Franz Boas: Lịch sử văn hóa cho hiện tại, hay lịch sử tự nhiên đã lỗi thời?

Nguyên bản: Michel Verdon 2007. "Franz Boas: cultural history for the present, or obsolete natural history?", *Journal of Royal Anthropological Institute*, 13:2, pp.433-451.

Tác giả: MICHEL VERDON, Université de Montréal. Liên hệ: Dép. d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succursale Centre-ville, Montréal, Québec, Canada H3C 3J7. michel.verdon@umontreal.ca

Người dịch: Nguyễn Thị Hiền, Viện Văn hóa – Nghệ thuật

TÓM TẮT

Gần đây, một số nhà nhân học theo trường phái tân Boas (neo-Boasian anthropologists) mô tả Boas như một nhà nhân học với cảm nhận sâu sắc về lịch sử, về cá nhân và chủ thể. Nghiên cứu sâu thực hành dân tộc học của Boas chứ không tập trung vào những tuyên bố lý thuyết và khái quát của ông, trước hết, tôi thấy ông là một nhà dân tộc học quan tâm đến nguyên tử luận (trái ngược với chính thể luận), và một sự hội tụ sâu sắc giữa nghiên cứu các vấn đề tiểu tiết này và lịch sử tự nhiên theo kiểu Linnaean. Theo diễn giải của Foucault Jacob về lịch sử tự nhiên, điều này có nghĩa là nghiên cứu hiện tượng văn hóa xã hội thông qua những biểu hiện bên ngoài, và làm mất đi tính lịch sử, thậm chí cả những nền văn hóa đơn lẻ, từ nghiên cứu dân tộc học của Boas. Xem xét phản chứng có thể từ một Boas theo thuyết chính thể luận (nghiên cứu của ông về phong cách, ý nghĩa, "tinh thần của một dân tộc", văn bản, những giải thích thứ cấp, và tâm lý), tôi vẫn tìm thấy nhà lịch sử tự nhiên đó, và vẫn là người chi tiết. Tất cả những khía cạnh này trong thực hành của ông hiện ra như những biểu hiện bề mặt của *tri thức (épistéme)* cơ sở này, cung cấp một khung diễn giải duy nhất khiến người ta có thể hợp nhất phần lớn những nghiên cứu dân tộc học của ông. Nhìn chung, thế giới quan này để lại rất ít, hoặc là không để lại khoảng trống nào cho các cá nhân và chủ thể của họ.

Trong những năm gần đây, Boas tái xuất hiện như một nguồn cảm hứng cho rất nhiều các nhà nhân học.[1] Trong quá trình đó, một số nhà nhân học coi ông như một nhà nhân học với cảm nhận sâu sắc về lịch sử (Bunzl 2004; Lewis 2001; Orta 2004), về cá nhân (Lewis 2001; Orta 2004) và về chủ thể (*agency*) (Lewis 2001), thậm chí còn dự đoán một số khía cạnh của hậu hiện đại (Lewis 2001).[2] Liệu đây có phải là cách hiểu đáng tin cậy về Boas, hay đây là một sáng kiến mới để phù hợp với hoàn cảnh mới? Tôi có xu hướng nghiêng về quan

Thoáng qua, có vẻ như rất dễ dàng để tìm ra một Boas-nhà sử học, nhưng sẽ khó hơn để tìm ra một Boas với những cảm nhận sâu sắc về cá nhân và chủ thể. Cách diễn giải như thế này về Boas gây khó hiểu nếu như người ta bỏ qua không nhắc đến, và các tác giả thực sự đã bỏ qua, rằng cách diễn giải đó chủ yếu bắt nguồn từ những cuốn sách của ông dành cho công chúng rộng rãi (*The mind of primitive man [Tư duy của người nguyên thủy]* và *Anthropology and Modern Life [Nhân học và đời sống hiện đại]*), cũng như những tuyên bố trừu tượng hơn, và thậm chí mang tính khái quát của ông. Rất thú vị, nếu chú trọng hơn vào thực hành dân tộc học của Boas và đồng thời lưu ý đến một số những tuyên bố lý thuyết của ông, người ta sẽ có được một quan điểm hoàn toàn khác.

Ở phần đầu bài viết này, tôi sẽ chỉ ra rằng chỉ trích của Boas về thuyết tiến hóa, có lẽ hơn bất cứ yếu tố nào khác, đã dẫn tới quan điểm theo thuyết cơ bản luận (*elementaristic*) (Stocking 1982*b*[1968]: 207) hay theo thuyết nguyên tử (atomistic) của ông về văn hóa (theo cách dùng của tôi, từ "thuyết nguyên tử" có ý nghĩa trái ngược với từ "chính thể luận"). Dựa vào diễn giải của Foucault và Jacob về lịch sử tự nhiên thế kỷ XVIII như một ứng dụng trong việc phân loại các hiện tượng trên cơ sở đặc tính bên ngoài của chúng (Foucault 1966; Jacob 1970), tôi lập luận rằng quan điểm theo nguyên tử luận của Boas về văn hóa hoàn toàn khớp với quan điểm lịch sử tự nhiên trong thực hành dân tộc học của ông; cả nguyên tử luận và quan điểm lịch sử tự nhiên đều hiểu về hiện tượng văn hóa xã hội thông qua những biểu hiện bên ngoài của chúng.

Phần đầu của bài báo chỉ hoàn toàn bàn luận về một Boas theo thuyết nguyên tử, trong khi phần thứ hai của bài báo xem xét một Boas theo thuyết chính thể luận, một Boas "vượt qua bề ngoài" bằng cách nhận biết vai trò của "tinh thần của một dân tộc" ('*genius of a people*') trong việc hình thành văn hóa; một Boas quan tâm đến phong cách, nghệ thuật và ý nghĩa, quan tâm đến văn bản như một cánh cổng đi vào thế giới tư tưởng của những người bản địa và tạo ra một ngành nhân học tâm lý. Chúng tôi cho rằng Boas này thoát ra khỏi lịch sử tự nhiên.

Ở điểm này, diễn giải của Foucault-Jacob về lịch sử tự nhiên chỉ ra tiềm năng tìm tòi của nó. Tôi đã xem xét mọi khía cạnh trong những khía cạnh chính thể luận này, và trong mỗi trường hợp, tôi đều thấy Boas ứng xử giống như một nhà sử học tự nhiên theo phái Linnaean đang xem xét những sản phẩm văn hóa được thể hiện cụ thể. Thông qua sự chứng minh này, một số giải thích lại có thể là độc đáo (đó có thể là những giải thích liên quan đến ý nghĩa, hay mang tính *tinh thần dân tộcơ [Volksgeist*] những giải thích lại khác chỉ đơn giản tóm tắt những quan điểm đã được nhiều người biết (ví dụ như phần viết về văn bản). Tuy nhiên, từ quan điểm của tôi, dù mới hay không, những giải thích này chỉ đơn thuần mang tính "chú ý đến tiểu tiết" (punctual) nếu không được hiểu trong sự sáng tạo cơ bản của bài viết: lối kiến trúc bao quát toàn bộ của bài viết.

Thực sự, vượt ra ngoài những suy xét lại mang tính cá nhân, diễn giải mang tính lịch sử tự nhiên này giúp người ta có thể khớp nối những chiều hướng tách rời trong nhân học của Boas cho đến nay, và hòa nhập thực hành dân tộc học của ông thành một khuôn khổ diễn giải duy nhất. Tóm lại, phần lớn những mặt đa dạng trong nghiên cứu dân tộc học của ông giờ đây hiện ra như những biểu hiện bề mặt của *tri thức [épistémè]* cơ sở và mang tính tổ chức này. Những kết luận rõ ràng tiếp theo là: ở cấp độ thực hành dân tộc học, tôi không tìm được bất cứ thuyết chính thể luận nào, và tôi lập luận rằng nguyên tử luận-*và*-lịch sử tự nhiên của Boas đã tách ông khỏi cảm nhận trung thực về lịch sử, về cá nhân và chủ thể.

Cuộc chiến chống lại thuyết tiến hóa và một số hệ quả của cuộc chiến

Xem nhẹ phát minh, thuyết nguyên tử bắt nguồn từ đó

Ngay từ năm 1886, Boas đã bắt đầu công việc nghiên cứu ở vùng bờ biển Tây Bắc Thái Bình Dương và tìm cách để tái tạo lại lịch sử các nền văn hóa của khu vực này (1974*b*[1888]). Với chuyên môn ban đầu là Vật lý, rồi tiếp tục học về Địa lý, ông sử dụng những kỹ thuật của phương pháp Địa lý-Lịch sử Đức trong công việc ở khu vực bờ biển Tây Bắc. Cụ thể, ông tái dựng lịch sử các nền văn hóa không có chữ viết hay tài liệu khảo cổ học từ sự phân bố địa lý của các đặc điểm văn hóa, lần theo "sự lan truyền lịch sử và giao tiếp lịch sử thông qua những nghiên cứu về phân bố địa lý" (1974*g*[1906]: 187; cũng xem Bunzl 1996: 53; Kluckhohn & Prufer 1959).

Các nhà sử học nhấn mạnh ảnh hưởng của địa lý lịch sử, cùng với việc Boas tham gia vào ngành bảo tàng (*museography*) và "nhân học về nguyên thủy " ("*salvage anthropology*") để giải thích về đặc điểm chủ yếu trong thực hành dân tộc học của ông. Cụ thể, đó là những nghiên cứu về sự phân bố dựa trên quan điểm rời rạc, hay bị tách nhỏ về văn hóa, quan điểm nổi bật trong thực hành dân tộc học của ông mãi tới tận cuối những năm 1910, theo Benedict (1943: 28-9), nếu như không nói rằng đó là quan điểm hoàn toàn thống trị (Darnell 1997: 47; Voget 1975: 318; White 1963: 61).

Dù vậy, những giải thích kinh điển về thuyết nguyên tử luận của Boas vẫn để lại những câu hỏi bỏ ngỏ. Ví dụ, mối quan tâm sớm và và mãnh liệt của Boas đối với thần thoại và văn hóa dân gian (rõ ràng đã có từ năm 1886), có vẻ mâu thuẫn với thuyết nguyên tử luận mạnh mẽ này. Một mặt, những nhà địa lý-lịch sử Đức tái dựng lịch sử thông qua sự phân bố địa lý thường bỏ qua thần thoại và văn hóa dân gian; mặt khác, các nhà nhân học Đức nghiêm túc quan tâm đến thần thoại và văn hóa dân gian, cụ thể là *"các nhà tâm lý học dân gian"* (*Völkerpsychologe*), những người cũng ảnh hưởng đến Boas, lại không thực sự quan tâm đến những tái dựng lịch sử. Theo quan điểm của tôi, việc Boas chọn thần thoại ngay khi ông mới bắt đầu nghiên vùng bờ biển Tây Bắc, *cũng như những khái quát hóa ban đầu của ông về bản chất của thần thoại*, bóng gió tới một công việc phải làm rất riêng biệt. Từ năm 1886 cho tới cuối đời mình, đó có vẻ là sự chống đối ngày càng rõ ràng của ông đối với phương pháp và luận điểm của thuyết tiến hóa (Voget 1975: 323) và, vượt khỏi những điều trên, ông còn chống lại sự phân biệt chủng tộc hàm ý trong phương pháp và luận điểm đó. Do đó, tôi lập luận rằng việc Boas lựa chọn thần thoại làm điểm khởi đầu xuất phát từ cảm hứng về mặt phương pháp luận và mang tính luận chiến.

Trên thực tế, Tylor và những người theo thuyết tiến hóa khác đã tuyên bố rằng khó lòng có thể giải thích những hiện tượng văn hóa xã hội phức tạp, ví dụ như thần thoại và truyện dân gian là những phát minh độc lập nếu chúng được tìm thấy ở những khu vực khác nhau. Boas bày tỏ sự đồng tình bằng việc viết về thần thoại ở những khu vực dân cư lân cận: "Có vẻ khó tin là cùng một sản phẩm phức tạp đó lại có hai nguồn gốc trong một khu vực hạn hẹp" (1974*e*[1899]: 97; cũng xem Harris 1968: 260; Voget 1975: 324, 331). Ông nhận xét rằng, nếu như vậy, chúng hẳn phải là kết quả của sự lưu truyền từ vùng nọ đến vùng kia.

Có vẻ như Boas cho rằng, phần lớn những người theo thuyết tiến hóa giải thích về các điểm tương đồng giữa "các hiện tượng dân tộc học"[3] từ góc độ những phát minh độc lập[4]. Và hệ quả là, sự nổi bật mà ông gán cho sự truyền bá trở nên quan trọng trong việc ông phản đối những lý thuyết tiến hóa, và do đó, thần thoại và văn hóa dân gian cung cấp lý lẽ lý tưởng chống lại luận điểm tiến hóa của những sáng tạo độc lập. Nó cũng củng cố mạnh mẽ thuyết nguyên tử của ông, hay "quan điểm rời rạc của ông về văn hóa" (Stocking 1982*b*[1968]: 213).

