

BENEDICT ANDERSON



NHỮNG CỘNG ĐỒNG TƯỞNG TƯỢNG

Suy nghĩ về nguồn gốc
và sự lan truyền của chủ nghĩa dân tộc

IMAGINED COMMUNITIES
Reflections on the Origin and Spread of Nationalism

Nguyễn Thu Giang – Vũ Đức Liêm
Phạm Văn Thủy – Nguyễn Thanh Tùng dịch
Nguyễn Thu Giang – Nguyễn Tô Lan hiệu đính
Phạm Quang Minh giới thiệu



NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM

Những cộng đồng tưởng tượng

Tác giả: **Benedict Anderson**

Dịch giả: **Nguyễn Thu Giang - Vũ Đức Liêm - Phạm Văn Thủy - Nguyễn Thanh Tùng**

Hiệu đính: **Nguyễn Thu Giang - Nguyễn Tô Lan**

Thể loại: **Biên khảo**

Số trang: **368**

Kích thước: **16x24 cm**

Phát hành: **NXB Đại học sư phạm**

Năm xuất bản: **2019**

E-book này được thực hiện trên tinh thần thiện nguyện, phi lợi nhuận và phục vụ cộng đồng người đọc chưa có điều kiện mua sách giấy.

TVE-4U

CÙNG ĐỌC - CÙNG CHIA SẺ!

Tác giả



Benedict Anderson
(1936-2015)

Benedict Anderson sinh tại Côn Minh (Trung Quốc) trong một gia đình có cha là người Ireland và mẹ là người Anh. Để tránh ảnh hưởng của Thế chiến II, gia đình ông chuyển tới California (Hoa Kỳ) năm 1941, rồi trở về quê hương Ireland năm 1945. Sau khi tốt nghiệp tại Đại học Cambridge (Vương quốc Anh), Benedict Anderson hoàn thành chương trình tiến sĩ ngành Chính trị học và nghiên cứu Đông Nam Á tại Đại học Cornell (Hoa Kỳ). Sau một thời gian nghiên cứu chuyên sâu về Indonesia, ông chuyển hướng sang nghiên cứu Thái Lan và Philippines với rất nhiều công trình xuất sắc về những khu vực này.

Thành thạo tiếng Latin, Hi Lạp, Hà Lan, Đức, Tây Ban Nha, Nga, Pháp, Indonesia, Java, Tagalog, và Thái, cuộc đời của ông là một hành trình giữa các nền văn hóa, ngôn ngữ, lịch sử, văn chương, chính trị và quyền lực. Các tác phẩm của ông đều là những khảo cứu học thuật mẫu mực về mối quan hệ giữa ngôn ngữ, văn hóa, quyền lực, ý thức dân tộc, và bản sắc chính trị.

Bên cạnh *Những cộng đồng tưởng tượng* , Benedict Anderson còn là tác giả của nhiều nghiên cứu quan trọng khác như: *Java trong thời đại cách mạng [Java in a Time of Revolution]*; *Ngôn ngữ và quyền lực: Khảo cứu văn hóa chính trị Indonesia [Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia]*; *Bóng ma của sự so sánh: Chủ nghĩa dân tộc, Đông Nam Á và thế giới [The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World]*.

Ảnh chân dung Benedict Anderson

© Hồ sơ lưu trữ về Benedict Anderson,
Đại học Cornell (Hoa Kỳ).



NHỮNG CỘNG ĐỒNG TƯỜNG TƯỢNG

Suy nghĩ về nguồn gốc và sự lan truyền của chủ nghĩa dân tộc

Dịch từ nguyên bản tiếng Anh

IMAGINED COMMUNITIES

Reflections on the Origin and Spread of Nationalism

Ngoài 500 bản bìa mềm, Nhà xuất bản Đại học Sư phạm
in 500 bản bìa cứng, dành cho bạn đọc yêu thích sưu tầm sách.



Dành tặng Mẹ và Tantiëtte trong tình yêu và sự biết ơn.

BENEDICT ANDERSON

Lời nhà xuất bản

Quý bạn đọc đang cầm trên tay bản dịch tiếng Việt công trình *Những cộng đồng tưởng tượng: Suy nghĩ về nguồn gốc và sự lan truyền của chủ nghĩa dân tộc* từ nguyên bản tiếng Anh: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and spread of Nationalism* của Benedict Anderson do Nhà xuất bản Verso (Vương quốc Anh) ấn hành năm 2006.

Những cộng đồng tưởng tượng: Suy nghĩ về nguồn gốc và sự lan truyền của chủ nghĩa dân tộc là một công trình nghiên cứu đặc biệt nổi tiếng của Benedict Anderson. Nội dung của nó tập trung lí giải nguồn gốc, sự lan truyền, và sức ảnh hưởng của chủ nghĩa dân tộc đối với thế giới hiện đại. Với tầm quan trọng được thế giới ghi nhận, công trình này được đánh giá là “có ảnh hưởng nhất bàn về nguồn gốc của chủ nghĩa dân tộc” (Nhà xuất bản Verso - Vương quốc Anh), “một điển phạm” (*The Los Angeles Times* - Hoa Kỳ), “đã làm thay đổi nghiên cứu về chủ nghĩa dân tộc” (*The New York Times* - Hoa Kỳ), “Là cuốn sách đáng đọc nhất trong số các công trình nghiên cứu về chủ nghĩa dân tộc” (GS.TS. Trần Thị Vinh - Trường Đại học Sư phạm Hà Nội)... Mặc dù còn có nhiều ý kiến khác nhau về công trình, nhưng như GS.TS. Phạm Quang Minh (Đại học Quốc gia Hà Nội) nhận định, cuốn sách đã có “những đóng góp khoa học không thể phủ nhận” (xem “Lời giới thiệu” trong sách này).

Bản dịch tiếng Việt lần này (dựa trên nguyên bản tiếng Anh được tái bản năm 2006) bổ sung thêm vào danh sách hơn 30 bản dịch của cuốn sách đã phát hành trên khắp thế giới. Điều đó đã chứng minh nhận định của chính tác giả vào năm 2006 khi ông viết rằng “Sự thiếu vắng của ấn bản tiếng Việt có thể chỉ là tạm thời”. Việc xuất bản cuốn sách cũng nằm trong một

chuỗi các công trình học thuật có giá trị mà Nhà xuất bản Đại học Sư phạm đã, đang và sẽ giới thiệu đến Quý bạn đọc trong *Tủ sách Sử học*.

Những cộng đồng tưởng tượng: Suy nghĩ về nguồn gốc và sự lan truyền của chủ nghĩa dân tộc được xuất bản lần đầu năm 1983. Ấn bản đầu tiên này kết thúc ở Chương 9 - “Thiên sứ của lịch sử”. Năm 1991, cuốn sách được tái bản có chỉnh sửa và mở rộng đáng kể. Tác giả đã bổ sung thêm hai chương quan trọng mà ông xem như “những phụ lục rời lẻ”. Chương 10 tập trung vào mối quan hệ giữa nhà nước thực dân với quá trình hình thành dân tộc thông qua việc điều tra dân số, cũng như sự phát triển của bản đồ, và bảo tàng. Chương 11 chú trọng tới vai trò của kí ức và quên lãng trong việc tạo dựng nên “tiểu sử của dân tộc”. Năm 2006, cuốn sách được tái bản lần thứ ba và tác giả có bổ sung chương kết với tiêu đề: “Du hành và lưu chuyển: về địa-tiểu sử của *Những cộng đồng tưởng tượng*”. Trong chương kết này, tác giả đã phác họa lại lịch sử du hành, lưu chuyển của cuốn sách bằng cách truy lại bối cảnh văn hoá-chính trị của các bản dịch trên khắp thế giới. Tác giả cũng lí giải những mục tiêu mang tính bút chiến ban đầu của cuốn sách, đồng thời rút ra một số kết luận về động cơ, độc giả, cũng như chất lượng của các bản dịch tới thời điểm năm 2006.

Với những vấn đề đa dạng, phức tạp như trên, lại được hoàn thành cách đây khá lâu nên một số nội dung có thể khác với những nhận thức, tri thức mới hiện nay, cuốn sách đã và hẳn sẽ còn khơi ra những cuộc tranh luận khoa học đa dạng về chủ nghĩa dân tộc nói chung, cũng như những vấn đề từng được tranh luận trong giới khoa học xã hội về nguồn gốc, điều kiện, sự hình thành và phát triển của chủ nghĩa dân tộc Việt Nam nói riêng. Vì vậy, trước khi Quý bạn đọc tiếp nhận cuốn sách này, Nhà xuất bản Đại học Sư phạm xin được lưu ý rằng, cuốn sách là *tài liệu tham khảo phục vụ công tác nghiên cứu khoa học*. Nội dung của cuốn sách thể hiện quan điểm riêng của tác giả,

không phản ánh quan điểm của Nhà xuất bản Đại học Sư phạm và cũng không phản ánh quan điểm của người dịch, người hiệu đính, người giới thiệu hay Hội đồng thẩm định và những người trực tiếp tham gia công tác xuất bản cuốn sách.

Kế hoạch tổ chức dịch và xuất bản công trình này đã được triển khai từ năm 2014, khi đó tác giả đã ít nhiều biết được thông tin Nhà xuất bản Đại học Sư phạm đạt được thỏa thuận bản quyền với Nhà xuất bản Verso. Bản dịch tiếng Việt được xuất bản lần này là thành quả của sự ủng hộ, giúp đỡ và hợp tác của nhiều tổ chức, cá nhân mà ở đây chúng tôi chỉ nêu lên những tổ chức, cá nhân tiêu biểu. Chúng tôi chân thành cảm ơn học giả quá cố Benedict Anderson, Nhà xuất bản Verso đã hợp tác về bản quyền để cuốn sách được lưu hành hợp pháp tại Việt Nam. Chúng tôi ghi ơn tâm huyết và sức làm việc không mệt mỏi của nhóm dịch giả và hiệu đính gồm: TS. Nguyễn Thu Giang (Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội); ThS. Vũ Đức Liêm (Trường Đại học Sư phạm Hà Nội); TS. Phạm Văn Thủy (Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội); PGS.TS. Nguyễn Thanh Tùng (Trường Đại học Sư phạm Hà Nội); TS. Nguyễn Tô Lan (Viện Nghiên cứu Hán Nôm - Viện Hàn lâm Khoa học Xã hội Việt Nam). Chúng tôi trân trọng cảm ơn Hội đồng thẩm định chuyên môn: GS.TS. Đỗ Việt Hùng (Trường Đại học Sư phạm Hà Nội); GS.TS. Phạm Quang Minh (Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội); GS.TS. Trần Thị Vinh (Trường Đại học Sư phạm Hà Nội); TS. Đỗ Thị Thủy (Học viện Ngoại giao Việt Nam); TS. Phạm Lê Huy (Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội), đặc biệt cảm ơn GS.TS. Phạm Quang Minh đã viết Lời giới thiệu cuốn sách.

Chúng tôi tin tưởng rằng, cuốn sách này sẽ rất hữu ích với bạn đọc. Nhà xuất bản Đại học Sư phạm rất mong bạn đọc tiếp

nhận nội dung cuốn sách trên tinh thần khoa học, tự chủ và có ý thức phê phán.

Nhà xuất bản Đại học Sư phạm đã hết sức cố gắng để mang đến cho bạn đọc một cuốn sách tham khảo có chất lượng cả về nội dung và hình thức. Dù vậy, quá trình dịch thuật, hiệu đính, biên tập, thiết kế, in ấn... chắc hẳn khó tránh khỏi những sơ suất, thiếu sót. Chúng tôi mong nhận được sự góp ý của bạn đọc để cuốn sách hoàn thiện hơn khi được tái bản.

Trân trọng cảm ơn và giới thiệu đến Quý bạn đọc cuốn sách này!

Nhà xuất bản Đại học Sư phạm

Lời giới thiệu

1. Cuốn sách *Những cộng đồng tưởng tượng: Suy nghĩ về nguồn gốc và sự lan truyền của chủ nghĩa dân tộc* của Benedict Anderson mà Quý bạn đọc có trên tay thực sự là một nỗ lực rất lớn của nhóm dịch giả gồm Nguyễn Thu Giang, Vũ Đức Liêm, Phạm Văn Thủy và Nguyễn Thanh Tùng. Lẽ ra cuốn sách này phải được dịch ra tiếng Việt từ sớm, ngay sau khi nó ra đời, bởi như chính Benedict Anderson đã thừa nhận trong lời tựa cho ấn bản lần thứ hai năm 1991, rằng chính những cuộc xung đột vũ trang những năm 1978-1979 ở Đông Dương, tức là giữa Việt Nam và Cambodia cũng như giữa Việt Nam và Trung Quốc, đã là “duyên cớ trực tiếp” cho sự ra đời của bản thảo này. Vào những năm 70 của thế kỉ trước, nhiều nhà nghiên cứu đều cho rằng nguyên nhân chính cuộc Chiến tranh Đông Dương lần thứ ba là mâu thuẫn giữa một bên là Liên Xô-Việt Nam và bên kia là Trung Quốc-Khmer Đỏ, hoặc là xung đột địa chính trị giữa ba cường quốc là Mỹ-Liên Xô-Trung Quốc. Nhưng riêng Anderson thì cho rằng người ta phải tìm nguyên nhân của cuộc chiến này trong tầng sâu của lịch sử - đó là chủ nghĩa dân tộc, chứ không phải là vấn đề ý thức hệ hay địa chính trị.

2. Trong công trình này, Benedict Anderson đã tập trung nghiên cứu về chủ nghĩa dân tộc, nguồn gốc và sự lan truyền của nó mà theo ông là chưa được quan tâm đúng mức, thường được chấp nhận như là quốc gia, nhà nước, quốc tịch, đặc biệt là đánh giá tác động của nó đối với thế giới hiện đại thì còn quá ít ỏi. Từ những nghiên cứu trường hợp về chủ nghĩa thực dân ở Mỹ Latin và Indonesia, Benedict Anderson đã đề xuất khái niệm dân tộc là “một cộng đồng chính trị tưởng tượng - và được tưởng tượng như vốn dĩ vừa hữu hạn vừa có chủ quyền”.¹ Vậy

một cộng đồng tưởng tượng mang tính dân tộc có nghĩa là gì? Những cộng đồng tưởng tượng này đã ra đời thế nào và vì sao chủ nghĩa dân tộc lại trở thành một sức mạnh công phá có tính hủy diệt lớn nhất hiện nay trong bối cảnh toàn cầu hóa? Tại sao phải tạo ra sự tưởng tượng và làm thế nào để duy trì sự tưởng tượng? Các chính quyền đã làm gì để buộc các cộng đồng quốc gia được tưởng tượng hình thành và phát triển vượt thời gian, không gian?

Sinh năm 1936 ở Trung Quốc, lớn lên ở California và Ireland, Benedict Anderson theo học ở Đại học Cambridge danh tiếng và tốt nghiệp trường này khi mới 21 tuổi. Sau đó, ông thi vào chương trình Nghiên cứu sinh ở Đại học Cornell chuyên sâu về Indonesia. Nghiên cứu của ông và các đồng nghiệp về cuộc đảo chính quân sự năm 1965 của tướng Suharto ở đảo quốc này đã trở nên nổi tiếng với tên gọi “Tài liệu Cornell”, khi dám vạch trần sự thật của sự kiện này đến mức chính quyền Indonesia đã từ chối cấp thị thực cho Benedict Anderson cho đến tận năm 1999, khi tổng thống Suharto buộc phải từ nhiệm. Tuy nhiên, bản thân Anderson lại được mời phát biểu nhiều lần trên truyền hình, giải quyết các vấn đề của các Ủy ban của Liên hiệp Quốc và Quốc hội Hoa Kỳ về các vấn đề liên quan đến Indonesia và Đông Timor cùng những vấn đề nhân quyền ở Đông Nam Á.

3. Cuốn sách *Những cộng đồng tưởng tượng* của Benedict Anderson nổi tiếng trên toàn thế giới, được dịch ra nhiều thứ tiếng bởi những đóng góp khoa học không thể phủ nhận của nó.

Thứ nhất, công trình đã có đóng góp quan trọng về tính không gian, khi Benedict Anderson đề xuất luận điểm dân tộc là một cộng đồng tưởng tượng. Điều đó không có nghĩa là dân tộc đó không có thực, bịa đặt, khác với các dân tộc có thật, mà là một dân tộc thường được xây dựng trong một quá trình phổ biến, thông qua đó công dân của quốc gia đó cùng nhau chia sẻ niềm tin, thái độ, nhận thức về một cộng đồng quốc gia dân tộc

chung và quốc tịch chung, mặc dù họ không hề gặp nhau, không hề biết nhau. Benedict Anderson có lí khi cho rằng dân tộc hàm ý tưởng tượng bởi: “Dân tộc *được tưởng tượng ra* vì thành viên của ngay cả những dân tộc nhỏ nhất cũng sẽ không hề biết tới phần lớn các thành viên-đồng bào của mình, những người họ chưa từng gặp gỡ hay thậm chí nghe nói tới, ấy vậy mà trong tâm trí của mỗi người đều tồn tại hình ảnh về một sự hiệp thông giữa họ”.² Hơn nữa cũng theo Anderson, dân tộc được tưởng tượng dường như bị giới hạn vì có một dân tộc tức là cũng có tồn tại những dân tộc khác, có một không gian xác định, có một dân số nhất định, chứ không phải một thực thể hữu cơ, vĩnh cửu. “Dân tộc được tưởng tượng là *hữu hạn* bởi ngay cả những dân tộc lớn nhất, có thể chứa cả tỉ người, vẫn phải có một đường biên hữu hạn, kể cả khi nó có thể co giãn, mà phía bên kia của đường biên ấy là những dân tộc khác”.³ Đặc biệt, Anderson cho rằng khái niệm dân tộc được hình thành vào cuối thế kỉ XVIII như là một cấu trúc xã hội để thay thế các chế độ quân chủ, trật tự xã hội nặng về tôn giáo trước đây. Theo đó, dân tộc là một cách hiểu mới về khái niệm quyền cai trị và chủ quyền quốc gia: “Cuối cùng, nó được tưởng tượng là một *cộng đồng* bởi bất chấp sự bất công và bóc lột phổ biến trong lòng nó, mỗi dân tộc luôn luôn được hình dung như là một kiểu tình đồng chí sâu sắc và bình đẳng. Rốt cuộc, chính tình hữu ái này, suốt hai thế kỉ qua, đã khiến biết bao nhiêu triệu người không chỉ sẵn sàng giết mà còn sẵn sàng chết cho những sự tưởng tượng hữu hạn đó”.⁴

Thứ hai, công trình của Benedict Anderson đã chứng minh vai trò quan trọng của “thế hệ người creole tiên phong” trong việc phát triển của chủ nghĩa dân tộc ở cả Bắc và Nam Mỹ. “Thế hệ người creole tiên phong” đã chiến đấu cho độc lập dân tộc trong các thế kỉ XVIII-XIX cũng là những người có cùng tổ tiên, ngôn ngữ, truyền thống với những người đã xâm chiếm thuộc địa mà họ phản đối. Theo Anderson, chính những cộng đồng

thuộc địa đã phát triển chính trị dân tộc trước cả châu Âu vì họ có ý thức hình thành cộng đồng chung và một cộng đồng có chủ quyền, tiềm ẩn niềm tin ngày một gia tăng thông qua các cuộc tranh luận về quan hệ chính trị và hành chính liên lục địa. Xuất phát từ nghiên cứu trường hợp Mĩ Latin, Anderson cũng lập luận rằng phong trào dân tộc đã/đang được khởi xướng và truyền cảm hứng bởi những người xa xứ và vì thế ông đi đến một kết luận “cũng có thể thấy rằng chúng ta đang phải đối mặt tại đây với một loại hình mới của chủ nghĩa dân tộc: một loại ‘dân tộc từ xa’”.⁵

Thứ ba, Benedict Anderson còn nhấn mạnh đến tầm quan trọng của “chủ nghĩa tư bản in ấn” trong việc tạo ra một cảm giác trải nghiệm dân tộc cho mọi người, làm cho họ nhận thức được về các sự kiện xảy ra trong quốc gia riêng của họ và các quốc gia bên ngoài. Không phải ai khác mà chính là báo chí đã đóng vai trò quan trọng trong việc phát triển nhanh chóng số lượng người suy nghĩ về bản thân họ và mối quan hệ giữa bản thân họ với những người khác trong cách thức mới một cách sâu sắc: “Sự hội tụ giữa chủ nghĩa tư bản và công nghệ in ấn trên cơ sở tính đa dạng định mệnh của ngôn ngữ đã tạo ra khả thể cho một dạng thức cộng đồng tưởng tượng mới, thứ mà hình thái học cơ bản của nó đã xác lập một sân khấu cho sự xuất hiện của dân tộc hiện đại”.⁶ Sau khi nhận được phản hồi từ bạn đọc, Anderson đã bổ sung các di sản của di cư, coi đó như là một trong những yếu tố quan trọng góp phần tạo ra chủ nghĩa dân tộc và sắc tộc.⁷

4. Mặc dù có tầm ảnh hưởng lớn trong các nghiên cứu khoa học xã hội và nhân văn trên phạm vi toàn cầu, công trình của Anderson cũng bị phê phán ở một số luận điểm. Một là, công trình là đã nhấn mạnh quá mức vai trò của chủ nghĩa thực dân, coi đó như là mẫu hình cho sự phát triển của các xã hội thuộc địa. Sau khi giành được độc lập, dường như các quốc gia dân tộc non trẻ không còn sự lựa chọn nào khác ngoài đi theo con

đường của châu Âu. Ngoài ra, các cường quốc thực dân châu Âu cũng dường như đã sẵn sàng ngăn chặn bất cứ sự “chệch hướng” nào có khả năng nguy hiểm đối với chính quốc. Hai là, công trình của Anderson dường như đã đề cao quá mức chủ nghĩa nam quyền, vì theo Anderson “loại chính trị này dường như thu hút nam giới nhiều hơn nữ giới”.⁸ Cuối cùng, một số học giả cho rằng sự tưởng tượng mà Anderson đặt ra chỉ là giả mạo, bởi vì cho đến nay nhiều câu hỏi còn bị bỏ ngỏ, chưa được trả lời, ví dụ: “Ai định nghĩa dân tộc? Dân tộc được định nghĩa như thế nào? Định nghĩa đó được mô phỏng và tranh cãi như thế nào? Và điều quan trọng là các quốc gia đã phát triển và thay đổi theo thời gian như thế nào?... vấn đề không phải là sự tưởng tượng chung hiện hữu, mà sự tưởng tượng chung là giả mạo”.⁹

5. Cuối cùng, đối với độc giả Việt Nam, *Những cộng đồng tưởng tượng* của Anderson là công trình giúp chúng ta nhìn nhận lại những vấn đề đã từng được tranh luận trong giới khoa học xã hội về nguồn gốc, điều kiện, sự hình thành chủ nghĩa dân tộc Việt Nam. Đặc biệt, những phân tích, lí giải của Anderson về mối quan hệ giữa Việt Nam và Trung Quốc chắc chắn sẽ tạo ra sự tranh luận sôi nổi. Theo Anderson, Việt Nam dường như phải đứng trước một tình trạng “tiến thoái lưỡng nan” giữa một bên là các cuộc chiến đấu nhằm bảo vệ nền độc lập, tự do, bản sắc dân tộc và một bên là lưu giữ những giá trị truyền thống mà theo Anderson là gắn rất chặt với “quá khứ bản địa của Việt Nam”, cần lưu ý là nếu người ta tin vào lí thuyết “cộng đồng tưởng tượng” của Anderson, thì người ta buộc phải thừa nhận căn tính dân tộc không phải là một yếu tố được hình thành một cách khách quan, lịch sử, không phải là kết quả của sự tồn tại của một cộng đồng người trong những hoàn cảnh lịch sử cụ thể, mà là các yếu tố được “kiến tạo” ra, được tưởng tượng nên, dưới sự chi phối của quyền lực.

Trân trọng giới thiệu công trình này với bạn đọc Việt Nam.

Phạm Quang Minh
Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn,
Đại học Quốc gia Hà Nội

Lời người dịch

Trong ấn bản năm 2006, Benedict Anderson một lần nữa mở rộng nội dung của *Những cộng đồng tưởng tượng* bằng một chương kết nhìn lại hành trình đầy bất ngờ và ấn tượng của cuốn sách. Vào thời điểm đó, *Những cộng đồng tưởng tượng* đã ra đời được 23 năm kể từ lần xuất bản thứ nhất (1983) và 15 năm sau lần tái bản có chỉnh sửa và mở rộng đầu tiên (1991). Đồng thời, cuốn sách cũng đã được phát hành ở 33 quốc gia và dịch ra 29 thứ tiếng khác nhau. Trong chương sách mới bổ sung này, Anderson nhắc tới sự vắng mặt của bản dịch tiếng Việt với hàm ý mong chờ. Ông viết: “Sự thiếu vắng của ấn bản tiếng Việt có thể chỉ là tạm thời, khi đất nước đang phát triển nhanh chóng này vươn lên từ sự cô lập tương đối về học thuật do hậu quả của ba thập niên chiến tranh khủng khiếp”.¹⁰ Từ đó đến nay, đã 13 năm trôi qua và Anderson không còn sống tới lúc được nhìn thấy bản dịch tiếng Việt chính thức mà quý vị đang cầm trên tay. Ông qua đời đột ngột năm 2015 tại Indonesia, miền đất ông dành nhiều tâm sức nghiên cứu và cũng là điểm tham chiếu then chốt trong *Những cộng đồng tưởng tượng*.

Sự chậm trễ về dịch thuật này một phần cho thấy quá trình vượt khỏi “sự cô lập tương đối về học thuật” sau những năm tháng chiến tranh là chưa dễ dàng. Phần khác, nó làm lộ ra những thách thức trong việc dịch một công trình đầu không quá dài nhưng lại đòi hỏi khả năng bao quát mang tính liên ngành và chiều sâu lí thuyết. Với tư cách là dịch giả của *Những cộng đồng tưởng tượng*, chúng tôi xin có đôi lời nhấn mạnh giá trị của cuốn sách, cũng như trình bày về những thuận lợi, khó khăn trong quá trình thực hiện bản dịch.

1. Tầm quan trọng của *Những cộng đồng tưởng tượng* là điều gần như ai cũng công nhận, dầu rằng đây là một cuốn sách gây ra nhiều chia rẽ hơn là đồng thuận.¹¹ Nói chính xác thì tầm quan trọng không thể chối cãi của cuốn sách bắt nguồn chính từ việc nó đã khơi ra những cuộc tranh luận đa dạng và đầy tinh thần phê phán về chủ nghĩa dân tộc. Tức là, cuốn sách đã trở thành một điều kiện khả thể về mặt tri thức cho sự ra đời của một lĩnh vực truy vấn mới đối với một vấn đề tưởng như đã cũ. Vào năm 1983, khi cuốn sách xuất bản lần đầu, kí ức về các cuộc chiến tranh mang đậm tinh thần dân tộc chủ nghĩa ở Đông Dương hãy còn nóng hổi và tương lai bất định của kỉ nguyên hậu Chiến tranh Lạnh (thứ đã trở thành “hiện tại” của chúng ta) bắt đầu ló rạng. Như Anderson đã chỉ ra, mối quan tâm dành cho *Những cộng đồng tưởng tượng* chỉ nở rộ khi Chiến tranh Lạnh thực sự bước vào hồi kết vào đầu thập niên 90 của thế kỉ XX. Điều này có nghĩa là cuốn sách chủ yếu bàn về lịch sử này lại giúp cung cấp những chỉ báo về tương lai cũng sâu sắc không kém sự khai mở về quá khứ. *Những cộng đồng tưởng tượng* như một lời dự đoán thiên tài về mối quan hệ lâu đời, dai dẳng và đầy thăng trầm giữa chủ nghĩa tư bản, sự phát triển của truyền thông đại chúng, tính bá quyền của phương Tây, và các ván bài quyền lực ở tầm cấp toàn cầu. Chính giá trị học thuật và tính thời sự lâu bền của cuốn sách này là lí do khiến chúng tôi lựa chọn chuyển ngữ và giới thiệu nó tới độc giả Việt Nam.

Những cộng đồng tưởng tượng tất nhiên không phải là cách tiếp cận duy nhất đối với câu hỏi về chủ nghĩa dân tộc. Trong hơn ba thập niên trở lại đây, lĩnh vực khoa học xã hội và nhân văn đã chứng kiến sự nở rộ của các nghiên cứu về dân tộc, với các luồng ý kiến trái ngược nhau khi xem xét tới đặc trưng của hiện tượng này. Liệu “dân tộc” là một thực thể “tiền hiện đại” hay “hiện đại”? “khách quan” hay “chủ quan”? “chính trị” hay “văn hóa”? “cực đoan” hay “tâm thường”? “thế tục” hay “tôn

giáo”? Và thậm chí, “nam tính” hay “nữ tính”?... Nếu như với Ernest Gellner¹², Eric Hobsbawm¹³, Tom Nairn,¹⁴ và Benedict Anderson¹⁵, ý niệm dân tộc về cơ bản mang tính hiện đại, thì John Armstrong¹⁶, Anthony Smith,¹⁷ và John Hutchinson¹⁸ lại khẳng định rằng sự hình thành dân tộc không thể tách khỏi những thực thể văn hóa chính trị mang tính biểu tượng-tộc người tồn tại từ xa xưa. Nếu như Tom Nairn¹⁹ nhấn mạnh khía cạnh kinh tế của quá trình hình thành dân tộc, thì John Breuilly²⁰ lại nhấn mạnh tính chất nhà nước của nó, trong khi Benedict Anderson²¹ và Miroslav Hroch²² lại đặc biệt chú trọng tới sự thay đổi văn hóa và xã hội. Nếu như đa số các nhà sử học và chính trị học tập trung vào những xu hướng cực đoan của chủ nghĩa dân tộc, thì nhà tâm lý học xã hội Michael Billig²³ lại gán cho nó đặc trưng của sự “tầm thường” với thuật ngữ nổi tiếng “banal nationalism” (chủ nghĩa dân tộc tầm thường). Và nếu như ở châu Âu và châu Mỹ, ý niệm dân tộc trôi trong một thời gian hiện đại, thế tục, “đồng nhất và rỗng” (lập luận nổi tiếng của Benedict Anderson mượn ý Walter Benjamin), thì nhà nghiên cứu theo trường phái hậu thuộc địa Partha Chatterjee²⁴ lại cho rằng ở châu Á, ý niệm dân tộc đã hình thành ngay trong lòng đời sống tinh thần-tôn giáo từ thời tiền thuộc địa. Tới thời điểm này, khi các cuộc tranh luận đã tương đối ngã ngũ (đặc biệt là trong sự phát triển song hành với các cuộc tranh luận khác về chủ nghĩa hậu cấu trúc và hậu thuộc địa), chúng ta có thể tạm nói rằng những khung ý niệm mang tính nhị nguyên nêu trên đóng vai trò các kiểu mẫu phân tích lý tưởng hơn là một sự phân loại sát thực.

Điểm then chốt mà tất cả các công trình nêu trên cùng chia sẻ, bất chấp sự khác biệt giữa chúng là: Không có một cốt lõi nguyên thủy nào của “dân tộc” được duy trì bất biến qua thời gian. Nói cách khác, việc truy tìm lại một “bản sắc dân tộc” nguyên sơ và nằm ngoài lịch sử luôn là một thực hành quyền lực, dù là tự giác hay phi tự giác. Về điểm này, xin được mượn

lời nhà xã hội học nổi tiếng Craig Calhoun: “Các dân tộc không tồn tại ‘khách quan’ trước khi chúng tồn tại như các diễn ngôn”.²⁵

Bằng việc chọn dịch và giới thiệu *Những cộng đồng tưởng tượng*, chúng tôi hi vọng góp một phần nhỏ bé vào việc cung cấp một khung tham chiếu quan trọng về chủ đề dân tộc, và mong mỗi sẽ có những công trình tiếp theo được dịch và giới thiệu. Chúng tôi cũng hi vọng rằng bản dịch *Những cộng đồng tưởng tượng* sẽ gợi ra những thảo luận bổ ích về một vấn đề chắc chắn có tác động không nhỏ tới Việt Nam.

2. Về mặt dịch thuật, chúng tôi xin tóm lược ba vấn đề mang tính nguyên tắc.

Thứ nhất, trên phương diện thuật ngữ, chúng tôi nỗ lực duy trì trong khuôn khổ bản dịch một hệ từ vựng thống nhất để độc giả tiện theo dõi. Thuật ngữ then chốt cần xem xét trước tiên chính là “nation”. Mỗi lựa chọn của việc dịch thuật ngữ này ra tiếng Việt - ví dụ như “quốc gia”, “dân tộc”, “đất nước”, “quốc dân” - đều có điểm hay và điểm dở. Hai lựa chọn thường được dùng thay thế cho nhau nhiều nhất là “dân tộc” và “quốc gia”. Trong khi từ “dân tộc” được dùng nhiều hơn và thường gắn với các yếu tố văn hóa (cũng là điều Benedict Anderson đặc biệt quan tâm), thì từ “quốc gia” dường như có hàm nghĩa chính thống và gắn với hoạt động của nhà nước hơn. Dựa trên cơ sở sự tồn tại của các lối diễn đạt phổ biến (cả trong nước và ở một số nước khác) và vì mục đích thuận tiện hơn là lí do học thuật, chúng tôi chọn dịch “nation” thành “dân tộc” trên toàn văn bản. Tương ứng với nó là các từ, cụm từ phái sinh như “chủ nghĩa dân tộc” (nationalism), “tính dân tộc” (nationality), “tính dạng dân tộc” (nationhood), “thể tính dân tộc” (nationness)... Để tránh gây nhầm lẫn giữa “ethnicity” và “nation”, chúng tôi dịch “ethnicity” là “tộc người”. Từ “state” luôn được dịch là “nhà nước” thay vì “quốc gia”; còn từ “đất nước/nước” được dành để dịch “country” - một từ không có nội hàm lí

thuyết gì đặc biệt. Do đó, bạn đọc dễ thấy rằng từ “quốc gia” gần như vắng mặt hoàn toàn trong bản dịch này để tránh gây ra sự phức tạp không cần thiết, trừ một vài trường hợp khi từ này đóng vai trò *tính từ* trong những quán ngữ đã quá phổ biến (ví dụ như “biên giới quốc gia”, “ngôn ngữ quốc gia”, “công ti liên/đa quốc gia”, hay “thư khố quốc gia”). Với các thuật ngữ khác như khái niệm “creole” (giữ nguyên không dịch) và “official nationalism” (dịch thành “chủ nghĩa dân tộc nhà nước”), chúng tôi có giải trình cụ thể khi những thuật ngữ này lần đầu tiên xuất hiện trong bản dịch.

Thứ hai là tính đa ngữ của cuốn sách này. Như bạn đọc sẽ thấy, Anderson thường xuyên trích lại thơ văn, công trình nghiên cứu và phát ngôn bằng những ngôn ngữ khác mà không dịch ra tiếng Anh (rất có thể, điều này xuất phát từ sự ngại ngùng của chính Anderson khi dùng thứ ngôn ngữ mà ông cho rằng sự phổ biến toàn cầu của nó luôn đồng thời mang tính “đế quốc”). Đó là chưa kể tới một lượng lớn các từ ngữ không phải tiếng Anh được đan cài trong các câu văn của Anderson. Điều này có nghĩa là cuốn sách viết bằng tiếng Anh của ông lại chứa đầy những câu thơ, lời trích, thành ngữ, và khái niệm tiếng Pháp, Nga, Latin, Tây Ban Nha, Đức, Hà Lan, và Indonesia.

Trong chừng mực tối đa mà không làm đứt gãy mạch văn bản, chúng tôi cung cấp nguyên văn ngôn ngữ gốc, kèm theo phần dịch tiếng Việt. Trong hàng trăm chú thích và cả trong chính văn, Anderson cũng viện dẫn tới rất nhiều tài liệu tham khảo khác nhau. Tên các tài liệu này đều được giữ nguyên không dịch, trừ trường hợp nội dung tiêu đề liên quan trực tiếp đến việc lĩnh hội luận điểm liên quan. Bạn đọc có thể dễ dàng truy lại tên sách và phần dịch nghĩa được cung cấp ở danh mục tài liệu tham khảo nằm ở cuối sách.

Cuối cùng, việc tham chiếu đa ngữ một cách thường xuyên của Anderson cũng phần nào làm lộ ra một sự thật là, tác giả

viết một thứ ngôn ngữ học thuật không hề dễ hiểu. Bên cạnh độ cô đặc của lập luận (một cuốn sách chỉ hơn 200 trang trong bản gốc, nhưng trải dài qua nhiều thế kỉ với các khảo cứu kĩ lưỡng về ít nhất ba châu lục Mĩ, Âu, Á), Anderson còn duy trì tinh thần bút chiến thông qua nhiều chiến thuật ngôn ngữ đa dạng, cách lựa chọn ví dụ không theo truyền thống, và lối lập luận cắt qua nhiều lĩnh vực hàn lâm đa dạng. Vì thế, đặc trưng phong cách của Anderson là một thứ tiếng Anh tinh tế hơi châm biếm, đặc biệt súc tích, cộng với một tinh thần phê phán trên nền tảng tri thức lí thuyết và thực tế sâu rộng mang tính liên ngành. Do đó, chúng tôi hiểu rằng việc dịch không thể tách khỏi việc diễn dịch. Nguyên tắc của chúng tôi là mọi diễn dịch cần dựa trên câu chữ cụ thể cũng như cấu trúc lập luận nội tại của mỗi đoạn và chương sách. Để đạt được mục tiêu đó, chúng tôi có tham khảo, đối chiếu thêm với các bản dịch sang hai ngôn ngữ phổ dụng khác là tiếng Trung và tiếng Pháp.²⁶

Dẫu vậy, xét tới việc Anderson đã phải buồn bã thừa nhận rằng bản dịch tiếng Indonesia do chính ông tham gia kiểm soát từng câu chữ (và bổ sung nhiều chú thích) vẫn “khá vô hồn”,²⁷ thì bản dịch tiếng Việt của chúng tôi càng khó có thể chuyển tải được sự duyên dáng quyến luyến giữa lập luận và ngôn từ mà tác giả thể hiện trong bản gốc. Nhiệm vụ này đôi khi trở nên bất khả hoặc thứ yếu khi chúng tôi mong muốn đặt vấn đề trung thành về mặt học thuật lên hàng đầu. Vì thế, chúng tôi mong độc giả kiên nhẫn khi đọc bản dịch, phần nhiều bởi sự hạn chế trong năng lực của dịch giả, phần khác bởi cuốn sách này nhìn chung là một văn bản khó đọc, ngay cả với độc giả bản ngữ.

3. Nhóm dịch giả này²⁸ được thành lập dựa trên cơ sở tình bạn, mối quan tâm chung dành cho cuốn sách, và xu hướng liên ngành. Là những nhà nghiên cứu đến từ nhiều chuyên ngành khác nhau (lịch sử, ngữ văn, nghiên cứu truyền thông) với những mối quan tâm đa dạng, song có một điều may mắn

là các dịch giả đều rất có hứng thú với *Những cộng đồng tưởng tượng* và ít nhiều có những trải nghiệm nghiên cứu liên quan trực tiếp đến cuốn sách. Điều này phần nào giúp chúng tôi giải quyết những khó khăn đặt ra đối với việc dịch thuật như đã nêu trên một cách thuận lợi hơn.

Nhân đây, nhóm dịch giả xin gửi lời cảm ơn chân thành tới Nhà xuất bản Đại học Sư phạm đã tạo điều kiện thuận lợi tối đa cho chúng tôi trong quá trình thực hiện bản dịch này. Chúng tôi xin cảm ơn Giám đốc Nguyễn Bá Cường và đội ngũ cán bộ, biên tập viên đã đảm bảo vấn đề bản quyền cho cuốn sách và cung cấp cho chúng tôi các chỉ dẫn then chốt về mặt pháp lý, hành chính cũng như xử lý bản thảo. Chúng tôi xin gửi lời cảm ơn tới các thành viên Hội đồng thẩm định; tới Liam Christopher Kelley, Nguyễn Bá Dũng, Rayya El Zein, Nguyễn Tuấn Cường, Vương Ngọc Thi, và Nguyễn Thụy Đan - những người đã cung cấp cho chúng tôi nhiều lời khuyên hữu ích và sự động viên ấm áp trong quá trình thực hiện bản dịch này.

Một trong những đóng góp nổi bật và độc đáo nhất của Anderson trong cuốn sách này là lập luận về vai trò của việc in ấn xuất bản. Bằng thứ văn xuôi sống động của mình, ông viết như sau về quá trình hình thành nên những “cộng đồng tưởng tượng” thông qua việc đọc [in nghiêng trong nguyên bản]:^{29a}

Trong quá trình này, họ dần có ý thức về hàng trăm nghìn, thậm chí hàng triệu người cùng thuộc về một địa hạt ngôn ngữ cụ thể với họ, và đồng thời, *chỉ* hàng trăm nghìn, hay hàng triệu người *đó* mới thuộc về cái địa hạt ấy mà thôi. Những độc giả-đồng bào này, những người được liên kết với nhau thông qua in ấn, đã hình thành nên mầm mống của cộng đồng tưởng tượng theo kiểu dân tộc, trong chính sự vô hình mang tính khả thị, cụ thể, và thế tục của họ.

Với bản dịch này, dầu có thể muộn màng đôi chút so với kì vọng của Anderson và sẽ vĩnh viễn không bao giờ được tác giả biết tới (dù ông có biết về việc khởi hoạt dự án)^{29b}, chúng tôi hi vọng góp phần nhỏ bé hình thành nên một “cộng đồng tưởng

tượng” mang tính học thuật, sáng tạo, và hợp thức. Đồng thời, với nhận thức về hạn chế trong năng lực cá nhân, cũng như các hạn chế khách quan khác, chúng tôi mong nhận được phản hồi từ Quý bạn đọc, và xin được lượng thứ trước những sai sót của bản dịch.

Chân thành cảm ơn!

Nhóm dịch giả

Lời cảm ơn của tác giả

Như độc giả sẽ rõ, quan niệm của tôi về chủ nghĩa dân tộc chịu ảnh hưởng sâu sắc từ các công trình của Erich Auerbach, Walter Benjamin, và Victor Turner. Trong thời gian chuẩn bị cho cuốn sách này, tôi đã nhận được rất nhiều lời phê bình và chỉ dẫn hữu ích từ em trai tôi Perry Anderson, cũng như Anthony Barnett, và Steve Heder. Theo nhiều cách khác nhau, J.A. Ballard, Peter Katzenstein, người bạn quá cố Rex Mortimer, Francis Mulhern, Tom Nairn, Shiraishi Takashi, Jim Siegel, Laura Summers, và Esta Ungar cũng dành cho tôi sự giúp đỡ vô giá. Lẽ dĩ nhiên, không một ai trong số các nhà phê bình thân thiện này phải chịu trách nhiệm dưới bất kì hình thức nào về những thiếu sót của cuốn sách - chúng hoàn toàn thuộc trách nhiệm của cá nhân tôi. Có lẽ cũng nên nói thêm rằng, về lĩnh vực đào tạo và chuyên môn, tôi là một chuyên gia về Đông Nam Á. Sự thừa nhận này có thể giúp lí giải một số thiên kiến cũng như cách lựa chọn ví dụ trong cuốn sách, và cũng giúp giảm bớt kì vọng rằng cuốn sách sẽ có tính phổ quát toàn cầu.

Ông ta xem nhiệm vụ của mình là đi ngược lại lí lẽ quen thuộc để viết sử.

Walter Benjamin,
Illuminations [Khai chiếu]

Vậy là, từ một sự Hỗn độn đã khởi lên,
Cái thứ Đa tạp ấy, *một người Anh*:
Từ sự Cuồng đoạt hăm hở, và Thú tính hung dữ đã sinh ra,
Giữa một người *Britton* Lòe loẹt và một người *Scotland*:
Đống Con cháu đông đúc nhanh chóng học bắn cung,
Cố buộc những con Bò cái vào chiếc Cày của người *La Mã*:
Từ cội gốc ấy xuất hiện một *Chủng tộc lai*,
Không Danh xưng, không Dân tộc, chẳng Ngôn ngữ, chẳng Tiếng tăm.
Nơi những Mạch máu nóng hổi, sự Hỗn độn kia miên miết chảy,
Ngắm vào giữa một người *Saxon* và một người *Đan Mạch*.
Và những đứa Con gái Hèn hạ, noi gương Cha mẹ,
Tiếp nhận tất cả mọi Dân tộc bằng Thú tính Bừa bãi.
Bầy lũ Gớm ghiếc này trực tiếp chứa đựng
Dòng máu tinh túy của *những người Anh*...

Trích Daniel Defoe,
The True-Born Englishman
[Một người Anh chính cống]

Lời tựa cho ấn bản lần thứ hai

Ai mà lường được rằng bão tố càng xa khỏi Thiên đường lại càng thối mạnh?

Cuộc xung đột vũ trang năm 1978-1979 ở Đông Dương - sự kiện tạo duyên cớ trực tiếp cho bản thảo đầu tiên của *Những cộng đồng tưởng tượng* - có vẻ như đã thuộc về một kỉ nguyên khác, dù mới chỉ có 12 năm trôi qua.³⁰ Khi đó, tôi bị ám ảnh trước viễn cảnh về những cuộc chiến tranh toàn diện giữa các nhà nước cùng phe xã hội chủ nghĩa. Giờ đây, một nửa trong số này đã sụp đổ, các nhà nước còn lại thì đang lo sợ sẽ sớm theo chân. Những cuộc chiến tranh mà các nhà nước còn lại ấy phải đối diện là những cuộc nội chiến. Rất có thể, cho đến đầu thiên niên kỉ mới, Liên bang Cộng hòa Xã hội chủ nghĩa Xô viết sẽ chẳng còn lại gì ngoài những nhà nước... cộng hòa.

Phải chăng tất cả điều này lẽ ra đã có thể dự đoán được? Năm 1983, tôi đã viết rằng, Liên Xô chính là “người thừa kế các nhà nước vương triều tiền dân tộc thế kỉ XIX chẳng kém việc nó là tiền bối của một trật tự quốc tế chủ nghĩa vào thế kỉ XXI”.³¹ Nhưng lúc ấy, khi lần theo sự bùng nổ của chủ nghĩa dân tộc, thứ đã phá hủy những vương quốc đa ngôn ngữ và đa chủng tộc nằm dưới sự cai trị của Vienna, London, Constantinople, Paris, và Madrid, tôi không ngờ rằng ngòi nổ đó còn vươn xa đến tận Moskva. Dù sao thì đây cũng là một sự an ủi đáng buồn, khi lịch sử dường như xác nhận “logic” của *Những cộng đồng tưởng tượng* theo cách mà chính tác giả của nó cũng không thể dự liệu.

Không chỉ diện mạo của thế giới đã thay đổi trong 12 năm qua, mà bản thân việc nghiên cứu chủ nghĩa dân tộc cũng thay đổi ngoạn mục - về phương pháp, tầm mức, sự phức tạp, và đơn

thuần là số lượng công trình. Chỉ tính riêng tiếng Anh thôi, có thể kể tới những công trình như: *Nations Before Nationalism* [Các dân tộc trước chủ nghĩa dân tộc] (1982) của J.A. Armstrong; *Nationalism and the State* [Chủ nghĩa dân tộc và nhà nước] (1982) của John Breuilly; *Nations and Nationalism* [Dân tộc và chủ nghĩa dân tộc] (1983) của Ernest Gellner; *Social Preconditions of National Revival in Europe* [Những điều kiện xã hội tiên quyết cho sự phục hưng dân tộc ở châu Âu] (1985) của Miroslav Hroch; *The Ethnic Origins of Nations* [Nguồn gốc tộc người của các dân tộc] (1986) của Anthony Smith; *Nationalist Thought and the Colonial World* [Tư tưởng dân tộc chủ nghĩa và thế giới thuộc địa] (1986) của P. Chatterjee; *Nations and Nationalism since 1788* [Dân tộc và chủ nghĩa dân tộc từ 1788] (1990) của Eric Hobsbawm. Đây mới chỉ là một vài trong số những văn bản quan trọng, mà tầm bao quát lịch sử và sức mạnh lí thuyết của chúng khiến cho truyền thống nghiên cứu trước đó trở nên lỗi thời. Một phần nhờ vào những công trình này, chúng ta đang chứng kiến sự nở rộ của các nghiên cứu lịch sử, văn học, nhân học, xã hội học, nữ quyền luận, và nhiều nghiên cứu khác nhằm kết nối đối tượng nghiên cứu của các lĩnh vực này với vấn đề dân tộc và chủ nghĩa dân tộc.³²

Việc hiệu chỉnh lại *Những cộng đồng tưởng tượng* cho phù hợp với những đổi thay lớn lao trên thế giới và trong học thuật là một nhiệm vụ vượt quá điều kiện hiện tại của tôi. Vì vậy, tốt hơn cả là giữ nó nguyên trạng như sản phẩm của một giai đoạn “chưa được nhìn lại”, với phong cách, chân dung và tâm trạng riêng của nó. Có hai điều khiến tôi cảm thấy hài lòng. Một mặt, kết cục cuối cùng của những biến động trong thế giới xã hội chủ nghĩa cũ vẫn còn bị bao phủ trong màn sương mù tối tăm phía trước. Mặt khác, phương pháp và những mối quan tâm đặc trưng của *Những cộng đồng tưởng tượng* có vẻ như, đối với tôi, vẫn còn nằm bên lề của những công trình học thuật mới

hơn về chủ nghĩa dân tộc - theo nghĩa này, ít nhất, công trình của tôi chưa bị thay thế hoàn toàn.

Điều tôi cố gắng thực hiện trong ấn bản lần này đơn thuần chỉ là đính chính lại những lỗi về dữ liệu, khái niệm và diễn giải mà lẽ ra tôi phải tránh được trong quá trình chuẩn bị ấn bản đầu tiên. Những đính chính này - nôm na là trên tinh thần của bản 1983 - bao gồm một số thay đổi so với ấn bản đầu tiên, kèm theo hai chương viết mới, thứ về cơ bản mang dáng dấp của những phụ lục rời lẻ.

Trong phần chính văn, tôi đã phát hiện ra hai lỗi nghiêm trọng về dịch thuật, ít nhất một lời hứa chưa hoàn thành, và một sự nhấn mạnh sai lạc. Do không đọc được tiếng Tây Ban Nha vào năm 1983, tôi đã khinh suất dựa vào bản tiếng Anh cuốn *Noli Me Tángere* [Đừng đụng vào tôi] của José Rizal do Leon Maria Guerrero dịch, mặc dù lúc ấy có sẵn những bản dịch khác từ trước. Chỉ đến năm 1990, tôi mới phát hiện ra sự sai lạc đến ngỡ ngàng trong bản dịch của Guerrero. Ở một đoạn trích dẫn dài và quan trọng từ tác phẩm *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* [Vấn đề dân tộc và dân chủ xã hội] của Otto Bauer, tôi đã lười biếng dựa vào bản dịch của Oscar Jászi. Việc tham khảo nguyên bản tiếng Đức gần đây cho tôi thấy khuynh hướng chính trị của Jászi đã thay đổi sắc thái những trích dẫn của ông so với bản gốc đến thế nào. Trong ít nhất hai đoạn văn, tôi đã hứa hão rằng mình sẽ giải thích vì sao chủ nghĩa dân tộc Brazil lại phát triển khá muộn và khá đặc thù so với chủ nghĩa dân tộc ở các nước Mỹ Latin khác. Văn bản hiện nay sẽ nỗ lực thực hiện lời hứa còn dang dở đó.

Một phần kế hoạch ban đầu của tôi là nhấn mạnh cội nguồn của chủ nghĩa dân tộc tại Tân Thế giới [châu Mỹ]. Cảm giác của tôi khi ấy là: Có một thứ chủ nghĩa cục bộ địa phương không tự giác đã bóp méo và làm sai lệch việc lí thuyết hóa chủ đề này. Các học giả châu Âu - vốn quen thói tự phụ rằng mọi thứ quan trọng trên thế giới hiện đại đều bắt nguồn từ châu Âu - đã dễ

dãi cho rằng các kiểu chủ nghĩa dân tộc mang tính sắc tộc-ngôn ngữ thuộc “thế hệ thứ hai” (như Hungary, Czech, Hi Lạp, Ba Lan...) là điểm khởi đầu cho mô hình chủ nghĩa dân tộc của họ, bất chấp việc họ “ ủng hộ” hay “chống lại” chủ nghĩa dân tộc. Tôi giật mình phát hiện ra rằng, trong nhiều văn bản tham chiếu tới *Những cộng đồng tưởng tượng*, thứ chủ nghĩa địa phương “dĩ Âu vi trung” [“lấy châu Âu làm trung tâm”] này vẫn nguyên xi, và chương cốt yếu của tôi về các dân tộc châu Mỹ với tư cách là khởi nguyên của chủ nghĩa dân tộc hầu như bị ngó lơ. Thật không may, tôi thấy không có giải pháp “nhanh gọn” nào cho vấn đề này hơn là việc đặt lại tiêu đề cho Chương 4 thành “Người creole tiên phong”.³³

Hai “phụ lục” cố gắng đính chính những lỗ hổng lí thuyết nghiêm trọng ở ấn bản lần đầu.³⁴ Nhiều nhà phê bình thân thiện đã gợi ý rằng Chương 7 (“Làn sóng cuối cùng”) đã đơn giản hóa quá mức quá trình hình thành chủ nghĩa dân tộc sơ kì tại khu vực “Thế giới Thứ ba”. Hơn nữa, chương này không xem xét một cách cẩn trọng vai trò của nhà nước thực dân sở tại, chứ không phải chính quốc, trong việc thiết kế nên những dạng chủ nghĩa dân tộc này. Đồng thời, tôi cũng dần dần nhận ra, dù không mấy dễ dàng, rằng những gì tôi từng cho là một cống hiến mới mẻ đầy ý nghĩa đối với tư duy về chủ nghĩa dân tộc - tức sự thay đổi trong việc lĩnh hội thời gian - rõ ràng đã thiếu đi tọa độ cần thiết của nó: Sự thay đổi trong việc lĩnh hội không gian. Luận án tiến sĩ xuất sắc của Thongchai Winichakul, một sử gia trẻ người Thái, đã thôi thúc tôi suy nghĩ về vai trò của việc vẽ bản đồ đối với lối tưởng tượng dân tộc chủ nghĩa.

Vì vậy, Chương “Điều tra dân số, bản đồ, bảo tàng” phân tích việc nhà nước thực dân vào thế kỉ XIX (và các chính sách mà não trạng của nó cổ vũ) đã sản sinh ra, một cách biện chứng và có lẽ tương đối vô thức, ngữ pháp của chủ nghĩa dân tộc, thứ rốt cuộc đã nổi lên để chống lại chính những nhà nước thực

dân ấy. Quả vậy, người ta hoàn toàn có thể nói rằng, những nhà nước ấy đã tưởng tượng ra kẻ thù địa phương của mình từ lâu, như thể trong một giấc mơ dự báo điềm gở, trước khi những kẻ thù này thực sự tồn tại trong lịch sử. Trong quá trình hình thành lối tưởng tượng này, có một sự đóng góp qua lại giữa việc các cuộc điều tra dân số (thứ vốn tìm cách lượng hóa [quantification]/ chuỗi hóa [serialization] các cá thể người theo lối trừu tượng) với việc biểu tượng hóa [logoization] không gian chính trị nhờ vào bản đồ, và việc phả hệ hóa “theo kiểu Thiên Chúa giáo” nhưng mang tính trần tục của các bảo tàng.

Nguồn gốc của “phụ lục” thứ hai là nhận thức đầy hổ thẹn rằng năm 1983, tôi đã trích dẫn Renan mà chẳng hiểu gì về điều ông thực sự nói: Điều tôi dễ dãi xem như một sự châm biếm hóa ra lại cực kì dị thường. Sự hổ thẹn cũng buộc tôi nhận ra rằng, tôi đã không đưa ra được lời giải thích khả thủ nào về việc làm thế nào và tại sao các dân tộc mới xuất hiện lại tự tưởng tượng rằng mình cổ xưa. Thứ mà hầu hết các công trình học thuật vẫn cho là lối xảo biện kiểu chủ nghĩa Machiavelli,³⁵ hay những huyền tưởng tư sản, hoặc kiểu chân lí lịch sử vừa khai lộ, giờ đây bỗng trở nên sâu sắc và thú vị với tôi hơn rất nhiều. Việc tự tuyên bố “tính cổ xưa” [antiquity], ở một khúc ngoặt lịch sử cụ thể, phải chăng là *hệ quả tất yếu* của “tính mới” [novelty]? Nếu chủ nghĩa dân tộc, như tôi đã nói, là biểu hiện của một sự thay đổi triệt để trong ý thức, thì vì lẽ gì mà nhận thức về chính sự đột phá đó và sự lãng quên tất yếu đối với ý thức cũ hơn, lại không tạo nên một tự sự của riêng nó? Nhìn từ góc độ này, đặc trưng huyền tưởng hóa nguồn gốc của phần lớn các tư tưởng dân tộc chủ nghĩa sau thập niên 20 của thế kỉ XIX hóa ra lại là một hiện tượng thứ cấp; cái thực sự quan trọng là sự liên kết mang tính cấu trúc giữa “kí ức” dân tộc chủ nghĩa thời kì hậu 1820 với những tiền đề và quy ước của thể loại tiểu sử [biography], và tự truyện [autobiography] hiện đại.

Nếu gạt sang một bên tính giá trị hoặc vô giá trị về mặt lý thuyết của hai “phụ lục” này, thì mỗi phụ lục vẫn có vài hạn chế thường gặp khác. Dữ liệu cho Chương “Điều tra dân số, bản đồ, bảo tàng” được lấy hoàn toàn từ nguồn tư liệu Đông Nam Á. Trên nhiều phương diện, khu vực này cung cấp cơ hội tuyệt vời cho việc lý thuyết hóa theo hướng so sánh, vì nó bao gồm thuộc địa của hầu hết các đế quốc lớn (Anh, Pháp, Hà Lan, Bồ Đào Nha, Tây Ban Nha, và Mỹ), và cũng bao gồm cả khu vực Xiêm [Siam] không bị thực dân hóa. Tuy nhiên, tôi không chắc liệu phân tích của tôi, ngay cả khi phù hợp với khu vực này, có thể được áp dụng một cách thuyết phục trên toàn cầu hay không. Ở phụ lục thứ hai, những cứ liệu thực tế chủ yếu rải rác ở Tây Âu và Tân Thế giới, tức những khu vực mà hiểu biết của tôi về chúng còn khá nông cạn. Nhưng tôi vẫn phải tập trung vào những khu vực này vì chứng vong ký [amnesia] của chủ nghĩa dân tộc xuất hiện đầu tiên ở đây.

Benedict Anderson
Tháng 02/1991

1. Dẫn nhập

Có lẽ vẫn chưa gây được nhiều chú ý, nhưng có một sự chuyển biến căn bản đang diễn ra trong lịch sử chủ nghĩa Marx và các phong trào Marxist. Các dấu hiệu rõ ràng nhất là những cuộc chiến tranh gần đây giữa Việt Nam, Cambodia, và Trung Quốc. Những cuộc chiến này có ý nghĩa lịch sử ở tầm thế giới, bởi lần đầu tiên chiến tranh nổ ra giữa những chế độ mà sự độc lập và năng lực cách mạng là không thể chối cãi, và bởi không một bên tham chiến nào có chút nỗ lực, dù là hời hợt nhất, để biện minh cho việc đổ máu đó từ một quan điểm Marxist rõ ràng. Trong khi người ta vẫn có thể dùng các thuật ngữ khác nhau, tùy theo khẩu vị mỗi người, như “chủ nghĩa đế quốc xã hội”, “chủ nghĩa xã hội phòng vệ”... để diễn giải các vụ xung đột biên giới giữa Trung Quốc và Liên Xô (1969), cũng như sự can thiệp quân sự của Liên Xô vào Đức (1953), Hungary (1956), Czech-Slovakia (1968), và Afghanistan (1980), tôi cho rằng không một ai lại nghiêm túc tin rằng các khái niệm trên thực sự liên quan tới những gì xảy ra ở Đông Dương.

Nếu việc Việt Nam đưa quân vào Cambodia trong tháng 12/1978 và tháng 01/1979 cho thấy một *cuộc chiến tranh quy ước quy mô lớn* đầu tiên nổ ra giữa một thể chế Marxist này với một thể chế Marxist khác,³⁶ thì việc Trung Quốc tấn công Việt Nam vào tháng 02 [năm 1979] đã nhanh chóng xác nhận tiền lệ đó. Chỉ những ai tự tin nhất mới dám đánh cược rằng, vào những năm tháng cuối cùng của thế kỷ này, Liên Xô và Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa, chưa nói tới các nhà nước xã hội chủ nghĩa nhỏ hơn, lại đứng về cùng một phe khi hậu thuẫn hoặc tham gia vào bất cứ một cuộc xung đột liên-nhà nước nào. Ai có thể tự tin rằng Nam Tư và Albania vào một ngày nào đó sẽ

không lao vào đánh nhau? Những nhóm đa dạng đang nỗ lực đánh bật Hồng quân ra khỏi các doanh trại ở Đông Âu nên tự nhắc mình về hiệu quả có được từ sự hiện diện đông đảo của Hồng quân ở đây từ năm 1945 trong việc loại trừ xung đột quân sự giữa các chế độ Marxist ở khu vực này.

Những suy xét trên giúp nhấn mạnh một sự thật là, kể từ Thế chiến II, mọi cuộc cách mạng thành công đều tự định nghĩa nó bằng các khái niệm *mang tính dân tộc* - ví dụ như trường hợp Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa, Cộng hòa Xã hội chủ nghĩa Việt Nam... - và nhờ đó, những cuộc cách mạng này đã tự xác lập vị thế vững chắc của mình trên một không gian lãnh thổ và xã hội được thừa hưởng từ quá khứ tiền cách mạng. Trái lại, việc Liên Xô cùng với vương quốc Liên hiệp Anh và Bắc Ireland chia sẻ một đặc trưng hiếm hoi là việc từ chối tính dân tộc ngay trong tên gọi của chúng cho thấy rằng hóa ra Liên Xô là người thừa kế các nhà nước vương triều tiền dân tộc thế kỉ XIX chẳng kém việc nó là tiền bối của một trật tự quốc tế chủ nghĩa vào thế kỉ XXI.³⁷

Eric Hobsbawm hoàn toàn xác đáng khi khẳng định rằng “các phong trào và nhà nước Marxist có xu hướng mang tính dân tộc, không chỉ ở hình thức mà ở cả bản chất, tức là, đã mang tính dân tộc chủ nghĩa. Không có gì cho thấy xu hướng này sẽ không tiếp tục”.³⁸ Và cũng không có gì cho thấy xu hướng này chỉ bó hẹp trong nội bộ phe xã hội chủ nghĩa. Hầu như năm nào Liên hiệp Quốc³⁹ cũng tiếp nhận thêm các thành viên mới. Và nhiều “dân tộc lâu đời” từng được xem là cực kì vững chắc, giờ đây bỗng cảm thấy bị thách thức trước những chủ nghĩa dân tộc “thứ cấp” [sub-nationalism] ngay bên trong đường biên giới của chúng, thứ tất nhiên luôn mơ vào một ngày đẹp trời nào đó có thể vứt bỏ tính chất “thứ cấp” của mình. Thực tế khá đơn giản: “Hội kết của kỉ nguyên chủ nghĩa dân tộc”, thứ được tiên đoán đã lâu, còn xa mới tới. Thực ra, thể

tính dân tộc [nation-ness] chính là giá trị hợp thức mang tầm phổ quát nhất trong đời sống chính trị của thời đại chúng ta.

Nhưng nếu như những sự thực này đã rõ ràng, thì việc giải thích chúng vẫn là một vấn đề còn gây tranh cãi kéo dài. Nội việc định nghĩa các khái niệm dân tộc [nation], tính dân tộc [nationality], chủ nghĩa dân tộc [nationalism] đã vô cùng khó khăn, chứ chưa nói đến việc phân tích chúng. Tương phản với ảnh hưởng lớn lao của chủ nghĩa dân tộc lên thế giới hiện đại là sự nghèo nàn đến mức lộ liễu khi tìm kiếm một lý thuyết xác đáng về chủ đề này. Hugh Seton- Watson, tác giả của một công trình Anh ngữ toàn diện nhất về chủ nghĩa dân tộc, và là người kế thừa truyền thống vĩ đại của ngành nghiên cứu lịch sử và khoa học xã hội theo trường phái tự do, đã buồn bã quan sát như sau: “Vậy nên, tôi *buộc phải* đi đến một kết luận rằng dù không thể đưa ra một ‘định nghĩa khoa học’ nào về dân tộc, hiện tượng ấy đã và vẫn đang tồn tại”.⁴⁰ Tom Nairn, tác giả của cuốn sách mang tính tiên phong *The Break-up of Britain* [*Sự tan rã của Anh quốc*], và là người thừa hưởng truyền thống không kém phần vĩ đại của ngành nghiên cứu lịch sử và khoa học xã hội theo khuynh hướng Marxist, cũng thẳng thắn nhận xét rằng: “Lý thuyết về chủ nghĩa dân tộc cho thấy sự thiếu sót lớn về mặt lịch sử của chủ nghĩa Marx”.⁴¹ Nhưng ngay cả lời thú nhận này cũng có phần sai lạc, ở chỗ nó vẫn ám chỉ một kết quả đáng tiếc nào đó của một quá trình tìm kiếm tự giác và bền bỉ nhằm đạt tới sự tường minh về lý thuyết. Sẽ chính xác hơn khi chúng ta nói rằng, chủ nghĩa dân tộc là một điều dị thường kém dễ chịu đối với lý thuyết Marxist, và chính vì lẽ đó, nó hầu như bị gạt đi chứ ít khi được tiếp cận. Liệu có cách lý giải nào khác đây trước thiếu sót của Marx trong việc giải thích tính từ chủ chốt trong tuyên bố đáng nhớ của ông vào năm 1848: “Dĩ nhiên, giai cấp vô sản của mỗi đất nước trước hết phải xử lý tất cả các vấn đề liên quan tới giai cấp tư sản *của nước mình*?”⁴² Làm thế nào mà người ta có thể sử dụng khái niệm “tư sản dân

tộc” [national bourgeoisie] trong suốt hơn một thế kỉ, mà không hề có một nỗ lực nghiêm túc nào nhằm biện giải về mặt lí thuyết cho sự cần thiết của tính từ “dân tộc”? Vì sao việc phân cắt *như vậy* đối với giai cấp tư sản, một giai cấp mang tầm thế giới nếu xét từ góc độ quan hệ sản xuất, lại có tầm quan trọng về mặt lí thuyết?

Mục tiêu của cuốn sách này là đưa ra một vài gợi ý thăm dò cho một diễn giải thỏa đáng hơn về “điều dị thường” mang tên chủ nghĩa dân tộc. Cảm nhận của tôi là: Về chủ đề này, cả lí thuyết tự do lẫn lí thuyết Marxist đều trở nên mờ nhạt trong một nỗ lực muợn màng theo kiểu Ptolemaeus⁴³ nhằm “cứu vãn tình thế”; và rằng, một sự tái định hướng nói nôm na là theo tinh thần Copernic⁴⁴ là cấp thiết. Điểm xuất phát của tôi là “tính dân tộc” [nationality], hay nếu như ta xem xét cả tính đa nghĩa của từ này, thì cả “thể tính dân tộc” [nation-ness] cũng như “chủ nghĩa dân tộc” [nationalism], là những tạo phẩm văn hóa [cultural artefact] đặc thù. Để hiểu đúng về chúng, ta cần xem xét thận trọng cách chúng xuất hiện trong lịch sử, sự thay đổi ý nghĩa của chúng qua thời gian, và vì sao ngày nay chúng lại đạt được tính hợp thức về mặt tình cảm sâu sắc đến như vậy. Tôi sẽ nỗ lực lập luận rằng, việc sáng tạo ra những tạo phẩm này ở cuối thế kỉ XVIII⁴⁵ là sự kết tinh đồng thời từ sự “giao cắt” phức tạp giữa các xung lực lịch sử biệt lập; nhưng một khi đã được tạo ra, chúng trở nên có tính “mô khối”,⁴⁶ tức là có khả năng cấy ghép, theo những mức độ tự giác khác nhau, vào những địa vực xã hội vô cùng đa dạng, để hòa kết và được hòa kết vào những tổ hợp chính trị với ý thức hệ đa dạng tương ứng. Tôi cũng sẽ nỗ lực chỉ ra lí do vì sao những tạo phẩm văn hóa cụ thể này lại khơi dậy tình gắn bó sâu sắc tới vậy.

Khái niệm và định nghĩa

Trước khi đi vào những câu hỏi trên, có lẽ chúng ta cũng nên xem xét khái lược khái niệm “dân tộc” và đưa ra một định nghĩa khả dụng. Các lý thuyết gia về chủ nghĩa dân tộc thường bối rối, nếu không muốn nói là cáu tiết, bởi ba nghịch lý sau: (1) Tính hiện đại khách quan của các dân tộc trong mắt sử gia, đối lập với tính cổ xưa chủ quan trong mắt của các nhà dân tộc chủ nghĩa. (2) Tính phổ quát về mặt hình thức của tính dân tộc, với tư cách là một khái niệm văn hóa-xã hội, theo nghĩa là, trong thế giới hiện đại, ai cũng có thể và cần phải “có” một thuộc tính dân tộc nào đó,⁴⁷ y như việc anh ta hoặc chị ta phải “có” một giới tính vậy - điều này đối lập với tính đặc thù không thể cứu vãn trong cách biểu thị [manifestation] cụ thể của nó, ví như, một cách hiển nhiên, tính dân tộc “Hi Lạp” luôn là độc nhất. (3) Quyền lực “chính trị” của chủ nghĩa dân tộc đối lập với sự nghèo nàn, nếu không nói là thiếu mạch lạc về mặt triết học của nó. Nói khác đi, không giống như các loại chủ nghĩa khác, chủ nghĩa dân tộc chưa bao giờ sản sinh ra các nhà tư tưởng vĩ đại của riêng nó, tức là nó không có những nhân vật như Hobbes, Tocqueville, Marx, hay Weber. Sự “thiếu hụt” này dễ dàng dẫn tới một sự coi thường nhất định trong giới trí thức theo tinh thần thế giới và biết nhiều thứ tiếng. Cũng giống như nhà thơ Gertrude Stein khi đối diện với Oakland, người ta có thể nhanh chóng kết luận rằng, “chẳng có gì ở đó hết”.⁴⁸ Điển hình là, ngay cả một nhà nghiên cứu khá có cảm tình với chủ nghĩa dân tộc như Tom Nairn mà còn viết rằng: “‘Chủ nghĩa dân tộc’ là một thứ bệnh lý của lịch sử phát triển thời hiện đại, thứ không thể tránh khỏi y như căn bệnh ‘suy nhược thần kinh’ ở một cá nhân, với cùng một bản chất mơ hồ, cùng một năng

lực suy thoái tự thân tới sự mất trí, và cùng bắt nguồn từ tình trạng bất lực lưỡng nan đang ép xuống hầu khắp thế giới này (tương tự như bệnh ấu trĩ ở các xã hội), và gần như vô phương cứu chữa”.⁴⁹

Khó khăn một phần đến từ việc người ta có xu hướng giả định một cách vô thức sự hiện hữu của chủ nghĩa dân tộc bằng cách trao cho nó chữ cái đầu viết hoa (giống như việc chúng ta viết hoa chữ “T” trong từ “Thời đại” vậy), rồi sau đó phân loại nó thành *một* ý thức hệ (cần lưu ý rằng nếu ai cũng sống vào một thời đại nào đó, thì từ “Thời đại” viết hoa đơn thuần chỉ là một cách diễn đạt có tính phân tích). Tôi nghĩ, sẽ dễ dàng hơn nếu người ta ứng xử với nó theo kiểu nó là một phần của “thân tộc” [kinship] hoặc “tôn giáo”, hơn là liên quan đến “chủ nghĩa tự do” hoặc “chủ nghĩa phát xít”.

Vậy nên, trên tinh thần nhân học, tôi xin đưa ra định nghĩa về dân tộc: Nó là một cộng đồng chính trị tưởng tượng - và được tưởng tượng như vốn dĩ vừa hữu hạn [limited] vừa có chủ quyền [sovereign].

Dân tộc *được tưởng tượng ra* vì thành viên của ngay cả những dân tộc nhỏ nhất cũng sẽ không hề biết tới phần lớn các thành viên-đồng bào của mình, những người họ chưa từng gặp gỡ hay thậm chí nghe tới, ấy vậy mà trong tâm trí của mỗi người đều tồn tại hình ảnh về một sự hiệp thông giữa họ.⁵⁰ Renan có đề cập tới quá trình tưởng tượng này theo lối châm biếm thanh nhã của mình, khi ông viết rằng: “Or l’essence d’une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses”.⁵¹ [“Nhưng, bản chất của một dân tộc là tất cả các cá nhân đều có những điểm chung, cũng như họ phải quên đi rất nhiều điều”]. Với một sự quyết liệt nhất định, Gellner đưa ra một luận điểm có thể tương sánh với Renan khi ông quả quyết rằng: “Chủ nghĩa dân tộc không đánh thức các dân tộc để đạt tới sự tự ý thức về bản

thân: Nó *phát minh* ra dân tộc ở những nơi mà những điều này không tồn tại”.⁵² Tuy nhiên, mặt hạn chế trong lập luận này nằm ở chỗ: Gellner khá nôn nóng muốn chỉ ra rằng chủ nghĩa dân tộc đã giả trang bằng một sự ngụy tạo sai lầm, đến nỗi ông đã đồng nhất “phát minh” [invention] với “bịa đặt” [fabrication], và “dối lừa” [falsity], chứ không phải là “tưởng tượng” [imagining] và “sáng tạo” [creation]. Theo cách này, ông ngụ ý rằng có những cộng đồng “thật” tồn tại và chúng ưu đẳng hơn khi đặt cạnh các dân tộc. Trên thực tế, tất cả các cộng đồng lớn hơn những ngôi làng thời nguyên thủy, nơi mọi người đều chạm mặt nhau (và có lẽ thậm chí bao gồm cả những ngôi làng này), đều được tưởng tượng ra. Các cộng đồng được phân biệt với nhau không phải bằng tính dối lừa/chân thực của chúng, mà bằng cách thức chúng được tưởng tượng ra. Dân làng người Java luôn biết rằng họ có mối liên hệ với rất nhiều người khác mà họ chưa bao giờ thấy mặt, nhưng những mối ràng buộc này từng được tưởng tượng ra theo lối rất đặc thù - như các mạng lưới có khả năng co giãn vô hạn dựa trên quan hệ thân tộc và chủ tớ [clientship]. Cho đến khá gần đây, tiếng Java vẫn không có từ nào mô tả một “xã hội” theo nghĩa trừu tượng. Ngày nay, chúng ta có thể nghĩ về giới quý tộc Pháp thời chế độ cũ [*ancien régime*]⁵³ như một giai cấp, nhưng chắc chắn nó chỉ được tưởng tượng theo lối này rất muộn về sau.⁵⁴ Đối với câu hỏi “Bá tước X là ai?”, câu trả lời thông thường thời ấy hẳn không phải là “một thành viên của giai cấp quý tộc” mà là “lãnh chúa đất X”, “ông cậu của Nam tước Y” hay “người của Công tước Z”.

Dân tộc được tưởng tượng là *hữu hạn* bởi ngay cả những dân tộc lớn nhất, có thể chứa cả tỉ người, vẫn phải có một đường biên hữu hạn, kể cả khi nó có thể co giãn, mà phía bên kia của đường biên ấy là những dân tộc khác. Không có dân tộc nào tự tưởng tượng ra nó trùng khít với toàn bộ nhân loại. Ngay cả những nhà dân tộc chủ nghĩa cuồng tín nhất cũng không bao

giờ mơ về một ngày mà tất cả các thành viên của loài người sẽ gia nhập vào dân tộc của họ theo lối hoàn toàn có thể xảy ra ở một kỉ nguyên nào đó, chẳng hạn như việc các tín đồ Thiên Chúa giáo có thể mơ về một hành tinh toàn người theo Thiên Chúa giáo vậy.

Dân tộc được tưởng tượng là *có chủ quyền* bởi khái niệm này được sản sinh trong một thời đại mà ở đó phong trào Khai sáng và Cách mạng đang phá hủy đi tính hợp thức của các vương triều do thần linh phân phong và có tính đẳng cấp. Bởi lẽ các dân tộc đạt đến sự trưởng thành vào một giai đoạn của lịch sử nhân loại khi ngay cả những tín đồ sùng đạo nhất của bất kì tôn giáo phổ biến nào cũng không thể tránh khỏi việc phải đối mặt với *khuyňh hướng đa nguyên* sống động nơi các tôn giáo đó, cũng như việc phải đối diện với hiện tượng dị hình [allomorphism] giữa các tuyên bố bản thể luận của mỗi tín điều với phạm vi lãnh thổ, nên các dân tộc luôn mơ được tự do, hoặc nếu có nằm dưới sự cai trị của Thượng đế thì sự cai trị đó là trực tiếp. Vật làm tin và biểu trưng cho sự tự do này là một nhà nước có chủ quyền.

Cuối cùng, nó được tưởng tượng là một *cộng đồng* bởi bất chấp sự bất công và bóc lột phổ biến trong lòng nó, mỗi dân tộc luôn luôn được hình dung như là một kiểu tình đồng chí sâu sắc và bình đẳng. Rốt cuộc, chính tình hữu ái này, suốt hai thế kỉ qua, đã khiến biết bao nhiêu triệu người không chỉ sẵn sàng giết mà còn sẵn sàng chết cho những sự tưởng tượng hữu hạn đó.

Những cái chết này đột nhiên đưa chúng ta đối diện với vấn đề trung tâm mà chủ nghĩa dân tộc đặt ra: điều gì khiến cho những lối tưởng tượng mang tính co hẹp với lịch sử ngắn ngủi như thế (chỉ vừa nhỉnh hơn hai thế kỉ) sản sinh ra những cuộc hiến sinh lớn lao đến vậy? Tôi tin rằng những đầu mối của đáp án nằm sâu trong cội rễ văn hóa của chủ nghĩa dân tộc.

2. Cội rễ văn hóa

Không có biểu tượng nào gắn với chủ nghĩa dân tộc hiện đại lại có sức cuốn hút hơn các đài tưởng niệm và phần mộ của những Người lính Vô danh. Các công trình tưởng niệm này nhận được sự tôn kính công khai *chính* vì người ta cố ý để chúng trống rỗng, hoặc chẳng ai biết danh tính của người nằm trong mộ - điều chưa có tiền lệ ở các thời đại trước.⁵⁵ Để cảm nhận được xung lực của tính hiện đại này, ta chỉ cần hình dung ra phản ứng thường gặp đối với những kẻ hăng hái “phát hiện” ra tên của những Người lính Vô danh hoặc khẳng khẳng muốn đưa thêm vài mẫu xương thật vào những đài tưởng niệm. Đó là một kiểu báng bổ kì lạ mang tính đương đại. Dù cho danh tính của những nắm xương trần tục hay của những tâm hồn bất tử chôn cất trong những ngôi mộ này bị khuyết đi, thì bên trong chúng vẫn chứa trí tưởng tượng về *dân tộc* như một bóng ma ám ảnh.⁵⁶ (Đây là lí do vì sao rất nhiều dân tộc có những ngôi mộ như thế này mà không hề có nhu cầu ghi rõ quốc tịch của những người cư trú vắng mặt trong đó. Họ còn có thể là ai khác *ngoài* người Đức, người Mỹ, người Argentina...?).

Ý nghĩa văn hóa của những công trình kỉ niệm này càng trở nên rõ ràng hơn nếu ta thử hình dung ra, ví dụ, ngôi mộ của một Nhà Marxist Vô danh hay đài tưởng niệm những Nhà Tự do đã ngã xuống. Còn gì phi lí hơn thế! Bởi cả chủ nghĩa Marx lẫn chủ nghĩa Tự do đều chẳng mấy khi vướng bận với cái chết hay sự bất tử. Nếu nhìn từ góc độ này, trí tưởng tượng dân tộc chủ nghĩa có một mối liên hệ chặt chẽ với trí tưởng tượng tôn giáo. Vì mối liên hệ này không hề ngẫu nhiên, nên tốt hơn hết, chúng ta hãy bắt đầu bằng việc xem xét những cội rễ văn hóa

của chủ nghĩa dân tộc trong quan hệ với cái chết, điều được xem như là điểm đến cuối cùng của mọi định mệnh.

Nếu như cách thức một ai đó chết đi có vẻ ngẫu nhiên, thì sự chết của anh ta lại là không thể tránh khỏi. Đời sống của con người chứa đầy những sự kết hợp giữa cái tất yếu và cái ngẫu nhiên như thế. Chúng ta đều ý thức được sự may rủi và không thể tránh khỏi trong gen di truyền, giới tính, thời đại sống, năng lực thể chất, ngôn ngữ mẹ đẻ... điều vô cùng đáng giá của thế giới quan tôn giáo truyền thống (tất nhiên điều này cần được tách bạch khỏi vai trò của nó trong việc biện minh cho các hệ thống thống trị và bóc lột) chính là mối quan tâm tới con người-trong-vũ trụ, con người với tư cách là một loài, và tính may rủi của cuộc sống. Sự tồn tại phi thường qua hàng ngàn năm của Phật giáo, Thiên Chúa giáo, và Hồi giáo trong rất nhiều thực thể xã hội khác nhau là bảo chứng cho giá trị của những lời giải thích sáng tạo mà tôn giáo cung cấp trước những gánh nặng đau khổ quá sức chịu đựng của con người - bệnh tật, tổn thương, đau buồn, tuổi già, và cái chết. Tại sao tôi sinh ra đã mù? Tại sao người bạn thân nhất của tôi lại bị liệt? Tại sao con gái tôi chậm phát triển? Các tôn giáo cố gắng lí giải những câu hỏi như thế. Điểm yếu lớn của mọi tư tưởng cách mạng/tiến bộ, kể cả chủ nghĩa Marx, nằm ở chỗ những câu hỏi này chỉ được đáp lại bằng một sự im lặng thiếu kiên nhẫn.⁵⁷ Đồng thời, theo những cách khác nhau, tư tưởng tôn giáo cũng hồi đáp lại những điểm báo mờ mịt về sự bất tử, thường bằng cách chuyển hóa định mệnh [fatality] thành một sự tiếp nối (nghiệp, nguyên tội...). Theo cách này, tôn giáo quan tâm tới mối liên kết giữa những người đã chết và những kẻ chưa ra đời, cũng như tới sự bí ẩn của việc tái sinh. Có ai trải qua việc thụ thai và sinh ra những đứa con *của chính mình* mà không lơ mơ nhận ra sự kết nối, tính ngẫu nhiên, và định mệnh được hòa quyện với nhau trong một thứ ngôn ngữ về “sự tiếp nối”? (Một lần nữa chúng ta lại thấy một điểm yếu khác trong những tư

tưởng tiến hóa/tiến bộ, khi chúng gần như luôn chống lại, theo kiểu Heraclit, bất cứ ý niệm nào về sự tiếp nối).

Tôi nêu ra những quan sát có lẽ còn thô sơ này trước hết bởi thế kỉ XVIII ở Tây Âu không chỉ đánh dấu bình minh của thời đại dân tộc chủ nghĩa mà còn cả hoàng hôn của các dạng thức tư tưởng tôn giáo. Thế kỉ của Khai sáng, của chủ nghĩa thế tục duy lí, cũng đi kèm với mặt tối của thời hiện đại. Tôn giáo có thể thoái lui, nhưng những khổ đau mà niềm tin tôn giáo từng góp phần khuây khỏa lại không biến mất. Trước sự tan rã của thiên đường, định mệnh trở nên vô đoán hơn bao giờ hết. Khi sự cứu rỗi trở nên phi lí, người ta càng cần hơn một cách lí giải khác về sự tiếp nối của cuộc sống. Vào thời điểm đó, cần phải có một sự chuyển hóa mang tính thế tục để biến định mệnh thành sự tiếp nối, và sự ngẫu nhiên thành ý nghĩa. Như chúng ta sẽ thấy, ít thứ đã từng và vẫn tiếp tục thích hợp với mục đích này hơn là ý niệm về dân tộc. Nếu như nhà nước-dân tộc được thừa nhận rộng rãi là điều gì đó “mới” và “có tính lịch sử”, thì các dân tộc mà nhà nước ban cho sự biểu đạt về mặt chính trị luôn hiện ra từ một quá khứ xa xưa,⁵⁸ và quan trọng hơn nữa, luôn vươn tiếp vào tương lai vô tận. Đó chính là quyền năng của chủ nghĩa dân tộc, thứ biến sự ngẫu nhiên thành số phận. Xin được mượn lời Debray: “Vâng, việc tôi sinh ra là người Pháp thì ngẫu nhiên, nhưng sau hết, nước Pháp là trường tồn”.

Tất nhiên, tôi không khẳng định rằng sự xuất hiện của chủ nghĩa dân tộc từ cuối thế kỉ XVIII được “tạo ra” từ sự xói mòn của tính ổn định tôn giáo, hoặc rằng bản thân sự xói mòn này không đòi hỏi một lí giải cần trọng. Tôi cũng không gợi ý rằng về mặt lịch sử, chủ nghĩa dân tộc đã bằng cách nào đó thế chỗ tôn giáo. Điều tôi đề xuất là: Chủ nghĩa dân tộc phải được hiểu bằng cách kết nối nó với các hệ thống văn hóa rộng lớn trước nó, chính là thứ mà nó vừa bắt nguồn vừa chống lại, chứ không phải chỉ với những ý thức hệ chính trị được duy trì một cách tự giác.

Vì những mục tiêu hiện thời, có hai hệ thống văn hóa liên quan là *cộng đồng tôn giáo* và [hệ thống] *vương triều*.⁵⁹ Cả hai hệ thống này ở thời cực thịnh đều là những khung tham chiếu được mặc nhiên công nhận, rất giống với “tính dân tộc” ngày nay. Vì thế, việc thiết yếu là chúng ta phải xem xét xem điều gì đã đem lại cho những hệ thống văn hóa này sự hợp lý hiển nhiên của chúng; đồng thời, chúng ta cũng cần nhấn mạnh những nhân tố then chốt dẫn tới sự tan rã của chúng.

Cộng đồng tôn giáo

Không có gì ấn tượng hơn phạm vi lãnh thổ mênh mông của cộng đồng Hồi giáo [Ummah Islam] từ Morocco đến quần đảo Sulu, của cộng đồng Thiên Chúa giáo từ Paraguay đến Nhật Bản, và của thế giới Phật giáo từ Sri Lanka đến bán đảo Triều Tiên. Những văn hóa thiêng vĩ đại này (và với mục đích của chúng ta ở đây, có thể bao gồm cả “Nho giáo”) đã hợp nhất các ý niệm về những cộng đồng khổng lồ. Nhưng cộng đồng Thiên Chúa giáo, Hồi giáo, và ngay cả Trung Quốc [Middle Kingdom] - cộng đồng mà, dù ngày nay chúng ta coi như thuộc về một dân tộc Trung Hoa cụ thể, đã tự hình dung về nó không phải là Trung Hoa, mà là trung tâm - chỉ có thể được hình dung ra thông qua phương tiện chủ yếu là một ngôn ngữ và chữ viết thiêng. Chỉ xin lấy một ví dụ là đạo Hồi. Nếu một người Maguindanao gặp một người Berbes⁶⁰ ở Mecca, thì dù hai nhân vật này không biết ngôn ngữ của nhau, không thể giao tiếp với nhau bằng lời, thì họ vẫn hiểu các kí hiệu của nhau, bởi các văn bản thiêng mà họ chia sẻ chỉ tồn tại trong chữ Ả Rập truyền thống. Theo nghĩa này, chữ Ả Rập đóng vai trò như chữ Hán trong việc tạo nên một cộng đồng trên cơ sở các kí hiệu chứ không phải là âm thanh (ngôn ngữ toán học ngày nay chính đang duy trì một truyền thống cổ xưa, vì người Rumania có thể không hiểu cách người Thái gọi tên dấu “+” và ngược lại, nhưng cả hai đều hiểu kí hiệu này). Tất cả các cộng đồng truyền thống lớn đều quan niệm về bản thân như là trung tâm vũ trụ thông qua phương tiện là một ngôn ngữ thiêng kết nối với một trật tự siêu việt. Theo đó, phạm vi của chữ Latin, Pali, Ả Rập hay chữ Hán, về mặt lí thuyết, là không có giới hạn. (Trên thực tế, ngôn ngữ viết càng gần với tử ngữ bao nhiêu - tức là càng rời

xa ngôn ngữ nói - thì càng tốt bấy nhiêu, vì về nguyên tắc, điều này khiến ai cũng có thể tiếp cận nó với tư cách là một thế giới kí hiệu thuần túy).

Nhưng các cộng đồng truyền thống được kết nối bằng những ngôn ngữ thiêng này có một đặc tính khác với các cộng đồng tưởng tượng mang tính dân tộc hiện đại. Điều khác biệt then chốt là sự tự tin của các cộng đồng truyền thống vào tính thiêng riêng có trong ngôn ngữ của chúng, và do đó, vào cả những ý niệm của chúng về việc thu nạp thành viên. Các quan lại Trung Hoa xem xét và chấp thuận những nhóm người man di biết chữ khó học về các kí hiệu biểu ý [chữ Hán] của Trung Quốc. Những người man di này đã đi được một nửa chặng đường đến việc thấm nhuần trọn vẹn [văn hóa Hán].⁶¹ Tình trạng bán khai [half-civilized] này còn tốt hơn bội phần so với tình trạng man di. Thái độ này không chỉ riêng có ở người Trung Hoa hay thời cổ đại. Chẳng hạn, hãy xem xét “chính sách về người man di” do Pedro Fermín de Vargas, một người Colombia theo xu hướng tự do đầu thế kỉ XIX, soạn ra:

Để mở rộng nông nghiệp, chúng ta cần phải Tây Ban Nha hóa người Anh Diêng. Tính lười biếng, ngu dốt, và sự thờ ơ của họ ngay cả trong những công việc bình thường nhất khiến người ta buộc phải nghĩ rằng họ đến từ một chủng tộc thoái hóa, đã bị suy đồi đi rất nhiều so với nguồn gốc ban đầu... *Sẽ đáng mơ ước biết bao nếu người Anh Diêng bị xóa sổ, bằng cách thông hôn với người da trắng, để chúng ta có thể tuyên bố họ không bị ràng buộc bởi nghĩa vụ cống nạp và các gánh nặng khác, và cho họ quyền tư hữu đất đai.*⁶²

Thật đáng kinh ngạc khi nhân vật theo thiên hướng tự do này vẫn đề xuất “xóa sổ” người Anh Diêng bằng cách “tuyên bố họ không bị ràng buộc bởi nghĩa vụ cống nạp” và “cho họ quyền tư hữu đất đai”, thay vì triệt hạ họ bằng súng hay vi trùng như các vị hậu bối ở Brazil, Argentina, và Hoa Kỳ không lâu sau đó. Cũng cần chú ý rằng, bên cạnh sự độc ác trịch thượng thì đoạn trích trên vẫn có một niềm lạc quan lớn lao:

Người Anh Địch rất cuộc vẫn có thể cải tạo được, bằng cách thụ thai với tinh dịch da trắng “đã được khai hóa”, và bằng việc giành được quyền tư hữu *như những người khác*. (Thái độ này của Fermín rất khác với việc những nhà đế quốc chủ nghĩa châu Âu sau này luôn thích những người Malay, Gurkha,⁶³ và Hausa⁶⁴ “xịn” thay vì bọn “con lai”, “dân bản xứ được giáo dục nửa mùa”, bọn “cu li”, và đại loại như thế).

Nhưng nếu các ngôn ngữ thiêng và câm là phương tiện qua đó các cộng đồng lớn ở tâm thế giới trong quá khứ được tưởng tượng ra, thì hiện thực của chúng lại phụ thuộc vào một ý niệm về cơ bản rất xa lạ với tâm trí người phương Tây đương đại: Tính phi võ đoán của kí hiệu. Các kí tự chữ Hán, chữ Latin hay chữ Ả Rập bắt nguồn từ hiện thực chứ không phải từ sự tái hiện được chế ra một cách ngẫu nhiên về hiện thực. Chúng ta đã quen thuộc với cuộc tranh cãi lâu nay xem ngôn ngữ nào (tiếng Latin hay tiếng địa phương) thích hợp với đại chúng hơn. Nhưng trong truyền thống Hồi giáo, cho đến mãi gần đây, *Kinh Qur'an* thực sự không thể dịch được (và vì vậy không được dịch), bởi vì chân lí của Allah chỉ có thể được tiếp cận qua những kí hiệu đích thực, bất khả thay thế của chữ Ả Rập. Ở đây không có chuyện thế giới bị tách biệt khỏi ngôn ngữ tới nỗi mọi ngôn ngữ chỉ còn là những kí hiệu cách đều với cái thế giới mà nó biểu đạt (và do đó có thể hoán đổi cho nhau). Hệ quả là, hiện thực bản thể luận chỉ có thể được lĩnh hội thông qua một hệ thống tái hiện duy nhất và có tính đặc quyền: Thứ ngôn ngữ-chân lí của tiếng Latin Nhà thờ, của tiếng Ả Rập trong *Kinh Qur'an*, hay Hán văn Khoa cử.⁶⁵ Và những ngôn ngữ-chân lí này thấm đẫm một xung lực rất xa lạ với chủ nghĩa dân tộc, xung lực hướng tới việc cải đạo. Khi dùng từ “cải đạo”, tôi không có ý nói đến việc chấp nhận một giáo lí tôn giáo cụ thể nào, mà nói đến sự thấm nhuần về chất. Những người man di trở thành “Trung Quốc”, thành người Hồi giáo Rif,⁶⁶ hoặc thành người Thiên Chúa giáo.⁶⁷ Toàn bộ bản chất sự tồn tại của con người là

có thể uốn nắn được nhờ tôn giáo. (Vì thế, hãy làm phép tương phản giữa uy danh của những ngôn ngữ cổ xưa mang tầm thế giới này, thứ ngự trong tháp ngà vươn cao hơn hết thảy các ngôn ngữ địa phương, với tiếng Esperanto hay Volapük,⁶⁸ thứ chỉ nằm ngang hàng với các ngôn ngữ khác và chẳng được ai quan tâm). Rốt cuộc, chính khả năng cải đạo thông qua ngôn ngữ thiêng là thứ khiến cho một “người Anh” có thể trở thành Giáo hoàng,⁶⁹ và một “người Mãn Châu” có thể trở thành Thiên tử.

Nhưng ngay cả khi các ngôn ngữ thiêng khiến cho các cộng đồng như Thiên Chúa giáo trở nên khả tưởng [imaginable], thì phạm vi và tính hợp lí của những cộng đồng này cũng không thể được giải thích chỉ bằng hệ thống chữ viết thiêng. Độc giả của những hệ thống này, rốt cuộc, chỉ là phần nổi có học vấn của cả một tầng băng chìm hoàn toàn mù chữ.⁷⁰ Để có một sự lí giải đầy đủ, chúng ta phải chú ý tới mối quan hệ giữa những người biết chữ và xã hội của họ. Sẽ là sai lầm nếu nhìn giới trí thức như là một tầng lớp kĩ nghệ mang tính thần học. Thứ ngôn ngữ mà họ duy trì, nếu có khó hiểu thì không phải là kiểu khó hiểu tự tạo như thuật ngữ của các luật sư hay các nhà kinh tế, tức là thứ tồn tại bên lề ý niệm của xã hội về hiện thực. Thay vào đó, giới trí thức là những người thông thái, tầng lớp chiến lược trong trật tự vũ trụ mà chóp của nó chính là thiên đường.⁷¹ Những ý niệm cơ bản về “các nhóm xã hội” đều mang tính hướng tâm và thứ bậc, hơn là mang tính hướng biên và nằm ngang. Sức mạnh kinh ngạc của chế độ Giáo hoàng ở thời cực thịnh chỉ có thể hiểu được khi xét tới sự tồn tại của tầng lớp tu sĩ viết chữ Latin xuyên-Âu [trans-European], và ý niệm về một thế giới trung gian giữa mặt đất và thiên đường được chia sẻ bởi gần như tất cả mọi người, với tính trung gian được tạo ra bởi chính vai trò đứng giữa tiếng địa phương và tiếng Latin của giới trí thức song ngữ (sự đáng sợ của việc rút phép thông công phản ánh vũ trụ quan này).

Nhưng bất chấp sự vĩ đại và quyền lực từng có của những cộng đồng tôn giáo tưởng tượng rộng lớn này, *tính mạch lạc phi tự giác* của chúng giảm nhanh sau giai đoạn hậu kì trung đại. Trong số các nguyên nhân của sự suy tàn này, tôi chỉ muốn nhấn mạnh ở đây hai nguyên nhân liên quan trực tiếp đến tính thiêng độc đáo của những cộng đồng đó.

Đầu tiên là tác động của việc khám phá ra thế giới phi-Âu, điều mà, chủ yếu tại châu Âu, nhưng không chỉ bó hẹp tại nơi đây, đã “đột ngột mở rộng chân trời văn hóa và địa lí, và do đó mở rộng cả ý niệm của con người về khả thể cho những dạng thức khác của đời sống nhân loại”.⁷² Quá trình này lộ rõ ở những tác phẩm nổi bật nhất trong nhóm sách du kí của châu Âu. Hãy xem xét mô tả đầy sợ hãi sau đây về Khan [Hãn] Kublai [Hốt Tất Liệt] của Marco Polo, một tín đồ Thiên Chúa giáo thuần thành người Venice vào cuối thế kỉ XIII:⁷³

Khan vĩ đại, sau khi giành chiến thắng vang dội, trở về kinh đô Kanbalu⁷⁴ trong khúc khải hoàn tráng lệ. Sự kiện này xảy ra vào tháng 11, và ngài tiếp tục sống ở đó suốt cả tháng 2 và tháng 3, trong đó tháng 3 có lễ hội Phục sinh *của chúng ta*. Biết rằng đây là một trong những nghi lễ lớn *của chúng ta*, ngài cho gọi tất cả các tín đồ Cơ Đốc giáo, yêu cầu họ đem theo Thánh thư *của họ*, trong đó có bốn sách *Phúc âm* [Gospel] của các tác giả Phúc âm [Evangelist]. Sau khi xúc hương nhiều lần cho nó, bằng một cung cách trịnh trọng, ngài thành kính hôn nó, và chỉ thị tất cả những nhà quý tộc có mặt lúc ấy làm điều tương tự. Đây là việc làm thường xuyên của ngài đối với tất cả những lễ hội Thiên Chúa giáo quan trọng, như lễ Phục sinh và Giáng sinh; và ngài cử hành nghi thức tương tự đối với những ngày lễ của người Saracen,⁷⁵ người Do Thái và những người bái thần tượng [idolater]. Khi được hỏi về động cơ thực hiện việc này, ngài đáp: “Có bốn Nhà tiên tri được các giai tầng khác nhau của nhân loại sùng kính và thờ phụng. Người Thiên Chúa giáo coi Jesus Christ là thánh thần của họ; người Saracen thì là Mahomet; người Do Thái thì là Moses; còn những kẻ bái thần tượng thì coi Sogomombar-kan [Thích Ca Mâu Ni] là người xuất chúng nhất trong số các thánh thần. Ta tôn vinh và kính trọng cả bốn vị này, và khẩn cầu được phù trợ bởi *bất cứ vị nào trong số họ thật sự là đáng tối cao nơi thiên đường*”. Nhưng từ cung cách mà Đức vua

hành xử trước những đấng tiên tri này, rõ ràng ông xem tín ngưỡng của những tín đồ Thiên Chúa giáo là gần với chân lý nhất và hoàn hảo nhất...

Điều hết sức đáng chú ý ở đoạn văn này không nằm ở thuyết tương đối tôn giáo đầy bình thản của người trị vì đế quốc Mông Cổ vĩ đại (rốt cuộc thì nó vẫn là một thuyết tương đối về *tôn giáo*), mà nằm ở thái độ và ngôn ngữ của Marco Polo. Dù đang viết cho những người đồng đạo ở châu Âu, Marco Polo không mấy may nghĩ tới việc nhìn nhận Khan Kublai như một kẻ đạo đức giả hay một kẻ bái thần tượng. (Tất nhiên một phần là bởi “nếu xét tới số thần dân, phạm vi lãnh thổ, và mức lợi tức, ngài vượt qua mọi vị vua từng tồn tại hoặc đang tồn tại trên đời”).⁷⁶ Và bằng việc vô thức dùng từ “của chúng ta” (sau lại chuyển thành “của họ”), cũng như việc mô tả tín ngưỡng của người Thiên Chúa giáo là “gần với chân lý nhất” chứ không phải “chân lý”, chúng ta có thể nhận ra mầm mống của sự “lãnh thổ hóa” tín ngưỡng, điều báo trước kiểu ngôn ngữ của nhiều nhà dân tộc chủ nghĩa sau này (dân tộc “của chúng ta” là “số một”, trong một lĩnh vực nào đó có tính cạnh tranh và *đối sánh*).

Có một sự tương phản làm lộ ra nhiều điều khi chúng ta xem xét đoạn mở đầu một bức thư do một nhà du hành Ba Tư tên là “Rica” gửi cho người bạn “Ibben” từ Paris vào năm “1712”:⁷⁷

Giáo hoàng là thủ lĩnh của các tín đồ Thiên Chúa giáo; ông ta là một thần tượng cổ xưa, giờ được tôn thờ do thói quen. Trước kia, đến cả vương tử cũng phải sợ Giáo hoàng, vì ông ta có thể phế truất họ dễ dàng như các vị sultan của chúng ta phế truất vua của Iremetia hay Georgia vậy. Nhưng giờ thì chẳng ai sợ ông ta nữa. Ông ta tự nhận mình là người kế nhiệm của một trong những tín đồ Thiên Chúa giáo sớm nhất, còn gọi là Thánh Peter, và hẳn đây là một sự kế nhiệm bấu bở, vì ông ta sở hữu khối tài sản khổng lồ và kiểm soát một đất nước rộng lớn.

Những bức thư cổ ý mạo danh đầy tinh tế của một người Thiên Chúa giáo thế kỷ XVIII [tức Montesquieu] phản chiếu khuynh hướng hiện thực chất phác của vị tiền bối [tức Marco Polo] từ thế kỷ XIII, nhưng sự “tương đối hóa” và “lãnh thổ hóa” đã trở nên hoàn toàn tự giác và mang mục đích chính trị rõ

ràng. Liệu có quá đáng không nếu chúng ta nói rằng, truyền thống đang hình thành này, một cách khá nghịch lí, cũng lộ ra qua việc Lãnh tụ Hồi giáo Tối cao Ruhollah Khomeini đã dùng từ “Đại Satan” không phải để gọi một thứ tà giáo, càng không phải để gọi một nhân vật ma quỷ⁷⁸ ([Tổng thống Mĩ] Carter nhỏ bé mờ nhạt còn xa mới xứng với danh vị này), mà để gọi một *dân tộc*?

Thứ hai là sự giáng cấp từ từ của chính các ngôn ngữ thiêng. Khi bàn về Tây Âu thời trung cổ, Bloch nhận định rằng: “Tiếng Latin không chỉ là thứ ngôn ngữ duy nhất được dùng để giảng dạy, nó còn là *ngôn ngữ duy nhất được truyền dạy*”.⁷⁹ (Từ “duy nhất” thứ hai trong câu trên cho thấy khá rõ tính thiêng của tiếng Latin, vì không có một ngôn ngữ nào khác được cho là xứng đáng để truyền dạy). Nhưng đến thế kỉ XVI, mọi thứ thay đổi rất nhanh. Nguyên nhân cho sự thay đổi này không nên làm chúng ta quá bận tâm ở đây - chính là vai trò then chốt của chủ nghĩa tư bản in ấn [print-capitalism], điều sẽ được thảo luận sau. Nhưng trước tiên, chúng ta chỉ cần tự nhắc mình về quy mô và tốc độ của hiện tượng này. Febvre và Martin ước lượng rằng 77% số sách được in trước năm 1500 vẫn được viết bằng tiếng Latin (dù sao điều đó cũng có nghĩa là 23% còn lại đã được in bằng ngôn ngữ địa phương).⁸⁰ Vậy mà tới năm 1501, trong số 88 ấn bản in ở Paris thì chỉ có 8 cuốn in bằng tiếng Latin, và sau năm 1575, phần lớn được in bằng tiếng Pháp.⁸¹ Bất chấp sự phục hồi tạm thời trong thời Phản Cải cách,⁸² quyền bá chủ của tiếng Latin đã tới ngày tàn. Đây không chỉ là sự suy tàn của tính đại chúng nói chung, mà không lâu sau đó, và cũng chóng vánh không kém, tiếng Latin thôi không còn là ngôn ngữ của tầng lớp trí thức cao cấp toàn châu Âu nữa. Vào thế kỉ XVII, Hobbes (1588-1678) là một nhân vật nổi danh toàn lục địa bởi ông viết bằng thứ ngôn ngữ-chân lí [tức tiếng Latin]. Còn Shakespeare (1564-1616), trái lại, sáng tác bằng ngôn ngữ địa phương, và gần như vô danh ở phía bên kia Eo biển

[Manche].⁸³ Giả như hai trăm năm sau, tiếng Anh không trở thành thứ ngôn ngữ đế quốc nổi bật nhất ở tầm thế giới, thì liệu Shakespeare có thoát nổi tình trạng vô danh nơi quốc đảo lúc ban đầu? Trong khi đó, những người gần như đương thời với ông ở bên kia Eo biển như Descartes (1596-1650) và Pascal (1623-1662) viết hầu hết các thư từ của họ bằng tiếng Latin; còn hầu như toàn bộ thư từ của Voltaire (1694-1778) đã được viết bằng ngôn ngữ địa phương.⁸⁴ “Sau năm 1640, khi có ngày càng ít sách viết bằng tiếng Latin, và ngày càng nhiều cuốn viết bằng ngôn ngữ địa phương, việc xuất bản dần dần không còn là một công việc mang tính quốc tế (nguyên văn) nữa”.⁸⁵ Nói ngắn gọn, sự sụp đổ của tiếng Latin là tiêu biểu cho một quá trình rộng lớn hơn, khi các cộng đồng thiêng được gắn kết bằng những ngôn ngữ thiêng dần dần trở nên phân rã trong quá trình đa dạng hóa và lãnh thổ hóa của chúng.

Vương triều

Ngày nay, có lẽ chúng ta khó mà đồng cảm được nếu tự đặt mình vào một thế giới nơi hầu hết mọi người đều cho rằng vương triều là hệ thống “chính trị” khả tưởng duy nhất. Bởi lẽ về cơ bản, một chế độ quân chủ “nghiêm túc” nằm vênh hẵn khỏi những quan niệm hiện đại về đời sống chính trị. Vương quyền tổ chức mọi thứ xung quanh một trung tâm tối cao. Tính hợp thức của nó bắt nguồn từ tính thần thánh chứ không phải từ dân chúng, và dân chúng rốt cục là thần dân [subject] chứ không phải là công dân [citizen]. Trong quan niệm hiện đại, chủ quyền nhà nước có tác dụng đầy đủ, song phẳng và công bằng trên mỗi phân vùng lãnh thổ được định giới hợp pháp. Nhưng trong trí tưởng tượng thời xưa, khi nhà nước được xác định bằng các trung tâm, thì đường biên giới khá đứt quãng và mơ hồ, và chủ quyền hòa vào nhau một cách khó phân định.⁸⁶ Điều này, thật nghịch lí, lại giúp cho các đế chế và vương quốc tiền hiện đại dễ dàng duy trì việc cai trị dài lâu đối với những nhóm dân cư vô cùng hỗn tạp, thậm chí thường không có sự liên quan về mặt lãnh thổ với nhau.⁸⁷

Người ta cũng cần phải nhớ rằng những nhà nước quân chủ xa xưa này được mở rộng không chỉ bằng chiến tranh mà còn bằng chính trị tình dục - theo lối rất khác với cách thức ngày nay. Thông qua nguyên tắc cơ bản mang tính ngành dọc, những cuộc hôn nhân giữa các vương triều giúp gom những nhóm cư dân đa dạng lại với nhau dưới sự cai trị của những đỉnh [quyền lực] mới. Tiêu biểu cho phương diện này là Nhà Habsburg. Câu châm ngôn nổi tiếng được gán cho gia tộc này là: *Bella gerant alii tu felix Austria nube!* [nguyên văn tiếng Latin, có nghĩa là: *Hãy để kẻ khác tiến hành chiến tranh. Người,*

nước Áo may mắn, chỉ việc kết hôn!]. Dưới đây là tước vị của các vị vua vào giai đoạn muộn, với hình thức hãy còn có phần vẫn tắt.⁸⁸

Hoàng đế Áo; Vua của Hungary, của Bohemia, của Dalmatia, Croatia, Slavonia, Galicia, Lodomeria, và Illyria; Vua của Jerusalem... Hoàng tử nước Áo (nguyên văn), Đại Công tước của Tuscany và Cracow; Công tước của Loth(a)ringia, của Salzburg, Styria, Carinthia, Carniola, và Bukovina; Đại Công tước của Transylvania, Tổng trấn của Moravia; Công tước của Thượng và Hạ Silesia, của Modena, Parma, Piacenza, và Guastella, của Auschwitz và Sator, của Teschen, Friaul, Ragusa, và Zara; Hoàng thân Bá tước của Habsburg và Tyrol, của Kyburg, Görz, và Gradiska; Công tước của Trient và Brizen; Tổng trấn của Thượng và Hạ Lausitz và Istria; Bá tước của Hohenembs, Feldkirch, Bregenz, Sonnenberg...; Lãnh chúa của Trieste, của Cattaro và cả Windisch Mark; Voyvod Vĩ đại của Voyvodina, Servia....

Jászi đã quan sát một cách chính xác rằng cách gọi tên này “không thiếu đi khía cạnh hài hước... trong việc ghi lại những cuộc hôn nhân, mặc cả, và bắt giữ không kể xiết của những thành viên Nhà Habsburg”.

Ở những vương triều nơi chế độ đa thê được tôn giáo cho phép, hệ thống tôn ty phức tạp quy định việc lấy vợ lẽ đóng vai trò thiết yếu đối với việc sáp nhập các vương triều. Trên thực tế, liệu có thể nói rằng thường thì dòng dõi hoàng gia không chỉ có được thanh thế nhờ vào hào quang [aura] của tính thiêng, mà còn nhờ vào cái chúng ta có thể tạm gọi là thông hôn dị tộc?⁸⁹ Bởi vì sự kết hợp này là dấu hiệu của một địa vị phi thường. Một hiện tượng điển hình là không có triều đại “Anh” nào cai trị London kể từ thế kỉ XI (nếu lúc đó từ “Anh” thực sự tồn tại); và chúng ta nên gán cho Nhà Bourbon “quốc tịch” nào mới phải?⁹⁰

Tuy nhiên, trong suốt thế kỉ XVII, vì nhiều lí do mà chúng ta không cần quá bận tâm ở đây, tính hợp thức mặc nhiên của chế độ quân chủ mang tính thiêng bắt đầu từ từ suy giảm ở Tây Âu. Năm 1649, Charles Stuart bị chặt đầu trong cuộc cách mạng

đầu tiên của thế giới hiện đại, và suốt thập niên 50 của thế kỉ XVII, một trong những nhà nước châu Âu quan trọng nhất được một Nhiếp chính quan [tức Oliver Cromwell] xuất thân bình dân cai trị, chứ không phải một vị vua. Nhưng ngay ở thời đại của Giáo hoàng và Addison [Joseph Addison], Hoàng hậu Anne Stuart vẫn đi chữa bệnh cho người ốm bằng cách dùng đôi bàn tay hoàng gia xoa đầu ban phước, cách chữa bệnh cũng được các vị vua Bourbon - Louis XV và XVI - thực hiện ở nước Pháp thời Khai sáng cho đến tận thời điểm cáo chung của chế độ cũ.⁹¹ Nhưng sau năm 1789, nguyên tắc về Tính hợp thức [của chế độ quân chủ] phải được bảo vệ một cách lớn tiếng và tự giác hơn, và dần dần, “chế độ quân chủ” trở thành một mô hình được bán chuẩn hóa. Thiên hoàng và Thiên tử giờ được gọi chung là “Hoàng đế” [Emperor].⁹² Từ vương quốc Xiêm xa xôi, vua Rama V (Chulalongkorn) gửi các con trai và cháu trai đến triều đình St. Petersburg, London và Berlin để học tập lệ bộ của những mô hình mang tầm thế giới ấy. Năm 1887, ông đã thiết lập nguyên tắc cơ yếu quy định con trưởng được thừa kế hợp pháp ngai vàng, theo đó, đưa Xiêm “ngang hàng với các chế độ quân chủ ‘văn minh’ của châu Âu”.⁹³ Năm 1910, hệ thống mới này đã đưa lên ngai vàng một kẻ đồng tính thất thường, người chắc chắn không thể được chấp thuận vào giai đoạn trước. Tuy nhiên, hệ thống liên quân chủ vẫn phê chuẩn việc lên ngôi của vị vua này dưới vương hiệu Rama VI bằng sự hiện diện của các hoàng tử đến từ Anh, Nga, Hi Lạp, Thụy Điển, Đan Mạch, và cả Nhật Bản (!) tại lễ đăng quang của ông.⁹⁴

Tới tận năm 1914, các nhà nước vương triều vẫn chiếm đa số trong hệ thống chính trị thế giới, nhưng như chúng ta sẽ lưu ý kĩ ở phần sau, lúc này nhiều vị vua đã phải tìm tới uy danh “mang tính dân tộc”, khi mà nguyên tắc về Tính hợp thức của thời kì trước lặn lẽ lụi tàn. Trong khi lực lượng quân đội của Frederick Đại đế (trị vì 1740-1786) có phần đông nhân sự được cơ cấu từ “người ngoại quốc”, thì quân đội của người cháu vĩ đại

của ông ta là Friedrich Wilhlem III (trị vì 1797-1840) hoàn toàn là “người Phổ”,⁹⁵ nhờ những cuộc cải cách ngoạn mục do các vị tướng Scharnhorst, Gneisenau, và Clausewitz tiến hành.

Sự lĩnh hội thời gian

Tuy vậy, sẽ là thiếu cận nếu nghĩ rằng các dân tộc với tư cách là những cộng đồng tưởng tượng đơn thuần chỉ lớn lên trong lòng các cộng đồng tôn giáo và các vương triều, rồi sau đó thay thế chúng. Bên dưới sự suy tàn của những cộng đồng, ngôn ngữ và dòng dõi thiêng là một sự thay đổi căn bản diễn ra trong cách thức lĩnh hội thế giới, thứ mà hơn bất cứ điều gì khác, đã tạo ra khả thể cho việc “suy tư” về dân tộc.

Để cảm nhận về sự thay đổi này, tốt hơn hết chúng ta nên quay sang xem xét sự tái hiện mang tính thị giác về các cộng đồng thiêng, chẳng hạn như những bức phù điêu và cửa sổ kính màu ở các nhà thờ thời trung cổ, hay tranh của các bậc thầy người Italia hoặc Flander.⁹⁶ Nét đặc trưng của những lối tái hiện này là một thứ dễ bị tưởng nhầm là tương tự như “trang phục hiện đại”. Những mục đồng lần theo ngôi sao dẫn đến máng cỏ nơi chúa Jesus Christ ra đời mang đường nét của người nông dân Burgundy [Pháp]. Đức mẹ đồng trinh Maria được vẽ như người con gái của một thương nhân vùng Tuscan [Italia]. Trong nhiều bức tranh, người tài trợ cho tác phẩm, với đầy đủ trang phục thị dân hoặc quý tộc, xuất hiện trong tư thế quỳ gối biểu thị sự tôn kính cạnh các mục đồng. Những gì mà ngày nay chúng ta thấy có vẻ như không ăn khớp rõ ràng lại xuất hiện hoàn toàn tự nhiên trong mắt những tín đồ thời trung cổ. Chúng ta đang đối diện với một thế giới nơi cách hiểu về một hiện thực mang tính tưởng tượng luôn tràn đầy tính thị giác và thánh giác. Thế giới Thiên Chúa giáo ngầm định hình thức phổ quát của nó thông qua vô vàn những nét đặc thù và riêng biệt: Bức phù điêu này, cái cửa sổ kia, bài thuyết pháp này, câu chuyện kia, vở kịch luân lý này, thánh tích kia.

Nếu như tầng lớp giáo sĩ đọc tiếng Latin xuyên-Âu là một nhân tố cốt yếu trong việc dựng lên cấu trúc cho trí tưởng tượng Thiên Chúa giáo, thì việc truyền đạt quan niệm của tầng lớp này tới những đám đông không biết chữ cũng quan trọng không kém, và thường được tiến hành bằng những tạo tác mang tính thị giác và thính giác, thứ luôn luôn mang tính cá nhân và đặc thù. Ngay cả một vị linh mục giáo xứ khiêm tốn - người mà ai tới dự lễ cũng biết rõ gốc gác tổ tiên và cả thể trạng yếu nhược - thì cũng vẫn là người trung gian trực tiếp giữa giáo dân và thánh thần. Sự tồn tại song hành cái phổ quát-vũ trụ [cosmic-universal] và cái cụ thể-trần thế [mundane-particular] này có nghĩa là dù cho thế giới Thiên Chúa giáo có rộng lớn tới mức nào, hoặc được cảm nhận như vậy, thì nó luôn tự hiện ra theo những *cách khác nhau* với từng cộng đồng cụ thể với tư cách là những bản sao của chính họ, ví dụ như cộng đồng Swabi [Đức] sẽ khác với cộng đồng Andalusia [Tây Ban Nha]. Việc cho rằng tạo hình Đức mẹ Đồng trinh Maria có những nét của người “Semit”,⁹⁷ hoặc rằng bà đang mặc trang phục thuộc “thế kỉ đầu” - tức là lối suy nghĩ theo tinh thần phục dựng của bảo tàng hiện đại - là bất khả tưởng trong tâm trí của người Thiên Chúa giáo trung cổ, những người vốn không có ý niệm gì về lịch sử như một chuỗi nhân quả vô tận hay như một sự tách biệt triệt để giữa quá khứ và hiện tại.⁹⁸ Bloch quan sát thấy rằng người ta luôn nghĩ rằng họ đang ở gần đoạn kết của thời gian, theo nghĩa là sự trở lại lần hai của Christ có thể xảy ra bất cứ lúc nào. Thánh Paul từng dạy rằng “ngày Chúa đến giống như một tên trộm xuất hiện vào ban đêm”. Do đó, rất dễ hiểu vì sao người viết sử biên niên vĩ đại của thế kỉ XII là giám mục Otto xứ Freising nhiều lần đề cập đến việc “chúng ta được đặt vào đoạn kết của thời gian”. Bloch kết luận rằng ngay khi người trung cổ “bắt đầu mặc tưởng thì không có gì xa lạ với suy nghĩ của họ hơn là viễn cảnh về một tương lai xa vời dành cho một nhân loại trẻ trung và cường tráng”.⁹⁹

Auerbach đưa ra một phác thảo khó quên về dạng ý thức này.¹⁰⁰

Nếu một sự kiện như sự hi sinh của Isaac được diễn giải là báo trước sự hi sinh của Christ, theo đó, sự hi sinh sau được tuyên bố và hứa hẹn ngay trong sự hi sinh trước; và sự hi sinh sau đã “thành toàn”... sự hi sinh trước, thì có một mối liên hệ được thiết lập giữa hai sự kiện này, một mối liên hệ không dựa trên thời gian hay nhân quả, tức là khó mà thiết lập được bằng tư duy theo phương ngang... Mối liên hệ này chỉ có thể được thiết lập khi cả hai sự kiện đó được kết nối theo chiều thẳng đứng với Thượng đế, đối tượng duy nhất có thể tạo ra một lộ trình lịch sử kiểu này và cũng là người cung cấp chiếc chìa khóa để hiểu về nó... Cái hiện tại [now] và hiện tại [here] không chỉ là mối nối đơn thuần trong một chuỗi sự kiện trần tục, nó còn *đồng thời* là thứ đã luôn luôn như vậy, và sẽ được thành toàn trong tương lai; và xét một cách nghiêm ngặt, trong con mắt của Chúa, nó là một cái gì đó vĩnh cửu, một cái gì đó mang tính hằng thời [omnitemporal], một cái gì đó đã luôn tự thân trọn vẹn trong thế giới của những sự kiện trần tục rời rạc.

