

MỘT LÝ THUYẾT VỀ QUYỀN LỰC CỦA NGƯỜI GIA RAI Ở ĐÔNG DƯƠNG

Jacques Dournes

Nằm giữa thế giới Ấn Độ và thế giới Trung Hoa, như một điểm gặp gỡ giữa ảnh hưởng của hai thế giới này, được tích tụ lại ở đây trước khi vượt đại dương để đi sang vùng Insulinde, Đông Dương là một khu vực của các liên hệ và các va chạm, một hoàn cảnh có thể so sánh với vùng Tây Âu, cái phần phụ nằm ở đối cực bên kia của Cựu Lục địa, mà những bờ biển cũng gọi mời người ta giống buồm ra đi và ghé chân trú lại. Chẳng có những cuộc gặp gỡ nào của các nền văn minh mà không có những va chạm; ở đây chúng thật dữ dội, những người bị Ấn Độ hóa và những người bị Trung Hoa hóa chiến đấu với nhau hay bên này chống lại bên kia, những cuộc chiến đấu kéo dài hàng trăm năm, thối bùng lên và làm tăng cường cuộc can thiệp của người Da trắng. Trước khi diễn ra mọi cuộc Ấn Độ hóa và Trung Hoa hóa, những dân tộc thuộc giống “indien” đã được các làn sóng di cư, theo trục tây bắc-đông nam, đặt lên vùng cao nguyên Đông Dương, những làn sóng này còn đưa người đến mãi tận ngoài kia, ở thế giới indonésien. Những người Đông Dương cổ ấy, tương đối bản địa, những người này đứng ra là Chăm cổ, những người khác là Khơ Me cổ, trở thành những tộc người thiểu số theo nghĩa văn hóa hơn là chủng tộc, đã thành công trong việc giữ được nền văn minh và nền tự trị của mình cho đến khi có cuộc can thiệp tàn bạo của đám thực dân hiện đại. Tra cứu các văn bản xưa, ta nhận thấy người bản địa Đông Dương, những người “man di” ở trong vùng nội địa, đã được các dân tộc bên ngoài biết đến và liên lạc với họ qua các Pötao¹, những vị Chủ nhân của xứ sở Jörai, tộc người quan trọng hơn cả về số lượng dân cư, diện tích mà họ chiếm cứ và những cơ cấu mà họ đã tự thiết lập, và vì có cơ cấu (xã hội) vững chắc hơn nên kháng cự lại một cách hiệu quả hơn mọi ảnh hưởng các loại.

1 Đọc là P'tao, chữ ö câm đã rơi mất. (Các chú thích trong sách này, trừ những chỗ có ghi chú riêng, đều là của tác giả)

Một nền văn hóa lý thú là ở chỗ nó khác các nền văn hóa khác, nó đáng chú ý là ở những khác biệt của nó chứ không phải do những chỗ giống nhau với một nền văn hóa nào đó đối với chúng ta sẽ là quen thuộc hơn. Một hệ thống gia tộc được coi là thuộc loại hình nào đó của châu Mỹ hay châu Úc, một chủ đề văn học truyền khẩu được gắn với một hệ thống phân loại và được đánh số, nói với chúng ta về tính chất độc đáo của loại hình này hay loại hình kia ít hơn là về sự mở rộng mà nhà chuyên môn sử dụng chúng gán cho các phạm trù trừu tượng. Vậy nên nếu quả không nên biến tất cả mọi thứ thành cái đã biết, thì vẫn cần tìm cách nói một điều gì đó về một nền văn hóa, từ bên ngoài và trong ngôn ngữ của chúng ta; giải pháp trung gian này vốn rất thường thấy trong phân tích huyền thoại học: để triệt bỏ sự cách biệt, sự đối lập giữa hai tình huống nhất định được biến đổi (bao nhiêu lần tùy theo nhu cầu) thành một cặp mới, nó chấp nhận một kẻ “trung gian”. Ta sẽ thấy Pötao đóng vai trò này như thế nào, giữa những người Jörai và những người bên ngoài (trong đó có cả chúng ta).

Có thể nét độc đáo hơn cả và không thể triệt tiêu hơn cả trong nền văn hóa Jörai, cái chỉ có Jörai mới có, ấy chính là hệ thống chính trị-tôn giáo mà đỉnh cao nhất là Pötao; các dân tộc bên ngoài biết đến người Jörai như là Dân tộc của các Pötao. Chúng ta coi đây là một nét thích đáng, trước hết cho phép ta khu biệt toàn bộ những người Jörai với bối cảnh các dân tộc cùng một địa bàn văn hóa chung và, sau đó, cố tìm xem tính chất Jörai là như thế nào.

Trong thực tế, người Jörai gọi là Pötao những nhân vật có chức năng đặc biệt mà họ chia làm Pötao Lửa, Nước, Gió, là những từ ngữ nói về một hệ thống loại hình chữ không phải một tôn ti. Chức năng của các vị này là giữ mối quan hệ giữa xã hội loài người với các quyền năng vũ trụ được thể hiện trong ba yếu tố đó, khiến họ, với danh nghĩa đại diện, là những vị Chủ tể của các trạng thái của Vật chất¹. Mối liên hệ thần bí này giữa cái nhất thời của cuộc sống xã hội hằng ngày với cái phi thời gian huyền thoại khiến các vị Chủ tể trung gian này có một quyền lực lớn trong vùng nội địa Đông Dương, đến mức, do trò chơi chữ của chúng ta, đã diễn ra một sự trượt nghĩa: các vị Chủ tể của các trạng thái (của Vật chất) được các nước láng giềng coi như những bậc Quốc chủ, mà họ có quan hệ ngoại giao. Tức quan hệ nguyên gốc đã biến đổi đi và, do vậy, Pötao trở thành phương cách trung gian cần thiết: trong tiếng Jörai nó có nghĩa gần như là “lãnh chúa”, và tương ứng với từ ngữ thừa gửi *pô*, chủ; trong tiếng Chăm nó chỉ vua Champa; ở triều đình An Nam người ta gọi ông ta là Vua, ở Căm Pu Chia thì là Samdach. Và thế là trong tiếng Pháp người ta có thể nói đến Vua Lửa².

1 Là những trạng thái của Vật chất đúng hơn là những yếu tố, trong tư duy Jörai và có liên quan với huyền thoại về lò rèn: vật chất ở trạng thái lửa, lỏng, hơi - hơn nữa, còn mở rộng đến sự chuyển hóa từ trạng thái này sang trạng thái khác.

2 Cơ Cấu thần bí Cơ Cấu chính trị

làm chủ các yếu tố làm chủ Quốc gia liên hệ với cái siêu nhiên quan hệ ngoại giao

Quyền lực (siêu nhiên) Quyền lực trần gian

Pötao

(quan hệ với các Quyền lực)

Như vậy là những người này và đối với những người kia đều gọi các vị ấy là “Pötao”; nhưng cần phải nhớ rằng từ ngữ này không có cùng một nghĩa và đối với người Jörai nó chỉ một cái khác với cái “vương quyền” của chúng ta. Cũng cần ghi nhớ rằng các Pötao Jörai không bao giờ được coi là những người đứng đầu quốc gia, dầu có sự biến đổi nào.

Là người đảm nhận mối quan hệ giữa những người Jörai với các Thế lực (vũ trụ chính trị), các Pötao đồng thời cũng nối liền Huyền thoại với Lịch sử. Cái đối với người Jörai là huyền thoại, được lưu truyền theo lối truyền khẩu, với tính chất chân lý riêng của nó và những tương ứng tình cảm của nó, thì đối với những người khác lại là thuộc về lịch sử, có ngày tháng và được viết ra - ít nhất đối với đề tài của chúng ta, mà sự trùng hợp này sẽ tạo thuận lợi hơn. Tôi có ý định đứng ngay ở cái điểm gặp gỡ giữa những truyền thống có bản chất khác nhau đó, khai thác tính nước đôi này để chỉ ra ý nghĩa của “hệ thống Pötao” qua các công thức Jörai của nó và trong các diễn giải của những người bên ngoài về nó.

Tôi mới đến xứ Jörai chưa được một tháng, trú trong nhà dân; bà chủ nhà của tôi đón tiếp *Pötao apui*, “Vua Lửa” ở nhà mình. Chúng tôi sống cùng nhau nhiều đêm - gặp gỡ riêng lần đầu, quan sát các lễ thức, và khởi đầu một nghiên cứu chăm chú liên tục từ năm 1955 đến năm 1970. Chỉ khá lâu sau khi đã gặp gỡ trên thực địa tôi mới có thể thăm viếng các thư viện và khám phá các tư liệu lưu trữ.

Để trình bày một vấn đề khá tế nhị như thế này tôi nghĩ là nên thao tác theo lối những vòng tròn đồng tâm,

bắt đầu từ cái có thể tiếp cận đối với một người không phải là Jörai, các khía cạnh bên lề của vấn đề, các bằng chứng do những người ngoại quốc viết, vương quyền dưới con mắt người Da Trắng (phần thứ nhất); rồi, tiến đến gần hơn, nghiên cứu tác động của hệ thống Pötao trong lịch sử các Dân tộc Đông Dương, các ý kiến dân gian địa phương, huyền thoại liên quan đến đề tài này (phần thứ hai); cuối cùng, siết chặt lại hơn, mô tả dân tộc học tổ chức Pötao trong đời sống của người Jörai (nghỉ thức, lễ cúng, các sự kiện, như tôi đã ghi chép được), nó vận hành như thế nào (phần thứ ba) và xét xem nó có thể có ý nghĩa như thế nào đối với một người Jörai (phần thứ tư). Ở cấp độ cuối cùng này, nghiên cứu xem một cấu trúc đã sinh tồn như thế nào, thông qua huyền thoại, lịch sử, lễ thức, lối ứng xử và tư duy của nhân dân nhận thức về nó, và làm thế nào mà xã hội đã sinh ra nó chỉ có thể dẫn đến chỗ xác định đặc tính Jörai và tính độc đáo của nền văn hóa này.

PHẦN THỨ NHẤT

CHUNG QUANH VẤN ĐỀ PÖTAO

“Các dân tộc man di thích sống độc lập, các dân tộc khôn ngoan thì thích trật tự, và không thể có trật tự mà không có quyền lực chuyên chế”

Nicolas M. Karamzine

Trong một ghi chú soạn cho cuộc Triển lãm thuộc địa năm 1931, L. Cardière viết về đề tài các cư dân bản địa Vùng Trung Đông Dương như sau: “Về phương diện chính trị ở đây là tình trạng vô chính phủ, nghĩa là các làng lập thành những cộng đồng độc lập đối với nhau. Tuy nhiên ngày xưa người Chăm đã lập nên một đế chế hùng mạnh và trường tồn và, đến ngày nay ta vẫn còn thấy những mầm mống của các tổ chức chính trị hay tôn giáo rộng hơn làng, như các Sadet Lửa và Nước ở người Jarai ...” (1931, tr. 88).

Các Sadet ấy, tức các Pötao (Chủ Tế) của người Jarai, được những người ngoại quốc xem là những vị Vua, Quốc vương, Người Đứng đầu Nhà nước - là những cái mà họ không hề là vậy (theo nghĩa ta vẫn gán cho các từ ngữ này) trong bối cảnh của nền văn hóa Jarai. Cardière đã tỏ ra sâu sắc khi vẫn gọi họ bằng danh hiệu Lào (Sadet), và tinh tế nói rằng “chính trị hay tôn giáo”, không thể có cái này mà không có cái kia.

Trước khi tìm hiểu các Pötao đó là gì và họ là như thế nào đối với người Jarai, cần đọc qua các tư liệu ngoại quốc, chúng vừa bộc lộ cách nhìn dân tộc trung tâm chủ nghĩa của những người không phải Jarai, đôi khi là nguyên nhân của những bế tắc chính trị, vừa chỉ rõ tầm quan trọng của một cấu trúc có thật đã được người ta đã nghe nói đến, từ Thái Lan sang tận Trung Hoa, mà không hiểu sự vận hành của nó ra sao.

Tôi sẽ trình bày trước tiên (Ch. I) những bằng chứng xưa có nói về các Pötao, dừng lại đầu thế kỷ này, là thời kỳ có những nghiên cứu có hệ thống hơn (Ch. II), có phần phụ thuộc vào các tư liệu này, cũng là thời kỳ của một nền văn học hám lạ vốn làm phát lộ các huyền thoại phương tây (Ch. III), khi không có huyền thoại Jarai, song vẫn còn là bằng chứng của một cấu trúc cơ bản.

Chương 1

CÁC VỊ VUA Ở XỨ HỒ

Theo chỗ tôi biết, khoảng giữa thế kỷ XVI là niên đại xa nhất có một tư liệu viết ghi lại một truyền thuyết truyền khẩu về các Pötao, và còn hơn thế nữa, định vị họ trong lịch sử có niên đại: đây là các Biên niên của triều đình An Nam, nói về tình trạng chư hầu của các Vua Lửa và Nước, *Thủy Xá* và *Hỏa Xá*¹, theo Luce là vào năm 1558 (trong L. de Reinach, 1901, t. II, tr. 30), theo Laborde là vào năm 1560 (1929, tr. 212). Tính chất của các quan hệ ngoại giao giữa các “Nhà nước” Nước và Lửa với các láng giềng của họ sẽ được nghiên cứu trong phần hai; lúc này chỉ cần đánh dấu điểm mốc này, khá đặc biệt trong lịch sử những người “Nguyên thủy”, trên con đường

chúng ta có thể theo rồi cho đến ngày hôm nay, bốn thế kỷ sau đó.

Từ buổi bình minh của thế kỷ XVII, ta có những thông tin từ phía Căm Pu Chia: hai văn bản, xuất phát từ vua Khơ Me Soriyopor, nhấn mạnh đến sự coi trọng của triều đình Long Vet đối với các Pötao Jarai và nói rõ các vinh dự mà Căm Pu Chia dành cho các vị Chủ tể này của vùng đất chưa được khai phá lúc bấy giờ phân cách những người bị Ấn Độ hóa ở phía tây với những người bị Trung Hoa hóa ở phía đông, do đó làm chậm lại (cho đến ngày nó được khai phá và bị thực dân hóa)

¹ *Pötao* (Gia Rai) = chủ tể, lãnh chúa - cùng một từ với từ Chàm *patao*. Mục từ *patau* trong từ điển Chàm của Aymonier và Cabaton (1906): Vua. *Patau langka*, vua xứ Ceylan; một trong các “Sadet” hay vua-thần của người Jörai, tộc người ở vùng Trung Đông Dương nói một phương ngữ gần với tiếng Chàm. Có ba vị vua: 1° *patau langka* hay *patau ia* (Jörai *patao ya*, Khơ Me *sdec tik*; Lào *sadet nam*; An Nam *thủy xá*) vua nước; 2° *patau apuei* (Jörai *potao apui*; Khơ Me *sdec plong*; Lào *sadet fai*; An Nam *hỏa xá*; 3° *patau angin* (Jörai *patao kateo*), vua Gió [đúng ra trong tiếng Jörai cũng là *patao angin*, Kateo là một tên riêng].

Việc gắn Patao với từ Sankrit *pati* (chủ, chồng - Khơ Me *pti*, *pddei*, từ đó có *pater*, *potens*) là không có tính thuyết phục. Dầu sao từ này là thuộc hệ Nam Á chứ không phải Nam Đảo.

Không nên nhầm, như nhiều tác giả đã nhầm, *potao* người chủ (Chàm *patao*) với *potau* đá (Chàm *batau*).

cuộc va chạm bi thảm đã đưa đến một cuộc tàn phá điên dại. Như vậy sự độc lập của xứ sở Jarai là rất cần thiết cho một thế cân bằng trên bán đảo Đông Dương; những kẻ vì nể các Pötao không phải không biết đến điều đó. Với nền văn minh của người Da trắng, niềm tôn kính được thay thế bằng sự cười nhạo.

Một trong những văn bản ấy là một nghị định của nhà vua, có niên đại là năm 1525 Saka (tức năm 1601 dương lịch) về việc lên ngôi của các *Sdach Tuk* và *Sdach Phlong*, Sadet Nước và Lửa, các lễ vật theo lễ thức và các lời chúc mừng gửi đến họ: ... *Đức Vua ở Long-Vek, kinh đô nước Căm Pu Chia, truyền [...] hãy mang lệnh và tặng phẩm này của Đức Vua đến xứ Ayun-Apar dâng chúc mừng các Vua Nước và Vua Lửa được hạnh phúc và thịnh vượng để giữ thanh Preah- Khan trên đỉnh núi quý và chúc họ luôn là quốc vương của các xứ Roder, Chréay và Phong [...]*

để giữ yên các con đường và các khu rừng...¹

Như Odend’hal đã xác định, xứ Ayun Apar chính là các thung lũng của sông Ayun và sông Apa (Sông Ba),

hai sông này gặp nhau ở Cheo Reo, trung tâm của xứ sở Jörai. “Ngọn núi quý”, nằm ở vùng thượng của xứ Jörai, trên đường phân thủy (sườn phía đông đổ về ven biển An Nam, sườn phía tây đổ về sông Mékong ở Lào và Căm Pu Chia), vùng này đến ngày nay vẫn là nơi cư trú của các Pötao. Ta cũng có thể nhận ra những người Roder, Chréay và Pnong chính là người Ê Đê, Jörai (tiếng Khơ Me gọi là Chréay) và Bunong (Mnông). Preah-Khan là thanh gươm thiêng, vật thần hộ của vương quốc, do các Pötao Gia Rai gìn giữ, vừa là chủ đề huyền thoại, vừa là vật thờ cúng và vũ khí lịch sử.

Tư liệu thứ hai, có liên quan chặt chẽ với văn bản thứ nhất, là pháp điển về việc thành lập tu viện ở Sambok, cũng có niên đại 1601, trên vùng này có địa điểm Rong Damrei, nơi diễn ra các cuộc trao đổi các tặng vật giữa các Pötao và các phái viên của nhà vua Khơ Me. Cả một phần của pháp điển được dành để mô tả các tặng vật được cấp ba năm một lần, một tục lệ hình như đã có từ rất lâu:

...Khi ông ta cất tiếng để trình các lời chúc mừng của nhà Vua người ta sẽ thối vào những chiếc sáo nhỏ và sáo lớn, theo đúng cách của người jaray[...]. Từ ngày xưa cho đến ngày nay, người ta vẫn nói rằng cứ ba năm một lần phải đến chào các Vua Nước và Vua Lửa...²

1 *Sắc Vua phong cho Sdach Tuk và Sdach Phloeng*, bản dịch của Maing Maury, do Ch. Meyer cung cấp.

2 Biên bản gửi Viện Hàn lâm Các Văn Khắc và Văn chương, Paris 1903, tr. 377.

Vào thế kỷ XVII, người Ý, người Hà Lan, người Pháp đã đến Đông Dương, tiếp sau người Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha. Một số người đã biết đến các tộc người bản địa, mà họ gọi theo cách của người Việt Nam là Kemoi (*kẻ mọi*, những người man di) (chúng ta cũng biết được họ lấy nguồn thông tin từ đâu). Christoforo Borri, giáo sĩ người Ý ở Đàng Trong, đã nhắc đến những người Kemoi này (1621, tr. 4 và 27). Cũng như vị tu sĩ rất nực cười là Francois Timéléon de Choisy, thuộc Viện Hàn lâm Pháp:

Ngày 30 tháng Giêng 1686

... Trong lúc đang hồ hởi, tôi sẽ tổng cho ngài cả Xứ Đàng Trong. Ở phía tây của nó là biển, phía bắc là Đàng Ngoài, phía tây là những người man di Ké-moi, và phía nam là vương quốc Chiampa [...]. Xứ Đàng Trong dài một trăm dặm kể từ phía bắc xuống phía nam, và mười, hai mươi hay hai mươi lăm dặm bề rộng. Cách những người man di Ké-moi mười hay mười hai dặm, những người này vẫn dâng cống vật cho nhà Vua Đàng Trong. Đám Ké-moi này chẳng có vua mà cũng chẳng có tôn giáo. Họ không có thần tượng và thờ trời. Hầu hết họ đều là phù thủy, hay cố thành phù thủy để voi và hổ không thể ăn thịt họ. Họ gieo lúa, rất ngon cơm, và ăn các con mồi họ săn được bằng tên. Tất cả các suối nước trong xứ của họ người bên ngoài đến uống đều chết; điều này ngăn các giáo sĩ đến vùng của họ...” (1687, Tr. 311-312).

Thương gia Hà Lan Van Wustof (1644) mô tả đời sống kinh tế ở Sambok, nơi qua lại và trao đổi giữa Căm Pu Chia và Champa. Đức cha Marini Romain, theo chỗ tôi biết, là người đầu tiên đã nhắc đến các Pötao một cách rõ ràng:

... Người ta đếm được ở đây năm ông Hoàng được coi như là những vị quốc vương; và nếu ta muốn kể thêm các dân tộc sống trên vùng núi xa xôi và man dã hơn, và phục tùng hai vị Vua nhỏ, một vị được gọi là Vua Nước, vị kia là Vua Lửa, thì ta có đến bảy ông Hoàng [...]. Vị thứ sáu và vị thứ bảy ở trong vùng Rumoi, nơi sinh sống của những người man di phục tùng hai vị Vua nhỏ là Vua Nước và Vua Lửa [...]. Không nơi nào có nhiều hổ như ở vùng rừng xa nhất trên núi này, mà họ gọi là Rumoi, vốn nằm về một bên của vương quốc thuộc quyền các ông Hoàng này, gọi là Vua Nước và Vua Lửa. (1666, tr. 34,

Marini Romain, bấy giờ ở Đàng Ngoài, đã được nghe nói đến các vị Vua nhỏ đó¹; nguồn tin của ông vẫn là của người Việt, từ đó mà có từ *Rumoi*, rừng của những người man di, hay đúng hơn là *Rợ-Mọi*, từ *Mọi-Rợ*, những Người Man di. Vào thời kỳ đó và với một khoảng cách như vậy, thông tin này là có giá trị.

Thế kỷ XVIII các bản đồ của người châu Âu đã có ghi, ở giữa Champa và Căm Pu Chia, vùng *Kemoui*, thậm chí cả lối viết rườm rà *Kemoui man di*, cách gọi chẳng hay ho gì còn kéo dài đến thế kỷ XX sau đó sẽ còn tiếp hình thức được Pháp hóa là *Mois*².

Các biên niên của triều đình Huế lại tiếp tục cung cấp những dấu mốc có niên đại. Vào năm 1711, các vùng Nam Bàn và Trà Lai (=Jörai) được coi là thuộc *Hoả-Quốc*, Quốc Gia Lửa, quốc gia này từ chối cống nạp. Đến năm 1751 thấy nói rằng *Thủy-Xá* và *Hoả-Xá*, Lãnh Địa Nước và Lửa đã chịu cống nạp³.

Từ đây các Biên Niên về “việc giao hảo với các dân tộc láng giềng” thường xuyên cung cấp các thông tin về việc trao đổi các lễ vật giữa triều đình Huế và các Pötao, nhất là trong những năm giữa 1829 và 1848⁴. Các Quốc gia Jörai không xếp vào làng các *Mọi*, *Rợ* và những tộc người man di khác; đây là những tộc người duy nhất trong số các cư dân bản địa ở miền trung và nam Việt Nam được coi là “các dân tộc lệ thuộc”, những đồng minh, thậm chí không bị thực dân hóa. Nếu các quan chức ở triều đình nể trọng quyền lực của các Pötao, thì người dân thường Việt Nam sợ tất cả các dân tộc ở vùng nội địa và đều coi họ là *mọi*, người Pháp cũng chớp ngay lấy cách nhìn

đó, quá mừng vì đã tìm được những người man di để khuất phục và cho đến những ngày cuối cùng của họ vẫn không hề biết đến quy chế ưu tiên của người Jörai, mà họ không hề nể trọng - những người này đã đáp trả lại họ đích đáng. Tuy nhiên cũng có khi họ cần đến những con người ấy, bằng chứng là cuộc phiêu lưu của các nhà truyền giáo, để tránh thoát cuộc truy đuổi của người Việt, đã phải dựa vào chế độ tự trị của lãnh địa của các Pötao:

1 Fr. Garnier lưu ý rằng chính đức Cha J. M. Leria chứ không phải Marini đã thu thập được tại chỗ các thông tin về Lào (1870, tr. 392).

2 Tức Mọi (ND).

3 Đại-Nam Thực-Lục, tập I, tr. 172, bản dịch của Viện Sử -học, Hà Nội 1962.

4 Nhu Viễn, xuất bản của Viện nghiên cứu khảo cổ, số X, Saigon 1965, 2 tập.



H. 1 Các tộc người trên bán đảo Đông Dương

Các ông Duclos và Miche đã bắt buộc phải làm một cuộc viễn chinh vào vùng “những người man di”; bấy giờ là vào năm 1842. Xuất phát từ Phú Yên, họ ngược sông Ba (Apa), đi qua gần Phúc-Sơn, ngược sông Nain (có thể là sông Krong-Hing hay Krong-Nang, phụ lưu bên hữu ngạn sông Apa hạ), đổ xuống lại đồng bằng, đến được “ngôi làng cuối cùng cống nạp cho Nam Kỳ”, tới Buông Giang (Bbon Yang); “cuối cùng đến đây chúng tôi tới vùng thống trị của vua Nước [...]. Từ đó người ta bảo đảm với chúng tôi rằng chúng tôi đã thoát khỏi sự truy đuổi của Thiệu Trị.” Họ tiếp tục đi, đến vùng “những người man di gọi là người Ê Đê” (hay Röddê, tên các dân tộc ở vùng thượng nguồn gọi những người Jörai-Mdhur, trong đó ngoài những người Ê Đê chính cống, mà ở đây chúng ta không nói đến, còn gồm phần lớn những người Jörai ở vùng hạ lưu), gần Buông Gia (Bbon Ya) “thuộc về vua Lửa. Chính tại nơi này chúng tôi bị những người An Nam bắt”.

Các phái viên của Thiệu Trị không phải tốn công đi sâu vào xứ Jörai, về mặt lý thuyết là lệ thuộc của An Nam, và các “thần dân” của vua Lửa cũng giữ gìn chẳng dính dáng làm gì vào một sự vụ không liên quan đến họ. Các nhà truyền giáo chạy trốn bị kết tội là đã dẫn những người An Nam (những người thiên chúa giáo dẫn đường cho họ) vào vùng những người man di, thậm chí

xúi dục những người này nổi dậy làm giặc; về sau sẽ đến lượt đám thực dân Pháp kết tội những “người An Nam” xúi giục người “Mọi” nổi dậy chống lại họ (x. *Lời hứa ăn thề* của Sabatier), sau nữa lại đến người Mỹ, v.v. - như vậy đó bao giờ người ta cũng gán cho kẻ khác những mưu toan của chính mình, và những kẻ Hùng mạnh một thời bao giờ cũng sử dụng các dân tộc mà họ coi là man di bởi vì các cơ cấu (xã hội của các dân tộc ấy) không rõ ràng và thiết chế (xã hội) của họ không được viết thành văn. Để tự bào chữa, ông Miche đưa ra lý thuyết về quyền tự trị: “Vị cầm quyền lại phản đối rằng vương quốc của Vua Lửa là thuộc về Nam Kỳ, tôi trình bày một lần nữa tất cả các lý lẽ chứng minh điều ngược lại.” Ông nói rằng vị cầm quyền không thể phản bác lại ông, nhưng bắt cả hai ông bỏ tù... cho đến khi ông ta chịu nhượng bộ các lý lẽ gây khiếp đảm của

chiếc tàu chiến *Héroïne*. Một ghi chú trong Biên Niên¹ viết: “Bạn đọc của chúng tôi biết rằng ông

Duclos, bị bắt cùng với ông Miche trên vùng đất của vua Lửa, sau một thời gian bị cầm giữ mười ba tháng, đã được một viên thuyền trưởng Pháp giải thoát, và ông ta đã lên bờ ở Syncaour.” Vài năm sau khi những người truyền giáo đầu tiên đi vào vùng Jörai đó, đến lượt Fontaine, người đã báo cho Mouhot biết về các vị vua của người Giraies, rồi Guerlach, người cung cấp thông tin rất đáng quý cho những nhà thám hiểm về sau.

Theo chân các giáo sĩ, công cuộc thực dân hóa của người Pháp sẽ tận dụng sự tự trị chính trị của các dân tộc thiểu số, tùy theo lợi ích từng lúc (nghĩa là tùy theo cái công thức sẽ cho phép họ có thể tiến hành một sự can thiệp trực tiếp) mà gán các dân tộc này lúc thì vào Lào, lúc thì vào An Nam, hay cô lập họ ra đối với những người láng giềng của họ để dễ bề cai trị họ hơn, không bao giờ hiểu được tính chất của các mối quan hệ của các tộc người này đối với các quốc gia Khơ Me, Lào và Việt, cũng chẳng hề biết đến tình trạng đặc biệt của những người Jörai kiêu hãnh vốn chưa từng bị thực dân hóa.

Một vị *Tiểu-phủ-sứ*, tức một vị quan Việt Nam phụ trách việc thu thuế, trong vùng cao Quảng Ngãi, đã chỉ huy một đơn vị đàn áp chống lại người Mọi vào năm 1863, rồi tiến hành một cuộc viễn chinh từ năm 1866 đến năm 1869; ông ta không đến gần vùng Jörai, nhưng có nhắc đến vùng này trong báo cáo của ông về việc ông gọi là công cuộc bình định:

Các dân tộc man di là một mối họa đối với trật tự chính trị [...] Tra cứu các thiên Sử biên niên và các công trình văn học, ta thấy triều đại nào cũng có nói đến chúng [...]. Có những dân

1 Biên Niên Truyền bá Đức Tin, t.16, Lyon 1844, tr. 89-105. Thư của các ông Duclos và Miche gửi Đức Ông Cuenot, ghi ngày 29 và 23 tháng 5 năm 1842 tại nhà lao Huế.

tộc đã lập thành những quốc gia quan trọng, như Ai-Lao, Vạn-Tượng (Viên Chăn), Thơn-Lập (Champa) và Tim-La (Thái Lan); những dân tộc khác, yếu hơn, như Mỹ-lương, Sơn-âm, Thủy-xá và Hoả-xá [...]. Họ không phải là người, cũng chẳng phải là quỷ. Có phải họ là con cháu của bọn Xiêm-thanh (người Chàm) hay một chi nhánh của chủng tộc đó? (1904, Tạp chí Đông Dương). Vị quan đi bình định, đã áp đặt tô thuế bằng lúa ngoài các ràng buộc khác, kết thúc bản tường trình dài của mình bằng cách kể ra một danh sách những người đã gây khiếp đảm cho bọn “Mọi”, cái lũ cũng đáng khinh bỉ như bọn người “man di” kia, nghĩa tất cả những ai không phải là người Việt (x. Maitre, 1912, tr. 508-509).

Vào giữa thế kỷ XIX, đồng thời với các cuộc viễn chinh xuất phát từ Quy Nhơn nhằm hướng Kontum, đức Cha Boulevaux xuất phát từ Căm Pu Chia đã đi về phía những người man di ở vùng giữa Căm Pu Chia và Nam Kỳ (tháng Chín năm 1851).

Ở Sambok, căn cứ xuất phát truyền thống để đi về phía đông, ông ta được biết rằng ông ta phải đề phòng “bọn cướp Charai, bọn người man di rất đáng gờm, mà theo những người dẫn đường sợ sệt của chúng tôi, đôi khi thâm nhập vào đến tận các vùng lân cận của họ”. Và chính những người Căm Pu Chia đã nói với ông về điều theo họ là đáng chú ý hơn cả, là các Pötao:

Các thị tộc độc lập đó [bấy giờ là vào năm 1851, vẫn còn các quan hệ thường xuyên giữa các Pötao với triều đình Udong và triều đình Huế, nhưng dân chúng vẫn coi các thị tộc này là độc lập, và người Jörai cũng hiểu đúng như thế] không có bất cứ một hình thức chính phủ nào [...]. Tuy nhiên, theo lời những người dẫn đường của tôi, xa hơn về phía bắc, [đúng ra là về phía đông, nhưng vùng cư trú của người Jörai còn lan đến tận vùng bắc-đông-bắc của Sambok], ở vùng người Jörai, có một con người được gọi là Vua Lửa và Nước [ghi đậm trong văn bản]. Đây là một người man di giống những người khác, thực tế không có quyền lực gì, nhưng được kính trọng nhất định: ông ta giữ một thanh gươm và

các phù hiệu được gán cho một tầm quan trọng huyền hoặc; người ta nói chắc với tôi rằng các vua Căm Pu Chia và Nam Kỳ cứ ba năm một lần gửi các lễ vật đến cho ông ta. Con người man di này có phải là hậu duệ của những vị vua ngày xưa?” (1874, tr.148-153).

Có những kẻ muốn đi tìm người khai hóa cho Căm Pu Chia trong những người Charai (Cherey): thật là hết sức hão huyền. Chúng tôi là một trong những người đầu tiên đã nói đến sự hiện diện của một người man di gọi là vua lửa và nước, ông ta giữ một thanh gươm được gán cho

những tác dụng mê tín: có thể sự kiện này có liên quan đến những ký ức về một vương quyền xưa kia nào chăng? Những người man di đều khiếp sợ người Charai. Nhưng trong các chuyến du hành đến gần của bộ lạc này, tôi chưa bao giờ nghe thấy nói rằng ngày xưa họ từng thống trị vương quốc Căm Pu Chia cổ. (1974, tr.341)”

Boulleveau không gặp bộ cướp Charai, ông đi quá khá xa về phía nam để gặp người đồng nghiệp của ông là Azémar, đã định cư ở vùng người Stieng trước đó ít lâu. Cũng chính ông Boulleveau đó sẽ dẫn nhà thám hiểm và tự nhiên học Henri Mouhot đến Angkor, ở Căm Pu Chia ông này sẽ thu được những thông tin về các Pötao, đặc biệt là từ miệng của Cha Fontaine:

Trong lòng bộ lạc Giraies có hai vị thủ lĩnh danh nghĩa hay thực thụ, được người An Nam gọi là Hoa-Sa và Thoui-Sa, Vua Lửa và Vua Nước. Bốn hay năm năm một lần¹, các quốc vương Căm Pu Chia cũng như Nam Kỳ gửi đến cho vị đầu tiên một món cống nạp nhỏ, chắc hẳn là để bày tỏ lòng kính trọng hơn là để đền bù cho cường quốc xưa mà tổ tiên họ đã cướp sạch. Vua Lửa, dường như là quan trọng hơn cả trong số hai vị vua, được gọi là Eni [hẳn là sai về ghi âm, đúng ra là Eui, là lỗi Pháp hóa của ồi, từ ngữ kính trọng dùng để gọi một người lớn tuổi hơn mình] hay là ông theo cách nói của những người man di; Làng của ông ta cũng mang cùng tên [thực ra là

Bbon-ôi, làng của ồi, ồi không phải là danh từ riêng]. Khi người ông này chết, người ta cử ra một người khác, hoặc trong những người con trai của ông ta, hoặc cũng có thể một nhân vật khác ở ngoài gia đình ông, bởi chức vụ này không nhất thiết cha truyền con nối; người được cử ra này sẽ chỉ mang tên là Eni, và mọi người tôn kính ông ta.

Theo M. Fontaine quyền lực kỳ lạ của nhân vật này là do từ một di vật gọi là Beurdao, một lưỡi gươm cũ rét rỉ quần trong một mớ giẻ rách; chẳng có cái vỏ nào khác. Theo lời những người man di, lưỡi gươm này được truyền lại từ nhiều thế kỷ trước và có chứa một Giang (thần) hùng mạnh và nổi tiếng [...] Lưỡi gươm được giữ trong một ngôi nhà đặc biệt, không ai có thể đến đây nhìn lưỡi gươm mà không bị chết đột ngột, trừ Eni, chỉ riêng ông ta được phép nhìn và chạm vào nó mà không bị gì cả. Mỗi người dân làng thay phiên nhau canh giữ gần ngôi nhà này.

Eni không đi đánh nhau với ai, và không ai đánh ông, bởi vì tất cả các bộ lạc ở lưu vực con sông lớn [sông Mékong] từ những khu rừng của người Stoêng cho đến biên giới Trung Hoa, đều

1 Tuy nhiên trước đó Mouhot lại đã nói: “Người Cămpuchia một bên, bên kia là người Lào và người An Nam, thu (ở các bộ lạc) một món cống nạp ba năm một lần, được trả bằng sáp ong và lúa” (tr. 154).

kính trọng và tôn thờ ông; cho nên người của ông không mang theo một thứ vũ khí nào khi ông tuần du trong tất cả các làng chung quanh [một trăm năm sau vẫn đúng như vậy]. Ai muốn biểu gì thì biểu: cuốc, sáp ong, dao quăm, khố [...]. Chính là dưới bóng của vị quốc vương này, thần quyền nhiều hơn là thế quyền, đã dẫn đến sự truyền nối của các nhà vua Khơ Me xưa, những người sáng lập nên

Angkor! (1872, tr. 218-220, viết năm 1860 ở Căm Pu Chia, một năm trước khi ông mất).

Văn bản này rất đáng chú ý, hơn hẳn nhiều tư liệu xuất bản sau đó nhiều tham vọng hơn; tôi chỉ xin nêu đôi nhận xét. Mouhot coi các Pötao là những vị quốc vương, các vị vua, theo quan niệm phương tây, và gắn vào đó kiểu cha truyền con nối, mà ông cố tìm thấy ở họ; trong thực tế trách nhiệm này bao giờ cũng được truyền lại trong cùng một thị tộc, tức là không phải cho một người con trai (vốn thuộc cùng thị tộc với mẹ cậu ta), mà cho một người họ hàng gần, thường là một người cháu họ (có thể là một chàng rể) lấy trong thị tộc của Pötao. Còn về mối quan hệ được coi là có giữa những người sáng lập nước Khơ Me cổ Angkor với các tộc người bản địa, trong đó có người Jörai, mà Bouilleveaux muốn ám chỉ, nó không phải là quá rõ ràng như ta tưởng, nếu ta nhớ rằng “người Khơ Me là những người Mnông bị Ấn Độ hóa (x. Coedès, 1948) và người Jörai khá gần với người Chăm cổ, đến mức người Jörai cũng là những hậu duệ của những người sáng lập Angkor chẳng thua gì những người Căm Pu Chia hiện tại, cũng như người Jörai là những người kế thừa của Champa, có thể còn nhiều hơn (ít ra là về mặt địa lý) là một số người Chăm ở bờ biển An Nam.

Bordao là tên của thỏi sắt được dùng để rèn nên thanh gươm thiêng của các Pötao, theo một cách hiểu trong truyền thống Jörai, bản thân vũ khí đó là một chủ đề chung cho tất cả các huyền thoại trong loạt truyền về “vua” này, rộng ra cả bên ngoài người Jörai. Lưỡi gươm là vật thần hộ, nhưng người ta không sử dụng nó; uy quyền của các Pötao, được mọi người công nhận hoàn toàn không cần đến hành pháp - Mouhot đã ghi nhận rất đúng về điều này -; không có quân đội cũng chẳng có cảnh sát, dân tộc Jörai đã đứng vững trong khi các đế chế thay nhau sụp đổ; bom napan, bom sát thương, chất độc hóa học cũng chẳng làm gì được họ. Là một cụ già tàn tật, vị Vua Lửa hiện nay đứng dưng trước sự giận dữ của người Da trắng.

Vẫn là ở Căm Pu Chia, dưới thời đô hộ của người Pháp từ năm 1863, viên quan cai trị Moura đã nghe nói đến các Pötao và đưa các ông vào cuốn sách Lịch sử mà ông viết đặc biệt là theo các nguồn tư liệu Hindu và dân gian:

Hai vị quốc vương danh nghĩa [...] mà các dân tộc miền nam bán đảo lớn Đông Dương đều được nghe nói đến và được biết dưới những cái tên huyền thoại là Vua Lửa và Vua Nước. Nếu ta xem xét đến các dấu vết sâu sắc của đạo Bà La Môn đã để lại ở miền Nam Đông Dương, ta sẽ bắt buộc phải nhận ra trong ông hoàng hoang dã này các vị thần được nhân cách hóa là Agni, Thần Lửa, và Varouma, Thần Nước. Người Chréais coi trọng Thần Lửa hơn và các quốc vương xưa của Căm Pu Chia chỉ dâng lễ vật cho ông này.

Về điểm này Moura đã nhầm, người Căm Pu Chia bao giờ cũng gọi chung Phlong và Tuk, Lửa và Nước, mà không nhầm họ chung dưới một chức vị duy nhất như Bouilleveaux; còn về ưu thế tương đối của vị này so với vị kia, vấn đề đã được bàn luận (đặc biệt là B.Y. Jouin coi trọng Vua Nước hơn ... vì ông ta biết đến vị này hơn do những người cung cấp thông tin cho ông là người Ê Đê, tức thuộc quyền Vua Nước). Khoa huyền thoại học so sánh đôi khi tự cho phép mình có những liên hệ phiêu lưu và vội vã; sự đối lập Nước/Lửa hẳn đã từng có trước khi diễn ra cuộc

Hindu hóa (từng phần) của Đông Dương và có thể là ở Ấn Độ nó từng có trước thời kỳ Hindu, đạo Bà La Môn chỉ lấy lại nó mà thôi¹.

Danh tiếng của các vị vua này, Moura viết tiếp, thời bấy giờ ắt hẳn khá vang dội và đã ảnh hưởng theo cách nào đó đến tình hình chính trị ở vùng này [...] Nếu người Chréais ngày xưa đã có một vai trò

quan trọng ở Đông Dương, thì hẳn là do ảnh hưởng của hai nhân vật thần bí này...

Moura nhắc đến ba loại bùa: một quả dây leo, một sợi mây lúc nào cũng xanh, một lưỡi gươm “bên trong có yang”; người Chăm Pu Chia và người Chăm bảo rằng những thứ đó ngày xưa là của họ, nhưng nhờ có yang mà người Chréais đã làm chủ được chúng. Để tỏ lòng kính trọng, các vua Khơ Me gửi các lễ vật đến cho Vua Lửa [...]. “Ở triều đình của các vua Khơ Me có nhiều đồ vật nguyên là lễ vật của vị vua Chréai. Ngày nay chỉ còn lại một chiếc sừng tê giác được giữ gìn như của quý.” Trong cuộc chiến tranh của vua An-Duong chống lại An Nam, vua Lửa gửi cho ông ta chín con voi; một lễ lớn đã được tổ chức để mừng vị sứ thần man di; nhưng một số vị đã chết vì bệnh đậu mùa trên đường trở về. Norodom, là người đầu tiên, không gửi gì cả [từ khi ông lên ngôi, vào năm 1859]; vua lửa phái các vị thân hào đến để yêu cầu giải thích, Norodom không

¹ Đoạn trên đây của Moura đã bị Buadesson lấy lại: “Hai người phù thủy rất có ảnh hưởng được gọi là Vua Lửa và Vua Nước. Rất có thể các tên gọi có tính chất huyền thoại này nguyên lúc đầu là sự nhân cách hóa của Agni, thần Lửa, và Varouna, thần Nước, là ký ức về một thứ đạo Bà La Môn mà các dấu vết còn khá đậm ở vùng Nam Đông Dương”. Baudesson, *Ở xứ sở của các mê tín và lễ thức*, Paris, Plon, 1932, tr. 78.

trả lời gì hết, những người Chréai quay về. “Từ đó quan hệ giữa hai triều đình chấm dứt hoàn toàn.” (1883, tr. 432-436.)

Cũng vào giai đoạn này chấm dứt các quan hệ giữa các Pötao với triều đình Huế; khó có thể nói có mối liên hệ nào giữa hai sự cắt đứt này hay không, khiến người Jörai rơi vào một tình trạng cô lập về chính trị. Vào nửa thứ hai của thế kỷ XIX, vùng này đặc biệt rối loạn, lại thêm các cuộc nổi dậy (đặc biệt các cuộc nổi dậy của người Chăm và Mã Lai ở Chăm Pu Chia, của các “Nho sĩ” ở An Nam); chính quyền do người Pháp thiết lập chẳng giải quyết được gì. Người Jörai tự đóng mình lại trong im lặng.

E. Aymonier, cũng là một nhà cai trị thuộc địa, nhắc đến các Pötao khi nói về Prah-Khan¹, lưỡi kiếm của vua, vật thần hộ của Chăm Pu Chia:

Nếu thanh Phah-Khan bị rỉ sét, là báo hiệu có biến loạn [...]. Một số người cho rằng cán của nó hiện ở trong tay sdach phloeung, Vua Lửa, và bao của nó ở trong tay sdach toeuk, Vua Nước [...]. Các vị vua này, dường như trong thực tế là người những giữ những vật thờ, sống hoàn toàn cô độc [...] sống liên tiếp ở bảy ngọn tháp trên bảy ngọn núi và mỗi năm họ chuyển từ tháp này sang tháp khác [...]. Triều đại của họ kéo dài bảy năm... (1883, tr. 172-173.)

Chắc chắn là ở cơ sở của câu chuyện này có một thanh kiếm; dường như là người Khơ Me, người Lào, người Yuan (Việt) và Jörai đã giành giật nó... và cuối cùng đã chia nhau: lưỡi về người này, cán về người kia, bao thuộc về người thứ ba, tùy theo truyền thuyết địa phương mà cái nào được gán cho người nào, trong đó tất cả đều quên mất người thứ tư. Từ huyền thoại truyền khẩu cho đến lịch sử thành văn mọi sự diễn ra cứ dường như cái được thua là ưu thế trên dải đất Đông Dương, mà những người Ấn Độ hóa một bên và những người Trung Hoa hóa một bên tranh giành cùng nhau, cuối cùng là xuất hiện một thế lực thứ ba, như là một thứ quốc gia-đệm, mà ưu thế ngược đời được biểu hiện bằng quyền giữ một thanh gươm chỉ có ích dụng về mặt thần bí. Ta có thể ngạc nhiên là người Chăm không hề có mặt trong số những kẻ tranh giành; một lần nữa tôi nghĩ rằng họ không tách khỏi người Jörai trong đời sống chính trị của nước Champa cổ.

² prah: thiêng; khan= ddau (Jörai), Thanh Gươm của Triều đại. - Từ điển Campuchia của Tandar:

Khan: gươm, kiếm, huy hiệu của nhà vua.

Khan (preah-): gươm của vua, thanh gươm cổ của các vua Khơ Me được giữ ở Phnom-Penh, vật thần hộ

Đoạn sau đây, trong văn bản của Aymonier, là một trường hợp bịa chuyện tưởng tượng hay ho, có thể là dựa theo một truyền thuyết dân gian Khơ Me. Tư duy man di của Sir J. G. Frazer vớ lấy thỏa thích, tự nhận lấy trách nhiệm (chẳng hề có lời dẫn), và kết hợp nó với những sản phẩm của sự uyên bác không bao giờ thỏa mãn của ông, khiến cho huyền thoại, vốn chẳng bao giờ hoàn tất, càng dày dặn thêm. Ít lâu sau, Aymonier sẽ ghi một chuyện đồn thổi của người Chăm Pu Chia cũng là lấy từ những chuyện thêu dệt dân gian, dựa trên những sự kiện được biến đổi đi và bắt nguồn từ không khí huyền hoặc vốn bao trùm tất cả những gì liên quan đến các Pötao:

Thanh Prah-Khan, mà những người khác cho là nằm ở người Chréais hay Jaray [cách viết thứ nhất dựa theo cách đọc của người Chăm Pu Chia, cách thứ hai gần đúng như cách nói của chính người Gia Rai], là di vật của xứ sở được bọc trong một tấm vải trắng. Người ta làm lễ hiến sinh cho nó trâu, lợn, gà, vịt để cầu mưa. Người ta kể rằng đã có lần người Khơ Me, cả sư sãi lẫn người thường, đã đi đến tận đây để chiếm lấy thanh gươm thiêng. Họ nói ý định của họ với người Rodê, người Rodê trả lời: “Tốt lắm” và dâng một lễ hiến sinh cho vị thần của di vật, cầu khẩn thần và nói: “Nếu người lạ này là chủ của thanh Prah-Khan thì xin trời thanh gió lặng! Còn nếu nó là một tên bịp, thì xin hãy nổi gió bão!” Vậy là bao giờ gió cũng nổi lên, bão tố ầm ầm, và bọn không mời mà đến bị tàn sát không thương tiếc. (1885, tr. 372).

Do những tính năng mà tín ngưỡng của tất cả các dân tộc Đông Dương đều gán cho Prah- Khan, nên đương nhiên họ đều muốn có được nó; nhưng người Jörai không bao giờ để mất lưỡi gươm. Việc đe dọa, có thể gây ra tai họa về thời tiết, từ xưa và đến nay vẫn là phương sách cổ điển để tự vệ và bảo toàn mình. Vừa Lửa đã khoe từng gây một trận hồng thủy, đánh đuổi một đoàn người phiêu lưu do một nhà cai trị người Pháp dẫn đầu đến từ Chăm Pu Chia (x. dưới, tr. 25) và, sau đó đã khiến viên khâm sứ Sabatier phải e sợ - truyền thuyết dân gian trộn lẫn hai chuyện này, cách nhau đến ba mươi năm.

Trong những năm 1880, các đoàn thám hiểm do Neis, Septans, Nouet, Human dẫn đầu đã gặp một Patao, chẳng dính dáng gì đến các Pötao của chúng ta, nếu không phải là chỉ có quan hệ đồng âm, vì các nhà thám hiểm này bấy giờ ở xứ người Mạ (vùng Da' Ronga, gọi là Lagna) ở đây có một thủ lãnh địa phương được gọi là Patao, theo một từ ngữ mượn của người Chăm, cùng một nhóm ngôn ngữ với người Jörai (Neis và Septans, 1881, tr. 21; x. Boulbet, 1967, tr. 70). Bấy giờ các cuộc thám hiểm ở Đông Dương bắt đầu được biết ở Pháp, nhà địa dư học Elisée phổ thông hóa các dữ kiện đó như sau:

Vị “Chủ Đất” hay “Chủ Đời sống”, như người ta vẫn gọi vua Xiêm, có quyền hành tuyệt đối [...]. Tất cả các quan chức của quốc gia đều phải thề trung thành với ngài bằng cách uống nước thề trong đó có nhúng thanh gươm của nhà vua, và sẽ trở thành thuốc độc đối với kẻ nào bội ước [...]. Một vị vua thứ hai cũng có tước hiệu và một số quyền của vương triều. Mới đây một nhân vật thứ ba cũng được mang tước hiệu vua. Lỗi vương quyền kép hay tay ba này không phải là một thiết chế chỉ có ở Xiêm; trong nhiều quốc gia Đông Dương các vị vua chia nhau quyền lực và coi là mình chỉ huy các yếu tố: vị thứ nhất có Đế chế Lửa, vị thứ hai là Đế chế Nước. (1883, tVIII, tr. 826-827.)

Sau đó tác giả nói đến những người Giarai (tr. 868) và, ở trang sau, những người Tchangrai và Radeh (=

Jorai và Roddê). Đã nhận ra được cái “vương quyền tay ba”, Reclus lẽ ra đã có thể thêm vào (nhưng ông ta đã không biết) Đế chế Gió (*Pötao angin*), bởi vì đúng ra là người Jörai có đến ba Pötao. Một bức địa đồ Trung Hoa về Đông Dương năm 1885, do R. A. Stein (1947, tr. 320) phát hiện, có những ghi chú hết sức đáng chú ý. Về tỉnh Phú Yên (vùng hạ Sông Ba = Apa), là nơi gần nhất với vùng của các Pötao, ghi chú ở đây chỉ rõ:

Ngày xưa thuộc lãnh địa Tchao-wa. Bị Founan tàn phá. Từ đó Tchao-wa chia làm phần

Đông và phần Tây. Vị vua phía Đông ở tại đây.

Ta cũng gặp lại chính ghi chú này, đầy đủ hơn, trong phần nói về Biên Hòa - cứ như có một sự chuyển dịch, trong khi nói về tỉnh Phú Yên thì đúng hơn:

Ngày xưa là vương quốc Tchao-wa, về sau chia thành Vua phía Đông và Vua phía Tây, được gọi [tương ứng] là chỗ Nước và chỗ Lửa. Bị người An Nam thôn tính. Gần đây bị bọn man di ngoại quốc, là nước Fou-lang-cha [tức người Pháp, tiếng Ba Na là Pha-lang, tiếng Việt là Pháp] chiếm đóng

“Vua phía Đông” và “Vua phía Tây” là dịch từ Đông Vương và Tây Vương, vương là từ Hán-Việt tương đương với từ nôm vua, là chức danh được triều đình Huế phong cho các Thủ lĩnh Jörai. Chỗ (chợ?) là một lỗi đọc không tương ứng với các chữ đúng ra là

, Thủy-xá và Hoả-xá vốn rất quen thuộc. Người viết ghi chú này lệ thuộc vào các văn bản của triều đình An Nam, vốn biết sự đối lập kép Nước/Lửa và Đông/Tây, nhưng thường đảo ngược lại; đúng ra Lửa là ở phái Đông (sườn Việt Nam) và Nước thì ở phía Tây (sườn Khơ Me-Lào). Stein bình luận: “Đây chính là các Sadet Nước và Lửa mà chúng ta thấy chia thành

Đông và Tây”, ông ta cũng không nhận thấy sự đảo ngược. Sự lẫn lộn, cũng là dễ hiểu đối với người ngoại quốc trước những cơ cấu quá ư bí hiểm như thế này, thường gặp thấy trong nhiều tư liệu về sau, có nhắc đến cả hai cặp tước hiệu (*Pötao apui*, Vua Lửa, cũng được gọi là *Pötao ngo*, Vua phía Đông) và trong các ngôn ngữ khác nhau (Khơ Me, Lào, Việt, Jörai) chỉ càng khiến cho vấn đề càng rối tung lên - đây chính là trường hợp khi Cupet sắp lên đường đi tìm đến các Sadet tại nơi cư trú của họ.

Trước khi theo chân Cupet vào vùng rừng núi Jörai, ta phải làm quen với Guerlach, nhà truyền giáo quen với rừng rú và giàu tính chiến đấu, mà viên sĩ quan của Phái bộ Pavie đã đề tặng một bản tường thuật cuộc tuần du của ông ta. Là người che chở cho các nhà thám hiểm, ông đã đón Navelle năm 1884, Cupet, Dugast và Cognard năm 1891, Oden’hal năm 1893, Barthélemy năm 1899, ông quen với anh chàng phiêu lưu nông cuồng Mayrena (1888); ông chỉ ở lại một thời gian ngắn ở làng Jörai Bbon Huing, nhưng ông dành tất cả tâm huyết cho những người Ba Na ở Kontum, vùng đất phong của ông, mà ông sẵn sàng bảo vệ, bằng vũ lực, chống lại những người Jörai hung ác.

Những người Văn Thân các nhà nho cấu kết với người Jörai và người Hadrông, là những kẻ thù của chúng ta ... Tôi cầm lấy khẩu súng, cuốn kinh nhật tụng của tôi, một chiếc thập tự đeo trên cổ cùng với tràng hạt, rồi tôi cho đánh trống trận, và thế là lên đường! (Hội truyền giáo Cơ- đốc, 1887, tr. 562).

J. B. Guerlach chẳng mấy yêu người Jörai để có thể hiểu họ, ngoài những gì mà những người đưa tin Ba Na vốn ghét những kẻ láng giềng phương nam của họ, nói với ông.

Những vị thủ lĩnh lớn đó có hai người: 1° sadet Thurn, mà người An Nam gọi là Hoa-xa, Vua Lửa, thuộc dòng họ Xeu [= Siu, cách viết của các cha cổ ở Kontum đã Việt hóa lỗi phiên âm các phương ngữ]; 2° sadet Lum, một người An Nam gọi là Thuy-xa, Vua Nước, thuộc dòng họ Rơchâm. hững người man di Ba Na, Gia Rai và Hatân [?] chủ yếu tôn sùng Vua Lửa mà họ gọi là Bok Rơdau [tiếng Ba Na], Bơ Dao, hay Ơi Rdâu [...]. Khi ở An Nam người ta được biết về cuộc bầu chọn, một đoàn đại biểu từ Phú Yên đã được cử lên, mang theo một cái ché trắng [...] - tiếp sau đó là kể lại các tín ngưỡng dân gian của người Ba Na, hoàn toàn chẳng có bằng cứ gì cả, đặc biệt về việc người vợ góa của Sadet phải mang cái ché trên lưng! (1905, tr. 184-188).

Việc đặt các nhân vật tương đương (Hỏa xá - Vua Lửa - thuộc thị tộc Siu) và (Thủy xá - Vua Nước - thuộc thị tộc Röchom) là chính xác; từ ngữ sadet là gốc Lào, người Ba Na gọi là bok, tương đương với từ Jörai là ơi (từ ngữ để gọi). Tên lum (bên dưới, hạ lưu) cũng là gốc Lào, Sadet Lum đúng là chỉ Vua Nước, hay ở hạ lưu (= trong tiếng Jörai là phía tây); cũng như Thurn(g) là vua ở phía trên, trên thượng lưu. Nhưng hai cách ghi này chông chéo lên nhau, trong tiếng Lào chuỗi Hoa-Lửa gắn với Fai, chuỗi Thuy-Nước gắn với Nam. Sống ở một vùng ít nhiều dưới sự kiểm soát của Lào, hãn Guerlach đã nghe thấy những từ ngữ đó mà không hiểu nghĩa của chúng. Ông còn theo lối Ba Na truyền thuyết về Xep và việc rèn thỏi sắt, nguồn gốc của lưỡi gươm, sẽ được phân tích về sau.

Trong một thời gian dài các vua Căm Pu Chia giữ quan hệ hữu hảo với các Sadet của người Djiarai và người Radès, vào những thời kỳ nhất định họ gửi đủ thứ lễ vật đến cho các vị này. Quả là hiện nay [1890] các quan hệ đã chấm dứt, nhưng có thể nói chúng đã để lại những kỷ ức tốt đẹp trong xứ sở này [...]. Vương quyền các vua Căm Pu Chia, dù chỉ là danh nghĩa, lan xa về phía Bắc và các ngôi làng [Căm Pu Chia] trước đây vẫn còn nhớ từng nhìn thấy những đoàn người Căm Pu Chia đi đến vùng của các Sadet, một loại chúa tể, nửa là thủ lĩnh, nửa là phù thủy, mà người còn bảo tôi là tôi không thể nào không đến thăm nếu không muốn làm hỏng cuộc hành trình của tôi (1900, tr. 266-267-295).

Là thành viên của phái bộ Pavie, đại úy Cupet đã chuẩn bị cuộc thám hiểm sẽ đưa ông đến Kontum bằng cách đi ngang qua vùng người Jörai, xứ sở của các Pötao như vậy. Có nhiệm vụ đo vẽ vùng đất còn chưa được biết này (nhằm áp đặt ách thống trị của Pháp, vì quyền lợi kinh tế của “mẫu quốc”, ông ta thú nhận như vậy), ông sẽ người châu Âu đầu tiên gặp một Pötao. Một bức tranh khắc khá ấn tượng trong tạp chí *Vòng quanh thế giới* (nơi sẽ đăng tường thuật của ông, trước khi in ở nhà xuất bản Leroux) cho thấy ông ta, đi bộ và có chòm râu cằm, ngồi trên một chiếc rương con, trong một căn nhà sàn ở Bbon Som, đối diện với một vị “phù thủy Lửa” trần trụi, đang nằm uể oải trên một tấm phản và tay cầm một chiếc ống điếu dài, trong một cảnh bài trí những vai phụ rất “chỉ là man di thời thượng”. (Ảnh II)

Trong khi tôi chờ đoàn người, một người được coi là thầy lang Lào kể rằng ngày xưa anh ta đã đi qua vùng hoang dã do người Radé chiếm. Theo anh ta chúng tôi không thể đi lại trên lãnh địa của sắc dân này nếu không được phép một vị thủ lĩnh lớn, mà anh ta gọi là Sadète, có thể là

do từ Lào Somdet (vua) đọc trại đi và anh ta nói thêm: ông ấy là vua của tất cả những người man di. Lần đầu tiên tôi được nghe nói đến nhân vật ấy. (1900, tr. 252)

Người Khơ Me và người Lào hồi bấy giờ, không phân biệt rõ người Jörai và người Ê Đê, coi Pötao (hay các Pötao), ở vùng đất giữa họ và An Nam, là những người cai trị tất cả các dân tộc đối với họ là người Pnong và Kha, cũng như là người Mọi ở phía bên kia. Lúc lên đường, Cupet chẳng biết gì hơn thế; khi viết các ghi chú hành trình của mình, ông có thể đã đọc Aymonier, Moura và Eliée Reclus. Nói đến hai “vị vua danh nghĩa...”, ông ta tự hỏi: “Có phải tôi sẽ gặp ở đây những hiện thân của Indra và Varouna, các

Thần Lửa và Nước của người Bà La Môn? Là Vua hay là Phù thủy, chẳng có gì quan trọng. Cuối cùng đây cũng là một thứ gì đấy không nhằm chán và thay đổi đi cho tôi những “Ang-Kiet” [thân hào “penong” đã chẳng làm dễ dàng chút nào khi ông đi qua] và những “koun-Iounp” [thủ lĩnh nổi tiếng ở Ban-Don], con trai của một người đàn ông Lào và một người đàn bà Bunong]. (tr. 298)

Cupet vừa đi vừa tìm hiểu thêm. Ông được biết rằng con đường từ Sambok đến xứ sở của các Sadet vẫn thường có người đi lại, nhất là người Lào, hình như họ biết khá rõ các Thủ lĩnh Jörai.

Người Lào gọi họ là Sadète Fai (vua lửa) và Sadète Nam (vua nước) [...]. Làng của họ chỉ cách nhau vài cây số, nm ở hai bên đường phân thủy giữa An Nam và Lào [hoàn toàn đúng, ông ta sẽ nhận thấy tại chỗ]. Sadète Lửa, cũng còn gọi là Patao Ia [ia=nước] hay Sadète Teung, theo lời những người man di, giữ sườn phía An Nam. Sadète Nước, Patao Ngo [ngo’=đông], hay Sadète Loum, giữ sườn phía Lào...

Từ ngữ lẫn lộn - rất dễ hiểu khi người ta không nắm được nghĩa các từ. Lum (tiếng Lào) trái ngược với ngo’ cũng như hạ lưu với thượng lưu, tây với đông. Trên tấm bản đồ kèm theo tường thuật của mình Cupet ít lầm lẫn hơn: ông ta đặt Pötao Ngo (Sadet Fai) ở phía đông và Pötao Ia (Sadet Loum) ở phía tây; nhưng nước (ia) không ngược với đông (ngo), cũng như hạ lưu (loum) không ngược với lửa (fai). Tuy nhiên cũng đã đáng chú ý là ông ta đã nhận ra vị trí tương ứng của hai Pötao này, ở bên này và bên kia của đường phân thủy và phân hai chế độ - theo nghĩa địa lý và cả ảnh hưởng chính trị về mặt lý thuyết, một bên là An Nam, một bên là Lào.

Người ta đồn đãi những truyền thuyết về các Sadet này, mà những người man di thích kể lại

để khiến cho người ngoại quốc phải khiếp sợ. Giống như Indra, được biểu hiện với một cây dáo,

vị phù thủy lửa cũng có một vũ khí tương tự làm vật thờ, một lưỡiig ươm hay dao, bọc trong một vỏ bao. Chỉ cần kéo lưỡi gươm ra vài phân ông ta đã làm cho mặt trời bị che khuất; người và vật sẽ lẫn ra ngủ không sao cưỡng lại được. Nếu ông ta rút gươm ra khỏi bao, thì sẽ là tận thế [...]. Vị phù thủy nước, về phần mình, có thể gây ra nạn hồng thủy với các vật thờ của ông. Ông ta có hai thứ. Trước hết là một quả dây leo, có từ trận hồng thủy trước và luôn luôn xanh, qua bao nhiêu thế kỷ; rồi một khúc mây có hoa không bao giờ tàn héo [...].

Hai vị Sadet có họ hàng với nhau. Chức vị cha truyền con nối trong gia đình. Sau khi chết, thân xác các ông được thiêu, trái với thông dụng của những người man di vốn chôn người chết [...]. Nếu ngọn lửa thiêu bốc thẳng lên trời, ấy là điềm thịnh vượng; nhưng nếu nó nghiêng về bất cứ hướng nào thì tất cả các làng ở hướng ấy đều phải làm lễ hiến sinh để xua tan tai họa tức thì.

Cupet đã được thông tin khá đúng; hầu hết những gì ông ghi chú đều có thể được kiểm chứng trong truyền thuyết truyền khẩu ngày nay. Việc hỏa táng quả là đã được thực hiện, không chỉ cho các Pötao, mà cả trong một nhóm người quan trọng trong những người Jörai ở phía đông (hạ Apa).

Vị phù thủy lửa được người ta sợ và có ảnh hưởng nhiều hơn người đồng nghiệp nước của mình. Hẳn tổ tiên của họ trong quá khứ phải giữ một vai trò quan trọng khiến tiếng tăm của các vị lan rộng khắp cõi Đông Dương. Cho đến ngày nay, lịch sử không hề thấy nói gì về các vị. Chắc hẳn là tôi không thể làm công việc khôi phục lại ký ức về các vị ấy. [Như vậy Cupet không hề biết đến các Biên Niên KhơMe và Việt].

Ở Kratié người ta nói với tôi rằng các vua Chăm Pu Chia trong một thời gian rất dài đã gửi các lễ vật có giá trị rất lớn, có cả nhiều voi, cho Sadète Lửa, mà hẳn họ coi là chư hầu. Đổi lại, họ nhận được một bánh sáp ong có dấu vân tay một ngón tay của vị phù thủy, gạo, vừng, đôi khi một cái sừng tê giác. Các mối quan hệ chấm dứt đột ngột, tôi không hiểu vì nguyên nhân gì, vào đầu thời vua Norodom. Nhưng ký ức hẳn vẫn còn được lưu giữ trong xứ sở và có thể khiến cho cuộc hành trình của chúng tôi được dễ dàng (1900, tr. 297-301).

Ngày 14 tháng Hai 1891, Cupet gặp Sadet Lửa (Pötao apui, lúc bấy giờ hẳn là ời At) ở Bbon Som nơi ông ta đến viếng một người bà con. Cupet lấy làm thất vọng, ông chờ đợi “một ít dàn cảnh hơn”; ông không hiểu ảnh hưởng của các vị thủ lãnh này, ông ngạc nhiên một cách ngây thơ trước sự ngờ vực của nhân dân đối với những người ngoại quốc trang bị vũ khí và đầy đe dọa.

Cũng giống như bao nhiêu đồng bào của ông ở bên kia ông tưởng mình là rất dễ mến và đáng tin cậy.

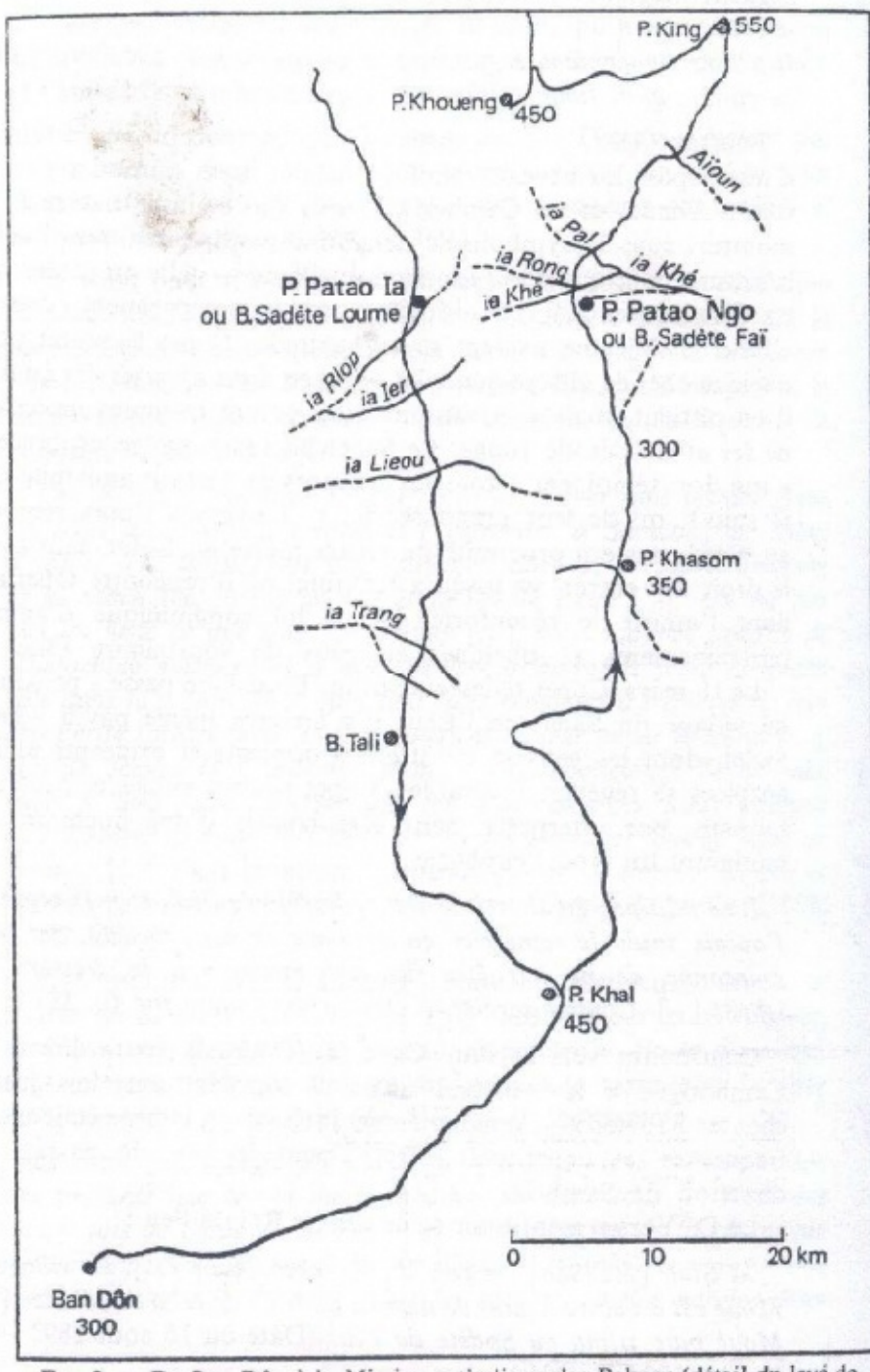
Chẳng ai thêm động tình gì khi tôi đi vào [...] Vị Sadète đang nằm trên một chiếc giường tre dựa vào một tấm vách [...]. Đối với một vị phù thủy nổi tiếng, được nói đến tận Phnom-Penh và Bassac, vị Sadète Lửa trông chẳng có vẻ gì ghê gớm [...]. Chẳng hề có cây gậy thần; chẳng có cóc, cũng chẳng có rắn, chẳng có thần lẩn, cũng chẳng có chiếc đầu lâu không thể thiếu [...]. Chẳng có gì phân biệt ông ta với những người man di khác. Trông ông ta có vẻ hiền hậu và dường như đang chăm chú vào một chiếc ống điếu dài bằng đồng, mà ông ta hút như một người bình thường. (tr. 312-313)

Tuy nhiên những người Jörai nói với ông rằng họ trách người Pháp đã lấy mất các lễ vật truyền thống mà các vua An Nam và Chăm Pu Chia gửi cho Sadet. Đây là cách họ làm cho ông thấy, qua hình ảnh tượng trưng của lễ vật ngoại giao nghi thức, tính chất chính trị trong chức năng của Pötao - ít nhất là như người Jörai muốn những người ngoại quốc hiểu, như người Khơ Me và người Việt vẫn quen hiểu. Cupet coi ông ta như một người chủ làng nào đó mà ông có quyền đòi cung cấp những người dẫn đường; ông có được người dẫn đường, nhưng không phải là không phải đe dọa, sau khi đã cho mấy mẫu sắt và vải đỏ. Vị Sadet thậm chí còn trao cho ông một chiếc vòng “sẽ chứng tỏ cho tất cả những người man di bên sườn phía An Nam biết rằng tôi là bạn của vị phù thủy lớn của họ”. Rồi Cupet đi lên hướng Bắc, đến tận Kontum, nơi ông gặp Guerlach mà tình bạn sưởi ấm cho ông, và Guerlach cung cấp cho ông nhiều thông tin và đôi yếu tố từ vừng Jörai.

Ngày 18 tháng Ba, trên đường trở xuống Bbon Don Cupet đi qua sát làng của Sadet Nước; ông thậm chí không gặp được vị Sadet, các người của ông ấy tỏ ra “hỗn láo và đòi hỏi”. Cupet gặp điềm may, có được người dẫn đường và mang vác hành lý, vẫn là qua phiên dịch, mà không được tiếp kiến. Được chút đó ông đã khoái lắm:

Tôi không được gặp Sadète Nước và tôi lấy làm tiếc. Tôi đã muốn cảm ơn ông ta cách đối xử của ông ta, bởi tôi ngỡ rằng ông ta không xa lạ gì với quyết định của các thần [...]. Là phù thủy, hẳn ông ta đã đọc được trong tim tôi. (tr. 384).

Đi tiếp về hướng nam, Cupet gặp con đường trực tiếp từ Chăm Pu Chia; “ngày xưa xe bò đi đến tận chỗ các Sadète” - một thông tin quan trọng, con đường mòn này vẫn còn người đi và trong thực tế là lối đi qua đến Sambok.



Bác sĩ Yersin chỉ nói đến Vua Lửa:

M'Siao [Me-Sao] yêu cầu tôi đi đến chỗ Moué [...]. Làng của Moué cách làng M'Siao bốn giờ đường về hướng tây bắc [...]. Muoé nộp cống vật cho Sadète Lửa. (Đề ngày 16 tháng Tám 1893 - trong Yersin, 1935, tr. 201).

Ít lâu sau Leclère, vốn đã được đọc các công trình của Cupet, tìm ra pháp điển Sambok và chú ý đến các Pötao.

[Pháp điển] chứng minh rằng nếu các vị vua này của người Jörai không phải là các quốc vương của một dân tộc hoàn toàn văn minh, thì họ cũng không hề là những vị vua man di mà các nhà du hành của chúng ta đã tìm thấy và coi là những phù thủy. (1904, tr. 369).

Thật đáng cho Cupet và những kẻ ngang hàng với ông! Không kể sự lẫn lộn của ông giữa cái văn minh của

ông với Văn minh, thì Leclère có lý. Trước khi khám phá ra bản pháp điển, ông đã cho xuất bản một truyền thuyết liên quan đến thanh gươm của Vua Lửa và Vua Nước, mà ông gọi theo lối Căm Pu Chia là *sdach phloeung sdach tik*, tuy truyền thuyết này là của người bunong; về điều này ông có ghi chú:

Các vua Căm Pu Chia hằng năm [đúng ra là ba năm một lần, như ông sẽ được biết ở Sambok] đều gửi cống vật đến cho hai vị thủ lĩnh của những người man di Chréay, là sdach phloeung và sdach tik, vua lửa và vua nước [...]. Người ta cũng không biết rõ người Chréay là ai [...], nhưng tất cả các dân tộc Đông Dương đều nhất trí cho rằng ngày xưa họ từng đóng một vai trò rất quan trọng trên bán đảo này và phải coi việc người Căm Pu Chia vẫn nộp cống vật cho họ là đã có từ thời thịnh vượng của họ [...]. Có phải họ đã chiếm cứ Căm Pu Chia trước người Căm Pu Chia? Tôi không rõ, nhưng tôi cần nói rằng những người bán-man di Kuoy gọi người Khơ Me là Chréay và những người man di Stieng gọi họ là Soeurey [...]. Mọi đều được nghe nói đến vũ khí cổ và thiêng liêng mà hai vị thủ lĩnh Chréay là những người có nhiệm vụ trông giữ. (1898, tr. 29- 30).

Dù là một trong những thư tịch viết cổ nhất, bản pháp điển Sambok thuộc thời quá muộn để có thể soi sáng cho chúng ta, tuy nhiên việc khám phá ra văn kiện này (vào năm 1903) vẫn thật đáng quý. Đưa tin về văn kiện này, Tập san của Trường Viễn Đông bác cổ, lấy làm tiếc rằng Leclère chỉ phân tích nó mà không đưa lại nguyên văn, đã bình luận:

Điều lý thú hơn cả trong văn kiện này là ở chỗ nó đã kể ra các lễ vật mà vua Căm Pu Chia gửi cho các “vua lửa và nước” ba năm một lần và việc mô tả nghi thức lúc dâng các lễ vật này. Dường như các lễ vật này là để trả công cho hai vị Pötao Gia Rai, hoặc do đã trông coi vùng biên giới, hoặc đã cầu mưa và thời tiết thuận lợi. Họ là những vị thủ lĩnh được các bộ lạc Jarai, Radé và Pnong công nhận... (1904, tr.488).

Cách hiểu này hẳn là quá giảm thiểu đối với A. Leclère; người ta không tôn vinh một người biên phòng theo kiểu ấy. Còn về mưa, người Khơ Me chẳng hề thiếu các lễ thức để cầu mưa, và thời tiết thuận lợi đối người làm ruộng nước chính là mưa!

Kết quả của phái bộ Pavie, nhà tư sản hòa bình chủ nghĩa, là việc áp đặt ách bảo hộ của Pháp lên nước Lào (1893) và một chế độ chỉ huy quân sự đối với đất nước này và các lãnh thổ mà thế lực thuộc địa coi là gần với nước Lào, đặc biệt là vùng cao nguyên miền trung, vùng của các Pötao (ít ra là cho đến năm 1904). Vậy nên từ Lào, một số người Pháp sẽ phát biểu ý kiến của họ về vấn đề này. Thiếu tá Tournier, chỉ huy cao cấp vùng Hạ-Lào, giải thích trong một ghi chú: *Ở vùng người Djararai, ta gặp hai vị vua thật sự; một vị mang tước hiệu Vua Lửa và vị kia là Vua Nước. Họ còn có quyền giáo hoàng thật sự, vì những người Kha ở vùng cực nam công nhận họ là những thủ lĩnh tôn giáo và do đó gửi đến cho họ một món cống vật, ngay cả những người chịu theo ảnh hưởng của các nhà truyền giáo ở Kontum...* [tiếp theo là một đoạn chép của Guerlach]. (1900, tr. 111-112).

Sau khi đã được gọi là Mơi và Pnong, các tộc người bản địa vùng trung Đông Dương bây giờ lại được gọi là Kha - đầy tớ, nô lệ, trong tiếng Lào. Một báo cáo của cùng tác giả trên cho thấy rõ thái độ của người Jörai trước ảnh hưởng thực dân:

Nhiều làng chịu khuất phục quyền lực của chúng ta, đóng thuế; nhiều làng khác sẽ đóng khi nào chúng ta muốn [sic]. Nhưng có hai nhóm tuyệt đối chống lại sự thâm nhập của chúng ta; đây là ở vùng sát ngay phía Nam của Phái bộ Truyền giáo: 1° các nhóm làng Pley-Qho và Pley- Denang [người Jörai] và 2° xa hơn một ít về phía nam, nhóm các Sadète [vẫn là người Jörai], có hai thủ lĩnh, là vua nước và vua lửa, ở các điểm được đánh dấu trên bản đồ [của Cupet, đọc không đúng]: Pa-Tao-Ia và Pa-Tao-

Ngo. Nhóm thứ nhất trong số này thường xuyên có hành động thù nghịch chống lại chúng ta: chính họ đã tấn công đoàn người của M. Navelle [...]. Meyrena đã đi đánh chính bọn chúng [khoác lác là đã đi đánh]. Còn nhóm thứ hai, vấn đề khá gai góc: hai vị vua Sadète là những thủ lĩnh tôn giáo không thể phủ nhận của tất cả các bộ lạc Kha ở phía Nam người Cédang. Theo truyền thuyết, dựa theo các biên niên mà tôi đã được tham khảo, họ là hậu duệ của những vị vua cuối cùng của xứ sở này trước khi bị người Tiam xâm lấn; trong một hay hai trường hợp khó khăn, các vua Căm Pu Chia đã phải nhờ cậy đến họ, và cho đến thời gian gần

đây, chính là để đền đáp lại công lao của họ, mà hằng năm các vua Căm Pu Chia đã gửi lễ vật cho họ. Họ không bao giờ chịu thừa nhận uy quyền của chúng ta; vua của Pa-Tâu-Ia [= “vua của vua nước”], vốn ở bên sườn phía Lào, đã hai lần tấn công các phái viên của Chính quyền Stung- Treng, tuần du ở vùng này; lần thứ nhất vào tháng Chạp năm 1897; lần thứ hai, họ đã nhận được một bài học nặng nề: làng bị tàn phá hoàn toàn [bảy mươi năm sau, chuyện đó vẫn còn tiếp tục], và họ chịu nhiều tổn thất. Sau vụ này, Sadète Loum [thủ lĩnh Nước] đóng ở sườn phía An Nam, bên cạnh Thủ lĩnh Lửa, và từ đó không còn ra lệnh nào cho những người Djarai đã chịu khuất phục của chúng ta [sic] nữa. (Tập san kinh tế Đông Dương, 1900, số 19 và L. Reinach, 1901, t. II, tr. 105-107).

Người Jörai, đã bị Phái bộ truyền giáo Kontum chẳng ưa gì, nó chưa bao giờ thu nạp được họ dưới ngọn cờ liên hợp của nước Pháp và Nhà thờ (không kể lácờ hiệu của Mareyna), từ nay sẽ được các nhà thực dân bất lực ban cho một lô đức tính, trong đó sâu sắc nhất có thể là nhận xét này của P. Boudet: “Họ thậm chí không hề sợ người Da Trắng” (1942). Trong thực tế người Jörai là những người duy nhất đã chống lại như vậy, họ cũng là những người duy nhất có các Pötao. Còn về vụ các phái viên của Stung Streng, người Pháp tưởng rằng họ đã thắng vì họ đã tàn phá, người Jörai thì cho rằng mình đã thắng vì họ không chịu nhượng bộ; nhưng nói rằng vua Nước đã chuyển sườn núi là sai.

Trong con mắt những người chủ mới của nước Lào, vùng đất hoang dã là thuộc về họ, vì nó thuộc quyền kiểm soát về mặt lý thuyết của Lào; đối với An Nam, như đại úy Luce đã chỉ rõ, vương quyền của họ mở rộng đến tận bờ tả ngạn sông Mékong. Muốn trùm lên cả Lào lẫn An Nam, nước Pháp tùy tiện xếp đặt biên giới bên trong của Đông Dương - điều đó không đủ để khuất phục các dân tộc. Luce đã nghiên cứu trong các lưu trữ ở Huế, và viết một ghi chú, tóm tắt các tham vọng của An Nam:

Biên niên của Bộ Lễ có nhắc đến hai Quốc gia Thuy-Xa và Hao-Xa [sic], phụ thuộc và chư hầu của An Nam từ năm 1558, và hình như là xứ hiện nay được biết đến nhiều hơn là xứ của người Sedang, Banhar và Djarai (trong L. de Reinach, 1901, t. II, tr 30).

Đầu thế kỷ XX, thời hoàng kim của những sự khởi đầu. Ở Hà Nội vừa thành lập trường Viễn Đông bác cổ; ngay trong số đầu tờ tạp chí của mình, viện này đã cho in “Ghi chú dân tộc học

về các bộ lạc khác nhau ở Đông-Nam Đông Dương” của A. Lavallé, từ ngành Bưu điện chuyển sang viện Viễn Đông bác cổ, ông ta cũng chỉ “biết” người Jörai qua Guerlach:

Người Djarai là bộ lạc man di quan trọng nhất [...]. Tôi đã có thể thu thập được ở Kontum những tư liệu quý giá về các vị vua lửa và nước nổi tiếng (tiếng Djarai là Patao Ngo và Patao Ya); tiếng An Nam là Hoa xa và Thuy xa; tiếng Lào là Sadet Theung và Sadet Loum) [...].Việc bảo vệ vũ khí này được giao cho vua lửa và đây là thanh gươm thần của người Djarai. Vua nước chỉ giữ một cái chén [?] và ngọn mây do người nô lệ làm ra; ông ta ít được trọng vọng bằng. [...] Người ta rất sợ các vị vua này, nhưng uy quyền của họ không lan ra quá vài ngôi làng gần nơi họ cư trú [...]. Vua lửa được chọn trong những người thuộc dòng họ Xêu; vua nước thì trong gia đình Rorcham [đúng là Guerlach,

với cách viết của ông ta]. (1901, tr. 302-304).

Ta chẳng hề biết thêm được chút gì mới, chỉ có việc các Pötao bị đem ra làm trò cười. Độc giả Tạp san Địa lý được sáng mắt ra với những thêu dệt của M. Céloron de Blainville:

Không sao diễn tả được cái nhìn của người Mọi; ta thấy trong ấy cùng lúc cả nỗi sợ, sự hung ác, tính xảo trá và một cái gì đó ngơ ngác khiến ta bối rối: đấy là cái nhìn của một con dã thú bị đánh bại [...]. Tín ngưỡng và mê tín của họ cũng đơn giản như chính họ và gắn liền với các phong tục và tập quán của họ. Chính vì vậy các nhà truyền giáo cơ đốc không bao giờ có thể biến họ thành những con chiên, bởi không thể nào khiến cho các đầu óc thấp kém đó hiểu được đạo lý cao cả và giáo điều phức tạp của đạo cơ-đốc [...]. Tôi không thể không nói về sự tồn tại của các “sadec” nổi tiếng Tug-xa và Hoa-xa, thông thường được gọi là “Vua Lửa” và “Vua Nước”. Các nhân vật ngày xưa rất hùng mạnh này, vì các vua chúa Khơ Me xưa liên minh với họ, thống trị về chính trị và tôn giáo trên cả một phần thung lũng sông Mékong [...]. Ngày nay những hậu duệ của các sadec xưa ấy chỉ còn giữ được từ niềm vinh quang xưa của họ có cái tước hiệu mà họ mang danh và đôi biểu hiệu, như cái lưỡi dáo và cái khiên thiêng. Đôi bộ lạc khốn khổ còn tuân theo họ, nhưng phần đông người Mọi không thừa nhận quyền lực của họ. Tuy nhiên mọi người vẫn còn giữ niềm tin của mình vào các quyền năng bí mật của các sadec, người thứ nhất có thể gọi được lửa trên trời xuống theo ý muốn và người thứ hai có thể làm cho nước sông dâng lên và chỉ cần khấn vái là có thể khiến các ngọn thác trên trời tuôn xuống ngay! Tôi chưa bao giờ đến được gần một sadec [...]. Không có người ngoại quốc nào được nhìn thấy ông ta... (1903, tr. 132, 237, 239-240).

Cũng vào năm ấy, nhà xuất bản Plon cho in một cuốn sách của hầu tước de Barthélémy về xứ Mọi; đương nhiên là nói về các Sadet, nhưng nguồn duy nhất vẫn là từ Guerlach:

Ở phía nam của phái bộ truyền giáo vùng Ba Na có các Sadet, đặt dưới quyền vua nước và vua lửa. Vua nước được bầu bằng cách hoan hô, đầu ông ta được chọn trong mỗi một gia đình ấy, trong một dòng theo phía mẹ. Ông ta giữ một lưỡi gươm mà không một người châu Âu nào được phép nhìn thấy. Theo lời P. G^{°°}, đấy là một thanh gươm chưa rèn xong, có truyền thuyết nổi tiếng, và được kể lại trong các bản viết của phái bộ Pavie. Sự mê tín này khiến không thể tiếp cận được các Sadet; nếu người châu Âu không được vị thủ lĩnh ưa thích và được ông mời ăn cơm thiêng, thì anh ta không thể đi vào vùng đất này mà không có nguy cơ bị đuổi ra đến biên giới. Cupet đi ngang qua vùng các Sadet; viên khâm sứ Quin-Nhone bị đuổi lui.” (1903, tr. 149-150).

Và Oden’hal đã chết ở đây.

Dalat, ngày 12 tháng Hai năm 1904.

...Tôi tìm thấy ở viện Viễn Đông bác cổ, nơi tôi là thông tin viên và nay là đại diện, các thông tin ông đã gửi cho bạn tôi là Finot về các phế tích Chàm ở Polei Chu. Ở An Nam chúng được biết dưới tên gọi là Tháp Cheo Reo. Hiện nay ở đấy có một đồn binh thuộc Phu-Yên. Tôi có ý định đi qua đó và dập ghi các văn khắc có ở các phế tích này. Từ đó tôi sẽ đi đến chỗ các Sadète [...]. Nếu anh có gì cần thông báo cho tôi xin gửi cho tôi hoặc ở đồn Cheo Reo, hoặc ở chỗ các Sadète...

J. Oden’hal, đang công cán ở Lào¹.

Trong bức thư này gửi cho Guerlach, Odend’ hal, nhà cai trị thuộc địa và là nhà nghiên cứu say mê, thông báo về mục tiêu kép của ông trong chuyến đi qua xứ Jörai: các tháp Chàm và các Sadet.

Trả lời bức thư đó tôi ráo riết khuyên M. Odend' hãy đi thẳng đến chỗ chúng tôi chứ đừng đi qua vùng các Sadète. Tôi báo cho ông sự thù địch của một số thủ lĩnh mà các cuộc viễn chinh trước đã khiến cho họ trở nên giận dữ. (Guerlach, 1906, tr. 126-127).

1 Trước năm 1904, người Pháp coi xứ Jörai là thuộc Lào; ở Hà Nội người ta định vị nó trên cao nguyên Boloven!

Người Jörai, vốn hiếu khách đối với những ai không có yêu sách, đã để cho Cupet đi qua, nhưng đã tiếp đón rất tệ các đơn vị quân đội muốn khuất phục và áp đặt họ - không thể coi đó là một dấu hiệu về sự man dã của họ. Họ thấy việc Odend'hal đến là chính trong bối cảnh “chiếm đóng” đó. Dựa theo các ghi chép của ông, bạn ông là Finot kể lại cuộc thám hiểm cuối cùng của ông như sau:

Ngày 17 tháng Ba ông ta đến đồn Cheo Reo và Palei Chư. Từ đây bắt đầu các khó khăn. Dân chúng nghi ngại và ngấm ngấm thù hận [...]. Ông khảo sát ngôi đền Yang Mum đã được biết, cách đồn binh không xa về phía tây [...]. Từ Palei Chư, Odend'hal có ý định đi đến chỗ các “Sadète” Nước và Lửa nổi tiếng [...]. Có ba Sadète: Lửa (tiếng Jarai là patao apui, tiếng Lào là sadet fai, tiếng An Nam là hoa xá), Nước (patao ya, sadet nam, thuy xá) và Gió (patao kateo) (Finot, 1904b, tr. 124-

125)¹.

Odend'hal rời Cheo Rao ngày 25 tháng Ba, để lại cho viên đồn Stenger một ghi chú trong đó ông tuyên bố đã từ chối một đoàn tùy tùng. Đến chỗ Miong ở Ploi Kueng, ông viết cho Vialleton, bề trên của phái bộ Kontum, để báo tin là ông bị sa lầy tại chỗ vì thiếu phương tiện chuyên chở và xin Cha Bề trên gửi cho ông các con voi của Phái bộ [...]. Nhận được chi viện này [nó khiến người Jörai lo lắng] Odend'hal tỏ ra vui mừng và nói với người của mình: “Tôi sẽ đi đến chỗ các Sadet, rồi trở về đón các người và tất cả chúng ta sẽ đi đến chỗ Phái bộ” [...]. Như vậy là người đồng bào khốn khổ của chúng ta đi đến chỗ các Sadète, không vũ khí, không người tùy tùng, có bốn người An Nam và vài người bản địa ở P. Kueng đi theo. Ông cho dắt theo một con trâu để làm lễ liên minh giữa nhà Cai trị Pháp với vị thủ lĩnh man di. Sau đó việc gì đã xảy ra? Tôi không được biết chính xác [...]. Khi những người của chúng ta ở lại P. Kueng thấy những người man di dắt các con ngựa của Odend'hal quay trở lại, họ hỏi: “Chúng tôi phải làm gì bây giờ? có phải đi gặp ông chủ Pháp không?” - Những người man di trả lời: “Ông chủ Pháp đã chết rồi, các chiến binh của Sadète đã sát hại ông ta rồi.” (Guerlach, 1906, tr. 124-125).

Dựa theo nhật ký của Odend'hal, Finot kể tiếp: Ngày 27 có cuộc tiếp kiến đầu tiên với Sadète Nước² mà ông tả lại như sau: 55 tuổi, không còn răng, hơi điếc; có vẻ hiền, nhưng thiện cận. Ông ta không mặc khố trắng như lễ thức [...] Vị Sadète nói với tôi rằng ông vui mừng thấy

¹Trái với ý kiến của nhiều tác giả, Finot đã nói đúng: quả là có ba Pötao; ông chỉ nhầm về Kateo, vị Pötao thứ ba là Pötao Gió, angin, như Aymonier đã ghi đúng bằng tiếng Chàm.

Thực ra, Odend'hal chỉ gặp Vua Lửa, Pötao apui.

²Vincilioni đã sửa lại đúng: Sadète Lửa, Sadet ở xa hơn về phía tây - vị Pötao ở đây lúc bấy giờ là Õi At.

chiến tranh đã chấm dứt, ông yêu cầu miễn đánh thuế và bắt sưu đối với người trong làng và được quyền đi lại để đem nước đến cho xứ sở [ám chỉ các cuộc tuần du theo lễ thức của Pötao trước mùa mưa]. Tôi trả lời ông là chắc chắn chúng ta sẽ thỏa thuận được thôi. Người ta mang lễ vật đến. Cái

hộp đàn khiến ông rất thích...

Sáu mươi bốn năm sau, người Mỹ biểu người kế tục ông một chiếc radio bán dẫn, cũng với tất cả sự ngây thơ như vậy.

Odend'hal chứng kiến, mà không tham gia, lễ thức uống rượu ghè; ông ta đưa lại cho một trong những người đầy tớ của ông miếng thịt gà người ta đưa cho ông - điều khiến Kemlin nói:

Khi người ta gán lời kể này với những sự thận trọng tỉ mỉ mà người Mọi chú ý để bảo đảm sự trung thực của những người cùng họ ăn thề hòa hảo, ta có thể tự hỏi có phải cử chỉ này của nhà cai trị khổng lồ đã có tác dụng chùng nào đó trong tấn bi kịch mà ông là nạn nhân ngày 7 tháng Tư. (1917, tr. 80).

Ngày 1 tháng Tư, Odend'hal có cuộc trò chuyện với Sadet Lửa; ngày 2 ông gửi phái viên của mình đến Sadet Nước ở cách đó gần một ngày đường. Kontum báo cho ông biết voi được yêu cầu đã đến. Ngày 5 ông quay lại chỗ Sadet Lửa và nhận được lời từ chối của Sadet Nước. Ngày 7 tháng Tư, nhật ký hành trình bỏ dở giữa chừng:

“Miường và Lang yêu cầu tôi đừng làm...”

Voi từ Kontum đã đến. Odend'hal quay lại chỗ Sadet Lửa cùng với một người phiên dịch Việt, ba người lái buôn Việt, Miong và ba người Jörai, hai người Lào và con trâu đã hứa. Ông được đưa vào một ngôi nhà ở đó có khoảng năm mươi người Jörai đã đợi ông; ông bị phang gục bằng rìu, cùng với người phiên dịch của ông. Những người từ Kontum phái đến chạy trốn, một người Việt chạy báo cho đồn cảnh sát Cheo Reo. Thi hài Odend'hal sẽ được mai táng ở Sông Cầu.

Về sau H. Maitre bình luận:

Hoảng sợ vì vị khách cứ đòi phải đưa thanh gươm ra, và bức tức vì các hoạt động của một số đơn vị từ Phuyen được phái lên chỗ mình trước đó, vị Sadet đã tổ chức giết người Pháp này...[tiếp đó là thuật lại tấn bi kịch ngày 7 tháng 4].

Ngày 9 tháng Năm, viên khâm sứ Đắc Lắc, M. Bardin, được tin về vụ sát hại, đã đến Pl. Tour cùng với 34 lính bảo an và 225 dân binh; ngày 10 ông ta đến chỗ Sadet, làng này đã hoang vắng; trong đồng đồ nát của căn nhà bị đốt cháy ông thu nhặt xương cốt của các nạn nhân mà ông trao lại cho thanh tra Vincillioni. Khi được tin vụ hạ sát, ông này đã được lệnh tiến quân lên chỗ Patau Pui. [...] Ngày 11, dẫn đầu 150 lính bảo an, ông đến hiện trường.

Trong khi đoàn quân đi khắp xứ và tiếp tục cuộc đàn áp, M. Bardin trở lại Pl. Tour và lập tại đấy đồn bảo an hiện thời. Về phần mình, đoàn quân của Vincillioni dựng nhiều đồn và thực sự chiếm đóng xứ này. Hoạt động của ông chấm dứt vào tháng Chín và ngày 1 tháng Mười một sắc lệnh được ban hành thành lập đồn bảo an ở Patau Pui, có 100 lính bảo an, và thuộc về Phuyen. (1912, tr. 547).

Không phải việc người ngoại quốc coi thường các nghi lễ, cũng chẳng phải việc ông ta muốn xem lưỡi gươm thiêng đã đủ để kích động vụ tấn công (của Pötao); những người Jörai ở Ploi Kueng đã hạ sát toán Odend'hal bởi vì lúc ấy họ đối mặt với một nhóm nhỏ đại diện cho những kẻ mà rất đơn giản là họ chống lại để tự bảo vệ mình, biết rất rõ rằng chúng là đội tiên binh của công cuộc chiếm đóng, công cuộc chinh phục xứ sở của họ bởi những binh lính, và lại còn là những binh lính người Việt sau đó ắt sẽ đưa đến việc sáp nhập xứ sở Jörai vào đất Phú Yên ven biển. Người Pháp đã lừa dối họ, người Mỹ cũng sẽ làm đúng

như thế, và lịch sử tiếp theo đã chứng minh rõ ràng còn nghiêm trọng hơn là nền độc lập Jörai vốn đã bị uy hiếp.

Tuy nhiên, Maitre viết tiếp, mặc dầu đã phải nếm bài học của đoàn quân Vincilioni, người Jörai vẫn không chịu yên; nhiều người An Nam bị giết chết, và những vụ đột nhập thường xuyên chứng tỏ một sự sôi sục nguy hiểm; phải gửi tiếp đến đây một toán binh nữa... (tr. 548).

Tháng Mười một 1904 Đắc Lắc được tách khỏi Lào và nhập vào An Nam; tháng Bảy 1905, vùng cao Bình Định và Phú Yên được tổ chức thành tỉnh, tỉnh lỵ đặt ở Ploi Ku - đồn binh đầu tiên ở Ploi Tour (= Ploi Khi) nằm chính giữa hai nơi tọa lạc của hai Sadet, ở trung tâm của xứ Jörai, đã chuẩn bị trước cho việc này; nhưng đến 1907 xứ này lại được sáp nhập vào Sông Cầu (Phú-Yên), với đại diện ở Chöreo. Người ta không biết chia cách gì để cai trị, và nhất là người ta không biết làm thế nào để cai trị được người Jörai, họ khiến người ta ngạc nhiên và không chịu khuất phục.

Người hiểu rõ hơn cả về giai đoạn đàn áp này hình như là Ch. Trinquet¹:

Ở đây có một dạng nào đó gần như là một tổ chức xã hội, hẳn là do họ học được của người Chăm đã từng ở xứ này một thời gian dài: ta có thể nói đến các Vua Nước và Lửa [...] Patao pui tên là At, khoảng 60 tuổi. Vua Lửa bao giờ cũng được chọn trong số ba mươi hay bốn mươi gia đình hợp thành làng Pulei Oï; ông ta chỉ định người kế vị mình, việc này đã diễn ra trước khi chúng tôi đến và người thay thế ông ta là Nhott, con rể của ông ta...

Quan hệ với người Chăm là có cơ sở; nhưng, trên một truyền thống vững chãi, Trinquet đã ngoại suy. Ông đã nói về việc có bảy vị phụ tá mặc đồ trắng và một món thuế do những viên chức thu trong các làng - điều này gần đúng. Ông mô tả “dinh thự” như sau:

Bên trái là ngôi nhà sàn trong đó có thanh gươm nổi tiếng và các đồ vật thiêng, ở giữa là ngôi nhà của ông ta, và bên phải là nhà con trai ông. [Các đồ vật thiêng:] gươm, trái bầu, các là bùa, được bọc trong vải; không ai từng được nhìn thấy chúng [...]. Ảnh hưởng của ông lan rộng trên phần lớn vùng người Djarai ở sườn phía An Nam.

Khi chết, Vua Lửa cũng được chôn như những người khác chứ không phải đốt như người ta nói [...]. Nếu trong năm tiếp sau cái chết của ông xảy ra những chuyện nghiêm trọng hay kỳ lạ, thì người ta khai quật thi hài của ông lên và hỏa táng; tro được hót cẩn thận vào chiếc ché đặt ở đầu mộ, sau đó được bỏ xuống một con suối [...]. Vua Nước tên là Bo ở tại Patao Sa trên sườn phía Lào, cách Pölei Oi nửa ngày đường. Ông ta khoảng 25 tuổi và bỏ chạy lúc chúng tôi đến [...]. Việc có một Vua Gió hay Patao Kateo hay Ateo chỉ là truyền thuyết [...]. Khao được cử làm Patao Sa thay cháu ông và Plong Patao Pui thay At đã chạy trốn... (1906, tr. 1903-1921).

Chỉ có các tên At và Bo' là đúng: người cậu không thể thay thế người cháu (đúng ra là ngược lại); hai tên khác nhau được gán cho người kế vị At, thực ra là Tu'. Trinquet không gặp may khi ông tưởng đã phát hiện ra một truyền thuyết: Vua Gió là có thật! Còn về các Pötao “chạy trốn”, thì phải hiểu là: buộc phải tránh các đơn vị đàn áp; Bo' chỉ biến mất đối với những kẻ đi

¹ Tuy nhiên thông tin của Trinquet đã bị méo mó vì ấn tượng xấu người Jörai gây ra cho ông và trong chừng mực mà người Jörai, khác với người Ê Đê dễ bảo, chống lại đế quốc Pháp. Cũng trong *Ghi chú* đó, ông bày tỏ mối oán hận của mình: “Chỉ mong sao những người Jörai hiểu động ấy từ nay chịu yên và chịu

khuất phục ảnh hưởng của chúng ta như những người Radé [...]. Người Jörai hay dối trá, xảo quyệt, hèn hạ, ăn cắp và cướp bóc; tóm lại họ có đủ các tính xấu và rất ít tính tốt [...] Nên khuyến khích đến mức tối đa việc di cư của người An Nam lên các vùng này...”

chinh phục, ông ta vẫn Pötao Ia cho đến lúc chết vào năm 1955. At từ chức vào năm 1904, không hiểu vì sao.

Trong một ghi chú về các dân tộc Mọi ở Đắc Lắc, Bernard, bấy giờ là khâm sứ ở Đắc Lắc tiếp sau Bardin, đã cung cấp một dị bản “Truyện thuyết về nguồn gốc gươm thiêng do Vua Lửa giữ”, dị bản này được truyền cho Leclère và nhiều người khác sẽ sử dụng, và tuyên bố một cách tuyệt vời rằng các Sadet chỉ đơn thuần là những tên cướp, chẳng có quyền hành gì từ ngày người Pháp đến (1907, tr. 80-85). Người kế vị ông ta, Sabatier, tự coi mình là một Sadet.

Ngày 8 tháng Ba năm 1907, tòa án Hà Nội xử vụ sát hại Odend’hal. Tòa tin rằng viên quan cai trị này đã tìm cách chinh phục lãnh thổ của Pötao, được gọi là “cao nguyên Boloven”; tuy vậy nó tự coi là có thẩm quyền, trái với ý kiến của trạng sư Dureteste. Các bị cáo là Yeng, chủ ngôi nhà nơi diễn ra vụ sát hại, San là người đã phát động vụ thảm sát, Loih và Thit bị Miong buộc tội là đã đâm trước tiên. Người ta tranh cãi về việc Sadet, được gọi là Euil-At có tham gia không. Bên bào chữa trách Odend’hal quá cố đã cố đòi xem thanh gươm, gọi chi viện, từ chối món thịt gà và rượu cần được mời. Vụ việc được coi là một trọng tội chính trị. Tuyên án: San, Yeng và Loih bị kết án 5 năm tù giam, Thit được tha; người ta không nói đến At (BEFEO 1907, tr. 175-178). Thái độ có mức độ của tòa án mâu thuẫn với cuộc đàn áp quân sự; đây không phải là hình phạt đối với một vụ giết người có ý định, nhưng người ta không dám công nhận đây chỉ đơn giản là một tai nạn của công cuộc chinh phục.

Năm sau đó, ngày 20 tháng Hai 1908, nhà thám hiểm Henri Maitre đến thăm Sadet Lửa mà ngôi làng nằm cách đồn binh (Pl. Tour) chỉ một giờ đi bộ, bên phải con đường mới đến Cheoreo.

P. Tour là nơi cư ngụ của vị thủ lĩnh già. Lưng còng xuống vì tuổi tác, tóc bạc, khô khốc, nhăn nhúm như một miếng vỏ cây già, trông Sadet Lửa có vẻ gì là oai vệ; chính phủ Pháp đã đồn ông vào cái xó rừng này dưới sự kiểm soát của đồn binh, mà ông phải đến trình diện vào những ngày nhất định; vợ ông, một mẹ ma lem ketch xù, giúp ông sống qua ngày. Làng nằm trong lưu vực sông Ya Ké, là một nhánh của sông Ayoum; ngôi làng nơi Odend’hal bị sát hại ở cách đây một giờ đồng hồ. Một thân cây lưu niệm khiêm tốn nhắc nhở tới vụ án mạng; và chẳng nơi này hoàn toàn hoang vắng. (1909, tr. 309).

Maitre dành tám trang, ở đầu công trình của ông, để giới thiệu về những người Jörai và các Sadet của họ; ông ta dẫn ra các nhà kinh điển: Guerlach, Lavallée, Cupet, Leclère, Besnard; theo gương ông này, ông ta hạ thấp tầm quan trọng của các Sadet:

Hai vị thủ lĩnh phù thủy này, trước đây hẳn từng có một quyền lực không thể phủ nhận, nay chẳng còn có chút quyền gì nữa. Đã từ một thời gian nhất định, ảnh hưởng của họ chỉ còn tồn tại ở tình trạng kỷ niệm và đơn vị đàn áp chống lại Sadet Lửa, tác giả vụ sát hại hai nhà cai trị Odend’hal, đã hoàn toàn tiêu huỷ chút uy tín còn lại của hai vị thủ lĩnh này [...] Có hai Sadet, Sadet Lửa và Sadet Nước; một số nhà du hành có nói đến một vị thứ ba, Sadet Gió vốn chỉ được nhắc đến để ghi nhớ thôi, vì ông ta tuyệt đối chẳng có ý nghĩa gì (nt. Tr. 38-39).

Chỉ là nói vội. Công trình thứ hai của ông, *Rú Mọi*, chứa đựng nhiều tư liệu hơn, trong đó ông viết về các Sadet như sau:

Mãi cho đến hiện nay, người Jörai vẫn là một trong số ít những bộ lạc mọi hình thành một gia đình chặt chẽ và đồng nhất. Được tập hợp từ những thời rất cổ xưa dưới quyền cai trị của những thủ lĩnh phù thủy, họ đã sống sót qua bao nhiêu tai biến của lịch sử Đông Dương, vượt qua nhiều thế kỷ và đến với chúng ta ngày nay dưới hình thức một gia đình đầy ấn tượng, văn minh hơn những người láng giềng của họ. Những thủ lĩnh phù thủy đó, được biết dưới các tên gọi là Sadet, gồm có hai người, Sadet Lửa và Sadet Nước - tiếng Jörai là Patau Pui và Patau Ia. (tr. 432)

Ngày 13 tháng Ba 1910, Maitre đến thăm Patau Ia:

Pl. Patau-Yâ là làng của Sadet Nước, đồng nghiệp của Sadet Lửa; tuy không tham gia vụ sát hại Odend'hal và chịu khuất phục chúng ta ngay từ đầu, từ lâu ông ta chẳng còn chút uy thế và quyền hành nào mà ông chia sẻ cùng với Vua Lửa suốt các thế kỷ qua; Patau-Yâ ngày nay là tên quý sứ to lớn khô khốc, bình thản và yên tĩnh, rõ ràng chẳng có chút gì là vương giả; làng ông ta hiện nay sông không cách xa nơi ông ta đã ở khi Cupet đến thăm, năm 1891 (nt, tr. 202).

Như vậy Henri Maitre đã gặp được hai vị Vua Nước và Vua Lửa, mà không hiểu được tình hình thật sự; một Sadet đã khuất phục không thể có uy thế. Ông ta còn viết: “Những người Jörai ly khai cuối cùng sẽ nhận được một bài học kinh khủng” (tr. 550) và kết thúc công trình đồ sộ 558 trang tuy là lỗi lạc của ông, bằng cách mong “đặt được dưới ách đô hộ của chúng ta” cả người

Stieng và người Sedang. Năm 1914 ông ta sẽ phải chịu cùng số phận như Odend' hal, phần ông là

ở vùng người Bunong.

Ít lâu sau du khách có thể lang thang ở xứ Jörai nhờ có Sách Hướng dẫn Madrolle (1939, tr. 240-242) mô tả những người “mã lai Jörai” là những người “hiếu động, phản nghịch và hung dữ”, và cũng nói với họ về các “Patau, Sadet Lửa, Nước và Gió”.

Chương 2

CÁC VUA-THẦN BỊ THỰC DÂN HÓA

Các vị vua Jörai ấy là ai vậy? Có ba vị: vua Lửa, vua Nước và vua Gió [...]. Người Rongao quan niệm chức năng của vua Lửa như là một trường hợp liên minh đặc biệt, người liên minh là thần của lưỡi gươm [...]. Tuy nhiên thói quen liên minh ở người Jörai dường như chỉ là một nét mượn ở các bộ lạc môn-khơ me [...]. Từ tất cả những điều đó ta có thể kết luận là vua Lửa vốn thuộc kiểu các thủ lĩnh thị tộc được coi là có tính chất thần thánh (BEFEO, XXI, tr. 172).

Tác giả đoạn văn này viết về “Nhóm người Mọi”, trong một bài viết có tên là “Dân tộc học Đông Dương”, dẫn ra Guerlach, Kemlin¹, Lavallée, Besnard, tất cả đều từ nguồn Bana-Rongao, tức là bên ngoài tộc người Jörai. Các vị “vua” ấy là ai vậy? Cần phải đến đây mà xem. Sau thời đại của các nhà thám hiểm, những kẻ tiên phong của công cuộc thực dân hóa, trong đó ít ra có đôi người đã tiếp xúc với các Pötai Jörai - để chinh phục họ chứ không phải để nghiên cứu họ - thời

đại khoa học chẳng đẩy vấn đề này tiến lên thêm được chút nào.

Chẳng phải là đáng ngạc nhiên sao khi một hiện tượng quan trọng đến thế và đặc biệt đến thế ở một bộ lạc đông người nhất và trải rộng nhất trong số những người bản địa ở Đông Dương, lại chưa bao giờ được phân tích vì chính nó và ngay từ gốc, bằng quan sát trực tiếp trong xã hội Jörai? Trong thực tế, các tộc người được mô tả nhiều hơn cả là những tộc người bị nô lệ hóa nhiều hơn cả; để có thể nghiên cứu người Jörai một cách có hiệu quả cần phải sống ở đó lâu dài và độc lập với tất cả các quyền lực được thiết lập, đây không phải là trường hợp của nhà bác học nhân thể đi qua, cũng chẳng phải là của nhà cai trị đóng ở đây - đối với loại người thứ nhất người Jörai sẽ kể cho họ nghe bất cứ chuyện gì, trước mặt loại người thứ hai họ làm ra vẻ chịu khuất phục, đối với những người định rút tia từ họ những thông tin nhiều lắm là họ nhả ra một số mẫu đã được chọn lọc, những sự thật-một nửa, nếu không phải là những trò đánh lừa; đối với những ai ra lệnh, họ trả lời bằng im lặng.

Trong những năm ba mươi, nước cộng hòa lấy làm kiêu hãnh về đế quốc của mình, đưa con gái tự nhiên của cách mạng kìm giữ chế độ cũ ở những dân tộc khác; đối với các dân tộc đang

1 Về vấn đề vị thần lưỡi gươm của các Sadet, J. E. Kemlin viết: “Tôi không biết ở người Rongao có trường hợp nào có kiểu liên minh đặc biệt với vị thần đó; nhưng những người này quan niệm chức năng của các Vua Lửa và Nước chỉ đơn giản là một liên minh đặc biệt với vị thần này” (BEFEO, XVII, 4, tr. 79)

sảng khoái giữa hai cuộc chiến tranh, nó trưng bày sự nghiệp thuộc địa của nó. Đông Dương được trưng lên bảng danh dự; người ta dành cho nó những công trình xuất bản xa hoa; Angkor sẽ là cái đỉnh ở triển lãm Vincennes. Từ nhà cai trị thần thế cho đến nhà văn hèn mọn, những đại diện của phương Tây thích soạn thảo, vạch ra, mà chẳng hay, con đường cho các khoa học xã hội và những người phụ trách công cán của họ, như các lời chứng liên tiếp sau đây sẽ cho thấy rõ. Nước cộng hòa tiếp đón các vị vua da đen một cách vương giả, và các viên chức của nó bảo trợ Liên đoàn Hàng hải và Thuộc địa; ở các lãnh thổ hải ngoại của nó, nhà thực dân gọi kẻ “tự nhiên” đầu tiên mà anh ta gặp là “thủ lĩnh lớn”, tuy không hề coi họ như thế, bởi vì anh ta tự coi mình là vua ở đây.

Năm 1929, Georges Maspéro chủ trương tờ *Đông Dương*; ở đó Henri Maspéro chủ trì một cột về *Phong tục và tập quán của các dân tộc man di*:

Cũng tất cả như những người láng giềng của mình, người Jörai tiến hành những liên minh cá nhân với các thần. Đối tượng nổi tiếng nhất của các liên minh đó là hai vị vua-phù thủy, lãnh chúa phía Đông ời nò và lãnh chúa phía Tây ời yu mà những người láng giềng của họ gọi là Vua Lửa và Vua Nước và người ta (=những người ngoại quốc) đôi khi ban cho tước vị có nguồn gốc Căm Pu Chia là Sadet [...]. Vua Lửa ở Bantur, trên sông Ayun [Bantur không ở trên sông Ayun và Vua Lửa chỉ ở đây ít lâu khi bị canh giữ] và Vua Nước ở cách đó không xa về phía Tây. Vua Lửa là một người thuộc thị tộc Sèo [...]. Vua Lửa hiện nay ời Tũ là người vùng Cheo Reo [không đúng], còn người tiền nhiệm của ông ời At, người đã cho giết Odend'hal, hình như là người ở chính ngay Palei Tur [cần biết rằng Palei Tur=Ban Tur]. [...]. Nhiệm vụ bình thường của ông là cầu mưa khi nắng hạn hoặc khi có dịch bệnh của người hay động vật: năm 1919 tất cả các nhà cho đến tận vùng radé đều treo những lá bùa do ông ta cung cấp chống lại dịch cúm chết rất nhiều người năm trước. Quyền lực của ông là do các cuộc thăm viếng thường xuyên của Yan Dài, theo lời ời Tũ nói với tôi [bằng tiếng gì] mỗi tuần nhiều lần vẫn xuống gặp ông trong mơ và tiết lộ cho ông đủ thứ bí mật quan trọng (1029, tr. 254-255).

Chúng ta biết rằng L. Massignon phê phán một số phương pháp điều tra bất nhã của ông bạn

1. H. Maspéro của ông. Trong trường hợp này, ông chẳng làm cho hiểu biết của chúng ta về các Pötao tiến lên được chút nào.

Về mặt địa phương, một số địa chí bắt đầu ra đời: một bản về tỉnh Phú Yên, do viên quan cai trị Laborde thực hiện, một bản khác về tỉnh Đắk Lắk.

Vùng cao Phú-Yên, nghĩa là vùng người Mọi ở, ngày xưa trải dài đến tận biên giới Lào [trong chừng mức có thể nói đến “biên giới” và theo quan điểm Việt Nam vì, trước 1904, vùng cao này được coi là thuộc Lào]; như vậy nó gồm các dân man di thuộc nhóm Djarai mà việc chinh phục đã được thực hiện năm 1560 bởi người An Nam bấy giờ đã thắng người Chăm [tác giả nhằm tình trạng chư hầu hoàn toàn danh nghĩa với việc chinh phục]. Quả nhiên ta tìm thấy trong các Biên niên An Nam đúng vào thời gian đó các dấu vết về việc các Sadet Lửa (Hoả-Xá) và Sadet Nước (Thủy-Xá) chịu thần phục triều đình Huế, và phải cống nạp. Tỉnh Phú-Yên được giao nhiệm vụ thu nhận món cống nạp đó ba năm một lần. (1929, tr. 12).

Công trình này có kèm theo một bản đồ Phú-Yên, bản in năm 1922, trong đó chỉ có ghi “Lãnh thổ của Sadet Nước”, giữa Ban Tur và Pley Kenh.

Trong khuôn khổ Triển lãm thuộc địa, A. Monfleur cho xuất bản một “Địa chí tỉnh Đắk Lắk”; ông giới thiệu những người “Mọi”, dẫn các tác giả xưa, Marini Romain và João de Loureiro, kể đến các Sadet, nhìn từ Đắk Lắk:

Các phù thủy có một quyền lực rất lớn đối với họ; nhưng hai thủ lĩnh lớn của họ: Sadet Lửa và Sadet Nước đã mất uy thế của mình từ khi chúng ta đến và từ cuộc đàn áp chống lại Sadet Lửa, tác giả vụ giết hai nhà cai trị Odend'hal tháng Tư 1904. Sadet Nước đến nay vẫn còn.

Ở Đắk Lắk viện sĩ hàn lâm R. Dorgelès đã là khách của nhà cai trị hay tin người Sabatier mà ông ta đã đánh cắp các tư liệu. Viện dẫn Rousseau, ông ta tuyên bố yêu mến người Anh-điêng và người man di vì họ cung cấp cho ông ta cơ hội để kể các câu chuyện; ông phô bày một tình thương gia trưởng đối với “những người Rhadé của ông”, “những người man di của ông”. Ông chỉ biết về các Pötao qua những gì ông nhặt được khi đọc H. Maitre: *Ở phía Bắc, người ta sợ các Sadet, Vua nước và Vua lửa, mà người ta mang cống trâu trắng và gà không có đốm...* (1930, tr.75).

Trong chuyến công cán để chuẩn bị xây dựng con đường Xuyên Đông Dương (một con đường sắt “để gây uy thế”, vừa vô ích vừa hao tổn sinh mạng người), thiếu tá Baudesson muốn trở thành nhà dân tộc học, nhưng về các Pötao, ông chỉ ăn cắp Moura, chép lại những gì người ta đã viết, chẳng hề có ngoặc kép cũng chẳng chỉ ra nguồn (1932, tr. 78).

Nhiều công trình tổng quát thời kỳ này chỉ nhắc qua loa về các Pötao. Trong cuốn sách của mình về Đông Dương, giáo sư A. Cabaton, cho thấy ông không hề nghiên cứu vấn đề này: *Người ta đã chú ý đến sự tồn tại còn đầy bí ẩn, trong bộ lạc hiếu chiến Jarai, các thủ lĩnh-phù thủy hay vua-thần, được gọi là Sadet: có sadet hay vua Lửa, Nước, Gió* (1932, tr. 56). G. Montandon, trong một luận văn dân tộc học, trở lại với truyện bịa hình như là xuất phát từ người Ba Na: *Việc giết chết vị vua lúc ông ta đã già gần đây vẫn tồn tại ở người Jarai ở vùng Nam An Nam* (1934, tr. 201). Dầu sao điểm này đáng để nghiên cứu và sẽ được xem xét lại về sau.

Các Pötao không lọt ra khỏi tầm uyên bác toàn năng của J. G. Frazer:

Trong các khu rừng Căm Pu Chia có hai vị quốc vương huyền bí được biết dưới tên là Vua Lửa và Vua Nước [...]. Họ có những quan hệ tôn giáo với các vua Căm Pu Chia [...]. Họ sống trong bộ lạc Chréais, hay Jarays, một chủng tộc giống người châu Âu ở các đường nét trên khuôn mặt, nhưng da lại vàng, và cư trú trên những núi non đầy rừng rậm và các cao nguyên chia cách Căm Pu Chia với An Nam [...]. Họ lần lượt ở trong bảy tháp nằm trên bảy ngọn núi [...]. Đây là những ví dụ về những người mà ta gọi là các vị vua của các yếu tố (1935, t. II, tr. 3-6).

Việc coi là các Pötao sống ở Căm Pu Chia là do các nguồn ngôn ngữ học so sánh, như cách viết chữ Chréais cho thấy, vốn lấy từ Căm Pu Chia. “Bảy ngọn tháp” là lấy từ Aymonier. Nhưng cách hiểu riêng “vua của các yếu tố” cho thấy một trực giác gần đúng; một con đường đã được vạch ra, sau đó không có ai đi theo tiếp.

Là con đẻ của Ủy ban nông nghiệp và công nghiệp Nam Kỳ được thành lập do những sự quan tâm về kinh tế của một vị đô đốc, *Hội Nghiên cứu Đông Dương* đã dành một xuất bản phẩm có minh họa để nói về các Nhóm thiểu số ở Đông Dương. Trong lời nói đầu L. Malleret viết:

Người Jarai có thể tiến hành những liên minh cá nhân với các thần [...]. Những liên minh thuộc loại này được biết đến nhiều hơn cả là những liên minh trao phong quyền lực siêu nhiên của các thần cho các vua-phù thủy, những nhân vật đôi khi được gọi theo các chức vị có nguồn gốc Căm Pu Chia là Sadet Nước và Sadet Lửa (1937, tr. 21).

“Được biết đến nhiều hơn cả”... chắc chắn là đối với Malleret, ở đây ông làm công việc chép lại Maspéro đã được nhắc đến trên kia. Nhưng người ta không thể nói đến người Jörai mà không nhắc đến các Sadet vẫn còn chưa được hiểu bao nhiêu cả.

