

TÔN GIÁO Ở NƯỚC NGOÀI

TÔN GIÁO VÀ VĂN HOÁ

Những thách thức đối với các học giả Châu Á

PETER C. PHAN^(*)

Mục đích của bài viết này là nêu lên mối quan hệ qua lại giữa tôn giáo và văn hoá vốn được xem như là những bộ môn được thực hiện trong học viện và những thách thức riêng của chúng đối với các học giả Châu Á... Hơn thế nữa, do văn hoá và tôn giáo có mối quan hệ rất chặt chẽ, như Paul Tillich nhận xét "hình thức của tôn giáo là văn hoá"⁽¹⁾, cho nên nghiên cứu tôn giáo tất yếu là nghiên cứu văn hoá. Ngược lại, những chuyển đổi trong sự hiểu biết về văn hoá cũng tất yếu sẽ tạo nên những chuyển đổi trong các phương pháp cũng như trở thành chủ đề chính của việc nghiên cứu tôn giáo...

Việc nghiên cứu tôn giáo trong buổi bình minh của thế kỉ XXI

Có lẽ cách tiện nhất để thấy rõ tình trạng nghiên cứu tôn giáo hiện nay là điếm qua "Đại hội 2000 gần đây: Tương lai của việc nghiên cứu tôn giáo" được tổ chức ở Boston, từ ngày 11 đến ngày 15 tháng 9 năm 2000⁽²⁾. Tham gia đại hội có nhiều học giả tôn giáo, các giáo sư nghiên cứu tôn giáo, các nhà thần học xưng tội, các nhà khoa học xã hội chủ yếu của các nước Anh, Đức và các vùng Boston/Cambridge. Các chủ đề được bàn luận ở đây, ngoài những điều

khác, đề cập đến sự duy trì và những hình thức tôn giáo mới trong thế kỉ XX, lịch sử và những hình thức nghiên cứu tôn giáo, tác dụng của toàn cầu hoá tới việc nghiên cứu tôn giáo, "cách thoát khỏi" và nghiên cứu "cách phục hồi truyền thống" của tôn giáo, nghiên cứu "sự ra đời của tôn giáo", nghiên cứu về "thuyết thần bí" và ảnh hưởng của Ernst Troeltsch tới các công trình nghiên cứu tôn giáo.

Các báo cáo khoa học tại Đại hội này đã bàn đến ba chủ đề chính: Phạm trù "tôn giáo"; Chủ đề và phương pháp nghiên cứu tôn giáo; Lịch sử tôn giáo, xem như là một bộ

*. GS. Đại học Công giáo Hoa Kỳ. Do khuôn khổ của Tạp chí, Ban Biên tập xin trích dịch một số nội dung chính. Tên bài viết đã được rút gọn. Bài này do Viện Triết học chuyển cho chúng tôi (BBT).

1. Paul Tillich. *Thần học của Văn hoá*. New York, Nxb Trường Đại học Oxford, 1959, tr. 47. Tillich cho rằng tôn giáo nếu được định nghĩa như "sự quan tâm cuối cùng" thì không phải là "một chức năng đặc biệt" của sự tồn tại của con người mà là "cái mặt sâu thẳm trong mọi chức năng của nó" (5-6). Tôn giáo "có mặt ở bất kì đâu, cụ thể là trong chiều sâu của mọi chức năng của đời sống tinh thần của con người. Tôn giáo là cái mặt sâu thẳm trong mọi chức năng này. Tôn giáo là phương diện sâu trong toàn bộ tinh thần của con người" (7).

2. Đại hội nhận được sự tài trợ của Bộ phận Nghiên cứu Tôn giáo và Thần học Trường Đại học Boston; Trường Thần học và Ban Nghiên cứu Tôn giáo, Trường Đại học Harvard và Hội Ernst Troeltsch.

môn thuộc học viện³). Về vấn đề *phạm trù "tôn giáo"*, người ta thấy rằng quan niệm của Châu Âu hiện đại về tôn giáo là một kiến tạo của Kitô giáo với một hàm ý tiêu cực, đặc biệt đối với những tôn giáo không phải là Kitô giáo, và do đó không có ích bao nhiêu trong việc miêu tả "nghiên cứu tôn giáo" và "các công trình nghiên cứu tôn giáo". Hơn thế nữa các nhà thần học Kitô giáo lại dùng "tôn giáo" để chỉ một nội dung tiêu chuẩn về mặt triết học, kinh nghiệm và xưng tội trái ngược hẳn cách sử dụng thuật ngữ thông thường trong hầu hết các ngành nghiên cứu tôn giáo. Ở đây thuật ngữ tôn giáo mang tính chất thực dụng: nó nhắc đến những điều các nhà nghiên cứu tôn giáo tìm hiểu và giảng dạy...

Về chủ đề và phương pháp nghiên cứu tôn giáo, thuyết đa nguyên cũng là một xu hướng chủ đạo hiện nay. Đến nay chủ đề các công trình nghiên cứu tôn giáo đã được mở rộng theo mọi hướng. Tiếng nói của các truyền thống và các nhóm tôn giáo bị bỏ quên hay bị đàn áp nay được phục hồi và tạo thành những đối tượng nghiên cứu có hệ thống, đôi khi bên vực dữ dội và gay gắt cho sự thay đổi về chính trị và xã hội. Mặt khác người ta đề nghị "nghiên cứu tôn giáo theo khoa học" thay cho "nghiên cứu có tính chất tôn giáo", nhằm cung cấp một sự miêu tả chính xác và giải thích hợp lý một loạt cứ liệu lịch sử, văn hoá, xã hội có thể gọi là có tính "tôn giáo" và không phù hợp với những cứ liệu thuộc các lĩnh vực khác, đối lập lại với đức tin và không có yêu cầu cải đạo. Thêm vào đó, người ta còn nhấn mạnh tới sự

cần thiết của phương pháp lịch sử phê phán trong nghiên cứu tôn giáo theo quan niệm khẳng định tính độc lập của nghiên cứu tôn giáo, tách biệt khỏi sự kiểm tra xưng tội. Cũng có một đề xuất cho rằng các học giả cần chú ý đến lịch sử phức tạp và đôi khi tàn bạo về địa vị pháp lí của tôn giáo trong mọi xã hội, dựa trên lập luận rằng nếu thiếu một sự nghiên cứu như vậy thì sẽ là một thiếu sót nghiêm trọng trong các công trình nghiên cứu tôn giáo.