Ông đã hoàn toàn đúng đắn khi nhấn mạnh rằng ý niệm về *tính đồng thời* [simultaneity] trong đoạn trích trên hoàn toàn xa lạ với nhận thức về tính đồng thời của chúng ta hiện nay. Tính đồng thời này xem thời gian là cái gì đó gần với thứ mà Benjamin gọi là thời gian của Chúa [Messianic time], một sự đồng hiện của quá khứ và tương lai trong một hiện tại tức thời.¹⁰¹ Dưới cách nhìn nhận sự vật này, cụm từ “trong lúc đó” [meanwhile] không thể có ý nghĩa gì thực sự.

Quan niệm của chúng ta về tính đồng thời đã trải qua một giai đoạn hình thành lâu dài, và sự xuất hiện của nó chắc chắn gắn với sự phát triển của các môn khoa học thế tục, bằng những cách vẫn chưa được nghiên cứu kỹ lưỡng. Nhưng đây là một ý niệm có tầm quan trọng then chốt, đến nỗi nếu không quan tâm xem xét đầy đủ, thì chúng ta sẽ gặp khó khăn trong việc thăm dò nguồn gốc mờ mịt của chủ nghĩa dân tộc. Điều thay thế ý niệm trung cổ về tính đồng thời-dọc-thời gian là ý niệm về một dạng “thời gian đồng nhất và rỗng” [homogenous, empty time], xin mượn cách nói của Benjamin một lần nữa, nơi đại thể

có thể nói rằng, tính đồng thời luôn cắt ngang qua thời gian và được đánh dấu không phải bằng sự báo trước hay sự thành toàn, mà bằng sự trùng nhất về mặt thời gian được đo bằng đồng hồ và lịch.¹⁰²

Lí do khiến sự chuyển hóa này trở nên quan trọng đến thế đối với sự ra đời của những cộng đồng tưởng tượng mang tính dân tộc sẽ lộ rõ nhất khi chúng ta xem xét cấu trúc cơ bản của hai hình thức tưởng tượng nở rộ đầu tiên ở châu Âu vào thế kỉ XVIII: Tiểu thuyết và báo chí,¹⁰³ bởi lẽ những hình thức này cung cấp phương tiện kĩ thuật cho việc “tái hiện” kiểu cộng đồng tưởng tượng mang tính dân tộc.

Trước hết, hãy xem xét cấu trúc của dạng tiểu thuyết theo lối cũ, một cấu trúc điển hình không chỉ trong những kiệt tác của Balzac mà còn trong bất kì cuốn tiểu thuyết ba xu rùng rợn nào hiện nay. Rõ ràng, cấu trúc này là một phương tiện để tái hiện tính đồng thời trong một “thời gian đồng nhất và rỗng” cũng chính là vỏ ngoài phức hợp phủ lên cụm từ “trong lúc đó”. Để minh họa, hãy lấy một đoạn trích trong một cốt truyện tiểu thuyết đơn giản, nơi một người đàn ông (A) có một người vợ (B) và một cô bồ (C), người đến lượt mình lại có một nhân tình (D). Chúng ta có thể hình dung ra một biểu đồ thời gian cho đoạn trích này như sau:

Thời gian	I	II	III
Sự kiện	A cãi nhau với B	A gọi điện cho C	D say xỉn ở một quán rượu
	C và D làm tình	B đi mua sắm	A ăn tối ở nhà với B
		D chơi bi-a	C mơ thấy điềm gở

Lưu ý rằng trong suốt chuỗi sự kiện này A và D không hề gặp nhau, trên thực tế, có thể còn không biết đến sự tồn tại của nhau, nếu C khéo chọn đường đi nước bước.¹⁰⁴ Vậy thì rốt cuộc điều gì đã nối A và D? Có hai ý niệm bổ sung cho nhau ở đây: Thứ nhất, họ đều nằm trong “các xã hội” (Wessex, Lübeck, hoặc

Los Angeles). Những xã hội này là các thực thể xã hội học với tư cách là các hiện thực bền vững và ổn định tới nỗi các thành viên (A và D) thậm chí có thể được miêu tả là đã từng lướt qua nhau trên phố, và dù không bao giờ quen biết nhau, thì vẫn được kết nối với nhau.¹⁰⁵ Thứ hai, A và D cùng nằm trong đầu của các độc giả toàn tri. Chỉ có các độc giả đó, giống như Chúa, là thấy được A gọi điện cho C, B đi mua sắm, và D chơi bi-a vào *cùng một lúc*. Chỉ có họ mới thấy được rằng tất cả những hoạt động này diễn ra trong cùng một thời gian được đo bằng đồng hồ và lịch, trong khi các nhân vật thì hầu như không biết đến nhau. Điều này cho thấy tính mới mẻ của thế giới tưởng tượng mà tác giả gọi lên trong tâm trí độc giả của mình.¹⁰⁶

Ý niệm về một sinh thể mang tính xã hội học vận động theo lịch trình xuyên qua một thời gian đồng nhất và rỗng chính là phiên bản chuẩn xác của ý niệm về dân tộc, thứ cũng được hiểu là một cộng đồng ổn định, tịnh tiến (hoặc tịnh thoái) cùng lịch sử.¹⁰⁷ Một người Mỹ sẽ không bao giờ gặp, hoặc thậm chí không bao giờ biết hết tên của hơn một nhóm nhỏ trong số hơn 240 triệu đồng bào của mình. Anh ta cũng không biết họ đang làm gì vào một thời điểm bất kì. Nhưng anh ta có một sự tự tin hoàn toàn về những hoạt động đều đặn, khuyết danh và đồng thời của họ.

Góc tiếp cận mà tôi đặt ra có lẽ sẽ bớt trừu tượng hơn nếu chúng ta chuyển sang xem xét kĩ bốn tiểu thuyết đến từ những nền văn hóa khác nhau và những thời đại khác nhau, nhưng tất cả, chỉ trừ một cuốn, đều gắn bó chặt chẽ với các phong trào dân tộc chủ nghĩa. Năm 1887, “cha đẻ của Chủ nghĩa dân tộc Philippines”, José Rizal, viết cuốn tiểu thuyết *Noli Me Tángere* [Đừng động vào tôi] - tác phẩm ngày nay được xem là thành tựu vĩ đại nhất của nền văn học Philippines hiện đại. Nó cũng gần như là cuốn tiểu thuyết đầu tiên được một người “Indio”¹⁰⁸ viết ra.¹⁰⁹ Dưới đây là đoạn mở đầu tuyệt diệu của nó:¹¹⁰

Vào dịp cuối tháng 10, Don Santiago de los Santos, người thường được biết đến dưới cái tên Đại úy Tiago, tổ chức một buổi dạ tiệc. Mặc dù, trái ngược với cung cách thường thấy, ông chỉ loan báo về bữa tiệc vào buổi chiều cùng ngày, nhưng nó đã ngay lập tức trở thành chủ đề bàn tán của mọi cuộc trò chuyện ở khu Binondo, cả ở những góc khác của thành phố, và thậm chí cả ở (khu nội đô kín cổng cao tường) Intramuros. Thời đó, Đại úy Tiago nổi danh là một vị chủ nhà hào phóng. Người ta biết rằng ngôi nhà của ông, cũng giống như đất nước của ông vậy, luôn chào đón tất cả mọi thứ, ngoại trừ việc buôn bán và các ý tưởng mới mẻ hoặc táo bạo.

Thế là tin tức lan truyền nhanh như điện giật trong cộng đồng những kẻ ăn bám, những kẻ ăn chực nằm chờ, và những kẻ không mời mà đến, những đối tượng được Chúa, với đức nhân từ vô hạn của Ngài, tạo ra và nhẹ nhàng nhân lên gấp bội ở Manila. Vài kẻ cố gắng săn tìm xi bóng cho những đôi giày cao cổ, số khác lại tìm kiếm khay cổ và cà vạt. Nhưng tất cả, không trừ một ai, đều lo lắng về việc phải làm sao để chào hỏi vị chủ nhà một cách thân tình cho đúng về một tình bạn lâu năm, hoặc nếu cần, để cáo lỗi về việc mình đã không đến dự sớm hơn.

Bữa tối được tổ chức ở một ngôi nhà trên đường Anloague. Vì chúng tôi không nhớ được số nhà, nên chúng tôi sẽ mô tả nó sao cho sau này vẫn có thể được nhận ra, đây là với điều kiện những trận động đất chưa phá hủy nó. Chúng tôi cũng không cho rằng chủ nhân của ngôi nhà sẽ ra lệnh phá hủy nó, vì đó là công việc của Chúa hoặc của Tự nhiên, những thế lực, tiện thể nói luôn, cũng nắm giữ khá nhiều hợp đồng với Chính phủ của chúng ta.

Việc bình luận dài dòng ở đây hẳn là không cần thiết. Chỉ nên lưu ý rằng ngay từ đầu, hình ảnh của một buổi dạ tiệc (hoàn toàn mới trong văn chương Phillipines) - thứ được hàng trăm người khuyết danh bàn luận, những người không hề biết nhau, ở những vùng khác nhau của thành phố Manila, vào một tháng cụ thể trong một thập niên cụ thể - ngay lập tức gợi lên một cộng đồng tưởng tượng. Và trong cụm từ “một ngôi nhà trên phố Anloague” mà “chúng tôi sẽ mô tả nó sao cho sau này vẫn có thể được nhận ra” thì những kẻ sau này-sẽ-nhận ra ngôi nhà không ai khác chính là những độc giả-Phillipines-chúng ta. Chuỗi diễn tiến nhân quả của ngôi nhà từ thời gian “nội tại” của cuốn tiểu thuyết tới thời gian “ngoại tại” thuộc về cuộc sống

hàng ngày của độc giả (thành phố Manila) đưa lại một sự xác nhận êm ái về tính bền vững của một cộng đồng duy nhất, bao gồm cả nhân vật, tác giả và độc giả, hướng về phía trước trong một dòng thời gian đo bằng lịch.¹¹¹ Hãy chú ý đến cả giọng văn nữa. Mặc Rizal không hề có bất kì ý niệm gì, dù là nhỏ nhất, về nhân thân cá nhân của độc giả, ông vẫn viết cho họ với một sự thân mật khô khan, như thể mối quan hệ giữa ông và họ không có lấy một chút trục trặc nào vậy.¹¹²

Không có gì đem đến cảm giác về sự gián đoạn đột ngột trong ý thức theo kiểu lí thuyết của Foucault hơn là việc so sánh tiểu thuyết *Noli* với một tác phẩm văn chương trứ danh nhất trước đó của một người “Indio” khác. Đó là cuốn *Pinadaanang Buhay ni Florante at ni Laura sa Cahariang Albania* (Truyện về Florante và Laura ở vương quốc Albania) của Francisco Balagtas (tức Baltazar), bản in lần đầu năm 1861, mặc dù nó có thể đã được sáng tác từ năm 1838.¹¹³ Dẫu rằng Balagtas vẫn còn sống khi Rizal ra đời, nhưng thế giới trong kiệt tác của ông có một diện mạo về cơ bản là hết sức xa lạ với thế giới trong cuốn *Noli*. Bối cảnh của nó - nước Albania trung cổ tuyệt đẹp - bị loại bỏ hoàn toàn về không gian và thời gian khỏi quận Binondo [ở Manila] của thập niên 80 của thế kỉ XIX. Các nhân vật - Florante, một quý tộc Albania theo Thiên Chúa giáo, và người bạn tâm giao Aladin, một quý tộc Ba Tư (người “Moro”) theo Hồi giáo - chỉ gợi nhắc đến người Phillipines nhờ vào mối liên hệ Thiên Chúa giáo-Moro. Nếu như Rizal cố ý đem những từ Tagalog¹¹⁴ vào thứ văn xuôi tiếng Tây Ban Nha của mình nhằm mang lại hiệu quả “tả thực”, châm biếm, và dân tộc chủ nghĩa, thì Balagtas lại vô tình pha trộn các cụm từ Tây Ban Nha vào những bài thơ bốn câu bằng tiếng Tagalog của mình chỉ để nâng cao vẻ trang trọng và độ ngân nga trong cách diễn đạt. *Noli* được dự định để đọc [thầm], trong khi *Florante at Laura* là để ngâm thành tiếng. Nổi bật hơn hết là cách thể hiện thời gian của Balagtas. Như Lumbera lưu ý, “sự phát triển cốt truyện không đi theo trình tự

thời gian. Truyện bắt đầu ở đoạn giữa [*in media res*], khiến cho câu chuyện hoàn chỉnh đến với chúng ta thông qua một loạt những phát ngôn đóng vai trò những cảnh hồi tưởng”.¹¹⁵ Hầu như phân nửa trong số 399 bài thơ bốn câu là những đoạn miêu tả về thời thơ ấu của Florante, những năm học hành ở Athens, và những chiến tích trong quân đội sau đó - tất cả được nhân vật phô ra trong cuộc đàm đạo với Aladin.¹¹⁶ Những đoạn “hồi tưởng thành lời” này, đối với Balagtas, là một sự thay thế cho tự sự theo kiểu đơn tuyến thẳng băng. Nếu chúng ta có nhận ra hai quá khứ “đồng thời” của Florante và Aladin thì là do chúng được kết nối bằng giọng điệu chuyện trò của hai nhân vật, chứ không phải nhờ cấu trúc của tấn sử thi này. Kỹ thuật này thật xa lạ với kỹ thuật tiểu thuyết theo kiểu: “Vào cùng mùa xuân ấy, trong khi Florante vẫn đang học ở Athens, thì Aladin bị đuổi khỏi triều đình của mình...”. Sự thật là, Balagtas chẳng bao giờ nghĩ tới việc “đặt” các nhân vật chính của mình vào một “xã hội”, hay thảo luận về họ với độc giả. Ông cũng chẳng quan tâm tới việc văn bản của ông có nhiều “chất Phillipines” hay không,¹¹⁷ ngoại trừ dòng chảy ngọt ngào của những từ Tagalog đa âm tiết.

Năm 1816, bảy mươi năm trước khi xuất hiện tác phẩm *Noli*, José Joaquín Fernandez de Lizardi viết một cuốn tiểu thuyết có tên *El Periquillo Sarniento* (*Con vẹt Ngựa ngáy*), chính là tác phẩm Mĩ Latin đầu tiên ở thể loại này. Theo lời của một nhà phê bình, văn bản này là “một bản cáo trạng gay gắt về ách cai trị của người Tây Ban Nha ở Mexico: Sự ngu dốt, mê tín và tham nhũng được xem là những đặc trưng đáng chú ý nhất”.¹¹⁸ Hình thức cốt yếu của cuốn tiểu thuyết “dân tộc chủ nghĩa” này lộ ra đoạn mô tả về nội dung của nó sau đây:¹¹⁹

Ban đầu, (Con vẹt Ngựa ngáy, tức nhân vật chính Periquillo) chịu nhiều ảnh hưởng xấu, từ những mục đầy tớ ngu dốt đã khắc sâu sự mê tín vào anh ta, từ người mẹ chiều chuộng vô lối, và từ đám giáo viên chả có tý định hướng lẫn năng lực rèn giũa nào. Và mặc dù cha anh, một người đàn ông thông minh, muốn cậu con trai học một nghề gì đó ích dụng chứ không phải leo lên vị trí của luật sư và những kẻ ăn bám, thì người mẹ quá

yêu chiều của Periquillo mới là người giành thắng lợi, khi bà gửi con trai vào đại học, và vì thế đảm bảo rằng cậu ta sẽ chỉ toàn học những thứ bậy bạ, mê tín... Periquillo vẫn cứ ngu muội không dễ thay đổi, dù được tiếp xúc với nhiều người tốt bụng và thông thái. Anh ta không muốn lao động và cũng chẳng xem bất cứ việc gì là nghiêm túc, thế rồi lần lượt trở thành một thầy tu, một tay cờ bạc, một tên trộm, một dược sĩ tập sự, một bác sĩ, một viên thư lại ở một thị trấn tỉnh lẻ... Những trường đoạn này *cho phép tác giả miêu tả các nhà thờ, nhà tù, làng mạc xa xôi, và tu viện*, trong khi đồng thời hướng trọng tâm vào một luận điểm chính - rằng chính phủ Tây Ban Nha và hệ thống giáo dục của nó cổ vũ cho tính ăn bám và lười nhác... Những cuộc phiêu lưu của Periquillo đôi lần đã đưa anh ta đến với những người Anh Địch và da đen...

Ở đây, một lần nữa chúng ta thấy “trí tưởng tượng dân tộc” thể hiện trong sự vận động của một nhân vật chính đơn độc xuyên qua một quang cảnh xã hội học cố định hòa trộn thế giới bên trong cuốn tiểu thuyết với thế giới bên ngoài. Kiểu viễn du tới tận chân trời này - với các bệnh viện, nhà tù, làng mạc xa xôi, tu viện, người Anh Địch, người da đen - dù sao cũng không phải là chuyến du hành ở tầm thế giới. Đường chân trời ở đây có ràng buộc rõ ràng: Nó thuộc về xứ Mexico thuộc địa. Không gì đảm bảo tính bền vững xã hội học này hơn là sự tiếp nối của những danh từ số nhiều. Vì chúng gợi lên một không gian xã hội đầy rẫy những nhà tù *tương tự nhau*, không cái nào trong số đó có giá trị gì thực sự đặc biệt, nhưng tất cả (trong sự tồn tại riêng biệt và đồng thời của chúng) đều đại diện cho sự áp bức của chính thuộc địa này.¹²⁰ (Điều này tương phản với nhà tù trong *Kinh Thánh*, bởi chúng không bao giờ được tưởng tượng là *điển hình* cho xã hội này hay xã hội kia. Mỗi nhà tù, ví dụ như nơi Salome bị John Tẩy giả mê hoặc, đều tự thân mang tính nhiệm màu).

Cuối cùng, để loại trừ khả năng rằng, bởi lẽ cả Rizal lẫn Lizardi đều viết bằng tiếng Tây Ban Nha, nên những khuôn khổ mà chúng ta đang nghiên cứu, theo cách này hay cách khác, vẫn mang tính “châu Âu”, xin được trích ra đây đoạn mở đầu của tác phẩm *Semarang Hitam (Semarang đen)*¹²¹ được xuất bản nhiều

kì năm 1924, tác giả là một nhà cộng sản-dân tộc chủ nghĩa trẻ tuổi bất hạnh người Indonesia tên là Mas Marcro Kartodikromo:¹²²

Bảy giờ tối thứ Bảy; những người trẻ tuổi ở Semarang không bao giờ ngồi nhà vào tối thứ Bảy. Nhưng tối nay, chẳng ai định ra ngoài. Cơn mưa nặng hạt cả ngày làm đường phố ẩm ướt và trơn trượt, nên tất cả đều ở nhà.

Đối với những ai làm việc ở cửa hàng và văn phòng, sáng thứ Bảy là thời gian dự trù mọi việc, ví dụ như hoạt động giải trí niềm vui đi dạo quanh thành phố vào buổi tối. Nhưng đêm hôm nay họ đã thất vọng, do trạng thái ảm đạm vì thời tiết xấu và những con đường nhợt nhạt trong những kampung [ngôi làng - tiếng Malay trong nguyên bản]. Những con phố chính vốn thường xuyên ùn ứ bởi đủ dạng xe cộ, những vỉa hè vốn đầy những người là người, giờ đều vắng lặng. Thỉnh thoảng người ta mới nghe thấy tiếng quát roi thúc ngựa trên đường, hoặc tiếng móng ngựa lóc cộc kéo xe.

Semarang vắng lặng. Ánh sáng từ dãy đèn khí đốt chiếu thẳng xuống mặt phố rải nhựa lấp lánh. Thỉnh thoảng, ánh sáng rõ mồn một từ những chiếc đèn khí đốt bị bật đi trước những cơn gió thổi lại từ phía đông...

Một người đàn ông trẻ tuổi đang ngồi trên một chiếc ghế mây dài đọc báo. Anh hoàn toàn mê mải. Việc anh lúc giận dữ, lúc lại mỉm cười cho thấy sự hứng thú sâu sắc đối với câu chuyện. Anh lật qua các trang báo, có lẽ với suy nghĩ mình có thể tìm thấy điều gì đó cho đỡ bức bối. Thình lình anh bắt gặp một bài báo có tiêu đề:

SỰ THỊNH VƯỢNG

Một kẻ lang thang bần cùng ốm chết ở bên đường vì cảnh màn trời chiếu đất

Người đàn ông trẻ tuổi xúc động vì thông báo ngắn này. Anh có thể tưởng tượng ra một cách rõ ràng những khổ đau mà linh hồn nghèo khổ kia đã phải chịu đựng khi nằm chết bên đường... Trong một khoảnh khắc, anh cảm thấy một nỗi tức giận bùng phát dữ dội trong lòng. Trong một khoảnh khắc khác, anh lại cảm thấy thương hại. Và ở một khoảnh khắc khác nữa, nỗi tức giận của anh lại hướng vào cái hệ thống xã hội đã làm nảy sinh tình trạng nghèo khổ đến thế, trong khi lại khiến một nhóm nhỏ trở nên giàu có.

Ở đây, cũng như trong *El Periquillo Sarniento*, chúng ta đang ở trong thế giới của những danh từ số nhiều: Những cửa hàng, văn phòng, xe ngựa, làng mạc, đèn khí đốt. Cũng như trong trường hợp của *Noli*, chúng ta-những-độc giả-Indonesia ngay lập tức được đẩy vào một thời gian ghi bằng lịch và một quang cảnh quen thuộc, bởi ai đó trong số chúng ta có thể đã từng trên những con đường “nhớ nháp” ở Semarang như thế. Một lần nữa, nhân vật anh hùng đơn độc lại được đặt cạnh một khung cảnh xã hội được miêu tả cẩn thận bằng những chi tiết *chung*. Nhưng cũng có cái mới: Nhân vật anh hùng ở đây không hề được đặt tên mà luôn luôn được gọi là “người đàn ông trẻ tuổi của chúng ta”. Rõ ràng, chính sự vụng về và ngây thơ về mặt văn chương của văn bản này đã xác nhận “sự chân thành” vô thức trong việc sử dụng đại từ sở hữu này. Cả Marco lẫn độc giả của ông đều không có bất cứ nghi ngờ gì về cách tham chiếu này. Nếu như trong những tiểu thuyết hài hước và kiểu cách của châu Âu thế kỷ XVIII-XIX, lối tu từ “người anh hùng của chúng ta” đơn thuần nhấn mạnh trò chơi của tác giả đối với (bất cứ) độc giả nào, thì tính mới mẻ trong cách Marco dùng cụm từ “người đàn ông trẻ tuổi của chúng ta” nằm ở chỗ nó *hàm nghĩa* một người đàn ông trẻ tuổi thuộc về một tập thể những độc giả *tiếng Indonesia*, và do đó, anh ta gián tiếp thuộc về “cộng đồng tưởng tượng” Indonesia đang thai nghén. Hãy lưu ý rằng Macro không thấy cần thiết phải chỉ rõ tên gọi của cộng đồng này: Nó đã ở sẵn đó rồi. (Giả như các nhà kiểm duyệt thực dân Hà Lan đa ngữ có trở thành độc giả của Macro đi chăng nữa thì họ cũng bị loại khỏi phạm vi cái gọi là “của chúng ta” ở đây. Điều này thể hiện rõ trong việc người đàn ông trẻ tuổi kia hướng sự tức giận của anh ta tới cái hệ thống xã hội “kia” chứ không phải “của chúng ta”).

Cuối cùng, cộng đồng tưởng tượng đó được xác nhận qua một thao tác đọc kép, khi chúng ta đọc chính việc đọc của người đàn ông trẻ tuổi trong truyện. Anh ta không tự mình tìm thấy thi

hài của kẻ lang thang bên lề một con đường nhóp nhép ở Semarang, mà tưởng tượng ra nó từ những chữ in trên một tờ báo.¹²³ Anh ta cũng không hề chú ý tới danh tính cá nhân của kẻ lang thang đã chết kia: Cái anh đang nghĩ tới là một cơ thể mang tính đại diện, chứ không phải một cuộc đời riêng lẻ.

Việc một tờ báo được cài vào sự hư cấu trong tác phẩm *Semarang Hitam* là khá hợp lí, vì nếu chúng ta xem xét tờ báo như là một sản phẩm văn hóa, chúng ta sẽ giật mình bởi tính hư cấu sâu sắc của nó. Quy ước văn chương cốt yếu của tờ báo là gì? Nếu chúng ta nhìn vào một trang nhất mẫu mực, chẳng hạn như của tờ *The New York Times*, chúng ta sẽ thấy ở đó những bài báo về những người bất đồng chính kiến ở Liên Xô, nạn đói ở Mali, một vụ giết người khủng khiếp, một vụ đảo chính ở Iraq, việc khám phá ra một mẫu hóa thạch ở Zimbabwe, và một bài phát biểu của Mitterrand.¹²⁴ Tại sao những sự kiện đó lại được đặt cạnh nhau như thế? Cái gì kết nối chúng với nhau? Đâu chỉ là ngẫu hứng. Nhưng đúng là hầu hết những sự kiện này xảy ra độc lập, không nhân vật nào biết các nhân vật còn lại là ai và đang làm gì. Tính võ đoán trong việc đưa các sự kiện này vào trang báo và đặt chúng cạnh nhau (ấn bản sau sẽ thay bài phát biểu của Mitterrand bằng tin tức về chiến thắng của một trận bóng chày) cho thấy mối liên hệ giữa chúng được tưởng tượng ra.

Mối liên hệ tưởng tượng này xuất phát từ hai nguồn có liên quan đến nhau một cách khá quanh co. Nguồn thứ nhất đơn thuần là sự trùng hợp ngẫu nhiên về lịch đại. Ngày tháng ghi trên đầu mục tờ báo, cũng là biểu trưng quan trọng nhất trên một tờ báo, cung cấp mối liên hệ cốt yếu - sự tịnh tiến, được bấm giờ, của một thời gian đồng nhất và rỗng.¹²⁵ Trong phạm vi thời gian này, “thế giới” êm trôi vững vàng về phía trước. Dấu hiệu chứng tỏ điều này là: Nếu Mali biến mất khỏi các trang báo của tờ *The New York Times* sau hai ngày đưa tin về nạn đói ở đây,

thì nhiều tháng sau, độc giả cũng không bao giờ tưởng tượng rằng Mali đã thực sự biến mất hoặc nạn đói đã quét sạch toàn bộ công dân của nó. Định dạng tiểu thuyết của tờ báo đảm bảo cho độc giả hiểu rằng ở nơi nào đó ngoài kia, “nhân vật” Mali vẫn lặng lẽ chuyển động, chờ đợi lần tái xuất tiếp theo trong cốt truyện.

Nguồn thứ hai của mối liên hệ tưởng tượng nằm ở mối quan hệ giữa tờ báo, với tư cách là một dạng sách, và thị trường. Ước tính trong hơn 40 năm từ thời điểm xuất bản *Kinh Thánh Gutenberg*¹²⁶ đến hết thế kỉ XV, có hơn 20 triệu ấn phẩm đã được phát hành ở châu Âu.¹²⁷ Trong những năm 1500-1600, số sách được sản xuất ra đã đạt khoảng từ 150 triệu đến 200 triệu cuốn.¹²⁸ “Ngay từ rất sớm... cửa hàng in trông đã giống với những phân xưởng hiện đại hơn là những văn phòng tu viện ở thời trung đại. Năm 1455, Fust và Schoeffer đã vận hành một doanh nghiệp hướng tới quy trình sản xuất được chuẩn hóa, và 20 năm sau, những hãng in lớn đã vận hành khắp nơi trên toàn (nguyên văn) châu Âu”.¹²⁹ Theo một nghĩa khá đặc biệt, sách chính là hàng hóa công nghiệp sản xuất đại trà theo lối hiện đại đầu tiên.¹³⁰ Cái nghĩa đặc biệt mà tôi đang nói tới sẽ lộ ra nếu chúng ta so sánh sách với các sản phẩm công nghiệp buổi ban đầu như vải, gạch, hay đường. Những hàng hóa ấy được đo bằng những con số toán học (tám, viên, cân). Một cân đường đơn thuần chỉ là khối lượng, tức là một đơn vị thuận tiện chứ không phải một đồ vật tự thân. Tuy nhiên, cuốn sách - và ở đây, nó báo trước sự xuất hiện của những hàng hóa lâu bền trong thời đại chúng ta - là một đồ vật khác biệt, trọn vẹn tự thân, và được tái sản xuất một cách chính xác ở quy mô lớn.¹³¹ Một cân đường này sẽ chảy tiếp vào một cân đường khác; trong khi mỗi cuốn sách luôn có tính đầy đủ tự tại. (Không mấy ngạc nhiên, thư viện, theo nghĩa là những bộ sưu tập cá nhân của những hàng hóa sản xuất đại trà, đã là một cảnh tượng quen thuộc ở những trung tâm đô thị, ví dụ như Paris, ngay từ thế kỉ XVI).¹³²

Theo nghĩa này, tờ báo chỉ đơn thuần là một “hình thức cực đoan” của sách - một cuốn sách được bán ở quy mô khổng lồ nhưng lại với một độ đại chúng phù du. Phải chăng chúng ta nên gọi chúng là: Những cuốn sách bán chạy [best-seller] trong ngày?¹³³ Mỗi tờ báo ngay lập tức lỗi một vào ngày hôm sau, và thật kì lạ khi một trong những hàng hóa được sản xuất hàng loạt đầu tiên lại có thể dự báo về bản chất luôn lỗi một của hàng hóa lâu bền thời hiện đại. Dẫu thế, chỉ nội nguyên nhân này thôi đã tạo ra một nghi thức đại chúng phi thường: Đó là sự tiêu thụ (cũng là “sự tưởng tượng”) gần như hoàn toàn đồng thời của tờ báo-như-tiểu thuyết. Chúng ta biết rằng những ấn bản buổi sáng và buổi tối cụ thể kia sẽ được tiêu thụ chủ yếu vào giờ này và giờ kia, trong đúng ngày này mà thôi, chứ không phải lúc nào khác. (điều này tương phản với đường, vì việc sử dụng đường tiếp diễn trong dòng chảy liên tục, không bấm giờ; nó có thể biến chất nhưng không bị lỗi). Ý nghĩa của nghi thức đại chúng này - điều Hegel quan sát thấy rằng các tờ báo phục vụ con người hiện đại như là vật thay thế cho lời cầu nguyện buổi sáng - mang tính nghịch lí. Nó diễn ra trong sự riêng tư lặng lẽ, nấu mình nơi hộp sọ.¹³⁴ Nhưng mỗi người tham gia vào quá trình hiệp thông này đều hiểu một cách rõ ràng rằng nghi thức mà anh ta thực hiện cũng đang được hàng nghìn (hoặc hàng triệu) kẻ khác đồng thời tái tạo - những người anh ta tin chắc đang tồn tại, nhưng lại không hề có một ý niệm dù là mong manh nhất về nhân thân của họ. Hơn nữa, nghi thức này được lặp lại liên tục mỗi ngày hoặc mỗi nửa ngày, xuyên suốt tờ lịch. Còn hình ảnh nào sống động hơn mà ta có thể hình dung ra về một cộng đồng tưởng tượng mang tính thể tục và được bấm giờ theo tư duy lịch sử?¹³⁵ Đồng thời, độc giả báo chí, khi quan sát thấy một bản sao y hệt tờ báo của mình đang được tiêu thụ trên tàu điện ngầm, tiệm cắt tóc hay nhà hàng xóm, sẽ liên tục được bảo chứng rằng cái thế giới được tưởng tượng kia luôn có gốc rễ từ những điều nhìn thấy ngay trong cuộc sống hàng ngày. Cũng

như với *Noli Me Tangere*, sự hư cấu lặng lẽ và liên tục thắm vào hiện thực, tạo nên một niềm tin rõ rệt về một cộng đồng khuyết danh, cũng chính là ẩn chứng của những dân tộc hiện đại.

Trước khi bàn tiếp về nguồn gốc cụ thể của chủ nghĩa dân tộc, sẽ hữu ích khi chúng ta tóm tắt lại những đề xuất chính đã được nêu ra cho tới thời điểm này. Về cơ bản, tôi đang lập luận rằng khả năng tưởng tượng về dân tộc chỉ nảy sinh trong lịch sử ở nơi và khi mà ba quan niệm văn hóa nền tảng, tất cả đều rất cổ xưa, mất đi khả năng kiểm soát một cách mặc nhiên đối với tâm trí con người. Quan niệm đầu tiên là ý niệm cho rằng có một ngôn ngữ-kí tự cụ thể cung cấp sự tiếp cận ưu đẳng tới chân lí mang tính bản thể luận, điều đạt được chính bởi bản thân ngôn ngữ-kí tự ấy là một phần không thể tách rời khỏi chân lí đó. Chính ý niệm này đã sản sinh ra tình đoàn kết liên lục địa vĩ đại của cộng đồng Thiên Chúa giáo, Hồi giáo, và các tôn giáo khác. Quan niệm thứ hai là niềm tin rằng xã hội hiển nhiên được tổ chức xung quanh và bên dưới những trung tâm thượng đẳng - những vị vua có nhân cách hoàn toàn khác biệt với những người khác, và nắm quyền cai trị bằng một hình thức thiên mệnh mang tính (thiêng) vũ trụ học. Sự trung thành của con người nhất thiết phải mang tính tôn ty và tính hướng tâm, bởi lẽ người cai trị, cũng giống như kí tự thiêng, là điểm dẫn vào tồn tại [being], và bản thân họ chính là một phần mặc nhiên trong đó. Quan niệm thứ ba là ý niệm về thời gian, nơi vũ trụ học và lịch sử là không thể tách rời, và nguồn gốc của thế giới và con người về cơ bản là giống nhau. Kết hợp lại, những ý niệm này neo giữ đời sống con người vào ngay trong bản chất của sự vật, giúp giải thích những định mệnh hàng ngày của cuộc sinh tồn (trên hết là cái chết, sự thua thiệt và nô thuộc), và cung cấp, theo những cách khác nhau, sự cứu chuộc.

Sự suy tàn chậm chạp và không đồng đều của những tín điều có liên hệ qua lại này - đầu tiên là ở Tây Âu, sau đó ở các nơi khác, dưới ảnh hưởng của những thay đổi về kinh tế, “những

phát kiến” (xã hội và khoa học), cũng như sự phát triển ngày một nhanh chóng của truyền thông - đã tạo ra một vết nứt sâu sắc giữa vũ trụ học và lịch sử. Không có gì ngạc nhiên khi từ đây xuất hiện một cuộc tìm kiếm thứ có thể gọi là một cách thức mới để kết nối tình hữu ái, quyền lực và thời gian lại với nhau sao cho có ý nghĩa. Có lẽ không có gì đẩy nhanh cuộc tìm kiếm này và khiến nó năng sản hơn là chủ nghĩa tư bản in ấn, thứ có thể làm tăng lên nhanh chóng số lượng những người tự nghĩ về bản thân và kết nối với người khác theo những cách thức hoàn toàn mới mẻ.

3. Nguồn gốc của ý thức dân tộc

Nếu sự phát triển của ấn phẩm-như-hàng hóa là chìa khóa cho việc nảy sinh ra những ý niệm hoàn toàn mới về tính đồng thời, thì vẫn vậy, chúng ta mới đơn thuần dừng lại ở khả thể của kiểu cộng đồng “có tính thế tục hướng ngang và tính thời gian phẳng” [horizontal-secular, transverse-time]. Tại sao, trong phạm vi của kiểu cộng đồng này, dân tộc lại trở nên phổ biến đến vậy? Các nhân tố liên quan rõ ràng rất phức tạp và đa dạng. Nhưng có thể khẳng định, chủ nghĩa tư bản có vai trò then chốt ở đây.

Như đã lưu ý, có ít nhất 20 triệu cuốn sách được in cho đến trước năm 1500,¹³⁶ báo hiệu sự khởi đầu của “kỷ nguyên nhân bản cơ giới”,¹³⁷ như cách gọi của Benjamin. Nếu tri thức viết tay luôn khan hiếm và bí truyền, thì tri thức in ấn tồn tại dựa vào khả năng nhân bản và phát tán.¹³⁸ Nếu quả thực có tới tận 200 triệu ấn phẩm được xuất bản trước năm 1600, theo ước tính của Febvre và Martin, thì không có gì lạ khi Francis Bacon tin rằng in ấn đã thay đổi “diện mạo và trạng thái của thế giới”.¹³⁹

Với tư cách là một trong những hình thức kinh doanh tư bản sớm nhất, ngành xuất bản sách đã ném trải đủ kiểu tìm kiếm thị trường không ngại ngại của chủ nghĩa tư bản. Những nhà in đầu tiên đã lập chi nhánh trên toàn châu Âu: “Bằng cách này, ‘tính quốc tế’ của các nhà xuất bản đã thực sự hình thành, bỏ qua các đường biên giới quốc gia (nguyên văn)”.¹⁴⁰ Và vì quãng những năm 1500-1550 là giai đoạn đặc biệt thịnh vượng của châu Âu, nên ngành xuất bản cũng hưởng lây sự bùng nổ trên diện rộng. “Hơn tất cả những thời điểm khác”, đó là “một ngành công nghiệp lớn dưới sự kiểm soát của các nhà tư bản giàu có”.¹⁴¹ Lễ tự nhiên, “người bán sách chủ yếu bận tâm tới

việc kiếm lời và bán sản phẩm, do đó họ tìm kiếm trước hết những tác phẩm có thể thu hút được hứng thú của một số lượng lớn nhất những người cùng thời với họ”.¹⁴²

Thị trường đầu tiên là nhóm người châu Âu biết chữ, một giai tầng rộng nhưng mỏng gồm những độc giả biết tiếng Latin. Mất khoảng 150 năm để thị trường này trở nên bão hòa. Một thực tế có tính quyết định về tiếng Latin - ngoại trừ tính thiêng của nó - là việc nó là ngôn ngữ của những người có năng lực song ngữ. Số người sinh ra đã nói tiếng Latin là tương đối ít, và có thể hình dung rằng, số người nắm mơ bằng thứ tiếng ấy còn ít hơn nữa. Vào thế kỷ XVI, người có năng lực song ngữ chỉ chiếm một bộ phận khá nhỏ trong tổng dân số toàn châu Âu, rất có thể không vượt quá tỉ lệ này tính trên tổng dân số thế giới ngày nay và cả trong nhiều thế kỷ tương lai, bất chấp việc chủ nghĩa quốc tế vô sản đã xuất hiện. Cả thời đó lẫn thời nay, phần lớn nhân loại chỉ nói được một thứ tiếng. Do vậy, logic của chủ nghĩa tư bản có nghĩa là: Một khi thị trường độc giả tinh hoa biết tiếng Latin đã bão hòa, thì các thị trường lớn tiềm năng mà đại diện của nó là những đám đông chỉ nói được một thứ tiếng sẽ bắt đầu vẫy gọi. Nói cho đúng thì phong trào Phản Cải cách đã cổ vũ cho sự hồi sinh tạm thời của việc xuất bản bằng tiếng Latin, nhưng cho đến giữa thế kỷ XVII, khuynh hướng này đã suy tàn, và các thư viện mang đậm tinh thần Công giáo giờ đây trở nên thừa thãi. Trong khi đó, tình trạng thâm hụt tiền tệ trên toàn châu Âu khiến các nhà in ngày càng nghĩ nhiều hơn tới việc bán lẻ các ấn bản rẻ tiền viết bằng phương ngữ.¹⁴³

Xung lực phương ngữ hóa đầy tính cách mạng của chủ nghĩa tư bản này càng được đẩy mạnh bởi ba nhân tố ngoại lai, hai trong số đó đóng góp trực tiếp cho sự trỗi dậy của ý thức dân tộc. Nhân tố đầu tiên, và rốt cuộc ít quan trọng nhất, là sự thay đổi trong bản thân tính chất của tiếng Latin. Nhờ vào công sức của các nhà nhân văn chủ nghĩa trong việc phục hưng lại nền

văn học lớn thời cổ đại tiền Thiên Chúa giáo cũng như việc truyền bá nó thông qua thị trường in ấn, giới trí thức toàn châu Âu bắt đầu đánh giá cao những thành tựu tinh tế về mặt phong cách của cổ nhân. Thứ tiếng Latin mà giờ đây họ khao khát viết ra ngày càng mang tính hùng biện theo lối Cicero,¹⁴⁴ và cũng với cùng một lí do này, ngày càng bị loại khỏi đời sống của giáo hội và cuộc sống hàng ngày. Bằng cách này, tiếng Latin đạt được phẩm chất uyên thâm khác với tiếng Latin Nhà thờ thời trung cổ, bởi lẽ tiếng Latin trước kia mang tính bí ẩn không phải do chủ đề hay phong cách của nó, mà đơn thuần chỉ vì nó đã được viết ra, tức là, nhờ vào địa vị của nó như một *văn bản*. Giờ đây, nó trở nên bí ẩn bởi nội dung được viết ra, tức là bởi chính bản thân nó như là một ngôn ngữ.

Nhân tố thứ hai là ảnh hưởng của phong trào Cải cách, vốn đạt được thành công cũng nhờ phần nhiều vào chủ nghĩa tư bản in ấn. Trước thời đại in ấn, Rome dễ dàng chiến thắng trong mọi cuộc chiến chống dị giáo ở Tây Âu bởi nó luôn có những đường dây liên lạc nội bộ tốt hơn đối thủ. Nhưng vào năm 1517, khi Martin Luther đính những luận đề của mình vào cửa nhà thờ ở Wittenberg, chúng được in ra dưới hình thức bản dịch tiếng Đức và “nội trong 15 ngày, (đã) thấy ở khắp mọi miền đất nước”.^{145a} Trong hai thập niên từ 1520-1540, số lượng sách xuất bản bằng tiếng Đức đã tăng gấp ba so với giai đoạn 1500-1520, một sự chuyển biến kinh ngạc mà Luther đóng vai trò vô cùng then chốt. Tác phẩm của ông chiếm ít nhất một phần ba trong *toàn bộ* số sách bằng tiếng Đức được bán từ 1518-1525. Trong giai đoạn 1522-1546, các bản dịch *Kinh Thánh* của ông đã tái bản 430 lần (toàn bộ hoặc một phần). “Lần đầu tiên chúng ta thấy một lượng độc giả đông đảo đích thực và một nền văn học đại chúng trong tầm tay của tất cả mọi người”.^{145b} Kết quả là, Luther trở thành tác giả có sách bán chạy đầu tiên *từng được biết đến*. Hoặc, nói cách khác, ông là

nhà văn đầu tiên có thể “bán” những cuốn sách *mới* của mình dựa trên chính tên tuổi của bản thân.¹⁴⁶

Những người khác nhanh chóng nối bước Luther, mở ra một cuộc chiến tuyên truyền tôn giáo khổng lồ bùng nổ khắp châu Âu vào thế kỉ tiếp theo. Trong trận chiến vĩ đại “vì tâm trí con người” này, đạo Tin lành về cơ bản luôn ở thế tấn công, chính bởi nó biết cách lợi dụng thị trường in ấn bằng phương ngữ đang lan rộng mà chủ nghĩa tư bản tạo ra, trong khi phong trào Phản Cải cách chỉ biết bảo vệ thành trì của tiếng Latin. Điển hình cho hiện tượng này là cuốn *Index Librorum Prohibitorum* [*Danh mục sách cấm*] của Vatican - thứ không hề thấy ở phe Tin lành - một kiểu danh mục mới mà sự tồn tại của nó chỉ trở nên cần thiết bởi chính số lượng khổng lồ của các ấn phẩm chống phá. Không có gì giúp ta hiểu rõ tâm lí bức bối này hơn là sắc lệnh đầy hoảng hốt của François I năm 1535 với nội dung cấm in *toàn bộ* sách vở trong vương quốc của ông ta - nếu vi phạm sẽ phải chịu chết bằng hình thức treo cổ! Nguyên nhân của lệnh cấm này, cũng như tính bất khả thi của nó, đến từ việc cho tới lúc đó, đường biên giới phía Đông vương quốc của ông ta đã bị các nhà nước và thành phố Tin lành bao bọc, nơi sản xuất ra một lượng ấn phẩm khổng lồ có thể chuyển lậu vào vương quốc của ông ta. Chỉ đơn cử khu vực Geneva của Calvin: Từ 1533-1540, mới có 42 ấn phẩm được xuất bản, nhưng con số này vọt lên 527 ấn phẩm trong giai đoạn 1550-1564, và vào năm 1564, có không dưới 40 nhà in khác nhau phải hoạt động thêm giờ.¹⁴⁷

Liên minh giữa đạo Tin lành và chủ nghĩa tư bản in ấn dựa trên việc khai thác những ấn phẩm đại trà giá rẻ nhanh chóng tạo nên những nhóm công chúng đọc mới và lớn - nhất là trong giới thương nhân và phụ nữ, vốn tiêu biểu cho những người ít hoặc không biết tiếng Latin - đồng thời huy động họ vào các mục đích chính trị-tôn giáo. Chắc hẳn, thứ bị lay chuyển tới tận cốt lõi không chỉ là nhà thờ. Cơ địa chấn này cũng tạo ra

những nhà nước Tin lành phi vương triều, phi thành bang quan trọng đầu tiên là Cộng hòa Hà Lan và Khối thịnh vượng chung Thanh giáo.¹⁴⁸ (Sự hốt hoảng của François I mang tính chính trị chẳng kém tính tôn giáo).

Nhân tố thứ ba là sự lan truyền chậm chạp và không đồng đều về mặt địa lí của những phương ngữ cụ thể với tư cách là công cụ để tập trung hóa hành chính cho những vị vua có vị trí thuận lợi và sẽ sớm trở thành chuyên chế. Ở đây, sẽ hữu ích khi chúng ta nhớ lại rằng, tính phổ biến của tiếng Latin tại Tây Âu thời trung cổ không bao giờ tương ứng với một hệ thống chính trị phổ quát nào cả. Sẽ dễ hiểu hơn nếu chúng ta để ý tới sự tương phản với Trung Hoa Đế quốc, nơi phạm vi của chế độ quan lại và phạm vi lưu hành của chữ Hán tượng hình gần như trùng khít. Thực tế, sự phân tán chính trị của Tây Âu sau sự sụp đổ của Tây Đế quốc [tức Đế quốc Tây La Mã] có nghĩa là không nhà cầm quyền nào có thể độc chiếm tiếng Latin và biến nó trở thành ngôn ngữ-của-nhà nước [language-of-state] cho riêng mình; và do đó, quyền uy tôn giáo của tiếng Latin không bao giờ có được sự tương ứng thực sự về mặt chính trị.

Thực ra, các phương ngữ mang tính hành chính xuất hiện trước cả ngành in lẫn những biến động tôn giáo vào thế kỉ XVI, và vì vậy, phải được xem (chí ít là trong ấn tượng đầu tiên) như một nhân tố độc lập trong quá trình xói mòn của các cộng đồng tưởng tượng mang tính thiêng. Cùng lúc đó, không có điều gì cho thấy có một sự thôi thúc mang tính ý thức hệ sâu xa, chưa nói tới tính dân tộc sơ khởi, nằm dưới quá trình phương ngữ hóa này. Trường hợp của “Anh”, nằm ở ngoại vi Tây Bắc của châu Âu Latin, là ví dụ giúp vấn đề này trở nên đặc biệt sáng rõ. Trước cuộc chinh phục của người Norman, ngôn ngữ của triều đình, văn chương và hành chính là tiếng Anglo- Saxon. Trong khoảng một thế kỉ rưỡi tiếp đó, hầu như tất cả các tài liệu hoàng gia đều dùng tiếng Latin. Từ khoảng giữa những năm 1200-1350, thứ ngôn ngữ Latin-nhà nước này bị tiếng Pháp

vùng Norman thay thế. Trong quá trình đó, sự pha trộn chậm chạp giữa thứ ngôn ngữ của tầng lớp thống trị nước ngoài này với tiếng Anglo-Saxon của các cư dân lệ thuộc đã tạo nên tiếng Anh Sơ kì. Việc pha trộn đó tạo điều kiện cho ngôn ngữ mới này trở thành ngôn ngữ của triều đình sau năm 1362, cũng như cho sự khởi đầu của Nghị viện Anh. Bản *chép tay Kinh Thánh* của [John] Wycliffe tiếp đó xuất hiện vào năm 1382.¹⁴⁹ Một điểm then chốt cần ghi nhớ là trình tự này thể hiện một chuỗi những ngôn ngữ “nhà nước”, chứ không phải ngôn ngữ “dân tộc”; và rằng những nhà nước được xem xét qua những thời kì khác nhau bao gồm không chỉ Anh và xứ Wales ngày nay, mà còn cả một phần của Ireland, Scotland và *Pháp*. Rõ ràng, một bộ phận lớn những nhóm thần dân ở đây biết ít hoặc không biết tiếng Latin, tiếng Pháp vùng Norman, hay tiếng Anh Sơ kì.¹⁵⁰ Phải đợi *sau khi* tiếng Anh Sơ kì lên ngôi về mặt chính trị được gần một thế kỉ, quyền lực của London mới bị quét khỏi “Pháp”.

Ở bên bờ sông Seine, một phong trào tương tự cũng xảy ra, nhưng với một nhịp độ chậm hơn. Như Bloch đã chỉ ra với hàm ý chế giễu, “tiếng Pháp, ở đây ta đang nói tới thứ ngôn ngữ bị xem như một phiên bản hỏng của tiếng Latin, cần đến vài thế kỉ mới đạt được phẩm giá văn chương của nó”,¹⁵¹ và nó chỉ trở thành ngôn ngữ chính thức của triều đình trên phương diện pháp lí vào năm 1539, khi François I ban hành sắc lệnh Villers-Cotterêts.¹⁵² Ở các vương triều khác, tiếng Latin tồn tại lâu hơn nhiều - ví dụ dưới triều Habsburg, nó được duy trì đến tận thế kỉ XIX. Nhưng ở những vương triều khác nữa, những phương ngữ “ngoại lai” lại chiếm vị trí của tiếng Latin, ví dụ vào thế kỉ XVIII, ngôn ngữ của triều đình Romanov¹⁵³ là tiếng Pháp và tiếng Đức.¹⁵⁴

Trong mỗi ví dụ nêu trên, việc “chọn lựa” ngôn ngữ cho thấy một sự phát triển dần dần, phi tự giác, thực dụng, nếu không nói là ngẫu nhiên. Như vậy, nó hoàn toàn khác với chính sách ngôn ngữ tự giác của các ông vua thế kỉ XIX khi phải đương

đầu với sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân tộc-ngôn ngữ đại chúng đối địch (xem Chương 6). Dấu hiệu rõ ràng của sự khác biệt này nằm ở việc những ngôn ngữ- của-nhà nước cũ vốn *chỉ có thể*: Tức là chúng chỉ đơn thuần là những ngôn ngữ được sử dụng cho và trong các nền hành chính vì sự tiện lợi vốn có của chúng. Không hề có ý niệm gì về việc áp đặt một cách có hệ thống thứ ngôn ngữ đó lên các nhóm thần dân khác nhau dưới các triều vua.¹⁵⁵ Tuy nhiên, việc nâng những phương ngữ này lên địa vị ngôn ngữ-của-quyền lực, và theo nghĩa nào đó, biến chúng thành đối thủ cạnh tranh với tiếng Latin (như trường hợp tiếng Pháp ở Paris, tiếng Anh (Sơ kì) ở London) vẫn có đóng góp riêng vào sự suy tàn của cộng đồng tưởng tượng Thiên Chúa giáo.

Về cơ bản, trong bối cảnh mà cuốn sách đang nói tới, quá trình uyên thâm hóa tiếng Latin, phong trào Cải cách, và sự phát triển ngẫu nhiên của phương ngữ hành chính trước hết có ý nghĩa tiêu cực, nằm ở sự đóng góp của chúng cho việc tước ngôi tiếng Latin. Chúng ta vẫn hoàn toàn có thể hình dung được sự xuất hiện của những cộng đồng dân tộc tưởng tượng mới mà không có sự tham gia của một trong ba yếu tố trên, và có lẽ ngay cả khi cả ba cùng vắng mặt. Theo nghĩa tích cực, điều khiến cho những cộng đồng mới này trở nên khả tưởng là một sự tương tác bán ngẫu nhiên, nhưng mang tính bùng phát, giữa một hệ thống sản xuất và quan hệ sản xuất (chủ nghĩa tư bản), công nghệ truyền thông (in ấn), và tính định mệnh đã an bài cho sự đa dạng ngôn ngữ của loài người.¹⁵⁶

Yếu tố định mệnh là thiết yếu. Bởi lẽ, dù cho chủ nghĩa tư bản có khả năng gạt hái những kì công siêu phàm tới mức nào, nó vẫn phải đương đầu với hai kẻ thù ngoan cố là cái chết và ngôn ngữ.¹⁵⁷ Các ngôn ngữ cụ thể có thể chết đi hoặc bị xóa sổ, nhưng khả năng thống nhất ngôn ngữ chung cho toàn nhân loại là không tồn tại, dù trong quá khứ hay hiện tại. Nhưng tình trạng bất khả lĩnh hội giữa các ngôn ngữ này chỉ có ý

nghĩa lịch sử mờ nhạt cho đến khi chủ nghĩa tư bản và ngành in ấn tạo ra những khối công chúng đọc đơn ngữ đồng đảo.

Trong khi chúng ta nhất thiết phải đề tâm tới ý niệm về định mệnh, theo nghĩa là một điều kiện *chung* không thể thay đổi của sự đa dạng ngôn ngữ, thì sẽ là sai lầm nếu đánh đồng định mệnh này với yếu tố thường gặp trong ý thức hệ dân tộc chủ nghĩa, tức việc nhấn mạnh định mệnh nguyên thủy của các ngôn ngữ *cụ thể* và mối liên hệ của chúng với những đơn vị lãnh thổ *cụ thể*. Điều then chốt ở đây là *tác động* *qua lại* giữa yếu tố định mệnh, công nghệ, và chủ nghĩa tư bản. Ở châu Âu thời tiền in ấn, và đương nhiên ở cả những khu vực khác trên thế giới, đã từng có (và vẫn đang có) một sự đa dạng khổng lồ của các ngôn ngữ nói, điều đóng vai trò nền tảng trong cuộc sống của người phát ngôn. Quả vậy, sự đa dạng này lớn đến nỗi nếu như chủ nghĩa tư bản in ấn muốn khai thác mọi thị trường phương ngữ nói tiềm năng thì nó sẽ mãi chỉ là thứ chủ nghĩa tư bản nhỏ lẻ. Nhưng những phương ngữ khác nhau này lại có khả năng được tập hợp lại, trong những phạm vi xác định, thành các ngôn ngữ in ấn với số lượng giảm đi rất nhiều. Chính sự võ đoán của mọi hệ thống kí hiệu ghi âm đã tạo điều kiện cho quá trình tập hợp này.¹⁵⁸ (Đồng thời, các kí hiệu càng có tính chất biểu ý, thì khu vực tập hợp tiềm năng càng lớn hơn. Chúng ta có thể nhận ra ở đây một hệ thống thứ bậc giảm dần từ kí hiệu môn đại số, tới tiếng Trung, tiếng Anh, rồi đến những bộ ghép vần chính tắc của tiếng Pháp và tiếng Indonesia). Không gì đáp ứng việc “tập hợp” các phương ngữ gần gũi lại với nhau tốt hơn chủ nghĩa tư bản, vì trong phạm vi cho phép của ngữ pháp và cú pháp, chủ nghĩa tư bản đã tạo ra những ngôn ngữ in ấn được nhân bản cơ giới và có khả năng phổ biến thông qua thị trường.¹⁵⁹

Những ngôn ngữ in ấn này đặt nền móng cho ý thức dân tộc theo ba cách khác nhau. Đầu tiên và quan trọng hơn cả, chúng tạo ra những lĩnh vực thống nhất cho hoạt động trao đổi và

truyền thông bên dưới ngôn ngữ viết Latin và bên trên các khẩu ngữ địa phương. Những người trước đây nói các phiên bản vô cùng đa dạng của tiếng Anh, tiếng Pháp hoặc tiếng Tây Ban Nha, vốn cảm thấy khó hoặc thậm chí không thể hiểu nổi nhau trong hội thoại, giờ có thể hiểu nhau thông qua sách báo và giấy tờ. Trong quá trình này, họ dần có ý thức về hàng trăm nghìn, thậm chí hàng triệu người cùng thuộc về một địa hạt ngôn ngữ cụ thể với họ, và đồng thời, *chỉ* hàng trăm nghìn, hay hàng triệu người *đó* mới thuộc về cái địa hạt ấy mà thôi. Những độc giả-đồng bào này, những người được liên kết với nhau thông qua in ấn, đã hình thành nên mầm mống của cộng đồng tưởng tượng theo kiểu dân tộc, trong chính sự vô hình mang tính khả thi, cụ thể và thế tục của họ.

Thứ hai, chủ nghĩa tư bản in ấn đưa lại một sự cố định mới cho ngôn ngữ, điều sau này giúp tạo dựng hình ảnh về tính cổ xưa, thứ có vai trò chính yếu đối với ý niệm chủ quan về dân tộc. Như Febvre và Martin đã nhắc nhở chúng ta, sách in luôn lưu giữ một hình thức vĩnh viễn, thứ có khả năng tái tạo gần như vô tận về cả không gian lẫn thời gian. Nó không còn chịu ảnh hưởng của thói quen cá nhân hóa và “vô tình hiện đại hóa” của những người sao chép văn bản trong các tu viện trước kia. Do đó, nếu như tiếng Pháp thế kỉ XII khác biệt rõ ràng với tiếng Pháp do Villon¹⁶⁰ viết ra vào thế kỉ XV, thì tốc độ thay đổi giảm đi triệt để vào thế kỉ XVII. “Tới thế kỉ XVII, các ngôn ngữ ở châu Âu nhìn chung đã mang hình thức hiện đại của chúng”.¹⁶¹ Nói cách khác, qua ba thế kỉ, ngôn ngữ in ấn, giờ đây đã trở nên ổn định, tự khoác lên mình một lớp sơn thắm màu theo năm tháng; còn chúng ta thì có thể tiếp cận lời lẽ của những tiên bối thế kỉ XVII của mình theo cách thức mà Villon chẳng thể làm được với những tổ tiên thế kỉ XII của ông.

Thứ ba, chủ nghĩa tư bản in ấn đã tạo ra một dạng ngôn ngữ quyền lực khác với những phương ngữ hành chính trước kia. Một vài phương ngữ không tránh khỏi việc có quan hệ “gần gũi

hơn” với một ngôn ngữ in ấn nào đó, và vì thế, chi phối hình thức cuối cùng của ngôn ngữ in ấn đó. Những phương ngữ chị em chịu thua thiệt, dầu vẫn có thể được đồng hóa vào ngôn ngữ in ấn đang nổi lên, dần đánh mất vị thế, trên hết bởi chúng đã không thành công (hoặc chỉ tương đối thành công) trong việc duy trì một hình thức in ấn riêng. “Tiếng Đức vùng Tây Bắc” trở thành tiếng Đức vùng Hạ [Platt Deutsch], một thứ tiếng Đức chủ yếu chỉ dùng để nói và do đó chỉ có tính bán chuẩn mực vì nó đã bị đồng hóa vào tiếng Đức in ấn, trong khi quá trình tương tự lại không xảy ra với khẩu ngữ Czech của người Bohemia. Tiếng Đức vùng Thượng [High German], tiếng Anh triều đình, và sau này, là tiếng Thái Trung tâm [Central Thai], lần lượt được nâng lên địa vị cao trọng mới về mặt chính trị-văn hóa. (Vì thế, những cuộc đấu tranh ở châu Âu vào cuối thế kỷ XX của một số dân tộc “thứ cấp” nhằm thay đổi địa vị lệ thuộc luôn được tiến hành bằng việc công phá quyết liệt vào ngành in ấn và phát thanh).

Điều sau cùng cần nhấn mạnh ở đây là nếu xét tới nguồn gốc thì việc cố định hóa ngôn ngữ in ấn và sự phân biệt địa vị giữa chúng hầu như là một quá trình phi tự giác đến từ sự tương tác mang tính bùng nổ giữa chủ nghĩa tư bản, công nghệ và tính đa dạng về ngôn ngữ của loài người. Nhưng cũng giống như rất nhiều nhân tố khác trong lịch sử chủ nghĩa dân tộc, một khi đã “ở đó”, chúng trở thành những mô hình chính thức để phỏng theo, và khi mang lại ích lợi, chúng được khai thác một cách tự giác trên tinh thần thực dụng kiểu Machiavelli. Ngày nay, chính phủ Thái Lan vẫn tích cực ngăn cản nỗ lực của các nhà truyền giáo ngoại quốc trong việc cung cấp hệ thống phiên âm cho những tộc người thiểu số vùng cao, cũng như việc phát triển ấn phẩm bằng ngôn ngữ của những tộc người này; chính quyền này cũng hầu như không quan tâm tới việc các dân tộc thiểu số ấy thực sự *nói* tiếng gì. Số phận những tộc người nói tiếng Thổ bị sáp nhập vào khu vực ngày nay bao gồm Thổ Nhĩ

Kì, Iran, Iraq, và Liên Xô là một ví dụ đặc biệt tiêu biểu. Một họ các khẩu ngữ, từng có khả năng tổ hợp lại và nhờ đó có thể hiểu được ở khắp mọi nơi trong phạm vi phép chính tả Ả Rập, giờ đã đánh mất tính thống nhất bởi một sự thao túng cố ý. Để nâng cao ý thức dân tộc Thổ Nhĩ Kỳ mà không phải liên quan tới bất kì lối định dạng Hồi giáo nào rộng hơn, Atatürk¹⁶² đã áp đặt việc Latin hóa cưỡng bách lên ngôn ngữ.¹⁶³ Nhà cầm quyền Xô viết cũng làm theo cách này, đầu tiên là thông qua việc Latin hóa cưỡng bách trên tinh thần chống Hồi giáo và chống Ba Tư, rồi sau đó, trong thập niên 30 của thế kỉ XX dưới thời Stalin, thông qua việc Cyrillic hóa¹⁶⁴ cưỡng bách nhằm Nga hóa tiếng Thổ.¹⁶⁵

Chúng ta có thể tóm tắt những kết luận được rút ra từ quá trình lập luận cho tới lúc này rằng: Sự hội tụ giữa chủ nghĩa tư bản và công nghệ in ấn trên cơ sở tính đa dạng định mệnh của ngôn ngữ nhân loại đã tạo ra khả thể cho một dạng thức cộng đồng tưởng tượng mới, thứ mà hình thái học cơ bản của nó đã xác lập một sân khấu cho sự xuất hiện của dân tộc hiện đại. Phạm vi tiềm năng của những cộng đồng này tự thân nó có tính giới hạn, và cùng lúc đó, lại có một mối quan hệ hoàn toàn tình cờ với những đường biên giới chính trị hiện tồn (thứ về cơ bản là chỉ đỉnh điểm của chủ nghĩa bành trướng kiểu vương triều).

Nhưng có một điều rõ ràng là mặc dù ngày nay tất cả các dân tộc và nhà nước-dân tộc hiện đại, tự thừa nhận đều có “ngôn ngữ in ấn quốc gia” của mình, thì rất nhiều trong số đó lại dùng chung một ngôn ngữ, trong khi số khác lại chỉ có một phần nhỏ dân số biết “sử dụng” ngôn ngữ quốc gia trong giao tiếp hoặc trên giấy tờ mà thôi. Những nhà nước-dân tộc nói tiếng Tây Ban Nha ở châu Mỹ hay các nước thuộc “họ Anglo-Saxon” là ví dụ dễ thấy nhất cho hệ quả thứ nhất; còn các nhà nước từng là thuộc địa, đặc biệt ở châu Phi, là tiêu biểu cho hệ quả thứ hai. Nói cách khác, sự hình thành cụ thể của các nhà nước-dân tộc

đương thời chắc chắn không đồng dạng với phạm vi đã định của những ngôn ngữ in ấn cụ thể. Để giải thích cho sự kết nối-trong-gián đoạn giữa ngôn ngữ in ấn, ý thức dân tộc, và nhà nước-dân tộc, chúng ta cần chú ý tới một tập hợp lớn hơn những thực thể chính trị mới nảy sinh ở Tây Bán cầu từ 1776-1838, tất cả trong số đó đều tự giác định nghĩa mình là các dân tộc, và với ngoại lệ thú vị là Brazil, tất cả đều tự nhận mình là những nền cộng hòa (phi triều đại). Về mặt lịch sử, chúng không chỉ là những nhà nước đầu tiên theo kiểu này xuất hiện trên sân khấu thế giới, và vì thế chắc chắn sẽ cung cấp những mô hình thực tế đầu tiên về “diện mạo” của những nhà nước kiểu đó, mà số lượng và sự ra đời cùng lúc của chúng còn cung cấp nền tảng hữu ích cho việc nghiên cứu so sánh.

4. Người creole tiên phong

Các nhà nước mới thành lập ở châu Mỹ vào cuối thế kỉ XVIII đầu thế kỉ XIX thu hút mối quan tâm đặc biệt, bởi không thể giải thích được chúng bằng hai nhân tố vẫn thống trị cách suy nghĩ hẹp hòi của người châu Âu về sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân tộc, có lẽ bởi cả hai nhân tố này được rút ra một cách dễ dãi từ chủ nghĩa dân tộc châu Âu giữa thế kỉ XIX.

Trước tiên, khi chúng ta nghĩ đến Brazil, Hoa Kỳ hay những thuộc địa cũ của Tây Ban Nha, thì ngôn ngữ không phải là yếu tố giúp phân biệt chúng khỏi đế chế chính quốc. Toàn bộ, bao gồm cả Hoa Kỳ, đều là những nhà nước creole,¹⁶⁶ được hình thành và lãnh đạo bởi những người có cùng ngôn ngữ và nguồn gốc với những kẻ mà họ chiến đấu chống lại. Quả vậy, công bằng mà nói, ngôn ngữ thậm chí không bao giờ là một vấn đề trong những cuộc đấu tranh vì tự do dân tộc thuở ban đầu này.

Thứ hai, có những lí do nghiêm túc để nghi ngờ khả năng áp dụng ở phần lớn Tây Bán cầu của một luận đề đáng ra là khá thuyết phục mà Nairn nêu ra:

Sự xuất hiện của chủ nghĩa dân tộc, theo nghĩa hiện đại đặc thù, gắn với sự rửa tội về mặt chính trị của các tầng lớp dưới... Mặc dù đôi khi có xu hướng chống dân chủ, các phong trào dân tộc chủ nghĩa giống nhau ở viễn cảnh dân túy của chúng, cũng như nỗ lực đưa các tầng lớp dưới vào đời sống chính trị. Ở phiên bản điển hình nhất của nó, hiện tượng này mang dáng dấp một nhóm lãnh đạo trí thức và trung lưu không ngừng vận động và điều chuyển năng lượng của tầng lớp bình dân thành sự ủng hộ cho các nhà nước mới.¹⁶⁷

Ít nhất ở Trung và Nam Mỹ, “tầng lớp trung lưu” kiểu châu Âu là không đáng kể vào cuối thế kỉ XVIII. Tầng lớp trí thức cũng chẳng có gì mấy. Vì rằng, “vào những ngày thuộc địa yên

ằng đó, chẳng mấy khi việc đọc sách lại xen vào nhịp điệu trưởng giả học làm sang của đời sống con người”.¹⁶⁸ Như chúng ta đã thấy, cuốn tiểu thuyết châu Mỹ viết bằng tiếng Tây Ban Nha đầu tiên phải tới năm 1816 mới được xuất bản [cuốn *Con vete Nueva* *ngáy*], tức là rất lâu sau ngày nổ ra những cuộc chiến giành độc lập. Các chứng cứ cho thấy rõ ràng rằng quyền lãnh đạo nằm trong tay đại địa chủ, những người kết đồng minh với một nhóm có phần nhỏ hơn, bao gồm thương nhân và các thành phần làm thuê chuyên nghiệp khác nhau (luật sư, quân nhân, công chức địa phương và tỉnh lẻ).¹⁶⁹

Khác xa với nỗ lực nhằm “đưa các tầng lớp dưới vào đời sống chính trị”, nhân tố then chốt trước tiên thôi thúc việc giành độc lập từ Madrid trong những trường hợp quan trọng như Venezuela, Mexico, và Peru lại chính là *nỗi lo sợ* trước các cuộc vận động chính trị của “tầng lớp dưới” - tức những cuộc nổi dậy của người Anh Điêng hoặc nô lệ da đen.¹⁷⁰ (Nỗi lo sợ này càng tăng lên khi “nhà lãnh đạo Tinh thần Thế giới” của Hegel¹⁷¹ đã chinh phục Tây Ban Nha vào năm 1808, và do đó, khiến người creole đánh mất hậu thuẫn quân sự ở bán đảo [Iberia] trong trường hợp khẩn cấp). Tại Peru, hồi kí về cuộc *nổi dậy* vĩ đại do Tupac Amarú (1740-1781) dẫn dắt vẫn còn tươi mới.¹⁷² Năm 1791, Toussaint L'Ouverture lãnh đạo một cuộc khởi nghĩa của nô lệ da đen, dựng lên nền Cộng hòa độc lập thứ hai ở Tây Bán cầu vào năm 1804 và gieo kinh hoàng cho những đại điền chủ-chủ nô ở Venezuela.¹⁷³ Năm 1789, khi Madrid ban hành một đạo luật nô lệ mới và nhân văn hơn, trong đó quy định chi tiết quyền hạn và nghĩa vụ của chủ nô và nô lệ, thì “người creole đã từ chối sự can thiệp của nhà nước, dựa trên lập trường rằng nô lệ dễ sa ngã và hay đòi độc lập (!), và rằng nô lệ là thiết yếu đối với nền kinh tế. Tại Venezuela - trên thực tế là ở khắp vùng Caribe thuộc Tây Ban Nha - các chủ đồn điền đã chống lại đạo luật này và đạt được việc đình chỉ đạo luật vào năm 1794”.¹⁷⁴ Bản thân Bolívar-Nhà Giải phóng¹⁷⁵ cũng từng

phát biểu rằng một cuộc nổi dậy của người da đen “còn tệ hơn gấp nghìn lần so với một cuộc xâm lược của Tây Ban Nha”.¹⁷⁶ Chúng ta cũng chớ quên rằng, nhiều lãnh tụ các phong trào độc lập của 13 thuộc địa là đại tư sản nông nghiệp sở hữu nô lệ. Vào thập niên 70 của thế kỉ XVIII, bản thân Thomas Jefferson cũng nằm trong nhóm các điền chủ vùng Virginia đã nổi giận trước tuyên bố của vị thủ hiến trung thành [với chính quốc] cho phép giải phóng những nô lệ dám tuyệt giao với các ông chủ nổi loạn của mình.¹⁷⁷ Cũng cần nhớ rằng, lí do Madrid thành công trong việc quay trở lại Venezuela vào năm 1814-1816, và có thể giữ được Quito hẻo lánh đến tận năm 1820 là bởi nó giành được sự ủng hộ của nô lệ ở Venezuela và người Anh Điêng ở Quito trong cuộc chiến chống lại những người creole nổi loạn.¹⁷⁸ Hơn nữa, cuộc đấu tranh kéo của lục địa này chống lại Tây Ban Nha, vương quốc lúc bấy giờ chỉ là một quyền lực “hạng hai” ở châu Âu, lại vừa bị xâm lược, phần nào cho thấy “tính mong manh về mặt xã hội” của các phong trào đấu tranh giành độc lập của khu vực Mỹ Latin.

Nhưng chúng vẫn là những cuộc vận động giành độc lập dân tộc. Bolívar rồi cũng thay đổi quan niệm của mình về nô lệ,¹⁷⁹ còn nhà giải phóng đồng chí hướng với ông là San Martín đã ban hành một sắc lệnh năm 1821 tuyên bố rằng: “Trong tương lai, thổ dân sẽ không còn bị gọi là người Anh Điêng hay bản xứ nữa; họ chính là con dân và công dân Peru và phải được xem là người Peru”.¹⁸⁰ (Có lẽ chúng ta nên bổ sung thêm rằng điều này xảy ra dù cho chủ nghĩa tư bản in ấn vẫn chưa vươn tới những người mù chữ này).

Nhưng điều khó hiểu ở đây là: Vì sao những cộng đồng creole lại phát triển ý niệm về thể tính dân tộc sớm đến vậy - *sớm hơn rất nhiều so với phần lớn châu Âu*? Tại sao từ những tỉnh lỵ thuộc địa ấy, vốn bao gồm toàn các nhóm dân cư lớn bị áp bức và không nói tiếng Tây Ban Nha, lại sản sinh ra những người creole biết tự giác tái định nghĩa những nhóm dân cư ấy thành

quốc dân-đồng bào của mình? Và tại sao họ lại coi Tây Ban Nha,¹⁸¹ nơi họ gắn bó theo rất nhiều cách khác nhau, như kẻ thù xa lạ? Tại sao đế quốc châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha, vốn đã tồn tại yên lành trong gần ba thế kỉ, bỗng dưng tan rã thành mười tám nhà nước riêng rẽ?

Hai nhân tố thường được viện dẫn để lí giải các câu hỏi trên là việc siết chặt quyền kiểm soát của Madrid và sự lan truyền của những ý niệm khai phóng của phong trào Khai sáng vào nửa cuối thế kỉ XVIII. Có một sự thực chắc chắn là, những chính sách do vị vua “bạo ngược đã khai sáng” đầy năng lực Carlos III (trị vì 1759-1788) theo đuổi ngày càng gây mệt mỏi, tức giận, và sợ hãi đối với tầng lớp creole. Thông qua những cách thức đôi khi vẫn bị nhạo báng là cuộc chinh phục châu Mỹ lần thứ hai, chính quyền Madrid đã áp đặt những khoản thuế mới, giúp việc vơ vét đạt hiệu quả hơn, cường chế độc quyền thương mại cho chính quốc, hạn chế mậu dịch nội bán cầu để giành lợi thế về mình, tập trung hóa các cấp bậc hành chính và khuyến khích việc nhập cư ồ ạt của người Bán đảo [peninsulares]¹⁸² sang châu Mỹ.¹⁸³ Chẳng hạn, vào đầu thế kỉ XVIII, Mexico chỉ cung cấp cho nhà vua Tây Ban Nha khoản lợi tức hàng năm trị giá 3 triệu peso. Nhưng tới cuối thế kỉ này, tổng lợi tức đã tăng gần 5 lần lên mức 14 triệu peso, trong đó chỉ có 4 triệu được dùng để thanh toán các chi phí cho hệ thống hành chính địa phương.¹⁸⁴ Song song với điều này, mức độ di cư của người Bán đảo trong giai đoạn 1780-1790 cao gấp năm lần so với giai đoạn 1710-1730.¹⁸⁵

Cũng không có gì phải nghi ngờ rằng, việc cải thiện thông tin liên lạc xuyên Đại Tây Dương, cũng như việc nhiều khu vực thuộc địa châu Mỹ chia sẻ văn hóa và ngôn ngữ với chính quốc của chúng, đồng nghĩa với việc truyền bá tương đối nhanh chóng và dễ dàng của những học thuyết chính trị và kinh tế mới đang ra đời ở Tây Âu. Thành công từ cuộc nổi dậy của 13 thuộc địa Anh vào cuối thập niên 70 của thế kỉ XVIII và sự mở

màn của Cách mạng Pháp vào cuối thập niên 80 cùng thế kỉ không tránh khỏi việc tạo ra sức ảnh hưởng mạnh mẽ. Chẳng có gì khẳng định “cuộc cách mạng văn hóa” này rõ hơn *khuyňh hướng cộng hòa* lan tỏa khắp những cộng đồng độc lập mới.¹⁸⁶ Không nơi nào ở châu Mỹ có nỗ lực nghiêm túc trong việc tái tạo lại những nguyên tắc mang tính vương triều, trừ ở Brazil; và ngay cả ở đó, điều này đáng lẽ đã không thể xảy ra nếu không có việc nhập cư của chính vua Bồ Đào Nha năm 1808 khi vị này trốn chạy khỏi Napoléon. (Ông ta ở đó 13 năm, và khi trở về quê nhà, đã phong cho con trai mình vương vị địa phương là Pedro I của Brazil).¹⁸⁷

Nhưng dù tính hiếu chiến của chính quyền Madrid và tinh thần của chủ nghĩa tự do đóng vai trò trung tâm trong việc giúp chúng ta hiểu được xung lực kháng cự của khu vực châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha, thì tự thân hai nhân tố này lại không giải thích được vì sao những thực thể như Chile, Venezuela, và Mexico lại trở nên hợp lí về mặt cảm xúc và có thể tồn tại được về mặt chính trị;¹⁸⁸ cũng như không giải thích được vì sao San Martín lại ra sắc lệnh trao cho một vài nhóm thổ dân cái căn cước mới tạo ra là “người Peru”. Trên hết, hai nhân tố này không giải thích được những hi sinh đã thực sự diễn ra. Vì dù rằng tầng lớp creole thượng lưu, *được hiểu là những kết hình mang tính lịch sử xã hội [historical social formations]*, về lâu dài sẽ thu lợi khá nhiều từ nền độc lập, thì trên thực tế nhiều thành viên của tầng lớp này đã lụn bại về tài chính khi sống qua giai đoạn 1808- 1828. (Chỉ xin lấy một ví dụ: Trong suốt giai đoạn phản công của Madrid vào những năm 1814-1816, “có hơn hai phần ba số gia đình có ruộng đất ở Venezuela phải chịu đựng việc tịch thu ruộng đất nặng nề”).¹⁸⁹ Và một lượng không kém sẵn sàng bỏ mạng vì sứ mệnh độc lập đó. Tấm lòng sẵn sàng hi sinh này của những tầng lớp sung túc là điều đáng làm chúng ta suy nghĩ.

Vậy rồi thì sao? Khởi đầu của lời giải đáp cho câu hỏi này nằm ở một thực tế gây kinh ngạc rằng, “mỗi nền cộng hòa mới ở Nam Mỹ đã là một đơn vị hành chính kể từ thế kỉ XVI cho đến thế kỉ XVIII”.¹⁹⁰ Ở phương diện này, chúng tiên báo cho những nhà nước mới ở châu Phi và một phần ở châu Á vào giữa thế kỉ XX, và tương phản sắc nét với những nhà nước mới ở châu Âu vào cuối thế kỉ XIX, đầu thế kỉ XX. Trên một mức độ nào đó, sự hình thành ban đầu của các đơn vị hành chính ở châu Mỹ mang tính võ đoán và ngẫu nhiên, đánh dấu giới hạn không gian của những cuộc chinh phục quân sự cụ thể. Nhưng qua thời gian, chúng phát triển thành những hiện thực bền vững hơn dưới ảnh hưởng của các nhân tố địa lí, chính trị, và kinh tế. Chính sự mê mông của đế quốc châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha, sự đa dạng khổng lồ của đất đai, khí hậu ở đó, và trên hết là điều kiện giao thông liên lạc vô cùng khó khăn vào thời tiền công nghiệp, có xu hướng đưa lại cho các đơn vị này tính khép kín tự thân. (Trong thời đại thực dân, hành trình trên biển từ Buenos Aires tới Acapulco mất bốn tháng, và hành trình trở về còn lâu hơn thế; một chuyến đi bằng đường bộ từ Buenos Aires tới Santiago thường kéo dài hai tháng, và tới Cartagena là chín tháng).¹⁹¹ Thêm nữa, hệ quả của chính sách thương mại từ Madrid là nó biến các đơn vị hành chính thành các khu kinh tế riêng biệt. “Mọi sự cạnh tranh với chính quốc đều bị cấm ở châu Mỹ, và ngay cả các vùng riêng biệt của lục địa này cũng không thể buôn bán với nhau. Hàng hóa đi từ bên này sang bên kia của châu Mỹ cũng phải vòng qua các hải cảng của Tây Ban Nha, và ngành hàng hải Tây Ban Nha giữ độc quyền thương mại với các thuộc địa”.¹⁹² Những thực tế này giúp lí giải vì sao “một trong những nguyên tắc cơ bản của cách mạng Mỹ” là “*uti possidetis* [tôn trọng nguyên trạng - tiếng Latin trong nguyên bản], mà qua đó mỗi dân tộc phải duy trì nguyên trạng lãnh thổ năm 1810, tức năm mở màn của cuộc vận động đòi độc lập”.¹⁹³ Ảnh hưởng của những thực tế này, không nghi ngờ gì, góp phần làm

tan rã nước Đại Colombia yếu mệnh của Bolívar và Liên bang Rio de la Plata thành các phần cũ của chúng (mà ngày nay được biết đến như các vùng bao gồm Venezuela-Colombia-Ecuador và Argentina-Uruguay-Paraguay-Bolivia). Tuy nhiên, những khu vực thị trường, dù mang tính địa lí-“tự nhiên” hay hành chính-chính trị, *tự chúng* không tạo ra tình cảm gắn bó. Ai lại sẵn sàng chết cho Comecon [Hội đồng Tương trợ Kinh tế] hay EEC [Cộng đồng Kinh tế chung châu Âu] kia chứ?

Để giải thích việc làm thế nào mà các đơn vị hành chính, không chỉ ở khu vực châu Mỹ mà còn ở các vùng khác của thế giới, dần được hình dung ra như là tổ quốc, chúng ta phải nhìn vào cách thức mà các tổ chức hành chính tạo ra ý nghĩa. Nhà nhân học Victor Turner đã viết đầy sáng tỏ về “những cuộc du hành” giữa các thời đại, địa vị, và địa điểm với tư cách là một trải nghiệm tạo nghĩa.¹⁹⁴ Tất cả những cuộc du hành này đều đòi hỏi một sự diễn giải (chẳng hạn hành trình sinh tử làm nảy sinh rất nhiều ý niệm tôn giáo). Vì mục đích của chúng ta ở đây, hành trình kiểu mẫu chính là những cuộc hành hương. Điều quan trọng ở đây không chỉ nằm ở việc, trong tâm trí các tín đồ Thiên Chúa giáo, Hồi giáo, hay Hindu giáo thì Rome, Mecca, hay Benares luôn là những trung tâm địa lí linh thiêng, mà còn ở việc tính trung tâm của chúng được trải nghiệm và “hiện thực hóa” (theo nghĩa của nghệ thuật dàn cảnh) bởi dòng người hành hương không ngớt đổ về từ những chốn xa xôi, *vốn lẽ chẳng có liên quan gì tới nhau*. Thực vậy, theo một ý nghĩa nào đó, giới hạn bên ngoài của các cộng đồng tôn giáo tưởng tượng cổ xưa được quyết định bởi chính cái giới hạn mà những người hành hương tạo ra.¹⁹⁵ Như đã đề cập, cảnh tượng kì lạ ở Mecca, nơi những người Malay, Ba Tư, Ấn Độ, Berber, và Thổ ngồi sát bên nhau về mặt vật lí là điều không thể hiểu được nếu không có một ý niệm nào đó về một cộng đồng chung. Khi một người Berber gặp một người Malay trước ngôi đền Kaaba, người này sẽ tự hỏi, nôm na là: “Tại sao người kia lại làm đúng cái điều mà

mình đang làm, thốt ra đúng những từ ngữ mà mình đang thốt ra, mặc dù mình và người đó thậm chí còn không thể nói chuyện với nhau?” Chỉ có một câu trả lời mà thôi, như mọi người đã biết, đó là: “Bởi *chúng ta...* là người Hồi giáo”. Tất nhiên, luôn có một nhân tố kếp trong nghệ thuật dàn cảnh giúp tạo nên những cuộc hành hương tôn giáo lớn này: Một đám khổng lồ những người mù chữ nói các phương ngữ khác nhau cung cấp một hiện thực đông đúc mang tính vật lí cho các cuộc hành trình mang tính nghi lễ, trong khi một bộ phận nhỏ những người thông thạo song ngữ có học vấn, đến từ mỗi cộng đồng phương ngữ tương ứng, thì thực hiện những nghi lễ nhất thể, rồi diễn giải cho giáo đồ của họ về ý nghĩa của việc di chuyển tập thể này.¹⁹⁶ Ở thời đại tiền in ấn, hiện thực của những cộng đồng tôn giáo tưởng tượng này phụ thuộc sâu sắc vào vô số những cuộc du hành không ngớt như vậy. Không có gì gây ấn tượng về cộng đồng Thiên Chúa giáo ở thời cực thịnh hơn là dòng người tự nguyện kiếm tìm đức tin từ khắp châu Âu đổ tới Rome thông qua những “trung tâm” giảng dạy giáo lí có tiếng mỗi vùng. Những thiết chế sử dụng tiếng Latin lớn này tập hợp những người mà ngày nay có lẽ chúng ta coi là người Ireland, Đan Mạch, Bồ Đào Nha, Đức..., thành những cộng đồng mà ý nghĩa thiêng của chúng được nhận ra mỗi ngày từ chính việc các thành viên ngồi cạnh nhau trong nhà ăn chung - điều vốn lẽ chẳng thể giải thích được theo cách nào khác.

Mặc dù những cuộc hành hương tôn giáo có lẽ là những hành trình cảm động và vĩ đại nhất có thể tưởng tượng ra, chúng đã từng và vẫn có những bản sao mang tính thể tục, tuy có phần khiêm tốn và hạn chế hơn.¹⁹⁷ Vì mục đích hiện tại của chúng ta, bản sao quan trọng nhất chính là những hành trình đa dạng được tạo ra từ sự trỗi dậy của chế độ quân chủ đang trong quá trình chuyên chế hóa, và rốt cuộc, từ những nhà nước đế quốc tầm thế giới lấy châu Âu làm trung tâm. Xung lực bên trong của chính thể chuyên chế luôn nhắm tới việc tạo nên một bộ

máy quyền lực thống nhất nằm dưới sự kiểm soát của một nhà cầm quyền và chỉ trung thành với nhà cầm quyền đó mà thôi. Bộ máy này ở trong thế *đối lập* với giới quý tộc phong kiến theo chủ nghĩa phân lập, phân quyền. Sự thống nhất đồng nghĩa với khả năng luân chuyển nội bộ về mặt nhân sự và văn bản. Một cách tự nhiên, ở những mức độ khác nhau, khả năng luân chuyển nhân sự được đẩy mạnh bằng việc tuyển mộ *homo novus*,¹⁹⁸ những người mà thân phận biến họ thành kẻ không có quyền lực độc lập, và vì vậy, chỉ có thể phụng sự với tư cách là những người thừa hành ý chí của ông chủ.¹⁹⁹ Những công chức của chính thể chuyên chế, do đó, thực hiện các cuộc hành trình khác hẳn với các quý tộc phong kiến.²⁰⁰ Sự khác biệt có thể được tái hiện giản lược như sau: Trong một cuộc hành trình theo mô hình phong kiến, người thừa kế của Quý tộc A, sau khi cha anh ta chết, sẽ leo thêm một bậc để thế vào vị trí của cha mình. Sự thăng tiến này đòi hỏi một chuyến đi khứ hồi, đầu tiên là đến trung tâm để nhận lễ phong chức, sau đó quay trở về lãnh địa của tổ tiên ở quê nhà. Tuy nhiên, đối với những viên chức mới, mọi thứ phức tạp hơn. Tài năng, chứ không phải cái chết [của cha chú], mới quyết định sự nghiệp của anh ta. Anh ta nhìn thấy trước mặt mình một ngọn núi hơn là một trung tâm. Anh ta leo qua những mép núi theo những lối vòng vèo xoắn ốc với hi vọng nó sẽ nhỏ dần lại và siết chặt hơn khi tiến gần tới đỉnh. Được gửi tới thị trấn nhỏ A với chức vụ V, anh ta có thể trở về thủ đô ở chức vụ W; bắt đầu đến tỉnh B với chức X; tiếp tục tới trấn C²⁰¹ với chức Y; và kết thúc cuộc hành hương của mình ở thủ đô với chức Z. Trong cuộc hành trình này, không có một điểm nghỉ chân nào là chắc chắn và mọi điểm dừng đều là tạm thời. Điều cuối cùng mà viên công chức này muốn là phải quay trở về quê nhà; vì anh ta *không có* quê nhà với bất cứ giá trị thực sự nào. Và còn điều này nữa: Trên con đường thăng tiến xoắn ốc, anh ta bắt gặp những người hành hương-đồng bào cũng hăm hở không kém - chính là những

đồng nghiệp viên chức của anh ta - những người đến từ các địa điểm và gia tộc mà anh ta chẳng mấy khi nghe nói đến và chắc hẳn chẳng hi vọng phải gặp gỡ. Nhưng khi anh ta trải nghiệm việc cùng đồng hành với họ, một ý thức về sự kết nối xuất hiện (“tại sao *chúng ta... ở đây... cùng nhau?*”) nhất là khi tất cả bọn họ cùng chia sẻ một ngôn ngữ-của-nhà nước. Rồi nếu công chức A từ tỉnh B tới quản lí tỉnh C, trong khi công chức D từ tỉnh C lại quản lí tỉnh B - một tình thế mà chế độ chuyên chế bắt đầu biến thành hiện thực, thì trải nghiệm về tính luân chuyển này đòi hỏi phải có một kiểu lí giải cho riêng nó: Chính là ý thức hệ của chế độ chuyên chế, thứ mà những vị công chức mới kia góp phần sản sinh ra chẳng kém bản thân nhà vua.

Khả năng luân chuyển của tài liệu, điều củng cố khả năng luân chuyển về nhân sự, được thúc đẩy nhờ sự phát triển của thứ ngôn ngữ-của-nhà nước mang tính chuẩn hóa. Chuỗi kế tiếp tuần tự của các ngôn ngữ Anglo-Saxon, Latin, Norman, và tiếng Anh Sơ kì ở London từ thế kỉ XI đến thế kỉ XIV là minh chứng cho thấy rằng, về nguyên tắc, *bất kì* ngôn ngữ viết nào cũng có thể thực hiện chức năng này - miễn là nó được cấp cho tính độc quyền. (Tuy nhiên, chúng ta có thể lập luận rằng, ở những nơi mà phương ngữ, chứ không phải tiếng Latin, giữ độc quyền thì chức năng tập quyền sẽ được đẩy xa hơn, bởi nó hạn chế việc công chức của bộ máy này chạy sang làm việc cho bộ máy của đối thủ, nôm na là, các công chức-hành hương của Madrid không có khả năng hoán đổi với các công chức của Paris).

Về nguyên tắc, công cuộc bành trướng ra ngoài châu Âu của những đại vương quốc châu Âu thời hiện đại sơ kì đáng lẽ chỉ đơn thuần là việc mở rộng mô hình trên đây bằng sự phát triển của các chế độ quan liêu lớn, mang tính liên lục địa. Nhưng trên thực tế, điều này không xảy ra. Logic mang tính công cụ của bộ máy chuyên chế - nhất là xu hướng tuyển mộ và thăng chức dựa trên cơ sở tài năng hơn là dòng dõi - chỉ được vận

hành một cách thất thường khi rời khỏi bờ Đông của Đại Tây Dương.²⁰²

Đặc điểm này khá rõ ở châu Mỹ. Chẳng hạn, trong số 170 vị tổng trấn ở các thuộc địa châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha trước năm 1813, chỉ có bốn vị là người creole. Những số liệu này còn làm chúng ta giật mình hơn nữa nếu lưu ý rằng năm 1800, chưa tới 5% trong số 3,2 triệu người creole “da trắng” ở Đế quốc phía Tây [tức châu Mỹ] là người Tây Ban Nha sinh tại Tây Ban Nha (cai trị khoảng 13,7 triệu người bản địa). Trong đêm trước của cuộc cách mạng Mexico, chỉ có một đức giám mục creole, mặc dù số người creole ở đó đông hơn người Bán đảo tới 70 lần.²⁰³ Và khỏi phải nói, gần như chưa từng thấy một người creole nào leo lên được vị trí quan trọng ở Tây Ban Nha.²⁰⁴ Hơn nữa, những cuộc hành hương của các công chức creole không đơn thuần là bị chặn theo ngành dọc. Nếu các công chức người Bán đảo có thể đi con đường từ Zaragoza tới Cartagena, Madrid, Lima và quay trở lại Madrid, thì người creole “Mexico” hoặc “Chile” thường chỉ có thể phụng sự trong các vùng lãnh thổ của Mexico và Chile thuộc địa mà thôi: Sự di chuyển bên rìa của anh ta cũng gò bó y như sự thăng tiến theo ngành dọc của anh ta vậy. Theo lối này, đỉnh cao nhất của cuộc thăng chức vòng quanh này, tức là trung tâm hành chính cao nhất mà anh ta có thể được bổ nhiệm, chính là thủ phủ đơn vị hành chính đế quốc nơi anh ta sống.²⁰⁵ Tuy nhiên, trên cuộc hành hương gò bó này, anh ta gặp những người đồng hành khác, những người bắt đầu cảm thấy rằng tình đồng bào của họ không chỉ dựa trên một phạm vi hành hương cụ thể, mà còn dựa trên việc chia sẻ định mệnh sinh ra ở bên này bờ Đại Tây Dương. Ngay cả nếu anh ta được sinh ra trong tuần lễ đầu tiên sau khi cha anh ta di cư đến đây, thì việc chẳng may ra đời ở châu Mỹ vẫn mặc nhiên đưa anh ta vào một vị thế lệ thuộc, dù rằng về mặt ngôn ngữ, tôn giáo, tổ tiên, hay cung cách, anh ta hầu như không khác biệt gì so với những người Tây Ban Nha sinh tại chính quốc.

Chẳng có gì phải bàn cãi ở đây: Anh ta chính là một người creole *không thể cứu vãn*. Nhưng sự bài trừ mà anh ta phải chịu đựng mới vô lí làm sao! Tuy nhiên, ẩn trong sự vô lí đó là logic như sau: Đã sinh ra ở châu Mỹ, anh ta không thể là một người Tây Ban Nha thực thụ; vậy thì, những người Bán đảo sinh ra ở Tây Ban Nha cũng không thể là người [châu] Mỹ thực thụ.²⁰⁶

Cái gì khiến cho sự bài trừ này có vẻ hợp lí từ góc nhìn chính quốc? Không nghi ngờ gì nữa, chính là sự hội tụ của chủ nghĩa Machiavelli già cỗi với sự phát triển của những ý niệm về tính uế tạp sinh học và sinh thái, thứ đi kèm với quá trình khuếch tán khắp hành tinh của cả người châu Âu lẫn quyền lực châu Âu từ thế kỉ XVI trở đi. Từ góc nhìn của quân vương, người creole ở châu Mỹ, cứ theo mỗi thế hệ lại tăng dần về dân số và bèn rễ sâu hơn vào vùng đất địa phương, là hiện thân của một vấn đề chính trị độc nhất vô nhị trong lịch sử. Lần đầu tiên, các chính quốc phải ứng xử với một con số ở thời đại ấy là rất lớn những người châu Âu đồng bào nằm xa khỏi châu Âu (có hơn 3 triệu người châu Âu ở châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha cho đến năm 1800). Nếu những người bản xứ có thể bị khuất phục bằng vũ lực và bệnh dịch, và có thể kiểm soát được bằng những huyền tích của Thiên Chúa giáo và bằng một nền văn hóa hoàn toàn xa lạ (và vào thời đó, còn bằng cả một lối tổ chức chính trị ưu đẳng), thì những thứ đó không thể áp dụng cho người creole, những người có mối quan hệ với vũ khí, bệnh dịch, Thiên Chúa giáo, và văn hóa châu Âu gần như y hệt với người chính quốc. Nói cách khác, về nguyên tắc, họ đã có sẵn trong tay các công cụ chính trị, văn hóa, và quân sự để khẳng định bản thân một cách thành công. Họ đồng thời cấu thành một cộng đồng thuộc địa và một tầng lớp thượng lưu. Họ bị lệ thuộc và bóc lột về kinh tế, nhưng họ cũng đóng vai trò thiết yếu cho sự ổn định của đế quốc. Dưới góc nhìn này, chúng ta có thể thấy một sự tương đồng nhất định giữa vị thế của những đại tư sản creole này và những lãnh chúa phong kiến, vì cả hai đều có vai trò

quan trọng đối với quyền lực của quân vương, nhưng cũng là một mối đe dọa. Theo đó, những người Bán đảo được phái đi với tư cách tổng trấn hay giám mục cũng thực hiện chức năng giống như những *homo novus* trong các hệ thống quan liêu tiền chuyên chế nêu trên mà thôi.²⁰⁷ Ngay cả nếu vị tổng trấn ấy là một quý tộc lớn ở quê nhà Andalusia, thì tại đây, cách xa 5.000 dặm và đặt cạnh những người creole, ông ta cũng chỉ là một *homo novus* phụ thuộc hoàn toàn vào ông chủ chính quốc của mình mà thôi. Theo lối này, sự cân bằng mong manh giữa công chức người Bán đảo và những đại tư sản creole chính là một biểu hiện của chính sách chia để trị [*divide et impera*] cũ trong bối cảnh mới.

Thêm nữa, sự lớn mạnh của các cộng đồng creole, chủ yếu ở châu Mỹ, nhưng cũng ở cả châu Á và châu Phi, tất yếu dẫn tới sự xuất hiện của những người Á-Âu, Phi-Âu, và Mĩ-Âu, không phải như những trường hợp hiếm hoi thì thoáng mới nhìn thấy, mà như những nhóm xã hội hữu hình. Sự xuất hiện của họ dẫn tới sự nở rộ của lối suy nghĩ báo trước chủ nghĩa phân biệt chủng tộc thời hiện đại. Điều này được minh họa rõ ràng qua trường hợp Bồ Đào Nha, kẻ chinh phục hành tinh sớm nhất châu Âu. Ở thập niên cuối cùng của thế kỉ XV, vua Dom Manuel I vẫn còn có thể “giải quyết” “vấn đề Do Thái” bằng biện pháp ép buộc *cải đạo* - có lẽ đây là ông vua châu Âu cuối cùng thấy biện pháp này vừa thỏa đáng vừa “tự nhiên”.²⁰⁸ Vậy mà chưa đến một thế kỉ sau, vào giai đoạn 1574-1606, người ta đã thấy Alexandre Valignano, nhà tái thiết vĩ đại của công cuộc truyền giáo dòng Tên ở châu Á, kịch liệt phản đối việc tiếp nhận những người Ấn Độ và người lai Ấn-Âu vào giới giáo sĩ với lí do như sau:²⁰⁹

Tất cả những chủng tộc tối tăm này rất ngu dốt và đồi bại, với tinh thần hạ đẳng nhất... Về người *mestiços* [người Bồ lai người bản xứ] và nhóm *castiços* [người Bồ sinh ra ở thuộc địa], chúng ta chỉ nên tiếp nhận hoặc là rất ít hoặc không ai cả; đặc biệt là với người *mestiços*, vì dòng máu thổ

dân trong họ càng nhiều thì họ càng giống với người Ấn Độ, và càng ít nhận được sự kính trọng của người Bồ Đào Nha.

(Tuy nhiên, Valignano tích cực ủng hộ việc tiếp nhận người Nhật, Triều Tiên, Trung Quốc, và “Đông Dương” vào giới tu sĩ - có lẽ vì ở những khu vực này, người Bồ Đào Nha lai bản xứ chưa xuất hiện mấy?) Tương tự, những giáo sĩ dòng Francis người Bồ Đào Nha ở Goa [Ấn Độ] đã phản đối một cách dữ dội việc tiếp nhận những người creole vào thánh đoàn, viện cớ rằng “ngay cả nếu được bố mẹ thuần da trắng sinh ra, thì (họ) cũng đã bị những vú em người Ấn Độ cho bú mớm từ thuở sơ sinh và vì vậy dòng máu của họ đã bị làm cho ô uế suốt đời”.²¹⁰ Boxer cho thấy những rào cản và sự bài trừ mang tính “chủng tộc” phát triển nổi bật trong suốt thế kỉ XVII và XVIII nếu so sánh với những thực tế trước đó. Trong khuynh hướng hiểm ác này, sự phục hồi của chế độ nô lệ trên diện rộng (lần đầu tiên xuất hiện ở châu Âu sau thời cổ đại) do Bồ Đào Nha mở đường sau năm 1510, có những đóng góp to lớn. Nếu như vào thập niên 50 của thế kỉ XVI, đã có tới 10% dân số Lisbon là nô lệ, thì tới năm 1800, có gần 1 triệu nô lệ trong số khoảng 2,5 triệu cư dân Brazil thuộc Bồ Đào Nha.²¹¹

Một cách gián tiếp, phong trào Khai sáng cũng ảnh hưởng đến việc định hình sự khác biệt định mệnh giữa dân chính quốc và người creole. Trong quãng thời gian nắm quyền 20 năm của mình (1755-1777), nhà cai trị độc đoán đã được khai sáng [Marquis de] Pombal không chỉ trục xuất những giáo sĩ dòng Tên ra khỏi lãnh thổ Bồ Đào Nha mà còn ban bố quy định phạt tội thật nặng những ai gọi những thân dân “da màu” bằng những cái tên đầy miệt thị như “mọi đen” [nigger] hay “người lai” [mestiço] (nguyên văn). Nhưng ông thanh minh cho sắc lệnh này bằng việc trích dẫn những quan niệm của La Mã cổ xưa về tư cách công dân trong đế quốc, chứ không xuất phát từ những luận thuyết của các triết gia Khai sáng.²¹² Điển hình hơn, các công trình của Rousseau và Herder, vốn lập luận rằng

khí hậu và “hệ sinh thái” có tác động lên việc cấu thành văn hóa và tính cách con người, cũng gây được ảnh hưởng rộng rãi.²¹³ Từ đây dễ dàng dẫn tới một lối suy diễn tùy tiện và thô bỉ rằng những người creole sinh ra ở một bán cầu hoang dã, khắc có bản chất khác biệt và kém cỏi hơn so với người dân chính quốc - và do đó không thích hợp cho các chức vụ cao.²¹⁴

Sự chú ý của chúng ta tới giờ mới tập trung vào thế giới của những công chức châu Mỹ, vốn có tầm quan trọng chiến lược nhưng vẫn chỉ là những thế giới nhỏ bé. Ngoài ra, thế giới này, cùng với quan hệ xung đột giữa người Bán đảo và người creole của nó, tồn tại trước sự xuất hiện của ý thức dân tộc ở châu Mỹ vào cuối thế kỉ XVIII. Những cuộc hành hương bị gò bó trong phạm vi trần không có tác động quyết định gì mấy, cho đến khi phạm vi lãnh thổ các cuộc hành trình ấy có thể được tưởng tượng là các dân tộc, nói cách khác, là phải đợi cho đến khi chủ nghĩa tư bản in ấn xuất hiện.

Bản thân việc in ấn đã sớm lan tỏa tới vùng Tân Tây Ban Nha, nhưng trong vòng hai thế kỉ, nó vẫn nằm dưới sự kiểm soát chặt chẽ của vương quyền và nhà thờ. Cho đến cuối thế kỉ XVII, các nhà in chỉ tồn tại ở thành phố Mexico và Lima, và đầu ra của chúng gần như chỉ dành riêng cho giáo hội. Ở khu vực Bắc Mỹ theo đạo Tin lành, việc in ấn gần như không tồn tại vào thế kỉ đó. Tuy nhiên, trong thế kỉ XVIII, một cuộc cách mạng ảo đã xảy ra. Trong những năm 1691-1820, không dưới 2.120 “tờ báo” đã được xuất bản, trong đó có 461 tờ tồn tại hơn mười năm.²¹⁵

Nhân vật Benjamin Franklin để lại dấu ấn không thể xóa mờ đối với chủ nghĩa dân tộc creole vùng Bắc Mỹ. Nhưng tầm quan trọng đến từ sự nghiệp kinh doanh của ông có lẽ ít rõ ràng hơn. Một lần nữa, Febvre và Martin lại khai tỏ cho chúng ta. Họ chỉ ra rằng “việc in ấn không thực sự phát triển ở (Bắc) Mỹ trong suốt thế kỉ XVIII, cho đến khi các nhà in tìm ra một nguồn thu mới - báo giấy”.²¹⁶ Mỗi khi mở một nhà in mới, các ông chủ

ngành in ấn luôn bao gồm việc sản xuất một tờ báo, và họ cũng chính là cộng tác viên chính, thậm chí là duy nhất. Do đó, sự xuất hiện của các nhà báo kiêm nhà in lúc đầu là một hiện tượng đặc trưng Bắc Mỹ. Bởi lẽ vấn đề chính mà những nhà báo kiêm nhà in này phải đối diện là vươn tới độc giả, nên họ phải phát triển một liên minh với các trưởng trạm bưu điện, một mối quan hệ thân thiết đến nỗi người làm nghề này cũng thường kiêm luôn việc của nghề kia. Bởi vậy, văn phòng nhà in trở thành chìa khóa cho cả hoạt động thông tin liên lạc lẫn đời sống tri thức cộng đồng ở Bắc Mỹ. Ở khu vực châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha, một quá trình tương tự, mặc dù chậm hơn và không liên tục, cũng dẫn tới sự ra đời của những tờ báo địa phương đầu tiên vào nửa cuối thế kỷ XVIII.²¹⁷

Vậy đặc trưng của những tờ báo châu Mỹ, dù Bắc hay Nam, là gì? Về cơ bản, chúng bắt đầu với tư cách là phần phụ của thị trường. Bên cạnh tin tức về chính quốc, những tờ nhật báo thuở ban đầu còn chứa đựng tin tức thương mại (tàu đến và đi vào lúc nào, giá cả hiện tại ra sao, có những hàng hóa gì, ở cảng nào), cũng như việc bổ nhiệm chính trị ở thuộc địa, thông báo về các cuộc hôn nhân của giới giàu có và những tin tức đại loại như vậy. Nói cách khác, trên cùng một trang báo, cuộc hôn nhân *này* với con tàu *kia*, mức giá *này* với vị giám mục *kia* được gom lại với nhau chính nhờ vào cấu trúc của hệ thống hành chính thuộc địa và hệ thống thị trường. Theo lối này, tờ báo của Caracas, một cách khá tự nhiên và thậm chí là phi chính trị, đã tạo nên một cộng đồng tưởng tượng cho một tập hợp cụ thể gồm các độc giả-đồng bào, những người sở hữu các con tàu, cô dâu, giám mục, và thông số giá cả *kia*. Đương nhiên, sớm hay muộn, nhân tố chính trị sẽ gia nhập vào đó.

Đặc điểm tràn ngập trong những tờ báo này luôn là tính chất tỉnh lẻ của chúng. Một người creole ở thuộc địa vẫn có thể đọc một tờ báo của Madrid nếu có cơ hội (dẫu rằng tờ đó chẳng nói gì về thế giới của anh ta cả), nhưng một công chức người Bán

đảo, đang sống ngay cùng con phố, sẽ *không* đọc sản phẩm của Caracas, nếu anh ta có thể dừng được. Đây là một thuộc tính phi đối xứng với vô vàn khả năng tái tạo ở những hoàn cảnh thuộc địa khác nhau. Một nét đặc trưng khác nữa là tính đa dạng của những ấn phẩm này. Các tờ báo châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha phát triển vào cuối thế kỉ XVIII đều được viết ra với ý thức đầy đủ về những người tỉnh lẻ khác ở những thế giới tương tự song hành với thế giới của bản thân họ. Độc giả báo chí ở các thành phố Mexico, Buenos Aires, và Bogotá ý thức khá rõ về sự tồn tại của nhau, ngay cả nếu họ không đọc báo của nhau. Điều này dẫn tới tính song trùng [doubleness] ai cũng biết của chủ nghĩa dân tộc ở khu vực châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha, cũng như phạm vi rộng lớn của nó nhờ vào tính luân phiên và một dạng chủ nghĩa địa phương mang tính phân lập. Việc các nhà dân tộc chủ nghĩa Mexico sơ kì tự viết về bản thân mình là “*nosotros los Americanos*” [“người Mỹ chúng ta” - tiếng Tây Ban Nha trong nguyên bản] và gọi đất nước họ là “*nuestra América*” [“nước Mỹ của chúng ta” - tiếng Tây Ban Nha trong nguyên bản], vẫn được diễn giải là làm lộ ra tính phù phiếm của những người creole địa phương, những người vì thấy Mexico là tài sản giá trị nhất của Tây Ban Nha tại châu Mỹ nên đã tự xem bản thân mình là trung tâm của Tân Thế giới.²¹⁸ Nhưng trên thực tế, người dân trên toàn khu vực Mỹ thuộc Tây Ban Nha đều nghĩ họ là “người Mỹ”, bởi lẽ khái niệm này biểu thị chính xác cái định mệnh bất hạnh của dòng dõi ngoài Tây Ban Nha mà họ chia sẻ.²¹⁹

Đồng thời, chúng ta cũng đã thấy rằng, bản thân ý niệm về tờ báo đã ngụ ý sự khúc xạ của ngay cả “những sự kiện mang tầm thế giới” vào một thế giới tưởng tượng cụ thể của những độc giả dùng phương ngữ; cũng như ngụ ý về tầm quan trọng của ý niệm về tính đồng thời ổn định vững bền qua thời gian đối với chính cộng đồng tưởng tượng đó. Nhưng phạm vi mệnh mông của Đế quốc châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha cũng như sự cô lập của

các bộ phận cấu thành nên nó khiến cho việc tưởng tượng ra tính đồng thời ấy trở nên khó khăn.^{220a} Người creole Mexico có thể mất vài tháng mới biết tới những biến chuyển ở Buenos Aires, nhưng là nhờ họ đọc những tờ báo của Mexico chứ không phải của Rio de la Plata; và với họ, những sự kiện ấy có tính chất “tương tự” chứ không phải là “một phần” của những sự kiện ở Mexico.

Theo nghĩa này, sự “thất bại” trong việc sản sinh ra một kiểu chủ nghĩa dân tộc bền vững trên toàn bộ lãnh thổ châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha sau những gì đã trải qua tại khu vực này phản ánh cả trình độ phát triển chung của chủ nghĩa tư bản và công nghệ vào cuối thế kỉ XVIII, lẫn tính lạc hậu “địa phương” của chủ nghĩa tư bản và công nghệ Tây Ban Nha, khi xét tới phạm vi hành chính của đế quốc này. (Giai đoạn lịch sử thế giới gắn với mỗi chủ nghĩa dân tộc cụ thể có lẽ có tác động lớn đến phạm vi của nó. Làm sao chủ nghĩa dân tộc Ấn Độ, sau Cuộc nổi dậy 1857 [Mutiny], có thể tách khỏi quá trình hợp nhất giữa thị trường và hệ thống hành chính thuộc địa do những lực lượng đế quốc hùng mạnh và tiên tiến nhất lúc bấy giờ tiến hành?).

Những người creole theo đạo Tin lành nói tiếng Anh ở Bắc Mỹ có được tình thế thuận lợi hơn nhiều để thành toàn ý niệm về “[dân tộc] Mỹ”, và rốt cuộc đã thành công trên thực tế trong việc chiếm hữu làm của riêng cái tên gọi đời thường là “người Mỹ”. Mười ba thuộc địa đầu tiên bao gồm một khu vực nhỏ hơn Venezuela, và bằng một phần ba kích cỡ Argentina.^{220b} Co cụm lại với nhau về mặt địa lí, các trung tâm thị trường của chúng ở Boston, New York, và Philadelphia có thể thâm nhập dễ dàng vào nhau, đồng thời các nhóm dân cư cũng liên kết qua lại tương đối chặt chẽ thông qua in ấn và thương mại. “Hợp chúng Quốc” dần dần sẽ nhàn lên về số bang trong khoảng thời gian 183 năm sau đó, khi những nhóm dân cư cũ và mới di chuyển về phía Tây từ hạt nhân là bờ Đông xưa. Tuy nhiên, ngay trong trường hợp của Hợp chúng Quốc Hoa Kỳ, vẫn có những nhân tố

của sự “thất bại” hay hao hụt tương đối - ví dụ như việc không thu nạp được vùng Canada nói tiếng Anh, hay việc Texas từng có cả thập niên giữ chủ quyền độc lập (1835-1846). Phải chăng, giả như ở California từng tồn tại một cộng đồng nói tiếng Anh đủ lớn vào thế kỉ XVIII, thì hoàn toàn có thể xuất hiện một nhà nước độc lập ở đó, mà tương quan giữa nó với 13 thuộc địa cũng giống như quan hệ giữa Argentina và Peru? Ngay cả ở Hợp chúng Quốc Hoa Kỳ, tình cảm gắn bó dân tộc cũng co dần tới độ, khi cộng hưởng với việc mở rộng nhanh chóng của biên giới phía Tây và những mâu thuẫn nảy sinh giữa hai nền kinh tế Bắc-Nam, đã đẩy ngay tới một cuộc chiến li khai xảy ra *sau Tuyên ngôn Độc lập tận gần một thế kỉ*; và cuộc chiến này tới nay vẫn nhắc nhở chúng ta một cách rõ ràng về những cuộc chiến đã chia tách Venezuela và Ecuador khỏi nước Đại Colombia, cũng như Uruguay và Paraguay khỏi Liên bang Rio de la Plata.²²¹

Để tạm thời kết luận, có lẽ cần phải tái nhấn mạnh tính giới hạn và tính cụ thể của lập luận tới thời điểm này. Nó chủ yếu hướng tới việc lí giải những nền tảng kinh tế-xã hội của việc kháng cự lại chính quốc ở Tây Bán cầu trong những năm, có thể nói là, từ 1760-1830, hơn là việc lí giải vì sao sự kháng cự này được hình dung ra bằng các hình thức “dân tộc” đa dạng mà không phải một hình thức nào khác. Lợi ích kinh tế bị đe dọa hiển nhiên có tầm quan trọng nền tảng và đã được nhiều người biết đến. Chủ nghĩa Tự do và phong trào Khai sáng rõ ràng có tác động mạnh mẽ, trên hết là cung cấp sức công phá cho những phê bình mang tính ý thức hệ đối với các đế quốc và các chế độ cũ. Nhưng điều tôi muốn đề xuất ở đây là cả lợi ích kinh tế, chủ nghĩa Tự do, lẫn phong trào Khai sáng *tự chúng* vẫn không có khả năng, hoặc thực sự tạo ra, *kiểu loại* hay hình thái cho một cộng đồng tưởng tượng có thể chống lại sự tàn phá đến từ các chế độ này. Nói cách khác, không yếu tố nào trong số ba điều trên cung cấp được khuôn khổ cho một dạng ý thức

mới - vốn nằm ở ngoại vi của tầm nhìn - trong thế đối lập với những đối tượng vẫn được tán thưởng hay phê bình nằm trong phạm vi tầm nhìn của chúng.²²² Bằng việc hoàn thành nhiệm vụ cụ thể *này*, những công chức hành hương creole và những người creole làm nghề in ấn ở tỉnh lẻ đóng vai trò lịch sử quyết định.

5. Ngôn ngữ cũ, mô hình mới

Thời đại của các phong trào giải phóng dân tộc thành công ở châu Mỹ kết thúc gần như đồng thời với buổi ban đầu của kỉ nguyên chủ nghĩa dân tộc ở châu Âu. Nếu xem xét đặc điểm của những dạng chủ nghĩa dân tộc mới ra đời trong khoảng thời gian 1820-1920, điều đã làm thay đổi diện mạo của Cựu Thế giới, chúng ta sẽ thấy có hai đặc điểm nổi bật giúp phân biệt chúng với những tiền thân của chúng. Thứ nhất, ở hầu hết các dạng chủ nghĩa dân tộc mới này, “ngôn ngữ in ấn quốc gia” có tầm quan trọng then chốt về mặt chính trị và ý thức hệ, trong khi tiếng Tây Ban Nha và tiếng Anh chưa bao giờ là vấn đề ở các khu vực châu Mỹ cách mạng. Thứ hai, tất cả đều có thể vận hành dựa trên những mô hình hữu hình do những tiền thân xa xôi cung cấp, và sau những biến động của cuộc Cách mạng Pháp, thì cũng không còn xa lắm. Do vậy, ngay từ đầu, “dân tộc” đã là một thứ gì đó đáng để vươn tới một cách tự giác, hơn là một khuôn khổ tầm nhìn được hình thành chậm chạp theo thời gian. Quả vậy, như chúng ta sẽ thấy, “dân tộc” chính là một phát minh không thể nào đảm bảo được bằng sáng chế. Nó trở nên sẵn có cho việc sao chép lậu trên diện rộng dưới những bàn tay đa dạng và đôi khi không dự đoán được. Vì vậy, ở chương này, trọng tâm phân tích sẽ đặt vào ngôn ngữ in ấn và sự sao chép lậu.

Nhẹ nhàng lờ đi những thực tế rõ ràng ngoài châu Âu, Johann Gottfried von Herder²²³ (1744-1803) vĩ đại tuyên bố vào cuối thế kỉ XVIII rằng: “Denn jedes Volk ist Volk; es hat seine National Bildung wie seine Sprache” [“Vì mỗi dân tộc là một dân tộc, nên nó có văn hóa dân tộc của mình và ngôn ngữ riêng của mình” - tiếng Đức trong nguyên bản].²²⁴ Nhận thức Âu châu

thuần túy tới mức tuyệt đỉnh này, thứ kết nối thể tính dân tộc với ngôn ngữ-như-tài sản tư, có ảnh hưởng rộng rãi tới châu Âu thế kỉ XIX và hẹp hơn là đến việc lí thuyết hóa tiếp sau về bản chất của chủ nghĩa dân tộc. Vậy nguồn gốc của giấc mơ này là gì? Khả năng cao là nó xuất phát từ sự thu hẹp một cách sâu sắc về mặt không gian và thời gian của thế giới châu Âu, điều bắt đầu xảy ra từ thế kỉ XIV, trước hết đến từ việc các nhà nhân văn chủ nghĩa bắt đầu khai quật lại thời cổ đại và sau đó, thật nghịch lí, là do sự bành trướng khắp hành tinh của người châu Âu.

Auerbach đã diễn đạt điều này rất sáng rõ như sau:²²⁵

Vào buổi bình minh đầu tiên của chủ nghĩa nhân văn, người ta bắt đầu hiểu rằng những sự kiện trong lịch sử và truyền thuyết cổ điển, cũng như trong *Kinh Thánh*, không chỉ đơn thuần tách biệt khỏi hiện tại bằng khoảng cách thời gian mà còn bởi *những điều kiện sống hoàn toàn khác biệt*. Chủ nghĩa nhân văn, với chương trình làm mới lại những lối sống và cách biểu đạt của thời cổ đại, đã tạo ra một nhãn quan lịch sử với chiều sâu chưa từng có trong bất cứ thời đại nào mà chúng ta từng biết tới: Các nhà nhân văn chủ nghĩa nhìn ra thời cổ đại nằm sâu trong lịch sử, và trên cái hậu cảnh ấy là sự chen ngang của thời trung đại đen tối... (Điều này dẫn tới sự bất khả) trong việc tái lập lại đời sống tự tại vốn có của nền văn hóa cổ đại, cũng như sự hỗn nhiên về mặt lịch sử của thế kỉ XII và XIII.

