

ROBERT
LOWIE

GIÁO SƯ NHÂN HỌC

Luận về xã hội học nguyên thủy



LUẬN VỀ
XÃ HỘI HỌC NGUYÊN THỦY

Vũ Xuân Ba và Ngô Bằng Lâm
dịch từ tiếng Pháp:

Robert Lowie, *Traité de la sociologie primitive*,
Petite bibliothèque payot, paris, 1965

Chịu trách nhiệm xuất bản:

Giám đốc NGUYỄN VĂN THOA

Tổng biên tập NGUYỄN THIỆN GIÁP

Biên tập:

ĐỒ LẠI THUYẾT

Trình bày bìa:

TRẦN ĐẠI THẮNG

LUẬN VỀ XÃ HỘI HỌC NGUYÊN THỦY

Mã số : 02.22.ĐH2001 - 33.2001

In 500 cuốn, tại Nhà in Khoa học Kỹ thuật

Số xuất bản: 370/33/CXB. Số trích ngang 107 KH/XB.

In xong và nộp lưu chiểu quý II/2001

ROBERT LOWIE

**LUẬN VỀ
XÃ HỘI HỌC NGUYÊN THỦY**

NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC QUỐC GIA - 2001

MỤC LỤC

	<i>Trang</i>
1. LOWIE LUẬN VỀ XÃ HỘI HỌC NGUYÊN THỦY	
Đỗ Lai Thúy	9
Chương I. LỜI MỞ ĐẦU	13
Chương II. HÔN NHÂN	29
- Những cấm chỉ trong hôn nhân.....	30
- Những cách để lấy được một người bạn đời	33
- Hôn phối ưu tiên	44
Chương III. CHẾ ĐỘ ĐA HÔN	61
- Đa thê.....	61
- Đa phu.....	
- Chủ nghĩa cộng hôn.....	72
- Chủ nghĩa cộng hôn giả định.....	80
Chương IV. GIA ĐÌNH	90
- Quan hệ họ hàng hai bên	90
- Tính mềm dẻo, linh hoạt của mối quan hệ gia đình	95
- Cư trú ở nơi cha và nơi mẹ	97
- Phân công lao động theo giới tính	102
- Sự tách biệt những người chưa lập gia đình.....	106
- Sự tách biệt giới tính.....	107
- Việc nhận con nuôi	108
- Tóm tắt.....	108

Chương V. CÁC QUY TẮC VỀ HỌ HÀNG	111
- Họ ngoại và họ nội	111
- Cấm kỵ đối với bố mẹ vợ, mẹ chồng	115
- Những điều cấm kỵ khác.....	131
- Những đặc quyền thân thiết	134
- Cấm kỵ và tự do	136
- Tục gọi theo tên con (Teknonymie)	144
Chương VI. THỊ TỘC	148
- Các kiểu tổ chức thị tộc.....	155
- Nguồn gốc hay những nguồn gốc	161
- Thị tộc ở bậc cao.....	171
- Tục thờ vật tổ.....	181
Chương VII. LỊCH SỬ THỊ TỘC	192
- Gia đình có trước.....	192
- Nguồn gốc thị tộc	204
- Thị tộc và thuật ngữ Dakota.....	210
- Những thị tộc mẫu hệ và thị tộc đồng huyết.....	215
Chương VIII. THÂN PHẬN ĐÀN BÀ	240
- Lý thuyết và thực tế.....	240
- Chế độ mẫu quyền	243
- Nơi ở theo họ ngoại	246
- Lời giải từ kinh tế	248
- Mối tương quan với các quá trình khác nhau của nền văn minh	258
Chương IX. TÀI SẢN	263
- Chế độ cộng sản nguyên thủy	264
- Sở hữu đất đai.....	271
- Các động sản.....	300
- Tài sản phi vật chất	303
- Vấn đề thừa kế.....	313

Chương X. CÁC HIỆP HỘI.....	330
- Các đảo Amdaman.....	332
- Châu Úc.....	337
- Massai.....	348
- Các đảo Bank.....	354
- Những thổ dân Pueblo.....	362
- Người Crow	368
- Hidatsa.....	376
- Tóm tắt.....	381
Chương XI. LÝ THUYẾT VỀ CÁC HIỆP HỘI.....	383
- Lượng phân theo giới tính	391
- Các lớp tuổi.....	405
- Các kiểu thức của hiệp hội.....	413
- Những tổ chức xã hội tuổi tác trong những thổ dân vùng đồng cỏ	419
- Những kết luận chung.....	435
Chương XII. NGÔI THỨ.....	438
- Lòng quả cảm	439
- Chế độ thày pháp: sự giàu có.....	444
- Những đẳng cấp.....	448
- Kết luận.....	462
Chương XIII. CHÍNH QUYỀN.....	465
- Châu Úc.....	466
- Vùng Polynésie và vùng Micronésie.....	470
- Vùng Mélanésie và đảo tân Ghinê.....	477
- Châu Phi.....	480
- Vùng Bắc Mỹ	498
- Chế độ dân chủ và những tổ chức nguyên thủy.....	506
- Tổ chức có tính bộ tộc và tính địa phương.....	508

Chương XIV. PHÁP LUẬT	517
- Trách nhiệm tập thể	520
- Động cơ tội ác.....	523
- Wehrgeld (Điều đình).....	524
- Những chung cư.....	528
- Châu Úc.....	531
- Người Ifugao	534
- Những người Esquimo.....	538
- Những thổ dân vùng đồng cỏ	542
- Kết luận.....	556
Chương XV. KẾT LUẬN	557
- Vĩ thanh gia đình, đơn vị xã hội	577

LOWIE LUẬN VỀ XÃ HỘI HỌC NGUYÊN THỦY

Robert Lowie (sinh ở Viên năm 1883 và mất ở California năm 1957) là một trong những nhà nhân học xuất sắc của Mỹ. Ông đã dành cả đời mình vào việc nghiên cứu những thổ dân da đỏ ở châu Mỹ, và trên cơ sở đó là các xã hội nguyên thủy. Ông đã để lại những tác phẩm nổi tiếng như Văn hóa và dân tộc học (Culture and Ethnology, 1917), Đời sống xã hội của người da đỏ Crow (Social Life of the Crow - Indians). Ghi chép về các tổ chức xã hội và phong tục tập quán của người da đỏ Mandan, Hidatsa và Crow (Notes on the Social Organizations and Customs of Mandan, Hidatsa, Crow - Indian, 1917)... Và tác phẩm nổi bật, mang lại niềm vinh quang cho ông là Luận về xã hội học nguyên thủy.