Cuối cùng, về *lịch sử tôn giáo* vốn được xem như bộ môn kinh viện, theo loại hình của Ernst Troeltsch nêu rõ: vấn đề "giáo hội" ở Châu Âu, đặc biệt là "giáo phái" ở Mỹ và gần đây là "chủ nghĩa thần bí", ở cả hai nơi này vẫn cần thiết cho việc nghiên cứu tôn giáo. Hơn thế nữa, người ta thấy rằng các công trình nghiên cứu tôn giáo, như đã được thể chế hoá ở nhiều nơi khác nhau trên thế giới, đều bộc lộ những sự đa dạng quan trọng trong cả phạm vi lẫn phương pháp luận, phản ánh không chỉ những đặc điểm kinh viện mà còn cả những đặc điểm chính trị, kinh tế và văn hoá của mỗi vùng.

Điều nổi bật tại "Đại hội 2000" về nghiên cứu tôn giáo là nghiên cứu tôn giáo với tư cách một lĩnh vực kinh viện hiện nay đang có sự tranh cãi nội bộ với những phạm trù cơ bản không rõ ràng và những cách tiếp cận và phương pháp luận phức tạp. William K. B. Stoever nói: "Khi bước sang thế kỉ mới, nghiên cứu

3. Về phần tóm tắt của các báo cáo khoa học tại Đại hội, xem William K. B. Stoever. "Các nghiên cứu về tôn giáo vào cuối thế kỉ của Wende - Đại hội 2000" *Tạp san* 30/1, tháng 2 năm 2001, tr. 11-13.

tôn giáo xuất hiện như một lĩnh vực quốc tế, phương pháp luận chiết trung về nhiều lĩnh vực kinh viện tuy được xác định về chủ đề, những ý định của chủ đề lại không được xác định rõ ràng⁽⁴⁾.

Các lí thuyết về văn hoá và nghiên cứu tôn giáo

Cần phải thấy rõ rằng sau khi đi qua tình trạng hiện nay của các công trình nghiên cứu tôn giáo ở trường đại học Âu - Mỹ lĩnh vực nghiên cứu này là chẳng hề ổn định và đồng đều chút nào. Không hề có một chủ đề nào được mọi người đều tán thành, không hề có những phương pháp luận nào không bị tranh cãi, không hề có một lí thuyết duy nhất nào thuyết phục được những người thực hiện bộ môn này. Mặc dù tình trạng thiếu sự đồng thuận như thế có thể trở nên gay gắt do đặc điểm đa nguyên của thời hậu hiện đại của chúng ta, nhưng tình trạng có nhiều phương pháp luận là đặc điểm riêng đối việc nghiên cứu tôn giáo như một bộ môn khoa học từ khi bắt đầu và trong suốt giai đoạn phát triển lịch sử của nó. Cần phải chỉ ra rằng không phải tất cả các phạm trù khác nhau trong nghiên cứu tôn giáo, đây là các phạm trù mà Ninian Smart đề xuất⁽⁵⁾: học thuyết/triết học, thực tiễn/nghi lễ, kinh nghiệm/tình cảm, xã hội/thể chế, đạo đức/pháp luật, chuyện kể/thần thoại và vật chất/nghệ thuật, đều có thể khảo sát bằng một phương pháp duy nhất hay ít nhất đều tốt như nhau với một tôn giáo đơn nhất. Do đó, các công trình nghiên cứu tôn giáo đều phải là đa ngành và "đa phương pháp"⁽⁶⁾. Hơn

thế nữa, ngành nghiên cứu tôn giáo nào cố gắng tìm những thành viên thực hiện nhiều phương pháp khác nhau và tham dự vào sự phê phán các cách tiếp cận của nhau thì ngành đó có được cơ hội may mắn hơn và có những sự đóng góp quan trọng hơn cho sự hiểu biết so với một ngành mà trong đó chỉ chủ trương theo một phương pháp thôi.

Tuy vậy, bất chấp tính phức tạp trong các cách tiếp cận và các phương pháp, có thể nói các công trình nghiên cứu tôn giáo vẫn có một chủ đề chung, đó là nghiên cứu "cái chiều sâu" của văn hoá. Như đã đề cập ở trên, trong chừng mực tôn giáo và văn hoá có mối quan hệ không sao giải thích được, thì việc nghiên cứu tôn giáo cũng là nghiên cứu văn hoá, dĩ nhiên không phải mọi sự nghiên cứu văn hoá cũng đều là nghiên cứu tôn giáo. Hơn thế nữa, một bước chuyển trong cách tìm hiểu văn hoá là gì và nó phát triển như thế nào cũng sẽ gây nên một sự thay đổi trong cách hiểu tôn giáo và các chức năng của nó. Ở đây, trước tiên tôi sẽ đưa ra một lời giải thích ngắn gọn về khái niệm nhân loại học của văn hoá mà các công trình nghiên cứu tôn giáo đã làm trong thời gian gần đây, sau đó tôi sẽ phác hoạ cách hiểu văn hoá của thời hậu hiện đại

4. William K. B. Stoeber. "Các công trình nghiên cứu về tôn giáo". Sđd, tr. 13.

5. Ninian Smart: *Tôn giáo của thế giới*. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989), tr. 10-21.

6. Từ này là của Ninian Smart. Xem bài của ông "Các công trình nghiên cứu tôn giáo và thần học". *Tạp san* 26/3 (Tháng 9 năm 1997), tr. 68: "Các công trình nghiên cứu tôn giáo là một lĩnh vực không có diện mạo, tiếp xúc văn hoá, đa ngành (đa phương pháp) và không có giới hạn."

và tính năng động của nó. Mục ích của tôi là muốn chứng minh rằng hai khái niệm khác nhau này về văn hoá có những hàm nghĩa khác nhau đối với việc nghiên cứu tôn giáo.

Ý nghĩa hiện đại của văn hoá: Văn hoá như một tổng thể hội nhập và được hội nhập

Với tính cách một khái niệm nhân loại học, "văn hoá" là một kiến tạo lí thuyết xuất hiện sau những năm 1920, đặc biệt ở Mỹ⁽⁷⁾. Khái niệm này được sử dụng để giải thích những sự khác nhau về phong tục và thực hành của một xã hội người riêng biệt. Chúng được giải thích theo cách nhìn văn học hơn là theo cách nhìn ý muốn của Chúa Trời, theo những sự khác nhau về chủng tộc hay thế hệ, theo những nhân tố môi trường, hay những khác nhau về nguồn gốc... Hơn thế nữa, trong cách hiểu biết mới này về văn hoá, người ta không làm việc xét đoán để đánh giá một nền văn hoá đặc biệt nào là biểu hiện một giai đoạn cao hơn hay thấp hơn trong quá trình tiến hoá của con người.