Sự lớn mạnh của cái có thể gọi là “sử học so sánh” này sớm muộn cũng dẫn đến quan niệm về “tính hiện đại”, thứ chưa từng được nghe tới vào lúc bấy giờ, trong tương quan trực tiếp với “tính cổ đại”, theo cách không cứ đã vì lợi ích của “tính cổ đại”. Vấn đề này được tranh luận gay gắt trong bối cảnh “Cuộc chiến giữa Cổ đại và Hiện đại”, thứ chi phối đời sống tri thức Pháp vào một phần tư cuối thế kỉ XVII.²²⁶ Xin dẫn lời Auerbach một lần nữa, “dưới sự cai trị của Louis XIV, người Pháp đã cả gan xem văn hóa của họ như một mô hình có giá trị ngang tầm với nền văn hóa của người cổ đại, và họ áp đặt cái nhìn này lên phần còn lại của châu Âu”.²²⁷

Trong giai đoạn thế kỉ XVI, việc châu Âu “phát kiến” ra những nền văn minh huy hoàng cho đến lúc bấy giờ vẫn chỉ được biết đến qua lời đồn đại mập mờ (như Trung Quốc, Nhật Bản, Đông Nam Á, và tiểu lục địa Ấn Độ) hoặc những nền văn minh hoàn toàn chưa được biết đến (như Aztec ở Mexico hay Inca ở Peru) đã gợi ý về tính đa nguyên không thể chối cãi của nhân loại. Phần lớn những nền văn minh này phát triển khá biệt lập với lịch sử được biết đến của châu Âu, của cộng đồng Thiên Chúa giáo, của thời Cổ đại Hi-La, và tất nhiên, của cả loài người: Phả hệ của chúng nằm bên ngoài và không thể đồng hóa với Vườn Địa đàng. (Chỉ có thời gian đồng nhất và rộng mới có thể dung nạp được chúng). Ảnh hưởng của những “phát kiến” đó có thể được đo bằng những tri thức địa lí đặc dị của thời đại ấy về các chính thể tưởng tượng. *Utopia* của Thomas More, xuất hiện năm 1516, được cho là ghi chép về một thủy thủ mà tác giả gặp ở Antwerp, người đã tham gia vào cuộc thám hiểm Nam Mỹ và Bắc Mỹ năm 1497-1498 của Amerigo Vespucci. *Tân Atlantis* (1626) của Francis Bacon có lẽ mới mẻ hơn tất cả bởi nó lấy bối cảnh ở Thái Bình Dương. Hòn đảo lộng lẫy của loài ngựa Houyhnhnm (1726) trong tác phẩm của Swift lại liên quan đến một tấm bản đồ giả về một địa điểm ở Nam Đại Tây Dương. (Ý nghĩa của những bối cảnh trên sẽ lộ ra rõ hơn nếu xét tới việc chẳng ai có thể tưởng tượng nổi chuyện phải đặt nền Cộng hòa của Plato vào bất kì tấm bản đồ nào, bất luận giả hay thật). Tất cả những chốn không tưởng mang tính hài hước này, vốn “lấy mẫu” từ những phát kiến thực, được mô tả không phải như những Vườn Địa đàng đã mất mà như các xã hội đương thời. Người ta có thể lập luận rằng điều này cũng đúng thôi, bởi chúng được sáng tác ra là để phê phán lại các xã hội đương thời, và rằng những phát kiến mới khiến cho việc tìm kiếm một mẫu hình từ thời viễn cổ nào đó trở nên không cần thiết nữa.²²⁸ Sau những nhà giả tưởng này, tới lượt những ngôi sao của phong trào Khai sáng - Vico, Montesquieu, Voltaire, và

Rousseau - những người ngày càng viện vào các khu vực “có thực” ngoài châu Âu để tạo nên một hàng rào toàn những tác phẩm phản kháng lại các thiết chế chính trị xã hội châu Âu đương thời. Hệ quả là, người ta có thể nghĩ về châu Âu như một trong số các nền văn minh mà thôi, và không cứ phải là nền văn minh Được-chọn, hay nền văn minh ưu đẳng nhất.²²⁹

Sau rốt, các cuộc phát kiến và chinh phục đã gây nên một cuộc cách mạng trong ý niệm của người châu Âu về ngôn ngữ. Từ những ngày đầu tiên - vì những lí do thực tiễn như hàng hải, cải đạo, thương mại, và chiến tranh - các thủy thủ, nhà truyền giáo, thương nhân, binh lính Bồ Đào Nha, Hà Lan, và Tây Ban Nha đã thu thập danh mục từ vựng của các ngôn ngữ ngoài châu Âu nhằm tập hợp thành những cuốn từ điển đơn giản. Nhưng phải đến cuối thế kỉ XVIII, việc nghiên cứu so sánh mang tính khoa học về các ngôn ngữ mới thực sự đạt được những bước tiến. Từ cuộc chinh phục Bengal của người Anh, đã xuất hiện những nghiên cứu tiên phong của William Jones về tiếng Sanskrit (1786), dẫn đến một nhận thức ngày càng lớn mạnh rằng nền văn minh Ấn Độ còn cổ hơn nhiều so với nền văn minh Hi Lạp hay Do Thái. Từ cuộc viễn chinh Ai Cập của Napoléon, xuất hiện việc giải mã chữ viết tượng hình của Jean Champollion (1835), và việc này đã đa dạng hóa tính cổ đại ngoài châu Âu này.²³⁰ Những tiến bộ trong khoa nghiên cứu ngôn ngữ Semit đã làm xói mòn ý niệm rằng tiếng Hebrew nếu không phải thứ ngôn ngữ cổ xưa độc đáo thì cũng có nguồn gốc thiêng. Một lần nữa, bảng phả hệ được hình dung ra lúc bấy giờ chỉ có thể được dung nạp trong một thời gian đồng nhất và rộng. “Ngôn ngữ dần không còn được hiểu như sự nối tiếp giữa một quyền lực bên ngoài với chủ thể phát ngôn là con người, mà như một lĩnh vực nội tại được chính những người sử dụng ngôn ngữ tạo ra và hoàn thiện”.²³¹ Từ những phát kiến này xuất hiện ngành ngữ văn, với các nghiên cứu ngữ pháp so sánh, việc phân chia ngôn ngữ thành các họ, và việc sử dụng

lập luận khoa học để phục dựng lại những “ngôn ngữ sơ khởi”²³² khỏi sự lãng quên. Như Hobsbawm đã quan sát hoàn toàn xác đáng, đây là “môn khoa học đầu tiên lấy sự tiến hóa làm hạt nhân của nó”.²³³

Từ thời điểm này trở đi, các ngôn ngữ thiêng cổ xưa - tiếng Latin, Hi Lạp, và Hebrew - bị ép phải hòa vào một đám đông bình dân pha tạp của đủ các phương ngữ cạnh tranh với chúng trên cơ sở bình đẳng về mặt bản thể luận, và phong trào này bổ sung thêm vào sự giáng cấp trước đó của chúng trên thị trường do chủ nghĩa tư bản in ấn gây ra. Nếu tất cả các ngôn ngữ giờ đây cùng chia sẻ một địa vị (nội-) trần thế [(intra-) mundane], thì về nguyên tắc, tất cả về cơ bản đều xứng đáng được nghiên cứu và tán dương như nhau. Nhưng ai sẽ làm việc đó? Theo lí, vì giờ đây chẳng còn ngôn ngữ nào thuộc về Chúa nữa, nên sẽ phải là những chủ nhân mới của chúng: Những người phát ngôn và độc giả bản ngữ.

Như Seton-Watson đã chỉ ra một cách hữu ích nhất, ở châu Âu và những vùng ngoại vi trực tiếp của nó, giai đoạn thế kỉ XIX là thời đại hoàng kim của các nhà từ điển học, ngữ pháp học, ngữ văn học và văn học theo xu hướng phương ngữ hóa.²³⁴ Hoạt động hăng say của các trí thức chuyên nghiệp này là trung tâm của việc định hình nên chủ nghĩa dân tộc ở châu Âu thế kỉ XIX, trong sự tương phản hoàn toàn với bối cảnh châu Mỹ giai đoạn 1770-1830. Những cuốn từ điển đơn ngữ là những bản trích yếu khổng lồ trong kho tàng in ấn của mỗi ngôn ngữ, dễ dàng mang theo (đôi khi cũng không dễ lắm) từ cửa hàng đến trường học, từ văn phòng đến nơi ở. Những cuốn từ điển song ngữ thì hữu hình hóa thứ chủ nghĩa quân bình về ngôn ngữ đang ủa đến, bởi lẽ, bất chấp thực trạng chính trị ngoài kia, thì bên trong bìa một cuốn từ điển Czech-Đức/Đức-Czech luôn là một cặp đôi ngôn ngữ có địa vị ngang nhau. Những học giả còm côi nhìn xa trông rộng, những người bỏ ra hàng năm trời biên soạn từ điển, tất yếu được các thư viện lớn của châu Âu,

nhất là ở các trường đại học, thu hút và hỗ trợ. Và cũng không kém phần tất yếu, phần đông khách hàng trực tiếp của họ là sinh viên đại học hoặc sắp vào đại học. Lời khẳng quyết của Hobsbawm rằng “bước tiến của các trường phổ thông và trường đại học chính là thước đo cho bước tiến của chủ nghĩa dân tộc, cũng y như việc các trường học, đặc biệt là trường đại học, chính là những quán quân tự giác nhất của nó” chắc chắn là xác đáng đối với trường hợp châu Âu thế kỉ XIX, nếu không muốn nói là với nhiều thời điểm và địa điểm khác.²³⁵

Người ta có thể mô tả sự phát triển của cuộc cách mạng biên soạn từ điển này như những tiếng nổ leo thang trong một kho vũ khí đang phát cháy, nơi mà mỗi vụ nổ nhỏ lại kích thích những vụ nổ khác, cho đến khi ngọn lửa cuối cùng biến đêm thành ngày.

Cho đến giữa thế kỉ XVIII, lao động phi thường của các học giả Đức, Pháp, và Anh đã cho ra đời không chỉ hầu như toàn bộ các tuyển tập tác phẩm kinh điển Hi Lạp dưới dạng in ấn tiện lợi, kèm theo phụ bản ngữ văn và từ điển cần thiết, mà còn hàng tá những cuốn sách khác nhau, nhằm tái tạo lại nền văn minh Hi Lạp cổ đại huy hoàng và hoàn toàn dị giáo. Vào một phần tư cuối thế kỉ ấy, cái “quá khứ” đó ngày càng được một số nhỏ trí thức Thiên Chúa giáo trẻ tuổi biết tiếng Hi Lạp tiếp cận, phần lớn trong số này đã đi học hoặc du ngoạn ra ngoài biên giới Đế quốc Ottoman.²³⁶ Thấm nhuần khuynh hướng thân Hi Lạp ở các trung tâm của nền văn minh Tây Âu, họ đảm nhận việc “giải man hóa” [debarbarize] người Hi Lạp hiện đại, tức là, chuyển hóa những người này thành các thực thể xứng đáng với Pericles và Socrates.²³⁷ Điển hình cho sự thay đổi trong ý thức này là những lời lẽ dưới đây của một trong những thanh niên đó - Adamantios Koraes (người sau này trở thành một nhà biên soạn từ điển hăng say!) - trong một bài diễn văn trước một nhóm công chúng Pháp ở Paris năm 1803.²³⁸

Lần đầu tiên dân tộc này xem xét lại hình ảnh ngu dốt gớm ghiếc của nó, và run sợ khi tận mắt đo được khoảng cách chia tách nó với vinh quang của tổ tiên. Tuy nhiên, *khám phá* đầy đau đớn này không dồn người Hi Lạp vào tuyệt vọng: Chúng ta là những hậu duệ của người Hi Lạp, họ ngầm nói với mình như vậy, chúng ta phải cố gắng để xứng đáng trở lại với cái tên này, hoặc chúng ta không được phép mang cái tên đó nữa.

Tương tự, vào cuối thế kỉ XVIII, sách ngữ pháp, từ điển, và lịch sử của người Rumania cũng xuất hiện, với động cơ là thay thế kí tự Cyrillic bằng kí tự La Mã, với thành công đầu tiên đạt được ở các lãnh địa của Nhà Habsburg và sau đó ở Đế quốc Ottoman (điều này giúp phân biệt tiếng Rumania một cách rõ nét với những người hàng xóm Slav Chính thống giáo).²³⁹ Trong những năm 1789-1794, Viện Hàn lâm Nga, rập theo mô hình Viện Hàn lâm Pháp, đã soạn cuốn từ điển tiếng Nga gồm sáu tập, theo sau là một cuốn sách ngữ pháp chính thống vào năm 1802. Cả hai cho thấy thắng lợi của phương ngữ trước tiếng Slav Nhà thờ. Mặc dù ngay đầu thế kỉ XVIII, tiếng Czech vẫn chỉ là ngôn ngữ dành cho tầng lớp nông dân ở Bohemia (giới quý tộc và giới trung lưu mới nổi chỉ nói tiếng Đức), năm 1792 vị linh mục Công giáo Josef Dobrovský (1753-1829) đã soạn cuốn *Geschichte der böhmischen Sprache und ältern Literatur* [*Lịch sử ngôn ngữ và văn học Bohemia*], một nghiên cứu lịch sử có hệ thống đầu tiên về ngôn ngữ và văn học Czech. Trong những năm 1835-1839, xuất hiện cuốn từ điển Czech-Đức tiên phong của Josef Jungmann gồm năm tập.²⁴⁰

Về sự ra đời của chủ nghĩa dân tộc Hungary, Ignotus viết rằng nó là một sự kiện “đủ gần để có niên đại rõ ràng: 1772, năm xuất bản một số tác phẩm không đọc nổi của tác giả người Hungary đa tài György Bessenyei, khi đó cư trú ở Vienna và phụng sự trong đội vệ sĩ của Maria Theresa... Các đại tác phẩm của Bessenyei có dụng ý chứng minh rằng ngôn ngữ Hungary phù hợp cho thể loại văn học cao cấp nhất²⁴¹. Nhân tố kích thích [sự ra đời của chủ nghĩa dân tộc Hungary] được đẩy mạnh

hơn nữa nhờ những ấn bản với số lượng lớn của Ferenc Kazinczy (1759-1831), “cha đẻ của nền văn học Hungary”, và nhờ việc di dời ngôi trường tiền thân của Đại học Budapest tới thành phố cùng tên từ thị trấn tỉnh lẻ Trnava vào năm 1784. Biểu lộ chính trị đầu tiên của chủ nghĩa dân tộc Hungary là phản ứng thù địch của giới quý tộc Magyar nói tiếng Latin trong thập niên 80 của thế kỉ XVIII trước quyết định của Hoàng đế Joseph II trong việc thay thế tiếng Latin bằng tiếng Đức với tư cách là ngôn ngữ chính của nền hành chính đế quốc.²⁴²

Trong giai đoạn 1800-1850, từ công trình tiên phong của các học giả bản xứ, ba ngôn ngữ văn học khác nhau được hình thành tại khu vực Bắc Balkan: Tiếng Slovenia, Serbia-Croatia, và Bulgaria. Nếu trong thập niên 30 của thế kỉ XIX, “người Bulgaria” được thừa nhận một cách rộng rãi là thuộc về cùng một dân tộc với người Serb và Croatia, và trên thực tế đã cùng tham gia vào Phong trào Illyria,²⁴³ thì tới năm 1878, một nhà nước dân tộc Bulgaria riêng biệt đã sắp xuất hiện. Vào thế kỉ XVIII, tiếng Ukraine (còn gọi là tiếng Tiểu Nga) bị đối xử một cách khinh miệt như là ngôn ngữ của những kẻ quê mùa. Nhưng tới năm 1798, Ivan Kotlarevsky đã viết tác phẩm *Aeneid*, một bài thơ châm biếm vô cùng nổi tiếng về đời sống của người Ukraine. Năm 1804, Đại học Kharkov được thành lập và nhanh chóng trở thành một trung tâm tạo nên sự bùng nổ của văn học Ukraine. Năm 1819, xuất hiện cuốn ngữ pháp tiếng Ukraine đầu tiên - chỉ 17 năm sau khi cuốn ngữ pháp tiếng Nga chính thống ra đời. Và thập niên 30 của thế kỉ XIX chứng kiến sự ra đời tiếp sau của những tác phẩm do Taras Shevchenko sáng tác, người mà Seton-Watson cho là “có công hơn bất cứ ai trong việc biến tiếng Ukraine thành một ngôn ngữ văn học được thừa nhận. Việc sử dụng thứ ngôn ngữ này là công đoạn quyết định trong sự hình thành ý thức dân tộc Ukraine”.²⁴⁴ Sau đó không lâu, năm 1846, tổ chức dân tộc chủ

ngữ đầu tiên của Ukraine đã được thành lập ở Kiev - bởi một sử gia!²⁴⁵

Vào thế kỉ XVIII, ngôn ngữ-của-nhà nước ở khu vực Phần Lan ngày nay là tiếng Thụy Điển. Sau sự thống nhất về lãnh thổ với đế quốc của Sa hoàng vào năm 1809, ngôn ngữ chính thức ở đây chuyển thành tiếng Nga. Nhưng mối quan tâm “mang tính thức tỉnh” dành cho tiếng Phần Lan và quá khứ Phần Lan, điều lúc đầu được thể hiện thông qua các văn bản bằng tiếng Latin và tiếng Thụy Điển, ngày càng được diễn đạt nhiều hơn bằng phương ngữ kể từ thập niên 20 của thế kỉ XIX.²⁴⁶ Lãnh đạo của khuynh hướng dân tộc chủ nghĩa đang nảy nở ở Phần Lan là “những người có nghề nghiệp phần lớn liên quan đến việc sử dụng ngôn ngữ: Nhà văn, nhà giáo, mục sư, và luật sư. Việc nghiên cứu văn hóa dân gian, cũng như việc tái phát hiện và chấp nối các sáng tác sử thi nổi tiếng diễn ra song hành với việc xuất bản những cuốn ngữ pháp và từ điển. Điều này dẫn tới sự ra đời của các tạp chí định kì - thứ phục vụ cho việc chuẩn hóa ngôn ngữ văn chương (tức ngôn ngữ in ấn) của Phần Lan - mà nhân danh ngôn ngữ đó, các yêu sách chính trị mạnh mẽ hơn có thể được thúc đẩy”.²⁴⁷ Trong trường hợp Na Uy, nơi từ lâu đã chia sẻ cùng một ngôn ngữ viết với Đan Mạch dù với lối phát âm hoàn toàn khác nhau, chủ nghĩa dân tộc xuất hiện cùng cuốn ngữ pháp (1848) và từ điển (1850) tiếng Na Uy mới của Ivar Aasen - những văn bản đáp ứng lại và kích thích nhu cầu về một ngôn ngữ Na Uy in ấn riêng.

Ở những nơi khác, vào cuối thế kỉ XIX, chúng ta thấy chủ nghĩa dân tộc Nam Phi được những mục sư và nhà văn người Boer [người gốc Hà Lan] mở đường, và vào thập niên 70 của thế kỉ XIX, họ đã thành công trong việc biến tiếng Hà Lan địa phương thành một ngôn ngữ văn học và định danh nó là thứ không còn thuộc về châu Âu nữa.²⁴⁸ Những giáo sĩ dòng Maronite [Thiên Chúa giáo Syria] và Copt [Thiên Chúa giáo cổ Ả Rập], phần nhiều là sản phẩm của trường Cao đẳng Mỹ (thành

lập năm 1866) và trường Cao đẳng Thánh Joseph dòng Tên (thành lập năm 1875) ở Beirut, là những người có đóng góp chủ yếu cho sự trở lại của tiếng Ả Rập cổ điển và sự truyền bá của chủ nghĩa dân tộc Ả Rập.²⁴⁹ Và có thể dễ dàng nhận ra mầm mống của chủ nghĩa dân tộc Thổ Nhĩ Kỳ trong sự xuất hiện của ngành in ấn báo chí phương ngữ sống động ở Istanbul vào thập niên 70 của thế kỷ XIX.²⁵⁰

Chúng ta chớ nên quên rằng kỉ nguyên này cũng chứng kiến xu hướng phương ngữ hóa của một kiểu trang in khác: Các bản nhạc. Theo sau Dobrovský là các nhà soạn nhạc Smetana, Dvořák, và Janáček; theo sau Aasen là Grieg; theo sau Kazinczy là Béla Bartók, và đến thế kỷ này vẫn vậy.

Đồng thời, tất cả những nhà từ điển học, nhà ngữ văn, nhà ngữ pháp, nhà nghiên cứu văn hóa dân gian, nhà truyền thông, và nhà soạn nhạc này hiển nhiên không tiến hành các hành động cách mạng của họ từ con số không. Rốt cuộc, họ là những nhà sản xuất trên thị trường in ấn, và thông qua thị trường lặt lẽ đó, họ kết nối với công chúng tiêu thụ. Ai là những người tiêu thụ này? Theo nghĩa khái quát nhất: Các gia đình thuộc những tầng lớp đọc sách - không đơn thuần chỉ bao gồm những “ông bố đang đi làm”, mà còn cả những bà vợ được đầy tớ vây quanh và những đứa con đang tuổi đến trường. Nếu chúng ta chú ý rằng đến tận năm 1840, ngay cả ở Anh và Pháp, những nhà nước tiến bộ nhất ở châu Âu thời bấy giờ, gần một nửa dân số vẫn mù chữ (và ở nước Nga lạc hậu là gần 98%), thì điều này có nghĩa rằng “các tầng lớp đọc sách” phải là những người có chút quyền lực. Cụ thể hơn, bên cạnh tầng lớp cai trị cũ gồm quý tộc và địa chủ trung lưu, tầng lớp này còn bao gồm triều thần, giáo sĩ, cũng như nhóm trung lưu đang lên, trong đó có các viên chức cấp thấp xuất thân bình dân, giới làm thuê chuyên nghiệp [professionals], và giai cấp tư sản thương mại-công nghiệp.

Vào giai đoạn giữa thế kỉ XVIII, châu Âu chứng kiến sự gia tăng nhanh chóng trong chỉ tiêu nhà nước và quy mô chế độ quan liêu (dân sự và quân sự), mặc dù không có bất kì cuộc chiến tranh địa phương lớn nào. “Trong những năm 1830-1850, chỉ tiêu công theo đầu người tăng gần 25% ở Tây Ban Nha, 40% ở Pháp, 44% ở Nga, 50% ở Bỉ, 70% ở Áo, 75% ở Hợp chúng Quốc Hoa Kỳ, và trên 90% ở Hà Lan”.²⁵¹ Việc mở rộng chế độ quan liêu - cũng đồng nghĩa với sự chuyên môn hóa - mở ra những cánh cửa thăng tiến trong chính quyền cho một lượng lớn hơn những người có nguồn gốc xã hội đa dạng hơn trước rất nhiều. Lấy ngay ví dụ là bộ máy nhà nước Áo-Hung mục nát, đầy rẫy những kẻ già nua ăn bám và do quý tộc thống trị: Tỷ lệ những người có nguồn gốc trung lưu ở cấp bậc cao nhất của bộ máy hành chính dân sự đã tăng lên khá nhiều từ 0% năm 1804 lên 27% năm 1829, 35% năm 1859, và 55% năm 1878. Trong các tổ chức quân sự, xu hướng tương tự cũng xuất hiện, nhưng với một nhịp độ chậm hơn và muộn hơn do đặc thù của các tổ chức này: Thành phần trung lưu trong giới chỉ huy cấp quân đoàn tăng từ 10% lên 75% từ 1859-1918.²⁵²

Nếu như sự mở rộng của tầng lớp trung lưu trong chế độ quan liêu là một hiện tượng tương đối đồng đều, với tốc độ ngang nhau ở cả những nhà nước tiến bộ lẫn lạc hậu tại châu Âu, thì sự lớn mạnh của giai cấp tư sản thương mại và công nghiệp dĩ nhiên không được đồng đều như thế - ở một số nơi thì nhóm này tăng lên đông đảo và nhanh chóng, trong khi những nơi khác lại chậm chạp và còi cọc. Nhưng bất kể là ở đâu, sự “trỗi dậy” đó cũng phải được hiểu trong mối quan hệ với chủ nghĩa tư bản in ấn bằng phương ngữ.

Các tầng lớp cai trị tiền tư sản đã tạo ra một sự cố kết, mà theo nghĩa nào đó, nằm ngoài ngôn ngữ, hoặc ít nhất là nằm ngoài ngôn ngữ in ấn. Nếu vua Xiêm nạp một nữ quý tộc Malay làm cung phi, hoặc nếu vua Anh cưới một cô công chúa Tây Ban Nha, thì liệu họ có bao giờ thực sự nói chuyện nghiêm túc

với nhau? Sự đoàn kết ở đây là sản phẩm của các mối quan hệ họ hàng, chủ tớ, cũng như của lòng trung thành cá nhân. Các quý tộc “Pháp” có thể phò tá các ông vua “Anh” chống lại các ông vua “Pháp”, không dựa trên cơ sở ngôn ngữ và văn hóa chung mà dựa trên tình bà con và tình bạn, nếu gạt sang một bên những tính toán thực dụng trên tinh thần Machiavelli. Quy mô tương đối nhỏ của chế độ quý tộc truyền thống, nền tảng chính trị cố định của nó, cũng như sự cá nhân hóa trong các mối quan hệ chính trị dựa trên hôn phối và thừa kế, đồng nghĩa với việc tính cố kết giai cấp của các chế độ này mang tính thực hữu không kém tính tưởng tượng. Một tầng lớp quý tộc mù chữ thì vẫn hành xử như một quý tộc. Nhưng giai cấp tư sản thì sao? Đây là một giai cấp mà, nói một cách hình tượng, sự định hình của nó chỉ dựa vào vô số sự sao chép. Ông chủ nhà máy ở Lille được kết nối với ông chủ nhà máy ở Lyon chỉ bằng sự vang vọng qua lại. Họ không có lí do gì nhất thiết phải biết về sự tồn tại của nhau, và thường thì người này không cưới con gái hay thừa kế tài sản của người kia. Nhưng một cách đại thể, họ vẫn có thể hữu hình hóa sự tồn tại của hàng nghìn người giống họ thông qua ngôn ngữ in ấn. Bởi thật khó mà có thể tưởng tượng ra một giai cấp tư sản mù chữ. Theo đó, xét từ góc độ lịch sử thế giới, giai cấp tư sản là giai cấp đầu tiên đạt được sự đoàn kết dựa trên nền tảng chủ yếu do tưởng tượng mà ra. Nhưng ở châu Âu thế kỉ XIX, nơi tiếng Latin đã bị chủ nghĩa tư bản in ấn phương ngữ đánh bại được khoảng hai thế kỉ, biên độ xa nhất của sự đoàn kết này bị giới hạn bởi tính đọc hiểu của các phương ngữ. Nói cách khác, người ta có thể ngủ với bất cứ ai, nhưng người ta chỉ có thể đọc được lời lẽ của một số người mà thôi.

Tầng lớp quý tộc, địa chủ trung lưu, giới làm thuê chuyên nghiệp, công chức và thương nhân chính là khách hàng *tiềm năng* của cuộc cách mạng ngữ văn. Nhưng một nhóm khách hàng đầy đủ như thế hầu như chẳng tìm thấy ở đâu, và sự kết

hợp trên thực tế của các nhóm khách hàng thay đổi một cách đáng kể từ khu vực này sang khu vực khác. Để biết lí do vì sao, chúng ta cần quay trở lại với sự tương phản cơ bản giữa châu Âu và châu Mỹ đã rút ra ở trên. Ở châu Mỹ, có một sự đồng dạng hầu như hoàn hảo giữa phạm vi của các đế quốc khác nhau và phương ngữ của chúng. Nhưng ở châu Âu, sự trùng khít như vậy là hiếm hoi, và các đế quốc vương triều nội-Âu về cơ bản là đa phương ngữ. Nói cách khác, lãnh thổ của quyền lực và lãnh thổ của ngôn ngữ là khác nhau.

Sự lớn mạnh nói chung về tỉ lệ biết chữ, thương mại, công nghiệp, thông tin liên lạc và bộ máy nhà nước - những dấu ấn của thế kỉ XIX - đã tạo nên động lực mới mạnh mẽ cho sự thống nhất về mặt ngôn ngữ học của các phương ngữ trong nội bộ mỗi vương quốc. Tiếng Latin cổ bám trụ ở đế quốc Áo-Hung với tư cách là ngôn ngữ-của-nhà nước cho đến tận đầu thập niên 40 của thế kỉ XIX, nhưng sau đó thì gần như lập tức biến mất. Thứ tiếng này có thể vẫn là ngôn ngữ-của-nhà nước, nhưng vào thế kỉ XIX, nó không thể là ngôn ngữ của kinh doanh, khoa học, báo chí hay văn chương, đặc biệt là trong một thế giới nơi các ngôn ngữ này liên tục thâm nhập vào nhau.

Trong khi đó, những phương ngữ đóng vai trò ngôn ngữ-của-nhà nước ngày càng giành được quyền lực và địa vị lớn hơn, trong một quá trình gần như vô kế hoạch, ít nhất là vào giai đoạn đầu. Thế là tiếng Anh đẩy tiếng Gael ra khỏi Ireland, tiếng Pháp dồn tiếng Breton đến chân tường, và tiếng Castilia [tức tiếng Tây Ban Nha] gạt tiếng Catalan ra bên lề. Trong những khu vực này, ví dụ như ở Anh và Pháp, vì những lí do ngoại lai, đã xuất hiện một sự trùng khít tương đối cao giữa ngôn ngữ-của-nhà nước và ngôn ngữ của dân chúng vào khoảng giữa thế kỉ XIX,²⁵³ nhưng sự thâm nhập nói chung này không có tác động chính trị gì đáng kể. (Đây là những ví dụ gần gũi nhất với trường hợp của châu Mỹ). Ở nhiều vương quốc khác, trong đó đế quốc Áo-Hung có lẽ là một ví dụ cực đoan, hệ quả [của việc

phương ngữ hóa ngôn ngữ nhà nước] là một việc bùng nổ xung đột không thể tránh khỏi. Tại khu vực rộng lớn, đồ nát và đa ngữ này, nơi tỉ lệ biết chữ ngày càng tăng cao, việc thay thế tiếng Latin bằng *bất kì* phương ngữ nào trong giai đoạn giữa thế kỉ XIX đều hứa hẹn ích lợi to lớn đối với những thần dân vốn đã dùng ngôn ngữ in ấn đó, trong khi lại đưa tới mối đe dọa tương ứng với những ai không sử dụng nó. Tôi nhấn mạnh từ *bất kì*, bởi vì, như chúng ta sẽ thảo luận kĩ hơn ở dưới, việc đề cao tiếng Đức của triều đình Habsburg ở thế kỉ XIX, không như một số người vẫn nghĩ, chẳng có bất cứ liên hệ gì với chủ nghĩa dân tộc Đức cả. (Trong hoàn cảnh này, người ta hẳn phải trông đợi rằng chủ nghĩa dân tộc tự giác sẽ trỗi dậy *sau chót* tại mỗi vương quốc giữa những độc giả bản ngữ sử dụng phương ngữ chính thống. Và sự trông đợi này quả thật được lịch sử xác nhận).

Do đó, khi xét tới nhóm khách hàng của những nhà từ điển học, không có gì ngạc nhiên khi chúng ta thấy nhiều nhóm hết sức đa dạng, tùy theo những điều kiện chính trị khác nhau. Chẳng hạn, ở Hungary, nơi giai cấp tư sản Magyar hầu như không tồn tại, nhưng cứ tám người lại có một người tự nhận là có chút địa vị quý tộc, thì tiếng Hungary in ấn được bảo vệ trước sự xâm nhập của cơn lũ tiếng Đức nhờ vào nhóm quý tộc nhỏ nhoi và một tầng lớp địa chủ trung lưu bị bản cùng hóa.²⁵⁴ Hiện tượng tương tự cũng xảy ra với độc giả tiếng Ba Lan. Nhưng điển hình hơn cả là một liên minh bao gồm một số ít quý tộc trung lưu cỡ nhỏ, giới hàn lâm, giới làm thuê chuyên nghiệp, và thương nhân, trong đó nhóm đầu tiên thường cung cấp những thủ lĩnh có “địa vị”, nhóm thứ hai và thứ ba cung cấp huyền thoại, thơ ca, và những bài phát biểu mang tính ý thức hệ, và nhóm cuối cùng cung cấp tiền bạc cũng như các phương tiện tiếp thị. Nhân vật Adamantios Koraes dễ thương đã cung cấp cho chúng ta một đoạn mô tả tinh tế về những

thân chủ đầu tiên của chủ nghĩa dân tộc Hi Lạp, trong đó trí thức và doanh nhân chiếm ưu thế:²⁵⁵

Ở những thị trấn đỡ nghèo hơn một chút này - nơi có vài kẻ giàu có, mấy ngôi trường, và vì vậy mà có một vài người chỉ ít cũng đọc và hiểu được các nhà văn cổ đại - cách mạng bắt đầu sớm hơn, tiến bộ nhanh hơn, và êm ả hơn. Tại một vài thị trấn trong số này, trường học đã mở rộng xong, và việc học tiếng *nước ngoài*, thậm chí cả các môn khoa học được giảng dạy tại châu Âu (nguyên văn) cũng đang được giới thiệu vào. Giới giàu có tài trợ cho việc in ấn sách vở dịch từ tiếng Italia, Pháp, Đức, Anh; họ dùng tiền túi gửi những thanh niên khao khát học hỏi đến châu Âu; họ cho con cái một nền giáo dục tốt hơn, không ngoại trừ cả những bé gái...

Những liên minh đọc sách, với thành phần là một phổ đa dạng trải từ người Hungary tới người Hi Lạp, cũng phát triển theo cách thức tương tự khắp khu vực Trung và Đông Âu, rồi xuôi theo chiều dài thế kỉ, thâm nhập cả vào vùng Cận Đông.²⁵⁶ Tỷ lệ pha trộn giữa thành thị và nông thôn tại các cộng đồng tưởng tượng bằng phương ngữ này tất nhiên cũng hết sức đa dạng. Điều này phụ thuộc rất nhiều vào mối quan hệ giữa những đám đông quần chúng này với các nhà truyền giáo của chủ nghĩa dân tộc. Ở một thái cực, có lẽ chúng ta nên chú ý tới trường hợp của Ireland, nơi giới tu sĩ Công giáo, vốn có xuất thân từ nông dân và gần gũi với họ, đóng vai trò trung gian then chốt. Ở một thái cực khác nữa, hãy chú ý tới bình luận châm biếm của Hobsbawm rằng: “Năm 1846, nông dân Galicia đã chống lại các nhà cách mạng Ba Lan, rồi tàn sát những quý ông lịch thiệp này để dành niềm tin cho các viên chức của Hoàng đế, mặc dù chính những nhà cách mạng kia đã tuyên bố bãi bỏ chế độ nông nô”.²⁵⁷ Nhưng trên thực tế, ở khắp nơi, việc lôi kéo sự ủng hộ đại chúng trở nên dễ dàng hơn cùng với tỷ lệ biết chữ tăng cao, khi mà nhờ vào sự tôn vinh mà hoạt động in ấn đưa tới, đám đông quần chúng khám phá ra niềm vinh quang mới ngay trong những ngôn ngữ mà họ đã khiêm tốn sử dụng từ lâu.

Vì vậy, ở một mức độ nhất định, phát biểu đầy lời cuốn của Nairn là xác đáng, rằng “tầng lớp trí thức trung lưu mới ra đời của chủ nghĩa dân tộc cần phải mời quần chúng bước vào lịch sử; và thiếp mời phải viết bằng thứ ngôn ngữ mà quần chúng hiểu được”.²⁵⁸ Nhưng sẽ khó mà biết tại sao lời mời ấy lại có sức hấp dẫn như vậy, và tại sao những liên minh khác nhau đến thế lại có thể đưa ra lời mời đó (tầng lớp trí thức trung lưu của Nairn chắc chắn không phải là vị chủ nhà duy nhất), trừ phi, rốt cuộc, chúng ta chuyển sang thảo luận về sự sao chép.

Hobsbawm quan sát thấy rằng “cách mạng Pháp không do một đảng phái hay phong trào cố định nào theo nghĩa hiện đại khởi xướng hay dẫn dắt, cũng không do những người đang nỗ lực theo đuổi một chương trình hành động nào có hệ thống”. Thậm chí nó còn không có nổi một “lãnh tụ” nào theo kiểu chúng ta vẫn quen thấy trong các cuộc cách mạng ở thế kỉ XX, cho đến khi xuất hiện một nhân vật hậu cách mạng là Napoléon”.²⁵⁹ Nhưng một khi đã xảy ra, sự kiện này liền gia nhập những kí ức được bồi đắp nhờ in ấn. Các sự kiện móc nối vào nhau một cách ồ ạt và rối rắm mà cả chủ thể lẫn nạn nhân từng trải qua, giờ trở thành một “sự thể” với tên riêng của nó: Cách mạng Pháp. Giống như một khối đá khổng lồ chưa rõ hình dạng được vô số những giọt nước mài mòn thành một tảng đá tròn, trải nghiệm này được định hình thành một “khái niệm” trên trang giấy nhờ hàng triệu từ ngữ được in ra, và rốt cuộc trở thành một mô hình. Tại sao “nó” xảy ra, “nó” nhắm đến điều gì, tại sao “nó” thành công hoặc thất bại - tất cả những câu hỏi đó trở thành chủ đề cho các cuộc bút chiến không dứt từ cả hai phía bạn và thù. Nhưng về tính “hiện hữu” của nó, thì có thể nói rằng, chẳng ai có chút nghi ngờ.²⁶⁰

Cũng theo cách tương tự, các phong trào đòi độc lập ở châu Mỹ, ngay khi được in ra, lập tức trở thành các “khái niệm”, “mô hình”, và tất nhiên, những “bản kế hoạch”. Trên “thực tế”, việc Bolívar lo sợ về các cuộc nổi dậy của người da đen và việc San

Martín triệu mời người dân bản xứ của mình thành người Peru là hai sự kiện đua chen nhau một cách khá hỗn loạn. Nhưng trong những từ ngữ được in ra, vẻ thứ nhất ngay lập tức bị loại bỏ, đến nỗi nếu như được hỏi tưởng lại, nó chỉ xuất hiện như một hiện tượng dị thường không quan trọng. Từ mớ hỗn độn của châu Mỹ, xuất hiện những hiện thực tưởng tượng sau đây: Nhà nước-dân tộc, thiết chế cộng hòa, quyền công dân phổ thông, chủ quyền nhân dân, quốc kì, quốc ca..., cũng như sự thủ tiêu của các khái niệm đối cực: Đế quốc vương triều, thiết chế quân chủ, chủ nghĩa chuyên chế, tính thần dân, quý tộc thế tập, chế độ nông nô, khu ổ chuột... (Trong văn cảnh này, không có gì gây kinh ngạc hơn là việc “tĩnh lược” chế độ nô lệ khổng lồ từ “mô hình” Hoa Kì của thế kỉ XIX, cũng như sự tồn tại của một ngôn ngữ chung từ “mô hình” của các nền cộng hòa Nam Mỹ). Hơn nữa, tính hiệu lực và khả năng khái quát hóa của các bản kế hoạch được khẳng định một cách hiển nhiên thông qua tính *đa dạng* của các nhà nước độc lập.

Trên thực tế, cho đến thập niên thứ hai của thế kỉ XIX, nếu không nói là sớm hơn, một “mô hình” nhà nước dân tộc độc lập “cụ thể” đã sẵn sàng để người ta sao chép lại.²⁶¹ (Nhóm đầu tiên làm việc này chính là các liên minh phương ngữ của những người có học vấn bị gạt ra bên lề mà chương này đã tập trung thảo luận). Nhưng chính vì nó đã trở thành một mô hình được biết tới vào lúc ấy, nên tự nó lại tạo ra những “tiêu chuẩn” nhất định mà mọi sự chệch hướng quá rõ ràng đều không được phép. Ngay cả tầng lớp địa chủ trung lưu lạc hậu và phản động tại Hungary và Ba Lan cũng không thể không cố gắng làm một việc đầy khó khăn là diễn vở “mời vào nhà” với những đồng bào đang bị áp bức của mình (dù rằng chỉ tới được gian nhà kho mà thôi). Nếu muốn, bạn có thể nói rằng logic “Peru hóa” của San Martín đang vận hành ở đây. Giả như “người Hungary” xứng đáng có một nhà nước dân tộc, thì dân tộc đó phải dành cho người Hungary đúng nghĩa, tức là tất cả bọn họ;²⁶² vậy nên

phải có một nhà nước mà chủ quyền rốt cuộc thuộc về một tập thể những người nói và đọc tiếng Hungary; và khi thời cơ tới, phải thủ tiêu chế độ nông nô, thúc đẩy giáo dục đại chúng, mở rộng quyền bầu cử... Do đó, đặc tính “dân túy” của chủ nghĩa dân tộc châu Âu sơ kì vẫn sâu sắc hơn nhiều so với châu Mỹ, ngay cả khi nó nằm dưới sự dẫn dắt theo lối mị dân của những nhóm xã hội lạc hậu nhất. Tức là, chế độ nông nô *phải bị* bãi bỏ, chế độ nô lệ hợp pháp là không thể tưởng tượng nổi; và lí do quan trọng hơn cả cho tất cả những điều này đến từ một mô hình ý niệm đã được khởi hoạt theo cách không thể văn hồi.

6. Chủ nghĩa dân tộc nhà nước²⁶³ và chủ nghĩa đế quốc

Trong suốt thế kỷ XIX, đặc biệt là nửa cuối, cuộc cách mạng từ điển-ngữ văn và sự trỗi dậy của các phong trào dân tộc chủ nghĩa nội-Âu - những hiện tượng không chỉ là sản phẩm của chủ nghĩa tư bản mà còn của căn bệnh chân voi²⁶⁴ nơi các nhà nước vương triều - đã gây khó khăn ngày một lớn về mặt văn hóa, và do đó, cả mặt chính trị cho nhiều vị vua. Vì như chúng ta đã thấy, tính hợp thức căn bản của phần lớn các triều đại này không liên quan gì đến tính chất dân tộc [nationalness] cả. Nhà Romanov vẫn cai trị người Tatar và Latvia, người Đức và Armenia, người Nga và Phần Lan. Nhà Habsburg thì trèo trên đầu người Magyar và Croatia, người Slovak và Italia, người Ukraine và Đức-Áo. Nhà Hanover lại thống trị người Bengali và Québec, người Scotland và Ireland, người Anh và dân xứ Wales.²⁶⁵ Hơn nữa, trên lục địa châu Âu, thành viên của các gia tộc vương thất đó thường nắm quyền ở những nhà nước khác nhau, đôi khi còn thù địch nhau. Liệu chúng ta nên xem Nhà Bourbon, vốn cai trị cả Pháp và Tây Ban Nha, là thuộc về dân tộc nào? Rồi cả Nhà Hohenzollern cai trị cả Phổ lẫn Rumania, cũng như Nhà Wittelsbach cai trị cả Bavaria và Hi Lạp nữa?

Chúng ta cũng đã thấy rằng, chủ yếu vì các mục đích hành chính, những triều đại này, với tốc độ khác nhau, đã biến một số phương ngữ in ấn thành ngôn ngữ-của-nhà nước, trong đó, việc “chọn lựa” ngôn ngữ về cơ bản là tùy tiện hoặc mang tính kế thừa phi tự giác.

Tuy nhiên, cuộc cách mạng từ điển học ở châu Âu đã tạo ra và dần truyền bá một niềm tin đại loại rằng, các ngôn ngữ (chỉ ít ở châu Âu) là tài sản cá nhân của những nhóm người hoàn

toàn cụ thể - những người nói và đọc chúng hàng ngày; và quan trọng hơn nữa, những nhóm người này, được tưởng tượng là những cộng đồng, có vị trí tự trị trong một tình hữu ái bình đẳng. Những kẻ chống đối theo lối ngữ văn ấy đã đặt các vị vua vào tình thế lưỡng nan ngay một gai góc. Tình thế này bộc lộ rõ nét hơn cả trong trường hợp của đế quốc Áo-Hung. Đầu thập niên 80 của thế kỷ XVIII, khi vị vua chuyên chế đã khai sáng Joseph II quyết định chuyển ngôn ngữ nhà nước từ tiếng Latin sang tiếng Đức, “ông không chống lại, chẳng hạn, ngôn ngữ của người Magyar, mà chống lại tiếng Latin... Ông cho rằng, nếu cứ dựa trên nền hành chính Latin thời trung cổ của giới quý tộc thì không thể triển khai được một công việc gì có hiệu quả cho lợi ích của đại chúng. Có vẻ ông thấy rằng sự tồn tại của một ngôn ngữ thống nhất với khả năng kết nối tất cả các bộ phận trong đế quốc là một đòi hỏi bắt buộc. Với nhu cầu này, ông không thể chọn bất kì ngôn ngữ nào khác ngoài tiếng Đức, ngôn ngữ duy nhất có nền văn hóa và văn học rộng lớn nằm dưới ảnh hưởng của nó, và là một ngôn ngữ thiểu số đáng kể trong toàn bộ các tỉnh mà ông cai trị”.²⁶⁶ Trên thực tế, “Nhà Habsburg *không phải* là một thế lực Đức hóa một cách tự giác và tự đắc... Có những thành viên Habsburg *thậm chí còn không nói tiếng Đức*. Ngay cả với những vị hoàng đế Habsburg đôi khi thúc đẩy chính sách Đức hóa, thì nỗ lực của họ không đến từ bất kì quan điểm dân tộc chủ nghĩa nào, mà những biện pháp họ lựa chọn chịu sự chi phối của ý đồ thống nhất và thuyết phổ quát trong đế quốc của họ”.²⁶⁷ Mục tiêu cơ bản của họ là “Hausmacht” [“quyền lực” - tiếng Đức trong nguyên bản]. Tuy nhiên, qua giữa thế kỷ XIX, tiếng Đức ngày càng đạt được một địa vị kép: Nó vừa có tính “đế quốc-phổ quát”, vừa có tính “dân tộc-cụ thể”. Triều đình càng nỗ lực ép tiếng Đức đạt được năng lực thứ nhất [tức tính “đế quốc- phổ quát”] thì nó càng trông như thể đang kết phe với những thần dân nói tiếng Đức và càng gợi lên ác cảm trong phần còn lại. Tuy nhiên, nếu triều

đình không ép tiếng Đức đạt được địa vị như thế, tức là đồng nghĩa với việc phải nhượng bộ các ngôn ngữ khác, trên hết là tiếng Hungary, thì không chỉ việc thống nhất bị thụt lùi, mà các thần dân nói tiếng Đức của nó cũng cảm thấy bị lãng mạ. Do đó, triều đại này phải đối mặt với mối đe dọa bị căm ghét đồng thời, vì nó vừa là kẻ bảo vệ người Đức, vừa là kẻ phản bội họ. (Cũng gần tương tự như vậy, người Ottoman bị căm ghét vì những người nói tiếng Thổ Nhĩ Kỳ coi họ là kẻ bỏ đạo, còn những người không nói tiếng Thổ Nhĩ Kỳ lại coi họ là bọn Thổ Nhĩ Kỳ hóa).

Bởi lẽ cho đến giữa thế kỷ XIX, tất cả các vị vua đều dùng một phương ngữ *nào đó* làm ngôn ngữ-của-nhà nước,²⁶⁸ và cũng bởi uy danh gia tăng nhanh chóng của ý niệm dân tộc trên toàn châu Âu, chúng ta thấy xuất hiện một xu hướng rõ ràng khi các nền quân chủ ở châu Âu-Địa Trung Hải rút rè ngả theo sự vẫy gọi của lối định dạng dân tộc [national identification]. Nhà Romanov khám phá ra việc họ là Đại Nga, Nhà Hanover thì nhận mình là Anh, còn Nhà Hohenzollern thì coi mình là Đức; và có phần chật vật hơn một chút, những vương triều bà con khác quay sang tự nhận mình là Rumania, Hi Lạp... Một mặt, lối định dạng này giúp nâng cao tính hợp thức của các vương triều, bởi lẽ giữa thời đại của chủ nghĩa tư bản, chủ nghĩa hoài nghi, và khoa học, việc chỉ dựa vào tính thiêng giả định hoặc tính cổ xưa thuần túy ngày càng trở nên ít an toàn hơn. Mặt khác, lối định dạng này cũng đặt ra các nguy cơ mới. Nếu vua Kaiser Wilhelm II tự cho mình là “người Đức Số Một”, thì ông ta cũng ngầm thừa nhận rằng ông ta chỉ là *một trong nhiều người cùng loại với mình*, rằng ông ta chỉ có chức năng đại diện, và vì vậy, về nguyên tắc, có thể trở thành *kẻ phản bội* đồng bào Đức của mình (điều này làm sao có thể hình dung nổi trong thời kỳ đỉnh cao của vương triều này. Phản bội ai và phản bội cái gì mới được?). Khi tai họa xảy ra với Đức năm 1918, ông bị bắt, đúng như hàm ý vô tình trên kia. Nhân danh dân tộc Đức, các chính

khách dân sự (một cách công khai) và Bộ Tham mưu (trong bí mật, với sự dũng cảm thường thấy) đã tổng cổ ông một cách gọn ghẽ từ tổ quốc Đức tới ngoại ô Hà Lan tới tắm. Chuyện tương tự cũng xảy ra với Mohammad-Reza Pahlavi, người tự nhận mình không phải Shah [Quốc vương], mà là Shah của Iran, và cũng bị gán cho tội phản quốc. Điều ông chấp nhận không phải lời buộc tội này, mà nôm na là thẩm quyền xét xử của tòa án dân tộc, và sự chấp nhận này thể hiện qua một màn hài kịch nhỏ vào thời điểm ông rời tổ quốc đi lưu vong. Trước khi bước lên bậc thang máy bay, ông hôn mặt đất để các nhiếp ảnh gia chụp ảnh và tuyên bố rằng ông mang theo một chút đất Iran thiêng liêng. Màn này được lấy từ bộ phim về Garibaldi, chứ không phải về Vua Mặt trời [tức Louis XIV].²⁶⁹

Việc “quy hóa dân tộc”²⁷⁰ của các vương triều ở châu Âu - những màn hành động mà trong nhiều trường hợp đòi hỏi đủ trò hí xảo - rốt cuộc dẫn đến thứ mà Seton-Watson gọi một cách chua cay là “chủ nghĩa dân tộc nhà nước”,²⁷¹ trong đó quá trình Nga hóa [Russification] của các Sa hoàng chỉ là ví dụ nổi tiếng nhất. Các dạng “chủ nghĩa dân tộc nhà nước” này có thể được hiểu là một công cụ để kết hợp việc quy hóa dân tộc với việc duy trì quyền lực của vương triều, đặc biệt là trên những khu vực đa ngữ rộng lớn tích tụ từ thời trung đại, hoặc nói cách khác, là công cụ để kéo căng lớp da ngắn và chật của dân tộc trùm lên cái thân thể khổng lồ của đế quốc. Do đó, quá trình “Nga hóa” của nhóm dân cư hỗn tạp là thần dân của Sa hoàng biểu hiện một sự hàn nối mang tính bạo lực và tự giác giữa hai trật tự chính trị trái ngược nhau, một cổ xưa, một khá mới. (Trong khi ở đây có một sự tương đồng nào đó, ví dụ, với quá trình “Tây Ban Nha hóa” tại châu Mỹ và Philippines, thì vẫn tồn tại một điểm khác biệt cốt lõi. Những kẻ chinh phục văn hóa của đế quốc Sa hoàng vào cuối thế kỷ XIX xuất phát một cách tự giác từ chủ nghĩa thực dụng kiểu Machiavelli, trong khi các vị tổ tiên thế kỷ XVI của người Tây Ban Nha lại hành động từ một

thứ chủ nghĩa thực dụng thường nhật không tự giác. Đối với họ, đó không hẳn là quá trình “Tây Ban Nha hóa” mà đơn thuần là việc *cải đạo* cho những kẻ ngoại giáo và man rợ).

Điểm then chốt giúp chúng ta định vị “chủ nghĩa dân tộc nhà nước” - tức sự sáp nhập duy ý chí của dân tộc và đế quốc vương triều - là nó phát triển *sau* và *trong sự phản ứng lại* các khuynh hướng dân tộc bình dân đang nảy nở ở châu Âu từ sau thập niên 20 của thế kỉ XIX. Nếu các dạng chủ nghĩa dân tộc này mô phỏng từ lịch sử Mỹ và Pháp, thì giờ đây đến lượt chúng lại có tính mô khối.²⁷² Chỉ có điều, muốn tạo nên sức hấp dẫn cho các đế quốc cải trang thành dân tộc thì phải có vài trò lừa phỉnh sáng tạo nào đó.

Để có được một cái nhìn về toàn bộ quá trình mô phỏng phản động và thứ cấp này, có lẽ chúng ta nên xem xét một số trường hợp tồn tại song song nhưng lại có sự tương phản hữu ích sau đây.

Seton-Watson đã trình bày một cách xuất sắc nỗi khó chịu mà Nhà Romanov chuyên chế cảm thấy khi bắt đầu phải “xuống đường”.²⁷³ Như đã lưu ý trước đây, ngôn ngữ của triều đình St. Petersburg vào thế kỉ XVIII là tiếng Pháp, trong khi ngôn ngữ của phần đông quý tộc địa phương là tiếng Đức. Do hậu quả từ cuộc xâm lược của Napoléon, Bá tước Sergei Uvarov, trong một báo cáo chính thức năm 1832, đã đề nghị rằng đế quốc Nga nên được xây dựng dựa trên ba nguyên tắc là Chế độ chuyên chế, chính thống giáo, và Tính dân tộc (*natsionalnost*). Nếu hai nguyên tắc đầu là cũ, thì nguyên tắc thứ ba khá mới và có phần sớm sủa ở một giai đoạn mà một nửa “dân tộc” này vẫn là nông nô, và hơn một nửa vẫn nói một thứ tiếng mẹ đẻ nào đó không phải là tiếng Nga. Báo cáo của Uvarov đưa ông lên vị trí Bộ trưởng Bộ Giáo dục, nhưng cũng chỉ dừng lại ở đó. Trong nửa thế kỉ tiếp sau, chế độ Sa hoàng vẫn chống lại sự cám dỗ từ Uvarov. Phải đến thời kì trị vì của Alexander III (1881-1894), Nga hóa mới trở thành một chính sách chính thức của

vương triều, tức là khá lâu sau sự xuất hiện của các dạng chủ nghĩa dân tộc ở Ukraine, Phần Lan, Latvia, và nhiều nơi khác bên trong đế quốc này. Điều trở trêu là những chính sách Nga hóa ban đầu ấy được dùng để chống lại những “dân tộc” trung thành với Sa hoàng nhất - chẳng hạn như người Đức vùng Baltic. Năm 1887, ở các tỉnh vùng Baltic, tiếng Nga bị cưỡng bách thành ngôn ngữ giảng dạy trong tất cả các trường quốc lập, từ bậc học thấp nhất trở đi - biện pháp này sau đó được mở rộng ra các trường tư thục. Năm 1893, Đại học Dorpat, một trong những trường đại học danh giá nhất trên lãnh thổ đế quốc, bị đóng cửa vì dùng tiếng Đức trên giảng đường. (Hãy nhớ lại rằng cho đến lúc ấy, tiếng Đức vẫn là một ngôn ngữ-của-nhà nước ở cấp địa phương chứ *không phải* tiếng nói của phong trào dân tộc chủ nghĩa đại chúng). Và xu hướng này cứ thế tiếp diễn. Seton-Watson thậm chí còn đi xa hơn khi bày tỏ quan điểm rằng Cách mạng 1905 “là cuộc cách mạng của người phi-Nga chống lại sự Nga hóa, chẳng kém việc nó là một cuộc cách mạng của công nhân, nông dân và các trí thức cấp tiến chống lại chế độ chuyên chế. Hai cuộc nổi dậy này đương nhiên có liên hệ với nhau: Cuộc cách mạng xã hội trên thực tế diễn ra quyết liệt nhất tại những khu vực phi-Nga, với nhân vật chính là những công nhân Ba Lan, nông dân Latvia, và nông dân Georgia”.²⁷⁴

Đồng thời, sẽ là sai lầm lớn nếu cho rằng vì Nga hóa là một chính sách của *vương triều* nên nó không đạt được một trong những mục đích chính của nó là dẫn đầu chủ nghĩa dân tộc “Đại Nga” đang lớn mạnh đằng sau ngai vàng. Và điều này không chỉ đơn thuần dựa trên nền tảng cảm xúc. Rốt cuộc, với chế độ quan liêu khổng lồ và một thị trường mở rộng, đế quốc này đã cung cấp vô vàn cơ hội cho các công chức và doanh nhân người Nga.

Không kém phần thú vị so với trường hợp của Alexander III (tức vị Sa hoàng đã Nga hóa toàn bộ các xứ thuộc Nga) là người

đương thời với ông, Victoria von Saxe-Coburg-Gotha, Nữ hoàng Anh và Nữ hoàng Ấn Độ vào cuối đời. Trên thực tế, đế hiệu của bà còn thú vị hơn bản thân con người bà, vì nó tượng trưng cho mối hàn dày dặn giữa dân tộc và đế quốc.²⁷⁵ Quá trình trị vì của bà cũng đánh dấu sự khởi đầu của “chủ nghĩa dân tộc nhà nước” theo phong cách London, thứ có nhiều nét tương đồng rõ rệt với chính sách Nga hóa được theo đuổi ở St. Petersburg. Để đánh giá đúng mối quan hệ này, tốt nhất chúng ta hãy thực hiện một so sánh lịch đại.

Trong cuốn *The Break-up of Britain*, Tom Nairn đặt vấn đề vì sao không có phong trào dân tộc chủ nghĩa của người Scotland vào cuối thế kỉ XVIII, mặc dù có một giai cấp tư sản Scotland đang lên và một tầng lớp trí thức Scotland xuất sắc.²⁷⁶ Hobsbawm đã kiên quyết bác bỏ thảo luận sâu sắc của Nairn bằng nhận xét: “Sẽ là hoàn toàn sai lầm về mặt niên đại khi trông chờ rằng (người Scotland) biết đòi hỏi phải có một nhà nước độc lập vào thời điểm đó”.²⁷⁷ Tuy nhiên, nếu chúng ta nhớ lại rằng Benjamin Franklin, người tham gia kí *Tuyên ngôn Độc lập* Mỹ, chỉ ra đời 5 năm trước David Hume,²⁷⁸ thì chúng ta sẽ thiên về suy nghĩ rằng chính đánh giá này của Hobsbawm mới có chút sai lầm về niên đại.²⁷⁹ Tôi cho rằng những khó khăn [trong việc lí giải sự vắng mặt của chủ nghĩa dân tộc Scotland vào cuối thế kỉ XVIII], cũng như giải pháp cho những khó khăn này, nằm ở chỗ khác.

Mặt khác, Nairn lại có xu hướng dân tộc chủ nghĩa theo lối có lợi cho đất nước “Scotland” của ông, khi ông coi nó như là một sự vật nguyên tại, không có gì phải nghi ngờ. Bloch nhắc nhở chúng ta về phả hệ đầy biến động của “thực thể” này khi ông quan sát rằng dân Đan Mạch và William Kẻ Chinh phục đã phá hủy vĩnh viễn uy quyền văn hóa của Northumbria, vùng Anglo-Saxon phía Bắc với các nhân vật kiệt xuất tiêu biểu như Alcuin và Bede.²⁸⁰

Một phần của khu vực phía Bắc bị tách rời vĩnh viễn khỏi xứ Anh. Do việc chiếm đóng Yorkshire của binh lính Viking [dân biển Scandinavia], những vùng đất thấp bao quanh thành Edinburgh thuộc vùng Northumbria bị cắt đứt với các nhóm dân cư nói tiếng Anglo-Saxon khác, và rơi vào quyền kiểm soát của các vị thủ lĩnh vùng trung du Celtic. Do đó, vương quốc Scotland song ngữ,²⁸¹ theo kiểu phản đòn, lại được tạo ra từ những cuộc xâm lược của người Scandinavia.

Còn Seton-Watson, khi bàn về điều này, cho rằng ngôn ngữ Scotland đã:²⁸²

phát triển từ sự hòa trộn của tiếng Saxon và tiếng Pháp, dù tiếng Pháp góp phần ít hơn, trong khi ảnh hưởng từ các nguồn Celtic và Scandinavia lại mạnh hơn so với phía Nam. Ngôn ngữ này được nói không chỉ ở vùng phía Đông Scotland mà còn ở miền Bắc Anh. Tiếng Scotland, hay “tiếng Anh miền Bắc”, được sử dụng ở triều đình Scotland và trong giới tinh hoa (những người có thể nói tiếng Gael hoặc không), cũng như trong nhóm dân cư Vùng Hạ Scotland²⁸³ nói chung. Đó là ngôn ngữ của nhà thơ Robert Henryson và William Dunbar. Đáng lẽ nó đã phát triển thành một ngôn ngữ văn chương riêng biệt khi bước vào thời hiện đại, nếu không xảy ra việc hợp nhất vương triều vào năm 1603, khiến cho tiếng Anh miền Nam chiếm được ưu thế, khi thứ tiếng này bành trướng vào triều đình, hệ thống hành chính, và tầng lớp thượng lưu Scotland.

Điểm then chốt ở đây là vào đầu thế kỷ XVII, phần lớn khu vực được hình dung là Scotland ngày nay đã là các vùng nói tiếng Anh và có khả năng tiếp cận trực tiếp với tiếng Anh in ấn, nếu có một tỉ lệ biết chữ tối thiểu. Rồi vào đầu thế kỷ XVIII, những người Vùng Hạ Scotland nói tiếng Anh đã cộng tác với London trong việc hủy diệt gần như toàn bộ vùng Gaeltacht [khu vực nói tiếng Gael, chủ yếu thuộc Ireland ngày nay]. Trong cả hai xung lực “Bắc tiến” này, chính sách Anh hóa đều không được theo đuổi một cách tự giác, tức là ở cả hai trường hợp, sự Anh hóa về cơ bản là một phụ phẩm. Nhưng khi kết hợp với nhau, chúng đã loại trừ một cách có hiệu quả, “trước” khi bước vào thời đại của chủ nghĩa dân tộc, mọi khả thể của khuynh hướng dân tộc chủ nghĩa gắn với một phương ngữ cụ thể kiểu châu Âu. Thế thì tại sao người ta lại không đi theo

khuynh hướng kiểu châu Mỹ? Một phần của câu trả lời được Nairn đề cập một cách thoáng qua khi ông nói về “việc di cư tri thức ở quy mô lớn” xuống phía Nam từ giữa thế kỉ XVIII trở đi.²⁸⁴ Nhưng không chỉ dừng lại ở việc di cư tri thức. Chính trị gia Scotland đi xuống phía Nam để lập pháp và doanh nhân Scotland có thể vào thẳng các thị trường của London. Hệ quả là, trong sự tương phản hoàn toàn với 13 thuộc địa (và ở một phạm vi nhỏ hơn là Ireland), *không có chương ngại vật* nào trên tất cả những ngã đường hành hương từ Scotland về trung tâm. (Hãy so sánh với con đường cao tốc quang quẻ trước mặt những người Hungary nói tiếng Latin và tiếng Đức đang hướng về Vienna vào thế kỉ XVII). Tới lúc này, tiếng Anh vẫn chưa trở thành ngôn ngữ “của người Anh”.

Luận điểm tương tự cũng có thể được đưa ra từ một góc nhìn khác. Sự thực là vào thế kỉ XVII, London đã khôi phục lại việc chiếm cứ những vùng lãnh thổ hải ngoại, vốn bị tạm dừng do kết cục thảm khốc từ cuộc chiến tranh Một trăm năm [với Pháp (1337-1453)]. Nhưng “tinh thần” của sự chinh phục này về căn bản vẫn là tinh thần của một thời đại tiền dân tộc. Không có gì xác nhận điều này sâu sắc hơn một thực tế là “Ấn Độ” chỉ trở thành “thuộc Anh” sau khi Victoria đăng quang được 20 năm. Nói cách khác, cho đến trước Cuộc nổi dậy năm 1857, “Ấn Độ” là do các công ti thương mại cai trị, chứ không phải do một nhà nước, và càng chắc chắn không phải một nhà nước-dân tộc.

Nhưng sự thay đổi đang dần đến. Khi bản hiến chương của Công ti Đông Ấn Anh được xem xét để tái ban hành năm 1813, Nghị viện Anh đã yêu cầu khoản chi 100.000 rupee một năm để thúc đẩy giáo dục bản xứ, theo cả khuynh hướng “phương Đông” lẫn “phương Tây”. Năm 1823, Ủy ban Giáo dục Công cộng [Committee of Public Instruction] được thành lập ở Begal; và năm 1834, Thomas Babington Macaulay trở thành chủ tịch. Một năm sau, ông cho ra “Bản ghi nhớ về Giáo dục” [Minute in Education] đầy tai tiếng của mình, trong đó tuyên bố rằng “một

kệ sách tại một thư viện tốt của châu Âu còn đáng giá hơn cả nền văn học bản xứ của Ấn Độ và Ả Rập gộp lại”.²⁸⁵ May mắn hơn Uvarov, những kiến nghị của ông có hiệu lực tức thì. Một hệ thống giáo dục hoàn toàn bằng tiếng Anh sẽ được triển khai, thứ mà theo những lời lẽ không kiêng nể ai của Macaulay sẽ tạo ra “một lớp người có dòng máu và màu da Ấn, nhưng thị hiếu, quan điểm, đạo đức, và tri thức của Anh”.²⁸⁶ Năm 1836, ông viết rằng:²⁸⁷

Không một người Ấn nào đã được giáo dục theo kiểu Anh mà vẫn duy trì sự gắn bó chân thành với tôn giáo của mình. Tôi có một niềm tin vững chắc rằng (lúc nào chẳng vậy), nếu chúng ta theo sát những kế hoạch giáo dục của mình, thì chỉ 30 năm nữa thôi, sẽ không còn một kẻ bái thần tượng nào nữa trong các tầng lớp đáng kính ở Bengal.

Chắc chắn ở đây có một kiểu lạc quan thơ ngây về người bản xứ, thứ nhắc chúng ta nhớ đến quan điểm của Fermín ở Bogotá nửa thế kỷ trước. Nhưng điều quan trọng là chúng ta đang thấy ở đây một chính sách dài hạn (30 năm!), được định hình và theo đuổi một cách có ý thức, không phải để cải đổi những “kẻ sùng bái thần tượng” thành tín đồ Thiên Chúa giáo, mà thành những người Anh về mặt văn hóa, bất chấp dòng máu và màu da không thể thay đổi được của họ. Chủ đích ở đây là một dạng hôn phối dị chủng về tinh thần, và khi đem so sánh với dạng hôn phối dị chủng về thể chất của Fermín, chúng ta có thể thấy rằng chủ nghĩa đế quốc (cũng như rất nhiều thứ khác trong thời đại Victoria) đã tạo được bước tiến khổng lồ về độ mỉa mai. Dù thế nào đi nữa, từ thời điểm này trở đi, chúng ta có thể yên tâm phát biểu rằng, trên khắp đế quốc ngày một rộng mở này, người ta bắt đầu theo đuổi học thuyết của Macaulay, dần có thể với những tốc độ khác nhau.²⁸⁸

Cũng như quá trình theo kiểu Nga hóa, sự Anh hóa tất nhiên cũng đem lại cơ hội tươi sáng cho những đội quân cư dân chính quốc thuộc tầng lớp trung lưu (nhất là người Scotland!) - các công chức, giáo viên, thương nhân, và quản lý đồn điền - những

người nhanh chóng tản ra khắp đế quốc nơi mặt trời không bao giờ lặn này. Tuy nhiên, có một sự khác biệt cốt lõi giữa đế quốc do St. Petersburg và do London cai trị. Đế quốc Sa hoàng dầu sao vẫn là một miền lục địa “liền khối”, nằm giữa vùng ôn đới và vùng cực Bắc của lục địa Á-Âu. Nói nôm na thì, người ta có thể đi bộ từ đầu này đến đầu kia của đế quốc này. Mỗi liên hệ họ hàng về mặt ngôn ngữ với các nhóm Slav ở Đông Âu, và nói cho êm tai một chút, những ràng buộc lịch sử, chính trị, tôn giáo, và kinh tế với những tộc người phi-Slav, đồng nghĩa với việc, *một cách tương đối*, những rào cản trên con đường tới St. Petersburg vẫn có thể lọt qua được.²⁸⁹ Đế quốc Anh, trái lại, là một nồi lẩu, chứa đựng trong nó trước hết là những xứ nhiệt đới phân tán khắp mọi lục địa. Chỉ số ít trong những nhóm người bị chinh phục là có chút ràng buộc lâu đời về tín ngưỡng, ngôn ngữ, văn hóa, và kể cả chính trị, kinh tế với chính quốc. Khi được xếp ngồi cạnh nhau trong Năm Đại lễ [tức năm 1897, kỉ niệm 60 năm trị vì của Nữ hoàng Victoria], những người này trông giống như bộ sưu tập ngẫu nhiên của các danh họa bậc thầy mà các triệu phú Anh, Mĩ vội vàng thu thập, rồi cuối cùng biến thành các bảo tàng quốc gia oai nghiêm của đế quốc.

Hệ quả [từ sự phân tán trong các thuộc địa của đế quốc Anh] được minh họa rõ nét qua hồi ức cay đắng của Bipin Chandra Pal vào năm 1932, tức là một thế kỉ sau “Bản ghi nhớ” của Macaulay, khi ông này vẫn đầy uất ức viết rằng các quan tòa Ấn Độ:²⁹⁰

không chỉ vượt qua cùng một bài kiểm tra khắt khe với cùng một tiêu chí như những người Anh ở chức vụ tương đương, mà còn dành những năm tháng thanh xuân tươi đẹp nhất ở Anh quốc. Khi trở về quê hương, họ thực sự sống y như phong cách của những viên chức hành chính anh em của mình, và *như thể một tôn giáo*, họ noi theo những tập quán xã hội và chuẩn mực đạo đức của những viên chức đó. Vào những ngày ấy, viên chức sinh ra ở Ấn Độ (nguyên văn - hãy so sánh với những người creole Mĩ gốc Tây Ban Nha của chúng ta) thực tế đã tự tách mình khỏi xã hội của bố mẹ anh ta, rồi sống, di chuyển, và tồn tại trong bầu khí quyền mà

những đồng nghiệp người Anh của anh ta ưa chuộng. *Trong tâm trí và cách ứng xử, anh ta là một người Anh như bất cứ người Anh nào.* Đây là một sự hi sinh không nhỏ, bởi vì bằng cách này, anh ta trở nên hoàn toàn xa lạ với xã hội của chính đồng bào mình, và trở thành một kẻ bị bỏ rơi về mặt xã hội và đạo đức giữa những người này... Anh ta là một *người xa lạ trên chính mảnh đất quê hương mình*, không khác gì cư dân châu Âu ở đây.

Cho tới đoạn này vẫn là dấu ấn của Macaulay. Tuy nhiên, điều nghiêm trọng hơn là những con người xa lạ trên chính mảnh đất quê hương ấy *vẫn* bị quy cho là mang thân phận vĩnh viễn thấp hèn một cách “phi lý” so với những *maturrango* người Anh - một định mệnh tai ác không kém tình cảnh của những người creole châu Mỹ. Đây không đơn thuần là việc một người như Pal dù được Anh hóa tới mức nào cũng vẫn bị chặn không cho leo lên đỉnh cao nhất của chế độ cai trị thuộc Anh tại Ấn Độ. Anh ta còn bị chặn không được đi khỏi phạm vi của chế độ này. Ví dụ, theo phương ngang, anh ta không thể đi tới Bờ biển Vàng [Ghana] hay Hong Kong, và theo ngành dọc, không thể vươn tới chính quốc. Có thể anh ta “hoàn toàn xa lạ với xã hội của chính đồng bào mình”, nhưng anh ta vẫn phải chịu án chung thân trong việc phục vụ họ. (Tất nhiên, những người được bao gồm trong từ “họ” này thay đổi theo phạm vi chinh phục của người Anh trên tiểu lục địa).²⁹¹

Chúng ta sẽ xem xét tác động của chủ nghĩa dân tộc nhà nước tới sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân tộc ở châu Á và châu Phi vào thế kỷ XX ở phần sau. Với mục đích của chúng ta ở đây, điều cần nhấn mạnh là quá trình Anh hóa đã tạo ra hàng ngàn người như Pal trên khắp thế giới. Không có gì nhấn mạnh sự đối lập căn bản bên trong chủ nghĩa dân tộc nhà nước Anh, tức là sự xung đột nội tại giữa đế quốc và dân tộc, hơn điều này. Tôi dùng từ “dân tộc” một cách thận trọng, bởi luôn có một hấp lực rất lớn trong việc dùng chủ nghĩa phân biệt chủng tộc để lý giải những trường hợp như Pal. Không một ai có đầu óc bình thường lại phủ nhận tính chất phân biệt chủng tộc sâu sắc của

chủ nghĩa đế quốc Anh thế kỉ XIX. Nhưng những người như Pal cũng tồn tại ở các thuộc địa *da trắng* - Australia, New Zealand, Canada, và Nam Phi. Giáo viên Anh quốc và Scotland cũng đầy ra ở đó, và Anh hóa cũng là một chính sách văn hóa tại những khu vực này. Giống như Pal, con đường vòng vèo tiến thân vốn vẫn mở ra đối với người Scotland ở thế kỉ XVIII nay đã bị đóng lại. Những người Australia bị Anh hóa không được làm việc ở Dublin hay Manchester, và thậm chí ngay cả ở Ottawa hay Capetown cũng không được nốt. Khá muộn về sau, họ mới được phép trở thành Toàn quyền Canberra.²⁹² Trước đó, chỉ “người Anh gốc Anh”, tức là những thành viên của một dân tộc Anh bán-lộ diện,²⁹³ mới được làm chức vụ đó.

Ba năm trước khi Công ti Đông Ấn Anh mất đi vùng đất dụng võ của nó ở Ấn Độ, Đề đốc Perry cùng với đội hắc thuyền của ông đã đập tan bức tường từ lâu vẫn giữ Nhật Bản trong sự tự cô lập. Sau 1854, sự tự tin và tính hợp thức nội bộ của chế độ Mạc phủ (dưới thời Shogun Tokugawa) nhanh chóng bị xói mòn do tình trạng bất lực lộ liễu khi đối diện với sự thâm nhập của phương Tây. Dưới ngọn cờ của phong trào Sonnō Jōi (Sùng kính Thiên hoàng, Trục xuất Man di), một nhóm nhỏ các samurai cấp trung, chủ yếu đến từ phiên Satsuma và Chōshū cuối cùng đã lật đổ chế độ Mạc phủ vào năm 1868. Một trong những nguyên nhân lí giải thành công của họ là sự hấp thu vô cùng sáng tạo, nhất là sau năm 1860, nền khoa học quân sự mới từ phương Tây vốn đã được các chuyên gia tham mưu Phổ và Pháp hệ thống hóa từ năm 1815. Nhờ đó, họ có thể tận dụng hiệu quả 7.300 khẩu súng trường siêu hiện đại (phần lớn là hàng thải loại từ cuộc nội chiến ở Hoa Kỳ) do một lái súng người Anh cung cấp.²⁹⁴ “Nhờ sử dụng súng... những người lính Chōshū giành được ưu thế lớn đến nỗi những phương pháp chém giết máu me đầy uy lực theo lối cũ trở nên hoàn toàn vô hiệu”.²⁹⁵

Tuy nhiên, một khi đã lên nắm quyền, những kẻ nổi loạn mà ngày nay chúng ta nhớ đến như những đầu sỏ chính trị thời Minh Trị, nhận thấy rằng năng lực quân sự của họ không tự động bảo đảm tính hợp thức về mặt chính trị. Nếu như Thiên hoàng (giờ là “Hoàng đế”) có thể nhanh chóng khôi phục quyền lực sau khi xóa bỏ chế độ Mạc phủ, thì những kẻ man di [phương Tây] không dễ dàng bị trục xuất.²⁹⁶ An ninh địa-chính trị của Nhật Bản vẫn mong manh y như thời trước năm 1868. Vì thế, một trong những công cụ cơ bản để củng cố địa vị nội địa của chính thể đầu sỏ là một biến thể của “chủ nghĩa dân tộc nhà nước” vào giữa thế kỷ XIX, rập khuôn một cách khá tự giác mô hình chính trị Phổ-Đức của Nhà Hohenzollern. Từ 1868-1871, tất cả các đơn vị quân đội “phong kiến” tàn dư ở địa phương bị giải tán, đem lại cho Tokyo sự độc quyền cao độ về phương tiện bạo lực. Năm 1872, một huấn lệnh của Đế quốc đã khuyến khích việc biết chữ đại trà trong nhóm đàn ông trưởng thành. Năm 1873, Nhật Bản ban hành chế độ quân dịch cưỡng bách, sớm hơn Vương quốc Liên hiệp Anh rất nhiều. Đồng thời, chế độ này đã xóa bỏ hệ thống samurai với tư cách là một tầng lớp được pháp luật công nhận và có đặc quyền, một bước đi cần thiết không chỉ để (chậm chạp) mở ngạch sĩ quan cho mọi nhân tài, mà còn để phù hợp với mô hình “dân tộc-của-công dân” [nation-of-citizens], giờ đây đã “sẵn sàng”. Nông dân Nhật Bản được giải phóng khỏi sự áp bức của phiên chế phong kiến, từ đây bị nhà nước và các địa chủ nông-thương bóc lột trực tiếp.²⁹⁷ Năm 1889, một bản hiến pháp theo phong cách Phổ ra đời và cuối cùng là chế độ phổ thông đầu phiếu dành cho đàn ông.

Trong cuộc vận động rất trật tự này, những người đàn ông thời Minh Trị nhận được sự trợ giúp của ba nhân tố bán ngẫu nhiên. Thứ nhất là tính thuần nhất về chủng tộc-văn hóa ở mức độ tương đối cao của người Nhật, kết quả của hai thế kỷ rưỡi cô lập và bình định nội bộ do chế độ Mạc phủ tiến hành. Trong khi thứ tiếng Nhật nói ở Kyūshū hầu như không thể

hiếu nổi ở Honshū, và ngay cả việc giao tiếp bằng lời giữa Edo-Tokyo và Kyoto-Ōsaka cũng khá khó khăn, thì hệ thống chữ viết biểu ý bán Hán hóa đã hiện diện từ lâu khắp quần đảo này, và nhờ đó việc phát triển năng lực biết chữ trong cộng đồng thông qua trường học và in ấn là khá dễ dàng và không gây nhiều tranh cãi. Thứ hai, tính chất cổ xưa độc đáo của gia tộc đế vương (Nhật Bản là nước duy nhất nơi chế độ quân chủ chỉ do duy nhất một triều đại độc quyền, theo lịch sử được ghi chép lại), cũng như tính Nhật Bản mà nó biểu trưng (tương phản với Nhà Bourbon và Nhà Habsburg) khiến cho việc khai thác hình ảnh Hoàng đế cho các mục đích dân tộc chủ nghĩa của nhà nước trở nên khá đơn giản.²⁹⁸ Thứ ba, sự thâm nhập của dân man di mang tính đột ngột, ô ạt, và đe dọa đủ để hầu hết các thành phần dân cư có ý thức chính trị tập hợp lại với nhau dưới danh nghĩa một chương trình tự vệ được hình dung ra bằng các khái niệm dân tộc mới mẻ. Cần nhấn mạnh rằng, khả thể này có được hoàn toàn là do thời điểm thâm nhập của phương Tây, tức là thập niên 60 của thế kỉ XIX thay vì thập niên 60 của thế kỉ XVII. Vì cho đến lúc đó, ở châu Âu thống trị, các “cộng đồng dân tộc” đã hình thành được nửa thế kỉ, với cả hai phiên bản đại chúng và nhà nước. Hệ quả là, Nhật Bản có thể tổ chức tự vệ theo cách tương tự và phù hợp với thứ đang trở thành “thông lệ quốc tế”.

Thành công của ván bài này - bất chấp khổ nạn khủng khiếp bởi sưu cao thuế nặng mà người nông dân phải chịu đựng để chi trả cho chương trình công nghiệp hóa dựa trên súng đạn - có được là nhờ một phần chắt chiu vào sự quyết chí đến cùng của bản thân giới đầu sỏ chính trị. May mắn nắm quyền vào lúc các tài khoản mã số ở Zürich vẫn còn đang ở thì tương lai chưa ai mơ tới, họ không có nhu cầu chuyển khoản thặng dư thuế khóa ra ngoài Nhật Bản. Cũng may mắn nắm quyền trong giai đoạn kĩ nghệ quân sự vẫn còn đang phát triển tương đối chậm, họ có thể dùng chương trình cập nhật vũ trang để biến Nhật

Bản thành một thế lực quân sự độc lập vào cuối thế kỉ XIX. Thành công phi thường của lực quân Nhật Bản trước Trung Quốc năm 1894-1895, của hải quân Nhật Bản trước đế quốc Sa hoàng năm 1905, rồi việc thôn tính Đài Loan (1895) và Triều Tiên (1910) - tất cả được tuyên truyền một cách có ý thức thông qua trường học và in ấn - cực kì có giá trị trong việc tạo ra một ấn tượng chung rằng giới chính trị đầu sỏ bảo thủ chính là đại diện đích thực cho một dân tộc mà người Nhật bắt đầu tưởng tượng rằng họ chính là thành viên của nó.

Việc chủ nghĩa dân tộc Nhật mang đặc điểm đế quốc chủ nghĩa hiếu chiến, thậm chí vươn ra ngoài các nhóm thống trị, có thể được giải thích một cách phù hợp nhất thông qua hai nhân tố: Di sản của sự cô lập lâu dài và sức mạnh của mô hình kết hợp giữa tính dân tộc với tính nhà nước. Maruyama đã sắc sảo chỉ ra rằng tất cả các dạng chủ nghĩa dân tộc ở châu Âu đều nảy sinh trong bối cảnh của tính đa dạng truyền thống, nơi các nhà nước vương triều có ảnh hưởng lẫn nhau - tức là như tôi đã trình bày, tính phổ quát của tiếng Latin ở châu Âu không bao giờ có được một hình thức tương đương về chính trị.²⁹⁹

Do đó, ý thức dân tộc ở châu Âu ngay từ đầu đã mang dấu ấn của ý thức về một xã hội mang tính quốc tế. Đây là một tiền đề rõ ràng tới mức mọi tranh chấp giữa các nhà nước có chủ quyền đều là những xung đột giữa các thành viên độc lập của xã hội mang tính quốc tế này. Chính vì lí do đó mà từ thời Grotius,³⁰⁰ chiến tranh đã chiếm một vị trí quan trọng và mang tính hệ thống trong luật pháp quốc tế.

Tuy nhiên, hàng thế kỉ cô lập của Nhật Bản có nghĩa là:³⁰¹

Ý thức về tính bình đẳng trong các vấn đề quốc tế là hoàn toàn vắng mặt. Những người tán thành việc trục xuất (những kẻ man di) nhìn nhận các mối quan hệ quốc tế từ quan điểm nằm trong một trật tự dân tộc dựa trên tính ưu đẳng của kẻ trên đối với kẻ dưới. Hệ quả là, khi tiền đề của trật tự dân tộc này dịch chuyển theo phương ngang ra phạm vi quốc tế, thì các vấn đề quốc tế bị quy về một lựa chọn duy nhất: Chinh phục hoặc bị chinh phục. Vì sự thiếu vắng của những tiêu chuẩn cao hơn để đánh giá quan hệ quốc tế, nên kiểu chính trị tranh đoạt quyền lực buộc phải

trở thành luật chơi, và tính phòng vệ rụt rè của ngày hôm qua trở thành chủ nghĩa bành trướng vô độ trong ngày hôm nay.

Thứ hai, mô hình chủ yếu mà giới chính trị đầu sỏ Nhật Bản hướng tới là các vương triều “tự quy hóa dân tộc” của châu Âu. Nếu xét tới việc các vương triều này vừa tăng cường tự định nghĩa chúng bằng các khái niệm về dân tộc, vừa cùng lúc bành trướng thế lực ra ngoài châu Âu, thì không có gì ngạc nhiên khi mô hình đó được hiểu là có tính đế quốc.³⁰² Như sự kiện chia phần châu Phi ở Hội nghị Berlin (1885) cho thấy, các dân tộc vĩ đại là những kẻ chinh phục toàn cầu. Vậy thì, sẽ rất hợp lí khi lập luận rằng: Để Nhật Bản được chấp nhận là “vĩ đại”, nó cũng nên biến Thiên hoàng thành Hoàng đế và bắt đầu những cuộc phiêu lưu hải ngoại, kể cả khi nó là kẻ chậm chân trong cuộc chơi và còn phải cố gắng nhiều mới bắt kịp. Không mấy thú đưa lại cảm nhận rõ nét về tác động của những tàn dư lịch sử này lên ý thức của nhóm dân cư biết đọc ở Nhật Bản hơn là phần trình bày sau đây của nhà lí luận và cách mạng dân tộc chủ nghĩa cấp tiến Kita Ikki (1884-1937), trong cuốn sách rất có ảnh hưởng mang tên *Nihon Kaizō Hōan Taikō* (*Khái quát về việc tái thiết Nhật Bản*), xuất bản năm 1924:³⁰³

Nếu đấu tranh giai cấp trong nội bộ một dân tộc được tiến hành để điều chỉnh lại sự phân biệt bất bình đẳng, thì chiến tranh chính nghĩa giữa các dân tộc cũng là để cải tổ những phân biệt bất công hiện nay. Đế quốc Anh là một triệu phú sở hữu tài sản khắp thế giới; và Nga là một đại địa chủ chiếm giữ nửa phía Bắc địa cầu. Nhật Bản, với những hòn đảo như một dải tua rua tản mát (nguyên văn), chính là một trong những giai cấp vô sản, và nó có quyền tuyên bố chiến tranh với những thế lực độc quyền to lớn kia. Các nhà xã hội chủ nghĩa phương Tây tự mâu thuẫn khi thừa nhận quyền đấu tranh giai cấp cho giai cấp vô sản ở quê nhà, trong khi lại lên án cuộc chiến tranh do một giai cấp vô sản khác tiến hành ở cấp độ dân tộc là quân phiệt và hiếu chiến... Nếu giai cấp lao động được phép liên hiệp lại để phế truất sự cai trị bất công dựa vào các biện pháp đổ máu, thì việc Nhật Bản hoàn thiện quân đội và hải quân của nó để tiến hành chiến tranh nhằm sửa chữa những đường biên quốc tế bất công

cũng phải được phê chuẩn vô điều kiện. Nhân danh nền dân chủ xã hội duy lý, Nhật Bản tuyên bố quyền sở hữu Australia và Đông Siberia.

Chỉ còn phải bổ sung thêm rằng, khi đế quốc này mở rộng sau năm 1900, quá trình Nhật Bản hóa theo kiểu Macaulay được theo đuổi một cách tự giác như là chính sách của nhà nước. Trong những năm tháng giữa các cuộc chiến, người Triều Tiên, Đài Loan, Mãn Châu, và sau sự bùng nổ của Chiến tranh Thái Bình Dương, cả người Burma, Indonesia, và Philippines đều phải tuân theo những chính sách coi mô hình châu Âu là tiêu chuẩn nghề nghiệp chính thức. Và cũng như ở Đế quốc Anh, con đường dẫn đến chính quốc của người Triều Tiên, Đài Loan hay Burma đã Nhật hóa cũng bị cấm cản tuyệt đối. Họ có thể nói và đọc tiếng Nhật một cách hoàn hảo, nhưng họ không bao giờ được lãnh đạo các quận ở Honshū, và cũng chẳng thể được bổ nhiệm ra ngoài khu vực xuất thân của mình.

Sau khi xem xét ba trường hợp khác nhau của “chủ nghĩa dân tộc nhà nước”, có một điều quan trọng phải nhấn mạnh là mô hình này cũng có thể được những nhà nước không có tham vọng quyền lực lớn theo đuổi một cách tự giác, miễn là giai cấp thống trị hoặc các thành phần lãnh đạo của những nhà nước đó cảm thấy mối đe dọa đến từ sự truyền bá khắp thế giới của những cộng đồng tưởng tượng mang tính dân tộc. Một so sánh giữa hai nhà nước như thế, tức Xiêm và Hungary (trong phạm vi đế quốc Áo-Hung), có thể giúp chúng ta sáng tỏ nhiều điều.

Chulalongkorn, người cùng thời với Minh Trị và tại vị rất lâu (trị vì 1868-1910), đã bảo vệ vương quốc của ông chống lại chủ nghĩa bành trướng của phương Tây bằng một phong cách khác hẳn với phong cách của người đồng nhiệm Nhật Bản.³⁰⁴ Bị kẹt giữa Burma, Malaya thuộc Anh, và Đông Dương thuộc Pháp, ông dốc hết tâm lực cho một chính sách ngoại giao mưu lược khôn ngoan, hơn là nỗ lực xây dựng một cỗ máy chiến tranh nghiêm túc (mãi tới năm 1894 Bộ Quốc phòng mới được thành

lập). Lực lượng vũ trang của ông trước hết là một đội ngũ pha tạp gồm lính đánh thuê và lính chư hầu Khmer, Lào, Malay, Việt Nam, và Trung Quốc - điều phần nào khiến chúng ta nhớ tới châu Âu thế kỷ XVIII. Cũng không có bất cứ nỗ lực gì trong việc thúc đẩy chủ nghĩa dân tộc nhà nước thông qua một hệ thống giáo dục đã được hiện đại hóa. Trên thực tế, giáo dục tiểu học còn không bắt buộc mãi cho đến hơn một thập niên sau khi ông qua đời, và trường đại học đầu tiên của Xiêm phải tới tận năm 1917 mới được thành lập, tức là muộn hơn bốn thập niên so với Đại học Đế quốc [Imperial University] ở Tokyo. Tuy nhiên, Chulalongkorn vẫn tự xem mình như là một người theo khuynh hướng hiện đại hóa. Nhưng mô hình chính yếu của ông không phải là Vương quốc Liên hiệp Anh hay Đức, mà là kiểu *nhà nước quan liêu* thuộc địa [colonial *beamtenstaaten*], như quần đảo Đông Ấn Hà Lan,³⁰⁵ Malaya thuộc Anh, và Ấn Độ thuộc Anh.³⁰⁶ Việc học theo những mô hình này đồng nghĩa với việc hợp lý hóa và trung ương hóa chính quyền hoàng gia, loại trừ những tiểu quốc triều cống bán tự trị truyền thống, và khuyến khích phát triển kinh tế theo hơi hướng thực dân. Ví dụ nổi bật nhất của điều này - một ví dụ báo hiệu theo cách khá kì khôi cho trường hợp Ả Rập Xê Út ngày nay - là việc ông khuyến khích nhập cư đối với những người đàn ông nước ngoài trẻ tuổi độc thân, nhằm tạo ra một lực lượng lao động phi tổ chức và không có quyền lực chính trị để xây dựng cảng khẩu, đường sắt, kênh đào, và mở rộng nền nông nghiệp theo hướng thương mại. Biện pháp nhập khẩu *gastarbeiter* [công nhân nước ngoài - tiếng Đức trong nguyên bản] này giống, và trên thực tế là rập khuôn, chính sách của các nhà cầm quyền ở Batavia [Jakarta ngày nay] và Singapore. Cũng giống như tại quần đảo Đông Ấn Hà Lan và Malaya thuộc Anh, một lượng lớn lao động nhập cư trong suốt thế kỷ XIX đến từ Đông Nam Trung Quốc. Điểm hữu ích cần ghi nhớ ở đây là chính sách này không gây ra bất kì quan ngại cá nhân hay khó khăn chính trị nào cho ông - cũng

giống như việc nó không gây khó khăn gì mấy cho các nhà lãnh đạo thuộc địa ở những nơi ông học tập mô hình này vậy. Trên thực tế, chính sách đó tạo nên cảm giác tốt đẹp ngắn hạn về một nhà nước *vương triều*, bởi nó tạo nên một tầng lớp lao động yếu đuối “đứng ngoài” xã hội Thái và giữ cho xã hội ấy về cơ bản “không bị xáo trộn” gì.

Wachirawut, con trai và là người kế vị ông (trị vì 1910-1925), lúc này lại cố gắng nhất nhặn để học theo các ông vua tự quy hóa dân tộc của châu Âu. Mặc dù - và bởi vì - ông được đào tạo ở Anh vào cuối thời Victoria, ông đã tự kịch tính hóa bản thân thành “nhà dân tộc chủ nghĩa đầu tiên”³⁰⁷ của đất nước mình. Tuy nhiên, đích ngắm của chủ nghĩa dân tộc này không phải Vương quốc Liên hiệp Anh, nước kiểm soát tới 90% nền thương mại Xiêm, cũng không phải Pháp, nước vừa cuồn măt vùng đất phía Đông của vương quốc cổ xưa này. Mục tiêu đó là người Hoa, những người mà chỉ mới vừa đây thôi, cha ông hãy còn vô tư nhập về. Lập trường bài Hoa của ông được ám chỉ ngay ở nhan đề hai trong số những cuốn sách bỏ túi nổi tiếng nhất của ông: *The Jews of the Orient* [*Người Do Thái phương Đông*] (1914) và *Clogs on Our Wheels* [*Vướng mắc trên bánh xe của chúng ta*] (1915).

Sự thay đổi này do đâu mà ra? Chắc chắn có tác động từ những sự kiện kịch tính ập đến ngay trước và sau lễ đăng quang của ông vào tháng 11/1910. Vào tháng 6 cùng năm, người ta đã phải điều động cảnh sát để đàn áp một cuộc bãi công diện rộng ở Bangkok của các thương nhân người Hoa (tức thế hệ con cái làm ăn phát đạt của những người nhập cư thời kì đầu) và các công nhân người Hoa, đánh dấu bước khởi đầu của họ trong nền chính trị Xiêm.³⁰⁸ Năm sau [1911], nền quân chủ Thiên tử ở Bắc Kinh bị một tập hợp đa tạp các phe nhóm lật đổ, trong đó không thể vắng mặt các thương nhân. Do đó, “người Hoa” xuất hiện như những kẻ báo hiệu cho *khuyñh hướng cộng hòa* đại chúng, điều đe dọa nghiêm trọng đến nguyên tắc

vương triều. Thứ hai, như các từ “Do Thái” và “phương Đông” gợi ra, vị vua Anh hóa này chịu sự tiêm nhiễm của chủ nghĩa phân biệt chủng tộc đặc thù của tầng lớp thống trị Anh. Nhưng thêm vào đó còn có một thực tế nữa là Wachirawut cũng là một kiểu Bourbon châu Á. Vào thời tiền dân tộc, tổ tiên của ông dễ dàng nạp những cô gái Trung Hoa hấp dẫn làm vợ và nàng hầu, và kết quả là, nói theo thuyết di truyền của Mendel, bản thân ông có “dòng máu” Hoa nhiều hơn là Thái.³⁰⁹

Đây là một ví dụ hay về đặc điểm của chủ nghĩa dân tộc nhà nước - một chiến lược đón đầu do những nhóm thống trị áp dụng khi đối diện với mối đe dọa bị gạt sang lề, hoặc bị loại khỏi cộng đồng tưởng tượng mang tính dân tộc đang xuất hiện. (Chẳng cần phải nói tới việc Wachirawut cũng bắt đầu vận dụng toàn bộ các đòn bẩy chính sách của chủ nghĩa dân tộc nhà nước: Phổ cập giáo dục sơ cấp do nhà nước kiểm soát, đẩy mạnh việc tuyên truyền nhà nước, viết lại lịch sử chính thống, áp đặt chủ nghĩa quân phiệt (một việc có tính phô trương hơn là thực tế diễn ra), và không ngớt khẳng định tính đồng nhất giữa triều đại và dân tộc.³¹⁰

Sự phát triển của chủ nghĩa dân tộc Hungary vào thế kỉ XIX lại cho thấy dấu ấn của mô hình “nhà nước” theo một cách khác. Như chúng ta đã lưu ý, vào thập niên 80 của thế kỉ XVIII, giới quý tộc Magyar nói tiếng Latin chống đối dữ dội trước nỗ lực của vua Joseph II trong việc biến tiếng Đức thành ngôn ngữ-của-nhà nước đế quốc duy nhất. Bộ phận cao cấp hơn của tầng lớp này thì lo sợ mất đi những chức vụ béo bở nếu phải sống dưới một nền quản trị tập trung và hiệu quả do đội ngũ quan liêu đế quốc Đức chi phối. Những bộ phận thấp hơn thì hoang mang trước viễn cảnh đánh mất đặc quyền miễn thuế và miễn nghĩa vụ quân sự, cũng như quyền kiểm soát đối với nông nô và các hạt ở nông thôn. Tuy nhiên, bên cạnh việc bảo vệ tiếng Latin, tiếng Magyar cũng được bênh vực, theo một cách khá cơ hội chủ nghĩa, vì “về lâu dài, một nền quản trị của

người Magyar dường như là phương án khả thi duy nhất thay thế cho nền quản trị của người Đức”.³¹¹ Béla Grünwald đã lưu ý một cách chua chát rằng “chính những hạt từng nhấn mạnh khả thể về một nền quản trị bằng tiếng Magyar (trong lập luận chống lại sắc lệnh của hoàng đế) lại tuyên bố vào năm 1811 - tức là 27 năm sau đó - rằng điều này là bất khả thi”. Hai thập niên sau đó vẫn vậy, ở một hạt đầy tinh thần “dân tộc chủ nghĩa” của Hungary, người ta cho rằng “việc tiến cử tiếng Magyar sẽ gây nguy hiểm cho hiến pháp và toàn bộ lợi ích của chúng ta”.³¹² Thực sự là phải đến thập niên 40 của thế kỉ XIX, giới quý tộc Magyar - một tầng lớp bao gồm khoảng 136.000 con người nắm độc quyền đất đai và quyền chính trị ở một đất nước có 11 triệu dân³¹³ - mới trở nên nhiệt tình với chính sách Magyar hóa, chỉ bởi vì vào lúc đó, tầng lớp này cần phải ngăn chặn việc chính nó bị gạt sang bên lề lịch sử.

Đồng thời, tỉ lệ biết chữ đang tăng lên chậm chạp (tới năm 1869, một phần ba dân số trưởng thành biết chữ) cùng với sự lan truyền của tiếng Magyar in ấn và sự lớn mạnh của giới trí thức tự do tuy nhỏ nhưng đầy nhiệt huyết, đã kích thích chủ nghĩa dân tộc *đại chúng* Hungary, thứ được hình dung ra theo lối rất khác với chủ nghĩa dân tộc của giới quý tộc. Kiểu chủ nghĩa dân tộc đại chúng này - được biểu tượng hóa cho các thế hệ sau qua hình ảnh của Lajos Kossuth (1802-1894)³¹⁴ - đã có những giờ phút vinh quang của nó trong cuộc Cách mạng năm 1848 ở Hungary. Chế độ cách mạng không chỉ loại bỏ những kẻ thống trị đế quốc do Vienna chỉ định, mà còn thủ tiêu “Nghị viện các Hạt Quý tộc” phong kiến được cho là mang gốc rễ Magyar và tuyên bố nhiều cải cách nhằm kết thúc chế độ nông nô, loại bỏ đặc quyền miễn thuế của quý tộc, cũng như hạn chế quyết liệt chế độ thế tập bất động sản. Thêm nữa, người ta còn quyết định rằng tất cả những người nói tiếng Hungary đều là người Hungary (trước đây, chỉ có những người có đủ đặc quyền mới có thể trở thành người Hungary) và mọi người Hungary

đều nên nói tiếng Magyar (trước đây, chỉ bộ phận người Magyar là quen dùng tiếng Magyar). Như Ignotus đã bình luận một cách lạnh lùng rằng: “Hiểu theo tiêu chuẩn của thời bấy giờ (tức thời đại nhìn sự trỗi dậy của hai ngôi sao sinh đôi là Chủ nghĩa tự do và Chủ nghĩa dân tộc với một tinh thần lạc quan vô biên), “dân tộc” [Hungary] được biện minh bằng việc tự cảm thấy nó cực kì hào phóng khi “tiếp nhận” nông dân Magyar mà không bảo lưu sự phân biệt đối xử nào ngoại trừ vấn đề tài sản;³¹⁵ rồi cũng “tiếp nhận” luôn cả những tín đồ Thiên Chúa giáo phi-Magyar với điều kiện họ phải trở thành người Magyar; và rốt cuộc, với đôi chút miễn cưỡng và 20 năm trì hoãn, tiếp nhận nốt cả người Do Thái”.³¹⁶ Lập trường của bản thân Kossuth trong những cuộc thương thảo vô ích với lãnh đạo các nhóm thiểu số phi-Magyar là: Những nhóm dân cư này phải có quyền công dân y hệt như người Magyar, nhưng vì họ thiếu “cá tính lịch sử” nên họ không thể tự mình hình thành dân tộc. Ngày nay, lập trường này dường như có vẻ hơi ngạo mạn. Nó sẽ trở nên dễ hiểu hơn một chút nếu chúng ta nhớ lại rằng nhà thơ trẻ tài năng theo chủ nghĩa dân tộc cấp tiến Sándor Petöfi (1823-1849), cũng là thủ lĩnh tinh thần của Cách mạng 1848 ở Hungary, từng nhắc đến các nhóm thiểu số như là “những ung nhọt trên cơ thể của đất mẹ”.³¹⁷

Sau khi chế độ cách mạng bị quân đội Sa hoàng đàn áp vào tháng 8/1849, Kossuth bước vào cuộc đời lưu vong đàng đẵng. Sân khấu giờ đây được thiết lập cho sự hồi sinh của chủ nghĩa dân tộc Magyar “nhà nước”, mà hình ảnh thu nhỏ của nó là các chế độ phản động của Bá tước Kálmán Tisza (1875-1890) và con trai István (1903-1906). Nguyên nhân của sự hồi sinh này cho ta thấy rất nhiều điều. Trong suốt thập niên 50 của thế kỉ XIX, nền quản trị quan liêu toàn trị của Bach³¹⁸ ở Vienna đã kết hợp việc đàn áp chính trị nặng tay với việc thực thi quyết liệt một số chính sách kinh tế và xã hội mà các nhà cách mạng năm 1848 đạt được (đáng chú ý nhất là việc bãi bỏ chế độ nông nô

và đặc quyền miễn thuế của quý tộc), cũng như khuyến khích các phương tiện thông tin liên lạc theo hướng hiện đại hóa và các doanh nghiệp tư bản cỡ lớn.³¹⁹ Bị tước đi đặc quyền và sự bảo đảm theo kiểu phong kiến, lại không còn khả năng cạnh tranh kinh tế với các chủ điền trang lớn và các doanh nhân năng động người Đức và Do Thái, giới quý tộc Magyar cũ kĩ từ bậc trung lưu trở xuống đã suy thoái thành một nhóm phú nông luôn sợ hãi và căm giận.

Tuy nhiên, vận may vẫn ở bên họ. Sau thất bại nhục nhã trước quân Phổ trên cánh đồng Königgrätz năm 1866, Vienna buộc phải đồng ý với nền Quân chủ Lưỡng đầu³²⁰ theo Thỏa ước Áo-Hung năm 1867. Từ đây, vương quốc Hungary được hưởng một nền tự trị đáng kể trong việc xử lý công việc nội chính. Những người đầu tiên được hưởng lợi từ Thỏa ước này là một nhóm quý tộc thượng lưu Magyar có tư tưởng tự do và giới làm thuê chuyên nghiệp có học vấn. Năm 1868, nền quản trị của vị đại quý tộc có học thức là Bá tước Gyula Andrássy đã ban hành “Bộ luật Dân tộc”, đưa lại cho những nhóm thiểu số phi-Magyar “mọi quyền mà họ từng yêu cầu hoặc có thể yêu cầu - một chút nữa là chuyển Hungary thành một liên bang”.³²¹ Nhưng việc Tisza nhậm chức thủ tướng năm 1875 đã mở ra một kỉ nguyên cho phép những quý tộc trung lưu phản động khôi phục thành công địa vị của họ, với sự tự do tương đối khỏi sự can thiệp của Vienna.

Trong lĩnh vực kinh tế, chế độ Tisza cho phép nhóm đại quý tộc muốn gì cũng được,³²² nhưng quyền lực chính trị về cơ bản vẫn do giới quý tộc trung lưu độc quyền nắm giữ. Vì:

chỉ còn một nơi trú ẩn duy nhất dành cho những kẻ đã mất hết tất cả: Mạng lưới quản trị của chính quyền địa phương, trung ương, và quân đội. Để quản lý những người này, Hungary cần một đội ngũ hùng hậu, hoặc ít nhất nó phải tỏ ra như vậy. Phân nửa đất nước này bao gồm những “dân tộc khác” cần phải được kiểm soát. Lí lẽ được đưa ra ở đây là: Chi trả cho một loạt những vị quan tòa nông thôn người Magyar lịch lãm, đáng tin

cậy để kiểm soát những dân tộc kia là một cái giá khiếm tốn cho lợi ích dân tộc. Vấn đề đa dân tộc cũng là may mắn trên trời rơi xuống giúp biện hộ cho sự sinh sôi những chức vụ ngồi mát ăn bát vàng.

Vậy là, “giới đại quý tộc nắm giữ các điền trang thế tập; còn giới quý tộc trung lưu thì giữ quyền thế tập về chức vị”.³²³ Đây là nền tảng xã hội cho chính sách Magyar hóa khắc nghiệt theo lối cưỡng bức sau năm 1875, thứ đã biến Bộ luật Dân tộc trở thành giấy lộn. Việc thu hẹp về mặt pháp lý của quyền bỏ phiếu, sự sinh sôi của những đô thị sa đọa, những cuộc bầu cử gian lận, và thói côn đồ chính trị có tổ chức ở khu vực nông thôn³²⁴ - tất cả cùng lúc giúp củng cố quyền lực của Tisza và những cử tri của ông ta, đồng thời nhấn mạnh tính chất “nhà nước” của thứ chủ nghĩa dân tộc mà họ thực hành.

Jászi đã so sánh một cách đúng đắn quá trình Magyar hóa cuối thế kỉ XIX này với “chính sách của Sa hoàng chống lại người Ba Lan, Phần Lan, và Ruthenia; chính sách của Phổ chống lại người Ba Lan và Đan Mạch; và chính sách của xứ Anh phong kiến chống lại người Ireland”.³²⁵ Mối liên hệ giữa tính phản động và chủ nghĩa dân tộc nhà nước được minh họa rất rõ bằng những thực tế sau: Mặc dù quá trình Magyar hóa ngôn ngữ là nhân tố trung tâm trong chính sách của chế độ này, thì cho đến cuối thập niên 80 của thế kỉ XIX chỉ có 2% số công chức trong các chi nhánh quan trọng của chính quyền trung ương và địa phương là người Rumania, trong khi người Rumania chiếm 20% dân số, và “thậm chí nhóm 2% đó chỉ được tuyển dụng vào vị trí thấp kém nhất”.³²⁶ Mặt khác, trong nghị viện Hungary, cho đến trước Thế chiến I, “không có lấy một đại diện nào của các tầng lớp lao động và tá điền (chiếm đa số trong cả nước)... và chỉ có 8 người Rumania và Slovak trong tổng số 413 nghị viên ở một đất nước chỉ có 54% cư dân nói tiếng Magyar như tiếng mẹ đẻ”.³²⁷ Chẳng có gì ngạc nhiên trước việc khi Vienna gửi quân đội đến giải tán nghị viện này năm 1906, “không có lấy một cuộc tụ tập đông người nào, một tấm

áp phích nào, hay một tuyên bố chung nào chống lại kỉ nguyên mới của ‘chính thể chuyên chế Vienna’. Trái lại, quần chúng lao động và các nhóm dân tộc khác chăm chú theo dõi cuộc đấu tranh vô vọng của tập đoàn chính trị đầu sỏ trong nước với niềm thích thú tàn nhẫn”.³²⁸

Tuy nhiên, không thể lí giải thắng lợi của “chủ nghĩa dân tộc nhà nước” của giới quý tộc trung lưu Magyar phản động sau năm 1875 chỉ bằng sức mạnh chính trị tự thân của nhóm này, hay bằng quyền hành động tự do mà nó thừa hưởng từ Thỏa ước Áo-Hung. Sự thực là, tới tận năm 1906, triều đình Habsburg vẫn không thể quyết đoán trong việc chống lại một chế độ mà trên nhiều phương diện vẫn là trụ cột của đế quốc. Quan trọng hơn cả, vương triều này không có khả năng áp đặt một thứ chủ nghĩa dân tộc nhà nước đủ mạnh của chính nó. Điều này không đơn thuần chỉ vì chế độ này là một “*Absolutismus gemildert durch Schlamperei*” (“chế độ chuyên chế nhếch nhác”), theo cách nói của nhà xã hội chủ nghĩa lỗi lạc Viktor Adler.³²⁹ Muộn hơn bất cứ nơi nào khác, triều đại này vẫn bám chặt lấy những ý niệm đã biến mất. “Chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa huyền bí *tôn giáo*, mỗi thành viên Nhà Habsburg đều nghĩ mình gắn kết với thần linh bằng một sợi dây đặc biệt trong vai trò kẻ thi hành ý chí của thần linh. Điều này lí giải thái độ trơ tráo của họ trước những tai ương lịch sử, cũng như tính vong ân bội nghĩa mà thiên hạ đều biết. *Der Dank vom Hause Habsburg* [“Lời cảm ơn của Nhà Habsburg” - tiếng Đức trong nguyên bản] trở thành một khẩu hiệu lan truyền rộng rãi”.³³⁰ Thêm vào đó, nỗi ghen tỵ cay đắng với nước Phổ dưới quyền Nhà Hohenzollern, kẻ đánh cắp huy hiệu của Đế quốc La Mã thần thánh và tự biến nó thành nước Đức, khiến cho triều đại này khẳng khẳng bám vào thứ “chủ nghĩa yêu nước vì riêng tôi” tuyệt diệu của vua Franz II.

Đồng thời, có một điều thú vị là vào những ngày cuối cùng của nó, triều đại này đã khám phá ra một cách đầy ngỡ ngàng

mối liên hệ với các đảng viên Đảng Dân chủ Xã hội, tới nỗi những kẻ thù chung của cả hai đã giễu cợt gọi đây là một thứ “Burgsozialismus” (Chủ nghĩa xã hội triều đình). Không nghi ngờ gì nữa, liên minh tạm thời này là sự kết hợp giữa chủ nghĩa Machiavelli và chủ nghĩa lí tưởng từ cả hai bên. Người ta có thể thấy rõ sự kết hợp này trong cuộc vận động quyết liệt do các đảng viên Đảng Dân chủ Xã hội Áo lãnh đạo chống lại “chủ nghĩa li khai” về kinh tế và quân sự mà Bá tước István Tisza cố áp đặt năm 1905. Chẳng hạn, Karl Renner³³¹ đã “trùng trị tính hèn nhát của giai cấp tư sản Áo, những kẻ bắt đầu ưng thuận với kế hoạch li khai của người Magyar, bất chấp việc ‘thị trường Hungary đóng vai trò quan trọng có một không hai đối với tư bản Áo, hơn cả thị trường Morocco đối với tư bản Đức’, trong khi chính sách đối ngoại của Đức vẫn đang bảo vệ thị trường Morocco một cách quyết liệt. Renner nhìn nhận việc đòi hỏi một khu vực thuế quan độc lập cho Hungary không khác gì tiếng thanh la của bọn ăn cướp và lừa đảo ở đô thị, cũng như bọn mị dân chính trị nhằm chống lại *chính lợi ích của nền công nghiệp Áo*, của các tầng lớp lao động Áo, và cư dân nông nghiệp Hungary”.³³² Tương tự, Otto Bauer³³³ viết như sau:³³⁴

Trong kỉ nguyên của cách mạng Nga (1905), chẳng ai dám sử dụng sức mạnh quân sự thô bạo để nô dịch đất nước (Hungary), thứ vốn đã bị những đối kháng về giai cấp và dân tộc xé nát. Nhưng những cuộc xung đột nội bộ của đất nước này sẽ cung cấp cho Ngai vàng [Áo] một công cụ quyền lực khác mà nó sẽ phải khai thác nếu không muốn chịu chung số phận với Nhà Bernadotte. Nó không thể là tổ chức của hai ý chí mà vẫn muốn cai trị cả Hungary và Áo. Do đó, nó phải áp dụng các biện pháp để đảm bảo rằng Hungary và Áo có chung một ý chí, và rằng nó đang xây dựng một đế quốc (*Reich*) duy nhất. Sự phân tán trong nội bộ Hungary đem lại cho triều đình khả năng đạt được mục tiêu này. Triều đình sẽ gửi quân đội tới Hungary để thu nạp lại nó vào vương quốc của mình, nhưng sẽ giương cao biểu ngữ: “Quyền bỏ phiếu trong sạch, phổ thông, và công bằng! Quyền liên minh vì những người lao động nông nghiệp! Quyền tự trị dân tộc!” Triều đình sẽ chống lại ý niệm về một nhà nước-dân tộc (*Nationalstaat*) Hungary độc lập bằng ý niệm về một *Hợp chúng Quốc Đại*

Áo (nguyên văn), tức là một nhà nước liên bang (*Bundesstaat*), trong đó mỗi dân tộc sẽ độc lập quản lí các sự vụ riêng mình, và tất cả các dân tộc sẽ thống nhất dưới một nhà nước để gìn giữ những lợi ích chung. Chắc chắn và không thể tránh khỏi, ý niệm về một nhà nước liên bang của các dân tộc (*Nationalitätenbundesstaat*) sẽ trở thành một công cụ của Nhà vua (nguyên văn! *Werkzeug der Krone* [công cụ của chiếc Vương miện]) khi vương quốc của ông ta đang bị tàn phá do sự thối nát của chế độ Luỡng đầu.

Dễ nhận ra trong cái Hợp chúng Quốc Đại Áo (USGA) này tàn dư của Hợp chúng Quốc Hoa Kỳ và Vương quốc Liên hiệp Anh và Bắc Ireland (một ngày nào đó sẽ do Công đảng nắm quyền), cũng như chỉ báo cho Liên bang Cộng hòa Xã hội chủ nghĩa Xô viết với phạm vi gợi nhớ một cách lạ lùng tới lãnh thổ của đế quốc Sa hoàng. Trên thực tế, trong tâm trí những người tưởng tượng ra nó, Hợp chúng Quốc Đại Áo có vẻ như là người thừa kế tất yếu của một đế quốc vương triều *cụ thể* (Đại Áo) - với những thành phần được cấp phép trùng khớp với những thành phần được tạo ra từ hàng thế kỉ “mua đi bán lại” của Nhà Habsburg.

Lối tưởng tượng mang tính “đế quốc” này phần nào là điều đáng tiếc cho một khuynh hướng xã hội chủ nghĩa bắt nguồn từ thủ đô một trong những đế quốc vương triều lớn của châu Âu.³³⁵ Như chúng ta từng lưu ý trước đây, những cộng đồng tưởng tượng mới (bao gồm cả USGA, dù có chết yếu nhưng dầu sao cũng đã được tưởng tượng ra), thứ vốn được gợi lên từ hoạt động biên soạn từ điển và chủ nghĩa tư bản in ấn, luôn tự xem mình là cổ xưa theo cách này hay cách khác. Trong một thời đại mà ở đó bản thân “lịch sử” vẫn còn được hình dung một cách rộng rãi là các “sự kiện vĩ đại” và các “lãnh tụ vĩ đại”, như những viên ngọc trai được xâu thành một chuỗi tự sự, thì hiển nhiên việc tìm về các vương triều cổ xưa để giải mã quá khứ của cộng đồng là điều có hấp lực rất lớn. Điều này dẫn tới sự xuất hiện của USGA, nơi màng ngăn giữa đế quốc với dân tộc, ngai vàng với giai cấp vô sản là hầu như trong suốt. Kể cả sự xuất hiện của Otto Bauer cũng chẳng có gì bất thường cả. Một

người như William Kẻ Chinh phục và George I, cả hai đều không hề nói tiếng Anh, mà vẫn tiếp tục xuất hiện không vấn đề gì với tư cách là những hạt cườm trong chuỗi hạt mang tên “Vua Anh” đấy thôi. “Thánh” Stephen (trị vì 1001-1038) có thể quở trách người kế vị của mình rằng:³³⁶

Người nước ngoài và các vị khách có lợi ích lớn lao đến nỗi tầm quan trọng của họ có thể xếp thứ sáu trong số các vật báu hoàng gia... Bởi vì, khi những vị khách đến từ những khu vực và tỉnh thành khác nhau, họ mang tới những ngôn ngữ và phong tục khác nhau, tri thức và vũ khí khác nhau. Tất cả những điều này tô điểm cho triều đình hoàng gia, làm tăng thêm sự tráng lệ của nó, và gieo nỗi khiếp sợ lên tính kiêu mạn của các thế lực nước ngoài. Cho nên một đất nước thống nhất về ngôn ngữ và phong tục là một đất nước mong manh và yếu ớt...

Nhưng những lời này chẳng hề ngăn cản hậu thế suy tôn ông ta thành vị Vua đầu tiên của Hungary.

Tóm lại, tôi đã lập luận rằng từ khoảng giữa thế kỷ XIX, đã có một hiện tượng phát triển trong lòng châu Âu mà Seton-Watson gọi là “chủ nghĩa dân tộc nhà nước”. Kiểu chủ nghĩa dân tộc này là “bất khả” về mặt lịch sử cho tới khi có sự xuất hiện của chủ nghĩa dân tộc ngôn ngữ đại chúng, vì ở tầng sâu nhất, chủ nghĩa dân tộc nhà nước chính là những *phản ứng* của các tập đoàn quyền lực - trên hết là các nhóm vương triều và quý tộc, nhưng không chỉ bó hẹp như vậy - trước mỗi đe dọa bị loại bỏ, hoặc bị gạt ra bên lề những cộng đồng tưởng tượng đại chúng. Thế là một quá trình xáo động sâu sắc bắt đầu khởi hoạt, chính là thứ đã dồn những tập đoàn này vào cảnh khốn cùng ở Estoril và Monte Carlo sau năm 1918 và năm 1945. Các dạng chủ nghĩa dân tộc nhà nước này là *những chính sách* bảo thủ, nếu không nói là phản động, phỏng theo mô hình của các kiểu chủ nghĩa dân tộc đại chúng chủ yếu mang tính tự phát trước đó.³³⁷ Chúng cũng không chỉ bó hẹp trong phạm vi châu Âu và khu vực Đông Địa Trung Hải [Levant]. Dưới danh nghĩa chủ nghĩa đế quốc, chính sách tương tự cũng được cùng một nhóm tập đoàn quyền lực này thực thi trên khắp các vùng lãnh

thổ rộng lớn bị nô thuộc ở châu Á và châu Phi vào giai đoạn thế kỷ XIX.³³⁸ Cuối cùng, khi khúc xạ vào các nền văn hóa và lịch sử ngoài châu Âu, chúng được các tập đoàn cai trị bản xứ tại một số ít khu vực thoát khỏi sự phục tùng trực tiếp tận dụng và mô phỏng (trong đó có Nhật Bản và Xiêm).

Trong hầu hết mọi trường hợp, chủ nghĩa dân tộc nhà nước đều che đậy độ vênh giữa dân tộc và vương triều. Do đó, có một nghịch lí ở tầm thế giới: Người Slovak bị Magyar hóa, người Ấn Độ bị Anh hóa, và người Triều Tiên bị Nhật hóa, nhưng họ không được phép gia nhập vào các cuộc hành hương cho phép họ quản lí người Magyar, Anh hay Nhật Bản. Bữa tiệc mà họ được mời đến rốt cuộc chỉ là một bữa tiệc “vẽ” mà thôi. Nguyên nhân của tất cả những điều này không đơn thuần chỉ là chủ nghĩa phân biệt chủng tộc; còn có một thực tế khác là ngay trong lõi các đế quốc này, các dân tộc Hungary, Anh, Nhật cũng đang xuất hiện. Và theo bản năng, những dân tộc này chống lại sự cai trị của “nước ngoài”. Do đó, ý thức hệ đế quốc chủ nghĩa ở thời đại hậu 1850 thường có đặc tính như một trò ảo thuật. Sức nặng của trò ảo thuật này lộ ra qua sự bình thản của các tầng lớp đại chúng ở chính quốc trước việc “mất đi” các thuộc địa, ngay cả trong những trường hợp như kiểu Algeria, nơi thuộc địa được gia nhập hợp pháp vào chính quốc. Cuối cùng, vẫn luôn là các tầng lớp cai trị, đương nhiên bao gồm giai cấp tư sản, nhưng trên hết là quý tộc, là cú thương tiếc khôn nguôi các đế quốc, một nỗi buồn luôn nhuộm màu sân khấu.