Trước Lowie - nhân học xã hội và văn hóa Mỹ đã có những tác phẩm trở thành kinh điển như Văn hóa nguyên thủy của Tylor và Xã hội cổ đại của Morgan. Đặc biệt cuốn sách của Morgan đã có một ảnh hưởng sâu sắc, tạo được một trường phái của riêng ông, trường phái tiến hóa luận. Dựa vào những tiêu chí sáng chế, phát minh ra các tư liệu sản xuất và sinh hoạt, Morgan chia xã hội loài người thành 3 giai đoạn lớn: thời đại hoang dã (trước đây dịch là mông muội), thời đại man dã (trước đây dịch là dã man) và thời đại văn minh.

Tương ứng với mỗi thời đại này là những thiết chế gia đình, xã hội, pháp quyền, nhà nước... khác nhau và ngày một tiến bộ hơn. Phải nói rằng, trường phái Morgan đã mang lại một cái nhìn mới mẻ cho nhân học xã hội và văn hóa. Nó đã đưa sự Hỗn độn của các tư liệu về xã hội nguyên thủy vào một Trật tự của một sơ đồ nghiên cứu. Ở đây xin mở ngoặc nói thêm, dựa trên sơ đồ tiến hoá luận xã hội này của Morgan, F.Engels đã viết cuốn sách nổi tiếng **Nguồn gốc của gia đình, chế độ tư hữu và nhà nước. Xã hội cổ đại** và trường phái Morgan xứng đáng chiếm một vị trí quan trọng trong lịch sử nhân học.

Tuy nhiên, đã theo tiến hoá luận thì cũng dễ theo truyền bá luận, nghĩa là cho các sự kiện văn hóa - xã hội giống nhau có mặt ở các không gian khác nhau là có xuất phát từ cùng một lò văn minh. Nhưng những dữ kiện thông tin ngày càng nhiều, và không chỉ ở một số thổ dân da đỏ Mỹ châu, mà ở khắp nơi, châu Phi, châu Đại Dương, vùng Sibérie..., cho thấy cách lý giải trên là không đủ, bởi lẽ người ta thấy có nhiều sự kiện giống nhau ở những tộc người cư trú xa nhau, và giữa họ không thấy có những tiếp xúc dù là trong thời gian lịch sử. Bởi vậy đã hình thành một cách lý giải khác theo chức năng luận, nghĩa là giải thích bằng nguyên tắc tương liên hệ, theo quy luật ai cũng biết là những nguyên nhân như nhau tạo ra những hậu quả như nhau. Lowie với **Luận về xã hội học nguyên thủy** đã đi theo hướng thứ hai này.

Tác giả trình bày cái nhìn chức năng luận của mình trên cơ sở phê phán trường phái Morgan. Nhưng như ông nói, ông không phê phán bản thân Morgan và hạ thấp công lao của nhà

bác học này, mà chỉ phê phán những môn đồ cực đoan của phái này. Bởi vậy, ông chủ trương sử dụng cả hai cách giải thích, sử tính và chức năng luận, khi áp dụng vào xử lý những trường hợp cụ thể. Cuốn sách của Lowie, nhờ thế, không rơi vào cực đoan, mà là một tổng hợp vừa phong phú về tư liệu, vừa dung hòa về phương pháp, đồng thời vẫn bộc lộ được quan điểm riêng của tác giả. Lowie không nhìn lịch sử nhân loại như một quá trình phát triển đơn tuyến mà như một diễn trình đa tuyến, không ít những khúc quanh, sự thụt lùi và sự chống chèo phức tạp.

Đỗ Lai Thúy

Chương I

LỜI MỞ ĐẦU

Trong một ý nghĩa nào đó, xã hội và văn minh nguyên thủy có cùng một sự mở mang. Thực tế, văn minh, hay văn hoá nếu dùng từ ngữ dân tộc học, theo định nghĩa nổi tiếng của Tylor, là cái tổng thể phức hợp bao gồm các tri thức, niềm tin, nghệ thuật, luân lý, pháp luật, các phong tục cũng như các khả năng và thói quen khác mà con người được đạt được với tư cách là thành viên của một xã hội. Do đó mà một sự miêu tả đầy đủ về xã hội bao hàm sự khảo cứu tất cả các giai đoạn của văn minh. Ở đây không thể làm được nhiệm vụ lớn lao đến như vậy. Tôi giới hạn ở những phương diện của văn hoá mà người ta gọi là tổ chức xã hội, chức năng của chúng, các liên hệ tương hỗ của chúng và các nhân tố quyết định sự sinh trưởng của chúng.

Thế nhưng các phương diện khác nhau của văn minh gắn bó nhau mật thiết đến mức trong thực hành, không thể chỉ tập trung vào một phương diện nào đó mà loại trừ phương diện khác. Những sự cố mới đây đã giúp chúng tôi làm quen với sự phụ thuộc lẫn nhau của một số ngành văn hoá tưởng như trái ngược. Những chiến dịch quân sự ắt không thể tiến hành thắng lợi nếu không có sự hợp tác của các bác học trong phòng thí nghiệm và các nhà nông. Nguyên tắc này cũng có thể áp dụng vào các giai đoạn kém phát triển. Nếu muốn khảo cứu tổ chức

xã hội, ta không được phép coi thường các nhân tố công nghiệp, cụ thể các phường hội thợ rèn và nhà kiến trúc, các phường hội đóng tàu và người vẽ xăm mình.

