

SỰ THIÊNG HÓA CON BÒ TRONG HINDU GIÁO

Tóm tắt: Bài viết nhìn nhận lại một cuộc tranh luận diễn ra trong các ngành khoa học xã hội về “con bò thiêng” với mục đích suy ngẫm về sinh thái. Cuộc tranh luận được khởi xướng chủ yếu bởi Marvin Harris, người có lập trường duy vật văn hóa đã hạ thấp tính biểu tượng của con bò trong Hindu giáo xuống thành một tập hợp các niềm tin phi lý. Sự thay thế của ông là coi sự linh thiêng của con bò chỉ còn về mặt tính toán lượng calo. Công trình của ông đã dẫn đến sự chỉ trích từ các nhà nhân học và nhân văn. Trong phần đầu tiên của bài, tôi theo sát lịch sử của cuộc tranh luận, sau đó chuyển sang xem xét bản thân con bò theo quan điểm của Hindu giáo. Cuối cùng, tôi đưa ra kết luận với một số nhận xét có tính lý thuyết về sự cần thiết đối với các nhà nghiên cứu về tôn giáo phải nhạy cảm với cả văn bản và bối cảnh bằng cách làm mờ ranh giới về lý thuyết giữa các lĩnh vực tôn giáo và nhân chủng học.

Từ khóa: Hindu giáo; sinh thái; truyền thuyết về bò; văn hóa duy vật.

Từ con bò chảy ra nhiều thứ khác nhau
Ngoan ngoãn với chúa tể thánh thiện
Đổi thay cho phù hợp với từng hương vị
Mật ong và hạt rang bò mang tới cho ta
Cánh đồng ngọt ngào với cỏ hoa và mía
Mỗi loại đồ uống đều có hương vị quý hiếm
Và tất cả các loại thực phẩm, đều có ở đó
Đồi com nóng, bánh ngọt, và sữa đông, và súp trong hồ
Những chiếc cốc khổng lồ tràn đầy
Với đồ uống có đường chuẩn bị cho con người
Và những miếng thịt ngọt ngào, được làm khéo léo, đặt trước mặt những vị ân sĩ.

W. M. Wilkins, *Thần thoại Hindu giáo*

* Đại học Boston, Mỹ.

Ngày nhận bài: 03/02/2020; Ngày biên tập: 24/5/2020; Duyệt đăng: 16/6/2020.

Ấn Độ hiện đang trải qua một cuộc khủng hoảng sinh thái được biết đến trong cả giới học thuật và người dân thường (Halarnkar và Namon 1996; Halarnkar 1997; 1998). Vấn đề đó, tất nhiên, cần sự chú ý từ nhiều quan điểm khác nhau. Ngoài ra, các chiến lược để hạn chế suy thoái môi trường phải được xây dựng phù hợp với nhu cầu và nguyện vọng của tất cả công dân Ấn Độ mà không ưu tiên cho bất kỳ nhóm dân tộc hoặc cộng đồng tôn giáo cụ thể nào. Tuy nhiên, đây không phải là một nhiệm vụ dễ dàng với sự căng thẳng chung bao trùm xã hội Ấn Độ ngày nay. Trong bài phát biểu tại hội nghị về *Hindu giáo và sinh thái* được tổ chức tại Đại học Harvard năm 1997, Anil Agarwal (2000) tin rằng niềm tin, giá trị và thực tiễn của Hindu giáo được xây dựng dựa trên “chủ nghĩa thực dụng”, chứ không phải là “chủ nghĩa bảo tồn hay bảo hộ”, có thể đóng một vai trò quan trọng trong việc khôi phục sự cân bằng giữa bảo tồn môi trường và tăng trưởng kinh tế. Tôi muốn nói thêm rằng, một cách tiếp cận thực dụng như vậy cần phải được kết hợp không chỉ với đa số người theo Hindu giáo mà còn các cộng đồng tôn giáo khác của đất nước này. Ngoài ra, một mô hình hành động thực tế sẽ cần phải sử dụng các nguồn lực đặc trưng sẵn có để có thể nhận thức được những nền tảng về hệ sinh thái trong một hệ thống tư tưởng có ý nghĩa bản địa đối với người dân Ấn Độ. Cuối cùng, môn “thần học ứng dụng” sẽ cực kỳ hữu ích. Khi đề cập tới thần học ứng dụng, tôi muốn đề cập tới một nền thần học nhằm giải quyết vấn đề. Giống như các nhà nhân chủng học đã phát triển lĩnh vực nhân học ứng dụng để đưa ngành học này vượt ra khỏi bốn bức tường của các lớp học. Các học giả về tôn giáo cũng phải sử dụng chuyên môn của mình để cho phép xây dựng một nền thần học có thể được sử dụng để giải quyết các vấn đề có tính trần tục thiết thực.

Trong bài viết này, tôi muốn khám phá khả năng mô tả con bò như một nguồn tài nguyên tượng trưng cho việc tạo ra nhận thức về sinh thái ở Ấn Độ bằng cách truy tìm bằng chứng về việc thiêng

hóa dần dần con vật này. Tuy nhiên, vấn đề rắc rối ở đây là khi ta làm như vậy, biểu tượng phong phú của con bò trong thần thoại Hindu giáo rõ ràng bị giới hạn trong đa số dân chúng của quốc gia này. Tuy nhiên, tất cả người Ấn Độ đều có chung nhu cầu đối phó với các vấn đề khủng hoảng môi trường và tôi muốn đề xuất rằng chức năng thực dụng của con bò là một trong những điều phải vượt qua các lợi ích đặc biệt và các chương trình nghị sự chính trị của bất kỳ một cộng đồng tôn giáo nào ở Ấn Độ. Apffel - Marglin và Parajuli (2000) phát triển khái niệm “dân tộc học sinh thái” để thu hút sự chú ý đến việc mọi người sống trong cùng một cộng đồng xã hội nên có mối quan tâm vượt qua hệ tư tưởng của bất kỳ nhóm nào. Tương tự như vậy, tất cả người Ấn Độ đều dựa vào các sản phẩm của bò để duy trì và trợ giúp cuộc sống của họ, mặc dù một số người có thể không chấp nhận hệ thống niềm tin đã nâng cao địa vị của bò từ một con vật đơn thuần thành một thực thể thần thánh. Mặt khác, tín đồ Hindu giáo đã gánh lấy trách nhiệm nuôi dưỡng một hệ thống thần thoại phong phú về tầm quan trọng tinh túy của con bò đối với xã hội theo Hindu giáo. Do đó, tôi muốn trình bày tổng quan tài liệu về con bò từ những quan điểm kếp của nghiên cứu về tôn giáo và nhân học để nâng cao khả năng giúp ta hiểu làm thế nào biểu tượng phức tạp của con bò có thể được sử dụng để tạo ra một sinh thái bản địa có ý thức. “Ý thức sinh thái” như vậy, hy vọng, sẽ có lợi cho tất cả mọi người liên quan đến các vấn đề môi trường của Ấn Độ. Để đưa ra quan điểm này, trước tiên tôi cần xem lại vai trò của con bò trong các cuộc tranh luận học thuật liên quan đến chức năng của con vật này ở Ấn Độ trước khi đi theo một cách tiếp cận khác để hiểu những tiện ích mà con bò mang lại.

1. Lịch sử cuộc tranh luận về con bò Ấn Độ

Kể từ khi xuất bản bài báo đầu tiên của Marvin Harris về con bò thiêng vào năm 1965 (Marvin Harris, 1965, tr. 217-28), đã có một loạt các bài báo và sách được viết liên quan đến chủ đề tại sao những con bò được coi là thần thánh ở Ấn Độ. Harris nhấn mạnh rằng, vai trò của con bò được xác định bởi các biến đổi sinh thái

(Harris, 1966, 51-66), trong khi Ariel GLucks Lich (1997, tr. 189) có những nghiên cứu được gọi là “tính toán lượng calo” - đã dẫn đến sự chỉ trích nặng nề về quan điểm duy vật văn hóa của các học giả trong nhiều ngành nghiên cứu. Với tư cách là kết quả của cuộc tranh luận diễn ra liên tục này, ta thấy các nhà nghiên cứu sử dụng các cách tiếp cận khác nhau, như: tiếp cận chính trị học (Diener, Nonini và Robkin 1978; Robb 1992, 123-56; Yang 1980), tiếp cận kinh tế (Heston 1971; Azzi 1974), tiếp cận phân tâm học (Dunnes 1997, 98-104), và thậm chí là có cả cách tiếp cận hiện tượng học để cố gắng thiết lập một mô hình riêng khi nghiên cứu “hệ sinh thái của tôn giáo” (Hultkranz 1966)¹. Vẫn còn có những người khác giải quyết trực tiếp hơn so với phương pháp của Harris thông qua các bài phê bình về lý thuyết của ông (Simoons 1979, tr. 467-76)².

Hiện tại, hơn ba thập kỷ sau những tranh luận ban đầu, cuộc tranh cãi giữa các học giả vẫn tiếp tục “đăng sau hậu trường”, có thể nói là mặc dù theo cách nhẹ nhàng hơn nhưng vẫn không có hồi kết. Tuy nhiên, dường như có một cảm giác khác biệt về sự quyết liệt liên quan đến toàn bộ quá trình chính trị hóa vấn đề. “Cuộc tranh cãi về con bò thiêng” như đã được biết đến, vẫn tiếp tục trong các hội trường của các học viện, và dường như ít có ý nghĩa đối với tín đồ Hindu giáo bình thường. Như Stewart Odend’hal nhận xét: “Trước những hạn chế về môi trường, tôi tin chắc rằng, dân làng ở Ấn Độ đang quản lý gia súc và mảnh đất của mình hiệu quả hơn nhiều so với bất kỳ phương tiện nào mà các nhà nhân chủng học, nhà xã hội học, nhà địa lý học hoặc nhà kinh tế có thể đề xuất. Thậm chí, việc nghiên cứu liệu người dân quê Ấn Độ điển hình có bị ảnh hưởng bởi bất kỳ kết luận nào có nguồn gốc từ “cuộc tranh cãi về con bò thiêng” hay không đã trở thành một nguồn giải trí đối với tôi (Stewart Odend’hal, 1979, tr. 485).

