăn làm cho ông ta tái sinh” và trong câu thơ 5863: “Sự phát triển (của các vật) là như thế đó. Bởi vì cái công đức của người cho cũng là cái công đức của người nhận (và ngược lại); bởi vì ở đây không chỉ có một bánh xe chỉ đi ở một bên thôi.” Bản dịch của Pratâp (Mahâbhârata) là rất dài dòng, nhưng ở đây nó được dựa trên những bình luận xuất sắc và có lẽ đáng được dịch (trừ một sai lầm làm cho nó mất hay: trong bài evam janayati, câu 14, chính thức ăn chứ không phải là con cái được sinh ra. So sánh với câu: “Kẻ nào ăn trước khách của mình phá hủy thức ăn, của cải, con cháu, gia súc, công đức của gia đình mình.” (Ap. Dh. Su., 11, 7 và 3).

(i) Tất cả lý thuyết được tóm tắt trong một bài đọc dường như mới đây thôi, *Anuṣasanaparvan*, 131, dưới tựa đề *danadharma* (câu thơ 3 = 6278): “Quà tặng nào, cho ai, khi nào, do ai.” Chính ở đó mà năm lý do của biểu tặng được trình bày một cách khéo léo: nghĩa vụ, khi người ta tự nguyện tặng cho những người Bà la môn; quyền lợi (ông ta cho tôi, ông ta đã cho tôi, ông ta sẽ cho tôi”); sự lo sợ (tôi không phải là của ông ta, ông ta không là của tôi, ông ta có thể làm hại tôi”); tình yêu (ông ta thân thiết với tôi, tôi thân thiết với ông ta), “và ông ta cho tôi ngay lập tức”; lòng thương hại (ông ta nghèo và ít đòi hỏi”. Xem thêm bài đọc 37.

(i) Các sự kiện được biết đến qua các tư liệu khá trẻ. Các bài ca Edda [các bài thơ bằng tiếng Bắc Âu cổ được chép lại trong *codex regius* ở Island vào thế kỷ XIII – ND] được viết ra sau khi người Bắc Âu đã theo đạo Kitô. Nhưng nhà phê bình đừng bao giờ quên hai nguyên tắc sau đây: trước hết tuổi của truyền thống có thể rất khác với tuổi của văn kiện ghi lại truyền thống, tiếp theo, ngay tuổi của hình thái xưa nhất mà ta biết về truyền thống cũng rất khác với tuổi của định chế. Ở đây có hai nguyên tắc phê phán mà nhà phê bình không nên quên.

Trong trường hợp này, không có nguy hiểm nào cả nếu dùng các sự kiện này. Trước hết một bộ phận của các sự biểu tặng chiếm nhiều chỗ trong luật lệ mà chúng tôi miêu tả, và ở

trong số các định chế đầu tiên mà chúng ta có được bằng chứng nơi người Germany. Chính bản thân Tacite đã miêu tả cho chúng ta hai quà tặng: các quà tặng trong đám cưới và cách chúng quay trở về trong gia đình những người đã tặng quà (*Germania*, XVIII, trong một chương ngắn mà chúng sẽ trở lại); và các món quà cao quý, nhất là của các thủ lĩnh, hay các món quà tặng cho các thủ lĩnh (*Germania*, XV). Tiếp theo, nếu các tập tục này còn giữ được khá lâu để chúng ta có thể tìm được các tàn dư, chính là vì chúng bền vững và đã bám rễ rất mạnh trong tâm hồn người Germany.

(i) Chúng tôi không nêu lên ở đây vấn đề về *geschlossene Hauswirtschaft*, về kinh tế hộ gia đình khép kín, mà Bticher trình bày trong cuốn *Entstehung der Volkswirtschaft* [Sự ra đời của kinh tế quốc dân]. Đối với chúng tôi, đó là một vấn đề đặt sai. Ngay khi trong một xã hội có hai thị tộc, thì nhất thiết chúng phải giao ước với nhau và phải trao đổi, đồng thời với các phụ nữ (ngoại hôn) và các nghị lễ của chúng, các của cải, ít ra vào vài thời kỳ trong năm và vào vài dịp trong đời. Trong thời gian còn lại, gia đình, thường thu hẹp, sống khép lại với nhau. Nhưng không phải thời nào họ cũng sống như vậy.

(i) Trong đoạn tiếp theo, chúng tôi không lẫn lộn các thế chấp với các tiền đặt cọc dù tiền đặt cọc, mặc dù tiền đặt cọc, có nguồn gốc Xêmit - như tên bằng tiếng Hy Lạp và tiếng Latin chỉ ra - cũng có trong luật Germany gần đây cũng như trong luật của chúng ta [tức của Pháp - ND]. Thậm chí, trong một số tập tục, chúng lẫn lộn với các quà tặng cổ xưa, chẳng hạn *Handgeld* [tiền đặt cọc] được nói là “Harren” trong một số phương ngữ ở Tyrol. Chúng tôi cũng không chỉ ra tầm quan trọng của khái niệm “gage” thuộc hôn nhân, chúng tôi chỉ ra rằng trong thổ ngữ Germany, “giá mua” vừa mang tên Pfand, Wetten, Trugge, vừa mang tên Ehethaler.