Tuy nhiên, ở đây điều quan trọng đối với chúng ta không phải là các biện pháp kỹ thuật do những thợ thủ công ấy áp dụng ngay cả khi chúng là đặc điểm của xã hội mà chúng sở thuộc, nên chúng tôi sẽ chỉ bàn đến tình thế của mỗi giới trong lòng cộng đồng, đến trạng thái thấp hay cao của nó, đến các đặc quyền và các bổn phận của nó với tư cách một đơn vị trong số những tập hợp khác tương tự hay đối lập. Cũng như thế, khi chúng tôi có dịp quan tâm đến các phường hội tôn giáo, chúng tôi sẽ không tập trung sự chú ý vào các tín ngưỡng hay các lễ thức mà vào tình thế của các nhóm khác nhau trong cơ chế nói chung. Nếu phải xem xét đạo Cơ - đốc dưới góc độ ấy, thì những khác biệt liên quan đến sự xưng tội kín (confession auriculaire) hoặc liên quan đến thuyết biến thể (théorie de la transsubstantiation) hẳn chỉ biểu thị lễ nghi của từng nhóm, còn như tính ưu thắng tăng tiến của một nhóm tín đồ này, sự suy tàn của một nhóm kia, sự bất lực của một nhóm thứ ba sẽ là những hiện tượng thu hút của chúng ta hơn cả. Tuy vậy, không thể tiên lập được tổng số các tri thức sẽ cần đến để làm sáng tỏ cái cốt lõi của vấn đề, và nếu ta không coi chừng điều ấy, ta có thể sa lầy đến tận cổ trong những điều tinh tế của sự tranh cãi kinh viện. Cũng không khác mấy đối với các dân tộc nguyên thủy, và để đánh giá chính xác các tổ chức xã hội, thì điều quan trọng là phải tính đến các sự kiện tiêu biểu cho mọi mặt khác nhau của hoạt động bản địa.

Về phương diện khoa học, sự khảo cứu các xã hội nguyên thủy không đòi hỏi phải được biện minh. Các xã hội ấy tồn tại,

là bộ phận cấu thành của hiện thực và khoa học phải chú ý xem xét. Nhưng tinh thần quan sát chúng cho đến nay đã không phải như nhau, và sẽ là không vô ích nếu nêu ra các mục đích khác nhau được theo đuổi khi khảo cứu các xã hội ấy.

Trước hết, người ta có thể theo cách chủ yếu là chuyên khảo. Một số nhà quan sát tập trung chú ý vào một dân tộc nhất định ở một thời điểm cụ thể trong hiện tồn của dân tộc ấy, và miêu tả văn hoá của nó với tính trung thực đến mức cao nhất. Nếu sự cố gắng của họ thành công, thì kiểu nhà dân tộc chí này trở thành một nghệ sĩ thâm nhập vào tinh thần tiềm ẩn của văn minh ấy; khi này họ bèn tạo ra một bức tranh theo kiểu thời Phục hưng của Gobineau. Đó là lý tưởng nghiên cứu có tính cổ văn học mà nhà triết học Windelband và trường phái của ông ca ngợi. Theo họ, mỗi biểu thị của lịch sử người đại diện cho một hiện tượng duy nhất, một tập tục giá trị hoàn toàn khó xác định mà chỉ có thể tri giác bằng trực giác của người tiên cảm và sau đó truyền giao đến công chúng thành những màu sắc nhạt nhợt hơn. Sự cố gắng của dân tộc chí, được chỉ đạo theo tinh thần này, dẫn đầu đến một tập hợp những chân dung văn hoá mà mỗi chân dung hẳn là một tổng thể trọn vẹn và cô lập với những cái khác.

Một thái độ như thế đối với các hiện tượng của văn minh thì dù cách nào cũng không tương hợp với một mục đích khoa học, và trong phạm vi nó hiển nhiên hoá các giai đoạn tính tế của một nền văn hoá, nó cũng có thể mang lại các yếu tố cần thiết cho sự miêu tả cặn kẽ một hiện thực.

Nhưng cũng lại là khoa học không thể băng lòng sự nhận chìm mỹ học tính ấy trong các biểu thị đa dạng của xã hội người. Thực tế, một nhà dân tộc chí cứ lần lượt đi từ bức tranh

này đến bức tranh khác, dần dần sẽ tuân theo một cách khó tri giác được một sự tập luyện tinh thần hoàn toàn khác với sự thúc đẩy người nghệ sỹ thể hiện cá tính của vật mẫu mà không còn gợi nhớ lại sự cố gắng riêng ban đầu để tái sáng tạo của hần. Những so sánh tự phát với những bức hoạ trước sẽ xen vào các quá trình hoà nhập thuần tuý. Đối diện với dáng dấp quân sự của một văn hoá, một sự biến dạng tôn giáo tính của một văn minh khác hoặc sự tích lũy kiên trì của một văn minh thứ ba sẽ đến để tương phản. Người ta hẳn phải ghi nhận những tương tự cũng như những phân liệt và người ta không thể tránh giải thích các nguyên nhân của chúng. Nói khác đi, các hiện tượng không phải được nhận thức ở bản thân chúng mà trong sự liên hệ giữa chúng với nhau.

Ở đây có một phần của vấn đề quan hệ nhân quả. Là rất tự nhiên khi giả định rằng cùng những nguyên nhân tạo ra cùng những kết quả, và như vậy, phân việc nhà dân tộc học là xác định những nguyên nhân ấy. Người ta có thể tiên nghiệm tìm chúng trong các quan hệ thân cận về chủng tộc, trong tính đồng dạng về môi trường địa lý hay cả trong một điều kiện cơ bản khác nào đó chung cho các văn hoá được đem so sánh. Thực tế, như sau đây ta sẽ thấy, thật khó khăn tách lấy các yếu tố quyết định như vậy giữa các phức hợp khôn cùng của các sự kiện văn hoá và chứng minh chúng là nhân tố quan trọng. Vài nhà dân tộc học đã phải bỏ hi vọng chẳng bao giờ gỡ rối được chúng. Nhưng dù việc nghiên cứu những liên hệ nhân quả có là một công việc vô ích hay không, thì còn có một trật tự quan hệ mà người khảo cứu các văn minh không thể biết đến. ấy là vấn đề niên đại. Giả định rằng bộ sưu tập tranh của chúng ta chứa đựng tất cả các văn hoá có thể tưởng tượng được. Thì nó cũng phải trình ra các miêu tả khác nhau về các nền văn hoá kế tiếp

nhau của cùng một dân tộc. Nhà quan sát duy mỹ phải bằng lòng ghi nhận rằng bức tranh đại diện cho Nhật Bản năm 1900 biểu hiện những hiện thể trái ngược của hai lý tưởng văn hoá cách rất xa nhau, tuy cả hai lý tưởng kia đều từ nền Phục hưng Italia. Tuy nhiên, người làm khoa học không thể theo một thái độ như vậy. Đối với hắn, sự kiện một văn hoá này ra đời từ một văn hoá khác, một văn minh đã thay đổi theo từng thời kỳ, là có tầm quan trọng vô cùng. Nếu không đưa ý niệm thời gian vào những liên hệ giữa các văn hoá vốn chỉ là những mắt xích của cùng một chuỗi thì nhà bác học sẽ nhanh chóng nhận ra là mình đã coi thường phân cốt yếu của hiện thực. Để diễn đạt rõ hơn thì người khảo cứu một văn minh phải là một sử gia, bất kể còn bao bốn phận khác trút gánh nặng lên vai ông ta.