Dường như phần lớn các tài liệu về cuộc tranh cãi này có vẻ có tính cá nhân: Không còn có ý định giải câu đố về con bò nữa mà chuyển sang một cấp độ diễn ngôn học thuật vì S.N. Mishra (1979, 484) sợ rằng, “việc tranh cãi về con bò thiêng theo tinh thần khoa

học khó có thể xảy ra”. Tuy nhiên, với cuộc khủng hoảng sinh thái hiện nay đang ảnh hưởng sâu sắc đến môi trường Ấn Độ, việc tái xuất hiện con bò như một nguồn lực biểu tượng cho sự trân trọng thiên nhiên là điều vô cùng cần thiết.

Tất cả các cách tiếp cận được đề cập ở trên cho ta biết một số điều về bản chất của con bò trong bối cảnh văn hóa của nó. Tuy nhiên, tất cả đều thiếu một cách giải thích hoàn chỉnh, theo cách này hay cách khác, để cố gắng hiểu và giải thích vai trò của con bò từ các quy tắc tương ứng của chính chúng. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là những cách tiếp cận này không có giá trị. Mỗi cách tiếp cận, xét cho cùng, cung cấp một cách nhìn riêng về vấn đề tại sao con bò có địa vị cao như vậy trong Hindu giáo. Nhưng điều mà tất cả cách tiếp cận đó dường như bỏ qua là sự độc đáo của con bò với tư cách một biểu tượng tôn giáo được cảm nhận sâu sắc ở Ấn Độ. Không nơi nào khác trên thế giới có một loài động vật duy trì được vị thế như vậy trong vương quốc của thần linh. Trong bài viết này, tôi không có ý định bác bỏ những cách tiếp cận được đề cập ngắn gọn ở trên và tôi cũng không có ý định phê bình chúng. Điều này dựa trên hai cơ sở. *Đầu tiên*, chúng phản ánh các quan điểm cụ thể từ bên trong các truyền thống học thuật nhất định. Tôi coi những sự thật có tính tương đối này trái ngược với chân lý tuyệt đối vì trong xã hội học tri thức, không có lý thuyết nào, bất kể mức độ kinh nghiệm của nó, có thể được coi là hoàn toàn đúng. Chính vì điều này, các lý thuyết phải được coi là phụ thuộc và tương hỗ lẫn nhau. Giá trị của một lý thuyết chỉ có thể được đánh giá là một phần của tổng số tất cả các lý thuyết liên quan. *Thứ hai*, một cách tiếp cận có tính thông diễn học thực sự trong khoa học xã hội và con người phải được cung cấp dữ liệu bởi tất cả các ngành có liên quan để đáp ứng được dự đoán của Clifford Geertz (1980) về một môi trường học thuật, trong đó các môn khoa học nhân văn đóng vai trò quan trọng trong sự diễn giải về xã hội³.

Người ta chỉ có thể suy đoán thời gian khi con bò trở thành một hình ảnh phổ biến trong văn hóa dân gian Ấn Độ. Mặc dù có một

số bằng chứng cho thấy bò đã là một mô típ tượng trưng trước khi người Aryan vượt qua Kush Hindu trên đường đến tiểu lục địa Ấn Độ (Jacobi, 1914, 224-25; Crooke, 1911, 281), nhưng sự đồng thuận về mặt học thuật chỉ ra rằng tài liệu còn tồn tại trong các văn bản Avestan quá ít để có thể kết luận rằng gia súc có bất kỳ địa vị đặc biệt nào ở Ba Tư cổ đại. Mặc dù vậy, gia súc là một loại hàng hóa kinh tế có giá trị trên khắp khu vực văn hóa nói tiếng Ba Tư trong thiên niên kỷ thứ hai TCN. Tuy nhiên, ta có thể chắc chắn rằng con bò có một vị trí khá cao trong giai đoạn sớm nhất của văn học thời Veda (khoảng 1500 TCN). Điều này không có nghĩa là con bò là bất khả xâm phạm vào thời điểm đó, mà chỉ gợi ý rằng nó được sử dụng như một mô típ tượng trưng trong thời kỳ Veda ban đầu⁴. Việc sử dụng biểu tượng con bò không kém phần bất khả xâm phạm đối với những người ngoan đạo nhưng nó chắc chắn đóng một vai trò quan trọng trong quá trình thiêng hóa *zebu* - loài bò có bước tại vùng này. Hơn nữa, “vốn biểu tượng” (Bourdieu, 1977 và 1989) của con bò, theo một cách nào đó, có thể có những hậu quả sâu rộng vượt ra ngoài phạm vi kinh tế.

Mortimer Wheeler (1953) và các nhà khảo cổ học khác đã cố gắng giải thích sự tôn nghiêm của con bò bằng cách công nhận ảnh hưởng của nó đối với người dân bản địa sống ở thung lũng Indus trong dòng người Aryan xâm nhập⁵. Tuy nhiên, vị thế của con bò bị ảnh hưởng bởi các nền văn hóa phi Aryan này vì đối với gia súc nói chung và bò nói riêng không được coi là đại diện thường xuyên như kỳ lân trên những con dấu Harappan có niên đại vào thế kỷ thứ ba và thứ hai TCN (Pfeiffer, 1977, 209-13; Brown, 1964, 245; xem thêm Allchin và Allchin, 1982, 210). Trong thời kỳ Veda, như đã đề cập ở trên, con bò đóng vai trò quan trọng hơn việc chỉ là biểu tượng. Trên thực tế, gia súc nói chung, được miêu tả trong thánh điển *Vedas* thường xuyên hơn bất kỳ thành viên nào khác trong vương quốc động vật.

Việc sử dụng văn chương Veda ban đầu về con bò cộng hưởng với những ám chỉ thiêng liêng và cả tục tĩu. Các khía cạnh kinh tế

của con bò được nhấn mạnh trong *Kinh Vedas*, cũng như vai trò của nó trong *yajna* (lễ hiến sinh). Lễ hiến sinh đóng một vai trò tinh túy và trọng yếu trong tôn giáo Veda. Sự tiếp diễn của lễ hiến sinh đồng nghĩa với sự chiếm hữu chính của trật tự vũ trụ (*rta*) trong vũ trụ (Hopkins, 1971, 17-35). Thật vậy, bản chất của sự sáng tạo vốn có trong lễ hiến sinh. Do đó, sự sáng tạo với tư cách một hành động vũ trụ định kỳ được xem là chỉ có thể trở thành hiện thực thông qua việc thực hiện thành công và liên tục lễ *yajna*. Không duy trì nó đúng cách, vũ trụ không thể hoạt động. Nếu sự hiến sinh kết thúc, thì *rta* sẽ mất cân bằng và vũ trụ sẽ thoái lui vào trạng thái hỗn loạn. Con bò, do đó, biểu hiện cho tương quan giữa không và thời gian vũ trụ bằng cách ở trung tâm của lễ hiến sinh. Không chỉ gia súc là nạn nhân chính của lễ hiến sinh mà các sản phẩm của chúng cũng được sử dụng để làm đồ cúng tế (*havis*). Một điều mà ta có thể nhận ra từ hình ảnh của con bò trong giai đoạn này là nó được xác định với tính tổng thể của vũ trụ. Chẳng hạn, *Atharvaveda* (10.10.1) gọi con bò là “vũ trụ toàn năng và chứa đựng tất cả”. Mọi quan hệ huyền bí này giữa con bò và vũ trụ cũng được ám chỉ nhiều lần trong *Rigveda* (Jacobi, 1914, 225).

Sự kết hợp mang tính vũ trụ này là một yếu tố quan trọng trong sự thiêng hóa cuối cùng về con bò. Nhưng việc sử dụng phép ẩn dụ như vậy không báo trước mối quan hệ mật thiết sau này của con bò đối với quan niệm của Gandhi về bất bạo động (*ahimsa*), như nhà Ấn Độ học Norman Brown (Norman Brown, 1964, 246-47) đã chỉ ra. Ngược lại, Brahmins, đẳng cấp tu sĩ và những người thực hiện nghi lễ hiến tế, đã từng ăn thịt bò tận hiến. Một đoạn thú vị trong tác phẩm *Satapatha Brahmana* công nhận việc ăn thịt bò của nhà hiền triết Yajnavalkya khi ông nói: “Tôi đã từng ăn nó, với điều kiện là thịt nó mềm (*armala*)” (Brown, 1964, 246; Jacobi, 1914, 225; Keith, 1925, 191-92).

Các tài liệu trong *Kinh Vedas* hầu như không đề cập đến những hành động bất bạo động đối với con bò. Mãi cho đến cuối giai đoạn này, người ta mới tìm thấy những ám chỉ nhỏ nhất liên quan đến

vấn đề này. Chỉ có một tài liệu đề cập đến *ahimsa* trong kho văn bản huyền bí của các tác phẩm đồng thời với thời kỳ này. Trong *Chndogya Upanishad* (3.17.4), ta có thể đọc thấy, *atha yat tapo danam Drainavam ahimsa satyavacanam iti ta asya daksindh* (Khô hạnh, khát thực, ngay thẳng, vô hại, chân thật). Ở đây, “vô hại” hoặc bất bạo động được sử dụng như một đức tính, cùng với một số đặc điểm khác đủ điều kiện là “quà tặng” để trao cho các đạo sĩ như một “món quà” để trả cho các nhiệm vụ trong lễ hiến tế (Brown, 1964, 247). Vào cuối thời kỳ Veda, ta có thể phỏng đoán rằng con bò tuy bị ăn thịt nhưng vẫn được coi là một biểu tượng mạnh mẽ.