Boas tiếp tục khái quát hóa bản chất của thần thoại. Thậm chí ở những dân tộc sống cận kề, cơ bản cùng chia sẻ những tri thức chủ yếu, ông cũng quan sát thấy rằng thần thoại của họ có những dị bản khác nhau, bị mất đi và được bổ sung thêm các yếu tố trong quá trình "dịch chuyển"; khi đó, ông đưa ra kết luận rằng, mặc dù phức tạp, thần thoại cho thấy đó không phải là hiện tượng tổng thể có hệ thống chặt chẽ: "Thần thoại của các bộ tộc khác nhau như chúng ta giờ đây tìm thấy chúng không phải là những sự hình thành có hệ thống chặt chẽ, mà chúng đã dần dần phát triển và thu được hình thức hiện thời qua việc tiếp nhận và phát triển các yếu tố ngoại lai" (1974*e*[1899]: 96), *một kết luận ông rút ra vào khoảng năm 1891* (1940*b*[1891]). Tại sao ông lại kết luận sớm như thế rằng thần thoại không phải được hình thành một cách có hệ thống chặt chẽ? Có thể đoán chừng do "những sự hình thành có hệ thống chặt chẽ" sẽ phải xuất hiện ở địa phương thông qua sự sáng tạo; tuy nhiên, như những "hiện tượng được bồi dần" (accreted phenomena), chúng hẳn đã phát triển thông qua sự lưu truyền.

Những kết luận này về thần thoại dẫn Boas tới chỗ phát triển một trong những kỹ thuật mạnh nhất của ông trong việc phê phán thuyết tiến hóa. Điều ông đã đạt được một cách thuyết phục đến thế với thần thoại, ông lại liên tục thành công với những hiện tượng phức tạp tương tự, ví dụ như nghi lễ, nghệ thuật, sản phẩm văn học, tín ngưỡng tôtem giáo và những hiện tượng khác nữa. Trong mỗi trường hợp, ông đều chỉ ra rằng người ta có thể tách các hiện tượng phức tạp nhất thành các yếu tố mà phân bố địa lý của những yếu tố này không bị trùng nhau. Từ việc không có phạm vi ảnh hưởng này, hay từ việc "phân tách" những vùng phân bố của các đặc tính đa dạng, ông suy luận rằng chúng không thể được hợp nhất thành một hệ thống chặt chẽ, và vậy, chúng đã được bồi đắp dần. Tôi gọi đây là phương pháp "phân tách"; phương pháp này đã dẫn dắt thành công tới chỗ giảm vị thế của sự phát minh và nâng cao vị thế của sự truyền bá. Spier (1931) đã rất tài tình minh họa phương pháp này khi áp dụng nó vào thần thoại, và một bài viết của Boas (1940*d*[1903]) về nghệ thuật cũng minh họa điều này rất rõ.

Phương pháp phân tích của Boas

Trong cuốn sách *"The Decorative Art of the North American Indians" [Nghệ thuật trang trí của người Da đỏ Bắc Mỹ]* (1940*d* [1903]), Boas đã sử dụng hết sức hiệu quả kỹ thuật phân tách này. Những tác giả trước (những người theo thuyết tiến hóa) cho rằng nghệ thuật sơ khai tiến hóa từ những thể hiện mang tính hiện thực hướng tới những hình thức hình học đã được quy ước hóa; do đó, những thể hiện mang tính hiện thực, sẽ còn lại như những giải thích (hoặc ý nghĩa) cuối cùng của các cách trang trí hình học. Những người khác tin rằng kỹ thuật và vật liệu tác động đến sự tiến hóa của cách trang trí. Nhìn chung, những nhà văn trước kia về nghệ thuật sơ khai có xu hướng liên kết các hiện tượng nghệ thuật trong một chiều hướng nhân quả nào đó, tiếp tục giả định rằng sự tiến hóa này phải xảy ra một cách độc lập ở những bộ tộc khác nhau, thông qua những phát minh độc lập. Boas không bị thuyết phục bởi điều bố này.

Trước tiên, ông tách rời "phong cách trang trí được sử dụng trong những hiện vật nghi lễ và phong cách trang trí được sử dụng trong những vật dụng hàng ngày" (1940*d* [1903]: 547). Phong cách đầu "thực tế hơn nhiều so với phong cách của những vật dụng hàng ngày", vậy nên "lý do quy ước hóa động cơ không thể chỉ là lý do kỹ thuật" (1940*d* [1903]: 547). Điều này cũng khơi dậy những nghi ngờ nghiêm trọng về sự tiến hóa từ những hình thức mang tính hiện thực đến những hình thức hình học mà người ta đưa ra: "Nếu phong cách nghệ thuật hoàn toàn mang tính bản địa trong một bộ tộc cụ thể, và được phát triển hoặc từ việc quy ước những cách trang trí mang tính hiện thực hay từ việc xem xét kỹ lưỡng những động cơ kỹ thuật, chúng ta phải nghĩ rằng sẽ tìm thấy một phong cách khác biệt và những động cơ khác biệt ở mỗi bộ tộc" (1940*d* [1903]: 553-4). Nói cách khác, nếu những khía cạnh đa dạng của nghệ thuật – kỹ thuật, cách trang trí và ý nghĩa – được gắn lại với nhau, chúng ta hẳn phải tìm thấy những biến thể văn hóa có tính hệ thống, cho thấy những sự sáng tạo tách biệt. Nhưng thực tế là chúng ta không tìm thấy.

Sử dụng nghệ thuật của một số những người Da đỏ Bắc Mỹ, Boas chứng minh trường hợp của mình thông qua việc nghiên cứu cách trang trí. Ông tập trung vào cách trang trí giày *moccasin [một loại giày của người Da đỏ]* "phức tạp đến mức chắc chắn cách trang trí đó chỉ có thể xuất phát từ một nơi" (1940*d* [1903]: 555). Dù vậy, khi nghiên cứu những diễn giải của người Da đỏ về cách trang trí của họ, ông khám phá ra những lối giải thích khác nhau rất đáng kể, và đưa ra câu hỏi: nếu như những cách trang trí phức tạp không thể được tạo ra một cách độc lập, vậy những cách trang trí đơn giản hơn có thể được tạo ra một cách độc lập hay không? Ở đây, "những cách trang trí đơn giản hơn" nói đến "những yếu tố cấu thành" của những cách trang trí phức tạp hơn (1940*d*[1903]: 556); Boas tổng kết những giải thích của người "bản địa" về chúng và lại thấy không có sự gắn kết đó giữa cách trang trí và ý nghĩa.

Sau khi đã tìm thấy "phong cách diễn giải" ở một số bộ tộc, Boas tiếp tục chỉ ra rằng sự phân bố của những phong cách diễn giải không trùng lặp với bất kỳ phong cách nghệ thuật nào, và cuối cùng, ông chứng minh rằng "sự phân bố kỹ thuật không thống nhất với sự phân bố các động cơ" (1940*d*[1903]: 560). Thực tế rằng các hợp phần/yếu tố nghệ thuật – kỹ thuật, cách trang trí, sự diễn giải, và phong cách diễn giải – tất cả đều được tách ra, đưa ông đến chỗ tuyên bố lại một cách chắc chắn hơn hai luận điểm nền tảng của ông. Luận điểm thứ nhất, một hiện tượng phức tạp như nghệ thuật của một bộ tộc không phải là một sự hình thành hữu cơ mà là một hiện tượng được bồi đắp dần, kết quả của sự truyền bá các kỹ thuật, phong cách

và sự diễn giải. Luận điểm thứ hai, vì gắn với một phong cách cụ thể không có một sự diễn giải cụ thể nào, từ đó suy ra rằng những sự diễn giải "chắc hẳn phát triển sau khi người ta đã phát minh ra cách trang trí hay đưa cách trang trí đó vào; rằng cách trang trí đứng ở hàng thứ nhất, ý tưởng đứng ở hàng thứ hai, và ý tưởng không liên quan gì đến quá trình phát triển lịch sử của chính cách trang trí" (1940*d*[1903]: 555); đây là một biến thể của lý thuyết của Boas về việc lý giải thứ cấp (secondary explanation) điều mà ông lặp lại và khái quát hóa trong đoạn cuối cùng (1940*d*[1903]: 563; đọc thêm về giải thích lại ở bên dưới). Do đó, trong một phân tích duy nhất về sự tách biệt, Boas đã thành công trong việc làm tan vỡ những trật tự tiến hóa bắt rễ từ những kết nối sai lầm, chứng minh rằng những hiện tượng phức tạp như nghệ thuật có thể được bồi đắp dần.

Các mối nguy văn hóa và cảm hứng từ lịch sử tự nhiên

Do có sự tách biệt (*dissociation*) chỉ ra sự rời rạc (*fragmentation*), thuyết nguyên tử của Boas được củng cố . Và đến lượt mình, thuyết nguyên tử lại tạo nên cái mà Orta (2004) gọi là tầm nhìn "entrôpi" ("entropic" vision) về văn hóa – văn hóa được hiểu như sự tập hợp *ngẫu nhiên* các yếu tố văn hóa. Nếu các yếu tố dịch chuyển, và sự phân bố địa lý của chúng hiếm khi trùng hợp, khi đó chúng sẽ bị tách rời, mang tính tự trị cao, dịch chuyển theo những chiều hướng không dự đoán được, tập hợp lại với những đặc tính khác đến từ những chân trời văn hóa khác trong một bộ tộc cụ thể; sự kết hợp của chúng không mang tính hệ thống và tạo nên những *mối nguy [hazard]* văn hóa (về mặt lý thuyết được hợp nhất lại bởi tinh thần của một dân tộc, như chúng ta sẽ thấy). Viết về những yếu tố chủ yếu trong phương pháp của Boas và sử dụng nghiên cứu của Boas về thần thoại Tsimshia (1916) làm ví dụ, Leslie Spier phản ánh về vai trò mà lý thuyết của Boas về việc giải thích lại trong nhân học của Boas, và ông đã sáng suốt đưa ra kết luận:[5]

> Nguyên tắc về những diễn giải lại là một hàm ý có ảnh hưởng sâu rộng. Qua đó, người ta có thể hiểu tại sao phần lớn các nhà nhân học lại *nhìn nhận mỗi nền văn hóa như một khối những đặc điểm không tách biệt, kết nối với nhau qua một loạt những ngẫu nhiên lịch sử, những yếu tố không kết nối với nhau về mặt chức năng*, nhưng được tin là kết nối với nhau thông qua những chủ nhân của nền văn hóa đó do cách họ diễn giải về các đặc tính. (Spier 1931: 455, nhấn mạnh bằng in nghiêng của tác giả).

Đây là một phần của phương trình. Thuyết nguyên tử này cũng còn liên quan chặt chẽ với quan điểm lịch sử tự nhiên của thế giới văn hóa. Nhiều nhà bình luận, mạnh mẽ nhất là Lesser và Kroeber, đã nhấn mạnh mối quan tâm vĩnh cửu của Boas đối với lịch sử tự nhiên, và cách nó tác động đến nhân học của ông (Boas 1940*a*[1887]; Harris 1968: 286-7; Kroeber 1959; Lesser 1981; cũng xem Kluckhohn & Prufer 1959: 39; Smith 1959; Stocking 1992: 123; Voget 1975: 323, 328). Tôi đưa ra tuyên bố về một điều cơ bản hơn nhiều. Lịch sử tự nhiên mà tôi nói đến không chỉ đơn giản là cái còn lại từ những năm thiếu thời và những năm học đại học của Boas, một thiên hướng đơn giản đối với những góp nhặt và "toàn bộ lịch sử của một sự kiện duy nhất", điều sẽ tô điểm thêm cho nhân học của ông. Tôi nhìn nhận lịch sử tự nhiên đó không phải như một tác động lịch sử trực tiếp, mà như một sự hội tụ: tôi thừa nhận rằng Boas hiểu thế giới văn hóa theo cách mà những nhà sử học tự nhiên thế kỷ XVIII theo kiểu Linnaean hiểu về thế giới tự nhiên. Tôi đồng tình rằng đó là *tri thức [épistémè]* nền

tảng, cơ bản và lan tràn khắp của Boas, một *tri thức* hợp với quan điểm nguyên tử luận của ông về văn hóa; trên thực tế, tôi nhìn nhận chúng như hai mặt của một đồng tiền.

Foucault và Jacob tạo nên nguồn cảm hứng cho sự kết nối giữa nguyên tử luận và lịch sử tự nhiên, với những diễn giải hào hứng của họ về lịch sử tự nhiên thế kỷ XVIII (Foucault 1966; Jacob 1970); đối với cả hai, sinh học chỉ nổi lên vào thế kỷ XIX với khái niệm tổ chức, ngụ ý việc các cơ quan *bên trong* của động vật có mối liên hệ *theo cách nhân quả.* Họ so sánh sinh học, với khái niệm then chốt của nó về sự tổ chức ("*sự tương quan* của Cuvier về các phần" [bên trong]) với lịch sử tự nhiên của thế kỷ trước. Theo họ, lịch sử tự nhiên này hoàn toàn thiếu bất cứ khái niệm nào về đời sống và tổ chức, hai khái niệm gắn liền với nhau về mặt nhận thức luận; các nhà sử học tự nhiên của thế kỷ XVIII chỉ nhận thức về cơ thể sống tập hợp thành loài được phân chia trên cơ sở đặc tính *bên ngoài* của chúng, hay cấu trúc có thể nhìn thấy (ở đây "cấu trúc" không hàm ý sự tổ chức mà chỉ đơn giản là số lượng, hình dạng, và sự *sắp xếp* tương đối những phần có thể nhìn thấy; Foucault 1966: 147; cũng xem Foucault 1966: 144, 149, 156; Jacob 1970: 37, 42, 54 ff.).