Cách tiếp cận nhân loại học này đối với văn hoá có xu hướng xem nó như một cái phổ biến của con người. Tuy vậy cái phổ biến này lại được mỗi nhóm xã hội thực hiện theo những hình thức đặc biệt. Văn hoá được tạo thành bởi những ước lệ do sự đồng thuận của một nhóm tạo nên, trong đó các thành viên đều được xã hội hoá. Một khi đã chấp nhận khái niệm văn hoá này làm yếu tố khu biệt nhóm, có tính chỉnh thể, không mang tính đánh giá, không lệ thuộc vào bối cảnh, các nhà nhân loại học nói chung quan niệm văn hoá của một nhóm xã hội là một

tổng thể, một đơn vị đơn nhất mặc dù có phức tạp và phân biệt nó với những hành vi xã hội của các thành viên của đơn vị. Văn hoá được xem như là cái nguyên lí đem đến trật tự và cái cơ chế kiểm soát các hành vi xã hội mà nếu không có nó thì con người sẽ không có hình dáng. Trước hết, văn hoá được xem như một tổng thể đã hội nhập và đang hội nhập, trong đó các yếu tố tạo thành của nó về mặt chức năng là có quan hệ qua lại với nhau. Các yếu tố này được quan niệm là hội nhập vào nhau bởi vì chúng được hình dung là sự thể hiện một chủ đề, một phong cách hay một mục đích cốt tử và bao trùm toàn bộ. Hay chúng được hiểu là sự phù hợp hay bao hàm nhau. Hay chúng được giả thiết thực hiện theo những quy luật hay những cơ cấu không khác các quy tắc ngữ pháp trong ngôn ngữ. Cuối cùng, chúng được giả thiết thực hiện chức năng nhằm duy trì và tăng cường sự ổn định của trật tự xã hội. Nhờ cách tiếp cận không mang tính chất đánh giá này mà các nhà nhân loại học có thể thoát khỏi thuyết lấy tộc người làm trung tâm để tập trung vào việc miêu tả văn hoá một cách chính xác chứ không phải là đánh giá nó theo những tiêu chuẩn nào đó được giả

7. Về lịch sử của khái niệm văn hoá, xem: Alfred A. Kroeber và Clyde Kluckhohn. *Văn hoá: Một sự điểm qua các khái niệm và các định nghĩa*. (Cambridge, Mass: Các bài của Bảo tàng Khảo cổ học và Dân tộc học Mỹ, Trường Đại học Harvard, 1952. Về một tổng quan ngắn xem Kathryn Tanner. *Các Lý thuyết về Văn hoá: Một chương trình nghị sự cho thần học*. Minneapolis Fortress, 1997, tr. 3-24. Tanner điểm qua các nghĩa của "văn hoá" khi nó được sử dụng ở Pháp, Đức và Anh trước khi được sử dụng phổ biến trong nhân loại học.

thiết về chân, thiện, mỹ.⁽⁸⁾

Hiển nhiên là cách tiếp cận nhân loại học này đối với văn hoá đã chiếm ưu thế trong các công trình nghiên cứu tôn giáo và đã ảnh hưởng đến sự hiểu biết tôn giáo và chức năng của nó cho đến tận thời gian gần đây. Tôn giáo được xem như cái chiều sâu của văn hoá và phù hợp với khái niệm nhân loại học về văn hoá, tôn giáo cũng được xem như một tổng thể đã hội nhập và đang hội nhập với mọi yếu tố tạo thành của nó vốn có quan hệ qua lại với nhau và bao hàm nhau, nói lên một chủ đề, một phong cách hay một mục đích hoạt động theo quy luật hay những cấu trúc nền tảng và có chức năng duy trì trật tự xã hội.

Do đó, ngành nghiên cứu tôn giáo với những chuyên ngành khác nhau và những đề nghị của nó được tổ chức theo một cách khiến cho tôn giáo được hình dung như là một đơn vị có tính chất thống nhất hữu cơ. Mục đích này đã đạt được nhờ việc nghiên cứu tôn giáo trong bối cảnh xã hội của mình, nhất là trong môi trường địa phương của mình và trong những tác dụng tôn giáo tạo ra cho nhóm xã hội nào thực hiện nó. Hơn thế nữa, để xây dựng lại “cái vũ trụ tưởng tượng” của tôn giáo thì một sự phân tích đồng đại lại tốt hơn một sự phân tích lịch đại. Trọng tâm là xem tôn giáo không phải như một hiện tượng lịch sử diễn ra qua những thay đổi bất thường lộn xộn của quá trình lịch sử, và do đó không dễ gì chấp nhận một sự phân tích rõ ràng và một cách phân loại dễ hiểu, cần phải xem tôn giáo là một tổng thể hữu cơ mà các cấu trúc tạo nên sự thống

nhất của nó lại thuộc nhiệm vụ của các nhà nghiên cứu tôn giáo nhằm phát hiện và quy thành chủ đề. Ngay cả khi theo đuổi tôn giáo học so sánh thì sự phân tích giao lưu văn hoá vẫn cần được thực hiện theo đồng đại: các tôn giáo khác nhau liên quan với nhau về mặt phân loại và cấu trúc, và những sự khác nhau của chúng được thể hiện trong không gian hơn là trong thời gian.

Không nghi ngờ gì nữa, cách tiếp cận này đối với tôn giáo có những chỗ mạnh hết như khái niệm nhân loại học về văn hoá, là cái kết hợp với nó, nên nó có những lợi thế riêng. Như Robert Schreier đã nhắc nhở, khái niệm văn hoá xem như một hệ thống hội nhập các tín ngưỡng, các giá trị và các tiêu chuẩn hành vi có nhiều điều thuận lợi. Trong những cái khác, nó phát huy cách nhìn theo chỉnh thể và ý thức về sự gắn bó và cảm thông trái ngược với lối cắt vụn xã hội, nó thích hợp với lối suy nghĩ hài hoà đang chiếm ưu thế trong nhiều nền văn hoá truyền miệng, trong nhiều nền văn hoá Châu Á và đóng vai trò một liều thuốc giải độc chống những ảnh hưởng phá hoại của thời hiện đại và chủ nghĩa tư bản.⁽⁹⁾ Tôn giáo được coi như một sự tìm kiếm về ý nghĩa và sự toàn vẹn vốn được xem là điều có lợi cho những mặt tích cực này của văn hoá, và kết quả là việc nghiên cứu tôn giáo có tính

8. Về sự phát triển của khái niệm về văn hoá, xem: Kathryn Tanner. *Các Lý thuyết về Văn hoá*, tr. 25-37.

9. Xem: Robert Schreier. *Tính Công giáo mới: Thần học giữa mặt toàn cầu và mặt địa phương*. Maryknoll, NY: O Orbis, 1997, tr. 49-50.

kinh viện có thể được xem là một công việc có giá trị nhằm xúc tiến sự hiểu biết và tạo nên bản sắc văn hoá.