Những nhà dân tộc chí phải sở thuộc loại hạng sử gia nào? Một số nhà bác học ưu tú mà tư duy đã hình thành từ các phòng thực nghiệm, đã tuyên bố cách khoa trương cái gì là phương pháp sử học duy nhất có giá trị. Quen nhìn các hiện tượng vật lý được miêu tả thành những phương trình toán học ngắn gọn, họ không thể quan niệm được rằng có một khoa học khác lại có thể trình bày một giá trị nào đó khi nó không phù hợp với khuôn mẫu của những cơ học thiên thể. Theo giáo sư Pearson, trong cuốn "Khoa học ngữ pháp" thì sử học không bao giờ trở thành một khoa học và sẽ chỉ dừng lại là một mục lục các sự kiện được liệt kê một cách ít nhiều thú vị, chừng nào các sự kiện ấy còn chưa có thể quy giản thành các chuỗi để rồi các công thức khoa học sẽ tóm tắt vắn gọn các chuỗi ấy. Và ứng dụng giáo điều ấy, đặc biệt vào văn minh, ông chủ trương rằng trên các nét lớn, sự phát triển của con người đã đi theo cùng một tiến trình ở châu Âu, châu Phi và châu Úc, rằng tiến trình này có thể được tóm tắt trong vài nguyên tắc cơ bản,

và rằng mọi ưu tâm của nhà sử học xa lạ với điều trên đây thì không đáng chú ý tới. Những quan niệm tương tự cũng đã được giáo sư Ootwald, nhà hoá học, và tiến sỹ Driesch, nhà động vật học phát biểu.

Thái độ ấy tỏ ra ngây thơ lạ lùng. Không nghi ngờ gì nữa rằng các nhà dân tộc học và các nhà sử học khác sẽ có tội lớn nếu họ không phát hiện được các quy luật nền tảng của văn minh và như vậy là đem lại cho các sự kiện mức độ cao nhất của sự phối hợp mà chúng ta có thể có. Nhưng câu hỏi đầu tiên đặt ra là sự hiện tồn của các quy luật ấy và chừng mực khả thi cho sự phối hợp ấy. Người ta không thể chấp nhận giả thiết về tính đồng dạng của lịch sử văn hoá, đơn giản chỉ bởi nó có thể thực tế hơn đối với chúng ta. Ngay cả trong vật lý học, nhà nghiên cứu không phải lúc nào cũng có may mắn là có thể quy các hiện tượng của mình vào một công thức Newton. Hẳn phải thừa nhận về mặt lý thuyết một sự kiện là nước đạt đến tỷ trọng tối đa ở 40 xentigrat độ bách phân cũng đúng như mọi người đều thấy thế trong thực tiễn, chẳng phải trông đợi vào điều là nước thuận theo những thuộc tính của các chất lỏng khác. Cũng như vậy, nhà dân tộc học chỉ có thể chấp nhận là nhiệm vụ của mình đã được định sẵn. Nếu sự tiến hoá xã hội tuân theo những quy luật, thì chắc chắn nhà dân tộc học phải phát hiện ra chúng, nhưng chỉ khi các chỉ báo về chúng là khả biến biệt, và vị trí khoa học của ông ta là chẳng có gì thay đổi được khi các quy luật nọ không hiện hữu. Bốn phạm của hần là vạch ra đường đi mà văn minh đã trải qua trong thực tế; sự tổng hợp hần sẽ tiến hành sẽ phải phụ thuộc vào bản chất của các sự kiện. Tìm đạt tới lí tưởng của một ngành khác trong tri thức nhân loại có thể chắc chắn là chẳng hay gì bởi điều đó dễ đưa tới một sự giản đơn hoá giả tạo, tức là một sự xuyên tạc.

Điều đó tương đương như cho rằng nước đông đặc lại như khi đóng băng. Nếu mỗi dân tộc trên trái đất có một lịch sử văn hoá hoàn toàn khác biệt với lịch sử văn hoá của các dân tộc khác, thì nhiệm vụ của nhà sử học ắt là phải ghi nhận những điểm cá biệt ấy, lợi dụng chúng một cách tốt nhất, và như vậy góp phần mình vào kho tàng tri thức chung, phẩm chất khoa học của hần hản không bị giảm đi do sự thiếu tính mềm dẻo của chất liệu của hần. Cho nên không từ chối ngay lúc đầu việc nghiên cứu các quy luật tiến hoá xã hội, chúng tôi đã tuyên bố mạnh mẽ tính độc lập của chúng tôi trước mở giáo điều giả khoa học khăng khăng trình bày mọi hiện tượng theo một phương thức đã chỉ có giá trị trong một khu vực hạn chế của tri thức người. Không để bị ảnh hưởng bởi các thành kiến tán thành hay chống lại tính đều đặn lịch sử, chúng tôi sẽ cố tìm cách xác định những sự kiện nào và theo trật tự mà chúng kế tiếp nhau.

Tuy nhiên, ở đây, nhà dân tộc học gặp một trở lực mà sự gia về các văn minh bậc cao tránh được. Sự kế tiếp của các sự cố trong các cộng đồng nguyên thuỷ hiếm khi được ghi chép, trừ thời kỳ gần đây nhất, và khi mà các thông tin xác thực đi ngược lên vài thế kỷ thì nhà dân tộc chỉ tự coi như người co đặc quyền. Vậy đó là một khó khăn thực sự nhưng không phải không thể vượt qua. Thực tế, ngoài các nguồn tư liệu hiếm hoi, nhà bác học có cả một kho sự kiện dân tộc chí và ngôn ngữ học đã được xác lập, và khi hần kết hợp chúng với các thông tin do sự phân vùng địa lý mang lại, thì thường thường họ có thể tái dựng lịch sử với một tính xác thực gần như hoàn toàn. Về các hiện tượng của tổ chức xã hội, ta sẽ được cung cấp các thí dụ trong các chương tiếp theo. Tôi chỉ xin minh hoạ phương pháp bằng một thí dụ rút ra từ công nghệ học: Để làm