(i) “Gift, gjft” trong *Mélanges Ch. Andler* [Tập văn viết tặng Ch. Andler], Strasbourg, 1924. Vài người đã hỏi tại sao chúng tôi đã không xét đến từ nguyên của *gjft*, dịch từ Latin *dosis*, bản thân nó phiên từ Hy Lạp *δόσις*, có nghĩa là “liều lượng” và “liều lượng độc dược”. Từ nguyên này giả định rằng các phương ngữ Đức xưa và nay dường như đã dành một danh từ bác học cho một sự việc tầm thường, điều đó không phù hợp với quy luật ngữ nghĩa thông thường. Hơn nữa, có lẽ còn phải giải thích sự chọn lựa từ *gift* để dịch từ *dosis*, và sự cấm kỵ ngôn ngữ ngược lại đã đè nặng trên nghĩa “quà tặng” của từ này, trong vài ngôn ngữ Germany. Cuối cùng, việc dùng từ *dosis* trong tiếng Latin và Hy Lạp với nghĩa thuốc độc chứng tỏ nơi các dân tộc cổ đại cũng có sự liên hệ về ý tưởng và về quy tắc đạo đức như chúng tôi miêu tả.

Chúng tôi đã so sánh sự không chắc chắn về nghĩa của từ *gift* với sự không chắc chắn về nghĩa của từ Latin *venenum*, và của từ *φίλτρον* và *φάρμακον*. Có lẽ cần phải thêm sự so sánh các từ *venia*, *venus*, *venenum*, *vanati* (trong tiếng Phạn, có nghĩa là làm vui lòng), với *gewinnen*, *win* (thắng) (Bréal, *Mélanges de la société linguistique*, tập 3, tr. 410).

Cũng cần phải sửa một sai lầm về trích dẫn. Aulu-Gelle đã nghị luận rất dài về các từ này, nhưng không phải chính ông đã trích Homère [*Odyssée*, IV, tr. 226]; chính nhà luật học Gaius, trong cuốn sách của ông ta về luật Mười hai Bảng (*Digeste*, L, XVI, tr. 236) đã làm việc đó.

(i). Reginsmal, 7. Các vị thần đã giết Otr, con của Hreidmar, họ đã bị bắt buộc phải chuộc tội bằng cách phủ đầy vàng trên da của Otr. Nhưng thần Loki nguyên rủa số vàng đó, và Hreidmar trả lời bằng đoạn thơ vừa trích dẫn. Chúng tôi có được chỉ dẫn này là nhờ ông Maurice Cahen; ông nhận xét như sau về câu thơ thứ 3: “với tấm lòng tốt lành” là cách dịch cổ điển: haf heilom hug thực ra có nghĩa là “với tinh thần đem lại may mắn”!.

(i). Luật Trung Quốc về các bất động sản, cũng như luật Germany và luật của Pháp, biết cả việc bán đợ (*vente à réméré*) và các quyền mà các bà con - được tính rất rộng - có được trong việc chuộc lại các của cải, sản nghiệp đã bán nhưng không được ra khỏi di sản, điều mà người ta gọi là quyền chuộc gia tài của dòng họ [*retrait lignager*: vào thời Trung cổ ở Pháp những người trong họ có quyền chiếm hữu tài sản thừa kế đã bị bán bằng cách hoàn lại tiền mua tài sản đó - ND]. Xem Pierre Hoang, *Notions techniques sur la propriété en Chine* [Khái niệm kỹ thuật về quyền sở hữu ở Trung Quốc], 1897, tr. 8 và 9 trong *Variétés sinologiques* [Tập văn về Trung Quốc]. Nhưng, chúng tôi không chú ý lắm đến sự kiện này: trong lịch sử loài người, đặc biệt là ở Trung Quốc, việc bán đứt (*vente définitive*) đất là mới có đây thôi; ngay cả trong luật Roma, rồi đến luật cổ của Germany và Pháp, nó bị rất nhiều hạn chế đến từ quan niệm cộng sản gia đình và từ sự gắn bó sâu sắc của gia đình với đất đai và sự gắn bó của đất đai với gia đình, mà nếu muốn tìm bằng chứng thì rất dễ; bởi vì gia đình chính là bếp lửa và đất đai, nên việc đất đai thoát khỏi luật lệ và thoát khỏi kinh tế tư bản là bình thường. Thực ra, các luật mới cũng như cũ về “homestead” [trang trại] và các đạo luật của Pháp gần đây hơn về “tài sản của gia đình không thể tịch biên” là một sự tồn lưu của tình trạng xưa và là một sự quay về với nó. Do đó chúng tôi chủ yếu nói về các bất động sản.