Thời kỳ thuộc địa rực rỡ này đắm chìm trong chủ nghĩa Vichy¹, người Jörai rơi trở lại vào im lặng; sau đó đến lượt những nghiên cứu nghiêm túc hơn và đôi cái tài tử:

Đây là một lời kể lại của những du khách rong chơi:

Chúng tôi đã đi qua chỗ lội ở sông Ea Hleo [...]. Sadet Nước sống ở chân núi Chu-Don, tại làng Plei-Tao. Ở trong làng thì sẽ mang tai họa lại cho làng, nên ông ta sống trong một ngôi nhà sàn tồi tàn chưa làm xong, giữa một khu rừng thưa bốn bề là nước. Bởi vì một vị chủ của nước, người

ban phát nước, thì phải sống trên một hòn đảo. Và lúc này tôi đang ngồi trên một chiếc giường cao có những chiếc gối đầy cáu ghét; một chiếc bàn mổ cũng không làm tôi sợ hơn [...]. Người ta đã làm lễ hiến sinh cho tôi một con lợn con. Rồi Sadet rẫy nước rửa tội cho tôi (Lamarche, 1950, tr. 29-30, với một bức ảnh được coi là của Sadet).

Chẳng bao giờ có chuyện có giường cao trong nhà người Jörai, gối thì lại càng không! Tác giả, tưởng tượng mình đang ở trên một hòn đảo, dám cả gan tin rằng người ta hiến sinh con lợn là vì ông ta. Bao nhiêu chuyện trẻ con như thế khiến ta thấy tiếc cho văn phong của tu sĩ de Choisy và các nhà du hành thế kỷ XVII.

Thính nhạy và hóm hỉnh, năm 1950 nhà văn Anh N. Lewis đã có một chuyến du hành đầy kết quả ở Đông Dương, đặc biệt là trên Cao nguyên. Thật đúng lúc; bác sĩ Jouin đang đắm mình trong công việc tại vùng người Ê Đê, Condominas vừa ở vùng người Mnông; người Pháp ngỡ mình là chủ nhân của vùng cao nơi, trên thực tế, người ta còn có thể đi lại. Ở Đắk Lắk, Lewis nghe nói đến các Sadet:

Ở Cêo-Rêo có những ngôi làng của các nhân vật bí hiểm ấy, các Sadet Nước và Lửa, mà danh tiếng ghê gớm lan truyền khắp Đông Dương. Thật đáng ngạc nhiên khi biết rằng từ thời cổ xưa nhất các Vua Champa, Lào và Chăm Pu Chia - là những người chia xẻ cùng nhau quyền lực thế tục ở Đông Dương - tất cả đều phải cống nạp cho thần quyền to lớn của hai con người bộ lạc nghèo khổ này (1951, tr. 118).

1 Vichy: Thành phố ở miền nam nước Pháp, nơi chính phủ Pétain đầu hàng Đức đóng trong thời kỳ Pháp bị Đức xâm chiếm trong thế chiến thứ hai. (ND)

Tiếp đó là đôi lời về thực trạng của vấn đề này, nhấn mạnh đến Sadet Nước. Một tấm bản đồ thừa thớt kèm theo công trình; ở phần giữa Ban Mê Thuột và Biên Hòa ghi: *Vùng chưa có dấu chân người* - giống như trên các bản đồ thế kỷ XVIII!

Cũng vào năm 1950, tạp chí *Pháp-Á*, ra đời từ năm 1946, ra một số đặc biệt về *Các dân tộc miền núi nam Đông Dương*. Chỉ có mấy dòng dành cho người Jörai và các Pötao chỉ được nhắc qua (tr.146).

Năm 1951, tập san của E.F.E.O đăng một nghiên cứu của A. Maurice về các lễ tục nông nghiệp của người Ê Đê; trong đó có nhắc đến Sadet Nước – người có uy quyền cả đối với Đắk Lắk:

Khi làm lễ hiến sinh kam jhat thun bang, người ta mời Sadet. Cả làng phải tuân thủ một điều kiêng rất nghiêm khắc [...]. Người ta hiến sinh một con trâu trắng [...]. Người ta cầu Thần Trời xin cho mưa [...]. Về chủ đề này hình như phải có sự liên hệ với các lễ thức đặc biệt dành cho Sadet: ông cũng đòi phải vỗ tay, ông cũng đòi phải hiến sinh những con vật trắng (1951, tr. 191-200).

Năm 1950 các xuất bản phẩm lịch sử rộ lên.

Tập san BSEI đăng *Phác thảo lịch sử các dân tộc miền núi*, sưu tập vôi vàng của B. Bourotte, với một khối tư liệu có giá trị, lập lại một lịch sử theo kiểu của ông ta (vì vinh quang của đế quốc Pháp), không thiếu những sai sót khi ông ta ứng tác bên cạnh những tư liệu nguồn hoặc khi ông ta không hiểu¹.

1 Các truyện truyền thuyết được coi là những tư liệu lịch sử; không còn có nguồn nào khác, Bourotte sáng tác ra cả một đoạn từ những truyền thuyết Sré (ăn cắp mà chẳng hề chỉ rõ nơi trích dẫn).

Nguồn thật Sắp đặt của Bourotte

Choi-Köho và Naê Tolui trong: J. Dournes, Gần như chắc chắn là người Chăm công

Những bài hát cổ miền núi, 1948, tr. 70-71. nhận những Người Miền Núi là Vua.

Naê-Tölui là một cô gái Chàn trẻ bị người thân Đây là điều ta có thể nhận ra trong một từ bỏ. — số truyền thuyết. Người Chăm sẵn sàng Truyền thuyết Choi-Köho: *Các dân tộc* con gái miền núi làm vợ; nếu hôn nhân

Miền Núi Nam Đông Dương, 1950, tr. 272-273 giữa Choi Koho với người Chăm Nai

Tolui bị coi là không tương xứng, thì về sau những cuộc hôn nhân kiểu đó, đến mức ta thấy Gliu Glah, thủ lĩnh Chăm, đã lấy một cô gái Cao Nguyên.

Gliu và Glah là hai cô bé miền núi, một hoàng tử Chăm lấy Gliu làm vợ; Glah ghen.

43

Trong số những thủ lĩnh mà những người Miền Núi, theo gương người Chăm, tự ban cho mình, bằng cách đó phản ứng lại tình trạng vô chính phủ tự nhiên của họ, ta phải kể đến các ông hoàng của người Mạ và các Sadet của người Jarai. Những người này cũng như những người kia, các vị tiểu vương đó chỉ thực thi một quyền lực cực kỳ mong manh... (1955, tr. 31).

Công quốc Mạ là một sáng chế của H. Maitre, mà Bourotte đánh cắp¹; các “tiểu vương” là của Bourotte, luôn khinh mạn đối với những ai chống lại người Pháp.

Bài ca Dru-Droe, cùng đoạn trên, 1950, tr. 126-131, Truyền thuyết Du Droe cho thấy những Và trong J. Dournes, *Lần theo dấu vết con người*, người chồng của các cô gái trong vùng 1955, tr. 136. Hinterland được các cô gái Chăm chọn Dru và Droe đã cưới Len và Lao, cùng xứ sở với họ vì là thủ lĩnh trong vùng. Truyền

(chứ không phải ở xứ Chăm), những người này sẽ thuyết này, một trong những truyền Chiến đấu bên cạnh người Chăm. thuyết đáng chú ý nhất trong phon-clo

Sré, qua hôn nhân của các cô gái miền Núi với người Chăm, ca ngợi niềm hạnh phúc và sức mạnh mà những cuộc hôn nhân kiểu đó mang lại cho xứ sở này (1955, tr. 28).

¹ H.Maitre (1912) Bourotte (1955) Lược sử (417.) Lược sử (17).

Truyền thuyết liên quan đến nguồn gốc: Nguồn gốc của những người Miền Núi: Các bộ lạc khác nhau từ đâu đến... (417). Các dân tộc này từ đâu đến (21)

Các thời kỳ lịch sử đầu tiên (425) Các thời kỳ xa xưa (24)

Fou-nan (427) Founan (25)

Công quốc Mạ (431) Công quốc Mạ (31)

Công quốc Jarai: các Sadet (432) Người Jarai và các Sadet của họ (31)

Người Chăm trong Hinterland (440) Phần Tây Cao nguyên bị người Chăm chiếm đóng.

... Hẳn là theo đường Sông Ba, cái kẻ ... Con đường thâm nhập tuyệt vời mà Song Ba hờ tuyệt vời ấy của sông Đa-Rang, người Chăm đã và sông Ayun đã mở ra, đưa họ đến xứ sở của lên vùng nội địa và xâm chiếm cao nguyên, đặt người Jarai và người Rongao... (35)

ách đô hộ lên người Radê, người Jarai và các bộ lạc khác... (441).

Tình trạng chư hầu của các Sadet (448) Sự suy yếu của các Sadet (38)

Sự đô hộ của người An Nam đối với những Việc người Việt Nam tổ chức lại xứ mọi .

người Mọi ở Trung-An Nam (446). (41)

... Xứ mọi trải qua một thời kỳ hoàn toàn yên ... Hai trăm năm hòa bình xác nhận các tỉnh, kéo dài đến gần 200 năm (447) các phẩm chất của hệ thống (42).

... Vị trí mạnh của Quảng Ngãi với sáu *dao* - ... Sáu *dao* (biên cảnh) được thiết lập ở ven xứ biên cảnh - để bảo vệ biên giới mọi (448). của người Miền Núi (41).

... Người Mọi vùng Trung- An Nam ... Trước những kẻ xâm lược, người Mọi bị đẩy hẳn lên núi (472). ngày càng lùi vào núi sâu (51).

Bộ lạc đó (Jarai), mạnh mẽ và hiếu chiến, vẫn độc lập. Nó có hai thủ lĩnh-phù thủy: Patau Ya, Sadet Nước, và Patau Pui, Sadet Lửa. Hai ông sống xa nhau, không bao giờ được gặp nhau [...]. Hai ông cũng giữ không để thần dân của mình nhìn thấy mình... (tr. 31).

Ở đây tác giả tưởng tượng những điều phi lý, trong đoạn sau lại nói ngược lại mình. Nên chú ý các động từ được dùng theo thì quá khứ chưa hoàn thành, trong khi các Pötao vẫn còn nguyên ở đấy. Còn về quan hệ của các Pötao với Cầm Pu Chia, Bourotte ăn cắp Leclère, mà không dẫn ra, ngay cả trong phần tư liệu tham khảo; về ảnh hưởng của các Pötao đối với người Ba Na ông cũng khai thác Guerlach theo kiểu như vậy, không hề chỉ ra nguồn. Nếu vào cuối thế kỷ XVIII người Jarai tỏ ra hiếu chiến đến thế, thì các Sadet của họ không còn ở trong tình trạng có thể đóng vai trò mà một số nhà văn đã gán cho các ông... (tr. 63). Cái đó, là để cho Maitre; kẻ cóp nhặt chẳng hề biết ơn. Ở đoạn sau, người ta tóm tắt Cupet, mà ông thấy “độc thật vui” (tr. 99). Ông ta kể một cách thiên vị cuộc xuất chinh bi thảm của Odend’hal, mà ông ta mở đầu bằng câu sau đây: “Sadet Oi At sắp phạm một tội ác mới và do đó kích động việc quân đội Pháp chiếm đóng thực sự vùng Cao Nguyên... (tr. 88); tội ác đầu tiên của vị Sadet này là đã có làng mình bị người Pháp đốt cháy (vào năm 1897, x tr. 133).

Việc chiếm đóng được biện minh bằng sự tự vệ “chính đáng”.

Chính là để tự vệ mà người Việt Nam đã san phẳng Champa và tàn phá một nền văn minh; sử gia Lê Thành Khôi đã biện minh cho cuộc Hành tiến Trường kỳ về phương Nam (*Nam tiến*) như vậy, điệp khúc trong công trình của ông nhằm ca ngợi chủ nghĩa thôn tính. Không thấy nói gì nhiều về vùng nội địa, xứ sở của người Jörai và các dân tộc khác vì Lê Thành Khôi viết lịch sử Việt Nam.

[Bị tác động bởi cuộc tiến binh của người Xiêm năm 1831 vua Luang Pra Bang gửi] một

đoàn sứ thần đến Huế dâng cho Minh Mạng các bông hoa bằng vàng và bạc, biểu hiện thần phục

Những người Mọi ở Bình Thuận (472) Người Việt, người Chăm và người Miền Núi ở

Bình Thuận (51)

Xâm lược của Xiêm (479) Xâm lược của Xiêm (55)

Các cuộc nổi loạn của Pucombo và của Pou Combo (69).

Votha (492)

Và cứ tiếp tục một loạt các đoạn song song như thế, tiêu đề chỉ thay đổi chút ít và nội dung thì được tóm tắt lại trong bản 1955. Bản của Maitre thường chính xác và chi tiết hơn. Bourotte đã công nhận các phẩm chất của nhà thám hiểm - “để rồi theo ông, chỉ cần chép lại các tiêu đề của các chương trong quyển “*Rủ Mọi*” (tr. 90) - và quả là ông đã đi theo Maitre đúng như vậy, sát từng trang một.

cổ để xin làm chư hầu. Các bộ lạc trên cao nguyên Trường Sơn, các Sadet Nước và Lửa cũng xin thần phục và đến kinh đô dâng các sản vật trong rừng của họ (1955, tr. 337-338).

Về người Ê Đê, ông cũng nói như vậy:

Lễ mừng năm mới vào cuối tháng giêng và đầu tháng hai được đánh dấu bằng Lễ Hội Ăn Thề [do Sabatier tổ chức, vì lợi ích của chính phủ Pháp] trong đó thủ lĩnh các bộ lạc đến bày tỏ lại với các nhà cầm quyền Việt Nam [ôi vong hồn Sabatier!] sự thần phục của họ... (tr. 51).

Thủ tục theo lễ thức, ở châu Á, không phải là chịu nhận làm chư hầu cũng chẳng hề là thần phục. Đã đến lúc cần nhắc lại cho nhà sử học này điều chính ông đã nêu rõ ở trên và chỉ có giá trị đối với quan hệ giữa Việt Nam và Trung Quốc:

Mọi ngôn ngữ đều biểu thị một kiểu thiết chế xã hội nhất định [...]. ở đây, chế độ chế độ chư hầu là sự bày tỏ lòng kính trọng đối với một nền văn minh cao hơn chứ không phải là một tình trạng phụ thuộc chính trị thực tế. Nó chủ yếu được biểu hiện bằng lễ thụ phong và cống vật [...]. Nó không đưa đến bất cứ quan hệ phụ thuộc nào (tr. 8).

Điều đó là rất đúng, và người Jörai không bao giờ định làm gì hơn đối với chính quyền ngoại quốc nào. Trong cuốn *Lịch sử Đế quốc Angkor* của mình, xuất bản năm 1955, G. B. Walker nhắc đến các cuộc gởi lễ vật của Chăm Pu Chia cho các Pötao của người Gia Rai. B. P. Groslier thêm vào một loạt các lời phê bình:

Ngài Walker sẽ không biết được gì hơn khi ông sẽ nói về những người “Mọi” như ông gọi, hay khi thấy trong các lễ vật của các vua Căm Pu Chia gửi cho các Sadet [chứ không phải các “thầy tu-cai trị”] một thứ rơi rớt của chế độ “chư hầu tiền sử” của họ. (B.E.F.E.O. q. 1, tr.192).

Dù các xuất bản phẩm quan trọng nhất của ông là từ sau năm 1950 (không kể những gì còn phải xuất bản), P. Guilleminet đã làm công sứ ở Kontum trước chiến tranh và ở đây ông đã có những công trình lỗi lạc. Đối với người Ba Na ông cũng giống như L. Cardière đối với người Việt Nam, và đối với tập san của *Viện Nhân chủng học Đông Dương* ông cũng giống như Cardière đối với tập san *Những người bạn của cố đô Huế*.

Có nhiều người Jörai ở tỉnh Kontum mà ông cai trị, nhưng chủ yếu ông hiểu người Ba Na và ngôn ngữ của họ. Tuy vậy ông cũng bày tỏ quan điểm về các Sadet, nhất là Sadet Lửa, mà ông gọi

theo lối Ba Na là *Potau Un*, “mà quyền lực lan rộng đến người Jörai, tất cả người Ba Na và một ít ở người Xơ Đăng, nếu chỉ nói đến các bộ lạc ở Pleiku và Kontum” (1941, tr. 26-27).

Mô tả các tác nhân thực hiện lễ thức, ông viết thêm:

Cuối cùng để cho đầy đủ, ít ra cũng phải nói đến các Sadet mà ta không nên quên các quyền lực ma thuật và gần với Set người anh hùng miền núi nổi tiếng. Nhưng các Sadet là những người Jara. Như vậy họ lọt ra ngoài đề tài của tôi và tôi nhắc đến họ ở đây duy nhất chỉ vì người Ba Na (nhất là những người ở phía Đông [nghĩa là những người không chịu ảnh hưởng của đoàn truyền giáo cơ-đốc] công khai tôn sùng Potau Puih, Vua Lửa [được nhắc đến ở đây dưới cái tên Jarai của ông ta, theo lối phiên âm của Guerlach] (1951, tr. 542).

Như vậy ông không mang thêm đến được gì ngoài những điều chúng ta đã biết, nếu không phải là một bộ phận quan trọng người Ba Na, dưới quyền cai trị của ông, coi Vua Lửa như là thủ lĩnh.

Trong cuốn từ điển Ba Na-Pháp của mình ông dành gần hết từ mục *Pötao* để nói về các Sadet Jörai¹.

Với P. Guilleminet chúng ta có được một lối diễn dịch kiểu Ba Na truyền thuyết về các Pötao, với B. Y. Jouin chúng ta sẽ có lối diễn dịch kiểu Ê Đê, lần này là về phía nam đảo chứ không phải nam Á, tức là gần với nguồn Jörai hơn - vẫn không được nghiên cứu. Bác sĩ Jouin là thầy thuốc lâu năm ở Banméthuôt, tỉnh ly tỉnh Đắk Lắk² và là trung tâm của xứ Ê Đê; tiếp sau

1 “Pötao (= bơtao). Vua, hoàng hậu. - Hình như ngày xưa đó là tên được gán cho những thủ lĩnh Jörai lớn (mà người Lào gọi là hơna). Như vậy nghĩa vua đôi khi là quá đáng.

◦ - puih, - un; vua lửa, Sadet lửa

- ya, - dak; vua nước, Sadet nước

Các chức vị này được gán cho hai người Jörai, hậu duệ (?) của những anh hùng truyền thuyết, thậm chí của Set, mà quyền lực chỉ còn là ma thuật. Họ đã thu cống vật, nhưng từ năm 1906 (theo Công sứ Besnard [đồng sự của ông tại Banméthuôt ở vùng người Ê Đê, hồi đầu thế kỷ] quyền lực của hai Sadet có được ngày trước trên một vài bộ lạc miền Trung (chứ không phải trên tất cả) đã suy giảm rõ rệt. Cho đến năm 1940, - puih vẫn còn được người Ba Na ở phía

đông biết rõ và trong một số ít dịp ông ta định thu cống vật của các bộ lạc nhỏ, hẳn với tư cách là “người làm ra mưa”. Đôi khi người ta cũng có nói với tôi về một - kial, Sadet Gió, nhưng không bao giờ có thể nói gì chính xác về vị vua này. Hình như đây là một chức vị được gán cho

- - puih, có thể ngăn được gió, hoặc cũng có thể là chức vị được gán cho một bojau ngăn được bão. (1963, từ mục Pötao).

2 Đắc Lắc (Darlac), tên do người Pháp đặt cho tỉnh được họ thành lập chung quanh Banmethuôt, gồm người

Ê Đê và người Mnông, là biến dạng của Dak Lak, tên Mnông (*dak*= nước) của hồ nước được gọi bằng cùng

công sứ Sabatier và thanh tra giáo dục Antomarchi, ông nghiên cứu kỹ lưỡng tộc người Ê Đê, đặc biệt trong các văn bản văn học truyền khẩu (nhất là các lễ thức) đã được các người y tá-cung cấp thông tin của ông trao lại cho ông. Như vậy ông hết sức không phụ thuộc vào những người trẻ tuổi không bao giờ cung cấp cho ông những bản văn đầy đủ, thậm chí khiến ông bị sai lạc khi diễn giải.

Vậy nên, trong tất cả các tác phẩm của ông có nhắc đến các Pötao, ông giành ưu tiên cho Vua Nước - đơn giản là vì Vua Nước có quyền lực ở phía sườn của người Ê Đê, vốn đã chấp nhận ông ta và ít biết đến Vua Lửa. Jouin thậm chí còn đi đến chỗ khẳng định rằng vị Pötao thật sự duy nhất là Pötao Nước, vị Pötao “của ông”; ta vừa thấy xu hướng ngược lại ở người Ba Na, nơi Vua Lửa được biết đến nhiều hơn.

Quận Ceo-Reo và tổng Ea H’Lêo của tỉnh Đắc Lắc có các ngôi làng của Sadet Lửa “Plei M’Dao” và Sadet Nước “Plei M’Tao Ea”. Làng thứ nhất chỉ còn có người giữ lưỡi gươm nổi tiếng, được coi nhầm là Sadet Lửa [như vậy dân tộc Jarai đã nhầm và toàn bộ truyền thuyết đều là sai lạc]; người kế tục Aê M’Dao, làm ác thần, là Aê M’Tao Ea.

Vua Nước (Sadet Nước) hiện tại là Aê Bo [...]. Aê Bo, cũng như những người tiền nhiệm của mình các “Sadet Nước”, cách đây không lâu lắm, mỗi năm vẫn nhận được lễ vật của vua Căm Pu Chia, thủ lĩnh của những Khơ Me, do một đoàn voi giàu có mang đến, cho vị thủ lĩnh tinh thần, được những người anh em họ Jarai của họ đặc biệt nể sợ (1949a, tr. 22-23, 163).

Aê và Ea là cách viết theo lối Ê Đê của các từ tương đương với các từ Jörai oi và ia (ông, nước), cách đọc rất gần nhau. Tác giả hình như muốn đối lập Plei (làng) M’Dao với Plei M’Tao; trong thực tế hai làng cũng được gọi là Ploi Pötao hay Ploi ời - đọc theo lối Ê Đê: Plei Mdao, Plei aê. Trong ám chỉ của ông về việc chỉ có Sadet Nước có quan hệ với Căm Pu Chia, ông chứng tỏ sự thiên vị của mình, vì ai cũng biết người Khơ Me bao giờ cũng coi và gọi chung là các Sadet Nước và Lửa, Tok và Phlung. Quan điểm của Jouin phản ánh tham vọng của một vài người Ê Đê, từ khi có chế độ thực dân, tự coi mình là cao hơn các tộc người khác, mà họ muốn cai quản, và đề cao tất cả những gì dính dáng đến văn hóa và lịch sử của họ.

từ ngữ với ngọn núi ở gần đó: Yang Lak. Như vậy xứ Ê Đê lại được gọi bằng một cái tên Nam Á chỉ một vùng do người Mnông cư trú.

“Ác thần”, từ ngữ này được nhắc lại trong công trình nghiên cứu đồ sộ của Jouin về các lễ thức tang ma của người Ê Đê: “Các Sadet là một trong những ví dụ hiếm hoi về các ác thần sống” (1949b, tr.

13). “Âê M’Dao, vị Chủ của lười gươm”, Jouin viết như vậy trong công trình nghiên cứu này; đây là cách giải thích của ông, nó khiến ta hiểu về sự đối lập mà ông muốn gán cho M’Dao với M’Tao; thực tế là lười gươm được gọi là *ddau*. “Người giữ ngôi nhà có lười gươm [Jouin không muốn nghe nói đến Sadet Lửa, ông chỉ gọi ông ta như vậy thôi] là thuộc quyền của Âê Bo” (nt., tr. 15), nghĩa là của Sadet Nước, điều đó là hoàn toàn sai, không người nào cao hơn người nào, nhưng người Ê Đê, chú trong đến Âê Bo’ (tuy nhiên lại là Jörai) chẳng bỏ lỡ cơ hội để tự khẳng định là mình cao hơn.

Lịch sử truyền thuyết về Sadet Lửa, dưới cái tiêu đề đó Jouin viết cho BSEI một nghiên cứu rõ ràng dành cho các Pötao. Ông là người đầu tiên làm việc đó và cố gắng làm rõ một vấn đề tế nhị. Nhưng tư liệu của ông là qua trung gian, và hơn nữa, lại là ở bên ngoài tộc người Jörai.

Ông bắt đầu bằng cách kể truyền thuyết về Y thih, nhằm biến vị “Sadet Lửa” này thành vị tổ tiên chính thức hóa Âê Bo duy nhất đang trị vì, bấy giờ đã trở thành Sadet Nước không biết theo cách nào; nhưng ông để cho ông ta ở “Plei M’Tao nằm đúng giữa Plei Kli và Cheo Reo”, như vậy là chỉ đúng chỗ ở truyền thống của Pötao phía đông, điều này là trái với lý thuyết của ông. Mặc dầu ông gọi ông ta theo lối Ê Đê, với chữ Y ở đầu, song lại công nhận ông ta là “người Djaray Y Thih”.

Rồi ông dịch, gần đúng, các lời khẩn lễ thức, *thoê ae* (Jörai: *thuai oi*), đúng như, chúng ta không quên, những người y tá Ê Đê đã nghe đọc chúng ở Đắc Lắc; do vậy ông gặp cái điệp khúc:

kơ yù Âê Bo “phía Tây ngài Bo

kơ ngô Âê Buom phía Đông ngài Buom”

mà không biết rằng lối cổ điển này trong văn phong truyền khẩu có nghĩa là hai vị Âê là hai mặt (hai “sườn”) của cùng một thực tại, đặt họ ngang hàng với nhau, không có đối lập về tôn ti, dầu phương đông bao giờ cũng ưu tiên hơn phương tây.

Khi không hiểu một thành ngữ, ông ghi chú: “không có nghĩa, chỉ để cho có vắn”, một lối lẩn tránh tiện lợi sẽ thành công ở các nhà dịch thuật về sau. Kỳ thực mọi cái đều có nghĩa:

“Nước *phang*” (tr. 78), chẳng hạn, không phải là một cái “gót chân”, mà là tên một con sông (Ia Phang), phụ lưu của sông Ia Hlup và chảy sát ngay gần Ploi Tao, làng của Sadet Nước; ta đã tìm thấy tên này trên tấm bản đồ hành trình của H. Maitre, năm 1910.

Ông kết thúc bằng cách lặp lại luận đề của những người Ê Đê của ông: *Đôi khi do lầm lẫn, Âê Buôm, chỉ là người giữ ngôi nhà có lười Gươm bình thường, đã được gọi là Sadet Lửa. Điều đó là sai, Sadet Lửa không còn nữa từ sau khi Y-Thih chết, thần của lười Gươm và tất cả các ác thần theo hầu ông ta đã đến xây dựng nên chính uy quyền của Vua-Nước, hiện nay là Âê Bo, người giữ ngôi nhà có lười Gươm được đặt dưới quyền của ông ta [...]. Không có ai đã chắc chắn nhìn thấy được lười gươm nổi tiếng ấy... (1951, tr.83).* Quả vậy, nếu ta đi tìm nó ở phía tây, chỗ Vua Nước; nhưng nó lại ở phía đông, chỗ Pötao Pui, vẫn luôn là Vua Lửa. Cũng trong số BSEI ấy, bác sĩ Lieurade viết một bài giới thiệu tổng quát về các Dân tộc miền Núi Nam Đông Dương; ông nói đến người “jarai” và người “Rhadé” như là những “bộ lạc thượng đẳng” và nhắc tới các Sadet: *Hai vị phù thủy lớn, được mọi người nể sợ và tuân lời hơn cả, là các Sadet (vua) Lửa và Nước, mà nơi cư trú tương ứng nằm ở phía Bắc Đắc Lắc... (1951, tr. 8).*

Trong khi Bác sĩ Jouin làm việc ở Banmethuôt, thì G. Condominas, vốn đã biết ông từ khi còn trẻ, lưu

lại ở Sar-Luk. Không thể chờ đợi xuất hiện dưới ngòi bút tỉ mỉ của ông một bản phân tích và hiệu chỉnh vấn đề các Pötao rất quan trọng này, bởi mười sáu tháng ở xứ Mnông không cho phép ông có thể có đầy đủ hiểu biết nền văn hóa của các nhóm nam đảo. Tuy vậy, khi có dịp, ông đã không quên nhắc đến các Sadet: *Còn về các Sadet Lửa, Nước và Gió nổi tiếng, đây không phải là các vị vua, mà là những kiểu giáo chủ, không có vai trò thế tục...* (1953, t.II, tr. 663).

Không phải là “vua” theo nghĩa chúng ta vẫn hiểu; là những “giáo chủ”, có thể là đúng theo nghĩa “người thiết lập (hay thông đạt) một liên hệ, một cái cầu”¹.

Trong bài viết của mình nhan đề “Ở chỗ các Vua Nước và Lửa”, ông chủ yếu nói về người Mnông, trừ một số dòng sau đây:

Có những truyền thuyết lan truyền trong người Căm Pu Chia và người Lào cũng như người Việt về hai vị vua hùng mạnh và huyền bí mà người ta bảo là trị vì các dân tộc trên Cao nguyên: các Sadet - hay Vua - Nước và Lửa. Các Sadet có tồn tại thật, nhưng không chỉ có hai mà là ba,

¹ Trong từ tiếng Pháp *pontife* (=giáo chủ) có thành tố *pont* (=cầu)(ND)

người thứ ba, Vua Gió rất lâu không được biết đến [tuy nhiên ngay từ năm 1904 Finot đã nói đến ông ta, và cả Cabaton vào năm 1932]; mặt khác đó không phải là những vị Đứng đầu cai trị các dân tộc, mà là những Giáo chủ mà quyền lực là thuần túy huyền bí. Quyền lực này không lan ra đối với tất cả người Mọi, mà chỉ đối với người Jarai và một số láng giềng gần của họ. Trừ thời dưới sự chiếm đóng của người Chăm, không bao giờ hình thành những đơn vị chính trị lớn ở những người miền núi (1956, tr. 52).

Ta có thể tự hỏi một quyền lực “thuần túy huyền bí” là gì; còn về các “đơn vị chính trị” thì cần thận hơn nên nói là phương Tây chỉ biết những gì mà các văn khắc và các biên niên cho thấy, tức là trong một bối cảnh không chỉ là Chăm mà còn là Khơ Me và Việt. Condominas không phải không biết điều đó:

Giữa người Khơ Me và người Phnong từng có những quan hệ thân thiết hơn, dưới hình thức trao đổi lễ vật hình như là giữa Triều đình với Sadet Lửa nổi tiếng, một bên giữ cái vỏ bao kiếm thiêng liêng mà bên kia giữ lưỡi kiếm. Rất lâu người ta đã cho các Sadet ấy (họ có ba người và cai quản Lửa, Nước và Gió; chỉ có hai người đầu được biết đến) là những vị chúa tể miền núi; kỳ thực đó chỉ là những giáo chủ, những kiểu thầy pháp saman thuộc một hạng cao cấp, và quyền lực tinh thần chỉ có tác động trong một phạm vi hạn chế, dù sự tồn tại của họ được biết đến xa ngoài bộ lạc của họ, là bộ lạc Jarai(1965, tr. 126).

Ở đây quyền lực “huyền bí” đã trở thành quyền lực “tinh thần”; các vị chúa tể chỉ là những “giáo chủ”, cho là thế đi, nhưng hẳn không phải là những thầy pháp saman; ở vùng người Jörai có những thầy pháp saman, *pöjau*, nhưng họ chẳng dính dáng gì đến các Pötao, vốn không hề hành

đạo saman. Từ Pontife được dùng để chỉ Sadet, trong một phối cảnh cấu trúc tôn giáo, trong khi Condominas giới thiệu Kdam Di (1955, tr. 563)¹.

P. B. Lafont đã cố thử đề cập vấn đề các Pötao - trong một tổng thể dân tộc học chứ chưa phải vì chính vấn đề đó - từ bên trong tộc người Jörai chứ không phải từ một góc độ Ba Na hay Ê Đê như

trước, để làm rõ tính độc đáo văn hóa của nhóm Jörai. Nhà dân tộc học của EFEO này đã có hai cuộc công cán gần năm tháng ở xứ Jörai (nhất là ở Plöi Ku và vùng lân cận), một lần vào năm 1954, bị nhiễu loạn vì chiến tranh, lần khác vào năm 1956, khi ông thu được phần lớn tài liệu

¹ “Pontife” còn là thuật ngữ Condominas dùng trong một chú thích để sửa chữa bản dịch dị bản đã được dọn dẹp công trình của H. Bernatzik, *Các Thần lá vàng*, b. d. Paris, Plon, 1955. Người chú thích diễn dịch theo lối của người Pháp cái chết của Odend’hal, được coi là “quá tò mò” đối với cách nhìn của Pötao.

của ông. Trong một thời gian quá ít ỏi như vậy ông không thể đi sâu; ông xây dựng một công trình kỳ lạ, phụ thuộc vào những người đưa tin tài tử và những người phiên dịch không đủ khả năng. Để nghiên cứu một tộc người như người Jörai, không sẵn sàng bộc lộ ngay hay chẳng hề bộc lộ chút nào, nhất là khi họ “đánh hơi” thấy chuyện điều tra, không phải chỉ cần vài tuần lễ mà là cần nhiều năm để có thể xác minh, quay trở lại, chờ đợi thời cơ để “bắt lấy” được sự kiện xác thực trong bối cảnh sống của nó.

Trong một bản kê các nghiên cứu dân tộc học, Lafont viết: *Tôi sẽ lấy Pötao Pui (vua lửa) Jarai làm ví dụ. Đã có nhiều nghiên cứu về ông ta, nhưng không hề có tác giả nào chịu khó lục các Biên niên của Srok ở Sambor Căm Pu Chia, điều đó cho thấy là người ta đã xuất bản toàn là các tiểu thuyết chính cống về chức năng của các vị vua lửa* (1960, tr. 126).

Chẳng có nhiều tác giả từng “dành” một nghiên cứu về các Pötao đến thế đâu, nhưng nửa thế kỷ trước A. Leclère đã biết đến các Biên niên Sambor; những người kế tục ông trong khoa “Sadet học”, tất cả, ít nhiều, đều sử dụng các khám phá của ông. Tôi sẽ nói là huyền thoại đúng hơn là “tiểu thuyết”, vì cái một mỗi tác giả đã xây dựng, bị điều kiện hóa bởi những người đưa tin của họ và bởi khuynh hướng riêng của họ, cũng tham gia vào huyền thoại về Pötao.

Trong cuốn *Luật tục của bộ lạc Jarai* của ông, Lafont chỉ nhân thể nhắc qua các Pötao: *Ngược với điều người ta đã có thể viết, các vua lửa, nước, gió chỉ có một ảnh hưởng tinh thần* (1963, tr. 118, s. 1) - và nữa: *Ngoài tính chất tôn giáo, vua lửa (pötao Pui), vua nước (pötao ia) và vua gió (pötao angin) chẳng có chút ưu thế gì, ngược với những điều các nhà thám hiểm đã có thể viết* (nt. tr. 157).

Theo tôi, đây chính là điều các “nhà thám hiểm” đã nói, nhất là từ khi thiết lập chế độ thực dân, và đọc họ, đúng là tôi luôn tự hỏi thế nào là một quyền lực thuần túy “tinh thần” trong bối cảnh văn hóa không phải là lưỡng phân.

Trong sưu tập *Lời khấn Jarai* của ông, các Pötao chiếm một vị trí quan trọng hơn:

Vua Lửa và Vua Nước khi đọc lời khấn không quì, mà ngồi xếp bằng (1963b, tr. 17).

Pötao là hậu duệ của người anh hùng huyền thoại Prong Pha. Các lễ vật không phải được dâng cho pötao pui mà là cho trái tim của Prong Pha, vốn là biểu tượng của yang pötao [...]. Một

số người Jarai tin rằng lưỡi gươm thiêng được rèn bằng trái tim bằng sắt đó... (nt., tr. 27 và 423)¹.

Đoạn trên phản ánh một trong những dòng của truyền thuyết, dòng của người Jörai Plei Kli (“một số

người Jörai”). Trong phôi cảnh đó, Prong Pha là cái tên cao quý của Thih, người anh hùng có trái tim bằng sắt.

Đối với Lafont, ba vị vua là những “giáo sĩ của yang Pötao”, điều đó còn tùy thuộc ở chỗ ông hiểu “giáo sĩ” là như thế nào. Đương nhiên ông ghi cái công thức-điệp khúc (phiên âm theo lối Ê Đê):

kơ yu aê Bo thần Bo ở phía Tây

kơ ngô aê Plal thần Plal ở phía Đông (tr. 34)

Về chuyện “thần”, kỳ thực Bo (Bo’) là tên của vua Nước đã chết năm 1955; Plal hẳn là do một sai lầm khi phiên âm.

Về pötao angin (Vua Gió) thì có lẫn lộn lớn; ông ta được coi là người giữ các kho của Vua Lửa, đôi khi ông “mang tên là pơtao ia” (tr. 38) - chắc chắn không bao giờ là do những người Jörai có học kể lại, mà có thể là do những người trẻ bị tha hóa về văn hóa, sẵn sàng nói bất cứ thứ gì với người điều tra ngoại quốc trả tiền cho họ.

“Lưỡi gươm tự nó chém” và “sợi mây tự nó trôi” được coi là “phụ tá của vua lửa”, điều đó là mâu thuẫn với chức năng của Pötao, vốn không thể phục vụ các *yang* đó và lại coi họ là phụ tá. Kỳ thực đó là những ám chỉ đến một loạt huyền thoại mà ta cần biết để có thể hiểu được các công thức ấy. Trước khi đề cập đến các huyền thoại, cần phải hiểu các từ trong ngôn ngữ; vậy mà người dịch đã phạm một loạt sai lầm².

1 Các tọa độ của Bah-Rong (nơi ở của Pötao apui) năm 1954 theo Lafont là: UTM AR 816141, chính là tọa

độ Ploi Brei, cách Bah-Rong 20 km về phía tây bắc.

² Như *grung grao* không phải là “tên của những cái chũm choẹ thiêng” (tr.37), mà là cách gọi chung những cái nhạc; *röman krin* được dịch là: “Con voi huyền thoại Krin”, kèm theo một chú thích nhấn mạnh;

“Trong vùng Ia Sol người ta không cầu khẩn con voi Krin, mà là *man* (rút ngắn của *röman*) *krin* là tên địa phương của con voi huyền thoại” (tr. 40). *Krin* chỉ đơn giản có nghĩa là to, lớn, tương đương với *prong* (cũng có thể ghép: *prong-krin*). *Röman krin* với *röman prong* thì cũng như nhau (dẫn ra ở tr. 97).

Ta cũng gặp những sai lầm cùng kiểu như trong cuốn *Luật tục: prin dua tha klau* - đặc ngữ tương đương với *prin-tha dua klau* (*prin* là từ nhóm đôi của *tha*, và cùng nghĩa) có nghĩa là: hai hay ba
Già làng - được

Nhiều văn bản được phiên âm nhầm và dịch sai không thể soi sáng bao nhiêu một vấn đề

rắc rối như vấn đề các Pötao.

Cùng với Ch. Meyer bắt đầu một kiểu sản phẩm khoa học nhân văn mới: việc sử dụng các tư liệu (không nên nhầm với “thông tin”, cái họ hàng với nó, mà ta sẽ có một ví dụ sau đây) và luận đề đều

nhằm mục đích chính trị.

Trong việc tôn vinh ông hoàng Norodom Sihanouk, vị biên tập chính của tập san Nghiên cứu Căm Pu Chia, ngợi ca vinh quang của Sangkum, năm 1965-1966, đã dành hai bài viết sưu tập về các quan hệ giữa Căm Pu Chia với các tộc người thiểu số, chủ yếu là người Jörai, một bài tên là *Các quan hệ bí mật giữa các vua Căm Pu Chia và các “Pötao” của người Jarai* - theo cách phiên âm của Lafont, mà ông ca ngợi ngay ở đầu bài:

Những công trình nghiên cứu dân tộc học tốt nhất, và trong thực tế là duy nhất về người Jarai là các công trình của P. B. Lafont... (1955, tr. 14).

Công trình nghiên cứu có định hướng rõ ràng: phải thuyết phục người đọc rằng Căm Pu Chia, ngược hẳn với những người làng giềng Việt Nam ác độc, luôn đối xử tốt, thậm chí đối xử ngang hàng với các tộc người thiểu số, rằng “những người Miền Núi” bao giờ cũng yêu quý người Khơ Me và rằng ngày nay (năm 1966) họ chạy sang lánh nạn ở Căm Pu Chia, rằng những người Miền Núi ấy ở vắt trên biên giới Căm Pu Chia-Việt Nam, về mặt lịch sử là xuất phát từ hai Nhà Nước Champa và Kambuja, và chẳng hề gắn bó gì với Việt Nam. Chỉ còn cần phải hiểu thêm rằng, ngày nay không còn có Champa nữa, thì người Khơ Me ắt là những người duy nhất và cuối cùng bảo đảm quyền lợi của các tộc người thiểu số này và như vậy có thể sáp nhập lãnh thổ của họ

dịch là “hai cậu con trai và ba cụ già” (bản 55). *Anong*, em trai của mẹ, thành tố căn bản trong từ vựng về gia tộc, được dịch là “em trai”, đối lập với anh trai của Đường sự, ngay cả trong một loạt từ chỉ kể về những người anh (bản 66).

Thêm một số nhận xét về từ vựng trong cuốn *Lời khẩn* liên quan đến *Pötao*:

phao prang: ám chỉ một khẩu súng truyền thuyết, thường trở đi trở lại trong các loạt lời khẩn này. Chẳng có lý do gì để đó lại là “khẩu súng bằng sắt để trong một ngôi nhà nhỏ cách làng Bon So Oi Hye khoảng 20 mét”; ta gặp các khẩu súng cổ như vậy ở khắp nơi.

pô hmư ư pô suai (lối đọc trại của *pô hmữ’ su’ hmữ’ suai*, kẻ rình mò, thám tử - ám chỉ một chức năng của các phụ tá của *Pötao*) được dịch là “người biết mọi thứ, người biết phân biệt” và được bình luận “các phụ tá của vua lửa đọc được ý nghĩ của người khác” (tr. 38).

yong broi glong là một công thức-mẫu trong nhiều lời khẩn và có nghĩa là: *Hãy nâng chúng tôi lên, hãy làm cho chúng tôi lớn lên*; được dịch là: “*hãy cho chúng tôi có được một cái lưng to*”! (có thể là nhằm *yong*, đưa lên cao, nâng lên, với *rông*, nuôi nấng, rồi lại nhằm *lăn* nữa với *rong*, cái lưng) v.v.

vao Căm Pu Chia; điều đã không được nói ra, nhưng đó gần đúng là luận đề của F.U.L.R.O.¹ ít ra thì cũng theo cách hiểu và điều chỉnh của Sangkum theo các quyền lợi của nó vốn trùng hợp với ý đồ tự trị trong giới trí thức Ê Đê.

Như vậy ta thấy rõ quan hệ giữa người Khơ Me và những người anh em của họ trên núi bao giờ cũng là quan hệ trao đổi văn hóa và buôn bán chứ không hề là quan hệ lệ thuộc. Cho đến ngày nay cũng vậy các tộc người thiểu số ở Mondolkiri và Rattanakiri không hề gặp trở ngại gì trong

việc thực hiện các tập quán tôn giáo và các loại khác của mình, và, trong thực tế, mỗi làng đều có một nền tự trị thực sự phù hợp với truyền thống (1966, tr.33).

Các quan hệ con người giữa người Khơ Me và người Jorai xuất phát từ các quan hệ chính thức giữa Căm Pu Chia và các pötao và chủ yếu dựa trên sự tôn trọng lẫn nhau. Ta chú ý rằng ngày xưa những người Căm Pu Chia đi săn bắt nô lệ không bao giờ tiến hành các cuộc săn người của họ ở các làng Jorai và, ngược lại, người Jarai không bao giờ xâm phạm đến tự do của người thuộc chủng tộc Khơ Me. Một sự thỏa thuận ngầm như vậy là độc nhất trong các biên niên lịch sử Đông Dương... (nt. tr. 31).

Và nữa, nếu ông ta không bị đánh lừa vì bản dịch cuốn “Luật tục”, Meyer đã không có những ý tứ về “lòng tin cậy” của người Jörai đối với “những người bạn”; quả nhiên ông ta dẫn:

1 F.U.L.R.O.= Mặt trận Thống nhất Tranh đấu (hay: Giải phóng) các Chủng tộc Bị áp bức. Phong trào này, như các chữ cái dùng để chỉ nó đã cho thấy rõ, vốn có nguồn gốc Pháp. Được các nhà chính trị và Những người cai trị tưởng tượng ra trong chủ nghĩa thắng lợi của công cuộc tái thực dân hóa những năm năm mươi, nó được dùng để xúi dục các Tộc người Thiểu số (được gọi là Các Chủng tộc bị áp bức) mà người ta định tiếp tục thống trị, bằng cách phỉnh nịnh tham vọng của một số tộc người “phát triển”, nhất là người Ê Đê, mà người ta trưng ra cái ảo tưởng tự trị, chống lại người Việt Nam, do quá nghi kỵ, và người Pháp không còn có thể cai trị trực tiếp. Chia để trị.

Sau năm 1954, Fulro cảm thấy bị bỏ rơi. Một số giáo sĩ, theo truyền thống Guerlach, tưởng có thể khai thác tình trạng hỗn loạn đó bằng cách ủng hộ về mặt tôn giáo phong trào này, có thể mong đáp lại sẽ có sự cải đạo, nhưng chính phủ Ngô Đình Diệm nghe ngóng được và các giáo sĩ liền rồi rít thề trung thành. Người Mỹ, đến lượt họ, theo gương các nhà thực dân tiền bối của họ, sử dụng Fulro một thời gian để gây khó khăn cho người Việt Nam, chơi một cách ngược đời một thứ chủ nghĩa chủng tộc trái ngược với chủ nghĩa chủng tộc của họ; nhưng họ phản bội lòng tin của các tộc người thiểu số, vốn muốn bắt thân với Việt cộng mà không thành công. Chính phủ Thiệu-Kỳ tìm ra giải pháp bằng cách mua lấy các cán bộ của Fulro; một số lớn chuyển sang Bộ Sắc tộc. Những người theo chủ nghĩa tự trị không khoan nhượng thì tuyệt vọng. Trong khi đó, người Chăm (nhất là người Chăm ở Campuchia, đông gấp ba lần ở Việt Nam và tất cả đều theo Hồi giáo - ít nhất là về mặt chính thức) thu nhận lấy một thứ Fulro cho họ, trong mưu đồ điên dại tái lập một nước Champa bao gộp tất cả các tộc người thiểu số. Chính phủ Phnom Penh bèn để yên, tính sẽ thu lấy lợi cho mình. Thật sự bị áp bức, các Tộc người thiểu số - trên toàn thế giới - tiếp tục bị các Quốc gia sử

dụng và lừa phỉnh và bị những người của chính họ phản bội khi chúng có đôi chút quyền hành.

“Người Căm Pu Chia và người Việt Nam không có quyền có một ngôi riêng của mình” (tr. 32), lỗi hiểu sai của một văn bản mà tôi xin khôi phục lại như sau:

Kur bbu phian

Yuan bbu phiah

sah podrong bbu juat...

“Người Căm Pu Chia không có tập quán, người Việt Nam không có thói quen, những người quan trọng không làm...” công thức vạn năng (trong đó *Kur* và *Yuan* là tương đương cũng như *phian* và *phiah*),

trong văn bản 85 của Lafont có nghĩa là một sự vi phạm tập quán liên quan đến chỗ ở và không hề có chuyện cấm người Kur (Khơ Me) được có nhà, Kur ở đây được đặt song song với “những người quyền thế và những người giàu có”, *sah podrong*.

Vua Lửa và Vua Nước. Người Jarai gọi các ông là Pơtô Pui và Pơtô Ia. Đối với người Khơ Me đó là Sdach Phloeung và Sdach Tuk. Nhưng cho đến những năm gần đây hầu như không ai biết đến những nhân vật này. Cả cho đến ngày nay [...] các vua Lửa và Nước đặt ra một vấn đề cho các nhà dân tộc học và nhất là các sử gia. Và từ nay tình hình rối loạn ở miền Trung-Việt Nam đặt một dấu chấm hết cho các nghiên cứu về vấn đề này (1955, tr.15).

Đây là một cách dành lấy cho mình tiếng nói cuối cùng; “dấu chấm hết” là có thể tranh cãi. Mặc tất cả những điều đó, bài viết của Meyer vẫn đáng quý ở chỗ nó cho chúng ta thấy phương diện Căm Pu Chia của vấn đề Pötao: *Trong tất cả các làng ở Căm Pu Chia, các từ Sdach phloeung và Sdach tuk đều có âm vang. Truyền thuyết truyền khẩu đã kéo dài thanh danh các ông cho đến tận ngày nay trong khi ảnh hưởng thật của các ông gần như là không đáng kể bên ngoài xứ Jarai. Thậm chí không chỉ ở Căm Pu Chia, mà cả ở Lào, ở Việt Nam và cả ở Xiêm ký ức về “các vị vua Jarai” vẫn sống động lạ thường (nt).*

Ta có thể biết được một truyền thuyết dân gian, thu được ở Sambok: *Ba năm một lần, vua Căm Pu Chia cho mang các sản phẩm khác nhau [...] để phân phối cho vua Nước và vua Lửa. Việc phân phối này được thực hiện ở Phum Sambok trong một khu rào nhốt voi [...]. Một hội lễ nhỏ hơn được tổ chức hằng năm và người dân cũng cho rằng nó có mục đích tưởng niệm cuộc gặp gỡ giữa các sứ thần của nhà vua với các vua Nước và Lửa (nt. tr.21).*

Những truyền thuyết như vậy, bên ngoài xứ sở Jörai, là rất có giá trị và Meyer có lý khi nói, hơi quá nghiêm khắc, rằng các nhà dân tộc học xem xét mỗi tộc người “trong khung cảnh địa lý của họ mà cố ý bỏ qua các quan hệ của họ với các dân tộc láng giềng” (1966, tr. 18).

Meyer bình luận kỹ bản pháp điển về việc thành lập tu viện Sambok do A. Leclère phát hiện và chỉ ra một cách đúng đắn mối quan hệ giữa Lưỡi Gươm của Pötao và thanh *Prah Khan* Căm Pu Chia, còn ghi chú thêm rằng Lưỡi Gươm đó - và sau nó là khẩu súng *Phao prang* - là cộng thêm vào các biểu hiệu xưa hơn, đặc biệt là các hòn đá thiêng, mà các huyền thoại đã nói đến. Tôi xin nói thêm rằng cái dây liên tục ấy [đá - quặng sắt - thép rèn] là khá đáng chú ý với tư cách là một sự tiệm tiến từ tự nhiên sang văn hóa, và tôi sẽ không ngạc nhiên khi nó có ý nghĩa như vậy.

Meyer lý giải thái độ của các vua Căm Pu Chia đối với người Jörai bằng cách chấp nhận luận đề đã được khởi xướng, và rất có thể bảo vệ, theo đó người Jörai đã có thể là nhân viên biên phòng phía đông: *là những chiến binh tuyệt vời đúng là họ chỉ huy ngọn đèo chính trên con đường xâm lược, mang tên là Mang Jang [trên đường từ Qui Nhơn lên Plöi-Ku] rất gợi nhớ đến cái cửa duy nhất trong ngôi làng được vẽ trang của người Joraii (1965, tr. 24-25).*

Trong khi làm như vậy, ông không quên khía cạnh tôn giáo trong các quan hệ đó giữa những “quốc vương tinh thần” và thậm chí còn kết hợp những người Jörai xưa với chính sách của Sangkum hồi bấy giờ: “cuối cùng sát vai nhau cùng chống lại các thần linh của những kẻ xâm lược Xiêm và Việt Nam” (tr. 23). Còn có một đoạn, không thể thiếu trong *Nghiên Cứu Căm Pu Chia*, chống lại những người Nam-Việt Nam được những cố vấn Hoa Kỳ của họ khuyến khích chẳng bao giờ hiểu được chút gì trong những vấn đề thuộc loại này, *lôi pơtô pui ra khỏi nơi trú ẩn của ông, khoác lên cho ông một bộ quần áo lộng lẫy và kéo ông đi theo họ qua tất cả các làng trong vùng để chứng tỏ rằng vị*

“phù thủy lớn nhất” đã chịu ủng hộ họ (tr. 17).

Đúng là như vậy; ông còn có thể thêm là ông mục sư tin lành Hoa Kỳ đeo cho ông vua lửa ấy một cái huân chương buồn cười. Nhưng các phương pháp thực dân ấy đã có một kẻ tiền bối của nó: một viên quan cai trị người Pháp ở Cheo Reo muốn mặc cho Pötao apui một chiếc áo trên đó có vẽ dòng chữ (bằng tiếng Pháp): “Sa Majesté” (Đức Hoàng thượng)! Bao nhiêu là trò cười khẩy của những người ngoại quốc chế riễu, nhằm mục đích, hão huyền, triệt tiêu tất cả các quyền lực không phải là của họ.

Còn về Vua Gió, Meyer càng đi xa hơn Lafont, tạo thành một chuyện quá đáng: *rất được nể sợ ở vùng Cheo Reo nơi người Jorai coi ông là vua Nước chân chính mà ông có các quyền hành* (nt., tr. 17).

Cũng chẳng có cơ may nào khi ông làm công việc từ nguyên học, trong khi ông không biết tiếng Jörai: *Ta cần chú ý rằng pötao cũng là đá... Nhưng, mặt khác, pötã có nghĩa là ra lệnh...* (nt). Ông ta không phải là người đầu tiên nhằm *pötao*, vua, với *pötau*, đá, mà chữ viết Chăm có cái ưu thế là phân biệt rõ ràng; từ Jörai *pöta*’, dẫu dần, có thể gần với *pötan*, chỉ huy, nhưng không thể nào là *pötao*.

Ông kết thúc bằng việc nhắc lại một ngày tháng... và luận đề ngầm: *Ngày 22 tháng Mười một 1904 hai vùng lãnh thổ này [xứ Jörai và Đắc Lắc] được sáp nhập vào An Nam [...] năm tuần lễ trước khi tỉnh Stung Treng mà nó là một bộ phận được trả về Căm Pu Chia* (nt., tr. 26).

Người Mỹ ở Việt Nam khéo léo tuyên bố công khai rằng họ chẳng biết gì đến dân chúng. Với một sự không hiểu biết bậc thầy G. C. Hickey và các viên chức của ông, có quan hệ với *Rand Corporation*¹, tiến hành công việc dân tộc học và xã hội học tại chỗ để chỉ dẫn cho chính phủ của họ. Trong một báo cáo sơ bộ vào tháng Sáu 1957, Hickey viết:

Theo một nguồn tư liệu Pháp, xưa nay vẫn có hai vị lãnh đạo truyền thống của tất cả người Jarai. Đây là những vị vua-phù thủy được biết dưới tên gọi là Lãnh chúa phía Đông và Lãnh chúa phía Tây hay Thần Nước và Thần Lửa [...]. Một ông già ở quận Cheo Reo cho chúng tôi biết là người Pháp đã ban các tước hiệu Phù thủy Nước và Phù thủy Lửa cho các lãnh tụ Jorai lớn. Ông ta cũng nhớ rằng ngày xưa một gia đình hoàng tộc trị vì ở Cheo Reo, lãnh tụ là một vị lãnh tụ chiến binh lớn. Gia đình này cai trị rất lâu. Gia đình này vẫn ở trong một làng cách thành phố Cheo Reo khoảng ba mươi ki lô mét và người chủ gia đình được coi là “vua”. Trong vùng Pleiku, dân chúng có nói đến Vua phía Tây và Vua Phía Đông. Người ta cho rằng Vua phía Đông này đã chết cách đây ít lâu [...]. Nói chung, hình như không có những người lãnh đạo thực sự theo nghĩa chính trị của từ này (1957, tr. 22-23).

Thật là vui, các Pötao kiểu Mỹ, từ phù thủy-thầy pháp-giáo chủ họ đã trở thành các nhà “lãnh đạo” - đây là điều đáng chú ý đối với những người có nhiệm vụ vô hiệu hóa họ, vì không biến được họ thành tay sai. Nếu Hickey không bám lấy Maspéro, mà đã đọc cả Finot, thì ông ta

1 Hiệp hội Nghiên cứu và Phát triển..

hẳn đã biết rằng còn có một “vua” thứ ba. Đi theo vết người Pháp, ông ta thấy họ ở khắp nơi, đến mức biến họ thành những người ban tước hiệu Nước và Lửa cho các Pötao. Còn về cái “gia đình hoàng tộc” nọ, mà “người chủ là một lãnh tụ lớn”, nếu ông ta vẫn ở cách Cheo Reo khoảng ba mươi ki lô mét - nghĩa là ở Bah Rong - thì nó không bao giờ “trị vì” ở Chöreo. Ở Plöi Ku người ta không “cho rằng” mà người ta biết rõ rằng Vua Nước đã chết hai năm trước đó. Về việc “nói chung” (tiêu

biểu cho kiểu làm việc này, những cái chung chung mơ hồ) không có những nhà lãnh đạo chính trị, thì nó chỉ cho ta biết người điều tra này đang đi tìm cái gì. Vào thời bấy giờ, một anh nhà báo non choẹt nhất cũng biết được nhiều hơn.

Mười năm sau, thông tin của ông ta có khá hơn đôi chút, nhưng kết quả lại tệ hại hơn. Ông ta cho năm 1601, thời gian ghi trong một bằng chứng thu được ở Sambok, là khởi đầu các quan hệ giữa các Pötao và Căm Pu Chia, mà ông ta coi như là một hiệp ước liên minh, với một sai số ba mươi một năm đối với lúc khởi đầu triều của Norodom, và cũng như Meyer ông ta theo thuyết liên-Khơ Me. Ông ta có biết, *cum libro*, sự tồn tại của Sadet thứ ba và lập lại sự thối phòng của Lafont.

Năm 1601 vua Căm Pu Chia, Sadet Lửa và vị phù thủy Jarai khác, là Sadet Nước, lập một liên minh hữu nghị trong đó họ sẽ trao đổi lễ vật ba năm một lần. Việc trao đổi này kéo dài cho đến năm 1890, khi Norodom trở thành Vua Căm Pu Chia, [...]. là cơ sở cho một yêu sách về việc sáp nhập vùng Cao nguyên vào Căm Pu Chia (1967, tr.747).

Nhiều nguồn tin mới đây cho biết còn có một Sadet Gió, tuy không giữ một vai trò chính trị nào, nhưng lại có quyền lực huyền bí đáng kể (nt., tr. 760).

Giữa hai văn bản này, ta thấy xuất bản một danh mục các nhóm thiểu số (1964) mà chính ông Hickey này có tham gia; ta chỉ tìm được ở đây những điều chung chung đã biết.

Danh mục các sắc tộc đang là thời thượng; ai cũng biết con người cần xếp loại để mà an tâm. Cho nên tác giả Việt Nam Nguyễn Trắc Di đã lập cho Chính phủ Sài Gòn một bản kê các vùng sở hữu của họ, thuộc Bộ Sắc tộc. Làm qua trung gian, công trình này chủ yếu dựa vào các tác giả Pháp, mà nó sao lại các phiên âm và lại cộng thêm sai lầm vào đó. Sau đây là bản dịch một đoạn liên quan đến các Pötao:

Chủng tộc Jarai là dân của Lãnh chúa Lửa, một ông vua man di, đã được Triều đình Việt Nam công nhận [...]. Người Rhadé là dân của lãnh chúa Nước [tác giả gọi những người Jarai ở sườn phía tây là người Rhadé] cũng là một ông vua phụ thuộc triều đình Việt Nam [...].

Các lãnh chúa Lửa và Nước của người Jarai là những phù thủy, vua Lửa (Patau-Pui) là người giữ lưỡi gươm thần, Vua Nước (Patau-Ea) là người nắm giữ nguyên lý gió và mưa. Các thiên thần phát các dấu hiệu của mình bằng cách hiển lộ qua hai nhân vật này. Hai vị phù thủy ở cách nhau một khoảng vừa phải, mỗi người cai quản một vùng; uy tín của các ông khá lớn, không chỉ có người Jarai phục vụ các ông, mà cả người Ba Na và một bộ phận người Xơ Đăng vốn nể sợ họ...

Đến đây có một thông tin rõ ràng là sai, nhưng có giá trị không thể phủ nhận về mặt chính trị: Hiện nay “Vua Nước” đã bị Việt Cộng sát hại, người ta không nghe tin gì về việc có một người kế vị. Vị Vua Nước cuối cùng, Bo’, đã chết rất bình thường năm 1955; ông chưa có người thay thế; một người phụ tá, vẫn làm việc lâu nay, giữ vị trí của ông. Mọi sự đều tốt cho việc tuyên truyền, nhưng vụ này thì dở quá, vì nó chẳng đánh lừa được những người mà nó nhắm vào, mọi người Jörai và Ê Đê đều biết chính xác Bo’ đã chết bao giờ và như thế nào.

Còn có một vị Hỏa xá hay Vua Lửa, mà người mang chức vị đó hiện nay là ông Siu Anhot [đọc là Anyot] ở Phu Bồn [tên mới của Chöreo], nhưng ông ta không còn quyền lực như ngày xưa (1970, tr.60). Đối diện là một tấm ảnh của Pötao apui với dòng chú thích: Ông Siu Anhot, Vua Lửa thuộc chủng tộc Jarai. Sinh tại Bah Rong, Phú Thiện, Phú Bồn.

Nếu còn chưa có những nhà dân tộc học Việt Nam để thúc đẩy công việc nghiên cứu về các Pötao, thì cũng là đáng chú ý đọc xem những người bình thường biết gì về vấn đề này và nó lồng vào như thế nào trong thế giới các thần linh của họ mà công cuộc tây phương hóa của Sài Gòn còn chưa giải thiêng hoàn toàn. Người Việt Nam ở Cheo Reo chẳng ngưỡng chừng gì khi cầu khẩn các thần của người man di, và người Jörai được lợi vì chuyện đó.

Điều đáng buồn, ngược lại, là nhận ra sự tha hóa do chính sách chống người thiểu số của chính phủ Sài Gòn và sự ngốc nghếch sơ đẳng của bộ Sắc tộc của nó. Một người Chu Ru, Touneh Han Tho đã đặt tên cho luận văn của mình là *Điều nghiên về cộng đồng những người miền Núi* (Thượng); thay vì tiến hành một nghiên cứu độc đáo và từ bên trong (như anh ta rất có điều kiện để làm) đối với các xã hội mà anh ta có thể đem lại những nguồn sáng mới và xác thực, thì anh ta

lại bám theo đuôi công việc tuyên truyền một cách nô lệ và cung cấp một bản trình bày hời hợt, như là một người bên ngoài đối với các tộc người này, không hề có cố gắng điều nghiên riêng, vì vinh quang của cái bộ lợi dụng anh ta, chính anh ta và những người đồng loại của anh ta.

Anh ta chỉ nhắc đến các Pötao trong phần chú thích, trong khi các Pötao vốn hiện diện cho đến cả trong huyền thoại ở quê hương anh ta, vậy mà anh ta không hề biết họ và đôi chút anh nói về họ thì chẳng đúng:

Trong số những người đứng đầu các bộ lạc xưa có hai người nổi tiếng được triều đình Huế công nhận: đây là Hỏa Xá và Thủy Xá (Ptau Yá và Ptau Puy) theo tục cha truyền con nối [sai], tiếp tục cai trị bộ lạc Jarai thuộc tỉnh Phú Bổn. Ngày nay, các hậu duệ của hai nhân vật này được nhân dân tôn kính, tuy nhiên vai trò của họ đã suy giảm dần theo thời gian và sự vươn lên của Bộ phát triển Sắc tộc (1970, tr.42, s.1).

Lời thú nhận về mục tiêu của “sự vươn lên” và ý nghĩa của “phát triển”: hủy hoại một nền văn hóa và các cấu trúc của nó, đúc lại theo khuôn của các ông chủ, dìm tất cả vào sự dung tục của trật tự tư sản; sự vô sĩ của những người này và vô ý thức của những người khác đưa các dân tộc thiểu số đến chỗ tự khinh bỉ chính mình.

Ở một đoạn sau, nói rằng không có chế độ tù trưởng bộ lạc (có thể là theo ý đồ của những người nhằm nhe các cấu trúc chính trị), anh ta viết thêm, vẫn là ở chú thích: *trừ những người đứng đầu bộ lạc Thủy Xá và Hỏa Xá thuộc tỉnh Phú Bổn, ngày trước được phong tước vị vua và chức trách được chuyển giao theo cha truyền con nối* (nt., tr.44).

Còn dừng dừng hơn cả cái nhìn của một người Việt Nam đối với những người man di! Không còn là khoa dân tộc học bị chính trị hóa nữa, đây là ngôn ngữ máy móc của một sinh viên đã tha hóa và được thu nạp để mê hoặc dân tộc của mình. Huyền thoại về Pötao thậm chí không còn là kích thích để tự hình dung là vua của một thế giới tưởng tượng, một lĩnh vực bên trong, và là người sáng tạo một tương lai. Quá khứ đã khép lại trên chính nó.

Chương 3

KỂ BIA CHUYỆN HAY NGƯỜI QUYỀN THẾ CÁC ÔNG VUA DA TRẮNG

Nếu ngày trước, như J. G. Frazer thích thú đưa ra ngày càng nhiều ví dụ, người phương Tây còn giữ được trong truyền thống của mình những gì có thể làm cho họ hiểu được khá đúng đắn thực chất các vị Pötao ấy, mà các ông “Vua-Pháp sư” của họ (với một sự kéo dài trong các “Vua- Thầy pháp” theo truyền thống hậu-phúc âm, nhưng đúng là hôm nay họ chẳng còn “nói” được bao nhiêu nữa) khiến họ thấy gần gũi, thì ngày nay họ chẳng còn có gì để đi cho đúng đường nữa. Còn hơn thế nữa, quan niệm của họ về Vua, trong lịch sử chính trị các Quốc gia của họ hay trong huyền thoại về những vị “vua sáng thế”, đưa họ đến chỗ hiểu sai hoàn toàn nếu họ xem xét các Pötao theo cách nhìn đó. Lại càng nghiêm trọng hơn nữa, chẳng hề đùa chút nào, người phương Tây tự tưởng mình là vua, chờ những người khác công nhận mình đúng như vậy. Một số người, tự coi mình là những Pötao mới, có tham vọng trị vì các bộ lạc. Giữa Người Quyền thế huyền thoại của những người Da Trắng và các Thủ lĩnh Jörai chẳng hề có chút dính líu nào cả. Tôi tập hợp ở đây hai “phòng trưng bày” các vị vua, trong lịch sử và trong văn học, ít ra cũng là để chỉ rõ, qua các trường hợp-cực đoan này, các Pötao không phải là như thế nào.

Sức hấp dẫn của quyền lực và việc thực thi nó ở những vùng xa xôi, cái chủ nghĩa hám lạ được bình phương lên đó, đã biến những người mơ mộng phiêu lưu thành những thủ lĩnh vững chãi hay những kẻ phiêu lưu nông cuồng, tùy theo tính cách của họ. Chỉ kể ở vùng Đông Nam Á thôi, ta có đôi ví dụ, màu sắc thật chói lọi.

Constance Faulcon, không quốc tịch, không tôn giáo và liên tục cải đạo ở các cuộc xung đột khác nhau, tình cờ đổ bộ lên bờ biển Xiêm La và ở đấy, trong vài tháng, trở thành quân sư của nhà vua, Thủ tướng-toàn-quyền đến cả quyền sinh sát đối với thần dân, đứng đầu nền ngoại giao, lập lên rồi phá vỡ các liên minh, tán tỉnh và phản bội. Ông ta cần ít nhất là được làm vua và cả ở ngoài nước Xiêm; cuối cùng người Xiêm nhận ra rằng như vậy là hơi quá đối với một kẻ phiêu lưu ngoại quốc, họ bèn giết chết ông ta (1688).

Khác hơn nhiều là trường hợp anh chàng người Anh trẻ tuổi, trở thành vua ở Bornéo, tuy chẳng tìm kiếm việc đó nhưng cũng chẳng hề từ nan. Nhà thám hiểm James Brooke, nghĩ đến các gia vị, lên đường đi Đông Ấn. Thay vì đi tìm tiêu hay quế trúc, anh ta lại lâm vào chuyện giúp đỡ

một Rajah đang gặp khó khăn ở Sarawak, giúp ông ta đánh lại những người Dayak bất khuất... mà chẳng bao lâu anh ta đã biến họ thành thần dân rất được yêu quý và cũng bị trừng phạt ra trò của mình. Quả nhiên, anh chàng Mã Lai bất lực đề nghị, lại mang sẵn tính cách di truyền, anh ta chấp nhận chức vị và vai trò Rajah. Anh ta ra vẻ quốc vương, cứ như suốt đời anh ta đã làm có mỗi một việc ấy. Anh trị vì, từ năm 1841 đến năm 1868, theo một thứ chủ nghĩa gia trưởng nói chung là rất hữu hiệu, trong khi các nhà quý tộc ở Luân Đôn trợn mắt với vị vua chuyên chế “viễn-đông” chăm bón những “người bản xứ” của anh ta cứ như trong một khu vườn kiêu Anh. Kế vị vị Rajah Trắng ấy, như cho đến nay người ta vẫn gọi anh ta, là cháu anh, trị vì cho đến năm 1947, khi đất nước của các Rajah da trắng được chuyển cho Vua Anh. Thay chỗ cho vị vua chuyên chế ăn mặc lòe loẹt ấy, người Dayak, được giám hộ cẩn thận, thấy các viên chức kéo đến, bóng nhoáng chẳng kém, với những chùm lông trắng cắm trên những chiếc mũ thuộc địa đã cao ngều của họ. Hết các vua da trắng, người Mã Lai lấy lại Sarawak.

Đông Dương cũng có những ông Vua của người Mọi của mình, những khuôn mặt nhợt nhạt bên cạnh Brooke, mà các cậu bé này chỉ là những người bà con rất nghèo.

Tôi kể để mà ghi nhớ một kẻ thực dân thâm hại, nhưng có ý định tốt, mà chỉ người anh trai là có tài và thương xót

cho số phận của những người Mọi bị bóc lột, cũng như cho kẻ bị lưu đày. Đây là Georges Bloy, em trai của Léon, đi tìm vận may ở một vài bộ lạc miền nam tỉnh Biên Hòa và rồi cuộc chỉ

bị trục xuất, rồi ở tù (1886). Dưới bút danh P. Carrau, ông ta cho in những ghi chép về thương mại và nông nghiệp¹. Theo lời nhà thám hiểm Amédée Gauthier, ông ta tự xưng là “vua của người Mọi”; ít ra ta cũng có bức thư sau đây của ông ta gửi viên Khâm sứ Nam Kỳ: *Tôi xin hân hạnh trình bày với ngài*

*rằng các bộ lạc Mọi Xiar và Muard chịu nộp thuế đều đặn cho tôi nếu tôi muốn làm thủ lĩnh của họ. Tôi nghĩ rằng tôi không nên nhận, và đã bảo những người đó cần phải dâng lễ vật của họ lên cho ngài*².

¹ Pierre Carrau (họ của mẹ Bloy), “Về thương mại và nông nghiệp ở người Mọi”, *Điều tra thực địa và khảo sát*, 1882; đăng lại trong *Tạp văn về xứ Mọi*, 1955, tr. 60-83.

² Thư của G. Bloy gửi Ch. Thomson, Khâm sứ Nam Kỳ, do Maurice Dubourg dẫn lại (1905, tr. 103). Dubourg nói rằng A. Gautier có để lại một truyện kể về “các quan hệ của ông ta với tên cướp Patao” (nt., tr.

54); nhân vật “Patao” này chỉ có tên là giống với các Pötao Jörai, đây là một lãnh chúa Mạ, được phong một vương tước Chàm, có thể là người Neis và Septans đã gặp: “Sau cuộc thám hiểm các nguồn sông Đồng Nai năm 1881 do Neis và Septans tiến hành, lãnh chúa của các bộ lạc độc lập trên hữu ngạn sông La Ngà,

Mấy năm sau, Mayréna biết gây được ấn tượng đối với các viên chức thuộc địa anh hơn chàng Bloy khốn khổ trông chẳng ra vẻ gì, và đối với Lịch sử ông ta cũng là Marie đệ nhất, Vua của người Xơ Đăng nổi tiếng và hão huyền.

Charles David, một kẻ nói khoác anh hùng rơm, cộng thêm một tên xảo trá bnaast lương, tự xưng là “nam tước de Mayrena” và tự ví mình với Brooke, đơn giản là muốn tự cắt cho mình một vương quốc ở vùng nội địa Đông Dương, ở vùng những người “không chịu khuất phục”, sau đó y ta sẽ giao lại cho nước Pháp (bằng cách đánh cắp lấy từ các “âm mưu Xiêm-Đức” - theo một tin đồn lan truyền thời bấy giờ, do một sự lo sợ rất phổ biến hồi ấy), nếu mọi việc thuận buồm xuôi gió - nghĩa là nếu, sau các chiến công đó y có thể ngủ trên một chiếc giường vàng, vàng mà y định tìm thấy trên Cao nguyên. Một tay cờ bạc có thể phục vụ công việc Tình báo; bị lừa phỉnh vì những lời bẻm mép của y, các nhà cai trị mới vào nghề của xứ thuộc địa non trẻ chẳng mất gì khi để cho y phiêu lưu vào vùng nội địa, vì công việc của chính y - cái ngón khéo để cho kẻ phiêu lưu được rảnh tay và bàn tay của người đại diện César thì vẫn sạch bong.

Giám mục Qui Nhơn dinh lúu sâu hơn khâm sứ Lemire, ông viết cho các giáo sĩ Kontum gửi gắm Ngài de Mayrena, kêu gọi lòng ái quốc và nhắc đến lợi ích của họ: “cơ hội để tìm ra một giải pháp cho vấn đề Jörai nổi tiếng”¹, nghĩa là khuất phục những kẻ bướng bỉnh ấy mà những người Ba Na yêu quý hết sức sợ. Cứ như là nghe được hồi kèn của Déroulède, những người Pháp trung thành ở Kontum liền đứng dậy và Guerlach, kẻ thù vĩnh cửu của người Jörai, người Do Thái và người theo hội Tam điểm, liền đi gặp vị nam tước, ông này nói rõ với ông ý định sẽ “tập hợp dưới uy quyền của mình tất cả các thị tộc độc lập”. Mừng rỡ vì cuộc viếng thăm đó khiến cho mùa mưa năm 1888 vui vẻ hẳn lên, các Linh mục dẫn vị Sứ Giả đi

khắp các làng Ba Na-Rơ Ngao đã chịu khuất phục và vùng Xơ Đăng sát biên giới mà họ biết - một cuộc tuần du chẳng gặp trở ngại gì như ta đã thấy. Mayréna đoạt

được một thành công dễ dàng vì bản súng cạc-bin: hoạt động chiến binh của y chẳng hề đi xa hơn, nhưng y khiến các giáo sĩ hy vọng sẽ có một cuộc chiến tranh chống lại người Jörai. Chẳng bao lâu sau, y thắng cuộc chiến đó trong tưởng tượng: *Tính cách của tôi khiến các quốc gia bất khuất này thích thú [...]. Họ rất tự hào về tài dùng gươm khéo léo. Tôi để cho họ đánh nhau, rồi tôi thách người đã thắng. Sau vài đường đỡ, tôi đâm trúng anh ta [...]. Các chủ làng của tôi yêu cầu tôi chỉ huy họ đi*

đi về Sài Gòn...” (L. Nouet, 1935, tr. 84). Xem thêm Một cuộc du hành đến vùng Patao của Hamann, (1935, tr. 104-118)

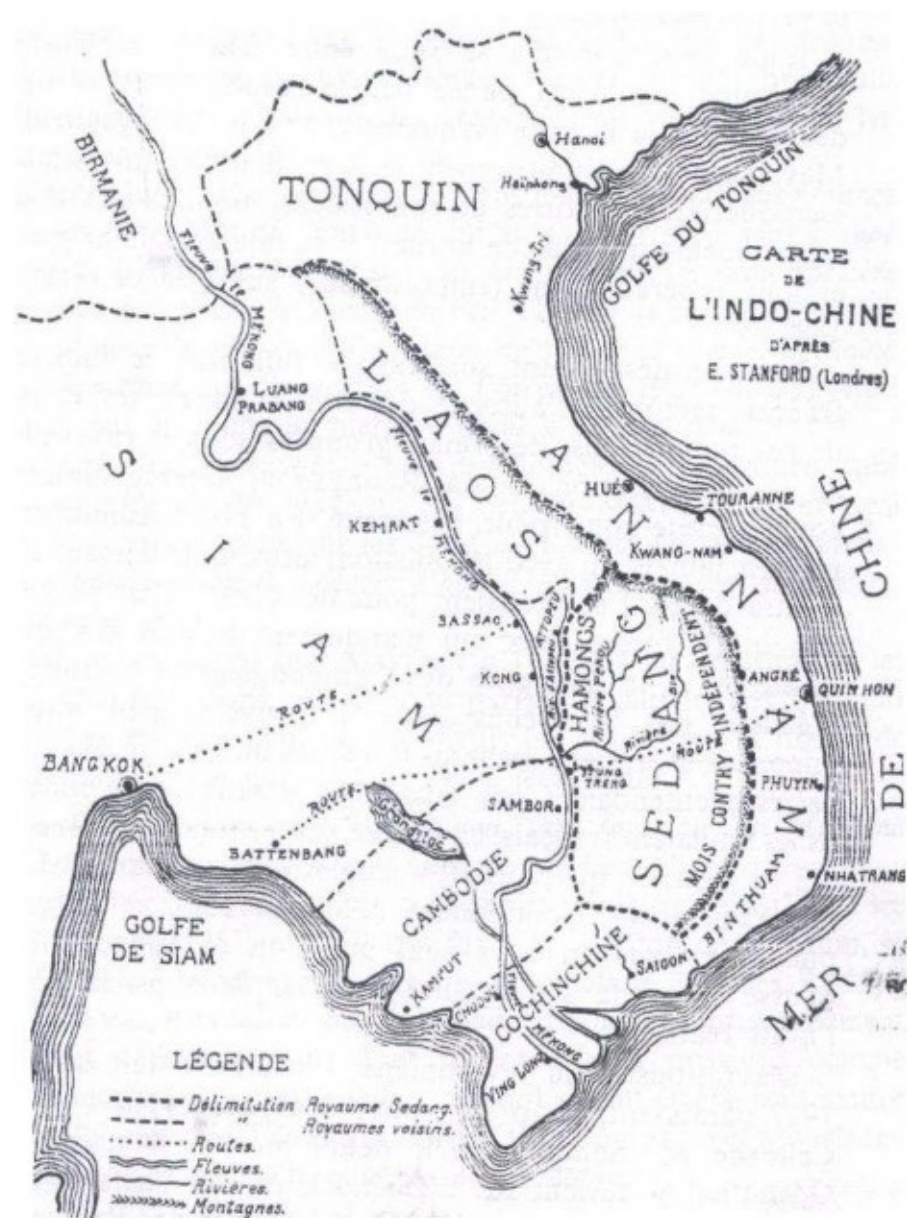
1 Thư của F. X. Van Camelbeke, giám mục Hiérocésarée, khâm mạng tòa thánh Qui Nhơn, được dẫn lại trong: J. B. Guerlach (1906, tr. 130). Đây là nguồn tin cậy nhất, của một nhân chứng chính, vừa trung thực vừa ngây thơ. H. Maitre, trong *Rú Mọi*, chỉ nhắc lại theo điều này.

64

đánh người Jörai. Đúng là tôi mắc nợ họ điều đó và tôi nhận lời. Người Jörai bị đánh bại. Người ta vui mừng khôn xiết, các thủ lĩnh Xơ Đăng [...] tôn tôi làm vua (agna) (Thư tín Hải Phòng, 21 tháng Mười 1888). Mayréna không hề đặt chân đến xứ Jörai, nhưng có những kẻ ngây thơ đã tin lời y, rồi văn học chộp lấy. Tuy nhiên y ký với Cha Guerlach “một liên minh tự vệ chống người Jörai¹”.

1 Guerlach công nhận việc này (1906, tr. 139): “Chúng tôi đã ký kết với nhà thám hiểm người Pháp, đã trở thành vua của người Xơ Đăng, một liên minh tự vệ chống người Jörai”. Về liên minh này, giám mục Qui Nhơn, phải thanh minh sau khi tan vỡ, đã rồi rít: “Ngài Lemire đã chộp lấy một câu nói nhằm vào các Cha cố ở vùng những người man di. Đây là một liên minh tấn công và tự vệ giữa hai bên. Tôi có thể đảm bảo với ngài, thưa ngài Toàn quyền, đây là một sự vụ khốn khổ thật sự [...]. Nước Pháp, khi muốn, có thể lấy lại quyền bảo hộ của mình đối với các bộ lạc man di này, bởi vì các giáo sĩ đã dương lá cờ của nước Pháp ở các vùng này.” (do J. Marquet dẫn lại, 1927, tr. 72).

65



Sau khi đã đi thăm mấy cái làng đó, Mayréna, dựa vào uy thế của các giáo sĩ, thành lập Liên Bang Mọi, gọi là “Vương quốc của những người Xơ Đăng”, gán cho nó một bản hiến pháp, trong đó tôn vinh y làm vua cha truyền con nối và tuyệt đối; đạo Cơ đốc được tuyên bố là tôn giáo chính thức - như thế không có nghĩa là “bắt buộc”, Guerlach khốn khổ phải nói thêm để thanh minh. Cha Irigorien được bổ làm tổng tuyên úy, người ta xin Tòa thánh La Mã phong cho ông chức giáo sĩ cao cấp. Một lô cờ, huân chương, giấy chứng nhận quý tộc, trang phục có gù, và đến cả tem thư bưu điện, làm phong phú thêm cho cái trò hài kịch này, là Triều đình của Marie đệ Nhất. Đến lúc

đó viên khâm sứ ở Qui Nhơn bắt đầu tin, ông ta gửi lời chúc mừng “thành công của công cuộc táo bạo sẽ mở cửa cho việc buôn bán ở vùng Mọi”.

Toàn bộ tấn hài kịch đó diễn ra từ tháng Năm đến tháng Chín 1888. Đoàn quân hoàng gia bị gặm mòn vì sốt rét và dịch tả, những người Trung Hoa trong đám tùy tùng (tìm đến vì vàng) quay về Sài Gòn. Mayréna rời bỏ hãn xứ này. Từ đó y lao vào những vụ lừa đảo lớn nhất, bán các chức tước và các đất nhượng, bổ nhiệm các lãnh sự. Chứng hoang tưởng tự đại của y không còn giới hạn nào nữa. Y trở thành tín đồ đạo Hồi ở Mã Lai và chết nghèo khổ (bị đầu độc?) trên đảo Tioman, năm 1890.

Lên án kẻ phái viên không chính thức của mình, Chính phủ Pháp công nhận quyền uy của các giáo sĩ, những người chủ thật sự của các dân tộc này, từ nay được tập hợp dưới cái tên, chính xác hơn, là “Liên bang Ba

Na-Rơ Ngao”, với nhân vật Ba Na mượn danh Krui làm Chủ tịch. Trong thực tế Chính quyền chỉ giao thiệp với các giáo sĩ, các vị này để chức vị Vua cho người khác, tự coi mình là những thủ lĩnh; có lẽ chính vì điều đó mà họ là những người kém khiêu trào phúng nhất trong lịch sử. Khác với người Chăm Pu Chia và người Việt, vốn không can thiệp vào việc cai trị nội bộ của các dân tộc thiểu số và đã công nhận thực tế của khối Jörai, các giáo sĩ không muốn để cho người “man di” được độc lập, họ muốn những người này trở thành người Pháp, tiến xa hơn các viên chức thuộc địa không biết đối xử như thế nào với các dân tộc nằm giữa An Nam và Lào. “Trong thực tế, Condominas kết luận (1965, tr. 133), giấc mơ toàn quyền ấy trên một đất nước mới mà người ta đang tổ chức, đã thúc đẩy Mayréna lưu lại ở vùng người Xơ Đăng, chính Cha Guerlach đã thực hiện nó.”

Từ những sở thích nông cuồng của kẻ bịa chuyện, lịch sử đã làm thành một huyền thoại. Năm 1927 liên tiếp hai bản tiểu sử Mayréna ra đời. Bản của M. Soulié trộn lẫn chi tiết đúng với tưởng tượng cùng cực; Odend’hal trở thành M. d’Odendal, một trong những người chỉ huy phái bộ Pavie; Aymonier và Bergaigne trở thành Monier và Berghen (tr. 213), mir (rầy) sẽ bị đốt sau khi gieo hạt! Các Pötao cũng có mặt: *Các phù thủy là những nhân vật rất quan trọng ở Đông Dương. Họ tên là Sadète. Có Sadète Lửa và Sadète Nước [...]. Patau-pui giữ lưỡi gươm có thể gây hỏa hoạn. Patau-ya giữ vỏ gươm có thể dập tắt lửa...* (1927, tr. 104).

Đến đây trí tưởng tượng của tác giả vượt qua trí tưởng tượng của nhân vật của ông ta; vị Vua của người Xơ Đăng không gặp được Vua Lửa, đã có một cuộc tiếp kiến với Vua Nước. Rồi

Mayréna bị các mũi dáo “Djarai” truy đuổi, phải chạy trốn. Sau đó là chiến tranh; Mayréna cất quân, xuất chinh, thấy ngôi làng hoang vắng, trở về tay không. “Mấy ngày sau, các lãnh tụ Djarai đến xin thần phục” (tr. 112).

Trong bản tiểu sử kia, J. Marquet quan tâm đến các nguồn hơ, nhưng hẳn các Pötao cũng mê hoặc cả ông: *Người Moi tập hợp thành bộ lạc [...]. Đề nặng lên họ là quyền thế của hai phù thủy; Saddet Nước và Saddet Lửa. Mỗi ông ấy cho rằng họ có thể chỉ bằng cách vung lưỡi gươm thần của mình lên là có thể khiến cho nhân loại phải chịu lụt lội hay hỏa hoạn* (1927, tr. 75). Và ông ta không hề nghi ngờ cuộc chiến tranh “Jiarai” của Mayréna.

Marcel Ner, thử làm một thứ tâm lý học về sự phiêu lưu, bị mê hoặc vì huyền thoại Mayréna, Mayréna-đệ nhị; sau khi nói về “thắng lợi hoàn toàn đối với người Jörai”, ông ta còn tô thêm: *Thắng người Jörai xong, ông gấn huy chương trước hết cho lá cờ của ông, vị tuyên úy của ông...* (1928a, tr. 49).

Nhưng chúng ta biết rằng Mayréna không bao giờ thấy mặt một người Jörai, và người Jörai thậm chí không hề nghe nói đến y; phần lớn người Ba Na cũng chẳng biết gì hơn về ông Vua này. Chỉ có những người ngoại quốc mới coi trọng cái câu chuyện về cơ bản là một huyền thoại của họ¹.

Một Mayréna không sôi nổi, không tài nói phượng, không tài tử, một Mayréna bằng lòng với một tỉnh thay vì một vương quốc, một tỉnh với những tư tưởng của một quận trưởng theo chủ nghĩa Combes², linh mục G. Simonet (1961, tr. 285), từng ở Giáo đoàn Kontum, đã hình dung như vậy về Léopold Sabatier, mà người ta gọi là Người Cha của người Ê Đê, Thánh Tông đồ của người Ê Đê, và thậm chí Sadet Da Trắng, kỳ thực chỉ đơn giản là Khâm sứ ở Banmethuôt, ông ta

tổ chức tỉnh này như một thứ Paraguay thế tục thu nhỏ ở đó ông ta muốn là người chủ duy nhất - và ông ta cũng xuất hiện đúng như vậy, cứng đơ trong bộ đồng phục, môi trễ xuống và râu vênh lên, ở trang đầu cuốn

sách *Kết ước Ấn* của ông.

1 G. Hickey đã đơn giản hóa câu chuyện Mayréna như sau: “Chính quyền Pháp tổ chức một cuộc thám hiểm để nghiên cứu vùng người Xơ Đăng và đặt vùng này dưới sự lãnh đạo của Mayréna” (1967, tr. 749).

2 Combes (Émile) nhà chính trị Pháp (1835-1921). Chủ tịch Hội đồng bộ trưởng từ 1902 đến 1905. Chủ trương chia tách Nhà Thờ với Nhà Nước.

Đi tìm cái kỳ lạ, G. Condominas nhìn một cách thiện cảm con người đã thực hiện được giấc mơ của ông¹: *Tuy vậy có một con người đã hoàn tất được giấc mơ uy quyền xứ lạ đó, nhưng đã tẩy sạch được tính chất “Eldorado” của nó và xây dựng được một sự nghiệp chân chính; đây là Sabatier, vị “khâm sứ Đắc Lắc” tiêu biểu nhất* (1965, tr. 749). Nhưng ông cũng thừa nhận rằng việc nuôi dưỡng “trong lọ kín” chẳng phải là tốt nhất cho những người Rhadé (=Ê Đê) và vị Sadet

Da trắng “đôi khi hành động như một tên vua chuyên chế”.

“Tuyệt đối không có người An Nam, chỉ có người Mọi thôi [...] mang những cái tên rất đặc biệt Ra-di-um, Xu-páp, Rô-bi-nê...”. Đây là những lý do để ca ngợi viên Khâm sứ của P. Boudet, người đã viết bài tán tụng “vị thánh tông đồ của người Rhadé” (1942) và lấy làm công phần vì người Miền Núi “tiến bộ” “thậm chí không còn sợ người Da Trắng”.

R. Dorgelès ca ngợi Sabatier: *Trong con mắt ông ta, người Rhadé là những đứa trẻ con lớn cần phải dắt dẫn và la rầy. Ông có một tham vọng lớn: xây dựng ở An Nam một khu bảo tàng con người, cũng như [sic] người ta đã khoanh những khu bảo tồn trong đó cấm không được giết các loài dã thú* (1930, tr.26). Một người Ê Đê già đã từng biết ông ta quả có nhớ những vụ “la rầy” của ông ta: Sabatier không tha thứ cho người cưỡng lại ông ta, có kẻ không chịu khuất phục đã

phải bỏ mạng. Một số người Ê Đê trẻ hơn chỉ còn giữ lại được giấc mộng chủng tộc chủ nghĩa, sau này được F.U.L.R.O sử dụng lại².

Vị quốc vương của Đắc Lắc không cho ra đời một bản Hiến pháp như Mayréna, mà là một bản “Luật tục”, sưu tập các châm ngôn có tính chất pháp lý truyền thống và những mẫu do ông ta đặt ra, đặc biệt là để trao quyền cho các thủ lĩnh, là đàn ông, trái ngược với tập quán của xã hội mẫu quyền này. Năm cuối cùng trong triều đại của ông (1912-1926) ông tập hợp các thủ lĩnh của ông lại và đọc *Giao ước Ấn* với họ. Đúng theo nguyên tắc của ông ta là buộc tội tất cả những gì không phải là “Rhadé” thuần chủng, ông đặc biệt nhấn mạnh (hẳn đây là nói với người Jörai):

Hãy nhớ lấy, hỡi người Djaray, những người An Nam kia đã khiến cho quan khâm sứ Kontum tưởng rằng các người đã nổi loạn cũng như Vua Lửa và Vua Nước để cho cả một đoàn

1 X. Bourotte: “Sabatier [trong chú thích được gọi là “Người Cha của người Ê Đê”] có cái số phận đặc biệt là đã biến thành hiện thực và đã được sống giấc mơ của ông” (1955, tr. 84).

2 Một người trong bọn họ viết: “Người Rhadé là những người tiến bộ hơn cả, thông minh hơn cả, giàu hơn cả và thích ứng hơn cả với giáo dục và nền văn minh hiện đại. Ngôn ngữ Rhadé là hay hơn cả và đã trở thành ngôn ngữ chính thức và ngôn ngữ văn học... - ký tên Y Bih-Nie-Kdam, giáo viên rhadé” (*Giáo dục*,

quân 300 cảnh binh đã tràn qua xứ sở của các người và buộc các người phải mở cửa các làng trước đây vẫn bị kiên [...]. Hãy nhớ những người Lào kia đã gửi cho Vua Nước “Ay Bo” những tờ giấy mang những lời xấu xa bảo các người nổi loạn... (1930, tr. 44).

Sabatier tưởng tượng dưới trướng của ông ta có cả những người Jörai và có Sadet của họ. Trong lời độc thoại kiểu đế vương của ông - điểm những lời tán thưởng bắt buộc đối với các thần dân của ông - ông đe dọa bỏ tù “những người em” của ông mà ông coi là loài “thú vật”, những “con chó”. Mấy năm trước đó, đích thân ông, vị thánh tông đồ tốt bụng, đã tiến hành một cuộc viễn chinh chống lại ngôi làng của Vua Lửa. Tôi biết hai bản tường thuật khác nhau về cuộc phiêu

lưu này¹.

Cha Lechesne kể lại cuộc gặp gỡ giữa “Sadet Nước, một kẻ xảo trá xấu xa” với “vị Sadet Da trắng”, “vị Sadet Rhadé”:

Vị Khâm sứ ở Banmethuôt, Ngài Sabatier, trong một cuộc thăm viếng dũng cảm, vì rất nguy hiểm, của ông với người Jarai xảo trá đó đã thuyết phục ông ta chịu phần nào ảnh hưởng của chúng ta. (1924, tr. 9).

Ông Sadet, được [Sabatier] báo trước, bảo sẽ chờ Khâm sứ. Ông đến với một đoàn tùy tùng gồm ba mươi cảnh binh. Họ đóng trong một khu rừng thưa thích hợp [...]. Cuối cùng tên bắt nhả cho biết y sẽ tiếp chuyện. Nhưng ông người Pháp phải đến một mình, với một người phiên dịch [...]. Phải có cái phong độ của những người luyện thú, như những người xuất thần, để có thể dẫn mình vào một mối hiểm nguy như vậy với một niềm lạc thú gay gắt của những người dạy súc vật. Cuối cùng cuộc đối thoại đã diễn ra đàng hoàng, một số hiểu lầm đã được giải quyết. Nhưng Sadet Nước đã gian lận đôi chút, nhiều người đã nấp gần y [...]. Ngài Sabatier nhìn thấy khoảng năm mươi người Jörai ngồi chồm hổm, cầm dáo. Một cuộc phục kích phòng ngừa [...]. Quả là, về phía mình, đôi cảnh vệ cũng hành động gần như vậy... (1925, tr. 14-15).

1 Ngoài bản tóm tắt của Dorgelès:

“Vị phù thủy ấy, mà quyền lực đã suy yếu từ khi vùng cao nguyên bị chiếm đóng, ghét người Pháp, cũng giống người láng giềng của ông ta, người đã giết Odend’hal. Mặc dầu vậy vị khâm sứ ở Banmethuôt vẫn yêu cầu được tiếp kiến ông già kỳ cục ấy, và trong suốt mười lăm ngày ở bên ngoài làng để ông già chịu gặp ông ta.” (1944, tr. 43).

Người dạy thú không làm việc tay không; hẳn ông phải nhớ H. Maitre, chẳng có vũ khí gì cả, đã bị sát hại (năm tháng Tám 1914). Còn bây giờ đây là lời kể của ông già Jörai Pha’, chính ông thì nghe lại được của Thai, thành viên của đoàn thám hiểm; tôi xin dịch:

Ngày trước Ngài Sumotié dẫn ba mươi con voi đi đánh oi Bo’. Họ mang theo một lô đồ tiếp tế. Thai cùng đi trong đoàn. Khi những người lính bảo an đến gần, người ta báo động: “Có lính bảo an, cùng

với khâm sứ ở Banmethuot đến đánh chúng ta!” Lập tức trời tối sầm lại, mưa trút xuống, một trận mưa quái dị tối đất tối trời; sấm sét nổ vang. Bọn voi hoảng hốt, tháo chạy lên núi. Trận đánh không diễn ra được. Ngài Sumoité bảo: “Quả thật có một yang (quyền lực siêu nhiên)! và ngài để cho ông ta thực thi quyền lực của mình.

Chúng ta biết rằng huyền thoại được làm bằng những dị bản khác nhau của nó mà ta phải đọc một cách hài hòa như khi đọc các nốt của một hòa âm; nhưng còn lịch sử thì sao? Có nên đối xử với nó như là huyền thoại hay chọn lấy một bề, tùy theo, chẳng hạn, ta định làm nổi bật Sadet Bo’ hay Sadet Da Trắng¹? Tin vào ưu thế tự nhiên của người Da Trắng, nhiều người châu Âu muốn tự coi mình là vua vì nhu cầu áp đặt và ý muốn làm cho những người nguyên thủy được coi là dễ bảo “tiến bộ”, mà hoàn toàn không hề biết chút gì về cơ chế của quyền lực trong xã hội của

họ.

Chúng ta có mặt ở đây để làm lại cái xứ sở miền núi này, “Xứ Mọi” của những người xưa [...] để giữ cho họ đứng ngoài những xáo động đáng lo của chính trị [...]. Tôi đến xứ sở của họ để sống cái tuổi hai mươi của tôi một cách đầy đặn đến mức tối đa có thể [...]. Tôi đã cưới một cô gái thuộc một trong những dòng họ lớn nhất trong vùng... (J. Boulbet, 1967, tr. 2, 6, 9).

... Điều chẳng hề ngăn người ta làm tốt công việc dân tộc học, mà anh chàng thực dân trẻ được cuốn vào một cách tự nhiên. G. Condominas cũng từng muốn làm công việc của người tiên

¹ Trong *Lời kết ước Ăn Thề* của ông, Sabatier nói đến người con gái H’Ni của ông, “lá bùa của Đắc Lắc” - dù cô ta là người Jörai (rõ ràng là thế!), thuộc thị tộc Ksor, những được nói là đã kế thừa hồn của bà cô ta, tức là mẹ của vị thủ lĩnh Bunong lớn Kun-Jo-Nob mà Boudet cho là bố vợ của Sabatier. Mặc dù như vậy cô ta chẳng có chút gì là Ê Đê, đối với Sabatier H’ Ni vẫn là hiện thân của huyền thoại về Linh hồn Ê Đê; đây là tên người vợ của chàng Dam San truyền thuyết, mà ông ta xếp đặt lại câu chuyện theo lối của ông. Cupet là người đầu tiên nói với chúng ta về ông “Kou-Iounop”, trong thời của ông, chưa bị chinh phục và vô hiệu hóa (1900, tr. 295). Jouin nói rõ hơn: “Kundjonob nói về người con gái H’Ni của khâm sứ Sabatier gọi cô là *Yun ami káo* (hồn của mẹ tôi). Đây là linh hồn thứ hai của người mẹ của Kundjonob, khi bà ta chết, đã đầu thai thành H’Ni” (1949, tr. 159).

phong “vừa là nhà thám hiểm, vừa là người giáo dục cho “những đám quần chúng vô học”, lại là người du nhập các loài cây mới” (1965, tr. 68). Điều đó cắt nghĩa cảm tình đồng lõa của ông đối với Sabatier. Ông ta, Yo Sar Luk¹, và Dam Bot², người tình của các cô gái thuộc dòng họ lớn người Mạ, và chính tôi nữa, lúc bấy giờ là Dam Bo³, chúng tôi chường cái tên “man di” của chúng tôi lên như là cái bích chương phơi bày giấc mơ của chúng tôi: hòa nhập vào một dân tộc khác biệt

hắn với cộng đồng gốc của chúng tôi, trong khi biết rõ rằng chúng tôi vẫn cứ là người Da Trắng, trong con mắt của những người mà chúng tôi cho rằng chúng tôi đã được người ta chấp nhận vào xã hội của họ - kỳ thực là chúng tôi được áp đặt vào đó - và đối với họ đó do vì là người lạ nên chúng tôi được miễn thứ cho cuộc sống bên lề và các ưu tiên của mình, bất chấp tất cả, trong một bối cảnh thuộc địa.

Niềm mong muốn thầm kín của nhà dân tộc học trẻ đến làm việc trên thực địa không phải, như nhà cai trị hay mọi viên chức thuộc địa khác, là được đội chiếc vương miện của “ông vua da đen nhỏ” và đóng

vai “vị thủ lĩnh Da Trắng lớn” (hai điều, ngược đời, lại là giống nhau). Không phải là ý chí muốn có quyền lực thúc đẩy anh ta, mà là sự hấp dẫn của “Cái Lạ”, dầu anh chỉ cảm thấy một cách mơ hồ, vẫn cho phép anh ta tránh xa được quyền lực và lẩn khéo mọi trách nhiệm... (nt. tr. 355).

Cả Yo Sar Luk, lẫn Bam Bot, và Dam Bo đều không thể tránh không can thiệp vào đời sống của những “người Miền Núi”, và lại với quyền lực Người Da Trắng của họ; dầu họ có muốn thế hay không, những người khác sẽ phán xét họ như vậy. Chúng ta đi đến xứ sở của họ chứ không phải họ đến chỗ chúng ta. Thật là lớn cái ý muốn làm “một điều gì đó” cho một dân tộc và trong một đất nước chẳng có gì xảy ra cả - khiến cho người ta nói rằng những dân tộc như vậy có thể có những huyền thoại phi thời gian, nhưng không có lịch sử. Là những người theo trường phái

Rousseau⁴ hay không, tất cả các ông “Vua Da Trắng” đều bộc lộ đôi khía cạnh Robinson; Thứ Sáu

là rất tốt, với điều kiện là anh ta phải chịu phục tùng họ⁵.

1 Tên Mnông Gar của G. Condominas. (ND)

2 Tên Mạ của J. Boulbet. (ND)

3 Tên Tây Nguyên của J. Dournes. (ND)

4 Jean Jacques Rousseau, nhà văn, nhà tư tưởng lớn của Cách mạng tư sản Pháp. (ND)

⁵ Không phải chỉ có người châu Âu mới thích chơi trò vua con nếu con người Việt Nam là Lê Võ Trứ nổi dậy, với hai trăm người Miền Núi, chống lại nhà cầm quyền Pháp ở Phú Yên, thực tế đã xưng là “vua của người Mọi”, như Bourrotte đã cho biết (1955, tr. 85), mà không chỉ rõ nguồn như ông vẫn quen làm.

Chính cái chủ nghĩa nhân đạo tàn bạo của hang động, chẳng hề có chút nhận xét nào của những người “Nguyên thủy”, đã gợi cảm hứng cho một nền văn học không hay ho gì đối người Jörai và các dân tộc khác, nhưng lại là quan trọng đối với huyền thoại về người Da Trắng và lịch sử của họ.

Một đồn binh hẻo lánh trong vùng cao Mọi, một giáo sĩ đồng thời là nhà khảo cổ học, một nhà cai trị còn trẻ măng, một cô gái đi tìm người anh trai sĩ quan của mình, những người “Bahnar” man di, những nữ phù thủy, những con người tiền sử bằng thịt và bằng lông, đây là những nhân vật trong cuốn tiểu thuyết làm rối trí của Jean d’ Esme, *Các vị Thần Da đỏ*; hai mươi lăm năm trước người ta vẫn còn đọc quyển sách đó; có thể còn được tái bản trong một tủ sách khoa học viễn tưởng, lẽ ra nó có thể được đặt đúng chỗ hơn trong một hệ huyền thoại. Những người anh hùng (da trắng) đi tìm viên sĩ quan bị mất tích, rồi cô gái bị bắt cóc và bị những người man di cầm giữ, họ đều có thể bị tra tấn trong một ngôi đền nơi các nữ phù thủy gặp những người nam (đỏ, như những người Da Đỏ) thuộc thời kỳ hang động. Đây là cốt truyện, để tuôn qua đó cái luận đề: trong những vùng không thể đặt chân đến này, thời gian đã ngưng đọng; những con người tiền sử, “những người đàn ông của Chúng tộc-sẽ-không-bao giờ-biến đổi, những vị Thần Sống, những vị Thần Đỏ” (tr.200), lưu truyền bằng cách sinh ra những nữ phù thủy, “những người vợ của các vị Thần Sống”, chính họ sẽ mang đời sống trở lại cho “dân tộc tự do của Núi Rừng - dân tộc Mọi - không bao giờ chết”. Đây là một luận đề chủng tộc chủ nghĩa có thể sẽ làm phong phú cho hệ huyền thoại của F.U.L.R.O, nếu những người cha của “chủng tộc Mọi” không được mô tả như những người tuyệt thảm hại, khát máu và bị

âm.

“Lãnh thổ mọi” của người “bahnar” nằm trên biên giới Miến Điện, ta gặp ở đây những con bò rừng oroc và thanh đá lửa đẽo vẫn còn được sử dụng; và đây mới là chuyện điên loạn nhất: các nữ phù thủy (bbohnar), tập hợp trong ngôi đền đá của họ, đọc trên một tấm da, và bà mẹ bề trên của họ, bà Bia Bo Bo Jaou (*böjau*), cũng biết nói tiếng Pháp, nói cho những người da trắng nhỏ bé sợ

Ai đã đặt cho tên cướp người Ê Đê Me Sao cái tên “Vua Mọi”? Theo H. Maitre, tên tướng cướp này nổi tiếng trong khắp vùng nội địa “dưới cái tên khoa trương này” (1912, tr. 542). Khi xứ Ê Đê chuyển sang quyền cai trị của An Nam theo pháp lý, cái trò này chấm dứt; “vị quốc vương tối cao” của Đắc Lắc bị bỏ tù và chết trong tù (1905).

Trái lại ở vùng người Mạ có những vị lãnh chúa chân chính, thật sự được gọi là *bötao*. J. Boulbet đã sưu tập được những truyền thuyết truyền khẩu nói về họ. Vốn đã có ảnh hưởng ở vùng người Sré, người Chăm hẳn từng muốn đặt xứ Mạ làm chư hầu; chỉ những người Mạ ở phía đông, Cau Tồ (Mạ phía đông) chịu chấp nhận quyền bá chủ này. “Các thủ lĩnh Cau Tồ, từ nay là *Bötao prum*, thực thi quyền lực của mình vì các vua Champa [...]. Gươm và ấn đồng [là] biểu hiện chức năng mới” (1967, tr. 70).

đờ người ra đang đợi cái Chết đến một cách chậm chạp: “Các người hãy nhớ lại cuộc nổi loạn ở Boloven [...]. Hãy nhớ lại cái chết của Odend’hal kẻ đã muốn biết quá nhiều. Tất cả những cái đó đều là do tay ta [...]. Lấy quyền gì mà các người được tự xưng là chủ? Đất đai này là của chúng ta [...]. Ta căm ghét các người vì nền đô hộ của các người sẽ kéo theo sự sụp đổ tất cả những gì là sự nghiệp của chúng tộc chúng ta [...]. Bà tuân ra những lời cuối cùng đó trong một thứ tiếng thét căm hờn” (Tr. 217- 218).

Có thể gần như là đẹp, nếu bà phù thủy không được mô tả đến hì hợm và những người Mọi thì được vẽ đơn sơ như những người Cro-Magnon để biện bạch cho cuộc tàn sát kết cục, đáp lại các vụ sát hại Robert, Odend’hal, Paris, mà người anh hùng nghĩ đến chẳng hề có chút trách móc: *Trước mắt anh ta hiện lên những nạn nhân bi thảm của lịch sử Đông Dương: Odend’hal, bị lôi cuốn đến căn lều của Vua Lửa, viên phù thủy bí hiểm và đầy quyền lực, và giết chết bằng rìu, một cách hèn hạ, rồi thiêu cháy* (tr.119).

Vậy là Vua Lửa lại hiện lên đó, ông vua mà người Da Trắng hình dung như là một nhân vật thiết yếu cho hệ huyền thoại của họ hơn là một ám ảnh anh hùng và tàn nhẫn. Chẳng quan trọng gì việc ông ta có tồn tại, ở vùng Jörai; họ đã sáng chế ra ông ta.

Hãy quay lại với câu chuyện về các vị Thần Đỏ, một cách tóm tắt:

Có phe của những người Da Trắng (và toàn bộ câu chuyện đều được nhìn nhận theo quan điểm của họ), trước hết ở Sài Gòn nơi viên quan cai trị trẻ Lursac (người kể chuyện) nhận lệnh bổ nhiệm, rồi lên đường và gặp Wanda, rồi đến nơi làm việc ở đó anh ta gặp Cha Ravennes đang đi tìm những hòn đá đẽo, người anh của ông và người dẫn đường cho ông.

Lại có phe của những người “Da Đen” (hay Nâu, hay Đỏ, tùy thích), nhìn từ bên ngoài, chẳng có nhân vật nào nổi bật, chỉ là những mẫu người, kẻ đã chịu phục tùng -, đây là những người man di đã theo đạo Cơ-đốc của vị cha cố - kẻ còn chống lại: những mục phù thủy kinh tởm và những bọn mang dạng người hì hợm.

Giữa hai phe là mối liên hệ làm nên bi kịch: người Da Trắng muốn khuất phục người Da Đen, trái tim đầy dũng cảm và tay cầm súng “côn”. Wanda một mình đi vào khu vực cấm, cô ta bị bắt cóc, sắp bị các nữ phù thủy tra tấn và rạch mặt. Lursac và Ravennes tấn công, gặp Wanda ở

chỗ các nữ phù thủy giam cô. Xung đột, máu me; Lursac chứng kiến Ravennes gục ngã, chính anh ta là người còn sống sót kể lại câu chuyện.

Bây giờ hãy giả dụ là quên bằng mất cuốn sách đọc đã lâu đó, ta lại nhớ lại câu chuyện của Mayréna, và như thường xảy ra trong giấc mơ, câu chuyện này lại chồng khít lên câu chuyện những vị Thần Da Đỏ và tạo thành một câu chuyện mới. Tôi sẽ nói rằng đây chính là huyền thoại đã biến đổi, bởi bàn tay đạo diễn của Mayréna - điều rất thích hợp với nhân vật có tài ảo thuật này. Anh chàng Mayréna huyền thoại bám lấy một số cảnh, cô đọng lại quanh anh ta: những người man di Bbohnar (đã trở thành Xơ Đăng), cuộc đột nhập vào khu vực những người bất khuất, cuộc đối mặt với những người phù thủy đáng sợ, việc anh hùng suýt bị bắt trong khi mạo hiểm đi tìm tên khốn nạn tàn ác. Anh ta thay đổi tính chất của những đối thủ của anh ta: không phải là những nữ phù thủy, cũng không phải những người đàn bà, mà là những thủ lĩnh ngang tài ngang sức với anh ta, là Sadet.

Khi kẻ thao tác huyền thoại đó tác động trong tâm trí hoang dã của một kẻ phiêu lưu đến Campuchia để tìm các bức tượng, thì nó dẫn đến cái chủ đề cuốn tiểu thuyết *Con đường đế vương* của André Malraux, một kiểu chuyển hóa khác của cái huyền thoại được biến đổi, trở thành Huyền thoại về vị Vua Da Trắng. “Mọi kẻ phiêu lưu đều do từ một tên bịa chuyện mà sinh ra”, Perken xác nhận như vậy (trong.16), và rất nhiều kẻ tiểu tư sản tự thấy mình là những những thủ lĩnh lớn.

Cặp Claude-Oerken lấy lại cuộc phiêu lưu của Mayréna, và lại biến đổi nó lần nữa:

đá đeo vàng để buôn bán đá chạm khắc Bbonhnar Sodang Stieng

Mayréna dùng súng các bin bắn thủng một đồng xu để khiến những người man di phải kinh ngạc, còn Perkin thì “làm chảy máu” con bò rừng cũng cùng mục đích đó. Mayréna chết do thuốc độc, thì Perkin chết vì một mũi tên tẩm thuốc độc.

Con đường Hoàng gia chính là cái ý đồ lập nên Vương quốc, là “khả năng tận dụng quyền lực”, “sống” trên lưng người khác. “Mayréna vốn là người rất quả cảm” (trang 12), Perken chính là vị vua Sodang đó, chứ không phải là cái tên khoác lác lố bịch đã chẳng hề đánh nhau với người Sodang cũng như “bị giữ lại ở xứ Jorai”, mà là nhà hoạt động huyền thoại. Claude, người không

có được cái may mắn sắm vai chính (trong cuốn tiểu thuyết này), chăm chú theo dõi cái dự án nọ, làm một người bạn đồng hành luôn run rẩy xúc động bên cạnh con người vĩ đại kia¹.

Điều phân tích sự chuyển biến trên đây của tôi chẳng phải là không có bằng cứ đâu, nó được xác nhận trong cuốn *Phản hồi ký*, trong đó chương Malraux viết về cuốn Con đường Hoàng gia quả thực đều được dành trọn vẹn để nói về Mayréna, được làm sống lại, thật rực rỡ trong nhân vật Clappique, cũng là nam tước. *Tôi không quên Mayréna, mà truyền thuyết về ông ta vẫn còn sống động ở Đông Dương trong những năm 20, đã là một phần ngọn nguồn cuốn Con đường Hoàng gia của tôi. (trang. 472). Perken chính là từ Mayréna mà ra (trang 472). Vậy là tôi viết như là Mayréna nói, Clappique bảo. Tôi chẳng hề lấy làm ngạc nhiên! (trang 428).*

Malraux không nói rằng ông ta có biết *Các vị thần Da Đỏ* – tuy nhiên ông ta đạo văn của

Dam San mà không hề nói ông dẫn ở đâu².

¹ Đương nhiên *Con đường Hoàng gia* tự xưng là *tiểu thuyết*; song cũng như Perken là Mayréna, Claude

chính là tác giả, nổi tiếng vì đã thực sự đánh cắp các bức tượng Khơme để đem bán – chứ không phải vì đã trải qua những hiểm nguy ở xứ sở những người man di (Malraux đối với Mayréna của lịch sử thì cũng đúng hệt như Perken đối với Mayréna của huyền thoại. Chẳng có chính trị, chẳng có ý thức hệ nào hết; Stieng, Trung Hoa hay Tây Ban Nha, đều chỉ được dùng làm bàn đạp cho cuộc bay bổng vinh quang. Từ những viên đá Angkor cho đến cái bộ Văn hóa (Pháp), từ cuộc cách mạng Tây Ban Nha cho đến nền trật tự De Gaulle, vẫn là tiếp tục nguyên một con đường đó thôi. Con gà trống gô-loa vỗ cánh, nhưng không bay lên được thành người vĩ đại. “Kẻ nào cứ chăm chăm nhìn mãi các giấc mơ thì sẽ trở thành giống như cái bóng của chính mình”, câu châm ngôn Ma-la-ba ấy được ghi khắc trên cuốn *Con đường Hoàng gia*. Từ *Con đường Hoàng gia* đến *Phản hồi ký*, các từ “hy vọng”, “thân phận con người” đều nhằm vào cái ý đồ này: “Điều đáng kể hơn cả là thiết lập một vương quốc” (Perken).

1. A. Malraux, *Phản hồi ký*, 1967 L. Sabatier, *Bài ca chàng Dam San*

(BEFEO), 1933.

“Này các con, hãy đi đào ở gốc cây cà...” (436) nt. tr. 211 “Chàng vung khiêng...” (tr. 436) nt. tr. 215

“Các lông ở chân chàng...” (tr. 436) nt. tr. 225 “Ồi, anh bạn, hãy bước xuống đất...”

(tr. 436) nt. tr. 214, 243

“Ta không thể bước xuống, tay ta đang

bận sờ vú vợ người đây... (tr. 436) nt. tr. 243 “Vì sao đùi người bị đâm thủng thế...”

(tr. 436) nt. tr. 243

“... trên kia, ở xứ người Djarai, dưới kia, “... trên kia, ở xứ người mnong,

ở xứ người Bana... (tr. 436) dưới kia, ở xứ người Bih...” (tr. 217)

Xứ Bana nằm ở “bên trên” so với xứ Jörai. Và cứ như thế suốt nhiều trang, chỉ có “các vùng đất Mnong” của Damsan được đổi thành “lãnh thổ djrai”.

- - Toàn bộ đoạn đạo văn được in chữ nghiêng; điều gian dối là ở chỗ lấy làm một câu chuyện kể trong truyện kể (của mình) cái đã lấy cắp của một văn bản đã được xuất bản khác, mà không hề nhắc đến nguồn gốc. Nếu ta còn thêm vào đó một đoạn ăn cắp từ một truyện kể của một nhà truyền giáo (tr. 421), ta tự hỏi

Rõ ràng, đối với các tác phẩm của Malraux, cuốn *Phản hồi ký* sẽ có vai trò đúng như Lịch sử đối với Huyền thoại; rất có thể nó đúng hơn là cái huyền thoại trong lịch sử của ông, được nhìn lại với sự hài hước bồn chồn của người giải huyền thoại chẳng lấy gì làm chắc tin và với sự hăng hái lạnh lùng của kẻ khiêu khích số phận.

Vậy nên ta chẳng bao giờ biết được tính chất của các dữ liệu của người viết phản hồi ký: [Mayréna] đã tậu được hay chinh phục được hầu như toàn bộ xứ Mọi, sau khi đã đấu kiếm với Sadet Lửa, là vị vua chính trong các vị vua-phù thủy... [tr. 381]. Ông ta đã thật sự chiến đấu với Sadet Lửa, ông ta đã thật sự phải chịu đựng cái thế giới địa ngục... [tr. 450].

Các “nguồn tư liệu Đông Dương” về sự tích vị Vua của người Sodang là như vậy đấy. Cái kịch bản do Clappique tưởng tượng ra đã đặt vào mồm Mayréna những câu nói như thế này: “*Tôi đã chinh phục xứ Sodang [...]. Tôi đã phải đánh nhau với Sadet Lửa, tôi đã phải tự tay ngăn chặn những người Jarai, những chiến binh nguy hiểm nhất trên bán đảo Đông Dương...*” (tr. 461-462)...

Clappique-Malraux bảo: “cuộc song đấu có vẻ khá rõ ràng”, ông ta tả chi tiết tỉ mỉ suốt hai trang (443-444). “Cuộc chiến đấu hẳn phải giống một cuộc hỗn chiến”; Mayréna bị thương, chảy máu, đến lượt mình ông ta lại làm cho Vua Lửa bị thương. “Đoàn quân ít ỏi của Mayréna tỏ ra hào phóng, tỏ rõ sự tôn trọng đối với Sadet Lửa, một trong các vị Cha băng bó cho ông ta”. Mayréna vênh váo: “Bị giết chết trong một cuộc chiến đấu tay đôi với Sadet Lửa, mà chính ta đã giải phóng những nhân dân bị ông ta áp bức, thì cũng đáng lắm chứ”.

Một vụ đấu kiếm vui vẻ với một thần dân của các Cha cổ đã là ngọn nguồn của tất cả câu chuyện đó; Mayréna, chúng ta đều biết, không hề đặt chân đến xứ Jörai cũng như Sodang, bởi ông ta ở vùng tận cùng phía bắc của những người Rơngao nằm dưới sự kiểm soát của các Cha cổ ở Kontum, chính các vị này cũng chẳng hề bao giờ nhìn thấy một Sadet. Cũng chẳng có gì quan trọng ư? Đương nhiên, văn học hư cấu chẳng cần những thứ đó để làm gì, và cái cảnh đó đã được quay khá là hay! Nếu Malraux không tin vào những điều đó, thì ông ta đã cố ý viết ra một huyền thoại; còn nếu ông ta tin những chuyện đó, thì ông ta đã đem cái huyền thoại của chính mình để làm thành một sự tích, nhìn thấy trong hình ảnh Mayréna một sự phóng chiếu nào đó của những gì ông ta muốn thực hiện. Giữa cái lừa bịp và cái huyền thoại hóa chẳng mấy khi có thể tìm thấy chỉ

không biết các “Phản hồi ký” đó là những hồi ức của các văn bản đã được xuất bản đến mức nào – như ta thấy ở tên các chương – nhưng là những văn bản mà M. không hề là tác giả.

77

toàn có cái này hay cái kia; cũng có thể là điều hay giá ta biết được người ta đã làm cái nào. Về phần Malraux, ông ta muốn thành thật hơn là mình mẫn và tha hồ lý tưởng hóa, nhưng tài nói bêm của kẻ chuyên bịa chuyện chẳng qua chỉ một thứ biếm họa của lời nói huyền thoại.

Malraux đặt Mayréna giữa Brooke và Brazza; tức là kẻ làm ảo thuật với những người đi tiên phong, trò lừa bịp với sự mạo hiểm. Đối với ông ta, đây chỉ là lý tưởng hóa và mơ ước của ông gặp lại một hình bóng khác, nằm trong bộ sưu tập các nhân vật hoàng gia của ông, là Sabatier: *Tôi bay qua xứ Mọi, vùng rừ người núi rồi mù như vào thế kỷ trước, mặc dầu có Ban-Mê-Thuật và vài căn cứ khác. Viên quan cai trị đã hiến cuộc đời mình cho người Mọi đã bị người Pháp đổi đi nơi khác...* (tr.473).

Cuốn “Con đường Hoàng Gia”, một chương của bộ *Phản hồi ký* đã kết thúc trong niềm hối tiếc đó.

Nếu sự phản sáng suốt đó ít hiệu quả hơn, thì tôi đã tin nó hơn. P. Schoendoerffer đã kiếm được một vụ bán sách rất đắt hàng khi chuyển cái huyền thoại về vương quyền da trắng sang Bornéo.

Cũng giống như cái huyền thoại quy chiếu (các vị Thần Da đỏ) đã được tên phù phép Mayréna

đổi thành Con đường Hoàng gia, thì Con đường Hoàng gia cũng được Brooke (mà tác giả viết là Brook) đổi thành *Vĩnh biệt nhà Vua*, cũng như cuộc phiêu lưu ở Campuchia đối với Malraux kinh nghiệm chiến tranh anh chàng phóng viên chiến tranh Schondoerffer được dùng làm chất xúc tác cá nhân; nhưng trong trường hợp ta đang nói đến, đây đúng hơn là một dị bản, bởi rõ ràng là có sự tiếp xúc.