chảy sắt, dân bản xứ đảo Madagascar dùng một bễ thổi bằng pit-tông khác hẳn các bễ thổi của những thợ rèn da đen trên lục địa châu Phi gần đó sử dụng. Bằng một thí dụ tuyệt vời về tái dựng lịch sử, Tylor đã lưu ý rằng bễ thổi pit-tông cũng được thấy ở Sumatra, ở nhiều nơi khác trên quần đảo Mã Lai cũng như ở vùng đất lũng giềng thuộc lục địa châu Á, và mặt khác, người Malgaches ở Madagascar về nhân chủng học và ngôn ngữ học, là thành viên của tộc Mã Lai. Vậy không nghi ngờ gì rằng bễ thổi pit-tông là một phát minh của người Mã Lai, mà trên đường di cư người Malgache đã đem đến nhiều vùng khác nhau. Kết hợp như vậy, nhân học đại cương với sự khảo cứu việc phân bố địa lý của một dụng cụ đặc biệt, Tylor đã thành công trong sự xác lập chắc chắn lịch sử một phát minh cơ khí.

Quả nhiên, trong việc tái dựng sử tính một nền văn hoá, các hiện tượng về phân bố địa lý đóng một vai trò đặc biệt quan trọng. Khi một đặc điểm nào đó được tìm thấy ở khắp nơi, thì nó thực sự có thể là sản phẩm của một quy luật xã hội nào đó có hiệu lực phổ thông. Nếu người ta chỉ bắt gặp nó trong một số trường hợp thì khi ấy, nó có thể đã biến hoá bởi tác dụng của một sự ngẫu nhiên nào đó, hoạt động trong những điều kiện riêng biệt, những điều kiện ấy phải được xác định bằng sự phân tích các văn hoá trong đó đặc điểm ấy xuất hiện. Mặt khác, như trong trường hợp bễ thổi của người Malgache, có thể là không một quy luật nào dính líu tới, nếu không phải là những quan hệ thân tộc. Cuối cùng ở những tộc mà ta bắt gặp cùng một đặc điểm thì có thể họ thuộc về các dòng họ khác nhau, nhưng qua những tiếp xúc và vay mượn mà họ có chung một sở đặc thù văn hoá.

Như vậy, các chỉ báo do sự phân bố địa lý cung cấp, đòi hỏi được giải thích bằng một phân tố nguyên nhân nào đó, hoặc bằng những quan hệ thân cận bộ lạc, hoặc nữa bằng những trao đổi quốc tế; và lời đáp, có được nhờ những thông tin không thuộc dân tộc học, sẽ nhất thiết phải được khuôn vào một hình thức sử tính. Nếu chúng ta phải lập quá trình lịch sử của công việc làm sắt, chúng ta sẽ phân định cho cái bề thời Mã Lai một niên đại tương đối muộn, bởi nó biểu lộ một hình thức chuyên môn hoá và đã tiến hoá trong một vùng châu Á ở xa các trung tâm luyện kim cổ xưa; và chúng ta phải coi lò bễ Madagascar là điểm xa nhất mà văn minh Mã Lai đã tới.

Do những tương tự văn hoá đầy rẫy ở các dân tộc có nguồn gốc khác nhau, sự diễn giải chúng nói chung được quy giản vào sự lựa chọn lấy một trong hai điều kiện. Chúng đều phát sinh từ cùng những nguyên nhân, dù các nguyên nhân ấy có xác định được hay không; hoặc chúng là kết quả của sự vay mượn. Hơn nữa, người ta còn thấy ở dưới đây sự tranh luận dân tộc học, một sở thích đặc biệt đối với cách giải thích này hay cách nọ. Và hiện nay, các trường phái có ảnh hưởng ở Anh cũng như trên lục địa Âu châu, đang chứng minh, với sự nhấn mạnh âm ỉ, rằng tất cả những trùng hợp văn hoá đều bắt nguồn từ một trung tâm truyền bá duy nhất. Cần phải dự kiến ngay từ bước đầu vấn đề gai góc này, bởi sự bảo vệ kịch liệt cho một điều kiện nào đó trong hai điều kiện lựa chọn có những hậu quả thực tế lâu dài. Sự thật, nếu mọi sự trùng hợp đều do một sự vay mượn thì những quy luật xã hội học, mà chỉ có thể được suy diễn từ những tương tự được phát triển độc lập, ắt đã không hiện hữu. Lịch sử các tôn giáo, lịch sử đời sống xã hội hay lịch sử công nghệ học chỉ còn là phát biểu nơi phát sinh của các tín ngưỡng, các phong tục hay các công cụ, và miêu tả

hành trình của chúng lên các điểm khác nhau trên quả đất. Mặt khác, nếu lý thuyết về vay mượn chỉ giải thích được một phần những trùng hợp đã được quan sát, thì phần các nguyên nhân giống nhau trở thành mục đích lý tưởng phải đạt, ít ra cũng trong sự làm sang to những hiện tượng khác. Vậy là thích hợp khi xác định ngay từ đầu quan điểm của mình trong sự xung đột giữa các lý thuyết đối địch: giữa thuyết truyền bá với thuyết tiến hoá độc lập.

Sức mạnh to lớn của lý thuyết truyền bá dựa vào sự phong phú bằng chứng chỉ ra rằng sự trao đổi đã đóng một vai trò quan trọng trong sự trưởng thành của các văn minh. Người ta nhận rõ điều ấy không phải chỉ bằng suy diễn mà còn bằng quan sát, như trường hợp ảnh hưởng của Ai Cập đối với Hi Lạp hay của Arabie đối với châu Âu thời trung cổ. Ngoài tập hợp bằng chứng rộng lớn này, cần phải thêm vào nhiều ví dụ về vay mượn được xác định theo suy diễn nhưng suy diễn một cách không dễ cho người ta có gì ngờ vực. Mỗi lần một đặc trưng cụ thể nào đó được thấy trong một vùng liên tục thì kết luận được đặt ra là nó được phát triển ở một điểm xác định của vùng ấy, và từ đấy mà chuyển dịch đến các nơi giới hạn của vùng. Kết luận này thường được xác minh bằng một thử nghiệm lượng tính: đặc điểm ấy có với mức độ phát triển cao ở điểm của nó và giảm dần đi khi lan ra vùng ngoại biên. Như vậy mà Boas đã chứng minh một cách tế nhị rằng chu trình của chú quạ trong thần thoại Canada có nguồn gốc từ phía bắc Colombie thuộc Anh, và từ đấy di chuyển về phía nam. Càng đi xa điểm xuất phát thì trình độ phát triển của chu trình càng giảm, cho đến khi mất hẳn. Sự kết hợp như thế những cuộc phiêu lưu truyền kỳ hẳn không dừng trong giới hạn của một giải đất hẹp bờ biển nếu như nó là sản phẩm của một quy luật sáng tạo

huyền thoại; và người ta hẳn không nhận thấy sự đơn giản hoá tăng tiến kia khi không phải là một trường hợp truyền giao liên tiếp đến những miền ngày càng cách xa nguồn khởi thủy.