Nhưng với sự ra đời của Phật giáo và Kỳ Na giáo vào đầu thế kỷ thứ V TCN, khái niệm *ahimsa* dần nổi lên trong giới Bà la môn (Basham, 1959, 48-54). Các sách thiêng và sách pháp luật từ thời kỳ này nhiều lần đề cập đến khái niệm này. *Bhagavadgita* (*Chi tôn ca*), chẳng hạn, đề cập đến thuật ngữ này bốn lần (10,5, 13,7, 16,2, 17,4), nhưng nó không được sử dụng theo nghĩa giáo lý, vì nó được định nghĩa là một phẩm chất trong số những phẩm chất khác. *Manusmrti* rõ ràng cấm ăn thịt đối với các Bà la môn, nhưng không cấm những đẳng cấp khác tiêu thụ thịt. Tuy nhiên, sách *Manusmrti* (*Luật Manu*) nêu rõ rằng một người ăn thịt một động vật trong cuộc đời này sẽ bị nuốt chửng bởi chính động vật đó trong kiếp tiếp theo (5.55). Nhưng trong câu (5.56) ngay sau đoạn văn này, *Manusmrti* nói rõ rằng “Không có tội khi ăn thịt” (Buhler, 1886, 177). Ở những nơi khác trong cuốn sách, làm hại một con bò không được khuyến khích (4.162) và giết thịt bò (*govadha*) bị coi là một tội ác (11.60)⁶. Tuy nhiên, cuốn sách luật này khá mơ hồ về điểm này. Như Brown gợi ý, nó hỗ trợ *ahimsa* trong một số đoạn và từ chối *ahimsa* ở những đoạn khác (Brown, 1964, 247). Các cuốn sách luật khác cũng không rõ ràng về vấn đề giết bò. Chẳng hạn, tác phẩm *Arthashastra*⁷ nói rằng bán thịt bò là hợp pháp, nhưng không được giết mổ gia súc (2.26). Trong tài liệu sử thi tiếng Phạn cũng vậy, ta tìm thấy những đoạn bảo vệ bò, nhưng lại bỏ qua các loại thịt khác để tiêu thụ. Sử thi *Mahabharata* nói rằng ai giết một con bò sẽ phải

sống số năm trong địa ngục nhiều như số sợi lông trên cơ thể của con bò đò (13.74.4; cũng xem Brown, 1964, 247-49)⁸.

Sau khi cải giáo sang Phật giáo (khoảng năm 262 TCN), vị vua vĩ đại Ashoka đã trở thành một người ủng hộ trung thành *ahimsa*, như được chứng thực bởi “sắc lệnh khắc trên cột đá” nổi tiếng của ông (Basham, 1959, 57, 219, 348). Sắc lệnh trên cột IV nói rằng ông phải đưa ra luật để thi hành sắc lệnh này (Nikam và Mckeen, 1959, 31-33). Sau cái chết của Ashoka đã có sự hồi sinh của lễ hiến sinh động vật, diễn ra và được tuân thủ phổ biến cho đến thời Trung cổ. Đến thời điểm này, văn học Bà la môn bắt đầu coi *ahimsa* là giáo điều, nhưng ý tưởng thực hành bất bạo động trên quy mô lớn vẫn gặp phải sự kháng cự phổ biến của các tầng lớp dưới quyền. Chỉ đến khi Mahatma Gandhi sử dụng con bò như một “bài thơ về lòng mộ đạo” (*poem of piety*) (Gandhi, 1954, 3) cho cuộc đấu tranh bất bạo động của mình trong phong trào tự do thì vị thế của con bò với tư cách một biểu tượng thiêng mới được cấy ghép chắc chắn vào đất Ấn Độ. Như Gandhi đã viết vào năm 1921 cho giới trẻ Ấn Độ, thờ bò là “tôn thờ sự ngây thơ” (Gandhi, 1954, 3), có nghĩa là ông coi sự khiêm nhường đứng trên tất cả các đức tính của con người.

Tuy nhiên, hiện nay, các văn bản sử thi - đặc biệt là *Mahabharata* - cũng như *puranas* (các thần tích) và rất nhiều tài liệu phụ trợ khác, đã được sử dụng để biện minh cho sự tôn nghiêm của con bò như một vị thế chính thống (Brown, 1964, 249). Bên cạnh đó, ta chỉ cần nhìn vào sự hồi sinh gần đây của chủ nghĩa dân tộc Hindu giáo ở Ấn Độ để có thể nắm bắt sự phức tạp về hình ảnh của con bò như một biểu tượng chính trị (Xem: Van Der Veer, 1994, 83-94). Thật vậy, con bò thường là nguyên nhân của bạo lực cộng đồng trong thời kỳ hiện đại (ví dụ, Yang, 1980)⁹, tuy sự phát triển có tính lịch sử của con bò với tư cách một biểu tượng của phúc lợi và lòng trắc ẩn tràn ngập trong lịch sử của Ấn Độ thuộc địa. Có lẽ chính sự rạn nứt được tạo ra bởi sự cai trị của thực dân Anh đã tạo điều kiện cho nhu cầu “phát minh” (chữ dùng của

Hobsbawm và Ranger, 1983) con bò với tư cách một đối tượng đáng tôn kính, một thứ còn tồn tại dai dẳng, thậm chí còn trở nên sống động hơn ngày nay¹⁰.

Tóm lại, chắc chắn rằng các khái niệm tượng trưng về niên đại đề cập đến con bò trong các văn bản viết sớm nhất ở Ấn Độ buộc phải lùi xa hơn nhiều so với các nghiên cứu ban đầu. Thật vậy, ý tưởng này có thể bị đẩy lùi về thời tiền Aryan, như Ludwig Alsdorf (1961, 609) đã gợi ý¹¹. Nhưng sự tôn nghiêm của con bò có một phá hệ xã hội riêng biệt cần phải được hiểu theo lịch sử để hiểu được ý nghĩa của nó. Nói cách khác, trái với một số câu chuyện về lòng ngoan đạo (ví dụ Cremona và Goswami, 1995) đã đề xuất nguồn gốc từ *Kinh Vedas* trong việc bảo vệ bò, phải đến thế kỷ đầu SCN (tức là thời kỳ giữa của các sử thi), con bò mới bắt đầu mang theo hào quang của sự tôn nghiêm bất khả xâm phạm ở Ấn Độ. Vị thế này đạt được một nền tảng giáo lý mạnh mẽ trong thế kỷ thứ tư SCN khi *Mahabharata* hoàn thành, và *Ahimsa* trở nên vững chắc với tư cách một học thuyết trong thời kỳ *Thần tích Puranas* sau sử thi. Từ đó trở đi, *Ahimsa* được khuếch tán tới mức độ phổ biến của lòng mộ đạo. Điều này cho thấy con bò đã có một thời gian dài có uy tín trước khi được thiêng hóa với vị thế cao quý như một biểu tượng thiêng cho đến thời đại Kitô giáo, và đến nay với nhiều người, con bò vẫn được tôn kính theo đúng nghĩa của học thuyết *Ahimsa* (Basham, 1959, 319)¹².

2. Việc sử dụng hình ảnh biểu trưng của con bò

Ẩn dụ là một công cụ mạnh mẽ để con người có thể tạo ra mối liên kết ở các cấp độ khác nhau giữa thực tế và ý nghĩa của chúng (xem: Fernandez, 1986, 28-72). Vì lý do thiết yếu này, ta phải đi sâu nghiên cứu những cách tư duy phi thực nghiệm trong Hindu giáo về con bò nếu ta muốn hiểu vai trò quan trọng của nó trong cuộc sống hàng ngày và niềm tin tôn giáo của người Ấn Độ. Những cách sử dụng ẩn dụ về con bò đã ăn sâu vào tâm lý tín đồ Hindu giáo. Thơ cổ điển gọi lên đôi mắt bò như một hình ảnh của lòng trắc ẩn và lòng mộ đạo, trong khi thực tiễn phổ biến sử dụng các sản phẩm của bò theo nghĩa

thực dụng trần thế¹³. Con bò là một biểu tượng thể hiện niềm tin và tín ngưỡng trong thực hành Hindu giáo ở cả cấp độ cá nhân và cộng đồng, do đó cung cấp một nền tảng chung để thờ cúng con vật này. Vào thời khắc chuyển giao thế kỷ, William Crooke đã nhận thấy rằng sự tôn kính đối với con bò là “mối liên kết mạnh mẽ nhất gắn kết sự phức tạp và hỗn loạn trong niềm tin mà ta coi là Hindu giáo” (William Crooke, 1911, 279). Nhìn nhận nó theo cách này giúp ta chấp nhận khái niệm con bò là “biểu tượng chính” - *key symbol* (chữ dùng của Ortner, 1973) trong văn hóa Hindu giáo, một nền tảng kết hợp các nền tảng khác nhau của tín đồ Hindu giáo trong một tập hợp tín ngưỡng và thực hành cốt lõi. Nói một cách rõ ràng hơn, người ta tin rằng con bò là tốt, mang tính phổ quát, thuần khiết và là hiện thân của tất cả các khía cạnh của vũ trụ trong nó. Ý tưởng này thường được mô tả một cách trực quan trong Hindu giáo phổ biến, như trường hợp trong một bản in bằng tiếng Bengali giữa thế kỷ XX, mô tả hệ thống thần thánh cư ngụ trong con bò và tất cả các tín ngưỡng tôn giáo khác tại Ấn Độ đều dành cho bò những lời khen ngợi (xem Plate 1). Việc sử dụng đa dạng hình ảnh của con bò được đặt trong nền tảng của cái mà tôi gọi là “sự liên tưởng có tính ngụ ngôn”.