Văn hoá là nền tảng của những tranh luận về các mối quan hệ

Trong những năm gần đây, quan niệm hiện đại này về văn hoá đã phải chịu một sự phê phán gay gắt. Người ta phê phán quan điểm coi văn hoá như một tổng thể tự bó hẹp và có giới hạn rõ ràng, như một hệ thống nhất quán và hội nhập của những tín ngưỡng, giá trị và những tiêu chuẩn hành vi, đóng vai nguyên tắc chủ đạo của một nhóm xã hội và các thành viên của nó đều được xã hội hoá. Quan điểm ấy bị xem là dựa trên những giả thiết không có căn cứ.⁽¹⁰⁾ Chống lại quan niệm này về văn hoá, người ta cho rằng: 1. Quan điểm ấy đơn thuần tập trung xem văn hoá như một sản phẩm hoàn tất và do đó không chú ý đầy đủ đến văn hoá như một quá trình lịch sử; 2. Người ta cho rằng quan niệm xem văn hoá như một tổng thể lại bị quy định bởi nhu cầu thẩm mỹ của nhà nhân loại học và cần đến sự tổng hợp hơn là điều thực tế văn hoá đã trải qua; 3. Rằng nó nhấn mạnh đến sự nhất trí xem quá trình hình thành văn hoá đã làm che mờ hiện thực của văn hoá là nơi diễn ra đấu tranh và tranh luận; 4. Rằng nếu nhìn văn hoá như một nguyên lý tạo nên trật tự xã hội thì sẽ giảm yếu vai trò của những thành viên của nhóm xã hội đóng vai những tác nhân văn hoá; 5. Rằng cách nhìn này dành ưu thế cho những yếu tố ổn định của văn hoá mà không chú ý tới khuynh hướng bẩm sinh của văn hoá là thay đổi và đổi mới; 6. Rằng việc

nó nhấn mạnh tới những ranh giới rõ ràng dành cho diện mạo văn hoá không còn cần thiết nữa, bởi vì ngày nay người ta thừa nhận rộng rãi rằng sự thay đổi, xung đột và mâu thuẫn đều nằm ở trong bản thân văn hoá chứ không phải đơn thuần gây nên bởi sự bất đồng và chia rẽ bên ngoài⁽¹¹⁾.

Văn hoá ngày nay được xem không phải là một tổng thể có ranh giới rõ rệt, tự bó hẹp mình, mà là một miếng đất tranh cãi về các mối quan hệ, là một thực tế xã hội xấp xỉ diễn biến trong một lịch sử bị chia cắt, đứt đoạn và luôn luôn thay đổi. Trong cuộc tranh cãi về các mối quan hệ thì vai trò của quyền lực trong việc tạo nên bản sắc văn hoá là hết sức quan trọng, một nhân tố mà khái niệm hiện đại về văn hoá phần lớn đã bỏ qua. Trong quá khứ các nhà nhân loại học có xu hướng xem văn hoá như một loạt tục lệ hiền lành hơn là một thực tế gây xung đột, trong đó những người thực dân có quyền lực, của cải, những người

10. Xem: Pierre Bourdieu. *Đề cương một lý thuyết về thực tiễn*. Cambridge: Báo chí Trường Đại học Cambridge 1977; James Clifford. *Tình trạng khó khăn của văn hoá*. Cambridge, Mas: Báo chí Trường Đại học Harvard, 1988; George Marcus và Michael Fischer. *Nhân loại học xem như một sự phê phán văn hoá*. Chicago: Báo chí Trường Đại học Chicago, 1986; Ulrich Beck. *Một xã hội gặp nguy hiểm: Tiến tới một nền hiện đại mới*. London: Sage, 1992; Homi K. Bhabha. *Việc đặt vị trí của văn hoá*. London: Routledge, 1994; Jonathan Friedman. *Bản sắc văn hoá và quá trình toàn cầu*. London Sage, 1994; Mike Featherstone. *Việc tháo gỡ tính hiện đại: Sự toàn cầu hoá, chủ nghĩa hậu hiện đại và bản sắc*. London. Sage, 1995.

11. Về những trình bày chi tiết sáu sự phản bác này chống lại quan điểm nhân loại học về văn hoá, xem: Kathryn Tanner. *Các Lý thuyết về Văn hoá*. Sđd, tr. 40 -56.

thống trị có thể xoá bỏ các tín ngưỡng và các giá trị văn hoá của thuộc địa, người nghèo, kẻ thua bị khuất phục, do đó có "sự chinh phục của ảo tưởng"⁽¹²⁾ như cách nói của Serge Gruzinski. Theo Michel Foucault và một số người khác, vai trò này của quyền lực là then chốt trong việc hình thành hiểu biết nói chung⁽¹³⁾. Trong việc hình thành bản sắc của văn hoá thì vai trò của quyền lực thậm chí còn bao quát hơn vì nó được tạo nên bởi những nhóm người có những quyền lợi xung đột nhau và những kẻ thắng có thể ban hành các khái niệm văn hoá của họ cho kẻ thua.