Những sự hội tụ là rất đáng kinh ngạc. Bất kể một số tuyên bố lý thuyết trái ngược, thuyết nguyên tử của Boas và nghiên cứu về phân bố hàm ý rằng người ta cần so sánh những *thể hiện bên ngoài* của hiện tượng văn hóa-xã hội để chỉ ra những điểm tương đồng hay khác biệt. Hơn thế nữa, lịch sử tự nhiên kiểu Linnaean thiếu bất cứ khái niệm nào về sự tổ chức; tương tự như vậy, một quan điểm *entrôpi* về văn hóa báo hiệu điều trái ngược của tổ chức, sự hợp nhất, hay hệ thống; một thực thể có tổ chức, hay có hệ thống là một thực thể mà các phần của nó liên quan đến nhau, một thực thể mang tính phụ thuộc qua lại về mặt chức năng, một điều gì đó ngoại lai đối với nhân học tách rời của Boas, như Spier nhận xét. Ở mức độ đó, thuyết nguyên tử luận của Boas và lịch sử tự nhiên của thế kỷ XVIII là một phần của *tri thức* đó. Do đó, tôi sẽ lập luận rằng đặc điểm chính, nếu như không phải toàn bộ đặc điểm của thực hành nhân học của Boas, dù chúng mang tính nguyên tử luận hay được coi là mang tính chính thể luận, ở mức độ đáng kể, bắt nguồn từ sự hội tụ trí thức (*epistemic convergence*) này.[6]

Lịch sử tự nhiên của văn hóa và những hệ quả của nó

Sự thiếu hụt tính lịch sử của văn hóa

Người ta có thể đề cập đến cách hiểu của Boas về lịch sử thông qua bản tóm tắt một trong những bài báo của ông, cụ thể là *"The Mythology of the Bella Coola Indians" [Thần thoại của những người Da đỏ Bella Coola]* (1974*d*[1898]). Trong bài viết này, ông cố gắng giải thích nét đặc trưng trong thần thoại của người Bella Coola (chủ yếu là bản sắc địa phương mạnh mẽ và bản chất hệ thống của chúng). Ông sơ bộ vạch ra một số những đặc tính đa dạng bên ngoài của những thần thoại này (sự nội giao trong làng, kiểu định cư, tầm quan trọng của hình dấu riêng, và vân vân), so sánh với những đặc tính của các vùng lân cận phía Nam và phía Bắc, cụ thể là những người Coast Salish và Bella Bella (Bella Bella là người Kwakiutl). Ông giả định rằng người Coast Salish có một "hình thức tổ chức xã hội đơn giản hơn" so với người Bella Bella bởi vì họ không có được những khu làng có các thị tộc đan chéo nhau. Sau khi xem xét sự phân bố các đặc tính, ông suy luận rằng người Bella Coola có

nguồn gốc từ người Coast Salish, và họ di cư về phía Bắc đến dòng sông Bella Coola. Tiếp đó, ông nhận xét rằng người Bella Coola cũng có chung một loạt các đặc điểm với những người hàng xóm Bella Bella ở phía bắc, nhưng ông không bàn luận về những nguồn gốc đa dạng có thể của những đặc tính này. Ví dụ, ông không đặt ra khả năng rằng những đặc tính đó, hay ít nhất một số trong số những đặc tính đó, chắc hẳn có nguồn gốc từ những người Bella Coola và sau đó được những người Bella Bella vay mượn; ông thực sự giả định rằng sự truyền bá chỉ xảy ra từ một hướng, từ những người Bella Bella tới những người Bella Coola. Tại sao lại như vậy? Chỉ có thể phỏng đoán, nhưng bằng chứng hiện có cho thấy, chắc chắn ông đã đưa ra kết luận này từ thực tế rằng ông nghĩ người Bella Bella có một tổ chức xã hội phức tạp hơn.

Thực tế, những cơ chế mà Boas viện dẫn để giải thích về sự truyền bá đem đến sự diễn giải như sau: ông giải thích về sự truyền bá từ những người Bella Bella đến người Bella Coola qua thực tế rằng người Bella Coola cảm thấy một sự thấp kém hơn *khi đối mặt với* người Bella Bella bởi vì họ không có hình dấu gia đình riêng. Mong muốn bắt chước những người láng giềng phương Bắc, người Bella Coola tìm cách có được những hình dấu hiệu đó đó bằng cách cưới những người đàn bà Bella Bella (ông không nhắc đến những người phụ nữ Bella Coola lấy chồng người Bella Bella). Bên cạnh hôn nhân khác chủng tộc, đối với Boas, những điểm tương đồng trong các nền văn hóa, và thậm chí cả cái mà ông gọi là "lối phân bố song song" ("parallelism of distribution" - sự phân bố hai hoặc ba đặc tính đôi lúc trùng nhau), gây ra những mối liên hệ tâm lý, và ông giải thích về điều này chủ yếu ở góc độ sự bắt chước.

Trong chừng mực cảm nhận của tôi, lập luận này đại diện cho những tái dựng lịch sử đa dạng của Boas, mà mọi tái dựng đó đều dựa trên nghiên cứu về sự phân bố (xem thêm White 1963). Ông lập sơ đồ những hiện tượng đa dạng, và những mối liên hệ lịch sử mà ông suy luận ra giữa các yếu tố văn hóa ở những nền văn hóa láng giềng thường chỉ ra sự truyền bá. Do sự truyền bá không có những giải thích cặn kẽ tại sao mọi người vay mượn, trừ lý do bắt chước, người ta có thể lập luận rằng "lịch sử" của chương trình "lịch sử văn hóa" của Boas ít nhiều đồng nghĩa với "di chuyển trong không gian". Vì di chuyển trong không gian cần có thời gian, nó thể hiện thành lịch sử.[7] Tuy nhiên, điều trái ngược là việc không gian hóa thời gian này có vẻ như loại ra ý nghĩa thực của lịch sử.[8]

Đây là điều đáng ngạc nhiên ở một nhà nhân học rõ ràng và dứt khoát tuyên bố chủ nghĩa lịch sử (historicism) của mình suốt từ đầu đến cuối sự nghiệp (1940*c*[1896]: 276; xem thêm 1940*l*[1932]: 250; 1940*m*[1936]: 305), và là người được sinh viên của mình cũng như phần lớn các nhà bình luận hoan nghênh là theo chủ nghĩa lịch sử một cách cơ bản. Nhưng, như Spier nhận xét,

> Cần phải nói rõ rằng khi nói "mang tính lịch sử" Boas chỉ định nói rằng mỗi đặc tính văn hóa và hình thái cần phải có một hình thức trước đó riêng biệt. Điều này không kéo theo nhu cầu phải đưa ra một hình ảnh đúng với thời gian có ảnh hưởng sâu rộng... Nó đủ để đáp ứng mục đích của ông là nhìn thẳng vào bức tranh "trước và sau" ở một địa điểm và thời gian nhất định (1959: 147; xem thêm Voget 1975: 328).

Bản thân Boas cũng viết rằng, "người ta sẽ thấy rằng nhân học khác với lịch sử, và giống với những ngành khoa học tự nhiên trong nỗ lực của nó để bất chấp những giá trị chủ

quan của những điều đã xảy ra trong lịch sử; rằng nó cố gắng xem xét những điều đó một cách khách quan, đơn giản như một chuỗi các sự kiện, bất kể tác động của chúng lên tiến trình văn minh hóa" (1974*h*[1907]: 270).

Điều này có phải là lịch sử không? Nếu dựa vào tuyên bố của Boas thì điều đó khó lòng là lịch sử, nhưng chúng ta cần phải thừa nhận rằng Boas đã tái dựng lại lịch sử của các xã hội không có tài liệu viết, trước khi người ta tìm ra bằng chứng khảo cổ. Tuy nhiên, cả các nhà địa lý lịch sử Đức làm việc khi không có tư liệu viết tay, và người ảnh hưởng đến Boas nhiều nhất – đặc biệt là Ritter và Fischer, theo Kluckhohn và Prufer (1959: 13-19) – cũng nghiên cứu con người thông qua những câu hỏi về "sự di cư, …chiếm đóng, thuộc địa hóa, ... giao thông, vận chuyển" (Ritter, trong Kluckhohn & Prufer 1959: 14), và về những mối quan hệ nhân quả đa dạng (nghiên cứu của Fischer về cây chà là trong Kluckhohn & Prufer 1959: 18). Boas thì không làm như vậy.

Nếu chúng ta bỏ qua Ritter và Fischer, liệu nhiều những tái dựng lịch sử của Boas có thể được coi là "lịch sử"? Tôi tin rằng chúng chỉ mang tính lịch sử một cách hời hợt. Bất kể cách hiểu về lịch sử của tác giả có thể riêng biệt như thế nào, bất kể tác giả có thể mong muốn mình "khách quan" đến thế nào, liệu chúng ta có thể gọi các công trình là "mang tính lịch sử" nếu như không có những tác nhân lịch sử, quá trình lịch sử, và thậm chí những trình tự nhân quả tối thiểu? Cuối cùng thì, đây thực sự là một dạng lịch sử mà Boas viết, đó là "sự kiện" lịch sử chủ yếu làm tương đồng với sự vay mượn mà không có tính chiến lược, đề cập đến yếu tố cá nhân con người, mà những "nguyên nhân" của chúng mang tính tâm lý (ngoại trừ những cuộc hôn nhân ngoài dòng tộc) và chủ yếu bao gồm thiên hướng tâm lý đối với việc bắt chước (lấy từ tâm lý tập thể của de Tarde). Thậm chí vào thời điểm Boas viết, và thậm chí khi người ta không có bất cứ hình thức tư liệu văn bản hay tư liệu khảo cổ nào, vẫn khó chấp nhận rằng không có lựa chọn nào, ngoài theo thuyết tiến hóa đối với lịch sử của Boas. Và sau đó không thể ước đoán được những quá trình lịch sử đáng thuyết phục hơn, một số tập hợp tối thiểu những trình tự nhân quả và những động cơ cá nhân đa dạng ngoài sự bắt chước. Vì nhiều lý do khác nhau, ông chắc hẳn không muốn làm như vậy, nhưng đó không phải là một mục đích không thể đạt được.

Là một người trung thành với thuyết của Boas, Spier nắm rất rõ về thực hành của Boas. Ông nhận thấy rằng "lịch sử" của Boas phải đối đầu với *sự phân loại* "trước và sau" đối với những thực tế khách quan có thể định lượng, phải rút ra những suy luận về mối liên quan từ những phân bố không thay đổi trong không gian. Nói cách khác, thậm chí đối với Spier và những người đương thời khác, thuyết lịch sử của Boas thiếu bất cứ chiều sâu thực sự nào (xem Kroeber 1946: 8; 1952 [1936]; Radin 1933: 17).

Thực tại mong manh của các nền văn hóa

Theo lý thuyết, các yếu tố văn hóa tập hợp lại trong một "địa điểm xã hội" cụ thể (trong một bộ tộc hay một "dân tộc") cho thấy một nền văn hóa đơn lẻ; Boas nhận thấy sự tồn tại của chúng và ông thực sự viết về những nền văn hóa đơn lẻ. Tuy nhiên, ông không quan tâm đến việc đơn giản thống kê những yếu tố văn hóa của một bộ tộc mà quan tâm đến việc tái dựng lịch sử của nó thông qua những nghiên cứu về sự phân bố. Nghiên cứu về sự phân

bố cũng còn dựa vào sự tồn tại của những nền văn hóa đơn lẻ. Nhưng, điều trái ngược là, những nền văn hóa đơn lẻ trong nghiên cứu dân tộc học của Boas chủ yếu chỉ xuất hiện như một phương tiện để đạt đến mục đích mà gần như loại bỏ việc nghiên cứu chúng, hay lịch sử. Trong thực tế, những phân bố địa lý của Boas cho thấy những đặc điểm giữa các nền văn hóa láng giềng tạo nên "khu vực văn hóa", hay "vùng văn hóa", theo cách nói của Stocking (1982a [1968]: 157), và ông tạo nên được biểu đồ như vậy trên cơ sở những đặc điểm bên ngoài của đặc tính (bao gồm thần thoại, niềm tin, hay nghi lễ được tách ra thành những đoạn nhỏ). Ông chủ yếu, nếu không phải là hoàn toàn, chú trọng vào những nền văn hóa khu vực này, và ông và các sinh viên của mình coi đây là tập hợp những nền văn hóa có mối quan hệ gần gũi nhất về mặt lịch sử.

Trong thực hành dân tộc học của mình, chỉ trừ khi ông nghiên cứu các văn bản và một số khía cạnh của tổ chức xã hội, những nền văn hóa đơn lẻ được biến thành những nền văn hóa khu vực; chúng được "khu vực hóa", có thể nói như vậy.[9] Do những sự hỗ trợ nghiên cứu hiếm khi tập trung trực tiếp vào chúng, những nền văn hóa đơn lẻ của Boas thường có vẻ là điều cần thiết về mặt lý thuyết chứ không phải là trọng tâm thực nghiệm. Ở mức độ đó, chúng thiếu chiều sâu bản thể học (ontological depth), và do đó, thiếu chiều cạnh nội tại hay thiếu tổ chức.[10]

Nhiều người sẽ phản bác lại rằng đây khó lòng là toàn bộ câu chuyện về Boas. Còn có một Boas chính thể luận khác, người nghiên cứu "tinh thần của một dân tộc" thông qua phong cách, văn bản, ý nghĩa, lý giải thứ cấp và tạo nên nhân học tâm lý trong quá trình đó. Bây giờ tôi sẽ xem xét từng nhận định này.

Phản chứng về một Boas theo thuyết nguyên tử và lịch sử tự nhiên?