Những người Stiêng tàn bạo trở thành những người Murut chuyên chặt đầu người; hai nhân vật Perken và Grabot được nhập thành một “người anh hùng”: một tên lính người Anh đào ngũ thảm hại, tình cờ lạc đến Bornéo – dù chẳng hề có chút phẩm giá nào hết, chỉ đơn giản vì hắn ta là người da trắng - đã được những người man dã bị chinh phục tôn làm vua và để cho hắn ta lùa vào một cuộc chém giết đẫm máu chống lại những đám người Nhật. Chẳng còn chút dấu vết nào của cái chủ đề song song về vàng hay đá nữa – anh chàng phóng viên chiến tranh đã đơn giản hóa - viên thủ lĩnh da trắng chỉ còn đi tìm mỗi một thứ, là Vương quyền, Nhà nước Tự nhiên của anh ta (sống trần truồng trong rừng!). Các linh mục truyền giáo chỉ còn được nhắc đến như là những trở ngại cho các dự án của nhà Vua bởi vì khi làm cho những người nguyên thủy phát triển họ đã khiến những người này bị bại hoại đi. Vì chúng ta đang ở Bornéo, nên không còn có Sadet; vị vua

da trắng đã đủ để đảm nhận lấy mọi sự rồi. Câu chuyện được người-kể-chuyện-bạn-đường-của-người-anh hùng, một lần nữa, lại phản bội nhà vua cứ như không vậy.

Cái sơ đồ đã bị giản lược đi nhiều lắm, cũ mòn, chỉ còn là những thứ khuôn sáo – ở đây, là mô hình anh chàng Da trắng phân biệt chủng tộc không thể từ bỏ được, hóa thân của “Thượng đế Kiến tạo” phải thống trị cả các loài thực vật lẫn động vật, bao gồm cả những người man di.

Không chỉ có những ký ức rõ ràng của cuốn *Con đường Hoàng gia*, mà còn có thể thấy ở đây những chỗ “cóp lại” như các tên người Ngee, Tru-rồn-lồi chẳng dính dáng chút nào đến Murat mà là lấy trực tiếp từ các tác phẩm của G. Condominas viết về người Mnong Gar. Dù là một tên riêng, một công thức sáo mòn, trong huyền thoại điều đó là kinh điển và có tên gọi là một sự dùng lại; trong nền văn minh của các tác phẩm có ký tên tác giả và có quyền tác giả, cái đó gọi là đạo văn.

Ngay cả trong bản diễn dịch này, ít mang tính chất văn học hơn cả, vẫn thấy thường xuyên xuất hiện một nét chủ đạo: những Con Người (những người khác, tức là những người man di) chỉ được dùng làm bối cảnh, làm số đông tương phản, trên đó vươn cao lên, một cách siêu nhiên, cái tôi phô trương của kẻ chuyên bịa chuyện, nhà vua-Da Trắng.

Chúng ta có thể tự hỏi, có phải trong khi theo dõi sự kiện Mayréna, chúng ta đang chứng kiến một hiện tượng hình thành huyền thoại. Khởi đầu một kẻ xảo trá lừa phỉnh nhà cầm quyền thuộc địa và được sự ủng hộ của của hội truyền giáo có ơ đốc; y trải qua vài tuần ở xứ người Rơngao, trong những ngày đó y chơi trò làm vua của những người man di. Tên bịa chuyện biến đổi các dữ kiện đó đi: y tự xưng là hầu tước Mayréna, tự coi thật sự là một ông vua được truyền ngôi, Marie Đệ Nhất, ban phong các chức vị và văn bằng. Mặt khác y lại nói và viết các bài báo. Giấc mơ đã mang hình thức viết: vị vua của những người Sedang đã đánh nhau với các bộ lạc không chịu khuất phục, ông ta đã gặp Sadet Lửa trong một cuộc đấu kiếm. Ông ta có một vương quốc. Công chúng trong các tiệm cà phê ở Sài Gòn nắm lấy cơ hội này để cười nhạo chính quyền, dân sự và tôn giáo, và loan truyền cái truyền thuyết đem lợi lại cho Mayréna. Những cái đó gộp chung lại [các bài viết của Mayréna + không khí các tiệm cà phê] đến tai Malraux, vừa

là người ham thích sự dũng cảm vừa là kẻ muốn chơi ngông.

Chúng ta theo rồi ở đây một quá trình biến đổi bằng con đường kết cấu và dịch chuyển sang văn học, quá ư là có ý thức và được tính toán kỹ càng để có thể coi là quá trình sáng tạo ra huyền

thoại. Vậy đây không phải là sự hình thành một huyền thoại, đích thực, mà chỉ là một thứ “dân gian hóa” nào đó; có thể coi đây là một thứ hóa thân của Pötao, nhưng là ở bên ngoài và xa lạ với văn hóa và lịch sử Jörai.

Tư duy huyền thoại Jörai rất xa với hệ thống mà những nhân chứng phương tây này hình dung về Vương quyền của người Da Trắng, dù là họ có cố làm thủ trong đời họ thật hay họ bịa ra, dù là họ có kể lại bằng văn viết trải nghiệm (có thật hay hư cấu) của họ hay của một người khác¹. Trong khi những người (phương tây) này mơ tưởng được làm vua để tự khẳng định mình, thì người Jörai, quá hiền minh để muốn thống trị những người khác, chỉ ao ước được thống trị cái mơ tưởng. Tên bịa chuyện da trắng là Mayréna, là Perken; người Jörai không phải là Pötao, anh ta là Rit, Kẻ Mồ Côi, Kẻ Nghèo Khốn, chống lại Quyền uy, tự do trong tình trạng vô chính phủ của mình, chẳng tự coi có gì là nghiêm trọng cả.

Trong mọi trường hợp, bằng cách tưởng tượng ra “kẻ khác”, huyền thoại là dự phóng, là phóng chiếu, một cái gì đó khác lên cái có thực thường nhật và, đặc biệt, một cái gì đó không phải là chính ta. Cái lối tính chất liên tự nhiên của tư duy đó có thể cho phép người phương Tây hiểu được đôi chút dự phóng của người Jörai. Nhưng ám ảnh về Vua không phải là huyền thoại; huyền thoại của những người phương Tây, là Lịch sử của họ. Người Jörai, về phần mình, chẳng hề ham muốn quyền uy; họ tìm cách được sống tự do, tránh tất cả những gì có thể làm cho họ nổi bật lên, do đó mà họ thích một vương quyền hư cấu, một chế độ linh thiêng cuối cùng sẽ loại bỏ họ ra bằng cách đưa quyền uy về trên một Thiên đình sẽ để cho họ được yên và dưới cái vầng mây mờ của đỉnh cao đó họ có thể tha hồ sống cuộc sống vô chính phủ của họ.

¹ Để không kéo dài thêm danh sách những nhân chứng văn học tôi chỉ kể ra trên đây chỉ đôi ví dụ, có cái ưu thế là đã hình thành được một hệ thống trong các ví dụ khác. Trong số các tiểu thuyết lấy bối cảnh là vùng Đông Nam Á, không thể quên cuốn Lord Jim, được Conrad rất ưa thích, trong đó nhân vật chính làm vua những người Mã Lai – họ gọi ông ta là *tuan*, danh hiệu thường được phong cho tất cả người ngoại quốc, tức là một kiểu *master* nào đó chứ không phải *lord*! Nhưng cái ngài *lord* này là cả một vụ quảng cáo “Jim, vị Lord Da Trắng”. Về Conrad, ta cũng nghĩ đến Kurt, nhân vật chính trong cuốn “*Trái tim của Bóng tối*”, được những người Da Đen “sùng bái”, mà J. Duvignaud (*Ngôn ngữ bị mất*, 1973, tr. 171) liên hệ rất đúng với *Con đường Hoàng gia*.

PHẦN THỨ HAI

TỪ LỊCH SỬ ĐẾN HUYỀN THOẠI

“Bao giờ cũng là những người chiến thắng viết lịch sử của những dân tộc chiến bại”

• A. Brecht

Từ Lịch sử đến Huyền thoại, cũng như người ta nói “từ nấu ăn đến dầu ăn”, một cách thức, một lối từ cái này mà làm ra cái kia. Một truyền thống thuộc loại lịch sử có thể được biểu hiện dưới các đường nét của huyền thoại; không phải vì nó là dân gian mà có thể đánh giá nó thấp và có tính huyền thoại không có nghĩa là sai – các chỉ dẫn trong các truyện kể của Homère đó cho phép Schieman tìm được thành Troie.

Lịch sử, với tư cách là khoa học đối với các nhà sử học, rất coi trọng các nguồn tư liệu chính thức, nó gắn với chính trị và kinh tế; hãy nói cho tôi biết lịch sử của anh là thế nào (cách anh làm nên lịch sử như thế nào), tôi sẽ nói cho anh biết nền chính trị của anh là như thế nào. Huyền thoại, mà các nguồn gốc của nó là ở trong dân gian, chứa đựng cái hiện thực nhân văn sâu sắc nhất đối với một người Jörai, đấy mới là lịch sử (*akhan*, truyện kể được truyền lại). Do được các nước làng giềng và thực dân giải thích “một cách lịch sử”, nhân vật pötao đó bị hiểu sai; cũng như các cuộc chiến tranh Đông Dương, mà các cách diễn giải “chính thức” không hề biết đến các vấn đề nhân văn sâu xa của nó – những phong trào quần chúng và những va chạm của các nền văn hóa.

Nhường lời trước tiên cho những người ngoại quốc, tôi sẽ thuật lại sau đây các quan hệ của họ với dân tộc Jörai đã diễn ra như thế nào, từ những quan hệ xưa nhất giữa những người châu Á (ch. 4), cho đến những quan hệ mới đây khi người châu Âu can thiệp vào (ch.5). Sau đó chỉ còn việc để cho người Jörai nói họ là ai và họ nghĩ gì về những chuyện đó; tôi sẽ để cho người ta nghe tiếng nói dân gian, ở những người láng giềng có họ hàng đáp lại với truyền thống Jörai (ch. 6), rồi đến ngay nguồn của chính người Jörai (ch.7), bằng cách đó thắt chặt dần một sự phát triển “theo hình vòng tròn” và ngược từ những làn sóng đã suy yếu đi trở lên đến trung tâm truyền phát, đến tận tảng đá đã gây nên những tiếng vọng đó.

Chương 4

NHƯNG NGƯỜI CHÍN VÀ NHƯNG NGƯỜI SỐNG¹

Đầu tiên là Trung Hoa. Đây là một ghi nhận của người có ít nhiều trải nghiệm về đời sống ở Đông Nam Á cũng như của người nghiên cứu lịch sử vùng này. Và, trong cách nhìn Trung Hoa, các dân tộc ở phương nam được coi là hợp thành một khối chung; các dân tộc hải ngoại - thế giới Mã Lai - được gọi là Kouen-Louen; trong số các dân tộc thuộc phần ở trên lục địa Ma Touan Lin, sử gia Trung Hoa thế kỷ XIV, phân biệt thành hai nhóm: “Những dân tộc thừa nhận quyền lực của Trung Hoa được gọi là Cho-Li, các dân tộc ở trong núi sâu, vẫn giữ độc lập và không nộp thuế, thì gọi là Seng-Li”. Hervey de Saint Denys, người đã dịch tác giả này, bình luận: như vậy “người Trung Hoa gọi những dân tộc độc lập giữ nguyên các phong tục nguyên thủy của mình là bọn man di sống, và các dân tộc đã chấp nhận ít hay nhiều nền văn minh Trung Hoa, thần phục Đế chế, là bọn man di chín” (1883, t. II, tr.295).

Thật vậy, *li* chỉ một lãnh địa có người ở, làng, nước; *cho* có nghĩa là đã nấu chín, chín (quả chín); *seng*, có nghĩa là (còn) sống. Trong tiếng Việt, một người *chín*, đã nấu chín, là một người đã chín chắn, đàng hoàng; *san* (=sinh), trong ngữ cảnh này, vừa chỉ người lạ, người không ở trong cuộc, và người còn là “tự nhiên”. Sự chia cắt về ngữ nghĩa này và tiêu chuẩn phân chia các dân tộc này là rất quan trọng để hiểu được quan điểm của người Trung Hoa về nước ngoài quốc. Người phương Tây cũng không khác lắm đâu trong quan niệm này khi họ gọi những người giống mình (thường là do chịu ảnh hưởng của mình) là người văn minh, còn những người khác là người dã man; hơn thế nữa, cách chia cắt Văn hóa/Tự nhiên, được sử dụng lại gần đây, là cùng một loại với kiểu lưỡng phân Trung Hoa và phần nào trùng lại với cách đó: sống là tự nhiên (tơ sống), trần trụi

(cỡi ngựa sống² = cỡi ngựa không yên), thô lậu (ăn nói sống [sượng]).

Cái lối chia các dân tộc theo kiểu này còn phổ biến cả trong hệ thống các quan hệ giữa những dân tộc đã Trung Hoa hóa với các dân tộc láng giềng của họ và xuyên suốt lịch sử các quan hệ ấy; không nên quên điều đó và cũng cần nhớ rằng, trong tâm lý dân gian, việc ở trần truồng

¹ *Sống ở đây có nghĩa là sống sót, chưa được nấu chín, tức là chưa được Trung Hoa hóa, “cải tạo” theo văn hóa Trung Hoa. Chín là ngược lại, đã được “cải tạo” theo văn hóa Trung Hoa. Đây là cách nhìn của người Trung Hoa xưa đối với các dân tộc chung quanh. Các từ “sống” và “chín” tiếp sau đây cũng sẽ được dùng theo nghĩa đó. (ND)*

² Trong tiếng Pháp monter à cru (cỡi ngựa sống) có nghĩa là cỡi không yên.(ND)

được coi là đặc trưng của tính chất “sống”; khi các Pötao cống nộp cho triều đình An Nam, triều đình sẽ cấp cho họ quần áo để mặc; người Pháp và người Mỹ cũng làm đúng như thế khi khoác bừa cho các Pötao các trang phục “văn minh”. Trong tiếng Jörai cũng vậy, khi ghép trần truồng (*möhlun*) với sống (*mötah*), thì từ ghép này không hề có nghĩa chê bai; nó được đặc biệt dùng để chỉ nhân vật huyền thoại Rit, mà như chúng ta sẽ thấy “không ở trạng thái tự nhiên”.

Một điểm khác có thể khiến chúng ta chú ý: những người ở phương nam ít nhiều có tính chất sống (*nam*) được coi chung là một khối; không phải là do cách đơn giản hóa thô thiển, mà là do một thứ trực giác nào đó, cơ sở trên kinh nghiệm, rằng các dân tộc không được Trung Hoa hóa này quả thực hình thành một thể thống nhất và đương nhiên sẽ phải chịu một số phận chung: được nấu chín¹ hay biến mất. Và về mặt lịch

sử thì quả đúng như vậy: các dân tộc Đông Dương đã có một số phận chung, họ đã phải liên minh với nhau để chống lại Trung Hoa; ngay chính các tộc người bản địa cũng bị hòa trộn vào cuộc sống của những người láng giềng của họ. Nhưng không

phải mọi sự đều như vậy, không phải vì họ không có chữ viết và họ là những tộc người sống mà họ không có lịch sử - như nhiều người cho là như vậy.² Có phải lịch sử của các tộc người nhỏ thì chỉ là lịch sử nhỏ? Những người Jörai có văn hóa là những người rất chín và rất hóm hỉnh, họ có một quá khứ và biết rất nhiều về quá khứ đó, do các mối quan hệ của họ họ đã đi vào lịch sử của các Quốc gia lớn – nhưng điều đó, không một sử gia nào nhắc đến, đối với các sử gia này chỉ có các Quốc gia, rất khác biệt đối với nhau³, với các lãnh tụ Quốc gia, các sự kiện, các thời điểm, mới là lịch sử.

1 Tức được Trung Hoa hóa.

2 Trong cuốn Lịch sử Campuchia của Ph. Dulliviers (1971. tr.555) có viết là do có chữ viết mà người Môn

đã đi vào lịch sử - theo tôi cần phải hiểu theo cách phương Tây là lịch sử viết. Cũng trong cuốn đó, phần về lịch sử Việt Nam hoàn toàn không nói gì về các dân tộc thiểu số. Nhà hàn lâm của Đắc Lắc không hề có chút nghi ngờ gì về điều này: “Không có chữ viết, vậy thì chẳng làm gì có lịch sử... Không có gì hết, họ không biết được chút gì hết”. (R. Dorgelès, 1029, tr. 266).

3 J. Chesnaux (1996, tr.331) nhấn mạnh cần phải viết một lịch sử “liên tục” của Việt Nam, độc lập với Lào và Campuchia là những “đơn vị lịch sử khác biệt”; quả là đúng như vậy rồi, nhưng các biên giới của họ

chẳng hề rõ ràng, và sẽ đặt các tộc người bản địa và từ lâu vẫn độc lập vào đâu đây? Không phải đã từng có một “Đông Pháp” mà ta lại phủ nhận sự tồn tại của một thực thể Đông Dương – các sự kiện cho ta thấy nó đã thực sự có thật, từ nhiều chục năm nay, trong cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa đế quốc (Mặt trận đấu tranh và đảng cộng sản đều mang tên là” Đông Dương”; x. thêm Mặt trận liên minh các dân tộc Đông Dương, Hội nghị các dân tộc Đông Dương năm 1965).

Ngoài ra, Chesnaux tránh né vấn đề các cuộc nổi dậy của các dân tộc thiểu số chống lại một chính quyền quốc gia, dù là của chế độ thực dân nào. Có phải cách mạng chỉ là công việc của dân thành thị, của những người sống, còn các dân tộc thiểu số là “nông dân” nên chẳng cần nói đến?

Đối với người Trung Hoa, tuy vậy những dân tộc sống là đáng quan tâm; họ có quan hệ với các dân tộc ấy, từ những thời rất xa xưa. Về phần mình, những người Đông Dương cổ xưa nhất không chỉ đã biết người Việt – trong tất cả các phương ngữ đều được gọi là *yuan* – mà còn biết cả người Trung Hoa, tiếng Kơ Ho gọi là *Lo*, tiếng Jörai gọi là *Lo-Yue*, người Jörai còn gọi tất cả những người đó Trung Hoa hóa là *Lo-Yuan*.

Hai hay ba thế kỷ trước công nguyên, từ ngữ *Lo-Yue* (tiếng Việt đọc là *Lạc Việt*) chỉ nước Việt Nam đầu tiên, “vương quốc của những người trần truồng”, bới tóc và ăn trầu, thời đó còn là sống¹! Những người Việt còn sống này đã lập một vương quốc ở vùng Quảng Đông; bị chinh phục và bị nấu chín, họ trở thành thần dân của tỉnh Trung Quốc (gần trùng với “Bắc Kỳ”) tên là Giao- Chi – mà những người Mã Lai gọi là: Kochi, Kuchi, Kuching, và về sau người Bồ Đào Nha sẽ gọi là: Cauchi, Cauchin, từ đó mà có “Cochinchine” của chúng ta² (về sau chỉ dùng để chỉ phần phía nam của Việt Nam), nếu tên này không phải là một cách trại âm của một trong những tên gọi của Champa: Chen-Chin, là lối gọi theo cách triều đình

tương đương với tên gọi của người Việt Chiêm Thành³. Vào thế kỷ thứ I, hai chị em người Việt họ Trưng, được coi là nữ anh hùng dân tộc, đã nổi dậy, người Trung Quốc Ma Yuan (Mó Viện) đó nấu lại một lần nữa. Từ thế kỷ thứ III, người Giao-Chi vấp phải sự tấn công của những người láng giềng phương nam, là vương quốc Lâm-Áp (Champa) được Fou-Nan hỗ trợ; từ đó bắt đầu mười ba thế kỷ đánh nhau giữa người Việt và người Cham.

Nhà sử học Việt Nam Lê Thành Khôi cũng có một lập trường rất gần giống như thế; đặt kinh tế lên vị trí hàng đầu, dành ưu tiên cho những người sống là những người có thể cung cấp những người lãnh đạo cuộc đấu tranh giai cấp, ông ta không thể không hạ thấp vai trò của các dân tộc thiểu số trong lịch sử nước ông. Ph. Devillers, ít ra, đã thấy rằng vấn đề không phải là thuộc phạm trù chính trị đó mà là vấn đề về văn hoá-dân tộc học: “Cũng như ở nhiều nước châu Á khác, ý thức hệ ở Lào chỉ được dùng làm mặt nạ để che dấu các tranh chấp chủ yếu là về dân tộc, khu vực hay thậm chí gia đình” (sđd. tr. 712).

¹ Không nên nhầm những người Yue này, cũng như những người *Yuan* theo lối gọi của những người tiền

Đông Dương, với triều đại Yuan (Nguyên) Mông Cổ do Qoubilai Khan lập nên vào thế kỷ XIII.

² “Chúng ta” là người Pháp thực dân (ND).

³ E.C. Lesseur (1883, tr.7) nói đến một đất nước “được người An Nam gọi là Qhiem-thagne” – đúng ra là Chiêm Thành, tức Champa – và “viết theo lối Trung Hoa sẽ đọc là Chin-Chine”. G. Ferrand (1922, tr.98) dẫn lời tác giả Trung Hoa Tchao Jou Koua: “Nước Tchen-la (Cămpuchia) và nước Tchan-Tch’eng (Champa) được gọi là đất nước vùng ven biển”. Lesserteur nêu nhận xét đáng chú ý sau đây: “Ta cũng có thể tìm thấy những người hậu duệ của dân tộc này, dưới tên gọi là Qhiames, ở tỉnh Bigne-Thouane và trên các vùng núi lân cận, trong các thị tộc bán khai sống ở đây, như người Jarais, ở một vài nơi thuộc Nam Kỳ thuộc Pháp và nhất là ở Cămpuchia, ở đây họ tập trung khá đông, và sống khá sung túc trong một chế độ tự trị nhất định”. (nt. tr.7). Manguin (1972) thì cho rằng *cauchi* này được gọi chính xác là *China* để phân biệt với vùng *cauchi* của Ấn Độ.

Vào thời kỳ đó nhà vua Cham, mà người Trung Hoa gọi là Fan-Yi, gửi một sứ bộ đầu tiên sang Trung Quốc. Ở đây đã xảy ra một câu chuyện kỳ lạ, “Fan-Wen và các con cá chép của ông”, không thể không gợi cho ta nhiều vấn đề. Theo G. Maspéro (1928, tr.55-59) người Trung Quốc tên là Wen đem giấu những con cá chép, đến khi lấy ra thì lại được những hòn đá, các hòn đá này có chứa sắt, ông ta đem rèn, làm thành hai thanh gươm; rồi ông ta phục vụ vua Fan-Yi (vào năm 321), trở thành vua Champa. Sau đó, theo Meyer (1966, tr. 20), “ông ta chinh phục các dân tộc trong vùng nội địa, trong số đó người Jörai và người Ê Đê là hiếu chiến nhất”. Một người Trung Quốc làm vua Champa và đánh bại người Jörai, đây chẳng phải là chuyện tầm thường; trong dị bản do R.A.Stein (1947, tr. 243,278,291) kể lại, câu chuyện nghe càng kỳ lạ hơn: trong khi chăn dê, Fan-Wen bắt được hai con cá chép, ông giấu chủ làng và, đến khi tìm lại chúng thì lại thấy đó là hai hòn đá, có những đường gân sắt. Fan-Wen đem rèn thành hai thanh kiếm, có quyền uy ma thuật, đưa ông ta lên làm vua. Còn hơn thế nữa, “trong bụng một con cá chép người ta tìm thấy một lá bùa có thể gọi gió và mưa” (tr. 278). Stien kết luận: *Fan-Wen quả xứng là một thợ rèn-phù thủy được phái xuống từ bên trên, từ thượng nguồn, một sadet hay một khvay Lửa* (tr. 291).

Chuỗi nối tiếp đá (tìm được trong nước)- sắt – gươm - quyền uy là một hằng số trong chuỗi huyền thoại liên quan đến các Pötao, như chúng ta sẽ thấy sau đây. Chúng ta đang ở trong lịch sử hay trong huyền thoại

đây? Ở đây chúng ta có một bằng chứng Trung Hoa rất xa xưa về chủ đề huyền thoại mà những người Jörai sẽ khai triển về sau.

Vào thế kỷ IV, các quan hệ giữa Trung Quốc và Champa đã cho phép hai bên có một sự hiểu biết nhất định về nhau. Ma Touan Lin có mang về một mô tả của người Trung Hoa về Champa, trong đó chúng ta thấy có những chi tiết chính xác: *Hoa của cây ki-pei [köpaih, cây bông vải] lúc chín cung cấp những sợi mịn và trắng như lông ngỗng; người ta dệt chúng; [...]. Ở Lin-yin [= Lam-Ap, tức Champa] còn tìm thấy hồ phách [...]. Tất cả các nhà đều có một mái bằng kiểu sân thượng gọi là kalan¹...* (t. II, tr. 420).

Không nên nghĩ rằng người Jörai thời đó là những người man di sống cô lập; họ chỉ “sống” hơn người Cham một ít thôi, nếu quả họ có khác người Cham; những mô tả của Ma Taoun Lin là đúng với cả hai loại người này. Còn về sứ bộ Cham sang Trung Quốc, nó có thể dùng để

¹ Đây không phải là *kalan* của người Cham, từ dùng để chỉ các “tháp” Cham, những công trình xây cao bằng gạch; có thể phải đọc là *kalañan*, hay *lañan*, trong tiếng Giarai là *rñnyan*, là cái cầu thang bước lên hiên.

xếp người Cham vào hạng những người được chín, như G. Ferrard đã nói rất đúng: Nền ngoại giao Viễn Đông rất phong phú các khái niệm tài tình để cho và giữ lại, công nhận và phủ nhận, có vẻ thần phục mà đồng thời vẫn giữ độc lập (1919, tr. 11).

Về mạn tây xứ Jörai, phía khơme, chúng ta có một tư liệu thế kỷ XIII, các hồi ký của Tcheou Ta Kouan nổi tiếng là người đã đi theo một sứ bộ Trung Hoa sang Campuchia. Sứ bộ, đi dọc Champa và ngược sông Mékong, đến đây để nhận sự tôn kính của cái triều đình đã quên triều cống này. Xét theo giọng ông ta dùng, Tcheou Ta Kouan hẳn phải xem người Khơme là hoàn toàn còn sống: *Cư dân chỉ biết phong tục của bọn man di phương nam; về hình thể họ rất thô và xấu, và rất đen* (bản của P. Pelliot, 1951, tr. 5), và nhất là họ đi lại trần truồng! Họ tỏ ra rất kính trọng người Trung Hoa. Có vẻ Tcheou Ta Kouan không phân biệt lắm giữa những người man di này với “những kẻ cướp trên các vùng núi hẻo lánh” được cư dân ở đây sử dụng làm nô lệ; về những người này, ông ta ghi nhận: *Họ gọi ông chủ của họ là pa-t’ao* [Pelliot chữa lại là *patau*] và bà chủ của họ là *mi*; *pat’ao có nghĩa là bố, mi là mẹ...* (tr.8). Mà trong tiếng Khơme *pat’ao* (*patau*) không có nghĩa là bố, và khó có thể nghĩ đây là một lối nói trại của *pti* (*pdei*), chồng, ông chủ. Nhưng những kẻ cướp kia có thể là người Jörai, và quả là người Jörai gọi “ông chủ” là *patau*. Trong cách nhìn của Trung Hoa, những người Đông Dương, dù đó được Ấn Độ hóa hay không, đều thuộc về thế giới của những người còn sống.

Vào thế kỷ XV, người Trung Quốc, được P. Pelliot dẫn lại (1903, tr.653) có viết về vương quốc Panduranga như sau: “Vương quốc của Pin-T’ong-Long thuộc về Champa...” - điều này nhắc ta nhớ rằng, không chỉ vào thời khởi đầu của họ, mà cả hai thế kỷ trước khi bị đè bẹp (chỉ còn thu hẹp lại mỗi Panduranga), nước Champa là một tập hợp các công quốc hơn là một quốc gia. Houang Sing Ts’eng ghi nhận: “Có một dấu ngón chân do Mahāmaudgalyāgana để lại”; trong các vùng này dấu ngón chân của nhà vua là rất quan trọng, ta thấy điều này trong lịch sử cũng như trong hệ huyền thoại về các Pötao.

Bây giờ hãy xem về phía Champa – tôi sẽ thích gọi là về phía các công quốc Cham hơn¹, tình hình ở Fou-Nam và ở Tchan- La cũng hẳn giống như thế, ở đây có bao nhiêu là ông hoàng, điều khiến cho tất cả những người ngoại quốc khi nói về một cô gái Cham nào cũng gọi là “công chúa”.

¹ Dù, vào thế kỷ XI, vua Champa Jaya Indravarman II tự coi là *Patao ekachatra*, nhà vua duy nhất.

Chúng ta không biết được bao nhiêu về nước Champa xưa hơn, thậm chí không biết nó nằm ở đâu. Phần rõ nhất trong các nguồn của chúng ta là từ các truyền thuyết dân gian, trong đó cái lịch sử với cái huyền thoại không thể tách bạch ra được. Rất có thể là Bassac (Champa-sak, về sau sẽ thuộc về Lào) trong một thời kỳ xa xưa nào đó đã thuộc về Champa, cũng như xứ Jörai hiện nay; hướng phát triển sẽ là nhằm về phía đông, bởi vì người Khơme lần từ phía tây sang. Nói về “các bộ lạc độc lập” ở giữa Cămpuchia và Annam, Francis Garnier có thể đã không sai khi cho rằng đó là “những mảnh vỡ của các công quốc địa phương cổ của Tsiampa” (1885, tr.157). Vào thời đó, người Cham hẳn không khác với những người Nam Đảo Jörai hơn là người Khơme khác với người Kouy và những người Nam Á Pnong khác trước khi được Ấn Độ hóa.

Trong các nhân vật trên các bức chạm nổi ở Angkor H. Mouhot đã chú ý thấy họ giống với kiểu người Stieng: khuôn mặt, trang phục, vũ khí, nhạc cụ. Có phải là người khơme thời ấy được biểu hiện lên đó? Cũng có thể có nhận xét như thế về phía Cham: đầu các pho tượng Cham thời kỳ Mỹ Sơn nổi tiếng giống người Jörai hơn là người Cham ngày nay - đồng thời ngôn ngữ nói của người Jörai gần với cách đọc được phản ánh trong chữ viết Cham cổ hơn ngôn ngữ nói của người Cham hiện tại. Trên vùng ven biển An Nam công cuộc Việt Nam hóa đã đến mức nền văn minh Cham đó bị tiêu diệt. Công cuộc Ấn Độ hóa không phải là một kiểu “nấu chín” như thế; khi nào còn chưa bị Ấn Độ hóa, thì dân tộc Cham vẫn còn rất “Jörai”, nếu ta có thể nói như vậy. Điều đó giải thích vì sao các bản văn chính trị Cham, theo chỗ tôi được biết, không hề nhắc đến người Jörai, trong khi đó những người nước ngoài khác, bao gồm cả các tộc người bản địa, lại được kể tên.

Vào thế kỷ IV, những người Hán-Việt đã có tiếp xúc, dữ dội, với phần phía bắc của Champa. Thế kỷ VIII, người Java đảo đến tận Nhà-Trang (lúc đó là Ia-Trang) và đã phá hủy đền thờ Pô-Nagar ở đây (một đền thờ Pô-Nagar thứ hai sẽ bị người Khơme phá hủy vào năm 945). Đến thế kỷ XIII, người Mông Cổ đã đánh bại người Cham. Đối với người Khơme, các quan hệ cũng không êm thấm gì hơn, năm 1177 người Cham chiếm Angkor, từ năm 1203 đến 1220 người Khơme chiếm Vijaya; sau các cuộc xung đột huynh đệ, không hề có quan hệ bá chủ với chư hầu nào.

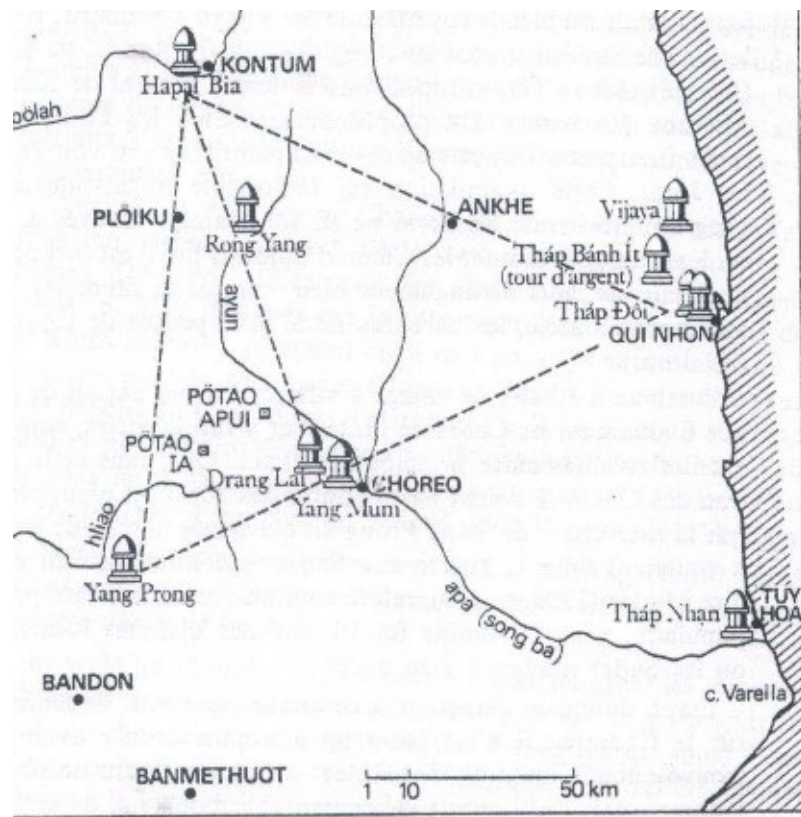
Trên các văn kiện và bia ký, Kambuja chỉ những người Cămpichia, Yavana là người Yuan hay người Java tùy theo ngữ đoạn, Vijaya là kinh đô của họ hay là vương quốc Sri Vijaya ở Sumatra; trong dân tộc trong nội địa là người Ranglai (Röglai), Raddai hay Randaiy (Röddé),

Mada (?), được tập hợp dưới từ ngữ chung là Kirata hay Mleccha (những người man di). Do việc gần với người Ê Đê, những người Pháp đầu tiên dịch các tư liệu này đó cho rằng Mada chính là chỉ người Giarai. Sự đồng nhất đó là không thể được về mặt ngôn ngữ và địa lý; người Giarai không bao giờ ở về phía tây của Kauthara. Theo lời những người Cham hiện nay rất có thể là người Cham ngày xưa, cũng như người Việt sau đó, phân biệt rất rõ giữa những người man di Ê Đê với dân tộc sống ở vùng Ayun-Apa (tức người Jörai).

Từ tộc người này đến tộc người khác, từ làng này qua làng khác, từng có bao nhiêu cuộc chiến tranh cũng như bao nhiêu cuộc liên minh, người Cham trong nội địa cũng có dính líu vào đó, cũng như từng có những cuộc tranh chấp giữa các công quốc Cham. Trong cái mớ nhằng nhịt đó thì việc người Cham có đánh nhau với người Jörai là rất có thể; nhưng bảo rằng tháp Chăm ở Yang Prong đã được dựng lên vì “người Cham muốn đánh nhau với các Sadet”, như có thể Maitre đã nghe nói (1909, tr. 220) thì nhiều lắm cũng chỉ là do một cách diễn giải dân gian, ít nhiều dựa trên các xung đột địa phương, mà các Sadet chẳng có dính dấp gì.

Do tính chất lẻ tẻ của các tài liệu của chúng ta về Champa, chẳng có gì lạ lắm khi chưa tìm thấy trong đó một ghi chú nào về các Sadet – mà người Cham không thể không biết, nhưng họ cũng chẳng việc gì phải đi đánh. Nhiều lắm là chúng ta có được đôi chỉ dẫn về mối quan hệ giữa Champa và Ayun-Apa. Như nhân vật

lịch sử Bô-dê, con rể của vua Cham Chế A Nan và là tiên vương của Chế Bồng Nga (thế kỷ XIV), có thể là hình ảnh được phóng chiếu lại trong nhân vật huyền thoại Pô-Tê (Pô-Thê, Pô-Thai, Pro' Thai) trong vùng nội địa, không chỉ ở Jörai. Theo một truyền thuyết được A. Cabaton (1901, tr. 17) kể lại, hoàng hậu Cham Po Inö Nagar, Nữ Vương của Xứ Sở, còn được gọi là *Patau kumei*, “Vua Đàn Bà” (nghĩa là Nữ Vương chứ không phải “nữ hoàng của những người phụ nữ” như Cabaton đã hiểu), “chuyển đổi giới tính để trở thành Vua Lửa [...]”; lâu lắm về sau bà bay lên mây, mỗi tay cầm một thanh gươm” (tr. 114). Lời bình kỳ lạ về một bằng chứng duy nhất đến nay vẫn không thể giải thích được.



Bản đồ xứ sở của các Pötao trong tương quan với các tháp Chăm

Năm 1471, người Việt chiếm Vijaya; theo J. Boisselier (1963, tr. 403), họ đoạt lấy “một cái hộp bằng bạc có hình một thanh gươm, mà các vua Champa vẫn truyền lại cho nhau từ thời cổ xưa”; nhân dịp này Boisselier nhắc lại rằng theo truyền thuyết vỏ gươm và lưỡi gươm có vai trò riêng, và Champa “đánh mất lưỡi gươm vào tay người Giarai, rồi đến lưỡi gươm vào tay người Khơme”. Có đôi chỗ dị bản khác nhau về người chiếm được các yếu tố thiêng liêng, vỏ gươm lúc thì về tay người Việt lúc thì về tay người Khơme, ngược lại lưỡi gươm bao giờ cũng về tay người Jörai.

Như là một cái nêo giữa Champa và Kambuja, Lan Xang, quốc gia Lào, ra đời vào đầu thế kỷ XVI với Fa-Ngum, con rể của vua Khơme ở Angkor. Theo G. Coedès (1948, tr. 372), từ đó các thủ lĩnh Lào, vốn được mang danh hiệu *khun* (chúng ta đã biết Khun Io Nob), lấy danh hiệu là t’ao – tôi không thể nói là có liên quan gì đến *Pötao* của chúng ta không. Fa-Ngum thành lập

vương quốc của mình nhờ vào Campuchia, ông xâm chiếm Kiampatirat¹(Champa-sak) và cử một người Kha (“nô lệ”, chỉ người bản địa) “làm thủ lĩnh của tất cả những người Kha, những cư dân đầu tiên của xứ này” (*Phái bộ Pavie*, t. II, tr. 18); ông ký một hòa ước với nhà vua An Nam:

Tất cả các nguồn nước chảy về hướng Lan Chhang đều nằm trên đất Lào và tất cả các nguồn nước chảy về biển Đông thì nằm trên đất An Nam” (nt. II, tr.19).

Và như vậy là các Ông Lớn bắt đầu chia nhau các dân tộc thiểu số, giải quyết với nhau trên đầu họ, trong khi họ chẳng quan tâm gì đến những cuộc mặc cả ấy chừng nào họ còn chưa phải chịu hậu quả của chúng dưới hình thức thuế phải nộp. Đường biên giới lý thuyết ấy có một tiêu chí địa lý: đây là đường phân thủy; tất cả vùng chi lưu sông Mékong sẽ thuộc về Lào, tức là gần như toàn bộ “Vùng Sơn Cước” cho đến tận Ayun-Apa. Các thực tế nhân văn không hề được tính đến, những dân tộc thiểu số như người Pou-Eun do vậy thuộc về cả Lan Xang lẫn An Nam (Pavie, *nt.* tr.52). Việc chia các Pötao Jörai thành đông và tây, Nước và Lửa, cũng dựa vào trục phân thủy đó; theo tôi hình như nó không phụ thuộc vào hòa ước Lang Xang-An Nam, với tư cách là những

Pötao họ không có quan hệ gì với Lào². Quốc gia láng giềng duy nhất về phía tây, được thiết lập và được công nhận, là Campuchia.

Đến thế kỷ XVII vấn đề biên giới này lại được đặt ra; lần này nó được giải quyết theo tiêu chí dân tộc-kỹ thuật học:

Tất cả các dân tộc sống trong những ngôi nhà sàn và có hiên được coi như thuộc quyền Vieng Chan, còn những người sống trong nhà không có sàn cũng không có hiên thì thuộc quyền Thăng Long (Lê Thành Khôi, 1955, tr. 257).

Giọng điệu của hòa ước mang hơi hướng của người Việt, người Yuan coi khinh như nhau đối với nhà sàn, mọi và lao, tất cả những thứ đó đều chưa được nấu chín. Được coi như chính thức thuộc về Lào, đa số các dân tộc thiểu số trong nội địa quả hướng về phía tây nhiều hơn phía đông, nhất là trong thời kỳ này nước Champa đang hấp hối.

¹ Vưng Bassac vào lúc đó đã thuộc về Campuchia, chứ không còn là Cham; nhưng các bản đồ Bồ Đào Nha lại ghi tên *Champa* vào vị trí Bassac.

² Hình như người Jörai không coi Lào là một thực thể rõ ràng; một mặt *lao* đôi khi là tiếng kép lấp láy của *kur* (khơme), mặt khác người Lào thường được gọi là Kur hay Siam – *siöm*, trong tiếng Cham, tương đương với *siem* của tiếng khơme (tiếng Việt là *xiêm*) có thể có nghĩa là thái (thai-lao như thai của Thái Lan) cũng như Siam.

Năm 1831, khi vua Luang Prah Bang gửi một sứ bộ đến Huế, xin làm “chư hầu”, các bộ lạc Mọi trên cao nguyên Trường Sơn, các Sadet Nước và Lửa cũng xin thần phục (Lê Thành Khôi, 337).

Ít ra thì đây cũng là theo lời người Việt; nhưng đầu họ có muốn hay không, không hề được hỏi ý kiến và xa lạ với các kiểu chính trị ấy, người Jörai cũng bị mắc vào một hệ thống các quan hệ, không có cùng nghĩa đối với họ và đối với những người khác. Và khi đến lượt mình, thì người Pháp lại hiểu điều đó theo cách của họ: để lấy lại nước Lào (bằng cách tước lấy của người Xiêm) họ lại đòi bỏ quyền của Việt Nam đối với Lào, mà họ coi là quyền của họ (vì họ là bá chủ của Việt Nam), và buộc nước Siam nhượng lại tất cả những gì không thuộc về bên này cũng như bên kia. Do đó mà các dân tộc thiểu số bị đẩy qua đẩy lại giữa các Quốc gia khác nhau.

Với vương quốc Khơme thì tình hình lại hoàn toàn khác. G. Coedès đã mô tả rất đúng:

Các nước bị Trung Quốc chinh phục bằng quân sự bị bắt buộc phải áp dụng hay chép theo các thiết chế, phong tục, tôn giáo, ngôn ngữ và chữ viết của Trung Quốc. Ngược lại, những nước bị Ấn Độ chinh

phục một cách hòa bình, bằng uy tín của nền văn hóa của họ, vẫn giữ được cái cốt lõi trong các tính cách riêng của mình và phát triển chúng, mỗi nước theo tài năng riêng của mình. Điều đó cắt nghĩa sự đồng nhất về văn hóa của các nước bị Trung Hoa hóa, sự khác biệt, và

trong một mức độ nhất định, tính độc đáo, của các nền văn minh Khơme, Cham, Java, mặc dầu chúng đều có chung nguồn gốc hindu. (1948, tr.66)¹.

Điều này càng rõ hơn khi đó là những dân tộc chỉ tiếp xúc một cách gián tiếp với một nền văn minh đã bị Ấn Độ hóa, như trường hợp người Jörai đối với người Cham về phía này và đối với người Khơme về phía kia. Đối với người Cham, các quan hệ là thuộc kiểu Chuột phổ với Chuột đồng, đối với người Khơme thì là những quan hệ ngoại giao chính cống theo một thoả ước cũ. Công cuộc Ấn Độ hóa đã phần nào nấu chín người Khơme, mà vẫn để cho họ giữ được phong vị riêng của họ; nó tôn trọng và giữ lại cái chất sống của người Jörai.

1 X. thêm đoạn sau đây của G. Coedès:

“Không bị buộc phải tuân theo một chuẩn mực áp đặt, như trường hợp những người Đông Dương bị Trung Hoa đô hộ, những người bản xứ bị Ấn Độ hóa chỉ có việc tự để mình thấm nhuần một nền văn minh mà, như chúng ta đã thấy, do thể nền tiền-aryen của nó, về cơ bản không khác với nền văn minh của mình, và ở trong đó họ có thể tìm thấy một khuôn khổ để sáp nhập vào mà vẫn giữ được các tính cách rất riêng biệt

C.E. Bouillevaux chỉ ra một ghi chú mà ông đã phát hiện được trong một tư liệu cũ và bình luận như sau:

Có những dấu hiệu chứng tỏ ngày xưa toàn bộ Cămpuchia đã từng bị ngập nước, lịch sử Trung Quốc cũng thấy nói như thế, lịch sử này kể rằng các tháp từ Banon đến Battembang và pháo đài bằng đá ở Ongcor, nổi tiếng đến thế ở đất nước này, là do người Malabares xây dựng, khoảng hai mươi năm trước Công nguyên, khi biển còn ở sát ngay bên cạnh, biển hồ lớn hiện nay chính là một di tích còn lại...

Bỏ qua một bên những sự đan lồng vào nhau của các thế kỷ, có một điều gì đó là có thật trong mẫu ghi chú kỳ lạ này. Vào một thời kỳ rất xa xưa biển đó tràn ngập vùng đồng bằng Cămpuchia¹; trong các công trình nghiên cứu do phái bộ Pavie xuất bản có một tấm bản đồ dựng lại một trạng thái có thể có khả năng vào thời tiền sử: cảnh Angkor nằm ven biển; bản đồ Đông Dương bấy giờ hẹp hơn, xứ Jörai nằm giữa hai biển.

Khi nghiên cứu nền văn minh nam đảo tiền sử, ta chú ý đến biển, còn được kể lại trong các huyền thoại Jörai, và cả những huyền thoại của các dân tộc khác. Đặc biệt, lưỡi gươm thiêng, là nguồn gốc quyền lực của pötao, đã được vớt lên từ trong ia r'si, một vùng nước rộng lớn - không nên chỉ nghĩ rằng đó là biển Đông, đó cũng có thể là vùng hạ Mékong..., hay là cái biển nọ đã bị lấp đầy đi².

Bouillevaux tiếp tục bức tranh của ông về nước Cămpuchia cổ như sau:

Người bản xứ là những người man di, Xong, Samré, Cuy, Stiêng, Cham [...]. Chúng tôi là một trong những người đầu tiên nói đến sự tồn tại của một người man di gọi là vua lửa và nước,

¹Trên núi Kulen, nơi có những nguồn nước ngầm đổ về các bể chứa nước ở Angkor sống bằng nguồn nước này, J. Boulbet đã sưu tầm được những truyền thuyết dân gian liên quan đến “Biển” này: “Đối với những người dân làng Khum gọi là “sống núi”, ngọn Núi Letchis [Kulen] là một hòn đảo còn đứng lại trên đồng

bằng sau khi nước của các trận hồng thủy đó rút đi [...] các sườn dốc đứng mà dân làng coi là di tích của các bờ vực ven biển [...]. Đây là một địa điểm huyền thoại nổi tiếng, lịch sử và thiêng liêng, là hòn đảo tiền hồng thủy nơi chiếc thuyền Trung Hoa nổi tiếng đã tấp vào...” (1968, tr. 27,30,34).

2 Cứ như bị ám ảnh vì An Nam, là nơi họ định vị và hạn chế nước Champa vào đó, người ta thường quá có xu hướng quan sát hiện tượng tiền Đông Dương từ phía đông, nghĩa là theo quan điểm Việt Nam. Nhưng

những người bản địa thì lại đến từ phía tây và các quan hệ của họ trước tiên là hướng về phía tây; khi ký ức-truyền thống của họ nhắc đến quá khứ và vùng nước mênh mông thì rất có thể cần nghĩ đó là phương Tây.

ông ta giữ một thanh gươm gắn với những ý tưởng mê tín: có thể sự kiện này gắn với những ký ức về một vương quyền xưa nào đó chăng? (nt. tr. 341).

Những người Môn được Ấn Độ hóa lập nên vương quốc Fou-Nan, ít lâu sau vương quốc Champa đầu tiên, và đặt quan hệ với Champa. Những người Kambuja được Ấn Độ hóa, tức người Khơme, trở thành những kẻ cạnh tranh với người Môn, ở cấp độ các công quốc đối đầu với nhau. Và nước Thủy Chân Lạp và nước Chân Lạp nội địa bị vương quốc Khơme mới (thế kỷ VII) thôn tính. Mặc dầu có những cuộc đột nhập của người Sumatra, Mã Lai, Cham, nó vẫn lớn mạnh lên đến mức, đến thế kỷ XIII, nó đã thay thế Champa trở thành quốc gia quan trọng nhất ở Đông Dương. Chẳng bao lâu sau, người Thái một bên và bên kia là người Việt bắt đầu uy hiếp nó. Đứng giữa hai bên, trong thời thịnh của mình, vua Campuchia nhận cống vật của vua Java, của vua Yavana (Yuan=An Nam), của hai vua Cham (nhà vua ở Vijaya và nhà vua ở Pandaranga, khi có sự chia tách giữa hai vị này) (Coedès, 1948, tr.290). Chúng ta biết thế nào là “nhận cống vật”, đây là những trao đổi trong các quan hệ ngoại giao qua lại. Cần phải đặt các quan hệ giữa triều đình Khơme với các Pötao Jörai trong khung cảnh đó, và chúng ta không thể biết chúng đã bắt đầu từ lúc nào; tư liệu sớm nhất chúng ta có được là vào năm 1601, nhưng tư liệu đó giả định là các quan hệ ấy là đã có từ lâu. Vào thời đầu thế kỷ thứ XVII ấy vương quốc Cham chỉ còn sống sót thêm được mấy năm nữa (Phú Yên bị chiếm năm 1611), lợi ích của người Jörai là ngày càng quay nhìn sang phía tây và người Khơme thì canh chừng phía đông, bởi vì thế lực Việt trở nên đáng lo ngại, dự còn bị chia cách bởi vùng đệm là Tây Nguyên. Nước Champa không còn vai trò chính trị gì, người Khơme và người Jörai chỉ còn cách siết chặt liên minh với nhau.

Hiển chương Sambok do Leclère tìm được và công bố năm 1901 và được đăng lại trên tập san *Nghiên Cứu Campuchia* vào năm 1965; ở đây tôi nhắc đến Dụ của nhà vua, cùng thời gian với bản hiển chương và, theo tôi, cơ bản hơn; đây là một tư liệu mà tôi xin dẫn lại theo bản dịch của Maing Maury:

Năm 1525, trong năm con bò, ngày thứ mười hạ tuần tháng Meak, Đức Vua Sri Soriyopor [...] đã ra lệnh xây dựng Preah Vihear, Preah Chi và Chetiya trong xứ Sambok này để làm thành cánh cửa cho vương quốc Campuchia...

Ptreah Vihear có nghĩa là Đền Thiêng, danh từ chung gần như đó trở thành tên riêng và nổi tiếng khi nó chỉ chuỗi các ngôi đền rất đẹp nằm trên một chỏm núi ở biên giới Xiêm; còn ở

đây là nói về ngôi chùa và tu viện Sambok. *Chi* là một từ ngữ xưng hô kính trọng, Preah Chi chỉ một ngôi tượng Phật lớn. *Chetya* là một cái lăng, - hẳn là mộ các nhà sư. Do vị trí của nó, Sambok đã được chọn làm cánh cửa của vương quốc, cánh cửa phía đông; bên ngoài kia là các bậc cấp Pnong và những người Jörai, xứ của các Sadet, rồi, xa hơn nữa về phía đông, là Đại Việt, nước Việt lớn đáng lo ngại.

... Đây là các vật hiến cho Vua Lửa và Vua Nước: hai con voi đực,

hai cái yên thờ phủ sơn mài trang trí nhiều ngôi sao, sáu con trâu,

.....

hai bộ lược mịn và thô,

hai bộ kéo cắt gỗ lớn và nhỏ,

.....

hai đôi trống nhỏ, hai đôi sáo Pei,

hai sáo Peiar, hai đàn nhị,

hai đàn một dây Sediev, hai đàn tranh, hai lạng hạt cau,

.....

hai con dao cau, hai bình vôi, hai cốc có chân viền.

Tất cả đều có số đôi, vì là những vật sẽ được chia cho hai Sadet Jörai. Danh mục đầy ấn tượng này dường như là nhằm một trường hợp quan trọng, như khi có một Pötao chết, khi người

kế vị ông “lên ngôi”- phần sau của văn kiện nói đúng về điều đó. Hẳn đây không phải là những lễ vật trao ba năm một lần, như Leclère nói, danh mục những lễ vật này trong văn bản đạo Dụ của ông cũng chỉ khác có một số chi tiết.

Các nhạc cụ nêu một vấn đề cần nghiên cứu. *Sedieu*, hay *khse diev* là một loại đàn một dây chơi bằng cách gảy lên; *pey* là một loại kèn gỗ có sáu lỗ, cũng còn gọi là *sralay*; *pey ar* là một loại kèn gỗ có tám lỗ¹. *Pey* và *khse diev* dùng khi cúng các thần *arak*. Nhưng người Jörai có biết chơi chúng không? Dù có họ hàng với chúng, các nhạc cụ của họ rất khác.

Khi một trong hai vị vua chết, phải chuẩn bị các *Prasada*, đặt lên lưng một con voi cái và một con voi đực và dắt chúng đến nhà vị vua ấy, dưới sự chỉ huy của *Chau-Ponhea Tos Ansa*, *Okna Thik Pikar* và *Chau-Ponhea Thik Chiriya*.

Sau đây là lễ luật truyền thống của các Vua Nước và Lửa. Trước tiên phải tắm rửa thân thể ông bằng quả cây *Sambour*, rồi xát bằng bột và dầu. Cuối cùng, *Oknha Thik Chiriya* đọc lời viếng ca ngợi ông, bài viếng được đọc ba lần [mỗi lần do một chức sắc đọc] và được dịch ra tiếng của xứ mình, các lễ vật đặt hai bên thi hài, các vị chức sắc đứng giữa nhóm các nhạc công thổi những chiếc sáo lớn và nhỏ, tùy theo chủng tộc của mình [“đúng theo tập quán *Giarai*”, lời Dụ nói như vậy, theo Leclère].

Chúng ta lại thấy các nhạc cụ. Rất có thể những người Khơme đi theo đám rước thổi *khse* và *pey*, người Jörai thì chơi các nhạc cụ riêng của mình, “mỗi người tùy theo chủng tộc của mình”, cũng như bài văn điếu được dịch, mỗi người theo ngôn ngữ của mình. Cùng với các ống sáo, là các lễ vật; chúng ta được biết nơi nhận chúng. Ngay trong một hoàn cảnh như thế này, đấy cũng không phải là những lễ vật bình thường; có bao nhiêu “nguyên thủ quốc gia” được vinh hạnh như vậy? Dù người Pháp có muốn nghĩ thế nào, các Pötao

cũng hoàn toàn không phải là những phù thủy hay thầy pháp.

Prasada (sankrit, tiếng Khơme là prasat) là một công trình có mục đích lễ thức, nó có thể chỉ ngôi nhà táng to lớn được dựng lên để trưng bày thi hài nhà vua. Thật đáng tiếc chỉ có vài nhà du hành Trung Quốc mô tả cho chúng ta lễ thức này như nó đã diễn ra.

1 X. Âm nhạc Khơme, do Trường Đại học Mỹ thuật Hoàng gia, Phnom Pênh xuất bản, 1969.

Các phái viên hoàng gia Khơme gồm có ba người: một oknha (hay okña), nhân vật cao cấp, một vị bộ trưởng nào đó, và hai chau-ponhea (hay poña), bộ trưởng hạng hai, tương đương với hai chức sắc của mỗi Sadet, các ông này được gọi là ania (hay bönia) trong tiếng Jörai. Có phải ở đây chúng ta có được đôi chỉ dẫn về một vài dấu ấn Khơme lên cơ cấu chính trị của một tộc người Nam Đảo, cơ cấu được phát triển khi tiếp xúc với Kambuja hơn là khi phụ thuộc vào Champa?¹

Sambour (đừng lẫn với Sambor, tên thành phố, và với Sambok, vỏ cây, cũng là tên một địa điểm) có thể là một cây keo có hương thơm (sambuo) hay cây quế (sâmbor).

Phần tiếp theo của văn kiện hình như nhằm vào các quan hệ thông thường giữa triều đình Khơme và các Sadet:

Lệnh triều đình của Nhà Vua ở Long Vet, kinh đô của Kămpuchia, là vị chúa tể tối cao trên đầu mọi thần dân, phải được Oknha Thik Pikar và Chau-ponhea Thik Chiriyá mang đi, cùng với lễ vật, đến xứ Ayun-Apa, cho các người cháu là các Vua Nước và Lửa nhằm chúc họ được hạnh phúc và thịnh vượng, để giữ Preah Khan trên đỉnh núi quý và họ được là vua trên các xứ Roder, Chreay và Pnong, đúng theo truyền thống từ thời cổ đến nay, để chăm lo gìn giữ các con đường và các khu rừng chống lại mọi kẻ thù [...]. Tất cả các Devatas, các Depreak và các Arakh hãy bảo đảm cho họ được trường thọ và thịnh vượng.

Ngày xưa, thời cổ, cứ ba năm phải đi lên và dâng [lễ vật] một lần; bây giờ ta đã thôi đi lên núi [đến xứ Giarai], cho đến ngày nay, vì trong vương quốc có động.

Các Sadet Jörai được vua Cămpuchia gọi là “cháu”, công nhận họ là vua không chỉ của người Jörai, mà của cả người Ê Đê và Bunong, nói cách khác là tất cả những người bản địa mà ông ta biết, ở về phía đông vương quốc của ông. Chức năng của các Sadet - đạo Dụ nhấn mạnh, từ thời cổ, tức trước thế kỷ XVII đó - được chỉ ra bằng một ký hiệu và một trách nhiệm. Ký hiệu, là

¹ Trong tiếng Cham có một từ baña, nhưng, theo từ điển của Aymonier và Cabaton, nó chỉ được dùng ở Cămpuchia vào từ Khơme poña mà ra - được kể ra để làm ví dụ như: Poña Lư, một huyện của Cămpuchia, mà người Bồ Đào Nha gọi là Pinhalu; đây là một khu vực dân cư Cham. – Hình thức bböh-nar hõña, “chỉ huy”, có liên quan đến từ aña của Lào, “thủ lĩnh” (chính Mayréna đã tự xưng như vậy, tưởng rằng như thế có nghĩa là “vua” - tiếng Lào là “somdec”). Từ nguyên dân gian Jörai gắn danh hiệu này của các vị phò tá của họ với từ aña, có nghĩa là “nữ” và “chính” (ania köbau: trâu cưỡi đầu đàn); danh hiệu thường được gộp lại dưới hình thức ania-gô, gô có nghĩa là “to”, “lớn”, khiến cho thành ngữ trở thành rườm rà (ania-gô röman: con voi cái mẹ của đàn voi).

gìn giữ Lưỡi Gươm thiêng, tiếng Jörai gọi là ddau, tiếng Cămpuchia gọi là dav, ngôn ngữ hoàng gia gọi là khan, (preah Khan, lưỡi gươm tiêu biểu, vật thần hộ của vương quốc), mà chúng ta sẽ còn nhiều dịp gặp

lại; cũng với thanh gươm này, đặc biệt theo bản Hiến chương của Leclère, còn có Preah Rmpot (hay *rompat*), cây roi mây, có thể là cây *gei jra'* của người Jörai, cây gậy của Pötao.

Trách nhiệm, là trông nom các con đường, từ phía đông đến và đi về hướng Campuchia, nghĩa là các thung lũng và các đèo mà người Jörai vẫn làm chủ - cho đến khi Pháp xâm lược - từ cửa ngõ Mang Yang đến cửa ngõ Sambok (hay ít ra là đến Ban-Don). Đến năm 1601, Campuchia không còn sợ người Cham nữa, mà là sợ người Việt, lúc này đó chiếm Vijaya đã trở thành Bình Định, mở đường cho họ tiến lên Plöi Ku. Tuy nhiên, trách nhiệm này đã có từ “thời cổ”, vậy nguồn gốc chỉ có thể là nói về lãnh địa Champa và, trong khuôn khổ đó, là các nhóm người gây rối, thậm chí những công quốc thảo tặc.

Các Pötao, trên bậc thềm của Cao nguyên, đối với vua Khơme, là những người đối thoại quan trọng hơn là người Cham và lâu bền hơn (các sự kiện đã chứng minh điều đó), hơn nữa các thủ lĩnh Jörai giữ vững lập trường của mình, chẳng hề muốn bị nấu chín theo kiểu Trung Hoa, giải quyết các mối liên minh một cách độc lập. Điều đó quả đáng được đối xử bằng một cuộc đãi trầu với mọi thứ kèm theo, từ voi đến lược mịn. Hẳn phải tìm nguồn gốc chính trị của các quan hệ Khơme-Jörai trong một lễ thức cỡ ấy, bởi vì ở đây còn có một lý do thần bí, là uy quyền của các Pötao giữ mối quan hệ giữa các sinh linh với nhau và là trung gian của một trật tự bên trên.

Chúng ta chỉ có được những thông tin bộ phận về những lễ vật mà các Pötao, về phần mình, trao đổi trong quan hệ ngoại giao, bởi thỏa thuận ở đây là hai chiều. Một Lễ thức các lễ vật để dâng triều đình Campuchia nói đến “ngà voi, sừng tê giác và quần áo được Vua Lửa và Vua Nước gửi đi”; một văn kiện của Học viện Phật giáo kể đến “các sừng tê giác, sáp ong nguyên chất, lạc và vừng”; theo Moura, có hai trái bầu lớn, một trái đựng đầy gạo, trái kia đựng vừng”, một bánh sáp ong “có in dấu ngón tay” của Vua Lửa (thực ra là ngón chân cái của ông, có một vai trò đặc biệt), “một ít ngà voi và những sừng tê giác”. Sáp dùng để làm nến; khi có bệnh dịch, lụt lội, chiến tranh, “người ta rắc một ít gạo và vừng lên mặt đất để làm cho các hung thần nguôi giận”. “Ở cung điện của các vua Khơme, Moura viết tiếp, có nhiều đồ vật là lễ vật của vua chréai. Ngày nay chỉ còn lại một chiếc sừng tê giác được bảo quản như là vật báu”. (1883, tr. 434-436) Meye x. nt., tr. 22) kể thêm: một cái bùa bằng nhựa cô đặc - có thể đúng là như vậy; đây là một *gahlau*

Cham (tiếng Jörai là *löhau*), một thứ nhựa thơm quý hiếm. Các cuộc trao đổi còn tiếp tục cho đến giữa thế kỷ trước¹. Ba mươi năm trước khi các cuộc trao đổi này chấm dứt, Cupet nghe người Jörai buộc tội ông là đã ngăn chặn các lễ vật Khơme nay không còn đến được nữa.

Năm 1601, kinh đô Campuchia không còn ở Angkor, quá bị người Xiêm uy hiếp, mà đã chuyển sang Long Vet (Lovet), trước khi lại chuyển về Oudong, rồi Phnom Pênh – càng ngày càng lui xuống phía nam, cũng như kinh đô Cham. Năm 1841 vua Ang Duong ở Oudong, lần này đánh nhau với người Việt, và ông đã giải phóng được vương quốc của mình; các Sadet gửi đến cho ông, ngay tại Oudong, nhiều voi và những lời chúc mừng thành công; các phái viên Jörai trở về mang theo các lễ vật, nhưng nhiều người sẽ chết vì bệnh đậu mùa trước khi về được đến nơi. Đây là điềm xấu. Năm 1859, Norodom lên ngôi ở Oudong; ông ta không theo các tiên đế của mình, và không biết đến các Sadet, ông thậm chí không đáp lễ sứ bộ do họ gửi đến. Năm 1863, chính quyền chuyển sang tay người Pháp, họ chia cắt lãnh thổ khiến người Jörai ngày càng xa cách với người Campuchia. Lời trách móc đối với Cupet, với tư cách là đại diện của người Pháp, không phải là hoàn toàn không có căn cứ.

Đạo Dụ bảo phải mang lễ vật của nhà vua đến “xứ Ayun-Apar”; đây là vùng Ayun-Apa (trong trường hợp này chữ *r* khơme cuối từ không được phát âm), sông Apa và chi lưu chính của nó là Ayun, ngày nay vẫn

còn được người Jörai ở Chöreog gọi như vậy. Đấy hẳn là lễ vật đặc biệt vào dịp lễ lên ngôi đã được gửi đến nơi ở Vua Lửa, chứ không phải những lễ vật ba năm một lần. Chúng được phân phối ở Sambok. Một truyền thuyết Campuchia, do Nun Song (x. phần sau, tr. 104, cho biết các chi tiết:

Ba năm một lần, vua Campuchia cho mang các sản phẩm nhiều loại [...] đến phân phát cho Vua Nước và Vua Lửa. Việc phân phát này diễn ra ở Phum Sambok, trong một chỗ rào để nhốt voi ở về phía Đông-Bắc và cách ngôi chùa Sambok hai cây số rưỡi. Đấy là một gò đất nhỏ mỗi bề hai cây số và cho đến ngày nay ở nơi đó vẫn còn một cái Néak-Tà có tên là Prah Ang Prah Khan, hay Rong Damrei, hay cũng còn gọi là Sdach Tuk Sdach Phloeung. Vua Nước và Vua Lửa đến chủ trì buổi lễ...

1 Tức thế kỷ XIX (ND).

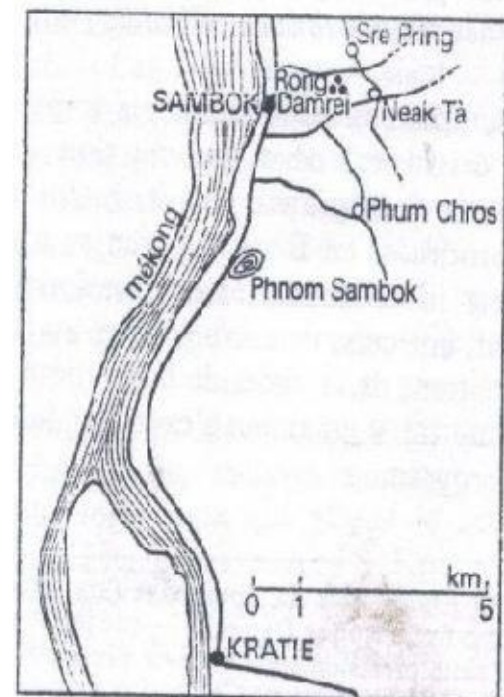
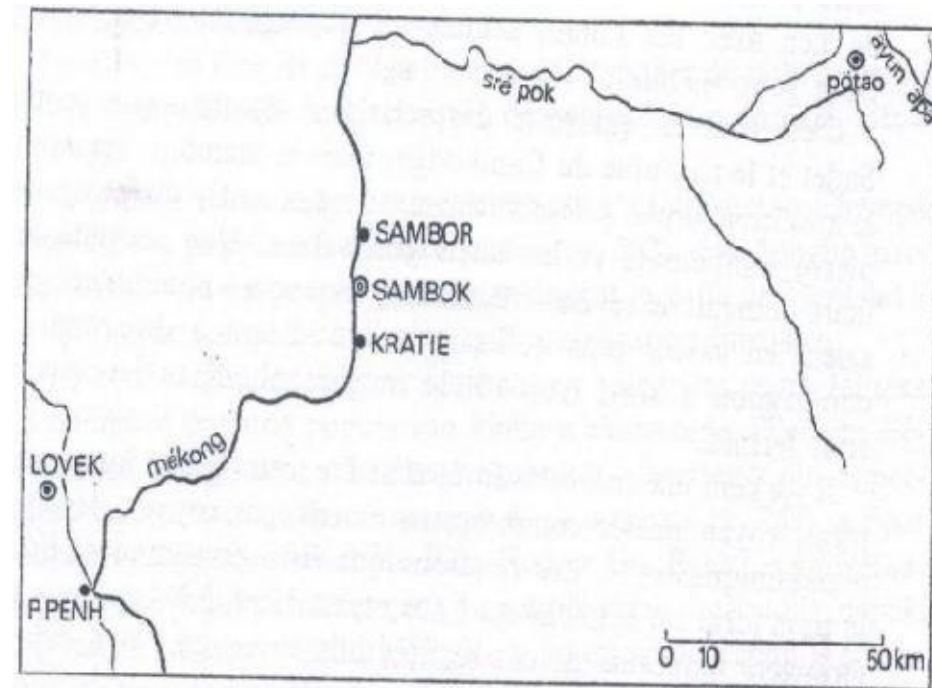


FIG. 5. — *Ci-dessus* : de Lovek au pays des Pötao.

Ci-contre : Sambok et le Rong Damrei.

Chúng ta nhớ là đạo Dụ năm 1601, chi tiết hóa một cách cụ thể việc thực hiện liên minh với các Pötao, qui định phải lập lên một cái Preah Vihear đích xác là ở Sam bok, nằm trên con đường từ Plöi Pötao đến

Lovek, và gần như đứng ở giữa đường.

Chỗ gặp nhau có tên là *Rong Damrei*, “khu đất rào” (?) hay đúng hơn là chỗ dừng chân cho các con voi của các sứ bộ mang lễ vật. *Prah* (=Preah) *Ang Prah Khan* chỉ Lưòi Gươm của nhà Vua, *Sdach Tuk Sdach Phloeung* là tên khơme của “Sadet” Nước và “Sadet” Lửa. Một Neak-tà là một vị thần địa phương, một vị thần bảo hộ; đây là Thần Bản Mệnh – nhân vật Jörai tương đương với ông là *Pô-tha*, có thể dựng khi khẩn tổ tiên, khẩn các “thần” *yang*, và khẩn chính Pötao. Ở vùng quê Campuchia, gần các làng, nơi bìa rừng, thường thấy một khám cúng vị Neak-tà tại chỗ, trong đó đặt các lễ vật. Tháng Tư 1968, tôi có cùng với G. Condominas đến khảo sát địa điểm Rong Damrei này, vốn thật hấp dẫn với tất cả các kỷ niệm của nó. Vì đang thời chiến tranh, tôi đã không thể đi theo đúng toàn bộ con đường của các phái bộ ngày xưa, con đường truyền thống từ đông sang tây; chúng tôi đến đây từ Kratié. Đường đi ngược sông Mékông, men theo bờ tả ngạn; trước khi đến Sambok, chúng tôi nhận thấy về phía bên phải có một ngọn đồi: đây là Phnom Sambok, trên có những tu viện xếp thành nhiều tầng; đứng trên đỉnh ngọn đồi đó, chúng tôi nhìn xuống khu rừng thưa, về phía bắc là Rong Damrei, về phía đông là xứ Jörai.

Ở Sambok, chúng tôi dừng chân tại Vat, tu viện Prah Srei Ratanatray. Vẫn như xưa nay, trong sân Vat có người; những người được hỏi hình như không biết gì về Sdach Phlông Sdach Tük. Cuối cùng có một vị thầy tu biết chuyện, nhưng theo ông những Sdach đó là người Khơme; ông cho chúng tôi một người dẫn đường đến Rong Damrei, rất khó tìm, mặc dầu các xác định của Nun Suong đều chính xác, do rừng rú khiến cho mọi chỗ trông đều giống nhau. Theo một con đường phủ đầy cát, khiến chúng tôi lấm đầy bụi (đang là tháng Năm, đỉnh điểm của mùa khô), chúng tôi đi qua những đồng ruộng, đi vào trong rừng thưa, chúng tôi dừng lại trước những khối cát kết lớn đen sẫm nằm rải rác trên một thứ vòng cung phủ đầy cây dạng thảo dày và đã ngó vàng: đây chính là Rong Damrei. Chính tại đây các sứ bộ đó gặp nhau và đã trao đổi các lễ vật. (x. H. III)

Cách các tảng đá 150 bước về hướng đông-đông-nam, có một đồng sỏi và một túp lều tranh: đây là Neak-tà. Chúng tôi được biết ngày xưa nó vốn nằm gần các tảng đá, năm 1965 nó được chuyển đến vị trí mới này, gần ngã tư các con đường mòn, dường như ngày nay không còn liên quan gì đến các Pötao. Những dấu vết thờ cúng còn có thể nhìn thấy rõ.

Đây là tất cả những gì còn lại của các quan hệ ngoại giao giữa các Sadet với vương quốc Campuchia; nhưng ký ức con người, truyền thuyết truyền miệng còn giữ được những kỷ niệm quá khứ tốt hơn là đất đá vô cảm và những văn bản có thể bị hủy hoại. Một cuộc điều tra tại những nơi này có thể có kết quả tốt; đặc biệt các thầy tu có vẻ biết nhiều hơn là những điều họ nói ra, nhưng ông bạn cùng đi với tôi đã đưa cái máy ghi âm ra quá sớm và các khuôn mặt bỗng trở nên kín bưng lại.

Một trăm mười năm trước, khu rừng thưa này, chạy dài đến tận xứ Jörai, đã từng chứng kiến những thương nhân và những phái viên của hoàng gia qua lại, các dân tộc thông giao với nhau¹. Các quan hệ bị gián đoạn. Năm 1893 xứ Jörai được sáp nhập vào Lào và năm 1904 lại sáp nhập vào An Nam bởi những người bên ngoài chẳng hay biết chút gì về các thực thể nhân văn đó, mà cuộc “nấu chín” của người da trắng sẽ xóa nhòa, nhưng không thể hoàn toàn.

¹ Vị vua Cham cuối cùng, Pô Chông, chạy trốn sang Campuchia (thế kỷ XIX); một văn kiện của ông chỉ rõ: “Tôi định cư ở Roung Damrei” – Aymonier dẫn lại, 1890, tr. 193. Durand nói rõ thêm: “Bà công chúa già là người thừa kế của vị vua cuối cùng Pô Cồn - người năm 1822 đã chạy sang Campuchia cùng với một bầu đoàn những người lưu vong – bà Pô Biã, bà “hoàng hậu”, như những người Mọi ngu dốt và trung thành vẫn gọi, còn ở đó [Phan-Ri]” (1905, tr. 386). Là người giữ kho báu của nhà vua, bà mất năm 1959 tại một

làng gần Tour-Cham. Tôi có ghi âm ở Phan Rang một bài kể chuyện Pô Chông do một người Cham đặt thành bài hát.

Trong thời gian đó, câu chuyện về các Pötao đã quay về hướng đông, hướng An Nam.

Công cuộc Ấn Độ hóa đã tạo nên Champa và Campuchia từ các dân tộc bản địa nguyên gốc, trong đó một bộ phận đã tiếp nhận ảnh hưởng của Ấn Độ và những bộ phận còn lại ít nhiều đều xoay quanh hai thế lực đã lập thành Nhà Nước đó, hoặc giả đứng giữa hai thế lực đó trong một trạng thái độc lập yên tĩnh. Công cuộc Trung Hoa hóa được tiến hành theo một phương thức hoàn toàn khác, đây là một cuộc nấu chín, sau khi đã qua nhào trộn. Hai nền văn hóa, hai quan niệm về cuộc sống và về chính trị, hai cách nhìn Kẻ khác. Tôi để cho một người Việt Nam tự họ nói về đề tài này và xác định cơ chế của công cuộc đó.

Nam tiến, “hành trình về phương nam”, là điệp khúc được lặp đi lặp lại trong công trình chủ yếu của Lê Thành Khôi về Việt Nam:

Nam tiến, người Việt tiến dân lên, “khai phá những vùng đất mà người Cham đã bỏ đi” (tr.163), những người thực dân đi trước, quân đội theo sau.

Vua Cham Chế Bồng Nga “không thể thắng được về mặt kinh tế” và “trước hết cuộc lấn tới về nhân khẩu của Đại Việt” (tr.195).

Vào thế kỷ XV, mục tiêu của người Việt là “áp đặt lên Champa gánh nặng dân số của Việt Nam” (tr.202). “Cuộc trường chinh về phương nam tiến đến tận vịnh Thái Lan” (tr.243), bằng con đường chinh phục quân sự và thực dân hóa ngày càng gia tăng.

Đến thế kỷ XVII, những người thực dân “khai phá những vùng đất do một cư dân Khơme thừa thớt bỏ hoang. Nhiều thành phần khác đến tham gia cùng họ: những người bị đày đi biệt xứ, những kẻ lưu manh, những binh lính đào ngũ mang theo họ những phẩm chất cứng rắn của những người tiên phong” tr. 265). “Để cấy dân vào những vùng đồng bằng rộng lớn đó [vùng Biên Hoà và Gia Định] chính quyền đã tổ chức những cuộc lùng bắt dân chúng và bọn lưu manh, từ Quảng Bình đến Bình Thuận, và chuyển họ đến làm những người thực dân ở các tỉnh mới” (tr.268).

Năm 1771 bắt đầu cuộc khởi nghĩa Tây Sơn, xuất phát từ cao nguyên An Khê. Nhà Nguyễn đã bắt đầu khai phá vùng này bằng cách cấm ở đây các căn cứ quân sự thực dân, sau đó một đám cư dân không ổn định gồm những kẻ bị đày biệt xứ và bọn lưu manh quây tụ thêm vào đó” (tr.297).

“Sự suy tàn của Campuchia tạo thuận lợi cho cuộc hành tiến của người Việt đến tận vịnh Thái Lan” (tr.498).

“Công cuộc hành tiến về phương nam, cuộc Nam Tiến đó, là cái nền của lịch sử chúng ta” (tr.497).

Lịch sử vẫn tiếp diễn. Cuộc di dân đầu tiên của người Việt chiếm vùng Cao nguyên được tiếp theo chân các nhà truyền giáo (những người đây tở, những người nô lệ được chuộc lại, những người kẻ không được ai dung nạp thuộc đủ loại). Chính quyền Huế lập các nhà lao ở Kontum và Banmethuot để giam những người gây khó khăn cho nền bảo hộ (của Pháp¹). Chính phủ Ngô Đình Diệm, đến lượt mình, lại tiến hành những cuộc lùng bắt lớn để chiếm lãnh thổ của các dân tộc thiểu số và cướp lấy những vùng đất tốt nhất của họ (bao giờ cũng được coi là “bỏ hoang”); những người bị lưu đày, những kẻ lưu manh (những “thường dân” của Lê Thành Khôi) được khí hậu

trong lãnh của Cao nguyên biến thành những người tiên phong xứng đáng đi xây dựng “các làng mới”, những khu thực dân địa của những tỉnh mới của Tây Nguyên. Năm 1970, sự “suy tàn của Campuchia” lại tạo thuận lợi cho một đợt những Việt lấn sang đất Khơme. Trong tất cả những chuyện này, ý thức hệ chính trị là thứ yếu, điều ưu tiên là sự bành trướng của dân tộc Việt, không hề ngần ngại san bằng tất cả những gì họ tìm thấy tại chỗ.

Để tạo thuận lợi cho công cuộc thực dân hóa, chính phủ [Pháp] cấp không các [...] khu nhượng địa. Các bộ lạc Mọi trên vùng cao nguyên đã bị cướp mất đi những vùng đất mênh mông nơi trước đây họ đó trồng trọt luân canh như vậy đấy (nt. tr.409).

Quả đúng như vậy, nhưng Lê Thành Khôi đã chẳng nhiệt tình gì khi trách cứ người Pháp đã làm đúng hết những gì người Việt từng làm trên toàn bộ Champa và trên một phần Kambuja, và lại tiếp tục làm tiếp sau người Pháp cũng trên những Cao nguyên này.

Vào khoảng năm một nghìn, dưới áp lực của người Yuan, kinh đô Cham đã phải chuyển đi khỏi Indrapura về Vijaya.

1609: người Yuan chiếm Vijaya lần thứ nhất (nó sẽ còn bị người Khơme chiếm năm 1145 và người Mông Cổ chiếm năm 1283).

1 (ND)

1471: Vijaya sụp đổ hoàn toàn vào tay Đại Việt [...]. “Từ khi Vijaya sụp đổ [...] người Cham sống sót dưới bóng các đền tháp đổ nát của họ” (nt. tr.265); đương nhiên người Việt không để một đền tháp nào còn nguyên, không một dấu vết văn hóa nào còn sống sót; nhưng, ở những nơi họ không đi qua, các đền tháp vẫn còn nguyên và, vào lúc đó, tháp Po Rame thậm chí còn chưa được dựng.

1611: người Việt chiếm Phú Yên. Tỉnh này, nằm ở hạ lưu sông Apa, sẽ bị quân Tây Sơn chiếm, lại bị Nguyễn Ánh chiếm lại năm 1793.

1674: chiếm Prei Nokor (Saigon, bấy giờ thuộc Khơme). Nước Champa đã bị nuốt hết, còn lại Campuchia, mà các tỉnh phía nam bị mất trước tiên.

1841: đánh dấu một bước dừng. Vua Khơme Ang Duong đẩy lùi người Việt đến “bảo hộ” Campuchia đang bị Xiêm uy hiếp.

1863: nước Pháp đã hất cẳng họ bằng cách “bảo hộ” Campuchia. Lê Thành Khôi (tr. 370) đã viết rất thú vị về sự bất hợp pháp này (Việt Nam tự coi là có bá quyền đối với Campuchia): “Bao giờ luật của kẻ đi chinh phục cũng dựa vào sức mạnh”.

Chính trên cái nền kịch bản bạo lực ấy, trong đó các đô thị và đền tháp Cham sụp đổ như những lâu đài bằng cát, mà ta phải đặt các mối quan hệ giữa thế lực Việt với vùng nội địa của Champa, phần quan trọng do người Jörai cư trú. Hình thể địa lý của xứ này (cao nguyên đồ thoai thoải về hướng sông Mékong, dốc đứng về phía đồng bằng ven biển hẹp) giải thích vì sao về phía tây không có những biên giới cố định (cho đến tận ngày nay người ta vẫn liên tục đi qua lại), trong khi các thông giao với phía đông hạn chế ở vài ngọn đèo, đặc biệt là đèo Mang-Yang, và lối thung Sông Ba (Apa). Phần Champa trong nội địa do vậy khá xa với đời sống của Champa ven biển. Phần này lần lượt bị sáp nhập vào Việt Nam, người Việt cùng lúc tự coi là bá chủ cả vùng nội địa, một cách thuần túy hình thức, chứ không chiếm đúng vùng này. Nói cách

khác, tất cả các dân tộc, mà họ xem là man di, còn sống sót, hoặc là Cham hoặc chưa bị Ấn Độ hóa, đều thuộc quyền của Đại Nam, cho đến tận sông Mệkông.

Về phần họ, các dân tộc trong nội địa, dừng dừng với cuộc nẫu chín chính trị ấy và tránh được cuộc chiến tranh thôn tính của người Việt, không thể nào tự coi là chư hầu (điều đối với họ không hề có ý nghĩa gì cả), nhưng thấy cần thiết phải có những mối quan hệ tốt với thế lực ven

biển mới – vì những lý do thương mại trong số nhiều lý do khác - và coi là “chịu thần phục”. Cần hiểu các mối quan hệ giữa triều đình Huế với người Jörai qua trung gian các Pötao trong bối cảnh đó, như ta sẽ thấy, rất khác với các quan hệ với phía Khơme.

Nếu ta tin lời Luce (x. phần trên, tr.7), màn “chư hầu” đầu tiên được ghi trong các Biên niên của triều đình là vào năm 1558. Kể từ đó các Quốc gia Thủy-xá và Hoả-xá đã gửi cống vật đến Huế. Tôi không tìm được tài liệu nguồn và tôi không loại trừ một sự nhầm lẫn về thời gian, vì Luce nói rằng phái đoàn đã có chặng dừng chân ở Phú Yên, thời đó còn chưa bị chinh phục.

Các Pötao đi vào lịch sử Việt chắc chắn hơn cả là vào thế kỷ XVIII.

Năm 1711, một trăm năm sau khi đó chiếm Phú Yên, Nguyễn Phúc Chu là vua Đại Việt, Biên niên ghi:

Các vương Đôn và Nga, thuộc hai bộ lạc rợ man Nam-bàn và Trà-lai (ở vùng biên giới Phú Yên và Bình Định, và hình như thuộc Quốc gia Lửa [Hoả-quốc], nhưng không chắc lắm) phái các sứ bộ mang đến biểu các sản phẩm của xứ họ và báo tin rằng dân của họ không chịu nộp thuế; họ yêu cầu có một cuộc hành quân tiêu phạt. Chúa (Nguyễn) lệnh cho Kiêm-Đức, là người đã từng ở vùng các bộ lạc man di này và thông hiểu phong tục của họ, mang một bức thư đến cho hai vị chúa, cùng với các cống vật: áo lụa, đồ đồng, đồ sứ, để báo cho họ, từ trên xuống dưới, phải ấn định các thuế để bọn người man di phải đóng cho các thủ lĩnh của chúng. Tất cả bọn man di, không trừ một ai, đều tuân theo lệnh đó (Đại Nam Thực-Lục,xb. 1962, tr.172).

Văn kiện tiếp sau sẽ nói rõ hơn đôi chút về Nam Bàn; Trà Lai là cách gọi Hán-Việt của từ Jörai. Hai bộ lạc này là những người Jörai ở phía đông, tức có quan hệ với các Pötao; nhưng hai vị chúa được kể tên rõ ràng không phải là các Vua Lửa và Vua Nước. Lời lẽ của triều đình gán cho các lãnh chúa Jörai ý đồ huy động quân đội của họ để bắt nhân dân của mình... chịu khuất phục người Việt! Lời lẽ của Đôn và Nga chắc chắn mang một ý nghĩa khác hẳn. Hoạt động ngoại giao biện bạch cho các cuộc can thiệp của nó; trong trường hợp này, có vẻ không có các cuộc hành quân tiêu phạt.

Năm 1751, dưới thời Nguyễn Phúc Khoát, bắt đầu có các quan hệ với các Pötao, như các bộ Biên niên có ghi nhận:

Vua Nước [Thủy Xá] và Vua Lửa [Hoả Xá] dâng lễ vật [vào cống]. Hai xứ này nằm ở phía trên Nam-bàn (khi Lê Thánh Tông đánh bại Champa [1471] một gia đình Cham đang cai trị Nam-bàn, là xứ được cắt ra, kể từ núi Thạch-bi [mũi Varella] và về phía tây), gồm có khoảng năm mươi ấp, chính giữa là núi Bà-nam, rất cao, vua Thủy-xá ở về phía đông núi này, vua Hoả-xá thì ở về phía tây. Ở đầu xứ, gần Phú-Yên, năm năm một lần các phái viên được phái đến, và nhận các lễ vật (quần áo bằng lụa, khăn đóng, nồi niêu, chảo, chén bát). Các vị vua của các xứ này nhận các lễ vật ấy và liền chuẩn bị các sản vật của xứ họ để dâng cống (gỗ lô hội, sáp ong, sừng nai, mật gấu, ngà voi). Các vị sứ mang các lễ vật ấy đến tận đây. Vua [Nguyễn] ban thưởng hào phóng cho họ khi họ trở về (nt. tr. 214).

Nghiêm Thẩm viết rằng (1962, tr. 136) Nam-bàn là phần Cao nguyên thuộc về nước Champa cổ; hình như nó tương ứng với nam Champa, tức tỉnh Kauthara, phần còn lại sau khi mất Phú-Yên, nay là biên giới phía bắc. Vùng thượng Nam Bàn như vậy đích xác là xứ Jörai của các Pötao. Thủy-xá, lãnh địa của Vua Nước nằm về phía đông, và Hoả-xá, Vua Lửa ở phía tây; kỳ thực là ngược lại, nhưng sự nhầm lẫn này cứ kéo dài và thậm chí còn là nguồn gốc của một đạo Dụ của nhà vua. Đối với người Việt, điều đó chẳng quan trọng gì, họ sẽ quan hệ nhiều hơn với vị Vua ở phía đông và thường gọi ông ta là Thủy-xá, Vua Nước (thực ra là Vua Lửa). Về việc cống nạp, không có vấn đề trao đổi lễ vật, quan hệ láng giềng thân thiện; các vị vua không đi đâu cả, chỉ có các sứ thần gặp nhau, hình như là ở Phú Yên. Triều đình có thể tự hào là có các Pötao làm chư hầu, còn các vị này thì vẫn hoàn toàn độc lập.

Các chúa Nguyễn sẽ gặp nhiều khó khăn và người Jörai, nếu không nói là các Pötao, sẽ có phần của mình trong chuyện này. Lợi dụng sự tranh chấp giữa các chúa Nguyễn và Trịnh, nhà Tây Sơn đã khởi nghĩa; cuộc khởi nghĩa này bắt đầu ở vùng rừng núi An Khê vào năm 1771, năm 1776 Nhạc xưng vua ở Chaban, đô thành Cham cổ của của Vijaya ngày xưa hùng mạnh. Đây không phải là một cuộc nổi loạn nhỏ ở địa phương, do một viên cầm đầu bằng nhóm nào đó, mà là một phong trào cách mạng, cú tính chất quần chúng và quốc gia, chống lại một “chế độ” cũ ngày càng gắn với các thế lực ngoại quốc. Nhưng người miền núi vùng thượng Apa, Bana và Jörai, đứng về phía họ. Về phần mình, nhà Nguyễn đi tìm viện trợ của Xiêm (cũng như Lào sẽ làm đúng như vậy để chống lại những người Khạ của họ) và nhận được viện trợ của Pháp, giám mục d’Adran (Bá Đa

Lộc¹), cùng với hoàng tử nhỏ của ông ta là Cảnh, đã dẫn về một đám người thích đánh nhau cùng

1 (ND)

các khẩu đại bác. Nguyễn Ánh và những người Pháp của ông ta lấy lại được các Tháp bạc vào năm 1971, đánh tan các nhà cách mạng ở An Nam!

Nguyễn Ánh là người duy nhất chiến thắng và lên ngôi lấy danh hiệu là Gia Long. Dưới thời người nối nghiệp ông là Minh Mạng (1820-1841), sau đó đến Thiệu Trị (1841-1848) và Tự Đức (1848- 1883) lại thấy các quan hệ chính thức với các Pötao được ghi chép và chiếm một vị trí quan trọng trong bộ Biên Niên.

Nhu-viễn, “Hoà bình đối với chốn xa”, là tên một chương trong các văn kiện về tổ chức của bộ Lễ, nói về quan hệ với các nước ngoài; được viết bằng chữ Hán-Việt, nó được hoàn thành vào năm 1851. Như cách gọi các phân vùng trong đó cho thấy, Văn kiện này phân biệt rất rõ các Thuộc Quốc, tức các nước đồng minh, và các Thuộc Man, tức các rợ liên minh, trong số những người phải cống nạp theo đúng kỳ hạn. Các Man (từ Hán-Việt chỉ người mại) là những thị tộc người man di còn sống sót, ở phía bắc (Mường, Thượng, Thổ); các Quốc (tương đương với nước) gồm có: Cao-Men (Cămpuchia), Vạn Tượng (mười nghìn con voi =Lào) và các Thủy-xá Hoả-xá của chúng ta. Các nhóm lệ thuộc thuộc nhiều trình độ được nấu chín về chính trị-văn hóa khác nhau và dường như người Jörai được đánh giá cao hơn cả, như chúng ta sẽ thấy sau đây.

1829 - Sứ bộ đầu tiên của Thủy-xá đúng ra là Hòa, ở phía đông.

Năm thứ mười triều Minh Mạng, nước Thủy-xá gửi các tên Ma-Dien và Ma-Xuan đến dâng ngà voi và xin được đến dâng các vật triều cống (t.II, tr. 106-107).

Thủy-xá phái người đến Phú Yên để xin dâng cống vật. Theo lệ, đã ban cho hai phái viên của bọn Man

đi những tấm lụa xám, mỗi tên một tấm, áo hẹp tay và có trang trí, quần thêu màu đỏ, một lạng bạc, cho mỗi tên (t.I, tr. 171-173). Vậy là những người trần truồng, vẫn bị coi là mọi, đó được khoát cho quần áo. Sáng kiến đặt quan hệ là do từ Vua Lửa¹. 1831- Các quan hệ được

¹ Năm Minh Mạng thứ 15, nhân dịp các sứ giả của Hoả-xá được gửi đến (theo Đại Nam chính biên liệt truyện), nhà vua phủ dụ rằng “dân tộc ấy có đầu mọc tóc và miệng có răng, vậy bản chất không phải là ngu dốt, chỉ cần được khai hóa và đặc biệt cho họ mặc quần áo thay vì trần truồng”.

Nên nhớ là vào thời điểm đó vương quốc Cham đã không còn tồn tại nữa và Campuchia đã bị gặm mất một phần quan trọng vùng krom (hạ, tức vùng Nam Kỳ của người Pháp) của nó; các Pötao còn lại trở trọi.

Một bản biên niên khái quát có thể cho ta thấy các mối quan hệ, không phải là không có ý nghĩa:

thiết chế hóa. Năm Minh Mạng thứ 12, triều đình đề nghị ban cho xứ Thủy Xá được dâng cống lễ ba năm một lần, vào các năm tỵ, ngọ, mão, vào ngày rằm tháng sáu, và lễ vật được đưa đến tỉnh Phú Yên (t.II, tr. 67-69).

Cách nghĩ, ý đồ, ý nghĩa và tầm quan trọng của mỗi bên đằng sau những lời diễn đạt của họ là rất khác nhau, và sau đây, để minh chứng, tôi sẽ dẫn ra hai đoạn, với hai bản dịch: một bản dịch ra tiếng Pháp do một người Việt Nam (Vũ Văn Thiên), bản kia dịch ra tiếng Jörai (ở đây tôi đã dịch lại thành tiếng Pháp) do một người Jörai (Röchom Kek) chuyển ngữ từ cùng một bản Nhu- viên viết bằng tiếng Việt:

tiếng Việt tiếng Jörai

Năm Minh Mạng thứ 12, vua Năm của vua (Pötao) Minh Mạng nước Thủy-xá cử một đoàn hàng thứ 12, Vua Nước (Pötao Ia) dâng cống vật cử các triều thần của mình (Ding-

bual)đại diện cho mình bên cạnh Nhà Vua.

Hoàng Thượng hỏi han và khích Nhà Vua đưa họ vào nhà củaVua,

1822	Kể từ triều vua Chăm cuối cùng Pô Chông Chon	Người Khơme còn niệm nớ	↔ 2 Pötao		
1829			Pötao TX	→	Viet Nam
1831			Lao Pötao TX	→	V.N.
1841		Người Khơme không tiếp nhận người Việt	↔ 2 Pötao TX P. TX + HX	→	V.N.
1859			Pötao 17	V.N. →	Pháp
1868		Khmer 17 Pötao		
1883		Khmer	(Pötao)	→	Pháp
1893			Lao	→	Pháp

TX: Thủy - xá.
HX: Hoả - xá.
→: Hướng tên kể.
..... Tên kể từ gần xa.

lệ họ (vì đây là lần đầu tiên nước khích lệ và hỏi han (vì đây là

này thực hiện nghĩa vụ cống nạp; lần đầu tiên có đại diện củaPötao vậy nên Hoàng Thượng cho vời đến triều đình, vậy nên Nhà Vua họ lên để hỏi han và bày tỏ lòng cho đưa họ vào, khích lệ và hỏi

khoan dung đối với những kẻ đến hạn, để họ nói rõ điều cần làmặng từ xa) ban phúc cho những kẻ ở xa ấy).

Triều đình trù định từ nay về Từ nay về sau, khi Pötao Ia gửi sau, đến kỳ hạn nước ấy phải nộp đại diện của mình đi, các triều thần cống vật, khi phái đoàn đến ngụ của ngài sẽ đến trạm Phú Yên, viên

qua đêm tại công quán ở trạm Phú quan sở tại báo cho Nhà Vua và chọn Yên, tỉnh trưởng sở tại phải báo về ngày tốt để chuẩn bị đầy đủ đặng làm triều đình và chọn ngày tốt để trang lễ thiêng (nga' yang) ở nhà của Vua. hoàng cung Vua.

Trước sân công quán phải đặt một Trước sân nhà phải đặt một chiếc bàn chiếc bàn đặc biệt để nhận cống vật đặc biệt để bày các vật dùng trình diện

(những vật mang đến để ...)

Người dịch Việt đã theo sát văn bản *Nhu-viễn*; anh ta dịch từ *triều cống* theo nghĩa chính thống mà bản tiếng Pháp đã làm cho trở nên cứng rắn hơn: dâng cống vật. Người dịch Jörai rất hiểu nghĩa này, song rõ ràng đã đứng về phía một quan điểm khác và khiến cho văn bản đúng theo ý muốn của Pötao, anh ta đã dùng từ *pöbbuh*, có nghĩa là ra mắt, trình diện, chứ không phải dâng một cống vật. Toàn bộ lập trường Jörai là ở đây. Người dịch Jörai cũng cho thấy một khía cạnh quan tâm của phái đoàn: nhận lấy được những lợi thế vật chất từ phía người Việt. Cuối cùng anh coi những sự chuẩn bị của triều đình theo chiều hướng lễ thức thiêng, điều đó là đúng, đối với cả hai phía, Triều đình An Nam không tách rời chính trị với tôn giáo, và do vậy có thể hiểu đúng

chức năng của Pötao¹ hơn người phương Tây. Theo văn bản, ta thấy có lúc phái đoàn dừng lại ở Phú Yên, những lần khác lại đi đến tận Huế theo hành trình đã chỉ định. Danh mục các tặng phẩm ban cho Người đứng đầu Nhà nước (*Quốc trưởng*) Thủy Xá (được kể tiếp liền các tặng phẩm ban cho vua Căpuchia và cùng loại) bắt đầu như sau:

hai tấm gấm đời Tống, hai cuộn vải sa-tanh, hai tấm nhiễu,

tám tấm nhiễu ta, mười một tấm lụa ta,

một tấm lụa đỏ có thêu, một tấm lụa xanh chàm,

.....

Một văn bản khác ghi rõ lệ phí của phái đoàn:

ba mươi xâu tiền,

một con lợn, năm con gà mái, năm con vịt, hai hộc nếp,

năm hộc gạo trắng, cá muối, nước mắm, một ghè rượu,

¹ Từ Việt *sứ*, phái viên, khâm mạng, được người Jörai dịch bằng: *ding-bual*, là thuật ngữ thuộc hệ từ vựng mới dùng để chỉ những nhân sự trong số các triều thần, quan chức, viên chức; người dịch Jörai không dùng một thuật ngữ dành cho các chức vụ thực sự trong nhân sự của Pötao bởi vì, đối với anh ta, mọi quan hệ

với chính phủ Việt Nam chỉ có thể liên quan đến các nhân vật làm vì và không hề dính dáng gì đến các triều thần chính thức (của Pötao).

trầu cau có đủ.

Ngoài ra, theo yêu cầu của phái đoàn Thủy Xá, từ Phú Yên trở đi, cấp thêm một khoản lệ phí đi đường gồm ba mươi xâu tiền để đi được đến kinh thành. (t.II, tr. 167-169).

Khi các sứ thần của Thủy Xá đến kinh thành, ban cho họ một yến tiệc, một buổi diễn tuồng và mười xâu tiền thưởng (tr.203).

Các phái viên của Pötao không hề mất tinh táo khi đi đến Huế; họ biết đòi hỏi, hoạt động của họ có ý thức vụ lợi, chính sách của Triều đình cũng vậy. Họ coi trọng lương tiền hơn quần áo, mà họ không mặc – khi trở về làng, họ đem cho những người họ hàng, những người này cất giữ chúng trong những chiếc chum; đến ngày nay người ta còn tìm lại được trong ấy những mảnh vải rách. Hơn thế nữa, những điều họ báo cáo và kể lại theo một cách nào đó đã mở rộng quan hệ Việt- Jörai ra trong dân chúng ở các làng.

1834 – Các quan hệ mang màu sắc đồng hóa.

Năm Minh Mạng thứ mười lăm, một chỉ dụ của nhà Vua thông báo rằng nước Thủy Xá, ở xa, có phong tục xưa cũ và tập quán chất phác, đến nay vẫn làm tròn bốn phận triều cống [...]. Ban người đứng đầu nước ấy, vốn tên gọi là Lam, từ nay được mang tên là Bảo, thuộc họ Vĩnh, đặt cho mọi người biết dòng họ ấy ngày càng theo văn hóa Việt Nam [...].

Lâu nay không hề có bạo loạn chứng tỏ đã có quan hệ quân thần tốt; đương nhiên nước ấy có những nguyên tắc tín ngưỡng. Vậy nên, cùng với tên họ, phải viết rõ là “Vua nước Thủy Xá” [Quốc vương nước Thủy Xá]. (t. II, tr. 17-19).

Người Việt đã áp đặt tên Việt cho tất cả người Chăm, đến mức ngày nay họ không còn biết họ của họ là gì. Nỗ lực đồng hóa này chẳng có tác dụng gì đối với người Jörai; các Pötao không hề biết người ta đã trao cho họ tên gì. Một người Jörai không thể nào coi trọng chuyện đó. Tuy nhiên cần chú ý là, bằng cách gọi Pötao là “Vua”, Triều đình đã coi họ ngang hàng với những vị vua của các nước ngoại bang - điều vị Pötao Jörai cũng chẳng hề bao giờ quan tâm.

Ngoài các tặng phẩm thường xuyên, lại có tặng thêm Vua, Người đứng đầu nước Thủy Xá:

một bộ ấm trà tây,

một bộ chén bằng thủy tinh dùng để uống rượu,

một hộp bằng thủy tinh có chân đế dát vàng và một cốc thủy tinh có trang trí, hai tượng nhỏ bằng mã não đỏ ...

... Vương quốc Thủy Xá đã dâng cống vật đúng thời hạn đã định, các vị khâm mạng của họ được mời đến kinh thành để chiêm ngưỡng [Hoàng Thượng] [...]. Ngoài các tặng phẩm thường lệ, họ được tặng vải vóc để may hai bộ triều phục, đúng theo hàng thất phẩm [...].

Vua Thủy Xá, đúng hẹn, đã gửi các triều thần của mình, là Ma-Duyen và Ma-Tài, với chức danh khâm mạng và phó khâm mạng, đến dâng cống vật. Xét nước ấy ở xa, ở đấy phải làm ruộng để sinh sống,

phong tục ở đây cổ xưa, song người ở nước ấy cũng có răng tóc như ta, tức cũng có đầu óc, vậy sao không giúp họ làm được điều tốt? Các hiền nhân xưa đã đem nền văn minh của chúng ta cải hóa bọn man di, vậy nên ta cũng phải khiến cho những người kia ngày mỗi theo được văn hóa của ta. Vì vậy ta ban cho họ quần áo ... (t.I, tr.185-186).

Đồng hóa mới chỉ hạn chế ở chuyện quần áo (mà chúng có được mặc đâu, nếu không phải chỉ là để cho người ta nhìn thấy khi ở vùng duyên hải). Chỉ dụ gọi các phái viên của Pötao bằng tên Jörai (*Ma = Ama*, có nghĩa là Cha của ...) dù đã được chuyển ngữ sang tiếng Việt.

Đặng Đức Thiệp và Nguyễn Văn Hảo cần chuẩn bị sẵn sàng một chiếc thuyền, với mười người và một thông ngôn, để đưa các đại diện của Thủy Xá ra kinh thành theo đường thủy. (t.II, tr.69).

Các phái viên của nước Thủy Xá đi về bằng đường thủy, vậy nên một chiến thuyền của tỉnh Thừa Thiên phải đưa họ đến Thanh Hà và từ đó về tới Phú Yên ... (t.I, tr.59).

Được tổ chức rất chu đáo, để đón mấy người Jörai nghèo khổ, phái viên của Pötao, đến các thành phố ven biển, đã phải huy động cả một đám nhân sự người Việt hào nhoáng - tiếc là không thấy được thái độ đáp lại của họ. Triều đình Huế không dành lễ thức đó cho bất cứ ai; quả là triều đình rất coi trọng Pötao, điều không một người Pháp nào sau này làm được, dù những người chinh phục da trắng luôn đặc biệt tự coi mình là “những người bảo hộ cho các tộc người thiểu số”.

1841 - Xuất hiện vị Pötao thứ hai, nối cùng vị thứ nhất.

Năm Thiệu Trị thứ nhất, một chỉ dụ quy định: Vương quốc Thủy Xá, vẫn cống nạp đều đặn, do sai sót của thông ngôn đã bị gọi nhầm là Hỏa Xá. Sau khi đã điều tra, nay được biết ở phía Tây nước Thủy Xá có một nước gọi là Hỏa Xá, xin được cùng Thủy Xá dâng cống nạp. Lệnh cho Bộ Lễ chỉnh đốn lại các tên gọi ấy và hai nước đó được cùng nhau nộp dâng lễ vật [...]. Vậy Hỏa Xá sẽ mang các lễ vật đến chỗ Thủy Xá, Thủy Xá sẽ mang tất cả đi cống nạp (t.II, tr. 75-77).

Có hai sự kiện mới: một mặt Triều đình thấy đã sự lẫn lộn giữa Nước (Thủy) và Lửa (Hỏa), nhưng không nhận ra được sai lầm ở chỗ nào và tiếp tục gọi vương quốc phía đông là Thủy, kỳ thực là Hỏa, ở gần Phú Yên hơn và do vậy được chọn để chuyển giao cả lễ vật của vương quốc phía tây; mặt khác vương quốc phía tây thấy nên đặt quan hệ với thế lực yuan này, mà họ đã biết thái độ đối với vương quốc phía đông (vì họ cùng là một xứ Jörai) không có gì bất lợi.

Đại Nam chính biên liệt truyện (1889. tr. 33- 46) có một hiệu chỉnh sau một cuộc điều tra đối với các nhân vật liên quan: “Nước chúng tôi gọi là nước Hỏa xá, quốc trưởng là Hỏa vương” (= Pötao apui); như vậy đúng người Việt đã quan hệ với Hỏa xá. Nhưng, như sau đó cuốn sách này viết, người Jörai cũng chẳng biết thế nào là Thủy hay Hỏa, là những từ Hán Việt; những người biết tiếng Việt chỉ biết những từ dân gian: Nước và Lửa. Chính biên ghi rất đúng về Thủy xá - Thủy xá được yêu cầu chuyển các lễ vật của họ cho Hỏa xá – rằng lãnh địa của họ phía đông giáp với Hỏa xá và phía tây giáp huyện Sơn Bốc của Cămpuchia. Ranh giới giữa hai nước được mô tả rất chính xác: “nơi có hai cụm núi, cảnh quang giống như một nóc nhà, nước sông chảy theo hai sườn khác nhau; đây là ranh giới phân chia nước Thủy xá với nước Hỏa xá”.

Trở lại với Nhu Viễn (sách này vẫn tiếp tục gọi Hỏa là nước phía tây): Vua [Thiệu Trị] tuyên bố với vua Thủy xá, tên là Vĩnh Liệt: Nước Ngươi đã dâng cống vật đúng theo bốn phận chư hầu ... (t. II, tr. 25).

Từ nhà vua ở Huế dùng để gọi vị vương phía đông là *Người* (Hán Việt là *Nhi*), là từ kinh

diễn dùng khi nói với người trên.

Triều đình Huế xác định tính chất lễ vật của các đồng minh như sau:

Năm Thiệu Trị thứ nhất, nước Hỏa xá xin được cùng gộp với Thủy xá trong việc dâng cống vật. Tổng số cống vật được định như sau:

hai ngà voi,

hai sừng tê giác, và phần Hỏa xá: một ngà voi,

một sừng tê giác,

Thủy xá có nhiệm vụ cử người mang tất cả chỗ cống vật ấy đi.

Năm ấy các nước Thủy xá và Hỏa xá gửi một phái đoàn mang sáu cân¹ kỳ nam (Thủy xá gửi 4 lạng, Hỏa xá gửi 2 lạng) để làm lễ dâng hương cùng các lễ vật: 4 ngà voi và 3 sừng tê giác (2 ngà và 1 sừng của Thủy xá, 2 ngà và 1 sừng của Hỏa xá) (t.II,tr. 109).

Vương quốc phía đông được coi là quan trọng hơn, điều đó được biểu hiện trong số cống vật, gấp đôi số của Hỏa xá (dù trong thực tế ở phía tây có nhiều voi và tê giác hơn. Nhưng vị Pötao phía tây nộp nhiều cống vật hơn phần bắt buộc của mình, có thể là để chứng tỏ ông ta cũng ngang bằng vị Pötao kia (kỳ thực cũng đúng như vậy, trên bình diện quyền lực), hoặc đơn giản là vì ngà voi bao giờ cũng phải đi cả cặp – còn tê giác thì đây hẳn là tê giác một sừng, rất hiếm, sừng trên mũi có giá trị không gì so sánh được trong được liệu Trung Hoa.

1848².

Năm Tự Đức thứ nhất, nước Thủy xá xin gửi phần đóng góp của mình vào lễ dâng hương: 3 lạng kỳ nam, 2 cân trầm hương, 4 cân tấc hương, và lễ lặt theo lệ: một ngà voi, một sừng tê giác (T.II, tr. 113-114).

Các loại gỗ thơm rất được ưa thích từ thời Champa; là sản vật của Cao nguyên, chúng được “người miền núi” thu hoạch cho triều đình Cham. Người Việt kế tục; chẳng có gì thay đổi đối với người Jörai. Nhưng các Pötao vẫn được coi như trước, ít ra món cống nạp cũng để cho họ được độc lập như Lào và Cawpuchia.

Sau năm 1848, năm ngừng xuất bản các Biên niên, chúng ta chỉ biết là các quan hệ còn tiếp tục mười năm nữa; rồi xứ sở của các Pötao dường như đứng ngoài các biến động nửa cuối thế

1 Livre: đây là cân ta, bằng nửa kilogam

2 Trong các năm 1843, 1845, 1846, Biên niên còn ghi các chỉ dụ liên quan đến các Pötao. Kể từ năm 1841, tiếp sau Thủy xá đều có nhắc đến Hỏa xá, mà triều đình đã mở rộng quan hệ.

kỷ XIX là thời các thế lực thực dân phương tây đổ đến. Và sẽ diễn ra một hệ quả, khá nghịch lý, là chính

qua công cuộc thuộc địa hóa của Pháp mà xứ Jörai sẽ trở lại với Việt Nam, không phải là chư hầu được kính trọng nữa, mà như là lãnh thổ quốc gia được sáp nhập bằng quyết định một phía và bị chiếm đóng một cách tàn bạo.

Cần nhớ là, giữa năm 1829 và 1848, giữa các Pötao với Triều đình không hề có hòa ước liên minh, cũng không có trao đổi các phái đoàn thường trực. Trong quan niệm cũng như trong tư tưởng của người Jörai, kết nghĩa (hòa ước) tuyệt đối không hề có nghĩa bắt buộc và cống nạp; hơn nữa nó thuộc về đời sống bình thường của người dân và không thể do một người đứng đầu nhà

nước nào áp đặt (bởi không hề có một người như vậy). Người Jörai chỉ biết những cuộc kết nghĩa giữa các cá nhân, các gia đình, các làng¹; có lẽ chính vì vậy mà trong truyền thống của họ, họ chẳng hề giữ lại chút dấu vết nào của các mối quan hệ với triều đình Việt, dường như vốn chẳng có tác động gì nhiều đối với họ - cứ như họ hoàn toàn dửng dưng với một việc không dính dáng gì đến họ (họ thậm chí không nhận ra được tên một vị Pötao nào như cách chúng được ghi trong các Biên niên). Về phía các Pötao và nhất là các quần thần của họ, những người giữ liên lạc giữa hai bên, chỉ có một thái độ lễ độ có chủ ý đối với các viên chức Việt Nam, được coi như là bằng

chứng về tính chất chư hầu (theo nghĩa châu Á), còn về phía người Việt Nam thì là việc thừa nhận một thứ bán-Nhà nước Jörai cũng ngang hàng như với Campuchia và Lào².

1971- Bọn người từ Viễn Tây đổ xô vào Đông Dương, không phải để khai thác, mà chỉ với một mục đích là tàn phá tất cả những gì không mang lại lợi ích cho chúng. Bom na-pan, bom và chất làm rụng lá cây nhằm tiêu diệt con người và mùa màng, những con tê giác cuối cùng và gố

1 Về việc kết nghĩa ở người Jörai, xem Dournes, 1972a

2 Cuối đời Minh Mạng, miền Đông Campuchia ít nhiều nằm dưới quyền bảo hộ của Việt Nam, Liệt, quận trưởng Sơn Bốc (hẳn là Sambok) đã làm một bản báo cáo được dẫn lại trong *Đại Nam chính biên liệt*

truyện (tr. 33-46). Viên chức người Việt này, hình như đã có một cuộc tuần du đến tận vùng các Pötao, đã mô tả các nước Thủy xá và Hỏa xá, lễ thức uống rượu ghè với cái cần hút, và ông ta kể tiếp: “Họ không có những người chỉ huy, không có quân đội, cũng không có hình phạt [...]. Khi một người con trai và một người con gái yêu nhau, thì người con trai phải đến làm rể ở nhà cha mẹ vợ [...]. Nước Hỏa xá có một thanh gươm (dao) rất thiêng mà vị quốc trưởng không cho ai được nhìn thấy [...]. Tôi đã đi qua nước Thủy xá, mất sáu ngày từ Sơn Bốc đến dinh cơ của vị quốc trưởng này, rồi hai ngày nữa đến dinh cơ của quốc trưởng nước Hỏa xá [...].

Về phần mình, cũng trong thời gian ấy, Phan Huy Chú (1872, I, 12) biết rõ về các cuộc tuần du của Pötao (nt. ch. 9): “Khi nhà vua, có tùy tùng đi theo, đi thu thuế, ông ta cưỡi voi, dẫn theo vài chục người, từ làng này sang làng khác; lúc ấy người ta đánh chiêng theo nhịp ba. Người ta đổ ra khỏi nhà và cất một túp nhà tranh để đón vua, bởi theo truyền thuyết, vua mà bước vào nhà nào thì nhà ấy sẽ mang tai họa; vậy nên vua không vào nhà ai. Người ta dâng lễ vật cho ông, tùy theo số dân trong làng: nôi, vải trắng, mía hoặc chuối nải; nhà vua nhận tất cả không chê thứ gì. Xong, ông lại đi sang làng khác.

quý, triệt diệt cả tương lai bằng cách ngăn không cho cây cỏ, thú vật và con người được tái sinh. Không biết thế nào là châu Á và thế nào là một cuộc chiến tranh nhân dân ở đó, họ không lường được rằng sự can

thiệp của họ sẽ càng thúc đẩy cuộc “tiến bước” của người Việt Nam trên toàn bộ bán đảo và sự biến đổi trong dân cư. Trong khi người Pháp đã cố tạo ra một tầng lớp tư sản hợp tác giúp họ thống trị các đám đông quần chúng mà họ sẽ khai thác những mâu thuẫn chủng tộc nội bộ (Việt, Khơme, Thái, các dân tộc thiểu số), thì người Mỹ, chẳng nhằm vào cái gì cả, thu nhặt lấy tầng lớp tư sản ấy (những kẻ hợp tác ở Sài Gòn) càng có đông khách hàng vì cuộc dồn dân bắt buộc vào các đô thị, để chống lại lực lượng dân chủ duy nhất trong nước. Nhân dân Đông Dương nhỏ bé có ý thức về tình trạng bị bóc lột chung của mình và nhận ra thực trạng tầng lớp nghèo khổ của họ và biết

rằng phải đoàn kết lại để đấu tranh một cách có hiệu quả cho tương lai của mình¹.

Phong trào này đã từng có tiền lệ lịch sử: trong khi nhân dân Pháp làm cuộc cách mạng của mình, thì nhà Tây Sơn đã thành công trong việc phát động một mặt trận nhân dân đoàn kết người Jörai và người Việt nổi dậy chống lại Chính quyền.

Chương 5

LÔ-GÍCH CỦA PHÂN CẮT

Một ông vua ở phía đông, một ông vua ở phía tây, chia nhau quyền lực đối với những bộ lạc hầu như không ai biết đến, đây là cách nhìn của những người Hán hóa, và tiếp theo họ là những người châu Âu, về những nhân vật mà người Jörai gọi là Pötao. Và như vậy thì không phải là hoàn toàn sai, vì vua Lửa, *apui*, còn được gọi là *ngo*, ở phía đông, và vua Nước, *ia*, là *yu*, ở phía tây; nhưng sự phân chia này không phải là lưỡng phân (còn có một Pötao thứ ba) và đây không phải là hai nước, chỉ là hai sườn của đường *phân thủy*.

Người phương tây đến từ biển và họ khám phá và mô tả bờ biển trước tiên – chính đây là lợi ích của các bản đồ do họ vẽ và những gì các tấm bản đồ ấy phát hiện cho chúng ta, từ bằng chứng về tầm nhìn của người thủy thủ cho đến lối phân cắt trừu tượng của các lý thuyết thuộc địa.

1 Lê Thành Khôi coi việc tăng cường một giai cấp công nhân là nhân tố đổi mới của Việt Nam, trong khi như vậy lại đặt nhẹ sức mạnh của toàn thể quần chúng không cần phải công nghiệp hóa để có thể nổi dậy. Ông ta viết rằng nền công nghiệp ở Bắc Việt Nam “ngày càng sử dụng nhiều hơn những người trẻ tuổi thuộc các dân tộc thiểu số, điều đó sẽ góp phần làm nảy sinh ở đây một giai cấp công nhân ...” (1971, tr.935). Về người Jörai, tôi không nghĩ rằng họ đấu tranh cho một tương lai trong đó họ sẽ trở thành một tầng lớp vô sản phục vụ một đảng.

Bốn bản đồ ở trang 124 được vẽ lại theo các bản sao các bản đồ cổ do Wheatley xuất bản trong công trình *The Golden Khersonese* của ông. Trước hết ta thấy trong các bản đồ ấy phương bắc khi thì nằm ở phía dưới khi nằm ở phía trên, khi lại nằm bên trái hình vẽ - một lối dẫn dụ rất hay về tính tương đối của các điểm nhìn tùy theo các nền văn hóa và các thời đại. Bản đồ năm 350 là bản đồ Phù Nam, trong đó phía bắc là Lâm Ấp, tức Champa cổ; bản đồ năm 675 cho thấy Hạ Chân Lạp (Hạ Cápuchia) và Hạ Champa, lần này nằm ở phía đông. Bản đồ A Rập năm 850 không biết đến nước Khơme, được A Rập hóa thành Qmar; bản đồ năm 1150 nhấn mạnh biên giới giữa các vùng ảnh hưởng của đế chế Sumatra của Sri Vijaya và của Kambuja trong thời cực thịnh của nó; nước Champa, ở phía đông, chẳng bao lâu sau sẽ sụp đổ, trước đó Sri Vijaya vĩ đại bị Majapahit của Java đánh bại. Ít nhất là cho đến thế kỷ XII, đây là nước Nhà nước Hindu hóa chia nhau vùng Đông Nam Á; những người Hán hóa còn ở xa về phía bắc.

Đến thế kỷ XVI, xuất hiện người Bồ Đào Nha, là những nhà hàng hải táo bạo và những nhà đồ bản chu đáo. Các bản đồ của họ sẽ được người Hà Lan chép lại, và đến lượt chúng sẽ gợi ý cho các bản đồ đầu tiên của người Pháp (Mariette chép lại Blaeu, Blaeu thì sao chép người Tây Ban Nha, là những người vừa thám hiểm Bồ Đào Nha cũng như Hà Lan).