Lối khẳng định văn hoá này còn gay gắt thêm do quá trình toàn cầu hoá trong đó các lí tưởng về tính hiện đại và lí do công nghệ học được mở rộng khắp thế giới (việc toàn cầu hoá được coi như một sự mở rộng), được một hệ thống kinh tế duy nhất giúp đỡ và tiếp tay (tức là chủ nghĩa tư bản tự do mới) và công nghệ thông tin mới.⁽¹⁴⁾ Trong toàn cầu hoá, các biên giới địa lí một thời đã giúp đỡ cho việc xác định bản sắc văn hoá thì nay bị sụp đổ. Ngay cả ý thức của ta về thời gian cũng bị thu hẹp lại nhiều do chỗ hiện tại chiếm ưu thế và con đường phân chia giới hạn giữa quá khứ và tương lai ngày càng trở nên mờ nhạt (toàn cầu hoá xem như một sự thu hẹp). Trong quá trình toàn cầu hoá này, một nền văn hoá đồng đều được tạo ra, được củng cố nhờ "một siêu văn hoá" dựa trên việc tiêu thụ, nhất là những hàng xuất khẩu từ nước Mỹ như quần áo (ví dụ áo phông, quần bò, giày da) thức ăn (ví dụ như hãng Mc Donald và nước giải khát Coca Cola) và giải trí (ví dụ phim ảnh, video và nhạc).

Song một nền văn hoá toàn cầu hoá như thế vẫn không được các nền văn hoá bản địa chấp nhận. Giữa các nền văn hoá toàn cầu và các nền văn hoá bản địa đã xảy ra một cuộc đấu tranh liên tục, cái thứ nhất đòi thống trị về chính trị và kinh tế, cái thứ hai đòi tồn tại và giữ nguyên vẹn. Do sự thu hút mạnh mẽ của nền văn

12. Serge Gruzinski. *Việc chinh phục cái tưởng tượng ra: Các xã hội bản địa và sự Tây phương hoá ở nước Mexico thuộc Tây Ban Nha thế kỉ XVI – XVIII*. Paris: Gallimard, 1987. Dịch ra tiếng Anh là *Cuộc chinh phục Mexico*. Cambridge: Polity, 1993.

13. Xem: Michel Foucault. *Khảo cổ học về sự hiểu biết* do A.M. Sheridan Smith dịch. New York, Pantheon Books, 1972; *Kỷ luật và trừng phạt: Sự ra đời của nhà giam*, do Alan Sheridan dịch. New York: Nhà in Vintage, 1975; *Sự phê bình và quyền lực: Chép lại cuộc tranh luận* Foucault/Habermas. Michael Kelly. Cambridge, Mass: Báo chí MIT, 1994; *Sự điên rồ và văn minh: Một lịch sử của sự điên rồ ở thời đại lữ phái*, do Richard Howard. New York: Vintage Books, 1988; *Ngôn ngữ, chống lại trí nhớ, thực tiễn: Những tiểu luận lựa chọn và những phỏng vấn*. Donald Bouchard xuất bản và dịch, Donald Bouchard và Sherry Simon (Ithaca, NY: Báo chí Trường Đại học Cornell, 1977; *Quyền lực/Hiểu biết, triết học, văn hoá: Các bài phỏng vấn và các bài viết khác*, Lawrence D. Kritzman xuất bản và dịch. Alan Sheridan. New York: Routledge, 1988.

14. Về cuộc thảo luận về sự phát triển lịch sử của việc toàn cầu hoá, xem các công trình của Immanuel Wallerstein. *Hệ thống thế giới hiện đại I: Nền nông nghiệp tư bản và các nguồn gốc kinh tế thế giới ở Châu Âu vào thế kỷ 16*. New York: Viện Hàn lâm. 1974; *Hệ thống thế giới hiện đại II: Chủ nghĩa hám lợi và sự thống nhất kinh tế Châu Âu, 1600 - 1750*. New York: Viện Hàn Lâm, 1980; Anthony Giddens. *Tính hiện đại và bản sắc của chính mình: Cái bản thân và xã hội vào thời cuối hiện đại*. Stanford: Báo chí Trường Đại học Stanford, 1991; Roland Robertson; *Toàn cầu hoá: Lí thuyết xã hội và văn hoá toàn cầu*. London: Sage, 1992. Nói chung Wallerstein cho rằng nguồn gốc kinh tế đơn thuần là do toàn cầu hoá trong khi Giddens lại thấy nó bắt rễ trong bốn thành tố: hệ thống nhà nước - dân tộc, nội quy quân đội thế giới, nền kinh tế thế giới tư bản và sự phân chia quốc tế về lao động và Robertson nêu bật các nhân tố văn hoá trong toàn cầu hoá.

hoá toàn cầu, đặc biệt đối với giới trẻ, các nền văn hoá bản địa đôi khi cảm thấy bị đe dọa, nhưng chúng không bất lực chút nào. Để chống lại ảnh hưởng của văn hoá toàn cầu, các nền văn hoá bản địa đã nghĩ ra nhiều chiến lược để kháng cự, lật đổ, thoả hiệp và tiếp thu. Và trong cố gắng này tôn giáo nhiều khi đóng vai trò then chốt trong việc liên minh với văn hoá.

Hơn nữa toàn cầu hoá không chỉ ảnh hưởng đến các nước ngoài thế giới Phương Tây mà giống như cái bomêrăng (một loại vũ khí sau khi ném bay một đoạn rồi lại quay trở lại người ném - ND) quay lại tấn công người ném. Điều này đã xảy ra ở Pháp, Anh, Bồ Đào Nha. Cư dân của các nước thuộc địa cũ đã tới sinh sống ở các nước này và do đó tạo nên một tình hình đa văn hoá và đa dân tộc mà trước đây chưa hề biết. Tình hình như vậy cũng xuất hiện ở Mỹ. Ở đó vì áp lực về kinh tế và chính trị, mấy thập niên gần đây nhiều người từ Nam Mỹ và Châu Á đã đến đây nhập cư một cách hợp pháp hay bất hợp pháp và, do đó, làm đa dạng thành phần dân tộc và văn hoá của cư dân⁽¹⁵⁾.

Cũng như khái niệm nhân loại học xem văn hoá là một thể thống nhất, khái niệm toàn cầu hoá văn hoá được xem như là cơ sở của cuộc tranh luận về các mối quan hệ. Nó cũng có những chỗ mạnh và những chỗ yếu của mình. Về mặt tích cực, nó quan tâm đến những đặc điểm văn hoá đã bị những người đi trước coi nhẹ... Nó thừa nhận vai trò quyền lực trong sự hình thành bản sắc văn hoá. Không những thế, nó xem văn hoá như một quá trình lịch sử, về thực chất có thể thay đổi, nhưng

không có sự quy định rõ ràng và một tổng thể có thể kiểm tra và đoán trước được. Về mặt trái, khái niệm văn hoá hậu hiện đại gặp nguy cơ gây nên những xu hướng chính thống luận, lối gian lận về văn hoá và xã hội và lối rút lui một cách lãng mạn vào một quá khứ được lí tưởng hoá.⁽¹⁶⁾

Các công trình nghiên cứu tôn giáo trong một nền văn hoá toàn cầu hoá

Cũng giống như khái niệm hiện đại về văn hoá ảnh hưởng lớn đến cách hiểu về tôn giáo, bước chuyển đến khái niệm văn hoá hậu hiện đại cũng tạo ra những xáo trộn trong việc hiểu về tôn giáo và tác động đến việc nghiên cứu tôn giáo như một bộ môn khoa học. Trong phần cuối của bài viết này tôi sẽ đưa ra một vài gợi ý về cách nghiên cứu tôn giáo có thể thực hiện có hiệu quả trong nền văn hoá toàn cầu hoá với việc tham khảo đặc biệt tình hình Đông Nam Á.