Sự truyền bá vậy là phải được suy tôn như một "vera causa", nguyên nhân xác thực. Nhưng có phải nguyên nhân duy nhất? Chúng ta sẽ giải thích thế nào sự xuất hiện các đặc trưng giống nhau trong các vùng rất cách xa nhau mà dân cư không có quan hệ gì về chủng tộc. Và theo chúng tôi được biết, họ đã không có một sự tiếp xúc nào? Trong những điều kiện ấy người truyền bá luận sẽ phải cầu viện đến giả thiết phụ cho rằng xưa kia đã có sự tiếp xúc. Phải tin chắc rằng mỗi yếu tố văn hoá đều do một sự tụ hội những tình huống, đặc biệt đến mức không bao giờ các điều kiện giống thế lại sẽ có thể diễn ra lần thứ hai. Thực tế, đó là giáo điều chủ yếu của quan điểm truyền bá luận.

Ta phải thừa nhận ngay là rất nhiều trong số những luận cứ làm chỗ dựa cho đề xuất ấy không phải lúc nào cũng đặc biệt thích hợp như sự phân thân của các phát minh khoa học đã được dẫn ra làm bằng chứng cho luận điểm một đặc thù có thể tự phát triển độc lập luận cứ ấy không có sức thuyết phục. Một sự khảo sát lịch sử chăm chú chỉ cho thấy, thông thường, các nhà đồng phát minh đã khai thác rộng rãi cùng một chất liệu văn hoá, như Newton và Leibnitz đã làm thế khi tìm ra các công thức của họ. Vậy một trường hợp như thế không thể đem so sánh với sự sáng tạo độc lập các yếu tố văn hoá trong các khu vực hoàn toàn cách biệt. Và chẳng, khi các nhà bác học hiện đại cùng lúc đi đến những kết quả giống nhau, thì họ đã không kiến tạo đơn giản trên cùng những nền tảng như nhau, mà họ ứng xử với tư cách những người lao động đã được tập

luyện có ý thức tìm mang lại viên đá này hay viên đá nọ cho toà nhà. Sự cố gắng ấy có cân nhắc trên cơ sở một sự đào tạo chuyên biệt là hoàn toàn không có trong các văn minh nguyên thủy và bề ngoài như thực của một phát minh lặp lại cũng theo đó mà giảm đi.

Nhược điểm của thuyết truyền bá, dưới dạng cực đoan, được đặt trong sự thiếu biện biệt của nó. Hiếm có ai khẳng định rằng, một phát minh phức tạp cao có thể lặp lại nhiều lần, nhưng khi nguyên lý này được mở rộng đến những quan niệm và những phát hiện đơn giản nhất, thì nó đi ngược lại với lương tri. Đúng là con người đau khổ về một sự nghèo nàn nào đó về phát minh và họ muốn theo con đường dễ dàng nhất là vay mượn; thế nhưng những yếu kém của họ cũng không lớn như người ta tưởng. Nếu không, sự thích nghi tuyệt diệu với môi trường, mà ta nhận thấy trong những khu vực cách nhau rất xa, đã chẳng bao giờ có thể xảy ra được. Người Micronesie hẳn đã không bao giờ học lấy vỏ sò làm những cái lược khổng lồ thay thế cho chất liệu đá mà người ta không còn thấy nữa trên các đảo của họ để dùng đá ấy làm lưỡi rìu; dân cư đảo Andaman và người bản địa nam châu Mỹ hẳn đã không biết cách gây mê loài cá bằng những thảo mộc độc, và hẳn không một biện pháp nào trong vô số biện pháp công nghệ tài tình ít được phổ biến lại đã ra đời. Chúng ta có nên tin rằng người Indian vùng đồng cỏ Mỹ châu là những người có năng lực làm ra các đồ thủ công phức tạp lạ kỳ bằng lông nhím, lại đã không thể tự mình phát hiện ra là phân trâu có thể dùng làm chất đốt, và đã phải học điều đó từ một nguồn khác? Người Hidatsa ở bắc Dakota còn vượt sông Missouri bằng những con tàu giống như các tàu của dân chài lưới xứ Galles, với một bộ khung hình chiếc ô, lợp một mái da. Liệu chúng ta phải giải thích sự tương tự ấy bằng

một sự liên quan nào đó hẳn tồn tại từ xa xưa và đã bị quên lãng trên dòng thời gian? Chắc là chúng ta sẽ không đứng về phe ý kiến ấy, khi chúng ta tìm thấy trong các bộ lạc lân cận nguyên mẫu của chiếc tàu Hidatsa, một cái bè ứng biến làm nên, mái bằng da đặt trên những thanh gỗ bắt chéo nhau, chúng tỏ tính cách bản địa của thuyền xuống. Đến các trường hợp của người Australia và Fueglens: hai bộ tộc này khi làm quen với thủy tinh đã nhận thấy chất này thay thế tốt cho đá trong chế tác một số công cụ. Như vậy, ta có thể dựng được một danh sách dài tất cả các ý tưởng đơn giản mà ta biết một cách sát thực rằng chúng đã được quan niệm hơn một lần, hoặc chỉ ít, theo mọi khả năng xảy ra, chúng cũng có một nguồn gốc độc lập ở hai địa điểm hoặc hơn nữa. Người ta cũng lại gặp được cả những dấu hiệu chứng tỏ rằng những ý niệm phức hợp hơn, trong một vài trường hợp, đã được sáng tạo lần thứ hai. Không có gì đáng chú bằng sự hiện của số 0 (zero) trong ký hiệu của người Maya vùng Yucatan, một phát minh mà người Hy Lạp và La Mã chưa đạt tới, và trùng với phát minh của người Ấn Độ, mà không có chút khả năng nào là chịu ảnh hưởng lẫn nhau.