Bốn bản đồ tiếp sau là của Bồ Đào Nha và Tây Ban Nha. Mãi về phía bắc, vượt quá sông Hồng, Cauchinchina là vùng đất Giao Chỉ của những người Việt đầu tiên; thuật ngữ này sẽ được người Pháp lấy lại để chỉ lúc đầu là vùng Trung Việt Nam (về sau sẽ gọi là An Nam), rồi vùng Nam, sẽ được họ gọi là “Cochinchine”. Ranh giới về phía tây là Siam, Camboia và Champa chia nhau rất rõ ràng vùng bán đảo (tuy nhiên, vào thời Janson, người Việt đã chiếm Phú Yên), Champa nằm ở giữa, từ biển đến sông Mékong. Điều đó biểu hiện khá chính xác, như chúng ta có thể thấy, sự phân chia ảnh hưởng của các đế chế Khơme và Cham vào thế kỷ XII-XIII, hơn là những lãnh thổ có ranh giới rõ ràng - quả là không có những đường biên giới được vẽ rõ, điều này còn do người Bồ Đào Nha chỉ đi sâu được vào nội địa đến mức các dòng sông có thể cho phép lưu thông được. Đường cắt bờ biển được vẽ kỹ, các cửa sông được phóng đại so với tỷ lệ, các đảo ven bờ,



1638 J. JANSON 1649



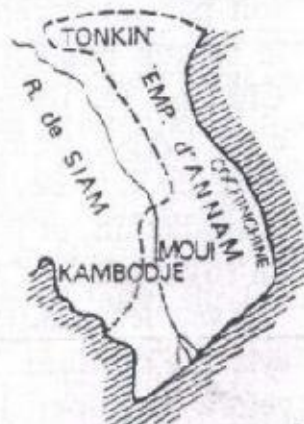
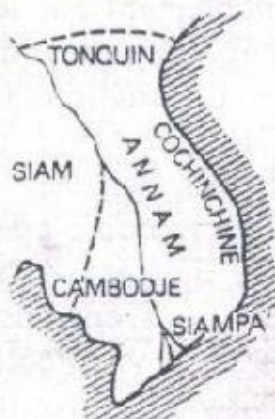
JOÃO TEIXEIRA

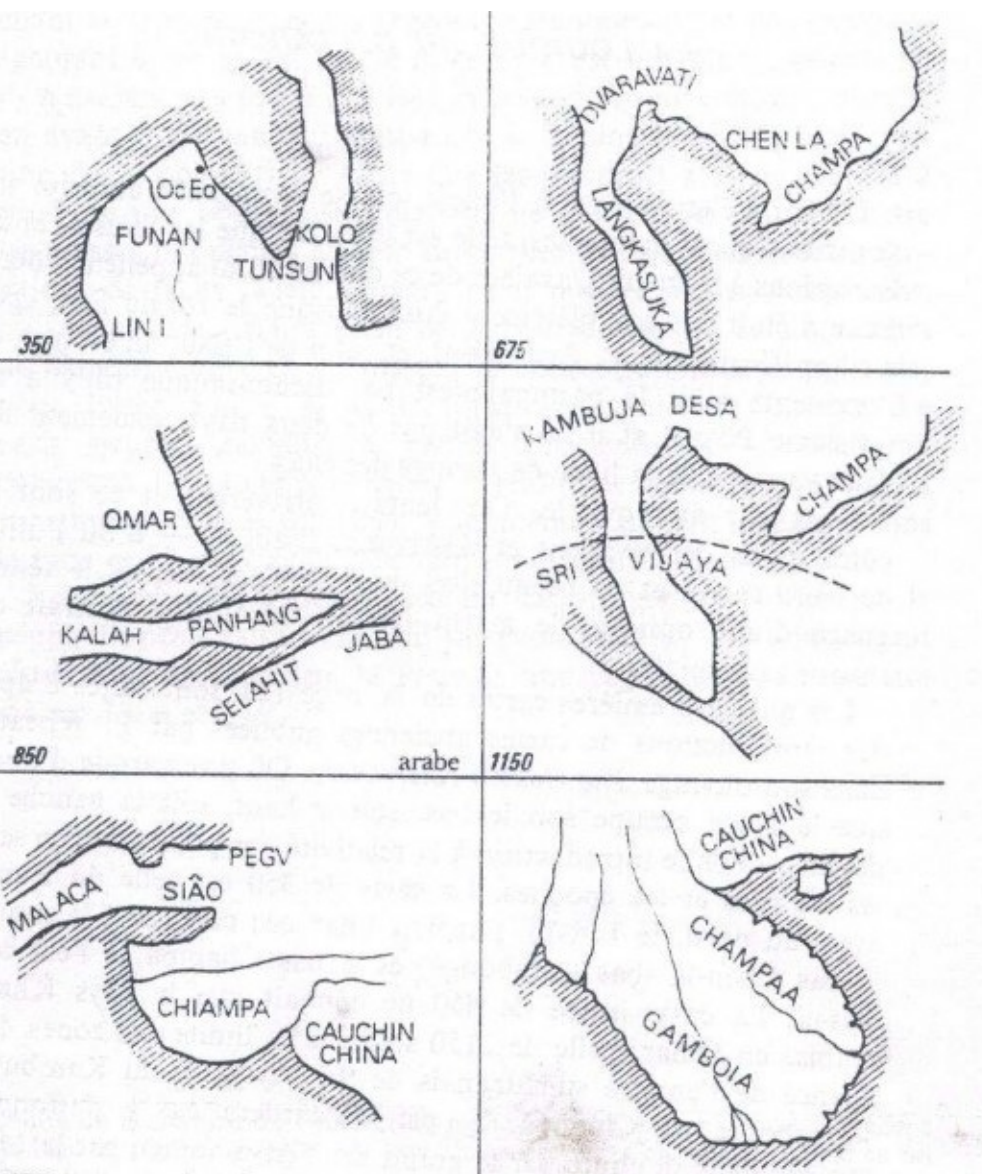


1793 allemand 1800



G. DELISLE





các vịnh, các mũi được vẽ và đặt tên - và nhiều tên trong số đó sẽ được lưu lại đến hậu thế, như mũi *Varela* (hay *Avarela*, *Varella*) có nghĩa là estaque, đá trên biển (cũng như *Gilbratar*¹).

Hồi thế kỷ XVI và XVII, các nhà hàng hải biết rất nhiều các tên địa phương, hoặc qua tiếp xúc trực tiếp với người Chăm, hoặc qua thông ngôn, nhưng hẳn là đã qua trung gian tiếng Mã Lai. Ngoài Mékong, đương nhiên rồi, còn có một con sông của Champa thường được vẽ, và nó liên

quan trực tiếp đến chúng ta, là sông Apa, do một người vẽ có tên hoặc là *Rio de Frei d'Abreu* (một người có tên là *Abreu* là anh em chung bầu² của vua *Jean III* của Bồ Đào Nha), hoặc *Rio Tinacoreu*, *Rio Tauralachin*, và hình như ông ta đã đi ngược dòng sông lên khá xa, đến một vương quốc tên là *Chintalehos*, còn chưa xác định được là đâu.

Với bốn bản đồ cuối cùng, chúng ta đi vào một hệ thống văn hóa khác. Chủ nghĩa chủng tộc trung tâm và cái nhìn kiểu thuộc địa bắt đầu công việc phân cắt. Đã có những quốc gia, những đường biên giới.

Bản đồ Đức năm 1793 và bản đồ Pháp năm 1800 rất giống nhau. Một nước Lào đã nằm bên này và bên kia vùng trung Mékong, Cuachin-china xưa nay tên là Tonkin (vương quốc của nhà Trịnh), Vùng Trung tên là Cochinchine (vương quốc nhà Nguyễn); trong thời kỳ chinh phục và sau đó, người Pháp sẽ giữ nguyên lối phân cắt này, mặc dầu *Gia Long* đã thống nhất tất cả lại từ năm 1802. *Cápuchia* vẫn giáp với Champa, chỉ còn thu lại ở *Pandagura*, trên bản đồ của *Delisle* trông rộng hơn về phía nội địa. Chỉ thấy một sự khác biệt,

và là khác biệt quan trọng: xứ của người Kemois (những người man di ở trong nội địa), trên bản đồ thứ nhất, thuộc về Căpuchia, nước này tràn khá rộng sang bờ trái sông Mékong và bao gồm cả vùng Cao nguyên; còn bản đồ Pháp thì vùng người Kemoi này nằm ở “Cochinchine”, đây sẽ là luận đề chính trị thuộc địa. Nhưng chúng ta biết rằng Việt Nam chỉ có thể đòi quyền bá chủ vùng lãnh thổ này qua con đường coi Cămpuchia và Lào là chư hầu; còn xứ sở của các Pötao thì độc lập; người Pháp không biết điều ấy.

Hai bản đồ cuối cùng là của người Pháp. Nước Căpuchia thậm chí không có cả đường biên giới trong đó, nó bàng lảng ở đó như một hoài ức giữa Siam và An Nam chia nhau lãnh thổ của nó.

1 Dầu gốc Bồ Đào Nha hay phiên âm từ tiếng Mã Lai (Pulo Hube = Pulau Ubi, “ile Ipomoea”; Pulo Candor = Pulau Kundur, “Ile Benincasa”; Pulo Canbir = Pulau Gambir, “Ile Uncaria”), chúng được chuyển sang hệ địa danh Pháp: Poulo Obi, Poulo Condor, Poulo Gambir. Hoặc chúng được dịch sang tiếng Việt: Pulau Ubi hành Hòn Khoai, hoặc phiên âm: Varela thành Mui La, Pandarang thành Phan Rang, hoặc biến đổi: Pulau Kundur (Poulo Condor) thành Côn Sơn.

2 Frère de lait: anh em chung một người vú nuôi. (ND)

Bản đồ năm 1841 còn ghi một nước Champa, đến bản đồ 1865, nó không còn nữa. Từ An Nam phủ hết toàn bộ vùng Đại Việt, nhưng những tên Tonkin và Cochichine cũ vẫn còn được giữ lại.

So sánh bản đồ của Fremin (1841) và bản đồ Janson (1638) ta nhận ra một hiện tượng đáng chú ý: trên bản đồ thứ hai An Nam chiếm vị trí của Champa trên bản đồ thứ nhất. Chính ở chỗ ấy xưa đã tồn tại nước Champa, và chính là nơi người Jörai vẫn còn sống; năm 1841 nước Champa không còn tồn tại, nhưng vùng nội địa Champa chưa bao giờ bị chiếm. Người Pháp đã cho cái nước An Nam đầy tham vọng ấy chính ngay những đường biên giới phía tây của nước Champa xưa, mà nước Việt Nam coi là mình được thừa kế chẳng tốn chút công sức nào, nhờ ơn nước Pháp: từ nay việc sáp nhập thế là xong, trên bản đồ. Về phía người Pháp, tất cả những gì tiếp diễn sau đó chỉ là hệ quả lô gích của sự phân cát ấy, không hề biết đến xứ sở của các Pötao (năm 1841 còn là một vương quốc đối với triều đình An Nam), chỉ coi Lào và Cămpuchia là những vùng biên cảnh đối mặt với Siam.

Khi người Pháp đến, các tộc người thiểu số bản địa, nằm giữa một bên là người Việt, bên kia là người Khơme và Thai (Lào và Siam), bị những người láng giềng này coi là chư hầu, những người này cho là có quyền trên một vùng hinterland mà họ không chiếm đóng. Và chẳng dường như họ không nghĩ đến chuyện chiếm lấy vùng đất này, cứ như họ biết rằng tình trạng trung lập và trung gian của nó (ít nhất là về vị trí địa lý) sẽ che chở cho bên này đối với bên kia – trong khi Cupet thì bảo rằng đây là “nơi trú ngụ và ẩn náu của các cuộc nổi dậy tương lai” (III, tr. 416).

Tuy nhiên, dần dần Cămpuchia có khả năng phải chịu số phận của Champa đã biến mất, các nhân vật lớn không còn chỉ có người Thai và người Việt. Nền độc lập của các Cao nguyên trung tâm đã bị các đế quốc này uy hiếp; việc người Pháp đến sẽ đẩy những Người Miền núi lao nhanh hơn vào cuộc tranh giành của các quốc gia đối địch.

Năm 1890, Cupet phân loại:

những người man dã thần phục người Lào: Khas Braous, Tiom-Pouens; những người man dã thần phục người An Nam: Radès;

Liên minh Banhar-Rongao-Cédang;

những người man dã độc lập: Peunongs, Djiaraïs (Sadètes).

Theo ông ta, ngoài những người “Djiaraïs thuộc các Sadètes”, lợi ích và thiện cảm của những Người Miền núi thiên nhiên về phía người An Nam (những người buôn bán, các quan chức, những người đi thu thuế - việc thu thuế gắn chặt với nghề bán hàng rong) hơn là người Siam-Lào (tr. 396). Đặc biệt người Radès (Eddé) xin làm chư hầu của An Nam để từ chối làm chư hầu của Lào và kháng cự với người Pháp. Vậy nên Coupet đề nghị các công sứ Pháp cần tuần du ở các vùng này, như những người thu thuế Việt, nhưng là để khuất phục và nắm những Người Miền núi cho được chắc hơn.

Người Jörai đứng riêng hẳn ra; các cuộc khảo sát của các thành viên Phái bộ Pavie chỉ đưa đến kết quả là khiến họ thêm đa nghi, thậm chí kháng cự công khai. Họ bắt đại úy Cogniard, buộc Dugast phải từ bỏ ý định đi ngược lên sông Apa, rồi ngăn không cho ông ta xuôi dòng sông đó từ An Khê là nơi ông đã chuyển đến; từ cả hai đầu, xứ sở Jörai là bất khả xâm nhập. Xa hơn về phía bắc, Coupet chỉ có thể đi qua xứ này ở ngang đường phân thủy. Sau cái chết của Odend’hal, cuộc chiếm đóng quân sự trở nên tàn bạo, nhưng cũng chỉ đóng được những đồn bốt, được vũ trang mạnh và cô lập với nhân dân.

Trong thời gian đó, các chính trị gia của công cuộc thực dân hóa chuẩn bị, trên lý thuyết và trên bản đồ, cách phân cắt sẽ phục vụ tốt nhất cho lợi ích của họ. Đối với họ, tất cả những người bản địa đều là bọn man di (trong khi ở Triều đình Huế người ta có phân biệt) và các Sadet chỉ là những tên phù thủy gian ác. Về sau họ chơi trò bảo vệ các lợi ích tự trị, ấy chỉ là để bảo đảm lâu dài quyền cai trị trực tiếp của họ thôi.

Cuộc chinh phục Đông Dương của người Pháp được hướng về Trung Quốc, theo đường sông Mékong và sông Hồng; nó nhằm chủ yếu mục đích kinh tế; phương cách của nó là thiết lập một khối Đông Dương. Trong đó có việc chiếm Cao nguyên, để hợp nhất dưới một chính phủ chung cả Căpuchia, Lào và An Nam. Để hợp nhất các vùng chiếm hữu của họ đối với An Nam và Lào, người Pháp có thể làm việc đó bằng cách thành lập một Nhà nước nội địa (còn ít khả năng tồn tại hơn là Lào) tập hợp các dân tộc bản địa; họ chỉ nghĩ đến điều này khi họ trở lại chinh phục Đông Dương. Hồi cuối thế kỷ XIX, người ta chỉ tự hỏi nên gắn vùng đất này (tức Cao nguyên) vào đâu đây, và người ta phân vân giữa Lào và An Nam. Còn nhân dân, mà người ta không bao giờ hỏi ý kiến, phải chịu đựng một cuộc chiếm đóng cưỡng ép. Một người Jörai nói: “Người Pháp sẽ không ở lại đây mãi, tốt hơn cả là đừng gắn bó với họ, mà nên khéo léo với người Việt”. Điều này đúng hơn cả đối với người Jörai vốn độc lập hơn các tộc người khác, và người Việt Nam sẽ ít sợ và ít nề trọng hơn rất nhiều sau khi người Pháp đã đi qua, với chủ nghĩa duy lý sơ đẳng và chủ

trương đồng nhất hóa huỷ hoại văn hóa của họ, chúng đã giải huyền thoại hóa các thiết chế chính trị và quyền lực của các Pötao.

Công cuộc thực dân hóa đã do phái bộ Thiên chúa giáo bắt đầu ở người Bböhmar; sau đó nó được tiếp tục, rồi tập trung, ở người Eddé (Banmethuot thành tỉnh lỵ vào năm 1904); - viên chánh thanh tra Gayet tán dương: “Nhân dân Rhadé đã làm việc với chúng ta rất nhanh kể từ năm 1895, với những nhà cai trị hăng say như Sabatier mà người ta gọi là “Vua của người Rhadé” (1949, tr.72). Năm giữa người Eddé và người Bböhmar, người Jörai vẫn cứ như là không thể khuất phục được. Ở phía bắc, cuối cùng người Södang đã chịu quy phục Phái bộ Truyền giáo; phía nam, người Bunong hợp tác với chính quyền chậm chạp hơn. Năm 1924, ta còn có thể đọc được văn bản sau:

Người Sédang, người Djarai, người Mnong coi như nằm ngoài vòng ảnh hưởng của chúng ta, và thậm chí như là những kẻ bất khuất phục ít nhiều đều hung dữ và nguy hiểm. Việc chúng không hiểu được người da trắng (nếu không phải là tính bội phản của chúng) đã rất nhiều lần được biểu hiện qua các

vụ tàn sát kinh tởm [...]. Tiêu diệt chúng là một giải pháp không thể tính đến. Truất quyền sở hữu đất đai của chúng chẳng? Có những bọn rất hiếu chiến. Bọn người Djarai, chưa được khuất phục và là nhóm đông đảo nhất, chiếm ngay vùng trung tâm, hay ở gần đó, của cao nguyên mà chúng ta đang muốn chiếm (Cha Lechesne, tr. 3, 5-6).

Và Henri Maitre, là người đã viết về những Người Miền núi như sau:

Trong vài năm nữa, họ sẽ được văn minh hóa, do đó sẽ biến mất [...]. Những tư liệu này mà chúng tôi sẽ thu gom được sẽ là tất cả những gì còn sót lại của một chủng tộc man dã và kiêu hãnh mà chủng tộc chúng ta đã tiêu diệt, như nó đã từng tiêu diệt những người Anh-điêng ở hai châu Mỹ “được văn minh hóa”. (1912, tr.416).

sau đó lại không tìm được mình cất tiếng ca vang:

Một vài khu vực còn được giữ kín, việc xâm nhập vào đấy chẳng còn lâu nữa [...]. Quả nhiên Ngài A. Sarraut đã quyết định sẽ xóa bỏ các pháo đài cuối cùng ấy, nơi ẩn náu của các bộ lạc hiếu động và cướp bóc mà có thể sắp đến tôi sẽ có vinh hạnh được nghiên cứu và đặt dưới ách thống trị của chúng ta (tr. 558).

Năm 1888, Rheinart, khâm sứ Trung kỳ và Bắc kỳ, viết cho cha Guerlach:

Phương án chúng ta luôn bảo vệ là đặt các bộ lạc phụ thuộc vào An Nam, cho đến Siam, mà biên giới sẽ được xác định sau, vào một thời kỳ nhất định [...]. Chúng ta coi những bộ lạc nhập vào liên minh này và đòi độc lập là những bộ lạc bất quy phục ... (Guerlach, 1906, tr. 148).

Người ta đã phân cắt các đường biên giới như vậy đấy, trên đất đai của người khác, bằng cách tuyên bố chiến tranh trước đối với những ai không chịu chấp nhận chúng - tức những người Jörai, chúng ta có thể đọc ngầm như vậy. Sau khi đã chiếm xong Lào (1893), phương án, vẫn được bảo vệ, ắt phải thay đổi.

Năm 1898, Thiếu tá Tournier, Chỉ huy tối cao ở Nam Lào, viết cho vị Bề Trên của Phái bộ Truyền giáo Kontum:

Đã thống nhất là Lãnh thổ Lào sẽ kéo dài trên đường từ Kontum đến An Khê cho đến đèo Kon-Chorah; phía bắc và phía nam đèo này, đường ranh giới giữa An Nam và Lào, tạm thời được chấp nhận, là đường đỉnh của dãy Trường Sơn, các vùng đất có sông chảy về Mékong và các phụ lưu của nó thì thuộc về Lào [...]. Nhưng đối với những vùng mà Đức Cha đã hoàn toàn thuần hóa theo Văn minh, thì vấn đề đã được giải quyết dứt khoát: tất cả các bộ lạc, tất cả các làng nằm dưới quyền lực tinh thần của Ngài từ nay thuộc hẳn về quyền cai trị của Chính quyền Hạ Lào (nt. 110).

Quyết định này sẽ kéo dài mười năm. Nhưng việc gán về Lào hay về An Nam chỉ là những lớp vỏ ngoại giao, gán thật sự duy nhất là vào nước Pháp, và Phái bộ Truyền giáo Kontum đã chuẩn bị chu đáo cho việc đó. Lechesne, người đã thành thật thừa nhận, còn viết:

Lợi thế lớn của Kontum là ở đây tập trung 20.000 người Bahnar theo Thiên chúa giáo, do vậy dễ điều khiển hơn, đã được thuần hóa [...]. Thành quả [...] của Phái bộ có nghĩa là: nhân công và những người phục vụ tốt cho người Pháp (1924, tr. 3,10).

Nghị sĩ Fr. Deloncle cho xuất bản (1889) một “Bản đồ chính trị Đông Dương” (H. 4), mà Reinach đã sao

lại coi là “danh mục các yêu sách của chúng ta ở Đông Dương” (1901, II, 21); trong bản đồ này đáng chú ý là giữa hai tên gọi “Người Mọi du cư”, có tên hai xứ Hỏa xa và Thủy xá (đảo ngược như trong các tư liệu Việt Nam) – tôi không còn tìm thấy tư liệu nào tương tự¹.

1 Tuy nhiên có một tấm bản đồ tỉnh Phú Yên (xuất bản năm 1922) có ghi “Lãnh thổ của Sadet Nước” nằm giữa Ban Tur và Pley Kenth (in Laborde, 1929). Atlas Vidal- Lablanche vẽ một đường biên giới giữa Lào

Việc tạo ra một nước Lào “kiểu Pháp” là kết quả của một sự phân cắt muốn cho hợp lý bất chấp mọi thực tế con người: sông Mékong, vốn là cái trục sinh tồn của một thể thống nhất dân tộc

- - văn hóa, trở thành một đường biên giới cắt đôi một dân tộc; đối với Sông Ba (Apa) cũng vậy ở đây Chöreo, một trong những trung tâm của xứ Jörai ở ngã ba sông Ayun, trở thành một thị trấn biên giới! Nhưng những sự phân ranh giới ấy chỉ là hình thức và sẽ không kéo dài; điều chủ yếu là nước Pháp đang chuẩn bị một Đông Dương cho mình. Nhiều chỉ dẫn phát lộ cái đích nhắm ấy và đánh dấu các bước tiến triển của dự án:
 - - chế độ cai trị trực tiếp đối với công quốc Champasak (1893) - như cũng sẽ thực hiện sau này trên Xứ Người Thượng,
 - - dự án Nhà nước Cham của Aymonier:

Ngài Aymonier, công sứ Thuận Khánh, muốn đem lại một sức sống cho dân tộc đang hấp hối này. Ông đề nghị đưa họ thoát ra khỏi quyền lực của người An Nam, thường quá tùy tiện và áp bức, để họ được trở lại là chính mình dưới sự giám sát tối cao của chính quyền Pháp ... (Grangeon, 1896. tr. 34).

- - lập Cochinchine thành nước cộng hòa tự trị và lập lãnh địa năm¹ P.M.S.I. (Pays Montagnards du Sud Indochinois²) khi quay lại chiếm Đông Dương.

Về người Thượng (bộ phận đã thần phục, đương nhiên), từ lâu người ta đã tự hỏi nên cai trị họ như thế nào đây? Có hai giải pháp được đề xuất: giải pháp Phái bộ Truyền giáo, đặt quyền hành trực tiếp lên người Mọi không có trung gian nào của An Nam, và giải pháp của công sứ Lemire, cho rằng chỉ nên dựa vào các luật của An Nam (X. M. Ner, 1930, tr.537). Hai giải pháp

được hòa hợp bằng việc lập xứ P.M.S.I. do người Pháp trực tiếp cai trị, dưới cái vỏ “Hoàng Triều Cương thổ”³); đây là một kiểu “Vương quốc Sédang” được lập lại, và không phải chỉ có một

và Cambodge và đặt người Jörai ở cả hai bên, về phía Cambodge có ghi Ba-tao-ia (=Pötao ia). Giữa Lào-Cambodge và An Nam chỉ có một dãy núi, đường đỉnh là biên giới.

1 Enclave = Lãnh địa nằm lọt như một cái nêm giữa các lãnh địa khác (ND).

2 Xứ Người Thượng ở Nam Đông Dương (ND)

3 Sắc lệnh ngày 23 tháng Bảy 1950 lập một “Phái bộ của Đức Hoàng Đế Bảo Đại phụ trách vùng “Hoàng

Triều Cương thổ” – x. *Kế hoạch phát triển kinh tế cho vùng P.M.S.*, của Nguyễn Độ, , tr. 3; kèm theo kế hoạch này có một bản đồ kinh tế cho vùng P.M.S., kỳ thực là một bản đồ các vùng canh tác (chè, cà phê, cao su) trong tay người ngoại quốc - cứ như sản xuất bản địa chẳng có gì đáng kể đến kinh tế -, từ

Banmethuot đến Pleiku và trên toàn bộ chiều ngang Cao nguyên, xứ Jörai được bỏ trắng, trống - một sự im lặng rất đáng chú ý.

người đã nghĩ đến chuyện đó, chứng tỏ trong việc gọi một trong các Công sứ Banmethuot (thủ phủ của lãnh địa mới nhỏ bé này) là “Marie II”.

Trong lúc đó vùng cao Jörai được tách ra khỏi Lào và ghép vào An Nam (1904); vùng Chöreo được ghép trở lại vào Kontum, rồi vào Phú Yên (1907), rồi vào Pleiku trong khuôn khổ cái P.M.S.I. nọ; mồm phía tây, mà Lê Thành Khôi gọi là “vùng đất Việt Nam (*sic*) của những người Jörai Stung-Treng” được đưa trở về Cambodge (1911)¹. Trong cái chính sách phân cắt rõ ràng là rời rạc đó, ít nhất cũng có một yếu tố không thay đổi: việc khinh thường hoàn toàn đối với những người sống trên các lãnh thổ ấy, nhất là khi ở đây là những người Jörai, tức những người không chịu khuất phục. Những kẻ phá đám trật tự của người Pháp đó lại chính là những người được tổ chức rất tốt, tự nhận mình là người Jörai do tên thị tộc của họ và thừa nhận quyền lực của các Pötao.

Người Pháp đã dạy cho người Việt Nam cười nhạo các Pötao, các Thủy xá Hỏa xá xưa, vì không bẻ gãy được họ. Không bao giờ người Việt, cũng như người Khơme, nghĩ đến chuyện đánh nhau với các Pötao, trái lại họ tìm cách liên minh với các vị ấy. Người phương tây không thể hiểu rằng người ta có thể là chư hầu đồng thời lại tự trị, phụ thuộc nhưng không bị khuất phục, bất khả chiến thắng nhưng không phải là kẻ thù; vậy nên họ phải tiêu diệt các Pötao bất trị:

năm 1894, một cuộc chinh phạt xuất phát từ Stung-Treng; bị Pötao ia đẩy lùi.

năm 1897, một cuộc chinh phạt thứ hai xuất phát từ Stung-Treng, đốt cháy làng của Pötao, ông ta rút lui.

năm 1904, một đoàn quân trừng giới cô lập Pötao Apui và đặt ông ta trong tình trạng quản chế. năm 1908, Berner tiến hành một chiến dịch chống lại những người Jörai ly khai.

năm 1909, Guénot tiến công người Jörai và mang về chiến lợi phẩm.

Sau vài cuộc đụng độ khác, chính phủ làm như chẳng còn có vấn đề gì nữa và nuôi dưỡng ảo tưởng rằng công cuộc bình định đã hoàn tất, nghĩa là họ làm chủ được các tỉnh lỵ và áp đặt các “thủ lĩnh bù nhìn” ở cấp làng và huyện, trong khi các Pötao thì ở đâu đó và trên một bình diện

1 Cách lấy vùng Cao nguyên của người Lào đem nhập vào Việt Nam có thể so sánh với cách của người Anh, đặc biệt lấy quận Hpalang, bấy giờ còn là của người Thái (Nhà nước shan của Yunnan) đem nhập vào Miến Điện (X. Leach, 1972, tr. 95).

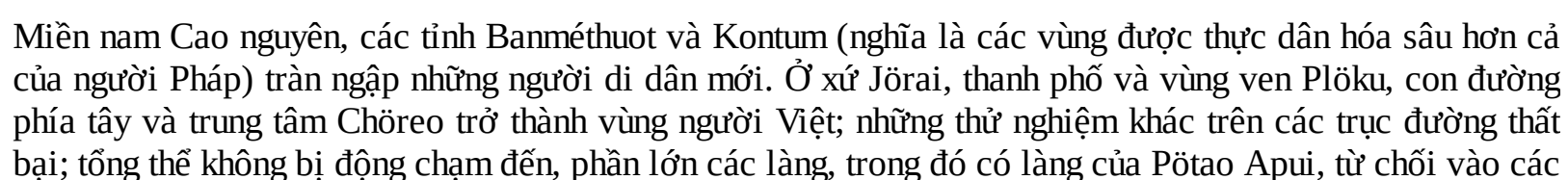
khác. Nhưng rồi mọi việc đều phải bắt đầu làm lại sau khi người Nhật chiếm đóng và cuộc nổi dậy của nhân dân. “Hiện tượng” Pötao” là trường hợp hiếm thấy của một quyền lực, chưa bao giờ bị xóa bỏ, cũng không bị biến đổi, không bị ghép chồng lên qua công cuộc thực dân hóa, đến mức nó vượt ra ngoài tầm hiểu của phương tây và mọi uy lực bên ngoài: cũng đáng chú ý là các Pötao cũng không bị các phong trào chính trị địa phương như *FULRO* lợi dụng, các mặt trận và phe phái có xu hướng Việt Nam thì càng ít hơn.

Năm 1946, quân đội Pháp phải chinh phục lại và chiếm đóng các Cao nguyên miền Nam.

đối tượng văn hóa dân gian.

Từ đó chính quyền Sài Gòn cố sức sáp nhập hoàn toàn vùng Cao nguyên (có vẻ lần này thật sự là như vậy), nơi mọi thứ đều có thể được sử dụng làm cơ sở cho khu du kích. Để làm việc đó, họ tiến hành nhiều biện pháp:

- - chuyển cư bắt buộc người Việt lên đây, những người mà Lê Thành Khôi gọi là những người tiên phong-không được mong đợi;
- - chia cắt lại các tỉnh thực dân địa, trong đó có Chöreo, được gọi tên mới là Phú Bốn;
- - vây người bản địa lại bằng dây thép gai trong các “ấp tân sinh” theo cách gọi chính thức nhập nhằng, cạnh các trung tâm lớn của người Việt;



trại tập trung và cả tập trung tại chỗ.

Nếu về mặt văn hóa, các tộc người ở vùng hinterland gần nhau đến mức dường như tạo thành một tổng thể thuần nhất biểu hiện giống nhau (từ các kỹ thuật cho đến các lễ thức), thì cung cách ứng xử chính trị - xã hội của họ lại rất khác nhau. Người Ma' - nhất là tiểu nhóm Chop ở cửa

sông Da' Dông - là một ví dụ điển hình về sự độc lập cô lập: bám giữ một cách hung dữ vào đặc thù tộc người của mình, họ khiến ta có cảm giác những dấu hiệu bên ngoài đó là thiết yếu đối với bản sắc của họ.

Ở người Sré, và một phần ở người Ma' phía đông, vốn dễ tiếp cận hơn, những sự tiếp xúc với người Chăm rồi người Việt, đã tạo điều kiện cho một cuộc sống có nhiều quan hệ cho phép họ ít lo sợ những biến chuyển và ít bị các biến cố gây chấn thương. Tuy nhiên nhược điểm về cơ cấu xã hội - văn hóa của họ không cho phép họ kháng cự trong khi thích nghi để có thể giữ được bản sắc của mình.

Trường hợp người Ê Đê và người Ba Na khá đặc biệt: họ được cô lập hóa, đặt làm dự trữ riêng ra, bởi một quyền lực bên ngoài. Người Ê Đê, ít bị động chạm đến hơn vì có truyền thống kết cấu chặt hơn, bước ra khỏi tình trạng này với một mặc cảm tự tôn; người Ba Na bị biến dạng văn hóa nhiều hơn.

Người Jörai, hậu duệ trực tiếp hơn cả của người Chăm, rõ ràng là tộc người mạnh; họ đông hơn cả; họ sống trải trong những thung lũng tương đối trù phú. Họ biết thích ứng với các điều kiện biến đổi mà không từ bỏ truyền thống của mình. Các kỹ thuật của họ (trồng trọt, dệt, âm nhạc) phát triển do họ ít bị thực dân hóa hơn các tộc khác (không có những người kinh doanh đồn điền, không có các nhà truyền giáo, một chính quyền chỉ ở xa). Sự cứng đầu của họ đã thành nổi tiếng; họ tự vệ tốt hơn nhiều do họ ít được giúp đỡ hơn (các tông đồ của “phát triển” nên chiêm nghiệm về điều này). Kết chặt với nhau bằng một hệ thống các thị tộc, khiến họ đi đâu cũng thấy là nhà mình, từ Phú Yên cho đến Ratanakiri, họ duy trì một mạng lưới mở các liên minh không loại trừ những người bên ngoài; như vậy đây họ đã có thể kháng cự lại sự phân cắt thực dân. Cần phải biết điều đó để hiểu được chức năng liên kết đạt đến đỉnh cao ở các Pötao. Như vậy ta sẽ cắt nghĩa được việc người Jörai đồng thời có những dân biểu ở Sài Gòn, những cán bộ trong chiến khu và những nhà tuyên truyền ở Hà Nội. Sự tham gia của họ vào FULRO ít hơn người Ê Đê nhiều; có thể trong việc đó họ tìm một cách để gần gũi hơn với các tộc người khác, dầu điều đó có tạm thời khiến họ cách xa người Việt (mà họ không bao giờ từ chối đối thoại) từng có những phân biệt đối xử đẩy họ đến cùng đường; mặt khác FULRO chủ trương một đường lối chính trị kiểu Nhà nước Ấn Độ hóa nữa, dầu không ý thức, họ thấy gần gũi.

Tháng Tư 1968 tôi đến Cambodge, để gặp những người Jörai ở đây; việc này đối với tôi rất khó khăn, do nhà cầm quyền quân sự, nghi ngại họ, đã cô lập họ, nếu không oanh tạc họ. Rồi ở

Thái Lan, tôi có thể nhận thấy các tộc người thiểu số cũng không được đối xử tốt hơn. Mọi sự diễn ra cứ như các dân tộc đã lập thành quốc gia chỉ có thể tìm cách huỷ diệt các tộc người thiểu số, vốn không phải là và không làm “giống như mọi người”. Người Jörai có truyền thống không hề biết đến các phân cắt thành những thực thể quốc gia; một đường biên giới hôm nay khiến họ thuộc về hai Nhà nước khác nhau và họ không thể liên lạc được với nhau nữa.

Chương 6

LẮNG NGHE LỜI CHỨNG GIÁM

Giành chương sau đây cho huyền thoại học Jörai chính thống, gồm một tập hợp các văn bản nguyên gốc được ghi lại toàn vẹn, tôi giữ lại ở đây một sưu tập các lời chứng dân gian, ngày nay và trước đây, liên quan đến các Pötao – “những gì người ta vẫn nói” về chuyện này, khắp chung quanh xứ Jörai.

Kể một câu chuyện ..., đây có thể là câu chuyện về Con yêu Râu xanh hay câu chuyện về Napoléon. Lịch sử¹ (theo tất cả các nghĩa có thể có được của từ này) đem lại cho ta một hiểu biết về một nét văn hóa, về cách thức một sự kiện hay một nhân vật có ý nghĩa như thế nào đối với nhân dân. Đây là lý do các cuộc điều tra của tôi ở nước ngoài, trên thực địa hay trong các sách, để xem Pötao là như thế nào trong những môi trường bên ngoài Jörai, nhưng bao giờ cũng ở tầm dân gian.

Ở Kampong Köntout, khoảng hai mươi cây số phía nam Phnom-Penh, tôi được giới thiệu với một bà già, biết tôi đã sống ở vùng Jörai, bà nói với tôi về những quan hệ giữa người Khơme với người Phnong (cách gọi khá phổ biến những người bản địa không bị Ấn Độ hóa). Có họ hàng với Hoàng gia và đã sống trong Cung đình, bà nhắc lại với tôi những hồi ức về những gì bà đã biết được hồi ấy. Bà không che dấu việc người Khơme lấy nô lệ ở vùng người Phnong (điều chúng ta đã biết từ thời Tcheou Ta Kouan) và nhân thể nói đôi lời về các Sdach: vào thời vương quốc Angkor, một bộ phận Khơme muốn thoát khỏi ảnh hưởng hindu và hẳn đã di cư đến vùng Sambok-Sambor ở đây họ đã liên minh với người Phnong của các Sdach Tük Sdach Phlông; một truyền thuyết truyền miệng về các Sdach hẳn còn sống động ở Campuchia, ngày nay được báo chí và truyền thanh nhắc lại.

Ngày hôm sau tôi trở lại với một máy ghi âm. Bà cụ kể nhiều chi tiết hơn; nhờ có cô gái của bà thỉnh thoảng dịch những phần chủ yếu sang tiếng Pháp, cùng lúc máy ghi âm đang thu, tôi ghi lại ... bằng tiếng Jörai, và bỗng thấy, từ từ ngữ cho đến phong cách của bà, có mối liên hệ tương đồng trực tiếp với ngôn ngữ của các Pötao.

1 L’histoire – Trong tiếng Pháp có thể có nghĩa là Lịch sử, cũng có thể có nghĩa là Câu chuyện (ND).

Theo những điều tôi nghe được từ ông bà nội, có nhiều nhóm người Khơme-lü [người Khơme ở vùng cao, ngược với người Khơme-krom, ở đồng bằng] và mỗi nhóm đều có thủ lĩnh của mình. Có một thời loạn lạc tới mức không sao sống được, dân chúng phải chia ra, một bộ phận đi đến những vùng địa đầu của đất nước; điều ấy khiến cho không còn có một dân tộc Khơme như lúc khởi nguyên nữa.

Theo những điều tôi nghe được, khi những người từ Ấn Độ đến, có những người Khơme cổ đã không chịu khuất phục và đã chia tách ra.

Những người Khơme-lü có các Sdach Tük Sdach Phlông để giữ ddau sak-sot, lưỡi gươm thiêng, mà họ gìn giữ như một vị thần. Không ai muốn trở thành Sdach Tük Sdach Phlông; khi một cá nhân được chọn, anh ta chạy trốn. Người ta buộc anh ta phải giữ lưỡi gươm trong một cái hang trên núi, người ta mang cơm lên đấy cho anh ta.

Người Khơme-lü thực hiện bốn phận của họ đối với Sdach Khơme (vua Campuchia). Ngày xưa có các cuộc tiếp xúc ở vùng Sambok-Sambor. Mỗi năm các đại diện của Sdach Khơme và các đại diện của Sdach Tük Sdach Phlông gặp nhau và cùng làm một lễ. Người ta gọi lễ ấy là Laông Neak Tü [laông, biến thể địa phương của nguyên âm lũng, đi lên]; các lễ vật được mang đến: phần Sdach Khơme là

muối, cá, gạo; phần bên kia là ngà voi, một con voi trắng, các đồ cổ quý. Từ vùng của các Sdach Tük Sdach Phlông người ta đến bằng đường thủy, đường rất xa và khó khăn, nên các cuộc gặp gỡ không thường xuyên; về sau chúng càng ngày càng thưa, không phải có ý muốn đoạn tuyệt, nhưng đi lại khó khăn, và lại Sdach Khơme còn nhiều việc khác phải làm. Đây là tất cả những gì tôi nhớ được (Chuyện kể của Hòn Chan Huei, 18 tháng Mười 1969).

Đối với người Campuchia, người Khơme-lũ - được gọi như vậy và không phải là Phnong trong câu chuyện kể này - là những người Khơme cùng gốc rễ và ngang hàng như những người Khơme khác; dân tộc của các Pötao (Sdach) là một trong những nhóm Lũ đó, mỗi nhóm có thủ lĩnh của mình. Một cuộc chia tách đã diễn ra vào thời Ấn Độ hóa, những người không chịu Ấn Độ hóa đã tách ra; dường như trong số họ có dân tộc của các Sdach – cũng từ Sdach ấy được dùng để chỉ nhà Vua Cawpuchia và các Vua Nước và Lửa. Chức năng chính của các Sdach là giữ *ddau* (tiếng Jörai cũng đúng từ này); không phải ai cũng nhận trách nhiệm này (và rất đúng như vậy). Việc chấm dứt các quan hệ trên thực tế, tuy ở đây được trình bày ngoài các bối cảnh lịch sử của chúng, không phải là một sự đoạn tuyệt.

Tại viện Phật học Phnom-Penh tôi tìm được một bằng chứng khác, đầy đủ hơn nhiều, thuộc truyền thuyết truyền miệng hiện đại về các Pötao theo cái nhìn của người Khơme; đây là những lời kể do Nun Suong thu được từ các Già làng ở Sambok (x. nt. tr. 105); tôi xin dẫn lại khá dài vì nó chưa được xuất bản:

Theo các truyền thuyết truyền miệng thì các Vua Nước và Lửa thuộc bộ lạc Cray. Nhưng người ta không biết [họ] sống ở đâu[...]. Vua lửa giữ gươm thiêng, Vua Nước giữ Prah Rompat. Prah Khan và Prah Rompat được dấu trong một cái hang hẹp trên một ngọn núi ở xứ Cray [...].

Gươm không có cán; chỉ có lưỡi, không có bao, được quấn bằng một miếng vải đỏ và đặt trên một cái cọc có chân. Còn Prah Rompat, hay roi thiêng, được làm bằng mây krek, cũng đặt trên một cái cọc không có chân. Những vật này không bao giờ để gần nhau.

[...] Ba năm một lần Vua Căpuchia cho mang vải bông mộc và vải trúc bâu đến cho Vua Nước và Vua Lửa. Việc phân phối được thực hiện ở Phum Sambok, trong một "trại voi" [...](chỗ có ngôi chùa bây giờ ngày trước gọi là "cổng vương quốc hay Tuar Prah Nokor. Có thể đây là biên giới chia tách xứ Phnong với xứ của người Căpuchia). [...] Vua Nước và Vua Lửa cười voi đến chủ trì lễ tiếp nhận. Họ nhân lễ vật của Vua Căpuchia và đổi lại gửi tặng nhà Vua chủ yếu là sừng, ngà voi, sáp tươi, đậu và vừng, vì các sản vật ấy là quý nhất trong xứ họ. Lâu lắm về sau, khi các quan hệ giữa Vua Căpuchia và các Vua Nước và Vua Lửa không còn nữa, nhân dân Sambok vẫn còn giữ trại này để ghi nhớ mối liên lạc từng có ngày xưa giữa Vua Khơme và các Vua Nước và Lửa. Như vậy lễ Song Neak Tà vẫn còn hằng năm.

Mỗi nhà phải mang đến: một con gà rán, một con gà luộc, một đĩa xôi, sợi bông vải thô, rượu gạo (sra ek hay sra phnong). [...] Neak Tà, vốn gốc phnong, thích thức uống ấy. Trong buổi lễ, người ta phải chọn ra hai người để đóng vai Vua Nước và Vua Lửa. Lễ Song Neak Tà rất hoành tráng [...]. Dường như lễ này có mục đích tượng trưng cho cuộc gặp gỡ giữa sứ thần của Cawpuchia với các Vua Nước và Lửa từng diễn ra ngay trước trong những thời rất xa xưa [...].

Cách đây gần hai mươi năm người ta đã chuyển tượng Neak Tà về đặt ở cổng làng Sambok và lễ Song Neak Tà vẫn luôn diễn ra ở đấy chứ không phải ở Rong-Damrei. Tuy nhiên dân làng Chroh¹ hằng năm vẫn cử hành lễ long trọng này tại Rong-Damrei. Neak Tà được đặt ngoài trời, ngôi ngay trên mặt đất;

¹ Làng này được ghi tên là Chros trên bản đồ ở trang 107, chép lại một bản đồ của Campuchia. Hậu tố h và

s vốn được coi là tương đương nhau.

người qua đường lấy lá cây phủ lên tượng trước khi đi tiếp [...]. Theo câu trả lời của Me khum Ith ở Chlông ta biết điều này: Prah Khan và Prah Rompat được đặt chung trong một cái hang. Và các Vua Nước và Lửa thuộc bộ lạc Tompuon¹. Chỉ có một người mang cả hai tên Vua Nước và Vua Lửa chứ không phải hai người như người ta vẫn nhầm.

(Điều tra của Nun Suong, 15-6-1944, Tư liệu 63.003.)

Điều quan trọng nhất trong lời chứng về các Pötao dưới góc nhìn của Campuchia này là tính chất dân gian, truyền miệng và sống động của nó, đầy tư liệu và hiện đại. Các Pötao cũng vị trí quan trọng đối với người Khơme, họ còn nhớ và còn tham gia vào ký ức đó; đây không phải là một sự vụ chính trị giữa những người đứng đầu Nhà nước, mà là một thực tế trong đời sống, ở mức độ “từng gia đình” - cũng như ở bên kia, phía người Jörai, và đây là điều thật đáng chú ý. Cái tôn giáo và cái xã hội - chính trị chỉ là một; mặc dầu vị thần được thờ phụng ở địa phương (*Neak Ta*) là người “gốc phnong”, “cư dân” ở srok Sambor vẫn rất kính trọng để “có được cuộc sống bình an”. Việc các ý kiến có khác nhau (đặc biệt ý kiến của Ith, ông ta đã nhầm) không quan trọng, chính sự phần ngoại diên rất đáng chú ý và tính chất dân gian của nó (một *me khum*, chánh tổng, là một người nông dân bình thường).

Ngoài tính thời sự của nó (tái-hiện, làm cho các Pötao hiện diện hôm nay trong vùng thôn quê Campuchia), lời chứng này nói về các quan hệ hoàn toàn có tính chất lịch sử, với những chi tiết rất phong phú và đẹp, trong đó có một số hết sức chính xác (nhà Vua không có quân đội cũng chẳng có cảnh sát, lưới gươm không cán và bao bọc trong một miếng vải), nhiều chi tiết khác, mơ hồ hơn, như được nhìn từ quá xa (các vật thiêng được dấu trong hang, chứ không phải các Pötao, vẫn sống với gia đình mình; các Pötao là “phnong” hay thậm chí là “tompun”, tên các tộc người ở gần Sambok hơn cả), nhiều chi tiết khác đáng ngờ (không chắc là các Pötao đã tự mình đi đến Rong-Damrei, mà chỉ là các phái viên, cũng giống như bên phía Campuchia). Thêm nữa, một yếu tố gợi suy nghĩ đáng chú ý: thế lực của các Pötao đến mức nào “để một vị vua Cambodge”, Vua- Thần, người nối nghiệp Angkor, phải thừa nhận họ!

Ngay tại Phnong-Penh, trong khi tôi tìm các tài liệu cổ ở Toà soạn tuần báo *Người Quốc gia chủ nghĩa*, tôi gợi chuyện về các Pötao. Họ không xa lạ gì với những người Campuchia ngồi

¹ Người Tompuon (Tampun, Tampuön) thuộc một tộc người Nam Á ở giữa sông Sésan và sông Sérépok. “Theo lời họ, họ vốn sống xa hơn nhiều về phía đông, bên kia sông Sésane, và đã bị người Jörai xua đuổi về phía tây và phía nam” (B.P. Groslier, *BSEI*, 1952, tr. 6).

bàn giấy này; nhưng khi gọi các Samdach (Sdach) Tük và Phlông thì người Khơme lại dùng cụm từ Ara’ tük Ara’ Phlông (*Arakh*, thần, gần tương đương với các *Yang* của người Chăm, người Jörai và nhiều dân tộc khác). Có thể những người phục vụ Hoàng thân, Samdach Norodom Sihanouk, muốn phân biệt tính chất tôn giáo cổ với tính chất tôn giáo-chính trị kiểu mới, chỉ giành danh hiệu Samdach cho người bây giờ chỉ muốn làm quốc trưởng thôi, đồng thời lại dát vàng uy tín của mình ở Angkor.

Đối với người Chăm ở Campuchia tôi làm hai thí nghiệm, một với các quan chức, một ở cấp dân làng. Tại Chruai-Changvar, Math Slayman, viên phó thứ nhất của Thủ lĩnh tối cao đạo Hồi, nói với tôi rất nhiều về

những người Khơme Hồi giáo (những người Chàm, cộng thêm đôi người Mã Lai); ông ta biết tên dân tộc Jörai, nhưng dường như không biết các Pötao. Tại Chrang- Chamrah tôi được Hadji Srang Yusuf (hay Youos), chủ tịch uỷ ban dịch thuật các sách tôn giáo Hồi giáo đón tiếp rất nồng hậu. Srang Yusuf có cha là người Chàm và mẹ là người Minangkabau. Ngoài tiếng Chàm và tiếng Khơme, ông còn nói tiếng Mã Lai (chúng tôi nói chuyện với nhau bằng thứ tiếng này) và biết tiếng Ả rập; ông đã từng đến La Mecque (nên mới có danh hiệu Hadji), Le Caire và Jérusalem. Nếu ta nói tiếng trực tiếp với ông về người Chàm, ông sẽ bảo ông chỉ biết

những người Khơme Hồi giáo - lớp vỏ trung thành hình thức đối với chính phủ -; khi đã tin cậy, ông và những người trong gia đình ông tự nhận là người Chàm, thuộc về Champa và rất sô-vanh¹. Theo ông, người Chàm, người Juru, người Chörai (Jörai) và Röddai (tôi thêm: Röglai, điều ông ta xác nhận) đều là một dân tộc Chàm duy nhất. Đặc biệt người Jörai là những người Chàm, như là một *suku bangsa* (cấp độ dân chúng, tầng lớp xã hội) thấp, trong khi người Eddé rõ ràng là ở bên

dưới nữa, như những nô lệ. Ông ta biết các Pötao, mà ông ta gọi là *Raya Api Raya Ayer* (Vua Nước, Vua Lửa theo tiếng Mã Lai) - chúng ta đã biết hai từ tương đương Pötao = Sdach, đây lại thêm một từ mới nữa, ở phía thế giới indonésien, Pötao = Raya. Từ đó ông chuyển sang các tuyên bố chính trị: các dân tộc khác hình thành các quốc gia, người Chàm thậm chí không có đất, ông đòi hỏi tái lập nước Champa - đấy chính là phương án của FULRO chàm.

Cũng tại Chrang-Chamrah, tôi còn nghe nói đến ba Pötao (*apui, ia, angin* trong tiếng Chàm) và thậm chí một vị thứ tư nữa: *Pötao tönük*, đất, lãnh thổ - đấy có thể là một cách xưng hô chung, không trái ngược với các danh hiệu kia; đấy cũng là danh hiệu của một vị vua Chàm (*Po tanök*, Người chủ của Xứ sở).

1 Dân tộc chủ nghĩa.

Ở Khliang-Sbach, phía thượng lưu cái “bến Chàm” này, trong một gia đình Chàm ở trong làng, tôi nghe nói như sau: Chàm và Jörai chỉ là một dân tộc; cuộc xâm chiếm của người Việt đã khiến họ vỡ ra, người Jörai còn lại đó, người Chàm chạy sang Campuchia bởi người Việt Nam đã cướp mất đất của họ.

Theo những người khác, cũng ở vùng kampong này, vào một thời rất xa xưa (tức trước khi người Yuan¹ đến) một bộ phận người Chàm đã không chịu chấp nhận bị hindu hóa rồi hồi giáo hóa; những người tách ra, *chörai* (x. tiếng Mã Lai *bercherai*) là những người Chörai (Jörai). Có thể so sánh lời chứng này với lời chứng của những người Campuchia về người Phnong; như vậy có một cuộc tách ra của một bộ phận nhân dân do từ chối một ảnh hưởng có nguồn gốc từ bên ngoài - điều này tương ứng với ước thuyết, ẩn ngầm trong nhiều huyền thoại Jörai và các tộc người khác về một sự chia tách các tộc người vì lý do văn hóa.

Ở O-Rusei, xa hơn nữa về phía thượng nguồn, một làng rất gần với “tính chất Chàm”, cuộc trò chuyện động đến ba vị vua Chàm - mà những người dân quê bác học này vừa gọi là *pötao* vừa gọi là *samdach* - người ta đã nhắc đến các tên Pötao Apui và Pötao Ia. Hai lần tôi được nghe bảo rằng các vị này là người Chàm – trong khi ở phía Campuchia các Pötao được coi là người Phnong, nhiều lắm là Phnong lù.

Những người Chàm còn sống ở vùng duyên hải An Nam chẳng nói được gì với tôi về các Pötao Jörai. Ở Phan-Rang tôi được nghe chuyện sau:

Ở Champa từng có các vị vua, người ta đã dựng lên các đền; bây giờ có chữ viết. Người Yuan đã đến xâm chiếm và tàn phá tất cả. Trang phục, chữ viết, cả tên gọi, tất cả đều bị cấm. Cuối cùng người

Churu và người Röddai, dù ở địa vị dưới, còn chàm hơn cả chúng tôi, bởi họ không để mình bị Việt hóa; họ không chịu khuất phục bọn xâm lược.

Người Jörai không được nhắc đến tên, không phải vì lý do họ ở xa, ở bên này cũng không xa hơn so với bên phía Campuchia, nhưng có thể vì họ được coi là người Chàm, mà không có tên gọi riêng²; đối xứng lại, trong các truyền thuyết Jörai, khác với các truyền thuyết Köho và Churu, không hề có nhân vật Chàm nào – ít ra là nhân vật được xem là Chàm.

1 Chỉ người Việt

1 – Trong từ điển của Aymonier và Cabaton từ jrai chỉ được ghi kèm với chữ cái đầu C. (Cambodge), ——— tức không được Cham-An Nam biết đến.

Các truyền thuyết sưu tầm được, vào đầu thế kỷ, ở người Chàm tại Pandapura cũng chẳng phong phú gì hơn. Aymonier đã cho xuất bản tập *Truyền thuyết lịch sử Chàm*; một trong các truyền thuyết ấy nói về vua Po Klong Dirai (gần với *negarai*, rộng, hơn là *jörai*), trị vì từ 1151 đến 1205. Được những người già nhất được lúc mới sinh, ông ta có thân hình phủ đầy vảy để che dấu vẻ đẹp của mình; ông chăn trâu cho vua ... - Quả là người ta có thể nghĩ đến vị Vua- “phung”, nhưng khi biết hệ huyền thoại Jörai ta sẽ ngạc nhiên thấy rằng lối giới thiệu nhân vật ấy là một chủ đề thường gặp trong chuỗi huyền thoại Rit-Diung ở xứ Ayun-Apa - tạo thành một sợi dây liên hệ giữa vương triều Chàm (và có thể cả Khơme nữa) với người anh hùng Jörai mà chúng ta sẽ gặp trong chương tiếp sau.

Về phần mình, Cabaton đã cho rằng Po Sah Inü (*sah* = chức vị thần linh, *inü*: nữ), mẹ của Po Klong Garai (=Dirai), đã trở thành Vua Lửa (1901, tr. 114). Ở đây nữa có thể là truyền thuyết Chàm có liên hệ đến hệ huyền thoại Jörai.

1. P. Mus có sưu tầm *Hai truyền thuyết Chàm* (BEFEO, 1931), trong đó có một truyền thuyết nói về Po Yang In, gắn các khái niệm vương triều và lò rèn với nhau, là một chủ đề gốc của các truyền thuyết Jörai về Pötao.

Các tộc người (không phải Jörai) ở vùng nội địa trung Champa, những tộc người không có chữ viết cũng chẳng có đền đài nào và toàn bộ văn học đều là truyền khẩu, có cả một kho lớn truyền thuyết được lưu truyền và, cho đến ngày nay, vẫn ghi nhớ một truyền thống liên quan đến các Pötao.

Xưa hơn cả trong các truyền thuyết của họ được sưu tầm và xuất bản có thể là *Truyện pnonng Prang và Iang*, do công lao của A. Leclère; ông làm việc bên phía sườn Campuchia ở đó, trước cuộc phát hiện bản hiến chương Sambok nổi tiếng, ông có nghe nói về những người Chréay và các Sdach của họ, là những người giữ lưỡi gươm thiêng. Sau đây là tóm tắt bản ghi lại của Leclère:

(Tôi đã chia các đoạn cách nhau bằng các vạch ngang và đánh số)

1. *1. Prang và Iyang là hai anh em; Prang, người anh, đã có vợ - 2. Iyang, người em, tìm được một hòn đá có thể ném chết một con trâu bằng cách xuyên qua người nó - 3. Bị kết tội đã dụ dỗ vợ của Prang, Iyang bị anh đuổi đi; anh ta làm ăn tốt và phát tài - 4. Sau một vụ liên quan với*

một người phụ nữ, Iyang bị bỏ trên một chiếc thuyền độc mộc trôi theo dòng nước; anh ta trôi đến

Trung Quốc – 5.Được hai ông bà già nhận nuôi, tình cờ anh ta đốt tay vào một chiếc chum và rút ra phủ toàn vàng – 6. Chăn trâu, anh ta lạc đến một lâu đài ở đây một nàng công chúa trẻ, tên là Néang Pou, bị hứa đem hiến cho con rồng Naga sẽ xé xác nàng – 7. Với hòn đá của mình Iyang sai các Yêu tinh Yeak rèn thành một thanh gươm, anh ta chém đầu con rồng – 8. Nhà vua được tin phái một người mù và một người điếc đến; người ta chỉ tìm thấy vỏ và dây đeo gươm; để tìm ra Iyang, nhà vua tập hợp tất cả người Pnong, Chréay, Samrê, Stieng, rồi người Campuchia, Lào, Siam. Chỉ còn một người Pnong, bẩn thỉu và xấu xí, lưỡi gươm của anh ta vừa vụn vỏ gươm, đây là Iyang. Nhà vua ra lệnh tìm anh ta – 9. Iyang còn chặt con rồng ra thành nhiều khúc và ném xuống biển; rồi cưới nàng công chúa – 10. Iyang trở thành chủ các loài thú trong rừng – 11. Iyang muốn trở về quê hương; gươm mở cho anh ta một con đường thẳng – 12. Iyang kế vị nhà vua; có nhiều cuộc chiến tranh, anh ta bị thua – 13. Vỏ gươm của anh ta bỏ lại ở Cambodge, cán gươm ở Siam, còn lưỡi gươm anh ta mang về xứ người Chréay. “Đây chính là lưỡi gươm ngày nay được gìn giữ hết sức cẩn thận và ở trong tay sdach phloeng và sdach tik, các vua nước và lửa” – Leclère ghi chú thêm là còn có “préas pdau, roi thiêng, nhưng tôi không sưu tầm được truyện kể nào về đề tài này” (1898, tr. 50)

Mỗi lớp trong số này đều có mặt trong những huyền thoại khác nhau của các tộc người khác nhau, nhất là người Jörai. Đúng là Leclère đã thuật lại một truyền thuyết xác thực đến từng chi tiết nhỏ nhất; ông có trộn lẫn vào nhau nhiều truyện kể không? Hay là chính người kể chuyện đã trộn nháo nhào tất cả? Dẫu thế nào, có thể thấy là ở vùng phnong Campuchia hay do tiếp xúc với môi trường này, đã có một sự nối kết các lớp huyền thoại được cô đặc chung quanh Pötao.

Chủ đề hai người anh em tranh chấp với nhau (số 1 và 3) rất thường gặp, từ vùng Ba Na cho đến vùng Sré, mối quan hệ nhập nhằng với người chị dâu thì đặc biệt quen thuộc với vùng Jörai hơn (đặc biệt trong chuyện Dam Yi Dam Yang, HTJ. 72, anh chàng Dam Yang mà nhân vật Iang có thể là một biến dạng theo kiểu Ê Đê: I Yang). Các lớp 4, 6 và 9 có thể tìm thấy trong huyền thoại Jörai Bum-Jo (HTJ. 43). Các lớp 5 và 8 làm thành một kiểu sơ đồ của chuỗi huyền thoại Jörai với nhân vật Hrum Ju’ (HTJ. 16, 22; chú ý *hrum* có nghĩa là “vỏ gươm”, liên quan đến chuỗi huyền thoại Rit, trong đó có cả cặp đôi Người Mù và Người Điếc. Lớp 10 được mở rộng trong huyền thoại Bbun-Rin (HTJ. 99); vai trò của lưỡi gươm ở lớp 11 là hình tượng được dùng

trong nhiều truyện kể; lớp cuối 13 là lối kết cục gặp ở tất cả các dị bản khác nhau của các huyền thoại về Pötao (Jörai và Ê Đê).

Việc người Phnong ở Campuchia (ở đây người Jörai được gọi là Chréay) biết tất cả các yếu tố huyền thoại kể trên, như là một phần trong truyền thuyết của họ, là khá đáng chú ý; việc một câu chuyện, như chuyện Hrum-Ju’ lại được đem gắn với các Sdach lại càng đáng chú ý hơn. Nhân vật Iang là Jörai, vậy nên chắc chắn người Phnong có những quan hệ văn hóa với người Jörai.

Chuỗi nối tiếp hòn đá lò rèn sắt gươm thiêng vương triều, được dùng làm

đường dây dẫn trong truyện kể của Leclère, rất phổ biến ở Đông Nam Á, đến tận Trung Quốc. R.

A. Stien, là người có biết đến Prang và Iyang (1947, tr. 289) đã soi sáng chủ đề này bằng cách gắn nó với văn hóa dân gian Trung Quốc khi ông viết về chủ đề *Truyền thuyết về bếp lửa*:

Nếu bây giờ chúng ta quan tâm chỉ về hình thức, chứ không phải về chủ đề biểu kiến của bếp lửa nữa, thì chúng ta bắt buộc phải đề cập đến một phức hợp mà chủ đề được ý thức sẽ là khác [...]. Chủ đề mới này là người rèn gươm, bùa chú của quyền lực và lò luyện của nó.

Đây là truiyền thuyết về người thợ đúc Kan-tsiang và vợ ông ta Mo-ye (hay hai thanh gươm, nam và nữ, mang cùng một tên) ở vùng đông- nam Trung Quốc (xứ của Wou và Yue). Để làm cho sắt có thể chảy ra, cần có sự phối ngẫu của hai vợ chồng bằng một lễ hiến sinh cho lò luyện, đặc biệt phải có đám con trai và con gái. Kết quả là có được một cặp gươm. Nhưng thay vì dâng cả hai thanh gươm cho nhà vua đã đặt hàng, người thợ đúc đã giữ lại thanh gươm nam cho mình và chỉ dâng thanh gươm nữ cho vua... (1970, tr.1302).

Hai nguyên lý, nam và nữ, trong đó ta có thể nhận ra một sự chuyển đổi nào đó của nguyên lý dương và âm, như chúng ta sẽ thấy, là cơ sở của sự phân chia hai vị Pötao chính thành Pötao- cha và Pötao-mẹ. Còn việc hiến sinh như là lễ thức luyện sắt rèn gươm, thì ta có thể tìm thấy trong chuyện dâng cúng của Pang ở truyền thuyết về Xep theo một dị bản Ba Na, ở đây có chuyện hai thỏi sắt nếu không phải là hai lưỡi gươm:

Thoạt đầu có hai thỏi sắt. Con trai của Xep muốn lấy sắt rèn một lưỡi gươm. Xep bảo: Lấy thỏi to ấy!; nhưng cậu con trai lại lấy thỏi bé, vốn là “hồn của người cha”. Thỏi sắt được nung lên cứ rực cháy mãi mặc dầu đã được nhúng vào nước, đến nước cũng bùng cháy lên. Người nô lệ

tên là Pang làm vỏ gươm bằng mây, bị thương vào tay; máu của anh tay bắn lên lưỡi kiếm. “Một vầng lửa trùm hết thân người Pang và anh ta biến mất vào lưỡi gươm, ở đây anh ta gặp lại Xep”. Lưỡi gươm được đặt trong một chiếc rổ, bọc trong vải điều ... (Theo Guerlach, 1905, tr. 184).

Về chuyện này, Stien viết:

Ở đây người con trai chống lại ông bố và dường như muốn xâm hại đời ông khi rèn thỏi sắt. Anh ta không làm được điều đó. Người nô lệ can thiệp vào, hy sinh để rửa nhục, hợp nhất với ông chủ của mình, và do đó đến lượt mình trở thành chủ bằng cách hợp nhất mình với lưỡi gươm thiêng (1947, tr. 289).

Và ông gắn truyện này với các chủ đề tương tự ở xứ Wou và Yue.

Kemlin kể hai dị bản khác của truyền thuyết Bөр Dao (từ từ Jörai: *boh rödao*) hay Thần Gươm của các Sadet; dị bản thứ nhất có thể là một biến thể Rợ Ngao của truyền thuyết Jörai 38 (Siu Người Không lồ một mắt), truyền thuyết này lại gợi đến chuyện con dao của bà tiên già Pôm (= Ya' Pum); dị bản Jörai, được coi là của Jörai, dường như thuộc về vùng phía tây hơn, có thể là của người Bunong, gần với truyền thuyết về Iyang.

Dị bản rôngao - Ấy là vào thời kỳ người Bươl Bơdrang [tức người người Chăm, theo Kemlin]; họ nghe thấy một đứa trẻ con khóc rồi nói với họ. Họ cho nó một thỏi sắt. Đứa trẻ nhờ một người thợ rèn rèn cho nó một lưỡi gươm. Một người cụt một tay, tên là Pan, làm vỏ gươm, chỉ làm đôi một sợi mây. Thỏi sắt cháy đỏ đốt cháy cả nước, hút cạn cả dòng sông. Pan bị thương chảy máu, máu nhỏ trên thỏi sắt, nó nuốt luôn cả anh ta.

Dị bản Jörai - Một đứa bé chăn trâu. Buổi tối, con trâu không chịu về nhà; đứa bé lấy một viên sỏi ném vào nó, viên sỏi xuyên qua cả người con trâu và giết chết trâu luôn. Đứa bé nhặt lấy hòn sỏi; người ta đem nó nung lên như nung sắt và làm một lưỡi gươm. Người ta làm nguội lưỡi gươm bằng máu của các con vật hiến sinh. Ban đêm, thần gươm quấn một sợi chỉ trắng vào cổ tay người được nó chọn giao cho giữ gươm. Từ đó người ta theo dấu hiệu đó mà nhận ra những người nổi nghiệp ông ta.”

Máu hiến sinh gắn liền với việc rèn gươm của nhà vua; sợi chỉ vải đúng là một yếu tố của lễ thức tiếp sau đó. Kemlin bình luận:

Người giữ gươm tên là Potâu Bhui, Vua Lửa; ông ta được gọi như vậy vì ông là người được giao giữ vật mang trong nó thần lửa, rực cháy đến nỗi có thể làm nhạt cả mặt trời. Vua Nước, Pötao Ia, giữ bao gươm; ông này không được người Rongao biết nhiều. Người ta bảo rằng người nghệ nhân đã làm cái bao gươm này được coi là hiện thân của thần nước, mạnh hơn cả mọi thứ nước trên thế giới này, đến mức chỉ có nó mới dập tắt được ngọc lửa của lưỡi gươm thiêng. Người Mọi cho rằng, nhờ có chiếc roi có tính năng được giao cho ông ta quản, vị phù thủy này có thể gây ra những trận lụt kinh khủng nhất.

Cách giải thích này hợp lô gích và sự đối lập Nước/ Lửa trong ngữ cảnh này là có thật, nhưng nó không biểu hiện qua hình tượng vỏ gươm và người nghệ nhân làm ra nó, bởi vỏ gươm đó – theo truyền thuyết – nằm bên Cămpuchia; Vua Nước giữ Cây Mây thiêng (một kiểu cây gậy), người Cămpuchia gọi là Prah Rompat. Không có gì đáng ngạc nhiên về những sự khác nhau trong cách giải thích ở những người Ba Na - Rơ Ngao này, vốn ở khá xa các Pötao, tuy ngày trước nằm dưới ảnh hưởng của họ.

Viên quan cai trị Ezzaoui cung cấp một dị bản Ba Na khác về *Truyền thuyết về các Sadet*, cũng theo kiểu tổng hợp như truyện kể của Leclère, ít ra cũng cho thấy tầm quan trọng đối với các tộc người khác và sự bành trướng đáng kể của cơ cấu Jörai này được biết đến rất xa bên ngoài vòng ảnh hưởng thực sự của các Pötao. Một người Ba Na, tên là Mut, tại Paksé, bên Lào, bằng một thứ tiếng pha tạp Pháp-Lào, kể cho Ezzaoui câu chuyện này mà ông ta đã cố sắp xếp lại như sau:

(Tôi xếp lại thành hai cột đối diện nhau, để không cắt nhỏ câu chuyện ra bằng những bình chú cần thiết)

Ở làng Prepatao, một người đàn bà Độc là: Ploi-Pötao, làng của vua; đây đúng là Lào bị bắt phải có thai với một con chó tên nơi cư ngụ của các Sadet, nhất là Sadet Chó mang đến cho đứa bé một cục Nước (ở phía Tây).

sắt. Cậu bé lấy sắt làm thành một Chen lẫn với truyền thuyết về con chó

cái cung, rồi một con dao. đen (HTJ. 73).

Chắc chắn không phải một cái cung vốn toàn bằng gỗ.

Cục sắt, được nung đỏ, không chịu Chủ đề kinh điển về lò rèn và

tắt, trừ khi được tưới bằng máu của nhân vật Pang.

một người chẻ mây. Cậu bé bèn đâm Không dị bản nào có đoạn rút lưỡi dao vào người anh ta, rồi làm ngắn này, xa lạ với tinh thần một cái bao. của huyền thoại này.

Chống đối với dân làng, cậu bé đánh nhau, ra đi thắng lợi, nhưng để lại con dao cháy rực.

Con dao nói với một người dân làng “Dao” hẳn là muốn chỉ ddau, Prepatao rằng nó muốn ở lại làng, rằng tức gươm.

tất cả dân làng phải tập hợp bên bờ sông Các dân tộc giành nhau lưỡi

Dak H’lop, ném một chiếc vòng xuống gươm được rút gọn lại thành

nước; chiến vòng sẽ xỏ vào cổ tay người dân một làng.–Dak H’lop là .

tên Bbahnar của sông Hlup,

con sông chảy gần nơi cư trú của PötaoIa.-Chồng với chuyện sợi chỉ

vải chỉ định kẻ nối vị Pötao.

Bằng cách đó chiếc vòng chỉ định một

người thanh niên giữ lưỡi gươm. Làng Nguyên nhân thất bại của cuộc làm cho anh ta một ngôi nhà và một lễ cúng. tấn công chống lại ời Bo’ cũng Các làng chung quanh tiến đánh Prepatao, được tả gần giống thế này. nhưng con dao gây ra mưa, lạnh và sốt rừng

và ra lệnh cho các làng phải mang lễ vật Như vậy dường như chiếc vòng đến cho Prepatao. và chức năng của nó là dị bản Những người giữ kiểm kế vị nhau; chiếc huyền thoại(hơn là nguồn gốc) Vòng chuyển sang tay người kế vị, được chỉ của lễ quần vòng chỉ vải. -

định bằng cách đó, người này lấy dao đâm Việc “giết chết” vị Sadet như vậy cổ vị Sadet già. sẽ gắn với hành động đầu tiên Ngày xưa người Bbahnar và người Rhadé và thời lò rèn; vũ khí được dùng

tất cả những người Mọi khác đều đi đến chỗ lần này là gươm thiêng.Toàn Prepatao. Bây giờ thì hết rồi. Nhưng con dao bộ diễn tiến khá chặt chẽ, song vẫn được giấu trong ngọn núi chỉ có Sadet lại xa lạ với truyền thống

biết. Jörai.-Người cung cấp thông

tin chắc chắn không dùng từ “Mọi”.

Vẫn luôn có hai Sadet: nước và lửa. Sadet Ông ta chỉ được coi là không

nước phục vụ Sadet lửa. Cả hai đều rất nhiều có uy thế bằng.

lông lá, mặc áo trắng, thắt lưng trắng, nói Đúng ra họ không hề nói

một thứ tiếng những người Mọi khác không biết... chuyện với nhau; bằng cách

này người kể chuyện muốn chứng tỏ tính chất thần bí của các Sadet đối với anh ta.

Sadet đi khắp nơi trong vùng Bbahnar,Alakon, Ala-kông,một tiểu nhóm B’num, Djarai, Drun, xứ Benung, Chok Reo Bböhner; Bönöm, một tiểu thuộc xứ Rhadé. nhóm Bböhner. Bunong, Các thủ lĩnh lớn nộp cống vật cho ông ta. Và hay Bönong (phnong).

Sadet có quyền ban cho họ tất cả những gì họ Người Bböhner và Jörai cầu xin: sức khỏe, nước, thóc lúa. phía bắc gọi Röddé là xứ (1940, tr. 169-174) Chöreo.

Dị bản này tập trung nhiều vào Sadet Nước¹ (cư trú ở Plöi Pötao, gần Ia Hlup) vốn ít được

Ba Na biết đến hơn là Sadet Lửa; có thể người kể chuyện đã nghe dị bản này ở những người Jörai phía tây,

và lại trộn thêm vào đây các lớp huyền thoại khác, đặc biệt yếu tố chỉ có thể tìm thấy ở chỗ người Ba Na về việc “lưỡi kiếm đâm vào người”, chứ không phải chỉ hút lấy máu, là một cách khác để nói rằng cuộc sống của nhân vật đã nhập vào kiếm thiêng và không còn được hiểu theo nghĩa đen là “giết chết Pötao”.

Viên quan cai trị Besnard đã sưu tầm ở vùng người Ê Đê một *Truyền thuyết về nguồn gốc Gươm thần do Vua Lửa giữ*. Lần này thì ngược lại: mặc dầu Vua Nước được biết đến nhiều hơn ở bên sườn phía tây (Trường Sơn), câu chuyện lại tập trung vào Vua Lửa; tôi thấy đây là một bản tóm lược tập hợp nhiều huyền thoại đã được biết đến:

1 Từ các truyền thuyết ông biết về Sadet, Stein kết luận rằng đây không phải là Sadet Nước. “Tất cả các yếu tố đều liên quan đến Sadet Lửa. Và chẳng hai vị này đối lập với nhau rất rõ rệt, không chỉ như lửa với nước, mà còn như đông với tây, thượng nguồn với hạ nguồn, và bởi các quyền lực thần bí của họ: Vua Lửa có thể gây ra sấm sét, chận đứng mặt trời lại và làm ra lửa; Vua Nước có thể tạo ra nước, gây lụt lội [...]. Chúng ta cũng chỉ tìm thấy một lưỡi gươm, chỉ ở chỗ Vua Lửa ...” - Các đối lập ấy là có thật, nhưng theo lô gích Jörai, điều đó không ngăn Vua Lửa cũng có thể gọi mưa, Vua Nước có thể cũng có thể dùng lửa – mưa đông là tổng hợp của cả hai.

Trên một hòn đảo có một vị vua già tên là M'ta-olah [đọc là: alah, vô công rồi nghề; x. Tho-alah, HTJ. 69], nằm dưới một cây nara [hra,Ficus glomerata] chờ sung rơi vào miệng [x. Diung,HTJ. 52].

Pô-thê, người sống sót duy nhất sau vụ đắm thuyền, đến gần. Nhà vua cho hẳn ta biết món bùa chú của heo rừng, một hòn đá thần a-tao [=pötao, đá, tiếng Mã Lai là batu]. Bọn heo rừng kéo đến, Pô-thê đoạt lấy bùa chú của chúng, chúng bị chết đuối, còn Pô-thê thì vượt qua biển. Hẳn ta đổi bùa chú cho một pô-kui khác [ddau apui?] là thứ làm ra gió và mưa. Thoạt tiên Pô-thê dùng vật này để lấy lại bùa chú của mình, rồi để đoạt lấy klei-ka-achan [tölöi aka' hajan, sợi dây tự nó quăn lấy người ta; klei là cách gọi theo tiếng röddé của tölöi] và akal-tha [gei taih hajan, cây gậy tự nó đánh người], rồi các hòn đá pol-r'tau pol r'ho [bol rötuh pol röbau, hằng trăm hằng nghìn, các mdrong bol của truyền thuyết Jörai] có thể biến thành hoặc nghìn chiến binh, hoặc nghìn con ong, hoặc nghìn con kiến, và cái wai chan atre non [höwai pöjing mot, cây roi gây ra đêm tối; x. HTJ. 4, 117].

Pô-thê đến bên bến nước ở đây tất cả các vua trên trái đất đều được tập hợp lại, Chàm, Khơme, Lào, An Nam, Radé, Jarai, để lấy từ dưới nước lên một lưỡi gươm rực cháy. Pô-thê đoạt lấy nó từ trong tay người Chàm và mang về xứ Jörai; người Cawmpuchia lấy bao gươm. Người Chàm bèn đánh người Jörai; Pô-thê tiêu diệt họ bằng nước và lửa.

Pô-thê giao lưỡi gươm cho Patau của người Jöra, là những người phải liên minh với người Cămpuchia, họ trao đổi lễ vật với nhau: vua Cămpuchia trao voi, yên thờ, vải; người Jörai thì trao nô lệ, ngà voi, sừng. Cũng rất có thể vua Cămpuchia coi đây chỉ là một việc đổi chác và nhất là cách để lấy được nô lệ. Còn các Sadet, thì chỉ đơn giản là những tên cướp, chẳng có quyền lực gì từ khi người Pháp đến (1907, tr. 80-85).

Chúng ta tìm thấy những yếu tố chính thực của truyền thuyết này trong hệ huyền thoại Jörai, trong đó các yếu tố được đặt đúng chỗ của chúng; việc chúng được người cung cấp thông tin cho Besnard đồn chúng lại chung quanh Pötao, chứng tỏ có những tập hợp thực do những người bản xứ thực hiện – chính theo cách hiểu đó mà tôi sẽ tự cho phép mình làm một cuộc chọn lựa trong mớ khổng lồ các huyền thoại và kết hợp một số trong đó lại với nhau. Mọi dị bản đều có ích và các mớ hồ lớn có thể cho ta một đường dây chỉ dẫn, ít nhiều có ý thức - lối kết cấu của chúng, nghịch lý vậy, là một cách giúp ta thiết lập trật tự.

Tên gọi của Pô-thê đặt ra một vấn đề. Theo chỗ tôi được biết, không có nhân vật nào trong hệ huyền thoại bản địa ở Cao nguyên mang tên này; cũng không thể gắn nó với tên Pro' Thai, nhân vật Jörai, qua lối gọi của dị bản Pro' Thê (x.nt. tr. 96). Không có truyền thuyết truyền khẩu, ta chỉ tìm thấy tên này trong các văn bản viết, tất cả đều có cùng một nguồn: truyền thuyết của Besnard. Ông ta viết: “Tên Pô-thê chỉ có thể là tên của Buddha, theo người Lào, đã đến truyền học thuyết của mình ở vùng người Mọi” - từ đó Maitre viết: “Bouddha, người Radé gọi ông là Pô-thê” (1912, tr. 424); Percheron thì viết: “Một lần nữa trời gửi Pô-thê (Bouddha) đến để dắt dẫn linh hồn họ” (1934, tr. 155). Các dân tộc Lào và Khơme chủ yếu theo Phật giáo; nhưng không một người bản địa nào chịu ảnh hưởng Phật giáo. Besnard đã sưu tầm truyền thuyết của mình ở vùng sườn tây Cao nguyên, tức ở vùng chịu ảnh hưởng Lào.

Còn một vấn đề khác có thể được đặt ra: nếu Gươm thiêng do Vua Lửa giữ và ông ta có thể “tiêu diệt bằng nước và lửa”, vậy vị Sadet thứ hai, Vua Nước, làm gì, ông ta còn có gì? Không cần phải làm như Stein¹ giả thiết rằng “có một sự tu chỉnh vì những lý do chính trị” nhằm dành ưu tiên cho riêng một Pötao. Theo truyền thuyết của Ezzaoui thì lưỡi gươm là do Vua Nước giữ, làng ông ta, cho đến ngày nay vẫn bảo là còn giữ một cái *ddau*. Tuy nhiên không một người Jörai nào nói là có hai lưỡi gươm, Adu-Adei cũng không phải là hai vị thần tối cao - đây là một tên kép, và các Pötao là “đôi” để chế ngự lẫn nhau.

Khá xa về phía nam, trong các dãy núi của Panduranga, các tộc người thuộc nhóm Kơ Ho (cũng thuộc hệ Nam Á như người Ba Na) lan truyền một hệ huyền thoại liên quan đến các Bötao (= Pötao). Các văn bản sau đây được chọn trong tập hợp các huyền thoại Sré (HTS.) mà tôi đã sưu tầm được tại chỗ giữa 1947 và 1954.

Câu chuyện về Trong con trai của Tré' bắt đầu bằng việc có các con heo rừng, bên bờ biển

- những con heo rừng quý giá dùng để kết nối các chuỗi huyền thoại giống như các từ-móc kết nối các phần khác nhau của diễn từ, và không phải là ngẫu nhiên.

1 Về cây roi mây “gây ra đêm tối”, Stein viết: “Cây roi mây này chính thị là vật bảo hộ của Vua Nước, có thể gây ra những trận hồng thủy. Tuy nhiên trong truyền thuyết tính năng này cũng lại được gán cho lưỡi gươm, biểu hiệu của Vua Lửa. Trong truyền thuyết này, các động cơ chính trị rất rõ. Một sự tu chỉnh bắt nguồn từ các động cơ này có thể làm mất đi chủ đề những lưỡi gươm đôi, một lưỡi liên quan đến nước, một lưỡi khác liên quan đến lửa, từ đó cũng xóa mất luôn Vua Nước khỏi truyền thuyết”. (1947, tr. 287).

“Tính năng cũng được gán cho ...” – đúng ra nên hiểu là: “khi thì coi là thuộc về bên này khi lại thuộc về bên kia”; cũng như vậy lưỡi gươm cũng có ở chỗ Vua Nước, mà không có chuyện có hai lưỡi gươm - chỉ có một lưỡi Gươm, được biểu trưng bằng lưỡi gươm này hay lưỡi gươm kia được cất giữ, không bao giờ được nhìn thấy cùng một lúc, cũng như các Pötao không bao giờ gặp nhau.

Một cậu bé thấy bên bờ biển có một cây xoài trầu trái chín; nó không biết rằng cây xoài đó mọc trên lưng một con cá voi bơi vào gần bờ. Nó trèo lên cây để hái quả; bọn heo rừng, rất đông, kéo đến ăn quả rụng. Cá voi quấy mình, mang cậu bé và bọn heo rừng ra khơi. Chẳng còn cách gì quay lại được đất liền; cậu bé cứ ở đấy, lấy tấm chăn của cậu làm một chiếc võng mắc lên cành cây xoài; cậu ăn quả cây.

Một hôm cậu nhổ từ lưng con cá voi một khúc mây mà cậu muốn dùng làm cây gậy; từ khúc mây ấy các quyền lực thần bí, pölin, của con cá voi chuyển sang Trong, trong mơ cậu ta nghe cá voi bảo: “Từ nay cậu sẽ đầy quyền lực, göthör, cậu có thể làm những điều kỳ lạ; hãy bước xuống nước, nước sẽ cứng lại dưới bước chân cậu; cậu sẽ đi lên đất liền, ở đó cậu sẽ đánh bại các Bötao.”

Cậu bé tụt xuống khỏi cây, rời con cá voi; biến lẫn lại dưới bước chân cậu. Bọn heo rừng, mà cậu đã cho ăn trái xoài cũng có thể nhảy xuống biển và đi theo cậu như một bầy chó con – chính từ đó bọn heo cứ buổi chiều tối lại trở về nhà khi người ta gọi chúng. Họ đi lên đất liền.

Vào thời đó, Quạ, Köndda, và Kền kền, Göröt, là chủ của chúng ta, Chủ nhân của xứ sở; con người rất sợ những tên bạo chúa hung bạo ấy và dâng cho chúng những vật hiến sinh chúng đòi hỏi: đúng hẹn, vào ngày rằm, các làng tập hợp nhau lại và mỗi gia đình phải dâng cho các đấng quân vương ấy đứa con trai cả của mình, bất kể đang tuổi nào, nhưng phải trang sức cho đẹp; chúng được ăn mặc sặc sỡ, cho uống rượu say và thiêu cháy.

Trong trở về đất liền đúng vào lúc ấy, ở nơi đồng lửa thiêu đang được chuẩn bị. - Đừng có đem những đứa bé ấy làm vật hiến sinh! Lũ heo đây này, đem mà cho chúng ăn! - Mọi người đang tập hợp đều kinh ngạc, bọn trẻ sắp đem hiến sinh thì đang đứng ở giữa, vòng ngoài là Quạ và Kền kền. – Hãy hiến sinh ta thay cho chúng! – Các Bötao bảo: Chúng ta không muốn nộp mày, mày gầy quá! – Trong bèn vung cây mây về phía các Bötao, họ bỗng mọc cánh và bay trốn đi luôn. Nhân dân hoan hô vị cứu tinh. Trong từ chối làm vị Bötao của họ; họ sẽ không cần có Bötao nữa. Nếu có chuyện bất hòa, Trong cầm cây mây và đến giải quyết (HTS. 27).

Đừng có buồn, ời Rit! Ngày mai, từ sáng sớm cậu sẽ thấy những con heo rừng đến ăn quả cây sung này, cậu sẽ lấy hòn đá-bùa chú của chúng và cậu sẽ có thể đi được trên mặt nước

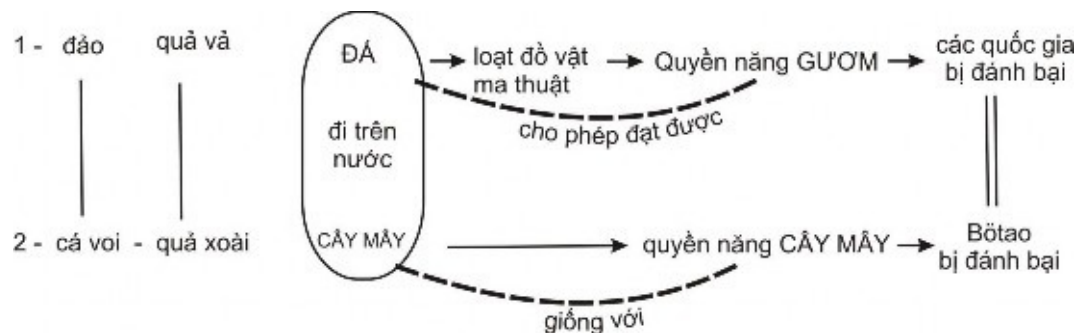
...(HTJ. 15).

Ở đây tôi chỉ nhắc thoáng qua huyền thoại Jörai về Rit sẽ được nói ở chương sau, nhưng cần gắn nó với huyền thoại Sré về Trong – chính bọn heo rừng cho ta dấu hiệu để làm điều đó – nhất là các nhân vật trong huyền thoại này cũng như huyền thoại kia vừa là biểu hiện của quyền lực (bao giờ cũng ít nhiều ma thuật) vừa là biểu hiện của mẫu hình phản- Pötao – mâu thuẫn rõ ràng này là một trong những chìa khoá của hệ thống.

Chủ đề của huyền thoại Sré và các khúc đoạn của nó hiện lên rất rõ: nhân vật chẳng có gì cả, cô đơn, nghèo (giống như anh chàng Rit Jörai; cậu ta có được cây mây-bùa chú, liên quan đến nước; cậu ta tụt xuống (khỏi cây, rồi xuống nước) rồi gặp lại những con người; cậu ta dùng bùa chú để lật đổ các Ông chủ, các Bötao (Quạ và Kền kền là tên các nhân vật, về sau chúng mới trở thành chim – loài vật sống bằng mồi và ăn xác chết); cậu từ chối chức vụ cao được người ta tôn vinh và chỉ làm mỗi vai trò Quan toà, sau khi đã đưa một con heo nhà làm vật hiến sinh, thay con người.

Khía cạnh “người anh hùng khai hóa” khá là tầm thường; điều ta cần chú ý là cái cách Trong hoàn thành các chức năng của mình: bằng một cuộc quay trở về toàn vẹn, một cuộc cách mạng, trong điều kiện những con người đã trở thành tự do và, còn rõ ràng hơn nữa, trong điều kiện của các ông chủ cũ của cậu ta. Những bình luận của người Sré (cũng như của người Jörai sẽ nói với tôi về cùng chủ đề này) rất dứt khoát: các Bötao (mọi quyền lực chính trị) đều đè ép nhân dân, ăn hết của cải của họ. Ý đồ của huyền thoại rất rõ ràng: thể hiện chúng thành một cặp Quạ (chuyện ăn lén) - Kền kền (chuyên ăn xác chết), cho chúng bị xua đuổi khắp nơi. Vị cứu tinh, nắm được quyền lực thực sự, đã không thay thế chúng, anh ta chỉ đóng vai trò người hòa giải.

Sơ đồ hóa các huyền thoại về Pô-thê và Trong thành hai hàng, ta có thể đọc như sau:



MÂY đánh bại

Dẫu các văn bản có khác nhau nhưng dường như chủ đề chỉ là một. Các từ ngữ tương ứng với nhau (đảo cá voi, sồi xoài; quyền lực chế ngự được nước, đi trên nước, và lật đổ các Ông chủ) cho phép suy diễn sự tương ứng giữa đá - cây mây và tương đương giữa “các quốc gia bị đánh bại” = “Bötao bị đánh bại” (điều được xác nhận bởi văn bản Sré: các Bötao không phải là người Sré, mà là những người nước ngoài, thường là người Chàm). Kết cục cũng giống nhau: người anh hùng lánh mình đi, chỉ còn một biểu tượng, lưỡi Gươm (gắn với nước và đá) hay Cây Mây - ở đây chúng ta gặp lại những vật bảo hộ của các Vua Lửa và Nước, điều không thể là ngẫu nhiên, dẫu người Sré không hề biết cơ cấu này của người Jörai.

Huyền thoại Sré số 106 có thể coi là một dị bản của HTS. 27b:

Một cậu con trai đi dạo trên bờ biển. Một cây xoài mọc ở đây, gốc cây chìm trong nước, cành lá trùm lên bờ. Cậu bé trèo lên cây để ăn quả. Bọn heo rừng đánh hơi được và muốn tấn công cậu ta; cậu làm rơi quả xoài xuống, bọn heo ăn ở dưới đất. Nhưng cành cây cậu vẫn ngồi trên đó, trở nên nhẹ hơn, đột ngột bật ngược lên và ném cậu xuống biển. Bọn heo muốn đuổi theo cậu và chúng bị chết đuối; cậu ta thì không chết, bởi cậu là một thần đồng, gönröh.

Vào thời đó, Kền kền làm chủ xứ sở, chúng ăn thịt người. Nhiều người nhìn thấy cậu bé trên biển và định bắt lấy để cho Kền kền ăn; họ cưỡi ngựa xuống biển - họ cũng là gönröh.

- *Hãy thi với nhau xem, nếu tôi thua, tôi sẽ bị Kền kền ăn thịt.*
- *Nhưng ngựa của người đâu?*
- *Đấy là cây gậy của tôi!*

Cậu cưỡi lên cây gậy, gậy trở thành ngựa; cậu chạy đi rất xa. Những người khác bị chết

đuối. Cậu chiến thắng. - Từ đó Kền kền không còn ăn thịt người sống nữa, mà chỉ ăn xác chết.

Ta lại gặp bọn heo rừng, mà sự xuất hiện của chúng không còn có vẻ ngẫu nhiên. Dẫu sao cũng nhờ có chúng mà tôi đã nghĩ đến chuỗi huyền thoại Sré này. Cây gậy cho phép chạy được trên mặt nước, là tương đồng với cây mây, biểu trưng trong chỗ dựa của một điều kiện kỳ diệu. Nhân vật không đánh nhau trực tiếp với Ông chủ, nhưng anh ta thắng những kẻ phục vụ ông ta và

kết luận cho thấy điều đó có nghĩa là lật đổ nền chuyên chế đó. Do dạng thức của nó dị bản này sẽ có ích trong việc kết nối và đối lập với truyện kể sau đây:

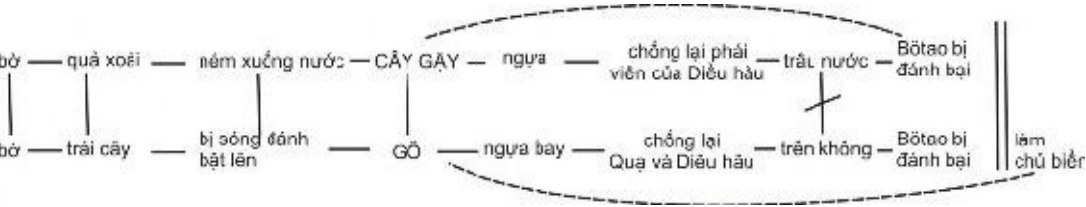
Vào thời bấy giờ các Kon Chau [(những đứa con trai của người”, tên tự gọi của các thành viên thuộc tộc người Köho] sống trong vùng nội địa; người Chàm thì sống ven biển. Một người thanh niên Chàm chèo thuyền độc mộc, đi dọc ven bờ; anh ta đi qua gần một cái cây có nhiều quả ngon và muốn hái

quả; nhưng biến động, cái cây bị trốc gốc, chiếc thuyền độc mộc bị vỡ và cuốn đi. Cuối cùng nước triều ném người thanh niên Chàm và các mảnh vỡ của chiếc thuyền lên bờ.

Ở đây người thanh niên Chàm gặp các Bötao Quạ và Kền kền gây sự với anh ta. Họ phải thực hiện một cuộc thi. Các Bötao có những con ngựa biết bay rất nhanh. Người Chàm lấy một mảnh gỗ trên chiếc thuyền của anh, cưỡi lên, và thế là mảnh gỗ biến thành một con ngựa thật sự, rất mạnh mẽ. Bọn ngựa của các Bötao tìm cách tấn công con ngựa này nhưng không đuổi kịp nó; con ngựa của anh lao vào các con ngựa kia, khiến cả ngựa và người đều rơi xuống biển; đất nước mãi mãi được quét sạch khỏi bọn Quạ và Kền kền. - Từ đây người Chàm rất thích đi thuyền độc mộc, họ không sợ nước (HTS. 76).

Nhìn bên ngoài dị bản này cũng theo một hình mẫu ấy; phần lớn các yếu tố đều tương tự: khúc gỗ của thuyền độc mộc giữ vai trò của cây gậy và khúc mây; các quả trên cây là cái cớ ngẫu nhiên. Sau một trận chiến đấu, diễn ra trên không, các Bötao bị đánh bại và biến mất - nhưng đây không phải là kết cục chính, mà kết luận cuối cùng nhấn mạnh: người Chàm chế ngự nghề đi biển. Đây là một câu chuyện Chàm, giữa người Chàm. Chủ đề đã được biến đổi hoàn toàn và không phải không có gắn kết nào với việc cuộc chiến đấu diễn ra trên không – tính chất mà ta sẽ gặp lại trong hệ huyền thoại Jörai.

Sơ đồ hóa như trên, hai huyền thoại này có thể được đọc như sau:



HTS. 76 sẽ nối kết với các truyện kể sau đây, về chủ đề Chàm được coi là Bötao, và, xa hơn nữa, với các truyện Jörai trong đó các nhân vật đánh nhau trên không, những nhân vật “trên không”, *angin*.

Cho đến đây, ta thấy một vật nhận được cung cấp một sức mạnh để lật đổ các Bötao và ban cho kẻ có được nó một chức năng gần với quan niệm của người Jörai về Pötao thiêng. Trong HTS. 76, một ma thuật nào đó cung cấp quyền năng cho các nhân vật – Bötao và những kẻ tương tự - tranh chấp lẫn nhau.

Ở đây chúng ta có chỉ báo đầu tiên cho thấy khái niệm Pötao là đa nghĩa: Ông Chủ phải đánh bại là Pötao, rất khác với người sẽ là kẻ nắm được vật-biểu hiệu của một mối quan hệ thiêng sau khi đã đóng vai trò phản-Pötao, trong huyền thoại.

Hệ huyền thoại Sré rất phong phú các truyện kể có nhân vật Bötao prum, các Vua Chàm. Tôi kể ở đây hai truyện, mà tôi đã tóm tắt, một truyện để làm rõ thêm bối cảnh chính trị của các quan hệ Sré-Prum, truyện kia để qua chủ đề về các thử thách, nối kết với chuỗi huyền thoại Jörai về Rit.

Cùng với dân làng Bösu, Tu’ Dam¹ Tong đi đường biển để đóng thuế cho người Chàm.

Sau một chặng nghỉ, mọi người đều đi trừ Tu’ còn muốn ngủ. Anh ta đi về phía núi Heo rừng-chết. Một con rắn dữ có mòng [rồng, naga?] hiện ra. Tu’ không hề sợ.

- - Mày có muốn có những hòn đá sẽ biến thành trâu? Mày có muốn có cát sẽ biến thành gạo? Mày có muốn có gỗ sẽ biến thành ngựa voi?
- - Không, ta chỉ muốn một cái vảy trên mòng của người để làm một cái lược.

- - *Mày sẽ trở thành bötao!*

1 Trong tên riêng “Tu’ Dam Tong”, Dam có vai trò là loại từ cũng giống như trong cụm từ “Jean Le Bon”. T’ Dam Tong = Tu’ Kẻ Đem Cho. Dam là danh xưng dành cho cậu thanh niên đã trở thành người đứng tuổi và có một tính cách đặc biệt nào đó. Ở vùng Ê Đê và Ba Na, hiếm khi thấy lối dùng này, Dam thường gặp trong ngôn ngữ huyền thoại.

Tu’ lại lên đường, với cái váy cắt kỹ trong một nếp khố; anh ta đuổi kịp những người kia và họ đến chỗ người Chăm, để dâng lễ vật của mình cho các ông chủ. Họ đã đợi tám ngày mà không được tiếp; Tu’ bèn dắt cái váy vào búi tóc, nó lập tức biến thành cái lược, và đi vào nhà Bötao:

- - Ông bắt chúng tôi chờ đã tám ngày nay để nộp thuế cho ông! Có những người giàu còn có gạo mà ăn và có thể chờ; nhưng tôi, tôi nghèo và, trong thời gian đó vợ và các con tôi phải chết đói!
- ...

Bötao, bị uy lực của cái lược váy răn chế ngự, kính cẩn lắng nghe những lời đó, đối xử với Tu’ một cách trân trọng, đem áo quần cho anh, mời ăn cùng ăn ở bàn nhà y, tập hợp những thủ lĩnh đã thu thuế và trao tất cả cho Tu’, đã được tộc người của mình tôn làm Bötao, đặc biệt để giải quyết các vụ bất hòa; anh ta có sau người giúp việc. Anh thắng lợi trở về, giàu có và hùng mạnh (HTS. 26).

Ngoài lớp về chiếc lược làm bằng váy răn, không khí câu chuyện không còn là không khí huyền thoại; bối cảnh xã hội - lịch sử rất rõ ràng, ngôi làng trong truyện được gọi đúng tên thật, việc phải chờ ở chỗ người Chăm được mô tả rất hiện thực; Tu’ được Bötao Chăm cử làm người xử kiện, nhưng, do tính chất phản-công thức của anh, anh là một diện mạo của nhân vật phản-Bötao. Chúng ta sẽ thấy điều này rõ hơn ở người Jörai tại đây quyền lực cá nhân bị xóa bỏ - người anh hùng, thường vượt qua thắng lợi một loạt thử thách, không trở thành Pötao.

Cậu chăn trâu, cùng với những đứa trẻ khác. Cậu chơi trò nặn một con voi bằng đất sét, một con voi có hai đầu, và con voi trở thành một con voi thật, sống thật. Bötao Chăm muốn có con voi đó¹; cậu không muốn cho và bỏ trốn. Bötao Chăm bắt bố mẹ cậu làm con tin; cậu trốn ở chỗ gia đình Arak.

Gia đình Arak có một người con gái rất đẹp. Cậu cùng cô gái ấy trốn đi để tìm lại bố mẹ. Gia đình Arak đuổi theo; cô gái ném lại đằng sau một cái củ ma thuật, sönöm, mọc lên thành những bụi tre gai; trở ngại giúp những kẻ chạy trốn vượt được xa. Gia đình Arak chặt tre, cô gái lại ném sönöm nữa, lần này một bức tường đá dựng lên, gia đình Arak leo qua. Rồi sönöm làm ra một trận lụt, gia đình Arak đành chịu thua.

Cậu đến chỗ người Chăm, vẫn với một con voi có hai đầu; vua chiếm lấy của cậu. Để

chuộc lại voi, cậu phải làm một con đường ra đến biển, cậu làm xong; thử thách này còn chưa đủ,

1 Ông chủ giàu có, bao giờ cũng thích những gì ông ta không có và chiếm lấy của cải của người nghèo, là một chủ đề quen thuộc của hệ huyền thoại Jörai về Rit, mẫu hình của nhân vật phản- Pötao.

cậu còn phải làm một cây cầu qua sông¹. Cô gái gọi Mặt Trời, Mặt Trời gửi xuống cho họ hai cây gậy; mỗi người đứng một bên bờ sông cầm gậy đập xuống nước, tất cả bọn cá dồn hết lại và làm thành một

cái cầu. Bọn người Chàm kéo cả đám đến thử cầu; cầu sập; chúng chết hết. Cậu cùng vợ và bố mẹ sống ở chỗ Bötao Chàm (HTS. 58).

Rit gặp cô nàng H ‘Bia Tlak-Tlo xinh đẹp, được Hồ nuôi lớn; cậu cùng cô nàng trốn chạy trên lưng một con voi. Bị truy đuổi, họ ném lại đằng sau những vật họ mang theo, chúng biến thành bụi tre gai, sông, vách đá; họ trốn thoát. Nhưng Pötao thèm muốn cô nàng xinh đẹp, buộc Rit phải trải qua nhiều thử thách ... (HTJ. 95).

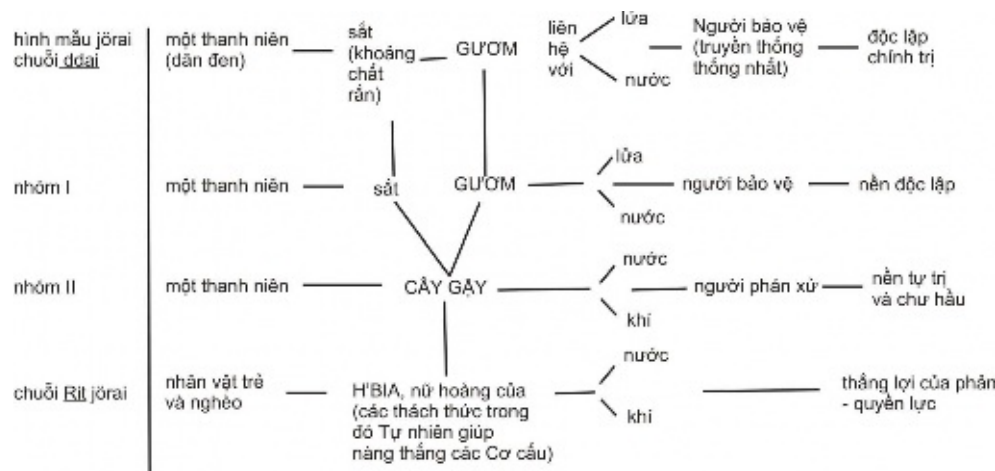
Chút móc nối nhỏ với huyền thoại Jörai này là một ví dụ về việc mỗi lớp trong HTS. 58 đều có mặt trong một truyện thuộc loạt huyền thoại về Rit, kể cả con voi kỳ lạ (HTJ. 105), cây cầu cá (HTJ. 39) trong một loạt thử thách, và bao giờ cũng dẫn đến lật đổ Pötao (ở đây được coi là một người Jörai, không phải người Chàm). Thật đáng chú ý là các tộc người này thuộc những nhóm ngôn ngữ khác nhau, cách biệt nhau những dãy núi hết sức hiểm trở, nhưng người Sré và người Jörai, lại gặp nhau trong một chủ đề quan trọng được lưu giữ trong truyền thuyết truyền khẩu, không hề có gì chung về mặt lịch sử ngoài việc đã từng là bộ phận của Champa (với những tư cách khác nhau).

Cho đến lúc này chúng ta đã có một loạt thứ nhất năm truyện kể do những người ở bên ngoài thuật lại: Prang-Iyang, Xep của người Ba Na, dị bản Jörai của truyện này, Prepatao và Pô- thể; loạt thứ hai, thuần túy Sré, gồm năm huyền thoại 27b, 106, 76, 26 và 58. Tất cả đều bắt đầu bằng giới thiệu nhân vật là một cậu bé, một người thanh niên, một người con trai thứ; tất cả đều đưa làm phương tiện thành công một đồ vật tự nhiên (được biến đổi hay không) biểu hiệu vật chất của một quyền năng. Năm truyện đầu (I) đưa đến việc thiết lập một chức năng là Người Gìn giữ Biểu hiệu đã trở thành thiêng; đây là những dị bản của chủ đề Jörai thuộc loạt *ddau*.

Trong loạt Sré (II), HTS. 27b và HTS. 106 gắn nhóm này với nhóm (I) bằng bọn heo rừng; 27b, 106 và 76 gắn với nhau bằng cuộc chiến đấu chống Bötao Kền kền (Quạ); 76 (chen vào của những tiểu nhóm), 26 và 58 gắn với nhau do sự có mặt của người Chàm. Trong toàn bộ nhóm II không còn có chuyện lừa Gươm (đều có chung trong nhóm I), nhưng hiện lên một sắc thái phản-Bötao, rất nhẹ ở HTS. 26, rất đậm ở HTS. 58 (là duy nhất thuộc loại này ở người Sré, nhưng gắn với hệ Jörai Rit). Tất cả dường như chứng tỏ I (khoáng chất-Gươm) đã biến thành II (thực vật-

1 Các huyền thoại thuộc loạt này, Sré cũng như Jörai, đưa ra những nhân vật nhập nhằng, già và man dã, hiếu khách và ăn thịt người, như những con Yêu tinh, hết tốt bụng lại huỷ hoại, người anh hùng chỉ đi qua đó; ở đây, kiểu nhân vật này tên là Arak.

Gậy) để gây ra hiệu quả giống nhau: đem lại một quyền năng chế ngự nào đó; nhưng, trong khi ở I (không phải là Sré) Gươm được gìn giữ và việc bảo vệ lưỡi Gươm tương đương với một sự độc lập trong tương quan với các Quốc gia khác, thì ở II Cây Gậy chỉ có tính từng thời hạn và quyền lực được tạo nên bị hạn chế (người xử kiện tại địa phương, chư hầu của Chàm). - một lực lượng phản-Bötao được chuyển sang chống lại Kền kền-Quạ, trừ ở HTS. 58.



Huyền thoại của các tộc người này¹ hợp thành một tổng thể, ít nhất là về những chủ đề chúng ta quan tâm, nhưng với những sự khác biệt dễ thấy giữa các truyền thống khác nhau. Như người Sré, gần như với cùng những chất liệu ấy, đã không xử lý vấn đề giống như người Jörai. Cũng giống như điều đã nói ở phần trên về sự khác biệt trong thái độ chính trị giữa họ. Ở người Jörai (và người Ê Đê cũng vậy) các Pötao huyền thoại được coi ít nhiều là thuộc tộc người của mình, đầu dưới hình thức hư cấu thành những Thế lực tiên giới hay âm ti; trong huyền thoại Sré, bên cạnh những Kênh kênh và Quạ, Rồng nước (HTS.71, 99, 102), Thần Cầu vòng (HTS.72) và ngay cả Thần Khí HTS. 30b) các Bötao thường là người Chăm – trong huyền thoại Jörai hoàn toàn không có những nhân vật Chăm với tư cách ấy, trong khi họ lại xuất hiện như những nhân vật phụ

trong các huyền thoại Sré và Ködu². Qua vùng Champa và Cambodge, qua người Ba Na, người

¹ Tôi hạn chế trong các tộc người Đông Dương; về những tộc người kéo dài sang đến thế giới indonésien, xem nghiên cứu *Kẻ mờ cô được biến đổi* của tôi (1971).

2

Bảng chi tiết các tiểu nhóm I và II:

<i>Prang-lyang</i> Lm - DÁ	→ GUƠM - RỒNG ↓	→ chế ngự các loài thú	→ (Vua)	I
	→ CÂY MÂY			
<i>Xếp (Bana)</i> Con - 2 thỏi sắt	→ 1 GUƠM - màu của Pang	→ Người bảo vệ		
<i>dị bản "Jörai"</i> Con - ĐÁ	→ GUƠM - màu hiến sinh - sợi chỉ ở cổ tay	→ Người bảo vệ		
<i>Prepsia</i> Con - sắt	→ GUƠM - đâm vào một người	- vòng đeo tay	→ Người bảo vệ	II
<i>Pô-thé</i> - đảo, heo rừng - ĐÁ	→ cây mây	GUƠM - thắng cuộc cháy tranh chấp trong nước	→ Người bảo vệ	
<i>HS 27b</i> Con - cá voi	- CÂY MÂY	Điều hầu và Quạ ↓	→ Người xử kiện	
<i>HS 106</i> Con - heo rừng	- CÂY GẬY	Điều hầu ↑ trên nước		
<i>HS 76</i> Thanh niên Chăm	- GỖ - thuyền độc mộc	Điều hầu và Quạ ↓	→ Chế ngự biển trên không	III
<i>HS 26</i> - Núi heo rừng	- Rồng	→ VÂY	- được vua Chăm tôn vinh → Vua của họ	
<i>HS 58</i> - Con trai, Con gái	- chạy trốn	- BUA	- bị vua Chăm thử thách - CÂY GẬY - Vua bị lật đổ	

Bunong, người Ê Đê và người Sré, chúng ta đã đi khắp xứ sở của các Pötao và toàn bộ vấn đề Ông Chủ

Chương 7

1 + 1 = 1 PHÉP TÍNH CỦA HUYỀN THOẠI

Một người *manh mẽ*, một người “cứng rắn”, *kötang*, ngay từ bé đã bộc lộ những dấu hiệu uy quyền bằng cách vượt lên trên các bạn của mình như là người dắt dẫn các trò chơi hay các cuộc đấu, đôi khi ngay từ lúc mới sinh ra, vừa lọt lòng đã được trang bị đầy gươm và khiên. Đối lập với gia đình muốn làm cho hẳn thuần tính đi, hẳn gây gỗ với một kẻ mạnh khác hoặc để thanh toán một mối thù của dòng họ, hoặc chỉ đơn giản để đoạt lấy vợ của y. Đối thủ là một tên thô lỗ khát máu, một kẻ chuyên chặt đầu người ta, cướp tài sản của người khác - điều đó “biện hộ” cho ý đồ của người anh hùng - hoặc có khi hiểm hơn, là một tên không lồ đầy chất hề, lỗ bịch hơn là nguy hiểm. Người anh hùng khiêu khích đối thủ, cố tình tung ra những lời chửi rủa thô lỗ, để làm cho y ta sùng lên và ra tay trước. Cuộc chiến nổ ra, thông thường kéo dài nhiều hiệp mỗi lúc một phát triển. Người anh hùng thắng trận và đoạt lấy của cải và vợ của y. Cũng có khi người anh hùng bị thua, và người em của anh ta lao vào cuộc và thắng, tức là cũng đầu vào đấy.

Đây là chân dung-mẫu của *kötang* trong huyền thoại. Ở vùng người Jörai có rất nhiều các truyện kể theo chủ đề này mà rõ ràng họ rất thích thú - những *kötang* vĩ đại nhất là Sing-Könga', I Dier, Diung - và cả ở vùng Ê Đê tác giả của những Dam San, Dam Yi¹.

Cũng giống như trong công thức-mẫu của văn phong truyền khẩu là một chuyển động hai nhịp kiểu:

đi ra bến nước ta không gặp nàng

đi vào trong rừng ta không thấy nàng

các nhân vật-mẫu của huyền thoại, người anh hùng, người đàn bà, đối thủ, thường cũng là kép (đặc biệt anh-em); đây là trường hợp những Dam Yi-Dam Yang, Diung- Dio' nổi tiếng, v.v. Trừ những trường hợp, rất rõ ràng, người em đối lập với người anh như là ranh ma đối lập với vụng về (loạt truyện Set-Rok), thì đây không phải là hai cá thể (1+1) mà là một nhân vật “được bình phương lên” (1², nghĩa là vẫn luôn là 1), một “hiệu năng” cho phép tạo ra một sự đột khởi của hành động và đưa đến một giải pháp sau một số những phức tấu là hàm của hiệu năng đó. Phép

¹ Ở vùng người Jörai, x. Jöni-Kong-Com, *trong* Dournes, 1972a, Di Droal, *trong* Dournes, 1976. Về vùng người Ê Đê, Dam San *trong* Sabatier, , 1933, Kdam Yi, *trong* Antomarchi, 1955.

tính lý tưởng không dừng lại ở một sự lặp lại như vậy sẽ khiến cho truyền kể bị treo lại nửa chừng (điều đã xảy ra trong một số dị bản, có thể coi là không hoàn chỉnh), mà phải cần đến một nhân vật (đôi khi là người em út trong cả dãy) hoạt động như một nhân tố tiêu tập và tóm lược tất cả lại trong sự thống nhất.

Những con người *kötang* được gọi hoặc đơn giản bằng tên của họ (Diung), hoặc bằng tiền tố đi trước tên riêng và làm cho họ nổi bật lên như là một danh hiệu (Dam..., Sing..., Chö... - gần như tương đương và xác định một sự quyền quý nào đó), hoặc giả họ được gọi là Pötao ... - trong trường hợp này đây là đối thủ chứ không phải người anh hùng. Người phụ nữ được gọi là Ya' ... (cách gọi giống cái đối với những người thuộc lớp ông) nếu bà nhiều tuổi và đứng về phía người anh hùng (kiểu Ya' Pum, cụ bà nhân hậu), H'Bia... (trong tiếng Chăm, đây là cách gọi những người con gái thuộc dòng vua) để chỉ người con gái được mong muốn, thường là món đặt cược của cuộc chiến đấu, vợ hay con gái của đối thủ - H'Bia, được dùng riêng, thường là con gái của Pötao, tức tương đương với nghĩa Chăm của từ này và đồng thời xác lập

một sự tương đương nào đó giữa mọi *kötang* với một *Pötao*.

Không có bất cứ điều gì như vậy trong đời sống hiện tại, mà huyền thoại không hề mô tả. Nhưng ta có thể tìm thấy một chức vụ của những con người có uy quyền ấy trong đời sống: đó là chức vụ của *gong-plöi*, “trụ cột của làng”. Các *Pötao* ngày nay là những “Sadet”, những Ông Chủ thiêng; trong các huyền thoại đây luôn luôn chỉ là những *gong-plöi*.

Cuộc sống của người Jörai được tổ chức chung quanh gia đình mẫu hệ; quyền lực, do người vợ nắm giữ, được phát biểu qua miệng người anh của người vợ. Thị tộc, hơn là làng, hợp thành một chính thể xã hội - chính trị. Tuy nhiên một số lớn làng được hợp thành quanh một gia đình có uy thế, như những lê dân chung quanh một lãnh chúa, uy thế vốn là di sản của một nhân vật nhiều quyền lực, một *kötang*, người *gong-plöi* đầu tiên, mà sau đó người rể của ông ta đã nối nghiệp. Không có một sự đứt đoạn dứt khoát giữa tình thế huyền thoại và tình hình ngày nay, người *gong-plöi* đã như một thứ bản lề; nhưng không có thị tộc trong huyền thoại, ông ta hành động với tư cách cá nhân, như một người độc tài, tức không còn có thể là *gong-plöi* - người rể trong một hệ thống được thiết kế để triệt tiêu mọi chế độ chuyên chế bằng cách phân bổ và giữ cân bằng quyền lực trên hai thị tộc.

Người có quyền lực trong huyền thoại, dầu tự xưng là *pötao*, không phải là người thiêng, Người Chủ của các yếu tố; những nhân vật đó cho phép chúng ta hiểu nhân vật này, không phải là không đi qua một sự biến đổi. Thường đây là một người giàu có, sống trên lưng người nghèo – trong các truyền thuyết, *hamon*, Ba Na đây là Bok röh (*röh* = rể) đôi khi được gọi là Giông, hay Giung (= Djung Jörai).

Hỡi Diö’ Diung chiến hữu của Yung-Hmeng (*a*¹)

đứng lên đi hỡi Diö’ Diung Yung-Hmeng!

đứng lên, chúng ta sẽ chiến đấu chống lại Bão tố và Sấm sét (*b*²)

..... *khua vang khiêng*(*c*³)

thét vang kiếm, hãy đứng lên!

đánh tan mây xua tan gió, mưa

bấm nát mọi xứ sở, mọi đất đai!

.....

(Những người anh hùng yêu cầu Ya’ Pum, bà “tiên” già bảo hộ, nấu cho họ một nồi cơm. Đã có đủ sức để chiến đấu, họ đánh nhau, trên không, với đối thủ, trong bảy ngày và bảy đêm. Lúc đó ời Adei, Chúa tể của trời, muốn chấm dứt vụ ầm ĩ đảo lộn cả vũ trụ, chẻ núi và làm nổ tung cả đá quấy rầy ông; ông ra lệnh cho Ya’ Pum làm cho nước bốc hơi khiến những người đánh

a) Diö và Diung, cặp tên của một đôi hai người anh hùng, được bổ sung để cho có nhịp điệu và hợp với hệ thống bằng cặp tên láy nguyên âm Yung-Hmeng; nói cách khác, đây là hai người anh hùng trở thành ba, kỳ thực chỉ là một.

1. b) Dịch nguyên tên của *Dam Röbu’* và *Dam Kötal*, cặp đối thủ, những *kötang*, chủ tể của ba yếu tố

trong

tình trạng bùng phát: [gió + mưa +lửa] = 1

2. c) Chiếc khiên của chiến binh chỉ che được thân người bằng một động tác kép quay tròn và tịnh tiến; đến cực điểm sự chuyển động không khí gây ra nghe như sấm.

nhau bị mờ cả mắt, buộc phải ngừng tay; rồi Ya' Pum thối và khô ráo trở lại, đến nứt cả đất. Vị Chúa tể trên trời nói với những người anh hùng:

Chúc ra về mạnh khỏe, hỡi Diö' Diung Yung-Hmeng! hãy về nhà đi

đừng đánh nhau nữa!

nhưng ở trong làng của các người

*hãy **canh chừng**, hãy **nghe ngóng** (d^1) khi người ta ăn heo hay trâu*

trong lễ cúng trọng thể

thì các người, các người sẽ không được ăn cơm nữa các người sẽ phải ăn thịt heo và trâu (e^2)

.....

(những người anh hùng cất một ngôi nhà dưới nước – trên thượng lưu sông Apa – cho người “em gái” của họ H'Bia Jöri; rồi lại cầm gươm và khiên để đi đánh nhau, trên không, lần này với Kẻ Hùng mạnh).

Kẻ Hùng mạnh đang ngủ (f^3)

ở tận cuối trời

trên chiếc võng dung đưa.

1. d) Trong huyền thoại này và các huyền thoại tiếp sau, những chữ in đậm là những thuật ngữ kỹ thuật trong hệ thống của các Pötao. Ở đây, là tương đương với các từ Jörai, *hmü' su' hmü' suai*.
2. e) Lời bình của người kể chuyện: Diö' Diung bí mật lắng nghe; nếu dân làng cử họ lên mà không cung cấp thịt hiến sinh cho họ, họ sẽ chết. Đây chủ yếu là nói về lời khẩn *phai* – khi khẩn nhất thiết phải có lễ vật là một con trâu hay một con heo - nhưng việc gọi tên các Diö' Diung này đáng sợ đến mức việc kể huyền thoại này gần như là bị cấm.

f) Dam Drang (liên hệ với Mödrang, tên chung của kẻ thù mẫu, những Tên Cướp) tổng hợp sức mạnh, uy lực; ở đây chúng bị chế riễu trong vị trí “vua lười”.

..... *Chúng ta, Diö Diung Yung-Hmeng đến để đánh người!*

Chúng ta đã đánh nhau với Bão tố, Sấm sét

Cho đến khi Chúa tể trên trời ngăn chúng ta lại.

- Hãy chờ ở đây một lúc đã

chiến đấu, đánh nhau là điều ta thích mà!

.....

(Nhờ có bùa chú, jörao, của Rông cho, Diö Diung giết chết được Kẻ Hùng mạnh). Bây giờ chúng ta muốn **tuần du** (g^1)

khấp xú

chong tai, nghe ngóng

..... Hãy đi lên và chia nhau ra:

các người đi theo đường người Trung

ta đi theo đường người Jörai và Bböhnar (h^2)... (HTJ. 111).

Huyền thoại này, với cách cấu tạo và chủ đề cổ điển (cuộc chiến đấu chống lại những Kẻ Hùng mạnh) được ưu tiên vì sức mạnh thiên giới của những người anh hùng, được coi là những *yang*, “thần linh”, trên thượng nguồn sông Apa, và vì sứ mệnh *öi Adei*, Chúa tể trên Trời, giao cho

g) ” Tuần du”, *hyu dar* (thuật ngữ kỹ thuật) chỉ một chức năng của Pötao thiêng.

h) Trung: nhóm người Jörai ở gần người Ê Đê, phía tây nam, trên sườn tây. Jörai và Ba Na: dân tộc ở thung lũng sông Apa, hạ và thượng lưu. Cách phân chia của anh em Diö’ Diung này đúng là cách phân chia của

họ. Nó khiến chúng ta đặc biệt chú ý vì những ám chỉ của nó đến các chức trách của những Pötao thiêng hiện tại hay những người giúp việc của họ.

Chúng ta sẽ gặp lại Yung-Hmeng trong một dị bản của truyện về Thih và trong một bối cảnh dường như gợi lại một cuộc chiến tranh có thật trong lịch sử, có thể giữa người Chăm và người Khơme. Trước hết hãy nghe một truyện về Diung Diö’ rõ ràng chỉ có tên đôi anh em là chung với truyện trước:

Mẹ của Diung Diö’ có thai; bà thèm ăn quả cây dreng [một loại *Annonacée* tự mọc] . Cây này có ở chỗ Chi’ Cham; bà hái lấy và ăn ngay. Chi’ và Cham nhìn thấy, giết chết bà, giết luôn cả chồng bà, đem chôn, chặn một tảng đá lớn lên trên và trồng xuống đấy một cây đa.

[Diung và Diö’ làm cho mẹ sống lại; họ cầm gươm và khiên đi đánh Chi’ Cham.]

- - Lúa và ngô thì người ta phải trồng; nhưng cây Annon tự nó mọc. Không có lý do gì lại đi giết kẻ hái quả của nó. Chúng mày thật quá ngạo mạn và kiêu căng, lợi dụng uy thế của chúng mày.

Họ đánh nhau, cho đến khi Chi' và Cham chết. Lúc đó Diung và Diö biết rằng còn có một người anh em của Chi' Cham, là Pötao apui, chủ tế của lửa (a^1); họ đi đánh hấn ta. Trận đánh diễn ra quyết liệt suốt ngày đêm; khắp chung quanh nhà của chủ tế lửa nóng như thiêu đốt đến nỗi tróc hết bắp chân và đùi [b^2] của Diong Diö.

Trong thời gian đó mẹ họ sinh ra Dam Blany. Đứa trẻ sơ sinh hỏi các anh nó đâu?

- - Chúng đi đánh Chi' và Cham, rồi Pötao apui; chúng nó phải chết!
- - Hãy đưa chiếc rổ sinh [c^3] cho con.

Cậu bé đi tìm các anh để đánh Pötao apui, hấn ta bị quấy vì chiếc rổ khiến cho hấn bị vấy bẩn [d^1]. Máu từ trong rổ chảy ra và dập tắt lửa. Do vậy mà Diung Diö có thể đánh được Pötao

... (HTJ. 114b).

a) Pötao này là một *kötang* không phải là chủ tế của Lửa trong hệ thống ba Pötao hiện tại; cũng còn có một Pötao ia, chủ tế của Nước, trong huyền thoại Ê Đê K'Dam Yi.

b) Khố Jörai vòng qua giữa hai chân và quấn lấy háng, chừa trống đùi.