"Tinh thần của một dân tộc" không thể thiếu được, nhưng bị phân loại, và phong cách "được định lượng"

Từ kinh nghiệm của mình, Boas đã biết rằng các nền văn hóa có những phong cách có thể nhận biết. Ngay từ năm 1887, trong những bài viết phê phán Otis Mason, người theo thuyết tiến hóa và là người phụ trách tại Bảo tàng Quốc gia Hoa Kỳ ở Washington, ông đã nhấn mạnh rằng các đặc điểm văn hóa thu được *ý nghĩa* từ *phong cách* của một nền văn hóa (1974*a*[1887]: 62). Những tham chiếu về ý nghĩa và phong cách nói về một nhà nhân học kiên quyết vượt qua những hình thức bên ngoài để đi đến chiều hướng nội tại của các nền văn hóa. Nhưng làm cách nào mà ông có thể đi từ yếu tố văn hóa đến phong cách (hay mẫu hình, trong những bài viết sau này) và ý nghĩa của toàn bộ nền văn hóa?

Trong suốt 10 năm, Boas im lặng không nói gì về nguồn gốc của phong cách của một bộ tộc. Tuy nhiên, sau đó ông viết nhiều hơn về vấn đề này, đặc biệt sau những năm 1900, "khi những phê bình của ông về thuyết tiến hóa cơ bản đã hoàn thiện", mặc dù "tư tưởng của ông về vấn đề này không hề mang tính hệ thống và người ta phải góp nhặt tư tưởng đó từ những bài viết trên danh nghĩa lại về những chủ đề khác" (Stocking 1974: 6). Vậy những tư tưởng này là gì?

Sau khi tuyên bố rằng thần thoại phát triển thông qua sự bồi đắp chất liệu ngoại lai, trong phần trích dẫn được đưa ra ở trên (tr. 435), ông ngay lập tức bổ sung: "Phần lớn những

tài liệu này chắc hẳn đã được kế tục khi đã sẵn sàng, và được biến đổi theo hình thức phù *hợp với tinh thần của dân tộc* [Trong tiếng Đức, từ đó là *Volksgeist*], người đã vay mượn nó" (Boas 1974*e*[1899]: 97, nhấn mạnh bằng in nghiêng của tác giả)[11] Hành động *Volksgeist* này cho thấy một sự chuyển động vượt ra ngoài nguyên tử luận và lịch sử tự nhiên, hướng tới một cái gì đó sâu sắc hơn; liệu nó có tiết lộ một hình thức có tổ chức?

"Tinh thần của một dân tộc" của Boas tỏ ra là "một cái gì đó" có tác dụng đồng hóa những đặc tính mới được vay mượn thông qua việc phủ lên đó một phong cách, và rập khuôn những đặc tính được phát minh theo phong cách của nền văn hóa đó. Do nó đúc nặn nên cả những đầu vào và sản phẩm văn hóa, nó khó lòng có thể là chiều hướng nội tại của một tổ chức sống. Người ta có thể gọi nó là "cái điều hành tinh thần" ("*mental operator")* xử lý những đầu vào và đầu ra văn hóa. Nhưng nếu như Boas đùa cợt với một khái niệm như vậy trong nghiên cứu của mình về ngôn ngữ bởi vì ông hiểu bản chất phân loại của ngôn ngữ, ông đã không bao giờ thành công trong việc ghép một khả năng trực giác tương tự vào công việc nghiên cứu dân tộc học của ông.

Nếu đó không phải là cái điều hành tinh thần (*mental operator*), thì liệu đó có thể là gì? Câu trả lời đòi hỏi người ta phải vòng vèo một chút. Điều mà "tinh thần của một dân tộc" của Boas thực sự làm là đảm bảo rằng những đặc tính mới, chủ yếu là vay mượn, có chung phong cách với những đặc tính khác trong cùng văn hóa đó, vì ông xem nhẹ vai trò của sự sáng tạo. Điều này gây nên điểm khác biệt chủ yếu. Foucault viết rằng các nhà sử học tự nhiên coi cấu trúc là số lượng, hình dạng và sự sắp xếp các phần (xem tr. 437), do đó, phân biệt sự sắp xếp với tổ chức, và *để cấu trúc sang một bên*. Việc cắm hoa có thể tiết lộ một phong cách (phong cách của người Anh, người Nhật), nhưng không cho người ta thấy cách tổ chức bên trong, chứ đừng nói đến cấu trúc. Và tương tự như vậy những phong cách có mối tương quan rõ ràng hơn. Giai điệu, hay một phong cách âm nhạc, là việc sắp xếp các âm thanh. Người ta có thể thay đổi chúng (trong những giới hạn nhất định, điều này không liên quan gì đến sự tương quan nhưng liên quan chặt chẽ đến quy ước); một số cách sắp xếp có thể nghe chối tai nhưng nó sẽ thể hiện một phong cách.

Cũng giống như kiến trúc. Người ta có thể nói rằng một nhà thờ theo trường phái Gôtích có cấu trúc, nhưng cách bố trí các yếu tố xung quanh cấu trúc đó không bổ sung cho cách tổ chức; nó định ra một phong cách. Những người kiến trúc sư có thể tăng số lượng các nhà thờ nhỏ, cánh cửa hay các cửa sổ kính màu trong các nhà thờ lớn theo phong cách Gôtíc lên nhiều lần, hay tăng chiều cao, chiều dài mà không thay đổi nhiều sự sắp xếp chung và vẫn giữ lại phong cách đó. Nhưng chúng ta chẳng thể tăng số lượng hay mở rộng nhiều ở những thực thể có tổ chức (*organized entities*), ví dụ như các cơ thể sống. Đây không còn là vấn đề sắp xếp, mà là vấn đề tổ chức nội tại.

Do đó, tôi cần phải nói rõ lời tuyên bố ban đầu của mình. Các yếu tố ban đầu đóng góp vào việc tạo nên một nền văn hóa trong nhân học của Boas liên kết với nhau một cách ngẫu nhiên, nhưng chúng có thể "được sắp xếp" thông qua sự hoạt động của *tinh thần dân tộc [Volksgeist],* do đó, tạo nên một phong cách, hay tạo nên cái mà sau đó ông gọi là "mẫu hình", mà chúng vẫn không được tổ chức một cách hệ thống. Nhưng có đúng là như thế không? Câu trả lời nằm ở những điều Boas nói về phong cách.

Như tôi biết, Boas không mô tả trong một tài liệu nào về phong cách của cả nền văn hóa. Ông chỉ nói về phong cách trong hai bối cảnh, cụ thể là trong nghiên cứu của ông về nghệ thuật nguyên thủy và trong một bài viết về "văn học nguyên thủy": *'Stylistic Aspects of Primitive Literature'["Các khía cạnh văn phong của văn học nguyên thủy"]* (Boas 1940*j* [1925]).[12] Ở đây, Boas bắt đầu bằng nhận xét về một số khía cạnh hình thức của phong cách, ví dụ như thực tế rằng các bài hát và các câu chuyện kể mang tính phổ quát và do đó, chắc hẳn chúng phải là hình thức cơ bản của hoạt động văn học; thêm nữa, thực tế rằng, trước khi người ta phát minh ra chữ viết, thơ ca không tách rời khỏi âm nhạc. Khi đó, ông nhấn mạnh sự khó khăn của việc đánh giá chính xác "đặc tính nhịp điệu của văn xuôi chính thức" trong văn học nguyên thủy, sự quan sát dẫn tới lời chỉ trích đầu tiên đối với những giải thích về sự xuất hiện của chúng.

Sau khi đã chọn ra những đặc tính phổ quát của phong cách nguyên thủy, Boas tìm kiếm những đặc tính cụ thể:

> Ngay khi chúng tôi đi sâu vào những hình thức nghệ thuật của một nhóm văn hóa, chúng tôi có thể quan sát rằng có những đặc tính riêng biệt, không phổ biến đối với loài người. Điều này rõ ràng nhất ở những hình thức nhất định của đời sống văn hóa trải dài qua những khu vực lớn mà không đạt được sự phân bố phổ quát (1940*j*[1925]: 495).

Trong phần thứ hai của bài viết, ông áp dụng phương pháp phân bố/phân tách của mình, nhận xét về sự hiện diện hoặc thiếu vắng các câu tục ngữ, câu đố, truyện con vật và sử ca ở những khu vực khác nhau trên thế giới, và đưa ra kết luận:

> Trên cơ sở sự phân bố những dạng này, người ta có thể rút ra hai kết luận: một là, những hình thức này không nhất thiết phải là những bước trong sự phát triển các hình thức văn học, nhưng chúng xảy ra trong những điều kiện nhất định; hai là, các hình thức không bị quyết định bởi chủng tộc, mà phụ thuộc vào những sự kiện lịch sử (1940*j*[1925]: 496).

Nói cách khác, những câu chuyện phù hợp với điều kiện đời sống của các dân tộc, hay mối quan tâm, bận tâm nổi trội của họ (1940*j*[1925]: 496 ff.). Nhìn chung, mặc dù sự phân tách được sử dụng một cách khéo léo, ở đây, Boas bó buộc mình trong những khía cạnh hình thức của phong cách và sự phân bố của chúng để làm suy yếu những luận thuyết tiến hóa hay phân biệt chủng tộc (xem thêm Voget 1975: 329).

Nghệ thuật là gì? Trước *Primitive Art [Nghệ thuật nguyên thủy]* công bố năm 1927, Boas đã viết về chủ đề này trong những năm trước đó (1883-1911, theo Stocking 1974). Ông hoặc sử dụng phương pháp phân tách để làm tung những diễn giải thông thường về sự tiến hóa của nghệ thuật (1940*d*[1903]; xem phần bên trên), hay phản đối những luận thuyết tiến hóa đó thông qua sự so sánh chi tiết theo kiểu lịch sử tự nhiên (1940*e*[1908]). Trong cả hai trường hợp, thậm chí trong cuốn *Primitive art [Nghệ thuật nguyên thủy]*, ông không viết về phong cách *với tư cách là* phong cách (Kroeber 1956: 158; Wax 1956). Nghĩa là, ông nghiên cứu về phong cách như ông nghiên cứu lịch sử, đứng về mặt định lượng (kỹ thuật, vật liệu được sử dụng, sự phát minh đối lập với bắt chước); và do đó, được xác định số lượng, bị phá vỡ thành những mảnh được bồi dần, phong cách đánh mất *chất lượng* phong cách của nó.

Thực sự "tinh thần của một dân tộc" của Boas biến đổi những điểm khác biệt (của những đặc tính đa dạng đi vào một nền văn hóa) thành điểm tương đồng văn hóa; có thể nói rằng nó có tác dụng tạo ra phong cách/mẫu hình văn hóa và tính độc nhất. Do đó, thông qua chủ thể của *tinh thần dân tộc*, Boas vẫn nghĩ về mặt sự phân chia đặc tính theo điểm tương đồng và khác biệt (của phong cách) giữa các yếu tố "bên trong" và "bên ngoài" một nền văn hóa cụ thể[13] trên cơ sở những đặc tính rõ nét của chúng. Do đó, *tinh thần dân tộc* không "sắp xếp", tổ chức, hay điều chỉnh những hoạt động phong phú của các cơ thể xã hội; *nó ít nhiều tạo nên những sự kiểm kê mang tính phong cách*.

Bị giằng xé giữa những yếu tố bị dịch chuyển và tri thức rằng các nền văn hóa có thể không được mẫu hình hóa một cách triệt để nhưng dù sao cũng thể hiện những phong cách có thể nhận biết, Boas gợi lên tinh thần của một dân tộc nhưng không mô tả cách nó được vận hành.[14] Như vậy, *tinh thần dân tộc* nổi lên như một quy luật lý thuyết tất yếu, được đưa ra để giải thích về sự tồn tại của phong cách. Như một điều gì đó không xác định mà cần phải được biểu thị chứ không phải thừa nhận là đúng, và những cách vận hành của nó cần phải được hiểu một phần, nó có giá trị như một *petitio principii [lập luận quanh quẩn]* (*tinh thần dân tộc* là như thế đối với toàn bộ truyền thống Đức, kể từ Herder trở đi). Vì lý do này, tôi coi nó không phải như cái vận hành tinh thần (mental operator) mà như một "nguyên lý" bị suy yếu, một "nguyên lý của sự đồng hóa và đồng nhất văn hóa". Và, với tư cách là một "nguyên lý", liệu nó có thể mang giá trị lý giả hơn những "tác dụng" hay "nguyên lý" của ngành hóa học hay y học trước đó?

Boas và văn bản

Tuy nhiên, còn có những Boas khác. Bản thân ông khuyến khích chúng ta "tìm kiếm những đặc điểm tâm lý chung, *không phải trong điểm tương đồng hướng ngoại của những hiện tượng của các tộc người* mà trong điểm tương đồng của các quá trình tâm lý" (1974*i*[1910]: 247, tác giả nhấn mạnh bằng in nghiêng); theo những người khác, ông phớt lờ những tác động tương đồng hướng ra bên ngoài để tìm thấy "ý nghĩa nội tại" của chúng (Jacknis 1985: 79; Stocking 1974: 4-5), và coi nhẹ hình thức bên ngoài cho quá trình (Jacknis 1996: 202). Và trên tất cả, có một nhà nhân học quan tâm đến văn bản do chúng thể hiện văn hóa của người bản địa như cách họ nhìn thấy, những người đã đưa ra lý thuyết giải thích thứ cấp, và tạo nên một ngành nhân học mang nặng tính tâm lý. Tôi sẽ xem xét những Boas đa dạng này, bắt đầu với một Boas sưu tầm văn bản. Sự tập trung vào văn bản, nếu có, sẽ phải chỉ ra mối quan tâm đến những nền văn hóa riêng lẻ và chiều hướng nội tại của những nền văn hóa này.