(i). Xem Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas* [Nguồn gốc và sự phát triển của Các ý tưởng luân lý], I, tr. 594. Westermarck đã cảm nhận rằng có một

vấn đề thuộc loại mà chúng tôi xử lý, nhưng ông ta chỉ xử lý luật về phương diện hiếu khách. Tuy nhiên, phải đọc các nhận xét rất quan trọng của ông ta về tập tục của người Maroc về *ar* (tức lễ hiến sinh bắt buộc của người van xin, svd, tr. 386) và về nguyên tắc “Thượng đế và thức ăn sẽ chi trả nó” (các thành ngữ rất giống với luật Ấn Độ). Xem Edward Westermarck, *Marriage Ceremonies in Marocco*, tr. 365, so sánh với cuốn *Anthropology* [Nhân học] của E.B. Tylor. tr. 373 và tt.

(i) Đạo luật này không dựa trên nguyên tắc về sự không chính đáng của các món lời mà những người sở hữu kế tiếp nhau thu được. Nó ít khi được áp dụng.

Từ quan điểm nói trên, thật rất thú vị khi nghiên cứu pháp luật của Liên Xô về sở hữu văn học và các biến đổi của nó: trước tiên, người ta đã quốc hữu hóa tất cả; rồi người ta thấy rằng, khi làm như thế người ta chỉ gây thiệt hại cho nghệ sĩ còn sống cũng như cho sự độc quyền của nhà nước về xuất bản. Do đó người ta đã lập lại quyền tác giả, ngay cả cho các tác phẩm cổ điển xưa nhất, tức là những tác phẩm đã thuộc lĩnh vực công cộng, thuộc thời kỳ trước khi có các đạo luật kém cỏi đã bảo vệ quyền lợi cho các nhà văn ở Nga. Hiện nay, Liên Xô đang lưỡng lự và không biết là nên chọn thứ luật nào: luật về con người hay luật trên các đồ vật.

(i) Khu vực mà đáng ra chúng tôi nên nghiên cứu kỹ hơn cùng với các vùng mà chúng tôi đã tập trung tiếp cận, đó là Micronesia [một vùng gồm nhiều đảo nhỏ nằm ở phía đông Philippines - ND]. Ở đây có một hệ thống tiền tệ và hợp đồng rất quan trọng, nhất là ở đảo Yap và quần đảo Palaos. Ở Đông Dương, nhất là trong các tộc người thuộc ngữ hệ Môn-Khmer, ở Assam và nơi các tộc người thuộc ngữ hệ Tây Tạng-Myanmar, cũng có các định chế như thế. Cuối cùng người Berbere [chủ yếu ở Algeria, Maroc - ND] đã phát triển các cách sử dụng *thaoussa* đáng chú ý (xem Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco* [Nghĩ lễ đám cưới ở Maroc]). Doutté và Maunier chuyên nghiên cứu về sự kiện này, nên biết rõ hơn chúng tôi. Luật xưa của các tộc người Xêmit như tục của người Bedouin [dân du mục thuộc văn hóa Ả-rập, chủ yếu sống ở các sa mạc vùng Trung Đông - ND] cũng cung cấp cho chúng ta nhiều tư liệu quý giá.

(i). Xem “nghĩ lễ của cái Đẹp” trong chương về “Kula” của người Trobriand trong cuốn *Argonauts of the Western Pacific* của Malinowski, tr. 334 và tt: “người đối tác của chúng tôi thấy chúng tôi, thấy rằng đáng vẻ chúng tôi đẹp, ông ta ném cho chúng tôi các *vaygu’a* của mình”. So với những gì Thurnwald viết về sự sử dụng bạc như là đồ trang sức trong cuốn *Forschungen auf den Salomo Inseln*, tập 3, tr. 39; so sánh với thành ngữ *Prachtbaum* [cây tuyệt đẹp] (tập 3, tr. 144) được dùng để chỉ một người đàn ông hay một người đàn bà mang trang sức bằng đồng tiền. Nơi khác người thủ lĩnh được xem như là “cây to”, I, tr. 298. Nơi khác nữa người thủ lĩnh mang trang sức tỏa ra một mùi thơm, I, tr. 192.

MỤC LỤC

1. [GHI CHÚ](#)
2. [DẪN NHẬP](#)
3. [CHƯƠNG MỘT](#)
4. [CHƯƠNG HAI](#)
5. [CHƯƠNG BA](#)
6. [CHƯƠNG BỐN](#)

Table of Contents

GHI CHÚ

DẪN NHẬP

CHƯƠNG MỘT

CHƯƠNG HAI

CHƯƠNG BA

CHƯƠNG BỐN