Hai phe chống nhau: phe yếu bị tấn công và lật ngược tình hình có lợi cho mình, phe mạnh, tấn công rồi thua. Mỗi phe có: một cặp đôi anh-em², Diung Diö' và Chi' Cham, cặp này trong thực tế là ba (+ người em + Pötao) và thu lại thành một, Người Anh Hùng, Đối thủ, cặp đôi đối địch đó cũng thu lại còn một bằng việc loại hấn ra ngoài cuộc một số hạng là Kẻ Hùng Mạnh, Người Chủ tế, có lợi cho phe kia, chỉ còn là “chủ” của tình thế. Trong khuôn khổ ấy mà các nhà

hình thái học truyện kể sẽ dễ dàng nhận ra một cấu trúc cổ điển và có nguy cơ dừng lại ở văn pháp học, thì có một yếu tố dường như là điểm nhọn của truyện (khiến cho truyện này *khác biệt*) và do đó là yếu tố chính, nếu không phải là yếu tố duy nhất cần chú ý, đó là: Máu dập tắt Lửa. Tư duy liên kết với nhau một bên là Lửa-sức mạnh thiên giới-đối thủ bên kia là Máu-hiến sinh-sức mạnh bị chế ngự (trong những gì nó là đối thủ), điều này đưa các Pötao nghi lễ vào trung tâm của hệ thống.

Và chẳng người Jörai không thể không liên hệ Pötao apui này, mà lửa thiêu cháy người anh hùng của mình, với Pötao apui “thật” mà họ biết hiện nay. Vị Pötao hôm nay mang một cách tượng trưng danh hiệu của vị Pötao đối nghịch đã được giảm thiểu, như là hình ảnh của chiến thắng đối với các lực lượng đã làm cho các trạng thái của vật chất trở nên thù địch, với tư cách là “người làm chủ tình thế” và là người bảo đảm cho sự làm chủ vững chãi đó, khi ngày nay tất cả các *kötang*, cả trên trời lẫn dưới âm ti, đều đã bị lật đổ (trong huyền thoại).

Câu truyện về Thih nằm trong hệ truyện về những con người *kötang* ấy, một số người cho đây là “huyền thoại khởi nguyên” về các Pötao, trong khi nó chỉ là một truyền thuyết truyền khẩu đúng ra đã được sưu tầm ở vùng Plöi Kli, tức trên sườn phía tây và liên quan trực tiếp đến Sadet Nước, truyền thuyết lan truyền đến tận vùng Ê Đê. “Huyền thoại khởi nguyên” cần được hiểu là dịch chuyển huyền thoại - một trong nhiều cách - của một tiến hóa lịch sử đưa đến thiết chế ba-

d) Nhà người phụ nữ đẻ bị kiêng. Tiếp xúc với máu sẽ khiến người ta bị vấy bẩn, nhất là người có một quyền lực khác thường. Bị vấy bẩn, Pötao mất hết quyền năng. Theo một cách nào đó, máu giải thiêng con

người thiêng, đồng thời lại làm cho người thường hóa thiêng (như lễ hiến sinh).

2 - Đáng chú ý là, trong chuỗi huyền thoại này, đường đồng dây huyết thống ở người đàn ông, giữa anh em (ít ra là lõi thân thuộc thừa nhận), với người mẹ, hay đồng thời cả hai như trong HTJ. 114 – quan trọng hơn

việc kết hợp - hoặc bằng hôn nhân, hoặc bằng tình bạn kết nghĩa ăn thề như trong trường hợp HTJ. 19 (x. tr. 315) - điều này đảo lộn tình hình thực, khi người đàn ông rời mẹ mình và sớm quên những người anh em của mình để có quan hệ với những người khác. X. Guyot: “Sự gắn bó giữa những người được nối kết với nhau bằng huyết thống biểu hiện đối nghịch với sự gắn bó giữa những người liên kết với nhau bằng kết nghĩa [...]. Ưu tiên của quan hệ huyết thống đối với quan hệ kết nghĩa là phổ biến trong huyền thoại ...” (1968, tr. 71).

163

pötao, chứ không thể có vấn đề thiết lập một sự nối tiếp có tính niên đại giữa huyền thoại, lịch sử và hoạt động lễ thức – ba kiểu “trình biểu” của một cấu trúc.

Con người kỳ vĩ ấy tên là Thih, đây là một người Jörai; để vinh danh (a¹) anh ta, người ta gọi anh là Prong-Pha (b²).

Trong chiến đấu không ai đánh bại nổi anh; đâm hay chém cũng không làm hại được anh, lửa không thiêu cháy được anh; nếu anh ngã xuống bất động, thì lại sống dậy đứng lên ngay. – Anh ta nghe nói vợ của Dam Brung, ở Mdrad, rất đẹp. Anh định đoạt lấy cô nàng. Anh đi đến chỗ Dam Brung; ở đây người ta bảo anh rằng ông chủ đã đi vào rừng, phía núi Yang Mtian(c)³, chặt gỗ để làm một cái trục cũi. Dam Brung trở về, vác trên vai một cây gỗ rất dài kéo lê cả trên mặt đất; Thih đập chân lên khúc gỗ và lấy hết sức dẫn xuống(d)⁴. Dam Brung giật mình, quay lại:

- - Đi đâu đấy, anh bạn?
- - Đi đánh nhau với mày đây!

Dam Brung ôm lấy ngang lưng Thih và ấn anh ta xuống đất, lún sâu đến đầu gối. Prong- Pha (chính là Thih) ấn Dam Brung lún sâu đến háng, Dam Brung ấn Prong-Pha đến lút mất cả người và đi tìm một tảng đá đè lên trên. Prong-Pha vùng lên và nhấc Dam Brung lún mất tằm. và đè một tảng đá lên trên. Dam Brung đã chết. Prong-Pha cưới người vợ goá.

Tất cả dân vùng Mdrak đều có chuyện bất bình với Dam Brung(e) nhưng không ai dám công kích anh và anh là kötang, quá hùng mạnh. Nghe tin Dam Brung đã chết, tất cả liền nổi dậy, cầm lấy gươm và khiên, dáo và cung, và xung trận để chiếm lại của cải của Dam Brung. Quanh làng chỉ toàn là kẻ thù. Prong-Pha vẫn nằm; vợ Dam Brung bảo anh:

a) anan pöpu’, danh vị, tên triều đại, danh hiệu.

b) Prong Pha, Đùi-khoẻ, tên người kötang trong nhiều huyền thoại, thường là người anh cả của một loạt em trai, thông thường là người đứng đầu của phe đối nghịch với người anh hùng. Việc ghép đôi Thih- Prong-Pha rất có ý nghĩa: 1° nó gắn huyền thoại này với một hệ quen thuộc và khiến cho nhân vật Thih ở đây không quá “nổi bật”; 2° nó gắn Thih, không phải với người anh hùng, mà với đối thủ, tức Pötao phải bị đánh bại.

c) Yang Mtiang, nữ thần có thai, núi Mẹ bông Con (Hòn Vọng phu- ND), nằm giữa Mdrad và biển.

d) Chủ đề người anh hùng đạp chân lên cái trục cửi do đối thủ đang mang (hành động khiêu khích) là một hình tượng quen thuộc trong hệ truyện về *kötang*, nó đặc biệt xuất hiện trong một truyền về Diung chống lại anh em Ju' Jam và như vậy gắn Thih với Diung (lối gắn kết của tư duy Jörai).

= Nếu chồng tôi còn sống, thì ông sẽ cầm gươm và khiên, và đã đánh tan tất cả bọn này; nhưng ông ấy đã chết và sẽ không sống dậy được nữa!

Prong-Pha vẫn nằm trên vông. Bọn người tấn công xông vào nhà. Prong-Pha dùng roi đánh họ; tất cả đều ngã xuống chết. Khắp Mdrak đều kinh hoàng.

Sau đó Krong-Pha đến ở một nơi xa hơn trên đất Jörai, tạo Plöi Kueng(f)¹. Mọi người sợ anh như gà mái sợ điều hâu. Họ xin “bà già” hãy cắt và lấy boh rödao, trái tim bằng sắt của anh ra. Trái tim bằng sắt của Krong –Pha(g)² được đem trộn với vỏ thóc và nung trong lửa cháy rực. Prong- Pha chết.

Krong-Pha nằm trong quan tài đã năm ngày, chưa đem chôn. Chöhliir, em trai anh ta, tìm lại cái rödao và đem mài ở sông Apa, trên một tảng đá nung đỏ(h)³. Khi rödao bằng sắt đã đỏ rực, Prong-Pha ngồi dậy.

- Chết rồi, ta lại sống lại; nung trong lửa, lửa không đốt được ta. Làm sao ta lại có thể chết được?

Một thầy bói được gọi đến, trả lời anh ta:

- Chẳng khó gì đâu, người sẽ chết vì một con bọn hung, đâm lên nó là người sẽ chết.

.....

Lâu mãi về sau, nhảy xuống từ trên mái nhà của mình đang phải lợp lại, ngón chân cái (i)⁴vấp phải một con bọn hung, anh ta chết ngay.

Từ bên nước Lào, người ta nghe tin Thih đã chết, bên nước Khơme cũng nghe tin, nước Yuan⁵ cũng nghe. Mọi người đổ đến. Người Jörai không còn biết dấu rödao vào đâu(j)¹; họ ném rödao, trái tim của Krong-Pha xuống nước.

f) Phía bắc Chöreo , chỗ ở truyền thống của Pötao apui.

g) Người kể chuyện phạm một lỗi, lúc đầu anh ta nói là “trái tim của Dam Brung” rồi chữa lại như trên. Sơ sót này rất có ý nghĩa, Krong-Pha đã trở thành một *kötang*, không còn gì hơn.

³) Ở đây dùng đúng từ mài, *asah*, kỳ thực là nung lại rödao.

I) Chúng ta không quên ngón chân cái của Pötao, chỉ dấu của ông và, ở đây, điểm nhạy cảm của ông; nhiều truyện kể khác có nhắc đến ngón chân này.

5) Yuan: Nước của người Kinh, tức nước Việt.

Chỗ đó bị phát hiện ... Ai sẽ lặn xuống đây.... Người Khơme, lặn được lâu hơn cả, tìm được, đem lên bờ; nhưng người Jörai bất ngờ giật lấy và chạy trốn đem dấu trên núi ở vùng núi Sé(k)².

Người ta bảo rằng ời Tu' (l)³ là yang của Krong-Pha. Krong- Pha chiến đấu với vũ khí là gươm và khiên, sợi dây tự nó trói người, cây gậy tự nó đánh người - ... Lễ hiến sinh người ta làm trên đó chính là lễ tang Thih(m)⁴... (HTJ. 124)⁵.

Câu chuyện trên đây, do một quan chức làng Plöi Kli kể lại cho tôi khá đơn giản và có thể rút gọn lại thành cuộc đối lập kinh điển giữa hai phe, ở đây được hạn chế mỗi bên vào một thành viên, trong đó một *kötang* đánh đổ *kötang* kia và thay thế ông ta, chẳng có gì khác nữa. Nhưng lại có boh *rödao*, trái tim bằng sắt, các Quốc gia đều thèm muốn, được tìm thấy lại dưới nước, rồi do người Jörai cất giữ - gắn với điều ta đã được nghe ở chỗ khác về lưỡi gươm được vớt lên, là vật bảo hộ của xứ sở các Sadet. Sự tương đồng quý giá này – *rödao ddau* (không có mối liên hệ từ nguyên rõ rệt) – cho thấy điều được chú trọng trong hệ thống Jörai không phải là lưỡi gươm-vũ khí mà là lưỡi-sắt (điều còn được nhấn mạnh trong điệp khúc và chẳng rất nổi tiếng: lưỡi thuộc về người Jörai, vỏ thuộc về người Khơme, một thanh sắt luyện qua lửa và nước, và là biểu tượng của đời sống do mối liên hệ của nó với máu, hoặc nó hút lấy máu từ toàn bộ con người của một nhân vật bên ngoài (Pang), hoặc nó ở ngay trong trái tim của người anh hùng (Thih, mà nó được xác định rõ là *hötai-boh*, trái tim như là một cơ quan trong cơ thể, khác với *hötai*, “lá gan”, nơi trú ngụ của các tình cảm). Và lại còn có con bọ hung, *könyung-eh* (eh: phân), thẳng được cái bất khả chiến

g) Là nguồn gốc của sức mạnh và của nền độc lập, vật bảo hộ này được người Jörai dấu (cho đến tận ngày nay) cũng vì lý do đó, khiến các Nước muốn sáp nhập và xâm chiếm, đều thèm muốn. Người Jörai cảm thấy họ là bất khả xâm phạm khi nào còn giữ được vật bảo hộ này; ta hiểu vì sao họ không muốn để cho người ngoại quốc nhìn thấy, nhất là khi bọn người này đến cùng với lính, như Odend'hal.

k) Chũ Sé, núi Sé, tây bắc Chöreo; kho báu của Pötao apui đến nay vẫn còn được giữ ở đấy.

l) Yang: mối liên hệ thiêng liêng với các Quyền năng bên trên, cái Linh Thiêng, đôi khi được quan niệm như một thần linh. – ời Tu', tên người tiền nhiệm của Pötao hiện nay.

m) *nga' yang atau Thih*, “hiến sinh người chết Thih” - bằng lời bình luận này người kể chuyện đồng nhất lễ thức của Pötao trên núi với một lễ tang.

5) Làm sao, nhân đây không nhắc đến người anh hùng Ô-xê-ti Batraz, được tạo nên bằng “sắt nung cháy”, thanh gươm bị ném xuống biển và khiến ta nghĩ rằng “thanh gươm ấy chính là tương đương với người anh

hùng”? (Dumezil, 1968, tr. 5720573).

thẳng, biểu hiệu thẳng lợi của sự kiện đối với thể chế, của dân tộc nhỏ bé ở sát mặt đất đối với Uy quyền cá nhân. Không còn có Thih, bao giờ cũng có những con bọ hung ... và những Rit¹.

Ở Plöi Kli, người phó của Pötao ia kể:

Dung Yung Hmeng chiến đấu. Trong trận đánh anh ta làm rơi bùa chú, boh möyang, của mình xuống biển. Người Chàm và người Khơme vớt nó lên, đưa lên mặt nước; nhưng cuối cùng chính Thih lấy lại

được ...

Rồi ông nói tiếp dòng các Sadet Nước gắn với Thih² như thế nào – trên đây là các Sadet Lửa phụ thuộc vào Thih, điều không đối lập, cũng không thêm gì, vào phép tính của huyền thoại.

Một dị bản của loạt truyện Prong-Pha cần thiết để hiểu truyện kể tiếp đây.

Một người đàn ông và một người đàn bà giàu có, nhưng không có con. Họ cầu xin Trời, Trời cho người đàn bà một liều thuốc, bảy miếng mỗi năm ăn một miếng.

- Mỗi năm một miếng nhỏ thế này, người đàn bà tự nhủ, làm sao ta có thể có con được? Ta

ăn luôn tuốt một lần thôi (a)³.

Bà nuốt bảy miếng. Sau đó bà sinh bảy, ông bố đặt tên là: Prong-Pha, Ra-Pötih, Hmuny, Kuai', Prü, Pösa - bảy đứa con trai, và một đứa con gái: H'Bia Rang-Könyi (b)⁴.

Bảy anh em ăn rất khỏe ... Bố mẹ quyết định tống khứ chúng đi ...(HTJ. 51b). Một dị bản gắn bảy đứa bị ruồng bỏ này với bảy hiện tượng thời tiết:

Vì bố mẹ chúng ta quyết định không nuôi chúng ta nữa, cậu cả nói, mây, Chöhlir, mây sẽ thành Mưa; mây, Arok-Kro, thành Gió; mây, Hmun, thành Nóng; mây, Bang-Thöi, thành Sương;

1- Người Jörai giận dữ vì không được coi trọng, bảo: “Tôi không phải là một con bọ hung, tôi có một cái tên, một dòng họ, một thị tộc!” - nhưng người anh hùng huyền thoại Rit không có tên thị tộc, không có họ hàng; Rit (hay Drit) có nghĩa là “mồ côi”.

2 Về dị bản Ê Đê, x. Jouin, 1951, tr. 73-75.

a) Ở phòng khám chữa bệnh bình dân hiện đại cũng vậy: liều thuốc được chia nhỏ ra được uống tuốt luôn một lần, “để cho hiệu nghiệm hơn”.

b)Các tên này có thể dịch là: Đùi-khoẻ, Gân-bấp-chân, Lông- tơ, Bé-con, Dao(dệt), Nịt-ngực, Công chúa-mây, Akuai, thành Mây; mây, thằng nhỏ cuối cùng, thành Mây mưa. Còn hăn, Chömlan, thành Sét

(HTJ. 51a)¹.

Sau đây là truyện Ama Hrit:

Ông không có con. Lúa với ngô, ông thừa thãi. Ông lên gặp Trời, Trời cho ông bảy đứa con. Không nuôi nổi chúng, ông định giết hết; chúng thoát được. Bảy người đó, chính là các Prong-Pha, Hra-Pötih (c)². Bọn Dam Mriah, Dam Kötai gây chiến với họ. Prong-Pha thắng. Họ lập Pötao. Gươm, vũ khí, người ta cất kỹ; chúng rất thiêng; đây là các vật dụng của Pötao.

Truyện kể này hợp nhất loạt huyền thoại về bảy người con (có khi được gọi là “Các con của ời Adei”), loạt truyện về các cuộc chiến của các kötang và truyện Thih (tức Prong-Pha). Có thể đây là một mớ hồ lộn, nhưng là một trong số những hồ lộn cung cấp cho chúng ta một đường dây để liên kết các huyền thoại

bằng cách gắn kết đúng như người Jörai vẫn làm; đây cũng có thể là những mảnh vỡ còn lại của một sử thi lớn bao gộp và tổ chức tất cả những gì chúng ta có được ở trạng thái từng mảnh.

Dier là nhân vật của một trường ca dài (HTJ. 109). Ông ta hùng mạnh và giàu có – do vậy là đối nghịch của Rit -; ông cưới H'Bia Tlak-Tlo, cô trên gái của Trời. Một phần ba đầu của trường ca nói về các cuộc viếng thăm lẫn nhau đưa đến hôn nhân này. Hai phần sau là các cuộc chiến đấu chống lại các *pötao*, theo phong cách cổ điển, trong đó có việc cướp người vợ; các Pötao này được gọi là Dom (một loài kiến), Moa (một loài mối), Tla' (đánh, như sét). Nhưng không phải người anh hùng *kötang* chống lại các Pötao, mà là hai người con trai của Dier, vốn nghèo khổ và mồ côi vì mẹ của họ bị bắt cóc và bố họ chạy theo những mối tình khác; do hoàn cảnh này, các con trai của Dier lại gần với Rit là người chiến đấu chống lại bạo quyền.

Từ Diö' đến Dier, qua các Prong-Pha, chúng ta đã lần theo một loạt, tương đối đồng nhất, các đối lập giữa hai phe những kẻ hùng mạnh, trong đó một số được gọi là *pötao* - nhưng bao giờ

1 - Trong truyện Tho-Alah (HTJ. 69), có bảy anh em, Chömlan là út - điều này làm biến đổi toàn bộ bối cảnh, vai trò của người út thường được ưu tiên, “đậm nét” hơn người anh cả. Nhưng cần nhớ lại sự phân biệt anh/em không có ý nghĩa tôn ti bởi, cũng như trong hệ thống Pötao, nó trung hòa lẫn nhau: trong huyền thoại, trí xảo của người em bù trừ cho sức mạnh của người anh, trong huyền thoại và trong cuộc sống người em gái (nhất là em gái út) do đặc ân hưởng gia tài thu hồi lại những gì cô ta mất trong khi được giải thoát.

C) Bảy anh em được gọi bằng các tên, nổi tiếng và khá ổn định của hai người đầu tiên. Prong-Pha cũng còn được gọi là Prong- Mông, cũng trong truyện này; điều đó chẳng có gì quan trọng, chỉ từ ngữ đầu là đáng kể: *prong*, to, lớn, cùng nghĩa với *pran*, sức mạnh.

cũng ở bên phe thù địch cuối cùng bị thua. Một trong những người hùng mạnh ấy, Thih, được gọi là Krong-Pha để gắn ông ta với chuỗi huyền thoại về các nhân vật anh hùng ca, trở thành một kiểu nguyên mẫu của các Pötao thiêng gắn với ông như là những người bảo tồn nguồn sinh lực của ông, nhưng không liên tục bởi các Pötao thiêng không phải là những *kötang* theo nghĩa của sử thi. Nên nhớ rằng Thih không được gọi là Pötao, dù là Nước hay Lửa; ông ta là một người anh hùng huyền thoại và, trong huyền thoại, *pötao* là một đối thủ.

Chúng ta đã gặp những sự tương đương, được nhận ra do đối chiếu các huyền thoại với nhau; cần nhớ:

Ddau (gươm) *rödao* (trái tim bằng sắt) *pran* (sinh lực) *drah* (máu, sự sống). Người *kötang* đối thủ Nước ngoài.

Chúng ta cũng còn nhận ra những từ-chìa khoá mà tôi đã gọi là những từ ngữ kỹ thuật bởi chúng sẽ được lấy lại trong bộ máy nghi lễ của các Pötao thiêng.

Cuối cùng người anh hùng *kötang* và thắng lợi của anh ta đối với các Thế lực (vũ trụ, quốc gia) biện hộ không phải cho chức năng của các Pötao hiện tại, mà cho những biểu hiệu thiêng mà ông ta canh giữ, là bảo đảm cho nền độc lập dứt khoát đối với tất cả các Chủ tể - cứ như Lịch sử (các biến cố) vẫn nằm sâu đâu đó trong huyền thoại, chỉ có thể là huyền thoại.

Dưới danh hiệu Rit có thể có hai loại huyền thoại trong đó Rit là nhân vật chính: loại nói rõ về *ddau*, lưỡi gươm, và được coi là *phun* (nền, cốt) của hệ thống các Pötao thiêng (THJ. 38 và các dị bản của nó), và tất

cả những cái khác, hợp thành một chu trình.

Tôi bắt đầu bằng một văn bản thuộc nhóm thứ nhất. Ngày hôm đó, người kể chuyện, trộn lẫn vào nhau nhiều câu chuyện, nhận ra điều đó, bắt đầu trở lại, mà không gỡ ra được một cách rõ ràng những gì trí nhớ của ông, vô tình, đã nối kết lại và chồng lên nhau. Do vậy, tôi chứng kiến sự thiết lập một hỗn hợp, nó tạo nên một sợi dây sống động nối liền các mẫu nhỏ của tất cả các huyền thoại sẽ nối tiếp sau đó - đây là lời biện hộ tốt hơn cả cho sự phân cắt và tái hợp lại mà tôi đã thực hiện bởi chính tư duy hoang dã của người Jörai đã làm việc đó.

Ya' Pum ("Mẹ Rú") quét bên dưới nhà bà (nhà sàn), bà quét và bắt gắp một mẫu sắt nhỏ.

Rit mang nó đến chỗ thợ rèn để rèn một con dao; nhưng thế nào lại thành một lưỡi gươm. Rít bảo phải rèn lại; mẫu sắt biến thành lưỡi liềm, mũi dáo, cái yết cào cỏ và, cuối cùng, thành một cái vảy có móng; nó cứ giữ hình đó mãi. Người ta đem nhúng nước, nó hút sạch nước ... Rồi Ya' Pum tuần du (a).

.... Không! Không phải như vậy!¹

Một người đàn bà thuộc gia đình Siu (b)² đã sinh một đứa bé ba đêm trước đó; bà ta đi ra ngoài lấy nước, để đứa bé trong một tấm chăn nằm trong nhà. Trong lúc bà ra ngoài, nhiều người Lào vào nhà:

- - Có ai ở đây không?
- - Có tôi! Bước lên đi!

Họ bước lên và chẳng thấy ai khác ngoài đứa trẻ sơ sinh.

- - Ai vừa trả lời tôi đấy?
- - Tôi! Đứa bé trả lời.

Họ cho nó một thỏi sắt và bỏ đi nơi khác. Khi người mẹ trở vào, bà thấy thỏi sắt. Khi lớn lên đứa bé đem thỏi sắt đi rèn. – Đúng như vậy đấy, làm thế là tốt!

Cậu rèn một lưỡi gươm, đem nhúng vào nước. Toàn bộ nước trên thuyền đều bị hút hết, mọi lu nước chẳng mấy chốc đều cạn.

Pang đang vót một sợi mây; vô ý, anh ta bị đứt ở ngón tay.

- Có thể nó muốn hút máu tôi nữa chăng?

Lưỡi gươm sắt nguôi đi, nhưng không thấy Pang đâu nữa, anh ta đã biến mất. Lưỡi gươm đã nuốt lấy cả máu, drah, lẫn cả người, Pô, của Pang.

Lưỡi gươm này rất mạnh; chỉ cần vung nó lên là một con voi hay một con hổ đã chết ngay. Nhiều người tấn công kẻ sở hữu lưỡi gươm; anh ta giết hết mọi người chỉ bằng một cú vung lên.

a) kyu dar: từ ngữ kỹ thuật.

b) Một trong bảy thị tộc Jörai, thị tộc đã sinh ra Pötao apui. Theo một dị bản, anh chàng Sui này chỉ có

một mắt, ở giữa trán.

Không thể chế ngự được nó, anh đem vớt nó xuống nước thật sâu. Người Kur-Lao, người Yuan, người Jörai lặn xuống để tìm; họ tập hợp ở đấy rất đông, giống như trong các cuộc bầu cử ở ta (c)¹. Một người Việt đánh cá tìm được, nắm lấy cái bao; anh ta đưa lên trên mặt nước. Một người Lào giật lấy cái chuôi, một người Jörai chiếm lấy lưỡi, người Việt chỉ còn có cái bao ... Ông Pötao yuan Bảo Đại ngày nay vẫn còn cái bao ấy đấy; không biết bay giờ ông ấy ra sao rồi?

Pötao tấn công Rit (d)². Rit thả một chiếc điều; sợi dây bị đứt, điều rơi xuống nước. Rit bị nước vây quanh (e)³. Một con heo rừng đến ngậm nơi mồm một lá bùa; Rit cầm lấy. Với lá bùa đó, anh ta tìm được khiên, gươm, nồi tự mình nấu ra cơm, sợi dây tự nó trói ... (HTJ. 38b).

Người kể chuyện già tiếp tục nói về những kỷ niệm riêng tư của ông với Pötao mà ông có quen, chuyển từ truyện kể huyền thoại (trong đó ông ta đã có xu hướng chen vào những cải biến ngôn từ theo lịch đại) sang lịch sử hiện đại. Vị Pötao của huyền thoại lại hiện lên trong cái hôm nay và Rit ... có thể trong chính ông già này, người thậm chí tôi nghe nghi ngờ cả uy quyền của Truyền thống.

Một truyện kể khác, một trong những truyện đầu tiên tôi sưu tầm được, trên giấy ngày nay đã vàng úa và chẳng hề có ghi ngày tháng, cũng trong cùng mạch cảm hứng này, tuy không nhắc gì đến Rit:

Khởi đầu có một người rất nghèo. Trong khi quét bên dưới sàn nhà, ông ta nhặt được một thanh sắt. Ông mang đi rèn một lưỡi gươm. Lưỡi gươm ấy rất kỳ diệu, tự trong nó đã mang chiến trận, nó tự chém người.

Tất cả những người Hùng mạnh, Kur, Lào, Yuan đều muốn chiếm lấy lưỡi gươm đó; ông ta bèn ném nó xuống biển. Một đám người kéo đến, từ tất cả các nước: Yuan, Kur, Lào, Khach. Một người Việt Nam, là người đánh cá, lặn xuống vớt lưỡi gươm lên; vừa đưa lên mọi người liền giành nhau. Bao gươm thuộc về người Yuan, cán gươm về người Lào, lưỡi về người Jörai. Người giữ lưỡi gươm là ời Ji', chính ông ta làm Pötao, người ta gọi là Pötao apui. Ông ta thử gươm:

c) Có một sự liên hệ với việc quyền lực nhận được một cách ngẫu nhiên.

d) Rit đã biến mất trong câu chuyện, từ khi lấy lại được gươm. Người kể chuyện thậm chí còn nói với tôi rằng thời kỳ rèn thổi sắt diễn ra sau Rit rất lâu. Bất chấp tất cả, anh ta vẫn trở lại, quả Pötao thật có tác dụng lôi cuốn Rit.

e) Chắc cần hiểu (như trong HTJ. 15 và 117) là Rit bị buộc cả người vào chiếc điều.

chém xuống nước, nước thành một con đường; chém lên đường, thành ngọn núi; chĩa vào cây, cây đổ ngay. Ông ta liền ra đi chiến đấu. Lưỡi gươm cũng có thể tạo ra mây ... (HTJ. 38a).

Bắt đầu từ ời Ji', người kể chuyện kể tên các Pötao nổi nghiệp (các tên-mốc đúng hơn là một chuỗi liên tục) cho đến tận ngày nay, trộn lẫn vào nhau hai dòng Pötao apui và Pötao ia, nghiêm nhiên coi là đều gắn với cùng *phun*, cùng khởi nguyên.

Dị bản tiếp sau đây có lẽ được gìn giữ tốt hơn:

Lúc đầu, Ya' Pum quét nhà; bà nhặt được một miếng sắt, mang đến cho pötao rögöi kia, “thầy rèn”, ông ta rèn miếng sắt này cho Ya' Pum. Đêm đó Ya' Pum nằm mơ thấy miếng sắt ấy nói với bà: “Chúng tôi không thuộc về bà! Chúng tôi là của pötao, chúng tôi từ chỗ ông ấy đến mà.” Sáng hôm sau Ya' Pum lại mang miếng sắt đến. Ông thợ rèn lại cầm lấy miếng sắt; ông ta muốn rèn một con dao, nhưng lại thành ra một cái liềm, cái yết, rồi con dao quắm, rồi thành dáo, rồi gươm, và cứ giữ hình dáng đó. Ông thợ rèn nhúng lưỡi gươm đỏ rực xuống nước, nó hút hết nước; ném xuống đất, nó đốt cháy đất; ông thợ rèn mang nó ra sông, dòng sông cạn sạch ngay. Có một người tên là Pang đang ngồi vót mây bên bờ sông; anh ta bị sợi mây cắt đứt tay. Anh ta nói với ông thợ rèn:

- - Sao lưỡi gươm ấy cứ đỏ mãi thế? Hay nó muốn ăn máu tôi?

Lưỡi sắt liếm vết thương và thịt của anh ta; chỉ còn có xương của Pang. Pang chết, lưỡi sắt nguội đi. Ông thợ rèn mang nó về cho Ya' Pum.

Ba đêm sau, Ya' Pum nằm mơ nghe tiếng nói:

- - Từ nay người có thể tuần du các làng.

Ya' Pum cầm lấy lưỡi gươm và tuần du khắp các làng trong vùng, nhưng người ta không tiếp bà. Rồi cháu bà là Rit tuần du; thế là người ta đón tiếp anh chàng hoàng; người ta nấu cho anh hoặc là gà hoặc là heo. Nhưng khắp nơi người ta bắt đầu ghen với Rit, muốn chiếm lấy lưỡi gươm của anh. Rit bèn ném gươm xuống nước.

Tất cả các dân tộc đều đến giành gươm. Một người Yuan lặn xuống nước, anh ta ngoi lên cầm theo thanh gươm dơ cao; một người Campuchia giật lấy cái cán, một người Jörai giật lấy cái lưỡi, bao gươm còn lại cho người Việt. Từ đó mỗi nước có một Pötao (HTJ. 38c).

Nhân vật người thợ rèn khởi đầu được nhấn mạnh hơn; ông ta được gọi là pötao rögöi kia, có thể dịch rất chính xác là “thầy rèn” và làm sáng tỏ ý nghĩa của pötao: không hề có ý nghĩa chính trị nào cả, đây trước hết là tên chỉ một chức năng, là làm chủ một kỹ thuật nào đó. Được ưu tiên trong mối quan hệ của nó với các trạng thái của vật chất, việc làm chủ nghề rèn chừng nào đó là một kiểu làm chủ vũ trụ. Người pötao lò rèn và người pötao của hệ thống nghi lễ kéo hút lẫn nhau, điều gán các Sadet với một ngữ cảnh đáng sáng thế - tức không “vua” hơn là “phù thủy”, đúng hơn là “vua-thầy pháp” (vốn cũng gồm ba vị). Đến cuối truyện, ý nghĩa của pötao đã thay đổi, chức năng ở đây đã là chính trị, vị pötao Jörai được xếp cùng loại với các pötao khác (và chẳng được coi là những lãnh chúa địa phương hơn là những người đứng đầu quốc gia); dù cho câu cuối cùng là một lời bình luận cá nhân của người kể chuyện nó vẫn chứng tỏ rằng sự “chính trị hóa” ấy là điều một người Jörai hoàn toàn có thể nghĩ đến. Quả thực đã có một sự biến đổi; điều còn lại cho chúng ta là phân tích tiến trình và nhận ra tác nhân.

Nhân vật chính của HTJ. 38c là ... sắt - ở trạng thái pösoi, kim loại có chất sắt, hay ddau, gươm. Nó nói, chỉ huy, dắt dẫn toàn bộ câu chuyện, và câu chuyện, được đọc lại dưới góc độ này, làm hiện lên một cơ cấu. Nó không còn thuộc về ông thầy rèn cũng như về Ya' Pum, họ chuyển nó qua lại mà không giữ nó; nó là của mọi người và là số nhiều (khi nói về mình nó dùng từ “chúng tôi” chuyên nhất). Hễ còn đỏ (trạng thái nguyên khởi của vật chất hoá thành) nó là thứ “không dùng được”. Trước mặt Pang (và nhờ có sự hy sinh của anh ta) nó nhận được một giá trị phức hợp: máu (lông) và thịt (bị biến thành chất lỏng) đi vào trong nó, tạo nên một kết quả ba mặt: sức nóng ban đầu bị dập tắt, sinh khí của Pang nhân cách hóa nó lên,

nó trở thành hữu dụng. Đây là cuộc chuyển hóa đầu tiên.

Cần mở một ngoặc đơn để giải thích các lớp trung gian của sơ đồ được cô đọng này. Chúng ta đã biết sự tương đương *drah*, máu, và *pran*, sức mạnh, gộp lại thành ra sự sống của *pô*, cái tự thân; sự sống ấy là một khí, *jua*. *Jua* hợp thành với *angin*, *jua-angin*, đây là hơi gió, không khí chuyển động. *Pran* hợp thành với *jua*, người ta yêu tất cả *pran-jua* của mình. Con người là *asar-tölang* (thịt-xương) + *drah* (máu) + *jua* (gồm *pran* và *angin*). Lưỡi gươm đã lấy *drah* và *jua*; *asar* (cũng có nghĩa là lưỡi của một con dao, một cái gươm ...) đây là cái nó vốn là trước đây. Ba trạng thái của vật chất ngưng đọng lại trong *ddau*, tổng hợp của khoáng chất và con người, của vật chất thô và Người Sống, của các yếu tố và khí kết hợp chúng lại.

Sắt mời Ya' Pum cầm lấy nó để tuần du (*hyu*: đi, *dar*: vòng), nghĩa là trình diện trong các làng với một biểu hiệu, một chứng thực về quyền uy, để nhận các chứng thực tôn kính; đây chỉ một thử nghiệm (một lớp kinh điển trong hệ truyện về Ya' Pum), thất bại đã biết trước, và bà già khốn khổ chỉ khiến người ta coi thường. Đến lượt Rit ra đi; dân các làng nhìn nhận Quyền uy và vinh danh người nắm giữ Quyền uy. Vẫn là Gươm dắt dẫn câu chuyện. Nhưng việc ai là người được giữ nó bị tranh cãi không phải bởi các làng mà bởi các quốc gia giành nhau thanh gươm. Thanh Gươm bị ném xuống nước (tình thế đảo ngược so với lúc đầu: nước ở trong miếng sắt hút lấy tất cả) như là tự hy sinh, cả Rit nữa. Một người Jörai lấy lại được nó, cất giữ nó, dấu nó, như là tiềm lực hơn là quyền uy. Đây là chuyển hóa thứ hai.

Con đường của sắt có thể tóm lược như sau:

Sắt nguyên khởi thầy rèn sắt hoá thành, uy lực huỷ diệt/ hiển sinh của một người sắt được đầy sinh khí, quyền lực thống trị Ya' Pum, Rit/hy sinh của Rit sắt được thu hồi như là biểu hiệu; không ai chạm đến nó nữa, đây là Quyền uy cấm chỉ. Chuyển động dừng lại, Gươm đã “cố định”. Sau nhiều thử nghiệm, nó chứng tỏ nó được sinh ra là để làm điều đó - Quyền uy không thực thi, cũng giống như quyền uy của Trời.

Hai chuyển hóa, nhận ra trên kia, là những cuộc dập tắt (bằng máu và bằng nước) trên bình diện của cái cụ thể, cái cảm nhận được, kỳ thực là những cuộc tích tụ sức mạnh tiềm ẩn. Có một sự chuyển hóa tương tự in dấu trong từ vựng:

Pötao- cả rèn Pötao- người kötang Pötao thiêng hiện tại.

Các cuộc tuần du của Pötao hiện tại không giống với các cuộc tuần du của các nhân vật hư cấu; từ vựng “kỹ thuật” cũng vậy. Nghi lễ thức không diễn lại huyền thoại, nhưng huyền thoại giúp ta hiểu tâm trạng của những người thực hành nghi lễ. “Pötao” biến đổi ý nghĩa, và mọi thứ đều biến đổi theo. Hệ thống hiện tại có thể coi là sản phẩm của một sự chuyển đổi của hệ thống Pötai-akhan (các vị Chủ tế huyền thoại), với điều kiện ta không mạo hiểm đưa vào đây một sự kế tục lịch đại nào đó, mặc dầu tư duy Jörai quả có hình dung một sự kế tục như vậy, sự kế tục này ngoài ra còn kết thúc bằng “chức năng” thứ ba, chức năng kinh tế.

Cần chú ý là các văn bản của HJ. 38 và các dị bản của chúng, cũng như loạt huyền thoại về những người *kötang* đã nhắc đến trên kia, đã được kể lại, như những tóm lược, đôi khi theo lối

từng mẫu, giao thoa vào nhau, chồng gối lên nhau; như vậy việc cắt ra thành những huyền thoại được đánh số chẳng có gì là quan trọng, tuy nhiên thực tế lại có một sự phân cắt, của ký ức, cái nhớ cái quên, cứ liên tục như vậy. Còn quan trọng hơn sự cô lập của các mẫu chuyện, cũng như các truyện kể nhiều, là việc ký

ức “tái lập” các mối liên kết, nối liền các câu chuyện vốn là khác biệt vào nhau, thậm chí đối lập nhau, loại bỏ nhau. Ngược lại, hệ chuyện về Drit rất thường khi là những truyện dài được kể thuộc lòng, liên kết chặt chẽ, có cấu trúc hẳn hoi; ta gặp ở đây những truyện kể về các anh hùng như kiểu Dier, một tổng thể huyền thoại độc lập hơn đối với mọi ứng dụng và mọi lịch đại, theo một nghĩa nào đó “siêu thực” hơn, “huyền thoại” hơn, và do đó, được ghi nhớ tốt hơn.

Hệ truyện về Drit bộc lộ một khía cạnh mới trong việc người Jörai hiểu về các Pötao như thế nào. Giống như tác giả một cuốn tiểu thuyết, vừa viết vừa biết trước (chừng nào đó) các nhân vật của mình sẽ suy nghĩ những gì, sẽ làm gì, tôi sẽ chỉ nhật lấy ở đây đôi truyện kể bởi vì tôi đã (chừng nào đó) biết trước điều gì sẽ là cần để trình bày về hệ thống các Pötao, dắt dẫn hệ thống này đôi chút như là một mạch truyện - lối làm có liên quan đến tiến trình nghiên cứu của tôi. Các văn bản này đã được dịch nguyên văn và xuất bản (Dournes, 1977), ở đây tôi sẽ hy sinh vẽ đẹp văn chương của chúng, chỉ xin trình bày tóm tắt.

Một lần nọ một lãnh chúa buộc các người làm công phải sửa nhà cho ông ta. Hôm ấy phải đẽo một cái cầu phong dài; trong rừng đám trai tráng vung rìu, trong khi các cô gái nấu ăn. Cầu phong đã đẽo xong, Rit vui tay ngồi vẽ lên đó. Anh vẽ hình một con voi có đến bảy ngà và năm vòi, rồi một cô gái đẹp rực rỡ như ánh dương. Không muốn lãnh chúa nhìn thấy tác phẩm của mình, anh ta muốn xóa nó đi; nhưng cạo mãi, hình vẽ vẫn còn nguyên.

Lãnh chúa nhìn thấy, ông ta đi tìm tác giả, người ta bèn dẫn anh chàng Rit khốn khổ đến; lãnh chúa đòi Rit chỉ cho ông ta biết nguyên mẫu ở đâu, ông ưng cô gái ấy. Rit chui xuống dưới mặt đất; một con diệp cho anh một lá bùa và chỉ đường cho anh đến làng của nàng Sylvia-rực rỡ- có cây cau. Rit gặp Sylvia, chữa cho nàng khỏi bệnh và cưới nàng. Nhưng Sylvia biến mất, nàng hiện lên trên mặt đất qua cái lỗ Rit đã chui xuống. Rit đu mình vào một con điều để cùng lên. Anh hạ xuống một hòn đảo. Một bọn heo rừng đến ăn quả sung. Được báo mộng Rit lấy được bùa của chúng; do bùa ấy, anh có được những vũ khí thần bí: gươm cứ tự nó chém, sợi dây cứ tự nó trói ...

Anh lấy lại được vợ ở nhà lãnh chúa; nhờ có các vũ khí của mình, anh bắt lãnh chúa phải làm nô lệ cho mình (HJ. 15)¹.

Kẻ thảm hại chống lại một vị Quyền uy, Rit chống lại một lãnh chúa-pötao muốn chiếm đoạt tài sản của người nghèo: ở đây là nàng Sylvia-rực rỡ- có cây cau. Cũng giống như có khi ta nằm mơ khi đang mơ, lại có huyền thoại trong huyền thoại: đây là “hình ảnh” nàng Sylvia rực rỡ. Nhân vật Rit phác họa ra không phải là một người đàn bà thường, cũng không phải là điển hình của người phụ nữ đẹp nhất có thể có, càng không phải là huyền thoại (phương tây) về “người nữ vĩnh hằng”; sự hiện diện gắn kết của con voi kỳ lạ bảo ta nên đi tìm ở tận thế giới bên kia. Huyền thoại có nghĩa như thế nào đối với cuộc sống (không phải là khuôn mẫu, cũng chẳng phải là phản

ánh), thì hình, *rup*², cũng có ý nghĩa như vậy đối với huyền thoại: cảm hứng muốn sáng tạo “cái

khác”, tưởng tượng hơn là ảo ảnh, điểm ngắm hơn là ảo vọng, cái người nghệ sĩ vẫn ấp ủ trong mình và anh ta ý thức được nó khi bàn tay anh ta vẽ nên nó, cũng giống như huyền thoại sinh ra nơi miệng người cất lời hát nên nó. Khởi nguyên, thậm chí còn chưa phải là một cuộc đi tìm, bởi hình vẽ cần phải xóa đi, mà chỉ là một phác họa nào đó, để mà xem thử; Rit tưởng tượng bằng tay (trong một câu chuyện tương tự, anh ta mơ thấy mình vuốt ve đôi vú của H’Bia), anh ta vuốt ve một giấc mơ thức. Nhưng cái hình vẽ-ý định ấy lại cứ còn đấy, không hề chịu xóa đi. Quả là Rit chẳng cần phải vật chất hóa nó ra, chẳng cần hiện thực hóa nó hơn nữa, không có Pötao thì anh ta đã không đi tìm cô Nàng Rực rỡ-có cây cau; nhưng cuộc đối mặt với

Quyền uy ấy, nó gây ra cuộc đi tìm để cho cô nàng là của anh ta, nó làm sống dậy những người nghệ sĩ và những huyền thoại,

đã khẳng định Rit bằng cách khiến cho việc hoàn tất cái *dự thuyết*³ (theo nghĩa là sự chiêm

ngưỡng một cảnh tượng nội tâm) của anh trở nên cần thiết, cũng có nghĩa là phải chuyển một cách thô bạo cái ảo tưởng lên bình diện của cuộc sống xã hội, thiết lập một chế độ khác, một thế giới khác. Pötao bị đổ nhào. Ông chủ trở thành nô lệ ... nhưng thậm chí chẳng còn tìm thấy ông chủ ở đâu nữa.

Chỉ nhấn mạnh điểm này, rõ ràng tôi đã để qua một bên đến ba phần tư các yếu tố mang nghĩa của câu chuyện đẹp đẽ này, nó chẳng chịu để cho ta vật hết lá và lại tự tái hiện toàn vẹn từ

¹ Việc có heo rừng xuất hiện trở lại cùng bùa của chúng (*pötao-gong yang*, “đá-chứng thiêng”) nối hệ truyện về Rit với một tổng thể (huyền thoại) vượt ra ngoài tộc người Jörai. Con diệc, *cim süng*, là nhân vật huyền thoại cần lưu ý : điệu múa nghi lễ của các phò tá của Pötao được gọi là “điệu múa của các con diệc”. ² Trong tiếng Jörai, *Rup* chính là *hồn* (ND).

³ Trong nguyên văn: *théoria*, tiếng Hy Lạp, có nghĩa là lý tuyết, dự/ thuyết. (ND)

trong tim ta. Khu vườn Jörai đầy những bông hoa như vậy đấy; chỉ những bông hoa ta dừng lại ngắm qua đây thôi cũng đã đủ để vẽ nên quỹ đạo của Pötao trong tư duy Jörai.

Rit cùng con chó của mình đi săn. Hôm đó chẳng có con mồi nào cả, anh mang về nhà một khúc tre (giống Arundinaria). Trong một lúc Rit đi vắng, từ trong khúc tre hiện ra một cô gái đẹp, nàng Arondine (nàng H’Bia Jörai, gợi lên ý tưởng về “chim nhạn¹” và “thủy thần”²) dệt vải và nấu cơm cho anh. Rit chộp được cô ta. Họ sống hạnh phúc cùng nhau ... cho đến ngày lãnh chúa- pötao được cơ quan thám báo (hmü’ su’ suai, “rình mò, nghe lén) của y báo cho biết có một phụ

nữ rất đẹp sống cùng Rit; y muốn có được người phụ nữ ấy. Y buộc Rit phải trải qua nhiều thử thách, mong anh sẽ chết. Nhờ một hòn đá-phép, Rit có được vũ khí thần bí của một lãnh chúa địa phương (lúc thì được gọi là pötao, lúc lại là gong-plöi - cũng đều là tương đương với nhau), Rit vượt qua các thử thách. Cuối cùng lãnh chúa buộc Rit phải đi tìm cho y các con gái của Săm và Sét, khi đó anh sẽ được nhận lại Arondine. Săm và Sét chẳng làm gì được Rit, đành phải giao các cô con gái của mình cho anh, rồi lại đi đánh lãnh chúa; tất cả các pötao ấy đều biến mất trong một đại họa (HJ.117).

Không phải bản dịch đã phản lại nguyên bản, mà là bản tóm tắt; xin nàng Arondine tha thứ cho, bởi nếu một cuộc kể nhiều giờ đã bị tóm lược lại như thế này, thì toàn bộ cuốn sách này chính là nói về nàng đấy thôi!

Pötao giành nàng H’Bia xinh đẹp của Rit, nàng tiên trong nhà của anh; một loạt những lớp kinh điển, với những khuôn sáo đã quen biết, đưa đến thắng lợi của anh chàng cô đơn, kẻ bị gạt ra rìa, kẻ bên lề - theo các chuẩn mực xã hội, bởi trong thâm tâm nhân dân tự đồng nhất mình với Rit. Một tính chất đặc biệt cần lưu ý ở đây: lá bùa và những gì nó giúp ta có được là đối tượng của một cuộc đi tìm lâu dài, rồi sau đó thậm chí chẳng còn kể gì đến các khó khăn nữa, chúng bị quên luôn; sức mạnh của nhân vật do từ một nguồn khác: Arondine, chị em của nàng Sylvia rực rỡ. Đây là một cách thiết lập một sự tương đương giữa H’Bia (như là điển hình) và hệ thống đá-sắt-gươm; ta tự hỏi có phải khi người Jörai nói *ddau*, thì anh ta nghĩ đến *H’Bia*.

Trung tâm của sự việc, trong tiếng Jörai tóm lại trong một từ *sua*, cưỡng đoạt (với các tiền tố *böpösua*, tranh giành, một bên nhằm chiếm đoạt, một bên nhằm giữ lấy cùng một vật - cũng

1 Nguyên văn: aronde= chim nhạn (ND)

2 Nguyên văn: ondine= thủy thần (ND)

chính từ *böpösua* này được dùng khi nói về việc tranh giành thanh gươm trong hệ huyền thoại kia). Lãnh chúa-pötao muốn giết lấy gì của Rit? Trước tiên là vợ anh - và sẽ luôn luôn là vợ anh: được thay thế một cách tình quái bằng những vật mà cuộc đi tìm sẽ phải khiến Rit bị chết (Rit chết, Pötao bèn chiếm lấy vợ anh), hay bằng các cô con gái của sấm lại hòa chung với Arondine dưới danh hiệu chung là H'Bia và rốt cuộc sẽ cùng với nàng là cô vợ của Rit - với ý nghĩ, ở Pötao, là Rit sẽ bị cha của họ giết chết (điều này sẽ đưa ta quay trở lại trường hợp trước). Rất rõ ràng là các đối tượng thêm muốn khác nhau của tên bạo chúa đều đúng là H'Bia, có thể nói đều có nghĩa là H'Bia. Có phải chính H'Bia cũng là một ký hiệu, ám chỉ “một cái khác”? nếu không phải như vậy thì ta sẽ không còn ở trong huyền thoại nữa.

Ya' Pum và Rit rất nghèo. Từ trên bầu trời cao, Thiên Nữ¹ nhìn thấy họ; nàng phái con ngựa của mình xuống ăn cỏ trong vườn của họ. Rit ngồi được trên lưng ngựa, nó coi anh là chủ. Tự hào về điều đạt được ấy, bà cụ tự thấy mình đầy quyền uy như lãnh chúa. Nhưng tên lãnh chúa lại bảo đấy là ngựa của hã, để đoạt lấy lại con ngựa hã đề nghị đổi cho Rit chính cô gái H'Bia của hã. Rit chẳng thêm. Con ngựa bay đưa Rit đến chỗ nàng Thiên Nữ; nàng cho Rit biết rằng hai cô em gái của mình là Mặt Trời và Mặt Trăng đã lấy hai người chồng rất hung ác là Bão Tố và Sấm Sét. Rit đến khiêu chiến với chúng, đánh thắng, và cùng với Mặt Trời, Mặt Trăng trở lại chỗ Thiên Nữ (HJ. 1).

Lãnh chúa-pötao thêm muốn con ngựa, thế phẩm của Nàng mà nó là đại diện, là sứ giả; nhưng lãnh chúa không biết điều ấy và chẳng có thông điệp nào cho hã. Các tham vọng của hã lỗ bịch và uy quyền của kẻ giàu hã chẳng còn, ngay đối với bà cụ già, vốn rất sợ sệt; người ta coi thường hã rồi. Con gái hã cũng chẳng còn có giá gì hơn; cô nàng chỉ được gọi là H'Bia, vốn là danh hiệu thông thường của con gái Pötao, chẳng hề có tên. Rit không thích cô nàng, đấy không phải là điều anh đi tìm, anh chấp nhận hôn nhân chỉ là để được ở lại với con ngựa; anh khinh rẻ

tên Pötao này² và cười nhạo các *kötang*, những lực lượng của tự nhiên mà anh ta chặt đứt tay chân

1 Nguyên văn: Céleste, người nữ ở trên trời (ND).

2 HJ. 27 cho thấy Pötao bất lực, không thể sử dụng gì được những cái hã tước đoạt của Rit: Rit bắt được một con lươn kỳ diệu nó chiếm lấy cho anh ta tất cả của cải của Ròng; Pötao đoạt lấy con lươn, nhưng chỉ

khiến được Ròng giết chết con lươn. Con lươn bị giết biến thành cây tre mà Rit đem trồng và cây tre toả nhánh dài quơ lấy hết của cải bốn bên; được đem trồng ở chỗ Pötao do hã ta đòi, cây tre lại chỉ quơ về toàn phân. Tre được chặt làm khúc, Rit đan lờ, luôn đem lại cho anh ta đầy cá; Pötao chiếm lấy, chúng chỉ lại chỉ chưa toàn cút. Pötao đốt lờ thành tro, Rit đem tro ấy rải lên dấu chân các loài thú đi qua, sau đó chỉ việc quay lại để nhặt các con thú đã chết; Pötao đòi lấy tro ấy, đem rải thử lên dấu chân vật nuôi trong nhà, và khiến chúng chết toi cả ... cho đến cả vợ hã cũng toi mạng. - Cần lưu ý là có một hòn đá thiêng, được

rồi bỏ đó, giải thoát các cô em gái xinh đẹp của nàng công chúa thiên cung. Nàng là trung tâm của tất cả, bao giờ cũng chính nàng xướng xuất ra trước tiên; chính nàng yêu thích Rit, ngay khi hướng về hai cô nàng kia. Bởi không thể tính theo lối số học “tất cả” những người vợ của Rit, với những tên khác nhau của các

cô nàng trong những huyền thoại khác nhau, hoặc là phải viết như sau: $1+1 \dots = 1$.

*Rit và Ya' Pum rất nghèo, họ nuôi một con bò. Còn Pötao thì nuôi một con bò tốt. Con bò của Rit đẻ. Pötao lại bảo là chính bò tốt của hắn đẻ. Hai bên giải quyết tranh chấp bằng phép thử tội: xem ai ngụp đầu dưới nước được lâu hơn; nhưng, ở sông, Ptao ăn gian bằng cách dùng một **cây gậy**, gei jra', có phép màu, khiến người ta tưởng hắn có lặn thật. Thắng cuộc, Pötao dắt con bê của Rit đi.*

Pai, con thỏ, an ủi Rit và đi tìm Pötao. Nó ngồi và giả bộ ngủ. “Có chuyện gì vậy, bác xám?” – “Ôi, tôi buồn ngủ quá chừng! Suốt đêm tôi phải trông chừng cho bố tôi đẻ”. – Đồ dối! - Còn ông, ông lại nói dối là con bò tốt của ông đẻ!” Pötao phải trả con bê lại cho Rit.

Lối cư xử của Pötao chẳng có gì lạ, bao giờ cũng muốn cướp của của người nghèo. Đáng chú ý là có cây gậy, mà ta sẽ thấy chính là biểu hiệu của các Pötao thiêng, và nhất là nhân vật Pai, khi thì đóng vai kẻ lừa đảo xảo quyệt, khi thì là kẻ vô tư lự vui tính, khi là bậc hiền minh xử kiện, bao giờ cũng trào phúng¹. Cùng với Chó, Mèo, Cây hương, nó hợp thành một hệ các diễn viên phụ, được chuyển cả vào trong trò diễn nghi lễ (X. bên dưới). Đôi khi nó đóng vai trò lẽ ra là của Rit.

gọi theo đúng tên con lươn nọ, còn được lưu giữ ở Plöi Mil và ngôi làng đó là một trong những làng duy nhất mà vị Pötao hiện tại không tuần du đến. Không phải vì như ta có thể tưởng là do ông ngại đồng nhất mình với tên Pötao bất hạnh trong huyền thoại, mà do thừa nhận quyền ưu tiên cho một làng, do có quan hệ với Rit, được miễn đóng góp vào các chi phí nghi lễ.

¹ Trong HJ. 28 Pötao vừa mất cậu con trai và thậm chí chẳng có chiêng để đánh ngày tang lễ (*ching arap*, gồm 12 chiếc) Con thỏ-Pai tìm chiêng cho hắn (3 chiếc, tức *ching wang*, loại chiêng của Pötao-yang – x. chú thích chương 9). dối lấy cái xác “chẳng ích dụng gì cả vì nó chẳng gây được tiếng ồn”; sau đó Pai đem cái xác, mà nó bảo là một kẻ nô lệ, dối lấy hai con trâu, một đen một bạch tạng, rồi nghĩ cách xui chúng chọi nhau chí tử. “Hãy mài sừng của mày cho sắc vào, con kia muốn giết chết mày đấy”, nó thúc mỗi con như vậy. - Trước cảnh người Mỹ xui người Việt đánh nhau, hay người Việt và người dân tộc thiểu số đánh nhau, người Jörai bảo: “Trâu bạch tạng chọi nhau với trâu đen!” - lối nói đã thành tục ngữ.

Về chuyện Pai là tên lừa đảo, xem thêm HJ. 2,28,65. – Trong HJ. 96b. Pai được coi là *hmü su' suai*, nghe lén. Hình tượng Pai thường mang nét là kẻ trung gian giữa Pötao và nhân dân, giữa súc vật và người. Tôi còn ghi nhận được một sai sót rất có ý nghĩa: để nói ời Sing (Ông To, tức hổ) người kể chuyện có lần lại nói nhầm: ời Pötao.

Quả thật là trong làng có quá nhiều người chết: lời than khóc vang lên tận trời. Ngọc Hoàng đến gặp lãnh chúa –pötao và trao cho y một liều thuốc để chia cho mọi người. Pötao nuốt hết một mình. Dân làng biết được, liền chặt đầu Pötao của họ, chặt đầu luôn cả con ngựa của y¹. Pötao mò tìm đầu của mình, tìm được một cái, đầu con ngựa, cứ thế gắn vào; và thế là y vẫn là pötao như trước. Người ta gọi y là lãnh chúa-ngựa (Pötao-aseh).

Lãnh chúa-ngựa triệu tập dân chúng để nói chuyện, nhưng cấm không ai được ngẩng lên nhìn y. Con Thỏ, vốn tò mò, nhìn lên và thấy cái đầu của Pötao. Lúc ra về nó lộ cho các bạn biết. Tổ chức thám báo (hmü' su' suai) của Pötao báo lại cho y biết, y liền đầy tất cả mọi người ra ngoài bờ biển. Ở đây,

trong số dân chúng bị đói, Thỏ làm một chiếc điều có sợi dây phát tiếng rung và thả bay lên đến tận bên trên nhà Pötao, tiếng điều quấy rầy y đêm đêm. Không biết nguyên do, Pötao bèn đi hỏi các thầy bói của y vì sao y cứ bị mất ngủ; chẳng ai tìm được nguyên do. “Vậy trong số những tên bị đầy có ai là thầy bói không? – Có tôi đây, Thỏ liền lên tiếng, tôi có thể đoán ra được”. Nó gieo điềm triệu và bảo: “Lãnh chúa hãy cho những người bị đầy trở về nhà là sẽ được ngủ ngon!” Lãnh chúa cho mọi người trở về, không nghe thấy tiếng điều nữa, nhưng y muốn giết chết Thỏ ... (HJ. 3).

Đối với người Jörai, thỏ là con vật xem thường con người; với nó, chẳng có gì là chắc cả và chính nó cũng chẳng hề nghiêm túc với chính mình – như Rit vậy; và cũng như Rit, gần như tất yếu là nó phải chống lại Pötao. Hải hước lột trần truồng nhà vua và chặt đầu quyền lực.

Trong HJ. 1 Rit khống chế cả Bão và Sấm; trong HJ. 99 anh đánh nhau với một lãnh chúa- pötao; trong trận chiến đó anh được một nhóm đồng minh hỗ trợ: Cầu Vòng, Nước và Sét là anh rể của anh; Pötao cố dùng mưa dập tắt Sét nhưng bị Sét đánh chết. Trong HJ. 8, Rit gọi mưa, cho mưa xuống lúc nào anh muốn – đúng như Diung đã làm trong HJ. 114a -; trong HJ. 13, thì Chömlan, một người con trai của Trời, gây mưa hay khô hạn để làm hại Pötao. Hệ Bão-Sét-Mưa, đối ứng với hệ Gió-Lửa-Nước, đều không được diễn đạt đầy đủ (HJ. 1) hoặc được chia đều giữa

1 Ở một đôi làng giữa Chöreo và làng của Pötao apui, lan truyền một truyền thuyết kỳ lạ như sau:

Lãnh chúa Jöloi', thuộc thị tộc Kösor, lấy vợ là một người thuộc thị tộc Siu, là Pötao đã rất lâu. Nhưng ông ta lại không muốn tuân thủ những điều kiêng cấm gắn với chức trách của mình, ông thích tự do ăn thịt ếch và chuột; ông tự huyền chức. Nhân dân nổi giận chặt đầu ông. - Một tảng đá, ở gần Plöi Dömun được coi là *rup*, “hình” của ông; đây là một tảng đá 110 65 50 cm, hơi giống hình một thân cây, trông như một khúc cổ và những cánh tay bị “chặt đứt”, nhưng chắc chắn không phải là một pho tượng. Người ta làm một lễ cúng tảng đá này (*tring*, rảy nước thiêng), đặc biệt khi có bệnh tật, hạn hán; ngoài những dịp ấy, không ai dám đến gần nơi này.

Pötao và phản-Pötao (HJ.99), cuối cùng đều được người anh hùng (phản-Pötao) nắm lấy trong cuộc chiến thắng lợi chống lại kẻ thù (tức Pötao). Trong hệ nghi lễ hiện tại, chính vị Pötao thiêng điều khiển các “yếu tố” (lưỡi gươm, *ddau*, đặc biệt quyết định mưa hay khô hạn), với tư cách là chủ của Gió-Nước-Lửa có ích cho con người và bảo vệ con người chống lại những thái quá của Bão-Lụt-Sét (là trạng thái huỷ hoại của ba yếu tố trên kia); do hành vi đó vị Pötao hoàn tất một chức năng nằm trong hàng các anh hùng và đối lập với Pötao huyền thoại. Cũng như H'Bia N., dẫu cô nàng thoát tiên thuộc phe thủ lãnh-pötao (chẳng hạn là con gái của y, và Rit sẽ cưới cô nàng, hay một cô gái không quen biết bị Rit bắt giữ, cũng tức là giải thoát khỏi tay tên bạo chúa), hoặc cô nàng bị viên lãnh chúa cướp mất của Rit, hoặc nữa cô nàng như một thứ con thoi giữa hai vai trò đó, thì cuối cùng cũng là rơi vào tay người tốt, tức người anh hùng sẽ đem đến hạnh phúc cho nàng; như vậy quỹ đạo của H'Bia phủ lên quỹ đạo các yếu tố của tam thức mà, dọc theo lối chồng khớp lên, nàng là một thứ hình mẫu - điều này được chứng minh một mặt trong HJ.1. các H'Bia N. gồm có ba người, mặt khác là sự hiện diện, trong huyền thoại, một nhân vật đối ngẫu của H'Bia: H'Kroah, một kiểu Mụ ác mố chống lại phe của người anh hùng, gắn với các yếu tố thời tiết độc hại. Bằng sự tác hợp với H'Bia, trong trạng thái hôn nhân yên ổn, người anh hùng mang ý nghĩa là chế ngự (đạt được) đối với các yếu tố của vật chất, như là một sự liên minh với các yếu tố của vũ trụ. H'Bia, mà có lần, trong HJ. 16, được gọi là H'Bia Angin, Nữ chúa Không trung, do

mối liên hệ của nàng với Nước và Không khí (Gió¹), là bổ sung của *ddau* gắn với Nước và Lửa;

hôn nhân (ở người Jörai là một thứ liên minh của các thị tộc ngoại hôn) của người anh hùng (kiểu Rit) với H'Bia đúng là một cách biểu hiện mối liên minh của Con Người với Tự Nhiên trong các yếu tố Không khí-Nước-Lửa của Tự Nhiên được nhìn nhận dưới các trạng thái có lợi – hay được biến thành có lợi do được giải phóng khỏi lực lượng kìm giữ chúng và sử dụng chúng để tàn hại con người.

Dù không liên quan rõ rệt đến Rit, câu chuyện sau về Người Thợ Săn thông qua dạng thức của sắt để nói về các hiện tượng thời tiết (và cần biết rằng người Jörai quan niệm sét là một chiếc búa bằng đá).

Bác Thợ Săn, đi tìm mồi, chỉ tìm được một cái sọ tê giác. Được báo mộng, bác trở lại chỗ bác đã tìm thấy cái sọ nọ và thấy bao nhiêu cô gái người thì lo nấu bếp, người thì dệt vải, dưới sự chỉ huy của H'Bia, đẹp nhất trong bọn. Bác bắt lấy H'Bia và đem về nhà. Tên lãnh chúa-pötao

1 (ND)

được bọn tay sai rình thấy bấm báo liền đến nhà bác Thợ Săn và bảo: “Ta đoạt lấy vợ người!”. Họ đánh nhau bằng gươm, nhưng bác Thợ Săn không thể chặt đứt tên lãnh chúa, vì thân hình hắn bằng sắt, hắn là pötao-pösöi, toàn bằng sắt. Pötao sắt giết chết bác Thợ Săn và cướp lấy vợ bác.

Em gái bác sinh một cậu con trai, vừa sinh ra đã trang bị đầy đủ gươm và khiêng; cậu ta tên là Truk-Tru. Cậu rất hay gây gỗ, kötang, đến nỗi mẹ cậu bảo: “Gây gỗ với bạn bè làm gì, đi trả thù cho cậu mà còn hơn!”. Truk-Tru lên gặp Ông Trời, Trời cho cậu ở lại với mình. Trời luyện lại Truck-Tru bằng cách rèn lại cậu thành sắt, rồi lấy chính quả tim mình đặt vào ngực cậu. “Bây giờ, hãy đi mà trả thù cho cậu cháu đã bị giết chết!”

Truck-Tru trở xuống đất, khiêu chiến với tên Pötao bằng sắt, giết chết hắn, và quay về nhà với vợ của bác Thợ Săn (HJ.49).

Đây lại là một kiểu Pötao đối thủ mới; hoàn toàn không phải là một ông phó rèn (ở đây vai trò này là do ời Adei, Ông Trời đảm nhận), mà là một chủ tể bằng sắt, sẽ chết vì một thứ sắt còn mạnh hơn mình, cũng giống như những con người “thuộc về sét” nọ cuối cùng lại bị sét đánh bại. Sự can thiệp của trời ở đây rất rõ ràng, không phải để khôi phục một trật tự bị làm cho rối loạn, mà để lật nhào kẻ chuyên chế (như thường lệ, không có kẻ thay thế) và do đó giải thoát H'Bia. Trên một kịch bản đã thành khuôn sáo, chỗ độc đáo của truyện kể này là ở tính đôi chiều của sắt tước đoạt lấy H'Bia của Rit rồi lại đem lại H'Bia cho chàng ta, H'Bia và tất cả những gì nàng đại diện - là hình tượng của lưỡi gươm thiêng *ddau*, duy trì trật tự, hay có thể làm rối loạn tất cả, tùy chỗ nó được cất kỹ trong tấm vải phủ hay bị đưa ra bên ngoài – H'Bia ở bên trong hay ở bên ngoài.

Trong nhiều truyện kể thuộc hệ truyện về Rit, nhân vật bà mẹ già luôn trông giữ cho H'Bia ở nhà, tránh cho cô nàng phải đi ra bên ngoài (phản đề của việc bị Pötao giam giữ), bởi bà cụ biết rằng H'Bia đi ra bên ngoài thì sẽ bị bắt đi mất, và việc bị bắt đi đó sẽ khiến Rit lâm nạn; cuộc viễn chinh để đoạt lấy lại được H'Bia do vậy có thể so sánh với cuộc du hành của thầy phù thủy đi tìm lấy lại sinh khí, *böngat-jua*, của người bệnh và đưa nó vào lại trong người anh ta (chữa lành cho người bệnh bị suy yếu đến chết đã mất “hồn”) - tức H'Bia là tương đương với *böngat-jua* và, cuối cùng đưa đến sự tương đồng này:

gươm, ddau pran-jua, sinh lực.

Từ ngữ “pötao” là lưỡng nghĩa. Tùy ngữ cảnh, cùng một cách gọi ấy lại chỉ những nhân vật thực hiện những chức năng khác nhau, là kẻ chuyên chế địa phương hay người nắm giữ những biểu hiệu thiêng. Từ nhận vật

thứ nhất, người ngoại quốc đến đã lập thành một ông vua, còn với nhân vật thứ hai thì lại coi là một viên phù thủy, và họ trộn lẫn cả hai thành một. Người Jörai thì phân biệt họ rất rõ; như, trong HJ. 110, *pötao* (lãnh chúa địa phương) đọc lời khẩn nghị lễ *thuai* cho *Pötao* (thiên); Pötao trong huyền thoại không phải là *pötao* trong nghi lễ hiện tại. Tuy nhiên không phải chẳng có duyên cớ gì mà cách gọi lại giống nhau, và cái huyền thoại lại diễn ra hằng ngày; khi người Jörai nói về Pötao thiên của mình họ không thể không nghĩ đến Pötao trong huyền thoại; tuy kính trọng vị trước và khinh rẻ vị sau, trong cái sợ của họ đối với con người thiên họ không phải không có chút hài hước. Hơn nữa gần như đã có việc Pötao thiên thu lấy về cho mình các tính năng của các Pötao huyền thoại, nhưng các tính năng ấy đã được biến đổi tính biểu hiệu, không còn là những phương tiện bóc lột, mà như là biểu trưng của một mối quan hệ mới và một kiểu quyền lực mới - cứ như quyền lực của các lãnh chúa-pötao đã bị Rit-nhân dân xóa bỏ

đi hoàn toàn và chính Rit (bây giờ¹) đang nắm giữ các chức năng ấy (X. HJ. 38c).

Ta sẽ hoàn toàn nhầm nếu muốn đi tìm một nguồn gốc hay một lối giải thích từ trong huyền thoại. Ngược lại, trước hết tôi nghĩ rằng đây là hai hệ hoàn toàn khác biệt (cái huyền thoại và cái nghi lễ) và chỉ có sự trùng tên của hai nhân vật khác nhau về căn bản; và chẳng thực ra còn hơn cả chuyện trùng tên, mối quan hệ giữa hai loạt truyện còn đáng chú ý ở cả hai đều cùng thuộc

chung một hệ thống (với những biến hình và thay đổi biểu hiệu), không thể hiểu cái này mà không có cái kia. Không hề có một lãnh chúa huyền thoại nào là Pötao theo nghĩa các Thầy (Pötao²) hiện tại; đây là những tên bạo chúa, ít nhiều xa lạ đối với nhân dân Jörai; khi truyện kể đưa ra một loạt các lãnh chúa đó, thì họ là đồng nhất với những ông “vua của các quốc gia”. Huyền thoại không kể lại cuộc đời thực, cũng không kể về cội nguồn cận-lịch sử của cuộc sống ấy, mà là *cái khác*;

điều ấy đúng với chương sách này về các Pötao cũng như với chủ đề về các mối quan hệ gia tộc và xã hội – chính từ đây sinh ra những lầm lẫn của những người muốn đọc huyền thoại như đọc một cuốn tiểu thuyết lịch sử, hay xem đó như bằng chứng của một thời đã qua, nếu không phải là cội nguồn của thời ấy. Và, đồng thời huyền thoại lại nói về “cái khác” bằng những từ ngữ của “cái cùng như thế” (các khái niệm và các mối quan hệ).

1 Của người dịch thêm vào.

2 Chú thêm của người dịch.

Chỉ nói về các chức năng do nghi lễ sử dụng lại, tôi ghi chú các dây tiếp nối sau đây: 1- Phó Rèn Rit (kẻ phản-pötao) người Jörai các Pötao của họ

(việc giữ lưỡi gươm, *ddau*, được nhân dân trao phó cho Pötao)

2- Ya’ Pum Rit các Pötao thiên

(trong các cuộc tuần du đến các làng, các Pötao làm một vai trò vốn trước hết là của người phụ nữ - điều này gắn với các cấu trúc gia đình và xã hội, mà nền móng là người phụ nữ, trong khi lộ diện ra bên ngoài là người đàn ông).

Để định vị Pötao trong tư duy Jörai cần phải biết vị trí của Rit trong huyền thoại và hiểu rằng, đối với người Jörai, Rit chính là nhân dân, không có ông chủ nào cả. “Mồ côi” bởi không có cha cũng chẳng có mẹ

(chỉ có một bà ngoại kiểu xã hội¹, tận tụy với anh ta), anh loại trừ gia đình; “Mồ côi” bởi vì độc lập và không lệ thuộc vào ai (cũng không có tham vọng chỉ huy người khác) anh đã loại trừ quyền lực. Do vai trò trung gian phản-*pötao* và phản-*kötang* (những kẻ có quyền lực, những người giàu có), anh nối liền tất cả những gì hợp thành một tổng thể huyền thoại với hệ thống nghi lễ, bằng cách đảo ngược sinh linh-*pötao*. Dầu giàu có và hùng mạnh, trái ngược với Rit, các chiến binh *kötang* vẫn có một điểm chung với anh ta là, đánh nhau với các đối thủ, bằng những phương tiện khác, mà tự mình sau đó không trở thành *pötao* - cũng như Rit vậy. Có bao nhiêu *pötao* cần phải đánh đổ, thì nhân dân Jörai có bấy nhiêu Rit và Diung² để giải tha hóa cho cái mà *ddau* là biểu tượng; làm được điều này rồi, các Thầy thiêng, *Pötao* yang, chỉ còn phải nắm giữ các biểu hiệu và vật chứng của quyền độc lập, và họ có thể được gọi là *pötao*, do sự tương tự, bởi vì chẳng còn có *pötao* nào khác nữa.

Trước khi đi đến kết quả phân tích này, tôi đã tưởng là các kiểu nhân vật Rit và Diung là không thể quy chung với nhau làm một và tự hỏi có phải việc giải tha hóa vật bảo hộ (tức lưỡi gươm)³ đã được tưởng tượng trong huyền thoại theo hai cách loại trừ lẫn nhau. Câu hỏi được đặt ra đó nằm trong số những câu hỏi không một cuộc khảo sát nào có thể trả lời được; nhưng một câu

1 Classificatoire: không phải theo họ hàng, huyết thống, mà có tính cách xã hội (ND).

2 Các tên Rit, hay (H’Rit thuộc giống nữ) và Diung ngày nay vẫn còn được người Jörai đặt cho con họ,

điều không bao giờ xảy ra đối với tên các *kötang* hay *pötao* huyền thoại. Luôn luôn hiện diện, Rit và Diung là những người Jörai hiện tại, là nhân dân Jörai được phóng chiếu vào vũ trụ của huyền thoại.

3 ND.

trả lời lại tự nó đến khi nghe một lời khẩn nghi lễ, chứng minh cho kết quả phân tích. Trong nghi lễ, khá trang trọng, có tên là “các nguồn của sông Apa”, có một trong các lời khẩn như sau:

... *iau nao* lời khẩn

hlao Ayun hlao Apa nguồn Ayun, nguồn Apa

Prong-Pötih Prong-Pha Bắp chân-to Đùi-to

Rit H’Pum Mồ côi mẹ-Rú

.....

Iau nao ... lời khẩn

Diö’ Diung Yung-Hmeng Diö’ Diung Yung-Hmeng

Prong-Pha H’Pum Rit

Các lời khẩn tổ tiên tóm tắt các phả hệ bằng cách kể tên các nhân vật quan trọng và đặc biệt liên kết những người phụ nữ chính đã truyền nối dòng chảy tốt đẹp bên trong một dòng tộc. Ở đây, lời khẩn kể chung những người được nối kết bằng một truyền thống chung; tên này lại gọi tên kia, Diö’ Diung gọi Prong-Pha, Prong-Pha gọi Rit, hai mà làm nên một, cũng như Ayun và Apa vốn hợp dòng cùng nhau. Tôi không thể tìm

được sự kết hợp mạnh hơn và có ý thức hơn của hai người anh hùng huyền thoại, có cách ứng xử và chẳng thật khác nhau - những điều đáng lưu ý, trong ngữ cảnh nghi lễ, đó là cái đã liên kết họ lại với nhau.

Những biến chuyển chính trong tổng thể huyền thoại đã được nghiên cứu có thể được sơ đồ hóa như sau:



ddau : quốc gia :: H’Bia :Pötao

điều tạo nên giá trị của *ddau*, lưỡi gươm, là H’Bia, người đàn bà - không phải là không có một sự đảo ngược, một chuyển đổi biểu hiệu, giữa lưỡi gươm huyền thoại và lưỡi gươm-vật bảo hộ hiện tại:

ddau trong huyền thoại > < H’Bia ddau trong hệ lễ thức

ddau > < H’Bia ddau -¹

(ddau –akhan) (*ddau-yang*) Sự chuyển đổi của Pötao cũng tương tự:

Pötao –akhan các Nhà Nước, Quốc Gia > < Pötao-yang

Pötao huyền thoại là một thực thể chính trị cùng loại với các “quốc gia”: Kur, Lào, Yuan (Cămpuchia, Lào, Việt Nam); nhưng nếu ddau đối với quốc gia cũng giống như H’Bia đối với Pötao, là đối tượng tranh chấp, thì Pötao-yang đối với quốc gia cũng giống như H’Bia đối với ddau-akhan.

Pötao : Quốc gia :: H’Bia : ddau (: : tinh thần : kỹ thuật)

(khi nói “tinh thần” là tôi nói về cái jua-spiritus cũng như về con người, khi nói “kỹ thuật” là nói về sắt và lò rèn cũng như về sức mạnh giáng xuống).

Còn có thể lưu ý quan hệ sau đây: làng : rừng :: vua : dân

Rõ ràng, thắng lợi của Rít là một sự trả thù đối với xã hội truyền thống. Quả thực, Rít chống lại thiết chế, chứ không phải văn hóa, thậm chí anh ta còn tìm cách cứu lấy bản sắc sáng tạo của mình; tình thế này cũng giống như tình thế vị trí của anh ta ở giữa làng và rừng – “ở ngoài lề”, nhưng không phải là “hoang dã”.

Vật biểu trưng [H’Bia / ddau -¹] bảo vệ Pötao không phải là một vũ khí chính trị, mà là “linh hồn” của chính trị, một liên minh với những thế lực của vũ trụ (và một khả năng liên minh với các thế lực quốc gia),

một kiểu trung gian nào đó giữa tự nhiên và văn hóa. Pötao là chủ (người canh giữ) vũ trụ jörai cũng như H'Bia là chủ (người canh giữ) ngôi nhà và tài sản của gia đình. Cái lối trị vì này rất xa lạ với các quan niệm chính trị của người nước ngoài; chẳng có gì lạ khi nó là cội nguồn của những sự hiểu lầm và khinh miệt.

Các Pötao trong huyền thoại không có truyền nối, luôn thất thường, bao giờ cũng bắt đầu lại. Các nhân vật tác động đến lịch sử, được coi là có trước thời hiện tại (cứ như là để che lấp tình trạng vi phạm của nó đi), nhưng thực ra là được tưởng tượng (hay mơ tưởng) như là một khả năng lúc nào cũng có được, cơ may ít ra là khả dĩ, bao giờ cũng có thể. Lịch sử mà người Jörai đang sống ngày nay là chẳng có lịch sử, bởi nhân dân đóng vai trò của Rit và Diung; không có những con người lớn lao, chỉ có những Pötao (cho có hình thức, chẳng hề có cá tính) nổi nghiệp nhau theo tuyến tính, không chỉ không biến cải gì cả, mà còn được đặt ra đó để không có gì được biến cải nữa; dòng lịch đại có vẻ liên tục, nhưng cái huyền thoại vẫn luôn sống bên trong đó như là hiện tại. Là những người gìn giữ truyền thống, những người bảo đảm cho sự không biến đổi, các Pötao hiện tại, những người khiến cho quyền hành của một chính phủ (giai đoạn đã lỗi thời) trở nên vô dụng, là mặt tiền của chủ nghĩa bảo thủ đằng sau đó nhân dân tha hồ vi phạm thiết chế mà họ đã tạo ra. Nhưng, biết rằng có sự tương đồng kinh điển giữa nghi lễ, trò chơi và vi phạm, chỉ khi coi Pötao của mình là Pötao thì nhân dân jörai mới vi phạm – điều đó đưa ta đến kết luận rằng thiết

chế thật sự là chẳng có thiết chế nào cả. Mâu thuẫn chỉ là bên ngoài bởi huyền thoại đã đưa ra giải pháp phản-pötao (-akhan) như là điển hình của tiền-pötao (-yang) $-P + P^{-1} = 0$ - không phải là hư không mà là cân bằng.

PHẦN THỨ BA

PÖTAO TRONG ĐỜI THƯỜNG

Họ đã nhìn lửa hay hơi thở, hay làn không khí nhẹ hay sự hung dữ của nước

Hiền minh của Salomon, XIII,

2

Đối âm vực, bây giờ ta đang ở trên đất jörai, với các đồng ruộng và các ngôi nhà tranh của nó, cái nóng và hạn hán của nó, và trên thực địa này chúng ta sẽ nhìn thấy một Pötao bằng xương và bằng thịt hoạt động.

Có phải như vậy là chúng ta đã già từ huyền thoại ? Không đâu, bởi nó vẫn sống động hằng ngày (ch. 8), mà chẳng đối chọi với nghi lễ cũng như cái tư duy với cái sống. Không phải mọi thứ đều thiêng, nhưng mọi thứ đều có một sắc thái thiêng: mối quan hệ của nó với một nguyên lý bên trên, được gọi là *yang*; tất cả đều có *yang*. Nhưng nghi lễ cũng như huyền thoại không chỉ đơn giản là trải nghiệm sống; cũng giống như huyền thoại đây là khoảng ngắt đoạn giữa cuộc sống thường ngày, thời gian của nó là lúc nghỉ ngơi, không khí của nó là lễ hội. Trong không gian các nghi lễ jörai chức năng của Pötao thiêng chiếm vị trí như là một đỉnh điểm, được thực hiện hoặc theo một chu kỳ đều đặn (ch. 9A), hoặc đặc biệt hơn (ch. 9B).

Trung thành với phương pháp đã theo từ đầu, tôi thắt chặt các vòng tròn tiếp cận vấn đề tiến dần từ những gì chúng ta biết được về sự vận hành đến những gì chúng ta biết được về thiết chế, trước hết trong thời gian, thời gian mà một Pötao sống và qua đời (ch. 10 A), rồi ra bên ngoài thời gian, trong những gì làm nên tính bất biến của hệ thống (ch. 10 B), độc lập đối với những cá nhân vận hành hệ thống đó. Bởi nếu Pötao sống khỏe, thì tốt hơn là ông ta chết đi – theo nghĩa là càng tốt hơn là không có ông và gần như là người ta yêu cầu ông ta làm như đã chết; ông càng ít can thiệp vào thì càng tốt, bởi đó là dấu hiệu chứng tỏ mọi sự đều ở trong vòng trật tự, một trật tự truyền thống mà người ta quả cần có một người gìn giữ (và người gìn giữ có thể là một pho tượng, giống như các *dvarapala* ở các tháp Chàm), nhưng người ta sợ một người điều hòa, bởi cần có sự can thiệp của ông ta là do có một sự rối loạn nào đó.

Chương 8

HUYỀN THOẠI THƯỜNG NHẬT

Lớp phụ

Ông ngoại của Mik cúi chào sát đất “Mẹ H’Bia Bố Thầy Lửa” và đến xin ông làm một lễ hiến sinh cho Tổng thống Ngô, ngày 29/5/57, nhằm đem lại hạnh phúc cho sự chung sống giữa người Việt Nam và người Jörai; xin ông đến Chöreo ngày 29/5/57 vào buổi sáng. Xin hãy đến nhà Cha-của-H’Kam, vậy nghe! Nhớ đến đúng ngày mai!

Ông ngoại của Mik.

Vậy là quận trưởng quận Chöreo, ông Mul, thuộc họ Nei, được gọi theo tên cháu là Mik, đúng quy tắc về biệt danh thông thường, đã thừa với Pötao apui – như một viên quan huyện mời một thầy pháp, để cho công việc chính trị của ông ta được thành công.

Ồi Mik gọi Pötao bằng từ ngữ kinh điển mượn trong lễ thức: *ami’ H’Bia ama Pötao*, mẹ H’Bia bố Pötao. Không phải là hai nhân vật, một nữ một nam, mà chỉ là vị Thầy thiêng, được coi như là bố và mẹ thần bí, nối kết trong chính mỗi mình chức năng của Quyền lực thiêng (*pötao yang*) và hình mẫu của nàng H’Bia huyền thoại, là linh hồn của nhân dân Jörai. *Ami’ H’Bia* không có nghĩa là “mẹ của H’Bia” (theo đúng ngữ pháp thì có thể là như thế), cũng như *ama Pötao* không có nghĩa là “cha của Pötao”; cần hiểu đó là *ôi Pötao*, ngài Pötao (chứ không phải ông của Pötao). Cả vợ và con gái của các Pötao này không có ai được gọi là H’Bia, nhưng Pötao tất “gọi” đến H’Bia cũng như nó tất gọi đến *ddau*. Ngược lại, *ama H’Kam* là bố của H’Kam, một người họ Kösor, kết nghĩa với họ lớn Röchom ở Chöreo, là *khoa yang*, người đứng đầu về tôn giáo, thuộc làng *ama Jjöng* (Chöreo) và người tương đương ở cấp địa phương của Pötao. Mỗi lần đến Chöreo, Pötao thường xuống (trong tiếng Jörai là “lên” - như vậy đúng hơn, vì phải leo lên cầu thang nhà sàn) nhà Kösor Wöl, cha của H’Kam, chính tại đây, ở nhà bố mẹ H’Kam, tôi đã được gặp Pötao apui lần đầu tiên vào 1955.

Thông thường Pötao chỉ đến thăm làng khi ông đi tuần du (*hyu dar*) theo nghi thức vào đầu mùa mưa, tức vào tháng tám-tháng chín. Lần này ông được chính quyền triệu tập và vì một công

việc nằm ngoài chức năng - đối với người Jörai đó là một việc đến ba lần quá đáng và thậm chí là không thể tưởng tượng được ngày xưa. Ngày trước, người Da Trắng đã tưởng chinh phục được các vị vua-thần; tiếp sau họ, chính quyền Sài Gòn dùng các viên chức jörai được trả lương để giải thiêng chức năng và danh phận của các Pötao. Và Pötao, tùy mức độ ông chịu tuân thủ, đánh mất quyền uy của mình; người Jörai chê trách sự yếu đuối của Pötao hiện nay, Siu Anyot. (Pötao ia đã chết và không có người thay thế, và chẳng ông ta không có quan hệ với phía sườn bên này của xứ jörai; còn Pötao angin thì chỉ có vai trò thứ yếu).

Sử dụng một nét văn hóa, bị cô lập ra khỏi bối cảnh của nó và nhằm những mục đích xa lạ, là một phương cách mà các nhà cầm quyền thuộc địa ưa thích và các đoàn truyền giáo từng thử dùng để cho có chút màu sắc “thích nghi” bằng lối quan tâm đến các nền văn hóa đặc biệt (để tự an ủi lương tâm hay thậm chí là có thiện chí); kiểu làm đó có thể rất tai hại cho văn hóa nếu nhân dân những nơi liên quan không phản ứng lại với kiểu chiếm dụng ấy. Nhưng, cho đến nay, người Jörai đã không để cho người ta muốn làm gì thì làm. Quả là Pötao đã đến đúng hẹn vào ngày 29 tháng 5, ông tiến hành một nghi lễ cho có tại các công sở hành chính, nhưng ngay tối hôm đó ông làm lại một lễ hiến sinh khác, ở nhà *ama H’Kam*, đúng cách, để cho

đúng cách với các Quyền uy (*yang*) mà ông là người truyền diễn. Và Nei Mul, dù là trung sĩ, vẫn sợ *yang* của Pötao và, bất chấp mọi sự vẫn là người Jörai, đã đóng góp vào lễ hiến sinh đích thực này.

Viên quận trưởng Mul triệu Pötao Anyot, quả đúng là tên lãnh chúa trong huyền thoại cho người đi tìm anh chàng Rit khốn khổ, để sử dụng vào các mục đích thật sự là tham lam của y một quyền lực mà y không có và sẽ không bao giờ có được. Quyền uy thuộc địa đã vạch đường bằng cách coi vị Thầy Jörai là thần dân của mình; Mul nằm trong con đường đó, đã được tượng hình bằng các *kötang* huyền thoại, lỗ bịch vì bao giờ cũng đánh vào bên hông, và chính y đã đóng vai trò của các Pötao trong huyền thoại cùng với tất cả những kẻ nắm một chút quyền uy nào đó, trong khi Anyot khốn khổ lại ở trong tình trạng của Rit, Rit và H'Bia, *ama* và *ami*’, nhân dân như là lực lượng phản-quyền uy. Thật thú vị là huyền thoại lại được tái diễn ở bình diện chính trị như vậy, chứ không phải ở bình diện lễ thức.

Evans-Pritchard, người đã chỉ ra rằng huyền thoại và lịch sử đối lập nhau từ bản chất của chúng chứ không phải là không có thể và có thể, đã viết như sau:

“Một câu chuyện có thể là thật tuy về tính chất lại là huyền thoại, và một câu chuyện có thể là không thật tuy về tính chất lại đúng với lịch sử”¹ (1962, tr. 53).

Câu chuyện nhỏ về các Pötao đương đại là thật và thuộc kiểu huyền thoại. Sự tồn tại của nhân dân với tư cách là phản-quyền lực chứng tỏ rằng thực tại hằng ngày không đối lập với cái vĩnh hằng huyền thoại: ứng xử xã hội, hoạt động nghi lễ, ý đồ huyền thoại không được dùng làm

mẫu cái này cho cái kia (ít nhất là theo cách có thể nhận thấy được, bởi những biến chuyển quá bị che lấp), nhưng con người sống trong xã hội, kẻ thực hiện một nghi lễ và con người huyền thoại hóa² chỉ là một; cái huyền thoại được anh ta sống trong cái thường ngày, ở bên trong. Nhiều người ngoại quốc tin và kể rằng họ đã thắng được sức đề kháng Jörai: điều ấy đúng với lịch sử, nhưng lại sai.

Các nhà cai trị Pháp đã xung đột với các Pötao Jörai; chúng ta đã thấy Odend’hal đã phải trả giá như thế nào vì không chịu nói cùng một giọng với ngài At, Vua Lửa, và Sabatier đã tưởng là khuất phục được òi Bo’, Vua Nước như thế nào. Người kế vị At, ông Tu’, đã bị ngài Pháp (òi *Prang*) đóng ở Kontum bấy giờ là tỉnh lỵ triệu lên. Cuộc ra toà, vào những năm 20, tôi chỉ được biết qua một nguồn dân gian do Pha’ kể lại như sau:

Có Kiap đi theo, òi Tu’ cỡi ngựa. Họ gặp mưa, một trận mưa xối xả; sấm nổ vang, sét

đánh. Gió chẳng còn biết thổi theo chiều nào nữa, cứ quần riết tại chỗ. Ngựa không tiến lên được.

- - Con ơi, ta nghĩ ta không đến được Kontum đâu; phải qua đêm giữa rừng mất thôi!
- - Thừa lãnh chúa, xin hãy xuống ngựa!

Òi Tu’ đành xuống ngựa, ngắt lấy một cái lá, cầm lấy nó để rẩy nước, vừa khấn:

- Ô pô bia ama pötao³! *thôi thế là đủ rồi! xin hãy khô ráo lại đi, để cho lại có thể lên ngựa!*

1 “A story may be true yet mythical in character, and a story may be false and yet historical in character”

2 Cũng có thể dịch là :con người sáng tạo huyền thoại (ND)

³ Ô pô: hỡi trời, lời cầu khẩn các Đấng bên trên, cầu vị thần được coi là chúa tể (pô) và cha (ama) trong bộ đôi không thể chia tách được nhân cách hóa trong chức năng của Pötao, bộ đôi gồm bia (H'Bia, với tiền tố

chỉ người nữ) và pötao, các nguyên lý nữ và nam của hệ Jörai. Từ vựng giống như trong huyền thoại, nhưng đã có hoán vị: với danh vị Pötao, Tu' giữ vai trò của Rit. – Tu' cầu khẩn các Quyền uy trên trời cũng như với cha mẹ mình; gần như dùng đúng những từ ngữ ấy, tờ giấy Mul gửi gọi chính Pötao, nhưng với tư cách là người cầu khẩn Pô tối cao, để ngài gọi được sự trợ giúp của Pô trên trời - điều này chứng tỏ chức năng của Pötao như là người giữ mối quan hệ giữa nhân dân mà ông ta là một thành phần (và cùng với họ ông gọi Trời là Pô) và Quyền uy mà ông gắn liền do danh hiệu của ông

Vừa nói xong, trời liền khô ráo. Họ đến Kontum. Họ bị bắt; bị gông. Những người Jörai không muốn ông ta làm Pötao đã tố giác ông¹ với nhà cầm quyền Pháp. Viên công sứ, ôi Prang, bảo ông:

- - Này, Pötao! Hãy múc nước bằng cái gùi xem! Nếu giữ được nước, thì mày đúng là Pötao thật và sẽ là Pötao².

Ông ta múc nước bằng gùi đan; nước không chảy ra. Viên công sứ bèn bảo ông hãy đốn cây sung nghiêng trên mặt sông:

- - Nếu nó đổ vào bờ, thì đúng mày là Pötao! Ông Tu' ra đốn cây, vừa khẩn Trời:
- - Xin Trời! Nếu Trời muốn tôi thật là Pötao, xin hãy làm cho cây ngã về phía sau, lên bờ; nếu Trời không muốn, xin cho nó ngã xuống sông!

Cây ngã lên bờ. Thắng cuộc, ông Tu' được thả ra, được phép ra về. Từ ngày ông bị bắt, đã xảy ra hạn hán khủng khiếp.

Trong một câu chuyện nhỏ Pha' kể cho tôi một cách tự phát, cứ như chẳng hề để tâm gì nhiều, lớp lang thật ấn tượng và cấu trúc thật hay với các hiện tượng thời tiết nhiều ý nghĩa làm khung cảnh. Đã biết Rit, người anh hùng Jörai, và Pötao chuyên chế ghen tị với anh ta, ta dễ dàng nhận ra ở đây hoàn cảnh-diễn hình, các thách thức và phong cách lặp đi lặp lại, và chúng ta có thể hiểu rằng ôi Tu', Pötao apui chính là Rit, còn viên Công sứ thì đóng vai Pötao-bạo chúa của các huyền thoại. Vô tình, viên chức Pháp này lập tức được đồng nhất với Quyền lực thù địch trong dây chuyền các *kötang* truyền thuyết.

1 Việc bầu Pötao đã không được toàn thể đồng ý. Quyền lực thực dân luôn được sử dụng để giải quyết những sự bất đồng địa phương; để loại một đối thủ người ta tố cáo ông ta là chống Pháp, một mối hiểm nguy cho César, một gười cộng sản! Biết bao nhiêu người Jörai đã bị tù, do bị tố giác là cộng sản, nhưng thực ra là đã chống lại sự áp bức của một viên chức!

2 Lối gọi mày tao, nếu không phải là hai bên cùng nói, thì chỉ dùng với một kẻ bên dưới. Người Pháp có thói quen đáng ghét là mày tao với mọi người (không có qua lại), trong tiếng Pháp cũng như tiếng Jörai.

Nói với Pötao như vậy là thô lỗ.

Một trong những người Pháp cuối cùng làm quận trưởng ở Chöreo đã chơi trò tặng Pötao apui một chiếc áo trên lưng có vẽ mấy chữ ĐỨC HOÀNG THUỜNG - phản nghĩa hay chế riếu. Pötao ít khi mặc, nhưng trong xứ người bị cười không phải là ông ta.

Tôi đến Chöreo năm 1955. Trong suốt tháng 8, thời gian cất căn nhà của mình, tôi ở nhờ “nhà dân”; ấy là ở nhà bà cụ H’Kam, tức bà mẹ vợ của Kösor Wöl, người chủ lễ, mà chúng ta đã gặp. Là bà chủ của ngôi nhà quan trọng nhất trong làng và “người chủ” của gia đình nhiều uy thế Röchom ở Chöreo, bà cụ chủ nhà của tôi đã nhận trách nhiệm cho tôi được trú ở nhà bà mà không sợ chòm xóm nói ra nói vào, có vẻ dửng dưng. Vài ngày sau khi tôi đến ở gia đình này, nơi tôi đã có những người bạn tin cần, tôi được biết tin Pötao apui, òi Anyot, lúc này đã bắt đầu cuộc tuần du hằng năm của ông, sẽ đến trú ở chính nhà này. Bấy giờ tôi chưa biết được bao nhiêu về các Pötao, chỉ là một hình ảnh chẳng lấy gì làm chắc qua các huyền thoại sré và Ê Đê, càng bị phủ bóng vì chuyện Odend’hal (được diễn đạt theo lối của người Pháp). Tôi chờ đợi một vị đại thủ lĩnh có thói căm ghét người nước ngoài rất đáng sợ; tôi đề nghị lánh mặt khi ông đến. Người ta bảo tôi hãy ngồi yên ở một góc, trên chiếc chiếu của tôi mà người ta đã kéo ra xa chỗ trung tâm dành cho những người khách được trọng vọng; tôi chỉ còn là một người quen thuộc của ngôi nhà này, giống như những người trẻ tuổi thỉnh thoảng đến đây vào buổi tối, lợi dụng nhà rộng để tụ hội nhau - nhưng tôi không thể dấu tôi là người da trắng mũi lõ, thuộc nòi giống muốn thống trị người Jörai.

Tùng tùng...TÙNG - những tiếng trống dồn dập, một tiếng rất to, chiếc trống khổng lồ rung chuyển cả căn nhà, đấy là dấu hiệu Pötao tuần du theo nghi thức, tiếng trống được lặp lại, dừng lại, rồi lại tiếp, bắt nhịp cho cuộc viếng thăm của vị Thầy trong ba ngày và ba đêm, nhất là về đêm, càng ấn tượng hơn khi các tiếng động khác đã lặng đi. Những sự đề phòng của Cupet khi đến gần vị Sadet nguy hiểm, sự bất cần của Odend’hal cuối cùng đã bị đánh gục và đâm chết... và nào có phải họ chỉ đi một mình... Thôi hãy bỏ qua đi cái thứ văn chương hoang tưởng của Malraux. Vậy mà tôi đã nhanh chóng yên tâm: vị “Vua Lửa” trông còn thảm hại hơn cả ông *khoa yang* chủ nhà tôi trọ: đã già, thấp đậm, khắp người đầy lông (rất hiếm thấy ở người Jörai), râu rìa, đường nét thô, hai mắt to nhìn chăm chăm một chỗ, ông ngồi xồm trên chiếc chiếu lớn được trải ra dành cho ông (H. IV), hút thuốc bằng ống điếu và hút rượu cần trong các ghè đặt trước mặt ông; ông uống nhiều và nói ít. Trên chiếc chiếu của tôi, có một con chó ngồi cùng, tôi quan sát và quyết định xin phép được chụp ảnh ông; người ta bảo tôi rằng việc này xưa nay chưa hề có ai làm. Ông cười hạ cổ đối với cái

điều ông coi là ý thích trẻ con ấy - nhiều năm sau ông đâm ra thích và sẽ yêu cầu tôi in cho ông một loạt ảnh tôi chụp ông.

Năm 1955, tôi còn chưa hiểu cái điều mà ông là đại diện; tôi chỉ đơn giản biết rằng vị Sadet nổi tiếng trong huyền thoại Pháp mà tôi lẫn lộn với các Pötao lãnh chúa truyền thuyết đang ngồi đó, trước mặt tôi, là một con người sống hôm nay, và tôi để ý, bất chấp vẻ bên ngoài của ông, ông hẳn phải rất quan trọng, cứ nhìn thái độ của cử tọa thì biết, họ đặc biệt gồm cả dòng họ Röchom ở Chöreo, hết sức được trọng vọng và “đang phát” (một ông cậu của H’Kam sẽ trở thành nghị sĩ, một trong những người anh của bà là cố vấn cấp tỉnh) và là những người “tân tiến” nhất trong địa phương. Chỉ mãi về sau, đã quen thuộc nhiều với các huyền thoại, tôi mới có thể liên hệ và tái lập lại được đúng ý nghĩa của nhân vật này: Pötao apui nghi lễ là phản-Pötao huyền thoại, đấy chính là Rit, xồm xòm và rậm rạp, là dân đen kháng cự lại mọi áp bức đến từ bên ngoài, kẻ đồng minh với các sức mạnh của tự nhiên, người canh giữ trật tự của các mùa, của sự nối tiếp nắng và mưa nuôi sống mùa màng và cuộc sống của xứ sở. Cuộc đổ bộ đầu tiên của cái huyền thoại vào giữa lịch sử đương đại này, qua nhân vật Pötao huyền thoại và hiện tại, đã khởi động một công cuộc nghiên cứu dài và kiên trì đeo đuổi suốt mười lăm năm.

Trong cuộc viếng thăm năm sau đó, òi Anyot nhận ra tôi; tôi ở trong cái nhóm người quen thuộc ông gặp ở Chöreo. Một trong những lần đi qua sau đó thậm chí ông còn đến thăm tôi ở nhà tôi; vừa trò chuyện một cách dễ chịu, nhất là với người phụ tá của ông, hoạt bát hơn, tôi tìm hiểu được về cơ chế truyền ngôi, cơ hội được cung cấp qua nhân vật người cháu của ông, người thừa kế nối nghiệp, Siu Pluny – con trai người

chị cả của ông với người phụ tá của ông, ama Chöi - một người trai trẻ dễ chịu không tham gia vào cuộc trò chuyện của “những người lớn”.

Chính trong không khí cởi mở và được biết về sự vận hành của hệ thống Pötao mà tôi đã nhiều lần đến thăm Pötao angin, Vua Gió, bấy giờ là öi Chöbba, đóng ở Plöi ‘Mang, cách Chöreo khoảng hai chục km. Cùng với một người bạn Jörai đi theo, chúng tôi nghe chính ông kể câu chuyện nhỏ về ông:

Nếu một làng ăn ở không tốt, tôi sẽ dễ dàng trừng phạt. Tôi lấy một miếng kim loại nhỏ và chôn ở rìa làng, và thế là chúng không có mưa nữa. Hễ tôi đào lấy lên, may mắn sẽ đến cùng với mưa.

Ba vị Pötao, mỗi người đảm nhận khu vực mình đi thăm, điều khiển mưa, nghĩa là cầu trời vào thời gian phải bắt đầu mưa để nó đến cho đúng lúc; theo phép diễn dịch họ được coi là có thể làm ra mưa hay ngăn nó lại ngay khi không phải mùa.

Năm ấy, vào thời hạ chói¹, cây chưa kịp có lá mới, trời đã mưa. Dân làng Plöi Röbbai đem đến cho tôi một con heo và một ché rượu để tôi cúng nhằm ngăn mưa quá sớm ấy. Tôi bảo họ: “Hãy cẩn thận đấy! rồi sau này không chữa lại được đâu!”. – “Mặc kệ! chúng tôi chỉ muốn đốt cho cháy tất cả những gì chúng tôi đã chặt xuống.”

Tôi làm điều họ muốn và mưa ngớt ngay. Nhưng đến lúc gieo hạt, mưa lại chẳng đến. Vậy là họ lại mang heo và rượu đến. Sau khi làm lễ cúng xin chữa lại, trời lại mưa như thường lệ.

Chỉ cần một lần thành công là người dân tin tưởng coi là đúng cả; chính những lần thực hành như vậy, cận-nghi lễ, đã khiến lan truyền trong những người ngoại quốc cái danh tiếng trò phù thủy (của các Pötao) - nhưng cũng chẳng thua gì việc chữa bệnh tràng nhạc của các vị vua rất sùng đạo Cơ Đốc.

Một hôm tôi cúng cho yang Pötao một con trâu; trong khi tôi đọc lời khấn một lô ong, ong bò về, ong bầu đến đậu đầy trên chỗ thịt đã pha ra; nếu ta không động đây, thì chúng không đốt ta. Tôi bảo chúng: “Hỡi đám hăng hà sa số kia, hãy tránh ra một chút khi ta đang cầu khấn Trời!”. Tôi vừa dứt lời khấn, là bọn kiến kéo lui hết vào hang.

Cùng với những chuyện do các Pötao kể như vậy, dân gian còn bổ sung bao nhiêu thêm thắt. Người ta thường bảo là Pötao có thể ngồi trong rừng sâu, giữa đám kiến và bò cạp, muỗi bâu đầy chung quanh, nhưng không hề bị đốt. Nhưng quan hệ của Pötao với các thế lực siêu nhiên đem lại cho ông một quyền năng hai mặt đến mức nhân dân rất sợ những lời nguyện rửa của ông, theo họ tin, là thậm chí có thể gây ra cả một trận dịch đậu mùa. Chính quyền năng đó là điều những người làm chính trị hiện nay muốn lợi dụng vì lợi ích của họ, chống lại các đối thủ. Mẫu giấy mời của Mil không phải là trường hợp duy nhất. Vào tháng mười hai năm 1960 một nghị sĩ jörai, tên là Pök, tổ chức một lễ hiến sinh lớn cho Pötao apui; ông ta triệu tập các chánh tổng, các cố vấn huyện, mời các nhà chức trách Việt Nam. Mọi người đi vào rừng, quanh Pötao, và người ta yêu cầu ông trình trọng và theo kiểu nghi lễ nói xấu những người Việt Cộng.

1 Hạ chói: chặt hạ cây để chuẩn bị đốt rẫy. (ND)

Sang đầu năm sau, tình hình của các viên chức chính phủ chẳng khá lên được chút nào, viên quận trưởng Chöreo, lần này là một người Việt, mời Pötao apui, đón tiếp ông rất long trọng, tuy không uy nghi lộng lẫy bằng ở triều đình Huế ngày trước, mời ông trú lại ở công sở, và trong những ngày ông ở lại đấy, ngày nào cũng làm lễ cúng với các lễ vật mà y đã buộc dân làng mang đến.

Trên cái đà này, bộ máy cai trị còn đi xa hơn nữa. Một ngày lễ chiến thắng (sẽ đến), một cuộc biểu dương lớn của các viên chức diễn ra trên sân bay Chöreo; người ta báo cho đám đông người Jörai “tự động” kéo đến và đồn lại tại đó (vài chục người bị trưng tập, đứng hàng sau hàng rào lính) người ta báo tin là Pötao của họ sẽ từ trên trời giáng xuống để phê chuẩn và ban lễ cho liên minh tốt đẹp yuan-jörai vì cuộc chiến đấu chống kẻ thù chung. Một chiếc thùng được thả từ trên máy bay Mỹ, rơi xuống sân và ối Anyot chui ra... từ một chiếc thùng khác đặt ở đằng sau. Rit thường bị tên bạo chúa nhạo báng, nhưng đối với người dân jörai chuyện này là không thể tha thứ được.

Tháng 3 năm 1966, người Mỹ triệu tập Pötao apui đến đồn của họ ở Plöi Röngol; họ đặt ông ta làm một lễ hiến sinh (cũng như họ đặt Coca-Cola cho lễ cầu nguyện ở nhà thờ), rồi viên mục sư Reed gắp cho ông ta một cái mề đay, mà Anyot nhận lấy, dĩ nhiên, như một món trang sức vô nghĩa. Ít lâu sau tôi thấy Anyot đeo trên chiếc dây chuyền tròn quanh cổ một cái tách nếm rượu; ông ta bảo tôi là Reed đã cho ông đấy. Nếu có chuyện cười nhạo, thì nó đã không được người ta nhận biết. Dẫu có làm ra vẻ tham gia vào trò chơi người ta bỡn với mình, thì người jörai vẫn không hề thay đổi chút nào trong phán xét của họ; người ngoại quốc không *biết*, vậy thì trò hề của họ chẳng có gì là quan trọng.

Tuy nhiên có những người Jörai chê trách sự bạc nhược của ối Anyot; người ta muốn dẫu sao ông ta cũng tỏ ra *kötang* hơn! Cũng có những người có tư duy tự do, cũng như ở những nơi khác không ở trong số những người trẻ nhất trong xã hội, phủ nhận quyền uy của Pötao, lại được những chuyện như vừa kể trên khuyến khích thêm. Như ama Bläch, già mà tinh, chuyên gia giải quyết các tranh chấp, đã đi đến trình độ có được hiểu biết quá rõ về huyền thoại và một ý thức quá sáng rõ về hệ thống Pötao để không bị ám vì những cảm giác sợ sệt và sùng kính:

Các chủ làng, chánh tổng, quận trưởng, người ta sợ họ trước mặt, nhưng sau lưng lại phỉ nhổ. Còn các Pötao, thì không ai dám nói xấu dù bằng bất cứ cách nào...

Sự đối lập này rất đáng chú ý: một phía là những tên chỉ huy bù nhìn do chính quyền thuộc

địa áp đặt, hoàn toàn xa lạ đối với cơ cấu xã hội, mà nhân dân phải chịu đựng và khinh miệt; phía

kia, là Pötao quyền uy đích thực duy nhất vì là sản phẩm của nền văn hóa jörai. Sự phân biệt này là kinh điển, được cảm nhận rất rộng rãi, ít khi được bày tỏ một cách sáng rõ đến thế.

... Vào thời Mệ-của-Bläch [tức vợ ông] còn là cô vợ mới cưới, các phái viên của ối Tu' đi tuần du và quyên góp ở mỗi nhà. Một nhà có hai người đã cho hai xu, một nhà có ba người cho ba xu; ở nhà chúng tôi, chúng tôi có đến mười chín người! Tôi bèn nói với Mệ-của-Bläch: "Sao ? ông ấy không làm rầy, không tĩa lúa; sao lại đi đòi xu của ta ? Nhà tôi sẽ không cho gì hết!» - Nhưng khi tôi vừa đi vắng, bà ta liền vội đóng tiền!

Có thể là ama Bläch chuyển về một thế kỷ trước một thái độ của ông đang có hôm nay, dù rằng với một tư chất hay công kích người ta và độc lập như thế, ông đã có thể có thái độ đó vào một thời kỳ hết sức bảo thủ. Thông thường dân chúng một làng chỉ quyên góp cho nghi lễ được Pötao đi tuần du cử hành ở làng đó, kỳ thực đơn giản là một sự tham gia vào chi phí chung cho một buổi tiệc tập thể và hoàn toàn đúng theo phong tục jörai; khi thu một thứ thuế “trừu tượng” Pötao sẽ giống như các lãnh chúa chuyên chế mà đích thị là hệ thống jörai nhằm loại bỏ. Và chẳng không nên nghĩ rằng Pötao làm giàu bằng các quà biếu đó, chúng được chia và ăn ngay, và ông già hay nghi kỵ nọ quả đã bắt công khi trách cứ Pötao là không lao động.

Ồi Anyot cũng như các vị tiền bối của ông sống ở làng Bah Rong, tức ở chỗ hợp lưu (*bah*) hai sông Rong

và Ké, Ké thì là phụ lưu của sông Ayun (X, Bản đồ trang 205); do các cuộc chiến tranh tái chiếm thuộc địa ông buộc phải lui về các làng Plöi Ring và Plöi Dap, các làng này cũng lại lui về cách Chöreo khoảng ba mươi km. Quang cảnh đồng cỏ có cây, khô và nóng, giáp phía bắc là những mớ đất đá sứt lở và tường chắn của núi Athai; giữa con đường cái và làng là ruộng, có lúc đã bị sáp nhập một phần bởi những người di dân Việt bị ép phải cắm vào đấy và chẳng bao lâu sau đó đã tự do bỏ đi. Ở làng Bah Rong, òi Anyot là một cư dân giống như những người khác, phải tự làm lấy mà ăn: làm ruộng và vườn; căn nhà của ông tách ra khá rõ khỏi làng, một mặt để phòng luồng khí, *höpo*, như một thứ hào quang nguy hiểm bao bọc quanh con người có quan hệ với các Thần linh, mặt khác căn nhà ông được hắt hắt về hướng tây, để ám chỉ tình trạng thấp hèn của ông, như là người nghèo khổ nhất, trong khi những nhân vật quan trọng chiếm lấy phía đông.

Căn nhà của Pötao giống như những nhà khác, nhỏ hơn những căn nhà trung bình vì ông sống một mình với vợ, cũng nghèo hơn những nhà khác vì không có của cải đáng giá, nhất là những hàng ché vốn là niềm vinh dự của các nhà giàu. Ông thường ở trần (trần trường là lối trang

phục kính trọng duy nhất để cầu khẩn Trời và cử hành các nghi lễ quan trọng), chỉ đóng một chiếc khố, màu trắng, là dấu hiệu đặc biệt của ông, trong khi tất cả người Jörai mặc một chiếc khố màu chàm đậm có viền đỏ và trắng (X.H. V). Ông cũng ăn mặc như vậy mà đi tuần du và phải đi bộ; hiện nay chức trách của ông dường như đã có phần được “dân chủ hóa” và có khi ông đi xe như mọi người; hơn nữa đôi khi ông mặc áo quần kiểu xưa và quần khăn, ít ra là lúc khởi đầu nghi lễ.

Tháng ba năm 1970 tôi đến thăm òi Anyot; ông bị liệt và tôi mang đến cho ông mấy viên thuốc mà ông vui lòng nhận. Vợ ông và ông tiếp tôi một cách giản dị và mời tôi cùng ăn cơm. Ông nói với tôi về đôi vật thiêng (cây gậy tự nó đánh người, sợi mây tự nó trói người) mà ông cất giữ trong một hóc núi, cách làng không xa về phía bắc; nhưng tuyệt đối không có chuyện tôi được nhìn thấy chúng và tôi không thể lợi dụng cơ hội này để nài nỉ - đấy không phải là chuyện dành cho người thường, càng không dành cho kẻ hạng bét trong số những người thường là dân ngoại quốc. Và chẳng quan trọng gì việc “cây gậy tự nó đánh người” hình thù ra sao, to và nặng bao nhiêu, chẳng quan trọng gì việc nó chỉ được tượng trưng bằng một cái que hay chẳng bằng gì cả; nó tồn tại trong ý nghĩ của người Jörai, nó có một ý nghĩa trong một tập hợp huyền thoại, một giá trị hệ hình có thể hoán vị với *ddau*, lưỡi gươm, và một mối quan hệ ẩn dụ với H’ Bia; nó vận hành theo cách những đường cấu trúc hình học mà sau đó người ta có thể xóa đi, nó được lưu giữ trong ký ức như trò chơi những chiếc que dùng thể hiện các vật trong của hồi môn.

Tháng tám 1970. Đây là thời gian các cuộc tuần du của Pötao. Òi anyot đúng là đang ở Chöreo, nhưng ông ta được đưa đến đấy để chữa bệnh và nhất là để viên Mục sư Mỹ “truyền Kinh Phúc âm”. Một lần nữa, các quan chức Tỉnh lại phạm sai lầm đối xử với Pötao như với một người của họ; họ đi tìm ông ở làng, ở đấy họ đặt làm một lễ hiến sinh để không xúc phạm *yang*, và đưa ông đến ở trong một ngôi nhà nhỏ “bằng vật liệu cứng” xây cho ông ở rìa làng Jjöng (Chöreo) – càng bất tiện cho ông hơn vì ở đấy ông phải nằm trên nền xi măng. Vợ ông và Chöi (con trai đầu của chị ông) cùng ở với ông. Hôm sau ngày ông đến, ở Chöreo trời mưa, được coi là điềm tốt. Òi Anyot để cho những người nước ngoài chăm sóc vì trong ý nghĩ của ông những người này phải chịu trách nhiệm về tình trạng của ông, không bình thường như tất cả những gì xảy đến khi những người không phải Jörai mó tay vào.

Chöi bảo tôi rằng Pötao phải ở đấy vì những người Kur Lao My (Campuchia, Lào, Mỹ - tức những người nước ngoài) chữa bệnh cho ông.

- - Tại sao lại là người Mỹ ?
- - Chúng tôi, chúng tôi là những đứa con của òi Adei (Trời), Mỹ cũng là con của òi Adei; vậy Pötao

với người Mỹ là cùng họ hàng.

- - Ai đã bảo ông như vậy ?
- - Người Mỹ [viên Mục sư của đoàn truyền giáo] Quay về phía Pötao tôi nói với ông:
- - Về chuyện người Mỹ, tôi cho là theo truyền thống người Jörai có quan hệ với người Kur và người Lào hơn. Người Kur gửi cho các Pötao vàng, vải, voi; các Pötao jörai gửi cho Pötao Kur ngà voi, sáp ong...

Pötao ngắt lời tôi để kể tiếp:

- - ... sừng nai, sừng tê giác...

Quá mệt, ông không nói tiếp nữa; nhưng việc ông chen lời đó thật có ý nghĩa: một mặt, còn hơn là điều tôi ngờ¹, Pötao biết rõ các quan hệ lịch sử với vương quốc Khơme, công nhận về phía người jörai truyền thống nhận được từ người Campuchia; mặt khác các công thức khuôn sáo học được của người nước ngoài chỉ bộc lộ ra trong bối cảnh nước ngoài, trước mặt và là nói với người nước ngoài - nhưng bộ khi đối thoại mà Pötao không từ chối - nhưng chúng được thay bằng các công thức truyền thống ngay khi không khí văn hóa được lập lại. Đây là dấu hiệu của một hiện tượng mà tôi đã nhiều lần quan sát: dù có tạo ra các vẻ bên ngoài như thế nào để làm vừa

lòng người khác, người Jörai vẫn không để cho mình bị ảnh hưởng trong chiều sâu bởi các tác nhân ngoại lai đối với hệ thống văn nguyên vẹn của mình - điều này khiến cho người Jörai vẫn nguyên là chính mình dưới nhiều chế độ thực dân khác nhau, như là dưới những bộ quần áo nhập khẩu hay một từ ngữ của thứ tiếng học được. Bộ côm lê vét tông đối với anh ta chẳng hề là một trở ngại cũng như tình trạng trần truồng đối với anh không là cần thiết để đích thực là jörai.

1 Cupet ghi chú, ngày 11 tháng hai 1891, về việc một viên hương lý làng Bbon Som, có quan hệ với Pötao apui: “Đối với một người hoang dã anh ta khiến tôi ngạc nhiên, anh ta hiểu rất kỹ tình hình chính trị trong vùng. Anh ta biết chuyện ấy thông thạo gần như bằng tôi. Trong cái xử sở kỳ lạ này, các tin tức quan trọng được truyền đi, bất chấp các khó khăn về giao thông, nhanh một cách kỳ diệu. Các ý đồ gần đây nhất của người Xiêm muốn xâm nhập vào vùng hoang dã này [...] không lọt được khỏi sự chú ý của anh ta. Anh ta biết đang có việc phân chia biên giới giữa người An Nam và người Lào, còn người Farang đi lại khắp xứ là để chiếm lấy xứ này. Anh tìm cách biết xem số phận làng anh sẽ ra sao, khẳng định với tôi rằng trước nay dân làng anh chẳng nghe theo ai hết, không hề nộp cống vật” (1900. tr. 306-308).

Hệ truyền thuyết về Rit nhấn mạnh đến sự đối lập giữa người anh hùng, điển hình của nhân dân Jörai, với quyền lực được thiết lập, thường được gọi là pötao, để cuối cùng giải quyết bằng việc loại trừ bên này có lợi cho bên kia, tuy nhiên bên kia không thay thế bên này, nhưng giữ gìn cho một tổ chức hợp lẽ của vũ trụ suy tưởng, đặc biệt trong mối quan hệ của nó với các yếu tố và các sinh linh của tự nhiên. Xã hội thật này mà, như L. Sebag đã nói rất đúng, “chỉ là một trong

những hiền lộ khả dĩ của lô gích đó”¹, tìm cách tránh đi một quyền lực kiểu nhà nước và khiến cho

một sự chuyên chế cá nhân là không có thể, trong khi vẫn giữ danh hiệu Pötao (đã biến đổi) cho hình thức quyền uy bên trên mà nó duy trì thông qua Người Canh Giữ thiêng nằm trong tuyến của Rit. Nhưng người Jörai, từ gần một thế kỷ các công cuộc thực dân kế tiếp, đã tìm thấy trên con đường của mình các pötao (theo nghĩa huyền thoại nhưng lại tồn tại một cách lịch sử), những kẻ cai trị bằng xương và bằng thịt, những người nước ngoài tự cho mình là vua... nếu không phải là những quan chức cấp cao của chính họ đóng vai

kötang ngày xưa, trong khi vẫn coi vị Thầy thiêng như một pötao, không phải là không có chế nhạo. Và như vậy đó một xã hội ngoại lai đang hiện thực hóa một khả năng mà huyền thoại jörai đã đặt ra từ đầu, để mà vượt qua nó, và xã hội jörai hôm nay coi như là một từ ngữ cổ.

1 Lucien Sebag, 1971, tr. 95 (X, cả L. de Heusch, 1972, tr. 97).

Chương 9

CHỨC TRÁCH THIÊNG

A. NGHI LỄ CHO NGƯỜI SỐNG

Öi Chöbba, Vua Gió, giải thích cho tôi là Pötao apui tuần du mỗi năm hai lần, một lần vào mùa khô, khi người ta bẻ ngô (tháng hai-tháng ba), một lần vào mùa mưa giữa thời gian trổ lúa non (tháng sáu) và thời gian thu hoạch lúa (tháng chạp). Nếu trong thời gian đã định ông không kịp đi thăm tất cả các làng, thì sau đó ông đi tiếp, để không ai nói rằng ông đến thăm làng này mà không thăm làng nọ và, như vậy coi mọi người như nhau, sẽ có mưa đủ cho khắp nơi – tôi dịch nguyên văn lời ông. Còn ông, Pötao angin, ông hạn chế cuộc tuần du bao quanh chỗ ở của ông và đôi khi bổ sung những «lỗ trống» Pötao apui bỏ lại. Ngày nay, các Pötao chỉ đi tuần du mỗi năm một lần, vào tháng tám-tháng chín, và đây là điều tôi nhận thấy từ khi tôi sống ở xứ Jörai.

Trong các cuộc tuần du, *hyu dar*, có quyền góp ở từng làng được đến thăm. Món thuế trung bình là: mỗi nhà 250 gam gạo, một ché rượu cần, năm đồng bạc, mỗi làng một con gà và một con heo.