Tuy nhiên, các thực tế có vẻ như gây ra ấn tượng sai lầm về một suy luận như vậy. Trên thực tế, những văn bản đó trước hết và trên tất cả là những thần thoại, câu chuyện và bài hát (Jacknis 1996: 197; White 1963: 23). Và tại sao Boas lại sưu tầm những sản phẩm văn hóa cụ thể đó? Bởi vì, đối với ông, chúng tạo thành "sự thể hiện về nền văn hóa theo cách người Da đỏ nhìn thấy nó". Hơn thế nữa, một số lập luận rằng, bởi vì ông có thể tạo chúng thành các sản phẩm "khách quan" (Briggs & Bauman 1999; Darnell 2001: 42; Jacknis 1996: 197).

Briggs và Bauman đã chỉ ra cách mà Boas, thậm chí khi hợp tác với Hunt, xây dựng nên những văn bản này, và tiếp tục "giải văn bản" (detextualized) chúng (1999: 486, 491), bỏ đi mọi "dấu vết diễn ngôn trong sự tham gia tích cực có ý thức của những người hợp tác với ông" (1999: 514), một quá trình mà họ coi là "sự thể hiện khách quan".

Những văn bản của Boas cũng giống hiện vật do chính nội dung của chúng (xem Berman 1996: 236; Briggs & Bauman 1999: 504), và phần lớn các văn bản về tổ chức xã hội nói về phong tục tập quán. Boas có vẻ như ít quan tâm đến những hành vi không chính thức (Codere 1959: 61);[15] không giống hành vi không chính thức, phong tục là những hình thức hành vi đã được mã hóa, những mẩu được tách nhỏ của hành vi được "văn bản hóa", có thể nói như vậy. Trên tất cả, Boas coi phong tục và mọi hiện tượng dân tộc học là "hiện tượng tâm lý" (Boas 1974*f*[1904]: 23; Lyman & O'Brien 2003). Những hiện tượng này tồn tại trong tư duy các cá nhân; do đó, trong nghiên cứu của Boas về phong tục, các cá nhân không hoạt động cũng không tương tác mà đứng ra như những người "mang phong tục".

Boas cũng còn thể hiện cá nhân như những người "mang văn bản" chứ không phải như những tác nhân văn hóa. Tại sao? Bởi vì, theo logic, văn bản là cách tốt nhất để ông chiếm hữu lại hiện tượng tâm lý, và theo chính định nghĩa của ông, văn bản liên quan đến một điều, cụ thể là tư duy. Không phải là tư duy của người kể cụ thể này hay người kể cụ thể khác, mà là tư duy tập thể của một dân tộc tạo nên văn hóa; và cuối cùng, tư duy tập thể này chẳng là gì ngoài *tinh thần dân tộc* (Berman 1996: 220; Briggs & Bauman 1999: 498; Bunzl 1996: 68; Codere 1959: 61; Stocking 1982*b*[1968]: 223, 224; Voget 1975: 335).[16]

Những văn bản này, do đó, là những thể hiện bề mặt bên ngoài, "khách quan" về một cái gì đó bên trong, nhưng chưa bao giờ được nắm bắt, vì Boas không bao giờ phân tích những văn bản của mình từ quan điểm văn hóa. Nhiều người bình luận đã lưu ý rằng đối với Boas, việc sưu tầm văn bản là "cách để người bản xứ tự nói lên" mà không có sự can thiệp của nhà dân tộc học (Berman 1996: 219, 220; Boas 1935: v; Jacknis 1996: 197; Mead 1959: 32). Nhưng để cho thần thoại, truyện dân gian, bài hát, hay những văn bản khác cho phép chúng ta hiểu kỹ về một nền văn hóa, để cho các văn bản "nói lên", *chúng cần có sự diễn giải*, hoặc từ phía người kể hoặc từ phía nhà dân tộc học. Boas tránh những sự diễn giải như vậy. Do đó, kể từ Sapir trở đi, phần lớn những người bình luận lưu ý rằng các văn bản của Boas rất khó hiểu về mặt văn hóa bởi vì chúng thiếu bất cứ bối cảnh và lý giải nào (Berman 1996: 216, 250; Briggs & Bauman 1999: 512; Kroeber 1956: 152; Radin 1933: 8-9; Rohner & Rohner 1969: xxiii; Sapir 1912: 197-8; White 1963: 55, 59).

Tuy thế, nếu không được giải thích, liệu văn bản có thể có bất cứ giá trị diễn giải nào nữa hay không, cho biết rõ tại sao người ta lại trình diễn phong tục này hay phong tục khác? Văn bản khó lòng mà có được giá trị đó, do luận thuyết của Boas về bản chất thứ cấp của lý giải văn hóa.

Boas và những lý giải thứ cấp

Nguồn gốc trí tuệ có thể của lý thuyết

Ngay từ năm 1891, Boas đã đưa ra kết luận rằng thần thoại được tạo thành từ những đoạn được bồi đắp dần, và rằng những yếu tố của chúng "chưa từng có bất kỳ ý nghĩa nào, ít nhất ở những bộ tộc sở hữu chúng mà ta tìm thấy. Do đó, người ta không thể giải thích chúng

như những hiện tượng tự nhiên *mang tính biểu tượng* hay nhân cách hóa" (anthropomorphizing) (1940*b*[1891]: 445, nhấn mạnh bằng in nghiêng của tác giả).

Trong một bài báo năm 1899 về sự phát triển của thần thoại cũng đã được nhắc đến ở trên (tr. 435), Boas tiếp tục phát triển lý thuyết của mình về những giải thích thứ cấp. Không giống như các nhà nhân học, người gắn những thần thoại tự nhiên với hiện tượng vũ trụ, Boas tách rời hai vấn đề này, đưa ra kết luận rằng thần thoại không giải thích "hiện tượng tự nhiên do dân tộc sở hữu thần thoại đó quan sát thấy, [và] rằng nhiều thần thoại trong số đó … chưa từng có ý nghĩa như vậy" (1974*e*[1899]: 96), chính luận thuyết mà ông có vào năm 1891. Theo một suy luận nào đó mà tôi không nắm bắt được, từ những điều trên, ông đưa ra kết luận "rằng chúng ta cần phải từ bỏ những nỗ lực giải thích tùy tiện rằng thần thoại là tưởng tượng". (1974*e*[1899]: 96).

Rõ ràng, một số những lời phê bình của Boas về những lý thuyết trước đó về thần thoại là vô cùng cần thiết và thường hết sức xác đáng, nhưng điều đáng chú ý là danh sách dài những sự loại trừ của ông, và việc còn tương đối thiếu những sự định giá trị. Tới năm 1891, Boas đã đưa ra kết luận rằng thần thoại không hình tượng hóa mà cũng không nhân cách hóa hiện tượng tự nhiên. Đến năm 1899, ông tiếp tục viết rằng chúng không giải thích "hiện tượng tự nhiên do những người sở hữu thần thoại đó quan sát thấy" (1974*e*[1899]: 96), và có lẽ không bao giờ thần thoại có một ý nghĩa như vậy đối với những con người này. Hơn thế nữa, những thần thoại này không thể là những sáng tạo tưởng tượng. Danh sách những điểm bị loại trừ có vẻ như bao trùm mọi giải thích có thể về thần thoại ở thời gian đó, và để lại ít cơ hội cho một số lý thuyết khác giải thích về một số dạng thần thoại, và những lý thuyết khác giải thích về các thần thoại khác. Điều đó đồng thời dẫn dắt Boas tới chỗ kết luận rằng "những giải thích do chính người thổ dân Da đỏ đưa ra thường là thứ cấp, và không phản ánh nguồn gốc thực sự của thần thoại" (1974*e*[1899]: 97), điểm mấu chốt trong lý thuyết của ông về "giải thích thứ cấp".

Lý thuyết này là gì? Luận thuyết rằng phần lớn những phong tục của chúng ta đều có nguồn gốc *vô thức*. Tóm lại, Boas tin rằng phần lớn phong tục có nguồn gốc từ những phản ứng tự nhiên và cảm tính đối với một số hoạt động lặp đi lặp lại – rằng chúng ta trước tiên phản ứng, rồi sau đó mới giải thích về hành động của chúng ta (1938 [1911]: 214). Những phong tục này, do đó, có nguồn gốc vô thức, hay những nguồn gốc mà chẳng bao lâu đã biến khỏi ý thức, và những giải thích mà người ta đưa ra về phong tục của họ chẳng liên quan gì đến nguồn gốc thực sự của chúng, hay "nguyên nhân"; từ đó dẫn đến bản chất thứ cấp của chúng (1938 [1911]: 205-14; 1974*e*[1899]: 101; 1974*i*[1910]: 248-9). Những giải thích này là những giải thích duy lý, nói theo ngôn ngữ của Freud (Lowie 1937: 138; Stocking 1982*b*[1968]: 232; Wax 1956: 70).

Tại sao lại lý thuyết này? Không đào sâu vào những động cơ tâm lý sâu xa của Boas, chúng ta có thể an toàn mà đoán về một số lý thuyết về trí tuệ của ông. Rất thú vị, mọi luận thuyết này về thần thoại bị loại trừ đều có vẻ như liên quan đến một lý thuyết tiến hóa nào đó theo cách này hay cách khác. Và, lại một lần nữa, ông trau chuốt lý thuyết của mình về giải thích thứ cấp rất sớm trong sự nghiệp nhân học của mình; hai biện pháp dường như không tách rời, như chính Boas sau đó giải thích khá rõ ràng: "Kết quả cơ bản của nghiên cứu này là

không nên tìm nguồn gốc của phong tục của con người nguyên thủy trong những quá trình duy lý" (1938 [1911]: 215).

Do những người theo thuyết tiến hóa tin vào nguồn gốc duy lý của phần lớn những phong tục của chúng ta, chúng nổi lên như một đích rõ ràng. Thực tế, không thể có lý thuyết nào tốt hơn về hành vi và văn hóa con người để phản đối lại những người theo thuyết tiến hóa bằng lý thuyết mà đưa những cái không hợp lý, nếu như không muốn nói là phi lý của phần lớn những phong tục tập quán của chúng ta. Trong trường hợp này, Boas nhiệt thành đón chào những luận thuyết của de Tarde về hành vi xã hội chủ yếu mang tính bắt chước và không hợp lý của con người (de Tarde 1890; về tác động sâu sắc của cuốn sách đối với ông, xem thêm Kluckhohn & Prufer 1959: 10; Kroeber 1956: 154; Lowie 1937: 106-9). Do đó, lý thuyết về giải thích thứ cấp là một giả định quan trọng, và là một công cụ đầy sức mạnh, để chứng minh rằng không có một trật tự tiến hóa nào có thể áp dụng được cho phần lớn các phong tục, những thứ có cội nguồn vô thức, và trên thực tế, *mang tính phi duy lý.*

Liệu những giải thích thứ cấp có bất cứ giá trị giải thích nào?

Nếu những giải thích thứ cấp không thể giải thích gì về *nguồn gốc* của phong tục, liệu chúng có thể ít nhiều giúp giải thích cặn kẽ về văn hóa? Theo lý thuyết thì có. Spier nhấn mạnh cách những diễn giải lại của các cá nhân về những đặc tính vay mượn sinh ra sự thống nhất (unity) của phong cách văn hóa (cũng xem Bunzl 1996: 69). Do đó, những giải thích thứ cấp sẽ được lập khuôn mẫu văn hóa và có tác dụng "tích hợp những yếu tố đa dạng của văn hóa thành một tổng thể, mang lại cho chúng "sự thống nhất chủ quan" đối với cá nhân (cũng xem Berman 1996: 69; Stocking 1974: 7; 1982*b*[1968]: 225).

Tuy nhiên, điều này lại dẫn chúng ta quay trở lại với tinh thần của một dân tộc và, để có được cái nhìn sâu sắc về *tinh thần dân tộc* thông qua giải thích thứ cấp, chúng ta sẽ phải chú trọng vào hình thức văn hóa của sự giải thích duy lý. Điều này chắc chắn sẽ kéo theo phân tích so sánh về các cách giải thích văn hóa trong hai hay nhiều nền văn hóa riêng lẻ để hiểu được lôgíc văn hóa làm cơ sở cho chúng (Berman 1996: 219), một điều mà, rất tiếc, Boas chưa từng làm.

Thông qua văn bản hoặc những giải thích thứ cấp, vẫn khó để nắm được ý nghĩa của sự tổ chức nội tại trong nghiên cứu dân tộc học của Boas. Nhưng còn những Boas khác thì sao, những Boas đã vượt qua ranh giới của hình thức bên ngoài để nhìn thấy ý nghĩa (Jacknis 1985: 79; Stocking 1974: 4-5), hay để hiểu được quá trình (Jacknis 1996: 202)?

Lại một lần nữa, cả hai vấn đề đều vẫn mang tính khái quát. Như đã được thừa nhận, nghiên cứu về ý nghĩa khi đó mới chỉ ở bước đầu. Tylor tư duy ở góc độ ý nghĩa, đặc biệt khi ông giải thích về những cái còn tồn sót lại, nhưng ông tìm kiếm sự giải thích trong những tái tạo mang tính tiến hóa và phỏng đoán. Nghiên cứu về thần thoại cũng đòi hỏi những câu hỏi về ý nghĩa; một số câu trả lời đã được đưa ra, (xem phần trên) nhưng, nổi bật lên khỏi những người cùng thời, Frazer tìm kiếm ý nghĩa trong thuyết biểu tượng. Tuy nhiên, Boas lại đặt sang bên nghiên cứu mang tính biểu tượng về thần thoại ngay từ năm 1891. Chỉ trong trường hợp nghệ thuật thì ông mới gắn ý nghĩa với thuyết biểu tượng, dẫu là một cách tối thiểu (Boas 1940*d*[1903]), nhưng không bao giờ ông thực sự tích hợp phân tích biểu tượng vào thực hành nghiên cứu dân tộc học của mình.