15. Về cuộc tranh luận ngắn gọn về toàn cầu hoá xem Robert Schreiter. *Công giáo mới*, 4 -14. Nhà khoa học xã hội Arjun Appadurai liệt kê năm nhân tố đã từng góp phần vào việc làm cho văn hoá hiện đại chuyển sang lãnh thổ khác: "sự thoát li của con người" (sự di chuyển liên tục của những người nhập cư, người tị nạn, khách du lịch, công nhân di cư làm việc tạm thời, kẻ bị đi đày), "sự thoát li công nghệ" (công nghệ máy móc và công nghệ thông tin), "sự thoát li tiền tệ" (di chuyển tiền qua các thị trường hiện nay, qua việc trao đổi vốn quốc gia, đầu tư hàng hoá), "sự thoát ly thông tin" (sách báo, tạp chí, truyền hình, phim ảnh) và "thoát ly tư tưởng" (những tư tưởng quan trọng như tự do, phúc lợi, nhân quyền, độc lập, dân chủ). Xem "Sự đứt đoạn và sự khác nhau trong nền kinh tế toàn cầu". *Văn hoá công cộng* 2/2 (1990): 1-24.

16. Về ba xu hướng này của các logic văn hoá được gọi là phản toàn cầu hoá, tộc người hoá và nguyên sơ luận, xem: Robert Schreiter. *Công giáo mới*, 21-25.

Điều quan trọng phải nhớ ngay từ đầu là việc rời bỏ tính hiện đại không phải là loại bỏ ngay các lí tưởng thời Ánh sáng mà đúng hơn là sửa đổi chúng. Thực vậy, toàn cầu hoá là cái đã sinh ra khái niệm hậu hiện đại văn hoá, chính nó lại là một sản phẩm của tính hiện đại. Còn theo quan niệm nhân loại học về văn hoá thì văn hoá vẫn được xem là một tổng thể, nhưng với nhiều rạn nứt và mâu thuẫn bên trong, tức là, mỗi tôn giáo đều sinh ra nhiều mặt kháng cự và đảo lộn. Một lần nữa, văn hoá vẫn được xem như là kết quả của sự nhất trí, nhưng sự nhất trí này không tập trung trong các nguyên lí và những khái niệm chung mà tập trung vào sự thừa nhận rằng bản sắc văn hoá là một vấn đề quan trọng đòi hỏi mọi người phải tham dự. Hơn thế nữa, văn hoá vẫn duy trì chức năng riêng biệt của mình, nêu bật những ranh giới giữa các nền văn hoá, khiến cho bản sắc văn hoá thành lai tạp chứ không phải là một cái gì đó thuần túy và không bị pha trộn. Cuối cùng, khái niệm văn hoá hậu hiện đại vẫn duy trì chức năng tự phê phán, nhưng giờ đây các nhà nhân loại học tìm cách tương đối hoá nền văn hoá của mình, không phải đơn thuần bằng cách so sánh nền văn hoá của mình với các nền văn hoá khác, mà trái lại, bằng cách nêu bật cái đa nguyên luận vốn có trong nền văn hoá của mình.

Như đã đề cập ở trên, việc giải thích văn hoá như một tổng thể thống nhất thích hợp với các nền văn hoá Châu Á. Nó cũng rất phù hợp với những nét văn hoá của nhiều nước. Ở đó người ta tìm sự hài hoà hơn là sự khác biệt. Không những thế, những

giáo sư Châu Á nghiên cứu tôn giáo đã được đào tạo ở Châu Âu và các trường đại học của Mỹ, trước khi những trào lưu tư tưởng hậu hiện đại trở thành phổ biến, đều có xu hướng chấp nhận khái niệm văn hoá như là một tổng thể đã được hội nhập. Điều này không có nghĩa việc phê bình văn hoá hậu hiện đại không được các nhà nghiên cứu tôn giáo Châu Á thực hiện. Trái lại, nó đã được thực hiện rộng rãi bởi các nhà tư tưởng chủ trương giải phóng và bênh vực phụ nữ trong mọi truyền thống tôn giáo Châu Á kể cả Kitô giáo, cũng như bởi các nhà lí luận của môn chú giải văn bản cổ thời hậu thuộc địa¹⁷. Tuy nhiên, các cách tiếp cận phê phán tư tưởng mới mẻ này bị phản đối mạnh mẽ và bị gạt bỏ ngay lập tức bởi các lập luận kinh viện chính thống vốn quen với những phương pháp phê phán lịch sử, nên cho đó là chủ quan và lệch lạc. Những người thực hiện các phương pháp mới này thường bị coi là thấp kém trong học viện. Về phần mình, họ bác lại những lời cáo buộc nói trên bằng cách phê phán các đồng nghiệp theo truyền thống đã làm theo những chương trình và hệ tư tưởng khép kín nhằm ủng hộ hiện trạng trí tuệ.