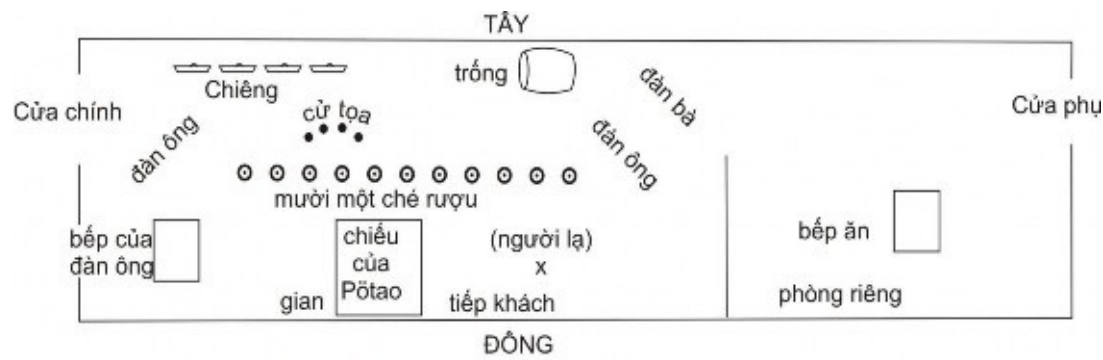
Hiện nay, chỉ ai muốn nộp thì nộp, thực tế là người ta cùng nhau đóng góp vừa đủ để làm chung một lễ cúng và làm cho người giàu người nghèo đều cùng được hưởng mưa chẳng biết rơi vào đâu.

Năm 1955, tôi gặp Pötao apui lần đầu tiên, và trong lúc ông đang thực hiện chức trách thiêng của mình. Dù bản mô tả của tôi về nghi lễ đó mười hai năm sau có đầy đủ hơn, cũng cần kể lại cả hai lần do có chỗ khác nhau (trong các sự kiện và cả về phía chính người quan sát).

13 tháng tám. Đứa cháu vị chủ nhà của tôi hôm qua bảo tôi: “Chúng tôi chờ người ta sẽ đến đông đấy!” Buổi tối nay, tôi đã đếm được đến hơn bốn mươi người trong căn nhà. Buổi lễ diễn ra ngay trong nhà này, nhà của *khoa yang*. Mười một ché rượu được đặt ở gian chính, xếp hàng theo đúng trục lớn (bắc-nam, tất cả nhà của người Jörai đều bố trí theo hướng này). Pötao ngồi ở phía đông, phía danh dự. Đối lại, sát vách phía tây, là người đánh trống và đàn chiêng; giữa những người này và các ché rượu, là bốn nhân vật thấp từng Pötao. Cũ toạ còn lại gồm những người lớn tuổi, ngồi chen vào các chỗ còn trống, trong phần nửa phía tây của gian phòng; đám phụ nữ ngồi ở chỗ đi vào phòng riêng, nhìn ra. Cứ mỗi ché rượu có cúng một con gà, lòng gà đặt trong mấy cái

đĩa. Đám thanh niên, *tödam*, lo việc chêm nước vào các ché rượu¹; họ đi lấy nước ở chỗ gần nhất, nghĩa là ở vũng trâu đầm

Pötao đứng dậy, ông bước về phía tây các ché rượu, ngồi xồm xuống trước chiếc ché thứ nhất và khấn *Yang Dlong*, vị Thần tối thượng, bằng một bài khấn dài như hát – bài này không gọi là *iau-lai*’ như các lời khấn thông thường, mà là *thuai*, từ được dùng riêng cho các cầu khẩn long trọng với *Pô*, Trời, *öi Adei* (thường chỉ được gọi là *Pô*). Ông lấy một nhúm thịt trong đĩa, đưa lên cao, rồi ném ra phía trước ông. Ông lại đi qua “phía trên” (phía đông), ngồi xồm trước ché rượu, tay chấp lại đưa lên hai lần, cầm lấy cần rượu và uống. Trống và chiêng nổi lên.



H.7. Bố trí nội thất nhà Khoa yang

Phái bên kia các ché rượu, bốn người ngồi xồm vổ tay đánh nhịp. Rồi họ từ từ đứng dậy, cho đến khi gần như đứng thẳng người, múa tay và bàn tay, mỗi người múa một kiểu: quay tròn nửa cánh tay phía trước, song song, trước ngực; khuỷu tay khép vào thân người, dang rộng ra rồi khép lại hai nửa cánh tay phía trước và bàn tay; liên tục đưa cánh tay về trước rồi về sau vừa quay bàn tay, bàn tay úp xuống khi cánh tay đưa ra trước. Người này tiếp người kia kêu kên: hōt, hōt hōt hōt (ngắn), hōt, hay: kru kru kru kruu, độ cao khác nhau và nhỏ dần. Tác động rất lạ. Họ lại từ từ trở lại tư thế ngồi xồm và lại vổ tay. Nhạc ngừng, bây giờ đến lượt họ uống rượu.

1 Rượu lên men với gạo, hay ngô, được chế biến trong các ché, gồm có gạo còn cám nấu chín, trộn với các thứ thực vật (củ và vỏ cây) thứ thì để cho có vị ngọt thứ thì có tác dụng gây say. Tất cả được để lên men trong ché, bịt kín. Sau một thời gian (từ vài ngày đến vài tuần tùy theo ché lớn hay nhỏ) ché được mở ra, phủ lá lên mặt trên để cho chất lên men không nổi lên trên; nước được đổ đầy đến miệng ché, hòa tan rượu và các chất alcaloit. Người ta cắm vào đáy một đoạn trúc rỗng ruột và mềm, dùng làm cần hút, sâu đến đáy ché; người ta uống rượu bằng cách hút cần, lượng rượu hút ra được bù bằng nước đổ vào, bằng một chiếc bát dùng để lường, giữ cho nước trong ché luôn ở mực ấy; khi nước đã nhạt người ta bỏ đi, xác rượu cho heo ăn, và đến lượt chúng cũng say luôn. Thông thường những “cút” đầu được hút trực tiếp bằng cần, sau đó rượu được chiết ra chai và uống bằng cốc. Không phải độ cồn thấp của rượu này khiến ta say, mà chính là do những chất độc được cố tình trộn vào.

Điệu múa này, *swang*, được coi điệu múa của con diệc, *chim sùng*, loài chim được Trời coi như là gà đối với người; đây cũng là một con diệc được phái lên trời để cứu Rit. Bằng điệu bộ và tiếng kêu, các vũ công bắt chước tiếng vỗ cánh dòn dập và tiếng kêu của con diệc. Họ được gọi là *Pai* (Thỏ), *Asau* (Chó), *Eo* (Mèo), hay *Pô swang ram* (Những vũ công điên); những cách gọi nhớ lại huyền thoại ấy là danh hiệu của các chức vụ do các *ania-gô* và *köiang*, các trợ tá của Pötao đảm nhận (X, Cth. Tr 280), những người đàn ông trong làng có thể cùng tham gia, với điều kiện là họ phải theo đúng các kiêng cử về ăn uống của Pötao và các phụ tá của ông: không ăn thịt ếch, chuột, thằn lằn và mọi thứ lòng ruột. Vỗ tay và cách uốn người «họ bắt chước dáng diệc bay», *tui chim sùng por*. «Phong tục từ xưa là như thế».

Pötao và những người trung thành bắt nhịp theo ông làm đúng như vậy trước mỗi ché rượu. Mười hai giờ sau, ché rượu thứ mười một vẫn chưa được uống. Ta hiểu rằng một cuộc lễ kéo dài đến thế không diễn ra trong im lặng, không có gián đoạn; các cuộc trò chuyện không dừng lại cả khi đang khẩn. Hai mươi bốn giờ sau, cuộc lễ vẫn tiếp tục.

Mười hai năm sau, nhiều điều đã thay đổi, nhưng phần cốt yếu thì vẫn thế và Pötao vẫn tiến hành các cuộc tuần du của ông.

27 tháng chín 1967. Pötao apui, vẫn còn là ôi Anyot, được chờ đón ở Bbon ama Jjöng. Từ giữa tháng tám ông đã đi tuần du; các cuộc di chuyển của ông bị hạn chế vì nhiều làng phía bên trong, trên các thung lũng

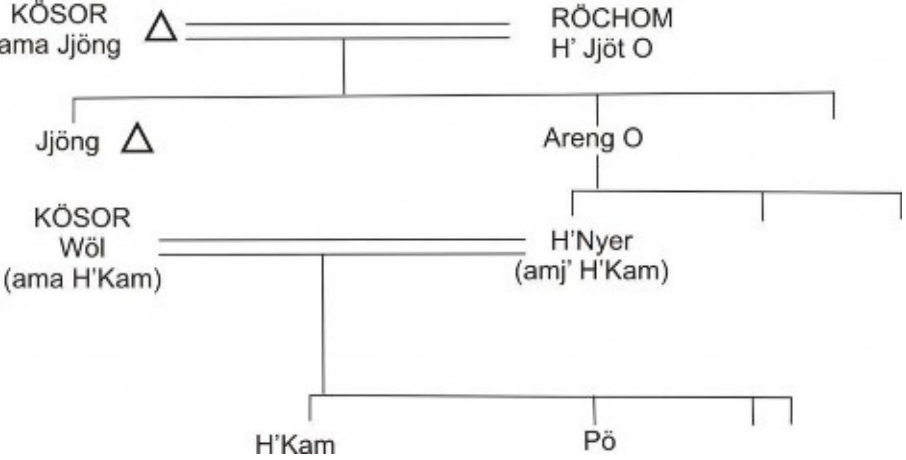
cao, nằm rải rác trong vùng chiến khu (chưa kể các làng bị tan tác vì bom của bên này và bên kia), các cuộc viếng thăm của ông dồn lại do việc tập trung của các làng

vùng lưu vực quanh vài trung tâm lớn, hoặc do một kế hoạch tập trung được chính quyền ra lệnh, hoặc nhất là do một hiện tượng “đô thị hóa” tự phát cũ. Tin các đài “phát thanh băng tre”¹ đã đến Chöreo trước Pötao: người ta kể là ở lỵ sở tổng bắc những người Việt Nam đã chụp ảnh ông, sau đó mời ông về Huế; ở lỵ sở tổng đông-nam chính ông được tin là ông đã chết, “người Việt Nam đã ném ông xuống biển” (Việt Cộng tuyên truyền để xúi dục người Jörai chống lại người Việt của chính quyền Sài Gòn, đối xứng với tuyên truyền của Sài Gòn báo tin là Sadet Nước đã bị Việt Cộng đánh chết nhằm xúi dục người Jörai chống lại Việt Cộng - cuối cùng chỉ đạt kết quả là khiến

cho người Jörai đâm ra dị ứng với mọi thứ tuyên truyền, nhưng, về phía Việt Nam, điều đó chứng tỏ chừng nào đó họ đã đồng nhất Pötao với nhân dân jörai, là điều không sai).

1 Tức tin đồn trong dân gian, kiểu như “đài phát thanh vĩa hè” (ND).

Pötao kết thúc cuộc tuần du ở vùng trung tâm, Chöreo, tại làng Ama Jjöng nơi có Kösor Wöl, là người đại diện chính thức của ông và người đứng đầu về tôn giáo ở địa phương.

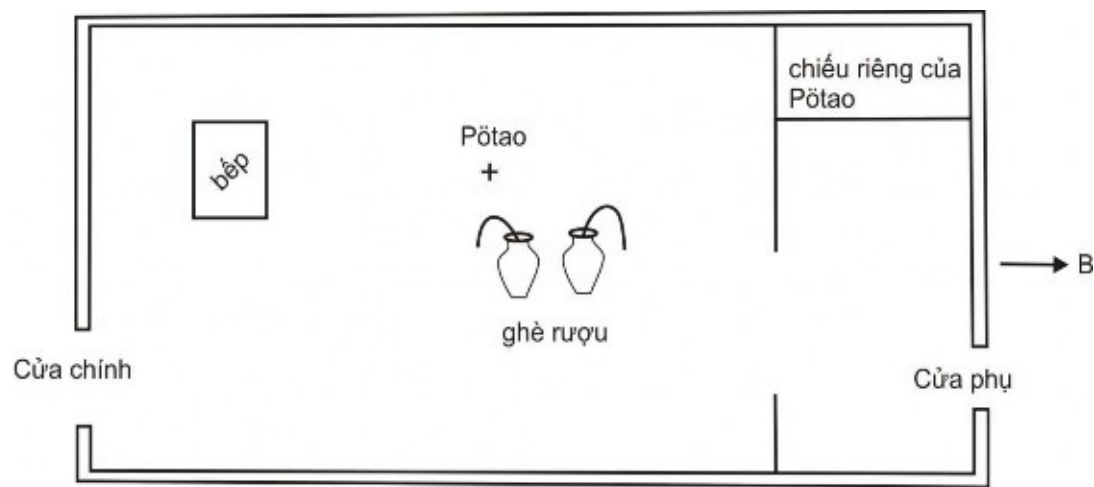


Nhưng lần này ông không “lên” nhà riêng của *khoa yang*, ông được tiếp ở *sang Pötao* (H. VI), một ngôi nhà đặc biệt, thấp hơn, đã được dựng lại dành cho các cuộc viếng thăm nghi thức – vì nhà này đã từng có từ ngày trước và Pötao ở trong làng là không tiện, luồng khí thiêng (*höpo' yang*) của ông có thể có hại cho dân làng. Ngày xưa hầu hết các làng đều có một *sang yang*, nhà thiêng (hay *sang yang Pötao*, hay *sang ddet*, nhà nhỏ) nằm ở phía bắc nhà *khoa yang*, trong đó đặt các đồ cúng: trống, bát, đĩa, đôi khi cả quần áo yuon cổ, bùa bằng thạch anh; Pötao có thể ở đó khi

ông đến thăm làng. Trong các làng phía bắc nơi đều có một nhà cộng đồng, *sang rung*¹, vừa là nhà của thanh niên vừa là điểm canh gác với gươm và khiên, ngôi nhà này được dùng làm *sang yang* cho Pötao khi ông tuần du. Cũng như tất cả mọi vật sống, tục lệ này cũng phát triển, các *sang yang* ngày càng bị bỏ hoang và Pötao sử dụng nhà *khoa yang* địa phương. Ở Bbon ama Jjöng *sang yang* được tu sửa dùng làm nơi trú lại của Pötao và cũng làm phòng tiến hành nghi lễ. Cũng xây đúng theo hướng như các ngôi nhà khác trong làng, ở phía bắc, nhà có một phòng nhỏ, ngăn cách bằng nửa tấm vách, là phòng riêng của Pötao và là phong khách của các bà khi tiến hành nghi lễ trong phòng lớn.

1 Đây chính là nhà rông. Ở các vùng phía bắc, tức vùng giáp với người Bana, do ảnh hưởng văn hóa Bana

nên nhiều làng jörai có nhà rông (ND).



H.8. Sơ đồ sang yang ở Bbon ama Jjông

Ngày 27 vào buổi chiều sẽ diễn ra phần đầu của nghi lễ, *iau-lai' kö bbon*, cầu khẩn cho làng, cho tất cả cư dân đã quyên góp, *chöruh-chir*, để dâng hai ché rượu. Pötao đến, ăn mặc “thường phục”: áo sơmi thông thường (một sự nhượng bộ theo thời trang) và đóng khố (mặc quần đùi hay quần dài thì sẽ được coi là quá sai lỗi); trước tiên ông chuẩn bị trang phục trong phòng riêng: khố (*toai*) rộng, kiểu jörai, áo có tay (*ao bblak*) trang trí khuyết áo màu đỏ và cúc cài ở giữa phía trước, lá vai đỏ viền trắng sau lưng, khăn quấn đầu (*khan nyiu*) màu sẫm như nền áo và khố; trên ngực ông đeo mề đay và quanh cổ đeo sợi dây chuyền có cái cốt nếm rượu của viên mục sư Mỹ. Ông lấy tất cả các thứ đó ra từ cái túi nhỏ và, không phải là một ông vua, ông biết cách tự mình mặc lấy. Người phụ tá của ông, *ania-gô*, Nei Nge', cũng mặc như vậy, chỉ thiếu các thứ trang sức tây phương rẻ tiền; ông ta cũng tỏ ra tuân thủ chặt chẽ hơn lễ tiết truyền thống (Ảnh VII).

Trong phòng chính, *khoa yang*, cha của H'Kam, và vài người trong làng đã chuẩn bị hai ché rượu. Pötao bước vào và, trước khi hút rượu, đọc lời khẩn nghị thức dài cầu xin trời ban phước cho cả làng, đủ mưa tức được mùa là điều quan trọng sống còn. Dầu vậy, hay cũng có thể lời cầu khẩn khá chung chung, nên ít người trong Bbon ama Jjông đến dự; chủ yếu là nghi lễ đã được hoàn tất, nhân dân tin tưởng ở vị Pötao của mình.

Sau đây là lời khẩn do Pötao đọc chung cho cả làng trong dịp đến thăm hằng năm. A, B, C..., K chỉ các khúc đoạn, được chia theo cấu trúc của văn bản và được đánh dấu bằng những chỗ dừng lại, những công thức được lặp lại, như công thức điệp khúc (R) và công thức chỉ lễ vật (O).

1. A. Cö Pö Hời Trời

dum Mdrong rötuh những đoàn hăng hà

dum Mdrong röbau hàng triệu và vô tận

bbing kia' 'mang canh giữ cửa ngăm

bbing röwang dlei soi đường trong rú

grung grao phao prang lạc, chuông, súng miêng loe

dum bbing swang ram đoàn vũ công khoe sắc

pah tökai dai tōngan vỗ tay, khua chân

apan dding tring ia (a¹) và bọn châm rượu

O.Ne töpai Đây đây là rượu cần

a) Cö' : tiếng kêu để thu hút sự chú ý

Pö : chỉ người chủ duy nhất. Pö sang: chủ nhà (chỉ có một người); ở đây, theo nghĩa tuyệt đối, chỉ Người đứng đầu vũ trụ, ngược lại với yang, là những nhân vật thiêng giữ quan hệ trung gian giữa Pö và kau, tôi, mà Pötao chỉ cầu đến ở vị trí thứ yếu. Lời cầu khẩn Pö trọng thể hơn và được gọi là thuai; chỉ thường dành riêng cho Pötao.

Sau đó gọi đến những nhân vật mà Pö là chủ tể: nhiều hạng tôi tớ gọi lại các cuộc chiến tranh bộ lạc ngày xưa, các làng được vũ trang, những cuộc xuất quân vào rừng - với các vai trò được những nhân vật trong đám tùy tùng của Pötao diễn lại và biến đổi. *Grung-grao* diễn lại tiếng lục lạc các con ngựa của các chiến binh. *Phao* chỉ cái ống xì đồng, *phao-prang* là cây súng, với nghĩa đặc biệt là “của ngoại bang” (mà tôi dịch là súng miệng loe để cho đúng vần nữa) nếu từ *prang* này là nhằm chỉ người Pháp, điều này không chắc lắm khi xem các dị bản ta sẽ gặp sau đây (trang 299). *Swang* là một từ chung có nghĩa là múa; nếu không có nói rõ thêm chi tiết, thì đó là điệu nhảy “cổ điển” (động tác nửa cánh tay trước và bàn tay) trong các lễ hội, nhất là tang lễ. Điệu múa con diệc thì khác, nó được gọi là *ram*, với ý chế riếu thường có nghĩa là rối loạn, biến dạng, thậm chí bất lịch sự. Tự điều mình trước các quyền uy bên trên chỉ đơn giản là một cách lễ độ; ở đây có thể còn hơn, các vũ công có ý thức về khoảng cách giữa sự biểu diễn của họ với điều điệu múa muốn biểu đạt.

Bbon ama Jjōng gö của làng cha-của-Jjōng

R.Hnun kau mö güt Tôi đã làm thế

Hnum kau mö tui vì tôi tin thế

2. B. Rōng mönu' kiang hrui Hãy cho nuôi gà nhiều lên

rōng böbui kiang hrui cho nuôi heo đông đúc

tuh ba' war chặt bãi

lar ba' ling chen chúc khắp chốn

jing ba' krum đầy dưới nhà

kiang do' jōgum thật đông vui

kiang do' pōddao¹(b) cùng sống khoẻ

B'. Do' sa ji' brua' Công việc thật tốt

do' sa nga' hma hăy phát ruộng

hyu mödro hyu möcam công hàng lãi

khan blöi mang vải đẹp về

hyu puh hyu wang đi săn

hyu krau hyu yau¹(c) đánh cá đều trúng to

1. b) Jöngum, tình thế của những người cùng nhau tập hợp đông đúc, và pöddao là cảm giác có được trong hoàn cảnh đó (dịch sát là “ấm áp”, ở xứ nhiệt đới là “ôn hòa”, tương đương với “ấm” hơi người ở xứ lạnh) thường dùng để nói về quan hệ giữa người với người – theo lối ẩn dụ, cũng có nghĩa khi nói về việc chăn nuôi.

R. Hnun kau mö gut Tôi làm thế

Hnun kau mö tui vì tôi tin thế

O. Ne gö ba rei töpai Đây đây là ché rượu lớn

prong un prong và con heo to

C. Ne gö köbbah ia hlim Mưa và mưa phùn

köbbah ia höjan đều còn chưa đủ

ne adei pökra bröi xin trời hãy cấp cho

tring trang ddang but ne xin sửa cho những gì kém

C'. Kiang möguah ddi' gönam Xin mây lên buổi bình minh

tlam ddi' köthul

möguah ddi' gönam xin buổi tối có mây lên

tlam ddi' ia höjan mây buổi bình minh

akan ddi' aji' tuh mưa buổi tối

tui prin hlau cho cá lên và ếch kêu

tui tha hlau²(d) như ngày trước theo nếp xưa

R. Hnun kau mö gut Tôi đã làm thế

hnun kau mö tui vì tôi tin thế

2. c) B và B' cũng như C và C' được coi như là những bán đoạn khúc, vì, dù thường có liên kết với nhau, nhiều lúc các đoạn lặp lại chỉ sử dụng một phần này hay phần khác. Chú ý cách phân đoạn: một bên là việc chăn nuôi (B), bên kia là gộp chung trồng trọt, buôn bán, đánh cá và săn bắn.
3. d) Cá lên và ếch kêu là dấu hiệu được gắn với lúc bắt đầu mưa; như vậy là đúng theo “nếp” thường niên,

điều cần được lặp lại, như ngày xưa, theo quy luật của mọi sự.

209

D. *Lan bung do' ba*¹(e) Tuần du trên đường

lan dia do' tuh trên đường quyen góp

lan bung do' ba tuần du trên đường

lan ba do' bröi của những người chung góp

pökra bröi tring trang chữa lại những gì hư hỏng

ddang but ne sửa những chỗ sai

nam nga' hlung hlup không để xảy ra

nam nga' kup mödang ngã đổ vỡ và tai nạn

D'. *Ih do' bröi gah rong* Hãy đứng quanh chúng tôi

dong bröi gah jjeo đứng cạnh chúng tôi

do' bröi gah rong hãy đứng quanh chúng tôi

dong bröi gah anap đứng trước mặt chúng tôi

R. *Hnun kau mö gut* Tôi đã làm thế

hnun kau mö tui vì tôi tin thế (trở lại B và B': Hãy cho nuôi gà.... trúng to)

E. *Nam hil nam rua'* Xin đừng bắt chúng tôi

bih tring trang xin đừng hại

ddang but ne ai trong chúng tôi (trở lại D: Tuần du...)

e)Đoạn này nói về *hyu dar*, cuộc tuần du, chức trách bắt buộc nhất của Pötao, và không phải là không nguy hiểm

210

O. *Ne bbon ama Jjöng gö’* Đây là làng cha của Jjöng

ba rei töpai prong đem đến một ché rượu lớn

un prong và một con heo to

F. *Bröi hlim pönam* Hãy cho mưa đủ

Bröi höjan dö’ bbro mưa cho đến vừa mức

R. *Hnun kau mö güt...* Tôi đã làm thế...

F’. *Möguah Ayun prong sua* Sao cho sông Ayun buổi sáng

lên to

Apa prong ling sông Apa dâng tràn

Ayun prong sua sông Ayun trào lên

Apa prong lip¹ (f) nước Apa dâng cao (trở lại D từ: chứa lại những gì...)

O. *Ne gö ba rei töpai un* Đây là lễ vật rượu và heo

1. G. *Hui’ lui-lao hui’ gao soh* Sợ các thần bỏ rơi

Dum ding dum köna chúng tôi

Dul bba dum kun ih²(g) tất cả tôi tớ của các thần

Gih gönyum gih bbong tất cả tùy tùng của các thần

Gih pögiom gih pla xin hãy uống hãy ăn

Pô cö’ hời Thần

1. (f) Ayun là phụ lưu của sông Apa; lũ lên vào tháng mười một.

2. (g) *Ding-köna bba-kun*, từ gồm hai chữ ghép (khi khẩn có thể đọc tách riêng – đọc liên tiếp mà đứt đoạn), là từ số nhiều chỉ chung những người “đầy tớ”; đây là những người đầy tớ của pö (ih, có nghĩa là các vị, gọi một cách lễ độ): các yang (gih, các vị theo số nhiều) được mời uống rượu, và những người có quan hệ với các vị do chức trách thiêng của họ, đoàn tùy tùng của Pötao.

(Trở lại D’ từ Hãy đứng quanh... trước mặt chúng tôi).

2. H. *Tlaih jju jjuam* Hãy cho chúng tôi khỏi bệnh

tlaih duam rua' pöia' hlor

dum klin nao pö ngo' khỏi sốt rét và bệnh tật

*höpo' nao pö yu'¹(h) đuổi dịch lúc bình minh bbon gö' ne bröi hiam jong-töi xua xấu lúc hoàng hôn
bröi mau pran mau jua cho làng này được khoẻ*

và đầy sinh khí

R. Hnun kau mö güt Tôi đã làm thế...

J. Ih pöddi' bröi Xin cho được thịnh đạt

bih na' mon bbon sang mọi hậu duệ của dân làng

bbing bönei malu

atau bönung jjei ung sang những người đàn bà goá

rông bröi kla' những bà mới mất chồng

kia' bröi hlam xin hãy trông nom họ phù hộ họ

R. Hnun kau mö güt Tôi đã làm thế... (Trở lại H thu gọn lại từ: Đuổi dịch ... Hoàng hôn)

K. Rông tölà tha ba töl mödön Hãy cho được sống đến già

hrüh ana' dra

1. (h) Klin và höpo' đều chỉ những tai hoạ, bao giờ cũng do một tác động xấu do yang gây ra. Ngo' và yu' (Bình minh và Hoàng hôn) ở đây là tương đương với nhau (ngo' gọi đến höpo' cho hiệp vần); vấn đề là làm bật ra điểm ở giữa, nơi có con người.

hiam ana' dra sinh nhiều con trai đẹp

tui prin hlau nhiều con gái đẹp

tui tha hlau như tự thời xa xưa như tổ tiên ta xưa

(trở lại: Hãy cho nuôi... cùng sống khoẻ) (trở lại đoạn cuối D: Không để xảy ra đổ vỡ)

(trở lại C và C': Mưa và mưa phùn... ếch kêu) (trở lại F': sông Ayun... Apa, tiếp theo là C')

R. ö Pô, hnun kau mö güt Hỡi Thần, tôi đã làm thế...

O. Ne hötai mötah drah högal Đây là tim tươi và máu

asar hiam ih mö bbang và thịt ngon dâng ngài ăn (trở lại E, rồi G)

R. Hnun kau mö güt... Tôi đã làm thế...

Lời khẩn này, được đọc liền một mạch, là một mẫu hình kinh điển và không phải là lời khẩn dài nhất. Trừ đoạn A, chỉ thấy trong nghi lễ của Pötao, mỗi đoạn khác thường gặp trong các *iau-lai*, tức các lời cầu khẩn, dùng cho nhiều dịp sử dụng khác nhau. Đoạn tôi gọi là điệp khúc ở đây mỗi lần lại được lặp lại cùng những từ ấy; các đoạn O chỉ các lễ vật có thể thay đổi ít nhiều để chỉ các lễ vật cụ thể được thêm vào. Các lời cầu khẩn thông thường mà những người chủ gia đình có thể đọc không nhằm dâng lên một *Pô* duy nhất, mà là các *yang* khác nhau, các đấng thiêng ít nhiều được thực thể hóa.

Như vậy trong nghi lễ ngày đầu đến làng, Pötao khẩn cho làng được tất cả những điều may mắn ông có thể cầu xin: mưa, phồn thịnh, sức khỏe; nhưng ông chen những lời cầu xin ấy, được khẩn nhân danh dân chúng, giữa những khúc đoạn của một lời khẩn chung (D, D', E, G) thuộc

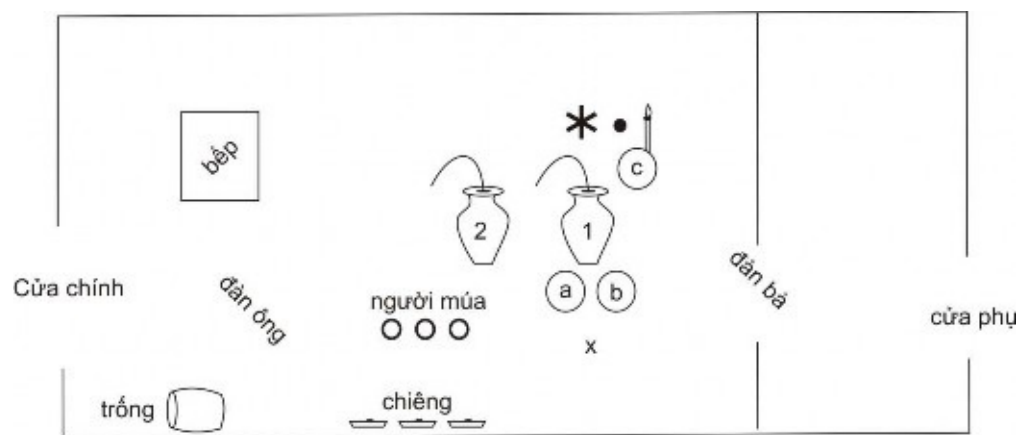
chức năng riêng của ông và như vậy ông cho những điều cầu xin kia có thêm sức nặng. Lối nhấn mạnh ấy cũng là điều độc đáo của nghi lễ *Pötao thuai*.

Ngày hôm sau nghi lễ được làm riêng cho từng người, đích danh cho những gia đình chính trong làng, những gia đình đã mang chén rượu riêng của mình đến, kèm theo một con gà hay một con heo, tức là điều ai cũng có khả năng.

Pötao ăn vận đúng như ngày hôm trước, ông bước vào gian phòng lớn ở đây đã tập hợp phần đông những người sẽ tham dự buổi lễ: những người hôm qua, nghĩa là *khoa yang* ama H'Kam, *ania-gô* Naeri Ngé' (lễ ra phải gọi đúng bằng tên tộc của ông: ama Triu), Siu Krot (ở làng Bah Rong), còn có thêm có chức sắc của Bbon ama Jjöng là ama H'Bbop, Bong, Dduk, và các làng lân cận: Blon (Bbon ama Könik), Siu Kõlul (Bbon ama Mu). Krot và Bbon đảm nhiệm chức trách các *bbing Asau bbing Pai*, tức các con Chó và các con Thỏ *hmü' su' suai*, «canh chừng» không để thiếu bất cứ thứ gì. Ama H'Bbop và Siu Kõlul làm các *köiang*, những người phụ tá, dù họ không có chức danh ấy, và cùng với Nei Nge' sẽ là ba người múa, *pö swang ram*. Năm nay nhân sự có bị hạn chế vì những người chết chưa có người thay thế; nhưng nhân vật chính sau Pötao, là người đầu lĩnh (*ania-gô*) thì không thể thiếu: hôm nay chính Nge' thay thế ama Chõi trong vai trò ấy. Sau đó đến ama H'Kam, không chỉ là người đứng đầu về tâm linh (*khoa yang*) của làng trung tâm, mà chủ yếu còn là người phó ở địa phương của Pötao. Ama Triu và ama H'Kam còn biết các động tác và các lời khẩn nghi lễ rành hơn cả chính Pötao và lặng lẽ canh chừng cho mọi việc diễn ra thật đúng cách.

Ở phía cửa phụ, một đám nhỏ các bà lớn tuổi đang trò chuyện, trong đó có mẹ của H'Kam và bà của Grü. Đúng theo phong tục Jörai các bà không xuất hiện ở hàng đầu, nhưng là vì các bà chính nền tảng của xã hội mẫu hệ; chính các bà đã chuẩn bị các ghè rượu và cung cấp các con vật hiến sinh. Đám đàn ông chỉ là những người phát ngôn cho ngôi nhà của mình.

Ba chiếc chiêng và một chiếc trống chơi điệu *pör-king* dành riêng cho nghi lễ của Pötao. Ông ta bước sang phía đông ghè rượu thứ nhất, của Dduk cúng, và ngồi xõm xuống để đọc lời khẩn.



H.9 - Bố trí trong lễ thuai.

Các vị trí tương ứng ở phía đông và phía tây được đảo ngược so với trong nghi lễ hồi 1955, ấy là vì căn nhà *sang-Pötao* này, dù vẫn luôn hướng về, a, ngược với quy cách, cửa vào nhà được dịch sang phía đông và do đó bếp lửa chuyển sang phía tây, trở thành hướng cao quý; ở đây khi cầu khẩn Pötao quay về hướng tây và khi uống rượu thì quay về hướng đông. Điều đó chứng tỏ điều quan trọng không phải là phương hướng tuyệt đối, mà là sự tương đối của các vị trí. Cần phải có một hướng cao quý và một vòng quay, các đồ vật và các nhân vật chủ chốt, theo một trật tự của các vị trí tương ứng, có phần giống như các khúc đoạn nối tiếp nhau trong lời khẩn, có thể thay đổi miễn là tất cả các khúc đoạn đều phải được đọc lên và đúng vào một vị trí nhất định (theo thời gian).

Nhạc ngừng. Pötao bắt đầu bằng việc hỏi tên chủ nhân đã dâng rượu: Siu Dduk, ấy là để

nhắc đến tên ông ấy trong lời khẩn, tuy nhiên sau đó ông ta lại nhầm, thay vì Dduk thì lại gọi là

« cha-của-thằng Dduk », do thật hiếm khi người ta gọi tên tộc ra. Ông ta im lặng đưa hai bàn tay lên ngang vai, về bên trái và bên phải, trong động tác *kökuk* khi khẩn Pö. Rồi, tay cầm một bát nước mà ông rót từ từ vào ghè, ông đọc lời khẩn *thuai*:

Cö! Pö!

- - khúc A

O. *Ne töpai no Dduk* gõ Đây là rượu của Dduk này

- - khúc R, B, B', R

O. *Ne mönu' gö' prong* Đây là một con gà lớn

töpai gö prong một ghè rượu

- - khúc C, D, D', R, E, R, B', R, E, D (kết thúc như sau):

...lan ta trun hyu ... trên con đường ta xuống

lang ta hyu wang con đường ta tuần du

- - khúc R, B, B', R, E, F, F', R (tiếp tục như sau):

...nan do' böni ... ban phúc cho tên người

nan do' hōōc (¹a) ban ơn cho người

- - khúc O, dồn cả hai O trên đây;
- - khúc G;
- - nghỉ

Các khúc nối tiếp nhau không dứt, không có «chấm câu» nào khác ngoài một sự nối dài được đánh dấu bằng các từ cuối.

Pötao nhón một nhúm gạo và ném tới phía trước, rồi ông cầm một miếng thịt gà nhỏ trong chiếc đĩa nằm phía bên kia ghè rượu, kẹp giữa các ngón của bàn tay phải và đọc phần 2 của lời khẩn:

Ta bbu gal²(b) Chúng ta chưa đúng cách

gal bröi vậy phải chỉnh lại

dröi mönu prong... bằng gà (nối tiếp O) khúc R, D'

(a) *Nan*, thay cho *anan*, có nghĩa là tên, đây chính là bản thể, trong mối quan hệ của bản thể ấy với những cái khác, là phương diện của bản thể mà ta dâng lời cầu khẩn. Đối với *Pô*, vị Chủ tể trên trời, thì đây không phải là một tên riêng như đối với con người, đây là cái ta có thể đạt đến chính nó bằng cách gọi đây là *Pô*, là nguyên lý hoạt động của nó khiến nó có quan hệ với ta.

(b) *Gal*: đúng phép, đúng lệ, theo đúng nề nếp, đúng lẽ. *Ta* (ngôi thứ nhất, số nhiều, bao gộp): chúng ta, tức Pötao và các yang trong quan hệ với *Pô*, và cả các phụ tá của ông là biểu hiện của mối quan hệ đó bằng cách “tái hiện” các nhân vật thần thoại, họ cũng được bao gộp trong cái ta đó.

Kiang rông bröi gö' Hãy làm cho anh ta sống

bba' ba gö' chu cấp đủ cho anh ta

bih sang gö' cùng với cả nhà anh

mô' ana' gö' vợ và các con anh khúc R, H, R, O

Pô cö'! Hồi Thần!

ngỉ

Pötao vẫn kẹp miếng thịt trong các ngón tay, bèn vứt nó ra trước mặt; ông nhón lấy miếng gan trong đĩa và cầm trong tay, ông đọc phần thứ 3 của *thuai*:

khúc O, R, E, G, R, J, O, R, D, H, O, G, H, R, E, R, B,

khúc K kết thúc như sau:

...Kiang hruk ana' dam ...Con trai cho thật đông

bbram ana' dra

kar röbung pöö con gái cho thật khỏe

kar röbung kram như măng treLignania măng tre Arundinacea

khúc R, C', F', D, R, O, R

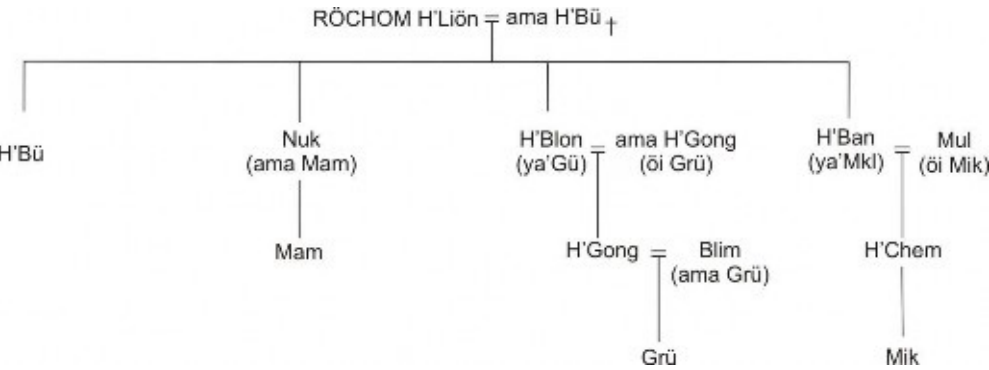
Ne Pö Cö! Vậy đấy, Hỡi Thần!

Ông ném miếng gan ra trước mặt. Trong lúc ông đọc những khúc cuối, nghe có đôi tiếng nói chuyện, nhất là ở chỗ các bà, tiếng nói chuyện mỗi lúc một to lên và lan ra khắp nhà. Pötao rửa các ngón tay trong bát, rồi chuyển sang phía tây, tức quay mặt về hướng đông, để uống rượu được đặt ở đấy và dâng lên cho ông; người ania-gô trao cần rượu cho ông. Pötao uống rượu rồi rượu được hút ra bát và lần lượt đưa mời mọi người có mặt.

Nhạc lại nổi lên: hai chiêng chơi điệu *pör king*, trong khi chiếc thứ ba cầm nhịp có trống đệm theo: duk duk... DUK (những từ tượng thanh này cũng đúng là những từ được người Jörai dùng). Khi các nhạc công đã mệt, dừng lại, thì trong cử tọa vang lên những tiếng kêu: *Tong! Tong be' gih!* «Đánh, Đánh đi chứ!». Trong khi dàn nhạc chơi, Nei Nge', Siu Tölul và ama H'Bbop múa và cất lên những tiếng kêu của con vạc, như đã mô tả ở trên. Ama H'Kam, cầm dùi trống, tỏ ra rất hứng khởi, mà cứ tưởng ông đã đánh mất cùng với tuổi già. Theo tiếng trống của ông, nhịp nhạc đến đoạn cuối càng dồn dập. Ba chiếc chiêng và cách chơi ba chiêng này gọi *ching wang – ching* = chiêng; ta gấp lại *wang* trong cụm từ *huy dar wang*, chỉ các cuộc tuần du của Pötao, bao gộp cả các cuộc đi trong rừng, *röwang dlei* (x. Lời khấn, khúc A), lẫn các cuộc chinh chiến, *wang- blah* (x. khúc D và chú thích e), như là dấu vết các hoạt động của các Pötao huyền thoại.

Các chai rượu được chiết ra chuyền tay nhau. Người ta nói về mưa vẫn chưa thấy đến, về lúa, về chiêng...: khi nói với Pötao người ta gọi là « ö öi... ». Những người bên cạnh trao đổi những lời đùa cợt. *Duam*, «tôi bị sốt», một người nói; những người ngồi chung quanh cười lớn khi thấy ông ta uống khỏe thế.

Bên ngoài người ta đang thui một con heo, rồi chặt thành khúc ở ngay lối vào nhà; từng tảng thịt được đặt trên lá chuối, nhiều miếng thịt được trải trên chiếc đĩa người ta chuyển sang trước mặt ghè rượu thứ hai, là ghè rượu của đại gia đình Röchom mà Pötao sắp làm lễ lúc này.



Lai quay về vị trí của mình «ở bên dưới» (ở đây là phía trái ghè rượu) ông lại bắt đầu bài *thuai*, như là nối tiếp cuộc trò chuyện mà ông không còn lắng nghe nữa; bây giờ đã im lặng hơn đôi chút, nhưng không

hoàn toàn, cũng chẳng làm phiền gì người đang khẩn – ông ta đang đại diện cho một nhóm người sống động và đưa họ vào mối quan hệ với Pô, cũng rất sinh động và rất

yêu thích sự sống động của con người; hẳn phải có những chiến binh tàn sát nhau dữ dội thì tiếng động đó mới quấy rầy được ông, đúng như được kể trong các huyền thoại.

Cầm chiếc chén, ông đọc:

Ne bui gö' ha dröi Đây là một con heo

töpai gö' ha ceh và một chén rượu khúc D, D'

O. *Ne töpai ayong ama H'Gong* Đây là rượu của ama

H'Gong

(ông nghe ama H'Kam nhắc ông, và ông hát):

Ne töpai ama Mam gö¹(a) Đây là rượu của ama Mam

ne bih adöi gö' cùng tất cả các em gái

ne bih amai gö' cùng tất cả các chị gái

ne bui gö' ha dröi đây là con heo

töpai gö' ha ceh và chén rượu của họ

- khúc D', E, B, B', R

O. *Ne arang lai' töpai ya' Grü* Xin nói đây là rượu của Bà-của Grü

ne arang lai' töpai ya' Mik gö' rượu của bà-của-Mik

ne töpai ama Mam gö rượu của cha-của-Mam

(a) Hiến sinh lần thứ hai này (rượu và heo) là của các anh em và chị em của H'Bü: cha của Mâm, cha của H'Gong (cũng đồng thời là ông của Grü, con của bà này) được gọi tên tương đương cho vợ ông là ya' Grü, và bà của Mik, vợ cả của Mul. Với ama H'Gung (cũng như với ama H'Kam) Pötao dùng lối gọi là *ayong*, anh cả (theo thứ bậc)

ne sang phun sang höddap ngôi nhà-nền móng xưa

sang ddi' trun yun jua' nhà vẫn thường được

viếng thăm

sang hua' mönyum bbong¹(b) nhà mời ăn và uống

- khúc E, G, rồi H dưới hình thức sau đây:

Tlaih rua' tian Chữa lành đau bụng

tlaih rua' proai' đau ruột

tlaih rua' ako' đau đầu

tlaih bo' tian sinh bụng

khúc R, O, E, R; nghỉ

Sau khi hắt chén nước, rồi ném nhúm gạo ra trước mặt, ông cầm một miếng thịt và

khấn:

O. (như trên, kể tên ya' Mik, ama Grü, ama Mam);

- khúc G, R, B, B', R và thêm:

kiang tökong töpai bröi mih sao cho ủ rượu

ddih töpai bröi hiam khiến rượu thật ngọt và êm

sang phun sang höddap trong nhà-nền móng xưa sang ta ddi' trun yun jua' nhà ta vẫn viếng thăm sang ta hua' mönyum bbong nhà ta lên ăn và uống

¹ (b) Làm lễ ở ngôi nhà này, trong *sang-yang*, căn phòng thiêng, thì Pötao cũng như đang ở chính trong ngôi nhà của họ Röchom, ngôi nhà được coi là *sang phun* (*phun*: thân cây, nền móng, khởi đầu) – mà vả chăng ông cũng “lên” đó – cùng cấp với ngôi nhà của ama H'Kam mà mẹ vợ là họ hàng của H'Lion (chị em họ do mẹ cùng họ sinh ra). *Ddi' trun*, lên xuống, gọi lên hình ảnh những người khách lên xuống cầu thang, dấu hiệu của một ngôi nhà hiếu khách và giàu có.

220

Ne Pô Hời Thần

Pötao töki gö' möm Pötao cũng đến đó

H'Bia töki gö möm¹(c) H'Bia cũng đến đó

- - khúc R, O kết thúc như sau:

Ne Pô cö'! Hời Thần!

Ông ném miếng thịt, cầm lấy một miếng gan mà ông giữ trong tay vừa kết thúc lời khấn:

- - khúc O, R, H, R, E, D', O dưới hình thức sau:

sang phun sang höddap nhà-nền móng xưa

Ne arang lai' Ở đây xin nói với chúng tôi

rögom amma H'Bü gö'²(a) ở nhà ông-của H'Bü

töki rei pö ne tom öi Grü theo ông-của-Grü

gih trun nao ep khan ao³ Hãy xuống xem khăn áo cũ

ne arang lai' lu tôi xem chừng

lu phôi mồn rách cả rồi

- khúc R, G, F, R, O, D và ông thêm:

Ne rei tôi sang Đến tận nhà

ayong ama H'Kam người anh em cha-của-H'Kam

(c) Pötao trình Trời với tư cách là người khách, bằng cách dùng động từ *töki* (đến), có ý nghĩa tôn vinh đối với những người tiếp ông ta. H'Bia là thể đôi thiết yếu của Pötao; cặp đôi từ ngữ này là mượn từ huyền thoại (thủ lĩnh cùng với vợ hay con gái ông ta); song dù không biến đổi hình thức thì ý nghĩa đã biến đổi (Pötao thiêng không bao giờ đi cùng vợ); từ Rit là người chiến thắng thủ lĩnh và thủ giữ H'Bia, Pötao+H'Bia là chỉ người đại diện của nhân dân Jörai gìn giữ Truyền thống và ở chức vụ nghi lễ cao nhất.

1. (a) Ama Grü, nhân vật nổi tiếng ở địa phương, chết năm 1964, là cha vợ của ama H'Gong (= öi Grü) có mặt trong buổi lễ này, do chính tất cả những hậu duệ của người chết dâng cúng, dường như ông được nhắc đến gần với đám đông nghi lễ.
2. (b) Khan ao, đây là những chiếc áo dài “theo kiểu người An Nam” mà triều đình Huế định kỳ trao cho Pötao.

221

ne jjö' nao pö sang đến nhà

ayong ama H'Gong gö' người anh em cha-của-H'Gong

ne töpai abih adöi gö' đây là ghè rượu

töpai abih amai gö' của các chị các em gái khúc D, R, C', F', G, R

Ne Pö cö'! Đây, hời Thần!

Ông lại chuyển sang «phía trên» (phía tây) để uống ở ghè rượu «cúng».

Tiếng trò chuyện này giờ vẫn không dứt hẳn, lúc này càng rõ lên; Pötao còn chưa tham gia, thậm chí ông cũng chẳng lắng nghe, mệt mỏi vì gắng sức, không phải vì đã khấn nhiều mà vì phải cố nhắc cho đúng tên và đúng chỗ những người mà ông phải đại diện. Ngoài những đoạn xen vào riêng cho ngày thứ hai, tất cả

đã được ghi lại trên đây, lời của các khúc đoạn đều giống hệt như trong lời khẩn ngày trước, chỉ đôi chỗ có thay bằng những từ ngữ tương tự (chẳng hạn *töpai*, rượu, thay bằng *chêh*, ghè) – qua đó ta thấy rõ những gì là có ý nghĩa và cũng chứng tỏ đúng là người khẩn hiểu rõ những gì ông ta nói. Sự trung thành trong việc truyền khẩu lời khẩn còn được chứng minh bằng một kiểm chứng: bản ghi lời khẩn ngày đầu của tôi không trọn vẹn (nó không được ghi âm) tôi đã yêu cầu ama H’Kam đọc lại cho tôi, rất lâu về sau; bản đọc lời khẩn dành chung cho cả làng của ông (bản được biết đến nhiều hơn cả vì không thay đổi) bổ sung những gì tôi đã ghi chép và được xác nhận là đúng nguyên văn so với bản được ghi âm vào ngày thứ hai. So sánh ba bản ghi có thể nhận thấy đôi mối quan hệ giữa các đoạn khúc, hoặc bên trong một chuỗi lời khẩn (chẳng hạn D thì tiếp liền là E, H, J, K), hoặc từ chuỗi này sang chuỗi khác (hoán vị, hay có thể thay thế cho nhau, như K, hoặc một khúc tương đương thay cho J). Việc xáo trộn và móc nối các đoạn khúc vào nhau có thể cho ta cảm giác một khối dung nham được ký ức hóa từ đó người ta rút ra và buộc nối vào nhau, cứ như một cách ngẫu nhiên, một số dây mẫu thức nào đó; lối đọc «Luật tục xử án» cũng gây một ấn tượng tương tự đối với lỗ tai những người không quen với nền văn

hóa này. Nhưng người Jörai không hành động một cách ngẫu nhiên, trái lại họ cố không quên bất cứ điều gì, và thật thấu đáo¹. Và chẳng, không phải do thứ tự của các khúc đoạn mà các bản lời

1 Trước cách làm việc của người Anh-điêng ở Navajo, được giao quay phim một nghi lễ, Lévy-Strauss nhận xét rằng ông “rất ngạc nhiên khi thấy những người Anh-điêng dựng các phim của họ nhanh hơn rất

222

khẩn khác nhau có ý nghĩa như thế nào, mà chủ yếu là ở trong phần ứng tác tùy hoàn cảnh. Từ lúc khởi đầu cho đến lúc kết thúc nghi lễ, tất cả đều do Pötao đọc, ông biết ông ta phải làm gì, và cử tọa hiểu cả mà không cần phải lắng nghe hết, bởi họ cũng biết những gì cần phải đọc ra.

Trong khi Pötao ngừng lời, tiếng nói chuyện rộ lên, nhất là chỗ các bà, dần dần chen vào giữa đám đàn ông. Ta nghe thấy vài tiếng chiêng, chừng như họ đang chỉnh giọng, những tiếng reo lên, những tiếng gọi nhau uống rượu. Nhạc lại nổi lên, có cỗ trống lớn và tiếng vỗ tay cầm nhịp, rộ lên, rồi lại dịu xuống, tạo cảm giác đi xa dần.

Pötao rút lui vào một góc nhà, ở đấy ông sẽ tiến hành nghi thức cuối cùng: *ma’ ia hau’- hang*, hứng mồ hôi. Ông ta nhận thấy người ta đang chụp ảnh ông, ông làu bàu nhỏ nhỏ:

Ö Pö! tödah prong kau không köddot ö Pô!

Ôi Trời, nếu tôi là người lớn hơn cả ở đây, thì xin Trời bịt cái thứ kia lại cho!

Đây không phải là ông cầu xin một tín hiệu, mà là một thách thức (bằng sức mạnh) ông nhận thấy (từ cách nhìn của ông) và ông cầu xin Trời cắt đứt đi giữa ông (và nhất là những gì ông đại diện) với cái hệ thống những người xa lạ với các kỹ thuật sỗ sàng của họ, bằng cách làm tắc nghẽn, cái *köddot*, cái thứ máy móc kia đi. Thấy rằng không phải mình là người phải phản đối, ông tự đặt mình lên cao hơn, bằng cách đó tránh vi phạm lễ tục, trước các *yang* cũng như trước vị phụ tá ngồi sát ngay bên ông. Sau khi đã có sự đề phòng đó, rồi ra ông và những người thân của ông sẽ xin lấy một bản sao tấm ảnh chụp họ, mà ảnh tốt là bằng chứng họ không có lỗi.

Đầu nghiêng xuống trên một chiếc chén cầm trong tay, Pötao hứng lấy (một cách tượng trưng) mồ hôi từ trên mặt và trên tóc ông, mồ hôi này sẽ nguy hiểm đối với cử tọa, họ không được tiếp xúc, *so’*, với khí

thiêng, *höpo' yang*, vốn thấm trong mồ hôi của Pötao do chức năng tương thống của ông (với thể lực thiêng ấy). Ngược lại, nếu có ai đó bị nhiễm phải *höpo'* đó – có thể biểu hiện bằng một cơn sốt – thì người ta dùng các ngón tay nhúng một ít nước phép ấy bôi lên đầu, vừa khấn như sau:

“nhiều bất cứ một nhà kỹ thuật nào, cắt và dán các khúc đoạn lại với nhau, cứ như là một cách ngẫu nhiên vậy...” (1971, tr. 601).

Về hiện tượng “lắp lại”, x. E.R. Leach: “Các chuỗi nghi lễ có một đặc điểm rất rõ ràng và gần như phổ biến: khi được thực hiện “toàn vẹn” thì chúng có xu hướng lắp lại; bất kể thông điệp có thể coi là cần được truyền đạt là gì, các chỗ lắp lại là rất nhiều” (*trong* Huxley, 1971, tr. 243)

223

O pö! O pö! Hời Thần, hời Thần!

iu ami' H'Bia chúng tôi khấn HH'Bia và Pötao

iau ama Pötao cha và mẹ

ne mönuh pöai rua' đây là một người ốm đau

so' ami' H'Bia ama Pötao vì nhiễm phải khí H'Bia và Pötao höpo' ih hyu dar bbong khí của người khi người tuần du huy dong hua' khi người đi lễ hội

so' jjö' anap ih¹(a) bị nhiễm trước mặt người

prai aban toai ih... vì chạm phải áo và khố người...

người làm lễ chữa bệnh này đốt một cây nến, *hlin*, cắm trên một cái thúng, *rö'i*, hiến sinh một con gà, dùng cả hai bàn tay cầm cần vào chén rượu: lúc khấn ông ta ném các nhúm gạo lên trước mặt (H. VIII).

Lễ cúng chính thức đã xong nhưng buổi lễ còn chưa dứt. Người ta vẫn ngồi tại chỗ tiếp tục uống rượu và trò chuyện. Hai người dùng đòn gánh trên vai một cái can vừa được đổ đầy nước – dùng để rót vào các ghè rượu. Một trong các *pai-asau* đến trước mặt Pötao, chắp tay lại và nói với ông, như xin lỗi được đi ra ngoài nghỉ ngơi. Đôi người trong đám thanh niên xin được nghe lại bằng ghi âm; khi nghe lời khấn *thuai*, ama H'Kam đưa ngón tay chỉ Pötao vừa cười riếu ông, rồi chính ời Anyot cũng cười rất thật thà và bảo là đúng như vật đấy (nó đã nói đúng điều ông phải nói). Việc dùng máy ghi âm mà tôi đã xin phép dường như không làm cho họ khó chịu cũng chẳng khiến họ ngạc nhiên; vả chăng tôi không phải là người duy nhất: Anyot (cùng tên với Pötao nhưng thuộc họ Röchom, em trai của mẹ H'Kam, cũng đã ghi âm một phần buổi lễ; về chuyện này, tôi nhận thấy việc tôi quan tâm đến tín ngưỡng của họ, từ một chục năm nay, đã khiến người Jörai muốn hiểu về nó kỹ hơn – đây là những người Jörai thuộc thế hệ trẻ, những người «tiến bộ» hơn (Anyot là nghị sĩ, tin rằng như vậy, cùng với những người thân của mình, có thể bảo vệ tốt hơn quyền lợi của các dân tộc thiểu số) và những người Jörai hơn cả thì có ý thức rằng mình quả là như vậy.

(a) Chú ý việc dùng đại danh từ nhân xưng số ít *ih* để nói về h'Bia và Pötao, bởi họ chỉ là một.

Từ làng này qua làng khác, năm này qua năm khác, Pötao apui tiến hành nghi lễ này để bảo đảm trật tự của con người và sự vật, sự vận hành thông suốt của hệ thống mà ông ta là một kiểu người điều hòa (theo nghĩa

la tình của khái niệm này).

Pötao angin cũng đảm nhiệm một vai trò tương tự nhưng hạn chế hơn; ông ta cũng làm lễ nhằm một mục đích giống như vậy nhưng sớm hơn Pötao apui, dường như có nhiệm vụ gọi mưa trước, khi bắt đầu mùa khô. Sau đây là phần chủ yếu trong lời khẩn của ông vào dịp ấy:

O ời! Hời Thần!

ana' dde röga¹(a) những (đứa con trai của) người

böwih bbong hua' làm việc để có ăn

bröi möak hãy làm cho chúng được sung sướng

tlaih jju jjam giải thoát chúng khỏi tai ương

duam rua' pöia' hlor khỏi đau ốm và sốt

ih bü' kar pötau khang như một tảng đá chặn đứng (tai ương)

do' sa arang böm vậy thì chúng tôi sẽ biết ơn người

sa arang hööc chỉ cúng dường người

ji' nao hmua khi đi làm cỏ

pla nao pödei²(b) khi đi trồng lúa

pöjjuei trong pöhang trồng cà và ớt

sa möguah ih pöddi bröi gönam sớm mai hãy cho mây đen

(a) *Ana'*: con trai, trẻ con. *Dde* (thường cùng đi với *röga*, nhất là dưới dạng *dde ga*) chỉ “nhân dân”; nhiều làng có tên là *Bbon Dde* (thung lũng *Chöreo*, *Đắc Lắc*). Với tiền tố rõ, điển hình của người *Jörai* ở thung lũng này, *Röddé-Röga* đích xác là chỉ nhân dân vùng *Đắc Lắc* (tộc người *röddé*) vốn tự gọi mình là *Eddé* (hay *anak' Ddé*)

(b) *Pödei* là từ (Nam Á) tương đương với từ Mã lai *padi*, là dạng được biết đến nhiều hơn, chỉ lúa.

bröi akan ddi' aji' tuh chiều hãy làm mưa

cho cá nổi lên cho ếch kêu ộp oạp

ih luh rei pödei cho lúa thật nhiều

sai rei kötor tĩa bắp thật nhiều hnun kah mönu' mö do' hrui gà vịt cũng nhiều böhui mö do' hruh heo để thật nhiều

hnun kah mö höduah bröi kö và sẽ đến lượt người được

Phần lớn các mẫu thức giống như trong *thuai* của Pötao apui, điều chẳng có gì đáng ngạc nhiên bởi chỉ có một chức năng Pötao được ba nhân vật thực hiện; cũng gộp lại các mẫu này trong các lời khẩn nghi lễ nông nghiệp và trong gia đình, mà mọi người chủ gia đình đều có thể cúng, lấy lại cho phần mình, lối biểu hiện cơ bản của Thánh lễ, vận dụng vào hoàn cảnh riêng của mình.

Việc tiếp nối theo lô gích được theo sát: muốn tránh mọi tai ương thì con người phải lao động; sản vật canh tác (chủ yếu là ngũ cốc) sẽ có tác dụng thứ hai nuôi tiểu gia súc, chúng cung cấp cống vật để hiến sinh dâng Thần đã cho phép diễn ra toàn bộ vòng tuần hoàn này. Mọi thứ đều đúng trật tự và tất cả lại bắt đầu.

Pötao ia, trên sườn phía đông cũng không làm khác, theo lời kể của những người Jörai đã được nghe ông cúng; ông đã chết ngày 20 tháng sáu năm 1955, cho đến năm 1972 vẫn chưa có người thay thế. Người phó của ông, là người giữ các vật thiêng, đọc lời khẩn *thuai öi* (có thắp nến, *hlin*, và có một mẫu thức nguyên rũa giống như ở người Trung – x. phần sau) cũng như các *pô iau-lai* có thể làm, những tín đồ được ủy nhiệm làm một lễ thứ cấp của Pötao, sẽ được nói đến sau đây.

Trong một số trường hợp nhất định, những người được ủy nhiệm có thể cử hành lễ *iau-lai*’ Pötao, lễ khẩn của Pötao (khác với *Pötao iau-lai*’, chính Pötao làm lễ), hay *thuai öi* (được hiểu ngầm là Pötao). Những người thường là những đàn ông thuộc thị tộc Kösor, cũng đôi khi là thị tộc Siu, mỗi làng một người, là người đón tiếp Pötao đến tuần du tại nhà mình; thông thường đây là

«người chủ» của ngôi nhà chính, *gong-plöi*¹ - tôi đã đặt «người chủ» trong ngoặc kép bởi vì trong thực tế chính người vợ mới là chủ nhà, bà đưa người đàn ông ra làm đại diện trong các quan hệ đối ngoại: nghi lễ (đọc lời khẩn), xử kiện (lời hòa giải). Người ta bảo *bönei yua rököi*, người đàn bà sử dụng người đàn ông – người đàn ông-vật dụng! Như ở Bbon ama Jjöng chính kösor Wöl (ama H’Kam) là người đóng vai trò này, nhân danh bà mẹ vợ của ông; ở làng Chöroh-Pönan thì là ama Sop, v.v.

Thời kỳ chiến tranh địa phương, người ta cầu Pötao trước khi ra trận – điều này thêm một lần nữa xác lập mối liên hệ giữa Pötao và Chiến tranh và chứng tỏ « quyền lực thuần túy thần linh » không loại trừ một vai trò trong các công việc đối ngoại và chính trị. Ngoài trường hợp đó, ngày nay không còn thấy nữa (nếu không phải là đã bị biến dạng trong các chức quyền thuần túy chính trị, những người chủ làm vì – x. ch. 8), một nhà hoặc cả làng có thể xin được làm nghi lễ *iau-lai*’ Pötao và vì chính những lý do mà ta đã nghe chính Pötao nhắc đến: đảm bảo các vụ thu hoạch ngũ cốc (trong trường hợp Pötao không đến, hay nhân dịp ông đến viếng làng, hay như một

sự nhắc lại trong trường hợp hạn hán), bảo đảm sức khỏe cho mọi người, cầu xin được khỏi bệnh. Một người bị ốm, thầy bói được mời tới dùng phương pháp *töpai gei*² phát hiện ra là anh ta bị nhiễm phải khí *höpo*’ của Pötao, vậy nên phải *iau-lai*’ pötao. Dịch đậu mùa (hay đúng hơn là một làn tái phát nóng của bệnh dịch này) được coi là liên quan trực tiếp hơn với quyền lực của Pötao;

¹ *Gong-plöi*, trụ cột của làng (x. ở trên tr. 163), *pô thuai* cũng có thể chính là cùng nhân vật ấy, dẫu sao đó cũng là người chủ nhà nơi Pötao trú lại khi đến viếng làng. Ở vùng người Jörai phía nam, *gong-plöi* có khi được gọi là *khoa lon*, chủ đất (thực ra là nhân danh vợ ông ta), ở vùng Ê Đê thì gọi là *Pô Lan* (X. M. Ner, 1935, tr. 374), họ gọi *khoa yang* là *khoa bbon*, chủ làng – người Pháp đã dùng từ ngữ này để gọi những người chủ làng làm vì do họ cử ra và, ít nhất là ở vùng người Jörai, đây là chủ làng hành chính (trong cách nhìn của những người ngoại quốc) đối lập chủ làng đích thực: *khoa yang*. Như vậy *khoa bbon* với *khoa*

yang không phải là đối lập nhau theo cách thiêng với trần, hay tín ngưỡng với chính trị, mà theo cách đích thực và giả; sự chia cắt về ngữ nghĩa này là rất quan trọng để có thể hiểu được chút gì về có cấu trúc (xã hội) jörai.

² *Töpai gei*: người chữa bệnh lấy một que tre dài (*gei*) và đang ngang tay (*töpai*) từ mút ngon giữa bàn tay

trái áp vào đầu que cho đến đầu mút ngón giữa bàn tay phải ở đấy ông ta đánh dấu – que tre chọn phải dài hơn sải tay. Ông ta lại làm như thế lần nữa; sải tay lần này không hoàn toàn đúng bằng lần trước, dài hơn hoặc ngắn hơn một ít; theo một quy ước đã định trước, ông ta định cho lần dài hơn hay lần ngắn hơn là được, tốt, hoặc làm lại, mỗi lần lại hỏi, cho đến khi đạt đúng chiều dài lần đầu.

Lối bói này ai cũng có thể làm được, nhưng nó chỉ được coi là có hiệu lực, nhất là khi cần xác định một vật hiến sinh (bao giờ cũng tốn kém) nếu người thực hiện là một *pöjau*, là loại người rất phổ biến bao gồm các thầy bói và các thầy pháp – đây tuyệt nhiên không phait là *pötao*, chức năng của ông, là thuộc về một dòng hoàn toàn khác, như ví dụ trên kia đã đặc biệt cho thấy. Người bên ngoài thường lẫn lộn tất cả, cho tất cả vào cái rọ chung là trò ma thuật – cũng hết như một người jörai đến nước ta có thể tưởng một vị quan tòa mặc áo thụng là một cố đạo hay một người canh gác bảo tàng là một quân nhân. Kerrest có kể một trường hợp “bói bằng que” nhằm trừ hạn hán, theo lời ông ta, là do *Pötao ia* gây ra (1941. tr. 220).

do vậy làng Chü’ Ya’ H’Nam, cùng nhiều làng khác, bị nhiễm, đã đóng góp chung để làm một lễ hiến sinh và cử người được ủy nhiệm (*pö iau-lai*’) của mình đến gặp ời Bo’, bấy giờ là *Pötao ia* để xin ông làm lễ; ời Bo’ đồng ý, nhưng ra lệnh cho dân làng phải phân tán trong rừng để hạn chế lây lan – chứng tỏ cùng lúc ông cũng thực hiện một vai trò chỉ huy nào đó.

Vật lễ hiến sinh tối thiểu cũng phải có một ghè rượu và một con gà, đôi khi là một con heo. Theo cách này « nghi lễ cho *Pötao* » không quan trọng về phương diện vật chất bằng các nghi lễ khác, trong gia đình hay tang lễ, đòi hỏi phải có một con trâu; nhưng về phương diện tinh thần thì nó lại là trọng do tư cách của người vận được đến *Pötao* và nghi lễ là cầu đến *Pô* trên trời – chứ không pải chỉ đến các *yang*, như thường lệ.

Ama Bläch mà chúng ta đã nghe tranh cãi về quyền uy của *Pötao*, không ngần ngại nhận lấy trách nhiệm ấy bằng cách nói đồng ý hay không, tuy nhiên ông thực hành nghi lễ chu đáo. Do thế ông mời tôi đến nghe và ghi âm, một hôm ông quyết định làm *thuai* cho con gái và con rể ông (chính là Röchom Anyot).

Plöi Ku ngày 13 tháng sáu 1970. Mưa tầm tã, bùn đất đỏ cạch đầy đường. Trong khu phố người Jörai đã lấy lại của người Việt, ông già Bläch có một ngôi nhà gạch, nhưng ông đã chuẩn bị mọi thứ trong căn chái-bếp không chỉ vì ở đó có thể đốt một đồng lửa ai cũng thấy cần để hong khô và sưởi ấm, mà nhất là vì nơi này gợi lại hình ảnh ngôi nhà truyền thống thật sự: không còn có những chiếc ghế rất bất tiện, người ta ngồi bệt ra đất; có thể buộc ghè rượu vào cây cột cắm trên nền nhà và đổ nước vào mà không sợ làm ướt nền. Quả ghè rượu đã sẵn sàng, và một con gà rán, xé và banh ra, đặt trên một chiếc đĩa.

Cö Pô! Ama Bläch xé một mẩu nhỏ thịt gà và ném ra trước mặt, bên kia ghè rượu; ông cất tiếng:

Möi ne ana’ rin Chúng tôi đây, những người nghèo

ana' H'Bia những người của H'Bia

iau nao Prong Pha cùng cầu Prong Pha

iau nao Mdrong bol hằng hà sa số

boh grung boh grao chuông và lục lạc

.....

pô ddua adu' người mang ô

bbing mü' su' suai... những người nghe lén...

Đây là khúc A, mà chúng ta đã nghe từ chính miệng Pötao, nhưng có một chỗ khác do người cúng là một người riêng lẻ bình thường, và dưới một hình thức đã phong phú hơn, có thể do phẩm chất là người chứng của truyền thống, trung thành hơn và hoàn chỉnh hơn chính Pötao. *Ana' H'Bia*, những người con trai, những người của H'Bia, chính là nhân dân jörai; công thức song đôi, *ana' rin*, cũng có nghĩa như vậy, nhưng *rin* là người nghèo, là Rit. Rit và H'Bia, ở đây là tương đương với Pötao và H'Bia, nhân dân jörai dưới hai dáng vẻ song đôi cao quý và nghèo hèn của mình, trước hết là biểu hiện sự đồng nhất của con người jörai với Rit, và rõ ràng hơn nữa, với Pötao, và gián tiếp một sự tương đương Nhân dân Pötao. Việc gắn với huyền thoại và với lịch sử chính xác hơn: Prong Pha, người anh hùng có trái tim bằng sắt, được gọi tên, cũng như người được gửi đến để lắng nghe (các *pai-asau*); *adu'*, lọng hăn là muốn nói đến những chiếc « lọng cán dài » của vua khơme gửi đến tôn vinh các Pötao jörai ngày xưa.

Ama Bläch tiếp tục các khúc dâng lễ vật và các điều cầu xin:

ne ami' ama H'Ddam¹(a) Đây là mẹ và cha của H'Ddam

hiam jong tôi dröi jan hãy cho họ được khỏe

tlaih jjo' töpong tránh cho vấp phải

plong jjo' hnua gốc cây và thân cây bị đổ

tlaih mua hödom tránh cho họ mỏi và kiến

...dum pöia' hödom... .. năng gặt

phang köpal kah pöder hạn lâu

ser pödduai' ... tránh hết các thứ ấy...

1. (a) H'Dam: cháu gái của ama Bläch (như vậy cũng còn gọi là öi H'Ddam), ông dâng cúng lễ vật vì cha mẹ của cô này.

Ne pai ha ceh Đây là một ghè rượu Nu' ha dröi¹(b) ... một con gà... *Hnun kau mö güt mö tui tôi tìn vậy và tôi làm vậy*

Boh pioh kô mli Kịen thì để cho người giàu

köddi pioh kô mödrong công việc thì cho người quyền thế!

thau puai' jjop tölloi cho chúng tôi biết giải quyết các vụ việc

puai' nao köddi arang xử các bất đồng

jjä' gei noh joh hlang cầm các cây gậy

jjä' gei noh gei²(c) đếm và giải quyết

(trở lại: Đây là mẹ..... đến: tránh hết...)

Dum mi' H'Bia ama Pötao³(d) Mẹ HH'Bia cha Pötao

Ne nu' ha dröi đây là một con gà...

(trở lại lời mời gọi ban đầu, vật lễ dâng cúng và các điều cầu xin)

kiang möak mo' ana' nuy gõ cho nhà họ đã sung sướng

2. (b) *Pai, thay cho töpai; nu' thay cho mönu' – bỏ các tiền âm chủ thường thấy ở người jörai trên cao nguyên*

1. (a) Âm chỉ chuyên môn của ama Bläch, chuyên đọc các lời luật tục hòa giải (và là người xử kiện ở tòa án làng Plöi Ku) Gei noh: cây gậy dùng để đo, vật trể chấp, dấu hiệu đồng thuận.

2. (b) (A)mi' là song song với ama - cha mẹ, những người làm cho ta sống – cũng giống như H'Bia là từ ngữ song song của Pötao – nhân dân jörai.

yang cö! hời yang!

Ông lấy một miếng gan trong đĩa, ném ra trước và tiếp:

Ne kau dlom hötai nu' Đây là tôi ném gan gà và

iau nao... tiếp tục khẩn...

(trở lại lời mời gọi, được thu gọn, lễ vật và những điều cầu xin)

Sau một lúc nghỉ ông ném thêm một miếng thịt, rót một chén nước vào ghè và khẩn lần thứ ba:

Ne kau dlom pai hlau nú hlau Đây là tôi dâng cúng gà và

rượu để ngàu dùng trước

iau nao Prong Pha tiếp lời khẩn Prong Pha

.....

(như trước)

Mau pran mau jua cho chúng tôi được có sức khỏe và sinh khí

ö Pô! hơi Thần!

Ông kết thúc cũng như khi bắt đầu bằng cách gọi *Pô*, đôi lúc thay bằng *yang*, trong khi đọc, do thói quen, tức các *iau-lai* thông thường.

Nghi lễ chính thức đã xong, chúng tôi uống rượu, cho đến hết buổi tối, và ông già xử kiện có khoa ăn nói kể chuyện Prong Pha, Đùi-khỏe có trái tim bằng sắt.

Ama H'Rit, nhiều tuổi hơn, bởi ông đã chứng kiến những người Pháp đầu tiên đến Chöreo hồi đầu thế kỷ, đọc *thuai* với những biến tấu rất đáng chú ý theo công thức ông dâng cúng:

Ung tha!^{1(c)} *Kính Người!*

pô rötuh pô röbau hăng ha sa số

kia' 'mang wang dlei giữ cửa, đi khắp rừng

pan dding tring ia cầm cần, rót rượu

bbing hmü' su' hmü' suai kẻ rình lén nghe

iau grung swang ram tôi khẩn chuông và lục lạc

phao prong swang ram súng lớn, múa riêng

pah kai dai tōngan vỗ bàn tay và đung đưa cánh tay

du' dan man krin lọng-kỷ vật, voi khổng lồ

iau cil iau wong^{2(a)} *kiểu và nệm vờ cây*

bbing nga' pai nga' möja^{3(b)} *ững người làm thỏ và cày*

pô swang pô ram những người nhảy múa

Việc kể các vật thiêng (lục lạc thiêng của các con ngựa, súng, lọng, kiệu voi) nhắc đến đoàn tùy tùng «hoàng gia» đang di chuyển và những người phục vụ chỉ có thể hiểu được trong bối cảnh huyền thoại-lịch sử, lịch sử chủ yếu với các đồ vật, và huyền thoại với các nhân vật; những người này dường như được chia thành nhiều nhóm tách biệt; một đoàn vô số những chiến binh người thì giữ làng được vũ trang, người thì ra trận - những quan chức hầu rượu – những phái viên dò thám – Thỏ, Chó, Mèo, Cây. Trong thực tế, các chức trách được phân biệt, nhưng cùng một người có thể

đảm nhiệm nhiều vai (chẳng hạn, có thể là *pai*, hầu rượu và múa)⁴. Cũng giống như các khúc đoạn

3. (c) *ng tha*, tương đương với *ôi tha*, người già, người đáng tôn kính, lời mời gọi đặc biệt giành để nói với

ddau, thanh gươm thiêng.

1. (a) Âm chỉ cảnh huy hoàng ngày xưa, đặc biệt trong các quan hệ với Căm-pu-chia, khi các sứ giả (hay chính các Pötao) đi trên kiệu, *wong*, voi, dưới những tán lọng, *adu'*. Các lời khấn cũng kết các cuộc tuần du ngày nay (theo trục đông-tây) với các cuộc viếng thăm ngoại giao ngày xưa.
2. (b) Chuỗi đầy đủ là gồm có: *pai* (Thỏ). *asau* (Chó), *eo* (Mèo), *möja* (Cây); những người đóng vai các nhân vật này là nhân sự phục vụ Pötao.

4 Không có sự tương đồng giữa việc phân cắt các chức trách về mặt lý thuyết và thực hành trong thực tế; do

vậy, mặc dầu các vẽ bên ngoài, không có mâu thuẫn gì giữa các mô tả về những lễ cúng năm 1955 và năm

trong lời khấn, phải đủ, mọi khúc phải được đọc và tiến hành, mọi chức trách phải được thực hiện; bởi vấn đề không phải là diễn lại một huyền thoại, mà là bằng cách dùng một từ vựng mượn của lịch sử cũng như của huyền thoại, đặt nghi lễ hiện tại vào một truyền thống khiến cho nó trở thành đích thực.

Ở người Trung, một tiểu nhóm jörai vùng tây-nam, trên đường phân thủy, tức trong vùng ảnh hưởng của Pötao phía Đông và phía Tây, lễ *thuai* về cơ bản vẫn giống như đã thấy, cũng có đôi chỗ biến tấu. Ama Tré đọc *thuai* như sau:

Yü' öi Bo' Phía tây là ngài Bo'

ngo' öi At¹(c) phía đông ngài At

sat thun blan thời tiết xấu

ih kia' krei xin hãy trông coi

wei rönak... chăm cho chúng tôi...

ö pô Bia ama Pötao hồi Thần, H'Bia và Pötao

iau pô rötuh pô röbau tôi cầu hằng hà sa số

phao cökung súng trên vai

boh grung boh grao chuông và lục lạc

pô ddua adu' người đi lọng

.....

pô ddi' ako' to' wong người quản tướng chinh kiệu

köju kötang swang ram... vũ khí, người múa...

1967. Năm 1955 các *Pai, Asau, Eo* – thông thường là “thám thính”, *hmü’ su’ suai* – cùng múa với người phụ tá của Pötao, là ama Chöi, nay đã mất; năm 1967 chỉ có hai người làm *Pai-Asau*, thám thính, các quan chức khác thì múa. Tất cả vấn đề là sao cho từng chức trách phải được thực hiện một cách tượng trưng và bởi những người tuân thủ các điều kiêng kỵ liên quan. Chi tiết về tổ chức lý thuyết sẽ được phân tích sau đây.

3. (c) Bo’: tên của Pötao ia, ở phía Tây; At: tên của Pötao apui, ở phía Đông, là người tiền nhiệm của Tu’ và Anyot. Lời khẩn cầu xin cả hai người, ở người Ê Đê cũng vậy.

pô hmü’ su’ hmü’ suai những người thám thính

hlöi pô muny mah dah kep với kẻ sẽ nói xấu

apui bbong sang xin cho lửa đốt cháy nhà

cönanng bbong gah phá tan nhà chúng

jjei tlah tlap cho chúng chết thảm

kar klap jjei ia’ höjan như mỗi gặp mưa

akan jjei ia ködrau như cá gặp nước độc

Ddeh atom bönga Con trai gom hoa

dra atom tösi con gái cài lên tóc

sa arang böni hööc làm cho mọi người hạnh phúc

töpai mönym mbit trong thóc được chia

asöi hua’ hrom và rượu uống chung

Hlöi pô muny mah dah kep Còn với kẻ nói xấu

mô’ nyu jjei ti tödrung cho đàn bà chết trong kho

ung jjei ci mödo’ đàn ông chết trên sàn

mo’ jjei ci pan chết vì cây lười hươu

röman bbu mau pô kleh cho voi chết

ceh bbu mau pô rit cho rượu hỏng

ana’ nyu pit bbu mau pô rau cho trẻ ngủ bị bỏ quên

tul bbong hötai mötah cho gan nó bị cắt

drah hōgai sar hiam và nhai với máu chúng

Sự hung dữ của lời rủa không thường gặp, nhưng đúng là những người thám thính trong huyền thoại có chức trách tìm biết thái độ của dân chúng để cho những người không dâng lễ vật hiến sinh sẽ phải chết. Do quan hệ của Pōtao với Pô, ông là rất đáng sợ, nghĩa là ông sẽ rất đáng sợ nếu ông phán những lời rủa; nhưng giọng trối hơn cả vẫn là tin cậy; trong khi hầu như toàn bộ các lời khấn jōrai đều là những lời cầu xin, ta nghe những lời cảm ơn Pōtao như sau:

mōi bōni kō ih chúng tôi tạ ơn người

brōi ia hōjan hlim đã cho chúng tôi mưa

brōi akan ddi' aji' tuh cho cá lên và ếch kêu

Người Ê Đê cũng cầu Pōtao của người Jōrai (*thuê aee Mdao*, theo cách đọc của họ) và cũng dùng những lời tương tự. Tôi đã được nghe ở Buôn Ma Thuột từ miệng của Aê H' Bien như sau:

Tō yu' aê Bo' Phía Tây ngài Bo'

tō ngo' aê Ddao phía Đông ngài có Gươm

Mdao Bia... Pōtao (H') Bia...

hrum ti yuan vỏ gươm ở người Việt

gron ti lao cán gươm ở người Lào

asei ddao ti Dra¹i(a) lưỡi ở người Jōrai...

ih brei ia hlim người cho mưa phùn

kōnei bi man cho chúng tôi được khỏe

ih brei ia hjan người cho mưa lớn

(a) Dra¹i là cách gọi từ Jōrai của người Ê Đê; Röddé là cách người Jōrai gọi người Ê Đê. Từ Röddé trối hơn, và người Pháp đã biến thành Rhadé

kōnei bi jak cho chúng tôi được giàu

mai asei hua' có cơm để ăn

mao jam bbōng và có nhiều thức ăn...

Bác sĩ Y. Jouin (1951: 76-79) cho chúng ta một bản dịch lời khấn Ê Đê *thuê aê*, đặc biệt được đọc khi có «đậu mùa, dịch tả ác tính»; ông đã đưa vào văn bản này những liên hệ với huyền thoại và một bản kê dài các *yang* không dính dáng đến nghi lễ này. Ông biến Thih, tổ tiên của các Pōtao, thành hiện thân của «tất cả các thần ác chịu trách nhiệm về bệnh tật»; chắc chắn đây không phải là cách hiểu của người Jōrai và người Ê Đê vốn coi Pōtao, người cho mưa hay nắng, là một vị thần.

Việc chia các Pötao thành phía đông và phía tây (tính từ đường phân thủy) đối với một người Jörai là dễ hiểu một cách tự nhiên, họ biết họ sống ở sườn phía đông hay phía tây và do đó có quan hệ với Pötao apui hay Pötao ia. Đáng chú ý là người Ê Đê, sống hẳn về phía nam của Pötao ia, và ở dưới cao nguyên jörai, lại đọc dạng lời khấn (*yu' aê Bo'...*) cứ như họ là người Jörai và thường sử dụng còn nhiều hơn cả người Jörai. Biết rõ Pötao phía tây mà họ tùy thuộc và họ gọi đúng bằng tên, họ gọi Pötao phía đông là Pötao *ddau*, điều khiến ông ta là Pötao, vị Chủ tể Jörai, người sở hữu lưỡi gươm, tức mạnh hơn người Lào và người Việt, là quyền uy duy nhất trên cao nguyên, như chính người Ê Đê cũng không có được. Lỗi nói ấy, có thể khiến ta ngạc nhiên, trong thực tế chứng minh sự thống nhất của nguyên lý Pötao: vấn đề không phải là nhấn mạnh đến sự đối lập của nhiều Pötao mà là tính độc đáo của một hệ thống đặc trưng phân biệt người Jörai với những người khác. Người ta cầu cúng hai Pötao (đúng ra là ba), nhưng người ta chỉ cầu cúng một Chủ tể, cũng như Pötao-Rit và H'Bia chỉ là một như là mẫu hình của nhân dân jörai được giải phóng khỏi các lãnh chúa chiến tranh (các pötao trong truyền thuyết).

B- LỄ HIỂN SINH TRÊN NÚI

Sau khi đã kể chuyện Blih, ama Bläch có nói thêm rằng quả tim bằng sắt của chàng Thih này, được tôn vinh bằng từ ngữ Đùi-khỏe, một khi đã được một người Jörai vớt lên và mang sang

Cămpuchia, được dấu trên núi Sé – điều mọi người đều biết, nhưng rất ít người nhìn thấy, kể cả người kể chuyện vốn biết rất nhiều chuyện.

Tất cả những gì Đùi-khỏe dùng trong khi đi đánh trận: dép, quả bầu đựng nước, gươm và khiên, dáo, sợi-mây-tự-nó-tróit-người, cây-gậy-tự-nó-đámh-người, tất cả đều được dấu trong rừng và do ời Tu' giữ.

*Nơi nào có loạn luân, khi trời hạn hán nặng¹, ời Tu' hiến tế một con trâu cho yang của Pötao. Ông sẽ tổ chức một cuộc uống rượu, ở nơi đầu kín, trên thanh sắt rödao và trên tất cả các vật dụng của Krong Pha. Những người Cămpuchia đã gói lưỡi kiếm trong một mảnh giấy trên đó có vẽ các chữ², bằng tiếng khơme, tiếng lao³. Chính ngay ời Tu' cũng không dám mở mảnh giấy này ra và nhìn dòng chữ; chỉ sau khi đã rót máu trâu hay máu heo, ông mới có thể nhìn. Lưỡi gươm *ddau* đã được bọc như thế. Chiếc khiên chỉ được che. Còn có một chiếc kiệu voi, tất cả đều bằng sắt⁴.*

Làm một lễ hiển sinh như vậy cho Thih, thì cũng giống như là làm một lễ tang cho Thih đã mất (kar nga' yang atau Thih).

Người ta rất sợ yang của ời Tu'. Người ta không còn sợ gì khác nữa. Đám thủ lĩnh, đám quyền thế, người ta chỉ sợ ngoài miệng thôi, chứ không phải trong chiều sâu (abih pran jua, hết cỡ) như sợ ời Tu'.

Tất cả các vật thiêng được giấu trong núi nằm trong một chiếc hang; không thể dấu chúng trong một ngôi nhà trong làng, sợ làm chúng bị ô uế vì một tội lỗi, chẳng hạn như loạn luân.

Dù lấy vợ ở Plöi Kli và như vậy gần Pötao ia hơn, nhưng ông già xử kiện làng Plöi Kli chỉ nói về Pötao apui và bao giờ cũng gọi ông ta là ời Tu', dẫu vào thời ông kể chuyện Anyot đã kể vị ời Tu' từ lâu; ấy là vì ời Tu' đã gây ấn tượng mạnh hơn, đến mức đã che lấp cả Anyot, được coi là không mạnh bằng.

1 Loạn luân sẽ đưa đến hạn hán. Nếu trời khô hạn lâu, người ta sẽ nghĩ là có loạn luân ở đâu đó.

2 Người kể chuyện nói từ này bằng tiếng Pháp.

³ Đối với một người Jörai, khơme và lao gần như là đồng nghĩa, là từ song đôi kinh điển trong lời nói. 4 Hình như ama Bläch gán chiếc kiệu này cho öi Tu’ (Pötao apui); ta sẽ thấy ama Bblam lại gán nó cho Pötao ia. Điều này không mâu thuẫn, mà chỉ một sự cắt chéo nối liền giữa hai giòong của truyền thống.

Ama Bläch không có mặt ở «hang» núi Sé và không được nhìn thấy kho báu cất dấu ở đây

– kỳ thực là được di chuyển định kỳ, từ chỗ dấu này sang chỗ dấu khác, để không ai xâm phạm được, có thể là bằng cách nhìn thấy chúng, chắc chắn là tránh mọi sự ô uế, *chölom*, trong đó loạn luân, *agam* bị coi là nặng nhất.

Ama Bläch không được nhìn thấy bộ sưu tập vũ khí chiến tranh của Thih, ông chỉ nhắc lại những điều «người ta » nói, *arang lai’*, về chuyện ấy, nhưng ít ra là cũng quan trọng như chính ông ta có mặt thật ở đó, bởi khi nói về những gì có ở đây, ông cho biết ý nghĩa của những vật được cất dấu: đấy là những gì đã giúp Thih chiến thắng những kẻ hùng mạnh và bây giờ, khi được giữ trong thế nghỉ yên, che chở cho nhân dân jörai tránh mọi quyền uy cá nhân và chiến tranh, hơn nữa, còn cho phép sửa chữa được các hành vi trái tự nhiên của con người bằng việc tiến hành một nghi lễ.

Việc kết nối, dưới danh hiệu duy nhất của Pötao, một nghi lễ nông nghiệp - như chúng ta đã thấy trong cuộc tuần du hằng năm và như còn được thấy ở đây dưới hình thức chống hạn – với một nghi lễ tang ma – sự đồng hóa được ama Bläch thực hiện – bộc lộ sự đồn tụ mọi cái thiêng, một sự tái hiện ở đỉnh cao mọi hành vi tế lễ, nghĩa là toàn bộ đời sống jörai trong vận hành của một hệ thống các quan hệ giữa con người với nhau, với quá khứ chính trị và các tổ tiên gia tộc, với các lực lượng của tự nhiên và tính thiêng của các *yang*. Trên đỉnh vòm của tòa nhà đó, chức năng của Pötao là cân bằng các lực lượng, như là người giữ gìn thế chính trung và sửa chữa các quá khích.

Khác với nghi lễ của Pötao khi tuần du, đã mô tả ở trên, vốn diễn ra hằng năm, đều kỳ, là nghi lễ nhằm giữ tốt các mối quan hệ, lễ hiến sinh trên núi, *nga’ yang pö chü’*, trung bình chỉ ba hay bốn năm mới tiến hành một lần và theo yêu cầu của các làng, trong trường hợp hạn hán khác thường. Chỉ thừa hơn việc tre ra hoa một ít, nó càng khó quan sát do thiết chế bí mật của nó và khu vực hạn chế của các làng tham gia, liên quan đến hiện tượng tiểu vùng khí hậu, như hai làng cách nhau mười km, một bên có thể có mưa, bên kia lại oi bức và khô khốc. Tôi không được nhìn thấy kho báu trên núi, tôi không được tham dự lễ hiến sinh trên đó, nhưng tôi có được một tư liệu quý: một người tham dự đã kể lại. Ama H’Buany đã viết, bằng tiếng jörai, cảnh lễ cúng này, với một sự chính xác về chi tiết xứng đáng với một nhà dân tộc học thật chu đáo; công trình này cho phép ta nhìn thấy cảnh tượng đó bằng con mắt của người Jörai – cũng giống như huyền thoại được ta tư duy bằng đôi tai Jörai.

Tôi chỉ làm mỗi việc dịch lại những gì ama H’Buany kể, ghi chú thêm một lời bình luận khi cần thiết.

« Lễ hiến sinh trên núi.

Năm 1958 hạn đến nẻ đất; trong vùng Chöreo tất cả lúa và ngô khô cháy trên cây. Thấy vậy dân chúng các làng nghĩ rằng phải làm nghi lễ hiến sinh của Pötao để cầu mưa. Bây giờ ngài Anyot đang làm Pötao.

Trước khi quyết định lễ hiến sinh này, các đại diện¹ của Pötao ở các làng tập họp dân chúng để cùng nghĩ cần phải làm gì. Lời khuyên nhủ đã được đồng ý, họ phái một người thay mặt truyền đạt nguyện vọng cho

người phó thứ nhất². Ông ta đi đến đó và chuyển nguyện vọng của các làng cho Pötao. Pötao đồng ý³ và dân chúng các làng có thể đóng góp để tập trung các vật dụng cần thiết cho nghi lễ⁴ theo chỉ dẫn của chính Pötao.

Như vậy, khi người đại diện trở về, dân làng đóng góp, người đóng tiền, người góp chầu, nôi, ghè, người này một con gà, người kia một con heo; những người hiếm hoi có nhiều tiền mua một con trâu. Các bà góa, những người đàn bà nghèo khổ, những người cùng cực, chẳng có của cải gì, đi làm cỏ hay dọn dẹp nhà cửa cho những người có của cải để góp phần của mình, khiến mọi người đều ổn thỏa.

Đến ngày đã định, người ta lên đường, từng làng: hai người đại diện của Pötao, cộng ba người dân thường. Tùy xa gần người ta lên đường trước một hay hai ngày, những người ở xa nhất phải đi hai ngày.

Mỗi làng mang theo một con heo, một ghè rượu và lương thực đủ ăn: những cái đó không tính trong lễ vật chung, đúng ra là các làng ở vùng Chöreo đã góp chung để mua một con trâu, còn heo và

¹ *Pô pöala Pötao, người đại diện cho Pötao, hay pô Pötao pöako' lui, người Pötao để lại (ở một làng nào đấy) thay thế mình; chẳng hạn như ama H'Kam ở làng ông ta. Dưới đây ta sẽ thấy có “hai đại diện” trong một làng, đấy là người đại diện theo chức danh và người phó của ông ta, có thể thay ông ta khi cần.*

² *Kölang phun, người phó thứ nhất (x, sau đây, tr. 280), đôi khi được dùng như là ania phun (hình như đúng là trong trường hợp này), trái với köiang tödu', phó thứ hai.*

³ Chú ý là ý định và quyết định làm lễ hiến sinh là do từ nhân dân, Pötao chỉ chứng duyệt và nhắc nhở các chi tiết về vật chất.

⁴ *Höduah, nghi lễ hiến sinh, từ có tính chuyên môn hơn và chính xác hơn nga' yang, có nghĩa là “làm thiêng”, chỉ chung tất cả các lễ cúng.*

rượu là riêng của từng làng. Heo và rượu phải gánh bằng đòn trên vai hai người chứ không được gùi trên vai một người; thêm nữa trong khi đi không được nói bậy, tốt hơn cả là im lặng mà đi¹.

Lần lượt đến làng của Pötao người ta lên nhà người phụ tá chính, vì nhà này rộng, theo truyền thống nó được thiết kế như vậy, trong khi nhà Pötao thì nhỏ và chỉ chỗ ông ta nằm mới có sàn tre². Heo và rượu cũng được mang lên nhà người phụ tá chính; chính ông này sẽ đọc lời khấn. Pötao vẫn ở nhà mình; trong số các ghè rượu và heo cúng cho lễ hiến sinh thứ nhất này (ở làng), người phụ tá cho mang đến cho ông một bầu rượu và một đùi thịt heo. Trong lễ hiến sinh ở nhà người phụ tá, người ta đánh ba chiêng lễ³ và trống.

Còn con trâu thì được dân làng đã góp trâu dùng dây dắt đi; đi theo trâu có ghè rượu, cũng do đóng góp chung, ghè được treo trên một chiếc đòn hai người khiêng trên vai. Trâu và rượu sẽ dùng trong lễ hiến sinh trên núi, nơi cất giữ lưỡi kho báu của Pötao.

Trong thời gian đó các đại diện của Pötao ở từng làng đến chào Pötao ở nhà ông và trò chuyện với ông, mỗi người chỉ vấn tắt: vừa hết một điều thuốc⁴.

Đến ngày làm lễ, buổi sáng người ta vẫn bận chuyện lễ hiến sinh ở nhà cho từng làng tại nhà người phụ tá. Từ khi những người dự tham lễ đến, dân làng Pötao không dám ra ngoài làm việc, họ phải ngồi nhà.

Đến khoảng giữa ngày, mọi người chuyển động. Trước hết người ta đến đón Pötao đi ra. Trong khi Pötao bước xuống khỏi nhà, không ai lên tiếng, im lặng tuyệt đối. Ông vừa đặt chân xuống đất, người phụ tá chính liền đoán điềm⁵; rồi ông ta đi đầu, tay cầm một cần rượu. Pötao đi tiếp liền sau, rồi đến người phụ tá thứ hai cầm một chiếc bát và tất cả những vật dụng Pötao sẽ cần

¹ Những quy định đó (phải hai người gánh, *chökung*, và tránh nói bậy) cho thấy tính chất thiêng liêng (tức “riêng”) và ngoại lệ của nghi lễ rất đặc biệt này; những người tham dự đều ý thức tính chất nghiêm trọng của nó.

² *Atur*: tre thân lớn, chẻ và trải ra, dùng để làm sàn và vách nhà; sàn nhà trải trên những cây tre nhỏ đặc ruột. Trong nhà người nghèo, sàn *atur* không phủ hết cả diện tích nhà.

³ Ba chiêng này, *ching wang* hay *ching trum*, có tên là: *böt*, *chi*, *ania* (tên các âm của chúng). Bộ chiêng phục vụ lễ cúng của Pötao cũng tên là *ching kom*, các chiêng được giành riêng (kiêng), điệu nhạc đánh gọi là *ching wang*. Đây là các chiêng Thỏ (HT.28). X. thêm “Âm nhạc ở người Jörai”, tr. 220.

⁴ Đo thời gian cũng đàn hồi như đo chiều dài (x. chú thích về sai tay, tr.211)

⁵ *Tro chim bang*. *Chim bang* (*Garrulax leucolophus diardi*) là một con chim thường gặp trên đường rừng.

Tro: khạc nhổ và đọc lời khấn: *phöi’ blang mönyi gah lão ...* “Chim *garulax* hãy hót bên trái, các chim khác hãy riu rít bên phải!” Nếu chim, mà thế nào ta cũng gặp hót bên trái, ấy là điềm tốt; nếu không ... thường phải đọc lại câu khấn cho đến khi đạt đúng được.

240

dùng đến; sau đó và theo thứ tự: những người đánh chiêng, người mang ghè¹, người dắt trâu, rồi tất cả những người khác đi theo hàng một². Vừa ra khỏi làng, chiêng bắt đầu đánh. Trong khi đi Pötao không được đánh tay, như vậy thì sẽ gây bão. Trong khi đi không ai được nói, cười, đùa; người ta bước đi rất im lặng. Ngay khi có người vấp đau³ cũng phải cố nín.

Đến chân núi, Pötao đứng chờ, một mình người phụ tá chính lên chuẩn bị chỗ Pötao sẽ đứng. Chỗ đó được dọn kỹ và sạch, người phụ tá trở xuống và mời ngài Pötao lên đến chỗ cất giữ kho báu – đây là trong một căn chòi nhỏ⁴ có một mái, quay về hướng bắc.

Trước khi ngồi xuống ở đấy, Pötao hái một lá họ dâu⁵, quì một đầu gối xuống đất, đặt chiếc lá đằng sau lưng ông, để tránh kiến, và ngồi lên trên đó. Ông ngồi quay mặt về hướng đông. Đến lúc đó người phụ tá thứ hai trình lên cho ông chiếc áo mà ông mặc vào, rồi người phụ tá đi xuống lấy ghè rượu, quì trên lưng mang trở lên, cố định⁶ ghè rượu trước mặt Pötao, giữa mặt trời và ông ta⁷. Người phụ tá chuẩn bị ghè rượu bằng cách đặt vào đó những nhánh lá mà ông đã cần

thận không khua⁸ nhưng đã nhìn gần để không dây bẩn vào ghè.

¹ Ở đây là *gui*, mang trên lưng với các dây buộc.

² *Bökojjöru*: người này sau người kia, như cách đi của kiến; bao giờ người ta cũng đi như vậy, ngay cả trên

đường cái rộng.

³ Người Jörai đi chân trần; trên những con đường không quen thường hay bị vấp.

⁴ *Pökhong kang gah* là một kiểu chòi nhỏ, thường gặp ở rẫy (hay ruộng).

⁵ *Töpan*: *Dipterocarpus obtusifolius*, loại cây điển hình trong hệ thực vật ở vùng rừng thưa này. Lá rộng khoảng 40× 20 cm

⁶ Ghè rượu phải được cột vòng quanh cổ hoặc xuyên qua hai tai vào một cây cọc đã được cắm xuống đất trong một nghi lễ đã làm trước đó, cây cọc này được cột vào một thanh gỗ đặt trên xà ngang.

⁷ Việc người kể chuyện chú ý nói rõ phương hướng chứng tỏ người Jörai rất coi trọng điều này, đồng thời cũng cho thấy tính chất tương đối của nó bởi mặt trời luôn thay đổi chỗ. Pötao quay mặt về phía mặt trời, trước mặt ông là ghè rượu và, một lúc sau, hai người phụ tá ngồi quay về phía ông, đối diện với ghè rượu; điều đó phù hợp với sơ đồ các vị trí tương ứng được ghi nhận trong các cuộc tuần du theo nghi lễ (tr. 162 – những nghi lễ này cũng diễn ra trong buổi chiều). Vẫn có một khó khăn: nếu nghi lễ trên núi diễn ra vào buổi chiều, Pötao không thể ngồi quay mặt về hướng đông và lại cũng quay mặt về hướng mặt trời; một bản vẽ kèm theo lời kể đã đặt rõ ràng một vầng mặt trời màu đỏ, ghè rượu và Pötao trên cùng một đường thẳng, nhưng dưới vầng mặt trời có ghi chú: “mặt trời mọc”.

⁸ “Theo tục lệ, mỗi lần phải nhét cành lá vào ghè rượu, thì trước đó phải khua đề phòng có sâu độc dính ở đó và lọt vào ghè” (chú thích của người kể chuyện). Hẳn là không được làm việc đó trước mặt Pötao phòng

sâu rơi vào người ông ta.

Trong lúc đó, dưới chân núi, người ta cột con trâu hiến tế và giết trâu theo cách được mô tả bằng từ ngữ: chặt mà không đứt rời¹. Nhiều người khác đi lấy nước, mang lên chỗ ghè rượu, ở đấy chỉ có người phụ tá được rót nước vào ghè.

Khi trâu đã được xẻ thịt hoàn toàn, người phụ tá chính xuống lấy một miếng thịt, trở lên và đặt trước ghè rượu. Xong, người ta đánh chiêng, *ching wang*, ở dưới chân núi; đúng là người ta không dám mang chiêng lên núi, sợ xúc phạm đến kho báu của Pötao².

Trong khi những người ở bên dưới nướng thịt trâu, hai người phụ tá chăm lo các vật thiêng được cất giữ

trong kho. Người phụ tá chính lấy lưỡi gươm ra, gỡ tấm vải bọc³, trao cho người phụ tá thứ hai, ông này ngồi xổm⁴ nhận lấy lưỡi gươm trong hai bàn tay ngửa lên⁵ và cứ cầm như vậy, không dám động cựa chút nào. Người phụ tá chính lau lưỡi gươm, nắm lấy, và nhìn vào gần. Rồi ông cầm cần rượu, cắm vào ghè; người phụ tá thứ hai (đã đặt lưỡi gươm xuống) rót một chén nước vào ghè. Nâng cần rượu và cái chén trong hai bàn tay, hai người phụ tá vẫn ngồi xổm.

Khi nước đã được rót, đến lượt ông, Pötao cũng ngồi xổm xuống và đọc lời khấn, hai tay cầm một chén nước mà ông rót từ từ vào ghè. Ông khấn Adu, Adei, dâng lên các thần linh ấy thịt

¹ *Koh git*, có nghĩa là: 1mặt lõi hạ cây, người ta chặt quanh thân cây vừa đủ để cho chính sức nặng của cây sẽ khiến nó tự đổ xuống; cây bị chặt vẫn còn dính vào gốc (đấy là cách chuẩn bị để đốt rẫy ... hay để chặn đường một chiếc xe quân sự của kẻ địch) 2 về cách truyền thống khi giết trâu: dùng một chiếc rìu chặt vào kheo chân sau của nó; phần thân sau của trâu sẽ quỵ xuống trên đôi chân sau, đã bị chặt vào kheo; không còn có thể xoay đổi hướng, coi trâu chỉ còn nguy hiểm ở đôi sừng, lúc đó người ta sẽ dùng dao đâm vào vùng tim của nó cho đến khi trúng tim. Lối giết trâu này, bị coi là quá hung bạo và dẫm máu, ngày nay đã được thế hệ trẻ thay dần bằng cách cho một viên đạn vào đầu.

² Dẫu đó là lưỡi gươm, *ddau*, hay là quả tim của Krong Pha, thì những đồ vật được cất giữ, vẫn được coi là

sống và đầy uy lực - uy lực của cái bất tri; người ta không thể biết được cách ứng xử như thế nào với chúng.

³ Như vậy lưỡi gươm không được đặt trong một cái vỏ, mà được giữ trong một tấm vải quấn. Truyền thuyết, được người Jörai lưu giữ một phần, theo đó lưỡi gươm được từ từ rút ra khỏi vỏ có thể gây ra các thảm họa, là thuộc về một bình diện khác. Nhưng đối với những người nghi ngờ, thì quả là lưỡi gươm có thật

⁴ *Chual (hay kual) jong*: tư thế ngồi, đầu gối giãn ra và chạm đất bằng mặt bên ngoài của chúng..

⁵ *Töpfung*: hai bàn tay khít gần nhau, mở ra, lòng bàn tay ngửa lên. Nhận hay cầm lấy bằng hai bàn tay là một cử chỉ tôn kính. Chú ý là Pötao không sờ vào gươm – Tré đã khẳng định với tôi điều này: “Pötao không được sờ vào gươm, chỉ có các phụ tá cầm lấy gươm; nếu ông ta sờ gươm, thì sẽ bị chết” (chính ông và cả toàn dân).

trâu hiến tế cầu xin được mưa¹. Ông kết thúc lời khấn, rót nước vào ghè, rồi đặt chén ở chân ghè. Lời khấn dứt, tiếng chiêng lại vang lên. Người phụ tá thứ hai xuống lấy thịt trâu lên cho Pötao ăn.

Hai người phụ tá ngồi ăn thịt, quay mặt vào ghè rượu. Rồi người phụ tá thứ hai chiết rượu ra để đưa cho Pötao². Cả ba người đều ngồi xổm³. Khi đã uống xong, họ chuyển rượu cho những người đánh chiêng, rồi cho mọi người tập hợp dưới chân núi.

Cuối buổi lễ, Pötao và các phụ tá của ông múa⁴, vẫn nguyên ở chỗ ấy, trong khi bên dưới dàn chiêng chơi càng hăng. Thịt trâu phải ăn hết tại chỗ, không được mang về làng.

Chiếc ghè được mang đi, bả rượu vứt đi. Pötao đứng dậy, cởi trang phục và trao cho người phụ tá thứ hai của ông. Họ xuống núi, người phụ tá chính đi trước và những người khác theo sau đúng thứ tự như lúc đi.

Đến làng, Pötao lên nhà mình, không nói một tiếng nào; chỉ có người phụ tá chính nói để

cảm ơn và giải thích cho mọi người những việc còn phải làm tiếp khi về nhà.

Và tất cả những người đã đến đều trở về làng của họ ở đấy họ làm một lễ hiến sinh nữa. Quả là ở làng phong tục là phải làm tiếp một con heo và làm một nghi lễ giống như ở nhà người phụ tá chính; người ta lại đánh đúng điệu chiêng và trống ấy. Ngày hôm ấy người làng không được đi làm đồng; nếu đi ra ngoài, họ có thể sẽ bị thương».

Trên đây là lời kể lại buổi lễ, như ama h'Buany đã nhìn thấy và mô tả. Núi Sé là một cụm núi đá hoa cương cổ, sườn núi phủ nhiều dạng thực vật từ rừng thưa đến đồng cỏ lơ thơ một số cây, rải rác những tảng đá trôi dạt, một khối núi đã mòn, gù lên, có những đỉnh cao từ 350 đến 400 mét, chia cách thung lũng sông Ayun (phía sườn đông) với thung lũng sông Lup (phía sườn tây), mà lòng sông, ở vĩ độ này, vẫn còn cao đến 200.

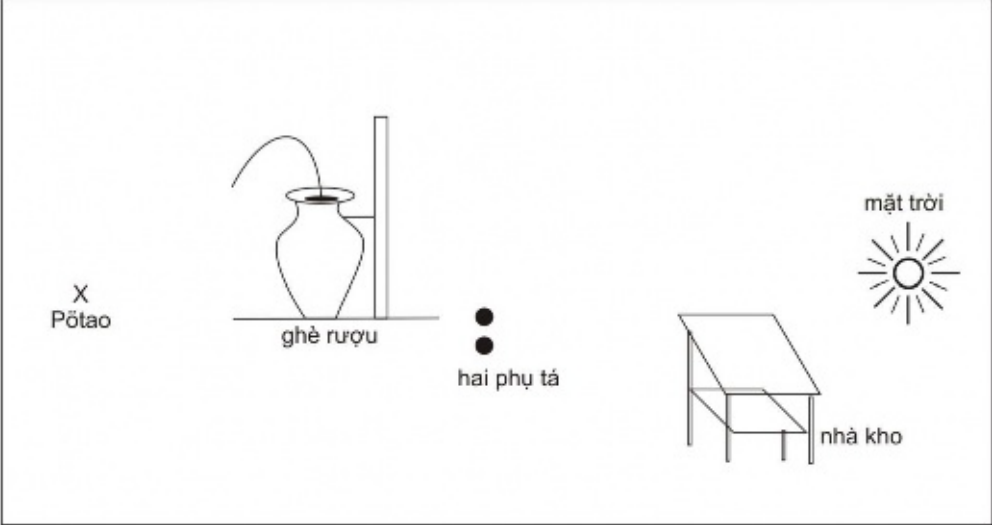
¹ *Adu Adei, thể đôi đọc cho thành vần = öi Adei, vị chúa tể trên Trời. Người kể chuyện không thuật lại lời khẩn. Tôi đã hỏi được ama H'Kam và sẽ thuật lại sau đây, để không làm đứt đoạn lời kể lúc này.*

² Về điểm này nghi lễ trên núi khác với nghi lễ khi ông đi tuần du; Pötao không thay đổi vị trí đối với ghè rượu (có thể là để không quay lưng lại phía ngôi chòi có kho báu, đang ở trước mặt ông, hơi xế về bên phải) và ông cũng không hút rượu trực tiếp từ cần.

³ *Do' süng sü*: tư thế ngồi hơi nhõm lên, mông không tựa trên gót chân.

⁴ Ba người múa, đây đúng là chuẩn mực của nghi lễ của Pötao; tuy nhiên những người mà tôi đã hỏi, đặt biệt các *köiang* và *khoa yang*, đều chắc chắn là Pötao không bao giờ múa. Có thể nghi lễ trên núi là một

ngoại lệ, bởi vì, một mặt, lúc này dân chúng không thể nhìn thấy Pötao, mặt khác, ông đang ở đấy, trước các di vật thiêng, trước sự hiện diện của Prong-Pha, như là một viên chức nhỏ, người hiến tế một con trâu “trên mộ” vị tổ tiên của chức vụ của mình.



H.10. Sơ đồ các vị trí tương ứng, trên núi, theo bản vẽ của ama H'Buany

Chòi cất giữ kho báu không nằm trên đỉnh, nhưng không xa chân núi (vùng lở tích) nơi dân chúng sống, bởi từ nơi này có thể nghe được tiếng người nói ở nơi kia.

Trong khi phần lớn các nghi lễ nông nghiệp và gia đình chỉ cúng một con gà, hay nhiều lắm là một con heo, nghi lễ tang ma trên mộ (an táng, cúng giỗ, bỏ mả) đều phải có một con trâu – dù chỉ là vì số người tham dự rất đông, họ ăn thịt con vật được hiến tế ngay tại chỗ. Dưới góc độ đó, trâu sự tham gia của dân chúng, nghi lễ trên núi có «màu sắc» tang lễ - không hề khiến nghi lễ có chút nào tính chất u buồn, ngược lại tương ứng với một trong những ý nghĩa mà người Jörai gán cho nó khi họ liên hệ nó với ý nghĩ về nhân vật Thih quá cố, tức Đùi-To có trái tim bằng sắt, và lễ cúng ông ta tại điện thờ ông, cách biệt nơi cư trú của dân chúng và các nghĩa địa. Hơn nữa việc nghi lễ được tiến hành trên núi Sé, ngoài các cuộc tuần du hằng năm (của Pötao), và việc quyết định làm nghi lễ tốn kém này bởi vì đất bị lâm bệnh khô hạn, có chỗ tương ứng với điều có thể thấy trong nghi lễ tang ma: khi một người đau ốm lâu, khô héo đi, người ta thường nghĩ (và có thầy bói khẳng định) đến việc làm lễ hiến sinh trên ngôi mộ của gia đình – ngoài các lễ cúng hằng năm – mộ có ma gây hại. Sự liên hệ này, một ví dụ trong vô số điều khác nữa, là minh chứng cho

quan niệm chủ toàn về vũ trụ trong đó mọi sự đều có quan hệ với nhau, trong đó Pötao là người nắm giữ (*jja'*) tất cả, việc tang ma và việc đồng áng, việc chính trị cũng như việc nghi lễ.

Tính chất song trùng đó về chức năng được diễn tả rất đúng trong tiếng Pháp bằng từ

«ministre», với tất cả nghĩa mở rộng của nó có thể áp dụng cho *köiang* và *ania-gö*, chỉ không phải hai chức vụ đối lập với nhau mà là hai phương diện của *ministère*, và hai từ ấy có thể kết lại (*köian-(bö)nia*). Điều khác nhau chủ yếu là ở tầm quan trọng, *phun* và *tödu'*, chính và thứ - có chút nào gần giống như trong từ ngữ về quan hệ dòng họ lứa tuổi tương đối quan trọng hơn và mức độ đồng huyết thống (trục dọc ưu thế hơn trục ngang).

Người thuật chuyện không cung cấp nguyên văn lời khẩn, ông ta chỉ nhấn mạnh những nét chính yếu trong lời khẩn đó, bắt đầu từ tính chất đặc biệt của lời khẩn này: lời kêu gọi rõ ràng đến ời Adei, chủ tể trên Trời. Sau đây là lời khẩn, đã loại bỏ những chỗ trùng lặp và quay lại:

Iau öi tha arang klau¹(a) Khẩn vị đáng kính, tổ tiên

mdrong bol pö rötuh pö röbau hằng hà sa số

kia' 'mang những người canh giữ cửa ngăm

röwang dlei hướng đạo trong rừng

köju kötoang dáo và ống xì đồng

swang ram những người múa riêng ra

pô pah tökai vỗ tay

pô dai tōngan² (b) nhịp chân

apan dding cầm cần

tring ia rót nước

ddua adu' người trú dưới lọng

1. (a) öi tha (hay ung tha) như ta đã thấy, là chỉ lưỡi gươm thiêng; ở đây nó được coi là tương đương với

arang hlau, vị tổ tiên, vị tiền bối, cao nhất là Thih, được đồng nhất với lưỡi gươm.

2. (b) Pah tökai-dai tōngan, đảo ngược do yêu cầu về nhịp điệu, thay vì: pah tōngan, dai tökai, vỗ tay, khua chân

pô hmü su' hmü suai trình thám lắng nghe

boh grung boh grao lục lạc và chuông

phao prang súng và súng loe nòng

pô du' dan người cầm lọng

röman krin voi lớn

pô ddi' ako' nài voi

to' wōng người chinh kịe

sang ddet¹(c) nhà nhỏ

get ia'² (d) bầu nước

Ö öi Du öi Dei³(e) Kính Đấng Chủ tể trên Trời

mōguah ddi' gönam sao cho mây dâng buổi sáng sớm

tlam ddi' köthul buổi tối mây đen

hōjan dduh-ddua mưa rào đổ xuống

ddua hmok⁴(f) buộc chúng tôi phải trú mưa

akan ddi' cho cá lên

aji' tuh và cho ếch nhái kêu

Gah kau lai' ih tui¹(g) Lời tôi khẩn, người đã biết

3. (c) Từ này có thể chỉ chòi chứa kho báu trong núi hay nơi dành cho Pötao khi ông đến viếng làng, thật ra cũng là một thoi, bởi cái này nhắc đến cái kia.
4. (d) Bầu nước là thành phần trong bộ sưu tập các vật dụng của người chiến binh; bầu nước của Thih được lưu giữ trong kho báu, theo lời kể lại của một số người trong đó có ama Bläch.
5. (e) Du Dei, thay cho Adu Adei, cách gọi song đôi cho có vần
6. (f) Hmok: vỏ cây, chắc là kiểu áo mưa xưa để che mưa.

246

gah kau möbrui ih güt lời tôi nói, người đã nghe

tu' sap többong kau xin nhớ cho lời tôi

Sau khi đã đọc liên tiếp các lời có tính công thức kể toàn bộ các nhân vật lịch sử-huyền thoại trong đoàn nhân sự của Pötao, theo đúng nguyên tắc trong các nghi lễ của Pötao, đến một lời khẩn trần trọng hơn dâng lên bậc thần linh bên trên, mà người ta rất hiếm khi cầu khẩn đến và khi đã cầu khẩn thì phải hết sức tôn kính – ngày xưa người cầu khẩn phải trần truồng, là cách ăn mặc của người phải là kẻ tội tởm chứ không được phô trương. Nghi lễ đặc biệt trên núi, con trâu hiến tế, tất cả đều được sắp đặt theo đúng cách để thống thiết cầu cho được mưa. Nếu mưa chậm đến, mất mưa, do lỗi lầm nào đó của con người, thì sự can thiệp của Pötao sẽ sửa chữa và phải lập lại trật tự bình thường.

Tiếp theo lời thuật lại rất đáng chú ý của mình, ama H' Buay còn mô tả tỉ mỉ các thứ mà tôi gọi là « kho báu » còn ông thì chỉ đơn giản gọi là *gönam*, các vật dụng, của Pötao, cung cấp cho chúng ta những chỉ dẫn chính xác rất có giá trị, một mặt về mối quan hệ giữa buổi lễ được tiến hành trước chòi kho với người anh hùng Thih (với các ý nghĩa mở rộng của nhân vật này), mặt khác về tính biểu tượng của Pötao. Tôi lại xin dịch tiếp lời chứng của H' Buay sau đây:

« Vào năm 1958 tôi đã được nhìn thấy tất cả các vật dụng. Chúng được xếp trên núi, tại một trong những ngọn đồi trên núi Sé và cách làng của Pötao Anyot khoảng hai km về phía tây.

Có một cái chòi, một mặt có mái che, trên một tảng đá lớn, bên cạnh một thân cây *xylia*² chỉ còn vài cái lá; có tiếng suối reo nhỏ cách đây không xa. Chòi không lớn; cầu phong 1 mét chiều dài, xà ngang 1,5 mét; bốn cây cột, không to hơn cánh tay người, cao 1,5 mét; có một cái bàn làm bằng những thanh gỗ đan thưa cao ngang nửa thân chòi. Nhìn xa trông như những cái chòi bọn trẻ chăn trâu vẫn làm chơi. Mái tranh cũng chẳng được chăm sóc gì³.

7. (g) Tui và güt ở đây có chủ từ là thần linh, ý nghĩa ở đây không mạnh bằng khi chính Pötao tự

minh là chủ từ của các động từ này; từ ghép tui-güt cũng có nghĩa rộng là: đồng ý. Và chẳng giữa Trời và Pötao có một sự qua lại tương hỗ về lòng tin cậy và thực hiện; Pötao được giao vai trò là người canh giữ và can thiệp, và ông ta giao lại việc đó cho Trời thực hiện.

2 *Pöröpah: Xylia dolabriformis*, loại cây bộ dâu, gỗ màu hồng rất đẹp.

3 Theo hình phác họa mà người thuật chuyện vẽ kèm theo, và kiểu chòi mà ông ta so sánh, thì có thể nhìn vào ảnh chụp cái Neak tà (hình. III) mà hình dung ra - ở đây không chỉ có sự giống nhau về hình dạng.

247

Trên chiếc bàn nhỏ đặt lười gươm của ông Tu'¹; lười gươm này được bọc trong một mảnh vải trắng. Bên trái lười gươm có một cái túi nhỏ đựng những viên đá (một viên màu đỏ, một viên màu đen, một viên màu trắng) và hai viên dài màu đen hình mõm heo rừng. Còn có một viên đá để riêng ra, rất đặc biệt, được mài nhẵn như một chiến kiềng, màu đỏ rực và trong, to bằng một ngón chân².

Phía trước mặt bàn đặt ba thanh gươm, tay nắm có cái đốc kiếm. Bên cạnh là chiếc gậy của Pötao mà ông đã dùng trong phép thử tội với Rit³, và một cái cà kheo mà con cóc đã dùng để xây một ngôi nhà⁴.

Trên một cây cột có gắn một ống tre nhỏ giống như người ta vẫn làm cho những con vẹt nuôi trong nhà. Pötao đổ nước vào cái ống ấy. Theo như người ta giải thích, đây là nước của bệnh đậu mùa; nếu mực nước rút xuống thì sẽ có dịch trong khắp xứ⁵. Bên dưới cái kệ, có năm cái chuông đeo cho voi (đúc ở Campuchia), một cái chiêng có núm và một cái nôi đồng.

Giữa cây gậy và những thanh gươm của những người tùy tùng, có một cái túi nhỏ đựng các mảnh xương sọ của Pang⁶ với vỏ thóc ».

1 Lười gươm của ời Tu', nghĩa là lười gươm thuộc đội cận vệ của Pötao, mà ời là một trong những người quan trọng hơn cả.

2 Có thể một trong những viên đá ấy chính là *boh rödao*, trái tim bằng sắt của Prong-Pha, nếu ông ta không nhầm với *ddau*, lười gươm thiêng? Không quan trọng lắm chỗ các vật mang ý nghĩa ấy là gì bởi chúng đều mang một ý nghĩa giống nhau: quyền lực-sắt do Pötao nắm giữ (trong tất cả ý nghĩa của từ này). Viên đá đỏ không phải là không nhắc ta nhớ đến viên mã não lịch sử (x. ở trên, tr 84)

3 X. HT. 21, tr. 182.

4 Âm chỉ huyền thoại (x. HT. 32) Cây gậy và cà kheo đều bằng sắt, về sau tôi đã được nghe một lời bình luận như thế.