Sự liên tưởng có tính ngụ ngôn không có nghĩa là con bò chỉ đại diện cho một cái gì đó, mà là nó kết nối với hình ảnh của nó trong một ý nghĩa thần bí thông qua sự song hành siêu ngôn ngữ (*metalinguistic parallelism*). Một danh sách các từ đồng nghĩa trong *Kinh Vedas* được gọi là *Naighantuka của Yaska* đánh đồng con bò với một loạt thứ trong vũ trụ. Từ tiếng Phạn cho bò (*go*) được liệt kê như một từ đồng nghĩa của Trái Đất, thiên đường, tia sáng, lời nói và ca sĩ, trong khi nhà từ điển học cổ điển Hemachandra thêm vào danh sách đó cả những từ như Mặt Trời, nước, mắt, sấm sét và mũi tên trong tác phẩm *Aneadrthasarhgraha* của ông (1.6; xem Jacobi, 1914, 225). Cụm ý nghĩa có vẻ đa dạng này nằm trong một phạm vi ngữ nghĩa được hợp nhất bởi một huyền thoại chung về sự sáng tạo, trong đó tất cả những thứ này được sản sinh ra đầu tiên.

Trong một huyền thoại về sự sáng tạo của *Kinh Vedas*, các vùng nước vũ trụ là nơi tất cả mọi vật và sinh vật trong vũ trụ này đều được sinh ra từ đó và được coi như những con bò. Người anh hùng thần thánh Indra được phái đến để tạo ra trật tự vũ trụ (*rta*) từ vùng nước nguyên thủy đang hỗn loạn. Những sinh vật đó bị giam trong một hang động được Vritra¹⁴ bảo vệ. Indra giết Vritra và nước chảy ra như những con bò thoát khỏi nơi giam giữ. Trong *Rgveda* (1.32.2) ta đọc thấy: "*Giống như những con bò thoát khỏi nơi giam giữ, dòng nước chảy xiết đổ nhanh xuống các đại dương*" (Griffith, 1976, 20). Những "con bò" nước này mang thai và sinh ra Mặt Trời. Theo cách này, nước, nhiệt và ánh sáng đã được tạo ra. Luật pháp và trật tự được thiết lập, và phần còn lại của sự sáng tạo được hoàn thành. Trái Đất được đặt đúng chỗ và vòm trời tỏa rộng như một tán cây phía trên nó, các thiên thể được đưa vào chuyển động, và các vị thần cũng như các vị á thần và con người được trao chức năng riêng (*vratas*). Tất cả mọi thứ, theo huyền thoại này, đã xuất hiện như những con bò thoát khỏi nơi giam giữ (Brown, 1964, 251). Nước ở Ấn Độ được coi là thiêng liêng và có khả năng thanh lọc. Tất cả sự sống, tất nhiên, phụ thuộc vào nước, vì nó tinh khiết và có khả năng chữa lành. Nó cung cấp cả sự cường tráng về thể chất và sự tinh khiết về tinh thần. Do đó, nước là thần thánh, thiêng liêng và vì con bò có liên quan đến sự giải phóng của nước, nên nó cũng được mang theo sự thánh thiện này¹⁵. Con bò, như được đề cập ở trên, là một mô hình thu nhỏ của vũ trụ và với tư cách là biểu tượng về không gian, đôi chân của nó được cấy vào bốn góc của vũ trụ như trong *Aneadrthasarhgraha* đã đề cập (1.6; xem Jacobi, 1914, 225).

Trong tư thế này, con bò bao gồm bốn hướng, có nghĩa là nó bao phủ tất cả không gian. Được đặt vững chắc trên bốn chân (*catuhpada*), con bò được coi là "hoàn chỉnh và khép kín" (Zimmer, 1962, 13). Và như vậy, con bò đại diện cho sự hoàn hảo. Đây là thời điểm mà Đạo Pháp (bốn phận, luật pháp) được xem là hoạt động trọn vẹn và hiệu quả nhất. Nhưng một tình trạng tốt đẹp

như vậy cần được hiểu chỉ là một tình trạng tạm thời vì theo quan niệm của Hindu giáo, thời gian luôn chuyển động theo các chu kỳ lặp đi lặp lại - mỗi lần bao gồm bốn *yugas* (thời đại) - tương ứng với mỗi chân của con bò. Khi mỗi *yuga* đi qua, Đạo Pháp sẽ bị thoái hóa, một chân của con bò vũ trụ được nhắc lên cho đến khi nó đổ sụp xuống. Sự sụp đổ này kết thúc một chu kỳ chính. Vũ trụ sau đó được đổi mới, Đạo Pháp lại được phục hồi, con bò lấy lại thăng bằng và quá trình bắt đầu lại (Zimmer, 1962, 13).

Hiện nay, chắc chắn không ai có thể tồn tại mà không có một số khung thời gian và không gian dựa trên đó để anh ta/ cô ta lấy làm cơ sở cho quan niệm của mình về thực tế. Nhưng các xã hội khác nhau sẽ xây dựng và nhận thức về không gian khác nhau.

Các nhà tâm lý học nói với ta rằng từ khi con người tạo ra không gian, nó bị ràng buộc về mặt văn hóa. Do đó, “không gian” là một phạm trù hiện tượng chỉ có thể tồn tại bên ngoài các bối cảnh văn hóa nhất định (Hallowell, 1977, 131-32). Đối với tín đồ Hindu, con bò phục vụ chức năng này. Sự liên quan giữa thời gian, không gian và luật pháp với con bò là một cách để thêm ý nghĩa cụ thể vào một phạm trù nhận thức trừu tượng khác. Ở cấp độ lý thuyết, con bò là một lời nhắc nhở liên tục về thời đại và không gian mà tín đồ Hindu tồn tại, cũng như trật tự đạo đức mà họ phải sống trong.

Nhiều nền văn hóa nông nghiệp trên khắp thế giới đã tạo ra những câu chuyện liên quan đến nguồn gốc của nông nghiệp và thực vật. Những câu chuyện như vậy tạo ra sự phong phú trên Trái Đất thông qua nghi thức kể chuyện của họ. Khả năng sinh sản của Trái Đất thường được xác định là nữ tính thiêng, và trong nhiều trường hợp, Trái Đất được mô tả là mẹ (xem Gill, 1987). Điều này cũng đúng ở Ấn Độ nhưng thêm vào những ý tưởng này là sự liên kết của con bò với Trái Đất. *Atharvaveda* chứa phiên bản sớm nhất của huyền thoại này, nhưng một phiên bản hoàn chỉnh hơn được chứa trong *Visnupurana*:

(Prthu, con trai của Vena, được lập làm quốc vương của vũ trụ, mong muốn phục hồi những cây ăn được mà trong suốt giai đoạn vô chính phủ trước đó đã bị diệt vong cho các thần dân của mình. Do đó, Prthu tấn công Trái Đất (lúc đó Trái Đất đang giả dạng một con bò để chạy trốn khỏi anh ta) và hứa sẽ làm cho đất trở nên màu mỡ bằng sữa của mình). Sau đó, Prthu đã san phẳng bề mặt Trái Đất bằng cây cung của mình, nhổ bật và san phẳng hàng trăm ngàn ngọn núi.

Sau khi Trái Đất đẻ ra Svayarbhuva Manu - con bê, anh ta vắt sữa Trái Đất và hứng sữa vào tay mình, vì lợi ích của cả nhân loại. Từ đó, con người trồng tất cả các loại ngô và thực vật mà nhờ chúng, con người tồn tại được từ bấy giờ và vĩnh viễn từ đó về sau. Bằng cách ban sự sống cho Trái Đất, Prthu là cha của Trái Đất; và Trái Đất bắt nguồn từ tên gọi là người được bảo trợ Prthivi (hay còn có nghĩa là con gái của Prthu). Sau đó, các vị thần, các nhà hiền triết, ác quỷ, Raksasas, Gandharvas, Yaksas, Pitrs, rắn, núi đồi và cây lấy một bình sữa phù hợp với loài của họ, và vắt sữa Trái Đất. Cả người vắt sữa và con bê đều đặc trưng với giống loài của riêng mình. (Jacobi, 1914, 225)

Đoạn văn này cho thấy vào thời nguyên thủy, sữa bò cung cấp thức ăn cho tất cả các tầng lớp chúng sinh và thụ tinh cho đất¹⁶. Chỉ qua hành động có tính vũ trụ và phổ quát này, thức ăn mới có thể phát triển trên Trái Đất. Tất cả chúng sinh và mọi thứ phải tôn vinh con bò Trái Đất bằng cách vắt sữa của nó. Sự kiện nguyên thủy này đóng vai trò như một mô hình hoặc kiểu mẫu cho hành động nghi lễ được thực hiện ngày hôm nay. Theo một nghĩa nào đó, mỗi khi một con bò được vắt sữa, việc tạo ra thực vật đang được kích thích. Mỗi người vắt sữa đóng vai trò của Prthu trong hành động ban đầu là vắt sữa Trái Đất. Thông qua việc tái hiện hành động này, sự sáng tạo liên tục được đổi mới trong sự lặp lại của mô hình huyền thoại (Eliade, 1959, 1-92).

Những ví dụ khác có thể được rút ra từ nhiều câu chuyện trong thần thoại Hindu giáo, nhưng một vài ví dụ này cũng đủ để minh họa cho vai trò có tính thần thoại quan trọng của con bò với tư cách

hiện thân của cuộc sống. Cho đến nay, tôi đã đề xuất một số liên kết sâu sắc kết hợp chặt chẽ biểu tượng của con bò với một số khía cạnh cơ bản của vũ trụ học trong Hindu giáo. Ta đã thấy rằng con bò đại diện cho hai loại phạm trù cơ bản: không gian và thời gian. Vì sự liên kết của nó với những điều này và với các sự kiện nguyên thủy như sự sáng tạo, con bò không chỉ phản ánh hiện thực của Hindu giáo mà còn là hiện thân và định nghĩa cho nó. Việc hiểu các khía cạnh thần thoại của con bò sẽ giúp ta hiểu được cách sử dụng có tính nghi lễ của con bò ngày hôm nay (Jacobi, 1914, 225).