7. Làn sóng cuối cùng

Thế chiến I chấm dứt giai đoạn đỉnh cao của chế độ vương triều. Đến năm 1922, vương triều Habsburg, Hohenzollern, Romanov, và Ottoman đều đã biến mất. Thay thế cho Hội nghị Berlin là Hội Quốc liên,³³⁹ nơi những dân tộc không thuộc châu Âu chẳng còn phải đứng ngoài. Từ đây trở đi, chuẩn mực của quan hệ quốc tế hợp thức là nhà nước-dân tộc, vì thế ngay cả các đế quốc còn sót lại trong Hội Quốc liên cũng diện trang phục dân tộc thay vì đồng phục đế quốc khi dự họp. Sau cơn biến động của Thế chiến II, làn sóng nhà nước-dân tộc đã trở thành một cơn lũ thực sự. Đến giữa thập niên 70 của thế kỉ XX, thậm chí đế quốc Bồ Đào Nha cũng đã trở thành một phần của quá khứ.

Những nhà nước mới ở giai đoạn sau Thế chiến II có đặc trưng riêng - điều không thể hiểu rõ nếu không xem xét trên cơ sở tính kế tục từ các mô hình chính trị mà chúng ta vừa xem xét. Một cách để nhấn mạnh tính kế tục này là chúng ta hãy tự nhắc mình về việc rất nhiều dân tộc trong số này (chủ yếu là ngoài châu Âu) sử dụng ngôn ngữ châu Âu như ngôn ngữ-của-nhà nước. Nếu như ở khía cạnh này, họ giống với mô hình “Mĩ”, thì họ lại tiếp nhận khuynh hướng dân túy nhiệt thành từ chủ nghĩa dân tộc ngôn ngữ ở châu Âu, và khuynh hướng Nga hóa từ chủ nghĩa dân tộc nhà nước. Họ làm vậy là bởi các dân tộc ở châu Mĩ và châu Âu đã trải qua nhiều kinh nghiệm lịch sử phức tạp, điều giờ đây được tưởng tượng phỏng theo ở khắp nơi theo lối lắp ghép; và cũng bởi ngôn ngữ châu Âu mà họ sử dụng với tư cách ngôn ngữ-của-nhà nước là di sản của chủ nghĩa dân tộc nhà nước mang tính đế quốc. Đó là lí do vì sao trong những chính sách “xây dựng dân tộc” [nation-building] của các nhà

nước mới, người ta thường thấy cả lòng nhiệt thành dân tộc chủ nghĩa đại chúng đầy chân thật, lẫn quá trình truyền bá ý thức hệ dân tộc chủ nghĩa mang tính hệ thống, thậm chí là tính thủ đoạn theo kiểu Machiavelli, thông qua truyền thông đại chúng, hệ thống giáo dục, thể chế hành chính... Tới lượt nó, sự pha trộn giữa chủ nghĩa dân tộc đại chúng và chủ nghĩa dân tộc nhà nước này lại là sản phẩm của những điều dị thường do chủ nghĩa đế quốc châu Âu tạo ra - thể hiện ở tính võ đoán nổi tiếng của các đường biên, cũng như sự tồn tại của giới trí thức song ngữ với vị thế bấp bênh trong một tập hợp đa dạng các nhóm cư dân đơn ngữ. Vì thế, người ta có thể coi nhiều dân tộc trong số này như các dự án mà thành quả vẫn còn đang tiếp diễn, nhưng đây là những dự án được hình dung ra trên tinh thần của Mazzini³⁴⁰ hơn là của Uvarov.

Khi xem xét nguồn gốc của “chủ nghĩa dân tộc thuộc địa” [colonial nationalism] gần đây, điều đập ngay vào mắt chúng ta là điểm tương đồng then chốt với chủ nghĩa dân tộc thuộc địa giai đoạn trước [tức mô hình châu Mỹ], thể hiện ở tính đồng dạng giữa phạm vi lãnh thổ của chủ nghĩa dân tộc và đơn vị hành chính đế quốc trước đó. Sự tương đồng này hoàn toàn không phải tình cờ, vì rõ ràng nó liên quan đến cấu trúc địa lý của các cuộc hành hương thời thuộc địa. Sự khác biệt nằm ở việc đường nét của những cuộc hành hương mà người creole thực hiện vào thế kỷ XVIII được định hình không chỉ bởi tham vọng tập quyền của chế độ chuyên chế chính quốc, mà còn bởi những vấn đề thực tế về giao thông liên lạc, cũng như trình độ kỹ nghệ nhìn chung còn thô sơ. Ở thế kỷ XX, những vấn đề này về cơ bản đã được giải quyết, và thay vào đó là một quá trình “Nga hóa” có tính hai mặt.³⁴¹

Như tôi đã lập luận trên đây, vào cuối thế kỷ XVIII, các đơn vị hành chính đế quốc [ở châu Mỹ] đạt được ý nghĩa dân tộc một phần vì việc hạn chế sự thăng tiến của các viên chức creole. Điều tương tự cũng xảy ra vào thế kỷ XX. Ngay cả trong trường

hợp một thanh niên Anh da màu hay da đen đặt chân tới chính quốc để được giáo dục hoặc đào tạo theo cách thức mà những vị tiền bối creole của anh ta chẳng mấy khi được hưởng, thì thường đó là lần cuối cùng anh ta thực hiện một cuộc hành hương hành chính như vậy. Từ đó về sau, đỉnh của cung đường thăng tiến vòng vèo chính là *trung tâm hành chính cao nhất mà anh ta có thể được bổ nhiệm*: Rangoon, Accra, Georgetown, hoặc Colombo. Nhưng trên cuộc hành trình bị giới hạn này, anh ta gặp gỡ những người bạn đồng hành cũng sử dụng song ngữ và cảm nhận được tính cộng đồng ngày một lớn với họ. Trên cuộc hành trình đó, anh ta hiểu ra một cách nhanh chóng rằng xuất phát điểm của anh ta - dù là chủng tộc, ngôn ngữ, hay địa lí - chỉ là thứ yếu. Nhiều nhất là nó chỉ giúp anh ta bắt đầu chuyến hành hương, chứ về cơ bản không quyết định điểm đến hay những người bạn đồng hành của anh ta. Từ mô hình này, xuất hiện một sự chuyển đổi tinh tế, từng bước một, và có phần khuất lấp, từ nhà nước thực dân sang nhà nước dân tộc - một sự chuyển đổi không chỉ nhờ vào tính tiếp nối vững chắc về mặt nhân sự, mà còn bởi một mạng lưới hành trình ổn định, mà qua đó những viên chức trải nghiệm nhà nước của mình.³⁴²

Tuy nhiên, vào nửa sau thế kỉ XIX, và trên hết là trong thế kỉ XX, các cuộc hành trình này ngày càng không còn bó hẹp trong một nhóm nhỏ các nhà lễ hành, mà thay vào đó là những đám đông khổng lồ đa tạp. Có ba nhân tố trung tâm đứng đằng sau sự thay đổi này. Đầu tiên và quan trọng hơn cả là sự phát triển nhanh chóng trong khả năng di chuyển vật lí, nhờ vào những thành tựu đáng kinh ngạc của chủ nghĩa tư bản công nghiệp: Đường sắt và tàu thủy hơi nước ở thế kỉ trước; ô tô và máy bay ở thế kỉ này [thế kỉ XX]. Những cuộc hành trình dài bất tận ở châu Mỹ trước đây nhanh chóng trở thành dĩ vãng.

Nhân tố thứ hai là quá trình “Nga hóa” mang tính đế quốc trên cả phương diện thực tiễn lẫn ý thức hệ. Kích cỡ khổng lồ của các đế quốc châu Âu trên toàn cầu và thần dân đông đảo

của nó đồng nghĩa với việc một hệ thống quan liêu chỉ bao gồm người chính quốc hoặc kể cả người creole là không thể tuyển đủ hoặc không thể chi trả nổi. Nhà nước thực dân, và muộn hơn một chút là các công ti tư bản, cần tới các đội quân thư lại, những người chỉ trở nên thực sự hữu dụng nếu có năng lực song ngữ, để kết nối về mặt ngôn ngữ giữa chính quốc với cư dân thuộc địa. Nhu cầu này ngày một lớn khi ở khắp mọi nơi, quá trình chuyên môn hóa nhà nước nhân lên bội phần khi bước sang thế kỷ mới. Bên cạnh những viên chức địa phương cũ, giờ đây xuất hiện thêm nhân viên y tế, kỹ sư thủy lợi, công nhân nông nghiệp mở rộng, giáo viên, cảnh sát... Tương ứng với mỗi sự mở rộng của nhà nước, đám đông hành hương trong lòng nó cũng mở rộng theo.³⁴³

Thứ ba là sự lan rộng của giáo dục hiện đại, không chỉ thông qua các nhà nước thực dân, mà còn cả các tổ chức tôn giáo và thế tục tư nhân. Điều này không đơn thuần là để cung cấp đội ngũ cho hệ thống chính quyền và doanh nghiệp, mà còn đến từ sự thừa nhận ngày một lớn về tầm quan trọng đạo đức của tri thức hiện đại, kể cả với cư dân thuộc địa.³⁴⁴ (Quả vậy, hiện tượng những người thất nghiệp có học bắt đầu trở nên rõ ràng ở nhiều nhà nước thực dân từ thời đó rồi).

Nói chung, giới trí thức được thừa nhận là có vai trò trung tâm trong sự xuất hiện của chủ nghĩa dân tộc tại những lãnh thổ thuộc địa, nhất là vì chủ nghĩa thực dân luôn kiểm soát sao cho chỉ có một số lượng người bản xứ tương đối ít ỏi trong nhóm đại tư sản nông nghiệp, thương nhân lớn, ông chủ công nghiệp; và ngay cả tầng lớp làm thuê chuyên nghiệp lớn cũng khá hiếm hoi. Hầu như ở khắp mọi nơi, quyền lực kinh tế là độc quyền của các nhà thực dân, hoặc được chia sẻ một cách không đồng đều với những thương nhân (phi bản xứ) hạ đẳng và không có địa vị chính trị, như người Lebanon, Ấn Độ, Ả Rập ở các thuộc địa châu Phi; người Hoa, Ấn Độ, Ả Rập ở các thuộc địa châu Á. Người ta cũng thừa nhận không kém phần rộng rãi

rằng tính tiên phong của tầng lớp trí thức xuất phát từ khả năng đọc viết song ngữ của họ, hoặc đúng hơn là khả năng đọc viết và năng lực song ngữ. Khả năng đọc viết thông qua in ấn tạo điều kiện cho sự xuất hiện của một cộng đồng tưởng tượng trôi trong thời gian đồng nhất và rộng mà chúng ta đã đề cập ở trên. Năng lực song ngữ đồng nghĩa với khả năng tiếp cận văn hóa phương Tây hiện đại theo nghĩa rộng, thông qua ngôn ngữ châu Âu của nhà nước, đặc biệt là việc tiếp cận với các mô hình chủ nghĩa dân tộc, thể tính dân tộc, và nhà nước-dân tộc ra đời ở những khu vực khác trong suốt thế kỉ XIX.³⁴⁵

Năm 1913, chính quyền thực dân Hà Lan ở Batavia, theo chân The Hague, đã bảo trợ cho hàng loạt lễ hội trên toàn thuộc địa nhằm kỉ niệm 100 năm ngày “giải phóng dân tộc” Hà Lan khỏi tay chủ nghĩa đế quốc Pháp. Các sắc lệnh được ban bố nhằm bảo đảm sự tham gia trực tiếp cũng như đóng góp tài chính, không chỉ từ phía người Hà Lan và các cộng đồng Á-Âu địa phương, mà còn từ cư dân bản xứ lệ thuộc. Để phản đối, nhà dân tộc chủ nghĩa Java-Indonesia thời kì đầu là Suwardi Surjaningrat (tức Ki Hadjar Dewantoro) đã viết bài báo nổi tiếng bằng tiếng Hà Lan với tiêu đề “Als ik eens Nederlander was” (“Nếu tôi được một lần làm người Hà Lan”):³⁴⁶

Tôi cho rằng có điều gì đó không ổn - một điều gì đó trơ trẽn - nếu chúng ta (trong tưởng tượng, tôi vẫn đang là một người Hà Lan) yêu cầu người bản xứ tham gia các hoạt động lễ hội ăn mừng ngày độc lập của chúng ta. Trước tiên, chúng ta sẽ làm tổn thương tình cảm của họ vì chúng ta đang kỉ niệm ngày độc lập của mình ngay trên đất nước bản xứ của họ mà chúng ta nô dịch. Lúc này, chúng ta đang hạnh phúc vì một trăm năm trước, chúng ta đã giải phóng chính mình khỏi ngoại bang đô hộ; và tất cả những điều này diễn ra ngay trước mắt họ, những người vẫn đang nằm dưới ách thống trị của chính chúng ta. Chẳng lẽ chúng ta không mảy may nghĩ rằng những người nô lệ khốn khổ này cũng đang khao khát một khoảnh khắc như thế, khi cũng như chúng ta, họ được kỉ niệm nền độc lập của chính mình? Hay có lẽ chúng ta cảm thấy rằng, vì những chính sách phá hủy tâm hồn của chúng ta, nên chúng ta coi tâm hồn của tất cả mọi người khác như đã chết? Nếu điều đó là sự thật thì rõ ràng là

chúng ta đang tự lừa dối bản thân, vì một cộng đồng dù có nguyên thủy tới mức nào đi nữa, vẫn sẽ chống lại bất cứ hình thức áp bức nào. Nếu tôi là một người Hà Lan, tôi sẽ không tổ chức lễ mừng độc lập ở một nước mà nền độc lập của những con người ở đó đã bị đánh cắp.

Với những lời này, Suwardi đã dùng chính lịch sử Hà Lan để chống lại người Hà Lan, bằng cách đả phá mạnh mẽ vào mối liên kết giữa chủ nghĩa dân tộc và chủ nghĩa đế quốc Hà Lan. Thêm nữa, bằng sự hoán đổi tưởng tượng thành một người Hà Lan tạm thời (điều gợi lên sự hoán đổi nghịch đảo khi những độc giả Hà Lan cũng hình dung mình là người Indonesia tạm thời), ông đã làm xói mòn định mệnh phân biệt chủng tộc vốn là bộ đỡ cho hệ tư tưởng thực dân Hà Lan.³⁴⁷

Bài phê phán của Suwardi - điều làm người Indonesia phấn khích bao nhiêu thì lại làm cho độc giả người Hà Lan cáu tiết bấy nhiêu - là tiêu biểu cho một hiện tượng có tính toàn cầu ở thế kỷ XX. Bởi lẽ, nghịch lý của chủ nghĩa dân tộc nhà nước mang tính đế quốc nằm ở chỗ nó không thể tránh khỏi việc đưa những thứ ngày càng được nghĩ tới và viết ra như là “lịch sử dân tộc” châu Âu vào tâm thức người dân thuộc địa - không chỉ đơn thuần qua vài lễ hội lễ tế nhạt nhẽo, mà còn qua các phòng đọc sách và lớp học.³⁴⁸ Thanh niên Việt Nam không thể tránh khỏi việc học về các triết gia Khai sáng và Cách mạng Pháp, cũng như những gì mà Debray gọi là “sự đối kháng mang tính thế tục của chúng ta đối với nước Đức”.³⁴⁹ Bản Đại Hiến chương,³⁵⁰ người mẹ của các nghị viện, và cuộc “Cách mạng Vinh quang”³⁵¹ - những thứ được tôn lên thành lịch sử dân tộc Anh - cũng được đưa vào mọi trường học trên toàn đế quốc Anh. Cuộc đấu tranh giành độc lập của người Bỉ chống lại Hà Lan không thể bị xóa khỏi những cuốn sách giáo khoa mà trẻ em Congo một ngày nào đó sẽ đọc. Tương tự với lịch sử Mỹ ở Philippines, và sau cùng là lịch sử Bồ Đào Nha ở Mozambique và Angola. Tất nhiên, điều mỉa mai ở đây là những trang sử này được viết ra từ một nhận thức sử học được định nghĩa bằng

tính dân tộc, thứ xuất hiện trên khắp châu Âu khi bước sang thế kỷ mới. (Không ai trong số các quý tộc từng buộc vua John Plantagenet phê chuẩn bản Đại Hiến chương lại biết nói “tiếng Anh” hay có ý niệm gì về việc họ là “người Anh”, nhưng họ vẫn được mô tả một cách chắc nịch như những người yêu nước thuở sơ khai trong các lớp học thuộc Vương quốc Liên hiệp Anh bảy trăm năm sau đó).

Nhưng có một đặc điểm của tầng lớp trí thức dân tộc chủ nghĩa mới trỗi dậy ở các thuộc địa, mà ở một mức độ nào đó, đánh dấu sự khác biệt giữa họ với tầng lớp trí thức dân tộc chủ nghĩa phương ngữ hóa ở châu Âu thế kỷ XIX. Hầu như tất cả những người này đều rất trẻ và họ gán cho tuổi trẻ của mình một ý nghĩa chính trị phức tạp - điều đầu có biến đổi theo thời gian vẫn duy trì tầm quan trọng đến tận ngày nay. Sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân tộc ở Burma (hiện đại/có tổ chức) thường được tính từ ngày thành lập Hội Phật giáo Trẻ [Young Men's Buddhist Association] tại Rangoon năm 1908, còn sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân tộc Malay thì được tính từ ngày thiết lập Liên đoàn Thanh niên Malay [Kesatuan Melayu Muda] năm 1938. Người Indonesia hàng năm đều kỷ niệm *Sumpah Pemuda* [Lời thề Tuổi trẻ], được Hội nghị Thanh niên dân tộc chủ nghĩa đề ra và tuyên thệ năm 1928. Và còn rất nhiều ví dụ khác nữa. Đúng là châu Âu từng trải qua điều tương tự, nếu chúng ta nghĩ tới các phong trào như Ireland Trẻ, Italia Trẻ, và đại loại như vậy. Ở cả châu Âu lẫn các xứ thuộc địa, “thanh niên”, “tuổi trẻ” đều đại diện cho sự năng động, tiến bộ, lí tưởng hi sinh, và ý chí cách mạng. Nhưng ở châu Âu, ý niệm “trẻ” không có các ranh giới xã hội học rõ ràng. Một người trung niên vẫn có thể gia nhập phong trào Ireland Trẻ và một người mù chữ vẫn có thể là thành viên của phong trào Italia Trẻ. Dĩ nhiên, lí do nằm ở việc ngôn ngữ của các phong trào dân tộc chủ nghĩa này hoặc là tiếng mẹ đẻ mà các thành viên được tiếp xúc từ lúc còn nằm nôi, hoặc, như trường hợp của Ireland, là một ngôn ngữ chính

quốc bám rễ sâu vào các bộ phận cư dân mà sau hàng thế kỉ chinh phục, đã tự định hình, theo kiểu creole, như là một phương ngữ. Vì thế, không nhất thiết phải có sự kết nối giữa ngôn ngữ, tuổi tác, giai cấp, và địa vị.

Ở các thuộc địa, mọi việc rất khác. Tầng lớp thanh niên trước hết là thế hệ *đầu tiên* với số lượng đáng kể được tiếp nhận nền giáo dục châu Âu, khiến họ khác biệt về ngôn ngữ và văn hóa với thế hệ cha mẹ họ, cũng như khác biệt với đám đông thuộc địa cùng tuổi (hãy so sánh với trường hợp của Bipin Chandra Pal đề cập ở chương trước). Ở Burma, Hội Phật giáo Trẻ (YMBA) “nói tiếng Anh” - tổ chức phần nào được phỏng theo mô hình Hội Thiên Chúa giáo Trẻ (YMCA) - được nam sinh tại các trường nói tiếng Anh sáng lập nên. Ở Đông Ấn Hà Lan, người ta có thể tìm thấy nhóm Jong Java (Java Trẻ), Jong Ambon (Ambon Trẻ), Jong Islamietenbond (Liên đoàn Hồi giáo Trẻ), chưa kể tới những nhóm khác - tất cả đều là những tên gọi mà tất cả thanh niên bản xứ không biết ngôn ngữ thực dân chẳng thể hiểu nổi. Vậy nên, ở các thuộc địa, “thanh niên” đồng nghĩa với “thanh niên được đi học”, ít nhất là ở giai đoạn đầu. Điều này cũng lại nhắc chúng ta nhớ tới vai trò đặc thù của hệ thống trường học thực dân trong việc truyền bá chủ nghĩa dân tộc thuộc địa.³⁵²

Trường hợp của Indonesia là một minh họa sống động và phức tạp của quá trình này, trước hết là bởi diện tích rộng lớn, dân số khổng lồ (kể cả trong thời thuộc địa), sự phân tán về mặt địa lí (khoảng 3.000 hòn đảo), sự đa dạng về tôn giáo (Hồi giáo, Phật giáo, Công giáo, nhiều nhóm Tin lành, Hindu giáo trên đảo Bali, và Vật linh giáo), cũng như sự đa dạng về sắc tộc-ngôn ngữ (hơn 100 nhóm khác nhau) của nó. Thêm vào đó, bản thân cái tên lai ghép nguy Hi Lạp của nó gợi ý rằng phạm vi của nó không hề liên quan đến bất cứ một khu vực tiền thực dân nào; ngược lại, ít nhất cho đến cuộc xâm lược tàn bạo của tướng Suharto vào thuộc địa cũ của Bồ Đào Nha là Đông Timor năm 1975, đường biên của nó vẫn là những ranh giới để lại từ các

cuộc chinh phục sau cùng của người Hà Lan (khoảng năm 1910).

Một số tộc người ở duyên hải phía Đông Sumatra không chỉ gần gũi về địa lí với các cư dân ở miền biển ở phía Tây bán đảo Malaya, chỉ cách nhau eo biển hẹp Malacca, mà còn có mối liên hệ tộc người, hiểu được ngôn ngữ của nhau, có tôn giáo chung... Cũng chính những người Sumatra này lại không hề chia sẻ tiếng mẹ đẻ, tộc người, hay tôn giáo với người Ambon cư trú trên các hòn đảo cách xa hàng nghìn dặm về phía Đông. Nhưng đến thế kỉ này, họ lại cho rằng người Ambon mới chính là đồng bào Indonesia, còn người Malay là người nước ngoài.

Không gì nuôi dưỡng mối liên kết này hơn những ngôi trường mà chính quyền Batavia thiết lập ngày càng nhiều vào đầu thế kỉ XX. Để hiểu tại sao, chúng ta cần nhớ rằng, hoàn toàn đối lập với những trường học bản địa truyền thống, vốn chủ yếu là các dự án địa phương và cá nhân (ngay cả nếu theo phong cách Hồi giáo, thì sinh viên vẫn thường xuyên chuyển từ một thầy giáo-tu sĩ danh tiếng này sang một thầy giáo-tu sĩ danh tiếng khác), các trường học thuộc chính phủ tạo nên một hệ thống cấp bậc ở quy mô lớn, được hợp lí hóa cao độ và tập trung hóa chặt chẽ, tức là về mặt cấu trúc, nó cũng giống như tổ chức hành chính của nhà nước. Tự thân việc thống nhất sách giáo khoa, chuẩn hóa bằng cấp và chứng chỉ dạy học, cũng như quản lí chặt chẽ việc phân cấp về nhóm tuổi,³⁵³ lớp học, và tài liệu giảng dạy, đã tạo ra một vũ trụ khép kín và nhất quán của những trải nghiệm. Nhưng không kém tầm quan trọng chính là yếu tố địa lí của trật tự này. Trường tiểu học chuẩn hóa được thiết lập rải rác ở các làng và thị trấn nhỏ trong vùng thuộc địa; cấp trung học cơ sở và trung học phổ thông thì ở các thị trấn lớn hơn và thủ phủ tỉnh; trong khi giáo dục đại học (đỉnh của kim tự tháp) bị bó hẹp tại thủ đô Batavia của xứ thuộc địa và thành phố Bandung do người Hà Lan xây dựng, nằm cách 100 dặm về phía Tây Nam thuộc cao nguyên

Priangan mát mẻ. Vì thế, hệ thống trường học thuộc địa thế kỉ XX tạo ra các cuộc hành hương [giáo dục] song song với các cuộc hành hương hành chính đã được thiết lập trước đó. Thành Rome của các cuộc hành hương này chính là Batavia, chứ không phải Singapore, Manila, hay Rangoon, thậm chí cũng không phải là hai kinh thành hoàng gia Jogjakarta và Surakarta của Java.³⁵⁴ Từ khắp mọi nơi trên toàn vùng thuộc địa mênh mông, nhưng tuyệt nhiên không có ở bất kì nơi nào nằm ngoài nó, những nhà hành hương bé bỏng thực hiện cuộc hành trình hướng tâm và hướng thượng, gặp gỡ những người bạn hành hương-đồng bào đến từ những ngôi làng khác nhau, thậm chí là từng thù địch nhau, ở bậc tiểu học; từ các nhóm sắc tộc-ngôn ngữ khác nhau ở trường trung học; và từ mọi vùng khác nhau trong lãnh thổ ở các trường đại học tại thủ đô.³⁵⁵ Và họ biết rằng, dù có đến từ đâu đi nữa, họ cũng đã từng đọc các cuốn sách giống nhau và làm các phép toán như nhau. Họ cũng biết rằng, kể cả nếu họ chẳng thể tiến xa tới tận thủ đô, và phần đông là vậy, thì Rome vẫn là Batavia, và ý nghĩa của tất cả các cuộc hành trình của họ đều bắt đầu từ thủ đô này, điều giúp giải thích tại sao “chúng ta” lại ở “đây” “cùng nhau”. Nói cách khác, trải nghiệm chung của họ, thứ tình bằng hữu cạnh tranh thân ái trong các lớp học, khiến cho những tấm bản đồ thuộc địa mà họ được học (thường được in bằng màu sắc khác với xứ Malaya thuộc Anh, hay xứ Philippines thuộc Mỹ) trở thành một thực thể lãnh thổ tưởng tượng cụ thể, được xác nhận mỗi ngày thông qua giọng địa phương và diện mạo các bạn cùng lớp họ.³⁵⁶

Vậy khi gộp chung lại với nhau, thì rốt cuộc họ là gì? Người Hà Lan khá rõ ràng về điểm này: Dù họ nói ngôn ngữ mẹ đẻ nào đi nữa, thì họ không thể thoát khỏi việc bị coi là *inlander* [“người bản xứ” - tiếng Hà Lan trong nguyên bản], một từ mà tương tự với từ *native* trong tiếng Anh hay *indigène* trong tiếng Pháp, luôn vô tình mang trong nó một sức nặng ngữ nghĩa đầy

ngịch lí. Ở xứ thuộc địa này, cũng như ở các xứ thuộc địa biệt lập khác, từ này đồng nghĩa với việc những người được đề cập đến vừa “thấp kém” vừa “*thuộc về nơi đó*” (giống như người Hà Lan vừa là người bản xứ của Hà Lan, vừa *thuộc về nơi đó*). Ngược lại, lối ngôn ngữ này khiến người Hà Lan ở thuộc địa trở thành, bên cạnh tính thượng đẳng, “không thuộc về nơi đó”. Từ này cũng đồng thời ám chỉ rằng trong sự thấp kém chung của họ, mọi *inlander* đều bản tiện *như nhau*, bất kể họ thuộc nhóm sắc tộc- ngôn ngữ hay tầng lớp xã hội nào. Thế nhưng, ngay cả điều kiện bình đẳng khốn cùng này cũng có phạm vi rõ ràng. Bởi những *inlander* sẽ thường xuyên đặt ra câu hỏi “bản xứ của cái gì mới được?”. Nếu như người Hà Lan đôi khi phát ngôn như thể *inlander* là một phạm trù có tính thế giới, thì kinh nghiệm cho thấy khái niệm này khó mà bền vững trên thực tiễn. Phạm vi của *inlander* dừng lại ở đường viền vẽ quanh phần lãnh thổ thuộc địa in màu trên bản đồ. Bên ngoài không gian đó là các nhóm “bản xứ” khác: *native* [Anh], *indigène* [Pháp], *indio* [Tây Ban Nha]. Hơn nữa, thuật ngữ pháp lí thuộc địa còn có thêm phạm trù *vreemde oosterlingen* (người Đông phương ngoại quốc), nghe như một thứ đồ giả, cũng giống như khái niệm “người bản xứ nước ngoài” vậy. Những “người Đông phương ngoại quốc” này chủ yếu là người Hoa, Ả Rập, Nhật Bản, và dù có thể sống ở thuộc địa, họ vẫn có sự công nhận pháp lí về địa vị pháp lí-chính trị cao hơn so với “dân bản xứ”. Bên cạnh đó, đất nước Hà Lan nhỏ bé kinh sợ sức mạnh kinh tế và sự hùng mạnh quân sự của giới đầu sỏ dưới thời Minh Trị Nhật Bản tới mức từ năm 1899 đã thăng hạng về mặt pháp lí cho người Nhật ở thuộc địa thành “người châu Âu danh dự”. Từ tất cả những điều này, như trầm tích lắng đọng, phạm trù *inlander* - sau khi loại trừ người da trắng, người Hà Lan, Hoa, Ả Rập, Nhật Bản, *native*, *indigène*, và *indio* - ngày càng trở nên cụ thể về nội hàm, cho đến khi, giống như một con ấu trùng trưởng thành,

nó đột ngột biến hình thành một con bướm đẹp mắt với tên gọi “người Indonesia”.

Mặc dù đúng là các khái niệm như *inlander* và “bản xứ” không bao giờ có thể thực sự trở thành những thuật ngữ phân biệt chủng tộc nói chung, vì chúng luôn bắt rễ từ một địa bàn sống nhất định,³⁵⁷ thì chớ nên vì trường hợp của Indonesia mà mặc định rằng địa bàn sống của mỗi nhóm “bản xứ” phải có các vùng biên được định sẵn hoặc bất biến. Hai ví dụ sau đây về Tây Phi thuộc Pháp và Đông Dương thuộc Pháp cho thấy điều ngược lại.

Trong những ngày huy hoàng của mình, trường École Normale³⁵⁸ William Ponty ở Dakar, đâu chỉ là bậc trung học, vẫn là đỉnh của kim tự tháp giáo dục Tây Phi thuộc Pháp.³⁵⁹ Học tại trường William Ponty là những sinh viên thông minh đến từ các khu vực mà ngày nay chúng ta biết đến như Guinea, Mali, Bờ biển Ngà, Senegal... Không có gì ngạc nhiên khi những cuộc hành trình kết thúc ở Dakar của các cậu bé này lúc đầu được diễn giải bằng các khái niệm của (Tây) Phi thuộc Pháp. Trong số đó, khái niệm đầy mâu thuẫn *négritude* - đặc chất của Phi-tính [African-nese], vốn chỉ có thể được diễn đạt được bằng tiếng Pháp, ngôn ngữ sử dụng trong các lớp học ở trường William Ponty - là một biểu tượng khó quên. Nhưng thời đỉnh cao của trường William Ponty chỉ là tình cờ và nhanh chóng phai mờ. Khi ngày càng có nhiều trường trung học khác được xây dựng ở Tây Phi thuộc Pháp, những cậu bé sáng dạ kia không cần phải trải qua một cuộc hành hương quá dài như vậy nữa. Vả lại, bất kể thế nào, tính trung tâm về mặt giáo dục của trường William Ponty chưa bao giờ có phiên bản tương đương ở phương diện hành chính của Dakar. Khả năng đổi chỗ trên ghế nhà trường giữa các cậu bé Tây Phi thuộc Pháp ở trường William Ponty không song hành với khả năng hoán đổi vị trí quan liêu mà họ đảm nhiệm sau này trong hệ thống hành chính thuộc địa Tây Phi thuộc Pháp. Vì thế, các cựu nam sinh

của ngôi trường này sẽ trở về nhà và cuối cùng trở thành các nhà lãnh tụ dân tộc chủ nghĩa ở Mali hay Guinea, trong khi vẫn giữ lại tình bạn và tình đoàn kết thân mật mang màu sắc “Tây Phi” mà các thế hệ tiếp sau không có.³⁶⁰

Theo cách thức tương tự, đối với một thế hệ thanh niên được đào tạo tương đối bài bản, “Đông Dương” là một thực thể lai ghép kì lạ có ý nghĩa thực sự, được họ trải nghiệm và tưởng tượng ra.³⁶¹ Thực thể này không xuất hiện một cách chính thức cho tới tận năm 1887, và không phát triển đầy đủ về mặt lãnh thổ đến tận năm 1907, dù những hành động can thiệp liên tục của người Pháp vào khu vực này đã diễn ra từ hơn một thế kỉ trước đó.

Nói rộng ra, chính sách giáo dục của người Pháp ở “Đông Dương” có hai mục tiêu căn bản³⁶² - cả hai đều đóng góp tạo nên quá trình hình thành ý thức về “Đông Dương”. Mục tiêu đầu tiên là phá vỡ quan hệ chính trị-văn hóa giữa những người bị trị với không gian ngoại vi trực tiếp của thế giới Đông Dương. Trong trường hợp “Cambodge” và “Laos”³⁶³ [tiếng Pháp trong nguyên bản],³⁶⁴ mục tiêu hướng tới là Xiêm, vương quốc trước đó đã thi hành quyền kiểm soát một cách linh động với hai khu vực này, đồng thời chia sẻ với cả hai về nghi lễ, thiết chế, và ngôn ngữ thiêng của Phật giáo Tiểu thừa. (Thêm nữa, ngôn ngữ và chữ viết của người Lào vùng thấp liên quan chặt chẽ đến ngôn ngữ và chữ Thái). Chính vì mối lo ngại này mà người Pháp đã thử nghiệm cái gọi là “trường chùa canh tân” đầu tiên ở những khu vực chiếm được *sau cùng* từ Xiêm, theo đó, những ngôi trường này được thiết kế để đưa các nhà sư Khmer và học trò của họ ra khỏi quỹ đạo của Thái và gia nhập vào quỹ đạo của Đông Dương.³⁶⁵

Ở phía Đông Đông Dương (tôi gọi tắt thay cho “Bắc Kỳ” [“Tonkin”], “Trung Kỳ” [“Annam”], và “Nam Kỳ” [“Cochin China”]), mục tiêu hướng đến là Trung Quốc và văn minh Trung Quốc. Mặc dù các triều đại cầm quyền ở Huế và Hà Nội

đã bảo vệ nền độc lập của mình chống lại Bắc Kinh trong nhiều thế kỉ, họ vẫn cai trị thông qua chế độ quan lại mô phỏng một cách tự giác từ Trung Quốc. Việc tuyển dụng viên chức vào bộ máy nhà nước được thực hiện thông qua các kì thi viết về kinh điển Nho giáo, các văn bản triều đình được viết bằng chữ Hán, và tầng lớp thống trị bị Hán hóa một cách sâu sắc về mặt văn hóa. Những mối liên hệ lâu dài này dẫn đến một đặc điểm không được chào đón khác vào sau năm 1895, khi trước tác của các nhà cải cách Trung Quốc như Khang Hữu Vy, Lương Khải Siêu và của các nhà dân tộc chủ nghĩa như Tôn Dật Tiên, bắt đầu thâm nhập qua vùng biên giới phía Bắc của xứ thuộc địa này.³⁶⁶

Vậy nên các kì thi Nho giáo lần lượt bị bãi bỏ ở “Bắc Kỳ” năm 1915 và ở “Trung Kỳ” năm 1918.³⁶⁷ Từ đó về sau, việc tuyển dụng viên chức hành chính dân sự ở Đông Dương ngày càng diễn ra nhiều hơn thông qua hệ thống giáo dục thuộc địa Pháp. Thêm nữa, chữ quốc ngữ - hệ thống ghi âm tiếng Việt theo lối Latin bắt nguồn từ các giáo sĩ dòng Tên thế kỉ XVII³⁶⁸ và được chính quyền “Nam Kỳ” tiếp nhận từ thập niên 60 của thế kỉ XIX - được đẩy mạnh một cách tự giác nhằm phá vỡ mối liên hệ với Trung Hoa, và có lẽ cả với một quá khứ bản địa, bằng cách khiến cho thế hệ mới của những người Việt Nam bị thuộc địa hóa không thể hiểu được ghi chép của các triều đại cũng như văn chương cổ xưa.³⁶⁹

Mục đích thứ hai của chính sách giáo dục là tạo ra một nhóm người Đông Dương được đào tạo kĩ lưỡng, có kĩ năng viết và nói tiếng Pháp, với tư cách là tầng lớp tinh hoa bản địa có thể tin tưởng về mặt chính trị, chịu ơn mẫu quốc, và đã đồng hóa xong, nhằm lấp đầy những cấp bậc thấp hơn trong hệ thống viên chức thuộc địa và các hãng thương mại lớn.³⁷⁰

Chúng ta không cần quá quan tâm đến sự phức tạp của hệ thống giáo dục thuộc địa. Với mục tiêu hiện tại của chúng ta, chỉ cần nhớ đặc trưng then chốt của hệ thống này là nó tạo ra

một kim tự tháp duy nhất, dù lệch lạc, vì đến tận giữa thập niên 30 của thế kỉ XX, tất cả tầng phía trên của tháp này đều nằm ở phía Đông. Tới tận lúc đó, ví dụ, các *lycée* [trường trung học phổ thông] do nhà nước bảo trợ chỉ có ở Hà Nội và Sài Gòn; và trong toàn bộ thời kì thuộc địa tiền chiến, trường đại học duy nhất ở Đông Dương được đặt tại Hà Nội, đại loại là “nằm ngay trên đường” từ Phủ Toàn quyền đi xuống.³⁷¹ Leo lên các tầng cao này là những người nói tất cả các phương ngữ chính trong lãnh thổ thuộc Pháp, bao gồm người Việt, Hoa, Khmer, Lào (đấy là chưa kể một số viên thực dân trẻ người Pháp). Đối với những người đến từ, chẳng hạn, Mỹ Tho, Battambang, Vientiane, và Vinh này, ý nghĩa trong sự tụ họp của họ chính là “tính Đông Dương”, tương tự như những sinh viên đa ngôn ngữ, đa sắc tộc ở Batavia và Bandung nhìn nhận sự tụ họp của mình là có “tính Indonesia” vậy.³⁷² Tính Đông Dương này, mặc dù khá chân thực, vẫn chỉ được một nhóm nhỏ tưởng tượng ra và tồn tại không lâu. Tại sao nó lại phai mờ nhanh thế, trong khi tính Indonesia thì tiếp tục tồn tại và ngày càng sâu sắc thêm?

Thứ nhất, có một thay đổi rõ ràng trong nền giáo dục thuộc địa, trên hết được áp dụng ở phía Đông Đông Dương từ khoảng năm 1917 trở đi. Việc xóa bỏ giáo dục Nho giáo truyền thống, dù đã hay sắp diễn ra, đã thuyết phục ngày càng nhiều thành viên của giới tinh hoa Việt Nam cố gắng đưa con cái của mình vào các trường học tốt nhất của Pháp, nhằm đảm bảo triển vọng nghề nghiệp trong nền hành chính. Việc cạnh tranh để được vào học tại một số ít trường tốt dẫn đến phản ứng mạnh mẽ từ các nhà thực dân, những người coi những trường này là điều đặc cách chủ yếu dành cho người Pháp. Giải pháp của chính quyền thực dân cho vấn đề này là tạo ra cấu trúc giáo dục “Pháp-Việt” riêng biệt và lệ thuộc, trong đó trọng tâm của các lớp học cấp thấp là giảng dạy tiếng Việt bằng chữ quốc ngữ (với tiếng Pháp được dạy như ngôn ngữ thứ hai thông qua trung

gian là quốc ngữ).³⁷⁴ Sự thay đổi chính sách này có hai hệ quả bổ sung cho nhau. Một mặt, việc chính quyền xuất bản hàng trăm nghìn cuốn sách vỡ lòng bằng chữ quốc ngữ đã làm tăng tốc đáng kể quá trình lan truyền của thứ chữ do người châu Âu phát minh ra này, vô tình biến nó thành *chính* phương tiện đại chúng để phản ánh tình đoàn kết văn hóa (và dân tộc) ở Việt Nam vào giai đoạn 1920-1945.³⁷⁵ Dẫu rằng chỉ có 10% dân số nói tiếng Việt biết chữ vào cuối thập niên 30 của thế kỉ XX, thì tỉ lệ này vẫn là chưa từng có tiền lệ trong lịch sử của nhóm người này. Thêm nữa, những người biết chữ này, khác với giới sĩ phu Nho giáo, có cam kết sâu sắc với việc gia tăng nhanh chóng những người giống họ. (Điều tương tự cũng xảy ra ở khu vực “Cambodge” và “Laos”, nếu có khác thì chỉ là quy mô hạn chế hơn, khi chính quyền thúc đẩy *in ấn* sách giáo khoa tiểu học bằng phương ngữ, ban đầu và chủ yếu là theo quy tắc chính tả truyền thống, sau đó và ít hơn là bằng chữ Latin hóa).³⁷⁶ Mặt khác, chính sách này đã loại bỏ những người bản xứ không nói bản ngữ tiếng Việt đang sống ở miền Đông Đông Dương. Trong trường hợp người Khmer Krom ở “Nam Kỳ”, chính sách này, kết hợp với việc chính quyền thực dân sẵn lòng cấp phép cho những trường tiểu học “Pháp-Khmer” giống như ở xứ Bảo hộ [tức Cambodia], đã lái tham vọng của những người Khmer Krom *ngược về* thượng nguồn Mekong. Vì thế, những thanh niên Khmer Krom thiết tha vươn tới các thủ đô hành chính của Đông Dương để học cao lên (và với một nhóm nhỏ chọn lọc, thậm chí là tới chính quốc Pháp) ngày càng chọn cách đi đường vòng qua Phnom Penh thay vì đường thẳng qua Sài Gòn.

Thứ hai, vào năm 1935, trường Collège Sisowath [tương đương cấp trung học cơ sở] ở Phnom Penh được nâng cấp một cách trọn vẹn thành *lycée* công lập, với địa vị ngang bằng và *chương trình giống hệt* như các *lycée* ở Hà Nội và Sài Gòn. Dù lúc đầu học sinh của trường này (theo truyền thống trường trung

học cơ sở) xuất thân chủ yếu từ gia đình các thương nhân Hoa-Khmer địa phương và những viên chức người Việt thường trú ở đây, tỉ lệ người Khmer bản xứ đã tăng lên đều đặn.³⁷⁷ Có thể nói rằng, sau năm 1940, đã có một số lượng lớn thanh niên nói tiếng Khmer được hưởng giáo dục trung học Pháp một cách bài bản ngay tại thủ đô thuộc địa nghiêm ngặt mà những nhà thực dân đã xây dựng cho Nhà Norodom.

Thứ ba là việc không có sự đồng dạng thực sự giữa các cuộc hành hương giáo dục và hành hương công chức ở Đông Dương. Người Pháp không hề che giấu quan điểm rằng dù người Việt không đáng tin và hay vơ vét, thì họ vẫn thông minh và nhiệt huyết hơn hẳn những người Khmer và Lào, vốn bị cho là “giống trẻ con”. Theo đó, người Pháp sử dụng một lượng lớn các viên chức người Việt ở phía Tây Đông Dương.³⁷⁸ Con số 176.000 người Việt Nam cư trú ở “Cambodge” năm 1937 - chiếm dưới 1% tổng số 19 triệu người nói tiếng Việt trên toàn thuộc địa này, nhưng chiếm tới 6% tổng dân số của xứ Bảo hộ này [tức Cambodia] - tạo ra một nhóm tương đối thành đạt. Đối với họ, Đông Dương có một ý nghĩa khá vững chắc, cũng như đối với 50.000 người Việt khác được gửi đến “Laos” trước năm 1945. Đặc biệt, các viên chức được bổ nhiệm từ chỗ này đến chỗ khác trong *tất cả* năm xứ thuộc địa hoàn toàn có thể tưởng tượng về Đông Dương một cách rõ ràng như là một sân khấu lớn để họ tiếp tục biểu diễn.

Các viên chức Lào và Khmer sẽ thấy khó khăn hơn với lối tưởng tượng này, mặc dù không có rào cản pháp lí chính thức nào ngăn cản họ đạt được sự nghiệp trên toàn xứ Đông Dương. Ngay cả những người trẻ tuổi tham vọng đến từ cộng đồng khoảng 326.000 người Khmer Krom (1937) ở phía Đông Đông Dương (chiếm khoảng 10% toàn bộ dân số nói tiếng Khmer) cũng thấy rằng cơ hội *thực tế* của việc đạt được một sự nghiệp bên ngoài “Cambodge” là rất nhỏ nhoi. Vì thế, người Khmer và Lào có thể ngồi cạnh người Việt Nam trong các trường trung

học và đại học nói tiếng Pháp ở Sài Gòn và Hà Nội, nhưng họ không có cơ hội chia sẻ các vị trí hành chính ở đó. Cũng giống như những thanh niên ở Dakar đến từ Cotonou và Abidjan, số phận của họ sau khi tốt nghiệp là phải trở về “quê hương” mà chủ nghĩa thực dân đã định ra cho họ. Nói cách khác, nếu những cuộc hành hương giáo dục của họ hướng đến Hà Nội, thì những cuộc hành hương hành chính của họ kết thúc ở Phnom Penh hay Vientiane.

Từ sự đối lập trên, xuất hiện những sinh viên Khmer sau này được nhớ đến như là những nhà dân tộc chủ nghĩa Cambodia đầu tiên. Người khá xứng đáng được coi là “cha đẻ” của chủ nghĩa dân tộc Cambodia, Sơn Ngọc Thành, như cái tên đã được Việt hóa của ông gợi ý, là một người Khmer Krom được đào tạo ở Sài Gòn và từng giữ một chức vụ tư pháp ở thành phố này trong một thời gian ngắn. Nhưng đến giữa thập niên 30 của thế kỉ XX, ông rời bỏ Paris của châu thổ Mekong để đến Blois [tức Phnom Penh] cho một tương lai hứa hẹn hơn. Hoàng thân Sisowath Youtevong cũng hoàn thành bậc trung học ở Sài Gòn trước khi sang Pháp học tiếp. Khi ông trở về Phnom Penh 15 năm sau đó, cũng là lúc Thế chiến II vừa kết thúc, ông giúp đỡ thành lập Đảng Dân chủ (Khmer) và làm việc trong vai trò thủ tướng vào những năm 1946-1947. Bộ trưởng Bộ Quốc phòng của ông, Sonn Voeunnsai, cũng trải qua những hành trình tương tự. Huy Kanthoul, thủ tướng dân chủ trong những năm 1951-1952, cũng tốt nghiệp sư phạm [*école normale*] ở Hà Nội năm 1931, sau đó trở lại Phnom Penh, cuối cùng gia nhập vào đội ngũ giảng dạy tại trường Lycée Sisowath ở đây.³⁷⁹ Có lẽ điển hình trong tất cả số này chính là nhân vật Ieu Koeus, người đầu tiên trong danh sách u ám của những lãnh đạo chính trị Khmer bị ám sát.³⁸⁰ Sinh ra ở Battambang năm 1905 - khi đó vẫn nằm dưới sự cai trị của Bangkok - ông học tại một “trường chùa canh tân” trước khi vào một trường tiểu học “Đông Dương” được thiết lập ở thị xã Battambang. Năm 1921, ông học tiếp lên

trường Collège Sisowath tại thủ đô của xứ Bảo hộ, và sau đó là cao đẳng thương mại [*collège de commerce*] ở Hà Nội, nơi ông tốt nghiệp năm 1927, đứng trong top đầu của lớp tiếng Pháp mà ông theo học. Hi vọng được tiếp tục theo học ngành hóa học ở Bordeaux, ông đã dự thi và nhận được học bổng. Nhưng chính quyền thuộc địa chặn con đường ra nước ngoài của ông. Ông trở lại quê nhà ở Battambang, nơi ông mở một hiệu thuốc, tiếp tục duy trì nó ngay cả khi Bangkok giành lại khu vực này năm 1941. Khi Nhật Bản thất bại vào tháng 8/1945, ông quay trở lại “Cambodge” với tư cách là nghị viên Dân chủ. Đáng chú ý là, theo cách của mình, ông chính là người kế tục trực hệ sự nghiệp của các nhà ngữ văn danh tiếng ở châu Âu giai đoạn trước, nếu xét tới việc ông đã thiết kế ra chiếc máy chữ đầu tiên cho chữ Khmer và xuất bản bộ sách hai tập đồ sộ *Pleasa Khmer* (*Ngôn ngữ Khmer*), còn có tên là bộ *La Langue Cambodgienne* (*Un Essai d'étude raisonné*) [*Ngôn ngữ Cambodia - Một khảo cứu duy lý*], như tựa đề sai lạc của nó trên bìa sách in năm 1967.³⁸¹ Cuốn này được xuất bản lần đầu tiên vào năm 1947, chỉ có tập Một, khi tác giả đang là Chủ tịch Hội đồng Hiến pháp ở Phnom Penh, chứ không phải năm 1937, khi ông đang sống cuộc đời vô vị ở Battambang, cũng là khi chưa có một người nói tiếng Khmer nào được tốt nghiệp bậc trung học phổ thông từ trường Lycée Sisowath, và khi Đông Dương hẫng còn tồn tại như một thực thể mong manh. Đến năm 1947, những người nói tiếng Khmer, ít nhất là từ “Cambodge”, đã không còn tham dự các lớp học ở Sài Gòn và Hà Nội nữa. Một thế hệ mới đang xuất hiện, và với những người này, “Đông Dương” đã thành lịch sử và “Việt Nam” giờ đây thực sự là ngoại quốc.

Đúng là các cuộc binh định theo lệnh của các vua triều Nguyễn ở Huế trong thế kỷ XIX đã để lại những kí ức dân gian không mấy vui vẻ đối với người Khmer, bao gồm cả những người sống tại “Nam Kỳ”, nơi số phận định đoạt là một phần của Việt Nam. Nhưng những kí ức tương tự cũng tồn tại ở Đông Ấn

Hà Lan: Người Sunda chống lại người Java, người Batak chống lại người Minangkabau, người Sasak chống lại người Bali, người Toraja chống lại người Bugin, và người Java chống lại người Ambon... Cái gọi là “chính sách liên bang” mà viên trung úy toàn quyền lão luyện Hubertus van Mook theo đuổi trong những năm 1945-1948 nhằm đánh bại nhà nước Cộng hòa Indonesia sơ sinh chính là nhằm vào việc khai thác những đảng cay đó.³⁸² Nhưng bất chấp rất nhiều cuộc nổi dậy sắc tộc ở hầu như tất cả các vùng thuộc nhà nước Indonesia độc lập giữa những năm 1950-1964, “Indonesia” vẫn sống sót. Nó tồn tại một phần vì Batavia vẫn được duy trì như đỉnh cao của giáo dục cho đến phút cuối cùng, và cũng vì chính sách hành chính thuộc địa đã không xua những người Sunda có học quay về “đất Sunda”, hoặc những người Batak về nơi khởi nguồn của họ trên vùng cao nguyên phía Bắc Sumatra. Thực tế là gần như tất cả các nhóm ngôn ngữ và chủng tộc chính, vào cuối thời thuộc địa, đã quen với ý niệm rằng có một sân khấu quần đảo mà ở đó họ có vai diễn. Vì thế, duy nhất chỉ có một cuộc nổi dậy trong những năm 1950-1964 là có tham vọng *li khai*; tất cả các cuộc nổi dậy còn lại đều là sự cạnh tranh lẫn nhau trong một hệ thống chính trị Indonesia duy nhất.³⁸³

Thêm nữa, chúng ta cũng không thể bỏ qua một điều tình cờ thú vị là đến thập niên 20 của thế kỷ XX, “tiếng Indonesia” đã tồn tại một cách tự giác. Làm thế nào mà sự ngẫu nhiên này lại có thể xảy ra là một vấn đề mang lại nhiều thông tin bổ ích, và vì thế xứng đáng để chúng ta bàn luận ngoài lề một chút. Như đã đề cập, “các vùng Đông Ấn” chỉ được cai trị bằng tiếng Hà Lan ở một mức hạn chế và muộn màng. Làm sao khác được, khi người Hà Lan bắt đầu các cuộc chinh phục địa phương từ đầu thế kỷ XVII, trong khi việc dạy tiếng Hà Lan cho dân bản xứ không hề được áp dụng một cách nghiêm túc cho đến tận đầu thế kỷ XX? Thay vào đó, trong một quá trình chậm chạp và hầu như không được hoạch định trước, một ngôn ngữ nhà nước kì

lạ đã tiến hóa từ một ngôn ngữ chung cổ xưa mang tính liên đảo.³⁸⁴ Được gọi là *diensmaleisch* (có lẽ nên hiểu là “tiếng Malay công vụ” hay “tiếng Malay hành chính”), nó thuộc cùng một kiểu với “tiếng Ottoman” và “tiếng Đức tài chính” vốn xuất hiện ở các trại lính đa ngữ của đế quốc Habsburg.³⁸⁵ Đến đầu thế kỉ XIX, nó đã có vị trí vững chắc trong giới công chức. Khi chủ nghĩa tư bản in ấn lớn mạnh nhanh chóng vào nửa sau thế kỉ XIX, ngôn ngữ này gia nhập thương trường và lĩnh vực truyền thông. Lúc đầu, nó chủ yếu được các nhà báo, nhà in người Hoa và Á-Âu sử dụng, nhưng khi thế kỉ này khép lại, nó đã được người bản xứ đón nhận. Nhánh *diens* [tức “hành chính”] trong cây phả hệ ngôn ngữ của nó nhanh chóng bị lãng quên và được thay thế bằng một tổ tiên giả định ở quần đảo Riau (nơi mà đảo quan trọng nhất, có lẽ cũng là may mắn, đã trở thành Singapore thuộc Anh từ năm 1819). Năm 1928, sau khi được hai thế hệ người viết và người đọc đô thị định hình, ngôn ngữ này đã sẵn sàng để được nhóm Indonesia Trẻ³⁸⁶ đón nhận như là ngôn ngữ của (chủ nghĩa) dân tộc, dưới tên gọi *bahasa Indonesia*. Từ đó đến nay, ngôn ngữ này vẫn luôn giữ vững vị trí của nó.

Nhưng rất cuộc, trường hợp của Indonesia, dù có thú vị, cũng không nên khiến ta nhầm lẫn rằng nếu người Hà Lan nắm quyền lực lớn hơn,³⁸⁷ và nếu họ đến [Indonesia] vào năm 1850 thay vì năm 1600, thì ngôn ngữ dân tộc ở đây cũng vẫn không phải là tiếng Hà Lan. Không có gì chứng tỏ rằng chủ nghĩa dân tộc Ghana ít thực hữu [real] hơn chủ nghĩa dân tộc Indonesia chỉ bởi vì ngôn ngữ dân tộc của nó là tiếng Anh chứ không phải là tiếng Ashanti. Sẽ luôn là sai lầm nếu chúng ta đối xử với ngôn ngữ theo cách mà những nhà lí luận dân tộc chủ nghĩa đối xử với chúng - như *biểu tượng* của thể tính dân tộc, tương tự với quốc kì, phong tục, các điệu nhảy dân gian, và những thứ khác. Điều quan trọng nhất của ngôn ngữ chính là khả năng hình thành nên các cộng đồng tưởng tượng, dẫn đến

việc tạo dựng nên một *tính đoàn kết đặc thù*. Xét tới cùng thì ngôn ngữ đế quốc cũng vẫn là *phương ngữ*, và vì thế, chúng là những phương ngữ cụ thể trong tập hợp phương ngữ. Nếu những người cấp tiến Mozambique nói tiếng Bồ Đào Nha, thì ý nghĩa của điều này nằm ở chỗ tiếng Bồ Đào Nha được dùng làm phương tiện trung gian mà qua đó Mozambique được tưởng tượng ra (và đồng thời giới hạn phạm vi của sự tưởng tượng đó khỏi Tanzania và Zambia). Nhìn từ khung cảnh này, việc sử dụng tiếng Bồ Đào Nha ở Mozambique (hay tiếng Anh ở Ấn Độ) về cơ bản không có sự khác biệt với việc sử dụng tiếng Anh ở Australia hay tiếng Bồ Đào Nha ở Brazil. Ngôn ngữ không phải là một công cụ có tính loại trừ: về nguyên tắc, bất cứ ai cũng có thể học bất cứ ngôn ngữ nào. Ngược lại, nó có tính bao hàm từ trong bản chất và chỉ chịu sự hạn chế đến từ định mệnh Babel rằng không ai sống đủ lâu để có thể học *mọi* thứ tiếng. Ngôn ngữ in ấn mới chính là cái đã kiến tạo ra chủ nghĩa dân tộc, chứ không phải bản thân *một* ngôn ngữ cụ thể nào.³⁸⁸ Dấu hỏi duy nhất đặt cạnh các ngôn ngữ như tiếng Bồ Đào Nha ở Mozambique hay tiếng Anh ở Ấn Độ là liệu hệ thống hành chính và giáo dục, đặc biệt là hệ thống thứ hai, có thể khuếch tán chính sách song ngữ một cách đầy đủ về mặt chính trị hay không. Ba mươi năm trước, hầu như không một người Indonesia nào nói tiếng *bahasa Indonesia* như tiếng mẹ đẻ; hầu như tất cả mọi người đều có ngôn ngữ “tộc người” riêng của mình, và một số người, nhất là những người thuộc phong trào dân tộc chủ nghĩa, thì nói thêm tiếng *bahasa Indonesia/dienstmaleisch*. Ngày nay, có lẽ có hàng triệu thanh niên Indonesia, xuất thân từ hàng tá các nhóm sắc tộc-ngôn ngữ khác nhau, nói tiếng *bahasa Indonesia* như là tiếng mẹ đẻ của mình.

Không rõ liệu 30 năm tới có một thế hệ người Mozambique chỉ nói tiếng Bồ Đào Nha-Mozambique hay không. Nhưng ở cuối thế kỉ XX này, sự xuất hiện của một thế hệ như thế không

cứ phải là điều kiện tiên quyết cho tính đoàn kết dân tộc ở Mozambique. Trước tiên, sự phát triển của công nghệ truyền thông, đặc biệt là phát thanh và truyền hình, cung cấp cho ngành in ấn những đồng minh chưa tồn tại vào thế kỉ trước. Các chương trình phát sóng đa ngữ có thể giúp định hình nên các cộng đồng tưởng tượng bao gồm những người mù chữ và những cư dân với nhiều ngôn ngữ mẹ đẻ khác nhau. (Ở đây ta thấy một sự tương đồng với sự hình thành của cộng đồng Thiên Chúa giáo thời trung cổ thông qua tái hiện thị giác và giới trí thức song ngữ). Thứ hai, chủ nghĩa dân tộc ở thế kỉ XX, như tôi đã lập luận, có tính mô khối rất sâu sắc. Chúng có thể, và trên thực tế vẫn đang sử dụng hơn một thế kỉ rưỡi kinh nghiệm nhân loại và ba mô hình trước đây của chủ nghĩa dân tộc. Vì thế, các nhà lãnh đạo dân tộc chủ nghĩa giờ đây ở vị thế chủ động khi triển khai hệ thống giáo dục dân sự và quân sự phỏng theo mô hình chủ nghĩa dân tộc nhà nước; các cuộc bầu cử, tổ chức đảng phái, và việc tôn vinh văn hóa phỏng theo mô hình chủ nghĩa dân tộc đại chúng ở châu Âu thế kỉ XIX; còn ý niệm cộng hòa công dân thì do các nhà nước châu Mỹ mang đến cho thế giới. Trên hết, bản thân ý niệm về một “dân tộc” giờ đây đã đan quện sâu sắc vào hầu như mọi ngôn ngữ in ấn; và thể tính dân tộc hầu như không thể tách rời khỏi ý thức chính trị nữa.

Trong một thế giới nơi nhà nước mang tính dân tộc là tiêu chuẩn phổ biến, tất cả những điều trên đồng nghĩa với việc từ đây các dân tộc có thể được tưởng tượng ra mà không cần ngôn ngữ chung - không phải trên cơ sở tinh thần bản xứ theo kiểu “người Mỹ chúng ta” [*nosotros los Americanos*] - mà từ nhận thức chung về những gì lịch sử hiện đại đã chứng tỏ là có thể trở thành hiện thực.³⁸⁹ Trong bối cảnh này, sẽ khá phù hợp khi chúng ta kết thúc chương này bằng cách trở về châu Âu và xem xét sơ qua trường hợp một dân tộc mà sự đa dạng ngôn ngữ

của nó vẫn thường được sử dụng để gây khó dễ cho những ai chủ trương dùng ngôn ngữ để lí giải chủ nghĩa dân tộc.

Năm 1891, giữa lễ kỉ niệm sôi động đánh dấu 600 năm Liên bang Schwyz, Obwalden, và Nidwalden, nhà nước Thụy Sĩ đã đi đến “quyết định” rằng “Thụy Sĩ được thành lập” vào năm 1291.³⁹⁰ Quyết định phải chờ 600 năm mới được đưa ra này có nhiều khía cạnh hài hước, và tự nó đã gợi ý rằng chủ nghĩa dân tộc Thụy Sĩ mang những đặc trưng hiện đại chứ chẳng phải cổ xưa gì. Quả thật, Hughes còn đi xa tới mức lập luận rằng lễ kỉ niệm năm 1891 đánh dấu sự ra đời của chủ nghĩa dân tộc Thụy Sĩ, và bình luận rằng “trong nửa đầu thế kỉ XIX, tính dạng dân tộc mới chỉ đậu khá nhẹ nhàng lên vai giai cấp trung lưu có học mà thôi. Hãy xét các trường hợp Madame de Staël (1766-1817), Fuseli (1741-1825), Angelica Kauffmann (1741-1807), Sismondi (1773-1842), Benjamin Constant (1767-1830): Liệu tất cả có phải là người Thụy Sĩ?”³⁹¹ Nếu câu trả lời mà tác giả ngầm định ở đây là “hầu như không”, thì ý nghĩa của câu trả lời này đến từ một thực tế là vào nửa đầu thế kỉ XIX, tất cả khu vực châu Âu bao quanh Thụy Sĩ đều chứng kiến sự nảy nở của các phong trào dân tộc chủ nghĩa địa phương với vai trò trung tâm thuộc về “tầng lớp trung lưu có học” (nói nôm na là các nhà ngữ văn + nhà tư bản). Vậy tại sao chủ nghĩa dân tộc lại xuất hiện ở Thụy Sĩ muộn thế, và hệ quả của sự chậm trễ này đối với định dạng sau cùng của nó là gì (đặc biệt là tình trạng đa “ngôn ngữ quốc gia”³⁹² hiện nay)?

Một phần của câu trả lời nằm ở sự non trẻ của nhà nước Thụy Sĩ, điều mà Hughes đã lạnh lùng tuyên bố là khó có thể truy về sớm hơn giai đoạn 1813-1815 mà “không phải nói dối vòng vo”.³⁹³ Ông nhắc chúng ta rằng quyền công dân thật sự đầu tiên ở Thụy Sĩ, cũng như quyền bầu cử trực tiếp (cho nam giới), và việc kết thúc đánh thuế cũng như các khu vực thuế quan “nội vùng” là thành tựu của nền Cộng hòa Helvetic, có được một cách cưỡng ép thông qua việc chiếm đóng của Pháp vào năm

1798. Chỉ đến năm 1803, nhà nước mới thu nạp được một lượng đáng kể những người nói tiếng Italia, sau khi chiếm được Ticino. Đến năm 1815, Thụy Sĩ mới giành được các khu vực đông đúc nói tiếng Pháp là Valais, Geneva, và Neuchâtel nhờ vào Liên minh Thần thánh đang nuôi hận với Pháp - đổi lại bằng tính trung lập và một bản hiến pháp hết sức bảo thủ.³⁹⁴ Hệ quả là, nước Thụy Sĩ đa ngôn ngữ ngày nay chính là sản phẩm của giai đoạn đầu thế kỉ XIX.³⁹⁵

Nhân tố thứ hai là sự lạc hậu của đất nước này (kết hợp với địa hình hiểm trở và sự thiếu vắng các nguồn tài nguyên có thể khai thác, điều này giúp Thụy Sĩ nằm ngoài tầm ngắm của những láng giềng hùng mạnh hơn). Ngày nay, khó có thể nhớ được là đến tận Thế chiến II, Thụy Sĩ vẫn là một nước nghèo, với mức sống chỉ bằng một nửa ở Anh, và phần lớn đất nước hãy còn là *nông thôn*. Năm 1850, chỉ có 6% dân số sống ở các khu vực chỉ có tí chút hơi hướng đô thị, và đến tận năm 1920, con số này cũng chỉ tăng lên mức 27,6%³⁹⁶. Vậy nên, suốt thế kỉ XIX, phần lớn dân số nơi đây là tầng lớp nông dân trì trệ (ngoại trừ truyền thống xuất khẩu các chàng trai dũng mãnh làm Cận vệ cho Giáo hoàng và lính đánh thuê từ xa xưa). Đất nước này không chỉ lạc hậu về mặt kinh tế, mà còn về văn hóa và chính trị. Vùng “Thụy Sĩ Cũ”, khu vực không thay đổi gì nhiều từ 1515-1803 với phần lớn dân cư nói một ngôn ngữ nào đó trong số các thổ ngữ Đức, nằm dưới sự cai trị của một liên minh lỏng lẻo gồm những quý tộc đầu sỏ cấp bang. “Bí mật cho sự tồn tại lâu dài của Liên bang này³⁹⁷ nằm ở bản chất kén của nó. Để chống lại những kẻ thù bên ngoài, nó tạo ra một sự thống nhất vừa đủ giữa các tộc người. Để chống lại các cuộc nổi dậy từ bên trong, nó tạo ra sự thống nhất vừa đủ trong số quý tộc đầu sỏ. Nếu nông dân nổi dậy, như đã xảy ra ba lần hay đại loại vậy trong mỗi thế kỉ, thì sự khác biệt sẽ được gạt sang một bên, và *chính quyền* các bang sẽ tham gia trợ giúp, thường là dàn xếp sao cho có lợi cho thủ lĩnh cùng phe, nhưng không phải lúc nào

cũng thế”.³⁹⁸ Ngoại trừ việc thiếu đi các thiết chế quân chủ, bức tranh này cũng không khác mấy so với vô số các công quốc khác trong Đế quốc La Mã Thần thánh, mà ở đó, Công quốc Liechtenstein nằm ở biên giới phía Đông của Thụy Sĩ là chứng tích lẻ loi sau cùng.³⁹⁹

Một thông tin hữu ích khác là tới tận năm 1848, gần hai thế hệ sau khi nhà nước Thụy Sĩ ra đời, sự phân rẽ về mặt tôn giáo từ xa xưa vẫn chi phối chính trị mạnh hơn là sự khác biệt về ngôn ngữ. Một điểm rất nổi bật là ở những lãnh thổ được xác lập rõ là thuộc Công giáo thì đạo Tin lành là *không được pháp luật công nhận* [unlawful], trong khi ở các lãnh thổ thuộc Tin lành thì Công giáo lại bị cho là phạm pháp [illegal]; và những quy tắc này được thực thi nghiêm ngặt. (Ngôn ngữ lúc này là vấn đề của lựa chọn và tính tiện ích cá nhân). Chỉ sau năm 1848, trong vòng xoáy của những thăng trầm cách mạng khắp châu Âu và sự lan tỏa của phong trào dân tộc phương ngữ hóa, ngôn ngữ mới chiếm vị trí của tôn giáo, và đất nước này mới bị chia cắt thành các vùng xác lập rõ ràng về ngôn ngữ. (Tôn giáo giờ đây trở thành vấn đề của lựa chọn cá nhân).⁴⁰⁰

Cuối cùng, sự tồn tại dai dẳng của một lượng lớn những phương ngữ Đức đa dạng, đôi khi không hiểu nổi nhau, ở một đất nước nhỏ như thế gợi ý tới sự du nhập muộn màng của chủ nghĩa tư bản in ấn, cũng như của nền giáo dục hiện đại chuẩn hóa đối với phần lớn xã hội nông dân Thụy Sĩ. Vì thế, *Hochsprache* [tiếng Đức in ấn] tới khá gần đây mới có địa vị ngôn ngữ-của-nhà nước giống như *ärarisch deutsch* [tiếng Đức tài chính] và *dienstmaleisch* [tiếng Malay hành chính]. Thêm nữa, Hughes lưu ý rằng, ngày nay, các viên chức “cấp cao” được kì vọng phải có tri thức đủ dùng với hai ngôn ngữ liên bang, hàm ý rằng năng lực này không áp dụng cho cấp dưới của họ. Một điểm tương tự cũng được nêu ra một cách gián tiếp trong Chỉ thị Liên bang năm 1950, với khẳng quyết rằng “người Thụy Sĩ gốc Đức có học hẳn nhiên có thể làm việc bằng tiếng Pháp,

cũng như người Thụy Sĩ gốc Italia *có học vậy*".⁴⁰¹ Hệ quả của điều này là chúng ta có một khung cảnh mà về cơ bản không khác nhiều với Mozambique - nơi tầng lớp chính trị song ngữ nấu mình trong một tập hợp đa dạng những nhóm dân số đơn ngữ, chỉ với một sự khác biệt là "ngôn ngữ thứ hai" ở đây đến từ một nước láng giềng hùng mạnh nào đó chứ không phải từ nhà nước thực dân cũ.

Tuy vậy, xét tới việc năm 1910, tiếng mẹ đẻ của gần 73% dân số Thụy Sĩ là tiếng Đức, 22% là tiếng Pháp, 4% tiếng Italia, và 1% tiếng Romansch (tỉ lệ này hiếm khi biến động trong các thập niên tiếp sau), thì một điều có lẽ khá ngạc nhiên là vào nửa sau thế kỉ XIX - thời đại của chủ nghĩa dân tộc nhà nước - quá trình Đức hóa lại không được thúc đẩy. Đương nhiên, tới năm 1914, tâm lí ưu ái Đức vẫn rất mạnh. Giữa Đức và khu vực Thụy Sĩ nói tiếng Đức là những vùng biên giới cực kì lỏng lẻo. Thương mại và đầu tư, cũng như tầng lớp quý tộc và giới làm thuê chuyên nghiệp, di chuyển qua lại khá tự do. Nhưng Thụy Sĩ cũng nằm liền kề với hai cường quốc Âu châu khác là Pháp và Italia, nên rủi ro chính trị đến từ chính sách Đức hóa là rõ ràng. Bởi vậy, địa vị pháp lí ngang bằng giữa tiếng Đức, Pháp, và Italia trở thành mặt phải của đồng xu trung lập mang tên Thụy Sĩ.⁴⁰²

Tất cả các bằng chứng nêu trên cho thấy chủ nghĩa dân tộc Thụy Sĩ tốt nhất nên được hiểu là một phần của "làn sóng cuối cùng". Nếu Hughes đã đúng khi cho rằng chủ nghĩa dân tộc Thụy Sĩ ra đời năm 1891, thì nó chỉ lớn tuổi hơn chủ nghĩa dân tộc Burma hay Indonesia chưa tới một thập niên. Nói cách khác, chủ nghĩa dân tộc Thụy Sĩ trỗi dậy ở một giai đoạn lịch sử thế giới khi dân tộc đã trở thành quy chuẩn quốc tế, và khi người ta có thể "khuôn nặn" ra thể tính dân tộc bằng những cách thức phức tạp hơn trước rất nhiều. Nếu như cấu trúc chính trị bảo thủ và cấu trúc kinh tế-xã hội lạc hậu của Thụy Sĩ "trì hoãn" sự "trỗi dậy" của chủ nghĩa dân tộc,⁴⁰³ thì các thiết

chế chính trị tiền hiện đại phi vương triều và phi quân chủ của nó lại giúp ngăn chặn sự phát triển vô độ của chủ nghĩa dân tộc nhà nước (đối lập với trường hợp Xiêm thảo luận ở Chương 6). Cuối cùng, giống như các ví dụ ở Đông Nam Á, sự xuất hiện của chủ nghĩa dân tộc Thụy Sĩ trong đêm trước cuộc cách mạng thông tin liên lạc vào thế kỉ XX khiến cho việc “tái hiện” một cộng đồng tưởng tượng mà không cần đến sự thống nhất ngôn ngữ trở nên khả thi và hoàn toàn thực tế.

Để kết luận, chúng ta nên nhắc lại lập luận chung của chương này. “Làn sóng cuối cùng” của chủ nghĩa dân tộc, phần lớn diễn ra trên các lãnh thổ thuộc địa châu Á và châu Phi, bắt nguồn từ việc phản ứng lại chủ nghĩa đế quốc toàn cầu kiểu mới, một hiện tượng đến từ thành tựu của chủ nghĩa tư bản công nghiệp. Như Marx đã đề cập theo lối diễn đạt không ai bắt chước nổi của mình, “nhu cầu không ngừng mở rộng thị trường cho sản phẩm của mình đã truy đuổi những nhà tư sản trên khắp bề mặt địa cầu này”.⁴⁰⁴ Nhưng chủ nghĩa tư bản cũng đã giúp tạo ra chủ nghĩa dân tộc đại chúng dựa trên phương ngữ ở châu Âu, nhất là thông qua việc phổ biến in ấn, điều mà ở những phạm vi khác nhau, đã làm xói mòn nguyên tắc vương triều tồn tại từ xưa, và đặt các vương triều này vào vị trí phải tham gia một quá trình tự quy hóa dân tộc. Chủ nghĩa dân tộc nhà nước - thứ kết nối giữa nguyên tắc dân tộc mới với nguyên tắc vương triều cũ (Đế quốc *Anh* chẳng hạn) - đến lượt nó lại dẫn tới điều có thể gọi cho thuận tiện là “quá trình Nga hóa”⁴⁰⁵ ở các thuộc địa bên ngoài châu Âu. Xu thế ý thức hệ này ăn khớp với những nhu cầu thực tiễn cấp bách. Các đế quốc cuối thế kỉ XIX quá lớn và quá xa để có thể được cai trị bằng một nhóm dân chính quốc. Thêm nữa, sóng đôi cùng với chủ nghĩa tư bản, các nhà nước mau chóng đa dạng hóa chức năng của chúng, ở cả chính quốc và thuộc địa. Kết hợp lại, những nhân tố này tạo ra hệ thống các trường học mang tính “Nga hóa” nhằm một phần đến mục tiêu đào tạo viên chức cấp dưới phục

vụ cho hệ thống quan liêu nhà nước và doanh nghiệp. Hệ thống trường học được tập trung hóa và chuẩn hóa này tạo ra các cuộc hành hương mới, nơi thành Rome chính là thủ đô của các xứ thuộc địa, vì lẽ giờ đây, những dân tộc ẩn mình ở lõi của đế quốc không cho phép sự thăng tiến hướng tâm nữa. Thông thường, nhưng hoàn toàn không nhất thiết, những cuộc hành hương giáo dục này có phiên bản song hành hoặc tái lập ở địa hạt hành chính. Sự đan xen giữa các cuộc hành hương giáo dục và hành hương hành chính cụ thể này đã cung cấp nền tảng lãnh thổ cho những “cộng đồng tưởng tượng” mới mà ở nơi đó, người bản xứ tự xem mình là “quốc dân” [nationals]. Sự mở rộng của nhà nước thực dân có thể nói đã mời “người bản xứ” [natives] tới trường học và văn phòng, trong khi sự mở rộng của chủ nghĩa tư bản thực dân lại loại họ khỏi ban lãnh đạo. Điều này đồng nghĩa với việc, ở một mức độ chưa từng thấy, người phát ngôn chủ chốt của chủ nghĩa dân tộc thuộc địa thời kì đầu chính là tầng lớp trí thức song ngữ lẻ loi, không ràng buộc gì với giới tư sản có thể lực ở địa phương.

Tuy nhiên, là những trí thức song ngữ, và trên hết là lớp trí thức của thế kỉ XX, họ có thể tiếp cận, từ cả trong và ngoài phòng học, các mô hình dân tộc, thể tính dân tộc, và chủ nghĩa dân tộc được đúc kết từ kinh nghiệm hỗn loạn đầy sóng gió của hơn một thế kỉ lịch sử châu Mỹ và châu Âu. Các mô hình này, tới lượt nó, giúp định hình hàng nghìn giấc mơ non trẻ. Theo đủ kiểu kết hợp khác nhau, những bài học từ chủ nghĩa dân tộc creole, chủ nghĩa dân tộc phương ngữ, và chủ nghĩa dân tộc nhà nước đã được sao chép, cải biên, và cải tiến. Cuối cùng, khi chủ nghĩa tư bản dẫn tới sự thay đổi ngày một nhanh chóng trong quá trình truyền thông về cả mặt vật lí lẫn tri thức, tầng lớp trí thức tìm thấy cách vượt qua in ấn để tuyên truyền về các cộng đồng tưởng tượng cho không chỉ những nhóm đại chúng mù chữ, mà còn cả những nhóm biết đọc biết viết, nhưng là *đọc* những ngôn ngữ khác nhau.

8. Chủ nghĩa yêu nước và chủ nghĩa phân biệt chủng tộc

Ở những chương trước, tôi đã cố gắng phác họa quá trình mà qua đó dân tộc được tưởng tượng ra, và một khi đã vậy, nó được phỏng theo, cải biên, và chuyển hóa. Phân tích này tất yếu phải quan tâm trước tiên tới biến đổi xã hội và những hình thái ý thức khác nhau. Nhưng điều vẫn còn hồ nghi ở đây là, liệu sự thay đổi xã hội hay sự chuyển biến trong ý thức có thể tự chúng giải thích được *tình gắn bó* người ta dành cho những phát minh mà sự tưởng tượng của họ tạo ra hay không - hoặc, xin nhắc lại câu hỏi đã đặt ra ở phần đầu của văn bản này - tại sao người ta lại sẵn sàng chết cho những phát minh này.

Trong một kỉ nguyên khi các trí thức tiên tiến mang tinh thần thế giới (đặc biệt ở châu Âu?) đều nhấn mạnh tính chất gần như bệnh lí của chủ nghĩa dân tộc, cũng như gốc rễ của nó từ nỗi sợ hãi và sự thù ghét đối với Kẻ khác,⁴⁰⁶ và quan hệ của nó với chủ nghĩa phân biệt chủng tộc,⁴⁰⁷ sẽ hữu ích khi chúng ta tự nhắc mình rằng dân tộc truyền cảm hứng cho tình yêu, và thường là tình yêu tha thiết, tự nguyện hi sinh. Các sản phẩm văn hóa của chủ nghĩa dân tộc - thi ca, văn chương, âm nhạc, và nghệ thuật tạo hình - thể hiện tình yêu này một cách rõ ràng theo hàng nghìn hình thức và phong cách khác nhau. Mặt khác, họa hoàn hảo nhất chúng ta mới thấy các sản phẩm dân tộc chủ nghĩa thể hiện nỗi sợ hãi và lòng căm thù *tương ứng*.⁴⁰⁹ Ngay cả trong trường hợp các dân tộc thuộc địa, những người có đủ mọi lí do để nuôi hận với đế quốc cai trị, thì chúng ta vẫn phải kinh ngạc trước sự tồn tại không đáng kể của các yếu tố căm thù trong việc bày tỏ cảm xúc về dân tộc. Ví dụ, đây là những khổ thơ đầu tiên và cuối cùng trong bài thơ nổi tiếng

Último Adiós [Lời chào sau cuối] mà Rizal viết trong khi đợi bị hành hình dưới bàn tay của chủ nghĩa đế quốc Tây Ban Nha.⁴¹⁰

*1. Adiós, Patria adorada, región del sol querida,
Perla del Mar de Oriente, nuestro perdido edén,
A darte voy, alegre, la triste mustia vida;
Y fuera más brillante, más fresca, más florida,
También por ti la diera, la diera por tu bien.*

...

*12. Entonces nada importa me pongas en olvido:
Tu atmósfera, tu espacio, tus valles cruzaré;
Vibrante y limpia nota seré par tu oído;
Aroma, luz, colores, rumor, canto, gemido,
Constante repitiendo la esencia de mi fe.*

*13. Mi Patria idolatrada, dolor de mis dolores,
Querida Filipinas, oye el postrer adiós.
Ahí, te dejo todo: mis padres, mis amores.*

*Voy donde no hay esclavos, verdugos ni opresores:
Donde la fe no mata, donde el que reina es Dios.*

*14. Adiós, padres y hermanos, trozos del alma mía,
Amigos de la infancia, en el perdido hogar;
Dad gracias, que descanso del fatigoso día;
Adiós, dulce extranjera, mi amiga, mi alegría;
Adiós, queridos séres. Morir es descansar.*

*[1. Tạm biệt Đất Mẹ thân yêu, xứ sở mặt trời,
Ngọc trai biển phương Đông. Thiên đường đã mất!
Hạnh phúc thay, ta nguyện cùng người cuộc đời dang dở;
Để đời công bằng hơn, mới mẻ hơn, chứa chan hơn.
Ta nguyện hi sinh vì hạnh phúc của người.*

...

*12. Có vấn đề gì đâu khi người lãng quên ta
Bầu trời, không gian, thung lũng kia, nơi ta từng khám phá.*

*Như nốt nhạc rộn ràng trong trẻo,
Như hương thơm, ánh sáng, sắc màu, lời ca, và cả tiếng thì thầm;
Tất cả là tiếng lòng thuần khiết nơi ta.*

13 Mảnh đất ta tôn thờ, niềm đau của niềm đau!

Philippines thân yêu, hãy nghe lời vĩnh biệt,

Ta để lại tất cả, mẹ cha và người yêu dấu.

Tới một nơi chẳng nô lệ, chẳng bạo chúa hoành hành,

Nơi đức tin thôi giết chóc và Chúa Trời ngự trị

14. Tạm biệt cha mẹ anh em, những mảnh hồn yêu dấu

Cả bè bạn ấu thơ trong cảnh mất cửa nhà;

Xin tạ ơn khi ngày đau kết thúc;

Xin vĩnh biệt người lạ mến thương, bạn thân yêu và những niềm vui;

Xin vĩnh biệt, những người thân thiết. Chết chỉ là yên nghỉ].

Lưu ý rằng, ở đây, chẳng những quốc tịch của bọn “bạo chúa” không được đề cập đến, mà chủ nghĩa dân tộc đắm say của Rizal còn được thể hiện bằng chính ngôn ngữ của “chúng” [tức tiếng Tây Ban Nha].⁴¹¹

Chúng ta có thể giải mã một điều gì đó về bản chất của tình yêu chính trị này từ cách thức người ta sử dụng ngôn ngữ để mô tả đối tượng của nó: Hoặc là bằng nhóm từ vựng về quan hệ thân tộc (đất mẹ, *Vaterland*, *Partia*)⁴¹² hoặc là ngôn từ về quê hương (*heimat*⁴¹³ hay *tanah air* - đất và nước, cụm từ chỉ vùng quần đảo sở tại của người Indonesia). Cả hai cách diễn đạt này cùng biểu thị điều gì đó mà ai cũng gán bó một cách tự nhiên. Như chúng ta đã thấy ở phần trước, mọi thứ “tự nhiên” luôn có điều gì đó mang tính không thể chọn lựa. Theo cách đó, thể tính dân tộc được đồng hóa với màu da, giới tính, dòng dõi, và thời đại sống - tất cả những điều này chẳng ai tránh được. Và chính trong những “mối ràng buộc tự nhiên” này, người ta có thể cảm nhận được “vẻ đẹp của *gemeinschaft*” [cộng đồng - tiếng Đức trong nguyên bản]. Nói cách khác, chính bởi những

mối liên hệ này nằm ngoài khả năng lựa chọn nên chúng luôn tỏa ra vầng hào quang của sự bất vị lợi.

Mặc dù đúng là trong hai thập niên vừa qua, ý niệm về gia đình như một cấu trúc quyền lực chặt chẽ đã được bàn luận rất nhiều, thì ý niệm này hoàn toàn xa lạ đối với phần lớn nhân loại. Nói đúng ra, về mặt truyền thống, gia đình được hình dung như là lãnh địa của tình yêu và tình đoàn kết bất vị lợi. Tương tự như vậy, nếu các sử gia, nhà ngoại giao, chính trị gia, và nhà nghiên cứu khoa học xã hội cảm thấy khá thoải mái với ý niệm “lợi ích dân tộc”, thì với phần lớn những người bình thường, dù thuộc tầng lớp nào đi nữa, toàn bộ mấu chốt về dân tộc là tính phi lợi ích của nó. Chỉ vì đúng lý do đó thôi mà nó có thể đòi hỏi sự hi sinh.

Như đã lưu ý ở trên, những cuộc chiến tranh vĩ đại của thế kỉ này mang tính phi thường không hẳn vì quy mô chưa từng có của chúng trong việc cho phép người ta giết nhau, mà còn vì số lượng khổng lồ những người cảm thấy thuyết phục khi hi sinh mạng sống của mình. Chẳng phải số lượng người bị giết vượt xa số lượng kẻ giết người đó ư? Ý niệm về sự hi sinh tối thượng luôn đi cùng với ý niệm về sự thuần khiết đến từ định mệnh.

Chết vì dân tộc, cái dân tộc mà không mấy ai được lựa chọn, cho thấy một phẩm giá đạo đức huy hoàng - điều mà việc chết cho Công đảng, Hiệp hội Y khoa Hoa Kỳ, hay thậm chí Tổ chức Ân xá quốc tế không thể so bì được, vì với những tổ chức này, người ta có thể gia nhập hoặc từ bỏ một cách dễ dàng. Việc chết vì cách mạng cũng có được phẩm giá huy hoàng của nó từ việc người ta cảm thấy đây là một điều gì đó thực sự thuần khiết. (Nếu người ta tưởng tượng rằng giai cấp vô sản *chỉ là* một nhóm mãi mê tranh nhau tử lạnh, các kì nghỉ, hay quyền lực, thì liệu họ, bao gồm cả những người vô sản, sẽ sẵn sàng chết vì nó tới mức nào?)⁴¹⁴ Thật mỉa mai khi có thể nói rằng, nếu xét tới việc những diễn giải lịch sử Marxist được cảm nhận (chứ không phải tri nhận) như sự tái hiện của một điều tất yếu

không thể tránh khỏi, thì những diễn giải này cũng đạt được hào quang của sự thuần khiết và bất vị lợi.

Tới đây, sẽ hữu ích khi chúng ta một lần nữa quay trở lại với vấn đề ngôn ngữ. Thứ nhất, ai cũng nhận thấy tính nguyên thủy [primordialness] của ngôn ngữ, ngay cả với những ngôn ngữ đã được biết là mang tính hiện đại. Không ai có thể đưa ra được niên đại ra đời của bất cứ ngôn ngữ nào. Mỗi ngôn ngữ đều lộ rạn một cách chậm chạp từ một quá khứ không có điểm tận cùng. (Trong chủng mục *homo sapiens* [người tinh khôn] được coi là *homo dicens* [người biết nói], thật khó có thể tưởng tượng ra nguồn gốc của ngôn ngữ muộn hơn bản thân loài này). Ngôn ngữ vì thế có vẻ như bắt rễ sâu hơn bất cứ thứ gì khác trong các xã hội đương đại. Cùng lúc đó, không gì kết nối chúng ta với những người đã khuất một cách cảm động hơn là ngôn ngữ. Nếu một người nói tiếng Anh nghe thấy câu “đất trở về với đất, tro tàn trở về với tro tàn, cát bụi trở về với cát bụi” - một câu nói được tạo ra gần bốn thế kỉ rưỡi trước - thì họ nhận ngay được lời gợi ý ma mị về tính đồng thời cắt qua thời gian đồng nhất và rỗng. Sức nặng của những ngôn từ này bắt nguồn một phần từ ý nghĩa trang nghiêm của nó; một phần khác từ cái gọi là “Anh tính” [Englishness] của tổ tiên.

Thứ hai, có một loại hình cộng đồng mang tính đồng thời đặc thù mà chỉ có ngôn ngữ mới có thể gợi ra - trên hết là qua dạng thức thi ca và các bài hát. Lấy ví dụ như bài quốc ca được hát vào những dịp quốc lễ. Bất kể ca từ nhạt nhẽo ra sao, nhịp điệu xoàng xĩnh thế nào, việc ngân lên những bài hát đó là một trải nghiệm đồng thời. Đứng vào những thời điểm ấy, những người hầu như không hề biết nhau cùng thốt ra những ca từ giống nhau với cùng một giai điệu. Hình ảnh đó chính là: Sự đồng xướng [unisonance].⁴¹⁵ Việc hát bài *Marseillaise*, *Waltzing Matilda*, và *Indonesia Raya*⁴¹⁶ tạo ra cơ hội cho tính đồng xướng, cho việc hiện hữu hóa cộng đồng tưởng tượng qua sự vang vọng vật lí. (Cũng tương tự như thế đối với việc lắng nghe,

và có thể lặng lẽ nhắm theo, việc ngâm một bài thơ có tính nghi lễ, ví dụ như các phần của cuốn *The Book of Common Prayer* [*Kinh cầu chung* của Anh giáo]). Sự đồng xướng này mới vô tư làm sao! Dẫu chúng ta biết rằng người khác đang hát những bài ca đó, cùng một lúc và cùng một cách y như chúng ta, thì chúng ta vẫn không biết họ là ai, thậm chí không biết họ đang hát ở những đâu, nếu việc này nằm ngoài tầm tai của chúng ta. Ở đây, chẳng có gì kết nối chúng ta lại với nhau ngoại trừ những âm thanh tưởng tượng.

Nhưng người ta lại có thể gia nhập những dàn hợp ca này theo thời gian. Nếu tôi là một người Latvia, thì con gái tôi vẫn có thể là người Australia. Con trai của một người Italia di cư đến New York sẽ tìm thấy tổ tiên của mình từ các vị Tiên bối Hành hương.⁴¹⁷ Nếu thể tính dân tộc có hào quang của định mệnh, thì đây vẫn là một định mệnh nằm trong *lịch sử*. Ở đây, sắc lệnh của San Martín ân ban cho những người Anh Điêng nói tiếng Quechua thành “người Peru” - một động thái giống như việc cải đạo - là một ví dụ mẫu mực. Nó cho thấy rằng ngay từ đầu, dân tộc đã được hình dung qua ngôn ngữ chứ không phải dòng máu, và rằng ai cũng có thể được “mời vào” cộng đồng tưởng tượng này. Vì thế, ngày nay, ngay cả các dân tộc hẹp hòi nhất cũng chấp nhận nguyên tắc *nhập tịch* (một từ tuyệt vời!)⁴¹⁸ dù cho việc thực thi có khó khăn thế nào đi nữa.

Vừa được xem như là định mệnh *lịch sử*, lại vừa là một cộng đồng tưởng tượng thông qua ngôn ngữ, dân tộc hiện ra với tính chất vừa đóng vừa mở. Nghịch lí này được minh họa rõ ràng trong nhịp điệu thay đổi của những câu thơ nổi tiếng về cái chết sau đây của tướng John Moore trong trận Coruña.⁴¹⁹

1. *Not a drum was heard, not a funeral note,
As his corse to the rampart we hurried;
Not a soldier discharged his farewell shot
O'er the grave where our hero we buried.*

*2. We buried him darkly at dead of night,
The sods with our bayonets turning;
By the struggling moonbeam's misty light,
And the lantern dimly burning.*

*3. No useless coffin enclosed his breast,
Not in sheet or in shroud we wound him;
But he lay like a warrior taking his rest,
With his martial cloak around him.*

...

*5. We thought, as we hollowed his narrow bed,
And smoothed down his lonely pillow,
That the foe and the stranger would tread o'er his head
And we far away on the billow.*

...

*8. Slowly and sadly we laid him down.
From the field of his fame fresh and gory;
We carved not a line, and we raised not a stone -
But we left him alone with his glory!*

*[1. Không tiếng trống trận, không nhạc đưa tang,
Ta vội vã đưa xác anh về lũy;
Không tiếng súng, người lính nào tiễn biệt
Trên nấm mồ, an nghỉ một anh hùng.*

*2. Ta chôn anh giữa bóng đêm chết chóc,
Lật từng mảng đất với lưỡi lê;
Lần mò dưới ánh trăng mờ ảo,
Và trên tay, le lói ánh đèn tàn.*

*3. Che ngực anh, không quan tài vô dụng,
Không tấm chăn, hay vải liệm bọc thân;
Nhưng nằm đó, người chiến binh yên nghỉ,
Chiến bào kia che chở quanh mình.*

...

5. Đào giường hẹp cho anh, chúng tôi đã nghỉ,

*Khi san đất làm chiếc gối đơn,
Rằng kẻ thù, tha nhân, qua đâu anh, sẽ bước
Khi trên đại dương kia, tôi đã xa rồi.*

...

*8. Chậm rãi và u buồn, ta đặt anh nằm xuống.
Nơi vang danh anh, nóng hổi máu tràn;
Không tạc một dòng, không tấm bia dựng vội -
Nhưng trong vinh quang, anh an nghỉ mặc đời!]*

Những dòng này tưởng niệm một kí ức hào hùng với vẻ đẹp không thể tách rời khỏi tiếng Anh - thứ ngôn từ không thể dịch nổi và chỉ những ai nói và đọc nó mới nghe thấy được. Nhưng cả Moore và những người tán dương ông đều là người Ireland. Và không có lí do gì một hậu duệ nào đó của những “kẻ thù” Đức hay Tây Ban Nha của Moore lại không thể nghe được một cách đầy đủ âm hưởng của bài thơ này: Tiếng Anh, cũng như bất cứ ngôn ngữ nào khác, luôn rộng cửa chào đón những người nói, người nghe, và người đọc mới.

Hãy lắng nghe Thomas Browne⁴²⁰ bao quát chiều dài và chiều rộng của lịch sử nhân loại chỉ trong hai câu văn:

Even the old ambitions had the advantage of ours, in the attempts of their vainglories, who acting early and before the probable Meridian of time, have by this time found great accomplishment of their designs, whereby the ancient Heroes have already out-lastred their Monuments, and Mechanicall [nguyên văn] preservations. But in this latter Scene of time we cannot expect such Mummies unto our memories, when ambition may fear the Prophecy of Elias, and Charles the Fifth can never hope to live within two Methusela's of Hector.

[Ngay cả tham vọng xa xưa cũng có lợi thế hơn tham vọng của chúng ta ngày nay, khi mà trong nỗ lực hư danh, những kẻ sống từ thuở sơ khai trước giai đoạn có lẽ là Thời Trung thế, rốt cuộc đã tìm thấy thành tựu vĩ đại cho những kế hoạch của mình ngay trong thời nay, nghĩa là những vị Anh hùng cổ đại đã tồn tại lâu hơn Đền đài, lăng tẩm Cơ giới của họ. Nhưng trong Thời Tận thế này, chúng ta không thể trông chờ những Xác ướp kia trở thành kí ức của mình, vì tham vọng của chúng sẽ làm e sợ Lời

tiên tri của Elias, và Charles V sẽ không thể sống lâu hơn danh vọng trải hết hai đời Methusela của Hector].⁴²¹

Ở đây, Ai Cập, Hi Lạp, và Judaea cổ đại được hợp nhất với Đế quốc La Mã Thần thánh, nhưng sự hợp nhất xuyên qua hàng nghìn năm và hàng nghìn dặm đó được thực hiện thông qua lối văn xuôi tiếng Anh đặc thù của Browne vào thế kỉ XVII⁴²². Dĩ nhiên, đoạn văn trên có thể được dịch ở một mức độ nào đó. Nhưng sự tráng lệ kì quái của những cụm từ như “probable Meridian of time”, “Mechanicall preservations”, “such Mummies unto our memories”, và “two Methusela’s of Hector” chỉ có thể làm cho độc giả tiếng Anh nổi da gà mà thôi.

Trên trang này, đoạn trích trên tự nó rộng mở trước các độc giả [Anh ngữ]. Trong khi đó, những dòng cuối cùng trong truyện ngắn *Yang Sudan Hilang* [*Những điều đã mất*]⁴²³ của nhà văn Indonesia vĩ đại Pramoedya Ananta Toer, cũng tráng lệ kì quái không kém, lại gần như đóng kín, dù vẫn xuất hiện trên cùng một trang in này.⁴²⁴

Suara itu hanya terdengar beberapa detik saja dalam hidup. Getarannya sebentar berdengung, takkan terulangi lagi. Tapi seperti juga halnya dengan kali Lusi yang abadi menggarisi kota Blora, dan seperti kali itu juga, suara yang tersimpan menggarisi kenangan dan ingatan itu mengalir juga - mengalir kemuaranya, kelaut yang tak bertepi. Dan tak seorangpun tahu kapan laut itu akan kering dan berhenti berdeburan.

Hilang.

Semua itu sudah hilang dari jangkauan panc[h]a-indera.⁴²⁵

Nếu như mỗi ngôn ngữ đều có thể thụ đắc được, thì quá trình thụ đắc này đòi hỏi một phần đời đáng kể của mỗi cá nhân: Mỗi cuộc chinh phục mới lại được đo bằng ngày tháng cạn dần. Điều hạn chế khả năng tiếp cận ngôn ngữ của một người không đến từ độ trơ lì của đầu óc mà đến từ việc người đó không thể sống mãi. Vì thế, mọi ngôn ngữ luôn có một mức độ kín đáo [privacy] nào đó. Đế quốc Pháp, Mĩ đã cai trị, bóc lột và giết hại người Việt Nam qua nhiều năm. Nhưng dù họ có làm gì đi nữa,

thì tiếng Việt vẫn ở đó. Thế nên điều này thường dẫn tới những cơn thịnh nộ trước “sự bí hiểm” của tiếng Việt, và nỗi tuyệt vọng tối tăm đó đã sản sinh ra thứ tiếng lóng độc địa của chủ nghĩa thực dân giãy chết, như “gook”,⁴²⁶ “raton”⁴²⁷... (Về lâu dài, phản ứng duy nhất trước sự kín đáo mệnh mông trong ngôn ngữ của người bị trị chỉ có thể là hoặc rút lui, hoặc gia tăng thăm sát).

Những tính ngữ nói trên, ở ngay hình thức nội tại của chúng, mang tính phân biệt chủng tộc đặc trưng, và việc giải mã hình thức này sẽ giúp chỉ ra tại sao Nairn đã nhầm lẫn khi lập luận rằng về cơ bản chủ nghĩa phân biệt chủng tộc và chủ nghĩa bài Do Thái bắt nguồn từ chủ nghĩa dân tộc - và vì thế, “khi được nghiên cứu với một nhãn quan lịch sử đủ sâu sắc, chủ nghĩa phát xít cho ta biết nhiều điều về chủ nghĩa dân tộc hơn bất cứ thứ gì khác”.⁴²⁸ Ví dụ, một từ như “slant” [xéch], viết tắt của “slant-eyed” [mắt xéch], không chỉ đơn giản phản ánh sự hằn thù chính trị thông thường. Nó xóa bỏ thể tính dân tộc bằng cách quy giản kẻ thù thành diện mạo sinh học của họ.⁴²⁹ Khi từ này được dùng để thay thế cho “Việt Nam tính” thì nó cũng từ chối luôn “Việt Nam tính”, tương tự như từ *raton* cũng từ chối “Algeria tính”. Đồng thời, nó trộn lẫn “người Việt Nam” vào một nhóm thấp kém vô danh, cùng với “người Hàn”, “người Hoa”, “người Philippines”... Đặc trưng của những từ vựng này càng trở nên rõ ràng khi ta đặt chúng trong thế tương phản với những từ khác dùng trong giai đoạn chiến tranh Việt Nam như “Charlie” và “V.C.”.⁴³⁰ hay vào những giai đoạn sớm hơn trong lịch sử như “Boche”, “Hun”, “Jap”, và “Frog”.⁴³¹ Tất cả những từ này chỉ áp dụng cho *một* quốc tịch cụ thể, và vì thế chúng thừa nhận, trong sự thù địch, tính thành viên của kẻ thù trong liên đoàn dân tộc [league of nations].⁴³²

Thực tế vấn đề nằm ở chỗ chủ nghĩa dân tộc tư duy trên nền tảng của số phận lịch sử, trong khi chủ nghĩa phân biệt chủng tộc lại mơ về sự ô uế vĩnh viễn, thứ lan truyền từ khởi nguyên

của thời gian, xuyên qua một chuỗi vô tận những giao cấu ghê tởm: Tức là, nó nằm ngoài lịch sử. Dân “nigger” [da/mọi đen], vì chiếc chổi hắc ín vô hình, sẽ mãi mãi là “nigger”; người Do Thái, những hậu duệ của Abraham, sẽ mãi mãi là Do Thái - bất kể họ mang họ chiếu gì, và dù cho họ nói và đọc ngôn ngữ gì đi nữa. (Vì thế, đối với các thành viên Nazi thì người Đức gốc Do Thái luôn là những kẻ mạo danh).⁴³³

Giấc mơ của chủ nghĩa phân biệt chủng tộc thực ra có nguồn gốc từ ý thức hệ *giai cấp*, thay vì ý thức hệ dân tộc: Trên hết, giấc mơ đó đến từ những tuyên bố về tính chất thần thánh của những kẻ thống trị, của dòng máu “xanh”, hoặc “trắng”, cũng như sự “hôn phối” trong nhóm quý tộc.⁴³⁴ Vì thế, không có gì ngạc nhiên khi vị cha đẻ giả định của chủ nghĩa phân biệt chủng tộc hiện đại không phải là một nhà dân tộc chủ nghĩa tiểu tư sản nào đó, mà là Joseph Arthur, tức Bá tước de Gobineau.⁴³⁵ Cũng không có gì ngạc nhiên khi chủ nghĩa phân biệt chủng tộc và chủ nghĩa bài Do Thái đều bộc lộ ở trong lòng chứ không phải là vượt ra ngoài đường biên giới quốc gia. Nói cách khác, chúng biện minh cho sự đàn áp và thống trị nội địa chứ không phải cho các cuộc chiến ở hải ngoại.⁴³⁶

Có hai lí do hội tụ vào nhau dẫn tới việc vào thế kỉ XIX, chủ nghĩa phân biệt chủng tộc phát triển bên ngoài châu Âu luôn gắn liền với sự thống trị của châu Âu. Thứ nhất, và quan trọng hơn cả, là sự nổi lên của chủ nghĩa dân tộc nhà nước và quá trình “Nga hóa” ở các nhà nước thực dân. Như tôi đã nhấn mạnh nhiều lần, chủ nghĩa dân tộc nhà nước là phản ứng điển hình của các nhóm quý tộc vua chúa - tức *giai cấp* thượng lưu - đối với chủ nghĩa dân tộc đại chúng sử dụng phương ngữ. Chủ nghĩa phân biệt chủng tộc ở thuộc địa là yếu tố quan trọng cấu thành nên ý niệm “Đế quốc”, khi nó kết nối tính hợp thức của vương triều với cộng đồng dân tộc. Chủ nghĩa phân biệt chủng tộc thực hiện điều này thông qua việc suy rộng nguyên tắc về tính thượng đẳng bẩm sinh và truyền đời - vốn là nền tảng cho

địa vị của chủ nghĩa phân biệt chủng tộc quốc nội - ra cả những khu vực sở hữu mệnh mông ở hải ngoại. Quá trình này giúp chuyển tải một cách kín đáo (và nhiều khi cũng chẳng kín đáo lắm) ý niệm rằng, chẳng hạn, nếu quý tộc Anh đương nhiên thượng đẳng hơn những người Anh khác, thì những người Anh khác đó cũng phải có địa vị thượng đẳng đương nhiên không kém khi so sánh với dân bản xứ lệ thuộc. Quả là khó cưỡng lại lập luận rằng sự tồn tại sau này của các đế quốc thuộc địa có tác dụng *tiếp sức* cho thành lũy của quý tộc quốc nội, bởi lẽ các đế quốc này có vẻ đã tái khẳng định những quan điểm cổ xưa về quyền lực và đặc quyền trên sân khấu toàn cầu của thời hiện đại.

Đế quốc thuộc địa có thể thực hiện được điều này với hiệu quả nhất định là vì - và đây là lí do thứ hai mà chúng ta đang bàn tới - nhờ vào sự mở rộng nhanh chóng của hệ thống hành chính và chính sách “Nga hóa”, đế quốc thuộc địa cho phép một lượng đáng kể các nhà tư sản và tiểu tư sản đóng vai trò quý tộc bên ngoài triều đình trung ương, tức là ở bất cứ đâu trong phạm vi đế quốc trừ quê nhà của họ. Ở mỗi xứ thuộc địa, ta lại thấy cái hoạt cảnh [*tableau vivant*] vui mắt một cách tàn nhẫn sau đây: Các quý ông tư sản nói những lời hoa mỹ trên phong nền là căn biệt thự rộng lớn với khu vườn đầy những khóm trinh nữ và hoa giấy, kèm theo đó là dàn diễn viên phụ đồ sộ, gồm người phục vụ, quản gia, làm vườn, đầu bếp, vú em, hầu gái, người lau dọn, và trên hết, những chú ngựa.⁴³⁷ Ngay cả những người không xoay sở nổi để sống theo phong cách này, ví dụ như những anh chàng độc thân, cũng vẫn có cái địa vị cao trọng đầy lấp lửng của một quý tộc Pháp trong đêm trước của cuộc nổi loạn:⁴³⁸

Ở Moulmein, thuộc vùng Hạ Burma (thành phố mờ mịt này dĩ nhiên cần được giải thích cho độc giả chính quốc biết), tôi bị rất nhiều người ghét, và đây là lần duy nhất trong đời tôi có vị trí quan trọng đủ để điều này xảy ra. Tôi là sĩ quan cảnh sát đóng ở một đơn vị nhánh của thị trấn.

Chất “Gothic nhiệt đới” này có được là nhờ quyền lực áp đảo mà chủ nghĩa tư bản ở giai đoạn cao trào đem lại cho chính quốc - một quyền lực lớn đến mức, nếu nói một cách hình ảnh, nó có thể được duy trì ngay cả ở hai bên cánh gà. Không gì minh họa cho chủ nghĩa tư bản giả trang thành quý tộc phong kiến rõ nét hơn là các đạo quân thuộc địa, vốn cực kì khác biệt với các đạo quân chính quốc, thường là ngay cả trên khía cạnh tổ chức chính quy.^{439a} Vì thế, ở châu Âu, chúng ta thấy có “Quân đội Hạng nhất”: Tuyển lính nghĩa vụ phổ cập trên nền tảng công dân chính quốc; được hình dung về mặt ý thức hệ như là những người bảo vệ quê hương; mặc những bộ quần áo khaki tiện dụng và hiệu quả; được trang bị vũ khí tối tân nhất; trong thời bình thì tập trung tại các doanh trại, còn trong thời chiến thì cố thủ dưới các công sự hay đằng sau các trận địa pháo. Bên ngoài châu Âu, người ta có “Quân đội Hạng hai”: Tuyển lính (cho các cấp thấp hơn bậc sĩ quan) từ các nhóm thiểu số tôn giáo và sắc tộc ở địa phương theo kiểu lính đánh thuê; được hình dung về mặt ý thức hệ như lực lượng cảnh sát nội bộ; ăn mặc theo kiểu phù hợp để giết nhau trên giường ngủ hoặc trong phòng khiêu vũ; được trang bị bằng kiếm và các vũ khí cổ lỗ từ thời kì công nghiệp; trong thời bình thì để điều hành còn trong thời chiến thì cưỡi ngựa. Nếu như các tướng lĩnh Phổ, bậc thầy quân sự của châu Âu, nhấn mạnh đến sự phối hợp ẩn danh theo lối chuyên nghiệp hóa giữa các sư đoàn, kĩ thuật đạn đạo, đường sắt, kĩ thuật chế tạo máy, kế hoạch chiến lược, và những điều tương tự, thì đạo quân thuộc địa nhấn mạnh đến vinh quang, cầu vai, chủ nghĩa anh hùng cá nhân, các trận mã cầu, và các trò nghi lễ giả cổ trong đám sĩ quan. (Sở dĩ nó có thể làm vậy là vì đã có Quân đội Hạng nhất và Hải quân làm chỗ dựa). Nỗ lực này đã tồn tại trong một thời gian dài. Ở Bắc Kỳ, năm 1894, Lyautey^{439b} viết rằng:^{439c}

Quel dommage de n'être pas venu ici dix ans plus tôt! Quelles carrières à y fonder et à y mener. Il n'y a pas ici un de ces petits lieutenants, chefs de

poste et de reconnaissance, qui ne développe en 6 mois plus d'initiative, de volonté, d'endurance, de *personnalité*, qu'un officier *de France* en toute sa carrière.

[Thật đáng tiếc là ta đã không tới đây từ mười năm trước! Đây quả là nơi tốt đẹp để khởi đầu sự nghiệp. Ở đây làm gì có mấy cậu trung úy lau nhau phụ trách trình sát tiền tiêu mà chưa đến 6 tháng đã có đủ sáng kiến, ý chí, sức bền và *nhân cách* hơn cả một sĩ quan *của* Pháp làm việc cả đời].

Ở Bắc Kỳ năm 1951, tướng Jean de Lattre de Tassigny,⁴⁴⁰ “người thích các sĩ quan vừa can đảm vừa có ‘phong cách’, ngay lập tức yêu mến một viên sĩ quan kị binh bánh bao (tức Đại tá de Castries)⁴⁴¹ với chiếc mũ Spahi cùng thắt lưng đỏ tươi, dáng cưỡi ngựa kiêu hãnh và sự kết hợp giữa điệu bộ thoải mái với phong thái công tước, khiến ông ta trở nên quyến rũ khó cưỡng đối với phụ nữ Đông Dương vào thập niên 50 của thế kỉ XX, giống như ông ta từng như thế với phụ nữ Paris vào thập niên 30 vậy”.⁴⁴²

Một chỉ dấu hữu ích khác về nguồn gốc quý tộc hoặc nguy quý tộc của chủ nghĩa phân biệt chủng tộc thuộc địa là một hiện tượng điển hình vẫn được gọi là “tình đoàn kết giữa người da trắng”, nhằm kết nối những kẻ thống trị thuộc địa đến từ nhiều chính quốc khác nhau, bất kể những xung đột và cạnh tranh nội bộ giữa họ. Tình đoàn kết này, với đặc tính liên nhà nước thú vị của nó, lập tức nhắc chúng ta nhớ về tình đoàn kết giai cấp giữa các quý tộc châu Âu thế kỉ XIX nhờ vào các trạm săn bắn, nhà tắm hơi và phòng khiêu vũ; cũng như về tình anh em giữa “sĩ quan và quý tộc” tại hội nghị Geneva, mà sự biệt đãi dành cho các tù binh *sĩ quan*, trái ngược với tù binh, dân quân hay thương dân, chính là một biểu hiện dễ chịu của tình đoàn kết kiểu này vào thế kỉ XX.

Lập luận mà tôi phác ra tới thời điểm này cũng có thể được nhìn nhận từ góc độ của các cư dân thuộc địa. Nếu gạt qua một bên những lời tuyên bố của một số nhà lí luận thực dân, thì có một điều hết sức đáng chú ý là cái thực thể mơ hồ có tên “chủ

nghĩa phân biệt chủng tộc nghịch đảo” lại gần như không có biểu lộ gì đáng kể trong các phong trào chống thực dân. Về điểm này, người ta rất dễ bị ngôn ngữ đánh lừa. Ví dụ, từ *londo* trong tiếng Java (bắt nguồn từ từ “Hollander” hoặc “Nederlander”) đúng là có hàm nghĩa không chỉ là “người Hà Lan” mà còn cả “người da trắng”. Nhưng bản thân nguồn gốc này đã cho thấy, đối với nông dân Java, những người hiếm khi tiếp xúc với bất kì “người da trắng” nào ngoại trừ người Hà Lan, thì hai nghĩa này về cơ bản là chồng lên nhau. Tương tự, tại thuộc địa Pháp, “les blancs” có nghĩa là những viên cai trị mà tính chất Pháp của họ không thể tách rời khỏi tính chất da trắng. Theo tôi được biết, ở cả hai trường hợp *londo* và *blanc*, sự phân biệt về vị thế xã hội và huyết thống đều không mất đi, nhưng cũng không sinh ra thêm sự phân biệt thứ cấp nào theo lối miệt thị.⁴⁴³

Ngược lại, tinh thần của chủ nghĩa dân tộc chống thực dân chính là tinh thần của bản Hiến pháp đau thương của nhà nước Cộng hòa Katagalugan chết yểu do Makario Sakay soạn ra (1902), trong đó, ngoài rất nhiều ý khác nhau, có đoạn:⁴⁴⁴

Không có người Tagalog nào sinh ra trên quần đảo Tagalog này lại có địa vị cao hơn những đồng bào khác của mình chỉ vì chủng tộc hay màu da. Da trắng, da màu, người giàu, người nghèo, có học thức hay không được học hành - tất cả đều hoàn toàn bình đẳng và có cùng một *loób* (tinh thần nội tại). Có thể có sự khác biệt trong giáo dục, tài sản, hay diện mạo, nhưng không có bất cứ sự khác biệt nào trong bản chất cốt lõi (*pagkatao*) cũng như năng lực phụng sự chính nghĩa.

Không quá khó khăn để nhận ra một sự tương đồng ở phía bên kia bán cầu. Những người lai nói tiếng Tây Ban Nha ở Mexico truy lại nguồn gốc tổ tiên của mình từ những nhóm người đã bị hủy diệt phân nửa, như người Aztec, Maya, Toltec, và Zapotec, chứ không phải là những kẻ chinh phục Castilia [tức Tây Ban Nha]. Những nhà yêu nước cách mạng Uruguay, bản thân là người creole, lại nối tiếp tên tuổi của Tupac Amarú,

người nổi dậy bản địa vĩ đại cuối cùng chống lại ách áp bức của người creole và hi sinh năm 1781 sau cuộc tra tấn man rợ.

Nghe có vẻ ngược đời khi ta cho rằng đối tượng của tất cả những tình cảm gắn bó này chỉ là những thứ “được tưởng tượng” ra: Những người đồng bào Tagalog vô danh không diện mạo, những bộ tộc đã diệt vong, nước Mẹ Nga, hay tanah air [quê hương, tiếng Malay trong nguyên bản]. Nhưng về điểm này, amor patriae [tình yêu nước - tiếng Pháp trong nguyên bản] không mấy khác biệt với những tình cảm khác, nơi luôn có những yếu tố của sự tưởng tượng thân thương. (Đó là lí do tại sao việc xem album ảnh cưới của người lạ chẳng khác nào nghiên cứu sơ đồ khảo cổ của Vườn treo Babylon). Nếu đôi mắt có ý nghĩa thế nào với kẻ đang yêu, đôi mắt riêng có và giản dị sinh ra cùng người ấy từ thửa lọt lòng, thì ngôn ngữ cũng có ý nghĩa như vậy đối người ái quốc, thứ ngôn ngữ bất kì mà lịch sử biến thành tiếng mẹ đẻ của họ. Thông qua ngôn ngữ ấy, thứ được tiếp nhận từ thuở mẹ bế bồng và chỉ lìa xa khi xuống mộ, mà người ta phục dựng lại quá khứ, tưởng tượng ra tình đồng bào, và mộng ước về tương lai.

9. Thiên sứ của lịch sử

Chúng ta bắt đầu nghiên cứu ngắn gọn này bằng các cuộc xung đột gần đây giữa Cộng hòa Xã hội chủ nghĩa Việt Nam với Cambodia Dân chủ [Khmer Đỏ] và Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa, nên cũng phù hợp khi cuối cùng^{445a} chúng ta lại quay về điểm xuất phát. Liệu sau tất cả những thảo luận tới thời điểm này, có gì giúp chúng ta hiểu sâu hơn về nguyên nhân của các cuộc chiến này?

Trong *The Break-up of Britain*, Tom Nairn đã viết những lời đầy giá trị sau đây về mối quan hệ giữa hệ thống chính trị Anh với phần còn lại của thế giới hiện đại.^{445b}

Chỉ riêng (hệ thống Anh) là đại diện cho “sự phát triển chậm và mang tính truyền thống, khác với những hệ thống khác vốn là sản phẩm của những *phát minh* cố ý bắt nguồn từ một lí thuyết nào đó”. Xuất hiện muộn hơn, những hệ thống khác “cố gắng chỉ bằng một vài nỗ lực mà hi vọng tóm lược được tất cả những thành tựu của một nhà nước với chủ nghĩa hợp hiến được bồi đắp qua vài thế kỉ”... Là thứ xuất hiện đầu tiên, kinh nghiệm của Anh [English] - sau đó là Vương quốc Anh [British] - vẫn duy trì tính khác biệt của nó. Vì là thứ xuất hiện muộn hơn, khi Cách mạng Anh đã thành công và mở rộng ra thế giới, nên các xã hội tư sản sau này không thể lặp lại giai đoạn phát triển ban đầu. *Sự tìm tòi và mô phỏng của những xã hội này làm nảy sinh một điều khác biệt căn bản so với trước*: Một học thuyết thực sự hiện đại về một nhà nước mang tính trừu tượng hoặc “phi cá nhân” - kiểu nhà nước mà chính nhờ vào bản chất trừu tượng của nó, có thể được mô phỏng ở giai đoạn lịch sử tiếp sau.

Dĩ nhiên, người ta có thể xem điều này như logic thông thường của quá trình phát triển. Đây chính là hình mẫu sơ khởi của thứ sau này được tôn lên bằng những cái tên kiểu như “nguyên lí về sự phát triển không đều và cộng gộp” chẳng hạn. Việc thực sự lặp lại và mô phỏng một điều gì đó, dù là trên phương diện chính trị, kinh tế, xã hội, hay kĩ thuật, đều hiếm khi khả thi, vì bản thân vũ trụ này đã bị biến đổi quá nhiều bởi chính nguyên nhân tiên khởi [first cause] mà người ta đang sao chép.

Điều Nairn phát biểu về nhà nước hiện đại cũng có thể áp dụng cho một cặp ý niệm song sinh mà sự hiện hữu hóa đương đại của chúng chính là ba nhà nước xã hội chủ nghĩa đang xung đột nói trên. Cặp ý niệm đó là: Cách mạng và chủ nghĩa dân tộc. Có lẽ người ta dễ dàng quên mất rằng, cặp ý niệm này, cũng giống như chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa Marx, đều là những phát minh không thể bảo vệ được bằng sáng chế. Đại loại là, chúng luôn ở sẵn đó cho người ta sao chép lại. Từ việc này, và *chỉ* từ việc đó mà thôi, đã xuất hiện những điều dị thường nổi tiếng như xã hội Cuba, Albania, và Trung Quốc, những thực thể mà nếu xét trên tinh thần xã hội chủ nghĩa cách mạng của chúng, đang tự hình dung ra bản thân đã “vượt lên trên” cả Pháp, Thụy Sĩ, và Mỹ; nhưng nếu xét trên đặc trưng năng suất thấp, điều kiện sống khốn khổ, và công nghệ lạc hậu thì việc “bị bỏ lại” của chúng cũng chắc chắn không kém. (Vì thế mới có giấc mơ buồn của Chu Ân Lai là đuổi kịp nước Anh tư bản vào năm 2000).

Như lưu ý ở trên, Hobsbawm đã đúng khi quan sát rằng “cách mạng Pháp không do một đảng phái hay phong trào cố định nào theo nghĩa hiện đại khởi xướng hay dẫn dắt, cũng không do những người đang nỗ lực theo đuổi một chương trình hành động nào có hệ thống”. Nhưng nhờ chủ nghĩa tư bản in ấn, kinh nghiệm của Pháp chẳng những không thể bị xóa khỏi ký ức của nhân loại, mà trái lại còn có thể được học tập theo. Sau hơn một thế kỷ lý thuyết hóa theo lối lắp ghép, kèm theo việc thực nghiệm trên thực tiễn, những người Bolshevik đã xuất hiện, trở thành nhóm đầu tiên đạt được thành công trong một cuộc cách mạng “có kế hoạch” (mặc dù điều này khó mà thành hiện thực nếu không có thắng lợi trước đó của tướng Hindenburg ở Tannenberg và Masurian Lakes),⁴⁴⁶ cũng như trong nỗ lực tiến hành một chương trình có hệ thống (dù rằng trên thực tế, mọi việc chủ yếu là tùy cơ ứng biến). Một điều cũng khá rõ ràng là *nếu không có* những kế hoạch và chương

trình như thế thì một cuộc cách mạng tại một vương quốc vừa bước vào kỉ nguyên tư bản chủ nghĩa công nghiệp là không thể thực hiện được. Mô hình cách mạng Bolshevik mang tính quyết định đối với tất cả các cuộc cách mạng trong thế kỉ XX, vì nó khiến các cuộc cách mạng này trở nên khả tưởng ngay cả ở những xã hội còn lạc hậu hơn tất cả các xứ thuộc Nga. (Nó mở ra khả năng, có thể nói là, đốt cháy giai đoạn). Những thử nghiệm sớm và khéo léo của Mao Trạch Đông chứng tỏ tính hữu dụng của mô hình này bên ngoài châu Âu. Nhờ đó mà ta thấy một quá trình tích lũy mang tính lắp ghép [modular] trong trường hợp Cambodia, nơi mà vào năm 1962, chỉ có chưa đến 2,5% dân số trong tổng số hai triệu rưỡi người lao động trưởng thành là “giai cấp công nhân” và chưa tới 0,5% là “tư sản”.⁴⁴⁷

Theo cách tương tự, kể từ cuối thế kỉ XVIII, chủ nghĩa dân tộc cũng trải qua quá trình điều chỉnh và thích ứng để phù hợp với nhiều thời đại, chế độ chính trị, nền kinh tế, và cấu trúc xã hội khác nhau. Hệ quả là, “cộng đồng tưởng tượng” đã lan tỏa đến tất cả các xã hội mà hiện nay người ta có thể hình dung ra. Nếu chúng ta chấp nhận việc sử dụng trường hợp của Cambodia hiện đại để minh họa cho sự chuyển giao cục đoạn của mô hình “cách mạng”, thì cũng khá hợp lí khi lấy trường hợp Việt Nam làm ví dụ cho quá trình tương tự xảy ra với chủ nghĩa dân tộc, thông qua việc bàn thêm một chút về tên gọi của dân tộc này.