Trong cuộc tranh luận này, sự đóng góp đầu tiên mà các học giả tôn giáo Châu Á có thể làm là nêu rõ sự phê phán về tư tưởng được thực hiện trong

17. Hai tác phẩm tiêu biểu được trích dẫn: Kwok Pui – lan. *Việc phát hiện ra Kinh Thánh trong thế giới không có Kinh Thánh*. Maryknoll, NY: Orbis, 1955; Rasiah S. Sugirtharajah. *Các giải thích văn bản cổ về Kinh Thánh của Châu Á và Thời hậu thuộc địa: Cuộc tranh luận và những cách giải thích*. Maryknoll, NY: Orbis, 1998. Tác phẩm sau có phần thư mục các tác phẩm của các nhà tư tưởng Châu Á.

các cuộc tranh luận về thời hậu thuộc địa và nữ quyền thích hợp với tình hình lịch sử Châu Á trong khi vẫn cần thiết duy trì các phương pháp phê phán - lịch sử. Rất ít nước Châu Á không trở thành nạn nhân của chế độ thực dân Châu Âu cũng như của các chế độ đế quốc và chuyên chế ở chính Châu Á. Ngay trong một số nước Châu Á, các bộ lạc và dân nhập cư đã bị gạt ra ngoài lề. Hơn thế nữa, các cấu trúc xã hội ở nhiều nước Châu Á vẫn mang tính thị tộc và thiên về nam quyền. Thêm vào đó, chế độ tư bản mới và liên minh đa quốc gia với sự quan tâm riêng biệt tới những lợi nhuận ngắn hạn đã làm thiệt hại tới uy tín của nhân dân địa phương, từ đó tạo ra một hình thức thuộc địa mới ở nhiều nước Châu Á, nơi một số ít người giàu ngày càng trở nên giàu hơn còn quần chúng đông đảo là những người nghèo, nhất là phụ nữ và thanh niên, ngày càng nghèo thêm. Do đó, các nhà nghiên cứu tôn giáo ở Châu Á cần khảo sát các tác phẩm kinh điển và các thể chế ở Châu Á, tìm hiểu xem sự thuyết minh của họ đã xuyên tạc như thế nào về tư tưởng. Điều này giúp ích nhiều cho lĩnh vực nghiên cứu của họ. Ví dụ, sự nghiên cứu gần đây về các kinh sách của Phật giáo cho thấy một vài tác phẩm (ví dụ như Vinaya) đã nói tới vai trò của phụ nữ, nhưng những người giải thích chúng vẫn cứ tiếp tục coi khinh và dùng bạo lực đối với phụ nữ.⁽¹⁸⁾

Trong mối quan hệ này các công trình nghiên cứu tôn giáo ở Châu Á có thể chứng minh rằng không có một cách hiểu và giải thích nào không có tiền giả định. Chắc chắn, với tư cách những thành viên của một nhóm xã

hội, chúng ta kế thừa những tiền giả định có sẵn trong ngôn ngữ và văn hoá của mình, những tín ngưỡng tôn giáo đã được chính thức thừa nhận những tiêu chuẩn đạo đức của cộng đồng và những sự xuyên tạc tư tưởng thuộc thế giới quan của chúng ta. Điều lộn xộn có ý thức và vô ý thức này thấm vào cách viết, cách đọc các kinh sách, các nghi lễ, các cấu trúc luật pháp và các thể chế. Do đó, để giải thích thích hợp các công trình tôn giáo này cần sử dụng không chỉ các công cụ của phương pháp phê phán lịch sử mà còn cần phải phê phán triệt để hệ tư tưởng của nó. Nhiệm vụ này đặc biệt cấp bách khi nói đến những sự xuyên tạc thực tế một cách lộ liễu của những thành viên xã hội có quyền lực.

Gắn với nhiệm vụ phê phán tư tưởng này là thách thức thứ hai đòi hỏi sự chú ý của nhà nghiên cứu tôn giáo Châu Á. Đó là việc cấp tiếng nói và hình thức uyên bác cho các tôn giáo của các dân tộc thiểu số, các thổ dân và các bộ lạc. Phần lớn các truyền thống tôn giáo ở đây chỉ là truyền miệng, do không có hệ thống chữ viết, nên chúng thường bị các nhà nghiên cứu tôn giáo bỏ qua và gạt vào lĩnh vực nhân loại học. Tuy nhiên, nhiều khi các hình thức tôn giáo lại đại diện cho nhiều yếu tố độc đáo của các nền văn hoá và tôn giáo bản địa, trước khi chúng bị cuốn hút vào những tôn giáo có ưu thế hơn. Do đó,

18. Xem: Diana M. Paul. *Phụ nữ trong đạo Phật: Những hình ảnh của phụ nữ trong truyền thống Mahayana*. Berkeley: Báo chí Trường Đại học California, 1995; Rita Gross. *Phật giáo sau chế độ gia trưởng: Một lịch sử về nữ quyền, sự phân tích và sự xây dựng lại Phật giáo*. Albany NY: SUNY, 1993; John Stevens. *Sự thèm khát Thời Khai sáng: Phật giáo và Giới tính*. Boston: Shambhala, 1990.

để hiểu các tôn giáo chính của Châu Á, cần phải quay trở về những tầng sâu hơn của các tôn giáo bản địa này. Nhiệm vụ quan trọng thứ ba đối với các công trình nghiên cứu tôn giáo Châu Á là tăng cường cái được gọi là "khoa chú giải văn bản dựa trên nhiều đức tin". Một khi đã có tác dụng qua lại thường xuyên khắp nơi trong các tôn giáo Châu Á, thì điều cấp thiết là các tác phẩm kinh điển về tôn giáo không phải chỉ được đọc trong nội bộ văn bản mà còn được đọc giữa các văn bản. Việc chú giải quan hệ giữa các văn bản cổ giờ đây không có nghĩa là một kiểu đọc theo lối so sánh với một cách nhìn để xác định hai hoặc nhiều tác phẩm kinh điển bàn về một vấn đề đặc biệt; đúng hơn đây là việc đọc yêu cầu phải sửa chữa, thách thức, bổ sung và làm phong phú thêm bằng các tác phẩm kinh điển của một tôn giáo khác. Kiểu đọc này đặc biệt cần cho các học giả Kitô giáo Châu Á, nơi truyền thống và cách dạy đã nhấn mạnh đến tính duy nhất và tính ưu việt tuyệt đối của Kitô giáo, tình trạng hư hỏng hay ít nhất là thua kém cố hữu của các tôn giáo ngoài Kitô giáo. Cách đọc như vậy không chỉ đối lập với cách đọc phương Tây bởi những lí do thần học mà còn không thể thực hiện được bởi vì phần lớn các nhà chú giải và các nhà thần học phương Tây không biết đến các văn bản kinh sách của Châu Á. Nhờ vị trí xã hội học và học thuật các nhà nghiên cứu Kitô giáo Châu Á vốn am hiểu các văn bản kinh sách của các tôn giáo khác nhau sẽ có điều kiện thuận lợi để thực hiện môn chú giải văn bản cổ qua nhiều văn bản và nhiều đức tin.⁽¹⁹⁾