3. Việc sử dụng có tính nghi lễ con bò và các sản phẩm của nó

Sri - Nữ thần May mắn, người đã bỏ lại những con quỷ cho các vị thần để đến với những con bò, mong muốn được trú ngụ cùng với chúng. Tuy những con bò không liên quan gì đến những vị thần rất hay thay đổi này nhưng cuối cùng, chúng cảm động vì những lời van xin của Bà và đồng ý tôn vinh Bà: *Hãy sống trong nước tiểu và phân của ta vì cả hai đều rất linh thiêng, hỡi Nữ thần tốt lành!* (Jacobi, 1914, 225)

Mối quan tâm hiện đại về sự thuần khiết trong nghi lễ ở Ấn Độ có nguồn gốc sâu xa¹⁷. Tôi đã nói trước đó rằng các sản phẩm của con bò được đem đi cúng tế (*havis*) trong lễ hiến sinh của người Ấn Độ thời Veda. Các sản phẩm của bò được chọn cho mục đích này là vì độ tinh khiết của chúng. *Pancagavya*, năm sản phẩm của bò (tức là sữa, sữa đông, bơ đã làm sạch, nước tiểu và phân) được tín đồ Hindu giáo xem là chất tinh khiết nhất có sẵn để sử dụng trong nghi lễ. Điều này là do, như nhà nhân chủng học Edward Harperviết về đồ cúng tế của các đạo sĩ Bà la môn, cho thấy bò được xem là vị thần hoặc nơi sinh sống của các vị thần (Edward Harper, 1964, 151-52). Bởi vì con bò là thần thánh, phân của nó (*gobar*) cũng tinh khiết hơn bất kỳ loại nào khác, như ta có thể chứng kiến được dùng để làm sạch sàn nhà hầu như hàng ngày trên khắp các làng Ấn Độ. Trong nghiên cứu của mình về *gosalds* (chuồng bò) ở thành phố linh thiêng Banaras, nhà địa lý học văn hóa Deryck Lodrick xác nhận tuyên bố của Harper bằng cách lưu ý rằng “*Những người cung*

cấp thông tin cho tôi nghĩ rằng có tới 330 triệu vị thần trú ngụ trong mỗi nguyên tử của con bò” (Deryck Lodrick, 1979, 24)¹⁸. “Khi tôi hỏi về nghi thức sử dụng phân bò, tôi thường được trả lời bằng một câu hỏi lại: Làm thế nào mà bất cứ điều gì từ Thiên Chúa (bhagwdn) lại không trong sạch (asuddha) được?”¹⁹

Duy trì sự thuần khiết trong nghi lễ là mối quan tâm quan trọng chưa từng có đối với tín đồ Hindu giáo thuộc đẳng cấp cao, và mất nó là một mối nguy hiểm đáng sợ. Ô nhiễm qua các chất sinh hoạt luôn là một mối đe dọa, vì vậy người ta phải liên tục thận trọng về sự tiếp xúc, tiêu dùng, tính chất, v.v... của chúng (xem Orenstein, 1965). Nếu bản chất về thể chất và tinh thần của một người bị ô nhiễm thì một nghi thức thanh tẩy sử dụng phân bò có thể diễn ra để đưa cá thể đó trở lại mức độ tinh khiết trước đó. Do đó, mức độ phức tạp của nghi lễ liên quan đến mức độ thuần khiết của người muốn thanh tẩy.

Phân bò luôn được sử dụng trong một số bối cảnh quan trọng. Ví dụ, tại Bengal, hỗn hợp phân bò pha loãng được sử dụng để thay thế nước từ con sông thiêng liêng nhất Ấn Độ - sông Hằng (Simoons, 1974, 26). Tài liệu dân tộc học cho thấy rằng các hỗn hợp như vậy được sử dụng trên khắp Ấn Độ để làm sạch các khu vực bị coi là ô nhiễm²⁰. Bất kỳ chất thải hay khí thải nào của con người đều bị coi là gây ô nhiễm. Do đó, việc tiếp xúc với móng tay bị cắt, cũng như máu, nước tiểu, phân, đều khiến tình trạng mang tính nghi lễ của một người gặp nguy hiểm. Bất kỳ khu vực nào mà các yếu tố này có thể được tìm thấy phải được thanh lọc bằng cách sử dụng *gobar*. Nó cũng được sử dụng hàng ngày trên khắp các ngôi làng của Ấn Độ để dọn dẹp nhà ở và nơi thờ cúng như đã nói ở trên.

Tro phân bò cũng được coi là rất tinh khiết. Điều này là do hiệu ứng kép của lửa và phân. Vì lửa được coi là chất thanh lọc bởi tín đồ Hindu giáo, nên phân bị cháy càng được tăng cường về chất lượng. Phân bò dâng cho một ngọn lửa được coi là một lễ hiến sinh (*yajna*), và như vậy, tính thiêng của nó càng được nâng cao. Đây là một lý do tại sao những người tu khổ hạnh theo Hindu giáo (*saddhus*) lại bôi

cơ thể họ bằng tro. Nó không chỉ thanh lọc họ mà còn hỗ trợ cho việc nhận dạng họ so với tín đồ Shiva giáo khổ hạnh (*mahayogi*). Có một cảm giác tốt lành về sức mạnh của tính nữ thiêng (*sakti*) có được từ tro. Sức mạnh tinh thần của người phối ngẫu với thần Shiva được chuyển giao cho cá nhân bôi tro đó vì Shiva được miêu tả trong hệ biểu tượng của Ấn Độ là người luôn bôi tro.

Nước tiểu của bò cũng được xem là một chất thanh lọc và chữa bệnh. *Visnudhar - masdstra* nói rằng nước tiểu của những con bò sống trong nước sông Hằng là rất thiêng (Simoons, 1974, 21). Nước từ dòng sông linh thiêng này được sử dụng cho các lễ *puja* (thờ cúng) ở khắp mọi nơi trong thành phố linh thiêng Banaras. Người hành hương (*yatri*) mang theo các lọ chứa nước sông Hằng được niêm phong cùng với họ khi họ trở về nhà. Điều này là để họ có thể sử dụng nó trong các nghi lễ hàng ngày được thực hiện trong nhà của họ. Nhưng cũng không hiếm khi nhìn thấy một người, ngay cả ở Banaras, nơi nước luôn có sẵn, vươn ra và làm ướt tay họ trong khi một con bò đi tiểu. Bàn tay này sau đó được đưa lên môi và sau đó xoa lên tóc của người đó. Nếu điều này được thực hiện với nước tiểu của bất kỳ động vật nào khác thì tình hình rõ ràng sẽ gây ô nhiễm cao, nhưng với bò, thậm chí không ai nghĩ đến khả năng ô nhiễm đó²¹. Thái độ phổ biến là phù hợp với tuyên bố đã nói trong thánh điển *Dharmasastra*. Bất cứ nơi nào *gangajal* - nước sông Hằng được sử dụng, chẳng hạn như để làm sạch giếng, thì người ta có thể thay thế bằng nước tiểu từ một con bò (Simoons, 1974, 27).

Nước tiểu bò cũng được sử dụng làm thuốc. Một công thức nghi thức trong *Atharvaveda* (6.57.1-3) cung cấp phương pháp chữa trị để loại bỏ khối u bằng nước tiểu bò. Bản dịch của bài bình luận bằng thơ của Maurice Bloomfield giải thích: “Việc thực hiện bao gồm làm ẩm khối u bằng bột nước tiểu của bò, đổ nước tiểu lên nó; tiếp theo là rửa sạch ...” (Maurice Bloomfield, 1897, 489). Nước tiểu bò cũng được sử dụng trong việc tạo ra *gorochand*, một loại thuốc bổ được sử dụng chủ yếu để chữa “bệnh tâm thần” (Simoons, 1974, 27, 33). Việc sử dụng *gorochand* được cho là để loại bỏ *bhat* (tinh thần) đang

gây ra bệnh. Harper ghi chép rằng trong số các đồ dâng cúng của đạo sĩ Bà la môn (*Havik Brahmins*), các đồ vật nghi lễ như một vòng đeo thần chú (một chuỗi hạt với những câu thần chú được khắc trên đó để xua đuổi các linh hồn) đeo quanh cổ, được giữ nguyên bằng cách tráng rửa bằng nước tiểu bò (Harper, 1964, 168).

Phân bò và nước tiểu có thể được sử dụng như một hỗn hợp, và ở dạng này, nó thường được sử dụng như là một phương pháp chữa bệnh. Nhưng cho đến nay, tác nhân trị bệnh mạnh nhất là *pancagavya* đã đề cập trước đó. Vì mỗi dẫn xuất của bò là nguyên chất, nên tác dụng kết hợp của “Năm sản phẩm” lớn hơn bất kỳ sản phẩm nào khác. Việc sử dụng *pancagavya* ở Ấn Độ rất phổ biến. Người ta cho rằng chất được pha chế này “có khả năng làm sạch tương đương với lửa và nước từ sông Hằng và các dòng sông linh thiêng khác” (Simoons, 1974, 28).

Các ví dụ về loại này rất nhiều và có thể viết cả một tập sách hoàn chỉnh²². Tuy nhiên, những ví dụ đã được đưa ra là đủ cho mục đích dự định của bài viết này. Nghịch lý ở đây là một điều gây tò mò. Trong tất cả các bối cảnh khác, phân và nước tiểu bị coi là gây ô nhiễm cao, nhưng phân và nước tiểu của một con bò lại được coi là thiêng liêng và tinh khiết. Niềm tin này và các hành vi được gọi lên bởi nó, chỉ có thể được coi là một phần tiếp theo của quá trình dẫn đến sự tôn nghiêm và thiêng hóa dần dần con bò. Ta không thể hiểu được sức mạnh biểu tượng của con bò và các yếu tố của nó mà không đặt toàn bộ phức hợp ý tưởng liên quan đến nó trong một “thiên hà nghi thức và thần thoại cụ thể”. Không có những chiều kích này, con bò sẽ không có ý nghĩa tôn giáo đặc biệt. Nó sẽ giống như con trâu nước, chỉ là một loài thú khác mà thôi.