Vào lễ đăng quang năm 1802, vua Gia Long muốn đặt quốc hiệu là “Nam Việt”, và đã gửi sứ đoàn đến Bắc Kinh để xin sách phong. Tuy nhiên, Thiên tử người Mãn châu cho rằng cái tên đó phải là “Việt Nam”. Lí do cho sự nghịch đảo đó như sau: “Việt Nam” (trong Hán ngữ là “Yüeh-nan”) có nghĩa là “phía Nam đất Việt” (Yüeh), vốn là một vương quốc bị nhà Hán chinh phục 17 thế kỉ về trước, và được cho là bao gồm các tỉnh Quảng Đông, Quảng Tây của Trung Quốc ngày nay, kèm theo cả vùng châu thổ sông Hồng. Tuy nhiên, quốc hiệu “Nam Việt” của Gia Long

có nghĩa là “Việt (Yüeh) ở phương Nam”, trên thực tế là một lời tuyên bố chủ quyền *đối với* vương quốc cũ. Mượn lời của Alexander Woodside thì “không như trong thế kỉ này, cái tên ‘Việt Nam’ đầy đủ gần như không được các nhà cai trị người Việt một thế kỉ trước coi trọng, bởi nó xuất phát từ Bắc Kinh. Vì nó là một lỗi định danh nhân tạo, nên lúc đó cả người Hán lẫn người Việt đều không sử dụng nó một cách rộng rãi. Người Hán vẫn bám lấy cách gọi sỉ nhục của nhà Đường là ‘An Nam’... Trong khi triều đình Việt Nam lại kín đáo tự đặt một cái tên khác cho vương quốc của mình vào năm 1838-1839 mà chẳng thèm thông báo cho Trung Hoa. Tên mới của nó là Đại Nam - ‘vương quốc lớn ở phương Nam’ hay ‘đế chế phương Nam’ - danh xưng xuất hiện thường xuyên trong các văn bản triều đình và chính sử. Nhưng tên gọi này không còn tồn tại đến ngày nay”.⁴⁴⁸ Tên gọi mới này rất thú vị ở hai điểm. Thứ nhất, nó không bao gồm yếu tố “Việt”. Thứ hai, nó dường như chỉ thuần túy liên quan tới tham chiếu về lãnh thổ - “phía Nam” (Trung Quốc [Middle Kingdom]).⁴⁴⁹

Vì thế, việc người Việt Nam ngày nay tự hào bảo vệ cái tên “Việt Nam” do vương triều người Mãn Châu phát minh ra một cách xem thường vào thế kỉ XIX gợi chúng ta nhớ đến lời khẳng quyết của Renan rằng các dân tộc chắc chắn phải “oublié bien des choses” [“phải quên đi rất nhiều điều” - tiếng Pháp trong nguyên bản], nhưng việc này cũng nhắc chúng ta, một cách đầy nghịch lí, về sức mạnh tưởng tượng của chủ nghĩa dân tộc.

Nếu chúng ta nhìn lại Việt Nam vào thập niên 30 của thế kỉ XX hay Cambodia vào thập niên 60 cùng thế kỉ, thì chỉ với vài điều chỉnh nhỏ, nhiều điểm tương đồng sẽ lộ ra: Một tầng lớp nông dân khổng lồ mù chữ và bị bóc lột, một giai cấp công nhân rất nhỏ, một nhóm tư sản manh mún, và một lớp trí thức ít ỏi đầy chia rẽ.⁴⁵⁰ Không một nhà phân tích tỉnh táo nào khi ấy, sau khi xem xét những điều kiện này một cách khách quan, lại dám dự đoán về những cuộc cách mạng xảy ra sớm đến vậy,

cũng như những thắng lợi gian nan của chúng. (Thực ra, điều tương tự cũng có thể dùng để nói về Trung Quốc năm 1910 với cùng một lí do). Rốt cuộc, thứ biến những thắng lợi này thành hiện thực chính là việc “lập kế hoạch cho cách mạng” và việc “hình dung ra dân tộc”.⁴⁵¹

Khi xem xét các chính sách của chế độ Pol Pot, người ta có thể đổ lỗi một phần nhỏ cho văn hóa Khmer truyền thống hoặc cho sự tàn bạo, hoang tưởng và chứng vĩ cuồng của những người cầm đầu chế độ này. Đúng là người Khmer cũng đóng góp một số vị bạo chúa vĩ cuồng, nhưng vài người trong số ấy đã dựng nên Angkor. Điều quan trọng hơn cả đến từ những mô hình giúp cho người ta biết cách mạng là gì, có thể làm gì, nên làm gì, và không nên làm gì - những mô hình rút ra từ Pháp, Liên Xô, Trung Quốc, Việt Nam, cũng như tất cả các cuốn sách viết về chúng bằng tiếng Pháp.⁴⁵²

Phần lớn những điều nói trên cũng đúng với chủ nghĩa dân tộc. Chủ nghĩa dân tộc đương đại là kẻ kế thừa hai thế kỉ đầy biến động lịch sử. Với tất cả những lí do mà tôi đã cố phác thảo ra tới thời điểm này, di sản của nó thực sự giống như Janus hai mặt. Những người để lại di sản này không chỉ có San Martín và Garibaldi, mà còn cả Uvarov và Macaulay. Như chúng ta đã thấy, ngay từ đầu, “chủ nghĩa dân tộc nhà nước” đã là một *chính sách* tự giác, mang tính tự vệ, và gắn bó chặt chẽ với việc bảo tồn lợi ích vương triều-đế quốc. Nhưng một khi đã “ở đó cho người ta thấy”, nó trở nên dễ sao chép y như cuộc cải cách quân sự Phổ thế kỉ XIX, với sự tham gia của cùng một nhóm đa dạng các hệ thống chính trị và xã hội khác nhau. Một đặc điểm xuyên suốt của loại hình chủ nghĩa dân tộc này, trước đây đã vậy và tới giờ vẫn thế, là *tính chất quan phương* [official] của nó - tức là việc nó xuất phát từ nhà nước, đầu tiên và trước hết là để phục vụ các mục tiêu của nhà nước.

Vì thế, mô hình chủ nghĩa dân tộc nhà nước trở nên phù hợp hơn hết vào thời điểm các nhà cách mạng đạt được thành công

trong việc kiểm soát nhà nước và lần đầu tiên được sử dụng quyền lực nhà nước để theo đuổi tầm nhìn của mình. Sự phù hợp này càng rõ ràng hơn khi xét tới việc, ở góc độ nào đó, những nhà cách mạng cấp tiến và kiên định nhất cũng luôn kế thừa lại nhà nước từ tay các chính quyền sụp đổ. Dù trong nhiều trường hợp, di sản này chỉ mang tính biểu tượng, nhưng không vì thế mà nó bớt quan trọng. Mặc cho sự lo ngại của Trotsky, thủ đô của Liên Xô vẫn được dời về kinh đô cũ của Sa hoàng ở Moskva; và trong vòng 65 năm, các nhà lãnh đạo của Đảng Cộng sản Liên Xô luôn ra quyết sách tại điện Kremlin - thành trì xưa của quyền lực Sa hoàng - chứ không phải một nơi nào khác trên lãnh thổ mệnh mệnh của nhà nước xã hội chủ nghĩa này. Tương tự, thủ đô của nước Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa chính là kinh đô của triều đình người Mãn Châu (trong khi Tưởng Giới Thạch đã dời xuống Nam Kinh), và lãnh đạo Đảng Cộng sản Trung Quốc vẫn tụ họp bên trong Tử cấm Thành của các Thiên tử. Thực tế, rất ít, nếu không nói là chẳng có ai trong số các nhà lãnh đạo xã hội chủ nghĩa lại không ngồi lên những cái ghế đã sờn mòn nhưng đầy ắp đó. Ở một mức độ ít lộ liễu hơn, các nhà cách mạng thành công cũng kế thừa cả mạng lưới của nhà nước cũ: Đôi khi họ sử dụng lại viên chức và chỉ điểm, nhưng bao giờ họ cũng kế thừa tài liệu, hồ sơ, thư khố, luật pháp, sổ sách tài chính, điều tra dân số, bản đồ, hiệp ước, thư từ, văn bản ghi nhớ... Giống như một hệ thống điện phức tạp ở một ngôi biệt thự lớn nơi chủ nhà đã trốn mất, nhà nước chờ đợi bàn tay của người chủ mới bật công tắc để nó lại tỏa sáng rạng rỡ như xưa.

Vì thế, cũng không nên quá ngạc nhiên khi chúng ta thấy giới lãnh đạo cách mạng, dù vô tình hay hữu ý, đều vào vai lãnh chúa trong các trang viên. Ở đây, chúng ta không chỉ nghĩ một cách đơn giản đến việc Djughashvili tự ví mình như Ivan Groznii, hay sự ngưỡng mộ không giấu diếm của Mao đối với bạo chúa Tần Thủy Hoàng, cũng như việc Josip Broz khôi phục

lại các nghi lễ tráng lệ theo lối nhà nước giả tưởng Ruritania.⁴⁵³ “Chủ nghĩa dân tộc nhà nước” còn can dự vào phong cách lãnh đạo thời hậu cách mạng theo lối tinh tế hơn nhiều. Khi nói vậy, ý tôi là các nhà lãnh đạo này dễ dàng tiếp nhận cái tính dân tộc giả tưởng của các vị vua và nhà nước vương triều trước đó. Nhờ vào một phong trào hồi tưởng đáng kinh ngạc, những vị vua vốn không hề biết gì về “Trung Quốc”, “Nam Tư”, hay “Cambodia” giờ đây trở thành quốc dân (dù rằng không phải lúc nào họ cũng là những quốc dân “xứng đáng”). Quá trình thích ứng này dẫn tới sự ra đời của chủ nghĩa Machiavelli “nhà nước”, một đặc trưng nổi bật của các chế độ hậu cách mạng, đối lập với các phong trào dân tộc chủ nghĩa cách mạng. Nhà nước vương triều thuở xưa càng được quy hóa triệt để thành dân tộc, thì phục trang cổ xưa lộng lẫy của nó càng phủ đầy lên những đôi vai cách mạng. Hình ảnh Angkor Wat của vua Sūryavarman II được trang trí trên lá cờ của nhà nước Marxist Cambodia Dân chủ (cũng như trên cờ của nền cộng hòa bù nhìn Lon Nol và vương triều Cambodia của Sihanouk), là một biểu tượng của quyền lực, chứ không phải của lòng mộ đạo.⁴⁵⁴

Tôi nhấn mạnh đến giới lãnh đạo bởi vì chính giới lãnh đạo, chứ không phải nhân dân, mới là người thừa kế các tổng hành dinh và cung điện cũ. Tôi cho rằng, chẳng ai có thể tưởng tượng nổi việc những đám đông người Trung Quốc khổng lồ lại quan tâm đến những gì xảy ra dọc biên giới Cambodia-Việt Nam. Tương tự như vậy, không có người nông dân Khmer hay Việt Nam nào lại muốn chiến tranh nổ ra giữa hai dân tộc, và họ cũng chẳng được ai tham vấn về vấn đề này. Trên thực tế, đây là những cuộc xung đột ở tầm lãnh đạo, nơi chủ nghĩa dân tộc đại chúng chủ yếu được huy động về sau, và luôn luôn là bằng ngôn ngữ tự vệ. (Vì thế, sự hứng thú với các cuộc chiến kiểu này ở Trung Quốc là đặc biệt thấp, nơi mà ngôn ngữ tự vệ là ít hợp lý nhất, ngay cả khi nó nằm dưới ánh đèn sáng choang của cái gọi là “chủ nghĩa bá quyền Xô viết”).⁴⁵⁵

Trong tất cả những điều này, Trung Quốc, Việt Nam và Cambodia còn xa mới là những trường hợp duy nhất.⁴⁵⁶ Đó chính là lí do vì sao có ít căn cứ để hi vọng rằng tiền lệ mà họ tạo ra cho các cuộc chiến trong khối xã hội chủ nghĩa sẽ không tái lập, hoặc rằng cộng đồng tưởng tượng của các quốc gia xã hội chủ nghĩa sẽ nhanh chóng mất giá. Nhưng thật khó để làm điều gì đó nhằm hạn chế hoặc ngăn chặn một cách hiệu quả các cuộc chiến tranh như thế, trừ khi chúng ta loại bỏ những điều hư cấu như là “những nhà Marxist đúng nghĩa không phải là những nhà dân tộc chủ nghĩa”,⁴⁵⁷ hay “chủ nghĩa dân tộc là một thứ bệnh lí của lịch sử phát triển thời hiện đại”,⁴⁵⁸ và thay vào đó, cố gắng tối đa để dần dần tìm hiểu các kinh nghiệm, cả có thật và tưởng tượng, trong quá khứ.

Walter Benjamin viết về Thiên sứ của Lịch sử rằng:⁴⁵⁹

Khuôn mặt của ngài quay về quá khứ. Ở nơi chúng ta thấy một chuỗi sự kiện, ngài chỉ nhìn thấy một tai ương, cứ thế đổ nát chồng chất lên trên đổ nát, rồi tất cả đổ ập xuống chân ngài. Thiên sứ muốn ở lại, để đánh thức người chết và khôi phục lại những gì đã tan nát. Nhưng bão cứ thế thổi tới từ Thiên đường, rồi mắc vào đôi cánh của ngài với một sức mạnh dữ dội tới mức chẳng thể nào khép lại. Cơn bão không gì cưỡng nổi ấy đẩy ngài đến tương lai mà ngài vẫn đang quay lưng lại, trong khi đồng đổ nát trước mắt ngài như đang vươn tới bầu trời. Cơn bão này chính là thứ mà chúng ta gọi là sự tiến bộ.

Nhưng Thiên sứ thì bất tử, còn gương mặt của chúng ta thì hướng về phía trước mịt mờ.

10. Điều tra dân số, bản đồ, bảo tàng

Trong ấn bản đầu tiên của *Những cộng đồng tưởng tượng*, tôi đã viết rằng “trong những chính sách ‘xây dựng dân tộc’ của các nhà nước mới, người ta thường thấy cả lòng nhiệt thành dân tộc chủ nghĩa đại chúng đầy chân thật, lẫn quá trình truyền bá ý thức hệ dân tộc chủ nghĩa mang tính hệ thống, thậm chí là tính thủ đoạn theo kiểu Machiavelli, thông qua truyền thông đại chúng, hệ thống giáo dục, thể chế hành chính”.⁴⁶⁰ Suy luận thiển cận của tôi là chủ nghĩa dân tộc nhà nước ở các khu vực từng là thuộc địa ở châu Á và châu Phi lấy mô hình trực tiếp từ các nhà nước phong kiến châu Âu thế kỷ XIX. Việc suy xét thêm sau này đã thuyết phục tôi rằng quan điểm trên của tôi là nóng vội và hơi hợt, và rằng phải hệ trực tiếp cần được xem xét từ lối tưởng tượng của chính các nhà nước thực dân. Thoạt nghe, kết luận này có thể khiến nhiều người ngạc nhiên, bởi lẽ các nhà nước thực dân là tiêu biểu cho xu hướng *chống* chủ nghĩa dân tộc và thường là rất mãnh liệt. Nhưng nếu chúng ta nhìn sâu vào thứ ngữ pháp [grammar] ẩn sau ý thức hệ và các chính sách thuộc địa được áp dụng từ giữa thế kỷ XIX, thì mạch nối sẽ trở nên rõ ràng hơn rất nhiều.

Không có gì làm lộ rõ thứ ngữ pháp này hơn là ba thiết chế quyền lực, vốn được tạo ra từ nửa đầu thế kỷ XIX, nhưng đã thay đổi hình thức và chức năng của chúng khi các khu vực thuộc địa bước vào kỷ nguyên tái sản xuất cơ giới. Ba thiết chế quyền lực đó là điều tra dân số, bản đồ, và bảo tàng - những thiết chế mà khi gộp lại với nhau đã định hình một cách sâu sắc cách thức nhà nước thực dân tưởng tượng về quyền lực của nó - cụ thể là về bản chất của người bị trị, tính chất địa lý của lãnh thổ, và tính hợp thức về cội nguồn của nó. Để khám phá đặc

điểm của mối liên hệ trên, tôi xin tập trung sự chú ý của chương này vào khu vực Đông Nam Á, bởi các kết luận của tôi chỉ mang tính thăm dò và bởi địa bàn chuyên môn nghiêm túc của tôi cũng chỉ giới hạn trong khu vực này. Tuy nhiên, khu vực Đông Nam Á sẽ giúp ích rất nhiều cho những ai quan tâm tới lịch sử so sánh, bởi lẽ khu vực này bao gồm các vùng lãnh thổ thuộc địa của hầu hết các thế lực đế quốc “da trắng” - Anh, Pháp, Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha, Hà Lan, Mỹ - đồng thời cũng bao gồm cả khu vực Xiêm không bị thuộc địa hóa. Độc giả với kiến thức rộng hơn tôi về các khu vực khác của châu Á và châu Phi sẽ ở vị thế thích hợp hơn để đánh giá xem các nhận định của tôi có thể áp dụng được trong một sân khấu lịch sử và địa lí lớn hơn hay không.

Điều tra dân số

Trong hai bài viết rất có giá trị gần đây, nhà xã hội học Charles Hirschman bắt đầu nghiên cứu về nỗi trạng của các nhà điều tra dân số thực dân Anh ở Khu Định cư Eo biển⁴⁶¹ [Straits Settlements] và bán đảo Malaya, cũng như nỗi trạng của những người kế nhiệm họ làm việc cho nhà nước liên bang độc lập Malaysia.⁴⁶² Phần sao dẫn của Hirschman về “hạng mục nhân thân” trong các lần thống kê dân số nối tiếp nhau từ cuối thế kỉ XIX tới gần đây cho thấy hàng loạt những thay đổi một cách cực kì chóng vánh và thoát trông như tùy tiện, khi các hạng mục liên tục được gộp lại rồi tách ra, tái tổ hợp, trộn lẫn và đảo trật tự cho nhau (nhưng những hạng mục nhân thân có ảnh hưởng lớn về mặt chính trị luôn đứng đầu trong danh sách). Từ các cuộc điều tra dân số này, tác giả đưa ra hai kết luận chính. Thứ nhất, càng về cuối thời kì thuộc địa, các hạng mục phân loại dựa trên chủng tộc ngày càng trở nên lộ liễu và khu biệt.⁴⁶³ Trong khi đó, hạng mục về tôn giáo dần dần đánh mất vị trí chính yếu trong việc phân loại. Mục “Hindoos” [người theo Hindu giáo], vốn được đặt song song với mục “Kling” [người gốc Ấn] và “người Bengal”, đã biến mất sau cuộc điều tra đầu tiên năm 1871. Mục “Parsee” [người Ấn gốc Ba Tư theo Hỏa giáo] vẫn được duy trì cho đến cuộc điều tra dân số năm 1901, nhưng bị gộp chung với “người Bengal”, “người Burma”, và “người Tamil” dưới một mục chung là “Người Tamil và những nhóm Bản xứ Ấn Độ Khác”. Kết luận thứ hai là, về đại thể, các hạng mục lớn về chủng tộc vẫn được duy trì và thậm chí được chú trọng hơn sau ngày độc lập, nhưng giờ đây được bố trí và sắp xếp lại thành “người Malay”, “người Hoa”, “người Ấn Độ”, và “Khác”. Nhưng những điều dị thường vẫn tiếp diễn cho tới tận

thập niên 80 của thế kỉ XX. Trong cuộc điều tra năm 1980, mục “Sikh” [người theo đạo Sikh] vẫn rón rén xuất hiện như một tiểu mục mang tính chất nguy sắc tộc, cùng với các cặp “người Malay” và “người Telegu”; “người Pakistan” và “người Bangladesh”; “người Sri Lanka Tamil” và “Các nhóm Sri Lanka Khác” - tất cả nằm dưới một hạng mục lớn là “người Ấn Độ”.

Tuy nhiên, phần sao dẫn tuyệt vời của Hirschman kích thích chúng ta đi xa hơn những mối quan tâm phân tích trực tiếp của tác giả. Lấy ví dụ như cuộc Tổng điều tra Dân số của Liên bang Nhà nước Malay năm 1911, trong đó liệt kê “dân số Malay theo chủng tộc” như sau: “Người Malay”, “người Java”, “người Sakai”, “người Banjar”, “người Bawean”, “người Mendeling” (nguyên văn), “người Krinchi” (nguyên văn), “người Jambi”, “người Aceh”, “người Bugis”, và “Khác”.

Trong số những “nhóm” này, ngoại trừ (hầu hết) “người Malay” và “người Sakai”, số còn lại đều có nguồn gốc từ các đảo Sumatra, Java, Nam Borneo, và Celebes - tất cả đều nằm trong lãnh thổ của người hàng xóm thuộc địa khổng lồ Đông Ấn Hà Lan. Nhưng gốc gác nằm ngoài Liên bang Nhà nước Malay này lại không được những các nhà điều tra dân số thừa nhận, bởi trong quá trình kiến tạo nên những “nhóm Malay” của mình, họ chỉ chúí mắt một cách khiêm tốn vào đường biên giới thuộc địa của chính mình mà thôi. (Khỏi phải nói, ở phía bên kia eo biển Malacca, các nhà thống kê dân số Hà Lan cũng đang thiết lập một hình dung khác về các nhóm Malay, như là một tộc người thiểu số tồn tại bên cạnh, chứ không trội hơn “người Aceh”, “người Java”...). Các mục “Jambi” và “Krinchi” dùng để chỉ địa danh, chứ không liên quan dù là xa xôi đến việc định dạng theo lối sắc tộc-ngôn ngữ. Năm 1911, chắc chắn chỉ có một bộ phận rất nhỏ những người được thống kê dưới các mục và tiểu mục nói trên tự nhận mình thuộc về những hạng mục này. Những dạng “nhân thân” này, thứ được đầu óc phân loại (đầy lộn xộn) của nhà nước thực dân tưởng tượng ra, vẫn đang

chờ đợi một sự cụ thể hóa mà quá trình lan sâu của bộ máy hành chính đế quốc nhanh chóng biến thành hiện thực. Bên cạnh đó, chúng ta cũng nhận thấy niềm đam mê của những nhà điều tra dân số dành cho tính trọn vẹn và sự rõ ràng. Vì vậy, họ không chấp nhận những kiểu nhận dạng mang tính đa bội, “trái khoáy” về chính trị, mơ hồ, hoặc biến động. Thế nên mới có cái tiểu mục kì lạ mang tên “Khác” nằm trong mỗi hạng mục chủng tộc - thứ tuyệt đối không nên bị nhầm lẫn với những “Kẻ khác” *khác*.⁴⁶⁴ Tính hư cấu của các cuộc điều tra dân số nằm ở chỗ chúng bao gồm tất cả mọi người, và ai cũng phải có một và chỉ một vị trí cực kì rõ ràng. Không có chuyện phân thân.

Lỗi tưởng tượng này của nhà nước thực dân có nguồn gốc lâu đời hơn nhiều so với những cuộc điều tra dân số diễn ra vào thập niên 70 của thế kỷ XIX. Vì vậy, để có thể hiểu rõ vì sao các cuộc điều tra dân số cuối thế kỉ XIX vẫn có tính mới mẻ sâu sắc, chúng ta nên nhìn lại những ngày đầu tiên khi người châu Âu thâm nhập vào Đông Nam Á. Hai ví dụ từ Philippines và quần đảo Indonesia có thể cung cấp những thông tin bổ ích. Trong cuốn sách quan trọng xuất bản gần đây, William Henry Scott đã cố gắng tái hiện một cách tỉ mỉ cấu trúc giai cấp của Philippines thời kì tiền Tây Ban Nha, dựa trên những ghi chép sớm nhất bằng tiếng Tây Ban Nha.⁴⁶⁵ Là một nhà sử học chuyên nghiệp, Scott hoàn toàn nhận thức được rằng tên gọi Philippines bắt nguồn từ vua Felipe II của “Tây Ban Nha” và rằng, nếu không vì may rủi, quần đảo này hoàn toàn có thể đã rơi vào tay Hà Lan hoặc Anh, hoặc bị chia cắt về chính trị, hoặc bị kết hợp vào các cuộc chinh phục về sau.⁴⁶⁶ Vì vậy, quả là dễ hiểu nếu người ta giải thích việc lựa chọn chủ đề nghiên cứu khá kì lạ của tác giả bằng việc ông từng có thời gian dài sống ở Philippines và có sự cảm thông sâu sắc với chủ nghĩa dân tộc Philippines, thứ mà một thế kỉ nay vẫn dò dẫm đi tìm Vườn Địa đàng bản địa của nó. Nhưng cũng có thể, nền tảng sâu hơn cho

lỗi tưởng tượng của tác giả đến từ nguồn tư liệu mà ông buộc phải dựa vào. Sự thật là khi các giáo sĩ và nhà thực dân đầu tiên đặt chân tới bất cứ nơi nào trên quần đảo này, họ đều bắt gặp các *principales*, *hidalgos*, *pecheros*, và *esclavos* (hoàng thân, quý tộc, thường dân, và nô lệ) - một dạng giả đẳng cấp được cải biên từ cách phân tầng xã hội ở bán đảo Iberia cuối thời trung cổ. Các tư liệu họ để lại cho thấy rất nhiều bằng chứng ngẫu nhiên rằng các "*hidalgos*" hầu như không nhận thức được sự tồn tại của các "*hidalgos*" khác trên vùng quần đảo khổng lồ, phân tán, và dân cư thưa thớt này, và giả như có nhận thức được, thì họ thường không coi nhóm kia như là "*hidalgos*" mà như kẻ thù hoặc nô lệ tiềm năng. Nhưng quyền lực của mạng lưới [định danh theo lối giả đẳng cấp nêu trên] mạnh đến nỗi những bằng chứng như thế bị gạt ra bên lề sự hình dung của Scott và vì thế, rất khó để tác giả nhìn ra rằng, cái "cấu trúc giai cấp" của thời kì tiền thực dân thực ra chỉ là một sự tưởng tượng theo kiểu "điều tra dân số" được tạo ra từ các boong tàu của thương thuyền Tây Ban Nha mà thôi. Ở bất kì nơi nào *chúng* cập bến, các *hidalgos* và *esclavos* đều hiện ra; và nhà nước thực dân mới chớm nở chỉ có thể tập hợp những người này lại theo cách thức "có tính cấu trúc" đó mà thôi.

Đối với trường hợp Indonesia, nhờ có nghiên cứu của Mason Hoadley, chúng ta có được phần miêu tả chi tiết về một vụ án được xét xử ở cảng biển Cirebon thuộc Java vào cuối thế kỉ XVII.⁴⁶⁷ May mắn là các ghi chép của Hà Lan (Công ti Đông Ấn Hà Lan) và các tài liệu địa phương của người Cirebon vẫn còn. Giả như chỉ có tài liệu của Cirebon còn tồn tại tới ngày nay, thì chúng ta chỉ biết rằng kẻ bị quy tội giết người là một vị quan to ở triều đình Cirebon, thông qua tước hiệu của ông ta là Ki Aria Marta Ningrat - không phải tên riêng. Tuy nhiên, tư liệu của Công ti Đông Ấn Hà Lan lại xác định một cách giặn dũ rằng ông ta là *Chinees* [người Hoa - tiếng Hà Lan trong nguyên bản], và quả thật, đây là thông tin quan trọng nhất về ông mà tài liệu

này truyền tải. Rõ ràng, triều đình Cirebon phân loại dân chúng theo đẳng cấp và địa vị xã hội, trong khi Công ti Đông Ấn Hà Lan lại phân loại bằng một thứ đại loại là “chủng tộc”. Không có bất kì lí do gì để cho rằng người bị kết tội sát nhân kia - người mà địa vị cao sang chứng tỏ ông ta và tổ tiên của ông ta đã hòa nhập vào xã hội Cirebon từ lâu, bất chấp gốc gác thật của họ là từ đâu - lại tự nhận mình là “một” *Chinees*. Vậy làm thế nào mà Công ti Đông Ấn Hà Lan lại đưa ra sự phân loại này? Từ boong tàu nào mà người ta lại có thể hình dung ra yếu tố *Chinees*? Chắc chắn, chỉ có thể từ những boong tàu hám lợi đến mức tàn bạo nằm dưới sự chỉ huy tập trung, thứ cứ rong ruổi không ngừng nghỉ từ cảng này sang cảng khác giữa Vịnh Mergui và cửa sông Dương Tử. Hoàn toàn không để tâm tới thành phần cư dân hỗn tạp ở Trung Quốc [Middle Kingdom], cũng như tính bất khả lĩnh hội giữa các sinh ngữ của họ, kèm theo nguồn gốc xã hội và địa lí dị biệt của Hoa kiều ở khắp vùng duyên hải Đông Nam Á - Công ti Đông Ấn Hà Lan, với con mắt xuyên đại dương của nó, đã hình dung ra một chuỗi vô tận những *Chinezen* [người Hoa - tiếng Hà Lan trong nguyên bản] - cũng giống như những nhà thực dân Tây Ban Nha đã thấy một chuỗi vô tận các *hidalgos* vậy. Và trên cơ sở của lối thống kê dân số đầy tính phát minh này, Công ti Đông Ấn Hà Lan bắt đầu quy kết rằng, những ai nằm dưới sự kiểm soát của nó và được phân loại là *Chinezen* ắt sẽ ăn mặc, sống, kết hôn, chôn cất, và thừa kế tài sản phù hợp với bản điều tra đó. Quả là thú vị khi những người đến từ bán đảo Iberia sống tại Philippines [tức người Tây Ban Nha], với đầu óc thương mại và viễn dương kém cỏi hơn hẳn [so với người Hà Lan], lại tưởng tượng ra một hạng mục thống kê dân số khác hẳn mà họ gọi là *sangley*. *Sangley* là sự du nhập của từ *sengli* [sinh lợi] từ tiếng Phúc Kiến vào tiếng Tây Ban Nha, dùng để chỉ “thương nhân”.⁴⁶⁸ Người ta có thể hình dung rằng, những nhà điều tra dân số Tây Ban Nha thuở sơ khai đã hỏi các thương nhân cập bến Manila trên các thương thuyền rằng: “Các

vị là ai?” và được khéo léo đáp lại rằng: “Chúng tôi là sinh lợi nhân”.⁴⁶⁹ Qua hai thế kỉ chẳng hề dong thuyền trên các vùng biển châu Á, những người Iberia này vẫn thoải mái sống trong đám sương mù của nhận thức mang tính tĩnh lẻ như vậy. Phải rất chậm rãi, khái niệm “*sangley*” mới có nghĩa là “người Hoa”, cho đến khi từ này biến mất hẳn vào đầu thế kỉ XIX và được thay thế bằng từ *chino* theo cách gọi của Công ti Đông Ấn Hà Lan.

Vì vậy, sự đổi mới thực sự mà các nhà điều tra dân số vào thập niên 70 của thế kỉ XIX mang lại không nằm ở việc *kiến tạo* nên lối phân loại dựa vào chủng tộc-sắc tộc, mà ở việc *định lượng hóa* một cách có hệ thống. Những nhà cai trị thời tiền thực dân ở thế giới Malay-Java cũng nỗ lực kiểm đếm các nhóm cư dân nằm dưới quyền kiểm soát của họ, nhưng việc này được thực hiện dưới dạng danh sách đóng thuế và tuyển lính. Mục đích của họ rất rõ ràng và cụ thể: Theo dõi những người mà họ có thể áp lệnh đánh thuế và sung quân một cách hiệu quả, vì những nhà cai trị này chỉ quan tâm đến thặng dư kinh tế và nhân lực cho quân đội. Về khía cạnh này, chế độ thực dân châu Âu thời kì đầu tại khu vực này cũng không mấy khác biệt so với những chế độ tiền nhiệm. Nhưng sau năm 1850, nhà cầm quyền thực dân ngày càng sử dụng các phương tiện quản lí tinh vi hơn để thống kê dân số, bao gồm cả phụ nữ và trẻ em (những người mà các nhà cai trị thời trước luôn bỏ qua) theo một mê cung các mạng lưới [phân loại] vốn không trực tiếp phục vụ mục tiêu tài chính và quân sự. Trước đây, người dân nằm trong diện đánh thuế hoặc sung quân thường nhận thức rất rõ về việc mình có thể bị kiểm đếm; và trong vấn đề này, kẻ cai trị và người bị trị đều hiểu nhau rất rõ, dù có thể ở vị thế đối kháng. Nhưng tới năm 1870, một phụ nữ “Nam Kỳ” [“Cochin-Chinese”]⁴⁷⁰ không thuộc diện đánh thuế hoặc sung quân có thể sống (dù hạnh phúc hay không) tại Khu Định cư Eo biển mà không mấy may biết rằng “Cochin-Chinese” chính là cách

người ta định vị cô ấy từ trên xuống. Chính tại đây, tính dị biệt của việc điều tra dân số trở nên rõ ràng. Nó nỗ lực đếm lại một cách cẩn thận những đối tượng nằm trong trí tưởng tượng đầy nhiệt huyết của nó. Xét tới bản chất khu biệt của hệ thống phân loại, cũng như bản thân logic của việc định lượng hóa, một người “Cochin-Chinese” bắt buộc phải được hiểu như là một con số trong một dãy số tổng hợp gồm những người “Cochin-Chinese” tương tự khác, tất nhiên, chỉ trong phạm vi địa hạt của nhà nước này mà thôi. Với sự gia tăng gấp bội về công năng và quy mô của nhà nước thực dân, địa hình nhân khẩu học [demographic topography] mới này dần bén rễ rất sâu vào xã hội và thể chế. Được định hướng bằng tám bản đồ tưởng tượng, nhà nước thực dân tổ chức các thể chế quan liêu mới trong lĩnh vực giáo dục, pháp luật, y tế công cộng, cảnh sát, và nhập cư dựa trên nguyên tắc của hệ thống cấp bậc chủng tộc-sắc tộc, nhưng những hệ thống cấp bậc này luôn được hiểu là các dãy số tồn tại song song. Sự lưu chuyển của các nhóm cư dân lệ thuộc trong mạng lưới trường học, tòa án, bệnh viện, đồn cảnh sát, và văn phòng di trú tạo nên những “thói quen giao thông”, thứ rốt cuộc sẽ thổi một đời sống xã hội thực sự vào những huyền tưởng của nhà nước trước kia.

Khỏi cần nói, quá trình này chẳng hề là con đường bằng phẳng, và nhà nước thường xuyên phải đối mặt với những thực tế không lấy gì làm thoải mái. Thực tế khó chịu nhất trong số này là sự gắn kết tôn giáo, thứ là nền tảng của các cộng đồng tưởng tượng cổ xưa và ổn định, vốn hoàn toàn không có chút tương đồng nào với tám bản đồ phân vùng của nhà nước thế tục. Ở các mức độ khác nhau, những nhà cai trị tại các thuộc địa Đông Nam Á buộc phải chấp nhận những kiểu dàn xếp khá lộn xộn, nhất là trong trường hợp Hồi giáo và Phật giáo. Đặc biệt, thánh đường, trường học, và tòa án tôn giáo - những tổ chức mà người ta tiếp cận bằng lựa chọn cá nhân theo kiểu đại chúng chứ không phải do sự áp đặt từ các cuộc điều tra dân số -

tiếp tục nở rộ. Nhà nước hiếm khi làm gì vượt quá việc cố gắng điều tiết, thắt chặt, kiểm đếm, chuẩn hóa, và sắp xếp thứ bậc lệ thuộc nhằm đưa các thiết chế này vào trong hệ thống nhà nước.⁴⁷¹ Chính bởi các đền thờ, thánh đường Hồi giáo, trường học, và tòa án là những địa hạt bất thường nên chúng được coi là các vùng tự do, và đến một lúc nào đó, sẽ trở thành pháo đài cho những người chống thực dân theo lối tôn giáo, và sau này là những người chống thực dân theo chủ nghĩa dân tộc. Cùng lúc đó, nhà nước cũng có những nỗ lực thường xuyên để thúc đẩy mối liên kết giữa các cuộc điều tra dân số với các cộng đồng tôn giáo thông qua việc sắc tộc hóa tối đa các cộng đồng này trên phương diện chính trị và pháp lí. Tại Liên bang Nhà nước Malay thuộc Anh, nhiệm vụ này tương đối dễ dàng. Những người mà chính quyền xếp vào chuỗi “người Malay” bị chuyển tới tòa án của các vị sultan đã bị vô hiệu hóa “của họ”, nơi về cơ bản được quản lí theo luật Hồi giáo.⁴⁷² Vì thế hạng mục “theo Hồi giáo” chẳng qua là một tên khác để gọi “người Malay”. (Chỉ sau ngày độc lập vào năm 1957, một số nhóm chính trị đã đảo ngược lại trật tự này bằng việc coi “người Malay” thực ra chỉ là một tên khác để gọi người “theo Hồi giáo” mà thôi). Ở vùng Đông Ấn Hà Lan rộng lớn và hỗn tạp, nơi vào cuối thời kì thực dân, một loạt các tổ chức truyền giáo cạnh tranh lẫn nhau đã thực hiện việc cải đạo đáng kể trên một khu vực rộng lớn và phân tán, nỗ lực tương tự gặp phải trở ngại lớn hơn rất nhiều. Nhưng ngay cả ở đây, vào thập niên 20 và 30 của thế kỉ XX, vẫn có sự phát triển của các cộng đồng Thiên Chúa giáo phân theo sắc tộc (ví dụ như Nhà thờ Batak, Nhà thờ Karo, và sau này, Nhà thờ Dayak...), một phần vì nhà nước phân các vùng có xu hướng cải đạo cho các nhóm truyền giáo khác nhau dựa trên địa hình điều tra dân số [census-topography] của mình. Với Hồi giáo, chính quyền Batavia không thu được thành công tương tự. Chính quyền này không dám cấm việc hành hương tới Mecca, mặc dù nó cố gắng hạn chế việc gia tăng số lượng người

hành hương, quản lý sự di chuyển của họ, và theo dõi họ từ tiền đồn Jiddah vốn được dựng lên chỉ để phục vụ mục đích này.⁴⁷³ Không một biện pháp nào trong số này đủ sức ngăn cản việc tăng cường quan hệ giữa người Hồi giáo ở Đông Ấn với thế giới Hồi giáo mênh mông ngoài kia và đặc biệt là với các dòng tư tưởng mới bắt nguồn từ Cairo.⁴⁷⁴

Bản đồ

Tuy nhiên, cùng thời điểm đó, Cairo và Mecca bắt đầu được hiển thị theo một cách thức mới và lạ, không còn đơn giản là các địa điểm trong không gian địa lí thiêng Hồi giáo nữa, mà còn là những chấm trên mặt giấy, bên cạnh các chấm khác dùng để chỉ Paris, Moskva, Manila, và Caracas. Mỗi quan hệ bằng đường hàng không giữa các chấm không phân biệt linh thiêng hay trần tục này được quyết định không khác gì việc đo đường chim bay bằng toán học. Bản đồ vẽ theo lối Mercator⁴⁷⁵ do thực dân châu Âu đưa đến bắt đầu định hình, thông qua in ấn, việc tưởng tượng ra khu vực Đông Nam Á.

Trong bản luận án tiến sĩ xuất sắc gần đây, sử gia Thái Lan Thongchai Winichakul đã truy lại quá trình phức tạp hình thành nên khu vực Xiêm được định giới vào giai đoạn 1850-1910.⁴⁷⁶ Luận án của Thongchai rất bổ ích, chính bởi việc Xiêm không bị thuộc địa hóa, dù rằng thứ rốt cuộc trở thành đường biên giới của nó vẫn được quyết định theo lối thuộc địa. Vì vậy, trong trường hợp của Xiêm, chúng ta có thể thấy cực kì rõ ràng sự xuất hiện của một tâm thức-nhà nước mới trong lòng một cấu trúc quyền lực chính trị “truyền thống”.

Cho tới tận khi vị vua thông minh Rama IV (nhân vật Mongkut [trong vở nhạc kịch] *The King and I*) lên ngôi vào năm 1851, ở Xiêm chỉ có hai kiểu bản đồ và cả hai đều vẽ bằng tay: Kỉ nguyên nhân bản cơ giới vẫn chưa ló rạng ở đây. Một kiểu có thể gọi là “vũ trụ đồ” [cosmograph], là một sự tái hiện trang nghiêm và mang tính biểu tượng cho Tam giới trong vũ trụ quan Phật giáo truyền thống. Vũ trụ đó không được tổ chức theo chiều ngang như bản đồ của chúng ta, mà là một loạt các thiên đường bên trên mặt đất và các địa ngục bên dưới, được

chèn vào thế giới hữu hình theo một trục thẳng đứng. Bản đồ này chẳng có chút hữu ích gì cho các cuộc du hành, trừ khi người ta đang tìm kiếm công đức và sự cứu rỗi. Loại thứ hai, hoàn toàn trần tục, bao gồm các hướng dẫn theo lối biểu đồ, phục vụ cho các hoạt động quân sự và vận chuyển đường biển. Loại bản đồ này, thứ được đo vẽ đại thể bằng trục đo độ, có đặc điểm chính là các ghi chú viết kèm theo về thời gian tiến quân và giương buồm, bởi lẽ các nhà làm bản đồ không có ý niệm gì về thang đo. Chỉ bao gồm những không gian trần tục trên mặt đất, nhưng chúng thường được vẽ bằng một góc nhìn xiên kì quặc, hoặc kết hợp nhiều góc nhìn với nhau, như thế đôi mắt của người vẽ, dù đã quen với việc nhìn quang cảnh theo phương ngang vừa tầm mắt, vẫn bị ảnh hưởng từ trong tiềm thức bởi tính thẳng đứng của vũ trụ đồ. Thôngchai chỉ ra rằng, những tấm bản đồ chỉ dẫn này, thứ luôn chỉ có ý nghĩa địa phương, chưa từng được đặt trong một bối cảnh địa lí ổn định và rộng lớn hơn nào, và rằng quy ước không ảnh [bird's-eye view] của bản đồ hiện đại là hoàn toàn xa lạ với họ.

Cả hai bản đồ đó đều không đánh dấu biên giới. Những người tạo ra chúng có lẽ sẽ không thể hiểu nổi tuyên bố văn hoa sau đây của Richard Muir:^{477a}

Là thứ nằm ở nơi tiếp giáp giữa lãnh thổ của các nhà nước lân bang, biên giới liên-dân tộc có ý nghĩa đặc biệt quan trọng trong việc quyết định giới hạn chủ quyền và xác định hình thức không gian của khu vực chính trị nằm bên trong nó... Biên giới... chính là nơi mà mặt tiếp giáp theo phương thẳng đứng giữa các chủ quyền nhà nước giao cắt với bề mặt của trái đất... Là những mặt tiếp giáp theo phương thẳng đứng, nên biên giới không thể có bề dày theo phương ngang...

Đúng là những phiến đá cắm mốc biên giới hay các loại chỉ dấu tương tự vẫn tồn tại và quả thật đã được dựng nhiều thêm gấp bội ở mé Tây của vương quốc Xiêm khi người Anh áp sát từ vùng Hạ Burma. Nhưng các cột mốc bằng đá này chỉ được dựng lên một cách không liên tục ở những đường qua núi và các

sông suối cạnh mang tính chiến lược, và thường có khoảng cách rất xa với các phiến đá tương tự được đối phương bên kia lập nên. Chúng được hiểu theo phương ngang, vừa với tầm mắt, như là điểm đánh dấu sự mở rộng của quyền lực hoàng gia, chứ không phải “từ trên không trung”. Chỉ tới thập niên 70 của thế kỉ XIX, các nhà lãnh đạo Xiêm mới bắt đầu nghĩ về biên giới như là các đoạn thuộc về một đường liền mạch trên bản đồ, không liên quan gì đến các vật hiện hữu trên mặt đất, mà là để phân ranh giới một chủ quyền khu biệt nằm xen giữa các chủ quyền khác. Năm 1874, xuất hiện cuốn sách giáo khoa địa lí đầu tiên, do giáo sĩ người Mỹ J.W. Van Dyke soạn thảo - một sản phẩm ban đầu của chủ nghĩa tư bản in ấn đang quét qua Xiêm lúc bấy giờ. Năm 1882, vua Rama V thiết lập một ngôi trường đặc biệt đào tạo ngành bản đồ học ở Bangkok. Năm 1892, Bộ trưởng Bộ Giáo dục, Hoàng thân Damrong Rajanuphab khánh thành hệ thống trường học theo phong cách hiện đại, coi môn Địa lí là môn bắt buộc đối với năm đầu tiên của bậc trung học cơ sở. Quãng năm 1900, cuốn *Phumisat Sayam (Địa lí Xiêm)* của W.G. Johnson được xuất bản, trở thành khuôn mẫu cho tất cả các sách địa lí của đất nước này từ đó về sau.^{477b} Thongchai lưu ý rằng, sự hội tụ giữa chủ nghĩa tư bản in ấn với ý niệm mới về thực tại mang tính không gian thể hiện trong các tấm bản đồ này lập tức có tác động đến hệ tư tưởng chính trị Thái. Trong giai đoạn 1900-1915, những từ truyền thống như *krung* và *muang* hầu như biến mất, vì chúng đưa lại cách hình dung về một lãnh thổ tự trị dưới hình thức các thủ phủ linh thiêng và các trung tâm dân cư hiện hữu, tách biệt.⁴⁷⁸ Thay vào đó là từ *prathet*, “đất nước”, thứ đưa đến hình dung về một không gian lãnh thổ được định giới theo lối vô hình.⁴⁷⁹

Giống như các cuộc điều tra dân số, bản đồ vẽ theo kiểu châu Âu hoạt động trên cơ sở một sự phân loại toàn diện, và nó dẫn dắt những người sản xuất và tiêu thụ bản đồ trong hệ thống quan liêu tới các chính sách với hệ quả mang tính cách mạng.

Kể từ khi John Harrison phát minh ra đồng hồ hàng hải [chronometer] vào năm 1761 - thứ cho phép tính toán kinh độ một cách chuẩn xác - toàn bộ bề mặt cong của địa cầu giờ đây chịu sự quy định của một lưới hình học, thứ chia cắt những vùng biển trống trải và các khu vực chưa được biết đến thành các ô được đo đạc cụ thể.⁴⁸⁰ Nói nôm na thì nhiệm vụ “lấp đầy” các ô trống này thuộc về các nhà thám hiểm, nhà trắc địa, và lực lượng quân sự. Ở Đông Nam Á, nửa sau thế kỷ XIX là thời kỳ vàng son của các nhà trắc địa quân sự - trước tiên là thực dân, sau đó là người Thái. Họ đang trong quá trình thu tóm các khu vực khác nhau vào cùng một chế độ giám sát, cũng giống như cách các nhà điều tra dân số áp dụng với con người vậy. Thế là, hết phép tam giác trắc lượng này tới phép tam giác trắc lượng khác, hết cuộc chiến tranh này tới cuộc chiến tranh khác, hết hiệp ước này tới hiệp ước khác - sự liên kết giữa bản đồ và quyền lực cứ thế hình thành. Xin mượn những lời đầy xác đáng của Thongchai:⁴⁸¹

Dưới góc độ của hầu hết mọi lý thuyết truyền thông và cả nhận thức thông thường, bản đồ chính là một sự trừu tượng hóa có tính khoa học về thực tại. Bản đồ đơn thuần chỉ tái hiện lại thứ đã tồn tại “ở đó” một cách khách quan. Nhưng trong phần lịch sử tôi đã miêu tả, mối quan hệ này bị nghịch đảo. Chính bản đồ mới là thứ dự kiến ra một thực tại không gian, chứ không phải ngược lại. Nói cách khác, bản đồ là mô hình cho những điều mà nó tái hiện, chứ không phải xuất phát từ những điều đó... Nó trở thành phương tiện đích thực để cụ thể hóa phép chiếu hình [projection] trên bề mặt địa cầu. Bản đồ giờ đây trở nên thiết yếu cho các bộ máy hành chính mới và cho quân đội, để củng cố những tuyên bố của họ... Diễn ngôn về bản đồ là một hệ hình [paradigm] mà cả hoạt động hành chính lẫn quân sự đều vận hành trong lòng nó và phụng sự nó.

Tới thời điểm chuyển giao thế kỷ, nhờ vào những cải cách của Hoàng thân Damrong đối với Bộ Nội vụ (quả là cái tên phù hợp với tinh thần bản đồ),⁴⁸² việc quản lý vương quốc cuối cùng đã hoàn toàn dựa trên cơ sở lãnh thổ theo lối bản đồ học, bắt

chước theo các thực hành tương tự trước đó ở những thuộc địa lân cận.

Sẽ là thiếu khôn ngoan nếu coi nhẹ sự giao thoa quan trọng giữa bản đồ và điều tra dân số. Những tấm bản đồ mới đã làm đứt đoạn các chuỗi bất tận mang tên “người Hakka”, “người Sri Lanka không phải Tamil”, và “người Java” mà bộ máy điều tra dân số đã thiết lập nên trước đó, thông qua việc hạn định về mặt lãnh thổ, nơi mà vì mục tiêu chính trị, những chuỗi này phải kết thúc. Theo chiều ngược lại, bằng cách thức đại loại như phép tam giác trắc lượng cho ngành nhân khẩu học, các cuộc điều tra dân số đã lấp đầy về mặt chính trị cái địa hình mang tính hình thức của bản đồ.

Tất cả những thay đổi này đưa đến hai hóa thân [avatar] sau cùng của bản đồ (đều do nhà nước thực dân hậu kì tạo nên), những điều tiên báo trực tiếp về chủ nghĩa dân tộc nhà nước Đông Nam Á vào thế kỉ XX. Người châu Âu vốn hoàn toàn nhận thức được vị thế kẻ xâm lược của mình tại các vùng nhiệt đới xa xôi này, nhưng vì họ tới từ một nền văn minh nơi việc thừa kế và chuyển giao không gian địa lí mang tính pháp lí đã được định hình từ lâu,⁴⁸³ nên họ thường gắng sức hợp thức hóa việc bành trướng quyền lực của mình bằng các biện pháp giả pháp lí. Một trong các biện pháp phổ biến là “thừa kế” lại chủ quyền giả định từ các nhà cai trị bản xứ vốn đã bị người châu Âu tiêu diệt hoặc nô dịch. Bất kể tình huống nào xảy ra thì những kẻ chiếm đoạt cũng phục dựng lại quyền sở hữu lịch sử đối với những tài sản thuộc địa mới của họ, đặc biệt trong tương quan với các thế lực châu Âu khác. Điều này dẫn tới sự xuất hiện của những tấm “bản đồ lịch sử”, đặc biệt là vào cuối thế kỉ XIX, thứ được thiết kế ra trong diễn ngôn bản đồ học mới để minh chứng cho tính cổ xưa của những đơn vị lãnh thổ cụ thể được định giới chặt chẽ. Thông qua một chuỗi các bản đồ được sắp xếp theo trật tự thời gian như vậy, một dạng tự sự tiểu sử-chính trị của vương quốc được hình thành, lắm khi với bề dày

lịch sử sâu rộng.⁴⁸⁴ Đến lượt nó, tự sự này được tiếp nhận, nếu không phải là cải biên, bởi các nhà nước-dân tộc mà sau này, vào thế kỉ XX, trở thành những thực thể kế thừa của nhà nước thực dân.⁴⁸⁵

Kiểu hóa thân thứ hai là dạng bản đồ-như-biểu tượng [map-as-logo]. Nguồn gốc ban đầu của dạng bản đồ này khá vô hại, chính là việc nhà nước đế quốc gán một màu sắc mang tính đế quốc đặc trưng cho các thuộc địa của mình trên bản đồ. Trên những tấm bản đồ đế quốc của London, thuộc địa Anh thường có màu đỏ-hồng, thuộc địa Pháp màu xanh-tím, thuộc địa Hà Lan màu vàng-nâu... Khi được nhuộm màu như vậy, mỗi thuộc địa xuất hiện như một mảnh có thể tháo rời trong trò chơi ghép hình. Khi hiệu ứng “ghép hình” này trở nên thông dụng, mỗi “mảnh” có thể được tháo hoàn toàn khỏi bối cảnh địa lí của nó. Trong hình thái cuối cùng, tất cả các phần chú giải có thể bị lược bỏ hoàn toàn, như các đường kinh tuyến, vĩ tuyến, tên địa danh, các kí hiệu về sông, biển, núi, và *láng giềng*. Chúng chỉ còn là các kí hiệu thuần túy, không còn dùng để định vị thế giới nữa. Trong hình dạng này, bản đồ bước vào một chuỗi tái sản xuất không ngừng nghỉ, sẵn sàng để được chuyển sang poster, phù hiệu nhà nước, tiêu mục trang in, bìa tạp chí và sách giáo khoa, khăn trải bàn, tường khách sạn. Các tấm bản đồ-biểu tượng này, thứ có thể được nhận ra ngay lập tức và hiện hữu ở khắp nơi, đã ăn sâu vào trí tưởng tượng đại chúng, tạo nên một biểu trưng đầy sức mạnh cho chủ nghĩa dân tộc chống thực dân đang thành hình.⁴⁸⁶

Indonesia hiện đại cho chúng ta một ví dụ rõ nét và đau thương về quá trình này. Năm 1828, khu định cư Hà Lan đầu tiên, nơi đầy dịch sốt liên miên, được thiết lập trên đảo New Guinea. Mặc dù khu định cư này bị buộc phải đóng cửa vào năm 1836, vua Hà Lan vẫn tuyên bố chủ quyền tại khu vực đó của hòn đảo. Phần lãnh thổ này nằm trải dài về phía Tây kinh độ 141 (đây là một đường vô hình chẳng liên quan gì tới mặt

đất, ngoài việc được dùng để đóng khung những khoảng trống ngày càng thu hẹp của Conrad),⁴⁸⁷ chứa ra một số vùng ven biển được cho là thuộc chủ quyền của sultan Tidore. Chỉ đến năm 1901, chính quyền The Hague mới mua chuộc được vị sultan này và sáp nhập Tây New Guinea vào lãnh thổ Đông Ấn Hà Lan - vừa kịp cho việc biểu tượng hóa. Phần lớn vùng này tiếp tục là những khu vực bị bỏ trống như lời của Conrad cho đến tận sau Thế chiến II; chỉ có vài người Hà Lan hoạt động ở đó, chủ yếu là giáo sĩ, người thăm dò khoáng sản, và cai ngục trong các trại tù đặc biệt được thiết lập để giam cầm những nhà dân tộc chủ nghĩa lì lợm người Indonesia. Khu vực đầm lầy phía Bắc Merauke, nằm ngoài rìa Đông Nam của New Guinea thuộc Hà Lan, được chọn làm địa điểm đặt những trại tù này vì vùng này được cho là hoàn toàn tách biệt với phần còn lại của thuộc địa, và cư dân địa phương nơi đây vẫn ở “thời kì đồ đá” nên miễn nhiệm với tư tưởng dân tộc chủ nghĩa.⁴⁸⁸

Việc giam cầm, thường kèm theo cả mai táng, các nhà ái quốc cảm tử tại Tây New Guinea đã đưa tới cho khu vực này một vị trí trung tâm trong tâm thức dân gian về các cuộc đấu tranh chống thực dân, và biến nó thành một nơi thiêng liêng trong trí tưởng tượng dân tộc: “Indonesia Độc lập, từ Sabang (cực Tây Bắc đảo Sumatra) tới - còn đâu nữa ngoài - Merauke?”⁴⁸⁹ Chẳng ai thấy có vấn đề gì, kể cả trước một thực tế rằng ngoại trừ vài trăm tù nhân, không một nhà ái quốc nào từng tận mắt nhìn thấy New Guinea cho tới tận thập niên 60 của thế kỉ XX. Nhưng khi những tấm bản đồ-biểu tượng của thực dân Hà Lan lan rộng khắp xứ thuộc địa, với hình ảnh khu vực Tây New Guinea *trống trơn về phía Đông*, chúng củng cố một cách vô thức sợi dây liên hệ mang tính tưởng tượng đang dần phát triển. Khi Hà Lan buộc phải trao trả chủ quyền của quần đảo này cho Hợp chúng Quốc Indonesia [United States of Indonesia] theo hệ quả của cuộc chiến tranh chống thực dân những năm 1945-1949, Hà Lan một lần nữa cố gắng chia tách Tây New Guinea (lí do

của việc này không cần thiết phải trình bày ở đây), tạm thời đặt nó dưới chế độ cai trị thực dân và chuẩn bị xây dựng cho nó một tính dạng dân tộc độc lập. Phải đến tận năm 1963, kế hoạch này mới bị phá sản do áp lực ngoại giao từ Hoa Kỳ và các cuộc tấn công quân sự của Indonesia. Tới tận lúc đó, Tổng thống Sukarno, khi ấy đã 62 tuổi, mới lần đầu tiên tới thăm Tây New Guinea, vùng đất mà ông đã diễn thuyết về nó một cách không mệt mỏi trong suốt bốn thập niên. Mối quan hệ đầy đau thương sau đó giữa cư dân Tây New Guinea và các phái viên của nhà nước độc lập Indonesia có thể xuất phát từ một thực tế rằng, người Indonesia ít nhiều thành tâm coi những cư dân ở đây như là “anh chị em”, trong khi hầu hết người địa phương lại nhìn nhận mọi việc theo cách hoàn toàn khác.⁴⁹⁰

Sự khác biệt này liên quan rất nhiều tới việc điều tra dân số và các tấm bản đồ. Vị trí xa xôi của New Guinea và địa hình gồ ghề của nó qua hàng thiên niên kỷ đã tạo nên một sự phân tán lạ thường về ngôn ngữ. Khi người Hà Lan rời khỏi khu vực vào năm 1963, họ ước tính có tới hơn 200 ngôn ngữ trong số 700.000 cư dân ở đây, mà phần lớn là không hiểu được nhau.⁴⁹¹ Nhiều nhóm “bộ lạc” ở những vùng xa xôi thậm chí còn không biết về sự tồn tại của nhau. Nhưng, đặc biệt từ sau năm 1950, các giáo sĩ và quan chức Hà Lan đã bắt đầu nỗ lực “thống nhất” những nhóm này lại với nhau bằng việc thực hiện các cuộc điều tra dân số, mở rộng hệ thống giao thông liên lạc, thiết lập trường học, và dựng nên các cấu trúc chính quyền theo lối siêu-“bộ lạc”. Những nỗ lực này được một nhà nước thực dân khá độc đáo tiến hành, theo nghĩa như đã trình bày ở trên rằng nhà nước này chủ yếu cai trị Đông Ấn bằng “tiếng Malay hành chính”, chứ không phải một ngôn ngữ châu Âu.⁴⁹² Vì vậy, Tây New Guinea được “nuôi dưỡng” bằng chính ngôn ngữ trước đó đã nuôi dưỡng Indonesia (sau trở thành ngôn ngữ quốc gia của Indonesia). Điều mỉa mai là *bahasa Indonesia* vì thế trở thành

ngôn ngữ chung của chủ nghĩa dân tộc Tây New Guinea và Tây Papua đang nảy nở vào lúc đó.⁴⁹³

Nhưng thứ giúp gom các nhà dân tộc chủ nghĩa Tây Papua vốn hay xung khắc lại với nhau, đặc biệt từ sau năm 1963, lại là bản đồ. Mặc dù nhà nước Indonesia đổi tên khu vực này từ West Nieuw Guinea [Tây New Guinea] sang tên mới là Irian Barat (Tây Irian) rồi Irian Jaya [Đại Irian], nhà nước này vẫn xem xét thực tế địa phương dựa trên cuốn atlas thuộc địa theo lối không ảnh. Một vài nhà nhân học, nhà truyền giáo, và công chức địa phương có thể biết và suy tư về người Ndani, người Asmat, và người Baudi. Nhưng bản thân nhà nước và thông qua đó là toàn thể người dân Indonesia chỉ thấy một bóng ma mang tên “người Irian” (*orang Irian*), những người được đặt tên *theo bản đồ*; và vì đó là bóng ma, nên nó được tưởng tượng ra dưới hình thức giả biểu tượng với các đường nét “da đen”, bao che dương vật, và đại loại như vậy... Theo một nghĩa nào đó, điều này nhắc chúng ta rằng, Indonesia trước tiên được tưởng tượng ra từ những cấu trúc phân biệt chủng tộc của Đông Ấn Hà Lan vào đầu thế kỷ XX, mà chỉ trên cơ sở đó, một cộng đồng dân tộc “Irian” phôi thai, bị giới hạn bằng đường kinh tuyến 141 và các tỉnh lân cận phía Bắc và Nam Moluccas, mới có thể ra đời. Vào thời điểm nhà diễn thuyết xuất chúng và có sức hút nhất Irian là Arnold Ap bị quân đội Indonesia sát hại vào năm 1984, ông đang là người phụ trách một bảo tàng do nhà nước xây dựng, dành riêng cho văn hóa (vùng) “Irian”.

Bảo tàng

Mối liên hệ giữa nghề nghiệp của Arnold Ap và việc ông bị ám sát không phải là tình cờ. Bởi bảo tàng, cũng như lối tưởng tượng theo kiểu bảo tàng hóa [museumizing], luôn mang tính chính trị sâu sắc. Việc bảo tàng nơi Arnold Ap phụ trách được chính quyền Jakarta dựng lên từ xa cho thấy cách thức nhà nước-dân tộc Indonesia mới ra đời học hỏi từ người tiền nhiệm trực tiếp của nó - tức chính quyền thuộc địa Đông Ấn Hà Lan. Sự nở rộ hiện nay của bảo tàng ở khu vực Đông Nam Á gợi ý về sự tồn tại của một quá trình mang tính kế thừa chính trị nói chung. Dù quá trình ấy có được hiểu như thế nào đi nữa, thì cũng cần phải xem xét đến nền khảo cổ học thực dân mới xuất hiện vào thế kỉ XIX, thứ đã biến bảo tàng thành một điều khả thi.

Cho tới đầu thế kỉ XIX, các nhà cai trị thực dân ở Đông Nam Á chẳng mấy khi quan tâm tới các công trình cổ xưa của những nền văn minh mà họ nô dịch. Thomas Stamford Raffles, người phái viên mang điểm gở đến từ xứ Calcutta của William Jones, là công chức thuộc địa đầu tiên với địa vị đáng kể đã không chỉ tích lũy một bộ sưu tập cá nhân lớn các hiện vật nghệ thuật địa phương, mà còn nghiên cứu lịch sử của các hiện vật này một cách có hệ thống.⁴⁹⁴ Từ đó về sau, với tốc độ gia tăng nhanh chóng, vẻ huy hoàng của Borobudur, Angkor, Pagan, và các di tích cổ xưa khác lần lượt được khai quật, phát lộ, đo đạc, chụp ảnh, trùng tu, rào chắn, phân tích, và trưng bày.^{495a} Các Sở Khảo cổ học Thuộc địa trở thành những thiết chế đầy quyền lực và danh giá, thu hút được những công chức-học giả đặc biệt tài năng.^{495b}

Việc khám phá đầy đủ tại sao điều này lại xảy ra và xảy ra khi nào sẽ đẩy chúng ta đi quá xa so với chủ đề thảo luận. Có thể chỉ cần đề xuất rằng quá trình thay đổi này gắn liền với sự lụi tàn của các thể chế thương mại-thực dân do hai công ti Đông Ấn lớn [tức Công ti Đông Ấn Anh và Công ti Đông Ấn Hà Lan] làm chủ và sự trỗi dậy của những thuộc địa đúng nghĩa hiện đại và gắn trực tiếp với chính quốc.⁴⁹⁶ Uy danh của nhà nước thực dân cũng theo đó mà liên hệ mật thiết với uy danh của chính quốc. Điểm đáng chú ý ở đây là nỗ lực khảo cổ học tập trung cao độ của các chính quyền thuộc địa trong việc phục dựng lại những di tích hùng vĩ (và những di tích này cũng bắt đầu được đánh dấu trên bản đồ, nhằm phát tán và khai trí cho công chúng - tức là giống như một dạng thống kê dân số dành cho người chết). Không nghi ngờ gì nữa, sự tập trung này phản ánh xu hướng Đông phương luận [Orientalist] nói chung. Nhưng những nguồn đầu tư rất đáng kể rót vào lĩnh vực này cho phép chúng ta nghi ngờ rằng nhà nước có những lí do riêng mang tính phi khoa học. Ba lí do ngay lập tức lộ ra, trong đó, lí do cuối cùng là quan trọng hơn cả.

Thứ nhất, thời điểm mà những hoạt động khảo cổ học được đẩy mạnh trùng với các cuộc đấu tranh chính trị đầu tiên liên quan tới chính sách giáo dục của nhà nước.⁴⁹⁷ những “thành phần cấp tiến” - cả thực dân và bản xứ - kêu gọi tăng cường đầu tư vào hệ thống trường học hiện đại. Chống lại họ là những bè nhóm bảo thủ - những người lo sợ hệ quả lâu dài của hệ thống trường học này và muốn người bản xứ vẫn giữ nguyên là người bản xứ. Từ góc độ này, các cuộc phục dựng khảo cổ học - nối tiếp ngay sau đó bằng việc in ấn các văn bản văn học truyền thống do nhà nước tài trợ - có thể được xem như một chương trình giáo dục bảo thủ, cũng là cái cố chống lại áp lực từ phe cấp tiến. Thứ hai, chương trình ý thức hệ chính thống điều phối việc trùng tu luôn đặt những người từng xây nên các di tích và cư dân bản xứ vào một hệ thống thứ bậc cụ thể. Trong

một số trường hợp, chẳng hạn như ở Đông Ấn Hà Lan, cho đến thập niên 30 của thế kỷ XX, ý niệm thịnh hành là những người xây nên các công trình này thực tế không cùng “chủng tộc” với người bản xứ (họ “thực sự” là những người Ấn nhập cư).⁴⁹⁸ Ở trường hợp khác như Burma, người ta lại tưởng tượng rằng có một sự suy đồi trường kì, theo đó, người bản xứ hiện thời không còn năng lực đạt tới những thành tựu mà tổ tiên nguyên thủy của họ từng đạt được. Nhìn từ góc độ này, các công trình được trùng tu - đặt bên cạnh sự nghèo đói của các làng quê xung quanh - như muốn nói với người bản xứ rằng: Bản thân sự hiện diện của ta ở đây chính là minh chứng cho việc các người chẳng bao giờ có, hoặc đã đánh mất, khả năng làm được những điều lớn lao hay tự lãnh đạo.

Lí do thứ ba cho phép chúng ta có cái nhìn kĩ hơn và sâu hơn về các tấm bản đồ. Như chúng ta đã thấy trong phần thảo luận về “bản đồ lịch sử”, chế độ thực dân bắt đầu tự gắn mình với tính cổ xưa cũng như với các cuộc chinh phục, thoạt tiên là vì những lí do pháp lí mang màu sắc Machiavelli rõ ràng. Tuy nhiên, theo thời gian, những phát ngôn lỗ mãng công khai về quyền chinh phục ngày một ít đi, thay vào đó là nỗ lực ngày một tăng lên trong việc tạo ra một tính hợp thức khác. Ngày càng có nhiều người châu Âu sinh ra ở Đông Nam Á và muốn biến nơi đây thành quê hương. Ngành khảo cổ học di tích, lĩnh vực ngày một liên kết chặt chẽ hơn với ngành du lịch, cho phép cho nhà nước xuất hiện như người bảo hộ cho một Truyền thống được khái quát hóa, nhưng cũng đồng thời mang tính địa phương. Các di tích linh thiêng xưa được đưa vào những tấm bản đồ thuộc địa, và uy danh cổ xưa của chúng (nếu đã mất, và thường là vậy, thì nhà nước sẽ cố gắng phục hồi lại) giờ đây rủ bóng xuống những người vẽ bản đồ. Tình trạng ngược đời này được minh họa rõ nét bởi một thực tế rằng, các công trình được trùng tu thường có tấm cổ được bố trí khéo léo xung quanh và luôn có những tấm bảng giải thích kèm theo

các niên đại cụ thể, được đặt chỗ này hoặc chỗ khác trong khu di tích. Hơn nữa, chẳng mấy ai được phép lại gần những công trình này, ngoại trừ khách du lịch vắng lai (nghỉ lễ và các cuộc hành hương tôn giáo bị hạn chế ở mức tối đa). Với lối bảo tàng hóa này, các công trình được tái định vị thành những biểu chương cho một nhà nước thực dân *thế tục*.

Nhưng, như đã nói ở trên, nét đặc trưng của các công cụ mà nhà nước thế tục sử dụng chính là khả năng tái tạo vô tận - điều trở nên khả thi về mặt kĩ thuật nhờ vào in ấn và nhiếp ảnh, nhưng về mặt chính trị văn hóa, lại đến từ sự thiếu niềm tin của bản thân các nhà cai trị vào tính linh thiêng thực sự của các di tích địa phương. Những tiến trình kiểu này lộ ra trên mọi phương diện: (1) Sự xuất hiện của một lượng lớn những báo cáo khảo cổ học phức tạp về mặt kĩ thuật, bổ sung bằng hàng tá hình ảnh, với mục đích ghi chép lại quá trình trùng tu của từng phế tích cụ thể; (2) Sự ra đời của những cuốn sách được minh họa lồng lẩy với mục đích tiêu thụ đại chúng, gồm các bản in mẫu mực về tất cả các di tích chính đã được trùng tu *trong phạm vi thuộc địa* (giá mà, chẳng hạn như trong trường hợp của Đông Ấn Hà Lan, những điện thờ Hindu-Phật giáo có thể được đặt cạnh các thánh đường Hồi giáo mới phục dựng).⁴⁹⁹ Nhờ có chủ nghĩa tư bản in ấn, một kiểu thống kê mang tính hình ảnh đối với những di sản của nhà nước giờ đây được mở ra cho dân chúng tiếp cận, dẫu rằng những cuốn sách này có thể rất đắt; (3) Sự xuất hiện của một xu hướng biểu tượng hóa nói chung, bắt nguồn từ quá trình trần tục hóa di tích nêu trên. Một hiện tượng mẫu mực cho giai đoạn này chính là những con tem bưu điện, bởi lẽ nếu đã có các bộ tem đặc trưng như chim chóc, hoa quả, hệ động vật, thì tại sao lại không có thêm cả các công trình kiến trúc? Nhưng bưu thiếp và sách giáo khoa cũng tuân theo một logic tương tự. Từ đây chỉ còn một bước ngắn nữa là ra tới thị trường: Khách sạn Pagan, Gà rán Borobudur...

Trong khi kiểu khảo cổ học này, thứ trưởng thành trong kỉ nguyên nhân bản cơ giới, luôn mang tính chính trị sâu sắc, thì tính chính trị ấy lặn sâu đến nỗi hầu như tất cả mọi người, bao gồm cả các viên chức nhà nước thực dân (vào thập niên 30 của thế kỉ XX, ở hầu khắp Đông Nam Á, gần 90% viên chức là người bản xứ) cũng không ý thức được thực tế đó. Nó đã trở thành một điều hoàn toàn bình thường và thông dụng hàng ngày. Chính khả năng tái tạo vô tận ở cấp độ thường nhật của các biểu chương mới cho thấy quyền lực thực sự của nhà nước.

Không có gì quá ngạc nhiên khi các nhà nước hậu độc lập - vốn luôn thể hiện một sự tiếp nối rõ rệt với nhà nước thực dân tiền nhiệm - đã kế thừa lối bảo tàng hóa mang tính chính trị này. Ví dụ, ngày 09/11/1968, trong khuôn khổ lễ kỉ niệm 15 năm ngày độc lập của Cambodia, Norodom Sihanouk trưng bày một mô hình lớn bằng gỗ và giấy bồi tái dựng lại ngôi đền vĩ đại Bayon của Angkor tại sân vận động thể thao quốc gia Phnom Penh.⁵⁰⁰ Mô hình này thô kệch và tuềnh toàng một cách khác thường, nhưng cũng đủ để đạt được mục đích, nhờ vào tính nhận diện tức thì của nó thông qua lịch sử biểu tượng hóa từ thời kì thực dân. Ai cũng phải thốt lên: “À! Đền Bayon của chúng ta kìa” - chỉ có điều, kí ức về những nhà phục dựng thực dân Pháp giờ đây đã bị loại bỏ. Di tích Angkor do người Pháp trùng tu, một lần nữa lại tồn tại như một dạng trò chơi “lắp ghép”, trở thành biểu tượng trung tâm trên những lá cờ lần lượt của chế độ bảo hoàng Sihanouk, chế độ quân phiệt Lon Nol, và chế độ Pol Pot kiểu Jacobin.⁵⁰¹

Nhưng bằng chứng về tính kế thừa ở một cấp độ đại chúng hơn còn làm chúng ta kinh ngạc thêm nữa. Một ví dụ rõ nét là một loạt các bức vẽ về những thời kì lịch sử dân tộc khác nhau được Bộ Giáo dục Indonesia thực hiện vào thập niên 50 của thế kỉ XX. Những bức vẽ này được sản xuất hàng loạt và phân phối trong toàn hệ thống trường tiểu học. Trên những bức tường trong các lớp học ở khắp nơi, trẻ em Indonesia đều nhìn thấy sự

tái hiện về mặt thị giác của quá khứ dân tộc. Hầu hết phần hậu cảnh của các bức họa này, không có gì khó đoán, được vẽ theo phong cách tự nhiên chủ nghĩa màu mè của mỹ thuật thương mại đầu thế kỷ XX, còn hình ảnh con người thì bắt chước theo các mô hình trong bảo tàng từ thời thuộc địa, hoặc từ các vở kịch *wayang orang* nổi tiếng, một loại kịch dân gian theo lối nhại-lich sử. Tuy nhiên, bức tranh thú vị nhất trong số này trưng ra cho lũ trẻ xem hình ảnh ngôi đền Borobudur. Trên thực tế, công trình kiến trúc khổng lồ này - với 504 hình ảnh Phật, 1.460 bức thạch họa, và 1.212 phiến đá trang trí - là một kho tàng tuyệt diệu của nghệ thuật điêu khắc Java. Nhưng người nghệ sĩ khả kính lại hình dung ra công trình kì diệu này trong diện mạo huy hoàng nhất của nó ở thế kỷ IX với một sự sai lệch làm lộ ra rất nhiều điều. Đền Borobudur được tô kín bằng màu trắng và không lộ ra bất cứ dấu vết điêu khắc nào. Bao quanh nó là những bãi cỏ được cắt tỉa gọn gàng và những con đường được trồng cây ngay ngắn, *tuyệt nhiên không một bóng người?*⁵⁰² Ai đó có thể lập luận rằng sự trống trải này phản ánh cảm giác khó chịu của người họa sĩ Hồi giáo khi phải đối diện với một hiện thực Phật giáo cổ xưa. Nhưng tôi lại đồ rằng cái mà chúng ta đang thực sự nhìn thấy là một hậu duệ trực hệ, mang tính vô thức, của nền khảo cổ học thực dân: Borobudur như là biểu chương của nhà nước, đồng thời cũng là một biểu tượng mà khi bắt gặp người ta ắt phải thốt lên “đúng là nó rồi!” Đó là một Borobudur như kí hiệu của căn tính dân tộc, thứ trở nên mạnh mẽ hơn bao giờ hết nhờ vào nhận thức của tất cả mọi người về vị trí của nó trong một chuỗi vô tận các Borobudur giống hệt nhau.

Vậy nên, điều tra dân số, bản đồ, và bảo tàng - khi được đan nối vào nhau - minh họa cho phong cách tư duy của nhà nước thực dân về địa hạt của mình. “Sợi dọc” của lối tư duy này là một mạng lưới phân loại có tính toàn diện, thứ có thể áp dụng với độ linh động vô hạn lên bất cứ điều gì nằm dưới quyền kiểm

soát của nhà nước, dù quyền kiểm soát đó là có thật hay là trù tính: Tộc người, vùng miền, tôn giáo, ngôn ngữ, sản vật, tượng đài... Hiệu quả của mạng lưới này chính là việc người ta có thể phát biểu về bất kể thứ gì, rằng nó là cái này chứ không phải cái kia, rằng nó thuộc về chỗ này chứ không phải chỗ kia. Mọi thứ đều có giới hạn, được định rõ, và vì thế, về nguyên tắc, có thể đếm được. (Những ô trống khôi hài với tên gọi “Khác” nằm dưới các mục và tiểu mục phân loại trong các cuộc điều tra dân số giúp che đậy đi mọi điều dị thường trong đời sống thực tế nhờ vào lối đánh lừa thị giác tuyệt diệu của hệ thống hành chính). “Sợi ngang” của lối tư duy này là cái mà chúng ta có thể gọi là sự chuỗi hóa [serialization], tức là việc giả định rằng thế giới được tạo nên từ các tập hợp đa bội có tính tái lập. Mỗi trường hợp cụ thể chỉ là đại diện tạm thời của một chuỗi nào đó, và cần được đối xử theo cách này. Đây là lí do tại sao nhà nước thực dân lại tưởng tượng ra một chuỗi những người Hoa trước khi biết tới bất cứ một người Hoa nào, và một chuỗi những nhà dân tộc chủ nghĩa trước khi có sự xuất hiện của bất kì nhà dân tộc chủ nghĩa nào.

Người tìm ra ẩn dụ đắt giá nhất cho khung tư duy này chính là tiểu thuyết gia vĩ đại người Indonesia Pramoedya Ananta Toer, người đặt tên cho tập cuối trong bộ tiểu thuyết bốn tập của mình về thời kì thực dân là *Rumah Kaca* - Nhà Kính. Đây chính là hình ảnh của năng lực giám sát toàn diện,⁵⁰³ với quyền lực không khác gì nhà tù Panopticon của Bentham. Bối lễ, dưới sự kiểm soát của nó, nhà nước thực dân không chỉ khát vọng tạo nên một nhân cảnh [human landscape] với tính khả thị hoàn hảo, mà điều kiện cho tính “khả thị” này là việc tất cả mọi người và tất cả mọi vật đều có một mã số riêng.⁵⁰⁴ Cách thức tưởng tượng này không sinh ra từ tình không. Nó là sản phẩm của kĩ nghệ hàng hải, thiên văn, thuật đo thời gian, công tác trắc địa, nhiếp ảnh, và in ấn, đây là chưa kể đến động lực mạnh mẽ của chủ nghĩa tư bản.

Bản đồ và việc thống kê dân số, vì thế, định hình ra thứ ngữ pháp mà sau này sẽ tạo nên khả thể mang tên “Burma” và “người Burma”, cũng như “Indonesia” và “người Indonesia”. Nhưng quá trình cụ thể hóa các khả thể này - với sức ảnh hưởng lớn tới tận ngày nay (tức là rất lâu sau khi nhà nước thực dân biến mất) - bắt nguồn phần lớn từ lối tưởng tượng đặc thù của nhà nước thực dân về lịch sử và quyền lực. Khảo cổ là một nghề bất khả tưởng ở khu vực Đông Nam Á thời kì tiền thuộc địa; nó được đưa vào Xiêm khá muộn và học theo cung cách thực dân. Nó tạo nên một chuỗi những “công trình cổ đại”, bị phân tách bằng các ô phân loại mang tính chất địa lí-nhân khẩu dưới tên gọi “Đông Ấn Hà Lan” hoặc “Burma thuộc Anh”. Khi được hình dung như một phần trong chuỗi công trình trần tục này, mỗi phế tích trở thành một đối tượng để giám sát và không ngừng tái tạo. Khi các khảo cổ của nhà nước thực dân nhờ tới kĩ thuật để tập hợp những chuỗi công trình này lại với nhau dưới hình thức bản đồ và nhiếp ảnh, nhà nước giờ đây có thể coi những chuỗi này, ngược dòng lịch sử, như một cuốn album của tổ tiên. Vấn đề then chốt ở đây không phải là một ngôi đền Borobudur hay Pagan cụ thể nào đó - thứ nhà nước chẳng mấy quan tâm và chỉ có mối liên hệ về mặt khảo cổ học. Chính các *chuỗi* tái lập của những công trình này mới đã tạo nên chiều sâu lịch sử mà sau đó các nhà nước hậu thực dân kế thừa lại một cách dễ dàng. Hệ quả logic cuối cùng là các biểu tượng - không quan trọng là biểu tượng của “Pagan” hay của “Philippines” - thứ kết nối việc thống kê dân số với những tấm bản đồ, nhờ vào sự trống rỗng, tính thiếu bối cảnh, khả năng gợi nhớ về mặt thị giác, và tính tái sản xuất vô tận theo mọi chiều hướng của những biểu tượng đó, như thể đang đan dệt những sợi ngang và sợi dọc lại với nhau thành một khối gắn kết không thể xóa nhòa.

11. Kí ức và lãng quên

Không gian: mới và cũ

New York, Nueva Leon, Nouvelle Orléans, Nova Lisboa, Nieuw Amsterdam. Kể từ thế kỉ XVI, người châu Âu bắt đầu một thói quen kì lạ trong việc đặt tên cho các vùng đất xa xôi - trước tiên là ở châu Mỹ và châu Phi, sau đó là đến châu Á, Australia, và châu Đại Dương - như một phiên bản “mới” của những địa danh (vì vậy mà thành) “cũ” ở quê nhà. Hơn nữa, truyền thống này vẫn được duy trì ngay cả khi những nơi này được chuyển giao cho các ông chủ đế quốc khác, do đó mà Nouvelle Orléans thản nhiên trở thành New Orleans còn Nieuw Zeeland thì thành New Zealand.

Nhìn chung, việc đặt tên các địa điểm chính trị hay tôn giáo với tính từ “mới” tự chúng không có gì quá mới. Ví dụ như ở Đông Nam Á, người ta có thể thấy nhiều thị trấn khá lâu đời với tên gọi bao gồm khía cạnh “mới” như: Chiangmai (Thành phố Mới), Kota Bahru (Thị trấn Mới), Pekanbaru (Chợ Mới). Nhưng trong những tên gọi này, từ “mới” luôn luôn bao hàm ý nghĩa của “kẻ nối tiếp” hay “kẻ kế thừa” của một thứ gì đó đã mất. “Mới” và “cũ” được sắp xếp theo trình tự thời gian, và “mới” dường như luôn gợi lên một phước lành mơ hồ từ những người đã khuất. Điều đáng ngạc nhiên trong cách đặt tên ở Mỹ vào thế kỉ XVI-XVIII nằm ở việc “mới” và “cũ” luôn được hiểu một cách đồng bộ, cùng tồn tại trong thời gian đồng nhất và rộng. Vizcaya vì vậy hiện diện *cùng lúc* với Nueva Vizcaya, còn New London thì tồn tại *cùng lúc* với London - tức là một lối diễn đạt về các cuộc so tài giữa anh chị em một nhà hơn là sự kế thừa.

Tính tân kì mới mẻ và đồng bộ này chỉ có thể nảy sinh trong lịch sử khi xuất hiện những nhóm người với lượng thành viên đáng kể có thể nghĩ rằng mình đang sống *song hành* với những

nhóm khác, và giả như hai nhóm chưa từng gặp nhau thì chắc hẳn vẫn đang phát triển theo cùng một quỹ đạo với nhau. Vào giai đoạn 1500-1800, quá trình tích lũy những đổi mới công nghệ trong lĩnh vực đóng tàu, hàng hải, thuật đo thời gian, và thuật vẽ bản đồ - thứ được phổ biến rộng rãi nhờ chủ nghĩa tư bản in ấn - đã cho phép lối tưởng tượng này ra đời.⁵⁰⁵ Giờ đây, người ta có thể hình dung ra việc mình đang sống ở cao nguyên Peru, thảo nguyên Argentina, hay vùng cảng “New” England mà vẫn cảm thấy được kết nối với những khu vực hoặc cộng đồng cách xa hàng vạn dặm tại Anh hay bán đảo Iberia. Người ta có thể nhận thức rõ việc chia sẻ ngôn ngữ và niềm tin tôn giáo (ở các mức độ khác nhau), cũng như phong tục và truyền thống, mà chẳng hề kì vọng một lúc nào đó sẽ được gặp gỡ phía còn lại.⁵⁰⁶

Điều kiện dẫn tới không chỉ sự ra đời của cảm thức về tính song hành và đồng thời này, mà còn cả những hệ quả to lớn về mặt chính trị của nó là: Khoảng cách giữa các nhóm tồn tại song hành phải lớn và ổn định dài lâu, đồng thời, nhóm mới phải phụ thuộc một cách rõ rệt vào nhóm cũ. Những điều kiện này được đáp ứng đầy đủ tại châu Mỹ ở mức độ chưa từng thấy trước đây. Đầu tiên, Đại Tây Dương mênh mông và điều kiện địa lí tuyệt đối khác biệt giữa hai bờ của nó đã hoàn toàn ngăn chặn khả năng cộng đồng mới bị hấp thu vào các đơn vị chính trị-văn hóa lớn hơn, theo cách đã từng biến Las Españas thành España và sáp nhập Scotland vào Vương quốc Liên hiệp Anh. Thứ hai, như đã nói ở Chương 4, việc di dân từ châu Âu sang châu Mỹ đã diễn ra trên một quy mô đáng kinh ngạc. Tới cuối thế kỉ XVIII, đã có không dưới 3,2 triệu “người da trắng” (bao gồm gần 150.000 dân Bán đảo) trong tổng số 16,9 triệu dân của đế quốc phía Tây [châu Mỹ] thuộc triều đại Bourbon Tây Ban Nha.⁵⁰⁷ Chỉ riêng quy mô của cộng đồng nhập cư này, chưa kể đến sức mạnh quân sự, kinh tế và công nghệ vượt trội của nó so với cư dân bản địa đã đảm bảo cho cộng đồng này sự thống

nhất về văn hóa và uy thế về mặt chính trị ở thuộc địa.⁵⁰⁸ Thứ ba, chính quốc sử dụng bộ máy quan liêu và ý thức hệ đầy uy lực để áp đặt ý chí của nó lên người creole trong nhiều thế kỉ. (Chỉ xét riêng tới những vấn đề hậu cần liên quan, chúng ta cũng đã thấy năng lực của London và Madrid trong việc tiến hành các cuộc chiến tranh đàn áp cách mạng tại các thuộc địa châu Mỹ là khá ấn tượng).

Tính mới mẻ của tất cả những điều kiện trên lộ ra trong sự tương phản giữa chúng và các cuộc di dân lớn (và gần như cùng thời điểm) của người Trung Hoa và Ả Rập tới Đông Nam Á và Bắc Phi. Những cuộc di dân này hiếm khi được chính quốc “lên kế hoạch”, và việc tạo ra một mối quan hệ phụ thuộc ổn định còn hiếm gặp hơn. Với trường hợp Trung Hoa, có duy nhất một ví dụ tương đồng mờ nhạt là những chuyến hải trình vượt Ấn Độ Dương do đô đốc thái giám Trịnh Hòa dẫn dắt vào đầu thế kỉ XV. Những chuyến hải trình táo bạo này được thực hiện theo mệnh lệnh của hoàng đế Vĩnh Lạc, nhằm áp đặt độc quyền nhà nước lên thương mại đường dài với Đông Nam Á và các vùng xa xôi hơn về phía Tây, trước sự chống phá của các tư thương Trung Quốc.⁵⁰⁹ Đến giữa thế kỉ XV, sự thất bại của chính sách này đã rõ ràng, khi triều Minh từ bỏ các chuyến phiêu lưu hải ngoại và làm mọi việc có thể để ngăn cản sự di dân khỏi Trung Quốc [Middle Kingdom]. Việc miền Nam Trung Hoa rơi vào tay người Mãn Châu năm 1645 đã dẫn tới một làn sóng tị nạn chính trị tràn vào Đông Nam Á, và với những người dân di cư này, mọi liên hệ về mặt chính trị với triều đình mới đều là hoàn toàn không thể. Các chính sách tiếp đó của nhà Thanh cũng không khác biệt gì mấy so với triều Minh. Ví dụ, vào năm 1712, hoàng đế Khang Hy đã cấm mọi giao thương với Đông Nam Á và tuyên bố triều đình của ông sẽ “yêu cầu tất cả chính quyền ngoại bang có người Trung Hoa sinh sống phải đuổi những người này về nước để chịu hành quyết”.⁵¹⁰ Đợt di dân lớn ra nước ngoài sau cùng diễn ra vào thế kỉ XIX khi triều

đình bắt đầu chia rẽ và nhu cầu lao động Trung Hoa giá rẻ, tay nghề thấp ở các thuộc địa Đông Nam Á và Xiêm tăng cao. Do dân nhập cư hầu như bị cắt đứt về mặt chính trị với Bắc Kinh, lại thêm việc hầu hết số này là những người mù chữ sử dụng các ngôn ngữ không thể giao tiếp với nhau, nên phần đông bị hấp thụ ít nhiều vào đời sống văn hóa địa phương hoặc hoàn toàn lệ thuộc vào những người châu Âu có ưu thế hơn.⁵¹¹

Về phía người Ả Rập, hầu hết những đợt di dân của họ bắt nguồn từ Hadramaut, vốn chưa bao giờ được xem là một chính quốc thực sự trong thời đại của Đế quốc Ottoman và Mughal. Một vài cá nhân năng nổ có thể tìm cách thiết lập các tiểu quốc tại địa phương, như trường hợp một thương nhân đã thành lập vương quốc Pontianak tại Tây Borneo năm 1772; nhưng ông ta lại kết hôn với người địa phương, rồi sớm mất đi “tính Ả Rập”, nếu không phải là cả đức tin Hồi giáo của mình; đồng thời, ông ta phụ thuộc vào Đế quốc Anh và Hà Lan đang nổi lên ở Đông Nam Á chứ không phải một thế lực nào ở Cận Đông. Năm 1832, Sayyid Sa'id, lãnh chúa vùng Muscat [tức thủ đô Oman ngày nay], thiết lập một căn cứ hùng mạnh trên bờ biển Đông Phi và định cư tại đảo Zanzibar, biến nơi đây thành một trung tâm kinh tế trồng đinh hương phát đạt. Nhưng người Anh đã dùng biện pháp quân sự để buộc ông phải chấm dứt quan hệ với Muscat.⁵¹² Bởi vậy, cả người Ả Rập lẫn người Trung Hoa đều không thể thiết lập được những cộng đồng mang tính creole tự giác, chặt chẽ, giàu có, và lệ thuộc vào một chính quốc, dù họ cũng mạo hiểm di dân ra nước ngoài với số lượng lớn như người Tây Âu trong cùng một giai đoạn trải dài nhiều thế kỷ. Do đó, thế giới không bao giờ chứng kiến sự nổi lên của những khu vực mang tên đại loại như New Basra hay Tân Vũ Hán.

Tính song trùng của các thuộc địa châu Mỹ và những lí do nói trên giúp giải thích tại sao chủ nghĩa dân tộc lại xuất hiện trước tiên ở Tân Thế giới chứ không phải Cựu Thế giới.⁵¹³ Chúng cũng làm sáng tỏ hai đặc điểm riêng của các cuộc chiến tranh cách

mạng nổ ra ở Tân Thế giới trong giai đoạn 1776-1825. Một mặt, không phong trào cách mạng thuộc địa nào có ý định giữ nguyên vẹn đế quốc, mà hướng tới việc tổ chức lại cách phân bổ quyền lực nội tại, *đảo nghịch* lại mối quan hệ phụ thuộc trước đây bằng cách chuyển chính quốc từ châu Âu sang châu Mỹ.⁵¹⁴ Nói cách khác, mục đích ở đây không phải là biến London Mới thành kẻ kế tục, lật đổ, hay hủy diệt London Cũ, mà để đảm bảo cả hai tiếp tục phát triển song hành. (Cách nghĩ này thật mới mẻ nếu chúng ta nhìn lại lịch sử những đế chế ra đời sớm hơn và đang lụi tàn, nơi chúng ta thường thấy giấc mơ *thay thế* trung tâm quyền lực cũ). Mặt khác, dù rằng những cuộc chiến này gây ra rất nhiều thiệt hại và có phần dã man, thì theo một cách khá kì khôi, rủi ro mà nó đặt ra là khá thấp. Dù ở Nam Mỹ hay Bắc Mỹ, dân creole đều không phải lo sợ về việc sẽ bị tuyệt diệt về mặt vật lí hay bị biến thành nô lệ, giống như số phận của nhiều tộc người khác dám cản trở bước tiến không thể ngăn lại của chủ nghĩa đế quốc châu Âu. Rốt cuộc, họ đều là “dân da trắng”, theo Thiên Chúa giáo, nói tiếng Anh hoặc tiếng Tây Ban Nha; họ cũng đóng vai trò trung gian thiết yếu nếu châu Âu muốn đảm bảo rằng sự thịnh vượng kinh tế của các đế quốc phía Tây [tức Bắc và Nam Mỹ] vẫn tiếp tục nằm dưới sự kiểm soát của mình. Do đó, họ là một nhóm quan trọng nằm ngoài châu Âu, phục tùng châu Âu, đồng thời lại không có lí do gì phải quá sợ hãi châu Âu. Các cuộc chiến tranh cách mạng, dầu có ác liệt, rốt cuộc vẫn làm người ta yên lòng rằng đây chỉ là cuộc chiến giữa những kẻ bà con.⁵¹⁵ Mối liên hệ kiểu gia đình này đảm bảo rằng, khi giai đoạn chua chát qua đi, những liên hệ gần gũi về văn hóa, đôi lúc là về chính trị và kinh tế, có thể được tái lập giữa chính quốc và các dân tộc mới.

Thời gian: mới và cũ

Nếu như với những người creole ở Tân Thế giới, lối đặt tên địa danh kì lạ nói trên là biểu hiện mang tính tượng trưng cho một năng lực mới cho phép họ tưởng tượng về bản thân như những cộng đồng *song hành và tương đồng* với người châu Âu, thì những sự kiện phi thường xảy ra trong một phần tư cuối thế kỉ XVIII lại đột nhiên đưa lại cho sự mới mẻ này một ý nghĩa hoàn toàn mới. Điều đầu tiên trong chuỗi sự kiện này là *Tuyên ngôn Độc lập* của 13 thuộc địa Anh ở Bắc Mỹ năm 1776, và sự thành công về mặt quân sự trong việc bảo vệ tuyên ngôn đó vào các năm tiếp theo. Nền độc lập này, với bản chất là một nền độc lập mang tính *cộng hòa*, được cảm nhận như thứ chưa từng có tiền lệ, nhưng cùng lúc đó, một khi nó đã tồn tại, thì lại vô cùng hợp lí. Do đó, khi điều kiện lịch sử cho phép, vào năm 1811, những nhà cách mạng Venezuela đã chẳng chút ngại ngần vay mượn nguyên xi Hiến pháp Hợp chúng Quốc Hoa Kỳ khi soạn ra bản Hiến pháp cho nền *Đệ Nhất Cộng hòa* của mình.⁵¹⁶ Trong mắt những người Venezuela này, những gì được viết ra tại Philadelphia không dành riêng cho Bắc Mỹ, mà là một chân lí và giá trị phổ quát. Một thời gian ngắn sau đó, năm 1789, các sự kiện tại Tân Thế giới giờ đây có phiên bản *song hành* ở Cựu Thế giới, với sự bùng nổ phun trào của Cách mạng Pháp.⁵¹⁷

Ngày nay, thật khó để tái tạo lại trong trí tưởng tượng của chúng ta điều kiện sống trước đây, vào lúc khái niệm dân tộc hãy còn được cảm nhận như một điều gì đó vô cùng mới mẻ. Nhưng thời đó đúng là như vậy. Bản *Tuyên ngôn Độc lập* năm 1776 không hề nhắc đến Christopher Columbus, Roanoke, hay những vị Tiên bối Hành hương; nó cũng không đưa ra bất cứ căn cứ “lịch sử” nào nhằm biện minh cho nền độc lập, theo

nghĩa làm nổi bật tính cổ xưa của người Mỹ. Quả vậy, thật kinh ngạc, dân tộc Mỹ thậm chí còn không hề được nhắc đến. Điều lan tỏa nhanh chóng là một cảm nhận sâu sắc rằng, có một sự tuyệt giao với quá khứ đang diễn ra - một “cú công phá vào tính liên tục của lịch sử?”⁵¹⁸ Không gì thể hiện rõ hơn trực giác này hơn quyết định của Hội nghị *Dân tộc* [Convention *Nationale* tại Paris] vào ngày 05/10/1793 nhằm loại bỏ lịch Thiên Chúa giáo đã tồn tại hàng thế kỷ và khai trương một kỷ nguyên mới cho thế giới, bắt đầu bằng Năm thứ Nhất, tính từ ngày 22/9/1792, khi chế độ cũ bị lật đổ và nền Cộng hòa được tuyên bố thành lập.⁵¹⁹ (Sau này, không một cuộc cách mạng nào có được sự tự tin tới mức trác tuyệt như vậy, nhất là khi Cách mạng Pháp luôn được xem là tổ tiên của mọi cuộc cách mạng).

Cảm thức sâu sắc về tính mới này dẫn tới sự ra đời của “*nuestra santa revolución*” [“cuộc cách mạng thần thánh của chúng ta” - tiếng Tây Ban Nha trong nguyên bản] một khái niệm đẹp đẽ do José María Morelos y Pavón đặt ra (đây cũng là người tuyên bố sự ra đời của nền Cộng hòa Mexico vào năm 1813), không lâu trước khi ông bị người Tây Ban Nha xử tử.⁵²⁰ Cảm thức này còn đưa tới tuyên bố của San Martín vào năm 1821 rằng “*trong tương lai, thổ dân sẽ không còn bị gọi là người Anh Điêng hay người bản xứ; họ là con dân và công dân Peru và phải được xem là người Peru*”.⁵²¹ Tuyên bố này đã đem lại cho “người Anh Điêng” và/hoặc “người bản xứ” điều mà Hội nghị Dân tộc ở Paris đã làm với lịch Thiên Chúa giáo - tức là nó xóa bỏ cách đặt tên miệt thị thời trước và mở ra một thời đại hoàn toàn mới. “Người Peru” và “Năm thứ Nhất” theo đó đánh dấu một sự đứt gãy hoàn toàn về mặt ngôn từ với thế giới đang tồn tại lúc đó.

Tuy nhiên, tình hình không thể cứ mãi như vậy, với cùng một lí do đã từng thúc đẩy cảm thức về sự đứt gãy nói trên. Trong một phần tư cuối thế kỷ XVIII, riêng Anh đã sản xuất khoảng 150.000 đến 200.000 đồng hồ đeo tay mỗi năm, phần

nhiều để xuất khẩu. Tổng sản lượng đồng hồ của châu Âu vào khoảng 500.000 chiếc mỗi năm.⁵²² Báo chí xuất bản thường kì dần trở thành một phần quen thuộc của nền văn minh đô thị. Điều tương tự cũng xảy ra với tiểu thuyết, thứ tạo ra khả thể tuyệt diệu cho việc tái hiện những hành động xảy ra đồng thời trong thời gian đồng nhất và rộng.⁵²³ Cách đo thời gian mang tính vũ trụ, điều từng cho phép thao tác ghép đôi theo lối đồng bộ hóa giữa hai bờ đại dương của chúng ta trở nên khả tri, ngày càng được cảm nhận như một góc nhìn về tính nhân quả trong xã hội, theo lối hoàn toàn mang tính nội-trần thể và *tuần tự*; và cảm thức này về thế giới nhanh chóng ăn sâu vào trong trí tưởng tượng của người phương Tây. Do đó, chỉ chưa đầy hai thập niên sau khi Năm thứ Nhất được tuyên bố, vị trí giáo sư Sử học được đặt ra, đầu tiên ở Đại học Berlin vào năm 1810 và tiếp đó ở Học viện Sorbonne của Napoléon vào năm 1812. Cho đến trước năm 1825, Lịch sử chính thức trở thành một “ngành”, kèm theo những định chế phức tạp của các tạp chí chuyên ngành.⁵²⁴ Rất nhanh chóng, Năm thứ Nhất nhường chỗ lại cho năm 1792 SCN (sau Công nguyên), còn những đứt gãy mang tính cách mạng vào năm 1776 và 1789 dần được xem như nằm trong một chuỗi lịch sử và vì thế mà trở thành *các tiền lệ và mô hình lịch sử*.⁵²⁵

Vậy nên, thành viên của hiện tượng chúng ta có thể gọi là các phong trào dân tộc chủ nghĩa “thế hệ thứ hai”, thứ phát triển ở châu Âu trong giai đoạn 1815-1850, và cả thế hệ thừa hưởng nền độc lập của châu Mỹ đều không thể “nắm bắt lại/niềm hân hoan hồn nhiên tươi đẹp ban đầu”⁵²⁶ của những nhà cách mạng đi trước được nữa. Do nhiều lí do và cũng với nhiều hệ quả khác nhau, cả hai nhóm bắt đầu quá trình diễn giải chủ nghĩa dân tộc theo lối *phả hệ* - tức là như biểu hiện của một sự tiếp nối mang tính tuần tự.

Tại châu Âu, những dạng chủ nghĩa dân tộc mới gần như ngay lập tức quan niệm rằng bản thân chúng vừa “tỉnh dậy sau

một giấc ngủ”, một lối ẩn dụ hoàn toàn xa lạ với châu Mỹ. Ngay từ năm 1803 (như đã thấy ở Chương 5), Adamantios Koraes, một thanh niên Hi Lạp theo chủ nghĩa dân tộc, đã tuyên bố trước những khán giả đầy cảm thông ở Paris: “*Lần đầu tiên*, dân tộc (Hi Lạp) xem xét lại hình ảnh ngu dốt gớm ghiếc của nó, và *run sợ* khi tận mắt đo được khoảng cách chia tách nó với vinh quang của tổ tiên”. Đây là một ví dụ hoàn hảo cho quá trình chuyển đổi từ Thời đại Mới sang Cũ. Dẫu rằng cụm từ “lần đầu tiên” vẫn vang vọng lại sự đứt gãy diễn ra vào năm 1776 và 1789, nhưng ánh mắt đăm đăm đuổi của Koraes không còn hướng tới tương lai của San Martín, mà hướng về, trong run sợ, những vinh quang của tổ tiên trong quá khứ. Không cần phải đợi lâu cho đến khi tính song trùng đầy phấn khích nhạt đi, rồi được thay thế bằng một sự thức tỉnh mang tính “nối tiếp” và mô khối, sau một giấc ngủ mà niên đại của nó đã được hiệu chỉnh lại bằng cụm từ “SCN” - tức là, chúng ta đang thấy ở đây một sự kết nối đầy chắc chắn ngược về với tính chất bản địa.

Không nghi ngờ gì, có rất nhiều yếu tố khác nhau đóng góp vào việc tạo nên sự phổ biến đáng kinh ngạc của lối ẩn dụ [về sự thức tỉnh] này.⁵²⁷ Với mục đích hiện thời, tôi chỉ xin nêu ra hai điểm. Đầu tiên, lối ẩn dụ này đã bao gồm trong nó cảm thức về tính song hành, điều dẫn tới sự ra đời của chủ nghĩa dân tộc châu Mỹ và cũng là điều được củng cố ở châu Âu nhờ vào thành công của các cuộc cách mạng dân tộc chủ nghĩa châu Mỹ. Có vẻ điều này giúp giải thích tại sao các phong trào dân tộc chủ nghĩa lại xuất hiện một cách đầy kì lạ ở Cựu Thế giới văn minh vào thời điểm rõ ràng là *muộn hơn so với Tân Thế giới hầy còn man rợ*.⁵²⁸ Được diễn giải như một sự thức tỉnh muộn, kể cả khi đó là một sự thức tỉnh được kích thích từ xa, lối ẩn dụ này mở ra tính cổ xưa mênh mông ẩn sau một kỉ nguyên say ngủ. Thứ hai, lối tu từ này tạo nên mối liên hệ mang tính ẩn dụ then chốt giữa chủ nghĩa dân tộc mới tại châu Âu và ngôn ngữ. Như chúng ta đã thấy, phần đông các nhà nước lớn ở châu Âu thế kỉ

XIX là các chính thể đa ngôn ngữ, nơi đường biên giới gần như không bao giờ trùng khít với các cộng đồng ngôn ngữ. Hầu hết những thành viên biết chữ của những nhà nước này đều thừa hưởng thói quen suy nghĩ từ thời trung cổ rằng một vài ngôn ngữ, nếu không phải tiếng Latin, thì là tiếng Pháp, Anh, Tây Ban Nha, hoặc Đức, là những ngôn ngữ văn minh. Các thị dân Hà Lan giàu có vào thế kỷ XVIII cảm thấy tự hào với việc chỉ nói tiếng Pháp ở nhà; còn tiếng Đức thì là ngôn ngữ văn hóa ở phần lớn khu vực phía Tây Đế quốc Sa Hoàng, cũng như xứ Bohemia thuộc “Czech”. Cho đến cuối thế kỷ XVIII, không ai nghĩ rằng những ngôn ngữ này lại thuộc về một nhóm nào đó có lãnh thổ xác định. Nhưng ngay sau đó, với các lí do đã phác ra ở Chương 3, những phương ngữ “không văn minh” bắt đầu có chức năng chính trị tương tự như chức năng mà Đại Tây Dương từng đảm nhiệm trước đây [với các dân tộc châu Mỹ]: Giúp “tách” các cộng đồng dân tộc phụ thuộc khỏi các vương triều già cỗi. Và vì những người tiên phong của hầu hết các phong trào dân tộc chủ nghĩa đại chúng ở châu Âu đều là những người biết chữ vốn *không quen* sử dụng phương ngữ, nên điều dị thường này cần một lời giải thích. Dường như không có lời giải thích nào phù hợp hơn là ẩn dụ về “một giấc ngủ”, thứ cho phép giới trí thức và tư sản - những người đang dần ý thức mình là người Czech, Hungary, hay Phần Lan - coi việc tìm hiểu về ngôn ngữ, văn hóa, âm nhạc Czech, Magyar, hay Phần Lan như một “sự tái phát hiện” lại những điều mà từ trong sâu thẳm họ vẫn hằng biết. (Hơn nữa, một khi người ta bắt đầu nghĩ đến tính dân tộc theo nghĩa là một sự tiếp nối, thì không mấy thứ có thể đưa lại cảm giác bén rễ sâu sắc về mặt lịch sử hơn là ngôn ngữ, vì không ai có thể xác định được thời điểm ra đời của ngôn ngữ).⁵²⁹

Tại châu Mỹ, vấn đề lại được đặt ra theo một cách khác. Một mặt, nền độc lập dân tộc ở đây đã được công nhận về mặt quốc tế ở khắp mọi nơi từ thập niên 30 của thế kỷ XIX. Vì thế, nó đã

trở thành một di sản, mà một khi đã là *di sản*, nó dễ bị ép vào một chuỗi phả hệ. Nhưng các công cụ này còn đang phát triển ở châu Âu vẫn chưa hiện diện đầy đủ ở đây. Ngôn ngữ chưa bao giờ là vấn đề của các phong trào dân tộc tại châu Mỹ. Như chúng ta đã thấy, chính sự chia sẻ ngôn ngữ (cũng như tôn giáo và văn hóa) với chính quốc đã tạo điều kiện cho sự ra đời của những lối tưởng tượng mang tính dân tộc đầu tiên. Tất nhiên, lúc đầu, cũng có vài ví dụ thú vị về lối tư duy theo kiểu “châu Âu” [tức xu hướng phương ngữ hoá]. Ví dụ, cuốn *American Dictionary of the English Language* [*Từ điển Mỹ cho tiếng Anh*] do Noah Webster soạn năm 1828 (tức là “thế hệ thứ hai” của phong trào dân tộc chủ nghĩa) có dụng ý chính thức phê chuẩn cho tiếng Mỹ một phả hệ khác biệt với phả hệ của tiếng Anh. Ở Paraguay, truyền thống sử dụng ngôn ngữ Guaraní của dòng Tên vào thế kỷ XVIII đã cho phép một ngôn ngữ “bản xứ” hoàn toàn phi-Tây Ban Nha trở thành ngôn ngữ *dân tộc* trong giai đoạn cầm quyền độc tài, bài ngoại kéo dài của José Gaspar Rodríguez de Francia (1814-1840). Nhưng nhìn chung, mọi nỗ lực nhằm tăng thêm chiều sâu lịch sử cho tính dân tộc thông qua ngôn ngữ đều đồng nghĩa với việc phải đối mặt những khó khăn to lớn không thể vượt qua. Hầu như tất cả người creole đều có cam kết mang tính thiết chế với ngôn ngữ châu Âu hơn là với phương ngữ bản địa Mỹ (thông qua trường lớp, in ấn, thói quen hành chính...). Bất kì sự nhấn mạnh thái quá nào đến nguồn gốc ngôn ngữ đều đe dọa làm mờ đi chính cái “kí ức độc lập” mà người ta nhất thiết phải được giữ gìn.

Rốt cuộc, giải pháp phù hợp với cả Tân Thế giới lẫn Cựu Thế giới được tìm thấy từ trong Lịch sử, hay đúng hơn là Lịch sử được thuật lại theo một số cách thức đặc thù. Trên đây, chúng ta vừa nói tới sự xuất hiện nhanh chóng của vị trí giáo sư Sử học ngay sau sự kiện Năm thứ Nhất. Theo Hayden White, một điều cũng kinh ngạc không kém là năm thiên tài dẫn lối của nền sử học châu Âu đều được sinh ra trong vòng một phần tư

thể kỉ sau sự đứt gãy về thời gian diễn ra ở Hội nghị Dân tộc [năm 1793]: Ranke sinh năm 1795, Michelet năm 1798, Tocqueville năm 1805, Marx và Burckhardt năm 1818.⁵³⁰ Trong năm người này, có lẽ rất tự nhiên mà Michelet, người tự xưng là nhà sử học của Cách mạng Pháp, là tiêu biểu nhất cho lối tưởng tượng mang tính dân tộc đang hình thành, bởi ông là người đầu tiên, một cách tự giác, viết sử *nhân danh* những người đã chết.⁵³¹ Tiêu biểu là đoạn văn sau đây:

Oui, chaque mort laisse un petit bien, sa mémoire, et demande qu'on la soigne. Pour celui qui n'a pas d'amis, il faut que le magistral y supplée. Car la loi, la justice, est plus sûre que toutes nos tendresses oubliées, nos larmes si vite séchées. Cette magistrature, c'est l'Histoire. Et les morts sont, pour dire comme le Droit romain, ces *miserabiles personae* dont le magistral doit se préoccuper. Jamais dans ma carrière je n'ai pas perdu de vue ce devoir de l'historien. J'ai donné à beaucoup de morts trop oubliés l'assistance dont moi-même j'aurai besoin. Je les ai exhumés pour une seconde vie... Ils vivent maintenant avec nous qui nous sentons leurs parents, leurs amis. Ainsi se fait une famille, une cité commune entre les vivants et les morts.⁵³²

[Vâng, mỗi cái chết đều để lại một gia tài nhỏ bé, đó là kí ức của nó, và kí ức này đòi hỏi phải được chăm lo. Đối với những người không có bạn bè người thân thì cần phải có một vị quan tòa. Bởi luật pháp và công lí luôn vững vàng hơn tất cả những tình cảm yếu mềm dễ quên của chúng ta, và nước mắt chúng ta rồi cũng mau khô cạn. Vị quan tòa này chính là Lịch sử. Những người đã khuất này, nói như Luật La Mã, chính là những *kẻ khốn khổ* mà vị quan tòa phải chăm lo. Trong sự nghiệp của mình, tôi chưa bao giờ lơ là trách nhiệm này của một nhà sử học. Tôi đã trợ giúp cho nhiều cái chết bị quên lãng, một sự trợ giúp mà bản thân tôi rồi cũng sẽ cần tới. Tôi đã khai quật lại cho họ một cuộc đời thứ hai... Giờ đây, họ sống với chúng ta, và chúng ta cảm thấy như là cha mẹ, bạn bè của họ. Giống như một gia đình, một thành phố chung cho cả người sống và người chết vậy].

Ở đây và cả những nơi khác, Michelet đã khẳng định rõ ràng rằng những người mà ông khai quật lại hoàn toàn không phải là một tập hợp ngẫu nhiên những người chết vô danh và bị lãng quên. Họ là những người đã hi sinh, trong suốt chiều dài

Lịch sử, để hiện thực hóa sự đứt gãy vào năm 1789 và để tạo nên sự xuất hiện mang tính tự giác của dân tộc Pháp, *ngay cả khi những nạn nhân này không hề nhìn nhận như thế về sự hi sinh của mình*. Năm 1842, ông đã lưu ý về những người đã chết đó như sau: “Il leur faut un Oedipe qui leur explique leur propre énigme dont ils n’ont pas eu le sens, qui leur apprenne ce que voulaient dire leurs paroles, leurs actes, qu’ils n’ont pas compris”.⁵³³ [“Họ cần Oedipus⁵³⁴ giải thích cho họ những bí ẩn của họ mà chính họ không nắm được, giúp họ hiểu ra ý nghĩa trong lời nói và hành động của mình mà bản thân họ từng không hiểu”].

Lập luận này có lẽ chưa từng có tiền lệ. Michelet không chỉ tuyên bố đại diện cho một lượng lớn những người chết vô danh, mà còn khẳng khẳng, với thẩm quyền sâu sắc, rằng ông có thể nói lên những điều mà họ “thực sự” nghĩ và “thực sự” muốn, bởi lẽ bản thân họ cũng “không hiểu”. Từ đó trở đi, sự im lặng của người chết không còn là trở ngại cho việc khai quật lại những khát khao thầm sâu nhất nơi họ.

Trong lối này, ngày càng nhiều nhà dân tộc chủ nghĩa “thế hệ thứ hai” ở châu Mỹ và những nơi khác học cách phát ngôn “thay cho” người chết, dù rằng việc thiết lập một sự kết nối về mặt ngôn ngữ với họ là điều không thể hoặc không mong muốn. Lối mượn giọng [ventriloquism] nghịch chiều này giúp mở đường cho *indigenismo*, [chủ nghĩa bản địa - tiếng Tây Ban Nha trong nguyên bản] mang tính tự giác, đặc biệt là tại Nam Mỹ. Cực điểm của nó là: Người Mexico dùng tiếng Tây Ban Nha để nói “thay cho” các nền văn minh “Anh Đàng” tiền Columbus, vốn sử dụng những ngôn ngữ mà họ hoàn toàn không hiểu.⁵³⁵ Tính cách mạng của lối khai quật này trở nên rõ ràng hơn cả nếu chúng ta đối sánh nó với quan điểm của Fermín de Vargas như đã trích dẫn ở Chương 2. Trong khi Fermín vẫn hằng say suy nghĩ về việc “xóa sổ” những người Anh Đàng đang sống, thì những cháu chắt về mặt chính trị của ông lại bị ám ảnh với việc

“ghi nhớ” chính những người Anh Đêng kia và quả thực đã “lên tiếng thay cho” họ, có lẽ chính bởi tới lúc đó, họ thường đã bị *xóa sổ xong rồi*.

Sự yên lòng đến từ cuộc tương tàn

Điều kinh ngạc trong các luận điểm theo tinh thần “thế hệ thứ hai” của Michelet là chúng đặt trọng tâm vào việc khai quật lại những nhân vật và sự kiện có nguy cơ bị rơi vào quên lãng.⁵³⁶ Ông không hề có nhu cầu suy tư về “sự lãng quên”. Nhưng vào năm 1882, tức hơn một thế kỉ sau khi *Tuyên ngôn Độc lập* Mỹ ra đời ở Philadelphia và tám năm sau cái chết của bản thân Michelet, Renan xuất bản bài giảng *Qu'est-ce qu'une nation?* [*Dân tộc là gì?*] trong đó, điều làm ông bận tâm chính là nhu cầu quên lãng. Ví dụ như luận điểm của Renan đã được tôi trích dẫn ở Chương 1:⁵³⁷

Or, l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun et aussi que tous aient oublié bien des choses... Tout citoyen français *doit avoir oublié* la Saint- Barthélemy, les massacres du Midi au XIII^e siècle.

[Nhưng, bản chất của một dân tộc là tất cả các cá nhân đều có nhiều điểm chung, cũng như họ phải quên đi rất nhiều điều... Mọi công dân Pháp *buộc phải đã quên đi* [những gì xảy ra vào ngày] Saint-Barthélemy, hay các vụ thảm sát ở miền Nam [Midi] vào thế kỉ XIII].

Thoạt nhìn hai câu này có vẻ rõ ràng.⁵³⁸ Nhưng khi suy ngẫm kĩ hơn thì chúng ta sẽ thấy chúng thực sự kì quái. Ví dụ, chúng ta nhận thấy rằng Renan cho là không có lí do gì phải giải nghĩa các cụm từ “Saint-Barthélemy” và “các vụ thảm sát ở miền Nam vào thế kỉ XIII” cho độc giả của mình. Nhưng còn ai ngoài “người Pháp” mới có thể ngay lập tức nhận ra rằng cụm từ “Saint-Barthélemy” ám chỉ vụ thảm sát tàn khốc diễn ra vào ngày 24/8/1572, nhắm vào dòng tu Huguenot [một dòng Tin lành tại Pháp], do vị vua Charles IX Nhà Valois và người mẹ gốc Florence của ông chủ mưu; còn “các vụ thảm sát ở miền Nam

vào thế kỉ XIII” ám chỉ cuộc tàn diệt người Albigensia khắp khu vực rộng lớn giữa Pyrenees và miền Nam dãy Alps dưới sự chỉ huy của Innocent III - vị giáo hoàng tội lỗi nhất trong hàng loạt giáo hoàng tội lỗi?⁵³⁹ Renan cũng không hề cảm thấy kì lạ khi giả định rằng những “kí ức” này vẫn tồn tại trong tâm trí độc giả của ông, dù các sự kiện kia đã xảy ra từ 300 hay 600 năm về trước. Chúng ta cũng bị ấn tượng trước cú pháp mệnh lệnh “*doit avoir oublié*” - “buộc phải đã quên đi” (chứ không phải “*doit oublier*” [phải quên đi]) - điều mà bằng giọng điệu đáng sợ theo kiểu quy tắc thuế và luật tuyển quân đã gợi ý rằng việc “đã quên đi” những bi kịch của quá khứ xa xưa chính là nghĩa vụ hàng đầu của công dân đương đại. Tức là, độc giả của Renan luôn được nhắc nhở là họ “đã quên đi” những điều mà bản thân từ ngữ của Renan lại giả định rằng họ hẳn nhiên luôn nhớ!