Thách thức thứ tư đối với các nhà nghiên cứu tôn giáo Châu Á là phải tìm ra những con đường mới để hiểu được bản sắc văn hoá. Do tính chất đa tôn giáo của các xã hội Châu Á cũng như do sức sống sôi nổi của các tôn giáo truyền thống Châu Á, bản sắc văn hoá đối với những người Châu Á không thể loại trừ yếu tố tôn giáo như một vài khuynh hướng trong triết học hậu hiện đại đang có xu hướng thực hiện. Cũng không thể quan niệm tôn giáo đơn thuần là chiều sâu của văn hoá, như Paul Tillich đã gợi ý, lại càng không thể xem nó như một cái gốc vô hình nằm đằng sau những hoạt động thế tục. Dĩ nhiên tôn giáo có thể được hiểu để quy về cái siêu nghiệm và do đó là mặt xuyên suốt sự tồn tại của con người. Tuy nhiên, nó không thể tồn tại ngoài cách được hiện thân trong một truyền thống tôn giáo đặc biệt, với mọi thành tố cấu thành của nó. Do đó, bản sắc văn hoá đối với những người Châu Á phải là bản sắc tôn giáo và chính xác hơn là có tính chất đa tôn giáo, cũng như đa văn hoá. Nói cách khác, bản sắc văn hoá đối với những người Châu Á cần có bản chất lai tạp và không phải đơn thuần vì điều kiện hậu hiện đại. Dĩ nhiên, như chúng ta đã thấy ở trên, toàn cầu hoá có những sự khác biệt "không thuộc lãnh thổ" và khiến cho ranh giới văn hoá và tôn giáo dễ thấm thấu và chịu tác động qua lại nên phong phú hơn. Nhưng ở

19. Về cách giải thích văn bản cổ theo nhiều đức tin, xem: *Tiếng nói từ ngoài lề: Cách thuyết minh Kinh Thánh trong thế giới Thứ Ba*, ed R. S Sugirtharajah (London: SPCK, 1991) đặc biệt trang 297-394.

Châu Á, từ lâu, trước khi xuất hiện toàn cầu hoá, đã có một sự pha trộn thường xuyên và rộng khắp của nhiều loại tôn giáo khác nhau mà vẫn không hề huỷ diệt hoàn toàn những đặc trưng của từng tôn giáo. Ấn Độ giáo là một trường hợp tiêu biểu, nhưng điều này cũng đúng cả ở Phật giáo, Khổng giáo và Đạo giáo.

Thách thức đối với các học giả nghiên cứu các tôn giáo Châu Á là phải tìm ra những cách xác định bản sắc văn hoá. Điều này được thực hiện không phải theo lối đối lập hai vế Đông - Tây, trung tâm - ngoại vi, độc thân - đa thân, riêng tư - không riêng tư, cũng không phải theo lối làm cho cái này hoà tan vào cái kia. Trái lại, trong khi chấp nhận nhiều nguồn gốc và nhiều điều phải làm theo, chúng ta cần phải đứng ở giữa, vừa tham dự vừa bị xáo trộn bởi cả Đông lẫn Tây, cả trung tâm lẫn ngoại vi bởi những khái niệm đối lập nhau giữa mặt con người và mặt thần linh. Với tính cách những người dân thuộc địa trước đây, chúng ta không nên bắt chước bọn thực dân và những cách suy nghĩ và phương thức nghiên cứu của họ, để tiếp thu phong cách Đông Phương học trước đây hợp với thị hiếu các bài viết kiểu kinh viện Phương Tây⁽²⁰⁾. Chúng ta cũng không rút lui vào thái độ bản địa yêu nước để xác định bản sắc văn hoá theo những sự khác nhau về địa lí và ngôn ngữ. Trái lại, chúng ta phải ở giữa, trong sự giao lưu giữa các nền văn hoá và các nước. Chúng ta có quyền tự do và có cơ hội để tạo ra cái mà Abdul R. Jan Mohamed gọi là "*không gian văn hoá ở giữa*

khe hở"⁽²¹⁾. Trong cái khoảng không gian ở giữa này, các nhà nghiên cứu tôn giáo Châu Á có thể đạt được những hình thức không có giới hạn về bản sắc của nhóm và sự sắp xếp xã hội, có thể làm cho mọi yếu tố hoà lẫn và hài hoà với nhau, vừa thay đổi vừa duy trì những thành phần cần thiết và hữu ích để tạo nên "những thế giới thứ ba" tức là những nền văn hoá mới được xây dựng để làm trung gian giữa và trong các nền văn hoá ấy⁽²²⁾.

Trong việc thực hiện bốn nhiệm vụ này, chuyện chẳng hề đơn giản và dễ dàng chút nào - các nhà nghiên cứu tôn giáo Châu Á sẽ đưa ra được những kiến giải mới để hiểu mối quan hệ giữa văn hoá và tôn giáo và xây dựng việc nghiên cứu tôn giáo và văn hoá như một bộ môn khoa học trong trường đại học./.

Người dịch: Phan Tường Vân

20. Về Đông Phương Học, xem: Edward Said. *Đông phương học*. Harmondsworth: Sách Penguin, 1978, 1985. *Văn hoá và Chủ nghĩa đế quốc*. London: Chatto và Windus, 1993. Đông Phương học được định nghĩa xem như thái độ của trí thức đối với Phương Đông tiêu biểu "bằng cách đưa ra những lời tuyên bố về nó, đưa ra những quan niệm về nó, miêu tả nó bằng cách dạy nó, giải quyết nó và cai trị nó: nói tóm lại Đông Phương học xem như phong cách Phương Tây để thống trị, xây dựng lại và nắm quyền lực đối với Phương Đông. *Đông Phương Học*. 1985, tr. 3.

21. Abdul R. Jan Mohamed: "Trần tục không có thế giới, Tình trạng không nhà xem như ngôi nhà: Hướng tới một định nghĩa về cái biên giới đặc biệt của trí thức". Theo Edward: *Một bạn đọc thiên về phê phán*, Michael Sprinker. Oxford: Blackwell, 1992, tr. 96-120.

22. Về "nền văn hoá thứ ba" xem: Mike Reatherstone. *Việc làm hồng tính hiện đại: Toàn cầu hoá, Hậu hiện đại và Bản sắc*. London: Sage, 1995 và Robert J. C Young. *Điều mong muốn thực dân: Tính lai tạp về Lý thuyết, Văn hoá và Chúng tộc*. London: Routledge, 1995.