Boas viết về những ý nghĩa đa dạng của cái lúc lắc ngay từ năm 1887 (1974*a*[1887]: 65; cũng xem 1974*i*[1910]: 245) và sau đó nghiên cứu về mặt nạ, nhưng dòng suy luận này dẫn tới một cách hiểu riêng về ý nghĩa. Nếu như cái lúc lắc được sử dụng vì những mục đích tôn giáo, nó có "ý nghĩa tôn giáo"; nếu nó được sử dụng vì mục đích âm nhạc thuần túy, nó có "ý nghĩa âm nhạc" (xem Lowie 1937: 142). Bằng cách lập luận như vậy, Boas đặt ý nghĩa ngang bằng với tính cố ý (hay động cơ, cụ thể là tại sao mọi người lại làm và sử dụng cái lúc lắc hay mặt nạ), trong phần lớn các trường hợp, ông gắn liền động cơ với chức năng của hiện vật, hay ứng dụng của nó. Điều này sẽ giải thích vì sao ông không bao giờ đào sâu vào tính chủ định: mối liên quan tiềm ẩn giữa tính chủ định và tính chức năng khiến việc nghiên cứu ý nghĩa thực sự trở nên vô cùng khó khăn, nếu như không nói là không thể.

Mối quan tâm đến quá trình cũng mang tính khái quát y như vậy, do Boas không bao giờ nghiên cứu điều đó (Rohner & Rohner 1969: xvii), có thể là do những quá trình tiếp biến văn hóa cũng bắt nguồn từ tinh thần của một dân tộc mà cách vận hành của nó ông không giải thích. Nếu các văn bản, phong cách, giải thích thứ cấp và ý nghĩa không nói tới bất cứ điều gì thực sự là nội tại ngoại trừ *Tinh thần*, điều này gợi lên toàn bộ vấn đề mối quan hệ của Boas với tâm lý.

Boas và tâm lý học

Nếu Boas xác định rằng những hiện tượng này cần được dân tộc học nghiên cứu như những hiện tượng tinh thần (1974*f*[1904]: 23), khi ông viết về nghiên cứu về chúng là "tâm lý dân gian" và nhắc đến nghiên cứu về những lực lượng "bên trong" trong sự hình thành văn hóa; nếu ông đặt tên cho *summa magna [chuyên luận lớn]* của mình là *The mind of Primitive Man [Tư duy của con người nguyên thủy]*; nếu ông từ chối thuyết truyền bá (diffusionism) của Graebner một cách mạnh mẽ nhân danh tâm lý, người ta thực sự sẽ cho rằng nghiên cứu dân tộc học của ông mang tính tâm lý, hay phân tích tâm lý, như nhiều người đã kết luận (Benedict 1943: 31; Darnell 2001: 42; Lowie 1937, trong số những người khác).[17] Mang tính dân tộc học, nó sẽ phải tiến xa hơn những hình thức bên ngoài và đi sâu vào hiện tượng xã hội và văn hóa.

Boas thường nói đến tâm lý, nhưng, đáng tiếc, hiếm khi ông nói rõ, thuật ngữ đó nghĩa là gì. Nhìn lại vấn đề, có thể xác định ít nhất 4 cấp độ chính. Trước hết, và rõ ràng nhất, là tâm lý mà ông viện dẫn để giải thích nguồn gốc của phong tục và sự lan truyền của chúng; thứ hai, thứ tâm lý được ám chỉ trong lời phê bình của ông đối với Graebner; thứ ba, nghiên cứu của ông về "thiết bị tinh thần" (mental equipment) của những chủng tộc loài người khác nhau (mà đỉnh điểm của tâm lý này là *The mind of primitive man [Tư duy của con người nguyên thủy]*); và cuối cùng, đó là những quy luật, mang tính tâm lý một cách kín đáo, ví dụ như cách hiểu của ông về hiện tượng văn hóa như hiện tượng tinh thần (1974*f*[1904]: 23), làm cơ sở cho sự phát triển của văn hóa (về quy luật và sự phát triển văn hóa, xem 1940*c*[1896]: 276; 1974*a*[1887]: 64; 1974*c*[1889]: 69; 1974*h*[1907]: 188).

Là kiểu tâm lý rõ ràng nhất, kiểu tâm lý thứ nhất được nhiều người biết đến hơn cả, thông qua chính Boas và thông qua phân tích của Wax (Wax 1956). Phần chính này trong tâm lý của Boas có thể được tách ra từ lý thuyết của ông về giải thích thứ cấp nhưng Wax ghi

lại nó từ cuốn sách *Anthropology and Modern Life [Nhân học và đời sống hiện đại]* của Boas (1928; Boas khi đó 70 tuổi). Ông gọi nó là "tâm lý thói quen", và mô tả bằng những thuật ngữ sau:

> Con người hành động chủ yếu theo thói quen. Thói quen càng được hình thành sớm trong cuộc đời, càng khó thay đổi, nó càng trở nên tự động hơn, và những tình cảm gắn với nó càng mạnh hơn. Thói quen là hoạt động cơ bản, không phải suy nghĩ; và ý nghĩ về hành động thói quen thường là sự duy lý (Wax 1956: 70; xem thêm Boas 1974*h*[1907]: 280; 1974*i*[1910]: 252; và những bài viết tỷ mỷ khác của Boas về giải thích thứ cấp).

Tuy nhiên, tâm lý thói quen này hoạt động ở ba cấp khác nhau. Tâm lý thói quen mà Wax phân tích mang tính sự phát triển cá thể (ontogenetic) và áp dụng cho quá trình xã hội hóa, nó sẽ giải thích cho thuyết tiền định văn hóa. Cấp độ thứ hai là "phát sinh loài" ('phylogenetic'), nói tới nguồn gốc của chính những phong tục. Ở điểm này Boas có một quan điểm là biến thể của quan điểm trên như chúng ta đã thấy: từ những tình cảm mạnh mẽ gắn liền với những hoạt động nhất định xuất hiện những phong tục vô thức, phi lý của những người nguyên thủy (Boas 1940*l*[1932]: 142-3, trích dẫn trong Wax 1956: 70). Boas đã thêm vào đây tâm lý của de Tarde về sự bắt chước và gắn bó tình cảm để giải thích về "những mối liên hệ tâm lý" làm cơ sở cho những điểm tương đồng giữa các nền văn hóa (sự lan truyền). Vào năm 1910, ông đã làm sáng tỏ vấn đề, phân tách rõ ràng hai chiều hướng chủ yếu của tâm lý cá nhân, cụ thể là những trường hợp khi một thành viên của xã hội ứng xử:

> như một thành viên của đám đông, trong những trường hợp đó hoạt động của anh ta ngay lập tức được quyết định bởi sự bắt chước những hoạt động của đồng bọn, [và trong những trường hợp đó] ... anh ta có thể hành động như một cá nhân; khi đó, người ta sẽ cảm nhận được tác động của xã hội mà anh ta là thành viên qua thói quen của hành động và suy nghĩ của cá nhân (1974*i*[1910]: 245).

Nếu Boas muốn một lý thuyết về tiềm thức, hay phi lý, tại sao không hợp nhất Freud? Lại một lần nữa, chúng ta chỉ có thể suy đoán. Freud hiểu về tiềm thức như một cái gì đó khá mang tính sáng tạo; nó gần đạt đến cấp độ cá nhân, điều mà Boas cho rằng *tinh thần dân tộc* hiện thực hóa ở cấp độ tập thể. Hơn thế nữa, nó bắt nguồn trong những mối quan hệ gia đình, và đòi hỏi sự diễn giải. Tuy vậy, nếu người ta cần một lý thuyết dựa trên sự thiếu hụt cơ bản của con người đối với tính sáng tạo và trí tưởng tượng, Freud không đưa ra lý thuyết đó. Một lựa chọn có thể khác là tuyên bố hành vi thói quen có những nguồn gốc vô thức, và do đó, có những nguồn gốc phi lý, trong khi lập luận rằng phong tục xuất phát từ thói quen. Điều này tiếp theo chỉ ra rằng con người cơ bản thiếu tính sáng tạo và trí tưởng tượng, và đồng thời ủng hộ trường hợp lan truyền chứ không phải sự sang tạo để phản đối những luận thuyết tiến hóa (Lowie 1937: 108; Stocking 1982*b*[1968]: 226).

Cuối cùng thì, trong kiểu tâm lý này, Boas không động chạm đến phần lớn các quá trình tâm lý cần thiết để nghiên cứu các con người trong xã hội (social actors) và sự tác động qua lại giữa họ. Ông dành sự ưu tiên cho các cơ chế, ví dụ như sự gắn bó tình cảm ngay lập tức đối với hoạt động, thói quen, sự bắt chước, điều mà đáng tiếc lại kết thúc ở chỗ mô tả những người xã hội và văn hóa giống như người máy.

Chính bản chất của nó khiến cho cấp độ thứ hai của những quá trình tâm lý trở nên khó nắm bắt hơn. Khi công kích việc Graebner bỏ qua khía cạnh "tinh thần" của hiện tượng dân tộc học, Boas thực sự viết về những hiện tượng tinh thần xuất phát từ "bản chất tinh thần được tạo nên của một xã hội" (1940*f*[1911]: 300), nghĩa là, *tinh thần dân tộc*.

Còn nói về năng lực trí tuệ, hoặc "những quá trình tư duy" của con người, ông lựa chọn rất ít, cụ thể là sự kiềm chế cơn bốc đồng, quyền lực của sự chú ý, tư duy lôgíc, và cái độc đáo (1938 [1911]: 125), tất cả mọi điều này đều nói đến những khả năng tư duy mà, về mặt lý thuyết, có thể được kiểm tra thông qua một dạng tâm lý thử nghiệm nào đó để chứng minh sự thống nhất tư duy của con người trong khuôn khổ biến thiên hẹp. Lại một lần nữa, nó không nói đến bất cứ tâm lý nào của hành vi cá nhân, xã hội hay văn hóa.

Điều tương tự cũng áp dụng đối với "quy luật sự tiến hóa của đời sống tinh thần". Tôi không biết Boas đã từng bao giờ giải thích về chúng cặn kẽ, nhưng chúng ta có thể cho rằng chúng chính là những quy luật của việc tăng lý tính và cá tính hóa (individualization) mà những người theo thuyết tiến hóa đã gợi ra, như ông đã tuyên bố rõ ràng trong một số bài viết của mình (1938 [1911]: 160, 186, 210; 1974*c*[1889]: 68, 69; xem thêm Cole 1999: 277).

Nhìn chung, nói theo cách nghiên cứu dân tộc học hay về mặt lý thuyết, Boas tỏ ra không quan tâm đến những hoạt động nội tại của tư duy, không quan tâm đến bất cứ thứ gì có thể khiến chúng ta hiểu ở một mức sâu nào đó những điểm phức tạp của hành động xã hội hay sản phẩm văn hóa. Nghiên cứu của ông là tâm lý về những cái hữu hình (thói quen, sự bắt chước, năng lực) hoặc những cái vô hình (*tinh thần dân tộc*).

Kết luận

Có thể nói rằng Boas đã đạt được những thành tựu vĩ đại, ví dụ như cuộc chiến không ngừng của ông chống lại sự phân biệt chủng tộc và việc ông làm suy yếu những tái dựng mang tính tiến hóa, và nhiều những điều khác. Nhưng tôi nghi ngờ việc có thể cho rằng ông đã gợi lại ý thức lịch sử, cũng như ý thức về cá nhân như con người văn hóa.

Tôi đã lập luận rằng chỉ trích của Boas về phương pháp và luận thuyết tiến hóa tạo nên và củng cố quan điểm vốn đã rời rạc về văn hóa có được từ những trải nghiệm trước đó của ông, có vẻ hơn cả là ảnh hưởng của phương pháp địa lý lịch sử của Đức, chưa nói đến nghiên cứu về kiểm kê, mô tả các bộ sưu tập bảo tàng của ông. Tôi tiếp tục giữ quan điểm rằng thuyết nguyên tử luận này, cùng với quan điểm lịch sử tự nhiên thế kỷ XVIII trong nhân học của ông là hai mặt của cùng một đồng tiền: cả hai quan điểm đều nắm bắt những hiện tượng văn hóa-xã hội thông qua biểu hiện bên ngoài của chúng. Giả thuyết này khiến người ta có thể nói rõ nhiều mặt trong thực hành dân tộc học của Boas.