Tuy nhiên, các thí dụ nêu trên chỉ gắn với một phần khu hạn chế của lĩnh vực văn hoá, trong đó các vấn đề cơ học hay lý thuyết được giải đáp bằng các phương tiện trí tuệ. Các phương tiện tôn giáo, xã hội học và mỹ học của văn hoá tuân theo những lí do hoàn toàn khác. Người ta có thể quan niệm rằng đối với các phương diện này chúng trượt nhiều nhất khỏi sự kiểm soát hợp lí và ở đó, nói cách khác, tính năng loại suy vận hành với một sức mạnh không có gì hạn chế thì những khả năng tiến hoá độc lập được giảm thiểu hoặc xoá bỏ. Thực tế một nhà quan sát thừa nhận dễ dàng hơn rằng các khám phá

quan trọng nhất của công nghệ cơ học có thể có một nguồn gốc phức tạp, mà ít tin là trí tuệ con người có lẽ đã tự lực nhiều phen lên ngược con đường mòn khúc khuỷu dẫn đến một quan niệm huyền thoại kỳ cục nào đó. Tuy nhiên, do các phân khu bất hợp lý của văn hoá không thiếu những thí dụ chứng tỏ nguồn gốc độc lập của các đặc điểm tương tự nhau. Chỉ nêu một trường hợp cũng đủ. Không gì xúc phạm nặng hơn đối với người Úc Curnai bằng cách gọi hần là mồ côi; cũng như vậy đối với người Indien Crow ở Montana. Thật là kỳ quặc đối với chúng ta khi một từ ngữ vô hại như vậy lại có thể bị coi là lời nguyên rủa lãng nhục nặng nhất, nhưng điều ấy có thể giải thích được, trong các dân tộc nguyên thủy cổ xưa, ảnh hưởng thường trực tiếp sinh ra từ số lượng nhiều hay ít bà con tận tình. Do vậy, kẻ mồ côi, không gia tộc, bị coi là bất lực về mặt xã hội, và nếu tính đến sự kiêu căng của người bản xứ thì hiển nhiên là trong từ vựng nguyên rủa không có tính từ nào làm mất phẩm giá hơn. Vậy không những rõ ràng là người Crunai không vay mượn từ ngữ của người Crow, hay ngược lại, mà còn cho thấy lý do của sự trùng hợp này trở thành hiển nhiên bởi chúng ta biết được đời sống nguyên thủy.

Không cần thiết phải nêu nhiều thí dụ loại này bởi nó là một phạm trù văn hoá có thể cung cấp cho ta nhiều thông tin phong phú, đó là ngôn ngữ. Những hiện tượng ngôn ngữ thuộc vào cùng một lớp tâm lý như những hiện tượng đã làm nảy sinh các dạng trí tuệ của văn hoá, và cũng những nhận xét ấy có thể được áp dụng ở đây. Tiếng Anh lẽ cuối cùng đã gần với tiếng Trung Quốc do tính giản dị của ngữ pháp. Không phải vì lí do ảnh hưởng trực tiếp của Trung Quốc đối với cách nói của các đảo Anh quốc, mà bởi những nguyên nhân nội tại. Nếu các ngôn ngữ indien shoshoni vùng Bassin lớn ở bắc Mỹ châu biết

đến từ "đấu gươm", không phải là họ đã mượn ý niệm này của người Hy Lạp cổ mà bởi đó là một khái niệm có thể xuất hiện cách độc lập. Ta có thể kể ra vô vàn thí dụ như vậy chứng minh rằng cùng một cách xếp lớp hay mô tả các hiện tượng được phát triển trong ngôn ngữ mà không có một liên hệ gì về nguồn gốc và không thể đã có các điểm tiếp xúc. Nhân vì đã là như vậy và dù cho lý do của những giống nhau ấy bị giấu kín mãi mãi thì đó cũng là một việc đã thành mà sự suy luận và sự phân loại bằng loại suy... có thể cho những kết quả tương tự. Thật là thuận tuý giáo điều khi huênh hoang nói rằng những kết quả như vậy không thể có được trong trường hợp các phong tục và huyền thoại.

Gon lại, không có lý do gì để loại trừ khả năng có một sự phát triển độc lập, khi người ta khảo cứu tổ chức xã hội. Vậy nên tôi sẽ xử lý mỗi trường hợp tương tự nói riêng, và tôi sẽ không phát biểu gì về các lý thuyết đối địch trước khi đi đến chỗ kết thúc sự nghiên cứu của tôi.

Những nhận xét trên đây giải thích tại sao các vấn đề về phân bố địa lý lại được giành một vị trí rất quan trọng trong các chương trình tiếp theo đây. Khi khảo cứu về sự truyền bá của một hiện tượng, chúng ta có thể biết được ngay hiện tượng ấy có thể được xếp, ngay cả với tư cách là giả thiết, vào các hệ quả cần thiết của tinh thần quần đoàn của con người, còn như một sự so sánh các đặc điểm đi theo hiện tượng ấy sẽ phát hiện cho ta nó xuất hiện trong những điều kiện thuận lợi nào. Sự phân bố địa lý của một thể chế có thể chứng minh cho ta là nó đã được lan truyền, và khi có những thông tin khác đến bổ sung, nó có thể giúp tái dựng gần như hoàn toàn một quá trình lịch sử. Khi ta chỉ biết tần số của một thể chế thì ta còn chưa

biết nhiều về nó, nhưng ít ra ta đã có một điểm để xuất phát từ đó mà khuyếch đại thông tin của ta. Khi không biết về sự phân bố của một hiện tượng mà lịch sử nó đã bị mất đi, ta sẽ chẳng biết một chút gì quan trọng về mặt lý thuyết.