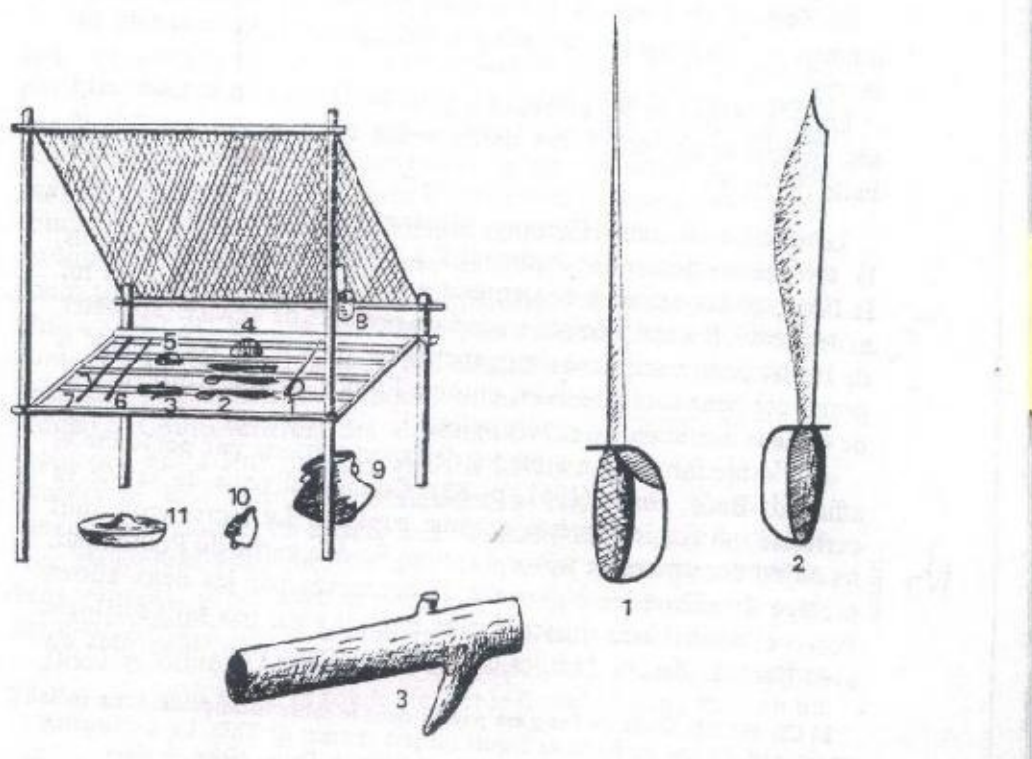
5 Mỗi lần lên núi Pötao lại đổ nước lấy ở một con suối gần đó vào cái ống ấy. Không đúng như người ta (ngay cả người Jörai) vẫn nói, Pötao không gây ra dịch đậu mùa, mà hạn chế nó.

6 X. Ht 38; sự sống của Pang đã chuyển vào trong lười gươm đang cháy bỏng. Còn vỏ thóc lại liên quan

đến ngọn lửa mà quả tim của Thih đã được ném vào đó. Việc kết nối hai tín hiệu trên là biểu hiện của các sự kết hợp ThihPang, rödauddau.

PÖTAO

249



1. H. 11 Các “vật dụng” của Pötao, theo phác họa của H’Buany

1. 1. Ddau. Chiều dài chung: gần 1m. Chuôi bạc có chạm phắc, lá chắn bằng bạc (prak), lưỡi một phía (vậy là một cây kiếm)
2. 2. Ddau ding-köna, các gươm của những người tùy tùng.
3. 3. Phao, súng: phía trên có mang chuh kösum, lỗ để đốt thuốc súng; phía dưới là tongan jja’, tay nắm.
4. 4. Ködung: Túi đá.
5. 5. Ködung töhla ako’ Pang, túi các mảnh xương sọ của Pang.
6. 6. Gei jra’: Cây gậy của Pötao.
7. 7. Gei heh: Cà kheo.
8. 8. Atok ia chut: bầu đựng nước đậu mùa.
9. 9. Köbbai: nồi đồng to.
10. 10. Teng-leng röman: chuông đeo cho voi.
11. 11. Ching böt: Chiêng có núm lớn.

Lời thuật lại của ama H’Buany, có kèm theo hình minh họa, đến đây là kết thúc. Có thể thắc mắc ông ta làm sao mà nhìn thấy được tất cả những thứ ấy, trong khi chỉ có Pötao và các phụ tá của ông ta đứng ở chỗ cấm ấy, và tôi đã hỏi ông về điều đó. Đơn giản là ông đã tìm được một lý do phục vụ (mang nước lên) để đến được tới chỗ bàn thờ, sau đó lại nấp gần đấy để quan sát tất cả, ông ta vốn là một kẻ tò mò khôn ngoan và thận trọng¹.

Bác sĩ Y. Jouin (1951, tr. 83) khẳng định: Không ai được nhìn thấy lưỡi gươm thiêng. Odend’hal đã phải

trả giá cả mạng sống của mình vì sự tò mò bị hiểu là hám của. Các vật dụng do hai vị Pötao coi giữ mà ta sẽ nói đến sau đây cũng bí mật như các vật dụng thiêng trong kho báu do Pötao apui giữ của trên núi Sé; không phải là không có sự tương tự với bí mật của các Kho báu Chàm² được các tộc người Röglai và Churu, ở xa mãi về phía nam, trong vùng Pandagura thượng

1 Hành vi của ama H’Buany không phải là phạm thánh; không nên quá thổi phồng sự khắt khe của một điều kiêng kỵ; dân chúng không lên đó chủ yếu là vì sợ. Dẫu sao ama H’Buany đã nhìn thấy những thứ mà ít người Jörai nhìn thấy, bởi vì, thật nghịch lý, vốn bản chất hay lo lắng, điều khiến ông ta trở thành một trường hợp đặc biệt, khác với số đông; ông ta cần phải xác nhận cho được, phải thử nghiệm, dẫu có phải thấy mình có lỗi, ông ta thuộc loại người có thể mạo hiểm vì sợ.

2 Ở đây tôi không thể nói về các Kho báu Chàm ấy, vấn đề và chẳng đã được biết đến khá nhiều. X. L.

Finot, 1904a, tr. 678; Durand, 1907, tr. 351; Parmentier, 1909; Coedès, 1920; và nhất là Parmentier và Durand, 1905, và M. Ner 1920. Chính tôi cũng đã mô tả kho báu röglai ở Bumong Choah và kho báu churu ở Sop (1955, tr. 23ss và 159ss.) Có thể thấy ở đấy những vũ khí, quần áo, trang sức, chén bát, ngà voi, bùa, chiêng ...

Về kho báu Chàm ở Löbui, M. Ner viết: “Các ông già tội nghiệp giữ kho báu rất lo lắng khi nghĩ đến việc cho tôi xem chiếc vương miện bên ngoài chốn thiêng liêng. Cuối cùng họ thú nhận là họ chỉ cho một người ngoại quốc xem có mỗi một lần, và ít lâu sau đó người này đã bị những người Mọi giết chết. Người ấy tên là gì? Họ không biết, chỉ nghe tin, khiến họ rất lo lắng. Viên tri huyện bảo tôi rằng hẳn đó là Henri Maitre. Thực ra đấy là Odend’hal, như Parmentier đã cho chúng ta biết.” (1930, tr. 566).

Parmentier và Durand (x. trên) đã tìm thấy ở Lavang một thanh gươm, *dav* – đấy là *ddau* trong tiếng jörai – có vỏ bằng gỗ phủ sơn mài màu đỏ; đấy là thanh gươm “người ta mang trước mặt vua”.

Tôi còn kể thêm một viên đá tìn được ở Banméthuot, đã làm chảy biết bao nhiêu là mực; tôi xin nói thêm. Đấy là *rasung batau* (phiên âm từ tiếng chàm) mà Finot cho là “một dụng cụ dùng để ghè một loại bột nhào để bôi lên mặt các vị thần”; Coedès thì cho đó là “cái cối lăn dùng để nghiền các gia vị hay thuốc trị bệnh”; Parmentier chú ý đến một chữ khắc ở chân cái *rasung*: *pu ya*, “Đức Hoàng hậu”. Durand mô tả một

cất giữ, cũng là trong nhiều ngôi đền bằng tre cũng tạm bợ như vậy và trong những chòi tranh gọi là *bumong*. Ở cả hai nơi, đấy là những dấu hiệu của một quyền lực xưa, có liên quan với các cuộc chiến tranh (đặc biệt là vũ khí), và những bảo đảm an toàn hiện tại, chừng nào chúng còn được bọc kín, đặt nằm ở đấy, trong tư thế nghỉ ngơi. Việc có nhiều ký hiệu không chứng tỏ là có nhiều điều được ngụ nghĩa; các *ddau*, các *Pötao*, các bộ sưu tập vũ khí của các vua Chàm đều là hình ảnh của *cùng một thứ*. Tuy nhiên các *bumong* chàm thì dễ đến được hơn, các *pök* của các Pötao thì kín đáo hơn; các chức vị ở các *bumong* có quan hệ với phường hội các thầy pháp; *böjau*, các chức vị của *pök* là phụ tá cho các Pötao và không phải là thầy pháp; người Röglai và người Churu tôn sùng các ký ức của Chàm, tức là của ngoại bang (dẫu là có liên quan đến lịch sử của họ), còn người Jörai gìn giữ di sản của mình, hoàn toàn là của riêng họ (dẫu gươm, nỏ và chuông đồng là từ bên ngoài đưa đến), coi là vật thần hộ của dân tộc mình. Một bên chỉ là ký ức, không có liên quan trực tiếp nào với đời sống của nhân dân, còn bên kia thì là chính đời sống ấy, linh hồn và máu huyết, nguyên lý của sự truyền nối.

Ddau, lưỡi gươm, có khi còn gọi là *ddau apui*, gươm-lửa¹, vật chất ở trạng thái hòa thành, giữa rắn (sắt) và lỏng (máu), được cố định trong một trạng thái cân bằng chi phối ngay cuộc sống của nhân dân luôn bị uy

hiếp bởi sự bùng thức dậy của lửa cũng như sự nguội lạnh hoàn toàn, đây là Ung Tha, vị thầy già, vị thủ lĩnh đáng kính. Theo công thức cổ điển, *Ung Tha do' hrom hang Lon mda*, «lưỡi gươm già ở cùng Đất trẻ», nghĩa là Đất vào thời hình thành của nó, đúng như lúc nó vừa được sinh ra, chưa có trồng cấy hay khai thác, mặt đất nguyên sơ trên núi Sé, nguyên liệu và trạng thái ban sơ của các sinh linh mà thần sáng tạo H'Bia Ring tạc hình và nhào nặn.

hình mẫu mới tìm thấy ở Cồn Hến (Huế) do Cardière gửi cho, gọi là *rasung batuv*; ông gắn nó với *rasung* ở *luçon*, cối để giã thóc của những người Bicol (Philippines), ông đi lạc xa gắn nó với từ Mã Lai *lasug*, có nghĩa là chốc vẩy, từ đó lại khiến Finot nói đến những “chiếc mặt nạ trát phấn”. Viên đá, đeo thành hình cái chày, hẳn là thuộc một kiến trúc chàm cổ trên cao nguyên, cũng giống như từng thấy ở ven biển. Chính tên gọi cũng chỉ rõ đây đúng là một chiếc chày, *rösong* (cả trong tiếng jörai, lẫn Ê Đê hay Chàm); còn *batau* (*batuv*) chỉ đơn giản là đá (chàm: *batau*; jörai: *pötau*; Mã Lai: *batu*), chẳng liên quan gì đến vua (chàm: *patao*; jörai: *pötao*). *Rasung batatau* = cái chày bằng đá. Chữ khắc *pu vya* có thể là *pô bia*, công chúa, bà, một bà người chàm nào đó – và ai đó nữa đã sử dụng chiếc chày đá này?

1 Gươm lửa ... đề tài bất tận cho các nhà ngôn ngữ học so sánh. Một liên hệ theo hướng dân tộc học-ngôn ngữ có thể sẽ phong phú hơn:

“*Dao* – một dụng cụ phổ biến khắp vùng NEFA, dùng như một con dao để cắt gỗ hay tre”, V. Elwin (1958, tr. 443) đã chú thích như vậy ở cuối một sưu tập các huyền thoại vùng bắc Ấn Độ (Assam), trong một từ mục khoảng một chục từ trong đó có thể bắt gặp các từ *morung*, nhà của thanh niên (*rung* trong tiếng jörai và Ba Na) và *yang*, “một vị thần”.

Đây có thể là bằng chứng về một mối liên hệ cổ đại giữa những người paléo- Nam đảo với những người bản địa vùng Assam.

Có một sự kết hợp trong tư duy dân gian đáng lưu ý: người canh giữ lưỡi gươm, điều hòa thời tiết, cũng là người điều tiết dịch đậu mùa. Lưỡi gươm huyền thoại hút cạn sạch nước, mà không nguội đi được, cho đến khi gặp máu của Pang, vồ hút lấy và từ đó mới có thể cất giữ an toàn – khiến ta liên hệ đến máu con trâu hiến tế trong trường hợp hạn hán nặng, được coi là tương đồng với lửa, mặt đất bị nung nóng quá độ được đồng nhất với lưỡi gươm nung bỏng (xác minh sự kết hợp của *Lon*, Đất, với *Ddau*, gươm). Trong căn lều bên cạnh lưỡi gươm, còn được cất giữ *pök*, một ông nước mà hể khô đi thì gắn liền (dù như là dấu hiệu hay là nguyên nhân) với sự bùng phát bệnh đậu mùa; hình thức tu từ *hro'*, chỉ nước bị rút xuống, cũng là cách người ta dùng để nói về mực nước sông cạn (đến điểm cực tiểu vào mùa khô) và việc tắt cả các nguồn nước (nước chảy hay nước tù) đều cạn sạch do lưỡi gươm nhúng vào đấy. Tình trạng cực đoan trên cả hai phương diện thời tiết (hạn hán) và dịch bệnh (dịch - đậu mùa, vì bệnh này phổ biến hơn cả và gây hại nhiều nhất) đối với dân chúng là mối hiểm nguy lớn nhất, đe dọa sự tồn vong của toàn bộ nhân dân – đây là sự song trùng mà mỗi người Jörai đều cảm nhận được và được biểu hiện bằng dấu hiệu chung là một cơn hạn hán.

Như vậy, *Pötao* là chủ thể của một cặp đối kháng: một bên là nước và máu, đối lập với lửa (hạn hán-nắng cháy sốt viêm), đồng thời chức năng của ông là điều hòa tình trạng cực đoan của cả hai phía, bởi cũng không nên mưa quá nhiều, và cũng không nên có quá nhiều người (huyền thoại về những bố mẹ không có con, cuối cùng lại có quá nhiều con, đảo ngược huyền thoại về những người quá đông vì không chết và cầu cái chết đến để còn có dịp làm lễ hội trên các năm mồ).

Ngoài những vật dụng Pötao canh giữ, phần lớn là bằng sắt, còn có những viên đá, đến nay có thể có vẻ không đồng nhất với hệ thống. Viên đá đỏ, màu sắc kim loại nung nóng, *thu* có nghĩa là « nóng cháy », có đặc tính co lại (*hroa'* hay *hret*, cùng gốc với *hro'*) khi có tai họa, những tai họa đã được kể ra: dịch bệnh hay hạn hán; cầu cho viên đá trở lại hình thù bình thường nghĩa là trở lại chuẩn mực, là điều có thể được nhận ra. Tất cả những cái đó là đã rõ. Bây giờ còn những viên đá khác¹. Chúng là biểu hiệu của những Mdrong-bol, là *rötuh röbau*, hăng hà sa số, theo như trong văn khấn; tôi nghe được lời giải thích chính là ở chỗ Pötao angin, ông ta rất coi trọng chúng (có thể do đấy hầu như là toàn bộ «kho báu» của ông ta, cùng với vài mảnh gốm vỡ, ngoài một số vật dụng, theo người ta nói, là ông ta dấu riêng ở nhà). Các Mdrong-bol là những chiến binh

1 Về những viên đá khác có ý nghĩa tôn giáo, x. bài viết của P. Guilleminet có đầu đề như trên, 1943, tr. 263.

252

(huyền thoại), đông đảo và hùng mạnh, mang súng; ngày nay chúng đang ở trong hình thái là đá, bất động, nhưng không hề im lặng. Pötao, là người canh giữ chúng, thỉnh thoảng nghe một thứ tiếng reo (*dol*), như là âm vang giọng nói (*dönei hiap*) của một đám đông, vang ra từ trong chiếc thúng (H. IX) chứa những người Hùng Mạnh ấy (Mdrong; *bol* hay *buol* là từ số nhiều chỉ « đám đông ») dưới dạng những viên đá (*pötau*) và những «mảnh gốm lăm chuyện» (*cheh dol*); đấy là dấu hiệu có một tai họa đe dọa nhân dân – người ta nghĩ ngay đến hạn hán hay dịch bệnh. Nên chú ý là «tiếng ồn» là tương đồng với «tai họa» - một dấu hiệu khác là tiếng khua hét trong các nhà mỗi khi có nhật thực hay nguyệt thực, để ngăn sự gặp gỡ gây hại của Mặt Trời và Mặt Trăng -, gợi

đến «hạn hán», như chúng ta đã chú ý, lại tương đồng với «loạn luân»¹.

Nắm giữ cái dụng cụ báo hiệu này, các Pötao diễn giải và can thiệp kịp thời để ngăn tất cả những gì bất thường, tránh các tai họa đã được các chiến binh thức dậy báo hiệu – những chiến binh này, từ sau khi chiến thắng các thủ lĩnh, cũng giống như lưỡi gươm, phải nằm yên một chỗ. Tiếng ồn của các viên đá cũng giống như mực nước rút xuống trong ống tre, là một dấu hiệu báo động (như đảo ngược nhau: tiếng động càng lớn tương ứng với mực nước càng tụt xuống) đối với vị Pötao luôn canh giữ và các phụ tá luôn theo dõi của ông.

Còn Pötao ia, trên sườn phía tây, ta có thể đoán là kho báu của ông cũng giống như thế - ít ra là theo lời mô tả, nếu không phải là trong tính chất vật chất của các vật dụng – nhưng, theo phép tính của huyền thoại, chúng ta đều biết một cái *ddau* cộng với một cái *ddau* không thành hai cái *ddau*.

Hiện nay không có Pötao ia đang tại chức (1972); có một người phó thay thế và tiếp tục canh giữ các «vật dụng» thiêng. Người đó, tên là ama Bblam, kể các vật dụng ấy như sau:

1 Chức năng của việc gây tiếng ồn là mô típ quen thuộc trong dân tộc học. C. Lévi-Strauss đã nhấn mạnh đến giá trị biểu nghĩa của nó trong sự “cắt đứt một dây chuyền, sự xuất hiện một sự gián đoạn” (1964, tr. 344); “... việc gây tiếng ồn khua hét và hiện tượng nhật thực nguyệt thực liên quan đến một thứ bệnh học xã hội và vũ trụ” (1966, tr. 405). Điều hoàn toàn độc đáo trong trường hợp jörai là ở chỗ đây không phải là một kiểu “tiếng động lộn xộn theo tập quán”, mà là một thứ tiếng động, tất nhiên là lộn xộn, mà những người thường không hề gây ra cũng không nghe thấy được, chỉ riêng có Pötao nghe thấy và diễn giải – chính điều này càng biểu hiện rõ giá trị báo hiệu, tiên báo của nó, và chỉ ý nghĩa đó mà thôi. Trừ trường

hợp nhật thực nguyệt thực mà tiếng ồn hầu như là được gây ra theo chỉ dẫn, các sự kết hợp bất thường, ở người Jörai, giữa hạn hán giữa mùa mưa hay lấy nhau trong cùng một thị tộc, không kéo theo một thứ tiếng động do con người gây ra, mà được báo hiệu bởi một “cơ quan” ngoài con người, các Mdrong-bol, cứ như là phản ứng với một sự hỗn loạn vũ trụ hay nhân sinh – trong tư duy hoang dã, cũng là một cách khác gắn liền tiếng ồn với loạn luân (thông qua cái vũ trụ).

«*Rödao* (trái tim sắt) thiêng - một lưỡi gươm, xưa nay vẫn ở đây -nhiều chiếc chuông, giống như chuông đeo cho voi - một cái nồi đồng – một cái chén để rót nước – cây gậy sắt – tấm khăn choàng của H’ Bia Ring, với những hình trang trí ba màu: đỏ, trắng và đen – nắm đất nguyên khởi; nắm đất này do Ya’ Buang ở Plöi Lup giữ; đây là chỗ còn lại trong số đất mà H’ Bia Ring đã dùng để nặn nên Địa Cầu – một cái que thúc.»

Ama Bblam, người giữ lưỡi gươm còn kể đến một chiếc kiệu bằng sắt, để cưỡi voi, cái kiệu của öi Gut (tên một trong các Pötao ia đầu tiên), nhưng hình như ông không biết nó có còn ở đó hay không.

Tất cả các vật dụng ấy càng cho chúng ta thấy các Pötao (đồng thời không hề chống lại nhau cũng không phụ thuộc nhau – họ là một tiếng vang song trùng cũng giống như Adu-Adei chỉ Trời – và cho phép chúng ta hiểu làm sao mà các Pötao có thể là *apui* và *ia*, lửa và nước (cộng thêm *angin* mà chúng ta còn phải định vị trong khi trong thực tế họ cách xa nhau (chỗ ở của họ cũng vậy) về chức năng điều hòa giữa hai trạng thái cực đoan, nắng hạn hay lụt lội, dịch bệnh hay nhân mãn, nhiều người sống hay nhiều người chết quá. Chính ở đây họ chiếm giữ một vị trí trung gian giữa các chức năng của *ddau*, vốn được tạo ra để tàn sát trong chiến tranh (gắn với các thủ lĩnh *kötang*), và của H’ Bia, vốn được sinh ra để ban phát sự sống (gắn với Ya’ Pum là người phục sinh các anh hùng bị giết chết).

Chương 10

THIỆT CHẾ CỦA CHẾ ĐỘ

A. CHUYỀN TIẾP

Từ khi ông Jom chết, vào năm 45, vị trí Pötao angin bị bỏ trống và việc kế vị gây ra nhiều vấn đề như vẫn thường xảy ra trong chuyện này. Quy tắc truyền thống cho phép xem xét nhiều tình huống khả dĩ trong dòng họ người chết, gây ra bao nhiêu cuộc bàn cãi trước khi biết được ai sẽ là Pötao, hay chính xác hơn để xem ai là người có khả năng ấy vì là ứng viên được các *yang* chấp nhận. Việc ngôi vị bị trống có thể kéo dài nhiều năm, điều đó không quan trọng, vì sự thường trực vừa được biểu hiện bằng các vật thiêng vẫn luôn được giữ ở đó và được đảm nhiệm bởi một bộ máy các chức sắc xử lý. Tuy nhiên không thể hoàn toàn không có Pötao, bởi chính ông ta nữa cũng là dấu hiệu của sự tiếp nối và là một bảo đảm chống lại mọi quyền lực khác.

Khi Jom chết, Nun (cùng thị tộc Siu) làm chức năng Pötao; ông ta coi là «có thể được» do có quan hệ về dòng họ, đầu xa, với người tiền nhiệm; nhưng ông ta không qua được, người ta bảo do *yang bbu gam*, thần không đậu vào ông ta – *gam* là nói về con chim trên một cành cây hay uy lực thần linh trên một giá dựa (nếu không nói là trên một đồng lỏa¹) cụ thể, con người hay đồ vật. Chưa bao giờ được tấn phong hay xác nhận, Nun tạm quyền, muốn kéo dài tình trạng tạm thời, bởi, đây là điều bất thường, ông ta thích công việc này. Ông sống ngay ở Plöi 'Mang, làng nơi Pötao angin đóng, ông ở tại chỗ và hiểu biết công việc; vậy là thuận tiện; nhưng nhân dân không

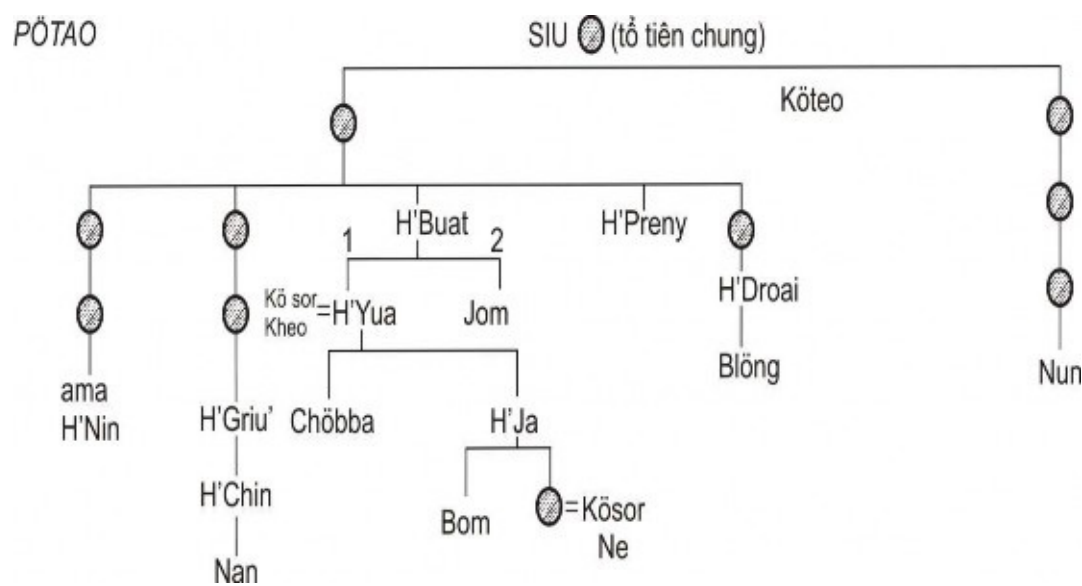
bằng lòng; trời ít mưa, như vậy là Nun không phải đúng là người cần có; và người ta lặp lại các lý lẽ đích đáng: *yang bbu gam*, và rồi lại «ông ta quá xa chùm ruột», nghĩa là quá ít dính dáng đến dòng dõi các Siu Pötao.

Một nhóm các Già làng có ảnh hưởng, các *gong-plöi*, các người cháu ama H'Nga và ama Könik nắm lấy sự vụ, tìm trong số những người thị tộc Siu còn rảnh rang và yêu cầu nhân dân các làng chỉ cho họ ai là người thích hợp. Và lúc ấy người ta nói đến tên của öi Chöbba: người này là cháu của Jom, sống ở Bbon Som. Ông Mul không bao giờ thiếu mặt liền can thiệp, ông ta viết thư cho Chöbba, triệu tập ông này đến Plöi Röbbai nơi sẽ họp hội đồng. Trình tự các thủ tục là rất đáng chú ý: trước hết ở tầng nhân dân, những người quan tâm nhất đến việc vận hành tốt đẹp của

1 Ở đây tác giả có chơi chữ: support = giá đỡ, giá dựa; suppôt = đồng lỏa (ND)

mọi sự trong tự nhiên, họ xác định cuộc khủng hoảng bằng cách đòi phải chọn ra một vị Pötao mới; rồi đến tầng các *gong-plöi*, ít phụ thuộc hơn vào các thất thường của tự nhiên trong chừng mực cái mà họ sử dụng là những con người, vừa phải gượng tay với những người này, bởi, làm việc như những khách hàng, tuy vậy họ không phải là nô lệ; các *gong-plöi* lại được thay thế bằng viên chức cai trị (xa lạ với cơ cấu này nhưng tự coi là một siêu-*gong-plöi*) dùng uy quyền của mình để tác động đến quyết định... cuối cùng lại là quyết định của nhân dân, do quyết định đó mà Chöibba được chỉ định. Mọi việc ấy diễn ra cứ như là, về cơ bản, chỉ có nhân dân mới làm thay đổi được một tình huống, và theo chiều hướng mà họ mong muốn, mà bề ngoài vẫn có vẻ như là vài nhà cầm quyền nào đó đã dắt dẫn mọi sự; đấy cũng chính là mô hình giải quyết các công việc trong gia đình, nơi người đàn bà quyết định và làm tất cả, dưới vỏ bọc bên ngoài của người đàn ông, là người phát ngôn của bà ta, được đưa ra lộ diện. Một khi đã có các con, người đàn bà jörai chẳng cần gì đến chồng nữa - và bà ta không hề ngại nói thẳng ra điều đó – nhưng ông chồng tránh cho bà

ta bị những người khác thêm muốn. Nhân dân jörai có thể chẳng hề cần đến Pötao nếu ông ta không ở đúng ngay tại đó, là đại diện của quyền lực, để tránh cho họ bị đặt dưới quyền của những nhà cai trị, với sự khác biệt là Pötao có quyền là ông chủ hơn người đàn ông trong nhà đôi chút vì ông ta vừa là cha vừa là mẹ. Trong phiên họp ở Plöi Röbbai, Chöbba, sau khi đã từ chối, đồng ý đọc lời khấn *thuai*; vậy là ông đã chuyển thành Pötao. Ông ta phải rời bỏ làng mình và bà vợ, vốn thuộc thị tộc Kösor, để đến ở làng Plöi 'Mang và lấy một người vợ thuộc thị tộc Römah theo đúng phong tục.



Năm 1964, ông Chöbba¹ chết, lại phải có chuyện kế vị; có Siu Bom, cháu trực hệ của Chöbba con em gái ông, cũng như Chöbba là cháu trực hệ của Jom – đây không phải là điều bắt buộc theo quy định nhưng là ưu tiên. Nhưng Bom lại bị nặng tai và chẳng có năng khiếu; người ta thường cười riễu ông. Nun, vẫn còn sống, sẽ không từ chối, nhưng người ta không muốn ông ta. Các Già làng, *tha* (người dừng tuổi, già giận), họp nhau để bàn về việc này. Nan được đề nghị; ông ta không thuộc lớp cháu họ (theo cách jörai) mà là « cháu ngoại » của Chöbba. Nan có thể nhận lời, nhưng ông ta muốn ở lại làng Plöi Plok của mình. Có thể là chính Kösor Né, chức sắc *ania-gô* của Pötao angin, đã quyết định sự lựa chọn này và cũng theo tục lệ, các thành viên thị tộc

Römah đã buộc một sợi chỉ vào cổ tay² coi như để nhận ra ông ta và chứng tỏ ông ta đã được các *yang* chọn. Thủ tục này được thực hiện đối với một người cháu gần nhất của vị Pötao đã mất, tức một trong những người con của chị (hay em gái)³ ông ta, vì Pötao vẫn phải là thuộc thị tộc Siu và tên của thị tộc được truyền theo đường các bà. Đây chỉ mới là một chỉ định tạm thời, còn phải được xác nhận bằng những dấu hiệu cầu xin với Trời; hoặc là mưa, hoặc là kết quả của một cách bói toán, như *blah trong*, các mẫu cà⁴. Về chuyện này ama Tré có kể lại một cuộc đối thoại, ít nhiều có hư cấu:

¹ Pötao apui được gọi là ö, “ông” Anyot, Pötao angin là “ông” Chöbba; quy tắc về cách gọi tên theo thứ bậc không được áp dụng đối với Pötao, không bao giờ các ông tên là *ama N*. (cha của thằng hay con N., đứa con đầu lòng), bởi vì ông ta chỉ là *ama* và đồng thời là *ami*’, mẹ. Đối với một người bình thường thì öi Anyot có nghĩa là ông của Anyot; đối với Pötao, öi được dùng riêng một mình, như là cách xưng hô kính trọng.

² Vòng chỉ này đã được Guerlach nhắc đến (1905, tr. 188) sau đó được E. Porée-Maspéro dẫn lại trong công trình của ông tên là “Lễ gọi hồn sống ở người Campuchia” (1951), đoạn “Cái sợi dây cổ định linh

hồn” và về việc “phong vương”, như vậy cho thấy có sự liên hệ giữa các nghi lễ của các Sadet và ở Campuchia.

3 (ND)

⁴ *Blah trong, cắt làm đôi (một) quả cà: một lõi bó kinh điển. Một quả cà, giống địa phương, tròn (Salanun melongena, var) cắt thành hai phần bán cầu, và ném như những con súc sắc. Bao giờ cũng có ba khả năng:*

chúng đều úp mặt xuống đất, hay ngửa mặt lên trên, hay mỗi nửa một cách – được giải thích theo một mã đã định trước. Cái lõi ba khả năng này là rất đặc trưng cho người Jörai, họ thích số lẻ; đây là một minh họa, trong số nhiều điều khác, cho sự khác biệt giữa hệ lô-gích và hệ nhị phân của người phương Tây vốn có thể biểu hình bằng lõi “sấp hay ngửa” bằng một đồng xu (không hay một , dòng điện có chạy qua hay không – chỉ có hai khả năng). Điều đó không ngăn ta có thể chuyển phương pháp *blah trong* về thành hệ nhị phân:

Vị trí

Trong đêm, một vòng chỉ được buộc vào cổ tay người cháu của Pötao quá cố, đương nhiên là đã từ chối kế vị. Sáng dậy những người thân của ông ta bảo:

- - Ông bảo là ông không muốn làm Pötao! Xem đấy, ông có sợi chỉ kia kìa; chẳng lẽ là do chúng tôi buộc vào sao ? Đấy là các yang muốn ông, nên đã buộc vào ông đấy!
- - Tôi không muốn!
- - Thế thì cứ thử bảo cái nhà tự nó quay vòng đi mà xem! Và là cái nhà cứ thế mà tự nó quay vòng.
- - Nhà quay vòng đấy! Yang đã ưng ông đó.

Chỉ đến tháng bảy năm 1967 mới kết thúc chuyện lẩn chần về việc kế vị Chöbba quá cố. Một cuộc họp lớn các người già trong nhân dân và các chức sắc thiêng sắp họp ở Plöi Röbbai tại nhà ama H’Nin, ngôi nhà Pötao (*apui* cũng như *angin* vẫn trú ngụ mỗi khi tuần du, tức ngôi nhà chính (*sang phun*) tương đương với ngôi nhà ama H’Kam ở Chöreo, nhưng ở đây chuyên biệt hơn do quan hệ của nó với Pötao angin. Ama H’Nin, thuộc thị tộc Siu, lại còn là anh em họ với Chöbba, theo một nhánh trưởng, điều khiến ông có uy quyền trong các sự vụ ở Plöi ’Mang, dù ông sống ở làng vợ, là Plöi Röbbai.

Ngày 28 tháng bảy có một cuộc họp đầu tiên gồm các *khoa yang* của các làng trong vùng và bốn người « mở đường », *nga’ jölan* – những người xoi đường, mở đường cho vị Pötao mới; đấy là các *Pai-asau* (Thỏ, Chó, Mèo, Cầy) đảm nhiệm chức năng tượng trưng này. Trong số này

có Bom và Blöng, là cháu và anh em họ của người quá cố. Nan không có mặt; *ania gö* Né cũng không đến, ông ta ở làng Plöi Dömak, làng của những người cùi¹. Cuộc bàn bạc đương nhiên tập

Giống nhau ngược nhau 2 ngửa 2 sấp

Những người Jörai không hiểu theo cách đó.

¹ Các làng Dömak, Dömun, Chöroh-Bom Hröi-Dong, nằm cùng trong một khu trên cao nguyên, ngay chính giữa hai trú sở của Pötao *apui* và Pötao *ia* (x. bản đồ, tr. 272), được dùng làm nơi tập trung những người bị

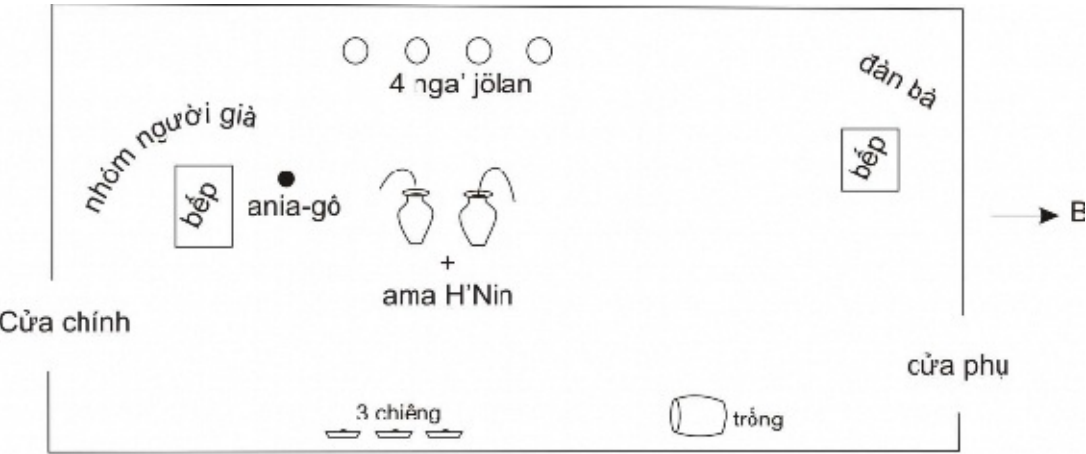
bệnh cùi (phong) – ngay trước khi có bất cứ sự can thiệp về y tế của nước ngoài nào, người Jörai đã tự mình tìm ra giải pháp này chắc chắn là để hạn chế truyền nhiễm. Việc các làng này ở gần trú sở của các Pötao đặt ra một vấn đề . Người ta có thể nghĩ đến một khu vực bất khả xâm phạm được thiết lập như vậy giữa Lửa và Nước, phải ở cách xa nhau, nhưng sự có mặt của người bị bệnh cùi không phải là một trở ngại đối với một người Jörai, vẫn đến thăm các làng này. Cũng có thể nghĩ đến hoàn cảnh bên lề của Rit (trong

trung vào chuyện hạn hán, kéo dài đến mức cần phải «lập một Pötao mới», *pöjing pötao brau*, để thay thế Chöbba đã qua đời. Từ lúc đó không còn ai chần chừ nữa: Nan được chỉ định. Các *khoa yang* có nhiệm vụ ngày kia phải mang đến các thứ cần để làm lễ hiến sinh, *nga' yang pötao*, theo lễ tục đã biết.

Mở sáng ngày 29 tháng bảy, tại làng Köté có một cuộc họp ngoài trời, giữa các ngôi nhà: đây là do ông *khoa yang* địa phương triệu tập để mọi người đóng góp. Cả làng phải đóng sáu trăm đồng¹ hay sáu gùi ngô, sẽ được dùng làm vật trao đổi để có được các ghè rượu và gà cho lễ hiến sinh ở Plöi Röbbai. Trong sương sớm, đàn bà và đàn ông bước xuống từ các nhà sàn và thông thả

đến đổ phần ngô của mình trong một chiếc gùi lớn dùng làm vật đo lường. Rất lâu. Người ta gọi những người đến muộn. Mỗi người đã đóng phần mình và vẫn đứng đó nhìn; nhưng không có ai đếm. Ông *khoa yang* và những người già hoàn tất bằng phần ngô của chính họ. Người ta chuyển sang chú ý đến một người đàn bà Việt gùi hàng đến và dỡ ra (cá, thuốc lá, kẹo bánh, vải), chẳng mấy chốc người mua đã xúm quanh. *Khoa yang* nhận thấy trong chuyện này người ta lại có tiền.

Sáng ngày 29. Từ Plöi Köté và các làng quanh vùng hai ghè rượu và một con gà được mang đến Plöi Röbbai, tại nhà ama H'Nin nơi hội đồng nghi lễ đang họp (H. X)



H.12. Bố trí của đám trong nhà ama H'Nin

Cũng như ở khắp nơi (trong vùng jörai) các ngôi nhà đều có trục chính theo hướng bắc- nam, nhưng ở đây, cũng như ở hầu hết nhóm làng này gọi là So, phía cao quý là phía tây, do đó

một nghĩa nào đó cũng chính là Pötao), sống trong rừng, bên ngoài các làng, và tình cảnh khốn khổ của anh, cũng là tình cảnh của người cùi. Hẳn có thể có một sự liên quan nào đó.

1 Đồng bạc Đông Dương (ND)

mà có sự đảo ngược các vị trí so với các vị trí người ngồi so với các vị trí trong nhà ama H'Kam (x. ở trên, tr.208), như vậy tức là giống như ở sang Pötao tại Chöreo (x. ở trên, tr. 218). Ama H'Nin đứng về phía đông các ghè rượu để đọc lời khấn; trước mặt ông là người phó *ania-gô* Blöng.

Blöng kể rằng sau khi đã làm *khoa bbon*, nghĩa là chủ làng (làm vì) (cho chính phủ), ông đã bỏ việc ấy để làm *brua' yang*, « việc thiêng »; như vậy ông đã trở thành *pô tring pin ia*, người cúng bến nước, rồi *ania gô*, chức sắc của Pötao angin. Anh chàng Bom, cháu của Chöbba và là thế tử đang lên, có vẻ đã bị loại hoàn toàn; người ta trên anh ta và phái anh ta đi nấu cơm ở bếp trong nhà, chỗ các bà, phía bắc.

Ama H'Nin đọc lời khấn *thuai pötao*, rồi mời *ania-gô* uống trước tiên, sau đó là bốn

« người xoi đường ». Trong lúc đó những người cầm chiêng và trống chơi điệu *ching wang*. Vẫn các nghi lễ như vậy đối với ghè rượu thứ hai. Việc chỉ định Nan (thậm chí không có mặt ở đây) làm Pötao mới coi như đã được phê chuẩn về mặt nghi lễ; việc «thăng chức», *pöddi'*, chính thức, tức là thực thi trách vụ, chỉ còn chờ các nghi thức cuối cùng trong tang lễ trên mộ Chöbba hoàn tất, vào một ngày còn phải được xác định.

Tháng mười 1967. Việc thay thế chính thức Chöbba bị hoãn lại vô thời hạn do hạn hán kéo dài vào lúc lễ ra đã phải có mưa lớn, dấu hiệu không thể nghi ngờ là thần không «đậu», *gam*, vào Nan. Người ta lại nghĩ đến Bom, nhưng ông ta lại mới mất vợ, tức phạm kiêng, *gum*. Tình thế bế tắc và việc bỏ trống kéo dài.

Tháng năm 1969. Những cơn mưa đầu tiên mùa gieo hạt bắt đầu tốt, năm nay có vẻ tốt lành¹; dấu hiệu được coi là có lợi cho Bom. Mặc ông ta chẳng có năng khiếu, miễn là trời mưa!

1 Lượng mưa hằng năm:

Năm Đo bằng mm

19641.411	Chöbba chết vào mùa mưa
1965951	Hạn hán được coi là hệ quả của cái chết ấy
19661.494	Năm rất tốt; người ta không lo chuyện kế vị
1967961	Đã đến lúc phải tìm một người thay thế. Hội nghị ở Plöi Röbbai
1968975	Tình hình không khá hơn. Nan không phải là lựa chọn tốt.
19681.149	Việc gọi lại Bom khiến tình hình khá hơn.

Các số liệu này lấy ở Chöreo, cách vùng Pötao angin 15 km.

Siu Bom, con trai của chị Chöbba (mà ông ta gọi là *anong*, em trai của mẹ), trở thành Pötao angin.

Được coi tạm thời là tốt, tuy nhiên ông ta chưa bao giờ được «xác nhận», *pösit*.

Nhà Chöbba nằm hẳn về phía tây của làng 'Mang, cũng giống như nhà Pötao apui ở làng Bah Rong. Hiện nay nó đã bị bỏ hoang, tàn tạ. Nhà Bom ở sát ngay cạnh nhà này, tức là ngôi nhà cuối cùng về phía tây của làng. Từ nay Bom là người giữ các viên «đá huyền não» (*mdrong-bol*) và những «mảnh gốm lăm chuyen» (*cheh-dol*). Nhân dân lấy làm thỏa mãn vì mặc dầu có những khiếm khuyết nhưng là người cháu trực hệ, vậy là người kế vị được ưa chuộng.

Tháng bảy 1970. Các phái viên của ông Bom (H. XI) bắt đầu đi các làng để quyên góp cho lễ thụ phong dự kiến sắp tiến hành; họ đi đến tận Chöreo, cùng lúc ông già Anyot, do bị liệt, không thể tiến hành các cuộc tuần du của ông.

Sau đây là danh sách có vị Pötao angin đã kế vị nhau, mà ta được biết (theo trí nhớ của người Jörai)

Köteo - ta biết ông trị vì vào năm 1906

Jom - con trai của một người cháu gái của vị tiền nhiệm (Nun) - cháu gọi Köteo bằng ông cố, tạm chức

Chöbba - con trai của chị Jom. Chết ngày 23-10- 1984 Rom - con trai của chị người tiền nhiệm

Việc tiếp nối khá đều đặn, chức vụ phải thuộc thị tộc Siu và gần nhất với người tiền nhiệm. Về phần *ania-gô*, thì thông thường là một người rể hay anh em vợ; Né, anh em vợ của Bom, được coi « như là » rể của Chöbba: cũng như, với Pötao apui, *ania-gô* ama Chöi là em vợ của ông ta. Các *ania-gô* này thường thuộc thị tộc Kösor, do thường có hôn nhân chéo giữa hai thị tộc Siu và Kösor, như vậy theo truyền thống là phù hợp với chức vụ, cũng phù hợp với chức vụ của *köiang* (kế vị theo đường rể, x. Kösor Wöl ở Bbon ama Jjöng). Như vậy *ania-gô* có thể là một người cha (trong tiếng jörai người ta nói đúng hơn: cha của mẹ) của Pötao tương lai; đây cũng là trường hợp cha của Pluny, chức sắc của ama Chöi, chồng của chị Pötao Anyot (x. ở trên, tr. 200)

Việc kế vị của các Pötao angin, tương đối nhanh, đã cho phép tôi theo dõi các kỳ của nó; với hai Pötao kia chuyển động quá chậm để có thể theo dõi, nhưng nguyên tắc vẫn giống nhau.

Về phía Pötao apui, phả hệ dài hơn, nhưng chỉ có thể định vị hoàn toàn được ba vị cuối cùng; bốn vị đầu tiên phần lớn chỉ có tên trong các danh sách do những người già kể lại, nhưng thứ tự không ổn định:

Ji' HT. 38a đúng ra là tương đương với Thih, Pötao thứ nhất, «người ta gọi ông là Pötao apui».

Bbret (hay Blet) «ông ta đã rèn gươm cho ời Bo'» việc này khiến từ ông ta đã nảy sinh các Pötao ia

Nyông Người cùng tên với ông (hay chính ông) có tên trong danh sách các Pötai ia (Wat) Anh em của Nyong, có thể đã tạm quyền

I đôi khi được xếp trước Nyông

At đương chức khi xảy ra vụ giết Odend'hal năm 1904; Trinquet có biết ông này (x. Thư mục).

Tu' Maspéro có gặp năm 1919, chết năm 1930

Anyot cháu họ của người tiền nhiệm, vẫn còn đương chức (1970)

Người ta kể là khi Nyông chết, người em trai ông là Wat đã thèm muốn vị trí của ông và đã bày tỏ những

tín hiệu để chứng tỏ quyền của mình: ông ta múc nước và mang về trong một chiếc gùi thừa (đây là một công thức-mẫu từng dùng để nói về nhiều người khác), ông ta nắm một viên sỏi và viên sỏi biến thành nước; mặc dầu vậy ông không bao giờ được chính thức bổ nhiệm.

Bảy thế hệ các Pötao, có thể có vẻ quá ngắn đối với một thiết chế rất xưa, nếu ta không biết cấu trúc của các phả hệ theo phong cách truyền khẩu, lời đọc không phân biệt giữa các thế hệ (nối tiếp) với những thế hệ xưa hơn mà người ta chỉ nhớ được các tên-làm bằng, càng ngược lên xa về thời gian thì các khoảng cách giữa các tên nối tiếp nhau càng lớn.

Các Pötao apui bao giờ cũng được chọn trong thị tộc Siu và vợ họ là Römah. Theo truyền thuyết của gia đình Kösor, nguyên gốc các Pötao là từ tổ tiên của họ Ya' H'Kreny; nhưng bà này, khi gặp yang Pötao quá hứng tình và chỉ có một ông Siu *röot*, Siu «lạnh», mới chịu đựng được – đây là dấu hiệu cho thấy *yang* ưng ý ông ta. Từ đó các Pötao bao giờ cũng là người họ Siu chứ không phải Kösor nữa, tuy nhiên những người Kösor vẫn giữ một vai trò quan trọng trong hệ

thống, cung cấp phần lớn các chức sắc và chỉ định người kế vị¹.

Về Pötao ia, thuộc thị tộc Röchom lấy vợ là người họ Siu, người phó của ama Bblam đã đọc cho tôi nghe một dây phả hệ dài như sau:

«*Thih chết, thì có Bönga thay ông ta; ời Bönga từ Cămpuchia sang. Ơi Bönga chết, v.v.*»

Ta thấy dây tiếp nối như sau:

Thih anh hùng truyền thuyết

Bönga từ Cămpuchia sang

Ga từ Cămpuchia sang

Gut «là một người Jörai thị tộc Röchom»

Blol lại một người Röchom

Kram lại từ Cămpuchia

Nyông Röchom, như tất cả từ đây về sau Dai

Nyuach

Bo' mất ngày 20 tháng sáu 1955 (đúng ngày nhật thực toàn phần, thấy được ở

Việt Nam)

1 Theo một nguồn khác, cũng theo hướng này, Pötao apui nguyên trước tiên là một người Kösor; rồi xảy ra một cuộc chiến tranh mà người Siu thắng và từ đó họ giữ các vật thiêng. Do vậy các Pötao bao giờ cũng là người họ Siu.

Ông Bo' giữ chức Pötao ia rất lâu, tới mức đến tận ngày nay người ta vẫn thường gọi ời Bo' để chỉ ời

Pötao. Việc kể vị gặp khó khăn. Ít lâu sau khi ông Bo' chết Röchom Hö (chắc là một người cháu họ) được chỉ định; nhưng hình như ông chưa bao giờ chấp chính. Người ta thấy ông còn trẻ quá; thần không đậu vào ông. Từ năm 1967, ông từ chối hẳn, «ông ta đi lính cho Mỹ»! *Köiang* ama Bblam (tên thật là Bbam, thuộc thị tộc Römah) làm chức trách của Pötao; ông sống trong một ngôi nhà tách riêng ở làng Plöi Thöh. «Người ta đến thăm ông như một Pötao», ông đọc các lời khấn *thuai*. Nhưng những biến động gần đây trong quận này đã tấn công vào thiết chế Pötao mạnh hơn là bên sườn đông. Làng của vị Chủ tế, Plöi Pötao (Plöi Tao theo cách đọc địa phương), nơi có nhà ời Bo' (đương nhiên là ở phía tây), không còn nữa; nó đã được thu về Plöi Thöh, trên địa bàn khu tập trung Plöi Kli, nơi các lực lượng vũ trang thuộc mọi phía chẳng hề để cho ai được yên (1970). Tuy nhiên sườn phía tây này nằm trong vùng ảnh hưởng của Campuchia, điều đó còn để lại dấu vết trong phả hệ của Pötao ia: chắc chắn *möng Kur* không có nghĩa là nhân vật ấy là một người Khơme mà chỉ là «từ Campuchia sang», đây có thể là một người Jörai (còn gần 20.000 người Jörai ở Campuchia, tức những người Röchom)' điều đó cho thấy xứ sở của Pötao ia mở ra về phía ấy. Plöi Tao (trú sở của ời Bo'), Yang Prong (địa điểm thiêng do có ngôi tháp Chàm), Ia Ping Yang (địa điểm được coi là thiêng nơi cất giữ hòn đá mài *ddau*) trải từ đông sang tây là những chặng đường đổ về Campuchia. Thậm chí người ta nói về Pötao ia là: *Kur pöddi*', người Khơme đưa ông ta lên (danh vị Pötao) – ít nhất là do lễ thụ phong mà chúng ta sẽ nói đến sau đây.

Chức trách Pötao gần như là đã bị bỏ. Nhân dân trong khu vực ấy bị di chuyển, bốc đi, chia cắt ra, không còn điều kiện để có các cuộc nhóm họp. Hiện nay ama Bblam làm người nấu bếp ở trường học Plöi Kli. Một người phó thứ hai, ở Plöi Thong, quá về phía bắc, chỉ làm các nghi lễ địa phương.

Chúng ta đã thấy ứng viên được các *yang* chọn, nghĩa là được nhân dân chọn lựa và chỉ định – tiếng nói này là do các chức sắc phát biểu – «chuyển vị» thành Pötao như thế nào. Trong thực tế, ông ta mới chỉ có nhiệm vụ thực thi chức trách, theo các nghi lễ khiến ông ngày càng trở nên chính thức hơn; nhưng tất cả các điều đó cũng chỉ mới là tam thời, *jang-jei*, bởi còn phải được thụ phong trong lễ *trun kok* mà người Jörai, đặc biệt cẩn trọng, trì hoãn cho đến khi vị Pötao mới đã có đủ bằng chứng (nói cách khác: khi mọi sự đều tốt cho dân và nhất là phải có nước), tức có khi đòi hỏi đến cả chục năm. Vậy nên các cuộc lễ ấy rất hiếm và kỷ ước về chúng khá mơ hồ;

Anyot chưa được làm lễ đó, Tu' thì dường như chưa bao giờ, At thì có. Còn Pötao ia, ời Bo', không ai nói cho tôi biết ông có được làm lễ ấy không.

Vậy là khi Pötao đã già giặn và đưa chuột đã ra hoa (tháng bảy-tháng tám)¹, một cuộc tuần du lớn và linh đình, *hyu dar*, được gọi là *trun dar prong* (xuống tuần lớn)², được tổ chức, Pötao xuống thăm khắp xứ, “cho đến chỗ người Việt ở duyên hải”. Cuộc “xuống” lớn ấy gọi là *trun kok*.

Các *Pai-asau* (Thỏ, Chó, Mèo, Cầy) dọn đường; năm mươi đến sáu mươi người, các chức sắc và những người trong đoàn tùy tùng, đi theo Pötao từ làng này sang làng khác. Tại mỗi làng vẫn tự làm lễ *thuai*, nhưng (dịp này)³ có nhiều người hơn, tức cũng nhiều ghè rượu hơn. Chỉ khi đã được chuyển vị, *truh*, thật sự trở thành Pötao, các Chủ tế Lửa, Nước và Gió mới được hỏa táng sau khi chết – người ta đã nói với tôi như vậy, trong khi kể về *trun-kok*, và điều đó thật đúng lúc, nhất là người Jörai cũng còn hiểu *truh* theo nghĩa là chuyển sang thế giới bên kia, cũng giống như chúng ta dùng lối chơi chữ khi nói “hóa kiếp” và “từ trần”. Hỏa táng không phải là hiện tượng khác thường trong nền văn hóa jörai. Nếu chôn cất là phương pháp phổ biến hơn cả - và gần như là độc nhất trong toàn bộ các tộc người bản địa Đông Dương (trừ một số trường hợp hiếm hoi thiên táng

– treo trên cây) – các nhóm ở phía cực đông xứ jörai, là Hroai và nhất là Mdhur, ở đây có rất nhiều người

Kösor, từng thường đốt xác người chết, từng, bởi vì hình như tập quán này đã mất; trong các làng Mdhur tôi đã đến thăm, người chết đều được chôn. Nhưng ama Bläch rất dứt khoát: *Tôi đây tôi thuộc thị tộc Mdhur, ở làng Bong của người Mdhur; tất cả họ hàng tôi đều được hỏa táng*

chuh, có nghĩa chung là đốt, ngoại động từ. Người Mdhur bao giờ cũng hỏa táng người chết; và Pötao, người ta cũng hỏa táng ông ấy.

Vả chẳng chúng ta cũng biết người Chàm Kaphir (ngược với người Bani, Hồi giáo) luôn hỏa táng, một nghi lễ rất ấn tượng khi ở Pandagura người ta khó lòng bỏ qua. Người Churu khác với những người láng giềng Chàm của họ ở chỗ: *Cham chuh*, những người hỏa táng, và *Cham dör*, những người an táng. Hỏa táng là cách quen thuộc của các dân tộc Ấn Độ hóa, cách làm có thể được truyền lại từ một cái gốc rất xa xưa; không có lý do gì để nghĩ rằng người Jörai ở phía đông đã chuyển sang hỏa táng do ảnh hưởng của người Chàm, nhất là nghi lễ jörai rất độc đáo. Theo những người Chàm am hiểu họ, người Jörai chỉ là một đẳng cấp thấp chôn người chết vì họ không

¹ Löm tömun bönga, khi đưa chuột (*Cucumus sativus*) ra hoa, cách nói quen thuộc để chỉ giai đoạn này trong năm, trước những cơn mưa lớn. X.Gỗ-Tre, 1968, tr. 29.

2 Trú sở của các Pötao, ít ra là theo truyền thống, nằm trên đỉnh cao nguyên jörai, bên này bên kia đường phân thủy nhưng không xa đỉnh, ta hiểu rằng mọi cuộc xuất hành để “tuần du” đều là đi xuống.

3 (ND)

đủ sức trả các chi phí tốn kém cho một cuộc hỏa táng lẫn vị thầy cúng cần thiết trong nghi lễ này. Tính độc đáo jörai không có nghĩa là không có những mối quan hệ giữa bên này với bên kia; ngược lại, chắc chắn là có quan hệ họ hàng giữa những người Chàm, một bộ phận đã được Ấn Độ hóa (trên một nền tảng được duy trì bằng việc thờ cúng các *yang*, có thầy pháp, thầy bói), và những người Chàm cổ là người Jörai¹.

Ama Tré cũng xác nhận phong tục bền vững của Mdhur và người Hroai hỏa táng người chết; từ đó ông rút ra một suy diễn cá nhân: các Pötao không phải từ xưa đã luôn luôn ở trên núi Sé, thiết chế không phải thuộc vùng bắc, mà là ở vùng Mdhur. Về phong tục này ở người Mdhur, cũng như với Pötao, ông bình luận:

Người Mdhur hỏa táng những người chết của mình để họ được lên trời (Adei). Nếu ngọn lửa dàn thiêu không bốc lên, thì họ lấy làm buồn; nếu khói bốc lên thẳng bầu trời (röngit), họ vui mừng. Nếu khói ngập ngừng, họ hàng người chết lo lắng, họ cố tìm xem họ có thể đã quên gì không, sợ đã bỏ quên ở nhà một vài vật gì đó phải gửi theo (pötui). Nếu người chết có một ai đó có thể cưới bà vợ góa của ông, ông sẽ làm cho ngọn khói đi về hướng người trai trẻ đó và như vậy chỉ ra anh ta cho cử tọa: “Hãy cưới vợ ta đi! Ta đã chết, chính anh sẽ phải chăm nom bà ta!”

Pötui, “gửi theo” hay pötruh, “chuyển qua” dùng để nói về những tài sản người ta muốn đưa theo người chết. Để đi sang được thế giới bên kia, chúng phải được phá hủy đi – từ đó mà có thói quen đập vỡ các chiêng và chọc thủng các ghè – cũng giống như cơ thể con người, hoặc là do sâu bọ (thao tác chậm để cho người chết một ít thời gian giữa hai nơi trú ngụ, từ đó mà có các cuộc viếng thăm hàng tháng ngoi mộ cho đến khi bỏ mã chính thức cũng tức là khi người chết đi vào thế giới của tổ tiên, hoặc bằng lửa (tiêu hủy tức thì khiến chuyển thẳng một mạch; nếu không phải là hỏa thiêu có khác đi, sau khi đã chôn tạm); như vậy hỏa táng nằm sâu trong lô gích của tang lễ jörai.

Về phần mình, ama Bblam, köiang của Pötao ia, giải thích: *Khi Pötao chết, người ta không chôn (dor)*

ông ta như những người Jörai khác; người ta chất một dàn thiêu, trong rừng, đặt thi thể lên đó và đốt lửa (*chuh*). Trong trường hợp đó người ta không làm lễ blun (hiến tế một con trâu do những người tham gia tang lễ góp), nhưng hiến tế bảy con heo với bảy ghè rượu.

¹ Trong *Từ điển Ba Na*, P. Guilleminet ghi ở từ mục *tsoh* (= *chuh*, trong tiếng jörai): *tsoh kiak*: “hỏa táng một người chết. Người Ba Na Tem vẫn còn hỏa táng. Người ta hỏa táng các Sadet”. Người Tem, hay Krem, cũng còn gọi là Ba Na-Chàm, láng giềng phía bắc của người Hroai, họ hợp thành một tiểu nhóm hỗn hợp giữa jörai và Ba Na. Guilleminet viết về họ như sau: “Trong các tiểu bộ lạc Ba Na chỉ có họ hỏa táng người chết (đến năm 1939 vẫn còn)” – Dường như càng đi sâu vào nội địa thì phương pháp hỏa táng càng ít đi, ở người Chàm thì không hề như vậy.

Phong tục hỏa táng này được thấy ở Kontum vào đầu thế kỷ. Về việc này, J. B. Guerlach nói rằng tro của Pötao được cho vào một chiếc bình, mà ông nói về nguồn gốc như sau: “Khi việc bầu cử (Pötao) được biết đến ở An Nam, các phái viên được cử lên từ Phú Yên và mang theo một chiếc bình bằng bạc trắng” (1905, tr. 187). Những người ở gần Pötao apui nói với tôi rằng các Pötao đầu tiên được hỏa táng (*chuh*), và ời Nyông là người cuối cùng, nhưng trong một số trường hợp (nhất là khi hạn hán) người ta đốt lửa (*chuh*) trên mộ Pötao. Về phần mình, ời Net, ở Bbon So ama Mlong, đã từng dự đám tang ời Tu’, bảo rằng thay vì lửa người ta đốt (*chuh*) nên ở bốn góc mộ vừa rải nước và đọc một lời khấn, việc đó là thay lễ giỗ hàng tháng. Còn Rahlan Sip, là người đã thông báo cho tôi việc này, thì cho việc hỏa táng, cũng như việc đâm nhát dao vào tim Pötao

sắp chết¹, là chẳng có cơ sở nào hết (*bblor*, một lời nói dối). Như vậy chúng ta không có bằng

chứng chắc chắn nào về một Pötao từng được hỏa táng; không phải không có thể là việc ngôi mộ bị đốt là ký ức về việc hỏa táng ở một số nhóm nào đó, hay là thay thế việc hỏa táng, hay cũng có thể là một hình thức hỏa táng jörai xưa (chính xác hơn là đốt cháy – *chuh* có thể hiểu theo tất cả các cách đó) mà, do lây nhiễm hiện tượng Chàm bao giờ cũng có thể quan sát, người ta đã hình dung một kiểu hỏa táng thật sự.

Dấu sao, tang lễ một Pötao không hề bình thường, đây là chiều hướng đầu tiên và thống nhất hơn cả của các bằng chứng trên. Tang lễ cuối cùng được cử hành là tang lễ ời Chöbba, vị Pötao angin được nói đến ở đầu chương này; ít nhất ở đây ta biết chính xác sự việc đã diễn ra như thế nào.

1 Ở trên đã có nói đến truyền thuyết về việc Pötao được “kết liễu bằng một nhát dao”; tôi tuyệt đối không tìm được bất cứ bằng chứng nào để xác minh điều đó, ít nhất là trong văn hóa jörai. Điều đó không loại trừ rằng nó có thể có cơ sở ở nơi khác, như trong nhận xét của E. E. Evns-Prichard: “Tôi còn coi một dấu hiệu về tính chất huyền bí của vương quyền là bằng chứng rằng các vị vua, trong thực tế, bao giờ cũng bị giết chết... Một vị vua không chết mà là biến mất” (1962, tr.76). Chính vương quyền mới là thiêng liêng chứ không phải nhà vua; nếu ông ta trở thành tàn tật, bất lực, thì người ta để cho ông khuất đi (đấy gần như là trường hợp của người Jörai khi gọi ời Tu’ là Pötao apui trong khi Pötao hiện tại tên Anyot, vì họ cho là ông này đã quá yếu) để cho nguyên lý được lành mạnh và được biểu hiện ra ở một người khác. – Gần với “dấu hiệu về chiếc dao”, là tục scandinave để cứu lại những người “đã chẳng may có một cái chết tự nhiên” (Dumézil, 1971, tr. 28) – X. thêm Van Wouden: “Khi một ratu già quá không còn đảm nhiệm được phận sự nữa hoặc khi nhân dân khốn khổ vì bệnh tật hay những tai họa khác, ông ta phải bị giết chết để cho một người trẻ hơn có thể kế vị” (1968, tr. 30) – Bakhtine kể rằng “tục lệ Nga cổ muốn rằng trước khi chết Sa hoàng phải bị truất phế và giết chết ...” (1970, tr.200); như vậy, không phải là vị Vương công chết.

Khi Pötao vừa chết, người ta liền đặt ông xuống đất, mặt quay về phía cửa sổ của ngôi nhà, nằm quay đầu

về phía mặt trời mọc, chân về phía mặt trời lặn. Phương hướng đó, ở mộ theo đúng như cũng vậy, là hướng chung của những người chết, “sao cho khi nhô lên (để đi vào cuộc sống ở thế giới bên kia) và đứng dậy trên đôi chân, là họ đã quay mặt về hướng tây, xứ sở của những người chết”, mà họ chỉ còn có việc đi đến đó - phương Tây của chúng ta, trong cách nhìn của người Jörai cũng là xứ sở của người chết, họ cũng nhìn theo cách đó những đôi mắt trắng bệch của nhiều người châu Âu và mắt của các xác chết, và khứu giác tinh nhạy của họ nhận ra mùi người Da Trắng giống mùi xác chết (“người Pháp ở thuộc địa, về phần họ, thì nói “người Mọi có mùi thú rừng”) bấy nhiêu xác minh một phương hướng chung cho màu sắc bị nhòa đi và cho những người chết ở nơi mặt trời lặn (*lé*, rơi xuống) để cho những người Jörai vốn không vội gì thấy họ nhô dậy được tạm thời yên ổn. Quay đầu về hướng đông cũng lỗi người ta năm ban đêm, trừ ở một vài làng cho hướng tây mới là hướng cao quý, và đối với Pötao lúc đang sống cũng năm quay đầu về hướng tây.

Người ta mở các ché rượu trong nhà người quá cố, đọc một lời khẩn khẩn: “Ta xin chào người, ta cầu khẩn người, người đi tuần du, ta bao giờ cũng cần mưa!”. Người ta uống rượu cần ở chân nhà sàn, cạnh thi thể, theo tục *kömliang*, nhưng thay vì chơi điệu chiêng tang lễ, *ching arap*, người ta lại lấy ba chiêng *kom* để chơi điệu *wang* của Pötao. Dân chúng Plöi ‘Mang, trẻ và già, có thể tham gia nghi lễ *kömliang* này; nhưng từ các làng lân cận thì chỉ có chức sắc thiêng chuyên cúng bến nước (*tring pin ia*) và một người phó được đến.

Ngày thứ ba người ta làm lễ chôn cất. Trước đó, theo tục lệ, nhiều người đàn ông đã đeo một chiếc quan tài trong một thân cây được khoét rỗng ruột và để bên mộ đã được đào, không phải ở chính nghĩa trang (nằm ở phía tây làng), mà hơi xế về hướng bắc, giữa nghĩa trang và nơi cất giữ các viên đá huyền ảo. Chỉ những người già, các chức sắc *ania-gô* và *köiang* được đi theo thi thể người chết; dân làng phải ở nhà. Được khiêng đi trên một cái cáng, Pötao được đặt vào quan tài, đưa xuống mộ, lấp đất; nhưng thay vì quây một khung gồm những tấm gỗ, *köning*, quanh năm đất nhỏ được vun lên – như thường lệ - người ta dựng những cây cọc chung quanh “như quây khoảnh nhốt heo” (H. XII).

Không giống với những người chết khác, Pötao phải nằm một mình trong mộ của ông, vợ và các con ông không được chôn cùng, “điều đó sẽ khiến đất khô đến mức lõm xuống và nứt ra”.

Khoảng một tháng sau, lễ giỗ kinh điển được cử hành để “rửa mộ” *pömönöi pösat*. Những người đến gồm chức sắc *ania-gô*, người phó chính, và những người đã thực hiện nghi lễ tang ma – đặc biệt những người đàn ông và đàn bà đã buộc hai bàn tay người chết và xe sợi chỉ¹. Một con trâu được xẻ thịt ăn trên mộ, người ta đánh chiêng *wang*; nhưng ở đây buổi lễ không kéo dài về đêm, và sau đó không được lặp lại nữa, như vậy là tương đương với việc bỏ mả. Căn lều *athoa*, dùng trong cuộc chia tay cuối cùng này, được đốt đi, *chuh*; ngôi mộ *pösat* bị bỏ, *lui*, người ta sẽ không trở lại đó để mang cơm như đối với những người chết khác.

Nếu sau cái chết ấy xảy ra những tai họa, dịch bệnh hay hạn hán, thì sẽ có một lễ hiến sinh bồi chữa, tầm mức tùy theo tai họa nặng hay nhẹ: ba con heo và ba con trâu, hay bảy con heo và bảy con trâu – mức lý thuyết gắn với giá trị biểu trưng của các số 3 và 7. “Người ta làm như vậy để có được mưa như trước, như ngày xưa”.

Các vấn đề sau tang lễ không được bàn luận như đối với những người thường. *Puai’ kömai*, cuộc bàn cãi giữa họ hàng người quá cố và họ hàng sui gia, về lý thuyết để tìm ra nguyên nhân cái chết, thực tế là để quyết định việc chia xẻ đóng góp, dầu là khi Pötao hay vợ ông ta chết, chỉ có thể do các chức sắc (*ania-gô* và *köiang*) cũng như những người thân của ông đã buộc tay người quá cố và xe chỉ, giải quyết. Còn về *dui*

nuei, việc tục hôn theo ưu tiên của người vợ hay chồng góa với một người họ hàng của người quá cố, thì quy tắc đối với Pötao có khác, đặc biệt người vợ góa không được tái hôn với một người họ hàng của người chết, cũng như với một chức sắc *ania-gô* hay *köiang*, mà chỉ được theo chỉ định của các đại diện Pötao ở các làng. Dù các chi tiết trong các cuộc bàn cãi ấy và hệ quả áp dụng của chúng ra sao, những dự tính ấy cũng là những sự phòng ngừa, nhằm cô lập Pötao sau khi đã chết cũng giống như khi ông còn sống; ông được đặt riêng ra một bên, ông đã từng và vẫn quan hệ với những gì hùng mạnh nhất trong lĩnh vực của các *yang*, vậy nên cần trọng gìn giữ chế độ ngoại lệ ấy và giữ sao cho tục lệ (đã được chứng minh) được tôn trọng tốt, từ đó mà có chuyện các chức sắc truyền thống can dự vào những việc, đối với dân chúng thông thường, là những việc thuần túy gia đình.

¹ *Röwöi, xe (chỉ), có thể ám chỉ việc chuẩn bị sợi chỉ đeo vào cổ tay Pötao lúc ông đã chỉ định, đây là công việc thuộc về nhánh thứ của họ Kösor (x. chương sau), hay về ködam, thanh ngang hai mảnh gỗ có quấn chỉ và dùng để xua ruồi trên thi thể (nghỉ thức tang ma).*

Khi một Pöato mới được chỉ định người ta dẫn ông ta đến chỗ người ông ta sẽ thay thế, nghĩa là đến mộ người tiền nhiệm, để báo cho ông này biết ông ta có một người kế vị, bằng cách hiến sinh một con trâu. Ở mộ người ta làm như sau:

Các *Pai-Asau* chơi trò lôi kéo, *plü*, vị Pötao tương lai đến tận ngôi mộ để làm cho ông ta chịu nhận trách vụ của mình – ngoài các nghĩa khác, *plü* là nói về con thỏ lộ mặt trước người đi săn, nhảy múa, biến đi và lôi kéo người thợ săn đi sâu mãi vào rừng. Vậy nên Thỏ-Chó-Mèo- Cây cầm một bầu rượu cần và một cái “ca” (*dding-jok*, cái cốc làm bằng một khúc tre phía trên mắc, mắc được giữ nguyên, chứa được khoảng một phần tư lít) và đi tìm vị Pötao tương lai vẫn đứng riêng một mình, vì ông ta không dám trộn lẫn vào đám người vây quanh mộ. Họ rót rượu vào cái ca và đưa cho ông ta: “Này! Đây là rượu cho ông đấy, ời ơi!”. Ông ta sắp cầm lấy, nhưng chưa kịp thì những người dụ dỗ đã cầm rượu bỏ chạy và đến ngôi ở chỗ xa hơn; ông ta đuổi theo, họ lại chạy mất, kéo ông ta đến thật gần mộ; đến đây họ mới chấm dứt trò chơi, nắm lấy ông, ôm chặt.

- - Sao lại bắt tôi thế này?
- - Ô ời, chúng tôi muốn ông làm Pötao để thay chân người đã chết ở đây!

Rồi mọi người uống rượu trên mồ. Trở về làng người ta làm một lễ hiến sinh dâng yang- làm-ra-các-Pötao để chính thức hóa việc chỉ định người kế vị.

B. THƯỜNG TRỰC

Gah yu’ ời Bo’ Bên tây ông Bo’

gah ngo’ ời Tu’ bên đông ông Tu’

gah yu’ ời Bo’ bên tây ông Bo’

gah ngo’ ời At bên đông ông At

Công thức sáo ngữ được khớp vào nhau theo lối âm học, Bo’ khớp với *ngo’* và Tu’ khớp với *yu’* theo một nguyên tắc cơ bản của thể văn truyền khẩu, và kéo nhau theo ngữ nghĩa mỗi khi nói đến Pötao, dù là trong một lời khẩn, một lời bình luận, một cuộc trò chuyện bình thường về đề

tài này, Bo', Pötao Nước, At và Tu' người kế vị ông, Pötao Lửa, đều là ánh chiếu của cuộc “độ sức” thường trực Nước-Lửa được phản chiếu trong không gian thành tây-đông.

Sự phân cắt về ngữ nghĩa giữa *ngo'* và *yu'* khá là phức tạp và là nguồn gốc của nhiều sự nhập nhằng. *Ngo'*, không xác định gì thêm nữa, đúng ra là chỉ phương mặt trời mọc; trong một ngữ cảnh sơn văn học *ngo' ia* (*ia* thường được hiểu ngầm) - chỉ vùng thượng lưu và tức là ở trên cao đến mức *gah ngo'* có thể tương đương với *gah dlong*, ở bên trên. Đối xứng lại *yu'* chỉ phương mặt trời lặn, hạ lưu, bên dưới. Việc trong từ ngữ *yu'* có hàm ý thượng lưu và phương đông chỉ có thể giải thích được bên sườn phía tây, đối với các con sông phụ lưu của Mékong, nơi quả là người dân thấy vùng thượng lưu nằm về hướng Mặt Trời mọc; rất có thể - và các phả hệ xác nhận đúng

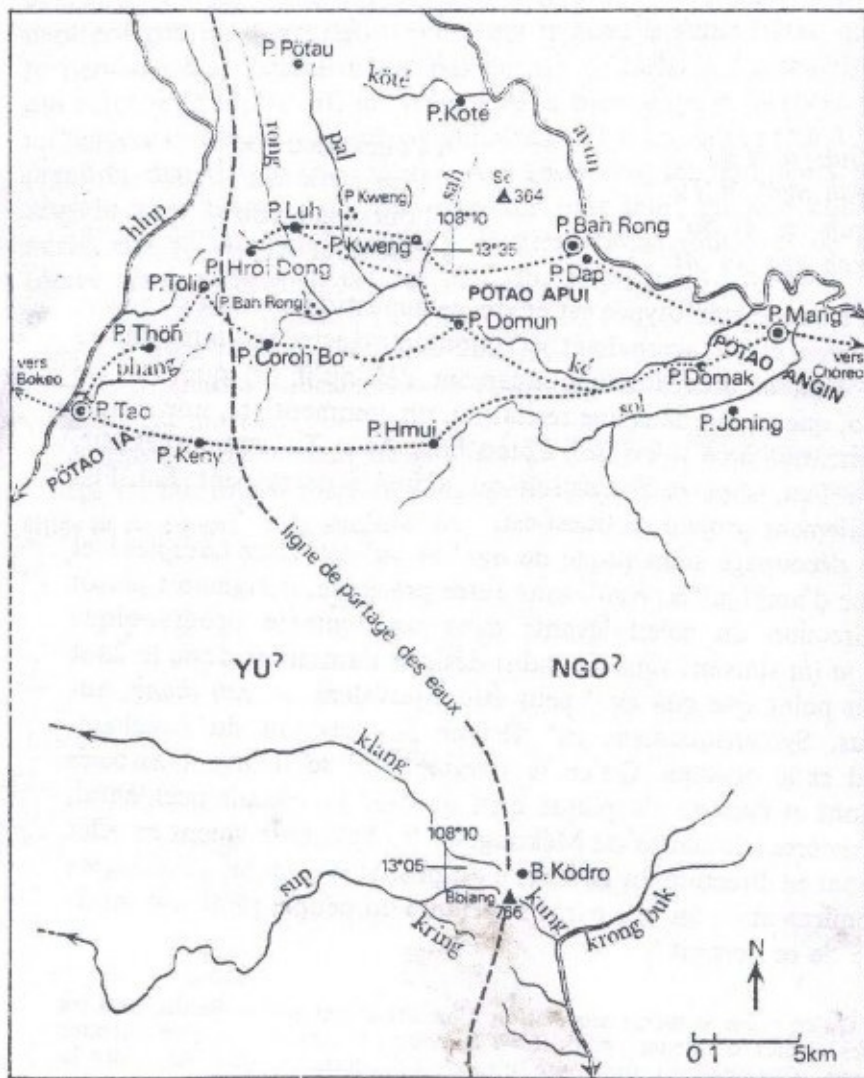
như vậy - một bộ phận quan trọng dân tộc jörai có nguồn gốc ở phía sườn bên này¹.

Cách chia thành *ngo'* và *yu'* là cách chính xác hơn cả để phân biệt các Pötao; nhưng nó lại bỏ vị Pötao thứ ba ra một bên, ông này chỉ gia nhập vào hệ thống lập nên bởi *apui* và *ia* bằng cái tên *angin* của ông, và lại *ngo'* hơn

Đường phân thủy được vẽ (bằng đường lấm chấm) ở ngang các trú sở của các Pötao và, cách năm mươi km về phía nam, ở ngang làng Ködro nơi, giống như Plöi Töli ở phía bắc, được gọi là *kang lon*, giới hạn đất, “biên giới” giữa các vùng lãnh thổ tuần du của các Pötao phía đông và phía tây. Đường 14 hiện nay nối liền Banméthuot với Plöiku và Kon Tum chạy theo gần sát đường này.

Plöi Tao, ở hợp lưu của các sông Phang và Hlup, là trú sở truyền thống của Pötao *ia*; Plöi Bah Rong, tại hợp lưu của các sông Rong và Ké, là trú sở của Pötao *apui* – hiện nay đã chuyển đến gần Plöi Dap, bên sông Ayun -; Pötao *apui* đã ở tại Bah Rong cũ khi Cupet đã qua đây vào năm 1890; năm 1904, Odend'hal đã bị giết ở Plöi Kweng cũ, gần sông Pal, có thể lúc đó là trú sở của Pötao *apui*, nhưng điều này không chắc chắn. Ta thấy, cách nhau gần như là đồng đều về bên này và bên kia “đường phân tuyến”, hai vị Pötao ở thật gần nhau; đây là sự đụng chạm kết hợp/tách biệt trên sân chơi giữa Nước và Lửa, đối nghịch và bổ sung. Họ giống những hai nhân vật quay lưng vào nhau trên đỉnh (cao nguyên ND) để nhìn về phía hạ lưu (*rong* có nghĩa là lưng, xương sống)

¹ Về việc ở người Chăm cũng có sự kết hợp vùng thượng lưu với hướng Đông, cũng là qua các từ ngữ (*ngo'* và *yu'*), có thể xác định là một Champa đầu tiên (Champa-sak) hẳn đã có thể nằm về phía tây, đầu đó giữa sông Mékong và dãy đường đỉnh (của Trường Sơn – ND), và đã phát triển về hướng đông.



Hình 13 – Địa lý của các Pötao.

Về phía hạ lưu của Pötao apui, theo sông Ké (Bah Rong cũ) hay sông Ayun (Bah Rong mới), là làng ‘Mang, trú sở của Pötao angin’ Vạch lăm chấm là các đường giao thông chính của vùng jörai. Đường đỉnh không phải là một đường ngăn cách: trên quãng gần 10 km có đến ba con đường chính cắt ngang qua nó. Trục liên lạc lớn ngày xưa là trục đông- tây (ngày nay các lối đi qua chỉ còn theo hướng bắc-nam dọc con đường lớn), đây là biểu tượng trên thực địa của những gì các Pötao là đại diện trong chức năng liên kết của họ. Pötao apui vì ông ta ở xa hơn về phía đồng, thời lại *yu'* hơn ông ấy bởi vì ông ta ở hạ lưu; điều này sẽ chỉ lối cho ta định vị nhân vật thứ ba này.

Gah yu' öi Bo' gah ngo' öi At Phía tây Bo' phía tây At

Ông Bo' là Chủ tế_Nước, ông Tu' là Chủ tế_Lửa, Bo' mát tính, rönang, dẫu người ta có làm gì, ông ta cũng không giận. Tu' gắt hơn, kötang; nếu người ta không kính trọng ông, từ trên lưng voi ông ném xuống một nắm gạo vừa đọc một lời rủa, và làng của người ấy sẽ bị cháy. Một người như nước, kar ia, người kia như lửa, kar apui (Ama Bläch).

Rõ ràng các tính cách ấy là những tính cách của chức năng của họ chứ không phải của những cá nhân đảm trách chúng; Bo' đúng ra là kötang hơn Anyot hiện tại nhiều. Một người có cái mát của nước, người kia có sức mạnh của lửa; người này được gọi là Pötao-mẹ, người kia là Pötao-cha – tôi sẽ trở lại các từ ngữ gắn nước với người đàn bà, lửa với người đàn ông, và rõ ràng tương ứng với chức năng lý thuyết vì không một

người đàn bà nào từng làm Pötao.

Còn về Pötao angin, Chủ tể- khí, *ana'*, “con trai” của hai vị kia, người ta bảo ông ta dữ hơn và đáng sợ hơn: ông ta canh giữ những viên đá huyền ảo, là những chiến binh. Anh con trai hiếu động ham đánh nhau (thực ra Bom là người mát tính nhất) “giống như angin”, gió, khí chuyển động.

Phía tây đường đỉnh là lãnh địa của Pötao ia, ở đây ông là “người canh giữ”, *wei*. Ảnh hưởng thực tế của ông lan đến người Jörai-Hödrung phía tây và người Chöbuan, và nhất là về phía nam, đến tận người Ê Đê. Gần làng Ködro (quận Bbon Ho) có núi Mböi (826 m), cũng còn gọi là Bblang (*Bombax malabaricum*) do từ tên cây được các vị tiên nhiệm của Bo' và At trồng lộn đầu xuống đất ở đây, và đây là “ranh giới”, *kang lon*, giữa hai lãnh địa; xa nữa, về phía đông, là lãnh

địa của Pötao apui có ảnh hưởng lan đến thung lũng sông Apa, nhất là bên hữu ngạn, ngược về hướng bắc đến tận vùng người Ba Na¹.

Pötao angin, với những chiến binh lăm chuyên của ông, hằng hà sa số, là *gah ne*, ở vùng thung lũng Chöreo người ta bảo vậy, nghĩa là “ở phía bên này” (sườn đông, về phía hạ lưu).

Vào thời còn được sở hữu tự do lãnh thổ của mình, trước khi nó trở thành chiến địa và trở thành đất đai bị những kẻ khác thêm muốn, người Jörai định kỳ di chuyển chỗ ở của mình, làng và

1 Ta có thể nghĩ có chăng một sự liên quan giữa việc phân bố các Pötao, mỗi người một bên sườn theo đường phân thủy, với một ranh giới xưa giữa Champa và Campuchia, trước khi có cuộc xâm lấn của người Việt, chỉ chia cắt xứ sở của các Pötao, cũng như phải chăng mỗi bên trong hai vùng được chia theo ảnh hưởng Chăm và Khơme, nhất là ta lại biết rõ mối quan hệ chặt chẽ giữa Pötao phía Tây với Campuchia; tuy nhiên thiết chế Pötao có thể xưa hơn nhiều.

ruộng rẫy, do kỹ thuật canh tác bằng đốt rẫy của họ (quay vòng đúng hơn là du canh), mà vẫn ở trong một chu vi xác định; tuy hiện nay phương thức này có xu hướng thu hẹp lại do sự phát triển của ruộng cố định được tưới nước. Đường như trú sở của các Pötao tương đối ổn định từ lâu, một bên gần hợp lưu của sông Phang, bên kia gần hợp lưu của sông Rong.

Các vùng ảnh hưởng tương ứng của các Pötao có trục chính theo hướng bắc-nam; song, ít ra là trong lịch sử xưa của vùng cao nguyên, đây không phải là trục quan hệ cộng đồng giữa các làng, mà ngược lại là trục chiến tranh: tranh chấp giữa người Jörai vùng trung Apa với vùng thượng Ayun, các cuộc chiến chống người Ba Na, các cuộc đột kích của người Jörai-Arap ra phía bắc Kontum. Các đường giao thông lớn đều theo hướng đông- tây: con đường Bokeo là một trong những đường buôn bán chính sang Campuchia và Lào (đá quý, vàng, vải, đổi lấy các sản phẩm của xứ jörai, gồm cả nô lệ), cũng là con đường của những người đi săn, đến từ phía đông, đuổi theo các đàn bò hoang mà vùng hạ cao nguyên, đầm lầy và thưa người, rất phong phú. Từ thung lũng Chöreo người ta ngược sông Ayun, rồi chi lưu của nó là sông Ké, và lại đi xuống ở phía bên kia theo sông Phang và sông Hlup. Song các Pötao, mà hai trú sở nối nhau trên con đường này, có thể nói là đã đảo ngược những mối quan hệ này, cứ như là, người nào phần ấy, phải nối liền phía bắc với phía nam, dành trục đông-tây cho các quan hệ với bên ngoài xứ sở jörai (An Nam một bên và Campuchia một bên), không hề là để nối liền hai bên sườn với nhau (chẳng hề cần thiết bởi vẫn thông thương với nhau không ngừng).

Tôi xin kể các lời chứng thu được về việc này:

“Pötao apui và Pötao ia không thăm viếng nhau, sợ chất khí của họ gặp nhau, *höpo*’.”

“Vị phía Đông không dám đi sang phía Tây, vị phía Tây không dám đi sang bên này” (thực tế dường như không bao giờ thấy vị này trên lãnh địa của vị kia).

“Pötao apui và Pötao ia, nếu tình cờ gặp nhau trên đường, chỉ trao đổi nhiều lần là đôi lời, không dừng lại”.

“Nếu Pötao phía Đông sang thăm Pötao phía Tây, thì ông ta báo trước và gửi lễ vật.”

Biết nói sao về điều này, nếu không phải quan hệ giữa hai Pötao được coi là nhập nhằng, như giữa Lửa với Nước, như giữa chồng với vợ (thậm chí không chạm vào nhau, ở chỗ đông

người), và tất cần tưởng tượng ra một người thứ ba để thu xếp công chuyện, bằng cách làm cho nó phức tạp thêm.

Mỗi người ở lại chỗ của mình, về hai phía của tấm gương (H. XIII).

Ở Plöi Tao, Chủ tế-Nước “giữ cái vỏ”, *jja’ hrum*, (dầu đúng là có một lưỡi gươm trong kho của ông, nhưng đây là công thức đã được chính thức hóa). Nên biết rằng vỏ gươm và dao *jörai* được làm bằng hai miếng gỗ dẻo thành máng, ép vào nhau và cố định bằng một sợi mây (hãy nhớ lại nhân vật truyền thuyết Pang vót mỏng sợi mây ấy); như vậy nó lớn hơn cái lưỡi vì lưỡi có thể được đút vào vỏ:

Prong hrum kö ddau

(hơn) lớn vỏ so với lưỡi gươm

theo ngôn ngữ có vẻ mâu thuẫn, bởi vì rõ ràng lưỡi gươm “quan trọng”, *prong*, hơn vỏ gươm, và lại có nghĩa nhập nhằng, bởi người nghe liền nghĩ ngay đến quan hệ giữa đàn bà và đàn ông, miệng vỏ gợi nhớ đến cái âm hộ.

Ở Plöi Bah Rong, Chủ tế-Lửa “giữ lưỡi gươm”, *jja’ ddau*, cơ quan sinh dục nam được che bằng một tấm vải (chứ không phải trong một cái vỏ), theo cùng ngôn ngữ trên, là “quan trọng” hơn, được đảo lại và kéo dài thêm:

*prong bblang kö köbau cây gạo vượt con trâu*¹

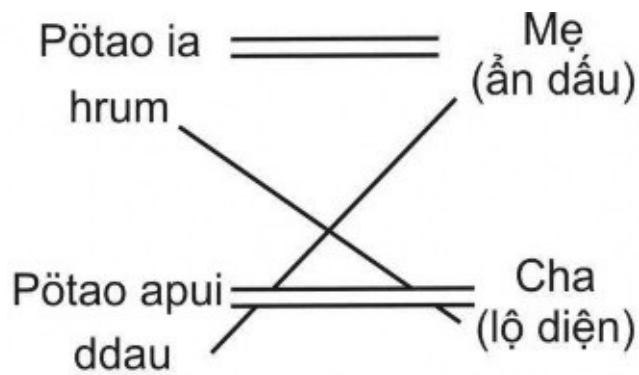
prong ddau kö hrum lưỡi gươm vượt vỏ gươm

Bên nào cũng nói về mình, khiến ta chẳng biết ngôi thứ ra sao nữa, và đây chính phải là như vậy. Lưỡi gươm bây giờ bị giữ cách xa với vỏ cũng như lửa với nước, như người đàn ông với đàn bà. Pötao apui được gọi là “cha” – điều ấy không ngăn ông ta đồng thời là mẹ. Ông có hai chức sắc *ania-gô* và bốn phó *köiang*; ta dễ suy ra là Chủ tế có cao hơn thế nào đó so với các phó của ông, nhưng bốn người này lại nhập cùng ba phó của Pötao angin (cũng ở phía Đông), tạo lại một sự đối xứng trong khác biệt.

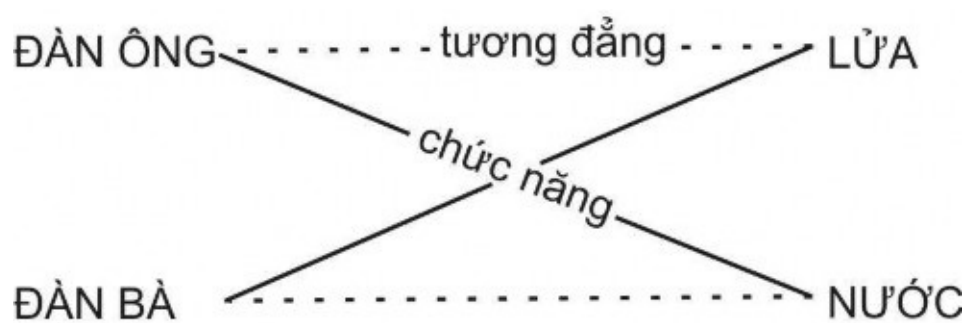
1 Âm chỉ cây gạo cột trâu ở gốc trong lễ hiến sinh

Đặt câu hỏi trong Pötao apui và Pötao ia ai là lớn hơn, hay quan trọng hơn, thì cũng giống như hỏi đàn ông và đàn bà ai là lớn hơn – điều chẳng có ý nghĩ gì trong xã hội *jörai*. Người đàn ông xuất hiện ra phía trước

và bên trên, bởi vì trong thực tế mọi sự đều dựa trên người đàn bà, dầu bà không ra mặt, cũng giống như lưỡi gươm – điều ấy tạo nên một phép đối ngẫu chéo rất quen thuộc đối với phong cách jörai vốn đảo chéo các đối xứng:



Khi một người bên ngoài đến một làng jörai, họ chỉ tiếp xúc với những người đàn ông, và chỉ những người đàn ông đi ra bên ngoài. Có thể sự cần thiết về mặt thiết chế phải dấu lưỡi gươm, cũng như người đàn bà, giải thích vì sao trong quan hệ với người Kinh ở Huế, người Jörai đã để cho người ta gọi Thủy-xá (Sadet Nước) thay vì Hỏa xá (Sadet Lửa) và còn giữ tình trạng nhập nhằng để không tiết lộ lưỡi gươm cũng như người phụ nữ của họ; nước, (*ia*, cũng còn có nghĩa là dòng nước) là nhân tố liên kết, trái với lửa, nhưng trong xã hội người đàn ông lại có chức năng liên kết và người đàn bà ở trong góc bếp (lửa ND) – hoặc lại thêm một đối ngẫu chéo:



Ở Plöi ‘Mang, Chủ tể-khí nắm các viên đá huyền ảo, đoàn quân các chiến binh, chứ không phải cái cán, cái chuôi (*gron*) như ta có thể tưởng – ít ra cũng là trên lời nói, bởi không thể không nghĩ đến điều đó khi trong đầu ta luôn lớn vồn những câu như:

“Bao gươm thuộc về người Việt, cán thuộc người Lào, lưỡi thì người Jörai.”

Đương nhiên không có sự tương ứng đúng y theo từ ngữ (chẳng hạn từ Việt đến Pötao ia) mà là theo cùng chuỗi với nhau để hàm ý một sự phân cách giữa ba yếu tố được chia ra giữa ba nhân vật coi như là xa lạ với nhau. Hơn nữa, cũng không loại trừ là Pötao agin không phải “nắm”, *jja*’, cái chuôi nếu ông, ta vốn là nam tính hơn cả trong ba người, cũng là nhân vật trai tráng (*gron* cũng có nghĩa là dương vật); ông ta không phải là cha và mẹ như hai người kia, mà được gọi là *ana*’, đứa con trai. Phải chăng không duyên cớ gì mà ông ta lại ở phía hạ lưu, xa nhất về hướng Đông, với các “chiến binh” của ông, trên con đường của các cuộc xâm nhập, ở làng ‘Mang (“lối vào”) đồng âm và cũng có thể là đồng đẳng với ‘Mang Giang xa hơn về phía bắc, là lối vào xứ Ba Na.

Chủ tể-khí có hai chức sắc *ania-gô* và ba người phó *köiang*, như vậy hoàn thiện con số đẹp là số bảy cho các *köiang* phía Đông, bởi không có sự cách biệt giữa Pötao apui và Pötao angin (họ có thể gặp nhau và đi tuần du đến cùng các làng giống nhau) cũng như không có sự cách biệt giữa người cha và con trai của

mình trong đời sống xã hội, trong khi người con trai (ngược với con gái) không được ở nhà cùng mẹ mình.

Người Jörai, vốn say mê phân loại, cứ tạo nên những phân cắt đến vô tận để thực hiện trên đó những cắt giao, biểu trưng theo một cách khác sự phân chia chức trách của các Pötao. Để hiểu được điều đó cần có một số những giải thích kỹ thuật.

Lò rèn của người Jörai cần có một ống bệ, gồm hai ống tre trong đó hai cái pit-tông phủ bằng lông gà thụt lên thụt xuống, đẩy hơi gió về phía dưới các ống tre thông với hai đường dẫn đến một đống than củi nhỏ, *hödang*, cho đến khi cháy đỏ lên. Chẻ củi (để đốt than) là công việc của đàn bà; thụt ống bệ thì trung tính, có thể do đàn bà làm. Lò rèn còn cần có một cái đe, *gran*, một cái búa, *mut*, những cái kẹp, *chönaih*, tất cả đều bằng sắt, chỉ riêng đàn ông sử dụng trong thao tác rèn chính thức, gọi là *tia*.

Việc đan dệt của người Jörai, bao giờ cũng là *mönyam* đan vào nhau, gồm hai hoạt động: dệt vải để may quần áo, công việc của đàn bà, và dệt các sợi (tre, mây hay cói) để làm đồ đan, chiếu, gùi, thúng, là công việc của đàn ông.

Về phía Pötao ia, người ta bảo là ở đó có những người làm trong lò rèn: *pö bkah hödang*, *pö dui rödai*, người chẻ củi, người kéo bệ - nghĩa là không phải những công việc chỉ riêng của

người đàn ông; người ta còn bảo ở đây còn có những người dệt chỉ trắng để làm khố, *toai*, và làm chăn, *aban*, cho Pötao - là việc chỉ riêng của đàn bà – thậm chí ama Tré đã nói rất ngắn gọn: “ôi Bo’ dệt chăn và khố cho Pötao, đều phải là màu trắng, Pötao không thể dùng đồ dệt nhuộm¹“. Thật chẳng còn cách nào hơn nữa để xếp Pötao ia về phía người đàn bà. Về phần Pötao apui, người bảo là có *pô kia* người thợ rèn, *pô mönyam*, người đan gùi, là những kỹ thuật viên toàn đàn ông. Điều đó cũng đặt các Pötao Nước và Lửa về phía sản xuất-chế biến. Còn Pötao Gió, mà ông ta không nói gì cả, thì dường như có thể hiểu: ông ấy được dành cho việc sử dụng, đối với đứa con trai (vốn không sản xuất) và người chiến binh (là kẻ phá hủy) thì điều thích hợp là tiêu thụ-hủy hoại.

Có thể thấy khá rõ là lối phân biệt và đối xứng chéo ấy không hề quy về một sự phân chia quyền lực², mà đúng hơn có thể xem như là cố công tìm kiếm một chứng minh cho “tam vị nhất thể”³ để thiết lập một hệ thống quyền lực mà vẫn giữ một thể nước đôi, đồng thời giữ được một trật tự. Không có nước đôi và trào lộng, thì thiết chế sẽ thành chuyên chế; nhưng không có trật tự (ít ra cũng là tượng trưng) thì cũng không thể hình dung ra quyền lực và yên tâm.

Thiết chế, trong lý thuyết và trong sự tồn tại thường hằng của nó có thể hình dung như sau:

Pötao ia Pötao apui Pötao angin

¹ Việc Pötao chỉ dùng đồ bông “tự nhiên”, không nhuộm bất cứ màu nhuộm (có tính kỹ thuật) nào, nên được liên hệ với việc ông ta vốn ghét các ghế ngồi và các loại xe cộ (như chúng ta đã thấy ở trên). Thái độ này mang một sắc thái phản-văn hóa, có thể phụ thuộc vào chỗ Pötao có quan hệ với các yếu tố của tự nhiên và theo một cách nào đó là đại diện cho các yếu tố đó, và chính xác hơn là phản-kỹ thuật. Có một điều cần chú ý để hiểu quan điểm của người Jörai đối với kỹ thuật. C. Lévi-Strauss viết: “Nhân loại đã nhận lấy ngọn lửa bếp đánh đổi bằng sự phá vỡ mối thông liên vốn tồn tại xưa kia giữa trời và đất” (*Con người trần trụi*, tr. 557); việc sở hữu được kỹ thuật sẽ là phải trả giá bằng sự chia cách với trời. Trong trường hợp nền văn minh phương Tây, sự phát triển kỹ thuật và một kiểu chủ nghĩa duy vật nào đó đã đạt được bằng sự đánh đổi một cảm thức tôn giáo bị thoái hóa đi và bị coi là lỗi thời. Huyền thoại của người

Jörai cũng có nói về sự một phá vỡ mối quan hệ với trời; kỹ thuật còn lại ở trên trời, theo nghĩa đây không chỉ là nguồn cội của nó mà cả mọi hiệu quả hiện tại của nó đều thuộc quyền của các *yang*, phần của con người chỉ là một sự áp dụng có tính chất nghi thức, đến mức chẳng hạn việc nhuộm vải rất chính xác là một nghi lễ với một lời khấn nhằm làm cho màu nhuộm ăn được vào vải. Hệ quả của sự “phá vỡ” chính là ở chỗ con người chỉ có được kỹ thuật bằng cách mỗi lần lại cầu xin được đem dùng và không bao giờ biết được kết quả sẽ ra sao. Việc Pötao tránh dùng (đến kỹ thuật ND) (là một nghi thức) có thể được hiểu là do hoạt động nghi lễ thường xuyên của ông trong một lĩnh vực cao siêu trước sau chỉ nhằm duy trì sự tồn tại bền vững của tộc người.

2 X. điều Jan Vasina nói về E. Meyerowicz ...

3 Nguyên văn: “trois en un” = “ba trong một” (ND)

ami’ (mẹ) ama (cha) ana’ (con trai)

rönanag (lành) *kötang* (mạnh) *kötang hloh* (mạnh hơn)

röot (lạnh) *holor* (nóng) (không lạnh không nóng)

TÂY ĐÔNG (xa hơn về ĐÔNG)

2 ania-gô 2 ania-gô 2 ania-gô

7 köiang 4 köiang 3 köiang

Mỗi người chăm lo một khu riêng trong đó họ đi tuần du, mỗi người giữ một “kho báu” trong một nơi dấu kín, mỗi người cầu khấn hay được cầu khấn bằng những công thức giống nhau. Chức trách của các chức sắc ở mỗi bên đều giống nhau.

Chức sắc ania-gô có hai người, giống như hai vị thượng thư của các vua Chăm: *çri pöliang* và *çri po yang*, nhưng con số này, cũng như con số các *köiang*, là con số lý tưởng – nên tôi đã đưa ra sơ đồ trên như là sơ đồ “lý thuyết” – trong thực tế, không phải lúc nào cũng có một người riêng phụ trách một chức năng, chức năng đó bao giờ cũng có, có thể do bất cứ người nào đảm nhận, miễn là thu xếp sao để không vi phạm các điều kiêng kỵ gắn với chức trách đó. Một trong hai chức sắc ấy là *ania-gô* chính thức, thường là em rể (chồng của người em gái) của Pötao (ama Chöi em rể của Anyot, Né em rể của Bom) tức là *pô rong*, người nuôi sống gia đình, quan trọng hơn các anh em trai của người vợ (tức là của Pötao) trên bình diện xã hội; vị chức sắc kia được gọi là *ania-phun* (*phun*: thân cây, cơ sở, nền tảng) – mỗi lối nói tế nhị để tránh một sự phân cắt về tôn ti. Về *ania-gô*, người ta nói là ông ta “gìn giữ truyền thống”, *wei tölöi phian*; về *ania-phun* thì là người phụ trách các vị phó, *wei bling köiang*; quan hệ của người này đối với người kia cũng gần giống như một vị Thủ tướng đối với một bộ trưởng bộ Nội vụ.

Các vị phó *köiang* Pötao, cũng giống như các bộ trưởng, thông thường do Pötao chỉ định, được sự đồng ý

của toàn thể nội các; cũng có khi họ phục vụ cho cả người kế vị (như Né cho Pötao angin). Các *köiang* (nghĩa chung là “người phó”, “người phụ tá”) hầu như bao giờ cũng là người họ Kösor; họ được chia thành *phun*, chính, và *tödu*, thứ - là những danh hiệu lý thuyết, không kể số lượng thật là bao nhiêu, thường không vượt quá hai người (năm 1968 các *köiang* của Anyot là Kösor Na và Kösor Mlong, người đầu ở làng Bah Rong, thứ hai ở làng Plöi ‘Mang).

Sau các *ania-gô* và *köiang*, là đến các *khoa yang*, hiểu theo chữ là “những người chủ thiêng”, tức là những người, trong từng làng, đứng ra điều khiển chính việc thực hiện các nghi lễ chung – và cần hiểu đây cũng là toàn bộ đời sống của làng, toàn bộ các hoạt động xã hội vì lợi ích chung (trái với các lợi ích của từng nhà, các nghi lễ nhỏ trong gia đình, do người cha trong gia đình hay người anh em của người vợ đứng ra làm, tùy theo từng trường hợp). Như vậy mỗi làng ủy thác cho một *khoa yang* điều khiển các chung (những công việc có ý nghĩa sinh tồn chứ không phải những trò trẻ con – theo cách nhìn của người Jörai – là việc của một ông sếp làm vì phụ vực một chính phủ bên ngoài, đóng ở Sài Gòn hay ở đâu đó); là thông tín viên và là chủ nhà của Pötao mỗi lần ông ta đến, *khoa yang* thường được chọn trong trong số những người sui gia của gia đình *gong-plöi*, người được lấy tên để đặt thành tên làng, và chức trách của ông ta được truyền nối cho người con rể của ông (như ở Bbon ama Jjöng, Kösor Wöl là con rể của Kösor Seng, còn chính ông này lại là con rể của ama Jjöng). Trong những làng có tầm quan trọng nhất định (ít ra cũng là về mặt lịch sử, do vai trò của *gong-plöi* ở trong vùng), *khoa yang phun* (chính) có những người phụ tá như sau:

töbia’ gah ngo’, “người đi ra phía đông”, người phó thứ nhất ở Bbon ama Jjöng là cha-của- H’krum);

töbia’ gah yu’, “người đi ra phía tây”, người phó thứ hai (ở Bbon ama Jjöng là ông-của-

Hiach);

rồi đến một một người phụ của các *köiang* nhỏ: nhân viên thừa hành việc quyên góp, *chir*, nhân viên thừa hành việc múa, *swang*.

Lỗi biểu hiện tôn ti này chỉ áp dụng đối với các chức trách lý thuyết, chứ không phải cho các nhân vật (cụ thể¹). Người ta bảo rằng người phó phía đông cầu khẩn Yung-Hmeng, Prong-Pha v.v., người phó phía tây cầu khẩn các chiến binh, đám hăng hà sa số, v.v., trong khi lời cầu khẩn ấy chỉ do một người nói ra.

Hơn nữa, một số các chức sắc ấy có thể được Pötao chỉ định, đặc biệt trong các cuộc tuần du của ông, như là những *reih-deih*, những kẻ sai bảo trong việc nghi lễ để giúp ông. Trong một làng, khi có trường hợp khẩn cấp, một *reih-deih* có thể *khoa yang* – khi đó ông ta có thể chế nước vào ghè rượu nếu không có mặt một chức sắc “am hiểu công việc” (như ở Bbon Jjöng, cha-của-

1 (ND)

H’Krum đã thay thế cha-của-H’Kam, ông này là siêu-*khoa yang phun*, gần như là-*köiang* của Pötao). Và lại còn các các *Pai-Asau*, do các *ania-gô* chỉ định trong số các chức sắc, chủ yếu là để chuẩn bị cho cuộc tuần du của Pötao:

asau, chó, pô bbong hau, người nếm trước các món ăn;

eo, mèo, pô lang su’, người dò xét, bảo đảm an toàn (cho nghi lễ);

pai, thỏ, và möja, cây, là những người thấp tùng;

pô swang ram, những người múa biểu diễn, họ cũng có thể là những người đã kể ra trên kia. Đối với mỗi loại chức sắc (*asau, pai, eo, möja*), có một người đứng đầu lần lượt chỉ định tất cả các thành viên trong nhóm của mình: ai làm *asau*, ai làm *pai* v.v.; tất cả những người này đều được Pötao trả công (cho việc thực hiện chức trách (trong nghi lễ này¹), chứ không phải lương cho viên chức).

Với một sự tiết kiệm tối đa về từ, có phần được bù bởi các lỗi lặp lại, những từ dùng trong các loại hạng khác nhau khiến chúng mang nghĩa khác nhau, người Jörai khiến cho các hệ thống phân loại trở nên rất phong phú – như tên các loại thực vật dùng để phân biệt các thị tộc, và tên các con vật thì dùng để chỉ các chức trách. Cũng như vậy, một số người rất hạn chế (vẫn là một số người “thiên” ấy xuất hiện) đảm nhiệm nhiều nhiệm vụ đan chéo nhau. Quá trình này là đặc trưng của các nghi lễ, đuổi theo tính liên tục, bằng cách “nhét kín các kẽ hở²”, không chỉ bằng việc lặp lại các cử chỉ và các lời nói, mà còn bằng sự đa dạng của danh hiệu chia nhỏ chức trách, cứ như bao giờ cũng là bỏ thiếu mất một điều gì đấy, để có được thật nhiều cơ hội và tin chắc rằng mọi sự đã được lo toan đến cùng kiệt.

Tất cả các chức sắc ấy đều phải tuân theo cùng những điều kiêng kỵ như Pötao. Những

điều cấm kỵ, *kom*, hay kiêng, là thuộc về thức ăn, áo quần, thái độ; chúng là những quy định riêng

1 (ND)

2 Cách dùng của C. Lévi-Strauss về nghi lễ vốn bao giờ cũng tìm cách “tái lập cái liên tục từ cái gián đoạn”. Tác giả sau đó đã viết tiếp: “Nỗi lo lắng ám ảnh phải lặp lại bằng lối chia nhỏ ra, phải nhân lên bằng lối lặp

lại, những đơn vị nhỏ nhất của đời sống biểu lộ một nhu cầu day dứt chống lại mọi sự cắt đứt hay gián đoạn khả dĩ sẽ gây tổn hại cho đời sống”. (1971, tr. 603). Về “Việc nghi lễ của con người”, E. R. Leach cũng nhận xét như vậy về sự lặp lại: “‘Ngôn ngữ’ của các lễ tục cực kỳ cô đọng, coi rằng cùng các chuỗi thuộc các loại hạng có thể bao hàm những ý nghĩa hết sức khác nhau. Điều đó cũng giống như trong toán học. Tư duy nguyên thủy có khả năng biến đổi, theo nghĩa như ta vẫn dùng đối với toán học” (x. J. Huxley, 1971, tr. 248).

cho thị tộc hay cho vùng. Chúng cũng là một cách để phân biệt (giữa các thị tộc và vùng)¹. Ở đây tôi chỉ hạn chế ở việc mô tả những điều kiêng kỵ chính mà Pötao phải tuân theo, do chức trách của ông (không kể những điều kiêng kỵ riêng thuộc về thị tộc ông và thị tộc của vợ ông). Pötao gần như đều tôn trọng chúng; đối với các chức sắc, thì chủ yếu là có tính chất lý thuyết và ít ra cũng được chú ý trong suốt thời gian thực thi chức trách.

Kom không được ăn rắn, ếch, chuột (mà mọi người bình thường vẫn ăn) và tất cả các thứ ruột súc vật. Thêm nữa thịt bò bị cấm ở làng của Pötao angin, đối với toàn bộ dân cư, cũng như đối với trường hợp cá nhân Pötao ia – nhưng điều này là do ông ta vốn thuộc thị tộc Röchom coi bò là vật kiêng cao nhất. Do những kiêng kỵ về thức ăn đó, nên cần rượu Pötao dùng để hút rượu cũng có kom; nếu ông ta dùng cần rượu đã có nhiều người khác dùng, thì riêng ông, ông lấy một mẫu la chuối quăn đầu cần lại; nếu ông uống bằng cái cần chỉ dành riêng cho ông, thì không ai được dùng cần ấy nữa – “bởi vì người ta ăn đủ thứ tạp nham” và ông ta phải tránh cho miệng mình bị ô nhiễm do tiếp xúc với những thứ không trong sạch. Một số các thành viên quanh ông cũng có những kiêng kỵ giống như ông có thể dùng chiếc

cần rượu chung với ông; còn đối với người khác, thì phải thay cần; nếu do nhầm lẫn, có ai nhờ dùng cái cần được dành riêng đó, thì anh ta phải làm một lễ hiến sinh thanh lọc, boah, có gà, ghè rượu và “cây thuần khiết”, jörao höcih (*Crinum latifolium*); như vậy mọi sự vương bản đều đã được lau sạch: người phạm lỗi, chiếc cần rượu và cả Pötao.

Kom còn được áp dụng cho nhiều lĩnh vực khác nữa. Về trang phục, cấm mặc đồ vải nhuộm (chỉ riêng cho Pötao). Về nhà ở, nhà của Pötao chỉ được cất xong trong một ngày (do dân làng ông làm), không thể để qua đêm; ông không được ở lại đây nếu mái tranh bị gió tốc, nếu có con chim đậu lên đó, nếu có con hoẵng đi qua trước nhà – khi ấy phải làm cho ông một ngôi nhà mới; trong khi đi tuần du, ông không được ở cố định trong một ngôi nhà đặc biệt nào, để tránh gây bản và ô nhiễm – do đó mà phải làm *sang Pötao* cho ông. Còn về thái độ, ông không được đùa bỡn với đàn bà, không được dự các lễ hội ở mộ (là điều có liên quan); người ta đã nói về ời Anyot: “Ông ta bóp vú đàn bà và ăn lễ ở mộ, nên ông ta chẳng có được quyền lực!” – tôi không có dịp nhận biết được điều này, nhưng tôi đã thấy bà vợ ông *khoa yang* ở Bom ama Jjông ve vẫn ông ta, mọi nhõng nhẽo chỉ khiến ông mỉm cười.

1 (ND)

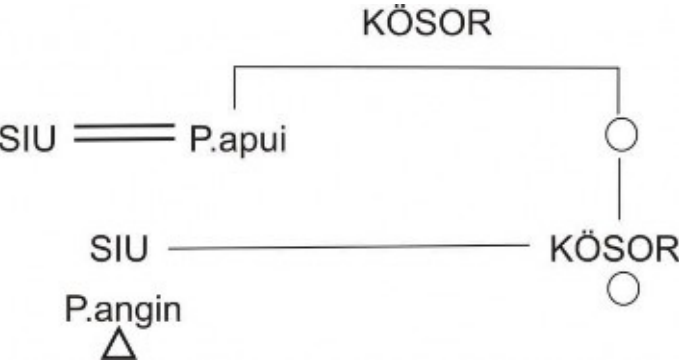
Hệ thống chính trị-xã hội của các nội các này ăn khớp với một hệ thống xã hội- gia tộc của các thị tộc.

Từ Phú Yên đến Ratanakiri, từ Đắc Lăk đến Kontum, người Jörai nhận ra nhau bằng tên họ thị tộc của mình, truyền theo hệ những người đàn bà, khiến họ thành sinh linh-jörai. Có bảy thị tộc: Kösor, Siu, Röchom, Römah, Köpa, Rahlan, Nei (mà Rö’o là một nhánh). Mọi người Jörai mang một trong những tên họ mẹ ấy, bất cứ người nào mang một trong những tên họ mẹ ấy đều là người Jörai. Thị tộc của Pötao và của vợ họ được quy định hết sức nghiêm ngặt:

Pötao ia Pötao apui Pötao angin RÖCHOM SIU SIU

cưỡi một bà cưỡi một bà cưỡi một bà SIU RÖMAH RÖMAH

Thị tộc Siu, như ta thấy, có một vị trí rất đáng chú ý; đây là thị tộc của vị tổ tiên truyền thuyết đã từng khá “lạnh” để cưỡng lại được lửa của các *yang*; cũng như mọi thị tộc jörai, nó gồm hai nhánh: nhánh trưởng, *Siu prong*, hay Siu Pötao, nhánh phụ, *Siu ddet*, hay Siu H’Bia. Đây là một chỉ dẫn đầu tiên về các mối quan hệ của các Pötao; nếu H’Bia (bao giờ cũng được gọi tên song song, thành cặp song đôi, với Pötao) là cùng thị tộc với Pötao, ấy là bà ta được coi như là người chị em của ông ta. Hơn nữa, nên nhớ rằng Pötao ia là mẹ, Pötao pui là cha, Pötao angin là con. Điều đó cho phép chúng ta lập sơ đồ sau đây:

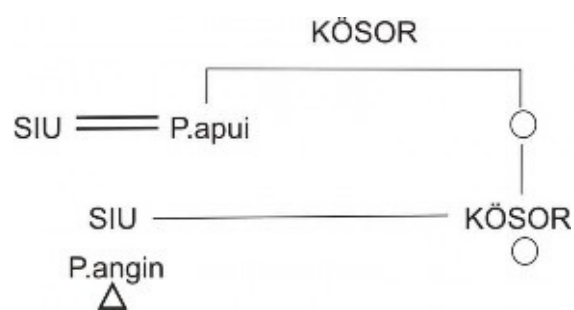


Nói cách khác, về phía Pötao ia, mọi việc diễn ra (về mặt lý thuyết) cứ như là chính người đàn bà, chứ không phải người đàn ông, là Pötao; trong thực tế người ta gọi là *mô’ Pötao*, vợ của

Pötao, *jja' yang*, nắm giữ cái thiêng; bà tôn trọng các điều kiêng kỵ, bà là một người “ưu tú”, là H’ Bia. Và Pötao ia được gọi đúng là *ami'*, mẹ; như vậy ông “như là một người đàn bà”, chính vì thế người ta mới ghép cho ông việc canh cửi. Pötao angin, về phần mình, dường như mang cùng tên về họ mẹ như “cha” của ông ta; trong thực tế ông ta mang tên họ người vợ của Pötao ia, của “mẹ” (đúng như thường lệ), của H’ Bia không bao giờ tách được khỏi Pötao. Điều này nhắc ta nhớ đến một điểm trung tâm trong cấu trúc xã hội jörai: chính người đàn bà nắm quyền lực, quyền lực đó được những người đàn ông thực thi. Khi đó ta sẽ hiểu được cách ứng xử của các chính phủ Khơ-me và Việt; ở họ vương quyền được truyền nối theo dòng phụ hệ; đối với họ, quyền lực jörai chính là quyền lực của các Pötao, nhìn theo đúng như hình ảnh của họ; vậy nên các Pötao có thể là “vua” đối với họ, trong khi các vị ấy không hề là vua đối với người Jörai.

Hệ thống Pötao – ta sẽ gọi là P³ - xoay quanh dòng họ Siu. Còn lại các thị tộc khác. Việc Pötao thuộc họ Röchom có thể giải thích bằng tầm quan trọng của thị tộc này, đặc biệt trong vùng Bbon Som, gần Plöi Tao. Việc vợ Pötao apui là một bà Römah chỉ được biện minh bằng lối nói thông thường: “Ấy là theo phong tục”; nhưng, như vậy, ta hiểu rằng vợ của Pötao angin chỉ có thể là Römah: ông này, là con, phải liên kết với thị tộc Römah, bằng hôn nhân ưu tiên, với thị tộc Römah, qua người “chị em họ” của mình, “con gái” của người anh em trai của mẹ (theo mẫu hình lý thuyết), là tình thế hoàn toàn kinh điển khiến cho Pötao angin trở thành một “người con” vừa là cháu họ vừa là con rể (cách gọi là *ana'* thích hợp chung cho cả ba trường hợp), tức như một người kế vị song song. Trong thực tế, ông ta không bao giờ là người kế vị thực của Pötao apui, Pötao angin đi tuần du trong cùng một khu vực, đặc biệt ngày nay khi ời Anyot đã bị liệt, cứ như ông ta làm thay, như một thứ nhiếp chính trong khi chờ đợi cuộc bầu cử, nhưng ông không đi sang phía “mẹ” ông – đấy sẽ là điều không tiện.

Việc nguyên thủy vợ của Pötao angin là một người Kösor có thể đặt ra một vấn đề, nếu ta nhớ lại tình thế truyền thuyết về một vị Pötao apui đầu tiên đã giết chết một người Kösor; khi đó “người con trai” sẽ phải lấy vợ về phía “cha” anh ta – nghĩa là lấy người chị em của cha – điều được phong tục chung hoàn toàn chấp nhận.



Còn các thị tộc khác thì sao? Họ đi vào trong hệ thống qua con người của tầng lớp ưu tú quay quanh các Pötao: sự tham gia của họ được biểu hiện trong các ngôn ngữ, cả ở đây nữa cũng diễn đạt một sự phân bố thường là có tính chất lý thuyết:

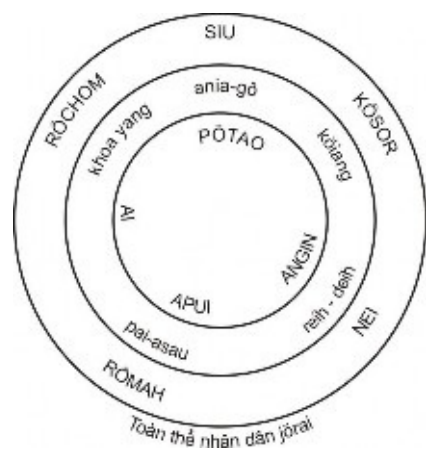
những người Kösor đàn anh cử ra Pötao,

những người Kösor đàn em xe chỉ trên xa sợi để quấn vào cổ tay, những người Römah thì cung cấp vợ,

những người Nei thì làm giường cho Pötao¹

Còn thị tộc Rahlan và Köpa, vốn ở phía đông nam và tây nam xứ jörai, gần như là những người bên ngoài đối với nhóm jörai trung tâm. Như vậy hệ thống P³ được triển khai trên nhiều vòng tròn ở đây mỗi yếu tố có liên quan đến toàn bộ các yếu tố khác và Pötao liên quan đến toàn thể nhân dân jörai:

¹ Cũng như tất cả các thị tộc jörai, thị tộc Nei cũng được chia thành hai nhánh: Nei *chönanag*, cung cấp những nhân viên thừa hành việc giường chiếu, *chönanag*, của Pötao, và Nei *asuk*, những người thừa hành việc quét dọn, *asuk*, dọn dẹp sạch sẽ mọi thứ sau các công việc chuẩn bị cho nghi lễ. Sự phân biệt và phân bổ công việc ở đây chỉ có tính chất lý thuyết, nhằm đáp ứng một nhu cầu về phân loại hơn là về sự cần thiết trong chức trách.



Đấy đích xác là điều nghi lễ thể hiện, như một lớp các làn sóng, qua các chức sắc, nối liền Pötao với dân chúng thuộc mọi thị tộc, mà đối ngược âm là thứ khí *höpo*, cần phải tránh không cho bị nhiễm phải.

Một hệ thống các chức sắc nối kết với một hệ thống các thị tộc (ở mức độ xã hội-gia tộc) và được thu tóm lại trong một nguyên lý về Pötao (ba mà chỉ là một), toàn bộ được biểu hiện như một ánh chiếu của hệ thống các thần linh:

các *yang*, được tưởng tượng như là những chức sắc phục vụ đấng thần linh tối cao và kết nối vị thần linh ấy với con người (đấy cũng chính là định nghĩa của cái thiêng);

một H'Bia thiêng số nhiều, *Dung-Dai tai tösau*, Dang-Dai vú dài, có khi được gọi là “có bảy vú” (tương trưng cho bảy thị tộc);

thần linh tối cao có tên là Adu-Adei (hai mà chỉ là một) mà hóa trị hai được hiểu rõ là:

Khi wei bböi lon Khi trông coi mặt đất

Khon wei bböi adei Khon trông coi trên trời

Như vậy tổ hợp sự gián đoạn hiện tại (không phải là nguyên ủy) giữa trời và đất với một nguyên lý đơn nhất về kết nối, bởi Khi và Khon chỉ là một với hai “dạng” khác nhau.

Dân chúng thông thường cầu khẩn các *yang*, các chức sắc cầu khẩn các *yang* và *Pô*, Chủ tế, chỉ cả Pötao lẫn Trời; Pötao cầu khẩn *Pô* – lúc này là Chủ tế trên Trời, Adei - và H'Bia.

Cái nhìn bao quát đầu tiên này gợi cho chúng ta không chỉ dừng lại ở các hệ biến hóa (Đông-Tây, biến đổi theo chiều ngang của trục Khi-Khon thẳng đứng, Lửa-Gió- Nước, trong đó “hai” thông qua “ba” để tự giải) như là những từ ngữ, mà là để cho chúng ta chú ý đến các mối quan hệ giữa chúng với nhau.