Ta phải hiểu nghịch lí này như thế nào? Chúng ta có thể bắt đầu bằng quan sát rằng, danh từ số ít “la Saint-Barthélemy” trong *tiếng Pháp* đã che đậy cả kẻ sát nhân lẫn người bị giết - tức những người Công giáo và Tin lành với vai trò địa phương của họ trong cuộc Thánh chiến chẳng chút thánh thần gì đang bùng lên khắp miền Trung và Bắc Âu vào thế kỉ XVI. Chắc chắn những người này chẳng thoải mái gì với việc nghĩ rằng họ đều là “người Pháp” với nhau. Tương tự, cụm từ “các vụ thảm sát ở miền Nam” đã che lấp những nạn nhân và sát thủ ẩn danh đằng sau danh từ thuần Pháp “Midi” [nghĩa là miền Nam]. Không cần phải nhắc nhở độc giả của Renan rằng hầu hết những người Albigensia bị giết kia nói tiếng Provençal hoặc Catalan, còn những kẻ sát nhân thì đến từ nhiều vùng khác nhau của Tây Âu. Hiệu quả của phép tu từ này là nó biến những tình tiết trong các cuộc xung đột tôn giáo khổng lồ ở châu Âu trung cổ và cận đại sơ kì thành những cuộc chiến huynh đệ tương tàn có khả năng làm yên lòng người, vì những cuộc chiến này xảy ra giữa - còn ai vào đây nữa? - chính *những đồng bào Pháp* với nhau. Vì lẽ nếu để họ tự lo liệu, thì tuyệt đại đa số

những người Pháp cùng thời với Renan chẳng hề biết đến “Saint-Barthélemy” hay “các vụ thảm sát ở miền Nam”, nên chúng ta nhận ra ở đây một phong trào cải biên lịch sử có hệ thống, chủ yếu thông qua hệ thống giáo dục nhà nước, để “nhắc nhở” mọi thanh thiếu niên Pháp về những trang sử đẫm máu cổ xưa mà giờ đây được coi như “lịch sử gia đình”. Việc “buộc phải (đã) quên đi” những bi kịch lịch sử, điều đồng thời lại liên tục bị “nhắc nhở”, hóa ra lại là một công cụ đặc trưng trong việc tạo dựng phả hệ dân tộc thời kì sau này. (Cũng nên lưu ý rằng ở đây Renan không nói rằng các công dân Pháp có nghĩa vụ “phải đã quên đi” Công xã Paris. Cho đến năm 1882, sự kiện này vẫn nằm trong kí ức thật thay vì huyền thoại, và vẫn đủ đau đớn để nó khó có thể được xem như một “cuộc chiến tương tàn làm người ta yên lòng”).

Khỏi cần phải nói, tất cả những điều kể trên chẳng phải là của riêng nước Pháp. Cả nền công nghiệp sư phạm khổng lồ vẫn làm việc không ngơi nghỉ để buộc những người Mĩ trẻ tuổi phải ghi nhớ/lãng quên các hoạt động thù địch diễn ra vào những năm 1861-1865 thành cuộc “nội” chiến giữa hai “người anh em” thay vì giữa hai nhà nước-dân tộc có chủ quyền, như nó đã từng tồn tại trong một thời gian ngắn. (Nhưng giả như phe Liên minh đã thành công trong việc duy trì nền độc lập của mình, thì ta có thể chắc chắn rằng “cuộc nội chiến” này sẽ bị thay thế trong kí ức bằng một cái điều gì đó tuyệt nhiên chẳng anh em gì sất). Sách giáo khoa lịch sử ở Anh lại đưa ra hình ảnh vui nhộn của vị Quốc phụ vĩ đại, người mà mọi học sinh đều được dạy phải gọi tên là William Kẻ Chinh phục.⁵⁴⁰ Cũng chính những đứa trẻ đó lại không bao giờ được dạy rằng William không nói tiếng Anh, mà thực tế là chẳng thể nói được thứ tiếng này, vì tiếng Anh không hề tồn tại trong thời đại của ông; và bọn trẻ cũng không được dạy, rốt cuộc, vị vua đó đã “chinh phục cái gì mới được?” Câu trả lời duy nhất mà người hiện đại có thể hiểu được là “chinh phục người Anh”, qua đó, biến kẻ tàn

bạo người Norman cổ xưa thành một vị tiền bối còn thành công hơn cả Napoléon và Hitler. Do đó cụm từ “Kẻ Chinh phục” cũng giống như “Saint-Barthélemy”, là một phép hoán dụ nhắc nhở người ta nhớ về một điều mà họ bắt buộc phải lập tức quên đi. Thế nên khi William người Norman đối đầu với Harold người Saxon ở Hastings, hai vị này nếu không phải là bạn nháy thì ít nhất cũng là anh em đồng bào.

Nhưng sẽ là quá dễ dãi khi quy những cuộc binh đao tương tàn cổ xưa với hiệu ứng làm yên lòng của chúng về một vài toan tính lạnh lùng của các công chức nhà nước. Ở một cấp độ khác, chúng phản ánh sự tái định hình sâu sắc của một quá trình tưởng tượng mà nhà nước hầu như không tự ý thức được và chỉ kiểm soát một cách không đáng kể, trước kia đã thế và bây giờ vẫn vậy. Vào thập niên 30 của thế kỉ XX, nhiều người thuộc các quốc tịch khác nhau đã tham gia chiến đấu ở bán đảo Iberia vì họ coi đây là vũ đài nơi các xung lực lịch sử và giá trị chính nghĩa toàn cầu đang bị đe dọa. Khi chế độ độc tài dai dẳng của Franco xây dựng Thung lũng Tử sĩ [Valley of the Fallen] để tưởng niệm cuộc chiến này, chế độ này chỉ thu nạp vào nghĩa địa sâu thẳm của nó những người được cho là đã chết trong cuộc chiến mang tính thế giới chống lại chủ nghĩa Bolshevik và chủ nghĩa vô thần. Nhưng, ở bên lề của nhà nước, một “kí ức” khác về cuộc Nội chiến “Tây Ban Nha” bắt đầu ló rạng. “Kí ức” này chỉ trở thành chính thống khi nhà độc tài xảo quyệt kia qua đời và sau đó là sự chuyển tiếp êm thấm tới mức kinh ngạc sang một nền dân chủ tư sản - một quá trình mà “kí ức” này đóng góp phần cốt yếu. Tương tự như vậy, cuộc chiến tranh giai cấp khổng lồ bùng nổ khắp nơi từ dãy Pamir đến dòng Vistula trong những năm 1918-1920 đã được phim ảnh và tiểu thuyết Xô viết ghi nhớ/lãng quên thành cuộc nội chiến của “chúng ta”, trong khi về tổng thể, nhà nước Xô viết vẫn duy trì lối diễn giải Marxist chính thống về cuộc chiến.

Trong vấn đề này, chủ nghĩa dân tộc creole ở châu Mỹ là trường hợp đặc biệt gợi mở. Một mặt, qua nhiều thập niên, các nhà nước châu Mỹ duy trì một tham vọng giáo dục yếu ớt, về cơ bản mang tính phi tập trung, và khá khiêm tốn. Mặt khác, xã hội châu Mỹ, nơi người định cư “da trắng” luôn ở thế đối lập với nô lệ “da đen” và người “bản địa” đã bị tiêu diệt quá nửa, chịu sự chia rẽ nội bộ sâu sắc hơn nhiều so với châu Âu. Ấy vậy mà lối tưởng tượng về tình hữu ái, thứ không thể thiếu nếu muốn có được sự yên lòng đến từ các cuộc tương tàn, lại xuất hiện rất sớm và không hề thiếu đi tính phổ biến đích thực đầy thú vị. Nghịch lí này đặc biệt tiêu biểu trong trường hợp Hoa Kỳ.

Năm 1840, ngay giữa cuộc chiến tranh tám năm tàn bạo chống lại tộc người Seminole ở Florida⁵⁴¹ (cùng thời điểm Michelet triệu hồi linh hồn Oedipus), James Fenimore Cooper xuất bản *The Pathfinder* [*Người mở đường*], cuốn thứ tư trong bộ năm tiểu thuyết cực kì nổi tiếng *Leatherstocking Tales* [*Chuyện về chàng Bít tất da*] của ông. Trung tâm của câu chuyện này (và của tất cả các tập còn lại, trừ tập đầu tiên) là một mối tình mà nhà phê bình Leslie Fiedler miêu tả là “khổ hạnh, khó tả thành lời, nhưng không có gì phải nghi ngờ” giữa một người đi rừng “da trắng” tên là Natty Bumppo và vị tù trưởng cao quý của tộc Delaware tên là Chingachgook (“Chicago”)⁵⁴². Tinh thần huynh đệ máu mủ theo kiểu Renan trong câu chuyện này không được tạo dựng trong bối cảnh thập niên 30 đẫm máu của thế kỉ XIX, mà ở cuối những năm tháng được ghi nhớ/lãng quên của chế độ cai trị thuộc Anh. Hai nhân vật nam cùng được coi là “người Mỹ”, và cùng chiến đấu sinh tử chống lại người Pháp và những đồng minh “bản xứ” của chúng (“bọn Mingo ác quỷ”), cũng như đám mật vụ xảo trá của vua George III.

Năm 1851, khi Herman Melville mô tả Ishmael và Queequeg cùng nhau chung giường một cách ảm cúng trong quán trọ Spouter (“cứ vậy, ở đó, trong tuần trăng mật của trái tim chúng tôi, tôi và Queequeg nằm bên nhau”), hình ảnh người Polynesia

man rợ mà cao quý đã bị Mỹ hóa một cách đầy mỉa mai như sau:⁵⁴³

... nhưng chắc chắn cái đầu của anh là một cái đầu xuất sắc xét về phương diện não tướng học. Có thể nghe hơi buồn cười, nhưng nó nhắc tôi nhớ đến cái đầu của George Washington, như người ta hay thấy ở mấy bức tượng bán thân nổi tiếng. Cũng là cái đầu như một triền dốc cứ lùi dần đều bên trên cặp lông mày như đang phô ra, trông tựa như hai mỏm núi với rừng rậm trên đỉnh. Queequeg đúng là một George Washington trưởng thành từ xứ mọi rợ ăn thịt người.

Cuối cùng, Mark Twain sáng tạo nên vào năm 1881, tức là rất lâu sau cuộc “Nội chiến” và *Tuyên ngôn Giải phóng Nô lệ* của Lincoln, hình ảnh đầu tiên về tình “huynh đệ” Mỹ giữa người da đen và da trắng: Jim và Huck đồng hành xuôi dòng Mississippi rộng lớn.⁵⁴⁴ Nhưng bối cảnh được ghi nhớ/lãng quên ở đây lại là một nước Mỹ tiền chiến - nơi người da đen vẫn còn là nô lệ.

Những lối tưởng tượng đáng kinh ngạc về tình huynh đệ ở thế kỉ XIX này - thứ nảy sinh một cách “tự nhiên” trong các xã hội rạn vỡ vì những đối kháng gay gắt nhất về chủng tộc, giai cấp và vùng miền - đã thể hiện rõ ràng hơn bất cứ điều gì rằng, chủ nghĩa dân tộc trong thời đại của Michelet và Renan đại diện cho một dạng ý thức mới, thứ nảy sinh khi người ta không còn có thể cảm nhận về dân tộc như một điều gì đó mới mẻ dẫn đầu làn sóng của sự đứt gãy [với quá khứ] nữa.

Tiểu sử các dân tộc

Từ trong bản chất của nó, mọi thay đổi sâu sắc trong nhận thức đều đi kèm với chứng vong kí đặc thù. Từ sự quên lãng ấy, dưới những hoàn cảnh lịch sử cụ thể, nảy sinh ra các tự sự. Sau khi trải qua những thay đổi sinh lí và cảm xúc của tuổi dậy thì, con người không thể “nhớ” được ý thức của tuổi thơ. Hàng ngàn ngày trôi qua từ tuổi ấu thơ đến tuổi mới lớn đã biến mất khỏi khả năng hồi nhớ trực tiếp! Kì lạ làm sao khi ta phải được người khác nhắc cho thì mới nhận ra rằng đứa bé trần truồng đang nằm dài hạnh phúc trên thảm hoặc trong nôi nơi tấm ảnh ngả vàng kia chính là ta. Bức ảnh - đứa con xinh đẹp của kỉ nguyên nhân bản cơ giới - là bằng chứng rõ ràng nhất về một sự tích lũy khổng lồ trong thời hiện đại đối với các bằng chứng có tính tư liệu (giấy khai sinh, nhật kí, học bạ, thư từ, hồ sơ y tế...), những thứ ghi chép lại một tính liên tục rõ ràng, trong khi lại đồng thời nhấn mạnh sự mất đi của tính liên tục này khỏi trí nhớ. Từ sự chia tách này, nảy sinh ý niệm về bản dạng cá nhân [personhood] - tức *căn tính* (vâng, bạn và đứa trẻ trần truồng kia chính là một) - thứ mà vì nó không thể được “ghi nhớ”, nên nó phải được kể lại. Chẳng thềm đoái hoài tới việc ngành sinh học đã chứng minh rằng tế bào cơ thể người được tái tạo theo chu kì bảy năm, những tự sự mang tính tự thuật hoặc tiểu sử cứ thế xuất hiện ngập tràn trên thị trường của chủ nghĩa tư bản in ấn năm này qua năm khác.

Các tự sự này, giống như tiểu thuyết và báo chí được thảo luận trong Chương 2, được đặt trong thời gian đồng nhất và rỗng. Do đó, khuôn khổ của tự sự có tính lịch sử và bối cảnh của chúng mang tính xã hội học. Đó là lí do vì sao rất nhiều tự truyện bắt đầu với phần mô tả về hoàn cảnh của cha mẹ và ông

bà, dù người viết chỉ có những bằng chứng văn bản và gián tiếp; đó cũng là lí do vì sao những người viết tiểu sử luôn khổ sở lần lại ngày tháng “sau Công nguyên” trên lịch dùng để đánh dấu hai sự kiện tiểu sử mà bản thân đối tượng của họ chẳng bao giờ nhớ được: Ngày sinh và ngày mất. Không gì nhắc nhở chúng ta một cách rõ nét về tính hiện đại trong lối tự sự này hơn là phần mở đầu của *Phúc âm* theo Thánh Matthew. Tác giả Phúc âm này cho chúng ta một danh sách giản dị gồm 30 nam giới truyền đời nối tiếp nhau, từ Tổ phụ Abraham đến Chúa Jesus. (Chỉ duy nhất một lần một phụ nữ được đề cập tới, nhưng không phải như một tổ mẫu mà như một người Moab phi Do Thái). Chẳng hề thấy một niên đại nào về các vị tổ tiên của Jesus, chứ đừng nói tới những thông tin xã hội, văn hóa, sinh lí học, hay chính trị. Phong cách tự sự này (thứ cũng cho thấy những đứt gãy từng xảy ra ở Bethlehem đã đi vào kí ức ra sao) là hoàn toàn hợp lí với nhà phả hệ học được phong thánh này, bởi vì ông không hề quan niệm về Thiên Chúa như là một “danh nhân” lịch sử, mà là người Con đích thực của Đức Chúa trời.

Lối tự sự phù hợp với con người hiện đại thì cũng phù hợp với các dân tộc. Chính nhận thức về sự đàn quyền [của con người và dân tộc] vào dòng thời gian thế tục mang tính trình tự, với những hệ quả về tính liên tục và việc phải “quên đi” những trải nghiệm về chính tính liên tục đó - tất cả đều là sản phẩm của những đứt gãy vào cuối thế kỉ XVIII - đã tạo ra nhu cầu tự sự về “căn tính”. Đây là nhiệm vụ đặt ra cho những vị quan tòa của Michelet. Tuy nhiên, có một sự khác biệt then chốt giữa tự sự cá nhân và tự sự dân tộc trong cách tạo dựng cốt truyện. Trong câu chuyện thế tục về một “người” nào đó, luôn có điểm khởi đầu và điểm kết thúc. Nhân vật sinh ra từ gen của cha mẹ và hoàn cảnh xã hội, bước vào một sân khấu lịch sử ngắn ngủi, hoàn thành vai diễn của mình cho tới khi lìa đời. Sau đó, nhân vật này chẳng còn gì ngoài cái bóng mờ tối

còn sót lại của danh tiếng hay ảnh hưởng. (Hãy tưởng tượng xem sẽ kì cục biết bao nếu như ngày nay, ai đó kể về hồi kết cuộc đời của Hitler bằng cách viết rằng, vào ngày 30/4/1945, ông ta thẳng tiến xuống Địa ngục). Tuy nhiên, dân tộc lại không có ngày tháng khai sinh rõ ràng, và cái chết của nó, nếu có xảy ra, thì không bao giờ là tự nhiên.⁵⁴⁵ Vì không có Đấng Thủy tạo [Originator], tiểu sử của một dân tộc không thể được viết “xuôi dòng thời gian” [down time] theo kiểu *Phúc âm*, thông qua một chuỗi dài các thế hệ sinh sôi ra nhau. Cách thay thế duy nhất là định hình chúng theo lối “ngược dòng thời gian” [up time], trở lại với Người vườn Bắc Kinh, Người vườn Java, Vua Arthur,⁵⁴⁶ tức là bất kì đâu mà ánh đèn khảo cổ học có thể rọi tới. Tuy nhiên, lối tự sự này được đánh dấu bằng những cái chết, mà theo một sự đảo ngược kì lạ của phả hệ thông thường, lại bắt đầu từ một hiện tại gốc. Có Thế chiến II mới tạo nên Thế chiến I; từ Sedan⁵⁴⁷ mới sinh ra Austerlitz;⁵⁴⁸ tổ tiên cuộc Khởi nghĩa Warszawa⁵⁴⁹ chính là nhà nước Israel.

Tuy nhiên, những cái chết cấu thành nên tiểu sử của dân tộc thuộc một dạng đặc biệt. Trong toàn bộ 1.200 trang của công trình xuất sắc *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II* [*Biển Địa Trung Hải và thế giới Địa Trung Hải trong kỉ nguyên của Philippe II*], Fernand Braudel chỉ đề cập thoáng qua đến sự kiện “Saint-Barthélemy” của Renan, mặc dù sự kiện này đã diễn ra chính giữa nền cai trị của Nhà Habsburg. Bậc thầy sử học này viết rằng (tập 2, tr.223) các sự kiện là “sont poussière; ils traversent l'histoire comme des lueurs brèves; à peine naissent-ils qu'ils retournent déjà à la nuit et souvent à l'oubli”. [“Các sự kiện chỉ như bụi bặm; chúng lướt qua lịch sử như những tia sáng ngắn ngủi; khó nói rằng chúng từng xuất hiện bởi chúng đã sớm biến ngay vào bóng tối và thường bị lãng quên”]. Đối với Braudel, những cái chết đáng quan tâm là hàng hà sa số các sự kiện vô danh, những thứ được tập hợp lại và quân bình hóa thành tỉ lệ tử vong dài hạn, cho phép ông xếp

hạng những thay đổi chậm chạp về điều kiện sống của hàng triệu con người vô danh, mà câu hỏi rằng họ thuộc dân tộc nào chỉ là câu hỏi sau cùng.

Tuy nhiên, chính từ những nghĩa địa lạnh lùng chồng chất của Braudel, tiểu sử của dân tộc đã vỡ vào cho nó - bất chấp tỉ lệ tử vong hiện tồn - các vụ tự sát mầu mực, những cuộc tử vì đạo rùng động, các vụ ám sát, hành quyết, chiến tranh, và diệt chủng. Nhưng, để phục vụ cho mục đích tự sự, những cái chết bạo liệt này phải được ghi nhớ/quên lãng như là “thuộc về chúng ta”.

Du hành và lưu chuyển: về địa-tiểu sử của *Những cộng đồng tưởng tượng*⁵⁵⁰

Giờ đây, gần một phần tư thế kỉ đã trôi qua kể từ ấn bản lần thứ nhất của *Những cộng đồng tưởng tượng*, đã tới lúc có thể phác họa lại lịch sử du hành của cuốn sách dưới ánh sáng của chính những chủ đề trung tâm của nó: Chủ nghĩa tư bản in ấn, việc xuất bản lậu theo nghĩa tích cực và ẩn dụ của từ này, quá trình phương ngữ hóa, cũng như cuộc hôn nhân không thể li dị giữa chủ nghĩa dân tộc và chủ nghĩa quốc tế.

Nhìn chung, những nghiên cứu về sự khuếch tán xuyên quốc gia của sách vẫn còn khá hiếm, ngoại trừ trong lĩnh vực văn học sử mà Franco Moretti là một ví dụ xuất chúng. Chúng ta đã có đủ tài liệu để đưa ra một số suy nghĩ sơ bộ mang tính so sánh [về sự lan tỏa của *Những cộng đồng tưởng tượng*]. Cho tới cuối năm 2007, cuốn sách này (sau đây xin gọi tắt là *NCĐTT*)⁵⁵¹ đã được xuất bản ở 33 quốc gia bằng 29 ngôn ngữ. Sự lan rộng này ít liên quan tới chất lượng của cuốn sách hơn là việc nó được xuất bản lần đầu ở London bằng tiếng Anh, thứ ngôn ngữ giờ đây được coi như một loại ngôn ngữ Latin hậu-nhà thờ mang tính bá chủ toàn cầu. (Giả như *NCĐTT* được xuất bản lần đầu ở Tirana bằng tiếng Albani, ở Thành phố Hồ Chí Minh bằng tiếng Việt, hoặc thậm chí ở Melbourne bằng tiếng Australia (nguyên văn), thì nó sẽ khó có thể được truyền bá rộng rãi đến vậy). Mặt khác, sự nở rộ của các bản dịch cho thấy xung lực của quá trình phương ngữ hóa - thứ cùng với chủ nghĩa tư bản in ấn rốt cuộc đã xóa bỏ quyền bá chủ của tiếng Latin Nhà thờ và đóng vai trò bà đỡ cho chủ nghĩa dân tộc - vẫn duy trì mạnh mẽ ở nửa sau của thiên niên kỉ.

Điều tôi muốn thực hiện sau đây là thuật lại những gì tôi đã khám phá được về các bản dịch này, nhờ vào sự giúp đỡ hào phóng của các đồng nghiệp, đồng chí, và bạn hữu: Cụ thể là, những nhà xuất bản nào đã tham gia, với động lực và chiến lược ra sao, trong bối cảnh chính trị trong và ngoài nước như thế nào. Cuối cùng, tôi sẽ cố gắng rút ra một vài kết luận sơ bộ.

Nhưng để bắt đầu, tôi cần phải nói đôi điều về ý định mang tính bút chiến rõ ràng lúc ban đầu của mình, vì điều này ảnh hưởng tới việc tiếp nhận cuốn sách và các bản dịch, thường là theo những cách không lường trước được. Đầu tiên, với những lí do quá phức tạp để bàn tới ở đây, Vương quốc Anh vào thập niên 60 và 70 của thế kỉ XX là nơi có nhiều công trình chất lượng cao bàn về bản chất và nguồn gốc nói chung của chủ nghĩa dân tộc. Những công trình này, theo các kênh riêng khác nhau, do bốn học giả người Do Thái có ảnh hưởng lớn viết ra, bao gồm nhà sử học theo trường phái bảo thủ Elie Kedourie, nhà triết học và xã hội học trường phái Khai sáng-Tự do Ernest Gellner, nhà sử học - hồi đó hãy còn là nhà Marxist - Eric Hobsbawm, và nhà sử học theo chủ nghĩa truyền thống Anthony Smith. Nhưng không có cuộc tranh luận công khai thực sự nào diễn ra cho đến năm 1977, khi nhà dân tộc chủ nghĩa-kiêm-nhà Marxist người Scotland Tom Nairn xuất bản cuốn sách mang tính đốt đèn *The Break-up of Britain* của mình.⁵⁵² Nhà dân tộc chủ nghĩa người Scotland này đã miêu tả Vương quốc Liên hiệp Anh - nơi mà cả Gellner, Hobsbawm lẫn Smith đều gắn bó chặt chẽ - như một tàn tích đổ nát của thời đại tiền dân tộc và tiền cộng hòa; do đó phải chịu vận mệnh như đế quốc Áo-Hung. Nhà Marxist theo chủ nghĩa xét lại này chĩa súng vào thứ ông cho là cách xử lí nông cạn hoặc trốn tránh của chủ nghĩa Marx cổ điển trong việc đánh giá tầm quan trọng về chính trị-lịch sử của chủ nghĩa dân tộc theo nghĩa rộng nhất. Trong cuộc thảo luận sau đó của mình, tôi chủ yếu dành sự đồng tình cho Nairn.

Do đó, mục đích bút chiến quan trọng đằng sau *NCDTT* là để ủng hộ Nairn (tất nhiên là trên tinh thần phê phán) ở cả hai phương diện nêu trên. Dấu hiệu của điều này lộ rõ qua việc cuốn sách dành một dung lượng đáng kể cho Vương quốc Anh, Đế quốc Anh, và thậm chí là Scotland (có lẽ vì tôi đã sống và làm việc ở Mỹ từ năm 1958); qua vô vàn các trích dẫn và liên hệ đến văn học “Anh” - điều có thể gây khó hiểu đối với nhiều độc giả chưa từng học ở Anh; qua sự khích bác theo lối tỉnh lẻ trên tinh thần cộng hòa khi tất cả các nhà cai trị Anh được gọi tên như thể họ là hàng xóm kế bên (Anne Stuart), trong khi các nhà cai trị nước ngoài lại được gọi theo danh hiệu truyền thống (Louis XIV); và qua một số tham chiếu gây mất lòng một cách đáng tiếc tới Eric Hobsbawm - đối thủ tranh luận của Nairn.

Mục đích bút chiến thứ hai của tôi là mở rộng phạm vi những phê phán mang tính lí thuyết của Nairn, vốn chỉ nhằm vào chủ nghĩa Marx cổ điển. Tôi cho rằng sự “thiếu sót” của chủ nghĩa Marx trong việc xử lí thấu đáo vấn đề chủ nghĩa dân tộc không hề đến từ đặc chất riêng có của nó. Một phê phán y như vậy cũng có thể, và nên, nhằm vào chủ nghĩa tự do cổ điển, và ở khía cạnh nào đó, cả chủ nghĩa bảo thủ truyền thống. (Đó là lí do tại sao *NCDTT* từng nói đùa về sự bất hợp lí của những lăng mộ dành cho các nhà Marxist Vô danh hay đài tưởng niệm những nhà Tự do đã ngã xuống). Phải có một nguyên nhân chung cho khiếm khuyết phổ biến này, nhưng chủ nghĩa Marx (với sự khác biệt của nó) có vẻ là đối tượng phù hợp để tìm câu trả lời hơn là chủ nghĩa Tự do. Nhưng đóng khung theo cách này, *NCDTT* có thể thu hút sự quan tâm của cả các nhà Marxist lẫn những nhà tự do có tính phê phán, thông qua việc gợi ý với cả hai nhóm rằng vẫn cần thêm rất nhiều suy tư và nghiên cứu mới. Vì vậy, tôi hoàn toàn không thấy nản chí khi ngay cả những nhà bình luận về cơ bản là tích cực vẫn mô tả cuốn sách một cách khá khó chịu là quá Marxist cho một người theo chủ nghĩa tự do, và quá tự do đối với một nhà Marxist.

Mục đích bút chiến thứ ba là giải Âu hóa [de-Europeanization] những nghiên cứu mang tính lí thuyết về chủ nghĩa dân tộc. Động lực này không liên quan gì tới Nairn, mà bắt nguồn từ sự đắm mình lâu dài của tôi vào các xã hội, nền văn hóa, và ngôn ngữ của Indonesia và Thái Lan/Xiêm, các khu vực này còn rất xa xôi vào lúc đó. Bất chấp phạm vi vô cùng rộng lớn mà công sức lao động đa ngữ của Gellner, Hobsbawm, và Smith bao phủ, đứng từ góc nhìn của Jakarta và Bangkok, họ quả thật vẫn mang tính “đĩ Âu vi trung” khó cứu chữa. Gellner quả là có làm nghiên cứu ở Maghreb, nhưng Edward Said có lẽ đã đúng khi công kích Gellner về sự thiếu hiểu biết đối với tiếng Ả Rập - dù sự chua cay⁵⁵³ nói chung trong những trao đổi giữa hai vị này còn xa mới có tính khai mở.⁵⁵⁴ Vấn đề là làm thế nào để chèo lái giữa một bên là thủy quái Scylla đến từ những huyền tưởng lãng mạn có nguồn gốc từ châu Âu vào thế kỉ XIX về hàng nghìn năm tồn tại của tính dạng dân tộc Trung Quốc, Nhật Bản, Việt Nam... và một bên là thủy quái Charybdis đến từ lời buộc tội tuyệt đỉnh phần nộ của Partha Chatterjee rằng tất cả các dạng chủ nghĩa dân tộc chống thực dân ngoài châu Âu đều là “những diễn ngôn phái sinh”.⁵⁵⁵ Trước tình thế khó xử này, những nhà nước đa dạng mang tính dân tộc thành lập ở Nam và Trung Mỹ trong giai đoạn 1810-1838 đã giải cứu cho tôi (dù rằng vào thời điểm năm 1983, tôi không đọc được cả tiếng Tây Ban Nha lẫn tiếng Bồ Đào Nha). Sự đa dạng của những dân tộc này mang tính quyết định chẳng kém niên đại xuất hiện sớm mang ý nghĩa lịch sử ở tầm thế giới của chúng. Các cuộc “cách mạng” Hoa Kỳ và Haiti diễn ra trước phong trào dân tộc chủ nghĩa ở khu vực châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha, còn Brazil với tư cách một dân tộc lại xuất hiện rất muộn về sau - nhưng mỗi trường hợp này đều có lợi thế rõ ràng về tính đặc thù. (Vài ngày trước, tờ báo địa phương mà tôi thường đọc ở Bangkok đã châm biếm gọi Mỹ là “Miền đất tự do [coi mình là trung tâm]”).⁵⁵⁶ Nhưng khu vực châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha thì

đặc biệt thích hợp để so sánh, và một điều không kém phần quan trọng nữa là khu vực này đã trải qua nhiều năm tháng đẫm máu để đấu tranh cho hàng loạt nền độc lập mang tính cộng hòa, trong khi vẫn chia sẻ ngôn ngữ và tôn giáo với Tây Ban Nha đế quốc; và tất cả những điều này diễn ra rất lâu trước khi người Magyar, Czech, Na Uy, Scotland, và Italia bắt đầu [quá trình hình thành dân tộc].

Khu vực châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha giúp đưa lại những lập luận hoàn hảo chống lại cả quan điểm về tính bất khả so sánh giữa các dân tộc, lẫn quan điểm “dĩ Âu vi trung”. Nó cho phép tôi nghĩ về Hoa Kỳ thuở ban đầu, trong bối cảnh Liên-Mỹ [Pan-American], chỉ như một trong số những nhà nước cách mạng do người creole lãnh đạo mà thôi, và hơn nữa, xét trên một số khía cạnh, còn mang tính phản động hơn so với những người anh em ở phía Nam của nó. (Không giống Washington, Nhà Giải phóng [Bolívar] đã từng bước chấm dứt chế độ nô lệ; và cũng không giống Jefferson, San Martín không những không hề nói về những cư dân nguyên gốc của đất nước mình như những kẻ “man rợ”, mà còn mời họ trở thành người Peru). Ấn tượng của tôi là, việc giải Âu hóa này thực ra không để lại ấn tượng gì nhiều ở bản thân khu vực châu Âu, nhưng có thể đã khiến cho NCDTT trở nên hấp dẫn hơn đối với độc giả ở Nam Bán cầu [Global South].

Mục tiêu bút chiến cuối cùng là Hoa Kỳ. Vấn đề không chỉ đơn thuần là thái độ chống đối [của tôi] trước sự can thiệp đẫm máu của chủ nghĩa đế quốc Mỹ vào Mỹ Latin, châu Á, và châu Phi. Đây cũng không phải là việc phản ứng lại một thực tế kì lạ là vào thời điểm cuốn *Những cộng đồng tưởng tượng* chuẩn bị xuất bản, hầu như không có khóa học nào về chủ nghĩa dân tộc được dạy ở các trường đại học Mỹ - nói gì đến chủ nghĩa dân tộc Mỹ, thứ vẫn được xem như một sai lầm mang tính “Định mệnh Hiên nhiên”⁵⁵⁷ của giai đoạn cuối thế kỉ XIX. Thay vào đó, mục tiêu bút chiến của tôi là thuyết duy ngã lộ liễu, thứ vẫn thể hiện

rõ nét tới tận ngày nay trên cả những tờ báo tự do như *The New York Times*, cũng như định kiến “nước lớn” mà độc giả của tờ *New York Review of Books* có thể nhận thấy rõ ràng. (Sau này, tôi cũng thấy một thứ chủ nghĩa vùng miền tương tự ở các “nước lớn” khác như Ấn Độ, Trung Quốc, Nga, Indonesia, và Brazil). Câu châm ngôn bất chấp của Karl Deutsch: “Quyền lực tức là khỏi phải lắng nghe ai cả” văng vẳng bên tai tôi. Vì vậy, chiến thuật mang tính bút chiến của *NCDTT* là tiếp cận “các nước nhỏ” - Hungary, Thái Lan, Thụy Sĩ, Việt Nam, Scotland, và Philippines.

Vì những lí do nêu trên và nhiều lí do khác nữa, ấn bản đầu tiên, xuất bản đồng thời ở London và New York, được đón nhận hoàn toàn khác nhau ở hai nước. Vào những ngày đó, Vương quốc Anh vẫn có “báo chí chất lượng”, nên cuốn *NCDTT* gần như ngay lập tức được Edmund Leach, Conor Cruise O'Brien, Neal Ascherson, và nhà Marxist Winston James người Jamaica viết nhận xét. Ở Mỹ, nơi chưa bao giờ có “báo chí chất lượng”, cuốn sách hiếm khi được chú ý. Các tạp chí học thuật cũng chẳng khác gì. Chỉ đến đầu thập niên 90 của thế kỉ XX, sau khi Liên Xô sụp đổ, cùng với sự chia tách đầy bạo lực của Nam Tư và sự phát triển nhanh chóng của chính trị căn tính [identity politics] ở mặt trận trong nước, tình hình này mới thay đổi.

Phiên bản nước ngoài đầu tiên của *NCDTT* xuất hiện ở Tokyo vào năm 1987 với tựa đề *Sozo no kyodotai*. Bản dịch này là tác phẩm của hai cựu sinh viên tài năng của tôi, Takashi và Saya Shiraishi, những người tin rằng cuốn sách có thể có ích cho cuộc đấu tranh về mặt tư tưởng chống lại chủ nghĩa cô lập Nhật Bản và luận điệu bảo thủ rằng lịch sử và văn hóa của nước này thì không thể so sánh với các nước khác, hoặc không liên quan tới nhau. Bản dịch này được làm mới: Nó giữ lại xung lực mang tính bút chiến của ấn bản London hơn là bám sát vào câu từ. Nhiều tham chiếu hoặc trích dẫn tới văn học Anh trong bản gốc được thay thế một cách khéo léo bằng các ví dụ “đối ứng”

từ Nhật Bản. Chẳng hạn, trích dẫn dài từ *Urne-Buriall* [của Thomas Browne ở Chương 8] nhường chỗ cho một trích dẫn trong *The Tale of Heike* [Truyện về Heike]. Còn về phía nhà xuất bản Libroport ở Tokyo, vốn hơi thiên tả, Takashi gần đây đã viết cho tôi: “Người đứng đầu công ti, Tsutsumi, là con của một ông trùm nhưng đã chống lại cha mình để chọn nghiệp văn chương, và chỉ nhận ra rằng mình được thừa hưởng một phần sản nghiệp của cha mình sau khi người cha qua đời. Vì vậy, ông đã yêu cầu các biên tập viên cho xuất bản các cuốn sách tốt mà không phải lo về lợi nhuận... Đó là lí do tại sao công ti phá sản vào thập niên 90 của thế kỉ XX”. Nhưng nó cũng tồn tại đủ lâu để thấy *Những cộng đồng tưởng tượng* trở thành giáo trình tiêu chuẩn cho các khóa học nâng cao về chủ nghĩa dân tộc ở hầu hết các trường đại học danh tiếng của Nhật Bản.

Trong vòng bốn năm trước khi phiên bản chỉnh sửa và mở rộng đáng kể của cuốn *NCDTT* được Verso phát hành, các bản dịch tiếng Đức, Bồ Đào Nha, và Serbia-Croatia lần lượt ra đời. Ấn bản tiếng Đức xuất sắc (*Die Erfindung der Nation*) ra đời năm 1988 ở Frankfurt, với bìa sách nổi bật hình ảnh khu Hermannsdenkmal trong Rừng Đen, một đài tưởng niệm khổng lồ sến súa vào thế kỉ XIX ca tụng Arminius, vị tướng hung bạo gốc “Giéc Mạnh” [Germanic] của hoàng đế La Mã Augustus và Tiberius. Nhà xuất bản độc lập Campus Verlag, thành lập năm 1975, nhanh chóng thiết lập danh tiếng nhờ việc xuất bản những cuốn sách nghiêm túc về lịch sử và chính trị. Rất có thể lí do khiến bản dịch tiếng Đức xuất hiện rất sớm là vì tờ báo “chất lượng” *Frankfurter Zeitung* luôn bám sát các bài điểm sách trên các “tờ báo chất lượng” của Anh.⁵⁵⁸ Bản dịch tiếng Bồ Đào Nha năm 1989 (*Nação y consciência nacional*) ra đời không phải ở Lisbon, mà ở São Paulo, do nhà xuất bản Ática ấn hành. Nhà xuất bản này có một lịch sử thú vị lạ thường. Theo trang web hiện tại, nó có nguồn gốc từ năm 1956, khi Curso de Madureza Santa Inês [Tổ chức Giáo dục cho Người trưởng

thành Santa Inês] được thành lập theo sáng kiến của một nhóm trí thức và học giả cấp tiến, trong đó có Anderson Fernandes Dias, Vasco Fernandes Dias Filho, và Antonio Narvaes Filho. Đây là thời kì đầy lạc quan và sáng tạo trong đời sống chính trị, văn hóa Brazil - thời đại của thể loại âm nhạc *bossa nova*, dòng phim Cinema Novo, và Biennale [triển lãm nghệ thuật lưỡng niên] đầu tiên ở thủ đô Brasilia. Tới năm 1962, sự gia tăng ồ ạt về số người nhập học tại Curso và ảnh hưởng về mặt học thuật của các giáo sư ở đây đã dẫn đến việc thành lập Sociedade Editora do Santa Inês [Công ti Xuất bản Santa Inês]. Hai năm sau, gần thời điểm đảo chính quân sự chống lại tổng thống Goulart, theo sáng kiến của Anderson Fernandes Dias, một nhà xuất bản được quản lí chuyên nghiệp và mang khuynh hướng phê phán được thành lập và đặt tên là Ática, dựa theo cái tên Attica - cái nôi của nền văn minh Hi Lạp cổ đại. Năm 1965, Ática xuất bản cuốn sách đầu tiên và bằng cách nào đó đã xoay sở để tồn tại qua hai thập niên của chế độ độc tài quân sự khắc nghiệt. Vào năm 1999, nhà xuất bản này được hai tập đoàn là Editora Abril của Brazil và Vivendi của Pháp mua lại. Năm năm sau đó, sau một cuộc tranh đấu kéo dài, Abril - vốn là nhà nhập khẩu truyện tranh Disney, giờ là nhà xuất bản các phiên bản *Time* và *Playboy* tại Brazil - đã trở thành cổ đông chính. Nhưng Ática có vẻ vẫn duy trì tính tự trị nhất định.

Mùa hè năm 1989, Ivo Banac từ Đại học Yale mời tôi làm nhà bình luận “so sánh” cho một hội nghị tại Dubrovnik về chủ nghĩa dân tộc ở Balkan và Đông Âu. Tại đó, tôi đã gặp và thảo luận sôi nổi với Silva Meznaric, người sau đó chịu trách nhiệm chính cho bản dịch tiếng Serbia-Croatia năm 1990 (*Nadja: Zamišljena zajednica*); và cô đã viết một bài giới thiệu đặc biệt cho bản dịch này. Ivo Banac được đào tạo tại trường Luật thuộc Đại học Zagreb và Đại học Chicago, rồi lấy bằng tiến sĩ xã hội học năm 1984 tại Đại học Ljubljana [Slovenia]. Cũng trong năm 1984, Ivo Banac trở thành thành viên của Trung tâm Woodrow

Wilson, và đây có thể là nơi cô bắt gặp và đọc *NCĐTT* lần đầu tiên. Mới đây, cô viết cho tôi rằng lúc ấy, cô nghĩ bản dịch có thể sẽ hữu ích cho cuộc chiến chống lại chủ nghĩa hiếu chiến và thói khoa trương ở Croatia và Serbia, tức là sẽ hữu ích trong việc giữ lại Liên bang Nam Tư. Than ôi, hi vọng này đã tan biến ngay mùa xuân năm sau. Nhà xuất bản Školska knjiga khi đó là nhà xuất bản sách giáo khoa lớn do nhà nước sở hữu. Sau sự sụp đổ của Nam Tư, nó bị tư nhân hóa và mới gần đây thôi, thật khủng khiếp, nó mua lại nhà xuất bản sách giáo khoa lớn nhất của Serbia.⁵⁵⁹

Mặc dù phiên bản mở rộng của *NCĐTT* được xuất bản năm 1991, nhưng năm sau, nhà xuất bản Hàn Quốc Naman cho in một bản dịch lậu (*Sang Sang Ui Kongdong Che*) dựa trên bản gốc năm 1983. Naman ra đời năm 1979, do Cho Sangho, một nhà hoạt động chính trị đến từ tỉnh Kwangju “chống đối” (nơi đã sản sinh ra nhiều trí thức cánh tả) sáng lập. Trong thập niên 80 và đầu thập niên 90 của thế kỉ XX, Naman khởi sắc như một nhà xuất bản của những tác phẩm khoa học xã hội tả khuynh theo kiểu “đại chúng”; và sau đó, theo xu thế thị trường, nó chuyển hẳn sang các sách tân tự do và bảo thủ. *NCĐTT* dường như vẫn sống sót bất chấp xu hướng mới này, vì vào năm 2002 (tức là mười năm sau), công ti này xuất bản phiên bản chính thống dựa trên ấn bản mở rộng năm 1991. (Chắc cũng là điều khá đặc trưng, bìa của phiên bản này là một bức ảnh đầy màu sắc chụp đám đông trẻ tuổi Hàn Quốc đang vỗ cờ, có lẽ để ủng hộ đội tuyển bóng đá Hàn Quốc với thành công đáng kinh ngạc trong kì World Cup tháng 6/2002). Đối với nhiều nhà văn và nhà xuất bản nghiêm túc, Naman mang tiếng là một xuất bản đại trà với đầu ra nhanh, đôi khi còn gắn với việc biên tập kém và nhiều lỗi dịch thuật. Nhà xuất bản này cũng mang tiếng không trả nhuận bút cho nhiều tác giả.⁵⁶⁰

Việc nhà xuất bản Naman, giờ đây đã trở thành bảo thủ, cho in phiên bản mới của cuốn sách có thể được giải thích bằng

việc họ nhận thức được sự thành công về mặt thương mại từ bản dịch tiếng Nhật của Takashi và Saya Shiraishi. Do tình cờ, trong một chuyến viếng thăm ngắn tới Seoul năm 2005, tôi đã gặp Yun Hyungsook, một giáo sư duyên dáng và khiêm tốn, cũng là dịch giả của cuốn sách. Cô liên tục xin lỗi vì chất lượng của ấn bản lậu, giải thích rằng cô đã phải làm việc dưới sức ép khủng khiếp để theo kịp tiến độ.

Nếu cho đến năm 1992, sự ra đời các bản dịch dường như là ngẫu nhiên về mặt địa lí, với sự tham gia của Tokyo, Frankfurt, São Paulo, Zagreb, và Seoul, thì điều này hoàn toàn thay đổi ở phần còn lại của thập niên này. Trong số 15 bản dịch, 11 bản đã được phát hành ở châu Âu vào giai đoạn 1995-1999. Nhưng hai bản đầu tiên lại đến từ thành phố Mexico (*Comunidades imaginadas*) và Istanbul (*Hayali Cemaatler*) vào năm 1993.

Nhà xuất bản Fondo de Cultura Económica [Mexico] được nhà kinh tế học và nhà ngoại giao Daniel Cosío Villegas thành lập năm 1934, ban đầu nhằm cung cấp các tài liệu tiếng Tây Ban Nha cho Trường Kinh tế Quốc gia vừa mới thành lập. Nhưng nhà xuất bản này sớm mở rộng phạm vi xuất bản ra cả các tác phẩm lịch sử, văn hóa, văn học... Ngay từ đầu, nó đã do nhà nước quản lí và luôn được duy trì như là một bộ phận của hệ thống quan liêu văn hóa chính thống (trong thập niên 90 của thế kỉ XX, cựu tổng thống Miguel de la Madrid là người đứng đầu nhà xuất bản này). Sau Thế chiến II, nhà xuất bản này bành trướng “đế chế” xuất bản của mình sang Argentina (1945), Chile (1954), Tây Ban Nha “mẫu quốc” (1963), và sau đó là Brazil, Colombia, Mỹ (San Diego), Guatemala, Peru, và Venezuela. Vào thập niên 90 của thế kỉ XX, nó có lượng ấn phẩm khổng lồ, với 2.300 đầu sách mới và 5.000 cuốn tái bản. Có vẻ như động lực cho sự ra đời của bản dịch này đến từ những người nằm trong lực lượng đông đảo các học giả và trí thức Mexico đang theo học hoặc giảng dạy tại các trường đại học Hoa Kỳ, nơi mà tới lúc đó, *NCDTT* đã được sử dụng rộng rãi

như một loại giáo trình ở các khoa lịch sử, nhân học, xã hội học, và văn học so sánh. Năm 1986, tôi được mời tham dự một hội thảo lớn về chủ nghĩa dân tộc Mexico tại Zamora và giật mình khi thấy chỉ có một học giả nước ngoài là David Bradin - nhà sử học nghiên cứu Mexico, Peru và sau đó là khu vực châu Mỹ gốc Tây Ban Nha nói chung. Mặc dù vô cùng xấu hổ khi là người duy nhất không nói được tiếng Tây Ban Nha, tôi nhận được sự trợ giúp của Enrique Krauze, một người trẻ tuổi, gần như dùng song ngữ, và là cánh tay phải đắc lực của Octavio Paz, người có ảnh hưởng sâu sắc ở Fondo.

Khó có gì sánh được với sự khác biệt đến từ nhà xuất bản Metis Yayinlari ở Istanbul. Metis được Müge Gürsoy Sökmen, “đặc vụ” của Verso ở Thổ Nhĩ Kỳ, cùng với một vài người bạn cánh tả của ông, thành lập năm 1983. Để tránh nguy cơ toàn bộ nhân viên bị bắt, về mặt pháp lý, Metis được đăng kí dưới tên một cá nhân duy nhất, người sẽ chịu ngồi tù nếu bị chính quyền xét xử. Từ sự khởi đầu bất định này, công ti đã rất thành công trong thập niên 90 của thế kỉ XX khi mọi thứ trở nên cởi mở hơn, với việc xuất bản tiểu thuyết tiếng Thổ Nhĩ Kỳ và sách dịch (từ Tolkien đến Perec), triết học (Adorno, Benjamin, Lukács), lí thuyết chính trị và nữ quyền (Badiou, Arrighi, MacKinnon), các vấn đề đương đại (Oliver Roy), và các ấn phẩm gần đây nhất về phong trào chống toàn cầu hóa và chống chiến tranh Iraq. Sự thành công của Metis dường như bắt nguồn từ ba yếu tố độc lập: Đất nước trẻ với dân số ngày càng được giáo dục tốt hơn, nhiều người trong số đó ủng hộ chính phủ Ankara thúc đẩy việc gia nhập cộng đồng Kinh tế Châu Âu (EC); quan hệ thân thiết lâu dài của công ti với những người Hồi giáo chính thống [Islamicist]; chính sách văn hóa của các ngân hàng lớn, cho phép đánh giá hiệu suất của các nhà xuất bản mà ngân hàng ủng hộ thông qua những bài điểm sách hơn là lợi nhuận thu được, và ngân hàng hài lòng nếu chi phí vận hành các nhà xuất bản rẻ hơn số tiền đáng ra phải chi cho quảng cáo.⁵⁶¹ Có lẽ

nên nói thêm rằng vào cuối thập niên 90 của thế kỉ XX, thì thoảng tôi lại gặp sinh viên tới từ các nước cộng hòa hậu Xô viết nói tiếng Thổ và được biết rằng họ đã đọc *NCDTT* lần đầu tiên qua bản dịch do Metis in.

Tiếp theo tới phần châu Âu thực sự:⁵⁶² Thụy Điển (1993), Hà Lan (1995), Na Uy, Pháp và Italia (1996), Hi Lạp và Ba Lan (1997), Bulgaria, Slovenia, Macedonia, và Serbia (1998). Bản dịch tiếng Thụy Điển (*Den föreställda gemen-skapen*) được nhà xuất bản Daidalos ở Göteborg ấn hành. Thành lập năm 1982, Daidalos là một nhà xuất bản khá nhỏ, nhưng độc lập, thiên tả, và có danh tiếng tốt, vốn xuất phát từ phong trào sinh viên. Đây là một nhà xuất bản nghiêm túc, cũng là nơi xuất bản các luận án (bằng ngân sách nhà nước). Nó có lí lịch xuất bản rất mạnh trong mảng triết học - từ kinh điển đến Arendt, Gadamer, Habermas, Heidegger, Rawls, và Taylor, về mảng phân tích lịch sử và xã hội, nó đã xuất bản Marx, Bauman, Bourdieu, Castells, và Giddens.⁵⁶³

Bản dịch tiếng Hà Lan (*Verbeelde gemeenschappen*) rất thú vị vì hai lí do khác nhau. Cho đến năm 1995, bìa các bản dịch nói chung là đơn giản, nếu không muốn nói là nhàm chán. (Chỉ có bản dịch tiếng Nhật là dùng hình ảnh ẩn dụ về thời thuộc địa ở Indonesia mà tôi đã yêu cầu Verso sử dụng). Trường hợp ngoại lệ duy nhất là trang bìa có hình ảnh Hermannsdenkmal của nhà xuất bản Campus Verlag, tất nhiên với dụng ý mỉa mai. Nhưng từ đó, xu hướng thiết kế bìa sách mang màu sắc dân tộc chủ nghĩa bắt đầu, ví dụ như bìa bản dịch tiếng Hà Lan sau này trưng ra bản mô phỏng khắc gỗ tinh xảo thể hiện cấu trúc của chiếc máy in Hà Lan thời kì đầu. Điều lí thú thứ hai là câu chuyện liên quan đến việc dịch cuốn sách. Vào khoảng thập niên 70 của thế kỉ XX, tôi bắt đầu trao đổi thường xuyên với Soerjono ở Moskva. Soerjono là một cựu đảng viên Đảng Cộng sản Indonesia, một người ương ngạnh, dí dỏm, và lập dị. Ông tham gia phong trào cách mạng tại Indonesia trong giai đoạn

1945-1949, và sau ngày độc lập, làm việc cho tờ báo Đảng *Harian Rakjat* (*Nhật báo Nhân dân*). Có lẽ vì chủ nghĩa cá nhân mạnh mẽ hoặc vì một số vụ bê bối tình ái, ông dần bị cô lập. Nhưng ông may mắn có mặt ở Trung Quốc khi “nỗ lực đảo chính” ngày 01/10/1965 nổ ra, dẫn tới việc triệt phá Đảng Cộng sản Indonesia, với hàng trăm ngàn thành viên bị thẩm sát hoặc bỏ tù nhiều năm không qua xét xử. Bất đồng với những gì ông chứng kiến trong cuộc Cách mạng Văn hóa của Mao, và khó chịu vì những đấu đá nội bộ giữa các đảng viên cộng sản Indonesia lưu vong, ông tìm cách chuyển đến Moskva và làm việc như một phiên dịch viên trong nhiều năm. Cuối cùng, ông dính vào vụ chơi xấu của nhóm lưu vong do KGB tài trợ và quản lý, bị một cơn đột quỵ nặng không thể hồi phục hoàn toàn, rồi từ đó trải qua một thời gian dài trong các bệnh viện tồi tàn dành cho cựu chiến binh ở ngoại ô Moskva. Cuối cùng, ông được một nhóm nhỏ các nhà hoạt động xã hội cánh tả người Hà Lan có kết nối ở thủ đô Xô viết cứu giúp và đưa đến Amsterdam. Ông ở trong một trại tể bần dành cho người già gần Amsterdam, nơi tôi đến thăm vài lần. Ở đây, nhờ tình bạn chung với Soerjono, tôi gặp Jan Mets, một người làm trong ngành xuất bản thường xuyên tới đây thăm bệnh nhân này (người đã chiến đấu ngoan cường chống lại bệnh tật cho đến khi qua đời). Tuy nhiên, quyết định dịch *NCDTT* không phải là một hành động cảm tính. Mets nhận thức được thành công về mặt thương mại của cuốn sách ở London. Bản dịch tiếng Hà Lan đánh dấu lần đầu tiên tôi tham gia trực tiếp vào quá trình dịch. Bởi vì tôi đọc tiếng Hà Lan khá tốt, tôi đã nhất quyết đòi kiểm tra bản dịch trước khi nó được mang đi in. Nhà xuất bản miễn cưỡng đồng ý, trong khi cảnh báo rằng tiếng Anh của người phiên dịch tốt hơn nhiều so với tiếng Hà Lan của tôi. Ở ngay trang đầu tiên, tôi nhận thấy trong câu “Nhưng lúc ấy, khi lần theo sự bùng nổ của chủ nghĩa dân tộc, thứ đã phá hủy những vương quốc đa ngôn ngữ và đa chủng tộc nằm dưới sự

cai trị của Vienna, London, Constantinople, Paris, và Madrid, tôi không ngờ rằng ngòi nổ đó còn vươn xa đến tận Moskva” - từ “ngòi nổ” [train] không hiểu sao lại được dịch là “tuyến đường sắt” [railway-line]. Cuối cùng nhà xuất bản cũng miễn cưỡng chấp nhận một số, nếu không nói là tất cả, những sửa chữa của tôi.

Bản dịch tiếng Na Uy (*Forestilte fellesskap*) có lẽ xuất phát từ mối quan hệ bạn bè của tôi với giáo sư Harald Bøckman, một nhà Trung Quốc học ưu tú chuyên nghiên cứu các nhóm thiểu số sống dọc biên giới Trung Quốc và Đông Nam Á. Giáo sư Harald Bøckman đã dành hai năm làm khách mời nghiên cứu tại Đại học Cornell. Ông là người có khiếu hài hước, với thái độ điềm tĩnh không chút ủy mị rất đáng ngưỡng mộ đối với chế độ của Mao và những người kế nhiệm. Cuốn sách được Spartacus Vorlag ấn hành. Đây là một nhà xuất bản nhỏ (20-30 đầu sách một năm) thành lập năm 1989 mà Bøckman có mối quan hệ cá nhân tốt đẹp. Thiết kế bìa cho thấy xu hướng mới - một hình ảnh đẹp, đầy màu sắc về cuộc diễu hành quốc gia của Na Uy với đám trẻ dễ thương trong trang phục dân tộc. Khi tôi hỏi Bøckman lí do tại sao lại cần có phải có một ấn bản tiếng Na Uy, nơi có dân số ít ỏi và hầu hết có thể đọc được bản dịch tiếng Thụy Điển, ông cười và nói: “Anh biết chúng tôi cảm thấy thế nào về người Thụy Điển và tiếng Thụy Điển rồi. Chúng tôi thà đọc bản gốc bằng tiếng Anh còn hơn là đọc phiên bản tiếng Thụy Điển. Nhưng tốt hơn hết là có một bản bằng ngôn ngữ quốc gia của chúng tôi”.

Còn bản dịch tiếng Italia (*Comunità immaginate*) có lẽ xuất phát từ dịp tôi gặp Marco d'Eramo ở Đại học Chicago, nơi tôi được mời tham gia một loạt bài giảng bài. Là học giả và nhà báo nổi tiếng của tờ *Il Manifesto*, tờ báo cánh tả cấp tiến có chất lượng tốt của Italia (và là tờ cuối cùng ở châu Âu?) nhà nghiên cứu đến từ Rome này đang trong thời gian nghỉ phép tại Đại học Chicago để viết một cuốn sử về thành phố của mình, được

Verso xuất bản năm 2002. Chúng tôi nhanh chóng trở thành bạn bè thân thiết. Từ đó dẫn tới sự ra đời của cuốn *NCĐTT* phiên bản Italia, do Manifestolibri, một nhà xuất bản bắt nguồn từ tờ báo gắn với tên tuổi Feltrinelli nêu trên [tức Giangiacomo Feltrinelli, nhân vật nổi tiếng trong làng xuất bản cánh tả Italia], ấn hành tại Rome. Nhà xuất bản này chỉ in khoảng 40 đầu sách mỗi năm, nhưng sự chú tâm vào chất lượng và việc hỗ trợ các cây bút trẻ tài năng giúp đảm bảo rằng các ấn phẩm của nó được sử dụng rộng rãi trong giảng dạy đại học. Trang bìa vui tươi của bản dịch trông như thể được lấy ra từ một bộ phim của đạo diễn Fellini. Điều này cũng có thể được coi như mang tinh thần “dân tộc chủ nghĩa”, nhưng tôi thích nghĩ về nó một cách mỉa mai theo tinh thần của trang bìa Hermannsdenmal hơn.

Bản dịch tiếng Pháp (*L'imaginaire national*) được nhà xuất bản La Découverte, do François Gèze lãnh đạo, ấn hành. Đây là một nhà xuất bản tầm trung theo xu hướng “cánh tả độc lập” (in 80-100 đầu sách mỗi năm), có hứng thú nghiêm túc dành cho các ấn phẩm dịch. La Découverte xuất hiện năm 1959, vốn là nhà xuất bản Éditions François Maspero nổi tiếng. Khi Maspero giao lại quyền lãnh đạo cho Gèze năm 1983, ông cũng yêu cầu đổi tên nhà xuất bản. Năm 1996, đúng lúc cuốn *NCĐTT* phiên bản tiếng Pháp xuất hiện, công ti này sáp nhập với nhà xuất bản Éditions Syros (thành lập năm 1974 và là một đơn vị tích cực đấu tranh cho việc đổi mới chính trị và xã hội trong phe cánh tả Pháp). Bìa cuốn sách là một bức ảnh nghiêm trang trưng ra một góc tòa nhà tân cổ điển nào đó theo kiểu Paris, trông như thể vừa được Malraux dọn dẹp.⁵⁶⁴ Có chút gì mỉa mai ở đây không? Có thể, nhưng là sự mỉa mai tinh tế kiểu Pháp. Lần đầu tiên và duy nhất, tôi tham gia trực tiếp vào quá trình dịch thuật và vô cùng vừa ý. Pierre Emmanuel Dauzat, một trong những dịch giả giỏi nhất nước Pháp, không chỉ tạo ra một văn bản với một vài chỗ còn tốt hơn bản gốc tiếng Anh, mà còn

kiểm tra lại tất cả các tài liệu tham khảo tiếng Pháp, đồng thời còn chỉ ra vài lỗi tôi cần phải lưu ý. Nhờ ông, tôi đã có một khám phá đầy thú vị. Khi tôi bày tỏ e ngại về tựa đề *L'imaginaire national*, ông trả lời rằng tiếng Pháp không có từ nào tương đương với từ “cộng đồng” trong tiếng Anh, với hàm nghĩa về sự ấm áp và tình đoàn kết xã hội. Từ “Communauté” (như trong “Communauté Européenne” - “Cộng đồng châu Âu”) khó tránh được cảm giác lạnh lùng, nặng tính quan liêu. (Marco d'Eramo sau đó hài hước viết cho tôi rằng từ “comunità” trong tiếng Italia thường có nghĩa là trại cai nghiện).

Bản dịch tiếng Ba Lan (*Współotny wyobrażone*) và tiếng Hi Lạp xuất hiện năm 1997. Phiên bản Ba Lan do Spoleczny Instytut Wydawniczy Znak ấn hành ở Kraków (không phải ở Warszawa). Tôi biết rất ít về nhà xuất bản này, ngoại trừ việc nó là nhà xuất bản được đánh giá cao trong cả mảng học thuật lẫn tiểu thuyết.

Tuy nhiên, phiên bản tiếng Hi Lạp (*Phantasiakés Koinótites*) lại là một vấn đề khác. Nhà xuất bản Nepheli được thành lập vài năm sau khi chế độ quân sự Papadopoulos-Ioannides sụp đổ, tức là sau năm 1974, do Yannis Douvitsas, một nhà trí thức cánh tả theo xu hướng tự do đứng đầu. Đây là một nhà xuất bản nhỏ nhưng danh giá, chuyên in tiểu thuyết và những bản dịch thuộc lĩnh vực khoa học xã hội và nhân văn được biên tập kỹ lưỡng. Ngoài sách, nó còn xuất bản ba tạp chí, *Poiesis* (Thơ), *Cogito* (Triết học), và *Historein* (Lịch sử - Nhìn lại quá khứ và các câu chuyện khác! - in bằng tiếng Anh). Linh hồn của tờ *Historein* là giáo sư Antonis Liakos thuộc Đại học Athens, người được đào tạo tại Salonika, sau đó là Rome (nơi ông nghiên cứu về việc thống nhất Italia), và cuối cùng là Birmingham vào khoảng năm 1989, khi ông gia nhập Nhóm Chủ nghĩa Duy vật Lịch sử. Vào lúc đó, việc nghiên cứu chủ nghĩa dân tộc nằm trong chương trình của Nhóm Vì những Thành công của chủ nghĩa Thatcher. Nepheli cũng xuất bản các tác phẩm của Carlo

Ginzburg, Natalie Zemon Davis, và nhiều tác giả khác. Mục tiêu của những cuốn sách này là học sinh, sinh viên, và các học giả trẻ thuộc các ngành khoa học xã hội và nhân văn. Nhưng, như sự châm biếm trong tiêu đề phụ của nó, tờ *Historein* còn có một mục tiêu chính trị rõ ràng nữa là “thách thức lại ý thức hệ vững chắc về một dân tộc Hi Lạp 3.000 năm tuổi”.⁵⁶⁵

Theo dịch giả Pothiti Hantzaroula,⁵⁶⁶ ý tưởng dịch *NCDTT* đến vào đầu thập niên 90 của thế kỉ XX, là thời điểm phong trào dân tộc chủ nghĩa dâng cao, đòi giành lại cái tên Macedonia cho Hi Lạp. Mục đích xuất bản ấn phẩm là nhằm tạo ra một tiếng nói trái chiều và một lối nghĩ khác về cách thức một dân tộc được hình thành. Mặc dù cuốn sách có thể dành cho công chúng nói chung, nó chủ yếu nhằm vào đối tượng là sinh viên trong các trường đại học, nơi chương trình lịch sử vẫn còn bị ảnh hưởng mạnh mẽ bởi chủ nghĩa lãng mạn thế kỉ XIX.⁵⁶⁷

Điều đáng chú ý là lọt vào tầm ngắm của *Historein* không phải phe cánh hữu Hi Lạp truyền thống, mà là những thành viên chủ chốt của phe cánh tả, những người mà từ đầu thập niên 90 của thế kỉ XX đã tự quảng bá bản thân như là người bảo vệ dân tộc Hi Lạp “3.000 năm tuổi”, thậm chí bảo vệ cả Chính thống giáo. Giáo sư Liakos cho biết rằng trong trường hợp của *Những cộng đồng tưởng tượng*, *Historein* bị cáo buộc là cổ súy, xuất bản, và giảng dạy một cuốn sách toàn những thông tin không chính xác về lịch sử Hi Lạp, với khuynh hướng duy tâm, và không dành đủ dung lượng cho quá trình biến đổi kinh tế đã tạo dựng nên dân tộc Hi Lạp hiện đại.⁵⁶⁸

Có thể nói rằng, với bản dịch Hi Lạp, một “kỉ nguyên” đã đóng lại và một “kỉ nguyên” mới mở ra. Vào giữa thập niên 90 của thế kỉ XX, tỉ phú George Soros⁵⁶⁹ đã thành lập một tiểu ban gồm các học giả và những người làm công tác thư viện, yêu cầu họ lập danh sách 100 cuốn sách quan trọng nhất (tương đối mới xuất bản) trong ngành khoa học xã hội và nhân văn.⁵⁷⁰

(Không biết may hay rủi, *NCĐTT* là một trong những lựa chọn cuối cùng). Kế hoạch của Soros là trợ cấp một phần cho các nhà xuất bản ở các nước cộng sản Đông Âu cũ và các nước cộng hòa mới ra đời sau sự sụp đổ của Liên Xô, để dịch các công trình này. Nhờ nỗ lực tài trợ lớn xuyên quốc gia này mà chúng ta có các bản dịch tiếng Slovenia (*Zamišljene skupnosti*), Macedonia (*Zamisleni zayednisti*), Serbia (*Natsia: zamislenja zayednitsa*), và Bulgaria (*Vobrazenije obshchnosti*) vào năm 1998; Rumania (*Comunități imăginate*), Nga (*Voobrazhayemie soobshchestva*), và Ukraine (*Uyavleni spilnoti*) vào năm 2001; và Lithuania (*Isivaizduojamos bendruomenės*) vào năm 2002.

Phạm vi của nỗ lực này đã phá vỡ trật tự thời gian nghiêm ngặt của các bản dịch tính tới thời điểm đó.

Thật may mắn, người phụ trách dự án dịch thuật của Viện Xã hội Mở của Soros là Yana Genova, chính là người trực tiếp dịch *NCĐTT* sang tiếng Bungaria. Gần đây, cô đã có thiện ý viết cho tôi rằng:

Dự án dịch của Viện Xã hội Mở... bắt đầu khoảng năm 1994 với mục đích cung cấp, ít nhất ở mức tối thiểu và bằng ngôn ngữ địa phương ở Đông Âu, các tác phẩm cơ bản trong lĩnh vực khoa học xã hội cần thiết để đổi mới giáo dục đại học và duy trì các cuộc thảo luận có hiểu biết về các vấn đề xã hội và chính trị. Kì cạnh tranh tài trợ đầu tiên diễn ra năm 1995 tại Rumania và Bulgaria, sau đó nhanh chóng được tổ chức ở các nước khác. Viện đã chi khoảng 5 triệu đô la cho gần 2.000 ấn bản. Danh mục đầu sách gợi ý được đưa ra làm cơ sở tham khảo cho các nhà xuất bản, nhưng các nhà xuất bản cũng có thể tự đề xuất các đầu sách khác trong lĩnh vực nhân văn. Tiền tài trợ dùng để chi trả từ 30% đến 80% tổng chi phí xuất bản, tùy thuộc vào từng nước. Tác động của dự án ở mỗi nước là khác nhau, vì số lượng đầu sách xuất bản ở mỗi nước có nhiều chênh lệch, và không phải nơi nào dự án cũng được quản lý hiệu quả. Tuy nhiên, tôi có thể tự tin nói rằng dự án đã có tác động rất lớn đến việc giảng dạy lĩnh vực khoa học xã hội và nhân văn trong khu vực. Ví dụ, các bản dịch do dự án hỗ trợ chiếm 40% tổng số đầu sách trong danh mục của 11 ngành tại các trường đại học lớn tại Bulgaria và Ukraine... Tất cả các nhà xuất bản (in sách của ngài) đều được thành lập vào đầu thập niên 90 của thế kỉ XX

và đều là các công ti độc lập với quy mô nhỏ (khoảng 2-10 nhân viên). Các công ti này xuất bản sách học thuật và tồn tại chủ yếu nhờ nguồn tài trợ từ các nhà tài trợ tư nhân như Soros, các tổ chức chính phủ nước ngoài như Viện Văn hóa Pháp, và gần đây là các chương trình văn hóa của Liên minh châu Âu.

Đối với hầu hết các bản dịch nêu trên, tôi không thu thập được thông tin gì nhiều, ngoại trừ những điều Yana Genova đã cung cấp. Nhà xuất bản tại Slovenia là Studia Humanitatis, tại Macedonia là Kultura, tại Serbia là Biblioteka Episteme Plato, tại Bulgaria là Kritika i Humanizem, tại Rumania là Integral, tại Nga là Kanon-Press, tại Ukraine là Kritika, và tại Lithuania là Baltos Lankos. Tôi chỉ có chút ít thông tin về những nhà xuất bản này. Kritika i Humanizem được thành lập tại Sofia vào năm 1991 như một công ti độc lập, giờ đây đã trở thành nhà xuất bản duy nhất tại Bulgaria chuyên về mảng khoa học xã hội và nhân văn. Mục tiêu chính của nó là xuất bản các tác phẩm dịch (có vẻ chủ yếu là của các học giả Pháp) nhằm hỗ trợ một “môi trường đa nguyên trong các ngành khoa học này”. Vì phiên bản tiếng Serbia rõ ràng là một ấn bản mở rộng và in bằng chữ Cyrillic của bản dịch tiếng Serbia-Croatia năm 1990 xuất bản ở thành phố Zagreb, nên có thể là giữa hai nhà xuất bản này có mối quan hệ về tài chính hoặc các quan hệ khác. Bản dịch tiếng Nga có một lịch sử kì lạ. Một phiên bản rất tệ, và có lẽ là lậu, được nhà xuất bản Kanon phát hành năm 1998, trong chuỗi sách mang tên *Conditio Humana* [Thân phận Con người] do Trung tâm Xã hội học Cơ bản ở Moskva thiết lập; chuỗi sách này cũng xuất bản các tác phẩm của Montesquieu, Burke, Marx, Weber, Bergson, và Schmitt. Bản dịch tiếng Nga sau đó được dịch lại một cách đầy đủ và chuyên nghiệp, rồi được Kanon xuất bản hợp pháp vào năm 2001 với sự hỗ trợ của Viện Xã hội Mở trong khuôn khổ dự án quy mô lớn mang tên “Thư viện Pushkin”. Cần phải nói thêm rằng bìa của tất cả các bản dịch *NCĐTT* thuộc dự án Soros đều rõ ràng và đơn giản, không có bất

kì nhượng bộ gì mang tính tiếp thị thương mại hay hình ảnh mang tính dân tộc chủ nghĩa lộ liễu.

Cùng thời gian đó, ở Tây Âu, một số dị bản thú vị của cuốn sách được xuất bản vào đầu thế kỉ XXI. Năm 2001, bản dịch tiếng Đan Mạch (*Forestillede fællesskaber*) được nhà xuất bản Đại học Roskilde phát hành, với trang bìa “hậu hiện đại” bí ẩn một cách duyên dáng. Đây là bản dịch đầu tiên của *NCDTT* do một nhà xuất bản thuộc một trường đại học ấn hành. Khi tôi hỏi người phiên dịch, vị giáo sư trẻ tuổi năng động Lars Jensen, tại sao lại cần một phiên bản Đan Mạch dù đã có bản tiếng Na Uy và tiếng Thụy Điển rồi, ông trả lời ít nhiều giống với phản ứng của Harald Bøckman trước đó: “Vâng, chúng tôi có thể đọc những bản dịch, nhưng chúng tôi nên có một bản riêng của mình”. Năm 2003, Miroslav Hroch đã đưa hai chương đầu bằng tiếng Czech của *NCDTT* vào giáo trình *Pohledy na narod a nacionalismus* [*Những góc nhìn về dân tộc và chủ nghĩa dân tộc*] của mình, do nhà xuất bản xã hội học Plon tại Prague phát hành. Năm 2005, phiên bản tiếng Catalan (*Comunitats imaginades*) được nhà xuất bản Editorial Afers phát hành, hợp tác cùng Đại học Valencia. Cùng năm đó, tại Lisbon, nhà xuất bản Edições 70 công bố một bản dịch tiếng Bồ Đào Nha xuất sắc, tức là 16 năm sau bản dịch đầu tiên không được tốt lắm tại São Paulo. Tuy nhiên, chính sách thuế vô lí của Brazil đối với sách “ngoại văn” khiến cho ấn bản mới này có giá đội lên rất nhiều khi được bán ở Brazil. Gần đây, vào năm 2007, bản dịch tiếng Phần Lan của Joel Kuortti (*Kuvitellut Yhteisöt*) được nhà xuất bản học thuật độc lập Vastapaino phát hành.

Tiếp theo là phần thảo luận ngắn về câu chuyện của bảy bản dịch ra đời ở phía Đông châu Âu sau năm 1998. Năm 1999, ba ấn bản được phát hành ở Đài Bắc, Tel Aviv, và Cairo. Dịch giả của ấn bản tại Đài Loan (*Hsiang-hsiang ti kung-tung ti*) là Ngô Duệ Nhân [Wu Rwei-ren/ 吳 叡 人], một người Anh hùng trẻ

trong cuộc đấu tranh chống lại chế độ độc tài Quốc dân Đảng. Ngô Duệ Nhân là người theo chủ nghĩa dân tộc Đài Loan mạnh mẽ nhưng có đầu óc cởi mở, và là tác giả của bản luận án tiến sĩ xuất sắc đầy tính phê phán tại Đại học Chicago về nguồn gốc và sự phát triển phức tạp của chủ nghĩa dân tộc Đài Loan. Theo bước Takashi và Saya Shiraishi, dịch giả cũng chuyển “cuộc bút chiến ở Anh” trong bản gốc thành những điều mà thanh niên Đài Loan ngày nay có thể liên hệ, thông qua việc bổ sung rất nhiều chú thích và một bài giới thiệu dài. China Times là nhà xuất bản thương mại lớn nhất ở Đài Loan, nhưng thật không may, khác với Ngô Duệ Nhân, nhà xuất bản này không có chút chính trực và cam kết chính trị nào, như chúng ta sẽ thấy trong phần sau.

Bản dịch tiếng Hebrew (*Qehilot madumaynoi*) xuất hiện dưới sự bảo trợ của Đại học Mở Israel, như một phê phán chống lại sự thịnh hành của chủ nghĩa Phục quốc Do thái chính thống do Đảng Likud cầm đầu. Bản dịch này bao gồm phần giới thiệu của Azmi Bishara, nhà chính trị lỗi lạc người Palestine quốc tịch Israel, một học giả chuyên về Marx và Hegel, đã hoàn thành chương trình tiến sĩ tại Đại học Jena khi Cộng hòa Dân chủ Đức còn tồn tại. Thật là thú vị khi bìa cuốn sách trông như cảnh tuyết rơi ở Vermont vào mùa Giáng sinh. Phiên bản Ả Rập (*Al Jama'at Al Khayaliah*) có nguồn gốc và ý định hoàn toàn khác. Vào năm 1995, có lẽ trong phản ứng lại các báo cáo của Liên hiệp Quốc rằng “thế giới Ả Rập” đã sản sinh ra số lượng bản dịch các tác phẩm nước ngoài ít hơn bất kì khu vực quan trọng nào khác trên hành tinh, Majlis al-'Ala lil-Thaqafah (Hội đồng Văn hóa Tối cao), trực thuộc Bộ Giáo dục Ai Cập, đã khởi động một dự án dịch thuật khổng lồ dưới sự chỉ đạo của tiến sĩ Gaber Asfour. Trong thập niên tiếp theo, dự án này đã công bố không dưới 1.000 tác phẩm dịch (thường dao động trong khoảng 1.000 bản mỗi tác phẩm), bao gồm các công trình của, hoặc bàn về, Neruda, Rousseau, Trotsky, Pessoa, Kafka, Eliot, Hegel,

Sartre, Woolf, Foucault, Cavafy, Chomsky, và Freud. Hầu hết các tác phẩm được xuất bản trong giai đoạn đầu là xuất bản lậu, trong đó có *NCDTT* (số thứ tự 81). Sách được bán rẻ nhờ trợ giá, và được phân phối gần như trên toàn Ai Cập. Dự án dịch thuật này đủ thành công để sau đó trở thành một tiểu ban cố định thuộc Hội đồng Văn hóa Tối cao.

Sau sự sụp đổ của chế độ Suharto ở Indonesia (tháng 5/1998), việc kiểm duyệt hầu như bị bãi bỏ. Hàng chục nhà xuất bản tốt xấu lẫn lộn mọc lên như nấm, nhiều nơi sốt sắng tái bản lại những cuốn sách đã bị cấm hoặc đình bản. Không lâu sau khi tôi được phép trở lại Indonesia lần đầu tiên sau 27 năm, tôi đã phát hiện ra một bản dịch lậu của *NCDTT* do Pustaka Pelajar phát hành; và đây là một nhà xuất bản cầu thủ có tiếng ở Jogjakarta, kiếm lợi từ sự hiếu kỳ và thiếu hiểu biết của sinh viên ở thành phố đại học này. Tôi rất cuộc đã buộc họ phải thu hồi cuốn sách, không phải vì lý do tiền bạc, mà vì chất lượng thực sự khủng khiếp của bản dịch. Với sự giúp đỡ của các cựu sinh viên cùng một khoản trợ cấp từ văn phòng của Quỹ Ford ở Jakarta, một ấn bản mới (*Komunitas-Komunitas Terbayang*) cuối cùng đã được xuất bản vào năm 2001. Theo cách làm của Ngô Duệ Nhân, tôi đã thêm nhiều chú thích bổ sung bằng tiếng Indonesia phổ thông để giúp sinh viên hiểu được các ẩn dụ và tài liệu tham khảo vốn quen thuộc với độc giả Anh. Nhà xuất bản lần này là INSIST, một tổ chức phi chính phủ tiến bộ chuyên về tự do thông tin - nhưng than ôi, giờ đây lại đang hấp hối vì những xung đột nội bộ!

Có một việc khác cũng nói lên khá nhiều điều là khi tôi đề nghị làm việc tương tự với ấn bản tiếng Anh giá rẻ ở Philippines vào năm 2003 với Anvil, nhà xuất bản nổi tiếng nhất Manila, lời đề xuất này đã bị từ chối thẳng thừng. Tất nhiên, sinh viên Philipinnes, được dạy bằng tiếng Anh, sẽ hiểu được hết các tài liệu tham khảo!

Cuối cùng là hai phiên bản đều có nét riêng, một in ở Thượng Hải năm 2003 và một in ở Bangkok cuối 2006. Ở Trung Quốc, cuốn sách được nhà xuất bản Nhân dân Thượng Hải, một tập đoàn lớn của nhà nước, ấn hành. Hóa ra phiên bản này là kết quả của một thỏa thuận bí mật với nhà xuất bản China Times ở Đài Bắc, khi China Times không những thông đồng với một hành động về bản chất là một vụ đạo văn tệ hại, mà còn cho phép kẻ câu kết ở Thượng Hải tùy ý kiểm duyệt bản dịch của Ngô Duệ Nhân. Kết quả rõ ràng nhất là họ đã xóa toàn bộ Chương 9, bao gồm một số nhận xét châm biếm về “người cầm lái vĩ đại” [tức Mao Trạch Đông] cũng như sự đầu tư gần đây của Đảng Cộng sản Trung Quốc vào “chủ nghĩa dân tộc nhà nước” theo kiểu Machiavelli. “Anh nên xem đó là một lời khen”, một người bạn Trung Quốc nói với tôi kèm theo nụ cười tinh quái. “Họ hầu như không bao giờ cắt hết cả chương trong những cuốn sách mà họ định xuất bản. Ví dụ nhé, hãy nhìn vào cuốn của Hillary Clinton, họ chỉ xóa những câu lẽ tẻ chỗ này chỗ kia thôi!”. Lời giới thiệu của Ngô Duệ Nhân cũng bị cắt bỏ mà tác giả không hề được thông báo hay xin phép, dù đó là một bài viết kỹ lưỡng và đầy tính học thuật về tiểu sử cá nhân của tôi, bối cảnh chính trị, và học thuật khi *NCĐTT* được viết, nội dung chính của cuốn sách trong so sánh với Gellner và Smith, cũng như những phê bình của nhà Trung Quốc học Prasenjit Duara và Partha Chatterjee. Có lẽ, đoạn kết viện dẫn tới Đài Loan như một “hòn đảo xinh đẹp nhưng dung tục, đầy nhiệt huyết nhưng lại chống tri thức” với một tương lai bất định, đã khiến phần giới thiệu này phải chịu sự kiểm duyệt của Bắc Kinh.⁵⁷¹

Phiên bản tiếng Thái tới giờ gần như đã hoàn thành xong bản thảo, với sự tham gia của một đội ngũ các giáo sư tiến bộ, mang tinh thần phê phán; trong số họ, một số là cựu sinh viên của tôi. Khi đọc qua các chương bản thảo, tôi rất ngạc nhiên bởi một điều. Nhìn từ hào quang của chế độ quân chủ Thái Lan, tôi cũng dự kiến rằng các dịch giả sẽ sử dụng một kiểu từ vựng đặc

biệt mang màu sắc “phong kiến” để mô tả hoạt động của các vị vua Thái cả trong hiện tại và quá khứ. Nhưng điều tôi không ngờ tới là họ áp dụng bộ từ vựng đặc biệt ấy cho tất cả các quốc vương khác, bao gồm cả những nhân vật không dễ thương lắm như William Kẻ Chinh phục của London, François I của Paris, Franz II của Vienna, Wilhelm II của Berlin... Khi tôi phản đối rằng toàn bộ tinh thần của *NCĐTT* là tính cộng hòa, và rằng hầu hết các vị vua nói trên đều được xử lí trên tinh thần mĩa mai hoặc thù địch, thì lời phản đối của tôi nhanh chóng bị gạt sang một bên. “Ông không hiểu truyền thống và tình thế của chúng tôi”. Với một tâm trạng vừa buồn cười vừa e ngại, tôi chờ mong bản dịch mang tinh thần “bảo hoàng”⁵⁷² đầu tiên của *NCĐTT*.

Vậy trên cơ sở các bằng chứng khá rời rạc này, tôi có thể rút ra những kết luận sơ bộ gì?

Về phân bố địa lí. Ngoại trừ chương trình hợp tác dịch thuật của Viện Xã hội Mở, phát động vào nửa sau thập niên 90 của thế kỉ XX tại Đông Âu và Liên Xô cũ, có rất ít bằng chứng cho thấy một trật tự phân cấp về thời gian bắt nguồn từ phương Tây rồi kết thúc ở khu vực trước đây gọi là Thế giới Thứ ba. Trong thập niên đầu tiên sau khi bản gốc *NCĐTT* được phát hành, chúng ta thấy xuất hiện hai phiên bản Tây Âu (Đức và Thụy Điển), một phiên bản Đông Âu (Nam Tư), hai phiên bản Mỹ Latin (Brazil và Mexico), hai phiên bản châu Á (Nhật Bản và Hàn Quốc), và một phiên bản Cận Đông (Thổ Nhĩ Kỳ). Sự gia tăng với số lượng lớn các bản dịch sang ngôn ngữ châu Âu chỉ bắt đầu vào nửa sau thập niên 90 của thế kỉ XX. Cho đến nay, tôi có thể nói, tất cả các bản dịch đều dựa trên bản gốc tiếng Anh, chứ không phải dựa trên những bản dịch bằng các ngôn ngữ khác. Điều này cho thấy ưu thế phi thường trên toàn cầu của tiếng Anh.

Cùng lúc, chúng ta thấy một sự thiếu vắng rõ rệt của những bản dịch ở các ngôn ngữ có lượng người nói lớn, và ở một

chừng mực nào đó, cả lượng người đọc lớn. Ví dụ rõ ràng nhất là “tiểu lục địa” Ấn Độ, nơi có hàng triệu người đọc tiếng Urdu, Hindi, Bengali, Tamil... Lí do cho lỗ hổng này chắc chắn đến từ di sản của chế độ thuộc địa Anh, thứ mà có lẽ cũng hơi bất ngờ, đã giúp tiếng Anh trở thành ngôn ngữ chiếm ưu thế trong hệ thống giáo dục và diễn ngôn học thuật ở “cấp quốc gia” tới tận hôm nay. Thứ hai là châu Phi (nếu ta coi Ai Cập nằm ở vùng Cận Đông). Không có bản dịch nào sang những ngôn ngữ, ví dụ như Swahili, Amharic, Wolof, hoặc Hausa. Người ta có thể giải thích điều này bằng cách viện dẫn đến địa vị của các ngôn ngữ thuộc địa cũ (tiếng Pháp, Anh, Bồ Đào Nha) với tư cách là ngôn ngữ của nhà nước và giáo dục đại học ở phần lớn châu Phi. Nhưng bản thân ưu thế này đòi hỏi phải có lời giải thích riêng, đến từ điều kiện kinh tế, chính trị và xã hội còn nhiều khó khăn của lục địa này sau khi giành được độc lập. Sự thiếu vắng của ấn bản tiếng Việt có thể chỉ là tạm thời, khi đất nước đang phát triển nhanh chóng này vươn lên từ sự cô lập tương đối về học thuật do hậu quả của ba thập niên chiến tranh khủng khiếp. Trường hợp kì lạ nhất là mẫu quốc Tây Ban Nha, tới giờ vẫn chưa chịu cạnh tranh với quyết định của Bồ Đào Nha để bắt kịp thuộc địa châu Mỹ khổng lồ của nó [tức bản dịch tiếng Tây Ban Nha xuất bản tại Mexico] sau 15 năm chờ đợi. Mặt khác, Tây Ban Nha lại là nước đầu tiên xuất hiện một bản dịch sang một ngôn ngữ “dân tộc thứ cấp” (tiếng Catalan).

Về nhà xuất bản và độc giả. Những dữ liệu chưa đầy đủ hiện nay làm lộ ra một số đường nét chung khiến chúng ta kinh ngạc. Trước tiên, chỉ có một nhà xuất bản (Fondo của Mexico) là có lịch sử trước Thế chiến II, còn tuyệt đại đa số được thành lập trong vòng ba thập niên qua, hoặc nói văn hoa hơn, là trong dư chấn của “thập niên 60 của thế kỉ XX đàng đẵng” làm cả thế giới chao đảo. Thứ hai, phần lớn các nhà xuất bản này đều có quy mô vừa và nhỏ, với các mức độ độc lập khác nhau. Tính độc lập này phải được nhìn nhận từ ba góc độ. Chỉ trong trường

hợp Mexico, Nam Tư, Ai Cập, và Trung Quốc (tất cả đều là các nhà nước chuyên chính độc đảng tại thời điểm bản dịch của *NCDTT* được phát hành) thì nhà xuất bản mới là cơ quan nhà nước. Mặt khác, chỉ trong trường hợp của Đài Loan, người ta mới thấy một nhà xuất bản thương mại tư nhân lớn; và không trường hợp nào có sự can thiệp từ các tập đoàn xuyên quốc gia khổng lồ. Có lẽ điều đáng ngạc nhiên hơn, nếu xét tới bản chất độc giả của *NCDTT* (mà tôi sẽ bàn dưới đây), là sự vắng mặt của các nhà xuất bản thuộc các trường đại học: Chỉ có các nhà xuất bản thuộc Đại học Mở Israel, Đại học Roskilde, Đại học Valencia, và có lẽ cả nhà xuất bản Znak tại Kraków. Phương diện thứ ba là trong những trường hợp có thể xác minh, đường hướng chính trị của các nhà xuất bản này chủ yếu trải từ khuynh hướng tự do (theo nghĩa chính trị) sang rất nhiều dạng cánh tả độc lập khác nhau. Xét tới lập trường chính trị của Verso và thiện cảm chính trị của bản thân tôi, đặc điểm này có thể nói là không có gì lạ cả.

Như đã nêu trên, ban đầu, cuốn *NCDTT* nhắm tới đối tượng độc giả là nhóm công chúng có học thức cao nói chung, chủ yếu là ở Anh và thứ hai là ở Hoa Kỳ. Cuốn sách không được viết từ góc độ chuyên môn sâu của tôi (có thể gọi là “khoa học chính trị”), và cũng không đại diện cho lĩnh vực này hay cho bất kỳ lĩnh vực nào khác. Tôi cũng cố gắng đảm bảo rằng cuốn sách không có các thuật ngữ học thuật khó hiểu. Vào thời điểm đó, điều cuối cùng tôi có thể tưởng tượng ra là cuốn sách lại trở thành giáo trình bậc đại học. Nhưng, về tổng thể, có lẽ đây là số phận của cuốn sách, cả bản tiếng Anh lẫn bản dịch. Dầu vậy, số phận này cũng không nên được hiểu theo lối quá Anglo- Saxon. Ở nhiều nơi trên thế giới, sinh viên và giảng viên có vai trò chính trị và xã hội lớn hơn nhiều so với các bạn bè, đồng nghiệp của họ ở Anh và Hoa Kỳ, và ở một mức độ nào đó, vai trò này thường mang đặc trưng của phe đối lập. Nhưng vai trò này

chỉ bắt đầu gần đây (đầu thế kỉ XX), và đó cũng là lí do vì sao bóng dáng “sinh viên” chỉ xuất hiện mờ nhạt trong *NCĐTT*.

Trong nỗ lực tìm hiểu lí do tại sao *NCĐTT* rốt cuộc lại được dịch sang hình thức “giáo trình” một cách rộng rãi và khá nhanh chóng như vậy, tôi xin đưa ra các câu trả lời khả dĩ nhất như sau.

Trước tiên, nỗ lực bút chiến của cuốn sách hóa ra lại có sức hút rộng rãi không ngờ tới. Trong thập niên 80 của thế kỉ XX, nó là nghiên cứu so sánh về lịch sử chủ nghĩa dân tộc duy nhất chống lại lí thuyết “dĩ Âu vi trung” và sử dụng các nguồn tư liệu ngoài châu Âu. Nó cũng là công trình duy nhất có thiên kiến rõ ràng trong việc ủng hộ “các nước nhỏ” (về địa lí, dân số, hoặc ảnh hưởng chính trị trên thế giới). Ở nhiều nơi trên thế giới, giảng viên và sinh viên có cam kết chính trị thường có cảm tình với khuynh hướng cánh tả hoặc cánh tả tự do, và cởi mở với các chủ đề thảo luận của *NCĐTT*. Việc cuốn sách nhằm một phần vào chủ nghĩa đế quốc Anh và Mỹ, dù nó được viết bằng tiếng Anh, có thể cũng là một nhân tố. Tuy nhiên, ở phương diện thứ hai, bằng việc đưa ra khái niệm “cộng đồng tưởng tượng”, cuốn sách tạo ra sự đối sánh đầy nghịch lí giữa một bên là một kiểu *gemeinschaft* [cộng đồng - tiếng Đức trong nguyên bản], vốn có sức hút với tất cả những ai theo chủ nghĩa dân tộc, với một bên là điều gì đó không ổn thỏa, thứ không phải là “điều chỉ có trong tưởng tượng” [imaginary] theo kiểu loài “bạch kì mã”, mà cũng không “thật” như những sự kiện sờ sờ “trên truyền hình”. Trái lại, đó là một điều gì đó tựa như quý bà Bovary trong tiểu thuyết cùng tên và anh chàng thổ dân Queequeg trong vở kịch *Moby Dick*, những nhân vật mà sự tồn tại của họ chỉ bắt đầu khi Flaubert và Melville giúp chúng ta tưởng tượng ra họ. Lập luận này đã mở rộng cửa cho những đánh giá theo lối phê phán, hướng tới kiểu chủ nghĩa dân tộc “cũ kĩ” được tuyên truyền ở hầu hết các nhà nước hiện thời thông qua phương tiện truyền thông đại chúng và các cơ sở

giáo dục do nhà nước kiểm soát. Cũng theo lối nghịch lí tương tự, *NCDTT* vừa đồng cảm một cách rõ ràng với nhiều hình thức chủ nghĩa dân tộc, lại vừa cố tình lờ đi những truyền thuyết dân tộc chủ nghĩa cụ thể đã ăn sâu vào tâm trí những nhà dân tộc chủ nghĩa, để dành sự quan tâm nhiều hơn cho hình thái chung của ý thức dân tộc chủ nghĩa. Cuối cùng, cuốn sách cố gắng kết hợp một dạng của chủ nghĩa duy vật lịch sử với cái sau này được gọi là phân tích diễn ngôn, tức là gắn chủ nghĩa hiện đại mang màu sắc Marxist với chủ nghĩa hậu hiện đại, trước khi thuật ngữ “hậu hiện đại” xuất hiện. Tôi nghĩ rằng điều này giúp chúng ta giải thích được các biểu tượng dân tộc chủ nghĩa trên bìa những bản dịch khác nhau của *NCDTT* ra đời sau năm 1995, thứ có thể được nhìn nhận là ngây ngô hoặc châm biếm (bản tiếng Na Uy so với bản tiếng Italia?).

Một lợi ích sử phạm khác, dành cho những giáo viên thực sự muốn phát triển ý thức công dân của sinh viên theo chiều hướng tiến bộ và phê phán, đến từ phương pháp so sánh khá dị thường mà cuốn sách này sử dụng: Hoa Kỳ được đặt cạnh Venezuela chứ không phải Anh; Nhật Bản không ở thế đối đầu với các láng giềng châu Á theo Khổng giáo (như Trung Quốc) mà trong sự so sánh với Đế quốc Nga của Sa hoàng và Đế quốc Ukania;⁵⁷³ Indonesia cọ xát với Thụy Sĩ hơn là với Malaysia. Lối so sánh này hữu ích cho những giáo viên quan tâm đến việc phá vỡ chủ nghĩa ngoại lệ dân tộc [national exceptionalism] ngây thơ, cũng như những sáo ngữ xuyên tạc về tính “văn hóa-khu vực”, như quan niệm khét tiếng “giá trị châu Á” chẳng hạn.

Về tác nhân kích thích. Trong phần lớn các trường hợp, không dễ tìm ra tác nhân kích thích ban đầu cho việc dịch thuật. Một điều rõ ràng là Verso không có nỗ lực gì đặc biệt trong việc khuyến khích dịch thuật; và những bản dịch do các cựu sinh viên của tôi thực hiện (ở Nhật Bản, Indonesia và Thái Lan) là do họ chủ động, chứ không phải do tôi đề nghị.

Đặc điểm chung này, trên một khía cạnh nhỏ nào đó, có vẻ chứng thực cho khái niệm “sao chép lậu” theo nghĩa ẩn dụ trong *NCĐTT*, thứ được dùng để mô tả quá trình lan truyền nhanh chóng của chủ nghĩa dân tộc theo các dạng thức khác nhau trên khắp hành tinh, bằng cách nhấn mạnh vào các sáng kiến địa phương thay vì sự ép buộc từ bên ngoài hay sự bắt chước mù quáng. Nhưng trong số các trường hợp mà tôi có thể xác minh được tác nhân kích thích, thì chiến dịch vận động quy mô lớn của Viện Xã hội Mở nhằm biến đổi nền văn hóa chính trị của Đông Âu và các nhà nước thuộc Liên Xô cũ theo xu hướng tự do và đa nguyên là dễ thấy nhất. Các giáo viên và sinh viên từng sống ở Hoa Kỳ hoặc Vương quốc Liên hiệp Anh, nơi cuốn *NCĐTT* được dùng phổ biến như giáo trình từ đầu thập niên 90 của thế kỷ XX, chắc chắn cũng đóng vai trò quan trọng. Tuy nhiên, những trường hợp đưa lại cho chúng ta nhiều gợi mở hữu ích nhất là khi các dịch giả và nhà xuất bản có động cơ vượt ra ngoài mục đích sử phạm trực tiếp. Phiên bản Serbia-Croatia năm 1990 bắt nguồn từ hi vọng của Silva Meznaric và các cộng sự của mình, rằng nó có thể giúp cuộc đấu tranh để cứu “Nam Tư” khỏi sự tự sụp đổ đẫm máu. Phiên bản của Ngô Duệ Nhân nhằm ủng hộ tinh thần của chủ nghĩa dân tộc Đài Loan bằng cách giải thích sự vươn lên tương đối muộn của nó và bằng cách làm suy yếu tuyên bố của Bắc Kinh về hòn đảo này (một tuyên bố không chỉ dựa trên chủ nghĩa dân tộc Trung Hoa mà còn cả “truyền thống từ tổ tiên” thừa hưởng từ các hoàng đế người Mãn Châu). Như chúng ta đã thấy, bản dịch tiếng Hi Lạp là một phần trong nỗ lực kiểm chế chủ nghĩa yêu nước bá quyền cục bộ nhắm vào “Macedonia” và chỉ trích các đảng phái cánh tả về việc tiếp nhận một cách hèn nhát và cầu thả các quan điểm dân tộc chủ nghĩa mà bản chất là cánh hữu. Tương tự như vậy, bản dịch tiếng Do Thái của Đại học Mở Israel, với lời giới thiệu của một nhà chính trị người Palestine quốc tịch Israel nổi tiếng, là một phần trong nỗ lực

chống lại sự trượt dài về phía chủ nghĩa phân biệt chủng tộc trong chính quyền do Đảng Likud lãnh đạo. Việc phiên bản Catalan cũng mang ý định giúp Catalonia đạt được quyền tự chủ tối đa trong khu vực từng được gọi là “Las Españas” là điều không phải hoài nghi.

Về sự biến đổi. Như ai cũng biết, một nhà văn đánh mất cuốn sách của mình vào thời điểm cuốn sách được phát hành và gia nhập không gian công cộng. Nhưng để cảm nhận được đầy đủ ý nghĩa rầu rĩ từ câu châm ngôn này, thì không gì rõ ràng hơn việc đối mặt với bản dịch của cuốn sách trong một ngôn ngữ mà bản thân tác giả không thể hiểu. Tác giả gần như chẳng biết gì mấy về những việc đã xảy ra với cuốn sách của mình: Hiểu lầm, xuyên tạc, dịch máy móc từng từ, bổ sung, xóa bớt; hoặc những sửa đổi sáng tạo, những cách diễn giải quyến rũ, những điểm nhấn mạnh bị thay đổi, và những lối diễn đạt hay hơn cả bản gốc. Do đó, lúc đầu tôi đã rất phật ý khi những dịch giả tại cả Đức lẫn Mexico đều không liên lạc với tôi, và bản dịch tiếng Hà Lan chỉ được gửi cho tôi vào phút chót. Tôi tin rằng cuốn sách vẫn là “của tôi” và quên mất câu châm ngôn mỉa mai “*traduttori traditori*” [*dịch là phản*]: Dịch luôn tất yếu là một sự phản bội hữu ích. Tôi đã học được một bài học trong quá trình trao đổi lâu dài và thân tình với Pierre-Emmanuel Dauzat. Mặc dù Anh và Pháp là những láng giềng gần gũi, nhưng những khó khăn trong việc chuyển ngữ tiếng Pháp sang tiếng Anh và ngược lại là quá rõ ràng. Phiên bản tiếng Pháp có được sự uyển chuyển mà tôi chưa từng mơ tới, bằng cách sắp xếp lại ý tứ, khiến tôi nhận ra điều mình “thực sự” muốn nói nhưng không sao diễn tả cho đúng. Các cuộc trao đổi tự nó mang tính giáo dục, được biểu thị bằng việc khám phá ra rằng, chất Latin trong thuật ngữ “cộng đồng” chỉ hơi hợt che giấu đi mối quan hệ dòng dõi với từ “*gemeinschaft*” trong tiếng Đức, và rằng từ “*imaginé*” trong tiếng Pháp không thể chuyển tải những khả thể ảm đạm của từ “*imagined*” trong tiếng Anh. Bài học cuối

cùng gắn kèm với bản dịch lậu đầu tiên sang tiếng Indonesia, một ngôn ngữ mà tôi thực sự cảm thấy thoải mái khi sử dụng, bên cạnh tiếng Anh. Khi nhanh chóng nhận thấy có nhiều đoạn không đầu không cuối, tôi đã phải dành ra hai đến ba tháng làm việc cật lực để “sửa chữa” từng dòng. Kết quả là một phiên bản mà tôi cho rằng sẽ giúp sinh viên Indonesia dễ dàng hơn khi hiểu cuốn sách về mặt ý niệm; nhưng nó vẫn khá vô hồn, bởi tôi đã không đủ “phản” trong quan hệ với bản gốc. Hệ thống chia động từ phức tạp và đa sắc thái trong tiếng Anh, cũng như sự cố chấp điển hình của nó trong việc sử dụng thể chủ động theo kiểu “đế quốc” rất xa lạ với tiếng Indonesia thanh nhã, vốn ưa thể bị động và được ban tặng tiền tố *ter-* trước mỗi động từ, thứ không thể dịch được, và cũng là thứ khiến cho trực chủ thể-tân ngữ biến mất bằng cách phủ lên tất cả một cảm giác hàm ngôn theo kiểu “trong rủi có may”. Lối văn xuôi tinh tế của Indonesia vẫn giao hòa với tính truyền miệng, điều đã biến mất khỏi tiếng Anh chính thống từ lâu. Đó là lí do tại sao các văn bản học thuật tiếng Indonesia nếu có thể bị Anh hóa thì còn dễ hơn nhiều so với lối viết học thuật ở Anh và Mỹ. Điều này đưa lại cho tôi niềm vui ban đầu khi tôi bổ sung thêm các chú giải bằng lối nói thường ngày, giúp gắn kết thay vì gây phiền nhiễu, làm mù mịt, hoặc thị uy đối với độc giả. Tuy nhiên, cuối cùng, tôi nhận ra rằng tôi đang mạo danh một người Indonesia, chiến đấu chống lại một vụ “chép lậu” ở quy mô lớn bằng một vụ “tự chép lậu” ở quy mô nhỏ mà không mang lại kết quả gì đáng kể. “Mình không nên làm việc này”, tôi tự nhủ. “Đây không gì khác hơn là lối mượn giọng chính trị và một nỗ lực phi thương mại để bảo vệ sự cố chấp lỗ bịch kiểu Mỹ đối với quyền sở hữu ‘trí tuệ’ (!)” Đây là lí do tại sao, khi xem xét bản dịch tiếng Thái mang màu sắc “bảo hoàng”, tôi đã quyết định trở thành một người phản bội về mặt dịch thuật. *Những cộng đồng tưởng tượng* không còn là cuốn sách của tôi nữa rồi.

Tài liệu tham khảo

Alers, Henri J. *Om een rode of groene Merdeka. Tien jaren biennenlandse politick. Indonesië, 1943-53* [Vì một Merdeka đỏ hoặc xanh lá cây. Mười năm chính trị trong nước. Indonesia, 1943-1953]. Eindhoven: Vulkaan. 1956.

Ambler, John Steward. *The French Army in Politics, 1945-1962* [Quân đội Pháp trong đời sống chính trị, 1945-1962], Columbus: Ohio State University Press. 1966.

Anderson, Benedict R. O'Gorman. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* [Ngôn ngữ và quyền lực: Khám phá văn hóa chính trị ở Indonesia]. Ithaca: Cornell University Press. 1990.

“Studies of the Thai State: The State of Thai Studies” [“Những nghiên cứu về nhà nước Thái: tình trạng của ngành Nghiên cứu Thái Lan”]. Đăng trong Eliezer B. Ayal (chủ biên). *The State of Thai Studies: Analyses of Knowledge, Approaches, and Prospects in Anthropology, Art History, Economics, History and Political Science* [Những nghiên cứu về nhà nước Thái: Các phân tích về tri thức, hướng tiếp cận và viễn cảnh trong ngành nhân học, lịch sử mỹ thuật, kinh tế học, lịch sử và khoa học chính trị]. Athens, Ohio: Ohio University, Center for International Studies, Southeast Asia Program. 1979, tr.193-247.

Auerbach, Erich. *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature* [Mô phỏng. Sự tái hiện của hiện thực trong văn học phương Tây]. Willard Trask (dịch). Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor. 1957.

Baltazar (Balagtas), Francisco. *Florante at Laura* [Florante ở Laura]. Manila: Florentino. 1973. Dựa trên bản gốc năm 1861 của Ramirez và Giraudier.

Barnett, Anthony. "Inter-Communist Conflicts and Vietnam" ["Các cuộc xung đột giữa các thể chế cộng sản và Việt Nam"]. *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 11:4 (tháng 10-11/1979), tr.2-9. (In lại từ *Marxism Today*, tháng 8/1979).

Barthes, Roland. *Michelet par lui-même [Riêng mình Michelet]*, Bourges: Editions du Seuil. 1954.

Battye, Noel A. "The Military, Government and Society in Siam, 1868- 1910. Politics and Military Reform in the Reign of King Chulalongkorn" ["Quân đội, chính quyền và xã hội Xiêm, 1868-1910. Chính trị và cải cách quân sự dưới triều đại vua Chulalongkorn], Luận án tiến sĩ. Cornell University. 1974.

Bauer, Otto. *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907) [vấn đề dân tộc và dân chủ xã hội (1907)], in trong *Werkausgabe*. Vienna: Europaverlag. 1975. Tập I, tr.49-602.

Benda, Harry J. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation. [Vầng trăng khuyết và mặt trời mọc: Hồi giáo Indonesia dưới chế độ chiếm đóng Nhật Bản]*. The Hague & Bandung: van Hoeve. 1958.

Benda, Harry J. & John A. Larkin (chủ biên). *The World of Southeast Asia: Selected Historical Readings [Thế giới Đông Nam Á: Tuyển tập lịch sử]*. New York: Harper and Row. 1967.

Benjamin, Walter. *Illuminations [Khai chiếu]*. London: Fontana. 1973.

Bloch, Marc. *Feudal Society [Xã hội phong kiến]*. I.A. Manyon (dịch). Chicago: University of Chicago Press. 1961. 2 tập.

Les Rois Thaumatourges [Những vị vua ảo thuật gia]. Strasbourg: Librairie Istra. 1924.

Boxer, Charles R. *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825 [Đế quốc biển Bồ Đào Nha, 1415-1825]*. New York: Knopf. 1969.

Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II [Địa Trung Hải và thế giới Địa Trung Hải vào thời Philippe II]*. Paris: Armand Colin. 1966.

Browne, Thomas. *Hydriotaphia, Urne-Buriall, or A Discourse of the Sepulchrall Urnes lately found in Norfolk* [Tro mộ, hay diễn văn về mộ táng mới phát lộ tại Norfolk]. London: Noel Douglas Replicas. 1927.

Cambodge. Ministère du Plan et Institut National de la Statistique et des Recherches Économiques. *Résultats Finals du Recensement Général de la Population, 1962* [Kết quả cuối cùng của cuộc tổng điều tra dân số, 1962]. Phnom Penh. 1966.

Chambert-Loir, Henri. “Mas Marco Kartodikromo (c. 1890-1932) ou L'Éducation Politique” [“Mas Marco Kartodikromo (khoảng 1890- 1932) hay nền giáo dục chính trị]. Đăng trong Pierre-Bernard Lafont and Denys Lombard (chủ biên). *Littératures contemporaines de l'asie du sud-est* [Văn học đương đại Đông Nam Á]. Paris: L'Asiathèque. 1974, tr.203-214.

Cooper, James Fenimore. *The Pathfinder* [Người mở đường]. New York: Signet Classics. 1961.

Craig, Albert M. *Chōshū in the Meiji Restoration* [Chōshū trong cuộc Duy Tân Minh Trị]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1967.

Craig, Gordon A. *The Politics of the Prussian Army, 1640-1945* [Đời sống chính trị của quân đội Phổ, 1640-1945]. New York and Oxford: Oxford University Press. 1956.

Debray, Régis. “Marxism and the National Question” [Chủ nghĩa Marx và vấn đề dân tộc]. *New Left Review*, 105 (tháng 9-10/1977), tr.25-41.

Defoe, Daniel. *Selected Poetry and Prose of Daniel Defoe* [Tuyển tập thơ văn Daniel Defoe]. Michael F. Shugrue chủ biên. New York: Holt, Rinehart & Winston. 1968.

Djilas, Milovan. *Tito, the Inside Story* [Tito, câu chuyện bên trong]. Vasilije Kojač & Richard Hayes dịch. London: Weidenfeld & Nicolson. 1980.

Eisenstein, Elizabeth L. "Some Conjectures about the Impact of Printing on Western Society and Thought: A Preliminary Report" ["Một số ước đoán về ảnh hưởng của in ấn đối với xã hội và tư tưởng phương Tây: Báo cáo sơ bộ"]. *Journal of Modern History*, 40:1 (tháng 3/1968), tr.1-56.

Fall, Bernard B. *Hell is a Very Small Place. The Siege of Dien Bien Phu* [Địa ngục là một nơi rất hẹp. Cuộc vây hãm Điện Biên Phủ]. New York: Vintage. 1968.

Febvre, Lucien, and Henri-Jean Martin. *The Coming of the Book. The Impact of Printing, 1450-1800* [Sự xuất hiện của sách. Ảnh hưởng của in ấn, 1450-1800]. London: New Left Books. 1976. (Dịch từ *L'Apparition du Livre*. Paris: Albin Michel. 1958).

Fiedler, Leslie. *Love and Death in the American Novel* [Tình yêu và cái chết trong tiểu thuyết Mỹ]. New York: Stein & Day. 1966.

Fields, Rona M. *The Portuguese Revolution and the Armed Forces Movement* [Cuộc cách mạng Bồ Đào Nha và phong trào vũ trang]. New York, Washington & London: Praeger. 1975.

Franco, Jean. *An Introduction to Spanish-American Literature* [Dẫn luận về văn học Mỹ gốc Tây Ban Nha]. Cambridge: Cambridge University Press. 1969.

Gellner, Ernest. *Thought and Change* [Tư tưởng và đổi thay]. London: Weidenfeld & Nicolson. 1964.

Gilmore, Robert L. *Caudillism and Militarism in Venezuela, 1810-1919* [Chủ nghĩa độc tài và chủ nghĩa quân phiệt ở Venezuela, 1810-1919]. Athens, Ohio: Ohio University Press. 1964.

Greene, Stephen. "Thai Government and Administration in the Reign of Rama VI (1910-1925)" ["Chính phủ và nền quản trị Thái dưới triều Rama VI (1910-1925)"]. Luận án tiến sĩ. University of London. 1971.

Groslier, Bernard Philippe. *Indochina* [Đông Dương]. Cleveland & New York: The World Publishing Company. 1966.

Heder, Stephen P. "The Kampuchean-Vietnamese Conflict" [Xung đột Cambodia-Việt Nam], Đăng trong David W.P. Elliott (chủ biên). *The Third Indochina Conflict* [Xung đột Đông Dương lần thứ Ba]. Boulder: Westview Press. 1981, tr.21-67. (In lại từ Institute of Southeast Asian Studies (chủ biên). *Southeast Asian Affairs* (London: Heinemann Educational Books. 1979).

Higham, Charles. *The Archaeology of Mainland Southeast Asia* [Khảo cổ học về lục địa Đông Nam Á]. New York & Cambridge: Cambridge University Press. 1989.

Hirschman, Charles. "The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology" ["Kiến tạo chủng tộc ở Malaysia thuộc địa: Kinh tế chính trị và ý thức hệ chủng tộc], *Sociological Forum*, 1:2 (Xuân 1986), tr.330-362.

"The Meaning and Measurement of Ethnicity in Malaysia: An Analysis of Census Classifications" ["Ý nghĩa và sự ước định về chủng tộc ở Malaysia: Một phân tích về việc phân loại trong điều tra dân số"]. *Journal of Asian Studies*, 46:3 (tháng 8/1987), tr.555-582.

Hobsbawm, Eric. "Some Reflections on *The Break-up of Britain*" ["Một số suy nghĩ về cuốn *Sự tan rã của Anh quốc*]. *New Left Review*, 105 (tháng 9-10/1977), tr.3-24.

The Age of Revolution, 1789-1848 [Thời đại Cách mạng, 1789-1848]. New York: Mentor. 1964.

Hodgson, Marshall G. *The Venture of Islam* [Cuộc phiêu lưu của Hồi giáo]. Chicago: Chicago University Press. 1974. 3 tập.

Hoffman, John. "A Foreign Investment: Indies Malay to 1901" [Một nguồn đầu tư nước ngoài: Indonesia và Malaysia cho đến 1901], *Indonesia*, 27 (tháng 4/1979), tr.65-92.

Hughes, Christopher. *Switzerland* [Thụy Sĩ]. New York: Praeger. 1975.

Ieu Koeus. *Pheasa Khmer. La Langue Cambodgienne* (Un Essai d'étude raisonné) [Pheasa Khmer. Ngôn ngữ Cambodia (Một khảo

cứu duy lý)]. Phnom Penh: tài liệu chưa xuất bản, 1964.

Ignotus, Paul. *Hungary*. New York & Washington, D.C.: Praeger. 1972.

Ileto, Reynaldo Clemeña. *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910* [*Pasyon và cách mạng: Các phong trào đại chúng ở Philippines, 1840-1910*]. Manila: Ateneo Press. 1979.

Jászi, Oscar. *The Dissolution of the Habsburg Monarchy* [*Sự tan rã của nền quân chủ Habsburg*]. Chicago: University of Chicago Press. 1929.

Joaquín, Nick. *A Question of Heroes* [*Câu hỏi về các anh hùng*]. Manila: Ayala Museum. 977.

Kahin, George McTurnan. *Nationalism and Revolution in Indonesia* [*Chủ nghĩa dân tộc và cách mạng ở Indonesia*]. Ithaca: Cornell University Press. 1952.

Katzenstein, Peter J. *Disjoined Partners. Austria and Germany since 1815* [*Những đối tác bị phân tách. Áo và Đức từ năm 1815*]. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. 1976.

Kedourie, Elie (chủ biên và giới thiệu). *Nationalism in Asia and Africa* [*Chủ nghĩa dân tộc ở châu Á và châu Phi*]. New York: Meridian. 1970.

Kelly, Gail Paradise. "Franco-Vietnamese Schools, 1918 to 1938" [*Trường học Pháp-Việt, từ 1918 đến 1938*]. Luận án tiến sĩ. University of Wisconsin. 1975.

Kemiläinen, Aira. *Nationalism: Problems Concerning the Word, the Concept and Classification* [*Chủ nghĩa dân tộc: Những vấn đề liên quan đến từ ngữ, khái niệm và phân loại*]. Jyväskylä: Kustantajat. 1964.

Kempers, A.J. Bernet. *Ancient Indonesian Art* [*Nghệ thuật Indonesia cổ*]. Amsterdam: van der Peet. 1959.

Kirk-Greene, Anthony H.M. *Crisis and Conflict in Nigeria: A Documentary Source Book* [*Khủng hoảng và xung đột ở Nigeria*]:

Tư liệu nguồn]. London: Oxford University Press. 1971.

Kohn, Hans. *The Age of Nationalism [Thời đại chủ nghĩa dân tộc]*. New York: Harper. 1962.

Krom, N.J. *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst [Giới thiệu về nghệ thuật Hindu-Java]*. Tái bản lần hai có sửa chữa. The Hague: Nijhoff. 1923.

Kumar, Ann. "Diponegoro (1778?-1855)". *Indonesia*, 13 (tháng 4/1972), tr.69-118.

Landes, David S. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World [Cách mạng trong thời gian: Đồng hồ và sự hình thành thế giới hiện đại]*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1983.

Leemans, C. *Boro-Boudour*. Leiden: Brill. 1874.

Luckham, Robin. *The Nigerian Military: A Sociological Analysis of Authority and Revolt, 1960-67 [Nên quân sự Nigeria: Một phân tích xã hội học về nhà cầm quyền và nhóm nổi loạn, 1960-1967]*. Cambridge: Cambridge University Press. 1971.

Lumbera, Bienvenido L. *Tagalog Poetry 1570-1898. Tradition and Influences in its Development [Thơ ca Tagalog 1570-1898. Truyền thống và sức ảnh hưởng trong tiến trình phát triển]*. Quezon City: Ateneo de Manila Press. 1986.

Lyautey, Louis-Hubert-Gonzalve. *Lettres du Tonkin et de Madagascar (1894-1899) [Những bức thư từ Bắc Kỳ và Madagascar (1894-1899)]*. Paris: Librairie Armand Colin. 1946.

Lynch, John. *The Spanish-American Revolutions, 1808-1826 [Các cuộc cách mạng của Mỹ gốc Tây Ban Nha, 1808-1826]*. New York: Norton. 1973.

Mabry, Bevars D. *The Development of Labor Institutions in Thailand [Sự phát triển của các thiết chế công đoàn ở Thái Lan]*. Ithaca: Cornell University, Southeast Asia Program, Data Paper số 112. 1979.

MacArthur, Douglas. *A Soldier Speaks. Public Papers and Speeches of General of the Army Douglas MacArthur* [Lời một binh sĩ. Những bài viết và diễn văn của Đại tướng Mỹ Douglas MacArthur]. New York: Praeger. 1965.

McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* [Thiên hà Gutenberg: Sự ra đời của nhân loại trong kỉ nguyên in ấn]. Toronto: University of Toronto Press. 1962.

Maki, John M. *Japanese Militarism, Its Cause and Cure* [Chủ nghĩa quân phiệt Nhật Bản: Nguyên nhân và giải pháp]. New York: Knopf. 1945.

Marr, David G. *Vietnamese Tradition on Trial, 1920-1945* [Truyền thống Việt Nam qua thử thách, 1920-1945]. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. 1981.

Maruyama Masao. *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics* [Tư tưởng và hành vi trong nền chính trị Nhật Bản hiện đại]. London & Oxford: Oxford University Press. 1963.

Marx, Karl & Friedrich Engels. *The Communist Manifesto* [Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản]. Đăng trong *Selected Works* [Tuyển tập]. Moscow: Foreign Languages Publishing House. 1958. Tập I.

Masur, Gerhard. *Simon Bolívar*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1948.

Melville, Herman. *Moby Dick*. London & Toronto: Cassell. 1930.

Michelet, Jules. "Histoire du XIXe Siècle" ["Lịch sử thế kỉ XIX"]. Đăng trong *Oeuvres Complètes* [Toàn tập]. Paul Viallaneix (chủ biên). Paris: Flammarion. 1982. Tập XXI.

Montesquieu, Henri de. *Persian Letters* [Những bức thư Ba Tư]. C.J. Betts (dịch). Harmondsworth: Penguin. 1973.

Moore, Jr., Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*

[*Nguồn gốc của chế độ độc tài và nền dân chủ. Vua chúa và nông dân trong việc kiến tạo nên thế giới hiện đại*]. Boston: Beacon Press. 1966.

Morgan, Edward S. "The Heart of Jefferson" ["Trái tim Jefferson"]. *New York Review of Books*, ngày 17/8/1978.

Morgenthau, Ruth Schachter. *Political Parties in French-Speaking West Africa* [Các đảng phái chính trị ở khu vực Tây Phi nói tiếng Pháp]. Oxford: Clarendon Press. 1964.

Moumouni, Abdou. *L'Éducation en Afrique* [Nền giáo dục châu Phi]. Paris: Maspéro. 1964.

Muir, Richard. *Modern Political Geography* [Địa chính trị hiện đại]. New York: Macmillan. 1975.

Musil, Robert. *The Man Without Qualities* [Người đàn ông thiếu phẩm chất]. Eithne Wilkins & Ernst Kaiser (dịch). New York: Howard-McCann. 1953. Tập I.

Nairn, Tom. *The Break-up of Britain* [Sự tan rã của Anh quốc]. London: New Left Books. 1977.

"The Modern Janus" [Janus thời hiện đại]. *New Left Review*, 94 (tháng 11-12/1975), tr.3-29. Tái bản thành Chương 9 trong *The Break-up of Britain*.

"Nijs, E. Breton de". *Tempo Doeloe*. Amsterdam: Querido. 1973.

Norman, E. Herbert. *Soldier and Peasant in Japan. The Origins of Conscription* [Binh lính và nông dân ở Nhật Bản. Nguồn gốc của chế độ cưỡng bách quân dịch]. New York: Institute of Pacific Relations. 1943.

Orwell, George. *The Orwell Reader* [Tuyển tập Orwell]. New York: Harcourt-Brace-Jovanovich. 1956.

Osborne, Robin. *Indonesia's Secret War, The Guerrilla Struggle in Irian Jaya* [Cuộc chiến bí mật của Indonesia, cuộc chiến du kích ở Irian Jaya]. Sydney: Alien & Unwin. 1985.

Pal, Bipin Chandra. *Memories of My Life and Times [Hồi ức về đời tôi và thời đại của tôi]*. Calcutta: Bipin Chandra Pal Institute. 1973.

“3349” (mật danh của Phetsarath Ratanavongsa). *Iron Man of Laos: Prince Phetsarath Ratanavongsa [Người đàn ông thép của Lào: Hoàng tử Phetsarath Ratanavongsa]*. John B. Murdoch (dịch). David K. Wyatt (chủ biên). Ithaca: Cornell University, Southeast Asia Program Data Paper so 110. 1978.

Polo, Marco. *The Travels of Marco Polo [Những chuyến du hành của Marco Polo]*. William Marsden (dịch và chủ biên). London & New York: Everyman's Library. 1946.