Nếu muốn hiểu ý nghĩa thiêng của con bò Ấn Độ và lý do tại sao nó được chọn để chữa bệnh sau khi được thiêng hóa, sẽ không thể bỏ qua vai trò của con bò trong một bối cảnh đáng tin cậy. Hơn nữa, xem xét con bò dưới một ánh sáng tượng trưng sẽ cho phép hiểu vai trò tiềm năng của nó với tư cách một biểu tượng của hệ sinh thái, như chương trình nghị sự của Hiệp hội Quốc tế về ý thức

Krishna đã chỉ ra (xem Cremona và Goswami, 1995). Con bò trước hết là một biểu tượng tôn giáo. Việc cố gắng giải thích sự tôn nghiêm của nó thông qua bất kỳ phương tiện nào khác không nằm trong mục tiêu chung, vì như một số nhà sử học nghiên cứu tôn giáo, phạm trù thiêng là phạm trù có tính đặc trưng riêng biệt, và như vậy là không thể chấp nhận được đối với các loại hành vi xã hội khác. Mặc dù tôi không hoàn toàn đồng ý với quan điểm này²³, nhưng các câu chuyện, huyền thoại và hành vi nghi thức được thảo luận trong bài viết này không thể bị gạt sang một bên vì những gì mà Harris gọi là “khía cạnh phi lý, phi kinh tế và kỳ lạ trong sự phức tạp của gia súc tại Ấn Độ” (Harris, 1966, 51). Thay vào đó, các mối liên kết giữa thần thoại và chức năng nghi lễ phải được coi là quan trọng trong một công trình nghiên cứu về con bò ở Ấn Độ. Từ chối nguồn dữ liệu giàu có của truyền thuyết liên quan đến con bò vì coi nó là mê tín hay sùng đạo quá mức có thể đánh mất bản chất của cuộc tranh luận về con bò thiêng khi nhìn từ quan điểm của tín đồ Hindu giáo bình thường khi họ thực hành Đạo Pháp hàng ngày²⁴.

Kết luận

Nhân chủng học đã bỏ qua quá lâu các học thuyết có tính liên ngành trong khi nghiên cứu về tôn giáo của các xã hội có chữ viết như Ấn Độ. Tuy nhiên, vào những năm 1990, sau khi công bố tác phẩm *Văn hóa Viết* (Clifford và Marcus, 1986), một môi trường cởi mở hơn cho việc phân tích văn hóa xuyên văn bản đã xuất hiện, báo hiệu sự tự nguyện của các ngành khoa học quay trở lại với việc nghiên cứu văn bản. Với thực tế con bò là một hình ảnh đáng kinh ngạc và phổ biến ở Ấn Độ, sẽ không khôn ngoan khi tách sinh thái học khỏi thần học trong trường hợp này. Tất nhiên, tính hợp pháp văn bản chỉ là một khía cạnh của bất kỳ hiện tượng nào. Tuy nhiên, nó là một vấn đề cốt yếu, vì nó cho phép chuẩn hóa một khái niệm hoặc một thực tiễn nhất định. Nếu ta muốn xây dựng một sự hiểu biết toàn diện về con bò ở Ấn Độ, ta cần mở rộng phạm vi nghiên cứu bằng cách áp dụng một phương pháp thông diễn học²⁵ cho vấn đề về *hiện tượng thiêng hóa bò* mà tôi đã nêu ở trên, vì không có lý

thuyết nào có thể khẳng định mình luôn đi trước những lý thuyết khác trong thông diễn học²⁶. Chỉ bằng cách tìm kiếm nhiều giả thuyết về con bò thiêng, ta mới có thể hy vọng có được một bức tranh tổng thể, đa ngành về con bò ở Ấn Độ, mà không loại trừ bất kỳ một dữ liệu nào có thể làm sáng tỏ bản chất phức tạp của việc thờ cúng gia súc ở Ấn Độ.

Việc hiểu vai trò của con bò từ góc độ biểu tượng, cũng như từ góc độ dân tộc học dựa trên quan sát của người tham gia, có thể cho phép ta rút ra chứng cứ về việc thiêng hóa con bò qua lịch sử với tư cách một biểu tượng mạnh mẽ cho nhận thức sinh thái Ấn Độ theo nghĩa mà Gandhi mô tả khi ông viết rằng: *Con người thông qua con bò được nối liền để nhận ra danh tính của mình với tất cả những gì đang tồn tại* (Gandhi, 1954, 3). Không bị mê mẩn trong những gì mà Stephen Elkins (1989-1990) gọi là “chính trị của sinh thái huyền bí”, có lẽ điều này sẽ cho phép ta phát triển một cách tiếp cận không dành riêng cho một giáo phái tôn giáo nào để đối mặt với khủng hoảng sinh thái mà tất cả chúng ta đang phải đối mặt. Tất nhiên, hiện tại, biểu tượng chủ yếu của Hindu giáo này vẫn cần được diễn dịch theo cách có thể trao quyền cho tất cả người Ấn Độ có chung “sinh thái dân tộc”, nghĩa là các tín đồ Hindu giáo, Islam giáo, Kỳ Na giáo, Bái hỏa giáo (Parsis), Sikh giáo, Kitô giáo, Do Thái giáo, người Dalit hoặc người bản địa... Một mình con bò không thể cứu môi trường đang bị đe dọa của Ấn Độ, nhưng nó có thể khiến tất cả mọi người dân Ấn Độ tập trung hơn vào mối quan hệ tâm linh giữa con người với thiên nhiên²⁷. /.

Đỗ Thu Hà dịch.

*Bộ môn Ấn Độ học, Khoa Đông phương học,
Đại học Khoa học Xã hội & Nhân văn, Hà Nội*

CHÚ THÍCH:

- 1 Cách tiếp cận chính trị là một cách hấp dẫn nhất mà tôi không thể đi sâu ở đây. Nhưng chính trong lĩnh vực chính trị, biểu tượng tôn giáo và việc sử dụng nghi lễ cho con bò trở nên mạnh mẽ nhất cho các mục đích tu từ.

- Ngoài các tài liệu tham khảo được trích dẫn, Simoons (1973) rất hữu ích để hiểu vai trò của con bò trong chính trị, cũng như Perel (1965).
- 2 Vị trí của Harris (1965; 1966; 1978, 6-27) chủ yếu là trong nghiên cứu của trường phái Marxist, nhưng như nhiều nhà phê bình đã chỉ ra, đây là một ứng dụng của chủ nghĩa Marx cho mục đích mà Friedman (1974) gọi là “chủ nghĩa duy vật dung tục”. Hơn nữa, tranh cãi nổi lên vào thời điểm sinh thái và văn hóa đang được khám phá trong mô hình phân tích hệ thống. Như Freilich (1967, 40) chỉ ra, cách tiếp cận sinh thái đối với văn hóa có thể chuyển thành “nhân khẩu học cần cỗi” và “chủ nghĩa quyết định địa lý”. Về phân tích hệ thống nói chung, xem Rodin, Michaelson và Britan (1978).
 - 3 Một cách xử lý cân bằng cho vấn đề này có thể dựa trên hơn hai mươi năm nghiên cứu liên ngành của nhà địa lý học Frederick J. Simoons năm 1994 (xem trang 103-43).
 - 4 Đối với nghiên cứu sâu rộng nhất về các nguồn Veda liên quan đến bò, xem Srinivasan (1979).
 - 5 Lý thuyết về cuộc xâm lược của Aryan, tuy nhiên, đã bị thách thức bởi một trường phái tuyên bố không bị thuyết phục về nguồn gốc bản địa của người Aryan. Tuy nhiên, cuộc tranh luận nằm ngoài phạm vi của bài viết này. Đối với quan điểm thay thế, xem Rajaram và Frawley (1995).
 - 6 Theo nghĩa này, thần học đã áp dụng song song với các mối quan tâm và lợi ích của phong trào sinh thái sâu sắc, tìm kiếm “một siêu hình học mới, nhận thức luận, vũ trụ học và đạo đức môi trường của con người / hành tinh” (Devall, 1980, 299). Ở những nơi khác trên thế giới, chẳng hạn như ở Thái Lan (xem Darlington, 1998), việc sử dụng tôn giáo cho các mục tiêu sinh thái đã được tiên hành.
 - 7 *Arthashastra* là tiêu đề của một cuốn cẩm nang để điều hành một đế chế, được viết bởi Kautilya (còn được gọi là Chanakya, khoảng 350-275 BCE), một chính khách và triết gia Ấn Độ, cố vấn cơ mật và tể tướng của Hoàng đế Ấn Độ Chandragupta, người cai trị đầu tiên của Đế chế Mauryan. Tiêu đề *Arthashastra* là một từ tiếng Phạn thường được dịch là *Khoa học về lợi ích vật chất*, mặc dù *Khoa học chính trị* hoặc *Khoa học kinh tế chính trị* là những phiên bản được chấp nhận khác cho công trình của Kautilya.
 - 8 Có thể tìm thấy nhiều hơn về con bò ở *Luật Manu*, Vyasa và *Mahabharata* trong Mackenzie Brown, 1968, 33, 42-43, 39, 71 và 74 và 166.
 - 9 Đối với một nghiên cứu trường hợp mở rộng về con bò và xung đột xã hội ở Nam Á, xem: Roy (1994).
 - 10 Về phân tích hệ thống nói chung, xem: Rodin, Michaelson và Britan (1978).
 - 11 Một cách xử lý cân bằng cho vấn đề này có thể dựa trên hơn hai mươi năm nghiên cứu liên ngành của nhà địa lý học Frederick J. Simoons năm 1994 (xem trang 103-43).
 - 12 Tuy nhiên, một thể hệ học giả trước đó đã hiểu được tình trạng của con bò trong một ánh sáng cổ xưa hơn. A. B. Keith, ví dụ, trích dẫn *Atharvaveda* (12.4.5), khẳng định rằng tính thiêng của con bò trong văn