Điều này, rõ ràng hơn nhiều so với việc ông đã học vật lý, sẽ giải thích vì sao, trên tất cả, ông lại quan tâm đến những hiện tượng có thể đong đếm được, hay định lượng, nhưng lại không tích hợp được những "sự sắp xếp" của chúng vào nghiên cứu của mình (mọi nhà lịch sử tự nhiên cũng thất bại; xem chú thích 14). Do đó, việc kiểm kê những đặc tính được tập hợp ngẫu nhiên thay cho văn hóa, bất kể việc ông luôn nói đến phong cách hay mẫu hình, khó có thể là thuyết lịch sử mang tính lịch sử (historical historicism), và những nền văn hóa riêng biệt được xếp theo những đặc tính khu vực được tái dựng lại theo cách định lượng; và thêm vào đó, một ngành nhân học nghệ thuật được hiểu theo cách chính thức, nếu không phải theo

cách định lượng, với phong cách về cơ bản được đặt ngang với việc kiểm kê các đặc điểm (Voget 1975: 335). Cũng từ đó mà ý nghĩa được hiểu rõ nhất ở góc độ tính chủ định, và tính chủ định ở góc độ tính chức năng; một ngành nhân học của những người giống như người máy trong văn hóa và xã hội hoạt động chủ yếu thông qua thói quen và sự bắt chước, khi không phải từ những hành động lặp đi lặp lại và những tình cảm gắn liền với họ. Phân tích cặn kẽ, đây là nhân học trống vắng những con người văn hóa và xã hội thực sự, không có tình cảm thực sự hay những mối quan hệ quyền lực, không có bất cứ thứ gì có thể một cách nội sinh tạo ra sự thay đổi và thay đổi lịch sử trong văn hóa và xã hội. Tôi nghi ngờ rằng mảng này trong dân tộc học của Boas tạo cảm hứng cho một ngành dân tộc học chú trọng đến lịch sử, cá nhân và chủ thể

CHÚ THÍCH

[1] Ví dụ, xem mục "In Focus" [Trọng tâm] trong *American Anthropologist [Nhà nhân học Hoa Kỳ]* 106: 3, September 2004.

[2] Ví dụ, Orta viết: "Thuyết phân lập (particularism) của Boas cuối cùng và một cách chắc chắn đưa đến *cá nhân ... Lưu ý rằng điều này không phải để đề xuất rằng Boas tán thành một khái niệm về cá nhân trừu tượng"* (Orta 2004: 477, nhấn mạnh bằng in nghiêng của tác giả). Thêm nữa: "Điều này rõ ràng trong việc ở nhiều cấp, ông tập trung vào vùng văn hóa khu vực, các bộ tộc thành viên, *và thực hành của các cá nhân"* (2004: 484, nhấn mạnh bằng in nghiêng của tác giả); ông viết tiếp về "*tác nhân* văn hóa" trong nhân học của Boas (2004: 484).

Từ quan điểm của tôi, "những cá nhân được gắn vào", "thực hành cá nhân", và "con người văn hóa", tất cả đều có vẻ như nói về cá nhân và một cách ngầm hiểu, về chủ thể (như *cá nhân* văn hóa). Tuy nhiên, ám chỉ này đối với chủ thể, một cách trực tiếp hơn, là của Lewis: "Ngược lại, một cách tiếp cận "theo dấu hiệu" ("idiographic") [ví dụ như cách tiếp cận của Boas] là cách tiếp cận đặt trọng tâm chủ yếu lên các hiện tượng cá nhân (cá nhân, những dân tộc cụ thể, và những nền lịch sử riêng biệt), lựa chọn con người, sự biến thể, sự đa dạng, và cơ hội" (Lewis 2001: 382 và một cách mạnh mẽ hơn, 386, 389, 390).

[3] Tôi sử dụng dấu trích dẫn ở đây, bởi vì như tôi biết, cho mãi đến năm 1911 Boas mới viết về "hiện tượng văn hóa", nhưng trước đó ông có viết về hiện tượng "dân tộc học" hoặc "sắc tộc".

[4] Điều này tất nhiên là không đúng đối với Tylor hay Mason.

[5] Leslie Spier là một trong những người "trung thành với Boas" được biết đến nhiều hơn (Stocking 1974: 17).

[6] Lịch sử tự nhiên là một môn rất khó phác họa. Nếu các nhà sử học tự nhiên thế kỷ XVIII, hơn tất cả, hướng tới việc phân loại (Buffon, Linné, Tournefort), các nhà sử học tự nhiên của Đức thế kỷ XIX (Forster, Willdenow, Humboldt – xe Browne 1983) cố gắng kết nối những mẫu hình sự phân bố thực vật với những nguyên nhân địa lý cơ bản, và Darwin thì tìm kiếm để kết nối các loài trong không gian (Browne 1983). Trong mọi trường hợp, luận thuyết của

Foucault-Jacob vẫn khẳng định rằng, các nhà sử học tự nhiên luôn dựa vào đặc tính bên ngoài của các loài trong những công việc đa dạng của họ.

[7] Buckley viết rằng không gian *trở thành* thời gian trong lịch sử văn hóa theo cách Boas (Buckley 1996: 272); *chuyển động trong không gian* cũng trở thành thời gian (xem Darnell 2001: 41, 42, 46, 49). Nếu những người theo thuyết tiến hóa "phân tích tâm lý" thời gian bằng cách đọc nó như việc mở ra lý tính của con người, Boas đã không gian hóa thời gian.

[8] Boas đôi lúc viết về "sự lớn mạnh bên trong" (1938 [1911]: 157; 1974*h*[1907]: 278), nhưng có vẻ như việc này chưa được tư liệu hóa. Những "nguyên nhân lịch sử" (1940*c*[1896]: 276) của lịch sử văn hóa của Boas, hay cách mà ông tiếp nhận về mối quan hệ giữa các sự kiện lịch sử, được xem xét về mặt tâm lý chưa định rõ (đặc biệt xem 1974*d*[1898]: 54) và cuối cùng là xem xét gần như chỉ riêng những cái vay mượn giữa những người đã được địa phương hóa (1940*g*[1914]; 1940*i*[1920]; 1974*d*[1898]).

[9] Vào cuối những năm 1890, ông vẫn viết rằng "sự gieo rắc những yếu tố *văn hóa* đã xảy ra ở mọi nơi dọc theo bờ biển Thái Bình Dương, [và đã] đóng góp vào sự lớn mạnh của *nền văn hóa* [số ít] của những người thổ dân của khu vực British Columbia" (1974*e*[1899]: 102, nhấn mạnh in nghiêng của tác giả; cũng xem 93; và 1940*j*[1925]: 495).

[10] "Những sinh viên của Boas tất cả đều "theo một cách sao đó bị xáo trộn bởi việc bác bỏ rõ ràng tính cá nhân bộ tộc" trong phương pháp định lượng yếu tố tính chất. (Radin 1933: 145, trong Darnell 2001: 44; xem thêm Voget 1975: 318, 323; White 1963: 37).

[11] Tham chiếu của ông đến *tinh thần dân tộc* khó lòng gây ngạc nhiên, bởi vì nó đã thấm vào tư duy của những người Đức về các vấn đề văn hóa-xã hội kể từ thời Herder (Bunzl 1996), và nằm ở trung tâm của nhiều *các nhà tâm lý học dân gian*, đặc biệt là của Lazarus và Steinthal.

Thuật ngữ thay đổi qua thời gian nhưng tư tưởng thì vẫn như cũ. Vào năm 1911, thuật ngữ 'genius of a people' (tinh thần của một dân tộc) biến thành 'the mental make-up of a society' (bản chất tinh thần được tạo nên của một xã hội) (1940*f*[1911]: 300) và, vào năm 1920, Boas viết về những "mẫu hình" xuất hiện từ 'những lực lượng nội tại" (inner forces) của xã hội (1940*h*[1920]: 284). Nhưng những "lực lượng nội tại" của một xã hội và "bản chất tinh thần được tạo nên" (mental make-up) của nó là những tên gọi khác nhau cho cùng một hiện thực cơ sở, đó là "tinh thần" của nó, [trong tiếng Đức là] *Geist*.

[12] Voget (1975) bao gồm *'Metaphorical expression in the language of the Kwakiutl Indians' [Những thành ngữ ẩn dụ trong ngôn ngữ của người thổ dân Kwakiutl]* (1940*k*[1929]), một bài viết không phải về phong cách.

[13] Để biết về sự trái ngược tương tự giữa cách tiếp cận nguyên tử luận của ông với ngôn ngữ và sự nhạy bén tinh tế của Sapir đối với văn phong và mẫu hình ngôn ngữ, xem Darnell (1990).

[14] Các nhà sử học tự nhiên cũng quan sát thấy những mẫu hình nhưng không bao giờ có thể giải thích về chúng (Alexander von Humboldt là ví dụ điển hình nhất – xem Browne 1983).

[15] Sau khi phân tích kỹ lưỡng dân tộc học của Boas, Rohner và Rohner kết luận rằng "Boas ít quan tâm đến việc mọi người *làm* gì hơn so với việc quan tâm họ *nói* gì hay nói họ *phải* làm

gì [nghĩa là luật lệ]" (1969: xxiii, in nghiêng trong bản gốc; cũng xem Jacknis 1996: 199; Rohner & Rohner 1969: xxix; Voget 1975: 335).

[16] Điều này hoàn toàn phù hợp với inspiration của Boas về vấn đề đó. Theo những người ủng hộ chính của *Völkerpsychologie [các nhà tâm lý học dân gian]* (Waitz vĩ đại là trường hợp ngoại lệ đáng chú ý), và đặc biệt là trường hợp Steinthal và Lazarus, những người có ảnh hưởng lớn đến Boas (Bunzl 1996: 28), ngôn ngữ, thần thoại, truyện dân gian, và thậm chí phong tục cấu thành những biểu hiện cụ thể của *Volksgeist [tinh thần dân tộc]*.

[17] Boas tuyên bố rằng ông quan tâm đến mối quan hệ giữa cá nhân và văn hóa trong những năm 1910 (1940*m*[1936]: 311), nhưng Benedict phản đối điều này: bà chưa bao giờ nghe thấy ông nói về những chủ đề này trước những năm 1920 (1943: 31). Lại một lần nữa, sự chú ý này là mang tính tổng thể, chứ không phải một đặc điểm của dân tộc học của ông. Hơn thế nữa, ông có thể bị ảnh hưởng bởi chính những sinh viên của mình trong việc hướng tới mối quan hệ giữa cá nhân với xã hội.

[18] Một chủ đề ông luôn luôn nhấn mạnh khi nói đến Bastian.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

BENEDICT, R. 1943. Franz Boas as ethnologist [Franz Boas với tư cách một nhà dân tộc học]. *American Anthropologist [Nhà nhân học Hoa Kỳ]* 45, 27-34.

BERMAN, J. 1996. 'The culture as it appears to the Indian himself'– Boas, George Hunt, and the methods of ethnography [Văn hóa dưới con mắt của chính những người thổ dân – Boas, George Hunt và các phương pháp của nghiên cứu dân tộc học]. Trong *Volksgeist as method and ethic [Volksgeist như một phương pháp và quy tắc đạo đức]* G.W. Stocking chủ biên, Jr, 215-56. Madison: University of Wisconsin Press.

BOAS, F. 1916. *Tsimshian mythology (Thirty-first Annual Report) [Thần thoại Tsimshian [Báo cáo năm 31]*. Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology

BOAS, F. 1927. *Primitive art [Nghệ thuật nguyên thủy]*. Oslo, Norway: H. Aschehoug.

BOAS, F. 1928. *Anthropology and modern life [Nhân học và đời sống hiện đại]*. New York: W.W. Norton.

BOAS, F. 1935. *Kwakiutl culture as reflected in mythology [Văn hóa của người Kwakiutl như được phản ánh trong thần thoại]*. New York: The American Folklore Society.

BOAS, F. 1938 [1911]. *The mind of primitive man [Tư duy của người nguyên thủy]*. (Bản có chỉnh lý). New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*a*[1887]. The study of geography [Nghiên cứu Địa lý]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 639-47. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*b*[1891]. Dissemination of tales among the natives of North America [Việc lưu truyền truyện cổ tích trong số những tộc người ở Bắc Mỹ]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 437-45. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*c*[1896]. The limitations of the comparative method in anthropology [Những hạn chế của phương pháp so sánh trong nhân học]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 270-80. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*d*[1903]. The decorative art of the North American Indians [Nghệ thuật trang trí của những người thổ dân Bắc Mỹ]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 546-63. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*e*[1908]. Decorative designs of Alaskan needlecases: a study in the history of conventional designs [Những cách trang trí hộp đựng kim chỉ ở vùng Alaskan: nghiên cứu lịch sử về những cách trang trí truyền thống]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 564-92. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*f*[1911]. Review of Graebner's *Methode der Ethnologie* [Tổng kết về cuốn *Methode der Ethnologie* của Graebner]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 295-304. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*g*[1914]. Mythology and folk-tales of the North American Indians [Huyền thoại và truyện dân gian của người thổ dân Bắc Mỹ]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 451-90. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*h*[1920]. The methods of ethnology [Các phương pháp nghiên cứu dân tộc học]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 280-9. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*i*[1920]. The social organization of the Kwakiutl [Tổ chức xã hội của người Kwakiult]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 356-69. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*j*[1925]. Stylistic aspects of primitive literature [Các khía cạnh về văn phong trong văn học nguyên thủy]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 491-502. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*k*[1929]. Metaphorical expressions in the language of the Kwakiutl Indians [Những thành ngữ ẩn dụ trong ngôn ngữ của người thổ dân Kwakiult]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 232-9. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*l*[1932]. The aims of anthropological research [Những mục đích của nghiên cứu nhân học]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 243-59. New York: Free Press.

BOAS, F. 1940*m*[1936]. History and science in anthropology: a reply [Lịch sử và khoa học trong nhân học: một lời đáp]. Trong *Race, language and culture [Chủng tộc, ngôn ngữ và văn hóa]* F. Boas chủ biên, 305-11. New York: Free Press.

BOAS, F. 1974*a*[1887]. The principles of ethnological classification [Những nguyên lý của việc phân loại dân tộc học]. Trong *The shaping of American anthropology, 1883-1911: a Franz Boas reader [Định hình nhân học Hoa Kỳ, 1883-1911: Tài liệu đọc của Franz Boas]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 67-71. Chicago: University Press.