Cũng như *pô sang* là người chủ *trong* nhà (*sang*) chứ không phải chủ *của* ngôi nhà, các Pötao là những Chủ tế về Nguyên thể, chứ không phải *của* Nguyên thể, Chủ tế về các trạng thái của Nguyên thể, bởi vì các

ông biết cách giữ được một sự cân bằng, cần thiết cho chúng luôn được liên kết “ở trên đỉnh” vượt qua sự gián đoạn biểu kiến – đưa ta đến chỗ đi tìm cái chúng là một đối với cái khác.

PHỤ LỤC – Cấu trúc Pötao bên ngoài người Jörai.

Giới hạn trong khu vực Đông Nam Á, tôi sẽ xin chỉ ra đôi điểm so sánh có thể có, trước khi đề cập đến một cấu trúc có sự tương tự đáng chú ý đối với những gì chúng ta đã biết về các Pötao jörai cho đến nay.

Ở Campuchia, ít ra cũng có một vật thần hộ, sẽ không là quá lời khi liên hệ với *ddau* của người Jörai. Đây là *Prah Khan*, gương thiêng. “Người Khơme tin rằng khi xuất hiện một vết rỉ trên lưỡi gương ấy thì đó là dấu hiệu sẽ có một tai họa cho đất nước: chiến tranh, lụt lội đặc biệt lớn hay hạn hán kéo dài, đói kém” (H. Maspéro, 1904. tr. 31). Quan hệ giữa quyền lực (chính trị) và những tai họa nhân dân có thể phải hứng chịu được chuyển biểu bằng lưỡi gương, trên đó có thể đọc được các dấu hiệu.

Oknha Véang Thiounn viết rằng: “Được rèn trong bảy ngày và cũng phải bảy ngày mới làm nguội được bằng máu của bảy cô gái tân, nó được để nghiêng trên một chiếc gối để rút ra khỏi vỏ và xem xét các dấu hiệu bên ngoài báo điềm lành dữ” (1921, tr. 62). Các dấu hiệu đó là những vết rỉ và vị trí các vết ấy. Lưỡi gương phải có máu người mới làm nguội được khiến ta nhớ đến chuyện *Pang*.

Moura viết: “Gương là do thần Indra ban cho các vua Khơme xưa”, mỗi tuần hai lần nó được rút ra khỏi vỏ để tin chắc là không bị rỉ. Theo một truyền thuyết, lưỡi gương này gốc ở Mã Lai, được mang đến cho vị “vua bội giáo” đã cưới 11 người phụ nữ Mã Lai và cải theo đạo Islam. Đã hai lần bị chuyển sang tay người An Nam, cuối cùng nó đã được trả về cho vua An-Duong, cha của Norodom (1883, tr. 258-261).

Về lưỡi *Prah Khan* này, ta có thể nhớ đến chiếc dao của Người Làm vườn dưa hấu (*Néai Trasak Paem*) mà nhà vua đã tặng ông ta để giữ vườn và chính nhà vua đã chết bất đắc kỳ tử vì chính lưỡi dao ấy; người làm vườn đã trở thành vua.

Ở Việt Nam, “các ông chủ Cau Táo, từ nay trở thành *Bötao prum*, thực thi quyền lực của họ vì nhà vua Champa Việc trao lại cho K’Cang một thanh gương và một chiếc ấn, là dấu hiệu chức vụ *bötao* mới của ông ta Gương và ấn sẽ được truyền từ dòng họ này sang dòng họ khác” (Boulbet, 1967, tr. 70). Như vậy người Mạ phía đông trở thành chư hầu của người Chăm (*Prum*), một người trong số họ được mang vương hiệu là *Bötao* và cầm một thanh gương như là biểu tượng quyền lực, điều dường như không đồng nhất với văn hóa Mạ, và chẳng những người Mạ ở phía tây không công nhận sự lệ thuộc vào một quyền lực ngoại bang ấy. Chúng ta biết cấu trúc jörai thật ra là rất khác xa.

Ở Indonésie, VAN WOUDE ghi nhận một cấu trúc có ba chức năng tại đảo Savu: “Ở vị trí thứ nhất là *deo rai*, ‘chủ đất’ ... Hai quyền lực là người cai trị và người *fettor*. Người trước

được gọi là *do'ai* (người lớn), người sau là *weto* (em gái, vợ) ... - Sau đó lại nói đến một “nhất thể nhân đôi” ... *astanara* như là “mẹ”, đối lại với *fettor* là “cha” và một “tổ chức bộ ba được cử lên” (1968, tr. 61-102, 117). Vấn đề này đáng được nghiên cứu sâu hơn, đặc biệt một mặt về mối quan hệ giữa các chức năng cai trị và, mặt khác, về các chức năng “mẹ” và “cha”. Về vấn đề phân chia quyền lực ở Timor giữa nam và nữ, x. Cl. Friedberg (1972, t. II, tr. 393).

Ở Philippines, theo nguồn truyền thống, được biết qua ban dịch tiếng Tây Ban Nha của Santaren, có nói đến một người đứng đầu *Dato Pote* (J. CARROLL, 1960, tr. 511); ở đây ta thấy có mối liên hệ giữa cái *datu* Mã Lai-Indonésie (*master, ruler*) với vị *Potê* này, *Po Tê* mà người ta có nghe nói đến ở Lào như là

tên của Phật, và ít ra cũng gọi lên tương đương như vậy, ý nghĩ về Pro (hay Po) jörai hay Thái, Po tê trong một lời khấn ở Plöi Kli. Ở đây còn có cả một nguồn nghiên cứu cần phải được triển khai trên toàn bộ vùng Nam Á.

Ở Sumatra, vùng người Minangkabau, “Nhà vua có một chiếc dao găm kris làm bằng linh hồn của sắt, gây tiếng động để tỏ ý không bằng lòng khi bị bọc trong vỏ, và tự nó show itself pleased when drawn Chiếc dao găm, tên là Hangin Cinga, cũng là của ông ta, và theo lệnh ông ta có thể tự nó chiến đấu Ông ta còn có cây dao Lambing Lamboora, lưỡi dao gọi là Segar, do 11 người dân ở biển tặng ông ta” (MARSDEN, 1784, tr. 270-272). Một thanh sắt biết nói, một cây dao găm tự nó chiến đấu, một lưỡi kiếm đi ra từ nước, bấy nhiêu chi tiết kết hợp như vậy thật đáng để suy nghĩ. Và đây chưa phải là tất cả, bởi P. –E. De JOSSELIN DE LONG còn kể về một bộ ba những người cầm đầu:

Một bộ ba các Vua thấy có ở nhiều vùng khác thuộc Indonésia ... như ba vị vua trong truyền thuyết Minangkabau: Maharadjo Diradjo, Radjo Rum, và Radjo Dapang Vua Minangkabau là đại diện của nguyên lý phụ hệ, nam, kết hợp với nguyên lý mẫu hệ, nữ như đã được biểu hiện trong cấu trúc xã hội Minangkabau ... Để có thể có được một hình ảnh rõ ràng hơn về vai trò của nhà vua và đặc biệt của bộ ba Vua, vốn thường hiếm thấy ở những nơi khác thuộc Indonésia, cần phải nghiên cứu những thiết chế so sánh ở khu vực rộng lớn hơn, chẳng hạn như ở tây Indonésia, hay ở toàn bộ Indonésia (1960, tr. 101, 111).

Ở bán đảo Mã Lai, vùng người “Négrito Asiens”, P. SCHBESTA có nhắc đến một người thầy pháp được gọi là puteu (putau, putow) (Die Négrito Asiens, tr. 321); SKEAT và BLAGEN thì nói về người Semang:

Họ có một lớp các thủ lĩnh cấp cao gọi là Putto (Puttow hay Puttau) (1906, I, tr. 494) – ghi chú thêm: if not....

Ở vùng người Che Wong, Ch. S. OGILVIE ghi nhận: Maröi là thủ lĩnh của họ. Ông ta cũng là thầy thuốc của họ, putau, và được mọi người hết sức kính trọng Khi Maröi chết, Jareng trở thành putau của họ, và cũng được coi là giữ vị trí của Maröi làm thủ lĩnh của họ. (1949, tr. 12). Chúng ta không biết được nhiều về những điều này để có thể so sánh các cấu trúc, nhưng sự đồng nhất giữa Putao-Pötao là khá rõ ràng.

Ở vùng người Samrai, tại phía tây Campuchia, có một cấu trúc bộ ba càng đáng chú ý hơn.

Người Samrai là một tộc người tiền-Khơme; người Campuchia gọi họ là Pear (Pör), “người da màu” (skt. *varna*, màu). Ngôn ngữ của họ có thể là một thứ tiếng Khơme cổ; họ tự gọi mình là người Samrai, đến từ vùng Siem Reap và là những hậu duệ của những người từng xây dựng Angkor. Vị thủ lĩnh tinh thần, *Ta Khuay*, của họ là một vị hướng đạo, một người gìn giữ các truyền thống; không phải là thầy bói, cũng không phải là thầy thuốc; ông được nhập hồn. Người thủ lĩnh hiện nay (1968) đã trên 65 tuổi, ông đã thay thế người chú của mình và sẽ có một người cháu họ kế vị (thông báo của Jean Ellul, 28 tháng Tư 1968).

Về phần họ, những người săn voi ở vùng Pursat có giữ hai lưỡi gươm thiêng.

Người Samrai biết truyền thuyết “người làm vườn trở thành vua”. Chiếc “dao” của ông ta, hai lưỡi gươm thiêng và cái Prah Khan dường như có một mối quan hệ nào đó với nhau.

R. BARADAT, một thầy thuốc thú y tận tụy, từng sống ba năm ở Kranhung, đã quan sát người Samrai và có ghi lại một lời kể đáng chú ý (1941, tr. 1-146); tôi xin tóm tắt phần nói về các *khvay*:

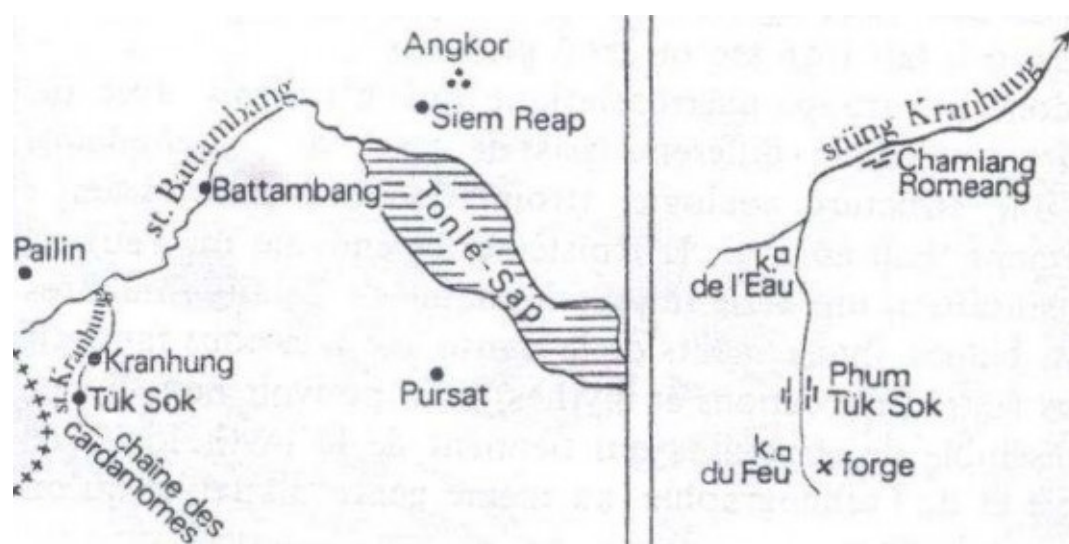
“Ngoài chức trách tăng lữ của mình, các vị phù thủy đầu tiên là những thủ lĩnh được tin nghe”. Ba vị *khvay* là thuộc dòng dõi cổ này:

1 là *khvay linh*, thủ lĩnh trên thượng lưu, ở trên vùng cao, hay *khvay phliu* (khơme: *phlūng*), thủ lĩnh lửa, hay *thim sruk*, cái thân của đất nước; đây là nhân vật chính – bảy năm một lần phó vương Xiêm ở Battambang dâng tặng ông ta một bộ quần áo trắng và một con bò tốt -; ông nhai gừng đỏ, *khyas plir*, ông chống hạn;

2 là *khvay ta*, thủ lĩnh ở hạ lưu, hay *khvay taak* (khơme: *tök*) thủ lĩnh nước; ông nhai gừng trắng, *khyas taak*, ông cầu mưa;

Stüing.

3 là *kvay cheam*, thủ lĩnh của các nguồn suối, là phụ tá của ông thứ nhất, tại vị ở Chamkar



H. 14. – Vùng Kranhung và các *khvay*.

Các chức vụ được truyền cho một người đàn ông trong gia đình. *Khvay* để tóc dài; ông bị cấm không được sờ đến con gái, ông phải chịu nhiều kiêng cử: về thức ăn, về thế ngồi, về thái độ, về trang sức – như không được ngồi trên một cái cối giã gạo (là dấu hiệu phái nữ, cây chày chính là dương vật) sẽ gây ra tình trạng vô sinh trong bộ lạc. Có nhiều điểm giống nhau giữa các *khvay* này và các ông phó rên *chhay* ở vùng Phnom Dek (phía đông Prah-Khan).

Để làm lễ cúng, mỗi nhà đóng góp rất ít. *Khvay* mặc một cái quần xà lỏn, một cái khăn quàng trắng, quần một cái vòng trên đầu bằng chỉ trắng; ông nhai và phun gừng. Các ngọn nến được thắp trên một chiếc mâm. Dân nhạc, gồm một cái trống và một cái khèn thổi *phloy*. *Khvay* múa đưng đưa, từ từ đứng dậy, hai chân vẫn chùng xuống, uốn tay; được “Thần” ám, ông ta đọc các lời phán.

Ông chủ trì các nghi lễ nông nghiệp vào tháng giêng và tháng năm, và lại cúng khi trời quá hạn hay mưa quá nhiều. Đây là một nhóm Nam Á, lần này với một từ vựng hoàn toàn khác (không hề có dấu vết *putau-pötao*), trưng ra một cấu trúc tương tự (ba chức năng được xếp thành: Lửa ở

thượng lưu, Nước ở hạ lưu, cái thứ ba thì phụ thuộc vào Lửa) và trong thực hành, một loạt các chi tiết tương đồng rất ấn tượng (quần áo trắng, động tác múa, v.v.). Chúng ta cần có thêm các văn bản (lời cầu khẩn và huyền thoại) để có thể tiến hành một lối phân tích như đã từng áp dụng cho các huyền thoại đối với

tổng thể các cấu trúc liên quan đến huyền thoại học, nghi thức học và dân tộc học (của nhóm này¹)

1 (ND)

PHẦN THỨ TƯ NGHĨ VỀ PÖTAO

Chương 11 MỘT TRẠNG THÁI BỘ BA CỦA VẬT CHẤT

Thế giới mơ tưởng năng động bên trong ta

G. Bachelard

Để có thể hiểu được chiều sâu của hệ thống Pötao cần phải xem nó được định vị như thế nào trong một vũ trụ các biểu hiện ở bình diện những hình ảnh căn bản nhất của các trạng thái vật chất, qua những gì người Jörai nói, đối kháng và kết hợp, và như vậy các yếu tố Lửa, Nước, Khí được tổ chức như thế nào trong thế giới mơ tưởng (của họ¹).

Nước và Khí. – Trước khi chỉ yếu tố Nước (để uống, rửa, nấu ăn), sông hay mưa, *IA* là thể lỏng, trạng thái của cái chảy; từ đó và tiếp sau, bằng kết hợp, mới ra dòng nước (*hnoh ia*) và mưa (*ia höjan*), nhựa (*ia köyau*) và tinh dịch (*ia not*), sữa (*ia tösau*) và mật (*ia hni*). Kết hợp với đất, nó làm cho đất dễ xử lý: từ đó mà có đồ gốm (kỹ thuật của phụ nữ). Kết hợp với các chất ăn được, *ia*, từ *get* (quả bầu) sang *gô* (nồi đất) là nền tảng của việc nấu bếp (công việc của phụ nữ).

Ia có tính nước đôi. – Nằm mơ thấy nước ít (một bầu nước, *get*, chẳng hạn) là điềm hạnh phúc, nằm mơ thấy nhiều nước (lụt lội) là điềm rất xấu. Nước đổ xuống, chảy đi là tốt; khi dâng lên (lụt lội tàn phá); mưa sinh sôi, nước bốc hơi gây ta khô hạn. Trong chính dòng chảy của nó, nó cũng có thể là nguy hiểm khi nó trộn lẫn với hình ảnh của máu, như đã thấy trong câu chuyện của H'Ddiu cùng đi câu với người yêu Nyot. Nyot không bắt được con cá cô mong muốn để tái hiện lại vẻ sắc sảo trên tấm dệt cô đang chuẩn bị. H'Ddiu tự cắt ở ngón tay, để cho máu chảy xuống sông; họ bắt được cá, nhưng anh ta chết cùng lúc với cô gái mà máu và cả sự sống đều chảy trôi theo

dòng nước; *yang ia* đã mang H'Ddiu đi mất (HT. 97)².

Nước, đã hấp lấy một cách hoán dụ cuộc sống của H'Ddiu, toàn bộ con người cô – cũng như sắt cháy đỏ đã hấp lấy máu của người thợ Pang – là ẩn dụ của cô gái. Đây phải chăng chính là

1. (ND)

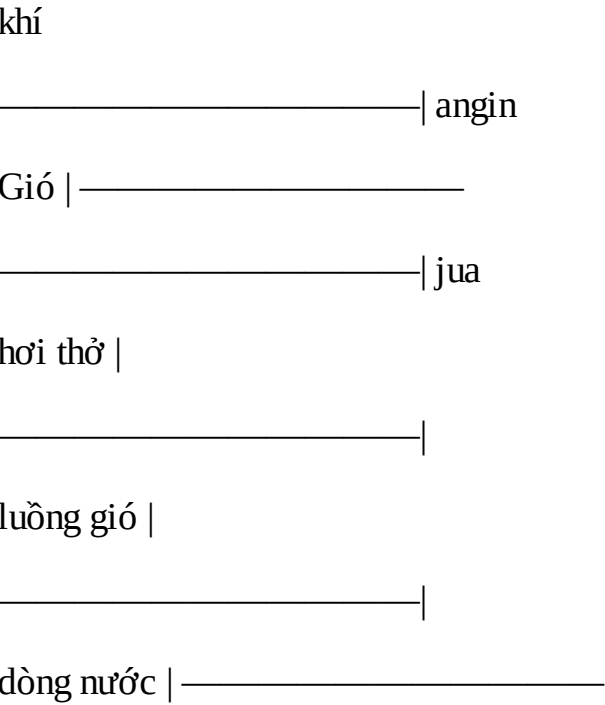
2 HT.74, cũng gồm gần đúng những nhân vật như vậy, đã tưởng tượng một kết hợp khác: H'Ddiu đi câu cùng với hai người yêu là Nyot và Nyin, cô bắt nhầm một con rắn tưởng là cá, bị rắn cắn, chết. Hai người

yêu tự chôn mình cùng cô gái. – Có một huyền thoại ở bắc Ấn Độ nối kết hai dị bản jörai trên: một người đàn ông-rắn đã dụ dỗ cô gái bằng cách bảo cô ta chép lại trên tấm dệt của mình những mẫu hình trên da của anh ta (V. Elvin, 1958, tr. 334-336).

hình ảnh được khắc trên các sườn của phiến đá ở con sông Kulen (tây bắc Angkor), chảy trên trên những

phiến đá được đeo thành linga, giữa những nàng apsara uốn lượn ánh lên và cứ như bị hòa tan trong làn nước mát nơi ta tắm?¹

Ia ban sự sống và kéo con người ta đến cái chết. Một trong những động tác chính trong nghi lễ thanh lọc tội lỗi cho những người loạn luân diễn ra ngay giữa dòng sông ở đó dòng nước phải cuốn trôi những người phạm tội đi, được tượng trưng bằng quần áo của họ phải cởi bỏ ra và để cho trôi theo dòng nước; hoàn toàn trần truồng và lại mới tinh khôi, họ trở lên bờ và sống. Câu chuyện H’ Bia Angin, Cô Gái-Gió, kết nối *ia* và *angin*. H’ Bia Angin bay xuống trần, cởi bỏ quần áo để tắm. Rit, nấp gần đấy, chiếm lấy quần áo ấy: cô gái chỉ còn cách đi theo anh và bà của anh. Rồi cô ta tìm lại được quần áo cho phép cô bay, cô bay trở lên với cha mẹ mình... (HT. 89)2.Để hiểu thế nào là angin, đặc biệt trong mối quan hệ của nó với ia, phải nhìn rõ cách phân cắt jörai:



¹ X. Novalis: “... mỗi nếp uốn lượn của yếu tố êm dịu nhẹ nhàng ép vào người anh, như một chiếc vú ảo lã. Dương như dòng nước đã hòa tan những hình thể tuyệt diệu của các cô gái trẻ tức khắc hiện hình trở lại khi chạm vào người anh” (*Henri Ofterdingen*, Paris, Aubier, tr.71). Còn đối với Bachelard nước gợi lên hình ảnh “khỏa thân của người nữ” (“*Nước và các giấc mơ*“, tr..49) và ông dẫn Héraclite: “Sẽ là chết cho những linh hồn trở thành nước” (Đ. 68) – điều khiến ta nhớ đến H’Ddiu.

2Có một tình thế tưởng tượng như vậy trong huyền thoại Sré 104: Yah và Yan đi đặt lờ. Họ nhận thấy cá của họ bị đánh cắp; họ thấy được hai cô gái đang tắm ở gần đấy: họ bèn đem dấu quần áo của các cô. Các cô bước lên, bị bắt gặp khỏa thân và lấy cá trong lờ xin được chuộc lại. Yah và Yan muốn cưới họ, hai anh đi theo họ xuống thế giới thủy cung.

X. thêm V. Elwwin: “Một cô gái từ trên trời bay xuống bằng đôi cánh. Một cậu con trai nhìn thấy và thích cô ta quá đến mức cậu quyết định giữ cô lại trên mặt đất. Cậu cắt cánh cô ta...” (1958, tr. 350).

nước

Giữa *angin* và *ia*, có thể là cái này hay cái kia, *jua* hàm tính nữ như ta đã thấy (x. ở trên, tr. 189). Đổ về phía dưới nó là mưa hay dòng nước; bốc lên trên, trong ý nghĩa tự do lớn nhất, nó là không khí chuyển động, sự năng động của mối quan hệ sinh lợi nếu nó mang đến mây gây mưa, có hại nếu nó bốc lên thành cuộn¹.

Angin là khí trước khi thành gió; đây là chiến trường của các anh hùng truyền thuyết, ở bình diện này nó liên quan đến gươm và khiêng (ta thấy điều này làm sáng tỏ đôi chút về tình thế của Pötao angin). Khi sự hiện diện của nó có thể được các giác quan cảm nhận, thì nó là gió; và lúc đó nó được gắn với mưa, điều được biểu hiện trong nhiều công thức cổ điển, đặc biệt là các lời khẩn:

... iau yang cim phi' cầu khẩn con chim xanh thiêng

pöddi' angin höjan gây gió và mưa

kan cöro cầu vòng

möguah pöddi gönam lúc bình minh hãy dâng mây đen

tlam pöddi' ia höjan... chiều xuống hãy đem mưa đến...

Angin-höjan, gió-mưa, gắn kết khí chuyển động với mưa đổ xuống, là một thể đôi kinh

điển, sẵn sàng móc thêm vào một từ ngữ thứ ba, lửa, dưới hình ảnh của sét:

... halau angin hlau höjam gốc của gió, gốc của mưa

iau nao grom kötal cầu khẩn sấm, cầu khẩn sét

kömla' H'Kroah chớp, lốc...

¹ Những cuộn hơi bốc lên được nhân cách hóa và gọi là H'Kroah, người đầy tớ gái của Trời. *Angin* còn có hại vì mang các mầm bệnh; nó tác động vào thái dương – từ đó một có tục, rất phổ biến ở Đông Nam Á, dán một miếng thuốc cao hay một miếng băng dính lên thái dương để phòng các luồng gió độc ấy, nhất là khi đã bị trúng gió lần đầu biểu hiện đặc biệt bằng chứng đau đầu (tôi đã có nêu một ví dụ về việc này trong nghiên cứu về thuật thầy pháp ở Mujat. *Sự vật và Thế giới*, 1972, tr. 13).

nếu *ia* đặc biệt là nữ, thì *angin* không hàm giống rõ; về điểm này nó còn là nước đôi, nhưng nó là mối liên kết.

Nước và Lửa. - Gắn câu chuyện Pang, toàn thân bị lưỡi gươm nung đỏ hớp lấy mất, với câu chuyện của H'Ddiu, có thể thấy nước là cô gái được hòa tan ra, lửa là người con trai bị hớp lấy mất.

Nước và Khí càng kết hợp hài hòa bao nhiêu, thì dường như Nước và Lửa là những đối kháng bất khả dung.

Ia sợ Apu. Apui đuổi Ia; Ia bèn phải lên một ngọn núi để thoát khỏi ông ta, nhưng Angin bỗng thổi lên và Apui xuống núi gặp Ia đang chạy vội xuống và đi vào trong các loài thực vật – từ đó mà thực vật có nhựa.

Nhưng Trời thương người và cố làm sao để Ia có thể dập tắt được Apui; Trời lật ngược tình thế bằng cách quyết định là từ nay Apui sẽ phải sợ Ia.

Và vậy là Apui chạy trốn Ia; để tìm chỗ trốn, Apui chui vào cây – chính vì thế mà kho cọ xát oa’ (và dập liên tục) thì có được lửa- , Apui chạy vào đá – chính vì thế người ta lấy được lửa bằng cách đập (pe’) bật lửa. (HT. 96a).

Năm mơ thấy hát (*adoh*) là báo hiệu phải khóc tang (*cok*), năm mơ thấy *cok* là báo hiệu *adoh* vui. Đây là lô gích của lối diễn dịch ngược. H’Ddiu bị ngất xỉu mơ thấy *yang* núi và đây là *yang-ia* đã chiếm lấy nàng. Mầm mơ thấy lửa là báo hiệu mưa, mơ thấy đám cháy là báo hiệu mưa và gió; sau khi mơ thấy nước chảy thì phải sợ là sẽ có đám cháy. Việc *angin* kết đồng minh với *apui* và lửa, đã bắt vào trong một nhà, sẽ ngốn hết cả làng. Lời khẩn nghì lễ, được đọc trong trường hợp này, rất phong phú các kết hợp hình ảnh:

... iau yang grom khẩn Sấm¹(a)

iau yang pösöi khẩn Sắt

iau yang kötal khẩn Chớp

1. (a) Yang được viết hoa là Sấm, được xem không chỉ là một hiện tượng bình thường, mà là một biểu trưng của một nguyên lý tối thượng, như là dấu hiệu của một mối quan hệ.

297

hlau angin högan những ngọn nguồn của gió và mưa

tlaih röpöi ju’ sat xin được giải thoát khỏi các giấc mơ xấu

tlaih röpöi kötor bönga mơ thấy bắt trở cờ

tlaih röpöi ia ro mơ thấy nước chảy

hui’ hlor lon hlor tönah sợ đất nóng lên

hlor hödom hlor moa kiến và mối xông lên¹(b)

hui’ khong khang sợ hạn nặng

cödang lon đến làm nẻ đất

hui’ atau prang sợ ma bắt chúng ta² (c)

yang nga’ sao cho cái thiêng không chống lại ta

.....

Cö' ia hlim pöman Mong cho mưa phùn vừa phải

ia hōjan pōkra... và mưa thuận...

Đây chính là những việc các Pötao được ủy thác làm những người điều hòa; vậy nên có những nghi lễ, như nghi lễ này, gọi là *chöruih apui*, đập tắt lửa, trong đó không cần nhắc đến Pötao, song lại việnt để chức năng chính của ông.

2. (b) Kiến và mối tương đẳng với đất; trong huyền thoại học chuỗi các Pötao Kiến-Mối có liên quan đến các Pötao Sấm và Sắt.
3. (c) Luật song hànhhh trong văn nói ở đây làm sáng tỏ *prang* này, mà có thể đã thấy (ở trên, tr. 213) gắn với *phao*: *prang* đối với *nga'* đúng như là *atau* với *yang*, tác động của những thể vô hình lên con người, tác động được coi là có hại; ở đây *prang* có nghĩa gần với *nga'*: bắt lấy, tấn công (x. tiếng Mã Lai *përang*, chiến đấu)

298

Lửa, “được chuẩn bị” trong giấc mơ bởi điều trái ngược với nó, được xem xét trong mối quan hệ với lửa trời, trái với nước, là xấu khi nó đi xuống; lửa của cơn giông hay lửa mặt trời, gây ra hệ quả nghịch với mưa: cái nạn hạn hán thật đáng sợ; vậy nên lời cầu khẩn nghi lễ kết thúc bằng cầu xin mưa, vừa phải.

Lửa (trong đám cháy) lập tức được gắn với sét; nhưng sét thì tổ hợp đá với sắt bởi nó được tưởng tượng là một chiếc rìu trời (*jōng grom*, rìu sét) và được vật chất hóa trong những phiến đá tiền sử đểo thành rìu rất phong phú ở vùng này – chứng tỏ lửa, trước khi chuyển sang trạng thái này hay trạng thái khác (sét hay đám cháy) trước hết là ở trong dạng vật chất mang lửa, điều này lại nhắc đến lò rèn. Cũng giống như *ia* là chất lỏng, *apui* là chất mang lửa; cũng như nước hòa tan hay làm rắn lại (sắt nhúng trong nước, chẳng hạn), lửa làm tan chảy (sắt nung sôi) hay làm rắn lại (gỗ, cán công cụ, được trui qua lửa). Các trạng thái của vật chất mang ý nghĩa năng động như vậy đây trong hệ thống jörai.

Vì lửa mang hàm nghĩa ưu trội về phía nam, nên lò rèn là công việc chỉ dành riêng cho nam; vận dụng đến sắt+lửa+nước, nó là đối kháng với nghề gốm (đất+nước+lửa) là nghề của nữ. Lửa, làm rắn lại đồ gốm của người phụ nữ và máu của họ sau khi sinh nở (tục tắm lửa để cho khô

máu của người sản phụ), làm mềm sắt mà đem nhúng nước sẽ rắn lại, nguyên thủy là trong thứ siêu- nước là máu (trước tiên là máu của Pang, và cũng là máu của cuộc kết nghĩa *tlao' drah*¹). Cũng giống như trạng thái chứa lửa khiến cho người đàn bà được mạnh lên, trạng thái lỏng làm cho người đàn ông

mạnh lên; sức mạnh của gươm thiêng, *ddau*, là do từ máu mà nó đã hớp lấy. Và H'Bia, Người Đàn bà, tương đẳng với *drah*, máu, đảo ngược ý nghĩa của *ddau* bằng cách đưa ra dấu hiệu của phản-quyền².

máu: *ddau* :: nước: đất RÈN GỐM

¹ Nghi thức *tlao' drah*, chích máu ăn thề kết nghĩa, *jiang mah*, giữa những người đàn ông với nhau. X. *Tọa độ*, tr. 194-195.

² X. L. Makarius: “Sắt đã phạm điều kiêng kỵ về máu. Nó được người ta sợ và kính nể tương tự như máu

... . Nếu sắt mang tính nước đôi là vì một lý do rõ ràng: bởi nó tham gia vào tính nước đôi của máu” (1966, tr. 39). – Người thợ rèn jörai là một nhà kỹ thuật đặc biệt, ông ta không giống như mọi người, trong một xã hội mà không một người nào được nổi bật lên; ông ta có một quyền hành đặc biệt cho phép ông có được sự vượt ra khỏi khuôn khổ ấy. Pötao apui được gọi là thợ rèn, nhưng là một cách ẩn dụ, cũng giống như ông ta được gọi là pötao.

Sắt được rèn trở thành vũ khí (cho người đàn ông), dụng cụ (ít nhiều cho cả hai giới), hai cánh, nhưng ta có thể nghe thấy trong đoạn tiếp câu chuyện về H’Bia Angin: ... *Rit về nhà, không còn tìm thấy vợ. Bà anh kể cho anh biết cô ấy đã bay mất như thế nào, rồi cho anh một thỏi sắt để anh nhờ ông chú Rökai¹ rèn cho một đôi cánh cũng chính bà cụ này, với thỏi sắt của mình, đã cho rèn lưỡi kiếm huyền thoại lịch sử. Rit, có cánh, bay lên gặp lại vợ; cô đang ở trong tay một tên lãnh chúa, hẳn bắt Rit phải làm một ngôi nhà giữa nước – Rit đã làm được nhờ có các loài thủy tộc. Tên lãnh chúa đến ở đấy. Khi người ta đốt lửa trong bếp, tất cả đều đổ sụp, tên lãnh chúa chết chìm. Rit đem H’Bia Angin về nhà mình.* (HT. 89).

Nhờ có cánh bằng sắt và có gió, *angin*, người anh hùng gặp lại được vợ, *H’Bia angin*; cả hai đã thắng lợi vượt ra khỏi tấn trò do lửa và nước kết hợp tạo nên. Và lò rèn, trong đó có gió (của bệ thổi), cũng đúng là một sự kết hợp (bao giờ cũng mạo hiểm, hãy nhớ đến Pang) của các trạng thái chứa lửa và lỏng.

Một lời khẩn nghị lễ đã nối kết thành chuỗi lò rèn, Pötao, mưa và loạn luân. Hai thỏi gang, hình cái đe thân tháp, được cất giữ ở Chöroh-pönan, được gọi là Búa và Đe của H’Bia Pé, nữ nhân vật huyền thoại jörai đã phạm tội loạn luân với người anh trai của mình²; người ta định kỳ rưới rượu lên các thỏi thiêng này và đọc lời khẩn sau đây:

dum yang mut yang gran các Búa và Đe thiêng

pô rötuh pô röbau hằng hà sa số

tah ‘mang wang dlei những người giữ lò gốm và người mở đường

pah tökai dai tögan khua tay khua chân (múa)

tring ia ddua adu’ rưới rượu, cầm lòng

pô hmü’ su’ hmü’ suai những người nghe ngóng

¹ Trong huyền thoại Jörai, *Rökai* chỉ những người hùng mạnh, ngu dốt, háu ăn, đôi khi là quý ăn thịt người; chúng đóng vai những điệp viên hai mặt và đòi tiền công hậu hĩnh. Tên này được gán cho những người Mỹ (trong âm jörai American nghe gần như là *ami’ rökai*). Cái huyền thoại gắn với cái chính trị ở dân tộc không hề thiên óc phê phán này. Trong HT. 16 bác thợ rèn được gọi là Dam Por, Người bay; điều này khiến Bachelard rất thích thú: “Nghề rèn liên kết đến những mơ tưởng dính tới kim loại, lửa, nước và khí. Wieland người thợ rèn đồng thời là một huyền thoại về lửa và gió. Anh ta có cánh và rèn những cái cánh.” (*Trái đất và những mơ tưởng của ý chí*, tr. 173).

² Về câu chuyện của H’Bia Dé và ý nghĩa chuyện này, x. Dournes, 1971c và 1971e.

ih köddol hlim các người ngăn mưa phùn

köddol ia höjan các người chặn mưa lại bröi ùm ddi' gōnam... hãy thả mây ra buổi sớm!... ih krü' ia hlim Các người nhốt mưa phùn

krü' ia höjan các người nhốt mưa lại

hui' arang agi' agam chúng ta sợ có ai phạm loạn luân ram swang... có chuyện quan hệ bất chính... arang pönul mut H'Bia Pe người ta dấu Búa của H'Bia Pé¹(a) pô mdrong bol những chiến binh náo động pô rötuh pô rōbau hằng ha sa số...²(b)

Ta đã biết mối liên hệ loạn luân-hạn hán; ở đây nó còn được gắn với lò rèn và Pötao (nhất là Chủ tế Khí, Angin). Chúng ta biết Pötao mẹ (ở phía Tây) lo than và bệ thổi lò rèn, Pötao cha thì giữ lưỡi gươm được rèn; bây giờ lại thấy búa và đe được gắn với Pötao angin, người con. Cả ba theo cách ẩn dụ đều là thợ rèn, sự chế ngự các trạng thái vật chất của họ mang hình ảnh người phó rèn thổi lửa bằng khí (thổi bệ) và làm dịu nó đi bằng nước (nhúng), như vậy là làm chức năng của người điều hòa. Nhưng sự kết hợp này càng rõ hơn trong hình ảnh lửa trời, đặc biệt trong lời nói của H'Ddiu với Nyot trong cuộc tự tình của họ: *ong jing grom* anh làm sấm

kau jing kömla' còn em làm sét

Không còn tìm được hình ảnh phúng dụ nào đúng hơn cho thực tế sâu thẳm của jörai. *Grom* và *kömla'* làm thành một cặp, thường hợp thành cùng nhau, không bao giờ đối lập nhau; tách riêng ra, *grom* (được gắn với lưỡi rìu, *jông*) chỉ sấm, giác quan ta dễ nhận ra hơn và dai dẳng hơn, nhưng đây chỉ là tiếng động; *kömla'* không chỉ là ánh chớp như là hiện tượng sáng lóe, đây là sét, là tác nhân tích cực, cũng giống như người đàn bà trong xã hội ở đây người đàn ông được đưa ra phía trước, là người

1. (a) Quả là hai thỏi gang được chôn dấu dưới chân một cái cây và được đào lên để rưới rượu.
2. (b) Ở đây chúng ta nhận ra những “thuộc tính” của Pötao angin, hình ảnh của những chiến binh dưới dạng những viên đá huyền ảo.

phát ngôn gây nên tiếng ồn. H'Ddiu quy chiếu trước hết về người đàn ông, thứ hai về người đàn bà, được đặt về phía lửa – và người ta vẫn nói *köml' thu, thu* với nghĩa là rực, rất, bỏng. Một mặt *grom* và *kömla'* chỉ là một trong hình ảnh cơn giông (ở đây người ta có thể nhầm cái này với cái kia, trong lời nói thông thường ít khi người ta phân biệt rõ); mặt khác, người đàn bà, và chỉ có bà ta thôi, mới có được một bản chất khá toàn vẹn – có thể nói như vậy – để có thể là lửa lại vừa là nước (H'Ddui sẽ hòa tan trong dòng sông); chính điều đó khiến H'Bia cũng có thể là *ddau*, đảm nhận trong mình mọi đối tượng tìm kiếm.

Nước, Lửa và Khí. – Pötao angin, Chủ tế Khí, là con, *ana'*, của Nước (mẹ) và Lửa (cha). “Làm sao còn có thể mơ tưởng đến những vị sinh thành lớn hơn là nước và lửa!” (Bachelard, 1942, tr.133).

Sang ana', dịch sát nghĩa là “nhà của đứa nhỏ”, đây là tử cung; *sang angin* đây là chiếc chong chóng, đặc biệt là con quay gió. Chúng ta có thể chờ đợi rằng Khí, hay đúng hơn trạng thái bay bổng, có một chức năng năng động hơn.

Lửa, làm mềm cái cứng (sắt nung trong lò rèn), nối liền cái đặc với cái lỏng; nước, làm cứng lại sắt đỏ, nối liền trời với đất (mưa), thượng lưu với hạ lưu (sông); khí, làm cho lửa sống động lên và mang mưa đến, ở giữa cái vật chất và cái phi vật chất, bao gộp tất cả và thống nhất tất cả¹. Pang đã trở thành *yang*

apui, Lửa được coi như là mối liên hệ thiêng; H'Ddiu đã trở thành *yang ia*, Nước; chẳng ai trở thành *yang angin* sao?

Toàn quyền tự do (cũng giống như đứa trẻ trong nhà), *angin* cũng tuyệt đối nước đôi (như lời nói vậy); nó không đứng yên một chỗ (do từ chính định nghĩa, bởi nó là khí chuyển động) Tương đối chắc chắn trên bình diện ngang, dầu những sự đối hướng của nó không thể lường trước (phiền phức thường gặp trong nhà khi người ta hạ thấp ngọn khói bếp, mối nguy hiểm khi đốt rẫy), *angin* gây hại khi nó bốc lên theo chiều thẳng đứng (lốc H'Kroah, tốc cả mái nhà và đôi khi gây cháy) – tất cả những điều đó được áp dụng trong kỹ thuật của các chiến binh, chiến đấu trên

1 V. Hugo qua chức năng của lò rèn nối kết cả ba yếu tố: “Gilliatt cảm thấy niềm kiêu hãnh của một người khổng lồ, là chủ tể của khí, của nước và của lửa. Là chủ tể của khí; anh ta đã cho gió một thứ buồng phổi

.... Là chủ tể của lửa; từ con thác nhỏ, anh ta đã làm nên một cái vòi. Là chủ tể của lửa; từ tảng đá bị ngập này, anh đã làm nảy ra ngọn lửa” (*Những người lao động biển cả*, Paris, 1866, phần 2, quyển một, X, “Lò rèn”, tr. 307). Và chẳng, ta có thể tự hỏi không hiểu V. Hugo có biết đôi điều gì về các Pötao khi ta đọc những dòng viết ở phần trước đó trong cùng tác phẩm: Mess Lethierry “đã nhìn ngắm viên Quan-Sứ lớn ở chỗ người Moi ...” (tr. 36) – quan-sứ là một từ Việt chỉ các quan chức, đặc biệt là các sứ giả.

302

không, theo các truyện kể truyền tuyệt; đối thủ rất nguy hiểm khi nó càng lên cao; chiếc khiêng của nó, *khiöl*, lại còn tạo ra gió, các hình ảnh *khiöl* và *angin* vẫn được gộp cùng nhau¹.

Bổ sung những gì vừa được nói trên đây, chúng ta có sơ đồ sau:

IA ANGIN APUI

tốt

xấu

Tuy nhiên *Jua* (hơi thở) của cả ba luôn phải được điều hòa, từ đó mà có chức năng là “người điều hòa” của các Pötao – như là ẩn dụ của vai trò xã hội-chính trị của họ.

Sơ đồ cho thấy 1° Apui tỏ ra là đối nghịch của Ia, 2° một Angin thân cận với Ia hơn là với Apui, là điều bình thường trong chế độ jörai “hài hòa” (mẫu hệ, theo họ mẹ) trong đó người cha chỉ là một người xa lạ. Song le Angin phải tránh xa Ia để không vướng loạn luân, sự chập mạch cũng sẽ đưa đến sự tập trung quyền lực chỉ về một phía (thị tộc, phe phái, hay quốc vương cha truyền con nối). Cũng như việc phân cách sự đồng họ mẹ tránh việc loạn luân và cũng như hôn nhân ưu tiên tìm cách lẩn tránh (đi vòng qua – ND) điều kiêng kỵ đó, việc chia cách các Pötao và các mối quan hệ trên lý thuyết của họ tránh sự hình thành Quyền lực mạnh và tìm cách tránh quyền hành cha truyền con nối đối với những người đàn ông; cũng giống như hệ thống hôn nhân thiết lập một mối kết nối bên ngoài các thị tộc và siết chặt tộc người lại với nhau, hệ thống Pötao

1 H'Kroah (x. chú thích 4 – song song ở người Anh-diêng Pueblos, x. Sebag, 1971, tr. 211) cũng tham gia vào các trận đánh truyền thuyết này bằng cách “nâng lên”, nhưng là rất cao, một trong các đối thủ của mình (x. HT 24).

Về sự kết hợp Chiến tranh-Gió. X, G. Dumézil: “Việc kết gộp Vayu, Gió, với thần chiến tranh, là đúng về mọi phương diện và có thể rất xưa, bởi, trong nước Iran cổ, Vayu chủ yếu là một vị thần chiến tranh; ... Trong việc định vị vũ trụ của các chức năng, ở người Anh-điêng cũng như người Iranien, chính không trung, giữa trời và đất, nơi của gió và sấm, là thích hợp với chức năng thứ hai tức chiến tranh ...” (1945, tr. 47).

Trong văn hóa jörai *khiöl*, khiêng, và *angin*, gió, thường được kết gộp, *Khiöl* là một hình thái Nam Á, gắn với tên gió trong các thổ ngữ này”

khiêng gió

Ba Na *khel kial*

Röngao *khel khial*

Sré *khel cal*

Khiöl por, “*khiên bay*” trong huyền thoại jörai (HT. 20, 111) gắn với cánh diều (mang người anh hùng), đảo ngược lại là cái giỏ có dây, một thứ nổi khí cầu đưa người anh hùng xuống tận những chiều sâu dưới mặt đất, hay, nhờ có H’Kroah, lại được kéo lên.

được định hướng nhằm thiết những mối liên kết với toàn vũ trụ được hình tượng hóa bằng các “trạng thái”.

Trong hệ thống P³ tam thức Ia-Apui-Angin có ý nghĩa với tư cách là chuỗi ẩn dụ quan hệ với tam thức các trạng thái của sự sống: *Ami’-Ama-Ana’*, Người Đàn bà, Người Đàn ông, Kẻ Được Sinh ra (trong tiếng jörai là vô tính), tam thức thứ nhất báo cho ta rõ những gì được đặc biệt chú trọng về mặt quan hệ.

Cần chú ý là từ *ami’-ama-ana’* sang *ia-apui-angin* là có sự chuyển dịch từ một mã này sang một mã khác, không phải do sự chính trị hóa về sau nào đó của tam thức cha con, mà do quy chiếu biểu trưng với một hình mẫu trừu tượng và đa trị.

Tương thích với Lửa, Apui là *asar*, thân thể, thịt (và lưỡi gươm); với Nước, Ia, là *drah*, máu (và máu của Pang, cũng như của H’Ddiu); với Khí, Angin, là *jua*, hơi thở, sự sống. Lửa thiêu hủy, nuốt lấy, chỉ với cái giá đó nó mới là năng lượng phát xạ; nó thuộc về bên lấy – trên trục của nó, tính nam, là chức năng tiêu hóa. Chất lỏng chảy (máu trong cơ thể cũng như nước trong tự nhiên) thành vòng khép kín, đầu nó đúng là thuộc về bên cho; trên trục của nó, tính nữ, là chức năng lưu thông và năng lượng tuyến tính. Khí đi vào và đi ra, lấy và cho; là năng lượng lan tỏa, nó tương thích với sự hô hấp. Cần chú ý là người Jörai biến đổi năng lượng của dòng nước thành nguồn gốc của chuyển động (guồng nước) và năng lượng của dòng khí (tua-bin gió) nhưng không biến đổi năng lượng của lửa (như trong các động cơ đốt trong). Cũng lại cần chú ý Angin cũng như Ia có thể đi vào bên trong người đàn bà và làm cho bà ta thụ thai (nhiều trường hợp trong huyền thoại), nhưng không bao giờ là Apui, chỉ là tính nam vô dụng, kể cả vị Pötao của nó, quan hệ với thần linh tối cao, ời Adei.

Mạng lưới bộ ba có thể áp dụng cho rất nhiều yếu tố, là ngọn nguồn bất tận của những tam thức ẩn dụ; tôi chỉ xin nói đến những cái quan trọng nhất (đối với đề tài của chúng ta), hoặc là do người Jörai nhóm chúng lại với nhau một cách tự phát và rõ ràng, hoặc do hệ thống khiến ta phải suy nghĩ. Chúng ta đã biết lưỡi-vỏ-cán gươm cùng mối liên hệ của chúng với nam và nữ. Công cụ của người chiến binh là *ddau-khiöl-get*, *ddau* gươm tương thích với lửa, *khiöl* khiên tương thích với khí, *get* bầu với nước. Nguyên liệu-mẫu của

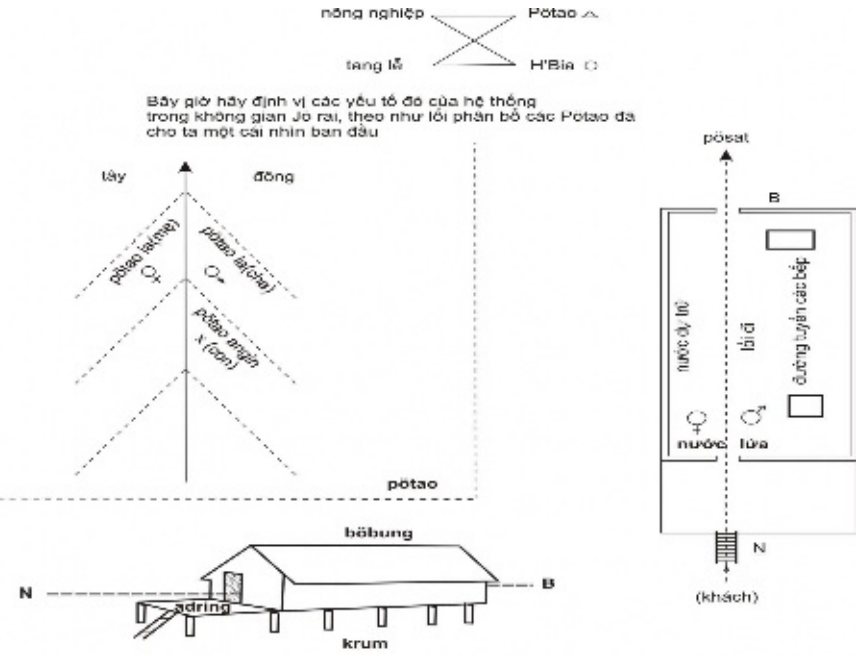
mọi nghi lễ là *töpai-mönu'* + *iau*, *töpai* rượu cần tương thích với nước và do người đàn bà làm, *mönu'* gà liên quan với người đàn ông nướng gà trên lửa, *iau* lời khẩn, lời nói, liên quan đến *jua'* mang nó và dâng nó lên. Các nơi chốn sinh thái

của người Jörai là *bbon*, địa điểm của làng, *dron*, các bãi sông phù sa, *dlei*, rừng, rú: chúng tương ứng với ba cực của cuộc sống: *sang*, nhà, *hma* ruộng, *pösat* nghĩa trang (người ta có thể ăn uống, ngủ và giao hợp ở cả ba nơi đó), ba nơi ấy xác định ba loại hoạt động nghi lễ: trong gia đình, nông nghiệp, tang chế - với những đan chéo về quan hệ theo mẫu

nông nghiệp ————— pötao

tang chế ————— H'Bia O

Bây giờ hãy định vị các yếu tố đó trong không gian jörai, như sự phân chia các Pötao đã cho chúng ta một cái nhìn tổng thể



H.15. Phương hướng của các Pötao và nhà Jörai

Ở phía Tây và ở phía Đông đường phân thủy tương ứng có các Pötao ia (hàm nghĩa nữ) và Pötao apui (hàm nghĩa nam); về hướng đông-nam, là “hậu duệ” của họ, Pötao angin. Tất cả nhà của người Jörai đều theo hướng trục chính bắc-nam; Nước được đặt ở phía tây, là phía thấp, đựng trong những trái bầu, *get*; Lửa ở phía đông, phía cao, phía cao quý. Ở hướng bắc, có một lối vào phụ chủ yếu dùng cho đàn bà, cũng chính qua đó mà con người đi ra nghĩa trang, *pösat*, chủ yếu do người đàn bà trông nom: đây là phương của tổ tiên, của quá khứ. Ở hướng nam là lối vào chính, ‘*mang*, mở ra một khoảng hiên, *adring*, mà người ta bước lên bằng một chiếc cầu thang;

khách đi vào đi ra bằng lối này, cũng như là Khí; trên *adring* là nơi giao tình, đây là phương của hậu duệ và người lạ. Và ngôn ngữ đã kể ra trên kia, được kết thúc như sau:

prong adring kö sang hiên vượt quá nhà

prong bblang kö köbau cây gạo cao hơn con trâu

prong ddau kô hrum lưỡi gươm vọt quá vớ

Nghĩa tức thời (và hiển nhiên) thì đúng như tôi đã dịch; nhưng người ta có ngụ ý, với một chút trào lộng, rằng cái chỗ vượt quá ngôi nhà lại có thể là quan trọng hơn chính ngôi nhà, như một câu ngạn ngữ khác có gợi ý: “Thà đồ nhà còn hơn là đồ hiên!”, bởi chính ở đây, quay về hướng ánh sáng và hướng tương lai, diễn ra các cuộc tự tình và là nơi tiếp khách lạ - người Jörai rất coi trọng khía cạnh cuối cùng này và ca ngợi ngôi nhà hạnh phúc là nơi “những con người, đến từ muôn phương, bước lên và bước xuống cầu thang”. *Adring*, gắn với cửa, là mở ra và đón nhận, là Khí lớn – và như vậy Pötao angin được định vị tốt hơn cả.

adring : sang : : ddau : hrum : : đàn ông : đàn bà

các mối quan hệ đó đặt *adring* (và cũng tức là *angin*) thiên về phía người đàn ông và dường như cho phép gắn Pötao angin-cán gươm, như tôi đã thử nêu ra trên đây.

Vị trí của người đàn bà trong nhà là ở về phía bắc (bếp) và dưới thấp (tây) ở đấy bà đặt khung cửi và cũng là nơi bà ngồi khi có các cuộc hội họp; nhưng trong huyền thoại cũng như trong thực tế, H’ Bia bao giờ cũng ở trên cao (cô bay xuống phía Rit):



Phép đối ngẫu tréo này, tiếp sau bao nhiêu cái khác, giúp chúng ta thấy rõ hơn mối quan hệ từ Pötao đến H’ Bia – đôi chút về quan hệ giữa bên ngoài với thực tế (về quyền lực). Trên một trục khác, phía cao là *böbung*, đường đỉnh của mái nhà, tương thích với *angin*; phía thấp là *krum*, dưới gầm nhà, không ai đứng ở đấy cả, đấy là nơi đi ngoài.

Không gian được định hướng của các Pötao, theo mặt phẳng và theo chiều cao, bao trùm chính xác không gian của ngôi nhà, không gian này khớp với không gian bếp núc và mở ra không gian xã hội (quan hệ với con người ở bên ngoài).

Trên trục tây-đông nối liền nhau là: nước + quả và rau (lấy từ vườn vào, trước khi được chế biến), nghĩa là cái còn sống; rồi đến cái đã nấu chín, trong nồi trên bếp nhà; cuối cùng là cái đã lên men (các ghè rượu trên vách Đông). Về phía Tây và bên ngoài nhà, ngay trên mặt đất, là nơi người đàn bà sinh đẻ: nhau và máu được chôn ở phía tây, ngay chân nhà. Đối lại, bên trên và ở phía đông, trong nhà, là không gian của các nghi lễ thiêng.

Trên trục bắc-nam, ở phía bắc và bên ngoài nhà là nghĩa trang, dưới tán rừng che phủ, là phương của tổ tiên mà người ta định kỳ thăm viếng; đấy cũng thường là lối người ta “đi rừng” (= đi ngoài). Ở cực khác và bên ngoài nhà là hướng những người bên ngoài đến thăm ta và ta đón tiếp họ¹. Là trục liên hệ đối ngoại, bắc-nam rất đáng chú ý là bên trong nhà nó được cụ thể hóa bằng tuyến các bếp lửa: bếp của cha mẹ, ở cuối cùng, bếp của các con gái đã có chồng – bao giờ cũng là với những người bên ngoài (thị tộc) tức nối kết với bên ngoài, rồi đến bếp, không phải là bếp nấu ăn, mà là bếp “náo nhiệt” của đàn ông trong các cuộc họp và dùng cho khách qua đường². Cuối cùng quá nữa về phía nam là hai nơi của cái nướng: trong nhà, ở góc đông-nam, là bếp lửa nơi người đàn bà vừa sinh nường (cho khô máu³); bên ngoài nhà, ở chân

cầu thang, lửa, còn tạm thời hơn nữa, mà người ta nhóm để nướng các súc vật đã bị giết.

Các ghi chú ấy về không gian jörai cho phép ta thiết lập một “tam thức về các trạng thái”, như là một hình chiếu phẳng của vũ trụ tưởng tượng. Trên mỗi trục đó lại còn có “những chữ viết” jörai:

1 Phía nam các nhà là nơi nền đất được dọn kỹ hơn cả, đôi khi được nhốt cỏ, phân súc vật được quét dọn – đấy là điều bình thường, bởi đấy đấy là lối người ta đi vào, người ta “không dẫm phải phân” ở hướng đó. Như vậy trục bắc-nam là tuyến sự bẩn thỉu giảm dần, kể cả ở bên trong nhà ở đó nơi sạch nhất là phía nam, trong khi người ta bảo không nên ngồi bệt ra sàn ở phía bắc nơi tro và than lẫn với các chất thải từ bếp..

Chất thải, phân, đều là *sat*, bẩn; không phải là không có quan hệ với từ chỉ nghĩa trang: *pösat*. X. thêm những điều đã nói trong *Tọa độ* về người đàn bà *sat* (tr. 346).

2 Trục bắc-nam của ngôi nhà còn là lối đi qua từ thân tình nhất đến xa lạ nhất theo nghĩa được vật chất hóa bằng các bếp của các cô gái có chồng; đấy là bếp của cô gái út (người kế vị chính tương lai) gần bếp của cha mẹ hơn cả, tức xa nhất về phía bắc, và chính với người con gái út cần được có một hôn nhân ưu tiên, với một người anh em họ; còn với các chị lớn, ở xa hơn về phía nam của ngôi nhà, có thể lấy chồng xa hơn, thậm chí có thể ra ở riêng.

3 (ND)

Hötai: xét về giải phẫu là lá gan, có *hötai* nghĩa là có tính cách; nó không được dâng lên cao quá (“đến tận họng”) cũng không được tháo ra, *dlüh*; gan cay độc, *höpai phi’*, kết hợp tồi, gây chua chát.

Phi’ : là mật; có *phi’* là hay căng thẳng; nếu nó phồng to và dâng cao lên, nó khiến ta khó chịu; nếu nó chiếm lấy gan, thì là tai họa.

Jua: là hơi thở, *sua’ jua*, thở; có *jua* là hùng mạnh, *kötang*; *jua* là cái *khap*, yêu, là cái nâng ta lên khỏi mặt bằng ♂ ♀. Dù nó có thể gắn với Ia, hơn là với Apui, nó gần như là được kết hợp không thể tách rời với Angin. *Hötai ba jua khap*, “gan vươn tới trước, hơi thở yêu”, là hình ảnh đã thành nếp của sự xiêu lòng (ham muốn, yêu thương). *Pran*, sức mạnh, kết với từng vế: *pran-hötai*, *pran-phi’*, *pran-jua*, tạo thành những cặp đôi gần như tương đương với một *jua* mạnh, cần kè với bạo liệt. Ngược lại *hötai bbu ba jua bbu khap* tương ứng với một *hötai töba* (gan nhạt nhẽo), đấy là sự hờ hững, chán ngán.

đầu trên không (phe các phiên nhiều trong lao

động và trong dạ con của mình

quan hệ

người- người

phì nhiều lịch sử

chuỗi Ấn - Âu	thần học - vũ trụ → huyền thoại → { về thần hay người → anh hùng ca → lịch sử anh hùng văn hóa
chuỗi Ấn - Á	hình ảnh về vật chất → huyền thoại → anh hùng ca ---- ± kết nối với lịch sử

1 Chuỗi Ấn-Âu đặc biệt được chứng minh trong ví dụ của Mahābhārata, như G. Dumeil đã phân tích (1968, trong đó đã đặc biệt chú ý đến việc dịch “ra bằng từ ngữ họ hàng điều mà trong thần học vốn là một mối quan hệ mang tính khái niệm“, tr. 107); cái tôi gọi là chuỗi Ấn-Á được xây dựng trên hình mẫu jōrai, ở đây chúng ta thấy sử thi được lịch sử hóa khi, sau các Pōtao trong truyền thuyết, là nối tiếp các Pōtao có cuộc

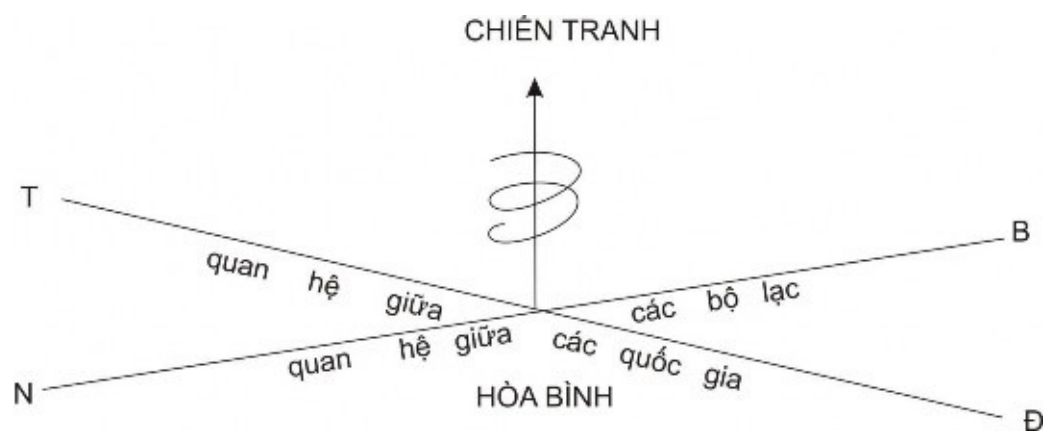
Đáng chú ý là “ba chức năng” jörai nối tiếp nhau theo tính lịch đại như nó đã được tư duy: trước hết là các *kötang*, thủ lĩnh chiến tranh thực thi một quyền lực bạo chúa; rồi đến các Pötao, chuyển chúng sang thành “quyền lực” về hình thức, chỉ thực thi một thứ đại diện quyền lực thiêng; cuối cùng là *H'Bia*, nắm quyền lực thật sự, chức năng kinh tế và sinh tồn khiến cho xã hội “vận hành” và, đầu đối với người bên ngoài chỉ là ở trong bóng tối, vượt lên tất cả các chức năng khác mà bà ta truyền bỏ lại hoặc trong một quá khứ huyền thoại, hoặc trong một phi thời gian được nghi thức hóa.

Huyền thoại, sử thi, lịch sử, chúng ta tìm thấy lại chúng trên các trục được định hướng. Trục T-Đ, là trục của Truyền thống, của sự phát triển và bành trướng của dân tộc jörai theo các thung lũng, cũng là trục của các quan hệ quốc tế (từ Kur đến Việt). Trục B-N, trục các cuộc tuần du tương ứng của các Pötao, là trục của các mối quan hệ liên-bộ lạc (từ Ba Na đến Ê Đê). Nói theo tiếng jörai đầy hình ảnh, tôi sẽ gọi hai trục ấy, bày trên “mặt phẳng”, là *rönaŋg* (rất yên tĩnh), ngược với *kötang*) và thậm chí *rönaŋg-rönuu*, thanh bình; hể *angin* nâng chúng lên (chiều đứng) thì là chiến tranh – các cuộc hiến đấu, xin chớ quên, diễn ra “ở bên trên” mặt đất truyền thống, trong không trung.

sống được ghi rõ năm tháng. Và chức năng của lịch sử (một sử thi nào đó được coi là chính xác trên cơ sở lòng tin ở các chuẩn mốc đích thực) có thể là giống nhau ở mọi nơi: phục vụ cho “các triều đại đi tìm những bậc tổ tiên vĩ đại cũng như cho đám đông những người nghe vốn thèm khát một quá khứ vinh quang” (nt, tr. 239). Tôi nói về việc chuyển sang thành “lịch sử” khi các câu chuyện kể Jörai gán cho các vị At và

những người kế vị ông mà những người già nhất còn biết loại nhân vật kiểu Đùi-To; nhưng việc phân cắt huyền thoại-sử thi-lịch sử chẳng có ý nghĩa gì đối với người Jörai vốn xếp tất cả những gì có kể vào thể loại *akhan*. Về một ví dụ cấu lắp thời gian-huyền thoại/thời gian-lịch sử và chuyển đổi của một hệ thống họ hàng trong huyền thoại, x. L. de Heusch, 1972, tr. 94-97.

Sau khi phân tích những sự chuyển đổi đó, G. Dumezil đề xuất ” một khoảng nhỏ về tính năng động của trí óc con người – cái khoảng sẽ càng đáng chú ý khi sự suy nghĩ, sự tìm tòi trí tuệ, có ý thức, của các cá nhân hẳn sẽ hiện ra ở đây như là động lực chính của các biến đổi” (1971, tr. 376). Khi đó “động lực” ấy phải chăng sẽ là ” Cái Tất yếu” – một tất yếu nội tại” (Lévi-Strauss, 1966, tr. 260) – và phải chăng cần viện đến “bản chất con người ” (*nt*), với những cấu trúc và những mẫu hình vô thức sẽ quyết định các biến đổi? Phản ứng lại biện chứng của Sartre, Lévi-Strauss tự trách đã quá hướng theo “sự phát sinh vô thức của trao đổi mẫu hệ”, cần phân biệt với một mặt khác, “quan trọng hơn nhiều” mà ta không ngờ: “các quy tắc có ý thức và có tính trước qua đó các nhóm ấy – hay các nhà triết học của họ - dùng để hệ thống hóa và kiểm soát nó” (1962, tr. 333). Nhưng sự kiểm soát có ý thức không nhằm vào cùng một đối tượng với tính năng động của biến đổi.



Trục B-N của lịch sử đặc biệt định vị người Jörai trong toàn xứ Đông Dương, nơi lịch sử diễn theo chiều bắc đến nam: bên ngoài các tộc người (vốn là bản địa hơn), từ nhiều thế kỷ nó in đậm dấu ấn của các dân tộc Thái và nhất là Việt mà, chính họ cũng vậy, quá khứ vốn ở phía bắc và tương lai là ở phía nam.

Chương 12

HIỂN HIỆN CỦA HUYỀN THOẠI VÀ CHÍNH TRỊ JÖRAI

Kur phian Yuan phiah sah pödrong juat

Chúng ta đã gặp công thức này, hay đúng hơn là phần bắt đầu công thức ... sẽ chẳng có kết thúc này, chúng ta sẽ xem vì sao. *Phian* và *phiah* còn tương đương với nhau hơn là lối nói “đã quen cách” và “đã thành thói quen”, đây chỉ là một từ được thể hiện bằng hai cách. Theo quy tắc song song *Kur* (Khơme) và *Yuan* (Việt) trong ngữ cảnh này là hoàn toàn tương đương với nhau, với nghĩa là những người “Ngoại quốc”, ở phía Tây và phía Đông, ở đây được hiểu là Những Người Lớn (tức Quyền lực) hơn là những dân tộc, sắc thái được chi phối bởi thành viên thứ ba – là chìa khóa quen thuộc của một công thức jörai có ba mệnh đề. *Sah-pödrong* đối với *pödrong* cũng giống như “phú ông” đối với “nhà giàu”; các *pödrong* là những Người Giàu, thường được cùng cấu thành (theo lối song song) với những Thủ lĩnh (*nao pö pödrong nao pö khoa*, đi tìm những Người Giàu, những Thủ lĩnh) và với Pötao (*do’ hlun pötao do’ hlun pödrong*, làm người nô lệ ở chỗ Pötao, chỗ Người Giàu – Pötao theo nghĩa lãnh chúa trong truyền thuyết); *pödrong* còn có nghĩa như là danh hiệu: Pödrong Tung, nhà Quý tộc Tung (anh hùng huyền thoại), dùng cho những người *kötang*, những Kẻ Mạnh, danh hiệu gần với *Prong* (x. Prong-Pha). *Juat* là đồng nghĩa với *phian*: *phiah*, *phian*, *juat* cũng đều là một thôi, đây là cách thức, là lối làm quen thuộc, lối ứng xử thông thường. Do vậy, Người Giàu và Người Ngoại quốc là tương đương với nhau trong phép song song; *pödrong* là một kiểu tổng hợp của các đối kháng-hợp thành *Kur* và *Yuan*, mang nghĩa kép: ở một trong các nghĩa đó (nghĩa bộc lộ ra bên ngoài hơn cả) đây là những Người Ngoại quốc được coi là những Kẻ Mạnh (mang thuộc tính *pödrong*), khi ấy đây là các Quốc gia, các Nước Lớn láng giềng có liên quan đến nhân jörai; trong nghĩa kia (nghĩa sâu nhất) đây là những Người Giàu (bao gộp *pötao*, *khoa*, *gong-plöi*) được xem như là những người xa lạ với nhân dân (mang thuộc tính *kur*, *yuan*) - điều này càng hợp với khả năng tuyệt vời của ngôn ngữ, bởi bản chất thứ ba mới là chủ kết ... mà vẫn để cho câu chữ còn mở.

Như vậy “thái độ” của họ đối với những người ngoại quốc giàu có kia là như thế nào? Lối hiểu ngầm là rất rõ ràng đối với mọi người Jörai, đến mức chẳng cần nói ra (và chẳng như vậy là tốt hơn để không làm ai mất lòng – một kiểu lịch sự). Gắn với *pödrong* một cách đương nhiên (dẫu được nói ra hay không) là: *jua’* (xéo dưới chân), *pögo’* (cưỡng bức), *köt’ü* (dẫm nát), *kötit* (ép,

nén, đàn áp) những hình thái ngôn ngữ gần nhau, khi được lặp lại thì có ý nghĩa nhấn mạnh sự áp bức và kháng cự. “Đặc điểm của những Người Giàu, của những kẻ ngoại bang ấy, là dẫm nát”, công thức đó có nghĩa như vậy. Các thông số *kur*, *yuan*, là “để mà trưng bày ra đây”; còn cái đích nhắm đến, chỉ được che dấu sơ sài, là Quyền lực của những kẻ sở hữu và bóc lột, mà những người kháng cự lại đã tìm được công thức và lặp đi lặp lại vừa tinh ranh vừa giận dữ: *ana’ bbon sang*, nhân dân, *bbun-rin*, những người nghèo, Rit!

Phải nghe được điều đó để hiểu trò đảo ngược, quay trở lại (giữa cái bề ngoài và thực tế), tròng tréo, trong ngôn ngữ và trong thái độ của người Jörai, để cho người ta tin là có một ông vua trong khi thực tế chính trị lại hoàn toàn khác – bởi Pötao, bạn có thấy không, lại chính là một anh chàng Rit!

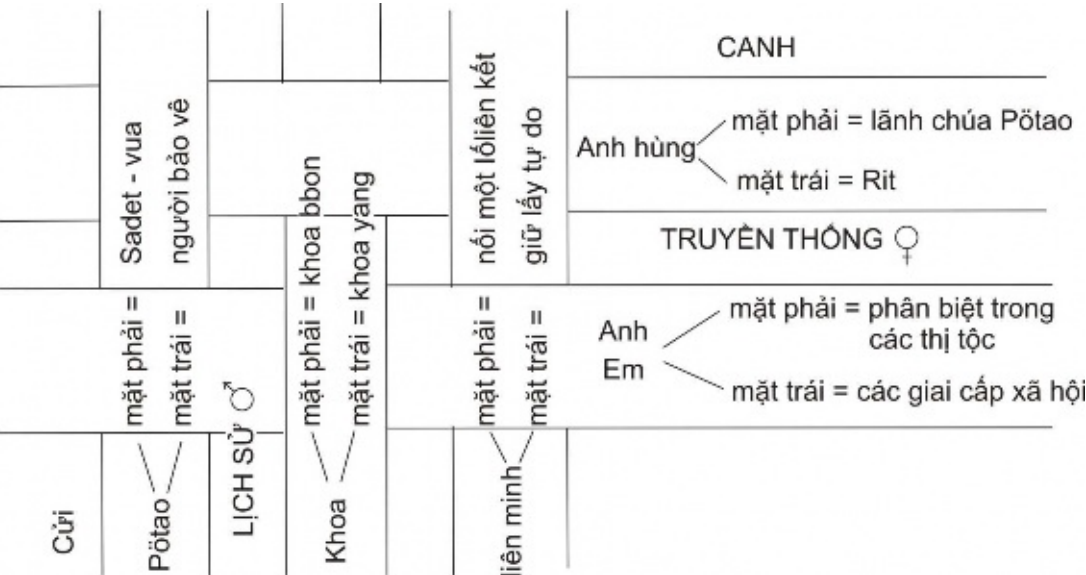
Kur phian ... Người Jörai nói bằng các từ ngữ dùng cho các mối quan hệ giữa các quốc gia (như lá cờ hay mặt trước) để nói một vấn đề về quan hệ giữa các giai cấp; cũng như họ nói bằng từ ngữ tôn giáo (như là cái vỏ bên ngoài), với các tọa độ vũ trụ, chức năng đảm bảo sự điều hòa xã hội của Pötao. Đề từ (trên đây¹) tạo sắc thái cho chương sách này như vậy đó, chương khó nhất bởi phải thao tác trên nhiều chỗ dựa

không phải là song song mà là đan chéo nhau, đôi khi giống như trên một tấm dệt, mà mặt trái lại khác mặt phải, ở đây hiện ra một cái huyền thoại trong dáng vẻ hiển lộ và dáng vẻ dấu kín của nó (điều đó không che phủ hoàn toàn các vẻ bên ngoài với thực tế hay lối trình bày với thực chất) và một nền chính trị trướng ra cùng lúc cả hai phương diện ấy.

Chẳng hạn mỗi quan hệ từ huyền thoại đến xã hội cần được đọc khác nhau tùy theo chỗ ta xét đến cái có vẻ hiển lộ hay cái người Jörai giữ lấy riêng cho mình đằng sau cái mã huyền thoại hay xã hội; đối với họ huyền thoại, theo cách họ hiểu, có thể còn đúng là nền chính trị thực sự, sâu xa của họ hơn là những gì họ cho thấy trong các thiết chế hay trong cách ứng xử của họ. Như vậy huyền thoại biểu hiện như là “tuyên ngôn” và chìa khóa của một hệ thống được bảo vệ chặt chẽ.

Sau đây có thể là một lối đọc kết cấu đó:

1 (ND)



Được gọi là “mặt trái” là cái được coi là mặt trái nhìn từ bên ngoài, đây chính là mặt phải đối với bên trong của hệ thống và nhìn như là từ bên dưới – đây cũng chính cái mà da ta cảm thấy đối với quần áo và chúng ta gọi là mặt trái hay lớp lót. Mặt phải cũng là cái có quyền (hình thức và luật pháp lý)

Nhưng cần chú ý là cái bên trên và cái bên dưới cũng là tương đối như cái giữ lại với cái bỏ đi trong các múi chỉ của sợi canh¹ và, để không bị lạc lối, cần nắm thật chắc lấy những gì chính người Jörai nói và cách ứng xử của họ.

Sau đây là hai huyền thoại, một thuộc chuỗi huyền thoại về các *kötang*, một về Rit.

Cha của Sing-könga' cử hành lễ chúc phúc cho đứa con trai nhỏ của ông; trong dịp đó, người hàng xóm của ông, nhiều quyền uy và hay ganh ghét, khiêu khích ông, đánh nhau với ông, giết chết ông, cướp phá nhà cửa của ông. Sing-könga' được bà gì cứu, sau đó bà khích cậu phải trả thù cho cha. Cậu lên đường; Trời cho cậu phép bay được và dạy cho cậu cách làm lấy gươm và khiêng. Cứ mỗi đoạn Sing-könga' lại xăn vấy các cô gái. Cậu đến chỗ kẻ thù, khiêu khích hắn bằng cách cợt bỡn với vợ hắn, chuẩn bị chiến đấu bằng cách mặc ba mươi bảy lớp áo. Hai bên đánh nhau trên không trung. Sing-könga', thắng lợi, mang người vợ góa của kẻ thù về (HT. 19)

1 Les fils de la chaine: các đường chỉ trên sợi canh; chaine là sợi canh, hay sợi dọc, hay còn gọi là go, của

một tấm dệt trên khung cửi, tức cái nền cơ bản của tấm dệt đó, trên cái nền ấy các sợi ngang được đan qua để trở thành tấm vải (ND).

Nghèo khổ và trần trụi, Rit sống mẹ Rú. Một người con trai của Trời xuống dưới dạng một người ăn mày khốn khổ; đi đâu cũng bị người xua đuổi, anh được mẹ Rú nhận. Sau đó anh giữ trâu của tên lãnh chúa địa phương (pötao), anh làm một cái lều tách riêng ra một mình. Các cô con gái của lãnh chúa hằng ngày mang cơm đến cho anh; một hôm họ nhìn thấy anh đã cởi bỏ tất cả quần áo khốn khổ (hrum) và đẹp ngời ngời. Cô chị cả muốn đến xem; trang sức của cô gây tiếng động, anh chàng trai trẻ có đủ thời giờ để trở lại cái vẻ thảm hại của mình. Cô gái trở lại, lần này đi chân không và mặc đồ ngắn, cô thấy người con trai tuyệt đẹp và ham muốn anh. Họ sống cùng nhau (HT. 14a).

Trong một dị bản (HT. 14b) mẹ Rú sống với người cháu gái của bà và một người con trai của Trời đã đến với cô; trong nhiều truyện kể thuộc chuỗi truyện về Rit, như ta thấy, Rit và bà anh cho một cô gái tạm trú. Quay theo cách này hay cách khác, thì ý nghĩa vẫn là như nhau. Dầu là Rit, kẻ Nghèo khổ, hay một người con trai của Trời, xuống trần, đóng vai Rit, thì đây vẫn là tự do căn bản, trong quan hệ đối với gia đình, với mọi tôn ti, với các tập tục xã hội, cho phép có được hôn nhân, theo tình yêu, với H'Bia là mẫu mực của sắc đẹp và là nguồn sống.

Chúng ta có thể đặt song song các câu chuyện về *kötang* và chuỗi truyện về Rit, càng vì chính người Jörai, như chúng ta biết, đã thiết lập một mối quan hệ giữa hai bên với nhau.

Chuyện về kötang Chuỗi truyện Rit

nhân vật nổi trội: nhân vật nổi trội:

các lãnh chúa địa phương lần lượt Rit, anh Chàng Nghèo, bị bóc

áp đảo rồi bị áp đảo lột và cuối cùng làm chủ tình thế

Một bà mẹ (hay một bà gì) Một người bà (nuôi) bảo bọc

khuyến khích chiến đấu và nhân ái

Các lợi ích gia tộc được thừa Bỏ qua gia đình kể theo dòng cha

Ham mê giàu có Sự nghèo khổ được coi trọng

Ham mê quyền lực, Khinh thường quyền lực,

thuộc về ai sẽ là người mạnh thử thách sức mạnh

bạo chúa tuyệt đối chuyên chế hạng thấp lỗ bịch

Hoạt động chiến tranh và Hoạt động đồng quê: săn bắn,

nghi lễ đánh cá, hái lượm

Cướp phụ nữ Phụ nữ trú ngụ

tìm kiếm lạc thú tình yêu qua lại

Dddau dựng đứng H’ Bia nằm dài¹(a)

quần áo quá tải vỏ bọc (*hrum*) người trần trụi

Thoi²(b) chiến trận, Tiếp nối

xuyên ngang, sợi ngang sợi canh

Gián đoạn Nối kết

Tất cả những cái đó như là Tất cả những cái đó như là

được ném vào trong vũ trụ của được ném vào trong vũ trụ

huyền thoại với tư cách là của huyền thoại với tư cách

phản-dự án như là lý tưởng

“cái lẽ ra có thể đến” và đôi khi “cái lẽ ra phải là ” nhưng

diễn ra trong Lịch sử. thường bị kẻ khác ngăn cản.

1. (a) Người con gái đầu của lãnh chúa có tên là H’ Bia, những người con gái khác (với H’ Bia chỉ là một) mang những tên là những từ ngữ kỹ thuật trong nghề dệt: go và mép (vải), tương thích với “chuỗi” *dōnong*, từ cũng có nghĩa là “cái được kéo dài ra”. Người đàn bà đối với người đàn ông cũng giống như sợi canh với sợi ngang.
2. (b) Thoi: *gei soone* – *gei*, cây gậy (hàm nghĩa nam); *soone*, sự quăn lại, được hình thành từ *se*, quăn. Trong thực tế, chiếc thoi của người Jörai là một cây gậy dài. (Người ta dùng cây gậy này để đưa sợi chỉ ngang qua sợi canh của khung cửi. ND)

Việc gắn lại cùng nhau chế độ tù trường-tính hung hăng khiêu khích (dường như

đi liền với chức năng nam và theo lối truyền theo dòng cha) giải thích việc các thủ lĩnh là những người quốc gia chủ nghĩa và các cuộc chiến tranh – giữa các thị tộc, bộ lạc, Quốc gia; không có thủ lĩnh và chiếm hữu, dân chúng bình thường sống hòa bình với những người láng giềng của mình. Ở bình diện huyền thoại, sự đối lập là rất đáng chú ý, song lại thấy hệ thống Pötao sử dụng từ vựng của một bên này (một lưỡi gươm, các chiến binh, các thủ lĩnh, *khoa*, và các chức sắc, một cấu trúc gia tộc vững chắc có liên hệ với quyền lực) và đem áp dụng vào bên kia (hài hòa, cân bằng, tiếp nối). Có thể chúng ta sẽ thấy vì sao, khi chú ý đến một số đảo ngược có ý nghĩa:

Chuỗi các kötang Hệ thống Pötao

Thủ lĩnh chiến tranh Các chức sắc thiêng

Pötao chống đối và tìm cách Pötao điều hòa và giữ khoảng cách

đụng độ với nhau

Pötao giàu có áp đặt Pötao nghèo bị áp đặt

Dddau dựng đứng, tự mình nó đánh; Dddau nằm, con người “quả quyết”

Phụ nữ làm vật đặt cược hay là đối Người Phũ nữ là nền tảng tượng của cuộc chơi được kính trọng Chiến tranh Hòa bình

(phản-liên hệ) (phản- quyền lực)

Ddau, một trong những biểu trưng hàng đầu của toàn bộ hệ thống nhưng phải tinh tế khi sử dụng (ít ra là vậy) vì tính đa trị của nó, cũng có những đồng đẳng huyền thoại của nó như các loại bùa chú, những nhân vật người-thú và nhất là H’ Bia; nó trở thành vô hại trong chừng mực dấu hiệu của nó được Người Hòa Giải quay ngược lại và đồng thời Rit “kế vị” các *kötang* – sự biến đổi có thể được nghe thấy trong lời khuyên của Vị Chủ tế trên Trời Diö Diung Yung-Hmeng: “Đừng đánh nữa, hãy đi thăm các làng” (x. ở trên, tr. 165). *Dddau* được biến đổi (những cái tương đồng

với nó) vận hành như là cách thức để hiện thực hóa một sự cuộc sống vượt qua điều kiện bình thường, không phải theo kiểu các Pötao-bạo chúa bóc lột, mà theo chiều ngược lại bằng một cách “trị vì” khác, một chế độ khác, không cần có bất cứ Pötao-quyền lực nào.

Các huyền thoại về Pötao thiêng đối lập với các huyền thoại về Pötao-bạo chúa như Rit đối lập với các Kötang; chẳng có gì đáng ngạc nhiên khi những người phương Tây, nghe được đôi chút về những chuyện này, đã tôn vinh những nhân vật này¹ (như Dam San hay Kdam Di), phù hợp hơn với khái niệm và thực tế của họ, chứ không phải những nhân vật kia, có thể xưa hơn về lịch đại và chắc chắn là ít được biết đến hơn. Nhân vật phản- Pötao, mà người thực dân không thể hiểu, được giữ lại trong “chiến khu” tinh thần và văn hóa như một kho báu trong rừng, những người ngoại lai đi qua mà không hề nhìn thấy gì cả - từ đó mà có câu chuyện về những “huyền thoại đã mất, không còn ai kể lại nữa”. Như vậy nói rằng huyền thoại là một phản ứng chống lại sự chuyên chế thì vẫn còn chưa đủ, đây còn là một chiến khu kháng chiến thật sự, không phải một

cuộc rút lui, mà là một dự trữ lực lượng (tuy nhiên không theo hướng của các *kötang*).

Mặt khác điều đó không có nghĩa huyền thoại và cuộc sống chính trị-xã hội đối với nhau là hai mặt của một tấm gương, nếu không phải là theo nghĩa mỗi khi bên này có gì đó động dậy thì bên kia cũng có chuyển động; chức năng huyền thoại biến đổi trong mối liên quan với với những biến đổi của đời sống xã hội – nên khi cái nhìn và cách ứng xử được cá nhân hóa, thì huyền thoại tập thể biến thành tiểu thuyết có ký tên (tác giả ND). Chuỗi truyện về Rit, còn hơn chuỗi về

Kötang, “đảo lộn” cái tức thời² xã hội-gia tộc – cũng gần giống như trong nghĩa của từ “mặt kia”

đã dùng ở trên, tức là mặt bên trong:

Chuỗi truyện Rit Đời sống xã hội

Rit không có gia đình Con người gắn với một gia đình

không có cha mẹ rời bỏ cha mẹ

Loại cha mẹ vợđi được cha mẹ vợ đón nhận

H' Bia ở cùng chỗ Rit Người đàn ông ở nhà vợ

1 Tức các Kötang hay Pötao-bạo chúa (ND)

² Donn  : (danh từ giống đực, khác với *donn  e*, danh từ giống cái, c   nghĩa là “dữ liệu ...”) là danh từ triết học, thường được dịch là “cái đặt ngay” (khác với cái phải suy nghĩ để tìm ra). Ở đây, trong ngữ cảnh này,

chúng tôi dịch là “cái tức thời” (ND)

người đàn bà được giữ lại người đàn bà canh giữ

Chỉ có một Rit, thường trực Một thị tộc bên vợ thường trực

- có thể kết với nhiều H' Bia - có thể kết với nhiều thị tộc r  

Người đàn bà cơ động và là Người đàn ông cơ động và là

nhân tố kiên kết nhân tố liên kết

(người đàn ông ổn định) (người đàn bà ổn định)

Loại trừ căn bản mọi Là lớp bọc quyền lực thiêng quyền lực

Nói cách khác, dưới lớp vỏ bọc của gia đình nhà vợ người đàn ông như là sống giải thoát khỏi mọi gia đình, dưới lớp vỏ bọc của các khoa-yang và P  tao anh ta tự giải tha hóa khỏi mọi quyền lực – bằng ước vọng nếu không phải là bằng tình cảm hoàn toàn sâu xa bên trong. Còn người đàn bà thì là mặt bên kia của người đàn ông, thực tế sâu xa và lẽ sống anh ta, cái go v  i liên tục trên đó anh ta làm vai trò con thoi và lịch sử.

Trái với các k  tang con đàn cháu đống, Rit chẳng hề có con (anh ta chẳng cần người nối nghiệp); theo cách phân biệt rất rõ của người J  rai, quan hệ của anh với H' Bia là tình yêu chứ không phải hôn nhân (vốn nhằm sinh con đẻ cái). Như vậy huyền thoại, đầu nó không phản ánh hình thái của xã hội¹, chẳng phải hình thái hôm nay cũng chẳng phải hình thái ngày xưa, vẫn biểu lộ một mối liên hệ với nó, rất khác với nghi thức.

Như vậy ta có thể nghĩ, trong hệ các cấu trúc chính trị con người lập nên cho mình – như là những hình thái sắp đặt khác nhau – c   phải d   bản P³ của j  rai c   thể được xem như là một huyền thoại nào đó của các cấu trúc ấy, cho thấy rằng quyền lực trao cho phản-quyền lực ít ra cũng là c   thể hình dung được ở nơi mà mẫu hình đó không được thực hiện. Nếu trong một môi trường nhất

¹ X. L. Sebang: “S   là sai lầm nếu ta coi huyền thoại đơn giản là một sự chuyển đổi của một hạ tầng kiến trúc xã hội-chính trị và tuyên bố rằng nó chỉ là một thứ m   của một thực tế vốn c   trước nó ... Một sơ đồ lô g  ch đúng như vậy vận hành trong huyền thoại cũng như trong tổ chức xã hội” (1971, tr. 433-434). – Nhưng huyền thoại phát triển cái lô g  ch tổng quát và các hệ quả của các đối lập.

X. thêm: “Sự chuyển đổi từ bình diện xã hội sang bình diện huyền thoại kèm theo một sự đảo ngược” (nt. tr. 193).

định huyền thoại có ý nghĩa như thế nào đối với xã hội, thì hệ thống P³ cũng có ý nghĩa hết như vậy đối với các cấu trúc chính trị vận hành ở nơi khác, nhưng là sự tưởng tượng một lối xếp đặt khác, bởi cái được thực hiện còn xa mới khái thác hết các khả năng lô gích, song huyền thoại vốn lô gích hơn là thực tại.

Đối với một người Jörai tất cả các thủ lĩnh – Nhà nước, đảng phái hay quân đội – đều là những *khoa*, chứ không phải là những *pötao* bởi vì trong tiếng Việt *pötao* được dịch là *vua*, như Bảo Đại và các bậc tiền bối của ông ta. Các chức sắc đều là những *köiang* (theo nghĩa loại suy, đặc biệt chỉ quyền lực chứ không phải chức trách nữa). Nghị sĩ và đại biểu nhân dân là những *pö pöbbuh*, người đại diện, hay là người được trưng ra. Đối với các chức vụ khác trong các bậc thang tôn ti người ta đặt ra những từ mới dựa trên cái gốc *ding* vốn được dùng để chỉ các gia nhân, những người đầy tớ. Còn tôn ti trong giới quân sự, học được dưới thời thực dân, người ta áp dụng một hệ thống đơn giản, dựa trên các con số (số các lon trên vai). Tôn ti sâu lắng duy nhất mà người Jörai ghi nhận nằm giữa các *pödrong* là những kẻ bóc lột và các *rin* là những người bị bóc lột (và các *Pötao* là những *rin*, những người nghèo). Một nhóm người nắm quyền chỉ có thể là một “giai cấp”, một sự bất bình đẳng bị nguyên rủa, người miền núi không ưa gì những người này. Tất cả những ai không phải là Jörai đều là những người ngoại lai, *toäi*: một bên là những người Yuan, trong đó họ biết có những người bình dân cũng *rin* như họ, bên kia là những người đến từ xa:

những người Prang nói tiếng Pháp và những người Rökai nói tiếng Anh, chỉ khác nhau về tiếng nói, là “giai cấp” thống trị và hiếu chiến¹. Hệ thống thuộc địa có tôn ti và chỉ toàn đàn ông (chế độ

1 Có những bài ca dân gian nói rất rõ về các phản ứng chính trị của người Jörai. Sau đây là hai bài trong số đó, bài đầu thời Pháp thuộc, bài sau thời Mỹ:

... *sang ih töpok ö amai ah* ... nhà em rách toang, hỡi em gái

do' ung Prang yua chồng em, Pháp dùng

nga' hma Prang blah ruộng em, Pháp phá

lon tönah Prang sua amai ah! đất em Pháp chiếm, hỡi em!

ang töpok, nhà mở tung ra (đặc biệt chỉ mái nhà bị gió giật tung) là có chủ ý mang nghĩa nước đôi: ngôi nhà, ấy là người đàn bà, và gió là người Pháp xông vào đó.

Rönuk prang Từ thời Pháp

do' nga' töhan prang mày đã muốn làm lính tây

rönuk my đến thời Mỹ

ci nga' töhan my mày đi làm lính Mỹ

hgö ti kiang pöjjei dröiö ta pô? Tại sao mày lại muốn tự hủy hoại mình?

yua kô My vì bôn Mỹ

mô ram ana Jörai mà người Jörai khốn khổ

jjei ana' Rödde mà người Ê Đê phải chết

kar hang Pai pösür như Thỏ xúi dục

những người đứng đầu các làng, quận, tỉnh) không hề “lấn át” được hệ thống Jörai không có tôn ti và gồm cả nam nữ. Trong thực tế không “quan chức làm vì ” nào (tất cả các *khoa* không phải là *khoa yang*, tức là chẳng nghiêm túc chút nào), dù có giàu có lên bao nhiêu (do hệ thống tạo thuận lợi cho họ), có ảnh hưởng sâu sắc và lâu dài¹.

Hãy quay trở lại với câu hỏi đã được đặt ra trên kia: tại sao cấu trúc P³ được biểu hiện bằng một hệ mã lấy từ một hệ thống này trong khi lại đem áp dụng nó vào một mẫu hình khác? Chúng ta sẽ hiểu hơn cách thức thực hiện điều này trong sự triển khai của hệ thống mà tôi sẽ mô hình hóa sau đây; còn về lý do, tôi không có ý định trả lời trực tiếp, mà chỉ hạn chế trong việc mô tả những gì phương pháp gợi ý cho tôi, một khi chúng ta công nhận và vận dụng quan điểm về “mặt nghịch” và mặt thuận” khi nói đến huyền thoại và lịch sử và huyền thoại trong tương quan với lịch sử.

Huyền thoại Jörai, đi bên cạnh và như là ở bên dưới lịch sử, đã bao hàm trong lịch sử và dệt vào đó; đấy không phải là một lịch sử được biến thành huyền thoại do một sự chuyển đổi hay thiêng liêng hóa nào đó, cũng không phải là một huyền thoại được thể hiện trong khi diễn ra các mối quan hệ với những Quốc gia khác, mà là một huyền thoại đối với người Jörai, chỉ nói bằng ngôn ngữ lịch sử với những người Ngoại quốc – là những người, vốn có một ngôn ngữ khác, đã coi phi niên đại là sai ngày tháng và cách thức tổ chức không cần chỉnh phủ của họ là tình trạng vô tổ chức. “Từ vừng Pötao” là để mà nói với người ngoại quốc, tức là những người chẳng hề nghe được huyền thoại nhưng ta lại phải có quan hệ với họ; và những người này đã coi Pötao là

Samdach, là Roi², là Vua Lửa, những cách gọi liền được những người liên quan nhận lấy ngay để

được người ta coi trọng còn bên trong thì cười nhạo. Chính theo cách như vậy mà người Jörai ứng xử với những Nước lớn và khiến người ta phải coi trọng mình trên bình diện chính trị, đồng thời bên trong lại vẫn sống theo lối vô chính phủ chỉ liên quan đến chính họ, cũng giống hệt như một

köbau ju' hang köbau mria'... trâu đen húc trâu trắng ...

Thái độ của những người Prang-Rökai đối với nhân dân Jörai cũng chính là thái độ của họ đối với tất cả các dân tộc thuộc “Thế giới Thứ Ba” mà họ muốn ngăn chặn sự phát triển tự trị nhằm duy trì tình trạng hiện nay có lợi cho nền kinh tế của họ (điều Noam Chomsky đã nhìn thấy rất rõ, *Chiến tranh với châu Á*, 1970). Mặt khác thứ hạng Thế giới thứ ba không được che khuất sự phân biệt thật sự duy nhất, sự phân chia giữa *rin* và *pödrong*: có những *pödrong* trong tầng lớp tư sản mới thống trị trong một số nước thuộc Thế giới thứ ba và những *rin* trong các quốc gia thống trị (đấy là chưa nói đến tình trạng của phụ nữ trong các nước đó), và ở đâu thì *rin* cũng phải phục vụ cho sự tiêu thụ của *pödrong*.

1 Không phải vì là người đứng đầu do được chính quyền thực dân ưu ái mà Nei Mul (x. ch. 8) có ảnh hưởng

nhất định. Ảnh hưởng của ông là do từ chỗ ông có sui gia với thị tộc Röchom (nghĩa là với những người đàn bà Röchom), đứng đầu giới thân hào ở Chöreo.

2 Tiếng Pháp có ghĩa là Vua.(ND)

người đàn ông mặc quần dài để đi ra thành phố, còn ở nhà mình thì chỉ vận khố. Quả là người ngoại quốc đã nhận ra một điều gì đó khi đánh giá họ là “hai mặt”; đúng ra, đằng sau một lớp “quần áo”, họ vẫn nguyên là chính họ và lớp quần áo không có nguyên một dáng vẻ trên mặt trái và mặt phải. Chúng ta nhận ra ở đây cả một trò chơi những “lớp phủ lên bên ngoài” mà ta phải biết bóc lên.

Lỗi phán xét của các Cường quốc thực dân về các Pötao và về chế độ mà họ muốn đặt lên đất nước bị họ biến thành thuộc địa đều là sai lầm. Người Jörai có một cấu trúc chính trị rồi, quá xa lạ với những loại hạng đó, một cấu trúc không có Nhà nước cũng chẳng có Quyền lực, những Thủ lĩnh bảo vệ một tình trạng vô chính phủ trên thực tế và tránh cho nhân dân một chế độ độc tài từ bên trong cũng như từ bên ngoài – quả là phiền toái cho trật tự thuộc địa cũng như cho một lối trình bày thật sáng sủa.

Hãy cố nắm lại những gì cho đến lúc này chúng ta đã biết được một cách chắc chắn, và hãy cho nó vận hành trên chiếc khung cửi ở đây những Jörai dệt nên các thiết chế phức tạp của họ.

Bảy thị tộc, *könung*, mẫu hệ, làm nên toàn bộ xã hội Jörai. Từ thuở khai thiên lập địa, *öi Adei*, đã áp đặt chế độ ngoại hôn thị tộc và ban cho con người một Thủ lĩnh là *Pötao*, để trông giữ cho mọi việc được đúng đắn (x. *Tọa độ*, tr. 47); như vậy việc gia tộc ngay lập tức đã mang một màu sắc xã hội-chính trị, không có chuyển tiếp tiệm tiến hay biến chuyển theo lịch đại, ít nhất là theo như truyền thống đã chứng tỏ. Bảy thị tộc, đây là một dân tộc (bảy: con số của cái toàn thể được thống nhất). Với hai giống và ba cá thể (con giống cái, con giống đực, con được sinh ra, *ami*’, *ama*, *ana*’) tạo nên trong lòng gia đình hình ảnh của yếu tố dòng họ sẽ là một hình mẫu thân thuộc thừa nhận cho hai Pötao với hai bếp lửa (tây, đông) được “bên trên” nhìn nhận như là những đường nét của một ẩn dụ vũ trụ tam vị (Nước, Lửa, Khí) không chỉ được coi là sự tiếp nối đơn giản các trạng thái của vật chất (“mặt trái”, hay quần áo về phía mặt da) mà là dưới lớp bề ngoài của trạng thái thiêng của chúng, *yang*, nối liền chúng với một hệ thống tam vị lại được hình dung theo hình mẫu gia đình: *öi Adei* ♂, H’Bia ♀ và các Yang. In chồng lên trên đó, như là một kiểu nhân lên nào đấy của *pötao* ban đầu, lại dệt thêm hệ thống các *khoa* và *gong-plöi* – và ý thức văn hóa ắt lại xuất hiện sau đó (cũng như *ana*’ ắt phải xuất hiện sau *ami*’ *ama*) được thuật lại trong các truyện kể truyền thống; các vị chức sắc này phụ thuộc vào cấu trúc thị tộc – cũng như Pötao, nhưng có chỗ khác là thị tộc của vợ chứ không phải thị tộc của chính họ quyết định tình trạng của họ - và được định vị, lại cũng như Pötao mà, trên bình diện nghi thức, họ là những hình ảnh lặp lại.

Chúng ta đã biết khá rõ về mặt lật trái có tính huyền thoại của hệ tam vị này: dưới hình ảnh của nhân dân là Rit, nhân vật nằm ở phía bên này của các thị tộc và là hình ảnh của con người được giải phóng khỏi hệ thống nằm bên ngoài các thị tộc, kẻ nghèo hèn, *rin*, đối mặt thường trực với những kẻ giàu và mạnh nối tiếp nhau mà thay đổi, những *pödrong* và *kötrang*, mà dân chúng đồng nhất với những người ngoại lai và sự vận hành lịch sử của đời sống xã hội một mặt biến họ thành những Nước ngoài, mặt khác, từ đảo lộn ký hiệu (bắt đầu từ ký hiệu của *ddau*) thành Pötao và Khoa, trở thành Pötao-yang và Khoa-yang dưới lớp vỏ bọc tôn giáo, cứ như là để cho cái lớp phủ lên ấy giữ cho họ, “về mặt tốt”, một lớp trang sức quyền uy nào đó, nhất là khi các vị chức sắc ấy lại thường ở trần.

Như vậy xã hội được cấu trúc theo ba bậc: bậc các thị tộc, bậc các Pötao và bậc các Khoa; cấp thứ hai là cấp duy nhất ở đây người Jörai xử sự với tư cách là một tộc người chứ không còn là những nhóm nhỏ địa

phương quay quanh một nhân vật đáng kể nào đó. Sự chằng chịt của các mối liên hệ dệt nên bởi cái huyền thoại, cái nghi thức và các mối quan hệ xã hội giữa ba cấp bậc đó khiến xã hội không những không bị cắt vụn ra mà, khác với các tộc người khác, vẫn giữ được một sự cố kết chặt chẽ, bất chấp mọi tàn phá của các lực lượng bên ngoài; chức năng của Pötao được sắp đặt đích xác là vì mục đích đó và nó tỏ ra là rất xứng đáng và rất hiệu lực.

Vai trò của người đàn bà đối với gia đình: là nền tảng thường trực, là sự tiếp nối, là dấu vết của quá khứ, là truyền thống nối dài, là sức mạnh kháng cự chống lại mọi tấn công từ bên ngoài, cũng tạo nên “sợi canh” của cấu trúc xã hội-chính trị; đây là phía bên trong, và cũng là mặt bên kia đối với người bên ngoài. Còn về phần người đàn ông – người chồng và người con trai, lửa và gió – vì đây là yếu tố luôn biến đổi và là nhân tố đảm nhận mối quan hệ giữa các thị tộc (qua các cuộc hôn nhân theo mẫu hệ), bằng lối đi đi lại lại của họ, dệt nên “sợi cửi”, biểu hiện của chính trị Jörai, thiết lập liên minh với các láng giềng, ướm các thỏa hiệp với các nền văn minh của họ, tất cả những việc đó vẫn chỉ là trên bề mặt, mà “mặt bên kia” là một nền độc lập rất độc đáo, dưới lớp vỏ các Pötao, mà những người gọi bằng Samdech hay Vua coi là những người đứng đầu Nhà nước, những người gọi một cách cười nhạo bằng “Bệ hạ” coi là những người đứng đầu thuần túy tôn giáo, còn đối với người Jörai thì là bảo đảm cho sự vận hành tốt đẹp của hệ thống xã hội của họ.

Dầu các khái niệm tôi sắp đưa vào đây không phải là jörai, song quả là tôi nhìn thấy một tam hệ thật sự còn được biểu hiện ở hệ thống này: một mặt (mặt bên trên hay mặt phải) các Chủng tộc và các Quốc gia, đã trở thành cũng hiệu chiến như các *Pödrong* và các *Kötang* do các hệ tư

tưởng của họ (phân biệt chủng tộc, chủ nghĩa quốc gia) và, mặt khác (mặt trái, nghĩa là thực tế sâu xa) là các Giai cấp, hay chính xác hơn là Giai cấp *rin*, nhân dân khốn khổ bị bóc lột (và người đàn bà cũng bị bóc lột) bởi các Pödrong, những nhà tư tưởng, dưới lớp vỏ Chủng tộc, Quốc gia hay Đảng cấp (đảng cấp của họ), đem cái “tôi” của họ ra mà tự coi là tầng lớp ưu tú có thiên chức thống trị. Đối mặt với các Chủng tộc, các Quốc gia hay Đảng phái, tôi thấy Giai cấp (duy nhất, giai cấp của Rit), chẳng hề có lớp vỏ bọc ý thức hệ hay tôn giáo nào cả (hoàn toàn trần trụi như Rit) đích thị là *chốn* đề kháng (ở Đông Dương và trên toàn thế giới) chống lại chế độ độc tài, chống lại mọi sự sử dụng con người nhằm phục vụ một hệ thống, chống lại mọi Quyền lực đè lên trên con người – và ở đây ta lại tìm thấy lời tuyên ngôn vô chính phủ của huyền thoại biến nó thành Quyền lực đối với các trạng thái của vật chất!

Lễ hội và trò vui, nghi thức và tế lễ, những hoạt động gây ấn tượng nhất và biểu lộ ra bên ngoài rõ nhất của cuộc sống Jörai – mà một du khách được hướng dẫn nhìn thấy trước tiên và có thể là duy nhất – dồn đến đỉnh cao và thâm tóm lại ở *Adei*, Trời, Tôn giáo. Yang là một trong những từ được nghe thấy nhiều nhất trong ngôn ngữ này. *H’Bia*, con gái của Trời hay con gái của các *Yang*, đôi khi gần như là “tiên”, là một hiền lộ tốt lành, thậm chí một hiền linh. Toàn bộ tập hợp đó là cái vẻ bên ngoài của hệ thống, không phải như là một thượng tầng kiến trúc vô bằng, mà là mặt bên trong của tấm dệt, cái hiện lên từ một hình họa chìm sâu hơn; đây cũng đồng thời là một lớp bọc tôn giáo mà người Jörai phủ lên bản đồ án của mình, bởi họ thích được che phủ trên đường đi của họ. Mà tình thế của họ đứng giữa hai gia tộc (gia tộc của mình và gia tộc cha mẹ vợ) lại phơi họ ra trần trụi; bằng mọi cách, họ cố kết nối mà không bị tha hóa, từ đó mà sinh ra toàn bộ nghi lễ của họ và đồng thời lại có tính chất giải phóng trong các nghi lễ của họ, mà họ thực hiện để

xua bỏ đi¹ cái nguy cơ của một sự phụ thuộc: cầu các *yang* bảo bọc cho hoạt động của con người, mà con người không còn mắc nợ gì thần linh nữa. Nếu có thể, thì họ sẵn sàng chẳng cúng vái gì cho xong.

Cần chú ý là ở đây, cúng bái là công việc của đàn ông; người đàn bà, vừng vàng và thường hằng, gắn chặt trong ngôi nhà của tổ tiên họ, ít liên quan đến tôn giáo hơn (họ cúng những người chết chứ không phải cúng *yang*), họ biết các nghi lễ và các lời khấn và gợi ý cho đàn ông thực thi, nhưng đúng như họ ở về phía các *yang* nhiều hơn là phía người cúng. Và chẳng, việc

¹ Những từ ngữ kỹ thuật chính chỉ các hành vi nghi lễ: *boah*, *höduah*, *kih*, *pih*, thường gồm có từ tố *hi*’ (gần giống như *off* trong tiếng Anh), *boah hi*’, v.v., rất đáng chú ý ở chữ cuối *h*, ở trong các chuỗi từ ngữ khác cũng vậy, biểu lộ ý từ bỏ, đưa ra ngoài, cử chỉ vứt bỏ đi (nghĩa đầu tiên của *kih* là “quét”). Nghi thức cúng lễ của người Jörai không nhằm nối kết các mối liên lạc với thần linh, mà trái lại nhằm thoát khỏi một bốn phận, một món nợ, một mối quan hệ phiền toái; người ta cúng lễ là để tự giải phóng.

cúng các *yang* chủ yếu là công việc của những người giàu có; ta thường nghe dân chúng hạ các *rin* bảo: “Các *yang* chỉ yêu những người giàu có, bởi chỉ những người này mới có thể dâng cho họ những vật lễ đắt giá, và như vậy họ lại làm cho những người ấy càng giàu có thêm lên; chẳng phải cho chúng ta đâu!” – như vậy, đối với những người nghèo, tôn giáo chỉ là một cách xác nhận và làm trầm trọng thêm sự cách biệt giữa những người có của và những người chẳng có chút gì dư thừa. Về điểm này nữa, nhân dân nghèo khổ và người đàn bà lại cùng đứng về một phía, đối mặt với các *pödrong* và *kötang* liên kết với các *yang* – cũng như người thợ săn Rit và nàng H’Bia giàu sinh lực đối mặt với những kẻ Quyền thế chỉ biết tiêu thụ (về mức độ kinh tế).

Bên trên nữa của hệ thống, là các *Pötao* và các *Khoa* của họ, những người thay thế các *pödrong* và *kötang* bằng lối đảo nghịch, đương nhiên là đứng về phía nhân dân *rin*; nhưng nếu mặt phải của họ là nghèo khổ, thì mặt trái của họ lại là quyền uy – quyền uy can thiệp và điều tiết mà con người đã giao cho các vị ấy để bảo bọc sự tự do của mình. Người đàn ông còn phải giữ lấy cái khổ là do ước lệ xã hội, trong một miền khí hậu mà mọi thứ quần áo đều là thừa; *Pötao* thì cũng vậy thôi, nếu không có những “kẻ khác” (những người Jörai khác mà ông ta ta phải giữ sự cố kết bằng một cấu trúc đồng dạng, những tộc người khác phải khiến họ phải tôn trọng mình) thì ông ta đã vứt phăng cả khổ đi.

Người đàn ông tự giải thoát ra khỏi gia đình bằng cách giao hết trách nhiệm cho người đàn bà, cũng như anh ta tránh hết trách nhiệm chính trị bằng cách giao hết cho các *Pötao* (là người có chức trách giống như chức trách của H’Bia), dưới vỏ bọc các *yang* – tức Trật tự của sự vật được thần thánh hóa. Rất chu đáo trong việc tôn trọng các hình thức cũng như rất quyết liệt trong sự độc lập nội tại, người Jörai đã gìn giữ một hệ thống vận hành liên tục đến đáng ngạc nhiên. Sự câu thúc duy nhất của nó là câu thúc của một Truyền thống được tiếp nhận và chấp nhận chung, cho đến ngày nay, không hề sợ biến cố, bởi theo Truyền thống ấy cái lịch sử và cái huyền thoại là thuộc cùng một loại, *akhan*, và được đảm nhận ngang nhau. Đến đây chúng ta gặp một vấn đề về thông tin, mà tôi chỉ có thể đề cập thoáng qua: quan niệm về *akhan* của người Jörai có liên quan đến nguồn gốc của nó, mọi thông tin đều đến từ bên dưới; có phải sự tách biệt giữa lịch sử và huyền thoại chỉ diễn ra khi lịch sử, trở thành chính thống đã vứt bỏ huyền thoại coi là dung tục (trong tất cả các nghĩa của từ này), đồng thời với thông tin đến từ bên trên, diễn từ “chính thống” trở thành diễn từ của Quyền lực sử dụng nó để thống trị? “Họ đã nói điều đó trên đài phát thanh” tương đồng với “Đấy là điều người ta vẫn nói từ muôn thuở”, nhưng cái “người ta” ấy, ở người

Jörai không bao giờ nhằm chỉ những người nắm Quyền lực, ngược lại đấy là tiếng nói nhân dân của phản-quyền lực.

Trong huyền thoại và trong lịch sử, trong tất cả các cấp độ của cuộc sống Jörai, đều có những *pödrong* và những *rin*, những kẻ bóc lột và những người bị bóc lột; nhưng ở đây vấn đề giai cấp ấy có một diện mạo

độc đáo. Giàu có, tiền của, thì phần nào đó cũng giống như những lưỡi rìu sét đánh, *jöng grom*, hay những tinh thể thạch anh, *chörel*, ấy thôi, người ta có thể may mắn gặp, nhặt lấy và giữ làm vật bảo chứng cho sự trù phú; đây là một ngẫu nhiên, một biến cố, và một cách thức để nổi bật lên – cũng là bao nhiêu cái có để bị người ta chẳng coi ra gì (và chúng ta biết rằng *pödrong* là một lời rủa). Trong xã hội này những người giàu có là những kẻ chẳng ra gì nhất và chính trong lòng nhân dân nghèo khổ mới xuất hiện những người có văn hóa hơn cả. Lắm tiền của, hay chữ, như những người có học, thì có thể dễ bóc lột người ta, nhưng chẳng hề đem lại uy tín, cũng chẳng là có văn hóa thật sự - trừ trường hợp những người biết tận dụng điều đó để quay trở lại với nền văn hóa Jörai của mình và tự phát triển. Diễn từ duy nhất nâng con người lên là lời thuật chuyện, mà mọi người có thể kiểm chứng; nhưng cái kho vốn tích lũy bằng ghi nhớ ấy không phải là chỗ mạnh của các *pödrong*.

Điều đó giải thích vì sao, trong chế độ vô chính phủ và phi lịch đại của mình, người Jörai chỉ có vẻ sống bên lề nền chính trị của những người bao quanh họ và việc không nhập cuộc, về mặt bên ngoài, không nhất thiết dẫn họ đến chỗ bị bóc lột. Họ chẳng hề quan tâm đến những gì được làm mà không có họ; do truyền thống, bao giờ họ cũng có quyền ăn nói về đề tài nhân dân. Công cuộc thực dân hóa đã nhằm, cũng như các phong trào tự trị chẳng hề biết chút gì về các thực

tế xã hội¹. Đáp lại vấn đề do Rit đặt ra không có ai khác là các *rin* sẽ cung cấp được một câu trả lời, trong cái ngày mà một nền chính trị nhân dân sẽ là quyết định duy nhất.

1 Sự chông chênh của công cuộc thực dân hóa đối với người Jörai, coi họ là một xã hội không có cấu trúc, rất giống với các trường hợp người Anh-điêng sau đây:

“Công cuộc thực dân hóa của người Tây Ban Nha, ở Péru và Mêhicô được thuận lợi do sự tồn tại từ trước của những Nhà nước được cấu trúc rất vững chắc Người Araucan và người Chichimèque, không có thiết chế nhà nước, không tạo điều kiện cho việc khai thác thuộc địa” (N. Wachtel, 1971, tr. 290 và 390). “Tình trạng của người Shoshone dẫu có đáng xấu hổ đến đâu, thì họ cũng đã tránh được sự tan rã hoàn toàn mà các nhóm người Anh-điêng khác có một tổ chức xã hội hoàn chỉnh hơn đã phải hứng chịu” (Pháp. Farb, 1972, tr. 44).

Hệ thống Jörai chẳng phô ra một chỗ nằm nào (để ta có thể nắm lấy mà tấn công nó): được cấu trúc (chặt chẽ) để sử dụng trong nội tại của nó, trong quan hệ với bên ngoài nó lại ứng xử như một bộ lạc vô tổ chức

Các huyền thoại cứ thế mà lặp đi lặp lại đến chán chê: các tình huống đảo ngược, hoặc là một *kötang* bị lật đổ và một *kötang* khác thay thế, hoặc Rit, chiến thắng mọi thử thách, lại gặp một *kötang* khác bóc lột và làm nhục. Một số người có thể muốn nhìn thấy ở đây một hình ảnh Jörai về cơ chế biện chứng của lịch sử, rằng quyền lực nào rồi cũng tiết ra cái phản-quyền lực của nó; nhưng hệ thống Jörai không đơn giản như vậy – nếu không phải là “trên bề mặt”, nơi ta đọc thấy các cuộc xung đột (các cuộc đánh nhau còn diễn ra ở trên cao hơn nữa, tận trên không trung kia). Các tình huống bị đảo ngược trên mặt đất, nhưng điều đó chỉ là cái hiển hiện bên ngoài và nhất thời: vị Pötao chính trị chỉ là cái vỏ phủ bên ngoài (rất tiện lợi) cũng giống như cái tôn giáo của các *yang*. Nhưng chính ở bên dưới thì tình trạng của Rit mới là thường trực, luôn luôn bị bóc lột và mỗi lần như thế lại chiến thắng, trong cái thế giới “đảo ngược” nọ, nơi ấy *ddau* được đặt nằm và được bọc kín, và nơi các chiến binh chỉ còn là những viên sỏi nhỏ và những mảnh đá huyền ảo.

Dưới vẻ bên ngoài của các thiết chế và đằng sau các quy định về Pötao (cái chính trị- tôn giáo) và về

H’ Bia (cái gia đình) là những sức đề kháng giữ cho tình trạng vô chính phủ không thoái hoa thành hỗn loạn, thực tế xã hội-chính trị cuối cùng có thể chính là nền tự do không thể nắm bắt và không thể cai trị được nọ, là trò chơi tinh tế của kẻ làm ra vẻ xu thời trong khi vẫn làm điều anh ta muốn, cười nhạo Quyền lực, Trật tự và cả chính mình – như ta có thể thấy qua các cử động trong các lễ hội và các tình huống trong huyền thoại. Lột nốt “lớp vỏ bọc” cuối cùng, chỉ thấy còn lại mỗi Rit, hoàn toàn trần truồng và hoàn toàn đơn độc, đi tìm cái điều mà những kẻ Quyền uy muốn cướp lấy của anh: mơ ước của anh, cuộc sống của anh, H’ Bia.

HẾT

trong khi trước thời thuộc địa, nó lại chơi trò đóng vai một vương quốc đối với những Nhà nước láng giềng có quan hệ với nó.

MỤC LỤC THAM KHẢO

Tôi chỉ dẫn ra ở đây các công trình tôi đã tham khảo và được trích dẫn trong tác phẩm này. Dấu ° trước mỗi tên tác giả là chỉ những tác giả ít ra đã có biết sự yoofn tại của các Pötao và có nhắc đến họ một cách rõ ràng.

BAVH : Tạp chí Những người bạn của cố đô Huế BEFEO : Tạp chí của Viện Viễn Đông Bác cổ

BIIEH : Tạp chí của Viện Nhân chủng Đông Dương BSEI : Tạp chí của Hội nghiên cứu Đông Dương FA : Tạp chí Pháp-Á

JATVA : Báo Nông nghiệp Nhiệt đới và Thực vật học thực hành O&Mỹ : Đồ vật và Thế giới, Tạp chí của Viện Nhân chủng học URBA : Đại học Mỹ thuật Hoàng gia (Phnom-Penh)

° ANATOMARCHI (D.)

1955 “Sử thi Kdam Yi”, BEFEO XLVII, 2. tr. 569-615.

° AYMONIER (E.)

1883 “Ghi chép về các phong tục và tín ngưỡng mê tín của người Campuchia”. *Du hành và Khảo sát*, số 16, Saigon, tr. 172-173.

1885 “Ghi chép về những Lào” . *Du hành và Khảo sát*, số 20, Saigon, tr 372.

1890 “Truyền thuyết lịch sử Chàm”, *Du hành và Khảo sát*, XIV, số 32, tr. 145-207. 1891a *Nghiên cứu đầu tiên về các bi ký Chàm*, Paris.

1891b “Người Chàm và Tôn giáo của họ”, Tạp chí lịch sử các Tôn giáo, Paris, Leroux, tr. 7-111

° AYMONIER và CABATON

1906 *Từ điển Chàm-Pháp*, Paris, Leroux. BACHELARD (G.)

1938 *Phân tích tâm lý về lửa*. 1942 *Nước và các giấc mơ*. 1943 *Không khí và các giấc mơ*.

1948 *Trái đất và những mộng mơ của ý chí*.

BAKHTINE (M) 1970 *Tác phẩm của François Rabelais và văn hóa dân gian thời Trung cổ và thời Phục hưng*, Paris, Gallimard, 473 tr.

° BARADAT (R.)

1941 “Người Samrê hay Péar, dân tộc nguyên thủy ở miền tây Campuchia“, BEFEO XLI, 1, tr. 1-146.

° BARTHELEMY (Phái bộ của) 1903: *Ở xứ Mọi*, Paris, Plon.

° BAUDESSON (Bt)

1932 *Ở xứ sở mê tín và nghi thức*, Paris, Plon, 276 tr.

° BEFEO

1904. Báo cáo của A. Leclère, t. IV. Tr. 488. 1907. Bản án vụ sát hại Odend'hal, tr. 175-178.

1921. Dân tộc học Đông Dương, nhím Mọi, XXI, 1, tr. 170 ss

° BERNATZIK (H. A.)

1955. *Các Thần của lá vàng*, do Tournier dịch từ tiếng Đức, Paris, Plon, chú thích và thư mục của G. Condominas (Tủ sách “Đất của con người”) 272 tr., có ảnh, bản đồ.

° BESNARD (H.)

1907. “Các dân tộc Mọi ở Đắc Lak”, *BEFEO* VII, tr. 61-86. BOISSELIER (J.)

1963. *Diễn lệ Champa*, EFEO xuất bản, 468 tr., có hình ảnh.

BORRI (Chistoforo) 1621. *Bản tường thuật của phái bộ mới của Giao đoàn Jésus tại vương quốc Cochinchine*, do Cha. Antoine de la Croix dịch từ tiếng Ý, Rennes.

1909. tái bản trong Tạp chí Đông Dương, XI, 4, tr. 343-385 (không đầy đủ). 1931. tái bản trong BAVH, tháng 7-tháng 12, tr. 259-407 (đầy đủ).

BOUDET (P.)

1942. “*Sabatier, Tông đồ của người Ê Đê*“, *Đông Dương*, số 113. 1942 Sabatier, Vua của người Ê Đê, Hà Nội.

BOUILLEVAUX (C.E.)

1874. *An Nam và Campuchia, Du hành và ghi chú về lịch sử*, Paris, Palmé.

° BOULBET (J.)

1967 *Xứ Mạ, Xứ sở của các Thần linh*, EFEO xuất bản, 152 tr. 1968 “Phnom Kulen”, *Nghiên cứu Campuchia*, số 16, tr. 20-35.

° BOUROTTE (B.) 1955 “Lược sử các Dân tộc miền núi Nam Đông Dương” *BSEI* XXX, 1, tr17-116.

° CABATON (A.)

1901 *Những nghiên cứu mới về người Chăm*, EFEO xuất bản, t. II. 1932 *Đông Dương*, Paris, 256 tr., có hình, bản đồ, bản tra cứu.

° CARDIÈRE (L.) 1931 Dân Tộc học, Mã Lai, *BAVH*, tháng Giêng- tháng 6.

° CAO XUÂN DỤC ,1842-1923 *Quốc triều chính biên toát yếu*, bản chuyển sang văn chữ La- tinh và dịch sang chữ quốc ngữ, Huế, 1935.

CARRAU (P.) “Về thương mại và nông nghiệp ở vùng người Mọi”, *Du hành và Khảo sát*, số 14, tr. 270-293.

CARROLL (J.)

1960 “Chữ Bisaya ở Phi-líp-pin và Bóc-nê-ô” , *Tạp chí của Bảo tàng Sarawak*, IX, 15-16, tr. 511.

° CÉLORON DE BLAINVILLE

229-253. CHESNEAUX (J.)

1903 “Người Mọi ở vùng sông Ba và Đắc Lak”, *Tạp chí Địa dư* LIII, tr.

1966 *Vùng Đông Á vào thế kỷ XIX và XX*, Paris, PUF, 371 tr.

CHOISY (Fr. T. de)

COEDÈS (G.)

1687 *Nhật ký du hành ở Xiêm vào năm 1685 và 1686*, Paris, Marbre- Cramoisy, và Amsterdam, Pierre Mortier, 360 tr. (t. III).

1920 “Rasun batauv”, *BEFEO* XX. 4, tr. 8-11.

1948 *Các quốc gia Ấn Độ hóa ở Đông Dương và Indonésie*, Paris, de Boccard.

° CONDOMINAS (G.)