Pramoedya Ananta Toer. *Bumi Manusia [Người đàn ông]*. Jakarta: Hasta Mitra. 1980.

Rumah Kaca [Nhà Kính]. Jakarta: Hasta Mitra. 1988.

Tjerita dari Blora [Tjerita và Blora]. Jakarta: Balai Pustaka. 1952.

Reid, Anthony J.S. *The Indonesian National Revolution, 1945-50 [Cuộc cách mạng dân tộc của Indonesia, 1945-1950]*. Hawthorn, Victoria: Longman. 1974.

Renan, Ernest. “Qu'est-ce qu'une nation?” [“Dân tộc là gì?”]. Trong *Oeuvres Complètes [Toàn tập]*. Paris: Calmann-Lévy. 1947-1961. tập I, tr.887-906.

Rizal, José. *Noli Me Tangere [Đừng đụng vào tôi]*. Manila: Instituto Nacional de Historia. 1978.

The Lost Eden. Noli Me Tangere [Địa đàng đã mất. Đừng đụng vào tôi]. León Maria Guerrero (dịch). Bloomington: Indiana University Press. 1961.

Roff, William R. *The Origins of Malay Nationalism [Nguồn gốc của chủ nghĩa dân tộc Malay]*. New Haven & London: Yale University Press. 1967.

Said, Edward. *Orientalism [Đông phương luận]*. New York: Pantheon. 1978.

Scherer, Savitri. "Harmony and Dissonance. Early Nationalist Thought in Java" ["Hài hòa và bất hòa. Tư tưởng dân tộc chủ nghĩa sơ kì ở Java"]. Luận văn thạc sĩ. Cornell University. 1975.

Schwartz, Stuart B. "The Formation of a Colonial Identity in Brazil" ["Sự hình thành bản sắc thuộc địa ở Brazil]. Đăng trong Nicholas Canny & Anthony Pagden (chủ biên). *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800* [Bản sắc thuộc địa ở thế giới Đại Tây Dương, 1500-1800]. Princeton: Princeton University Press, 1987, tr. 15-50.

Scott, William Henry. *Cracks in the Parchment Curtain* [Những vết nứt trong tấm rèm da]. Manila: New Day. 1982.

Seton-Watson, Hugh. *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* [Dân tộc và nhà nước. Một điều tra về nguồn gốc của dân tộc và chính trị của chủ nghĩa dân tộc]. Boulder, Colo.: Westview Press. 1977.

Shiraishi, Takashi. *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926* [Một thời đại trong vận động: Học thuyết cấp tiến ở Java, 1912-1926]. Ithaca: Cornell University Press. 1990.

Sitorus, Lintong Mulia. *Sedjarah Pergerakan Kebangsaan Indonesia* [Lịch sử phong trào dân tộc Indonesia]. Jakarta: Pustaka Rakjat. 1951.

Skinner, G. William. *Chinese Society in Thailand* [Xã hội người Hoa ở Thái Lan]. Ithaca: Cornell University Press. 1957.

Smith, Donald Eugene. *India as a Secular State* [Ấn Độ như nhà nước thế tục]. Princeton: Princeton University Press. 1963.

Spear, Percival. *India, Pakistan and the West* [Ấn Độ, Pakistan và phương Tây]. London, New York & Toronto: Oxford University Press. 1949.

Steinberg, S.H. *Five Hundred Years of Printing* [Năm trăm năm nghề in]. Tái bản có chỉnh sửa. Harmondsworth: Penguin. 1966.

Storry, Richard. *The Double Patriots. A Study of Japanese Nationalism* [Những nhà ái quốc kép: Nghiên cứu về chủ nghĩa

dân tộc Nhật Bản]. London: Chatto & Windus. 1957.

Strong, Charles Frederick. *Modern Political Constitutions* [Những thiết chế chính trị hiện đại]. Tái bản lần thứ 8 có chỉnh sửa. London: Sedgwick & Jackson. 1972.

Summers, Laura. "In Matters of War and Socialism, Anthony Barnett would Shame and Honour Kampuchea Too Much" ["Vấn đề chiến tranh và chủ nghĩa xã hội, Anthony Barnett hạ thấp và tôn vinh Cambodia quá nhiều"]. *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 11:4 (tháng 10-12/1979), tr.10-18.

Taylor, Robert H. *The State in Burma* [Nhà nước ở Burma]. London: C. Hurst & Co. 1987.

Tickell, Paul. *Three Early Indonesian Short Stories by Mas Marco Kartodikromo (c. 1890-1932)* [Ba truyện ngắn Indonesia sơ kì của Mas Marco Kartodikromo (khoảng 1890-1932)]. Melbourne: Monash University, Centre of Southeast Asian Studies, Working Paper số 23. 1981.

Timpanaro, Sebastiano. *On Materialism* [Về chủ nghĩa duy vật]. London: New Left Books. 1975.

The Freudian Slip [Lời nói hớ theo kiểu Freud]. London: New Left Books. 1976.

Thongchai Winichakul. "Siam Mapped: A History of the Geo-Body of Siam" [Xiêm trên bản đồ: Lịch sử về địa-thể Xiêm]. Luận án tiến sĩ. University of Sydney. 1988.

Toye, Hugh. *Laos: Buffer State or Battleground* [Lào: Nhà nước trung lập hay chiến trường]. London: Oxford University Press. 1968.

Turner, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society* [Kịch, cánh đồng và ẩn dụ. Hành động tượng trưng trong xã hội loài người]. Ithaca: Cornell University Press. 1974.

The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual [Khu rừng biểu tượng. Những phương diện trong nghi lễ Ndembu]. Ithaca: Cornell

University Press. 1967.

Vagts, Alfred. *A History of Militarism, Civilian and Military* [*Lịch sử chủ nghĩa quân phiệt, phiên bản dân sự và quân sự*]. Tái bản có chỉnh sửa. New York: The Free Press. 1959.

Vandenbosch, Amry. *The Dutch East Indies: Its Government, Problems and Politics* [*Quần đảo Đông Ấn Hà Lan: Chính quyền, các vấn đề và đời sống chính trị của nó*]. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. 1944.

Vella, Walter F. *Chaiyo! King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism* [*Chaiyo! Vua Vajiravudh và sự phát triển của chủ nghĩa dân tộc Thái*]. Honolulu: University of Hawaii Press. 1978.

Veyra, Jaime de. *El “Último Adiós” de Rizal: Estudio crítico-exposivo* [*Lời chào sau cuối” của Rizal: Nghiên cứu những điểm nổi bật*]. Manila: Bureau of Printing. 1946.

White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe* (*Siêu lịch sử: Tưởng tượng lịch sử ở châu Âu thế kỉ XIX*). Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1973.

Wickberg, Edgar. *The Chinese in Philippine Life, 1850-1898* [*Người Hoa trong đời sống Philippines, 1850-1898*]. New Haven: Yale University Press 1965.

Williams, Raymond. “Timpanaro’s Materialist Challenge” [*Thách thức duy vật chủ nghĩa của Timpanaro*]. *New Left Review* 109 (tháng 5-6/1978), fr 3.17.

Wills, Gary. *Inventing America: Jefferson’s Declaration of Independence* [*Phát minh ra nước Mỹ: Tuyên ngôn Độc lập của Jefferson*]. New York. Doubleday, 1978.

Wolfe, Charles. *The Poems of Charles Wolfe* [*Thơ Charles Wolfe*]. London: Bullen. 1903.

Wolters, O.W. *The Fall of Srivijaya in Malay History* (*Sự sụp đổ của Srivijaya trong lịch sử Malay*). Ithaca: Cornell University

Press. 1970.

Woodside, Alexander B. *Vietnam and the Chinese Model. A Comparative Study of Vietnamese and Chinese Government in the First Half of the Nineteenth Century* [Việt Nam và mô hình Trung Hoa. Nghiên cứu so sánh chính quyền Việt Nam và Trung Quốc ở nửa đầu thế kỉ XIX]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1971.

Yabes, Leopoldo Y. "The Modern Literature of the Philippines" ["Văn học hiện đại Philippines"]. Đăng trong Pierre-Bernard Lafont & Denys Lombard (chủ biên). *Littératures contemporaines de l'Asie du sud-est* [Văn học đương đại Đông Nam Á]. Paris: L'Asiathèque. 1974, tr.287-302.

Zasloff, Joseph J. *The Pathet Lao: Leadership and Organization* [Lực lượng Pathet Lào: Lãnh đạo và tổ chức]. Lexington, Mass.: Lexington Books. 1973.

Thông tin về người dịch, hiệu đính và giới thiệu

Nguyễn Thu Giang: Giảng viên ngành Báo chí-truyền thông tại Viện Đào tạo Báo chí và Truyền thông, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội; hoàn thành luận án tiến sĩ ngành Nghiên cứu Văn hóa-Truyền thông tại Đại học Queensland (Australia) năm 2016; nghiên cứu sau tiến sĩ tại Đại học Pennsylvania (Hoa Kỳ) trong các năm 2018-2020; công bố nhiều bài báo và chương sách trong và ngoài nước về mối quan hệ giữa truyền thông và chủ nghĩa dân tộc ở Việt Nam thời hậu chiến, sách chuyên khảo đầu tiên có tựa đề *Television in Post-Reform Vietnam: Nation, Media, Market* do Nxb. Routledge (Vương quốc Anh) ấn hành năm 2018.

Vũ Đức Liêm: Giảng viên Khoa Lịch sử, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội; hiện đang hoàn thành chương trình nghiên cứu sinh ngành lịch sử Đông Nam Á tại Đại học Hamburg (CHLB Đức) theo học bổng của Quỹ Trao đổi Hàn lâm Đức (DAAD); giai đoạn 2010-2012 nhận học bổng của Quỹ Rockefeller cho chương trình thạc sĩ Nghiên cứu Đông Nam Á tại Đại học Chulalongkorn (Thái Lan), và thực tập sinh sau đại học tại Đại học Quốc gia Singapore. Lĩnh vực nghiên cứu chính: Lịch sử Việt Nam và Đông Nam Á sơ kỳ hiện đại. Nhiều công trình đã được xuất bản dưới dạng bài báo trên các tạp chí trong nước và quốc tế có uy tín như Cross-Currents (Đại học California, Berkeley), và các chương sách trong do Nxb. NIAS (Đan Mạch), Nxb. BpB (CHLB Đức) ấn hành.

Phạm Văn Thủy: Giảng viên Khoa Lịch sử, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội; Thạc sĩ nghiên cứu và Tiến sĩ lịch sử tại Đại học Leiden, Hà Lan (2006-

2014). Lĩnh vực nghiên cứu chính: Lịch sử Đông Nam Á, đặc biệt là giai đoạn thuộc địa và hậu thuộc địa. Xuất bản nhiều công trình, bài báo và các chương sách trong và ngoài nước về lịch sử kinh tế-chính trị Đông Nam Á, Indonesia, và Việt Nam, gần đây nhất là sách chuyên khảo có tựa đề *Beyond Political Skin: Colonial to National Economies in Indonesia and Vietnam, 1910s-1960s* do Nxb. Springer Nature (Singapore) ấn hành năm 2019.

Nguyễn Thanh Tùng: Giảng viên cao cấp, Tiến sĩ Ngữ văn chuyên ngành Văn học Việt Nam (cổ trung đại); Phó Giáo sư, Khoa Ngữ văn, Trường Đại học Sư phạm Hà Nội; hiện đang thỉnh giảng tại Đại học Ngoại ngữ Busan (Hàn Quốc). Lĩnh vực nghiên cứu chính: Lịch sử văn học, lịch sử thư tịch, và văn hóa chữ viết Hán Nôm Việt Nam cổ trung đại cùng một số chủ đề khác như du hành kiến tạo văn hóa, lịch sử dịch, chủ nghĩa dân tộc... Công bố nhiều công trình trong và ngoài nước, bao gồm các tham luận, bài báo, chương sách, sách dịch, sách biên soạn về thể loại, tác giả, tác phẩm văn học Hán Nôm, cũng như về một số hiện tượng lịch sử, văn hóa, và tín ngưỡng tại Việt Nam thời kì tiền hiện đại.

Nguyễn Tô Lan: Tiến sĩ Ngữ văn (Hán Nôm), Viện Nghiên cứu Hán Nôm - Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam. Học giả tại Viện Harvard-Yenching, Đại học Harvard (2013-2014 và 2015); Viện Nghiên cứu Khoa học nhân văn, Đại học Kyoto (2014), Viện Nghiên cứu Văn triết, Viện Nghiên cứu Trung ương Đài Loan (2018), và Học viện Á Phi, Đại học Ngoại ngữ Bắc Kinh (2019). Năm 2015-2016, thực hiện chương trình nghiên cứu hợp tác về văn bản Hán Nôm tôn giáo Việt Nam với tài trợ của Robert H.N Ho Family Foundation (ACLS). Giải thưởng Học giả Trẻ nghiên cứu chữ Nôm của Hội Bảo tồn di sản chữ Nôm năm 2017. Giảng dạy và thuyết trình ở các trường đại học, viện nghiên cứu tại Trung Quốc, Nhật Bản, Hoa Kỳ, Đức... Xuất bản nhiều dịch phẩm, bài viết, chương sách, và chuyên

khảo trong các lĩnh vực văn học, văn hóa, và lịch sử trong nước cũng như quốc tế.

Phạm Quang Minh: Giảng viên cao cấp, Giáo sư, Tiến sĩ ngành Sử học; Cử nhân Lịch sử của Đại học Tổng hợp Quốc gia Kuban (Liên Xô cũ) năm 1986; Thạc sĩ ngành Đông Nam Á học của Đại học Passau (CHLB Đức) năm 1996; Tiến sĩ của Đại học Humboldt (CHLB Đức) năm 2002; Ủy viên Hội đồng Lý luận Trung ương; Hiệu trưởng Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội. Các lĩnh vực giảng dạy và nghiên cứu chính: Quan hệ quốc tế ở châu Á-Thái Bình Dương; chính sách đối ngoại và quan hệ quốc tế của Việt Nam; chính trị học so sánh. Đã công bố 6 cuốn sách và khoảng 80 bài báo khoa học trên các tạp chí trong nước và quốc tế uy tín. Nhận được giải thưởng khoa học tiêu biểu hàng năm (2012) và 5 năm (2010-2015) của Đại học Quốc gia Hà Nội. Nhận được Huy chương của Toàn quyền Canada David Johnston năm 2011 vì có những đóng góp cho quan hệ hữu nghị giữa Việt Nam và Canada.

Bìa sau

Công trình nổi tiếng thế giới về nguồn gốc và sự phát triển của chủ nghĩa dân tộc.

Người ta vẫn đang tiếp tục đánh giá và tranh luận về tầm vóc đầy đủ của thành tựu trí tuệ mà Benedict Anderson đạt được. *Những cộng đồng tưởng tượng* vẫn là cuốn sách có ảnh hưởng nhất về nguồn gốc của chủ nghĩa dân tộc, giúp lấp khoảng trống tồn tại trước đó trong các truyền thống tư tưởng phương Tây. Đây là cuốn sách được trích dẫn thường xuyên hơn bất cứ công trình tiếng Anh đơn lẻ nào khác trong lĩnh vực khoa học nhân văn và nó được đọc khắp thế giới qua hơn ba mươi bản dịch.

Với sự mạch lạc mẫu mực, nghiên cứu có tính khai sáng này truy nguyên sự xuất hiện của cộng đồng với tư cách một ý tưởng từ Nam Mỹ chứ không phải từ châu Âu thế kỷ XIX. Sau đó, cảm thức về sự gắn kết này được thiết lập và tái tạo ở tất cả các tầng bậc, từ chính trị cấp cao đến văn hóa bình dân, thông qua in ấn, văn chương, bản đồ và bảo tàng. Bằng việc dõi theo sự trỗi dậy và xung đột của các dân tộc cũng như sự suy tàn của các đế chế, Anderson dẫn ra các ví dụ từ quá khứ chưa xa của Đông Nam Á, Mỹ Latinh và châu Âu để cho thấy chủ nghĩa dân tộc đã định hình thế giới hiện đại như thế nào.

Lời Nhà xuất bản Verso

Ảnh bìa 1: *Giấc mộng chiều chủ nhật ở công viên Alameda*. Bích họa của Diego Rivera.

“Một trong những [công trình] vĩ đại nhất... vẫn xứng đáng là trung tâm trong nhận thức của chúng ta về thế giới”.

*T.J. Clark,
The London Review of Books*

“Anderson làm thay đổi nghiên cứu về chủ nghĩa dân tộc... và nổi tiếng không chỉ bởi những đóng góp của ông về mặt lý thuyết mà còn bởi những khảo cứu chi tiết về ngôn ngữ và quyền lực ở Indonesia, Thái Lan, và Philippines”.

The New York Times

“Tới giờ vẫn là công trình có ảnh hưởng nhất về chủ nghĩa dân tộc... Thông thạo về tiểu thuyết và thi ca không kém về học thuật, Anderson là người cổ vũ hùng hồn cho văn hóa toàn cầu”.

*Jeet Heer,
The New Republic*

“Mọi thứ Anderson viết ra đều thực sự độc đáo... Ông không bao giờ bằng lòng với việc nói ra điều công chúng muốn nghe”.

*Anthony Reid,
The Guardian*

- (1) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1991, tr.6.
- (2) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, tlđđ., tr.6.
- (3) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, tlđđ., tr.7.
- (4) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, tlđđ., tr.7.
- (5) Benedict Anderson, "The New World Disorder", *New Left Review*, 1992, tr.13.
- (6) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, tlđđ., tr.46.
- (7) Benedict Anderson, "The New World Disorder", tlđđ., tr.7.
- (8) Benedict Anderson, "The New World Disorder", tlđđ., tr.13.
- (9) D. Mitchell, *Cultural Geography: A Critical Introduction*, Oxford: Blackwell, 2000, tr.269.
- (10) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 2006, tr.225.
- (11) Về những tranh luận xung quanh các công trình của Benedict Anderson, trong đó có cả phần hỏi đáp của chính tác giả, xem Jonathan Culler and Pheng Cheah (chủ biên), *Grounds of Comparison - Around the Work of Benedict Anderson*, Routledge, 2003.
- (12) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, 1983.
- (13) Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, 1992.
- (14) Tom Nairn, *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, Cambridge University Press, 1997.
- (15) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, tlđđ.
- (16) John Armstrong, *Nations Before Nationalism*, University of North Carolina Press, 1982.
- (17) Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, 1986.
- (18) John Hutchinson, *Modern Nationalism*, Fotana, 1994.
- (19) Tom Nairn, *Faces of Nationalism*, tlđđ.
- (20) John Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester University Press, 1993.
- (21) Tom Nairn, *Faces of Nationalism*, tlđđ.
- (22) Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, Cambridge University Press.
- (23) Michael Billig, *Banal Nationalism*, Sage, 1995.

(24) Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, 1993.

(25) Craig Calhoun, *Nation Matters - Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, Routledge, 2007, tr.27.

(26) Bản dịch tiếng Trung: 想像的共同體:民族主義的起源與散布, dịch giả Ngô Duệ Nhân (吳叡人), Nhân dân Thượng Hải Xuất bản xã, 2011. Bản dịch tiếng Pháp: *L'imaginaire National: Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, dịch giả Pierre-Emmanuel Dauzat, La Découverte/Poche, 2002.

(27) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, tldd., tr.229.

(28) Trật tự tên dịch giả trên bìa sách được sắp xếp theo thứ tự alphabet. Toàn bộ chú thích của dịch giả trong phần chính văn được để trong ngoặc vuông. Chú thích của dịch giả ở cuối trang được đánh dấu bằng cụm viết tắt “ND” để phân biệt với chú thích của tác giả.

(29a) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, tldd., tr.44.

(29b) Nhà xuất bản Đại học Sư phạm đã đạt được thỏa thuận bản quyền ấn bản tiếng Việt cuốn sách này với Nhà xuất bản Verso (Vương quốc Anh) ngày 01/12/2014 (BT).

(30) [ND] Tính từ cuộc xung đột năm 1979 đến năm 1991 - năm tái bản *Những cộng đồng tưởng tượng* lần thứ hai.

(31) [ND] Eric Hobsbawm, “Some Reflections on *The Break-up of Britain*”, *New Left Review*, 105 (tháng 9-10/1977), tr.13.

(32) Hobsbawm khá liều lĩnh khi rút ra kết luận từ sự bùng nổ về học thuật này rằng thời đại của chủ nghĩa dân tộc đã gần kết thúc, như con cú của Minerva đang bay trong ánh hoàng hôn. [“Con cú của Minerva bay trong ánh hoàng hôn”: Mượn ý của Hegel khi ông dùng ẩn dụ này để nói tới việc nhận thức triết học về mỗi thời đại chỉ chín muồi khi thời đại đó bắt đầu tàn lụi. Minerva: Nữ thần La Mã, biểu tượng của sự thông thái, nghệ thuật, thương mại, phép thuật, và trình tiết. Bà thường được miêu tả cùng với con cú thiêng của mình - ND].

(33) [ND] Người creole: Hậu duệ của người châu Âu sinh ra tại khu vực thuộc địa và coi thuộc địa như quê hương của mình. Từ này dùng phổ biến cho Nam Mỹ, nhưng cũng áp dụng chung cho nhiều khu vực khác. Trong bản dịch này, chúng tôi giữ nguyên từ “creole”, bởi lẽ các lối dịch khác, ví dụ như “di dân” hay “nhóm di cư” đều nhấn mạnh vào yếu tố di trú mà không bao hàm việc những người này *sinh ra* ở thuộc địa và coi thuộc địa như quê hương. Cần chú ý rằng, Anderson đặc biệt xem trọng *nơi sinh* của người creole, bởi điều này được xem như một định mệnh tai hại khiến họ phải chịu sự bài trừ có hệ thống từ mẫu quốc. Quan trọng hơn, Anderson không chỉ

dùng từ “creole” như một danh từ chỉ người, mà còn như tính từ trong nhiều tổ hợp ngôn ngữ đa dạng, ví dụ như “tính creole”, “chủ nghĩa dân tộc creole”, “nhà nước creole”, “cộng đồng creole”. Bản thân Anderson cũng tạo một chú thích riêng cho từ này ở ngay đầu Chương 4, có lẽ vì ông cho rằng ý nghĩa của từ này không tường minh ngay cả đối với người đọc nguyên bản tiếng Anh.

(34) Phụ lục thứ nhất bắt nguồn từ một bài viết được chuẩn bị cho một hội thảo tổ chức ở Karachi vào tháng 01/1989, do Viện Nghiên cứu Quốc tế về Kinh tế phát triển thuộc Đại học Liên hiệp Quốc tài trợ. Phác thảo cho phụ lục thứ hai xuất hiện trong *The Times Literary Supplement* ngày 13/6/1986, dưới tiêu đề “Narrating the Nation” [“Tự sự về dân tộc”].

(35) [ND] Machiavelli (1469-1527): Chính trị gia và nhà tư tưởng người Florence (Italia), được coi là một trong những người đặt nền móng cho nền khoa học chính trị hiện đại. Học thuyết chính trị của Machiavelli được coi là mang tính chất thực dụng, xảo quyết, quyết đoán đầy lí tính.

(36) Lỗi lập luận này được lựa chọn đơn thuần để nhấn mạnh quy mô và phương thức của cuộc chiến này, chứ không phải để đổ lỗi. Nhằm tránh những hiểu nhầm không cần thiết, có lẽ cần giải thích thêm rằng việc Việt Nam đưa quân vào Cambodia tháng 12/1978 nảy sinh từ những cuộc đụng độ vũ trang giữa du kích của hai phong trào cách mạng, có lẽ đã khởi phát từ năm 1971. Sau tháng 4/1977, những cuộc đột kích biên giới, do người Cambodia [Khmer Đỏ] châm ngòi, nhưng nhanh chóng bị người Việt Nam đáp trả, tăng dần về quy mô và mức độ, lên đến cực điểm bằng cuộc đột kích của quân đội chính quy Việt Nam vào tháng 12/1977. Tuy nhiên, không một cuộc đột kích nào trong số đó nhằm tới việc lật đổ chế độ của đối phương hay chiếm đóng các vùng lãnh thổ rộng lớn, và số lượng quân đội tham gia cũng không thể so sánh với những cuộc tấn công được triển khai vào tháng 12/1978. Những vấn đề gây tranh cãi xung quanh nguyên nhân của cuộc chiến được nghiên cứu kĩ lưỡng nhất tại “The Kampuchean-Vietnamese Conflict” của Stephen P. Heder trong *The Third Indochina Conflict* (tr.21-67) do David W.P. Elliott biên tập; Anthony Barnett, “Inter-Communist Conflicts and Vietnam”, *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 11:4 (tháng 10-12/1979), tr.2-9; và Laura Summers, “In Matters of War and Socialism Anthony Barnett would Shame and Honour Kampuchea Too Much”, xem tld., tr.10-18.

(37) Bất kì ai nghi ngờ sự giống nhau giữa Liên hiệp Vương quốc Anh với Liên Xô nên tự hỏi mình xem cái tên “Vương quốc Liên hiệp” [UK] rốt cuộc hàm chỉ dân tộc nào: Anh hay Ireland?

(38) Eric Hobsbawm, “Some Reflections on *The Break-up of Britain*”, *New Left Review*, 105 (tháng 9-10/1977), tr.13.

(39) [ND] Tên gọi Liên hiệp Quốc (United Nations) có nghĩa là “liên hiệp các dân tộc”.

(40) Xin xem công trình của ông: *Nations and States*, tr.5. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(41) Xem tiểu luận của ông có tên “The Modern Janus” [“Janus thời hiện đại”], *New Left Review*, 94 (tháng 11-12/1975), tr.3. Tiểu luận này được đưa lại nguyên vẹn trong cuốn *The Break-up of Britain*, Chương 9, tr.329-363.

(42) Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, trong *Selected works*, tập I, tr.45. Nhấn mạnh do tôi bổ sung. Trong các diễn giải lí thuyết, độc giả cần hết sức cảnh giác trước từ “dĩ nhiên”.

(43) [ND] Claudius Ptolemaeus (khoảng 100-170): Nhà bác học Hi Lạp, người chủ trương thuyết Địa tâm.

(44) [ND] Nicolaus Copernicus (1473-1543): Nhà thiên văn học Ba Lan, người chủ trương thuyết Nhật tâm.

(45) Như Aira Kemiläinen lưu ý, cặp đôi “cha đẻ” của các công trình học thuật về chủ nghĩa dân tộc, Hans Kohn và Carleton Hayes, đã lập luận một cách thuyết phục về niên đại này. Tôi cho rằng, kết luận của họ chưa được tranh luận một cách nghiêm túc, ngoại trừ bởi những nhà tư tưởng dân tộc chủ nghĩa ở các đất nước cụ thể. Kemiläinen cũng quan sát thấy rằng từ “chủ nghĩa dân tộc” không được sử dụng rộng rãi cho đến tận cuối thế kỉ XIX. Chẳng hạn, nó không xuất hiện trong bất kì cuốn từ điển ngôn ngữ chuẩn mực nào vào thế kỉ XIX. Nếu Adam Smith có bàn tới sự giàu có của các “dân tộc”, thì ông chỉ dùng từ này với hàm ý đơn thuần là “xã hội” hay “nhà nước” chứ không gì khác. Xem: Aira Kemiläinen, *Nationalism*, tr.10, 33, và 48-49.

(46) [ND] Nguyên văn “modular”. Tính từ này chỉ khả năng lắp ghép những đơn vị và yếu tố rời lẻ thành một thực thể mới. Trong bản dịch này, từ “modular” có thể được dịch là “tính mô khối”, “tính mô phỏng”, hoặc “tính lắp ghép” tùy vào văn cảnh.

(47) [ND] “Nationality” là từ đa nghĩa. Trong văn cảnh này, nó có thể được hiểu là “tính dân tộc” hoặc “quốc tịch”.

(48) [ND] Gertrude Stein (1874-1946) là nữ văn sĩ Mỹ sinh ra ở Allegheny West (Pennsylvania), lớn lên ở Oakland (California). Câu “There is no there there” (“Chẳng có gì ở đó hết”) được trích từ cuốn *Everybody’s Autobiography* của bà, và được dùng để chỉ thành phố Oakland nơi nữ văn sĩ này lớn lên.

(49) *The Break-up of Britain*, tr.359.

(50) Xem thêm Seton-Watson, *Nations and States*, tr.5: “Tất cả những điều tôi có thể nói là: Một dân tộc tồn tại khi có một số lượng người đáng kể trong một cộng đồng tự xem mình có vai trò trong việc hình thành dân tộc, hoặc

hành xử cứ như thể họ thực sự đã hình thành nên một dân tộc”. Chúng ta có thể dịch “tự xem mình” là “tự tưởng tượng”.

(51) Ernest Renan, “Qu’est-ce qu’une nation?” trong *OEuvres Complètes*, tập 1, tr.892. Ông bổ sung: “tout citoyen français doit avoir oublié la Saint-Barthélemy, les massacres du Midi au XIIIe siècle. Il n’y a pas en France dix familles qui puissent fournir la preuve d’une origine franque...”. [“Mọi công dân Pháp buộc phải (đã) quên đi [những gì xảy ra vào ngày] Saint-Barthélemy, hay các vụ thảm sát ở miền Nam vào thế kỷ XIII. Không có nổi mười gia đình ở Pháp có thể cung cấp chứng cứ về cội nguồn của nước Pháp...” - ND].

(52) Ernest Gellner, *Thought and Change*, tr.169. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(53) [ND] *Ancien régime* - tiếng Pháp trong nguyên bản. Anderson dùng từ này để chỉ chế độ quân chủ ở Pháp trước Cách mạng 1789. Trong Chương 9, ông cũng dùng từ này để chỉ các chế độ cũ nói chung (ví dụ chế độ Pháp thuộc ở Việt Nam hay chế độ Quốc dân Đảng ở Trung Quốc).

(54) Chẳng hạn, Hobsbawm, đã “chỉnh lại” cách diễn đạt [về quý tộc Pháp như một giai cấp - ND] này bằng việc nói rằng vào năm 1789, có khoảng 400.000 quý tộc trong một cộng đồng 23 triệu dân (Xem công trình của ông: *The Age of Revolution*, tr.78). Nhưng liệu một phác thảo mang tính thống kê thế này về giới quý tộc có thể là một điều khả tưởng dưới chế độ cũ không?

(55) Người Hi Lạp cổ đại cũng có những đài tưởng niệm binh sĩ trận vong, nhưng là dành cho những cá nhân cụ thể, có tên tuổi - những người mà thi thể vì một lý do nào đó không thể tìm được để an táng như thường lệ. Tôi xin cảm ơn Judith Herrin, đồng nghiệp chuyên nghiên cứu về Byzantine, đã cung cấp cho tôi thông tin này.

(56) Chẳng hạn, hãy xem xét những áng văn đầy ấn tượng sau: (1) “Hàng mộ dài xám xịt chưa bao giờ làm chúng ta thất vọng. Có phải các anh đã luôn như vậy, một triệu bóng ma trong màu olive buồn bã, màu khaki nâu, màu xanh da trời và màu xám, sẽ trỗi dậy từ những cây thập tự màu trắng và thét lên những lời màu nhiệm: Nghĩa vụ, vinh quang, đất nước”. (2) “Nhận định của tôi (về người lính Mĩ) được hình thành trên chiến trường rất nhiều năm về trước và chưa bao giờ thay đổi. Dù là bây giờ hay trong quá khứ, tôi luôn coi các anh là một trong những nhân vật cao quý nhất trên thế giới; không chỉ như những chiến binh đẹp nhất, mà còn như một trong những nhân vật trong sáng nhất (nguyên văn)... Các anh thuộc về lịch sử như một trong những ví dụ vĩ đại nhất về chủ nghĩa yêu nước thắng lợi (nguyên văn). Các anh thuộc về hậu thế, khi trở thành người chỉ dạy cho những thế hệ tương lai về nguyên tắc của khai phóng và tự do. Các anh thuộc về hiện tại, thuộc về

chúng ta, với đức hạnh và thành tựu của mình”. Douglas MacArthur, “Duty, Honour, Country” [“Nghĩa vụ, vinh quang, đất nước”], bài diễn văn tại Học viện Quân sự Hoa Kỳ, West Point, 12/5/1962, trong cuốn sách *A Soldier Speaks* [Lời một người lính] của ông, tr.354 và 357.

(57) Xem thêm Régis Debray, “Marxism and the National Question” [“Chủ nghĩa Marx và vấn đề dân tộc”], *New Left Review*, 105 (tháng 9-10/1977), tr.29. Trong quá trình làm điền dã ở Indonesia vào thập niên 60 của thế kỷ XX, tôi bị ấn tượng trước sự khước từ bình đẳng của nhiều người Hồi giáo đối với những ý niệm của Darwin. Ban đầu, tôi diễn giải rằng sự khước từ này đến từ chính sách ngu dân. Rồi tôi dần nhận thấy đó là một nỗ lực đáng tôn vinh để đạt được sự nhất quán: Thuyết tiến hóa đơn giản là không thích hợp với giáo lý đạo Hồi. Chúng ta sẽ giải thích sao đây về việc chủ nghĩa duy vật khoa học chấp nhận về mặt hình thức các phát hiện của ngành vật lý về vật chất, nhưng lại chẳng có chút nỗ lực gì trong việc kết nối những phát hiện này với vấn đề đấu tranh giai cấp, cách mạng hoặc đại loại như thế. Phải chăng cái vực thẳm giữa những hạt proton và giai cấp vô sản che đậy một quan niệm siêu hình chưa được đánh giá đúng mức về con người? Nhưng cũng hãy tham khảo cả những văn bản tươi mới của Sebastiano Timpanaro, *On Materialism* và *The Freudian Slip*, cũng như phản ứng đầy thấu đáo của Raymond Williams đối với những văn bản kể trên trong bài “Timpanaro’s Materialist Challenge”, *New Left Review*, 109 (tháng 5-6/1978), tr.3-17.

(58) Tổng thống quá cố Sukarno luôn phát biểu một cách đầy chân thành về quãng thời gian 350 năm dưới chủ nghĩa thực dân mà “Indonesia” phải chịu đựng, mặc dù bản thân khái niệm “Indonesia” lại là một phát minh của thế kỷ XX, và phần lớn Indonesia ngày nay là do người Hà Lan chinh phục từ 1850-1910. Một nhân vật ưu tú trong số những anh hùng dân tộc Indonesia hiện nay là Diponegoro, hoàng tử người Java đầu thế kỷ XIX, mặc dù hồi ký của chính vị hoàng tử này cho thấy ông định “chinh phục (không phải giải phóng!) Java” chứ không phải tống cổ “người Hà Lan”. Rõ ràng ông không có ý niệm gì về “người Hà Lan” như một tập thể. (Xem Harry J. Benda và John A. Larkin (chủ biên), *The World of Southeast Asia*, tr.158; và Ann Kumar, “Diponegoro (1778?-1855)”, *Indonesia*, 13 (tháng 4/1972), tr.103. Nhấn mạnh do tôi bổ sung). Tương tự, Kemal Atatürk đã đặt tên cho một trong những ngân hàng quốc doanh của ông là Eti Banka (Hittite Bank) và một ngân hàng khác là Sumerian Bank. (Seton-Watson, *Nations and States*, tr.259). Những ngân hàng này vẫn hưng thịnh đến ngày nay và không có lý do gì để nghi ngờ rằng nhiều người Thổ Nhĩ Kỳ, không ngoại trừ bản thân Kemal thực sự từng thấy và vẫn đang thấy rằng người Hittite và Sumer chính là những tiền nhân của họ. Trước khi cười nhạo, chúng ta nên tự nhắc mình

về những câu chuyện liên quan tới vua Arthur và nữ hoàng Boadicea, cũng như cân nhắc về thành công thương mại của những câu chuyện thần thoại mà Tolkien viết ra.

(59) [ND] Dynastic realm: Chỉ các lãnh thổ do các triều vua cai trị.

(60) [ND] Maguindanao là một nhánh của tộc người Moro cư trú trên quần đảo Philippines. Berbes là một tộc người sống phần lớn ở Bắc Phi. Cả hai nhóm cư dân này chủ yếu theo đạo Hồi.

(61) Do đó mới có sự bình thản trong việc chấp nhận những người Mông Cổ và Mãn Châu bị Hán hóa như Thiên tử.

(62) John Lynch, *The Spanish-American Revolutions, 1808-1826*, tr.260. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(63) [ND] Gurkha: Một tộc người thiểu số nổi tiếng thiện chiến, xưa là chủ nhân vương quốc Khuếch Nhĩ Khách tại vùng Himalaya, hiện nay chủ yếu có quốc tịch Nepal. Đàn ông Gurkha thường làm nghề lính đánh thuê chuyên nghiệp. Thời thuộc địa, họ được tuyển dụng vào quân đội Anh, và tới giờ vẫn làm thuê cho nhiều đội quân khác nhau trên thế giới.

(64) [ND] Hausa: Một trong những tộc người lớn nhất châu Phi, sinh sống ở Sahel, Nigeria, Niger, và rải rác khắp Tây Phi.

(65) Tiếng Hi Lạp dùng trong nhà thờ có vẻ không đạt được địa vị của một ngôn ngữ-chân lí. Nguyên nhân của sự “thất bại” này có nhiều, nhưng chắc chắn một nhân tố then chốt nằm ở việc tiếng Hi Lạp vẫn là một *sinh ngữ* thông dụng ở phần lớn Đông Đế quốc [Đế quốc Byzantine - ND] (không như tiếng Latin). Tôi xin cảm ơn Judith Herrin vì quan sát này.

(66) [ND] Rif: Khu vực thuộc phía bắc Morocco, nơi hình thành một vương quốc Hồi giáo từ thế kỉ VIII.

(67) [ND] Ilongo: Tộc người nói ngôn ngữ Hiligaynon, thuộc họ ngôn ngữ Malay-Polynesia, chủ yếu sống ở Tây Visayas, Philippines.

(68) [ND] Esperanto và Volapük: Hai ngôn ngữ nhân tạo ra đời vào cuối thế kỉ XIX tại châu Âu, thường được gọi là “Quốc tế ngữ”. Trong thế kỉ XX, tiếng Esperanto phổ biến hơn tiếng Volapük, nhưng cả hai đều có lượng người sử dụng không đáng kể.

(69) Nicholas Brakespear là giáo hoàng trị vì trong giai đoạn 1154-1159 với vị hiệu Adrian IV.

(70) Marc Bloch nhắc nhở chúng ta rằng “phần lớn những lãnh chúa và nam tước cao trọng (vào thời trung cổ) đều là những nhà quản trị không thể tự nghiên cứu một báo cáo hay một bản kê khai”. *Feudal Society*, I, tr.81.

(71) Điều này không có nghĩa là những người mù chữ không có hoạt động đọc. Nhưng thứ họ đọc không phải là từ ngữ mà chính là thế giới hữu hình.

“Trong con mắt của tất cả những người có khả năng suy nghĩ, thế giới vật chất không hơn gì một kiểu mặt nạ, mà ở đằng sau đó, mọi điều thực sự quan trọng đang diễn ra; với họ, nó có vẻ cũng là một ngôn ngữ, với mục đích biểu đạt một hiện thực sâu sắc hơn thông qua các kí hiệu”, tldd., tr.83.

(72) Erich Auerbach, *Mimesis*, tr.282.

(73) Marco Polo, *The Travels of Marco Polo* [Những chuyến du hành của Marco Polo], tr.158-159. Nhấn mạnh do tôi bổ sung. Lưu ý rằng, mặc dù được hôn, nhưng kinh *Phúc âm* không được đọc.

(74) [ND] Chỉ kinh đô của nhà Nguyên (Trung Quốc) vào thế kỉ XIII, nay là Bắc Kinh.

(75) [ND] Người Saracen: Tên thường dùng để chỉ người Ả Rập Hồi giáo trong ngôn ngữ phương Tây trước thế kỉ XVI.

(76) *The Travels of Marco Polo*, tldd., tr.152.

(77) Henri de Montesquieu, *Persian Letters* [Những bức thư Ba Tư], tr.81. Cuốn này xuất hiện lần đầu tiên năm 1721.

(78) [ND] Ruhollah Khomeini (1902-1989): Lãnh đạo Hồi giáo Tối cao (Ayatollah) của Cộng hòa Hồi giáo Iran - người nổi tiếng chống phương Tây và thường gọi Mỹ (đôi khi cả Anh) là “Great Satan” (Đại Satan).

(79) Bloch, *Feudal Society*, I, tr.77. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(80) Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book*, tr.248-249.

(81) Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book*, tr.321.

(82) [ND] Nguyên văn: Counter-Reformation - tức phong trào của phe Công giáo chống lại cuộc Cải cách tôn giáo của phe Tin lành. Phong trào Phản Cải cách bắt đầu từ nửa sau thế kỉ XV và kéo dài khoảng một thế kỉ.

(83) Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book*, tr.330.

(84) Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book*, tr.331-332.

(85) Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book*, tr.232-233. Nguyên bản tiếng Pháp khiêm tốn hơn và chính xác hơn về mặt lịch sử: “Tandis que l’on édite de moins en moins d’ouvrages en latin, et une proportion toujours plus grande de textes en langue nationale, le commerce du livre se morcelle en Europe”, [“Khi có ngày càng ít sách in bằng tiếng Latin, và ngày càng nhiều cuốn in bằng ngôn ngữ dân tộc, ngành kinh doanh sách dần dần bị phân rã ở châu Âu” - ND], *L’Apparition du Livre*, tr.356.

(86) Sự hoán đổi trong cách gọi tên nhà cầm quyền phản ánh sự chuyển đổi này [tức sự chuyển đổi từ nhà nước vương triều sang nhà nước hiện đại - ND]. Trẻ con đi học thường nhớ về các vị vua bằng tên (đâu có ai biết họ của

William Kể Chinh phục là gì), nhưng lại gọi các vị tổng thống bằng họ (mấy ai biết tên thánh của Ebert là gì? [tức Tổng thống Đức Friedrich Ebert - ND]. Trong thế giới của công dân, về lý thuyết, ai cũng đủ tư cách làm tổng thống, do đó, tập hợp hạn hẹp của những cái tên “Thiên Chúa giáo” khiến nó không tương xứng với vị trí được bổ nhiệm. Trái lại, trong chế độ quân chủ, nơi mọi luật lệ đều hướng tới việc bảo vệ một [dòng] họ duy nhất, thì hiển nhiên chính những cái tên “Thiên Chúa giáo”, gắn kèm với các con số, hay các biệt hiệu, mới là thứ tạo được sự phân biệt cần thiết.

(87) Chúng ta cần lưu ý một chút về việc Nairn rõ ràng đã đúng khi mô tả Đạo luật Thống nhất [Act of Union] giữa Anh và Scotland vào năm 1707 là “một sự mặc cả của quý tộc”, theo nghĩa các kiến trúc sư trưởng của sự thống nhất này là các chính trị gia quý tộc. (Xem thảo luận sắc sảo của ông trong *The Break-up of Britain*, tr.136 và các trang kế tiếp). Tuy nhiên, khó mà tưởng tượng được rằng một thỏa thuận như thế có thể đạt được giữa giới quý tộc của hai nền cộng hòa. Quan niệm về một *Vương quốc* Liên hiệp chắc chắn là nhân tố trung gian chủ yếu khiến việc đó trở nên khả thi.

(88) Oscar Jászi, *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*, tr.34.

(89) Kiểu thông hôn này có thể thấy rõ nhất ở khu vực châu Á thời kì tiền hiện đại. Nhưng nguyên tắc tương tự cũng hiện diện ở châu Âu Thiên Chúa giáo theo chế độ một vợ một chồng. Năm 1910, một nhân vật có tên Otto Forst cho ra đời cuốn sách *Ahnentafel Seiner Kaiserlichen und Königlichen Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Franz Ferdinand [Phả hệ của hoàng tử đế quốc vương triều Franz Ferdinand]* trong đó liệt kê 2.047 vị tổ tiên của Hoàng tử Áo, người sớm bị ám sát sau đó. Họ bao gồm 1.486 người Đức, 124 người Pháp, 196 người Italia, 89 người Tây Ban Nha, 52 người Ba Lan, 47 người Đan Mạch, 20 người Anh, cũng như 4 quốc tịch khác. “Tài liệu lạ lùng” này được trích dẫn trong: Tlđđ., tr.136, mục số 1. Tôi không thể dừng được việc trích dẫn luôn ở đây phản ứng kì khôi của Hoàng đế Franz Joseph trước tin tức về vụ ám sát người con trai tính khí thất thường đứng đầu danh sách kế vị của ông: “Nhờ cách này, một quyền lực thượng đẳng đã giúp tôi phục hồi lại cái trật tự mà không may tôi đã chẳng thể duy trì” (Xem tlđđ., tr.125). [Câu nói này của vua Franz Joseph ám chỉ tới việc kết hôn không môn đăng hộ đối của hoàng tử Franz Ferdinand, cũng như việc cuộc hôn nhân này có nguy cơ dẫn tới những xáo trộn về trật tự kế thừa ngôi báu. Việc hoàng tử Franz Ferdinand bị ám sát khiến nguy cơ này rốt cuộc đã không xảy ra - ND].

(90) Gellner nhấn mạnh tính ngoại quốc điển hình của các triều đại, nhưng lại diễn giải hiện tượng này quá hẹp, rằng các quý tộc ưa thích một ông vua

xa lạ bởi ông ta sẽ không thiên vị trong các cuộc tranh giành nội bộ của họ. *Thought and Change*, tr.136.

(91) Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, tr.390 và tr.398-399.

(92) [ND] Ở đây, từ “Hoàng đế” [“Emperor”] nhấn mạnh tới việc các vị vua châu Á hòa chung vào lối định danh “Hoàng đế” phổ biến ở châu Âu đế quốc, bên cạnh lối định danh mang tính thiêng truyền thống, chẳng hạn “Thiên tử”, “Thiên hoàng”. Điều này giúp đưa các vương triều châu Á lên ngang hàng với châu Âu về mặt hình thức.

(93) Noel A. Battye, “The Military, Government and Society in Siam, 1868-1910”. Luận án tiến sĩ, Đại học Cornell, 1974, tr.270.

(94) Stephen Greene, “Thai Government and Administration in the Reign of Rama VI (1910-1925)”, Luận án tiến sĩ, Đại học London, 1971, tr.92.

(95) Hơn 1.000 trong số 7.000-8.000 người trong danh sách quân đội Phổ năm 1806 là người nước ngoài. “Số người Phổ trung lưu không đồng bằng số người nước ngoài trong quân đội của chính họ; điều này khiến lời nói vui rằng ‘Phổ không phải là một đất nước sở hữu một quân đội mà là một quân đội sở hữu một đất nước’ càng thêm xác thực”. Năm 1789, các nhà cải cách Phổ đòi “giảm gần một nửa số người nước ngoài, nhưng số này vẫn chiếm tới khoảng 50% số lính trơn...”. Alfred Vagts, *A History of Militarism*, tr.64, 85.

(96) [ND] Flander: Khu vực cổ xuất phát từ Hạt Flander (County of Flanders) thành lập vào thế kỉ X, ngày nay chủ yếu thuộc địa phận Bỉ, còn lại thuộc Hà Lan và Pháp.

(97) [ND] Semit: Nhóm ngôn ngữ bắt nguồn từ Trung Đông, sau lan truyền ra các khu vực khác như Tây Á, Tiểu Á, Bắc Phi... Ngôn ngữ Semit phổ biến nhất chính là tiếng Ả Rập.

(98) Đối với chúng ta, ý niệm về cái gọi là “trang phục hiện đại”, tức là một sự tương sánh mang tính ẩn dụ giữa quá khứ và hiện tại, chính là sự ghi nhận gián tiếp về sự phân tách định mệnh giữa chúng.

(99) Bloch, *Feudal Society*, I, tr.84-86.

(100) Auerbach, *Mimesis*, tr.64. Nhấn mạnh do tôi bổ sung. Hãy so sánh với việc Thánh Augustine mô tả về *Kinh Cựu ước* như là “cái bóng (tức là sự lan tỏa về phía sau) của tương lai”. Trích trong Bloch, *Feudal Society*, I, tr.90.

(101) Walter Benjamin, *Illuminations*, tr.265.

(102) Xem tlđđ., tr.263. Ý niệm mới này có tính nền tảng đến nỗi chúng ta có thể phát biểu rằng mọi quan niệm hiện đại đều dựa trên ý niệm về cái gọi là “trong lúc đó”.

(103) Trong khi cuốn tiểu thuyết *Princesse de Clèves* [*Quận chúa de Clèves*] xuất hiện từ năm 1678, thì kỉ nguyên của Richardson, Defoe, và Fielding là

đầu thế kỉ XVIII. Nguồn gốc của báo chí hiện đại nằm ở những tờ nhật báo bằng tiếng Hà Lan vào cuối thế kỉ XVII; nhưng báo chí trở thành một hạng mục được in phổ biến sau năm 1700. Febvre và Martin, *The Coming of the Book*, tr.197.

(104) Thật vậy, sự lôi cuốn của cốt truyện có lẽ *phụ thuộc* vào việc ở Cảnh I, II và III, cả A, B, C, và D đều không biết những người khác đang làm gì.

(105) Tính đa tuyến khiến cho tiểu thuyết hiện đại hoàn toàn khác biệt so với ngay cả một trước tác vĩ đại như cuốn *Satyricon* của Petronius. Lối tự sự của tác phẩm này mang tính đơn tuyến. Nếu Encolpius than phiền về sự bội ước của người tình trẻ thì chúng ta không thấy được việc cùng lúc đó Gito lên giường với Ascylltus.

(106) Trong ngữ cảnh này, sẽ khá bổ ích khi so sánh một cuốn tiểu thuyết lịch sử với các tài liệu hoặc tự sự tương ứng về khoảng thời gian được hư cấu.

(107) Không gì thể hiện tốt hơn sự chìm đắm của tiểu thuyết trong thời gian đồng nhất và rỗng bằng sự vắng mặt của những bảng phả hệ ở đầu mỗi cuốn sách, thứ thường truy tới tận nguồn gốc đầu tiên của loài người và cũng là một đặc điểm hết sức điển hình cho các cuốn biên niên sử, truyền thuyết, và thánh thư cổ đại.

(108) [ND] “Indio” có nghĩa là “người bản xứ” trong tiếng Tây Ban Nha, và trong trường hợp cụ thể này, là một “người bản xứ” tại thuộc địa Philipines. Tương tự với từ “indio” trong tiếng Tây Ban Nha là các từ “native” trong tiếng Anh, “indigène” trong tiếng Pháp, và “inlander” trong tiếng Hà Lan. Anderson bàn kĩ về những lối định danh này trong Chương 7.

(109) Rizal viết cuốn tiểu thuyết này bằng ngôn ngữ thực dân (tiếng Tây Ban Nha), thứ ngôn ngữ lúc đó là ngôn ngữ chung của nhóm Á-Âu đa dạng về sắc tộc và của giới tinh hoa bản xứ. Bên cạnh cuốn tiểu thuyết này, lần đầu tiên người ta cũng thấy xuất hiện một tờ báo “dân tộc chủ nghĩa”, không chỉ viết bằng tiếng Tây Ban Nha mà còn viết bằng các ngôn ngữ “tộc người” như Tagalog và Ilocano. Xem Leopoldo Y. Yabes, “The Modern Literature of the Philippines”, tr.287-302, trong Pierre-Bernard Lafont and Denys Lombard (chủ biên), *Littératures Contemporaines de l’Asie du Sud-Est*.

(110) José Rizal, *Noli Me Tangere* (Manila: Institute Nacional de Historia, 1978), tr.1. Bản dịch của tôi. Vào thời điểm *Những cộng đồng tưởng tượng* xuất bản lần đầu tiên, tôi không làm chủ được tiếng Tây Ban Nha, và do đó dẫn đến việc phải dựa vào bản dịch sai lạc gợi ra nhiều điều thú vị của Leon Maria Guerrero.

(111) Chẳng hạn, hãy lưu ý sự chuyển đổi tinh tế của Rizal, trong cùng một câu văn, từ thời quá khứ của động từ “đã tạo ra” (*crió*) sang thời hiện tại của

động từ “nhân lên gấp bội” (*multiplica*) theo kiểu áp dụng chung cho tất cả mọi người.

(112) Mặt bên kia của sự khuyết danh nơi độc giả chính là sự nổi danh tức thì của tác giả. Như chúng ta sẽ thấy, sự khuyết danh/nổi danh này có liên hệ chặt chẽ tới sự lan truyền của chủ nghĩa tư bản in ấn. Ngay từ năm 1539, những tín đồ nhiệt thành dòng Dominic đã xuất bản cuốn *Doctrina Christiana* [Giáo lí Thiên Chúa] ở Manila. Nhưng nhiều thế kỉ sau đó, việc in ấn vẫn nằm dưới sự kiểm soát chặt chẽ của giáo hội. Quá trình tự do hóa chỉ bắt đầu vào thập niên 60 của thế kỉ XIX. Xem Bienvenido L. Lumbera, *Tagalog Poetry 1570-1898, Tradition and Influences in its Development*, tr.35, 93.

(113) Xem tlđđ., tr. 115.

(114) [ND] Tagalog: Bản ngữ của một phần tư người Philippines, cũng là ngôn ngữ quốc gia của Philippines ngày nay, bên cạnh tiếng Anh.

(115) Xem tlđđ., tr.120.

(116) Kỹ thuật này giống với kỹ thuật của Homer, được Auer khéo léo bàn đến trong *Mimesis*, Chương 1 (“Odysseus Scar”).

(117) “Paalam Albaniang pinamamayanan.

ng casama, t, lupit, bangis caliluhan,

acong tangulan mo, i, cusa mang pinatay

sa iyo, i, malaqui ang panghihinayang”.

(“Giờ đây, xin tạm biệt vương quốc Albania,

Xấu xa, tàn ác, đần độn, và dối trá,

Tôi, người bảo vệ anh, giờ là người anh giết,

Nhưng tôi vẫn khóc than cho số phận của anh”).

Đoạn thơ nổi tiếng này đôi khi được diễn giải là một tuyên ngôn kín đáo của chủ nghĩa yêu nước Philippines, nhưng như Lumbera đã chỉ ra một cách thuyết phục, lối diễn giải này là sai niên đại. *Tagalog Poetry*, tr.125. Bản dịch của Lumbera. Tôi đã thay đổi một chút văn bản tiếng Tagalog của ông cho phù hợp với một ấn bản năm 1973 của bài thơ vốn dựa trên dấu vết của nó từ năm 1861.

(118) Jean Franco, *An Introduction to Spanish-American Literature*, tr.34.

(119) Xem tlđđ., tr.35-36. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(120) Việc di chuyển của nhân vật anh hùng đơn độc xuyên qua một quang cảnh xã hội khắc nghiệt rất tiêu biểu cho nhiều cuốn tiểu thuyết (chống) thuộc địa thời kì đầu.

(121) Dẫn theo bản dịch của Paul Tickell trong: *Three Early Indonesian Short Stories by Mas Marco Kartodikromo (c. 1890-1932)*, tr.7. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(122) Sau sự nghiệp nhà báo cấp tiến thành công nhanh chóng và ngắn ngủi, Marco bị nhà cầm quyền Hà Lan giam giữ ở Boven Digul, một trong những trại tập trung sớm nhất thế giới, nằm sâu trong những đầm lầy của miền Tây New Guinea, ở đó, ông mất năm 1932, sau sáu năm bị giam cầm. “Mas Marco Kartodikromo (c. 1890-1932) ou L’Education Politique”, tr.208, trong *Littératures Contemporaines de l’Asie du Sud-Est*. Một nghiên cứu dày dặn và xuất sắc gần đây về sự nghiệp của Marco có thể xem trong Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*, các Chương 2-5, và 8.

(123) Năm 1924, một người bạn thân và đồng minh chính trị của Marco xuất bản một cuốn tiểu thuyết có tiêu đề *Rasa Merdeka [Cảm giác tự do]*. Nhà nghiên cứu Chambert-Loir viết về nhân vật chính của cuốn tiểu thuyết này (mà ông tưởng nhầm là một tác phẩm của Marco) như sau: “Anh ta không hiểu ý nghĩa của từ ‘chủ nghĩa xã hội’ nhưng anh ta cảm nhận được tình trạng bất ổn sâu sắc của cách thức tổ chức xã hội xung quanh mình và có nhu cầu mở rộng chân trời của mình bằng hai cách: *Du lịch và đọc sách*” (“Mas Marco”, tr.208. Nhấn mạnh do tôi bổ sung). Vậy là Con vẹt Ngựa ngày đã chuyển tới Java và bước vào thế kỉ XX.

(124) [ND] Chỉ François Mitterrand (1916-1996), tổng thống Pháp giai đoạn 1981- 1995.

(125) Việc đọc một tờ báo cũng giống như đọc một cuốn tiểu thuyết mà tác giả của nó đã hoàn toàn bỏ quên việc phải tạo ra một cốt truyện mạch lạc.

(126) [ND] Johann Gutenberg (khoảng 1389-1468): Người phát minh ra phương pháp in chữ rời khuôn kim loại, góp phần tạo nên cuộc cách mạng in ấn ở châu Âu từ thế kỉ XV trở đi. Cuốn *Kinh Thánh* được Gutenberg in lần đầu tiên bằng kĩ thuật mới này vào khoảng năm 1455, nên được gọi là *Kinh Thánh Gutenberg*.

(127) Febvre và Martin, *The Coming of the Book*, tr.186. Con số này lên đến ít nhất 35.000 cuốn, phát hành tại ít nhất 236 thị trấn. Tới năm 1480, các nhà xuất bản đã hiện hữu ở hơn 110 thị trấn, trong đó có 50 thị trấn ở Italia ngày nay, 30 ở Đức, 9 ở Pháp, 8 ở Hà Lan, 8 ở Tây Ban Nha, 5 ở Bỉ, 5 ở Thụy Điển, 4 ở Anh, 2 ở Bohemia, và 1 ở Ba Lan. Từ mốc thời gian này, có thể nói rằng ở châu Âu lúc đó, sách in đã được sử dụng phổ biến (tr.182).

(128) Xem tlđd., tr.262. Các tác giả bình luận rằng cho đến thế kỉ XVI, sách đã sẵn có cho bất cứ ai muốn đọc.

(129) Vào đầu thế kỉ XVI, nhà xuất bản lớn ở Antwerp của Plantin [tức Christophe Plantin - ND] đã kiểm soát 24 nhà in với hơn 100 công nhân ở mỗi nhà. Xem tldđ., tr.125.

(130) Đây là một luận điểm được Marshall McLuhan triển khai vững vàng, bên cạnh những lập luận khá thất thường trong cuốn *Gutenberg Galaxy* của ông (tr.125). Có lẽ cần bổ sung thêm rằng giả như thị trường sách có bị què quặt dưới sức ép từ những thị trường hàng hóa khác đi chẳng nữa, thì vai trò chiến lược của nó trong việc phổ biến ý tưởng vẫn khiến thị trường này có tầm quan trọng trung tâm đối với sự phát triển của châu Âu hiện đại.

(131) Ở đây, nguyên tắc quan trọng hơn quy mô. Cho đến thế kỉ XIX, lượng xuất bản vẫn còn tương đối nhỏ. Ngay cuốn *Kinh Thánh* của Luther, một cuốn sách bán cực kì chạy, lần đầu cũng chỉ in có 4.000 bản. Lượng in lần đầu lớn bất thường của cuốn *Encyclopédie* của Diderot cũng không quá 4.250 bản. Con số trung bình ở thế kỉ XVIII là dưới 2.000 bản (Febvre và Martin, *The Coming of the Book*, tr.218-220). Đồng thời, sách luôn khác biệt với các dạng hàng hóa lâu bền khác bởi thị trường hữu hạn vốn có của nó. Bất kì ai có tiền cũng có thể mua một chiếc xe hơi của Czech; nhưng chỉ những độc giả biết tiếng Czech mới mua sách viết bằng tiếng Czech. Tầm quan trọng của sự khác biệt này sẽ được xem xét dưới đây.

(132) Thêm nữa, ngay từ cuối thế kỉ XV, Aldus [tức Aldus Manutius (1449-1515)], ông chủ xuất bản ở Venice, đã tiên phong trong việc sản xuất các “ấn bản bỏ túi” dễ dàng mang theo người.

(133) Như trường hợp cuốn tiểu thuyết *Semarang Hitam* cho thấy, hai dạng sách bán chạy này [tức sách và báo - ND] từng có liên hệ chặt chẽ với nhau hơn ngày nay. Dickens cũng cho xuất bản những cuốn tiểu thuyết nổi tiếng của ông thành nhiều kì trên các tờ báo đại chúng.

(134) “Các tài liệu in ấn cổ vũ cho sự tham gia thâm nhập vào sự nghiệp chính nghĩa, khi những người chủ trương không bị đặt vào bất cứ giáo xứ cụ thể nào và hướng đến một công chúng vô hình từ xa”. Elizabeth L. Eisenstein, “Some Conjectures about the Impact of Printing on Western Society and Thought”, *Journal of Modern History*, 40:1 (tháng 3/1968), tr.42.

(135) Khi bàn tới mối quan hệ giữa tình trạng vô chính phủ về mặt vật chất của xã hội trung lưu và một trật tự nhà nước mang tính chính trị trừu tượng, Nairn quan sát thấy rằng: “Cơ chế đại diện đã biến sự bất bình đẳng giai cấp trên thực tế thành chủ nghĩa bình quân trừu tượng giữa các công dân, biến thuyết duy ngã cá nhân thành ý chí tập thể phi cá nhân, và biến thứ đáng ra là một sự hỗn loạn thành tính hợp thức mới của nhà nước”. *The Break-up of Britain*, tr.24. Tôi không nghi ngờ gì điều này. Nhưng cơ chế đại diện (những

cuộc bầu cử?) là một bữa tiệc hiếm hoi và không cố định. Tôi cho rằng việc sản sinh ra ý chí phi cá nhân nên được nhìn nhận trong những quy tắc thường nhật của đời sống tưởng tượng.

(136) Vào lúc đó, dân số châu Âu nơi các sản phẩm in ấn có mặt là khoảng 100 triệu người. Febvre và Martin, *The Corning of the Book*, tr.248-249.

(137) [ND] Cụm từ trong tiểu luận nổi tiếng của Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction” [“Tác phẩm nghệ thuật trong kỷ nguyên nhân bản cơ giới”], xem *Illuminations*.

(138) Điển hình là cuốn *The Travels of Marco Polo*, một tác phẩm gần như không được biết đến rộng rãi cho đến ấn bản đầu tiên năm 1559. Polo, *Travels*, tr.xiii.

(139) Được trích dẫn trong: Eisenstein, “Some Conjectures”, tldd., tr.56.

(140) Febvre và Martin, *The Coming of the Book*, tr.122. (Tuy nhiên, văn bản gốc chỉ nói một cách đơn giản là “par-dessus les frontières” [bỏ qua các đường biên giới - ND] mà thôi. *L’Apparition*, tr.184).

(141) Xem tldd., tr.187. Văn bản gốc nói về các nhà tư bản “puissants” (“đầy quyền lực”) chứ không phải là “giàu có”, *L’Apparition*, tr.281.

(142) “Do đó, trên phương diện này, sự xuất hiện của nghề in ấn là một giai đoạn trên con đường dẫn đến xã hội hiện đại của chúng ta ngày nay, dựa trên việc tiêu thụ đại chúng và sự chuẩn hóa.” Xem tldd., tr.259-260. (Văn bản gốc ghi là “une civilisation de masse et de standardisation”, tốt hơn nên dịch là “một nền văn minh đại chúng được chuẩn hóa”. *L’Apparition*, tr.394).

(143) Xem tldd., tr.195.

(144) [ND] Marcus Tullius Cicero (106 TCN-43 TCN): Triết gia và nhà hùng biện La Mã.

(145a) Xem tldd., tr.289-290.

(145b) Xem tldd., tr.291-295.

(146) Từ thời điểm này, chẳng mấy chốc chúng ta sẽ thấy quang cảnh ở Pháp vào thế kỷ XVII, khi Corneille, Molière và La Fontaine có thể bán bản thảo các vở bi kịch và hài kịch của mình trực tiếp cho các ông chủ ngành xuất bản, những người mua chúng như là những khoản đầu tư tuyệt vời dựa trên danh tiếng của tác giả trên thị trường. Xem tldd., tr.161.

(147) Xem tldd., tr.310-315.

(148) [ND] Commonwealth of the Puritans (1649-1660): Khối Thịnh vượng chung Thanh giáo là chính thể phi quân chủ, và là một trong những tiền thân của Vương quốc Anh ngày nay. Nó tồn tại chủ yếu dưới sự lãnh đạo của Oliver Cromwell trong vai trò Nhiếp chính quan, và tan rã năm 1660 với sự phục hồi của nền quân chủ.

(149) Seton-Watson, *Nations and States*, tr.28-29; Bloch, *Feudal Society*, I, tr.75.

(150) Chúng ta không nên giả định rằng sự thống nhất về mặt hành chính ở cấp độ địa phương xảy ra lập tức và toàn diện. Việc London từng cai quản xứ Guyenne [khu vực thuộc Pháp ngày nay - ND] từ xa bằng tiếng Anh Sơ kì là điều gần như không thể xảy ra.

(151) Bloch, *Feudal Society*, I, tr.98.

(152) Seton-Watson, *Nations and States*, tr.48. [Sắc lệnh Villers-Cotterêts, ban hành năm 1539, đã bãi bỏ tiếng Latin và công nhận tiếng Pháp là ngôn ngữ chính thức của các văn bản pháp lí - ND].

(153) [ND] Vương triều Romanov: Vương triều cuối cùng của Nga.

(154) Xem tlđđ., tr.83.

(155) Việc này có thể được xác nhận dễ dàng thông qua ví dụ về François I, người như chúng ta thấy, từng cấm in toàn bộ sách vở vào năm 1535, rồi lại biến tiếng Pháp thành ngôn ngữ triều đình của chính mình chỉ bốn năm sau đó!.

(156) Đây không phải là lần đầu tiên chúng ta thấy một sự “ngẫu nhiên” theo kiểu này. Febvre và Martin lưu ý rằng, mặc dù tầng lớp tư sản đã tồn tại một cách rõ nét ở châu Âu từ cuối thế kỉ XIII, nhưng giấy vẫn không được sử dụng phổ biến cho đến cuối thế kỉ XIV. Chỉ có mặt giấy phẳng mịn mới khiến cho việc sản xuất đại trà các văn bản và hình ảnh trở nên khả thi - và điều này không xuất hiện cho mãi đến 75 năm sau. Nhưng giấy không phải là một phát kiến của châu Âu. Nó được truyền đến từ một lịch sử khác - lịch sử của Trung Quốc - thông qua thế giới Hồi giáo. Theo *The Coming of the Book*, tr.22, 30, và 45.

(157) Chúng ta vẫn không có những công ti đa quốc gia khổng lồ trong thế giới xuất bản.

(158) Một thảo luận hữu ích về điểm này có thể xem tại S.H. Steinberg, *Five Hundred Years of Printing*, Chương 5. Việc kí hiệu *ough* được phát âm khác nhau trong các từ *although*, *bough*, *lough*, *rough*, *cough*, và *hiccough*, cho thấy những dị bản đa dạng trong gốc gác lỗi đánh vần tiếng Anh tiêu chuẩn ngày nay, cũng như chất lượng biểu ý của sản phẩm cuối cùng.

(159) Tôi khá thận trọng khi nói “không có gì đáp ứng... tốt hơn chủ nghĩa tư bản”. Steinberg và Eisenstein gần như thần thánh hóa việc “in ấn”, theo nghĩa thuần túy của hiện tượng này, như là điều gì mang tính thiên tài trong lịch sử hiện đại. Còn Febvre và Martin thì không bao giờ quên rằng đằng sau việc in ấn là các hãng in và các công ti xuất bản. Trong bối cảnh này, điều cần ghi nhớ là mặc dù nghề in được phát minh đầu tiên ở Trung Quốc, có lẽ 500

năm trước khi nó xuất hiện ở châu Âu, nhưng không có tác động gì lớn, chưa nói tới tác động mang tính cách mạng, chính bởi sự vắng mặt của chủ nghĩa tư bản tại đó.

(160) [ND] François Villon (1431-1463): Nhà thơ lớn người Pháp.

(161) *The Coming of the Book*, tr.319. Hãy so sánh [lời dịch tiếng Anh này] với câu gốc trong *L'Apparition*, tr.477: “Au XVIIe siècle, les langues nationales apparaissent un peu partout cristallisées” [“Vào thế kỉ XVII, ngôn ngữ quốc gia đã định hình ở khắp nơi” - ND].

(162) [ND] Kemal Atatürk (1881-1938): Nguyên soái, nhà chính trị cách mạng và người sáng lập Cộng hòa Thổ Nhĩ Kỳ; là một người theo chủ nghĩa thế tục và chủ nghĩa dân tộc. Các chính sách và lí thuyết của ông được gọi là chủ nghĩa Kemal.

(163) Hans Kohn, *The Age of Nationalism*, tr.108. Để công bằng hơn, có lẽ cũng cần bổ sung rằng Kemal Atatürk làm vậy cũng chỉ bởi hi vọng có thể đưa chủ nghĩa dân tộc Thổ Nhĩ Kỳ lên ngang hàng với nền văn minh hiện đại đã được Latin hóa tại Tây Âu.

(164) [ND] Chỉ việc áp dụng phép chính tả Cyrillic dựa trên bảng chữ cái được phát triển từ thế kỉ IX ở các vùng Đông Âu và Trung Á nói tiếng Slav dưới ảnh hưởng của Chính thống giáo. Hiện nay, bảng chữ cái này được dùng cho hơn 50 ngôn ngữ khác nhau, trong đó tiếng Nga là tiêu biểu nhất.

(165) Seton-Watson, *Nations and States*, tr.317.

(166) Creole (*Criollo*): Người thuộc hậu duệ thuần châu Âu (ít nhất là về mặt lí thuyết), nhưng sinh ra ở châu Mỹ (và sau này được mở rộng ra bất cứ đâu ngoài châu Âu).

(167) *The Break-up of Britain*, tr.41.

(168) Gerhard Masur, *Simón Bolívar*, tr.17.

(169) Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, tr.14-17 và rải rác trong toàn tác phẩm. Tỉ lệ này nảy sinh từ một thực tế là các chức năng thương mại và quản trị quan trọng hơn hầu như đều bị người Tây Ban Nha sinh ra ở Tây Ban Nha độc quyền, trong khi việc sở hữu đất đai hoàn toàn rộng mở với người creole.

(170) Trên phương diện này, chúng ta thấy có một sự tương đồng rõ ràng với chủ nghĩa dân tộc Boer [người gốc Hà Lan ở Nam Phi - ND] một thế kỉ sau đó.

(171) [ND] Ám chỉ Napoléon Bonaparte, người được triết gia Hegel mô tả bằng cụm từ nổi tiếng là “nhà lãnh đạo Tinh thần Thế giới” (“secretary of the World-Spirit”; hoặc trong tiếng Đức là “die Weltseele Zu Pferde”, tức “Tinh thần Thế giới trên lưng ngựa”).

(172) Có lẽ cũng nên lưu ý rằng Tupac Amarú không hoàn toàn khước từ lòng trung thành đối với nhà vua Tây Ban Nha. Ông và tùy tùng của mình (phần lớn là người Anh Diêng, nhưng cũng có một số người da trắng và người lai) nổi dậy trong cơn giận dữ chống lại chính quyền Lima. Masur, *Bolívar*, tr.24.

(173) Seton-Watson, *Nations and States*, tr.201.

(174) Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, tr.192.

(175) [ND] Simón Bolívar là một người creole Venezuela. Ông được coi là tượng đài của phong trào giải phóng dân tộc châu Mỹ, với biệt danh là “Nhà Giải phóng” (“The Liberator” / “El Libertador”).

(176) Xem tldđ., tr.224.

(177) Edward S. Morgan, “The Heart of Jefferson”, *The New York Review of Books*, 17/8, 1978, tr.2.

(178) Masur, *Bolívar*, tr.207; Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, tr.237.

(179) Câu chuyện này không phải không có những nút thắt và ngã rẽ. Bolívar trả tự do cho các nô lệ của mình ngay sau khi Venezuela tuyên bố độc lập vào năm 1810. Khi chạy nạn tới Haiti năm 1816, ông nhận được sự trợ giúp về mặt quân sự của Tổng thống Alexandre Pétion với điều kiện phải chấm dứt chế độ nô lệ trên tất cả những vùng lãnh thổ sẽ được giải phóng. Lời hứa này được thực hiện ở Caracas vào năm 1818 - nhưng chúng ta nên nhớ rằng thắng lợi của Madrid ở Venezuela từ 1814-1816 một phần là nhờ vào việc *chính Madrid* đã giải phóng các nô lệ trung thành của nó. Khi Bolívar trở thành tổng thống của Đại Colombia [Gran Colombia] (Venezuela, New Granada, và Ecuador) vào năm 1821, ông đề xuất và được Nghị viện thông qua một đạo luật trả tự do cho *những đứa con trai* của nô lệ. Ông “không yêu cầu Nghị viện quét sạch chế độ nô lệ vì không muốn gây oán giận với các đại địa chủ”. Masur, *Bolívar*, tr.125, 206-207, 329, và 388.

(180) Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, tr.276. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(181) Việc sử dụng cách định danh này ở đây là không chính xác về niên đại. Vào thế kỷ XVIII, khái niệm thường dùng vẫn là *Las Españas* (các xứ Tây Ban Nha) chứ không phải *España* (Tây Ban Nha). Seton-Watson, *Nations and States*, tr.53.

(182) [ND] Peninsulares: Chỉ người Tây Ban Nha và người Bồ Đào Nha chính quốc, sinh ra tại bán đảo Iberia. Trong toàn bản dịch, lối định danh “Bán đảo” và “người Bán đảo” (với tư cách là tên riêng) dùng để chỉ bán đảo Iberia.

(183) Sự hung hãn mới này từ phía mẫu quốc một phần là sản phẩm của các học thuyết Khai sáng, một phần là vì những vấn đề tài chính kinh niên, và

một phần, sau năm 1779, do cuộc chiến tranh với Anh. Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, tr.4-17.

(184) Xem tlđđ., tr.301. Bốn triệu peso dùng vào việc bao cấp cho hệ thống hành chính ở các vùng khác của châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha, trong khi 6 triệu là lợi nhuận ròng.

(185) Xem tlđđ., tr.17.

(186) Hiến pháp của Đế nhất Cộng hòa Venezuela (1811) có nhiều đoạn vay mượn nguyên văn từ Hiến pháp của Hợp chúng Quốc Hoa Kỳ. Masur, *Bolívar*, tr.131.

(187) Một phân tích kỹ lưỡng và xuất sắc về những nguyên nhân có tính cấu trúc dẫn tới trường hợp ngoại lệ của Brazil là tiểu luận “Political Elites and State Building: The Case of Nineteenth-Century Brazil” của José Murilo de Carvalho đăng trên *Comparative Studies in Society and History*, 24: 3 (1982), tr.378-399. Hai trong số các nhân tố quan trọng hơn cả là: (1) Sự khác biệt về giáo dục. Trong khi tại khu vực châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha, có “23 đại học phân bố ở những nơi sau này trở thành 13 nước khác nhau”, thì “Bồ Đào Nha từ chối một cách có hệ thống việc xây dựng mọi cơ sở giáo dục bậc cao ở thuộc địa của nó, và cũng không công nhận những trường dòng thần học vào hạng mục giáo dục này”. Giáo dục bậc cao chỉ được phép ở Đại học Coimbra, và con cháu giới tinh hoa creole phải đổ về mẫu quốc để học, chủ yếu ở khoa Luật. (2) Sự khác biệt trong triển vọng nghề nghiệp của người creole. De Carvalho chỉ ra rằng “từ phía Tây Ban Nha, có một sự bài trừ lớn hơn nhiều đối với những người Tây Ban Nha sinh tại Mỹ trong việc đảm nhiệm các chức vụ quan trọng (nguyên văn)”. Xem thêm Stuart B. Schwartz, “The Formation of a Colonial Identity in Brazil”, Chương 2 trong *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800* do Nicholas Canny and Anthony Pagden chủ biên. Schwartz đã đề cập thoáng qua rằng “không có nhà in nào hoạt động ở Brazil trong suốt ba thế kỷ đầu của thời thuộc địa” (tr.38).

(188) Lập luận tương tự cũng có thể áp dụng cho lập trường của chính quyền London khi đối mặt với 13 thuộc địa và ý thức hệ của cuộc Cách mạng 1776.

(189) Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, tr.208; xem thêm Masur, *Bolívar*, tr.98-99, và 231.

(190) Masur, *Bolívar*, tr.678.

(191) Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, tr.25-26.

(192) Masur, *Bolívar*, tr.19. Tất nhiên, những biện pháp này chỉ có thể thực thi được một phần, và rất nhiều hoạt động buôn lậu vẫn tiếp diễn.

(193) Xem tlđđ., tr.546.

(194) Xem công trình của ông *The Forest of Symbols, Aspects of Ndemhu Ritual*, đặc biệt là Chương “Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage”. Một thảo luận mới hơn, phức tạp hơn của ông có tên *Dramas, Fields, and Metaphors, Symbolic Action in Human Society*, Chương 5 (“Pilgrimages as Social Processes”) và Chương 6 (“Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas”).

(195) Xem Bloch, *Feudal Society*, I, tr.64.

(196) Có sự tương đồng rõ ràng ở đây khi xét tới vai trò lần lượt của tầng lớp trí thức song ngữ và những người nông dân, công nhân mù chữ trong sự ra đời của một số phong trào dân tộc chủ nghĩa - đây là trước khi có sự xuất hiện của phát thanh. Mãi đến năm 1895 mới được phát minh ra, phát thanh đã vượt lên in ấn và tạo nên một lối tái hiện bằng thính giác cho một cộng đồng tưởng tượng mà các trang in khó có thể thâm nhập vào. Vai trò của phát thanh trong các cuộc cách mạng ở Việt Nam, Indonesia, và trong các phong trào dân tộc chủ nghĩa giữa thế kỉ XX nói chung hãy còn bị coi nhẹ và chưa được nghiên cứu đầy đủ.

(197) Các “cuộc hành hương thể tục” không chỉ đơn thuần là một phép tu từ màu mè. Conrad đầy châm biếm, nhưng cũng rất chính xác, khi mô tả những đặc vụ ma quái của Léopold II giữa lòng thuộc địa tăm tối như là những “kẻ hành hương” [*Giữa lòng tăm tối (Heart of Darkness)* cũng là tên cuốn tiểu thuyết nổi tiếng của Joseph Conrad - ND].

(198) [ND] *Homo novus* (số nhiều *homines novi*): Thuật ngữ tiếng Latin, có nghĩa là “người mới”. Trong thời La Mã cổ đại, từ này dùng để chỉ người đầu tiên trong một gia đình được chọn vào Viện Nguyên lão. Ở đây, tác giả dùng từ này để ám chỉ việc chế độ chuyên chế bắt đầu tuyển dụng nhân sự mới không có địa vị thế tập vào bộ máy của nó.

(199) Đặc biệt thường xảy ra ở những nơi: (a) Chế độ một vợ một chồng bị cưỡng hành về mặt tôn giáo và pháp lí; (b) con trưởng có quyền thừa kế; (c) những tước vị phi triều đại vừa có thể được thừa kế, vừa khác biệt về mặt ý niệm và pháp lí đối với cấp bậc công chức, tức là các quý tộc tỉnh lẻ có quyền lực độc lập đáng kể, cụ thể như trường hợp Vương quốc Anh, trái ngược với Xiêm.

(200) Xem Bloch, *Feudal Society*, II, tr.422 và những trang tiếp theo.

(201) [ND] Vice-royalty: Trấn - đơn vị hành chính tại thuộc địa châu Mỹ của Tây Ban Nha. Trong quá trình chinh phục khu vực này, Tây Ban Nha lần lượt thành lập trấn Tân Tây Ban Nha năm 1521 (thủ phủ là Mexico City), trấn Peru năm 1534 (thủ phủ là Lima), trấn Tân Granada năm 1717 (thủ phủ là Bogotá), và trấn Río de la Plata năm 1776 (thủ phủ là Buenos Aires).

(202) Rõ ràng, chúng ta không nên phóng đại logic này. Không hiếm những trường hợp như Vương quốc Liên hiệp Anh, nơi những người theo Công giáo bị ngăn chặn không cho vào cơ quan công quyền cho đến tận năm 1829. Liệu có thể đặt ra nghi vấn rằng chính sự bài trừ lâu dài này đã đóng vai trò quan trọng trong việc thúc đẩy chủ nghĩa dân tộc Ireland không?

(203) Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, tr.18-19, 298. Một nửa trong xấp xỉ 15.000 người Bán đảo ở đây là binh lính.

(204) Vào thập niên đầu tiên của thế kỉ XIX, dường như chỉ có khoảng 400 cư dân Nam Mỹ cùng lúc ở Tây Ban Nha, bất kể thời điểm. Số đó bao gồm San Martín người “Argentina”, người được đưa sang Anh khi còn là một cậu bé, ở lại đó 27 năm tiếp sau, rồi vào Học viện Hoàng gia dành cho thanh niên quý tộc và đóng một vai trò đặc biệt trong cuộc đấu tranh vũ trang chống lại Napoléon trước khi trở về quê hương, sau khi hay tin về tuyên bố độc lập. Số đó cũng bao gồm cả Bolívar, người từng sống ở Madrid cùng Manuel Mello, tình nhân “châu Mỹ” của Nữ hoàng Marie Louise. Masur mô tả Bolívar (khoảng năm 1805) là thành viên của “một nhóm thanh niên Nam Mỹ”, gồm những người “cũng giàu có, lười biếng và không ưa triều đình như ông. Lòng căm thù và mặc cảm thấp kém của những người creole trước mẫu quốc hun đúc dần thành xung lực cách mạng”. *Bolívar*, tr.41-47, và 469-470 (San Martín).

(205) Theo thời gian, những cuộc hành hương quân sự cũng trở nên quan trọng như dân sự. “Tây Ban Nha không có tiền bạc cũng như nhân lực để duy trì những đơn vị quân đội đồn trú thường trực ở châu Mỹ, và nó phải dựa chủ yếu vào dân quân thuộc địa, lực lượng được mở rộng và tái tổ chức từ giữa thế kỉ XVIII” (Tlđđ, tr.10). Lực lượng dân quân này hoàn toàn mang tính địa phương, và không phải là những bộ phận được phép luân chuyển trong bộ máy an ninh lục địa [châu Âu]. Lực lượng này giữ vai trò ngày càng quan trọng từ thập niên 60 của thế kỉ XVIII trở đi, khi những cuộc đột kích của người Anh tăng nhanh. Cha của Bolívar từng là một vị tư lệnh dân quân xuất chúng, bảo vệ các cảng của Venezuela chống lại những kẻ xâm lược. Bản thân Bolívar cũng phục vụ trong một đơn vị cũ của cha mình khi còn là một thiếu niên. *Bolívar*, tr.30 và 38). Ở phương diện này, ông là tiêu biểu cho nhiều nhà lãnh đạo dân tộc chủ nghĩa thế hệ đầu của Argentina, Venezuela, và Chile. Xem Robert L. Gilmore, *Caudillism and Militarism in Venezuela, 1810-1910*, Chương 6 (“The Militia”) và Chương 7 (“The Military”).

(206) Hãy lưu ý tới những chuyển biến mà nền độc lập đưa lại cho cư dân châu Mỹ: Những người nhập cư thuộc thế hệ đầu tiên giờ đây trở thành “hạ đẳng nhất”, chứ không phải là “thượng đẳng nhất”, vì họ là nhóm người ướ

tạp nhất do nơi sinh mang tính định mệnh của họ. Tình huống trở trêu tương tự cũng xuất hiện trong việc phản ứng lại chủ nghĩa phân biệt chủng tộc. “Dòng máu đen” - vết *nhơ* từ chiếc chổi quét hắc ín - dần dần, dưới sự cai trị của chủ nghĩa đế quốc, được xem là một sự vấy bẩn tuyệt vọng đối với bất cứ “người da trắng” nào. Ngày nay, ít nhất là ở Hoa Kỳ, “người lai đen-trắng” [mulatto] đã đi vào viện bảo tàng. Dấu vết dù là nhỏ nhất của “dòng máu đen” cũng ngay lập tức biến một người thành da đen vĩnh viễn. Điều này tương phản với sự lạc quan trong chương trình hôn phối dị chủng của Fermín, cũng như việc ông không để tâm tới màu da của những hậu duệ sắp chào đời [tức Pedro Fermín de Vargas, người chủ trương đồng hóa người Anh Điêng bằng việc lai giống với người da trắng. Xem Chương 2, tr.25 - ND].

(207) Xét tới mối quan ngại sâu sắc của Madrid trong việc đảm bảo rằng việc quản lý các thuộc địa phải nằm trong tay những người đáng tin cậy, “thì một điều hiển nhiên là những vị trí cao phải dành riêng cho những người Tây Ban Nha chính gốc”. Masur, *Bolívar*, tr.10.

(208) Charles R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, tr.266.

(209) Xem tlđd., tr.252.

(210) Xem tlđd., tr.253.

(211) Rona Fields, *The Portuguese Revolution and the Armed Forces Movement*, tr. 15.

(212) Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, tr.257-258.

(213) Kemiläinen, *Nationalism*, tr.72-73.

(214) Ở đây, tôi đã nhấn mạnh những sự khác biệt mang tính phân biệt chủng tộc giữa những người Bán đảo và những người creole bởi chủ đề chính được xem xét lúc này là sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân tộc creole. Điều này không nên bị xem là làm giảm nhẹ sự phát triển song hành của chủ nghĩa phân biệt chủng tộc creole đối với người lai, người da đen, và người Anh Điêng, cũng như thiện ý của chính quốc, nơi không bị đe dọa gì, trong việc bảo vệ (ở một mức độ nào đó) những người bất hạnh này.

(215) Febvre và Martin, *The Coming of the Book*, tr.208-211.

(216) Tlđd., tr.211.

(217) Franco, *An Introduction*, tr.28.

(218) Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, tr.33.

(219) “Một người làm công đến phản nản về việc những đốc công người Tây Ban Nha đã đánh đập anh ta. San Martín phản nộ, nhưng đó là một sự phản nộ mang tính dân tộc chủ nghĩa chứ không phải xã hội chủ nghĩa, ‘Ông nghĩ sao? Cách mạng đã được ba năm rồi mà một gã *maturrango* [từ miệt thị trong

tiếng Tây Ban Nha để chỉ người Bán đảo - ND] vẫn còn dăm vung tay đối với một người Mỹ ư!”. Xem tldd., tr.87.

(220a) Một gợi tả xuất thần về tình trạng xa xôi cách biệt của các nhóm dân cư châu Mỹ gốc Tây Ban Nha chính là hình ảnh ngôi làng Macondo huyền thoại của Márquez trong cuốn tiểu thuyết *Trăm năm cô đơn*.

(220b) Toàn bộ diện tích của 13 thuộc địa là 322.497 dặm vuông. Diện tích của Venezuela là 352.143 dặm vuông; Argentina là 1.072.067 dặm vuông; còn diện tích vùng Nam Mỹ thuộc Tây Ban Nha là 3.417.625 dặm vuông.

(221) Paraguay là một trường hợp đặc biệt đáng quan tâm. Nhờ chế độ độc tài tương đối nhân từ được các giáo sĩ dòng Tên thiết lập ở đó vào đầu thế kỷ XVII, những người dân bản xứ được đối xử tốt hơn bất cứ nơi nào khác trong khu vực châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha, và tiếng Guaraní đã có được địa vị của một ngôn ngữ in ấn. Việc Nhà vua trục xuất những giáo sĩ dòng Tên ra khỏi khu vực châu Mỹ thuộc Tây Ban Nha năm 1767 khiến vùng lãnh thổ này bị sáp nhập vào Rio de la Plata, nhưng việc này xảy ra rất muộn sau đó và cũng chỉ kéo dài trong vòng hơn một thế hệ một chút. Xem Seton-Watson, *Nations and States*, tr.200-201.

(222) Có một điều khá gợi mở là *Tuyên ngôn Độc lập* năm 1776 chỉ nói về “nhân dân”, còn từ “dân tộc” chỉ xuất hiện lần đầu tiên trong Hiến pháp năm 1789. Xem Kemiläinen, *Nationalism*, tr.105.

(223) [ND] Johann Gottfried von Herder (1744-1803): Triết gia, nhà thần học, thi sĩ Đức.

(224) Kemiläinen, *Nationalism*, tr.42. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(225) *Mimesis*, tr.282. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(226) Cuộc tranh luận này bắt đầu năm 1689 khi Charles Perrault, khi đó 59 tuổi, xuất bản bài thơ có tên *Siècle de Louis le Grand* [*Thế kỷ của Louis Đại đế*], trong đó lập luận rằng nghệ thuật và khoa học đã đạt đến độ rực rỡ viên mãn ở chính quê hương và thời đại của ông.

(227) *Mimesis*, tr.343. Lưu ý rằng Auerbach dùng từ “văn hóa” chứ không phải “ngôn ngữ”. Chúng ta cũng nên thận trọng khi quy “thể tính dân tộc” cho cụm từ “của họ” trong đoạn trích này.

(228) Tương tự, có một sự tương phản thú vị giữa hai nhân vật Mông Cổ nổi tiếng trong kịch Anh. Vở *Tamburlaine the Great* (1587-1588) của Marlowe mô tả một vị vua nổi tiếng đã chết từ năm 1407. Vở *Aurangzeb* (1676) của Dryden lại miêu tả một vị hoàng đế đang tại vị (1658-1707).

(229) Vì vậy, khi chủ nghĩa đế quốc châu Âu vô tâm nghiền nát mọi thứ trên con đường chinh phục toàn cầu của nó, các nền văn minh khác bỗng dưng phải đối mặt một cách đau thương với chủ nghĩa đa nguyên, thứ phá hủy đi

phả hệ thiêng của những nền văn minh này. Việc ngoại biên hóa Trung Quốc [Middle Kingdom] thành Viễn Đông là điển hình cho quá trình này.

(230) Hobsbawm, *The Age of Revolution*, tr.337.

(231) Edward Said, *Orientalism*, tr.136.

(232) [ND] Nguyên văn: Proto-language, chỉ ngôn ngữ gốc ở mỗi nhánh của một “cây phả hệ” ngôn ngữ, theo lối tư duy mang tính cấu trúc của các nhà ngữ văn phương Tây.

(233) Hobsbawm, *The Age of Revolution*, tr.337.

(234) “Chính bởi lịch sử ngôn ngữ ở thời đại của chúng ta luôn bị tách biệt một cách cứng nhắc khỏi lịch sử chính trị, kinh tế và xã hội thông thường, nên tôi cho rằng cần phải gắn ngôn ngữ với các dạng lịch sử này, kể cả phải chấp nhận hi sinh chuyên môn hẹp”. *Nations and States*, tr.11. Trên thực tế, một trong những phương diện đáng giá nhất trong cuốn sách của Seton-Watson chính là sự chú tâm của ông vào lịch sử ngôn ngữ - mặc dù người ta có thể không đồng tình với cách ông triển khai nội dung này.

(235) *The Age of Revolution*, tr. 166. Các thiết chế học thuật không có ý nghĩa đáng kể với chủ nghĩa dân tộc châu Mỹ. Bản thân Hobsbawm đã lưu ý rằng, mặc dù có 6.000 sinh viên ở Paris lúc bấy giờ, những người này hầu như không đóng một vai trò gì trong Cách mạng Pháp (tr.167). Ông cũng lưu ý một cách hữu ích rằng, dù giáo dục lan truyền nhanh chóng vào nửa đầu thế kỷ XIX, số lượng thanh thiếu niên đi học vẫn rất nhỏ theo tiêu chí hiện đại: Chỉ có 19.000 học sinh *lycée* [trung học - ND] tại Pháp vào năm 1842; 20.000 học sinh trung học trên tổng số 68 triệu dân của Đế quốc Nga năm 1850; và có thể có 48.000 sinh viên đại học trên toàn châu Âu năm 1848. Tuy nhiên, trong các cuộc cách mạng của năm ấy, nhóm rất nhỏ nhưng có tính chiến lược này đã đóng một vai trò trung tâm (tr.166-167).

(236) Những tờ báo tiếng Hi Lạp đầu tiên xuất hiện năm 1784 ở Vienna. Philike Hetairia, một hội kín chịu trách nhiệm chính trong cuộc nổi dậy chống Ottoman năm 1821, được thành lập vào năm 1814 tại “cảng mới Odessa vĩ đại của Nga, chuyên giao thương về ngũ cốc”.

(237) Xem lời Dẫn nhập của Elie Kedourie trong cuốn *Nationalism in Asia and Africa*, tr.40.

(238) Xem tlđd., tr.43-44. Nhấn mạnh do tôi bổ sung. Toàn văn tiểu luận “The Present State of Civilization in Greece” [“Tình trạng văn minh hiện nay tại Hi Lạp”] của Koraes được in ở tr.157-182. Tiểu luận này chứa đựng một phân tích hiện đại đến mức kinh ngạc về các cơ sở xã hội học của chủ nghĩa dân tộc Hi Lạp.

(239) Không dám giả vờ mình có chút tri thức chuyên sâu gì về Trung và Đông Âu, tôi dựa chủ yếu vào Seton-Watson trong phân tích tiếp sau đây. Về tiếng Rumania, xem *Nations and States*, tr.177.

(240) Xem tldd., tr.150-153.

(241) Paul Ignotus, *Hungary*, tr.44. “Ông quả thật đã chứng minh được điều đó, nhưng nỗ lực bút chiến của ông thuyết phục hơn giá trị mỹ học của những ví dụ mà ông viết ra”. Một điều có lẽ cũng đáng lưu ý là đoạn văn này xuất hiện trong một tiểu mục có tên “The Inventing of the Hungarian Nation” [“Việc phát minh ra dân tộc Hungary”] mở đầu bằng phát biểu đầy sức nặng rằng: “Một dân tộc sinh ra khi có vài người quyết định rằng việc này cần phải vậy”.

(242) Seton-Watson, *Nations and States*, tr.158-161. Phản ứng này đủ bạo lực để thuyết phục người kế tục của ông [Joseph II] là Leopold II (trị vì 1790-1792) phục hồi lại tiếng Latin. Xem thêm Chương 6 sau đây. Một điểm hữu ích đáng xem xét là về mặt chính trị, Kazinczy đứng cùng phe với Joseph II trong vấn đề này (Ignotus, *Hungary*, tr.48).

(243) [ND] Chỉ phong trào dân tộc chủ nghĩa trên khía cạnh văn hóa-ngôn ngữ ở vùng nói tiếng Slav-phương Nam. Phong trào này xuất phát từ Croatia vào khoảng năm 1830 và lụi tàn do việc tăng cường đàn áp sau phong trào cách mạng 1848.

(244) *Nations and States*, tr.187. Khởi cần phải nói, chế độ Sa hoàng đã nhanh chóng xử lý những người này. Shevchenko hoàn toàn suy sụp ở Siberia. Tuy nhiên, triều đình Habsburg cũng có một số động thái cổ vũ các nhà dân tộc chủ nghĩa người Ukraine ở Galicia, để làm đối trọng với người Ba Lan.

(245) [ND] Túc nhà sử học Nikolay Kostomarov, người thành lập Hội Hữu ái Thánh Cyril và Methodius năm 1846 tại Kiev. Hội này hoạt động trên tinh thần Thiên Chúa giáo khai phóng và mang đậm màu sắc dân tộc chủ nghĩa Ukraine. Nó nhanh chóng tan rã khi Kostomarov bị bắt vào năm 1847 và sau đó bị lưu đày. Ông cũng là tác giả của nhiều công trình nghiên cứu về lịch sử Ukraine.

(246) Kemiläinen, *Nationalism*, tr.208-215.

(247) Seton-Watson, *Nations and States*, tr.72.

(248) [ND] Ám chỉ việc tiếng Hà Lan ở châu Phi được gán cho một cái tên mới là tiếng “Africans”. Qua việc nhấn mạnh “Phi tính”, tên gọi này che mờ đi nguồn gốc châu Âu của nó.

(249) Seton-Watson, *Nations and States*, tr.232 và 261.

(250) Kohn, *The Age of Nationalism*, tr.105-107. Điều này đồng nghĩa với việc khước từ “tiếng Ottoman”, một ngôn ngữ hành chính của vương triều hòa

trộn trong nó những yếu tố của tiếng Thổ Nhĩ Kỳ, Ba Tư, và Ả Rập. Một ví dụ tiêu biểu là, Ibrahim Sinasi, người sáng lập tờ đầu tiên trong số những tờ báo này, vừa mới trở về sau 5 năm du học ở Pháp. Những người khác mau chóng theo chân ông. Đến năm 1876, đã có bảy tờ nhật báo tiếng Thổ Nhĩ Kỳ ở Constantinople.

(251) Hobsbawm, *The Age of Revolution*, tr.229.

(252) Peter J. Katzenstein, *Disjoined Partners, Austria and Germany since 1815*, tr.74,112.

(253) Như chúng ta đã thấy, xu hướng phương ngữ hóa ngôn ngữ-của-nhà nước ở hai vương quốc này diễn ra rất sớm. Trong trường hợp Vương quốc Liên hiệp Anh, việc chinh phục người Gaeltacht về mặt quân sự vào đầu thế kỉ XIX và nạn đói vào thập niên 40 của thế kỉ XIX là những nhân tố có đóng góp lớn.

(254) Hobsbawm, *The Age of Revolution*, tr. 165. Một thảo luận xuất sắc và kĩ lưỡng về vấn đề này có thể xem trong Ignotus, *Hungary*, tr.44-56; và Jászi, *The Dissolution*, tr.224-225.

(255) Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa*, tr.170. Nhấn mạnh do tôi bổ sung. Tất cả mọi yếu tố trong đoạn trích này đều là những ví dụ mẫu mực. Nếu Koraes nhìn về phía châu Âu, thì đó là một cái nhìn qua vai, bởi anh ta đang đối diện với Constantinople. Tiếng Ottoman lúc bấy giờ vẫn chưa phải là một ngoại ngữ. Và những cô bé tương lai sẽ trở thành các bà vợ nhàn rỗi bắt đầu tham gia vào thị trường in ấn.

(256) Chẳng hạn, xem Seton-Watson, *Nations and States*, tr.72 (Phần Lan), tr.145 (Bulgaria), tr.153 (Bohemia), và tr.432 (Slovakia); Kohn, *The Age of Nationalism*, tr.83 (Ai Cập) và tr.103 (Ba Tư).

(257) *The Age of Revolution*, tr.169.

(258) *The Break-up of Britain*, tr.340.

(259) *The Age of Revolution*, tr.80.

(260) Hãy so sánh: “Ngay tên gọi của cuộc Cách mạng Công nghiệp đã phản ánh tác động tương đối trẻ của nó đối với châu Âu. Sự vật đó (nguyên văn) tồn tại ở Anh quốc trước khi tên gọi này ra đời. Phải đến tận thập niên 20 của thế kỉ XIX, các nhà chủ nghĩa xã hội Anh và Pháp - bản thân họ là một nhóm chưa có tiền lệ - mới phát minh ra từ này, có lẽ dựa trên sự tương đồng với cuộc cách mạng chính trị Pháp”. Xem tlđđ., tr.45.

(261) Có lẽ sẽ chính xác hơn khi nói rằng mô hình này là một sự kết hợp phức tạp của các yếu tố Pháp và Mỹ. Nhưng “hiện thực dễ thấy” ở Pháp cho đến sau năm 1870 vẫn là các nền quân chủ được khôi phục và một chế độ vương triều thứ phẩm do người cháu họ của Napoléon [tức Napoléon III - ND] lập ra.

(262) Điều này cũng không hẳn đã rõ ràng. Phân nửa số thần dân của Vương quốc Hungary không phải là người Magyar. Chỉ một phần ba số nông nô là những người nói tiếng Magyar. Vào đầu thế kỷ XIX, giới quý tộc Magyar thượng lưu nói tiếng Pháp hoặc tiếng Đức, còn quý tộc trung và hạ lưu thì “nói chuyện bằng một thứ tiếng Latin bồi đậm tiếng Magyar, nhưng cũng trộn thêm tiếng Slovak, Serbia, Rumania, và cả tiếng Đức địa phương...”. Ignotus, *Hungary*, tr.45-46, và 81.

(263) [ND] Nguyên văn: “official nationalism”. Từ “official” có thể được hiểu và dịch theo nhiều cách khác nhau - ví dụ như “nhà nước”, “chính thống”, “chính thức”, “quan phương”, hay “chính quyền” - mỗi cách dịch đều có điểm hay và điểm dở riêng. Việc chúng tôi chuyển dịch thuật ngữ này thành “chủ nghĩa dân tộc nhà nước” dựa trên nội hàm do bản thân Benedict Anderson đưa ra. Trong Chương 9, Anderson nhấn mạnh rằng “đặc điểm xuyên suốt” của mô hình chủ nghĩa dân tộc này là “nó xuất phát từ nhà nước, đầu tiên và trước hết là để phục vụ các mục tiêu của nhà nước”. Trên cơ sở định nghĩa tường minh này của Anderson, cũng như dựa trên các lý giải khác của tác giả xuyên suốt các chương sách, chúng tôi chọn dịch thuật ngữ quan trọng này thành “chủ nghĩa dân tộc nhà nước”.

(264) [ND] Nguyên văn: “Elephantiasis”, bệnh giun chỉ bạch huyết, hay còn gọi là bệnh chân voi, với triệu chứng rõ nhất là phù nề bàn chân. Ẩn dụ này chỉ tính chất bành trướng nhưng mục nát của các nhà nước vương triều châu Âu vào giai đoạn cuối thế kỷ XIX.

(265) Điều thú vị là thứ rốt cuộc trở thành Đế quốc Anh sau này chẳng hề được một triều đại “Anh” nào cai trị kể từ đầu thế kỷ XI: Tính từ lúc đó chỉ có một cuộc diễu hành pha tạp gồm người Norman (Nhà Plantagenet), người xứ Wales (Nhà Tudor), người Scotland (Nhà Stuart), người Hà Lan (Nhà Orange), và người Đức (Nhà Hanover) đã ngồi trên ngai vàng của đế quốc này. Chẳng mấy ai đoái hoài tới điều đó cho đến khi xuất hiện cuộc cách mạng ngữ văn và cơn bột phát của chủ nghĩa dân tộc Anh trong Thế chiến I. Nhà Windsor giờ đây hòa nhập với Nhà Schönbrunn hoặc Nhà Versailles. [Tới năm 1917, hoàng tộc Anh mới chuyển từ họ “Saxe-Coburg-Gotha” (một nhánh của Nhà Hanover gốc Đức) sang họ “Windsor” mang Anh tính rõ ràng hơn (xuất phát từ lâu đài Windsor lâu đời trên đất “Anh”) nhằm đối phó với tâm lý chống Đức trong Thế chiến I - ND].

(266) Jászi, *The Dissolution*, tr.71. Điều thú vị là Joseph đã khước từ việc tuyên thệ trở thành vua Hungary bởi vì điều này sẽ khiến ông phải cam kết tôn trọng những đặc quyền “hợp hiến” của giới quý tộc Magyar. Ignotus, *Hungary*, tr.47.

(267) Jászi, *The Dissolution*, tr.137. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(268) Người ta có thể cho rằng một kỉ nguyên dài đã kết thúc vào năm 1844, khi tiếng Magyar cuối cùng đã thay thế tiếng Latin để trở thành ngôn ngữ của-nhà nước tại vương quốc Hungary. Nhưng, như chúng ta đã thấy, tiếng Latin bởi trên thực tế vẫn là một *phương ngữ* của giới quý tộc Magyar trung và hạ lưu cho đến tận cuối thế kỉ XIX.

(269) Nhờ giáo sư Chehabi từ Đại học Harvard, tôi được biết rằng Shah trước tiên bắt chước cha mình, Reza Pahlavi, người cũng mang theo một ít đất Iran trong hành lí khi bị London ép phải lưu vong tới Mauritius vào năm 1941.

(270) [ND] Nguyên văn: “Naturalization”, chỉ quá trình “tự nhiên hóa” tính chất dân tộc ở các vương triều vốn không có đặc trưng “dân tộc”. Nói cách khác, trong quá trình này, các vương triều bắt đầu theo đuổi tính dân tộc một cách tự giác, từ đó dẫn tới mô hình chủ nghĩa dân tộc nhà nước. Thuật ngữ “naturalization” còn một nghĩa khác là “nhập tịch”, mà bạn đọc sẽ gặp ở Chương 8. Ở đây, sau khi tham khảo bản dịch tiếng Trung, chúng tôi dịch là “quy hóa dân tộc” với hàm ý chỉ việc quy gán “tính dân tộc” cho các cộng đồng và các chính thể vốn không có đặc tính này.

(271) Seton-Watson, *Nations and States*, tr.148. Nhưng hồi ôi, sự châm biếm của Seton-Watson chỉ mở rộng tới Đông Âu mà thôi. Seton-Watson đã mỉa mai một cách xác đáng chế độ Romanov và Xô viết, nhưng lại bỏ sót chính sách tương tự được theo đuổi ở London, Paris, Berlin, Madrid, và Washington.

(272) Có một hiện tượng khá thú vị tồn tại song song với toàn bộ những điều này. Đó là những cuộc cải cách chính trị-quân sự của các tướng Scharnhorst, Clausewitz, và Gneisenau, những người bằng tinh thần bảo thủ tự giác đã áp dụng nhiều cải cách ngẫu hứng của cuộc Cách mạng Pháp vào việc xây dựng nên ở châu Âu thế kỉ XIX một đội quân lớn, khuôn mẫu, chính quy, thường trực, dựa trên chế độ quân dịch, và được chuyên nghiệp hóa ở cấp sĩ quan.

(273) Seton-Watson, *Nations and States*, tr.83-87.

(274) Seton-Watson, *Nations and States*, tr.87.

(275) Sự đứt gãy của mối hàn này được đánh dấu bằng sự thay đổi tuần tự của các chính thể từ Đế quốc Anh, Khối Thịnh vượng Chung thuộc Anh, đến Khối Thịnh vượng Chung, rồi đến...?.

(276) *The Break-up of Britain*, tr.106, và những trang tiếp theo.

(277) “Some Reflections...”, tr.5.

(278) [ND] David Hume (1711-1776): Triết gia, nhà kinh tế học, và nhà sử học người Scotland, một trong những nhân vật quan trọng nhất của thời kì Khai sáng ở Scotland.

(279) Trong một cuốn sách mang cái tên rất ý nghĩa là *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* [Phát minh ra nước Mỹ: Tuyên ngôn Độc lập của Jefferson], Gary Wills cho rằng trên thực tế, tư tưởng dân tộc chủ nghĩa của Jefferson về cơ bản không được định hình trên cơ sở học thuyết của Locke, mà của Hume, Hutcheson, Adam Smith, và các tên tuổi khác của trào lưu Khai sáng Scotland.

(280) *Feudal Society*, I, tr.42.

(281) [ND] Ở đây nói tới việc vương quốc Scotland vừa dùng tiếng Gael truyền thống thuộc họ Celtic, vừa dùng tiếng Scotland gốc Anglo-Saxon, còn gọi là tiếng Anh miền Bắc, trong thế đối lập với tiếng Anh miền Nam sau này trở thành phiên bản chuẩn hóa của Anh ngữ.

(282) *Nations and States*, tr.30-31.

(283) [ND] Lowlands: Vùng Hạ - chỉ những phần không có đồi núi ở Scotland. Khu vực này nằm ở phía Nam, hơi chếch sang Đông Scotland ngày nay.

(284) *The Break-up of Britain*, tr.123.

(285) Chúng ta có thể yên tâm rằng phiên bản Uvarov trung lưu, trẻ tuổi, và tự mãn người Anh này chẳng biết tý gì về nền “văn học bản xứ” của cả Ấn Độ lẫn Ả Rập.

(286) Xem Donald Eugene Smith, *India as a Secular State*, tr.337-338 và Percival Spear, *India, Pakistan and the West*, tr.163.

(287) Smith, *India*, tr.339.

(288) Chẳng hạn, hãy xem phần mô tả lạnh lùng của Roff về việc thành lập trường Cao đẳng Kuala Kangsar Malay năm 1905, ngôi trường nhanh chóng được biết đến, hoàn toàn không chút hài hước, dưới cái tên “Malay Eton” [tức “trường Eton của Malay”; Eton là trường nam sinh nội trú danh giá tại Anh - ND]. Theo đúng sự chỉ dạy của Macaulay, học sinh của trường này được tuyển từ “các tầng lớp đáng kính” - tức là từ giới quý tộc Malay tuân phục. Một nửa số học sinh nội trú đầu tiên ở đây là hậu duệ trực hệ của các vị sultan Malay khác nhau. William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, tr.100-105.

(289) Các nhóm dân xuyên-Ural lại là chuyện khác.

(290) Xem cuốn *Memories of my Life and Times* của ông, tr.331-332. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(291) Đúng là các viên chức người Ấn cũng được tuyển dụng ở Burma; nhưng Burma về mặt hành chính vẫn là một phần của Ấn Độ thuộc Anh cho đến tận năm 1937. Người Ấn cũng phục vụ với vai trò cấp dưới ở Malaya và Singapore thuộc Anh, đặc biệt là trong ngành cảnh sát, nhưng họ phục vụ với tư cách là “người địa phương” hoặc “người nhập cư”, tức là không được phép luân chuyển “ngược về” lực lượng cảnh sát Ấn Độ. Lưu ý rằng, ở đây, tôi nhấn

mạnh vào các viên chức, còn những người lao động, thương nhân và thậm chí là giới làm thuê chuyên nghiệp Ấn Độ vẫn di chuyển với số lượng khá lớn đến các thuộc địa của Anh ở Đông Nam Á, Nam và Đông Phi, thậm chí cả khu vực Caribe.

(292) Đúng là vào cuối thời Edward VII trị vì, một số “dân thuộc địa da trắng” đã di cư tới London và trở thành thành viên của Nghị viện hoặc các ông trùm báo chí có tiếng.

(293) [ND] Nguyên văn: “Half-concealed English nation”, chỉ dân tộc Anh chính quốc nằm khuất ở lõi của đế quốc Anh rộng lớn.

(294) Ở đây, nhân vật then chốt là Ōmura Masujirō (1824-1869), người còn được mệnh danh là “cha đẻ của quân đội Nhật”. Vốn là một samurai cấp thấp ở Chōshū, ông khởi đầu sự nghiệp bằng việc học y học phương Tây qua các sách hướng dẫn bằng tiếng Hà Lan. (Một điều cần nhắc lại là cho đến năm 1854, người Hà Lan là những người phương Tây duy nhất được phép vào Nhật Bản, và việc này cơ bản bị giới hạn trong khu vực đảo Deshima nằm ngoài cảng Nagasaki thuộc quyền kiểm soát của Mạc phủ [Tokugawa]). Tốt nghiệp trường Tekijyuku ở Ōsaka, khi đó là trung tâm đào tạo tiếng Hà Lan tốt nhất của đất nước này, ông quay về nhà và thực hành nghề y, nhưng không mấy thành công. Năm 1853, ông nhận chức giảng sư dạy học về phương Tây ở Uwajima rồi tạt ngang sang Nagasaki để nghiên cứu khoa học hàng hải (Ông thiết kế và giám sát việc đóng tàu thủy chạy bằng hơi nước đầu tiên của Nhật Bản dựa trên cơ sở các sách hướng dẫn). Cơ hội đã đến với ông sau sự xuất hiện của Perry; ông chuyển đến Edo năm 1856 để làm giảng sư ở nơi mà sau này trở thành Học viện Quân sự Quốc gia và làm việc ở văn phòng nghiên cứu cao cấp của Mạc phủ, chuyên nghiên cứu các văn bản phương Tây. Bản dịch các tác phẩm quân sự châu Âu của ông, đặc biệt là về những cải cách về chiến lược và sách lược của Napoléon, khiến ông trở nên nổi tiếng và được triệu về Chōshū năm 1860 để làm cố vấn quân sự. Năm 1864-1865, ông chứng minh tính xác đáng của các tác phẩm do mình viết ra khi trở thành vị tư lệnh thành công trong cuộc nội chiến ở Chōshū. Nhờ đó, ông trở thành Bộ trưởng Bộ Quốc phòng đầu tiên của thời Minh Trị, thảo ra những kế hoạch cách mạng cho chế độ quân dịch đại trà và việc loại bỏ tính hợp pháp của tầng lớp samurai. Vì điều này, một samurai bị lăng nhục đã ám sát ông. Xem Albert M. Craig, *Chōshū in the Meiji Restoration*, đặc biệt các trang 202-204, 267-280.

(295) Lời một nhà quan sát người Nhật đương thời, được trích trong E. Herbert Norman, *Soldier and Peasant in Japan*, tr.31.

(296) Các nhân vật đầu sỏ chính trị Nhật Bản nhận ra điều này từ kinh nghiệm cá nhân cay đắng. Năm 1862, một liên đội tàu chiến của Anh đã san bằng một nửa cảng Satsuma của Kagoshima; năm 1864, một đơn vị hải quân liên minh Mỹ, Hà Lan, và Anh cũng tàn phá các công sự ven biển Chōshū ở Shimonoseki. John M. Maki, *Japanese Militarism*, tr.146-147.

(297) Tất cả điều này gợi nhớ đến những cuộc cải cách được áp dụng ở Phổ sau năm 1810 để phản ứng lại lời cầu khẩn mạnh mẽ của Blücher tới Berlin: “Hãy cho chúng tôi một quân đội quốc gia!”. Vagts, *A History of Militarism*, tr.130; cũng xem Gordon A. Craig, *The Politics of the Prussian Army*, Chương 2.

(298) Nhưng tôi đã được các học giả của Nhật Bản cho biết rằng những cuộc khai quật các ngôi mộ hoàng gia sớm nhất đã gợi ý rõ ràng rằng: Gia tộc này về nguồn gốc - thật khủng khiếp! - lại là người Triều Tiên. Chính phủ Nhật Bản đã mạnh mẽ “ngăn cản” việc nghiên cứu sâu hơn các di chỉ này.

(299) Maruyama Masao, *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, tr.138.

(300) [ND] Túc Hugo Grotius (1583-1645), luật sư và nhà chính trị học Hà Lan, người được xem là cha đẻ của luật quốc tế. Một trong những tác phẩm nổi tiếng của ông về vấn đề này là *On the Law of War and Peace* (*Luật của chiến tranh và hòa bình*) xuất bản năm 1625.

(301) Xem tldd., tr.139-140.

(302) Thật không may, Đế quốc Áo-Hung - trường hợp thay thế duy nhất cho những nhà nước *vương triều* đang được dân tộc hóa theo hướng chính thống vào thời đó - lại không phải là thể lực có sự hiện diện lớn ở Viễn Đông.

(303) Như đã được dịch và trích dẫn trong Richard Storry, *The Double Patriots*, tr.38.

(304) Phần tiếp theo được rút gọn từ một phần nghiên cứu của tôi, “Studies of the Thai State: The State of Thai Studies”, đăng trong Eliezer B. Ayal (chủ biên), *The State of Thai Studies*.

(305) [ND] Nguyên văn: “Dutch East Indies”, chỉ khu vực Indonesia ngày nay. Trong bản dịch này, tên gọi “Đông Ấn Hà Lan” là cách chuyển ngữ dùng chung cho các lối định danh gồm “Dutch East Indies”, “Netherlands Indies”, và “Netherlands East Indies”.

(306) Battye cho thấy rõ rằng mục đích của vị vua trẻ trong những chuyến thăm Batavia và Singapore năm 1870 và Ấn Độ năm 1872, mà theo ngôn ngữ đường mật của chính Chulalongkorn, là để “lựa chọn những mô hình an toàn”. Xem “The Military, Government and Society in Siam, 1868-1910”, tr.118.

(307) “Cảm hứng cho chương trình mang tính dân tộc chủ nghĩa của Vajiravudh (tức Wachirawut), trước hết và trên hết, là Vương quốc Liên hiệp Anh, một dân tộc phương Tây mà Vajiravudh biết rõ nhất, và vào lúc bấy giờ, là dân tộc đầy tinh thần đế quốc hăng say”. Walter F. Vella, *Chaiyo! King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism*, tr.xiv. Cũng xem tr.6 và tr.67-68.

(308) Cuộc tấn công được tiến hành vào lúc chính quyền ra quyết định buộc người Hoa đóng thuế thân giống như người Thái bản xứ. Cho đến lúc ấy, thuế thân của người Hoa vẫn thấp hơn, để khích lệ nhập cư. Xem Bevars D. Mabry, *The Development of Labor Institutions in Thailand*, tr.38. (Việc bóc lột người Hoa chủ yếu thông qua các trang trại thuốc phiện).

(309) Về những chi tiết có tính phủ hệ, xem công trình nghiên cứu của tôi: “Studies of the Thai State”, tr.214.

(310) Ông cũng đặt ra một khẩu hiệu “*Chat, Sasana, Kasat*” (Dân tộc, Tôn giáo, Quốc vương), thứ trở thành nguyên tắc của các chế độ cánh hữu ở Xiêm trong vòng một phần tư thế kỉ. Ở đây, khẩu hiệu “Chế độ chuyên chế, Chính thống giáo, Tính dân tộc” của Uvarov đã xuất hiện ở Xiêm theo trật tự đảo ngược.

(311) Ignotus, *Hungary*, tr.47-48. Theo đó, vào năm 1820, Hoàng đế Franz II, người được mệnh danh là Con hổ Mặc Áo ngủ [Tiger in Schlafrock], đã tạo được ấn tượng tốt với bài phát biểu bằng tiếng Latin trước các nhân vật chủ chốt người Hungary tụ tập ở Pest. Tuy nhiên, năm 1825, vị đại quý tộc lãng mạn cấp tiến Bá tước István Széchenyi “đã khiến các đại quý tộc đồng bào của mình bối rối” ở Nghị viện khi phát biểu trước họ bằng tiếng Magyar! Jászi, *The Dissolution*, tr.80; và Ignotus, *Hungary*, tr.51.

(312) Phần trích dịch được lấy từ cuốn *The Old Hungary* (1910), phần này nằm trong Jászi, *The Dissolution*, tr.70-71. Grünwald (1839-1891) là một nhân vật thú vị và bi kịch. Sinh ra trong một gia đình quý tộc thuộc dòng dõi Saxon bị Magyar hóa, ông trở thành nhà cai trị xuất sắc, đồng thời là một trong những nhà khoa học xã hội đầu tiên của Hungary. Ấn bản công trình nghiên cứu của ông với nội dung chứng minh rằng “các hạt” trứ danh nằm dưới sự kiểm soát của người Magyar là những thứ ăn bám vào dân tộc đã khơi dậy một cuộc vận động lãng mạn công khai rất dã man nhằm vào ông. Ông chạy tỵ nạn tới Paris và ở đó, trầm mình xuống dòng sông Seine. Ignotus, *Hungary*, tr.108-109.

(313) Jászi, *The Dissolution*, tr.299.

(314) [ND] Lajos Kossuth (1802-1894): Nhà báo, nhà cải cách và lãnh tụ phong trào Cách mạng 1848 giúp giành độc lập cho Hungary từ tay Vienna.

Kossuth là người đề xuất nhiều đổi mới quan trọng trong Nghị viện Hungary, sau đó nắm quyền điều hành ngắn ngủi. Năm 1849, chính quyền này tan rã do xung đột nội bộ và bị quân đội Áo hoàng do Áo cầu viện đàn áp.

(315) Chế độ Kossuth đã ban bố quyền bỏ phiếu cho dân ông trưởng thành, nhưng với tiêu chuẩn về tài sản cao đến nỗi chỉ còn rất ít người có quyền này.

(316) Ignotus, *Hungary*, tr.56.

(317) Ignotus, *Hungary*, tr.59.

(318) [ND] Alexander von Bach (1813-1893): Chính trị gia người Áo, là người kiến tạo nên hệ thống quản lý tập trung trong giai đoạn đầu của triều đại Frank Joseph I vào giữa thế kỷ XIX.

(319) Ignotus quan sát thấy rằng Bach quả có bồi thường tài chính cho giới quý tộc khi tước đi các đặc quyền của nhóm này, “có lẽ cũng không ít hơn hay nhiều hơn mức mà họ đáng lẽ được hưởng dưới chế độ Kossuth” (tr.64-65).