- bản “chỉ ra rằng con vật đã trở thành một vật thể của chính nó” (1925, 192). Ý kiến trái ngược này, hiện đã được sửa bởi các học giả gần đây được rút ra trong bài viết này. Đây là một chủ đề hấp dẫn không thể đưa lên đây, xin xem: Trautmann (1997) để biết chi tiết về việc xây dựng đối thoại về kiến thức phương Đông ở Ấn Độ thời thuộc địa.
- 13 Trong phần này tôi rút ra chủ yếu về các tác phẩm của Alsdorf (1961), Brown (1957, 1964), Crooke (1911), Jacobi (1914) và Srinivasan (1979). Nhưng xem thêm Eichinger Ferro - Luzzi (1985). Trong hai phần tiếp theo, tôi dựa vào dữ liệu thần thoại và nhân học đồ sộ, cũng như những quan sát của riêng tôi.
 - 14 Vritra là một con rắn hay con rồng thời Veda trong Hindu giáo, nhân cách hóa nạn hạn hán và đối thủ của Indra. Vritra được xác định là một Asura - ác thần. Vritra cũng được biết đến trong *Kinh Vedas* với tên Ahi (tiếng Phạn: *Nāginī* có nghĩa là con rắn). Vritra xuất hiện như một con rồng chặn dòng sông và bị Indra giết.
 - 15 Đối với nghiên cứu sâu rộng nhất về các nguồn Veda liên quan đến bò, xin xem Srinivasan (1979).
 - 16 Xem Rajaram và Frawley (1995).
 - 17 Tôi không muốn đưa ra quá nhiều điểm này ở đây, ngoài việc lưu ý rằng sự nhấn mạnh về sự tinh khiết và thứ bậc xã hội của Dumont (1980) đã ảnh hưởng nhiều đến suy nghĩ về cấu trúc đẳng cấp và hiệu suất nghi lễ ở Ấn Độ. Mặc dù sự tranh chấp lớn do ông ta gây ra, nhưng vẫn có những người bảo vệ vị trí của ông ta trên cơ sở dữ liệu đồ họa đương đại (ví dụ, Fitzgithd, 1996), trong khi những người khác tranh luận chống lại bản chất đa phương của khái niệm thuần túy trong thời cổ đại (ví dụ, Olivelle, 1998). Dù là trường hợp nào đi chăng nữa, không thể phủ nhận rằng mối quan tâm về sự thuần khiết trong nghi lễ là một yếu tố quan trọng trong cuộc sống hàng ngày giữa những người theo Hindu giáo.
 - 18 Xem thêm Nghiên cứu sâu hơn của Lodrick được xuất bản năm 1981. Về điểm này, Beals (1974, 39) viết: “Động vật cũng được xếp hạng trong hệ thống phân cấp tâm linh. Gia súc phục vụ như là nơi trú ngụ của các vị thần và cũng cho sữa và kéo cày, đứng ở vị trí cao nhất”.
 - 19 Từ vựng văn bản tiếng Phạn cho sự phân đôi độ tinh khiết / tạp chất là khá lớn, như được đề xuất bởi Olivelle (1998, 192-209). Để có một nghiên cứu nhân học về “ngữ pháp” của từ vựng này, xem Orenstein 1968.
 - 20 Babb (1975, 48-49), ví dụ, viết rằng trong Chhattisgarh: “Một số chất hoặc vật dường như có khả năng cải thiện nếu bị ô nhiễm trực tiếp. Phân bò dường như có tính chất này, và được sử dụng rộng rãi như một tác nhân thanh lọc”.
 - 21 Tất nhiên, đây không phải là trường hợp của Muslim. Tôi nhớ rất rõ một sự cố ở Banaras vào năm 1981 khi tôi đi cùng một người bạn Muslim đến nhà thờ Islam giáo địa phương để thực hiện Namdz. Trên đường đi, chúng tôi đi qua một con đường nhỏ hẹp, trong đó một con bò đang đi tiểu. Thật

- không may cho anh ta, một số nước tiểu văng vào chân quần của anh ta, và anh ta khẳng khái rằng chúng tôi phải trở về nhà để anh ta có thể tắm và thay quần áo trước khi thực hiện những lời cầu nguyện ở nơi thờ phụng của mình.
- 22 Một cách xử lý cân bằng cho vấn đề này có thể dựa trên hơn hai mươi năm nghiên cứu liên ngành của nhà địa lý học Frederick J. Simoons năm 1994 (xem trang 103-43).
- 23 Ví dụ, lập luận mạnh mẽ chống lại hiện tượng học của Penner (1970). Đối với một bài phê bình gần đây và hợp tác về khái niệm riêng đặc trưng, xem Mccutcheon (1997).
- 24 Tôi biết rằng thuật ngữ pháp có một lịch sử lâu dài và đa sắc thái trong tư tưởng Ấn Độ (Halbfass, 1988, 310-48), nhưng ở đây tôi sử dụng nó theo nghĩa chung, nghĩa thông thường để nói về nghĩa vụ tôn giáo hàng ngày của một cá nhân.
- 25 Thông diễn học là lý thuyết và phương pháp giải thích, đặc biệt là giải thích các bản văn Thánh Kinh, ngụ ngôn, và văn bản triết học. Nó bắt đầu với tư cách là một lý thuyết giải thích văn bản, nhưng sau đó đã được mở rộng cho những câu hỏi về việc giải thích nói chung. Thông diễn học ban đầu được áp dụng cho việc giải thích, hoặc chú giải Thánh Kinh. Các thuật ngữ “thông diễn” (hermeneutics) và “chú giải” (exegesis) đôi khi được dùng thay thế cho nhau. Thông diễn học là một môn học rộng hơn trong đó bao gồm văn bản, lời nói, và phi ngôn ngữ truyền thông. Chú giải tập trung chủ yếu vào văn bản. Thông diễn học hiện đại bao gồm cả giao tiếp bằng lời và không lời cũng như ký hiệu học, giả định, và sự tiên hiểu biết. Thông diễn học đã được áp dụng rộng rãi trong các bộ môn khoa học nhân văn, đặc biệt là trong luật pháp, lịch sử và thần học.
- 26 Tuy nhiên, Holism có thể là một lý tưởng không thể đạt được trong thế giới sống. Shrader-Frechette (1996, 64) gần đây đã đề xuất khái niệm khả thi về một vị trí tích hợp mà bà gọi là “tổng thể phân cấp”, dựa trên ba nguyên tắc: (1) Dựa trên siêu hình học chứ không chỉ là một khái niệm khoa học về sinh học cộng đồng; (2) Dựa trên một đạo đức vừa là nhân học vừa là sinh học; và (3) Bao gồm một số nguyên tắc thứ hai có khả năng phân xử xung đột giữa lợi ích của con người và lợi ích không phải của con người.
- 27 Lý thuyết về cuộc xâm lược của Aryan, tuy nhiên, đã bị thách thức bởi một trường phái tuyên bố không bị thuyết phục về nguồn gốc bản địa của người Aryan. Tuy nhiên, cuộc tranh luận nằm ngoài phạm vi của bài viết này. Đối với quan điểm thay thế, xem Rajaram và Frawley (1995).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Agarwal, Anil, 2000, “Can Hindu beliefs and values help India meet its ecological crisis?”, In *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth,*

- Sky and Water*, eds. A. Sharma and C. Chapple, 165-82. Cambridge, MA: Harvard University Press.
2. Allchin, Bridget and Raymond Allchin, 1982, *The Rise and Fall of Civilization in India and Pakistan*, Cambridge: Cambridge University Press.
 3. Alsdorf, Ludwig, 1961, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse von der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz* 6: 557-625.
 4. Apffel-Marglin, Frederique and Pramod Parajuli, 2000, "Sacredgrove" and Ecology: Ritual and Science, in *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky and Water*, eds. A. Sharma and C. Chapple, 291-316. Cambridge, MA: Harvard University Press.
 5. Azzi, Corry, 1974, More on India's sacred cattle, *Current Anthropology*, 15: 317-21.
 6. Babb, Lawrence. A. 1975, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, New York: Columbia University Press.
 7. Bakhtin, Mikhail M. 1981, *The Dialogic Imagination: Four essays*, Austin: University of Texas Press.
 8. Basham, A. L. 1959, *The Wonder that was India*, New York: Grove Press, Inc.
 9. Beals, Alan, 1974, *Village Life in South India*, Chicago: Aldine Publishing Company.
 10. Bloomfield, Maurice, trans. 1897, *Atharva Veda - Sacred Books of the East* 42, Oxford: Clarendon Press.
 11. Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
 12. Brown, Norman W, 1957, The Sanctity of the Cow in Hinduism, *Madras University Journal* 28: 29-49.
 13. The Sanctity of the Cow in India, *The Economic Weekly* (Bombay), Annual Number, 1964: 245-55.
 14. Buhler, Georg, trans. 1886, *The Laws of Manu - Sacred Books of the East* 25, Oxford: Clarendon Press.
 15. Clifford, James and George Marcus, eds. 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
 16. Cremo, Michael A. and Mukunda Goswami, 1995, *Divine Nature: A Spiritual Perspective on the Environmental Crisis*, Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust.
 17. Croke, William, 1911, The Veneration of the Cow, *Folk-Lore* 23: 275-306.
 18. Darlington, Susan M. 1998, The Ordination of a Tree: The Buddhist Ecology Movement in Thailand, *Ethnology*, 37(1): 1-16.
 19. Das, S. K. 1953, A Study of Folk Cattle Rites, *Man in India* 33: 232-41.