BOAS, F. 1974*b*[1888]. Tylor's 'adhesions' and the distribution of myth-elements [Những "kết nối" của Tylor và sự phân bổ những yếu tố-huyền thoại]. Trong *The shaping of American anthropology, 1883-1911: a Franz Boas reader [Định hình nhân học Hoa Kỳ, 1883-1911: Một bạn đọc của Franz Boas]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 67-71. Chicago: University Press.

BOAS, F. 1974*c*[1889]. The aims of ethnology [Những mục đích của nghiên cứu dân tộc học]. Trong *The shaping of American anthropology, 1883-1911: a Franz Boas reader [Định hình nhân học Hoa Kỳ, 1883-1911: Một bạn đọc của Franz Boas]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 67-71. Chicago: University Press.

BOAS, F. 1974*d*[1898]. The mythology of the Bella Coola Indians [Huyền thoại về những người thổ dân Bella Coola]. Trong *The shaping of American anthropology, 1883-1911: a Franz Boas reader [Định hình nhân học Hoa Kỳ, 1883-1911: Một bạn đọc của Franz Boas]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 148-55. Chicago: University Press.

BOAS, F. 1974*e*[1899]. Fieldwork for the British Association, 1888-1897 [Nghiên cứu điền dã cho Hiệp hội Anh, 1888-1897]. Trong *The shaping of American anthropology, 1883-1911: a Franz Boas reader [Định hình nhân học Hoa Kỳ, 1883-1911: Tài liệu đọc của Franz Boas]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 88-107. Chicago: University Press.

BOAS, F. 1974*f*[1904]. The history of anthropology [Lịch sử nhân học]. Trong *The shaping of American anthropology, 1883-1911: a Franz Boas reader [Định hình nhân học Hoa Kỳ, 1883-1911: Tài liệu đọc của Franz Boas]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 23-35. Chicago: University Press.

BOAS, F. 1974*g*[1906]. Some philological aspects of anthropological research [Một số khía cạnh triết học của nghiên cứu nhân học]. Trong *The shaping of American anthropology, 1883-1911: a Franz Boas reader [Định hình nhân học Hoa Kỳ, 1883-1911: Tài liệu đọc của Franz Boas]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 183-91. Chicago: University Press.

BOAS, F. 1974*h*[1907]. Anthropology: a lecture delivered at Columbia University in the series on science, philosophy, and art [Nhân học: một bài giảng tại Đại học Columbia trong loạt bài về khoa học, triết học và nghệ thuật]. Trong *The shaping of American anthropology, 1883-1911: a Franz Boas reader [Định hình nhân học Hoa Kỳ, 1883-1911: Tài liệu đọc của Franz Boas]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 267-81. Chicago: University Press.

BOAS, F. 1974*i*[1910]. Psychological problems in anthropology [Những vấn đề tâm lý trong nhân học]. Trong *The shaping of American anthropology, 1883-1911: a Franz Boas reader [Định hình nhân học Hoa Kỳ, 1883-1911: Tài liệu đọc của Franz Boas]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 243-53. Chicago: University Press.

BRIGGS, C. & R. BAUMAN 1999. 'The foundation of all future researches': Franz Boas, George Hunt, Native American texts, and the construction of modernity ['Nền tảng của mọi nghiên cứu trong tương lai': Franz Boas, George Hunt, những văn bản của người thổ dân Hoa Kỳ và việc xây dựng thời kỳ hiện đại]. *American Quarterly* 51, 479-528. Links

BROWNE, J. 1983. *The secular ark: studies in the history of biogeography [Chiếc hòm trần thế: những nghiên cứu về lịch sử Sinh-Địa]*. New Haven: Yale University Press.

BUCKLEY, T. 1996. 'The little history of pitiful events': the epistemological and moral contexts of Kroeber's Californian ethnology [‘Câu chuyện nhỏ về những sự kiện đáng tiếc’: những bối cảnh mang tính nhận thức luận và mang tính đạo đức của nghiên cứu dân tộc học California của Kroeber]. Trong *Volksgeist as method and ethic [Volksgeist như một phương pháp và quy tắc đạo đức]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 257-97. Madison: University of Wisconsin Press.

BUNZL, M. 1996. Franz Boas and the Humboldtian tradition [Franz Boas và truyền thống của người Humboldtia]. Trong *Volksgeist as method and ethic [Volksgeist như một phương pháp và quy tắc đạo đức]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 117-78. Madison: University of Wisconsin Press.

BUNZL, M. 2004. Boas, Foucault, and the 'native anthropologist': notes toward a neo-Boasian anthropology [Boas, Foucault và ‘nhà nhân học bản địa’: những nhận xét đối với ngành nhân học tân Boas]. *American Anthropologist* 106, 435-42. Links

CODERE, H. 1959. The understanding of the Kwakiutl [Hiểu về người Kwakiutl]. Trong *The anthropology of Franz Boas [Nhân học về Franz Boas]* W. Goldschmidt chủ biên, 61-75 (Số. 61, Memoir 89). Washington, D.C.: American Anthropological Association.

COLE, D. 1999. *Franz Boas: the early years, 1858-1906 [Franz Boas: những năm đầu tiên, 1858-1906]*. Seattle: University of Washington Press.

DARNELL, R. 1990. Franz Boas, Edward Sapir, and the Americanist text tradition [Franz Boas, Edward Sapir và truyền thống văn bản của những người thân Mỹ]. *Historiographica Linguistica* 17, 129-44. Links

DARNELL, R. 1997. The anthropological concept of culture at the end of the Boasian century [Khái niệm nhân học về văn hóa vào cuối thế kỷ của Boas]. *Social Analysis* 4, 42-54. Links

DARNELL, R. 2001. *Invisible genealogies: a history of Americanist anthropology [Những bảng phả hệ vô hình: lịch sử ngành nhân học thân Mỹ]*. Lincoln: University of Nebraska Press.

DE TARDE, G. 1890. *Les lois de l'imitation*. Paris: Félix Alcan.

FOUCAULT, M. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.

HARRIS, M. 1968. *The rise of anthropological theory [Sự nổi lên của lý thuyết nhân học]*. New York: Thomas Y. Crowell.

JACKNIS, I. 1985. Franz Boas and exhibits: on the limitations of the museum method in anthropology [Franz Boas và những vật trưng bày: về hạn chế của phương pháp bảo tàng trong nhân học]. Trong *Objects and others [Các vật thể và những thứ khác]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 75-11. Madison: University of Wisconsin Press.

JACKNIS, I. 1996. The ethnographic object and the object of ethnology in the early career of Franz Boas [Hiện vật dân tộc học và hiện vật của dân tộc học trong thời gian đầu sự nghiệp của Franz Boas]. Trong *Volksgeist as method and ethic [Voklsgeist như một phương pháp và quy tắc đạo đức]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 215-56. Madison: University of Wisconsin Press.

JACOB, F. 1970. *La logique du vivant*. Paris: Gallimard.

KLUCKHOHN, C. & O. PRUFER 1959. Influence during the formative years [Tác động trong những năm hình thành]. Trong *The anthropology of Franz Boas [Ngành nhân học của Franz Boas]* W. Goldschmidt chủ biên, 4-28. (Quyển. 61, Memoir 89). Washington, D.C.: American Anthropological Association.

KROEBER, A.L. 1946. History and evolution [Lịch sử và sự tiến hóa]. *Southwestern Journal of Anthropology [Tạp chí Nhân học Đông Tây]* 2, 1-15. Links

KROEBER, A.L. 1952 [1936]. History and science in anthropology [Lịch sử và khoa học trong nhân học]. Trong *The nature of culture [Bản chất của văn hóa]* A.L. Kroeber chủ biên, 63-5. Chicago: University Press.

KROEBER, A.L. 1956. The place of Boas in anthropology [Vị trí của Boas trong nhân học]. *American Anthropologist [Nhà nhân học Hoa Kỳ]* 58, 151-9. Links

KROEBER, A.L. 1959. Preface [Lời mở đầu]. Trong *The anthropology of Franz Boas [Nhân học của Franz Boas]* W. Goldschmidt chủ biên, v-vii. (Quyển 61, Memoir 89). Washington, D.C.: American Anthropological Association.

LESSER, A. 1981. Franz Boas. Trong *Totems and taboos [Tôtem và những điều cấm kỵ]* S. Sylverman chủ biên, 1-31. New York: Columbia University Press.

LEWIS, H.S. 2001. Boas, Darwin, science, and anthropology [Boas, Darwin, khoa học và nhân học]. *Current Anthropology [Nhân học Hiện thời]* 42, 381-94. Links

LOWIE, R. 1937. *The history of ethnological theory [Lịch sử lý thuyết dân tộc học]*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

LYMAN, R.L. & M.J. O'BRIEN 2003. Cultural traits: units of analysis in early twentieth-century anthropology [Những đặc điểm văn hóa: đơn vị phân tích trong nhân học những năm đầu thế kỷ XX]. *Journal of Anthropological Research [Tạp chí Nghiên cứu nhân học]* 59, 225-50.

MEAD, M. 1959. Apprenticeship under Boas [Thực tập với Boas]. Trong *The anthropology of Franz Boas [Nhân học với Franz Boas]* W. Goldschmidt chủ biên, 29-45 (Quyển 61, Memoir 89). Washington, D.C.: American Anthropological Association.

ORTA, A. 2004. The promise of particularism and the theology of culture: limits and lessons of 'neo-Boasianism' [Lời hứa của thuyết phân lập và thần học về văn hóa: những hạn chế của "thuyết tân Boas"]. *American Anthropologist [Nhà nhân học Hoa Kỳ]* 106, 473-87. Links

RADIN, P. 1933. *The method and theory of ethnology [Phương pháp và lý thuyết của dân tộc học]*. New York: McGraw-Hill.

ROHNER, R.P. & E.C. ROHNER. 1969. Franz Boas and the development of North American ethnology and ethnography [Franz Boas và sự phát triển của ngành dân tộc học và khảo tả dân tộc học]. Trong *The ethnography of Franz Boas [Nghiên cứu dân tộc học của Franz Boas]* R. Rohner chủ biên, xiii-xxx. Chicago: University Press.

SAPIR, E. 1912. Review of Boas, *Kwakiutl tales* [Tổng kết về Boas, *Những câu chuyện của người Kwakiutl]*. *Current Anthropological Literature [Tài liệu nhân học hiện thời]* 1, 193-8. Links

SMITH, M. 1959. Boas' 'natural history' approach to field method [Cách tiếp cận "lịch sử tự nhiên" của Boas đối với phương pháp điền dã]. Trong *The anthropology of Franz Boas [Nhân học của Franz Boas]* W. Goldschmidt chủ biên, 46-60. (Quyển. 61, Memoir 89). Washington, D.C.: American Anthropological Association.

SPIER, L. 1931. Historical interrelation of culture traits: Franz Boas' study of Tsimshian mythology [Mối quan hệ lịch sử qua lại của các đặc tính văn hóa: Nghiên cứu của Franz Boas về thần thoại của người Tsimshia]. Trong *Methods in social science [Phương pháp nghiên cứu trong khoa học xã hội]* S.A. Rice chủ biên, 449-57. Chicago: University Press.

SPIER, L. 1959. Some central elements in the legacy [Một số yếu tố trung tâm được kế thừa]. Trong *The anthropology of Franz Boas [Nhân học của Franz Boas]* W. Goldschmidt chủ biên, 146-56. (Quyển 61, Memoir 89). Washington, D.C.: American Anthropological Association.

STOCKING, G.W., Jr 1974. Introduction: the basic assumptions of Boasian anthropology [Dẫn nhập: những giả định cơ bản về nhân học của Boas]. Trong *The shaping of American anthropology, 1883-1911: a Franz Boas reader [Định hình nhân học Hoa Kỳ, 1883-1911: Tài liệu đọc của Franz Boas]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 1-20. Chicago: University Press.

STOCKING, G.W., Jr 1982*a*[1968]. From physics to ethnology [Từ Vật lý tới dân tộc học]. Trong *Race, culture and evolution [Chủng tộc, văn hóa và sự tiến hóa]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 133-60. Chicago: University Press.

STOCKING, G.W., Jr 1982*b*[1968]. Franz Boas and the culture concept in historical perspective [Franz Boas và khái niệm văn hóa theo quan điểm lịch sử]. Trong *Race, culture and evolution [Chủng tộc, văn hóa và sự tiến hóa]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 195-233. Chicago: University Press.

STOCKING, G.W., Jr 1992. Ideas and institutions in American anthropology [Những tư tưởng và thể chế trong nhân học Hoa Kỳ]. Trong *The ethnographer's magic and other essays [Ma thuật của nhà dân tộc học và những bài viết khác]* G.W. Stocking, Jr chủ biên, 114-77. Madison: University of Wisconsin Press.

VOGET, F.W. 1975. *A history of ethnology [Lịch sử ngành dân tộc học]*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

WAX, M. 1956. The limitations of Boas' anthropology [Những hạn chế trong nhân học của Boas]. *American Anthropologist [Nhà nhân học Hoa Kỳ]* 58, 63-74. Links

WHITE, L. 1963. *The ethnography and ethnology of Franz Boas [Khảo tả dân tộc học và dân tộc học của Franz Boas]*. Austin: The Museum of the University of Texas.

Michel Verdon nhận bằng Tiến sỹ ngành nhân học xã hội tại Đại học Cambridge năm 1975. Ông tiếp tục giảng dạy ở đây từ năm 1979 tới năm 1984. Từ 1984, ông là Giáo sư Nhân học

tại Đại học Montréal. Ngoài những khảo cứu về các cộng đồng ở Quebec và Ghana communities, ông còn viết nhiều về nhận thức luận của nhân học xã hội, kinh tế và lịch sử gia đình.