(320) [ND] Chế độ quân chủ Lưỡng đầu (Dual Monarchy) cho phép sự tồn tại song song của hai chính thể quân chủ Áo và Hung với hầu hết các cơ quan quyền lực độc lập khỏi nhau.

(321) Ignotus, *Hungary*, tr.74.

(322) Kết quả là, số điền trang thế tập tăng gấp ba lần từ 1867-1918. Nếu người ta gộp cả tài sản của nhà thờ vào thì ít nhất một phần ba đất đai Hungary là tài sản thế tập tính đến cuối thời kỳ Đế quốc Áo-Hung. Các nhà tư bản Đức và Do Thái cũng làm ăn phát đạt dưới chế độ Tisza.

(323) Ignotus, *Hungary*, tr.81 và 82.

(324) Hành động bạo lực chủ yếu là do “lính pandoor” [lính mọi] khét tiếng, một bộ phận quân đội được các nhà quản lý cấp hạt triển khai như lực lượng cảnh sát đầy bạo lực ở nông thôn.

(325) Jászi, *The Dissolution*, tr.328.

(326) Dựa trên tính toán của Lajos Mocsáry (*Some Words on the Nationality Problem*, Budapest, 1886), được dẫn trong tldd., tr.331-332. Mocsáry (1826-1916) đã thành lập một đảng nhỏ mang tên Đảng Độc lập ở Nghị viện Hungary năm 1874 để đấu tranh cho các quan điểm của Kossuth, đặc biệt là về vấn đề những nhóm thiểu số. Các bài diễn văn của ông với nội dung tố cáo những vi phạm trắng trợn của Tisza đối với “Bộ luật Dân tộc” trước tiên là nguyên nhân dẫn đến việc ông bị tống khỏi Nghị viện và sau đó là trục xuất khỏi đảng của mình. Năm 1888, ông trở lại Nghị viện từ một khu vực bầu cử toàn người Rumania và cơ bản trở thành một kẻ bị ruồng bỏ về mặt chính trị. Ignotus, *Hungary*, tr.109.

(327) Jászi, *The Dissolution*, tr.334.

(328) Jászi, *The Dissolution*, tr.362. Ngay đầu thế kỉ XX, “chính thể đầu sỏ mang tính dân tộc” này đã đầy tính chất giả tạo. Jászi cho biết câu chuyện thú vị về một phóng viên từ một tờ nhật báo nổi tiếng Hungary phỏng vấn sĩ quan bị thương [Miklós Horthy] trong Thế chiến I, người sau này trở thành nhà độc tài phản động Hungary vào giai đoạn giữa hai cuộc chiến. Horthy nổi điên về việc bài báo này đã mô tả tư tưởng của ông là “vẫy cánh bay về Tổ quốc, chốn quê nhà của các vị tiên tổ”. Ông nói: “Hãy nhớ, nếu Đại Tư lệnh của tôi ở Baden, thì Tổ quốc của tôi cũng là ở đó!” *The Dissolution*, tr.142.

(329) Jászi, *The Dissolution*, tr.165. “Và những ngày xưa tươi đẹp ấy, khi mà vẫn có một nơi như Đế quốc Áo, người ta có thể rời bỏ chuyến tàu của các sự kiện để lên một chuyến tàu bình thường, trên một tuyến đường sắt bình thường, và trở về nhà... Tất nhiên, vẫn có xe hơi chạy dọc đường, nhưng không quá nhiều! Việc chinh phục không trung cũng đã bắt đầu, nhưng không quá sôi nổi. Thi thoảng, một con thuyền được gửi đến Nam Mỹ hoặc Viễn Đông, nhưng không quá thường xuyên. Chẳng ai có tham vọng sở hữu thị trường hay quyền lực tầm thế giới. Nơi đây, ta đứng giữa trung tâm của châu Âu, trung điểm của trục thế giới cũ; và những từ như “thuộc địa” hay “hải ngoại” vẫn vang lên như thể một điều gì hoàn toàn chưa được thử nghiệm hoặc quá xa vời. Người ta cũng có đôi chút xa hoa, nhưng đương nhiên không hào nhoáng như người Pháp. Người ta cũng chơi thể thao, nhưng không điên rồ như lối Anglo-Saxon. Người ta chi rất nhiều tiền cho quân đội, nhưng chỉ vừa đủ để đảm bảo vị trí yếu thứ hai trong số các đại cường mà thôi”. Robert Musil, *The Man Without Qualities*, I, tr.31-32. Đây là một cuốn tiểu thuyết hài hước vĩ đại ở thế kỉ [XX] của chúng ta.

(330) Jászi, *The Dissolution*, tr.135. Nhấn mạnh là của tác giả. Khi Metternich bị thải hồi sau cuộc nổi dậy năm 1848 và phải chạy trốn, “không ai trong triều đình hỏi xem ông sẽ đi đâu và sống tiếp như thế nào”. Chuyển dẫn nguyên văn.

(331) [ND] Karl Renner (1870-1950): Chính trị gia Đảng Dân chủ Xã hội Áo, người lần lượt đảm nhiệm vị trí thủ tướng và Tổng thống Áo trong nửa đầu thế kỉ XX.

(332) Jászi, *The Dissolution*, tr.181. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(333) [ND] Otto Bauer (1881-1938): Nhà lí luận chính trị nổi tiếng người Áo theo khuynh hướng xã hội chủ nghĩa, đồng thời cũng là một nhà dân tộc chủ nghĩa, ông từng đảm nhiệm vị trí lãnh đạo Đảng Dân chủ Xã hội Áo cũng như bộ trưởng Bộ Ngoại giao Áo.

(334) Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907), được trích lại trong công trình của ông mang tên *Werkausgabe*, I, tr.482. Các

chữ in nghiêng là nguyên bản tiếng Đức. Nếu so sánh bản dịch này với bản dịch của Jászi trong ấn bản đầu tiên cuốn sách này của tôi, chúng ta sẽ có nhiều suy tưởng bổ ích.

(335) Chắc chắn lối tưởng tượng này cũng phản ánh não trạng đặc trưng của kiểu trí thức cánh tả châu Âu lừng danh, những người luôn tự hào về năng lực sử dụng những thứ tiếng văn minh của mình, về di sản Khai sáng, cũng như về hiểu biết của bản thân khi can thiệp vào vấn đề của tất cả mọi người khác. Trong niềm tự hào này, nhân tố quốc tế chủ nghĩa và nhân tố quý tộc thật ra được hòa trộn với tỉ lệ ngang nhau.

(336) Jászi, *The Dissolution*, tr.39.

(337) Nửa thế kỉ trước, Jászi đã nêu nghi ngờ khá tương đồng: “Người ta có thể đặt câu hỏi rằng liệu sự phát triển mang tính đế quốc sau này của chủ nghĩa dân tộc có thực sự nảy sinh từ nguồn gốc đích thực của ý niệm dân tộc không, hay là nó xuất phát từ lợi ích độc quyền của những nhóm vốn xa lạ với ý niệm gốc về chủ nghĩa dân tộc”. Xem tldd., tr.286, nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(338) Quan điểm này càng được nhấn mạnh bằng sự đảo ngược trong trường hợp quần đảo Đông Ấn Hà Lan, nơi tới tận những ngày cuối cùng của nó vẫn cơ bản được cai trị bằng thứ ngôn ngữ mà ngày nay chúng ta gọi là “tiếng Indonesia”. Tôi nghĩ, đây là trường hợp duy nhất ở một thuộc địa mà tới giai đoạn cuối, một ngôn ngữ phi-Âu vẫn là ngôn ngữ-của-nhà nước. Điều dĩ thường này có thể được giải thích trước hết bằng tính cổ xưa thuần túy của thuộc địa này, khi nó được một công ti [tức Công ti Đông Ấn Hà Lan - ND] kiến lập từ thế kỉ XVII - rất lâu trước thời đại của chủ nghĩa dân tộc nhà nước. Chắc chắn, điều này còn liên quan tới sự thiếu tự tin nhất định của người Hà Lan trong thời hiện đại, rằng dấu ấn châu Âu nơi ngôn ngữ và văn hóa của họ không thể so sánh được với Anh, Pháp, Đức, Tây Ban Nha hay Italia (người Bỉ ở Congo dùng tiếng Pháp chứ không dùng tiếng Hà Lan). Cuối cùng, phải kể tới chính sách giáo dục thuộc địa bảo thủ một cách khác thường: Năm 1940, khi dân số bản địa lên đến hơn 70 triệu người, thì chỉ có 637 “người bản xứ” học bậc cao đẳng, và chỉ có 37 người tốt nghiệp cử nhân. Xem George Mc T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, tr.32. Để biết thêm về trường hợp Indonesia, xem Chương 7 dưới đây.

(339) [ND] Hội Quốc liên (League of Nations): Tổ chức thành lập năm 1920 sau khi Thế chiến I kết thúc, nhằm giải quyết các vấn đề tranh chấp quốc tế.

(340) [ND] Giuseppe Mazzini (1805-1872): Nhà hoạt động cách mạng dân tộc chủ nghĩa người Italia. Ông là người thành lập tổ chức cách mạng Italia Trẻ [Giovine Italia], và có vai trò quan trọng trong cuộc vận động thống nhất

Italia thông qua phong trào Risorgimento. Tinh thần cách mạng đại chúng của Mazzini đối nghịch với tinh thần đế quốc chuyên chế của Uvarov đề cập ở chương trước.

(341) [ND] Nguyên văn: “Janus-faced Russification”. Janus là vị thần có hai mặt trong thần thoại La Mã.

(342) Tất nhiên, điều này không chỉ bó hẹp trong các viên chức, dù họ là nhóm chính. Ví dụ, hãy xem xét không gian địa lí trong tác phẩm *Noli Me Tangere* (và nhiều tiểu thuyết dân tộc chủ nghĩa khác). Dù một số nhân vật quan trọng nhất trong cuốn tiểu thuyết này của Rizal là người Tây Ban Nha, và một vài nhân vật người Philippines quả thật đã đến Tây Ban Nha (rời khỏi sân khấu của cuốn tiểu thuyết), thì không gian hành trình của mọi nhân vật đều giới hạn trong khu vực mà 11 năm sau khi cuốn tiểu thuyết này được xuất bản và hai năm sau khi tác giả của nó bị hành hình, trở thành Cộng hòa Philippines.

(343) Chỉ xin lấy một ví dụ: Năm 1928, có khoảng 250.000 người bản xứ được trả lương ở Đông Ấn Hà Lan. Số này chiếm 90% viên chức nhà nước. (Theo đó, mức lương và trợ cấp của viên chức Hà Lan và viên chức bản xứ, vốn có chênh lệch lớn, gộp lại chiếm tới 50% tổng chi tiêu nhà nước!). Xem Amry Vandebosch, *The Dutch East Indies*, tr.171-173. Nhưng người Hà Lan vẫn chiếm tỉ lệ cao gấp chín lần so với số người Anh trong hệ thống hành chính của “nhà nước phi bản xứ” tại Ấn Độ thuộc Anh.

(344) Ngay cả ở một nơi cực kì bảo thủ như Đông Ấn Hà Lan, số lượng người bản xứ được tiếp nhận giáo dục tiểu học theo phong cách phương Tây cũng nhảy vọt từ 2.987 người trong giai đoạn 1900-1904 lên 74.697 người vào năm 1928; trong khi những người tiếp cận giáo dục theo lối phương Tây bậc trung học tăng từ 25 lên 6.468 trong cùng thời gian. Kahin, *Nationalism*, tr.31.

(345) Mượn cách nói của Anthony Barnett thì năng lực song ngữ cũng “cho phép tầng lớp trí thức *nói* với đồng bào (cùng bản ngữ với mình) với mình rằng “chúng ta” có thể giống “họ”.

(346) Bài báo xuất hiện lần đầu tiên trên tờ báo Hà Lan *De Expres* ngày 13/7/1913, nhưng nhanh chóng được dịch ra “tiếng Indonesia” và được báo chí địa phương xuất bản. Suwardi lúc đó 24 tuổi. Là một thành viên quý tộc cấp tiến và được đào tạo bài bản hiếm thấy, ông cùng với một người bình dân ở Java là tiến sĩ Tjipto Mangoenkoesoemo và một người lai Á-Âu là Eduard Douwes Dekker thành lập Indische Partij [Đảng Đông Ấn] - đảng chính trị đầu tiên ở xứ thuộc địa này. Một nghiên cứu ngắn gọn nhưng hữu ích về Suwardi có thể tìm đọc trong Savitri Scherer, “Harmony and Dissonance:

Early Nationalist Thought in Java”, Chương 2. Phụ lục I của sách này cung cấp bản dịch tiếng Anh của bài báo nổi tiếng này, cũng là nguồn của đoạn trích trên đây.

(347) Hãy chú ý tới sự kết nối đầy tính chỉ dẫn ở đây giữa những cộng đồng “được tưởng tượng ra” [imagined] và những cộng đồng “chỉ tồn tại trong sự tưởng tượng” [imaginary].

(348) Loạt lễ kỉ niệm năm 1913 ở Đông Ấn Hà Lan còn là biểu tượng cho chủ nghĩa dân tộc nhà nước ở một góc độ thú vị khác. Sự kiện “giải phóng dân tộc” được kỉ niệm ở đây thực tế là sự khôi phục lại Nhà Orange nhờ vào các đạo quân thắng lợi của Liên minh Thần thánh (chứ không phải là việc thiết lập nền Cộng hòa Batavia năm 1795); và một nửa dân tộc được giải phóng nhanh chóng li khai để thành lập Vương quốc Bỉ năm 1830. Nhưng lớp vỏ bóng bẩy mang tên “giải phóng dân tộc” ở đây hẳn nhiên là thứ Suwardi tiếp thu từ các lớp học thuộc địa của mình.

(349) “Marxism and the National Question”, tr.41.

(350) [ND] Đại hiến chương: Magna Carta - văn bản do các quý tộc “Anh” nổi loạn soạn ra và ép vua John Platenet kí năm 1215, trong đó yêu cầu rằng các chính sách vương triều phải được một ủy ban quý tộc thông qua. Văn bản này được xem là biểu tượng của tinh thần tự do và thường được viện dẫn như khuôn mẫu đầu tiên của các văn bản hiến pháp về sau.

(351) [ND] Cách mạng Vinh quang: Glorious Revolution - còn gọi là Cách mạng 1688 khi liên minh các nghị sĩ Anh kết hợp với hoàng tử William Nhà Orange (Hà Lan) lật đổ vua James II. Sau đó, Nghị viện Anh tôn William, cũng là con rể vua James II, lên ngôi vua với vương vị James III cùng hoàng hậu Mary. Cuộc cách mạng không đổ máu này dẫn tới sự ra đời các đạo luật hạn chế quyền lực của vương triều và trao nhiều quyền kiểm soát cho nghị viện.

(352) Trọng tâm của chúng ta ở đây là các trường dân sự. Nhưng các trường quân sự cũng thường có vai trò quan trọng. Đội quân sĩ quan chuyên nghiệp thường trực do Phổ tiên phong vào đầu thế kỉ XIX đòi hỏi một kim tự tháp giáo dục phức tạp hơn, nếu không nói là chuyên môn hóa cao hơn phiên bản dân sự của nó. Những viên sĩ quan trẻ (tên lóng là “lính Thổ”) do những học viện quân sự mới thành lập đào tạo ra thường đóng vai trò quan trọng trong sự phát triển của chủ nghĩa dân tộc. Một trường hợp tiêu biểu là thiếu tá Chukuma Nzeogwu, người vạch kế hoạch cho cuộc đảo chính ngày 15/01/1966 ở Nigeria. Là một người Ibo Thiên Chúa giáo, ông thuộc lớp trẻ đầu tiên của Nigeria được gửi đi đào tạo ở Sandhurst [Học viện Quân sự Hoàng gia Anh] để tạo nguồn cho quá trình chuyển đổi từ lực lượng đánh

thuê thuộc địa do sĩ quan da trắng chỉ huy sang quân đội quốc gia, sau khi Nigeria giành độc lập năm 1960. (Nếu ông học tại Sandhurst cùng với vị thiếu tướng tương lai Afrifa, người cũng vào năm 1966 định lật đổ chính phủ của ông, thì số phận mỗi nhân vật bản xứ này vẫn là quay trở lại môi trường sống riêng của mỗi người trong đế quốc). Bằng chứng nổi bật về sức mạnh của mô hình Phổ là việc Nzeogwu có thể dẫn dắt quân Hồi giáo Hausa trong cuộc ám sát thủ tướng Sokoto [Sardauna of Sokoto, tức Ahmadu Bello - ND] và các quý tộc Hồi giáo Hausa khác, dẫn tới sự sụp đổ của chính quyền Abubakar Tafawa Balewa do nhóm Hồi giáo Hausa thống trị. Một dấu hiệu không kém phần nổi bật của chủ nghĩa dân tộc hình thành từ trường học thực dân là việc thông qua đài phát thanh Kaduna, Nzeogwu cam đoan với những người đồng hương của mình rằng “các bạn sẽ không còn phải cảm thấy xấu hổ khi nói rằng mình là người Nigeria” (dẫn từ Anthony H.M. Kirk-Greene, *Crisis and Conflict in Nigeria: A Documentary Source Book*, tr.126). Nhưng chủ nghĩa dân tộc khi đó vẫn còn quá mỏng manh ở Nigeria, nên cuộc đảo chính dân tộc chủ nghĩa của Nzeogwu nhanh chóng bị diễn giải thành một âm mưu của người Ibo, vì thế mà dẫn tới cuộc binh biến vào tháng 7, cuộc thảm sát người Ibo vào tháng 9 và tháng 10, cũng như việc li khai của khu vực Biafra vào tháng 5/1967 (xem rải rác các trang trong nghiên cứu xuất sắc của Robin Luckham: *The Nigerian Military*).

(353) Việc cho rằng một học sinh nào đó đã “quá tuổi” để học lớp X hay Y là không thể hình dung nổi trong các trường học Hồi giáo truyền thống, nhưng lại là một tiên đề vô thức tại các trường học theo lối thực dân phương Tây.

(354) Tất nhiên đỉnh cao nhất của các cuộc hành hương này là The Hague, Amsterdam, và Leiden, nhưng những người thực sự dám mơ đến việc học tập ở đây chỉ là một nhóm rất nhỏ.

(355) Trường học ở thế kỉ XX, vốn mang tính thế tục, thường dành cho cả nam và nữ, trong đó nam sinh vẫn là chủ yếu. Từ đó dẫn tới các câu chuyện tình và thường là những đám cưới “từ ghế nhà trường”, điều vượt qua mọi ranh giới truyền thống.

(356) Sukarno chưa bao giờ nhìn thấy Tây Papua, miền đất mà vì nó ông đã chiến đấu kiên cường cho đến khi hơn 60 tuổi. Ở trường hợp này, cũng như trường hợp những tấm bản đồ trong trường học, chúng ta thấy sự hư cấu thâm nhập vào hiện thực - hãy so sánh với tác phẩm *Noli* và *El Periquillo Sarniento*.

(357) Hãy so sánh để thấy sự tương phản với nhóm bị gọi là “lai” [half-breed] hoặc “mọi đen” [nigger], những người dù khởi đầu ở Calais nhưng có thể xuất hiện bất cứ đâu trên trái đất bên ngoài Vương quốc Liên hiệp Anh.

(358) [ND] Trong hệ thống giáo dục thuộc Pháp, *école normale* là các trường sư phạm.

(359) Về nguồn gốc và quá trình phát triển của ngôi trường nổi tiếng này, xem Abdou Moumouni, *L'Education en Afrique*, tr.41-49; về tầm quan trọng chính trị của nó, xem Ruth Schachter Morgenthau, *Political Parties in French-Speaking West Africa*, tr.12-14, 18-21. Ban đầu, ngôi trường này chỉ là một *école normale* vô danh nằm ở Saint-Louis, trước khi nó được dời đến Gorée, ngay bên ngoài Dakar vào năm 1913. Sau đó, nó được đặt tên theo William Merlaud-Ponty, vị toàn quyền thứ tư (1908-1915) của Tây Phi thuộc Pháp. Serge Thion cho tôi biết rằng cái tên William (ngược lại với Guillaume) đã thịnh hành từ lâu ở khu vực xung quanh Bordeaux [William là tên gọi theo kiểu Anh, còn Guillaume là phiên bản tiếng Pháp của nó - tức là ở đây, Anderson đang giải thích tại sao vị toàn quyền người Pháp nói trên lại có một cái tên “Anh” - ND]. Chắc chắn, Thion đã đúng khi cho rằng sự phổ biến này liên quan đến mối liên hệ về mặt lịch sử [giữa Bordeaux] với Anh thông qua việc buôn bán rượu vang; nhưng có vẻ như chúng ta hoàn toàn có thể truy về tận thời điểm Bordeaux (tức Guyenne) vẫn là một phần vững chãi trong đế chế do London cai trị.

(360) Dường như điều tương tự không xảy ra ở khu vực Tây Phi thuộc Anh, có thể vì các thuộc địa của Anh ở đây không liên nhau, cũng có thể vì London giàu có và cởi mở đến mức đã thiết lập các trường trung học cùng lúc ở tất cả các vùng lãnh thổ quan trọng, hoặc có thể vì chủ nghĩa địa phương của đối thủ là các tổ chức truyền giáo Tin lành. Trường Achimota, một trường trung học được nhà nước thực dân thành lập năm 1927 ở Accra, nhanh chóng trở thành đỉnh cao nhất của kim tự tháp giáo dục chuyên biệt ở vùng Bờ biển Vàng, và sau ngày độc lập, trở thành nơi con cái các vị bộ trưởng học cách nối nghiệp cha mình. Cạnh tranh với ngôi vị đầu bảng này là trường trung học Mfantsipim, với điểm mạnh là ra đời sớm hơn (thành lập năm 1876), nhưng điểm yếu là vị trí địa lý (tại Cape Coast) và tính chất bán công lập của nó (trường này vẫn nằm trong tay các giáo phái ngay cả sau ngày độc lập). Về những thông tin này, tôi xin cảm ơn Mohamed Chambas.

(361) Một trong số rất nhiều hệ quả của điều này là sự ra đời của Đảng Cộng sản Đông Dương với chỉ đúng một thế hệ (1930-1951?), tức là giai đoạn khi những người trẻ tuổi nói tiếng mẹ đẻ Việt Nam, Lào, và Khmer cùng gia nhập Đảng này. Ngày nay, sự thành lập của Đảng này đôi lúc được cho là có liên hệ với việc mở rộng ra ngoài lãnh thổ của Việt Nam. Thực tế, nó được Quốc tế Cộng sản tạo ra từ hệ thống giáo dục (và phần nào cả hệ thống hành chính) của Đông Dương thuộc Pháp.

(362) Chính sách này đã được Gail Paradise Kelly thảo luận một cách khéo léo và sâu sắc trong “Franco-Vietnamese Schools, 1918 to 1938”. Đáng tiếc là tác giả chỉ tập trung vào nhóm người nói tiếng Việt ở Đông Dương.

(363) Tôi dùng lối định danh có lẽ hơi vụng về này [ý chỉ việc dùng tiếng Pháp để gọi Lào và Cambodia] nhằm nhấn mạnh nguồn gốc thuộc địa của những thực thể này. “Laos” [tiếng Pháp trong nguyên bản - ND] được tập hợp từ một nhóm các tiểu quốc thù địch, chừa ra một nửa dân số nói tiếng Lào ở Xiêm. Các đường biên của “Cambodge” [tiếng Pháp trong nguyên bản - ND] chẳng khớp với một phạm vi lịch sử cụ thể nào của vương quốc tiền thực dân, cũng chẳng liên quan gì tới sự phân bố của những tộc người nói tiếng Khmer. Hàng trăm nghìn người trong số này rốt cuộc bị kẹt lại ở “Nam Kỳ”, tạo ra một cộng đồng riêng biệt được biết đến dưới tên gọi Khmer Krom (Khmer Hạ nguồn).

(364) [ND] Bạn đọc lưu ý rằng, xuyên suốt chương này, Anderson dùng lối định danh nguyên văn tiếng Pháp để chỉ Lào (“Laos”) và Cambodia (“Cambodge”). Hai từ này luôn xuất hiện trong ngoặc kép.

(365) Mục đích này được thực hiện thông qua việc thiết lập Ecole Supérieure de Pali ở Phnom Penh vào thập niên 30 của thế kỷ XX, một trường học tôn giáo dành cho các nhà sư nói tiếng Lào và Khmer. Nỗ lực hướng sự quan tâm của các nhà tu hành Phật giáo khỏi Bangkok có vẻ không hoàn toàn thành công. Năm 1942 (một thời gian ngắn sau khi Xiêm giành lại quyền kiểm soát phần lớn Tây Bắc “Cambodge” với sự giúp sức của Nhật Bản), người Pháp bắt một vị giáo sư đáng kính của trường do sở hữu và phát tán tài liệu giáo dục có tính chất “chống phá” bằng tiếng Thái. (Khả năng cao là các tài liệu này nằm trong số những cuốn sách giáo khoa dân tộc chủ nghĩa ra đời dưới nền cai trị chống Pháp quyết liệt (1938- 1944) của nguyên soái Plaek Phibunsongkhram).

(366) David G. Marr, *Vietnamese Tradition on Trial, 1920-1945*, tr.146. Không kém phần báo động là việc chuyển lậu các bản dịch tiếng Hán của những tác giả Pháp có vấn đề như Rousseau. (Kelly, “Franco-Vietnamese Schools”, tr.19).

(367) [ND] Trên thực tế, khoa thi Nho giáo cuối cùng ở Việt Nam là khoa thi Hội được vua Khải Định tổ chức vào năm 1919.

(368) Hình thức sau cùng của hệ thống kí tự này thường được ghi công cho nhà từ điển học tài năng Alexandre de Rhodes, người xuất bản công trình xuất sắc *Dictionarium annamiticum, lusitanum et latinum* vào năm 1651.

(369) “(Phần lớn) các viên chức thuộc địa Pháp cuối thế kỷ XIX... tin rằng để có thể đạt được thành công lâu dài ở thuộc địa, cần cứng rắn loại bỏ ảnh

hưởng của Trung Quốc, bao gồm cả hệ thống chữ viết. Các nhà truyền giáo thường nhìn nhận lớp trí thức Nho giáo như trở ngại chính cho công cuộc cải đạo Công giáo ở Việt Nam. Vì thế, trong tư tưởng của họ, việc loại bỏ chữ Hán sẽ dần cô lập Việt Nam khỏi di sản của nó và trung lập hóa tầng lớp tinh hoa truyền thống”. (Marr, *Vietnamese Tradition*, tr.145). Kelly trích lời một cây bút thực dân rằng “vậy nên, việc chỉ dạy một mình chữ quốc ngữ... giúp truyền bá tới người Việt Nam chỉ riêng các tài liệu, tác phẩm văn chương và triết học Pháp mà chúng ta muốn (họ tiếp cận). (Những công trình) mà chúng ta đánh giá là có lợi cho họ và dễ tiếp nhận chỉ gồm những văn bản đã được chuyển sang chữ quốc ngữ mà thôi”. “Franco-Vietnamese Schools”, tr.22.

(370) Marr, *Vietnamese Tradition*, tr.14-15. Đối với tầng lớp xã hội đông đảo và có địa vị thấp hơn, toàn quyền Albert Sarraut (tác giả của văn bản *Học chính Tổng quy* năm 1917) kêu gọi “một nền giáo dục đơn giản, quy về căn bản, cho phép trẻ em học được những điều hữu ích để áp dụng cho những nghề nghiệp thấp kém sau này, như nông dân và thợ thủ công, nhằm cải thiện môi trường tự nhiên và xã hội cho sự tồn tại của họ”. Marr, *Vietnamese Tradition*, tr.17.

(371) Năm 1937, trường này có tất cả 631 sinh viên nhập học; 580 trong số này vào khoa Luật và khoa Y. Tlđđ., tr.79; cũng xem tr.69-79 về lịch sử kì lạ của ngôi trường này: Thành lập năm 1906, đóng cửa năm 1908, mở lại năm 1918, và cho đến tận cuối thập niên 30 của thế kỉ XX, cũng không bao giờ đạt được địa vị khá hơn một trường dạy nghề danh giá.

(372) Do tôi chỉ tập trung vào người Khmer và Việt Nam trong phần tiếp theo, nên có lẽ cũng cần giới thiệu ngắn gọn ở đây về một số người Lào nổi bật. Thủ tướng Lào hiện nay, Kaysone Phoumvihan, học tại khoa Y, Đại học Hà Nội cuối thập niên 30 của thế kỉ XX. Người đứng đầu nhà nước, hoàng thân Souphanouvong, tốt nghiệp Lycée Albert Sarraut ở Hà Nội trước khi nhận bằng kĩ sư ở chính quốc Pháp. Anh trai của ông, hoàng thân Phetsarath Ratanavongsa, người đứng đầu phong trào ngăn ngui mang tên Lào Issara (Lào Tự do) ở Vientiane từ tháng 10/1945 đến tháng 4/1946, thời trẻ đã từng tốt nghiệp tại Lycée Chasseloup-Laubat ở Sài Gòn. Cho đến trước Thế chiến II, cơ sở giáo dục cao nhất của Lào là trường College Pavie ở Vientiane, tương đương cấp trung học cơ sở. Xem Joseph J. Zasloff, *Pathet Lao*, tr.104-105 và “3349” (bút danh của Phetsarath Ratanavongsa), *Iron Man of Laos*, tr. 12 và 46. Tôi cho rằng chúng ta thấy nhiều điều lạ từ những ghi chép của Phetsarath về thời gian học tại Paris của ông sau này, khi ông thường xuyên gọi những đồng môn người Lào, Khmer, và Việt Nam một cách vô ý là những “sinh viên Đông Dương”. Xem tlđđ., tr.14-15.

(374) Vì thế, tại Lycée Chasseloup-Laubat và Lycée Albert Sarraut vốn mang tính “hỗn hợp”, người ta lập ra khối bản xứ với “tiêu chuẩn phụ” vào những năm 1917- 1918”. “Khối bản xứ” này cuối cùng phát triển thành các Lycée Petrus Ký và Lycée Bảo hộ (Tlđđ., tr.60-63). Tuy nhiên, một số ít người bản xứ có đặc quyền vẫn tiếp tục tham dự những *lycée* Pháp “thực thụ” (chàng trai trẻ Norodom Sihanouk học ở trường Chasseloup-Laubat), trong khi một nhóm thiểu số người “Pháp” (chủ yếu là người lai Á-Âu và người bản xứ với địa vị pháp lí như người Pháp) lại học tại trường Petrus Ký và trường chị em của nó ở Hà Nội.

(375) Marr lưu ý rằng trong thập niên 20 của thế kỉ XX, “ngay cả những thành viên lạc quan nhất của tầng lớp trí thức (tức những người ủng hộ chữ quốc ngữ) cũng không thể đoán được rằng chỉ hai thập niên sau đó, các công dân của nhà nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa có thể vận hành tất cả các lĩnh vực quan trọng - chính trị, quân sự, kinh tế, khoa học, học thuật - bằng tiếng Việt gắn với hệ thống chữ quốc ngữ”. *Vietnamese Tradition*, tr.150. Đó cũng là một điều ngạc nhiên chẳng mấy dễ chịu với người Pháp.

(376) Đáng lưu ý là một trong những vấn đề đầu tiên mà những người Khmer dân tộc chủ nghĩa đặt ra vào cuối thập niên 30 của thế kỉ XX là “mối đe dọa” đến từ cái gọi là sự “quốc ngữ hóa” chữ Khmer do những nhà cầm quyền thực dân tiến hành.

(377) Ở Vientiane, mô hình này không được thi hành ngay. Teye viết rằng trong thập niên 30 của thế kỉ XX, chỉ có 52 người Lào tốt nghiệp College Pavie, ngôi trường mà ông gọi nhầm là Lycée, trong khi có tới 96 sinh viên người Việt. *Laos*, tr.45.

(378) Có thể việc sử dụng ô ạt người Việt cũng diễn ra song hành trong hệ thống trường Pháp-Việt, vì nó lái người Việt Nam khỏi việc cạnh tranh với người Pháp ở các khu vực phát triển cao hơn thuộc phía Đông Đông Dương. Năm 1937, có khoảng 39.000 người châu Âu sống ở “Nam Kỳ”, “Trung Kỳ”, và “Bắc Kỳ” và chỉ có 3.100 người ở “Cambodge” và “Laos”. Marr, *Vietnamese Tradition*, tr.23.

(379) Tư liệu tiểu sử về các nhân vật này do Steve Heder thiện ý cung cấp cho tôi.

(380) Ông chết năm 1950, trong một vụ tấn công bằng lựu đạn vào trụ sở chính của Đảng Dân chủ mà vẫn chưa tìm được thủ phạm, nhưng có thể là người của hoàng thân.

(381) Do nhà sách Librairie Mitserei (thuộc nhóm Những Người bạn Tự do) xuất bản tại Phnom Penh. Tựa đề này sai lạc bởi toàn văn cuốn sách này dùng tiếng Khmer [trong tựa đề ghi tiếng Cambodia - ND]. Những chi tiết liên quan

tới tiểu sử của Ieu Koeus, dẫn từ cuốn sách xuất bản nhân dịp lễ hỏa táng của ông năm 1964, do Steve Heder hào phóng chuyển cho tôi.

(382) Xem Kahin, *Nationalism*, Chương 12; Anthony Reid, *The Indonesian National Revolution, 1945-1950*, Chương 6; và Henri Alers, *Om een rode of groene Merdeka*, rải rác trên toàn tác phẩm.

(383) Trường hợp ngoại lệ này là nhà nước Cộng hòa Nam Moluccas chết yểu. Những người Ambon Thiên Chúa giáo từ lâu đã được tuyển với số lượng lớn để gia nhập vào đạo quân đàn áp thuộc địa. Nhiều người đã chiến đấu dưới sự chỉ huy của Van Mook chống lại nhà nước Cộng hòa Indonesia cách mạng mới ra đời. Sau khi Hà Lan công nhận độc lập của Indonesia năm 1950, họ có lí do để cho rằng tương lai của mình sẽ không mấy dễ chịu.

(384) Xem nghiên cứu quan trọng của John Hoffman, "A Foreign Investment: Indies Malay to 1902", *Indonesia*, 27 (tháng 4/1979), tr.65-92.

(385) Quân đội "đã tạo ra một dạng *tầng lớp phi dân tộc*, trong đó các thành viên sống ngay cả cuộc đời riêng tư bình thường một cách khác biệt với môi trường dân tộc; họ thường xuyên nói thứ ngôn ngữ đặc biệt, gọi là *ärarisch deutsch* (tiếng Đức tài chính), tên gọi mỉa mai do những đại biểu của tầng lớp học giả Đức đặt ra, có nghĩa là một sự pha trộn ngôn ngữ kì lạ chẳng đếm xỉa gì tới ngữ pháp". Jászi, *The Dissolution*, tr.144. Nhấn mạnh là của tác giả.

(386) [ND] chỉ sự kiện năm 1928 khi Hội nghị Thanh niên Indonesia công bố *Lời thề Tuổi trẻ*, trong đó lời thề thứ ba nói tới việc duy trì tiếng Indonesia như ngôn ngữ của sự thống nhất dân tộc.

(387) Quyền lực lớn hơn ở đây không chỉ theo nghĩa dễ thấy. Trong thế kỉ XIX và XX, dù với mục tiêu và tham vọng thế nào thì Hà Lan cũng chỉ có một thuộc địa, và đó là một thuộc địa có lợi nhuận khổng lồ. Do đó sẽ khá thiết thực khi Hà Lan đào tạo viên chức bằng một *deinsttaal* [ngôn ngữ hành chính - ND] phi-Âu (duy nhất). Theo thời gian, các trường học đặc biệt và giáo chức của nó cũng tăng nhanh ở mẫu quốc để chuẩn bị về mặt ngôn ngữ cho các thế hệ viên chức tương lai. Đối với các đế quốc liên lục địa như Anh, không một *diensttaal* đơn lẻ nào có thể đáp ứng nhiệm vụ này.

(388) Nghiên cứu của Marr về sự phát triển ngôn ngữ ở phía Đông Đông Dương làm sáng tỏ điểm này. Ông nhấn mạnh rằng muộn nhất là đến năm 1910, "phần lớn những người có học thức ở Việt Nam thừa nhận rằng tiếng Hán hay tiếng Pháp, hoặc cả hai, chính là những dạng thức truyền thông 'cao cấp'" (*Vietnamese Tradition*, tr.137). Tuy nhiên mọi việc thay đổi nhanh chóng sau năm 1920, một phần do nhà nước khuyến khích chữ quốc ngữ ghi âm. Tới lúc đó, "có một niềm tin ngày một lớn dần, rằng tiếng Việt khẩu ngữ là một thành tố quan trọng, và có thể (nguyên văn) là thiết yếu đối với căn

tính dân tộc. Ngay cả tầng lớp trí thức thân thuộc với tiếng Pháp hơn tiếng mẹ đẻ cũng công nhận tầm quan trọng của một sự thật rằng ít nhất 85% đồng bào của họ nói cùng một ngôn ngữ” (tr. 138). Vào lúc đó, họ đã nhận thức rõ ràng vai trò của phổ cập đọc viết trong việc thúc đẩy sự hình thành dân tộc ở châu Âu và Nhật Bản. Nhưng Marr cũng cho thấy rằng trong một thời gian dài, không có mối tương quan rõ rệt nào giữa việc lựa chọn ngôn ngữ và lập trường chính trị: “Việc tán thành tiếng mẹ đẻ không tự thân nó có nghĩa là yêu nước, cũng tương tự như việc thúc đẩy tiếng Pháp không tự thân nó có nghĩa là cộng tác với thực dân” (tr.150).

(389) Tôi nói “có thể”, vì dĩ nhiên có rất nhiều trường hợp những khả thể này đã và vẫn bị chối từ. Trong những trường hợp này, ví dụ như ở Pakistan Cũ [Old Pakistan], lời giải thích không phải là tính đa nguyên sắc tộc-văn hóa mà là những cuộc hành hương bị giới hạn.

(390) Christopher Hughes, *Switzerland*, tr.107. Nghiên cứu xuất sắc này nhận được sự ngưỡng mộ chính đáng từ Seton-Watson, và là cơ sở cho lập luận tiếp sau của tôi.

(391) Christopher Hughes, *Switzerland*, tr.218. Niên đại do tôi bổ sung.

(392) [ND] Ngôn ngữ quốc gia của Thụy Sĩ hiện nay là: Đức, Pháp, Italia, và Romansch; trong đó, tỉ lệ dân số dùng tiếng Romansch đặc biệt thấp, dưới 1%.

(393) Christopher Hughes, *Switzerland*, tr.85.

(394) Thụy Sĩ cũng giành được ba vùng Aargau, St. Gallen, và Grisons. Khu vực sau cùng, Grison, đặc biệt đáng quan tâm vì ngày nay nó là quê hương còn sót lại của Romansch, ngôn ngữ mang đậm tính Thụy Sĩ nhất trong các ngôn ngữ quốc gia của nước này - một danh hiệu mà đến tận năm 1937 nó mới đạt được! Christopher Hughes, *Switzerland*, tr.59 và 85.

(395) Chúng ta có thể lưu ý nhanh ở đây rằng Madame de Staël chỉ sống vừa đủ lâu để chứng kiến sự ra đời của Thụy Sĩ [nhân vật này qua đời năm 1817, trong khi việc xác lập nhà nước Thụy Sĩ có thể truy về giai đoạn 1813-1815 như tác giả nêu trên - ND]. Bên cạnh đó, cũng giống như Gia tộc Sismondi, gia đình của bà đến từ Geneva, một lãnh địa độc lập mà đến tận năm 1815 vẫn nằm ngoài “Thụy Sĩ”. Do đó, chẳng có gì quá ngạc nhiên khi tính dạng dân tộc Thụy Sĩ chỉ đậu “khá nhẹ nhàng” lên vai những người này.

(396) Christopher Hughes, *Switzerland*, tr. 173 và 274. Ở thế kỉ XIX, “tầng lớp trung lưu có học” nếu có tồn tại thì chắc chắn phải rất nhỏ.

(397) [ND] Túc Liên bang Thụy Sĩ Cũ (Old Swiss Confederacy - lưu ý chữ “Cũ” chỉ được bổ sung vào giai đoạn đầu thế kỉ XIX). Đây là khu vực khởi nguồn từ liên minh thành lập năm 1291 giữa các lãnh địa Schwyz, Obwalden, và

Nidwalden nằm dưới Đế quốc La Mã Thần thánh. Liên bang này được mở rộng trong vài thế kỷ sau đó, rồi duy trì tương đối ổn định từ đầu thế kỷ XVI tới năm 1803, khi có những xáo trộn như Anderson đã nêu trên. Việc thành lập Liên bang này vào năm 1291 chính là sự kiện mà 600 năm sau, nhà nước Thụy Sĩ nâng lên thành khởi nguyên của dân tộc Thụy Sĩ - xem phần Anderson trình bày ở các trang trước.

(398) Christopher Hughes, *Switzerland*, tr.86. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(399) Sự vắng mặt của các nền quân chủ cũng là đặc trưng của Liên minh Hanseatic, một liên minh chính trị lỏng lẻo khiến việc quy cho nó tính dạng nhà nước [statehood] hay tính dạng dân tộc [nationhood] là có vấn đề.

(400) Christopher Hughes, *Switzerland*, tr.274.

(401) Christopher Hughes, *Switzerland*, tr.59-60. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(402) Việc nâng hạng cho tiếng Romansch [thành ngôn ngữ quốc gia - ND] năm 1937 khó mà che đậy được toan tính ban đầu này.

(403) Cấu trúc xã hội Hungary cũng khá lạc hậu, nhưng quý tộc Magyar ngự trong một đế quốc đa chủng tộc khổng lồ, nơi cộng đồng ngôn ngữ giả định của họ chỉ là thiểu số, tất nhiên vẫn là nhóm thiểu số hết sức quan trọng. Tầng lớp quý tộc đầu sỏ của nhà nước Thụy Sĩ cộng hòa bé nhỏ chưa bao giờ bị đe dọa theo kiểu này.

(404) Marx and Engels, *The Communist Manifesto*, tr.37. Ngoài Marx ra thì ai có thể mô tả về tầng lớp làm thay đổi thế giới này như những kẻ bị “truy đuổi”?

(405) [ND] Xin chú ý, từ đây trở đi, vì mục đích “thuận tiện”, Anderson dùng từ “Nga hóa” để chỉ chung mọi hoạt động phương ngữ hóa dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa dân tộc nhà nước, bất kể là áp dụng trên ngôn ngữ nào.

(406) [ND] Kẻ khác/Tha nhân: Other - thuật ngữ quan trọng trong lý thuyết hậu thuộc địa, xuất phát từ khái niệm gốc trong phân tâm học. Việc mượn tượng và tái hiện “Kẻ khác” giúp cho chủ thể định vị bản thân, ở các diễn ngôn thực dân, người bản xứ thường bị biến thành “Kẻ khác” trong tương quan với các nhà thực dân. Họ thường được tái hiện qua những định kiến mang tính xa hương [exotic] như sự huyền bí, tính hồn nhiên, lạc hậu, hoặc man di. Nghiên cứu nổi bật liên quan tới chủ đề này là *Orientalism* (Đông phương luận) của Edward Wadie Said. Bản dịch tiếng Việt của cuốn này do Nxb. Tri thức ấn hành năm 2014.

(407) Hãy so sánh với đoạn trích trong cuốn *The Break-up of Britain* của Nairn ở trên [tức tuyên bố của Nairn rằng “Chủ nghĩa dân tộc là một thứ bệnh lý của lịch sử phát triển thời hiện đại”, xem Dẫn nhập, tr.14 - ND], cũng như lời khẳng quyết mang hơi hướng Biedermeier của Hobsbawm rằng: “Có

một sự thật căn bản là những nhà Marxist đúng nghĩa không phải là những nhà dân tộc chủ nghĩa”. Xem “Some Reflections”, tr.10. [Biedermeier - một giai đoạn lịch sử và một dạng thị hiếu trung lưu ở châu Âu giai đoạn 1815-1848. Đặc điểm thường được gán cho những người sống trong giai đoạn này là tính bảo thủ, thiếu mạo hiểm, và hay lo âu. Ở đây, Anderson có hàm ý châm biếm khi sử dụng Marxist Eric Hobsbawm khước từ mối quan hệ giữa chủ nghĩa Marx với chủ nghĩa dân tộc, điều mà Anderson cho là khó có thể chối cãi - ND].

(409) Liệu có bạn đọc nào ngay lập tức nghĩ nổi ba Bài ca Căm thù [Hymns of Hate]? Khổ thứ hai của bài *Chúa phù hộ Nữ hoàng/Đức vua* [God save the Queen - quốc ca Vương quốc Anh - ND] mang lời lẽ đầy gợi ý: “Hỡi Chúa Trời của chúng con, xin hãy trời dậy/ Đánh tan kẻ thù của Nữ hoàng (Đức vua)/ Rồi khiến chúng bại lui/ Đảo lộn chính trị của chúng/ Làm tiêu tan âm mưu của chúng/ Niềm hi vọng của chúng con đặt nơi Người/ Chúa phù hộ tất cả chúng con”. Chú ý rằng ở đây, “kẻ thù” không có danh tính cụ thể và hoàn toàn có thể là người Anh, như bất kỳ ai khác, bởi đó là kẻ thù “của Nữ hoàng/Đức vua” chứ không phải “của chúng ta”. Toàn bộ bài quốc ca này là lời tán dương dành cho nền quân chủ, chứ không phải một dân tộc - khái niệm không một lần được nhắc tới.

(410) Hoặc trong bản dịch tiếng Anh của Trinidad T. Subido trong Jaime C. de Veyra, *El ‘Último Adiós’ de Rizal: Estudio crítico-expositivo*, tr.89-90, và tr.101-102 (bản dịch):

1. Farewell, dear Land, beloved of the sun,
Pearl of the Orient seas, lost Paradise!
Gladly, I will to you this life undone;
Were it a fairer, fresher, fuller one,
I'd cede it still, your weal to realize.

...

12. What matters then that you forgot me, when
I might explore your ev'ry dear retreat?
Be as a note, pulsing and pure; and then,
Be scent, light, tone; be song or sign, again;
And through it all, my theme of faith, repeat.

13. Land I enshrine, list to my last farewell!
Philippines, Love, of pains my pain extreme,

I leave you all, all whom I love so well,
To go where neither slaves nor tyrants dwell,
Where Faith kills not, and where God reigns supreme.

14. Farewell to all my soul does comprehend
O kith and kin in my home dispossessed;
Give thanks my day oppressive is at end;
Farewell, sweet stranger, my delight and friend;
Farewell, dear ones. To die is but to rest.

(411) Tuy nhiên, bài thơ nhanh chóng được nhà cách mạng Philippines vĩ đại Andrés Bonifacio dịch ra tiếng Tagalog. Bản dịch của ông in trong tldd., tr.107-109.

(412) [ND] *Vaterland* (tiếng Đức): Đất cha/phụ quốc; tương tự với từ *partia* trong tiếng Tây Ban Nha.

(413) [ND] *Heimat* (tiếng Đức): Quê hương.

(414) Chớ nên đánh đồng quan điểm này với việc cho rằng các phong trào cách mạng không theo đuổi những mục đích vật chất. Nhưng những mục đích này không được hình dung ra như các chiến lợi phẩm cá nhân, mà như là những điều kiện để đạt được một hạnh phúc chung, theo cách diễn đạt của Rousseau [shared *bonheur* - tiếng Pháp trong nguyên bản - ND].

(415) Hãy làm phép tương phản giữa dàn đồng ca này với ngôn ngữ hàng ngày, khi lối hát bè decani/cantoris [các giọng khác nhau trong ca đoàn - ND] được trải nghiệm như là đối thoại và trao đổi.

(416) [ND] *Marseillaise*: Quốc ca Pháp; *Waltzing Matilda*: Bài hát nổi tiếng vẫn coi là quốc ca không chính thức của Australia; *Indonesia Raya*: Quốc ca Indonesia.

(417) [ND] Pilgrim Fathers: Tên gọi chung chỉ nhóm 102 người Anh, trong đó có nhiều cha đạo - những người chạy trốn việc đàn áp tôn giáo mới ở Anh và trở thành những người Anh đầu tiên định cư lâu dài tại Bắc Mỹ (1620).

(418) [ND] Nguyên văn: “naturalization”. Từ này được dịch là “quy hóa dân tộc” trong Chương 6, để chỉ việc các vương triều phi dân tộc tự gán cho mình đặc tính dân tộc trong mô hình chủ nghĩa dân tộc nhà nước. Nhưng từ này cũng có một nghĩa khác là nguyên tắc nhập tịch cho người nước ngoài. Dù là “nhập tịch” hay “quy hóa”, thì các phạm trù này đều có chung bản chất là sự “tự nhiên hoá” của tính dân tộc. Và vì vậy, với đôi chút châm biếm, Anderson mới cho rằng đây là một từ “tuyệt vời”.

(419) “The Burial of Sir John Moore”, trong *The Poems of Charles Wolfe*, tr.1-2.

(420) *Hydriotaphia, Urne-Buriall*, hay, *A Discourse of the Sepulchrall Umes lately found in Norfolk*, tr.72-73. Về cụm từ “có lẽ là Thời Trung thế” [“the probable Meridian of time”], hãy so sánh với quan điểm của giám mục Otto xứ Freising. [Benedict Anderson đề cập tới giám mục Otto xứ Freising ở Chương 2, tr.38-39. Theo đó, vị giáo sĩ này luôn nói về thời đại của mình như Thời Tận thế chứ không phải Thời Trung thế - ND].

(421) [ND] Methusela: Nhân vật được ghi chép trong *Kinh Thánh*, là con trai của Enoch, cha của Lamech, và ông nội của Noah. Theo *Sách Sáng thế*, Methusela thọ 969 tuổi. Hector: Nhân vật trong thần thoại Hi-La, là hoàng tử của thành Troy. Đoạn trích này nhắc tới “lời tiên tri của Elias”, tức lời tiên tri về Ngày Tận thế trong *Kinh Cựu ước*, và tới vua Charles V (1500-1558), người trị vì nhiều vùng lãnh thổ khác nhau thuộc Đế quốc La Mã Thần thánh (Tây và Trung Âu ngày nay). Thomas Browne là nhà văn Anh (1605-1682), người nổi danh với phong cách văn xuôi hoa mỹ và giàu suy tưởng. Đoạn trích này xuất hiện trong bài luận của Browne về việc tìm ra một di chỉ mộ cổ La Mã tại Anh.

(422) Tuy nhiên, “nước Anh” không được nhắc đến trong sự thống nhất này. Ở đây, chúng ta nhớ tới những tờ báo tởm lợ đã đem cả thế giới tới Caracas và Bogotá thông qua tiếng Tây Ban Nha [Xem Chương 4, tr.90-91 - ND].

(423) Trong *Tjerita dari Blora [Tales from Blora]*, tr.15-44, trích từ tr.44.

(424) Dầu thế, hãy cứ nghe những lời này! Tôi đã chuyển thể chính tả từ bản gốc cho phù hợp với quy phạm hiện nay và để đoạn trích này hoàn toàn có thể phát âm được.

(425) [ND] Xin lưu ý, Anderson trích những lời văn trên để chứng minh rằng, với những ai không biết tiếng Indonesia, thì đoạn văn này hoàn toàn đóng kín và không thể cảm thụ được. Vậy nên trong chú thích ngay trên đây, Anderson mới khuyến khích bạn đọc “hãy cứ *nghe* những lời này”, dù họ có thể không hiểu nghĩa, và có lẽ là *không cần* hiểu. Chúng tôi không dịch đoạn trích này sang tiếng Việt để truyền đạt dụng ý này của tác giả.

(426) [ND] Gook: Tiếng lóng miệt thị trong tiếng Anh chỉ những người nước ngoài nguồn gốc Đông Á và Đông Nam Á, bắt nguồn từ cách gọi của lính Mỹ trong chiến tranh Triều Tiên và sau là chiến tranh Việt Nam. Raton: từ lóng tiếng Pháp, có nghĩa là “chuột nhắt”, thường dùng để chỉ những người có nguồn gốc Bắc Phi, đặc biệt là người Algeria.

(427) Logic của thực dân ở đây là: (1) Tôi sẽ chết trước khi có thể thâm nhập vào dân bản xứ. (2) Quyền lực của tôi buộc họ phải học tiếng của tôi. (3) Nhưng điều này có nghĩa là sự riêng tư của tôi lại bị thâm nhập. Cách gọi “gook” chính là một hành động trả thù vật.

(428) *The Break-up of Britain*, tr.337 và 347.

(429) Hãy chú ý tới việc từ “slant” [xéch] không có một từ trái nghĩa nào mang tính hiển nhiên và tự giác: “round” [tròn]? “straight” [thẳng]? Hay “oval” [bầu dục]?

(430) [ND] Những từ lóng để chỉ “Việt Cộng”.

(431) [ND] “Boche”: Từ lóng miệt thị trong tiếng Pháp chỉ người Đức. “Hun”: Từ lóng tiếng Anh chỉ người Đức. “Jap”: Từ lóng tiếng Anh chỉ người Nhật. “Frog”: Từ lóng tiếng Anh chỉ người Pháp. Khác với những từ lóng mang tính phân biệt chủng tộc, tất cả những từ lóng này, kể cả từ “frog/ếch” (nhại “French/Pháp” và được cho bắt nguồn từ việc Pháp là nước vùng thấp), đều nhấn vào thuộc tính dân tộc chứ không phải diện mạo sinh học.

(432) Thực ra, những từ này đâu chỉ tồn tại vào giai đoạn trước. Dầu sao thì những từ ngữ sau đây của Debray cũng có chút hơi hướng giả cổ: “Tôi thấy không có hi vọng gì cho châu Âu, trừ khi nó nằm dưới bá quyền của nước Pháp cách mạng, kẻ luôn giữ vững ngọn cờ độc lập. Đôi khi, tôi tự hỏi, biết đâu một ngày nào đó, huyền thoại “chống Boche” [tức “chống Đức” - ND] và sự đối kháng mang tính thế tục của chúng ta đối với Đức sẽ trở thành điều không thể thay thế để cứu vãn cách mạng, hay thậm chí cả di sản dân tộc-dân chủ của chúng ta”. *Marxism and the National Question*, tr.41.

(433) Ý nghĩa của sự trỗi dậy của Chủ nghĩa Phục quốc Do Thái và sự ra đời của nhà nước Israel nằm ở chỗ, hiện tượng thứ nhất đánh dấu sự tái tưởng tượng một cộng đồng tôn giáo cổ xưa thành một dân tộc tồn tại giữa các dân tộc khác, còn hiện tượng thứ hai tạo nên sự thay đổi về chất khi những người lang thang mộ đạo trở thành những người yêu nước địa phương.

(434) Từ những quý tộc địa chủ nảy sinh ra ý niệm về tính thượng đẳng bẩm sinh của tầng lớp thống trị và độ nhạy bén với địa vị - những đặc trưng nổi bật vẫn tồn tại rõ ràng vào thế kỉ XX. Về sau, khi được tiếp sức bằng các nguồn lực mới, những ý niệm này bị dung tục hóa (nguyên văn) và biến thành thứ có hấp lực với toàn bộ dân Đức thông qua những học thuyết về tính thượng đẳng chủng tộc”. Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, tr.436.

(435) Tất cả những ngày tháng liên quan tới cuộc đời Gobineau đều hoàn hảo. Ông sinh năm 1816, hai năm sau sự phục hồi của dòng Bourbon trên ngai vàng Pháp. Sự nghiệp ngoại giao của ông, 1848-1877, phát triển rực rỡ dưới thời Đế nhị Đế chế của Louis Napoléon và chế độ quân chủ phản động của Marie Edmé Patrice Maurice, tức Bá tước de MacMahon, cựu thống đốc của đế quốc tại Algiers. Tác phẩm của ông, *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines* [Tiểu luận về sự bất bình đẳng giữa các chủng tộc người] xuất hiện

năm 1854. Liệu có thể nói rằng đó là một phản ứng trước những cuộc nổi dậy mang màu sắc dân tộc chủ nghĩa quần chúng dựa trên phương ngữ năm 1848?

(436) Chủ nghĩa phân biệt chủng tộc ở Nam Phi dưới thời Vorster và Botha không cản trở mối quan hệ thân tình (tuy được điều hành một cách bí mật) với các lãnh tụ chính trị da đen ở một vài nhà nước độc lập của châu Phi. Nếu như người Do Thái chịu sự kì thị ở Liên Xô, thì điều này không gây trở ngại cho mối quan hệ công việc mang tính trọng thị giữa Brezhnev và Kissinger [Henry Kissinger là một trong những chính trị gia gốc Do Thái có ảnh hưởng nhất trong lịch sử Hoa Kỳ - ND].

(437) Một bộ sưu tập ảnh tuyệt vời về những hoạt cảnh tĩnh như thế ở Đông Ấn Hà Lan (kèm theo phần văn bản châm biếm đầy tao nhã) có thể xem trong E. Breton de Nijs, *Tempo Doeloe*.

(438) George Orwell, "Shooting an Elephant", trong *The Orwell Reader*, tr.3. Những từ trong ngoặc dĩ nhiên là diễn dịch của tôi [Anderson].

(439a) Ở Hà Lan, KNIL [Koninklijk Nederlandsch-Indisch Leger - Quân đội Đông Ấn Hà Lan Hoàng gia] khá tách biệt khỏi KL [Koninklijk Leger - Quân đội Hoàng gia]. Ở Pháp, Légion Etrangère [Binh đoàn Lê Dương] ngay từ đầu đã gần như bị cấm hoạt động trên đất Pháp chính quốc.

(439b) [ND] Hubert Leautey (1854-1952): Nguyên soái Pháp, từng phục vụ ở Đông Dương trong giai đoạn 1894-1897.

(439c) *Lettres du Tonkin et de Madagascar (1894-1899)*, tr.84. Bức thư ngày 22/12/1894, từ Hà Nội. Nhấn mạnh do tôi bổ sung.

(440) [ND] Jean de Lattre de Tassigny (1889-1952): Nguyên soái (truy tặng) Pháp, từng tham chiến tại Việt Nam trong giai đoạn 1950-1951.

(441) [ND] Christian de Castries (1902-1991): Tướng Pháp tham gia và bại trận tại cứ điểm Điện Biên Phủ.

(442) Bernard B. Fall, *Hell is a Very Small Place: The Siege of Dien Bien Phu*, tr.56. Ta có thể tưởng tượng ra bóng ma của tướng Clausewitz rùng mình ra sao khi thấy cảnh này. (Spahi có vẻ bắt nguồn từ từ Sipahi trong tiếng Ottoman, tương tự như trường hợp của Sepoy [kị binh Ấn Độ - ND], có nghĩa là những kị binh đánh thuê không chính quy của "Quân đội Hạng hai" ở Algeria). Đúng là nước Pháp của tướng Lyautey và de Lattre là một nước Pháp cộng hòa. Tuy nhiên, bắt đầu từ nền Cộng hòa thứ Ba, đội quân "Grande Muette" lắm điều ["Grande Muette": tiếng lóng chỉ quân đội Pháp, có nghĩa "đội quân câm nín". Đây là lối chơi chữ của Anderson - ND] đã trở thành nơi trú ngụ cho tầng lớp quý tộc đang ngày càng bị loại khỏi những vị trí quyền lực trong các thiết chế quan trọng khác của đời sống công cộng. Tới năm

1898, một phần tư cấp thiếu tướng và trung tướng là quý tộc. Thêm nữa, các quân đoàn sĩ quan do quý tộc thống trị đóng vai trò trọng yếu đối với chủ nghĩa đế quốc Pháp thế kỉ XIX và XX. “Sự kiểm soát khắt khe đối với quân đội ở *chính quốc* chưa bao giờ được áp dụng một cách đầy đủ ở các vùng *Pháp quốc hải ngoại*. Sự mở rộng của đế quốc Pháp thế kỉ XIX một phần là hệ quả của các sáng kiến không bị kiểm soát từ các tư lệnh quân đội thuộc địa. Tây Phi thuộc Pháp phần lớn là kết quả tạo dựng của tướng Faidherbe. Congo thuộc Pháp cũng vậy, nơi mà phần lớn sự mở rộng là nhờ các cuộc đột kích độc lập vào vùng nội địa. Các sĩ quan quân đội cũng chịu trách nhiệm cho một “việc đã rồi” dẫn tới chế độ bảo hộ thuộc Pháp ở Tahiti năm 1842, và ở mức độ nhẹ hơn, là việc chiếm đóng Bắc Kì ở Đông Dương vào thập niên 80 của thế kỉ XIX... Năm 1897, Galliéni loại bỏ một cách chớp nhoáng chính thể quân chủ tại Madagascar và đưa Nữ hoàng đi đày, tất cả đều không hề có sự tham vấn với chính phủ Pháp, những người mà sau đó buộc phải chấp nhận sự đã rồi...”. John S. Ambler, *The French Army in Politics, 1945-1962*, tr.10-11 và 22.

(443) Tôi chưa từng nghe thấy một từ lóng mang tính lăng mạ nào trong tiếng Indonesia hay Java để chỉ “người Hà Lan” hay “người da trắng”. Hãy so sánh với “kho báu” trong ngôn ngữ Anglo-Saxon: *Nigger* [chỉ người da đen], *wop* [chỉ người Italia], *kike* [chỉ người Do Thái], *gook* [chỉ người gốc Đông Á và Đông Nam Á], *slant* [người châu Á, mắt xếch], *fuzzywuzzy* [người da đen, nhấn tới mái tóc xoắn], và hàng trăm từ khác. Có thể, việc không dính dáng tới các từ lóng phân biệt chủng tộc chỉ tồn tại chủ yếu ở những cộng đồng thuộc địa. Người da đen ở Mỹ - và chắc chắn ở cả những nơi khác - đã phát triển hệ từ vựng phản kháng đa dạng (ví dụ như *honky*, *ofay*... [cả hai từ này đều chỉ người da trắng với hàm ý miệt thị - ND]).

(444) Dẫn theo nghiên cứu xuất sắc của Reynaldo Ileto, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*, tr.218. Nhà nước cộng hòa quật khởi của Makario Sakay tồn tại đến năm 1907, khi ông bị người Mỹ bắt và hành hình. Để hiểu được câu đầu tiên, cần ghi nhớ rằng ba thế kỉ dưới sự đô hộ của người Tây Ban Nha và sự nhập cư của người Hoa đã tạo ra một lượng đáng kể những người lai trên quần đảo này.

(445a) [ND] Ấn bản đầu tiên năm 1983 của *Những cộng đồng tưởng tượng* kết thúc ở Chương 9. Do đó, tác giả dùng từ “cuối cùng” trong đoạn văn mở đầu chương này.

(445b) Tr.17-18. Nhấn mạnh do tôi bổ sung. Lời trích nằm trong trích dẫn này là của Charles Frederick Strong trong cuốn *Modern Political Constitutions*, tr.28.

(446) [ND] Chỉ các trận thắng của quân đội Đức dưới quyền nguyên soái Paul von Hindenburg (1847-1934) trước quân đội Sa hoàng vào năm 1914. Điều này làm suy yếu quân đội Sa hoàng và tạo điều kiện gián tiếp để Cách mạng Tháng Mười giành thắng lợi.

(447) Căn cứ vào thống kê của Edwin Wells dựa trên Bảng 9 trong Ministère du Plan et Institut National de la Statistique et des Recherches Economiques, Cambodge, *Résultats finals du Recensement Général de la Population 1962*. Theo Wells, cơ cấu phần dân số lao động còn lại như sau: Viên chức và tiểu tư sản mới - 8%; tiểu tư sản cũ (thương nhân...) - 7,5%; công nhân nông nghiệp - 1,8%; nông dân - 78,3%. Có chưa đến 1.300 nhà tư bản sở hữu các nhà máy sản xuất thực thụ.

(448) *Vietnam and the Chinese Model*, tr.120-121.

(449) Cũng không có gì quá ngạc nhiên về điều này. “Tầng lớp quan liêu Việt Nam thì giống Trung Hoa, còn nông dân Việt Nam thì giống Đông Nam Á. Một vị quan phải viết chữ Trung Hoa, mặc áo dài kiểu Trung Hoa, sống trong nhà theo phong cách Trung Hoa, ngồi kiệu theo lối Trung Hoa, thậm chí còn tuân theo phong cách tiêu dùng phô trương kiểu Trung Hoa, ví dụ như nuôi một ao cá vàng trong khu vườn Đông Nam Á của mình”. Tlđđ., tr. 199.

(450) Theo thống kê năm 1937, 93-95% dân số Việt Nam sống ở nông thôn. Dưới 10% dân số biết chữ cơ bản, bất kể chữ gì. Trong giai đoạn 1920-1938, chưa tới 20.000 người hoàn thành bậc trung học (lớp 7-10). Tầng lớp được những nhà Marxist Việt Nam gọi là “tư sản bản địa” - nhóm mà theo mô tả của Marr, chủ yếu gồm những địa chủ chảnh mấy khi thấy mặt, một vài nhà kinh doanh, và một số viên chức cao cấp - có tổng số khoảng 10.500 gia đình, tức là cỡ 0,5% dân số. *Vietnamese Tradition*, tr.25-26, 34, và 37. So sánh dữ liệu này với Chú thích 4 nêu trên [tr.213 - ND] về cơ cấu dân số Cambodia.

(451) Cũng như trường hợp những người Bolshevik, các trường hợp này cũng gắn với nhiều thảm kịch may mắn: Với Trung Quốc là cuộc xâm lược quy mô lớn của Nhật năm 1937; với Việt Nam là sự thất bại của tuyến phòng thủ Maginot [tức sự kiện Đức phá vỡ tuyến phòng thủ chiến lược của Pháp vào năm 1940, dẫn tới sự thất thủ của Pháp - ND] và việc chiếm đóng chớp nhoáng của người Nhật; với Cambodia là sự mở rộng ồ ạt của cuộc chiến do Mỹ tiến hành tại Việt Nam sang vùng lãnh thổ phía Đông Cambodia sau tháng 3/1970. Trong các trường hợp này, sự tồn tại của các chế độ cũ - dù là Quốc dân Đảng, thực dân Pháp, hay nền quân chủ phong kiến - đều bị xói mòn một cách thảm khốc do các thế lực bên ngoài.

(452) Ví dụ, có thể phát biểu rằng, từ mô hình Pháp, chế độ Pol Pot đã nói “có” với chính sách tuyển quân đại trà và chiến thuật Khủng bố [của phe Jacobin

trong Cách mạng Pháp - ND], nhưng lại nói “không” với tháng Thermidor [chỉ sự kiện ngày mùng 9 tháng Nóng, tức ngày 27/7/1794, đánh dấu sự phản công của phong trào Phản Cách mạng trong cuộc Cách mạng Pháp - ND] và chính thể Bonaparte. Trong trường hợp Liên Xô, nó nói “có” với Chủ nghĩa Cộng sản Thời chiến, chính sách tập thể hóa và các Vụ án Moskva [Moscow Trials, tức các vụ xét xử công khai do Stalin tiến hành để thanh trừng phe Troskyist trong giai đoạn 1936-1938 - ND], và nói “không” với Chính sách Kinh tế Mới (N.E.P.) cũng như việc giải-Stalin hóa. Trong trường hợp Trung Quốc, nó nói “có” với chủ nghĩa cộng sản của du kích nông dân, Đại Nhảy vọt, Cách mạng Văn hóa, và nói “không” với Đại hội Lư Sơn. Trong trường hợp Việt Nam, nó nói “có” với Cách mạng Tháng Tám, việc giải tán chính thức của Đảng Cộng sản Đông Dương năm 1945, và nói “không” với thiệt hại từ việc nhân nhượng các đảng cộng sản “đàn anh” thể hiện qua Hiệp định Geneva.

(453) Xem nghiên cứu xuất sắc, không hẳn chỉ mang tính bút chiến, của Milovan Djilas, *Tito: The Story from Inside*, Chương 4, đặc biệt là từ tr.133.

(454) Đương nhiên, các xu hướng được khắc họa trên đây hoàn toàn không chỉ là đặc trưng của các thể chế cách mạng Marxist. Tôi đặt trọng tâm vào các chế độ này vì cam kết lịch sử của chủ nghĩa Marx đối với chủ nghĩa quốc tế vô sản, cũng như với việc đả phá nhà nước phong kiến và tư bản; đồng thời cũng vì các cuộc chiến tranh Đông Dương mới đây. Việc giải mã xu hướng biểu tượng hóa theo lối giả cổ của chế độ cánh hữu Suharto ở Indonesia có thể xem trong nghiên cứu khác của tôi; *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, Chương 5.

(455) Thường thì sự khác biệt giữa những phát minh của “chủ nghĩa dân tộc nhà nước” và các mô hình chủ nghĩa dân tộc khác nằm ở sự khác biệt giữa đối trá và huyền thoại.

(456) Mặt khác, đến cuối thế kỷ này, các sử gia cũng có thể giải thích rằng sự thái quá của “chủ nghĩa dân tộc nhà nước” dưới các chế độ xã hội chủ nghĩa hậu cách mạng lại bắt nguồn không nhỏ từ sự vênh nhau giữa mô hình xã hội chủ nghĩa và hiện trạng nông nghiệp.

(457) [ND] Tuyên bố của Eric Hobsbawm đã được tác giả nhắc tới trong Chương 8, tr.190.

(458) [ND] Tuyên bố của Tom Nairn đã được tác giả nhắc tới trong phần Dẫn nhập, tr.14.

(459) *Illuminations*, tr.259. Con mắt của Thiên sứ giống như con mắt của camera hậu trong bộ phim *Weekend* [1967, đạo diễn Jean-Luc Godard - ND],

khi hết đồng đồ nát này tới đồng đồ nát khác hiện ra thoáng chốc trên con đường cao tốc hun hút, trước khi tan biến vào đường chân trời.

(460) *Illuminations*, tr.154.

(461) [ND] Khu Định cư thành lập năm 1826, bao gồm khu vực ngày nay thuộc Singapore và Malaysia.

(462) Charles Hirschman, “The Meaning and Measurement of Ethnicity in Malaysia: An Analysis of Cenus Classifications”, *Journal of Asian Studies*, 46:3 (8/1987), tr.552-582; và “The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology”, *Sociological Forum*, 1:2 (Xuân 1986), tr.330-362.

(463) Một tập hợp đa dạng đến mức kinh ngạc gồm các loại “người châu Âu” đã được liệt kê ra ngay trong thời kì thuộc địa. Nhưng nếu như vào năm 1881, những người này được phân nhóm chủ yếu dưới các tiêu đề là “thường trú” [resident], “văng lai” [floating], và “tù nhân” [prisoner], thì tới năm 1911, họ đã được nhập lại với nhau thành thành viên của cùng một “chủng tộc” (da trắng), về cơ bản, tới giai đoạn cuối, những người làm thống kê dân số cảm thấy thực sự lúng túng không biết phải xếp những người được cho là “Do Thái” vào chỗ nào.

(464) [ND] Tác giả chơi chữ với từ “Other” trong tiếng Anh. Nguyên văn: “not to be confused with *other* “Others”. Ở đây ngầm chỉ tới thuật ngữ “Kẻ khác” trong lí thuyết hậu thuộc địa. Về thuật ngữ này, nhóm dịch đã chú thích riêng ở Chương 8, tr.189.

(465) William Henry Scott, *Cracks in the Parchment Curtain*, Chương 7, “Filipino Class Structure in the Sixteenth Century”.

(466) Vào nửa đầu thế kỉ XVII, những người định cư Tây Ban Nha ở quần đảo này thường xuyên bị các lực lượng thuộc Công ti Đông Ấn Hà Lan, một công ti “liên quốc gia” lớn nhất lúc bấy giờ, tấn công. Sở dĩ những nhà thực dân Tin lành mộ đạo người Tây Ban Nha vẫn có thể tồn tại ở quần đảo Philippines là nhờ vào việc Người Bảo hộ sùng đạo của họ (tức vua Felipe II) đã kìm giữ không cho người Hà Lan xâm chiếm quần đảo trong hầu hết thời gian trị vì của mình. Nếu Công ti Đông Ấn Hà Lan thành công, thì có thể Manila chứ không phải Batavia (Jakarta) mới là trung tâm của đế quốc “Hà Lan” ở Đông Nam Á. Năm 1762, London chiếm Manila từ tay Tây Ban Nha và giữ vùng đất này trong gần hai năm. Thật thú vị, để lấy lại Manila từ tay Anh, chính quyền Madrid lại chọn (trong số biết bao thuộc địa của nó) Florida và các khu vực thuộc “Tây Ban Nha” nằm ở phía Đông Mississippi để đổi lại cho Anh. Nếu như không có thỏa thuận này, quần đảo Philippines có lẽ vẫn kết nối về mặt chính trị với Malaya và Singapore trong thế kỉ XIX.

(467) Mason C. Hoadley, “State vs. Ki Aria Marta Nigrat (1696) and Tian Siangko (1720-1721)” (tài liệu chưa xuất bản, 1982).

(468) Xem ví dụ: Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850-1898*, Chương 1 và 2.

(469) Trong hoạt động thương mại thuyền buồm [galleon trade], Manila là một *entrepôt* [trạm trung chuyển] nơi người ta trao đổi tơ lụa và gốm sứ Trung Quốc lấy bạc Mexico trong suốt hơn hai thế kỉ.

(470) [ND] Bạn đọc chú ý rằng, cách gọi “Nam Kỳ” thay cho “Cochin-chinese”/”Cochin-china” là lỗi nói trong tiếng Việt, tức là theo tham chiếu địa lí của người Việt, ở trường hợp người phụ nữ đang được bàn tới ở đây, dịch từ “Cochinchina” thành “Nam Kỳ” không hẳn đã chính xác, vì lỗi dịch này đã vô tình “Việt hóa” nguồn gốc của người này. Tức là, nhà cầm quyền thực dân Anh tại Khu Định cư Eo biển nhìn nhận người phụ nữ này là một người gốc “Cochin- china” chứ không phải gốc “Nam Kỳ”, bởi hiển nhiên họ không tư duy theo lối định danh trong tiếng Việt, ở đây, chúng tôi xin dịch từ này thành “Nam Kỳ” ở lần xuất hiện đầu tiên để bạn đọc tiện theo dõi về mặt ngữ nghĩa, còn với những lần xuất hiện tiếp theo trong cùng văn cảnh này, chúng tôi xin được giữ nguyên là “Cochin- Chinese”.

(471) Xem Chương 7 ở trên (tr. 169), phần bàn về những nỗ lực của chủ nghĩa thực dân Pháp trong việc chia rẽ Phật giáo ở Cambodia khỏi mối quan hệ trước đó với Xiêm.

(472) Xem William Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, tr.72-74.

(473) Xem Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, Chương 1-2.

(474) Xem William Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, tr.72-74.

(475) [ND] Bản đồ Mercator (Mercatorian map) do nhà địa lí và bản đồ học Gerardus Mercator vẽ ra lần đầu vào năm 1569 dựa trên cơ sở phép chiếu hình cho phép chuyển không gian ba chiều của địa cầu lên không gian hai chiều của trang in. Phép chiếu hình này được đặt theo tên ông (Mercator projection).

(476) Thongchai Winichakul, “Siam Mapped: A History of The Geo-Body of Siam” (Luận án tiến sĩ, Đại học Sydney, 1988).

(477a) Richard Muir, *Modern Political Geography*, tr.119.

(477b) Thongchai, “Siam Mapped”, tr.105-110, 286.

(478) Về một thảo luận đầy đủ liên quan đến các ý niệm cũ về quyền lực ở Java (tương ứng với các ý niệm tồn tại ở Xiêm trước đây, chỉ với một chút khác biệt), xem nghiên cứu của tôi, *Language and Power*, Chương 1.

(479) Thongchai, “Siam Mapped”, tr.110.

(480) David S. Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*, Chương 9.

(481) Thongchai, “Siam Mapped”, tr.310.

(482) [ND] Cái tên “Bộ Nội vụ” (Ministry of the Interior) cho thấy một hình dung mang tính định giới về không gian nhà nước, tức là có phần “bên trong” và “bên ngoài”. Có lẽ vì lẽ đó mà tác giả cho rằng nó mang hơi hướng của bản đồ.

(483) Tôi không chỉ nói đến việc thừa kế và buôn bán đất đai tư nhân theo nghĩa thông thường. Mà quan trọng hơn là những thực hành chuyển giao có tính chính tự về đất đai và dân cư kèm theo, thông qua các cuộc kết hôn vương triều tại châu Âu. Khi kết hôn, các công chúa mang tới cho người chồng mới cưới của mình những công quốc và các khu đất vương công nhỏ; và việc chuyển nhượng này được thỏa thuận một cách chính thức và được “kí kết”. Câu nói nổi tiếng *Bella gerant alii, tu, felix Austria, nube!* [“Hãy để nơi khác tiến hành chiến tranh; Người, nước Áo may mắn, chỉ việc kết hôn!” - ND], là không thể hình dung nổi ở bất cứ nhà nước châu Á tiền thuộc địa nào.

(484) Xem Thongchai, “Siam Mapped”, tr.387, về việc giai cấp thống trị Thái Lan tiếp nhận phong cách tưởng tượng này. “Hơn nữa, theo các bản đồ lịch sử này, địa thể [geobody] của một dân tộc không có tính hiện đại đặc thù mà được đẩy lùi lại hơn một nghìn năm. Các tấm bản đồ lịch sử vì vậy giúp bác bỏ bất cứ gợi ý nào về việc tính dạng dân tộc chỉ mới nổi lên trong thời gian gần đây, đồng thời loại trừ góc nhìn cho rằng Xiêm hiện tại là kết quả của một sự đứt gãy. Tương tự, nó cũng giúp bác bỏ bất cứ quan điểm nào cho rằng cha đẻ của Xiêm chính là sự giao kết giữa Xiêm và các thế lực châu Âu”.

(485) Việc tiếp nhận này hoàn toàn không phải chỉ là một thủ đoạn kiểu Machiavelli. Nhận thức của các nhà dân tộc chủ nghĩa giai đoạn sớm ở tất cả các thuộc địa Đông Nam Á đều được định hình một cách sâu sắc bởi “định dạng” [format] của nhà nước thực dân và các thiết chế của nó. Xem Chương 7.

(486) Trong các tác phẩm của Nick Joaquín, tác giả Philippines nổi bật hiện nay, cũng là một nhà ái quốc không phải bàn cãi, chúng ta có thể thấy biểu trưng này có tác động mạnh mẽ thế nào đối với ngay cả những trí óc tinh vi nhất. Khi bàn về tướng Antonio Luna, người anh hùng bi tráng trong cuộc kháng chiến chống Mỹ năm 1898-1899, Joaquín viết rằng vị tướng này mau chóng “thể hiện vai trò vốn nằm trong bản năng của mỗi người creole thuộc địa trong suốt ba thế kỉ, đó là bảo vệ *hình hài* của Philippines khỏi những kẻ chống phá ngoại bang”. Xem: *A Question of Heroes*, tr.164 (lỗi in nghiêng được thêm vào sau). Ở nơi khác, Joaquín lại có đoạn miêu tả có thể làm chúng

ta kinh ngạc rằng “có thể đúng là các đồng minh, dân cải đạo, lính đánh thuê người Philippines mà Tây Ban Nha từng dùng để chống lại những cuộc nổi loạn của người Philippines là những kẻ đã biến quần đảo này thành đất của Tây Ban Nha và của Thiên Chúa giáo, nhưng họ cũng chính là những người đã giữ cho nó không bị tan rã”; và rằng họ “đang chiến đấu (cho dù chủ đích của người Tây Ban Nha là gì đi nữa) để duy trì Philippines như một thể thống nhất”. Xem tldd., tr.58.

(487) [ND] Âm chỉ các ô trống trên bản đồ, nơi chưa được ai khai phá hay sở hữu. Việc tham chiếu tới Joseph Conrad xuất phát từ tiểu thuyết nổi tiếng *Heart of Darkness* (*Giữa lòng tăm tối*) của nhà văn này. Trong tác phẩm này, nhân vật chính thú nhận rằng mình là người “có niềm đam mê bản đồ” từ nhỏ. Khi còn là một chú bé, nhân vật này thường dành hàng giờ đồng hồ ngắm nhìn các tấm bản đồ và nhận thấy rằng “vẫn còn nhiều khoảng trống trên trái đất”, rồi thường chỉ vào đó và nói “khi nào lớn, tôi sẽ tới nơi đó”. Xem Joseph Conrad (Norman Page chủ biên), *Joseph Conrad - Three Novels: Heart of Darkness, The Secret Agent, and The Shadow Line*, Nxb. Macmillan, 1995, tr.8.

(488) Xem Robin Osborn, *Indonesia's Secret War, The Guerrilla Struggle in Irian Jaya*, tr.8-9.

(489) [ND] “Indonesia Free, from Sabang to Merauke” (“Indonesia độc lập, từ Sabang tới Marauke”) là biểu ngữ được sử dụng phổ biến trong văn học, âm nhạc, và diễn ngôn chính trị ở Indonesia, đặc biệt là trong thời kì đấu tranh chống chủ nghĩa thực dân Hà Lan và thống nhất dân tộc từ 1930-1960.

(490) Từ năm 1963 có nhiều giai đoạn đẫm máu ở Tây New Guinea (giờ đây được gọi là Irian Jaya - Đại Irian), một phần là kết quả của quá trình quân phiệt hóa nhà nước tại Indonesia từ năm 1965 và một phần bởi các hoạt động chiến tranh du kích với hiệu quả lổm bổm của tổ chức mang tên OPM (Organization for a Free Papua - Tổ chức vì Papua Tự do). Tuy nhiên, những vụ việc tàn bạo ở khu vực này trở nên mờ nhạt khi đặt cạnh sự dã man của chính quyền Jakarta tại Đông Timor, vốn thuộc Bồ Đào Nha. Chỉ trong vòng ba năm sau cuộc xâm lược năm 1976, một phần ba trong tổng số khoảng 600.000 người Đông Timor đã chết do chiến tranh, nạn đói, bệnh tật và việc “tái định cư”. Tôi cho rằng, sẽ không sai nếu giải thích rằng sự khác biệt ở đây một phần là do sự vắng mặt của Đông Timor trong các biểu tượng của Đông Ấn Hà Lan, và tới năm 1976, là của Indonesia.

(491) Osborne, *Indonesia's Secret War*, tr.2.

(492) Osborne, *Indonesia's Secret War*, tr.151.

(493) Dấu hiệu rõ nhất của việc này là tên của tổ chức du kích ái quốc chống Indonesia, Organisasi Papua Merdeka (OPM - tổ chức vì Papua Tự do), được

viết bằng chính ngôn ngữ Indonesia.

(494) Năm 1811, Công ti Đông Ấn Anh chiếm toàn bộ các vùng đất thuộc Hà Lan ở khu vực Đông Ấn (một năm trước đó, Napoléon đã sáp nhập Hà Lan vào Pháp). Raffles cai trị Java cho đến năm 1815. Tác phẩm để đời của ông *History of Java [Lịch sử Java]* được xuất bản năm 1817, hai năm trước khi ông thành lập Singapore.

(495a) Việc bảo tàng hóa Borobudur, tháp Phật giáo lớn nhất thế giới, là ví dụ mẫu mực cho quá trình này. Năm 1814, chính quyền Raffles “phát hiện” ra Borobudur và sau đó phát lộ di tích này. Năm 1845, nhà thám hiểm kiêm nghệ sĩ tự phong Schaefer đã thuyết phục được chính quyền Hà Lan trả tiền để ông chụp hình di tích này bằng phương pháp Daguerre [tức kỹ thuật nhiếp ảnh thời kì đầu - ND]. Năm 1851, chính quyền Batavia cử một nhóm viên chức nhà nước dưới sự chỉ huy của kỹ sư công chính F.C. Wilsen tới Borobudur để tiến hành một nghiên cứu có tính hệ thống về các bức phù điêu ở đây, đồng thời xây dựng một bộ in thạch bản hoàn chỉnh mang tính “khoa học” về chúng. Năm 1874, theo chỉ thị của Bộ trưởng Bộ Thuộc địa, tiến sĩ C. Leemans, Giám đốc Bảo tàng Cổ vật Leiden, đã xuất bản cuốn sách chuyên khảo mang tính học thuật đầu tiên về ngôi đền này. Ông dựa phần lớn vào các bản in thạch bản của Wilsen chứ chưa bao giờ đặt chân tới ngôi đền. Vào thập niên 80 của thế kỷ XIX, nhiếp ảnh gia chuyên nghiệp Cephas cho ra mắt một khảo cứu bằng hình ảnh hoàn toàn theo phong cách hiện đại. Năm 1901, chính quyền thuộc địa thành lập Oudheidkundige Commissie (Hội đồng Cổ vật). Trong những năm 1907-1911, Hội đồng này đã giám sát toàn bộ quá trình phục dựng các tháp tượng từ kinh phí nhà nước, do một nhóm phục dựng dưới sự chỉ huy của kỹ sư công chính Van Erp thực hiện. Không nghi ngờ gì, sự thành công của hoạt động này đã dẫn tới việc Hội đồng cổ vật được mở rộng thành Oudheidkundigen Dienst (Sở Cổ vật) vào năm 1913. Cơ quan này đã giữ cho Borobudur gọn gàng ngăn nắp đến hết thời thuộc địa. Xem: C. Leemans, *Boro- Boudour*, tr.ii-iv; và N.J. Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, I, Chương 1.

(495b) Tổng trấn Curzon (giai đoạn 1899-1905 [tại Ấn Độ]) - một người ham mê đồ cổ mà nhà khảo cổ học Pháp Bernard Philippe Groslier cho là đã “truyền năng lượng” cho nghiên cứu khảo cổ học Ấn Độ - đã viết đầy duyên dáng như sau: “Nhiệm vụ... của chúng ta còn là đào xới và phát hiện, để phân loại, tái dựng, và miêu tả, để sao chép và giải mã, và để nâng niu và bảo tồn” (Foucault chắc cũng không thể nói hay hơn). Năm 1899, Ban Khảo cổ học Burma - lúc đó là một bộ phận của Ấn Độ thuộc Anh - được thành lập và ngay sau đó tiến hành phục dựng di tích Pagan. Trước đó một năm, Viện Viễn Đông Bác cổ [École Française d’Extrême-Orient] được thành lập ở Sài Gòn, và

gần như ngay lập tức được tiếp nối bằng sự ra đời của Ban Giám đốc các Bảo tàng và Công trình Lịch sử Đông Dương. Ngay sau khi chiếm được Xiêm Riệp và Battambang từ tay Xiêm vào năm 1907, chính quyền Pháp đã thành lập Ủy ban Bảo vệ Angkor với ý định Curzon hóa [chỉ lối tư duy của vị tổng trấn Curzon nhắc tới ở đầu chú thích này - ND] công trình kiến trúc kì vĩ nhất Đông Nam Á này. Xem: Bernard Philippe Groslier, *Indochina*, tr.155-157, 174-177. Như đã nói ở trên, Hội đồng cổ vật Hà Lan được thành lập năm 1901. Sự trùng hợp giữa các năm 1899, 1898, 1901 cho thấy không chỉ sự nhạy bén của các chính quyền thực dân trong việc quan sát đối thủ, mà còn thể hiện những biến đổi lớn lao của chủ nghĩa đế quốc vào giai đoạn chuyển giao thế kỉ. Đúng như dự đoán, nhà nước Xiêm độc lập cũng chậm chạp thay đổi theo xu hướng này. Tới năm 1924, Sở Khảo cổ học Xiêm mới được thành lập và Bảo tàng Quốc gia được xây dựng vào năm 1926. Xem: Charles Higham, *The Archaeology of Mainland Southeast Asia*, tr.25.

(496) Công ti Đông Ấn Hà Lan đóng cửa năm 1799 do phá sản. Nhưng thuộc địa Đông Ấn Hà Lan chỉ được tính từ năm 1815 sau khi Hà Lan giành lại độc lập nhờ vào Liên minh Thần thánh, và Willem I nhà Orange được đặt lên ngai vàng mà Napoléon và người em trai thân ái Louis đã lập ra ở Hà Lan vào năm 1806. Công ti Đông Ấn Anh tồn tại tới tận khi xảy ra cuộc nổi dậy vĩ đại tại Ấn Độ năm 1857.

(497) Hội đồng Cổ vật Hà Lan ra đời dưới cùng một chính quyền đã ban hành “Chính sách Đạo đức” [Ethical Policy] ở Đông Ấn năm 1901. Đây là chính sách đầu tiên nhằm tới việc thiết lập một hệ thống giáo dục theo lối phương Tây dành cho phần lớn dân cư thuộc địa. Toàn quyền Pháp ở Đông Dương Paul Doumer (1897- 1902) là người cùng lúc thiết lập Ban Giám đốc các Bảo tàng và Công trình lịch sử và hệ thống giáo dục hiện đại tại Đông Dương. Ở Burma, sự mở rộng nhanh chóng của giáo dục đại học trong các năm 1900-1940, điều làm tăng lượng học sinh phổ thông lên 8 lần từ 27.401 lên 233.543 người, và sinh viên đại học lên 20 lần từ 115 lên 2.365 người, bắt đầu cùng lúc với thời điểm Ban Khảo cổ học Burma đi vào hoạt động. Xem: Robert H. Taylor, *The State in Burma*, tr.114.

(498) Dưới ảnh hưởng một phần từ lối suy nghĩ này, nhiều nhà trí thức, nhà khảo cổ, và viên chức bảo thủ người Thái Lan đến nay vẫn gắn Angkor với người Khom bí hiểm, nhóm người đã biến mất không để lại dấu vết gì và chắc chắn không có mối liên hệ nào với người Cambodia bị [họ] coi thường hiện nay.

(499) Một ví dụ tiêu biểu là cuốn sách ra đời khá muộn *Ancient Indonesian Art* [Nghệ thuật Indonesia cổ] của học giả Hà Lan A.J. Bernet Kempers, người

tự nhận là “cựu Giám đốc Khảo cổ ở Indonesia (nguyên văn)”. Trang 24-25 trưng ra những tấm bản đồ đánh dấu vị trí của các di tích cổ. Tấm đầu tiên hết sức hữu ích vì hình dạng chữ nhật của nó (phía Đông do kinh tuyến 141 giới hạn), chẳng biết vô tình hay cố ý, bao gồm cả quần đảo Mindanao của Philippines, khu vực Bắc Borneo của Malaya thuộc Anh, khu vực Malaya bán đảo và Singapore. Tất cả những vùng này đều trống trơn về di tích, hoàn toàn không có một cái tên nào, ngoại trừ duy nhất một từ “Kedah” không thể cắt nghĩa được. Việc chuyển từ Hindu-Phật giáo sang Hồi giáo bắt đầu từ bản in số 340.

(500) Một số hình ảnh thú vị về sự kiện này có thể xem tại: *Kambuja*, 45 (15/12/1968).

(501) [ND] Ý nói tới phe Jacobin theo xu hướng khủng bố trong cuộc Cách mạng Pháp (1789).

(502) Xem thảo luận kĩ hơn về vấn đề này trong cuốn sách của tôi: *Language and Power*, Chương 5.

(503) [ND] Giám sát toàn diện: “Total surveyability”. Nhà tù Panopticon (do triết gia Jeremy Bentham thiết kế) là một kết cấu vòng cung nhiều tầng mà trung tâm của nó là trạm gác. Về nguyên tắc, người gác có thể quan sát cùng lúc mọi tù nhân, nhưng tù nhân lại không biết liệu có ai đứng trong trạm gác hay không. Vì lẽ đó, nhà tù này tạo ra tính khả thị trọn vẹn cho người gác, đồng thời đặt người tù vào cảm giác luôn bị theo dõi. Ở đây, Anderson ngầm tham chiếu tới lý thuyết quyền lực của Michel Foucault, người biến nhà tù Panopticon thành hình mẫu nổi tiếng cho dạng quyền lực mà ông gọi là “quyền lực kỉ luật” (disciplinary power/ discipline). Đặc trưng tiêu biểu nhất của dạng quyền lực này là nó vận hành trên nguyên tắc duy trì một sự theo dõi toàn diện (total surveillance) được áp dụng đồng thời và riêng rẽ lên từng đối tượng chịu kiểm soát. Theo Foucault, đây chính là dạng quyền lực tiêu biểu cho thời hiện đại, tồn tại phổ biến trong các thiết chế khép kín, không chỉ là nhà tù, mà còn cả bệnh viện, trường học, hay nhà máy. Xem Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Vintage Book, 1995.

(504) Một kết quả chính trị mẫu mực của lối tưởng tượng theo kiểu “Nhà Kính” này - thứ mà một cựu tù nhân chính trị như Pramodya nhận thức rõ trong đau đớn - chính là những tấm thẻ căn cước mang tính phân loại mà ngày nay mọi công dân Indonesia trưởng thành phải mang theo mọi lúc. Những tấm thẻ căn cước này đồng dạng với việc điều tra dân số, bởi nó chính là một kiểu thống kê chính trị, với lối đục lỗ riêng dành cho các tiểu nhóm “chống phá” hoặc “phản bội”. Cần chú ý rằng kiểu thống kê dân số này chỉ được hoàn thiện sau khi giành được độc lập dân tộc.

(505) Quá trình tích tụ về mặt khoa học này đạt đến cực đỉnh điên cuồng của nó bằng một cuộc tìm kiếm mang tầm “quốc tế” (tức châu Âu) nhằm tới một công cụ đo kinh độ chuẩn xác, điều được nhắc đến một cách đầy thú vị trong công trình *Revolution in Time* của Landes ở Chương 9. Năm 1776, khi 13 thuộc địa Anh ở Bắc Mỹ tuyên bố độc lập, tạp chí *Gentleman's Magazine* đăng một cáo phó ngắn gọn dành cho John Harrison: “Ông là người thợ cơ khí tài năng nhất, người từng lĩnh khoản tiền thưởng 20.000 bảng (từ Westminster) cho việc khám phá ra kinh độ (nguyên văn)”.

(506) Sự lan tỏa muộn màng của ý thức này đến châu Á được ám chỉ một cách khéo léo ngay trong những trang đầu tiên của cuốn tiểu thuyết lịch sử vĩ đại *Bumi Manusia* [*Trái đất của Nhân loại*] của Pramoedya Ananta Toer. Nhân vật anh hùng ái quốc trẻ tuổi đang suy tưởng về việc mình sinh cùng ngày với Nữ hoàng tương lai Wilhelmina, tức ngày 31/8/1880. “Nhưng khi hòn đảo của tôi bị bóng đêm bao phủ thì vương quốc của bà được mặt trời sưởi ấm, và khi màn đêm trùm lên vương quốc của bà, thì hòn đảo của tôi lại lấp lánh giữa ban trưa vùng xích đạo”. [Pramoedya Ananta Toer, *Bumi Manusia*], tr.4.

(507) Khỏi cần phải nói, “da trắng” là một phạm trù pháp lí có mối quan hệ đặc biệt mơ hồ với nhiều thực tế xã hội phức tạp. Như chính Nhà Giải phóng [Bolívar] tự phát biểu: “*Chúng ta* là những hậu duệ hạ tiện của đám cướp Tây Ban Nha đến bòn rút châu Mỹ và ăn nằm với các nạn nhân của chúng. Sau đó, những đứa con hoang của chúng lại kết hợp với con cháu của các nô lệ đến từ châu Phi”. Lời in nghiêng được thêm vào sau. Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, tr.249. Cũng nên cẩn thận với bất cứ sự giả định nào về “tính châu Âu vĩnh cửu” nơi các phong trào *criollismo* này [phong trào văn học Mỹ Latin mang đậm tinh thần ái quốc của nhóm creole - ND]. Hãy nhớ đến những người Singhal sùng tín Phật giáo mang họ Da Souzas, những người Công giáo mộ đạo mang họ Da Silvas ở đảo Flores, và những người Công giáo hoài nghi mang họ Sorianos ở Manila - tất cả đều đóng những vai trò chính trị, kinh tế, và xã hội quan trọng ở Ceylon [tức Sri Lanka - ND], Indonesia, và Philippines đương đại mà chẳng gặp vấn đề gì. Điều này giúp chúng ta nhận ra rằng trong những hoàn cảnh thích hợp, văn hóa châu Âu có thể bị hấp thụ một cách nhẹ nhàng vào các nền văn hóa ngoài châu Âu.

(508) Hãy so sánh với số phận của nhóm nhập cư khổng lồ từ châu Phi. Chế độ nô lệ tàn bạo không chỉ gây ra sự phân rã về mặt chính trị-văn hóa mà còn nhanh chóng loại bỏ khả thể của việc tưởng tượng ra các cộng đồng da đen phát triển song hành với nhau tại Venezuela và Tây Phi.

(509) Xem O.W. Wolters, *The Fall of Srivijaya in Malay History*, Phụ lục C.

(510) Dẫn theo G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand*, tr.15-16.

(511) Các cộng đồng người Hoa hải ngoại đủ lớn để kích thích sự hoang mang sâu sắc cho người châu Âu cho đến giữa thế kỉ XVIII, khi phong trào bài Trung Hoa do phương Tây khởi xướng chấm dứt. Sau đó, truyền thống không mấy đẹp đẽ này được truyền lại cho những cư dân bản địa.

(512) Xem Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam*, số 3, tr.233-235.

(513) Đây là một dấu hiệu đáng kinh ngạc về chiều sâu của chủ nghĩa “dĩ Âu vi trung”, khi nhiều học giả châu Âu vẫn gan lì cho rằng chủ nghĩa dân tộc là một phát minh của châu Âu, bất chấp sự tồn tại của tất cả các bằng chứng [ngược lại].

(514) Nhưng chớ quên trường hợp đầy mĩ mai của Brazil. Năm 1808, vua João VI chạy đến Rio de Janeiro để trốn tránh quân đội Napoléon. Mặc dù Wellington [tức công tước xứ Wellington Arthur Wellester, tướng Bồ Đào Nha - ND] đã đuổi người Pháp khỏi Iberia năm 1811, nhưng do lo sợ xu hướng bất ổn từ phong trào cộng hòa tại quê nhà, vị vua di cư này vẫn tiếp tục bám trụ tại Nam Mỹ cho đến năm 1822. Vì lẽ đó mà từ 1808-1822, Rio trở thành trung tâm của một đế quốc toàn cầu trải dài từ Angola, Mozambique, Macao đến Đông Timor. Tuy nhiên, đế quốc này do một người châu Âu cai trị, chứ không phải một người châu Mỹ.

(515) Không nghi ngờ gì, đây chính là điều cho phép Nhà Giải phóng Bolívar có lúc tuyên bố rằng một cuộc nổi loạn của người da đen, tức nô lệ, còn “tệ hơn gấp nghìn lần so với một cuộc xâm lược của Tây Ban Nha”. (Xem phía trên, tr.73). Một cuộc nổi loạn của nô lệ, nếu thành công, đồng nghĩa với sự tuyệt diệt của người creole.

(516) Xem Masur, *Bolívar*, tr.131.

(517) Tới lượt nó, Cách mạng Pháp lại có phiên bản *song hành* của nó khi cuộc khởi nghĩa của Toussaint L'Ouverture [tại Haiti - ND] bùng nổ năm 1791. Vào năm 1806, cuộc khởi nghĩa này dẫn đến việc các cựu nô lệ của Haiti thành lập nên nhà nước cộng hòa thứ hai tại Tây Bán cầu.

(518) [ND] Nguyên văn: “Blasting open of the continuum of history” - trích từ tiểu luận nổi tiếng “Theses on the Philosophy of History” [“Những luận đề về triết học của lịch sử”] của Walter Benjamin.

(519) Nhà thơ trẻ William Wordsworth có mặt ở Pháp vào giai đoạn 1791-1792, và sau này, trong *The Prelude*, ông đã viết những dòng hồi tưởng nổi tiếng sau đây (lối in nghiêng được thêm vào sau):.

Bliss was it in that *dawn* to be alive,
But to be young was very heaven!

[Hạnh phúc là mỗi khi *bình minh* ta thấy mình còn sống,
Nhưng được trễ mãi mới thực sự là thiên đường!]

(520) Lynch, *The Spanish-American Revolutions*, tr.314-315.

(521) Đã dẫn ở Chương 4.

(522) Landes, *Revolution in Time*, tr.230-231, 442-443.

(523) Landes, *Revolution in Time*, Chương 2.

(524) Xem Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, tr.135-143, để thấy được sự chuyển đổi đầy phức tạp này.

(525) Nhưng từ “SCN” [A.D.] giờ đây đã mang một ý nghĩa khác. Trước cách mạng, dù có mờ nhạt thế nào dưới ảnh hưởng của những tháng năm Khai sáng, từ này vẫn lưu giữ hào quang thần học tỏa ra từ trong bản thân cách diễn đạt bằng tiếng Latin trung cổ của nó. Cụm từ “Anno Domini” [“năm của Chúa” - ND] gợi nhớ tới sự bùng nổ của tính vĩnh cửu vào cõi trần tục từng diễn ra ở thánh địa Bethlehem. Sau cách mạng Pháp, nó được giản lược thành từ viết tắt A.D., đồng thời được kết hợp với một thuật ngữ tiếng địa phương (Anh) là B.C. - Before Christ [“Trước Công nguyên”: nghĩa đen là “Trước Christ” - ND]. Từ B.C. bao hàm trong nó một lịch sử vũ trụ luận mang tính tuần tự (ngành khoa học địa chất mới đóng góp đáng kể cho điều này). Chúng ta có thể thấy một vực thẳm khác biệt giữa Anno Domini và A.D./B.C. qua việc để ý rằng cả thế giới Hồi giáo và Phật giáo cho đến nay đều không đưa ra hình dung nào về một kỉ nguyên mang tên “Tiền Phật Đà” hay “Tiền Hegira”. Cả hai thế giới này đều không thoải mái với việc sử dụng lối viết tắt ngoại lai theo kiểu “B.C.”.

(526) [ND] Nguyên văn: “Recapture/The first fine careless rapture”, trích từ bài thơ Home-thoughts, From Abroad của Robert Browning (1812-1889), thi sĩ Anh nổi tiếng thời Victoria.

(527) Đến tận năm 1951, nhà xã hội chủ nghĩa thông thái người Indonesia là Lintong Mulia Sitorus vẫn còn viết rằng: “Cho đến cuối thế kỉ XIX, trong lúc người da màu vẫn còn đang say giấc thì người da trắng đã bận rộn làm việc trong mọi lĩnh vực”. *Sedjarah Pergerakan Kebangsaan Indonesia* [Lịch sử phong trào dân tộc chủ nghĩa của Indonesia], tr.5.

(528) Chúng ta có thể nói rằng, trong mắt người châu Âu, những cuộc cách mạng này chính là những sự kiện *chính trị* quan trọng đầu tiên diễn ra bên kia bờ Đại Tây Dương.

(529) Tuy nhiên, chiều sâu của lịch sử không phải là vô hạn. Khi lùi tới một thời điểm nào đó, tiếng Anh biến thành tiếng Pháp-Norman và Anglo-Saxon;

tiếng Pháp biến thành tiếng Latin và tiếng Frankish theo lối “Đức”... Dưới đây, chúng ta sẽ thấy chiều sâu của lịch sử được bổ sung thêm ra sao.

(530) *Metahistory*, tr.140. Hegel, sinh năm 1770, đã ở độ tuổi thanh niên khi Cách mạng Pháp nổ ra, nhưng tác phẩm *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [Các bài giảng về triết học lịch sử] của ông chỉ được xuất bản vào năm 1837, tức là sáu năm sau khi ông qua đời.

(531) White, *Metahistory*, tr.159.

(532) Jules Michelet, *Oeuvres Complètes*, XXI, tr.268, trong lời nói đầu Tập 2 (“Jusqu’au 18e Brumaire”) thuộc tác phẩm *Histoire du XIXe Siècle* chưa được hoàn thiện của ông. Tôi lấy trích dẫn này từ cuốn *Metahistory* của Hayden White, nhưng bản dịch mà White sử dụng thì chưa đủ thỏa mãn tôi.

(533) Dẫn theo Roland Barthes (chủ biên), *Michelet par lui-même*, tr.92. Tập *Oeuvres Complètes* liên quan đến trích dẫn này chưa được công bố.

(534) [ND] Oedipus: Một nhân vật trong thần thoại Hi Lạp. Theo truyền thuyết, ông là con trai của vua Laius và hoàng hậu Jocasta thành Thebes (Hi Lạp). Vì lời tiên tri rằng khi lớn lên ông sẽ giết cha và lấy mẹ, Oedipus được gửi cho một người khác nuôi. Khi lớn lên ông vô tình giết cha và kết hôn với mẹ, sinh ra bốn người con. Khi sự thật được tiết lộ, Oedipus đã tự móc mắt của mình.

(535) Trái ngược với điều này là việc trên toàn Mexico chỉ có duy nhất một tượng đài của Hernán Cortés [chinh tướng Tây Ban Nha dẫn đầu việc chiếm đoạt hầu hết lãnh thổ Mexico vào đầu thế kỷ XV - ND]. Tượng đài này được đặt ở một góc khuất của thành phố Mexico City, và chỉ được dựng lên vào cuối thập niên 70 của thế kỷ XX, dưới chế độ ghê tởm của José Lopez Portillo.

(536) Điều này không có gì lạ, bởi phần lớn cuộc đời Michelet chịu khổ sở dưới những chế độ khác nhau với tính hợp thức tạm bợ hoặc vừa được phục hồi. Niềm đam mê của ông với Cách mạng 1789 và nước Pháp được thể hiện một cách cảm động bằng hành động từ chối lời thề trung thành với Louis Napoléon. Ông ngay lập tức bị thải hồi khỏi vị trí sử gia ở Thư khố Quốc gia, và phải sống ở mức cận đói nghèo cho đến khi mất vào năm 1874 - tuy nhiên, cũng đủ lâu để chứng kiến sự sụp đổ của vị hoàng đế đối trá và sự phục hồi của nền Cộng hòa.

(537) Renan sinh năm 1823, sau Michelet một phần tư thế kỷ, và đã trải qua phần lớn tuổi trẻ của mình dưới chế độ dân tộc chủ nghĩa chính thống yếm thế của những kẻ đã kết án Michelet.

(538) Than ôi, năm 1983, tôi cứ tưởng thế!.

(539) [ND] Tác giả chơi chữ: Tên vị giáo hoàng này là “Innocent”, có nghĩa là “Vô tội”.

(540) [ND] William Kẻ Chinh phục - hay William I (1028-1087; trị vì 1066-1087): Công tước người Norman - kẻ xâm lược và chinh phục khu vực ngày nay là nước Anh và sau này được coi là vị vua “Anh” đầu tiên. William Kẻ Chinh phục đánh bại vua Harold Godwinson người Anglo-Saxon trong trận Hastings năm 1066.

(541) [ND] Cuộc chiến tranh Seminole lần II diễn ra vào giai đoạn 1835-1842, khi chính phủ Hoa Kỳ thông qua đạo luật về việc tái định cư người Anh Điêng, khiến tộc người Anh Điêng Seminole bị dồn ép phải rời bỏ Florida để định cư ở trong khu vực được lập riêng cho người Anh Điêng ở Oklahoma.

(542) Xem *Love and Death in the American Novel*, tr.192. Nhà phê bình văn học Leslie A. Fiedler xem xét mối tình này từ khía cạnh tâm lý học và phi lịch sử, coi mối quan hệ này là một ví dụ cho sự thất bại của tiểu thuyết Mỹ trong việc xử lý đề tài tình yêu dị giới trưởng thành, cũng như nỗi ám ảnh của nó về cái chết, sự loạn luân, và chủ nghĩa tính dục đồng tính [homoeroticism] thơ ngây. Nhưng tôi ngờ rằng, thay vì một dạng chủ nghĩa tính dục mang màu sắc dân tộc, đây là một thứ chủ nghĩa dân tộc được tính dục hóa. Mối quan hệ nam-nam này - thứ nảy sinh trong một xã hội Tin lành [tức xã hội Hoa Kỳ - ND] từ lâu đã nghiêm ngặt chống lại kiểu thông hôn dị chủng - có phiên bản song hành là mối quan hệ nam-nữ theo kiểu “tình yêu thiêng liêng” trong các tiểu thuyết dân tộc chủ nghĩa Mỹ Latin, nơi Công giáo cho phép sự hình thành của một cộng đồng *mestizo* [người lai] đồng đảo. (Lưu ý rằng tiếng Anh đã phải mượn khái niệm “mestizo” từ tiếng Tây Ban Nha).

(543) Herman Melville, *Moby Dick*, tr.71. Tác giả hẳn đã thích thú với câu chốt đầy ác ý của mình!

(544) Cũng cần phải lưu ý là câu chuyện *Huckleberry Finn* được xuất bản chỉ vài tháng trước khi Renan khơi lên ví dụ về “Saint-Barthélemy”.

(545) Khái niệm “diệt chủng” [genocide] để gọi tên các thảm họa tận thế kiểu này chỉ mới được tạo ra gần đây.

(546) [ND] Vua Arthur là vị vua truyền thuyết trong các truyện kể thời trung cổ. Ông được coi là vị vua anh hùng của nước “Anh” và là thủ lĩnh của hội Hiệp sĩ Bàn Tròn.

(547) [ND] Trận Sedan (1870) là trận chiến quyết định cuộc Chiến tranh Pháp-Phổ 1870 với phần bại trận thuộc về quân đội Napoléon III, kéo theo sự sụp đổ của Đế nhị Đế chế (1852-1870) và việc hoàn thành công cuộc thống nhất Đức.

(548) [ND] Trận Austerlitz (1805) là trận chiến giữa quân đội Pháp của Napoléon I với liên quân Nga-Đế quốc La Mã Thần thánh. Chiến thắng quyết

định của Napoléon đã dẫn đến sự sụp đổ sau cùng của Đế quốc La Mã Thần thánh.

(549) [ND] Cuộc nổi dậy Warszawa (1944) do người Do Thái tại Warszawa (Ba Lan) tiến hành chống lại quân chiếm đóng Đức Quốc xã. Thất bại của cuộc nổi dậy này khiến người Do Thái trong thành phố bị trục xuất hàng loạt đến trại tử thần Treblinka.

(550) Tôi không thể viết Lời kết này nếu không có sự giúp đỡ đầy vị tha, trên hết là từ Perry, em trai tôi, và bên cạnh đó là Choi Sung-eun, Yana Genova, Pothiti Hantzaroula, Joel Kuortti, Antonis Liakos, Silva Meznaric, Göran Therborn, và Tony Wood. Tôi muốn tỏ lời cảm ơn sâu sắc nhất tới tất cả những người này.

(551) Ngoài lợi thế về tính ngắn gọn, cách viết tắt *NCDTT* còn nhẹ nhàng che đi một cặp từ [tức cặp từ “cộng đồng” và “tưởng tượng” - ND] mà sự sáo rỗng đã hút cạn tinh hoa của chúng.

(552) Kedourie đến từ Baghdad, Gellner từ Prague, trong khi mẹ của Hobsbawm đến từ Vienna. Có lẽ vì gốc gác của mình, Kedourie quan tâm đến vùng Cận Đông và xa hơn nữa. Cuốn sách về chủ nghĩa dân tộc ở châu Á và châu Phi của ông xuất hiện năm 1970. Tiểu luận đầu tiên của Gellner về vấn đề chủ nghĩa dân tộc một phần là để phản bác lại Kedourie. Cuốn sách lớn về chủ nghĩa dân tộc của Hobsbawm mãi tới năm 1990 mới xuất hiện, nhưng ông đã phê phán các luận đề của Nairn trên tờ *New Left Review* vào mùa thu năm 1977 và đóng một vai trò quan trọng trong việc làm cho công trình so sánh đầy quyền uy của Miroslav Hroch về các phong trào dân tộc chủ nghĩa ở Trung và Đông Âu được biết đến trong thế giới Anglo-Saxon.

(553) [ND] Ernest Gellner và Edward Said từng có một cuộc tranh luận nổi tiếng chua cay vào năm 1993, sau khi Gellner viết một bài điểm sách phê phán nặng nề cuốn *Culture and Imperialism* mới xuất bản của Said. Trong phần đáp trả qua lại giữa Gellner (một người gốc Do Thái) và Said (một người gốc Palestine), bên cạnh những chỉ trích nhằm vào tính khả tín của phương pháp và tính vững chắc của lập luận, hai người lần lượt buộc tội nhau là đại diện cho tư duy Đông phương luận (ám chỉ cuốn sách nổi tiếng *Orientalism* của Said) và chủ nghĩa thực dân trá hình.

(554) Kedourie chắc chắn quen thuộc với tiếng Ả Rập, nhưng tác phẩm của ông không thể hiện điều đó một cách nổi bật. Cuốn sách năm 1970 của ông chủ yếu là tuyển tập văn bản của các nhà trí thức dân tộc ở châu Á và châu Phi, với phần giới thiệu kỹ lưỡng và chua chát của ông.

(555) [ND] Nguyên văn: “Derivative discourses”. Trong tác phẩm *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* [Tư tưởng dân tộc chủ

nghĩa và thế giới thuộc địa: Một diễn ngôn phái sinh] (1986), nhà sử học, chính trị học, và nhân học Partha Chatterjee gọi những diễn ngôn mang tính dân tộc chủ nghĩa ở Thế giới Thứ ba là “diễn ngôn phái sinh”, do các diễn ngôn này đều bị cho là dựa trên những ý niệm từ phương Tây. Cần lưu ý rằng Chatterjee đưa ra cách gọi này để phê phán lại Benedict Anderson và nhiều học giả phương Tây khác. Ví dụ, trong một lập luận nhắm tới cả Anderson lẫn Gellner, Chatterjee viết: “Rốt cuộc, cả hai đều nhìn thấy trong chủ nghĩa dân tộc ở Thế giới Thứ ba một đặc tính “mô phỏng/mô khối” [modular] sâu sắc. Tất cả đều được định hình dựa trên những đường nét được phác ra từ những mô hình lịch sử sẵn có” (tr.21). Do đó, từ góc nhìn hậu thuộc địa, hàm ý của Chatterjee là phủ định hoặc ít nhất là thách thức lại tính “phái sinh” thường bị gán cho chủ nghĩa dân tộc ngoài châu Âu. Chính vì lí do này mà Anderson cho rằng quan điểm của Chatterjee tựa như “thuyền quái Charybdis” trong thế đối lập với “thủy quái Scylla” đến từ góc nhìn “đĩ Âu vi trung”. Nói cách khác, Anderson ở trong thế lưỡng nan khi bị cho là mang tính “giải Âu hóa” hơi quá so với các học giả phương Tây, nhưng lại là chưa đủ so với những học giả theo trường phái hậu thuộc địa như Chatterjee.

(556) [ND] Đây là cách chơi chữ của tờ báo này. Hoa Kỳ vốn được coi là “miền đất Tự do” (“the Land of the Free”), nhưng tờ báo đã sửa thành “Miền đất Tự do [coi mình là trung tâm]” (“the Land of the Free[ly Self-Centered]”).

(557) [ND] Nguyên văn: “Manifest Destiny” - quan điểm phổ biến vào thế kỉ XIX rằng việc bình định khu vực Bắc Mỹ là sứ mệnh thiêng liêng của Hoa Kỳ.

(558) Năm 1998, Campus Verlag phát hành một ấn bản mới, thay thế hình ảnh Hermannsdenkmal trên bìa bằng một bản in nhợt nhạt về một cuộc nổi loạn đại chúng: Nhà cháy, dân tình hoảng loạn, và những kẻ bạo động. Năm 2005, nhà xuất bản quyết định phát hành lại cuốn sách trong chuỗi sách “kinh điển”, với bìa sách phù hợp, đầy nghiêm nghị và không trang trí gì. Phiên bản này có một bài diễn văn dài của Thomas Mergel, trong đó dành một phần cho những suy nghĩ về việc tiếp nhận *NCĐTT*, và bao gồm một số tài liệu về sự trôi nổi đáng báo động của cuốn sách trên không gian mạng.

(559) Vào giữa những năm 1992-1996, Meznaric tiếp tục sự nghiệp khi thành lập và quản lí dự án Nhóm Chuyên gia Nhân đạo về Di cư Cường bức. Hiện tại, cô là giảng viên của Đại học Ljubljana và cố vấn cao cấp cho Viện Nghiên cứu về Dân tộc và Di cư của Zagreb.

(560) Cảm ơn Choi Sung-eun vì những thông tin trên. Cha cô đã trải qua những trải nghiệm không mấy may mắn khi Naman xuất bản hai cuốn sách của ông.

(561) Cảm ơn Tony Wood về lịch sử của nhà xuất bản Metis.

(562) [ND] Nguyên văn: “Europe proper”, hàm ý liên hệ tới trường hợp Thổ Nhĩ Kỳ (vừa nhắc tới ở đoạn trên) mới chỉ “muốn gia nhập” châu Âu, chứ chưa phải là châu Âu đích thực.

(563) Tôi xin cảm ơn Göran Therborn về phần mô tả này.

(564) [ND] Có lẽ tác giả ám chỉ đến Luật Malraux được Bộ trưởng Bộ Văn hóa Pháp André Malraux áp dụng từ năm 1962. Nhằm bảo vệ các công trình kiến trúc, Luật Malraux tài trợ, tùy vào từng khu vực của Paris, bằng cách giảm thuế cho các nhà đầu tư và các chủ sở hữu khi tân trang lại các công trình kiến trúc cổ.

(565) Cảm ơn Antonis Liakos vì những thông tin này.

(566) Liakos mô tả dịch giả này là một “học giả giỏi, đã viết một cuốn sách bằng tiếng Anh chưa xuất bản là *The Making of Subordination, Domestic Servants in Greece, 1900-1950*”.

(567) Cảm ơn Pothiti Hantzaroula vì phần giải thích này.

(568) Phần này được diễn đạt lại từ một bức thư gần đây của Liakos.

(569) [ND] George Soros (1930-): Tỷ phú Mỹ gốc Do thái Hungary, người giàu thứ 24 thế giới với 35,8 tỉ USD năm 2015. Ông là chủ tập đoàn Soros Quantum Fund; người sáng lập, hỗ trợ, và chủ tịch của Quỹ Xã hội Mở và Quỹ Soros. Ý niệm “xã hội mở” của Soros thể hiện qua hai tác phẩm: *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered* [Cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa tư bản - Xã hội mở gặp hiểm nguy] (1998) và *Open Society: Reforming Global Capitalism* [Xã hội mở - Cải cách chủ nghĩa tư bản toàn cầu] (2008).

(570) Tôi chỉ có một phần danh sách các đầu sách này. Điều thú vị là sách của các tác giả Mỹ không hề nổi bật. Các tác giả Đức xuất hiện nhiều nhất, tiếp sau là Pháp và Mỹ, rồi một số tác giả Anh, và đây đó một vài người Italia, Slovenia, Bỉ....

(571) Cảm ơn Vương Siêu Hoa [Wang Chao-hua; 王超華] vì thông tin về Lời giới thiệu do Ngô Duệ Nhân viết cho bản dịch tiếng Trung.

(572) [ND] Bản tiếng Thái được ấn hành năm 2009, do Charnvit Kasetsiri, sử gia Thái Lan từng là Hiệu trưởng Đại học Thammasat (Bangkok) và các cộng sự của ông thực hiện. Bản dịch này do Quỹ Xúc tiến Giáo trình Khoa học Xã hội và Nhân văn (trụ sở tại Bangkok) phát hành.

(573) [ND] Ukania: Từ do Tom Nairn chế ra trong cuốn *The Enchanted Glass - Britain and Its Monarchy* (1988), dùng để chỉ Vương quốc Liên hiệp Anh. Nairn tạo ra tên gọi giả tưởng này nhằm nhấn mạnh bản chất mà ông cho là giả tạo của chính thể quân chủ lập hiến Anh vào thời hiện đại. Tên gọi này bắt nguồn từ biệt danh “Kakania” mà nhà văn Robert Musil dùng để gọi Đế quốc Áo-Hung trong tiểu thuyết *The Man Without Qualities* của ông. Gần đây,

Nairn tiếp tục sử dụng từ “Ukania” để gọi Vương quốc Liên hiệp Anh trong cuốn sách viết chung với Paul James mang tên *Global Matrix: Nationalism, Globalism and State-terrorism* (2005).