20. Devall, Bill, 1980, The Deep Ecology Movement, *Natural Resources Journal* 20: 299-322.
21. Diener, Paul, Donald Nonini, and Eugene E. Robkin, 1978, The Dialectics of the Sacred Cow: Ecological Adaptation vs. Political Appropriation in the Origins of the Indian Cattle Complex, *Dialectical Anthropology* 3: 221-41.
22. Dumont, Louis, 1980, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Chicago: University of Chicago Press.
23. Dundes, Alan, 1997, *Two Tales of Crow and Sparrow: A Freudian Folkloristic Essay on Caste and Untouchability*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
24. Eichinger Ferro-Luzzi, Gabriella, 1985, Divieti alimentari e sacralità del bovino in India. *L' Uomo* 9: 161-70; 1987 *The Self-milking Cow and the Bleeding Litgam: Criss-cross of Motifs in Indian Temple Legends*, Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
25. Eliade, Mircea, 1959, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York: Harper and Row.
26. Elkins, Stephen, 1989-1990, The Politics of Mystical Ecology, *Telos* 83: 52-70.
27. Fernandez, James W, 1986, *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*, Bloomington: Indiana University Press.
28. Fitzgerald, Timothy, 1996, From Structure to Substance: Ambedkar, Dumont and Orientalism, *Contributions to Indian Sociology* 30: 273-88.
29. Freilich, Morris, 1967, Ecology and Culture: Environmental Determinism and the Ecological Approach in Anthropology, *Anthropological Quarterly* 40: 26-43.
30. Friedman, Jonathan, 1974, Marxism, Structuralism, and Vulgar Materialism, *Man* 9: 444-69.
31. Gandhi, Mohandas K., 1954, *How to Serve the Cow*, Ahmadabad: Navajivan Publishing House.
32. Geertz, Clifford, 1980, Blurred genres: The Reconfiguration of Social Thought, *The American Scholar* 49: 165-79.
33. Gill, Sam, 1987, *Motherearth: An American story*, Chicago: University of Chicago Press.
34. Glucklich, Ariel, 1997, *The End of Magic*, New York: Oxford University Press.
35. Griffith, Ralph T. H., trans. 1976, *The Hymns of the Rgveda*, Delhi: Motilal Banarsidass.
36. Halarnkar, Samar, 1997, The rivers of death, *India Today* 15 January: 118-23.
37. Halarnkar, Samar and Subhadra Menon, 1996, Gasping for Life, *India Today* 15 December: 38-47.

38. Halbfass, Wilhelm, 1988, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany: State University of New York Press.
39. Hallowell, Irving A. 1977, *Cultural Factors Inspatial Orientation in Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, eds. J. J. Dolgin, D. S. Kennitzer, and D. M., Schneider, 131-50. New York: Columbia University Press.
40. Harper, Edward. B., 1964, Ritualpollution as an Integrator of Caste and Religion, in *Religion in South Asia*, ed. E. B. Harper, 151-96. Seattle: University of Washington Press.
41. Harris, Marvin, 1965, The Myth of the Sacred Cow, in *Man, Culture, and Animals*, eds. A. Leeds and A. P. Vayda, 217-28. Washington: American Association for the Advancement of Science; 1966, The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle, *Current Anthropology* 7: 51-66; 1978, *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture*, New York: Vintage Books.
42. Heston, Alan, 1971, Anapproach to the Sacred Cow of India, *Current Anthropology* 12: 191-209.
43. Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, 1983, Introduction: Inventing Traditions, in *Invention of Tradition*, eds. E. Hobsbawmand Tranger, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.
44. Hopkins, Thomas J., 1971, *The Hindu Religious Tradition*, Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
45. Hultkranz, Ake, 1966, An Ecological Approach to Religion, *Ethnos* 31: 131-50.
46. Hume, Robert E. trans., 1977, *The Thirteen Principal Upanishads*, Madras: Oxford University Press.
47. Jacobi, Hermann, 1914, *Cow (Hindu)*, in *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, Vol. 4, 224-26. New York: Charles Scribner's Sons.
48. Keith, Arthur B., 1925, *The Religion and Philosophy of the Vedaand Upanishads*, Vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press.
49. Lodrick, Deryck, 1979, On Religion and Milk Bovines in an Urban Setting, *Current Anthropology* 20: 241-42; 1981, *Sacred Cows, Sacred Places: Originsand Survivals of Animal Homes in India*, Berkeley: University of California Press.
50. Mackenzie Brown, D. 1968, *The White Umbrella: Indian Political Thought from Manu to Gandhi*, Berkeley: University of California Press.
51. Margul, Tadeusz, 1968, Present-day Worship of the Cow in India, *Numen* 15: 63-80.
52. Mccutcheon, Russell, 1997, *Manufacturing Religion: The Discourseon sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York: Oxford University Press.

53. Mishra, S. N., 1979, Comment on: Questions in the sacred-cow Controversy, by F. J. Simoons, *Current Anthropology* 20: 484-85.
54. Nelson, Lance, ed. 1998, *Purifying the Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India*, Albany: State University of New York Press.
55. Nikam, N. A. and Richard McKEON, eds. and trans., 1959, *The Edicts of Asloka*, Chicago: University of Chicago Press.
56. Odend'hal, Stewart, 1979, Comment on: Questions in the Sacred-Cow Controversy, by F. J. Simoons, *Current Anthropology* 20: 485.
57. Olivelle, Patrick, 1998, Caste and Purity: A Study in the Language of the Dharma Literature, *Contributions to Indian Sociology* 32: 189-216.
58. Orenstein, Henry, 1965, The Structure of Hindu Caste Values: A Preliminary Study of Hierarchy and Ritual Values, *Ethnology* 4: 1-15; 1968, Toward Agrammar of Defilement of Hindu Law, in *Structure and Change in Hindu Society*, eds. M. Singer and B. S. Cohn, 115-31. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
59. Ortner, Sherry, 1973, On Key Symbols, *American Anthropologist* 75: 1338-46.
60. Penner, Hans, 1970, Is Phenomenology a Method for the Study of Religion? *Bucknell Review* 18: 29-54.
61. Perel, Anthony, 1965, The Political Symbolism of the Cow in India, *Journal of Commonwealth Political Studies* 7: 179-203.
62. Pfeiffer, John E., 1977, *The Emergence of Society: A Prehistory of the Establishment*, New York: McGraw-Hill Book Company.
63. Rajaram, Navaratna S. and David Frawley, 1995, *Vedic 'Aryans' and the Origins of Civilization*, Quebec: World Heritage Press.
64. Robb, Peter G., 1992, *The Evolution of British Policy towards Indian Politics 1880-1920: Essays on Colonial Attitudes, Imperial Strategies, and Bihar*, New Delhi: Manohar.
65. Rodin, Miriam, Karen Michaelson, and Gerald M. Britan, 1978, Systems Theory in Anthropology, *Current Anthropology* 19: 747-53.
66. Roy, Beth, 1994, *Some Trouble with Cows: Making Sense of Social Conflict*, Berkeley: University of California Press.
67. Sax, William, 1996, Hinduism: Reverence for the Natural World, in *Can Humanity Survive? The World's Religions and the Environment*, ed. J. Veitch, 51-68. Auckland: Awareness Book Company Ltd.
68. Schneider, Burch H., 1948, The Doctrine of Ahimsa and Cattlebreeding in India, *Scientific Monthly* 67: 87-92.
69. Schwabe, Calvin W., 1978, Holy Cow-Provider or Parasite? Problem for Humanists, *Southern Humanities Review* 13: 251-78.
70. Shrader-Frechette, Kristin, 1996, Individualism, Holism, and Environmental Ethics, *Ethics and the Environment* 1(1): 55-69.

71. Simoons, Frederick J., 1973, The Sacred Cow and the Constitution of India, *Ecology of Food and Nutrition* 2: 281-96; 1974, The Purificatory Role of “The Five Products of the Cow”, in *Hinduism Ecology of Food and Nutrition* 3: 21-34; 1979, Questions on the Sacred-Cow Controversy, *Current Anthropology* 20: 467-93; 1994, *Eat not this Flesh: Food Avoidances from Prehistory to the present*, Madison: University of Wisconsin Press.
72. Srinivasan, Doris, 1979, *Concept of the Cow in the Rigveda*, New Delhi: Motilal Banarsidass.
73. Trautmann, Thomas, 1997, *Aryans and British India*, Berkeley: University of California Press.
74. Vanderveer, Peter, 1994, *Hindu Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press.
75. Wheeler, Mortimer, 1953, *The Indus Civilization*, Cambridge: Cambridge University Press.
76. Wilkins, W. J., 1978, *Hindu Mythology*, Calcutta: Rupa and Company.
77. Yang, Anand, 1980, Sacred Symbol and Sacred Space in Rural India: Community Mobilization in the ‘Anti-Cow Killing’ Riot of 1893, *Comparative Studies in Society and History* 22: 576-96.
78. Zimmer, Heinrich, 1962, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York: Harper and Row.

Abstract

THE SANCTIFICATION OF BULLS IN HINDUISM

Prof. Dr. Frank J. Korom

Boston University, USA

This essay revises a debate that took place in the social sciences over the “sacred-bulls controversy” for the purpose of ecological musing. The debate was stimulated largely by Marvin Harris, whose cultural materialist position reduced the symbolism of the bull in Hinduism to a set of irrational beliefs. His alternative was to see the bull’s sacredness in terms of a calculus of calories. His work led to criticism from both anthropologists and humanists. In the first part of the paper, I trace the history of the controversy, then move on to consider the bull herself from a Hindu point of view. Finally, I conclude with some theoretical remarks about the need for scholars of religion to be sensitive to both texts and contexts by blurring the theoretical boundaries between the fields of religion and anthropology.

Keywords: Hinduism; ecology; bull lore; cultural materialism.