Khoa học về xã hội nguyên thủy có một giá trị giáo dục, hẳn nó khuyến dụ sự khảo cứu nó với cả những người lúc đầu không quan tâm đến các hiện tượng của lịch sử văn hoá. Tất cả chúng ta đều sinh ra trong một tập hợp những thể chế truyền thống và những điều ước xã hội mà chúng ta không những coi như là tự nhiên, còn coi như là sự giải đáp duy nhất đối với các nhu cầu xã hội. Khi những người nước ngoài không theo cùng những qui ước như của chúng ta thì những định kiến của chúng ta khiến chúng ta coi họ là thấp kém rõ rệt. Để chống lại chủ nghĩa địa phương cục bộ hẹp hòi ấy, không có phương thuốc nào hay hơn là sự khảo cứu có hệ thống các văn minh của nước ngoài. Trong khi làm quen với những đặc thù của các xã hội khác nhau, dựa trên các nền móng hoàn toàn khác với các nền móng quen thuộc của mình, ta sẽ mở rộng ý niệm của ta về các khả năng tiềm tàng xã hội, cũng giống như là không gian đa chiều mở rộng tầm nhìn của nhà hình học phi Ơclít. Khi ấy chúng ta sẽ phán định toàn bộ các quan niệm và tập quán của chúng ta đơn giản như là một trong nhiều biến thức khả thi; và chúng ta sẽ mạnh dạn cải biến chúng theo những khát vọng mới của chúng ta.

Chương II

HÔN NHÂN

Nếu sự tổ chức xã hội chỉ là một giai đoạn của văn hoá và chỉ có thể thể hiện được trong sự liên kết với các giai đoạn khác, thì điều ấy cũng đúng hơn với các phương diện khác nhau của sự tổ chức xã hội. Nếu bắt đầu bằng khảo cứu cái gia đình nguyên thủy, chúng ta sẽ nhận ngay ra rằng để hiểu được các hiện tượng của nó, chúng ta phải dùng đến những sự kiện mà thoảng đầu tiên, tưởng như không có một quan hệ nào. Trong một số vùng của châu Đại Dương, người nam thường xuyên đến trụ sở chung của mình để ăn và ngủ, một tập quán như thế làm thay đổi sâu sắc cuộc sống gia đình đến độ buộc người ta phải đồng thời chú ý đến cả hai dạng thức khi muốn mô tả một trong cái hai ấy. Mặt khác, nếu bắt đầu bằng khảo cứu các trụ sở chung, chúng ta sẽ nhanh chóng bị lôi cuốn vào tranh luận các ý niệm về sở hữu, bởi sự kiện là thành viên các tổ chức ấy tương đương với sự kiện có một danh nghĩa sở hữu. Nhưng mọi khảo cứu về sở hữu lại bao gồm những ý niệm về họ hàng, chúng qui định sự thừa kế. Và cứ tiếp tục như vậy. Tất cả các vấn đề khác nhau, ấy gần bó với nhau chặt chẽ đến nỗi không thể coi vấn đề nào là chủ yếu để từ đó suy luận một cách logic ra các vấn đề khác. Dù cho bắt đầu từ mỗi nào, ta cũng phải cầu viện thường xuyên đến những sự cắt nhất và sự dự đoán, bởi, do những bất yếu của bản trình bày, ta bị buộc phải khảo sát các mảnh đoạn khác nhau của một tổng thể hữu cơ lần

lượt trước sau.

Một khi đã như vậy, việc chúng ta bắt đầu từ đâu không quan trọng gì lắm. Tôi sẽ chọn gia đình như một đơn vị riêng lẻ đầu tiên để xem xét và dĩ nhiên tôi sẽ bắt đầu mô tả các điều kiện mà một cá nhân phải đối mặt khi hắn muốn thành lập một gia đình mới, những cấm chế và những qui định xã hội mà hắn phải phục tùng khi chọn người bạn đời và những phương sách truyền thống để có được một người bạn đời.

NHỮNG CẤM CHỈ TRONG HÔN NHÂN

Trên mọi khu vực của thế giới, việc chọn bạn đời đều có những cấm chỉ căn cứ trên quan hệ họ hàng gần. Những ai vi phạm các qui tắc ấy là phạm vào tử tội loạn luân. Trong nội bộ gia đình hạn chế, những liên hệ tình dục là điều cấm kỵ phổ thông. Không một bộ tộc nào tán thành việc hôn phối giữa bố mẹ và con cái, và ở đâu có sự kết hôn giữa anh chị em với nhau, điều đó có thể như là sản phẩm của một lối sống tình tế cực kỳ hơn là một dấu hiệu của tính nguyên thủy. Trong các cộng đồng mà lòng kiêu hãnh truyền thống mang một hình thức quá mức, như ở Ai Cập hay ở Pérou xưa, những trường hợp như vậy hiếm có và không làm thay đổi các tập quán của đại chúng.

Không thuộc về nhà dân tộc chí mà thuộc về nhà sinh học và nhà tâm lý học phải giải thích tại sao con người cảm thấy ghê sợ sự loạn luân sâu sắc đến như vậy. Nhà quan sát một xã hội bằng lòng với sự kiện là nỗi khiếp sợ loạn luân đã hạn chế số lượng những hôn phối có thể có một cách sinh học. Hắn còn phải ghi nhận những quan niệm khác nhau của các cộng đồng

khác nhau về loạn luân. Bởi, trong khi phổ thông là nghiêm cấm hôn phối giữa bố mẹ và con cái, giữa anh chị em ruột thì lại có nhiều bộ lạc tạo thuận lợi và thậm chí qui định các hôn nhân giữa một số họ hàng xa. Như vậy, trong khi nỗi ghê sợ đối với hôn phối giữa các thành viên trong một gia đình hạn chế có thể là bản năng tính, thì sự mở rộng giác thức ấy ra ngoài phạm vi gia đình hạn chế lại là qui ước tính, một số bộ tộc vạch đường giới chặ chẽ hơn các bộ tộc khác. Thí dụ người Pieds - Noir bang Montana (Mỹ) không những phản đối hôn nhân giữa anh chị em con cô con cậu mà còn không tán thưởng những hôn nhân trong nội bộ nhóm địa phương, "bởi luôn luôn tồn tại sự ngờ vực rằng giữa họ là có quan hệ họ hàng gần nào đó mà người ta không được biết". Người Shuswap và Indien vùng sông Thompson ở Colombie thuộc Anh phản đối hôn nhân giữa anh chị em họ, và tộc Nez Precés vùng Idaho nghiêm cấm cả hôn nhân giữa anh chị em họ hàng thứ ba. Theo lời một nữ indien của bộ lạc Paviotso ở Nevada, anh chị em họ xa nhất cũng vẫn được bộ lạc coi là họ hàng và như vậy là cấm kết hôn với nhau

Sự khinh tòm ấy đối với kết hôn giữa họ hàng phải là gắn liền với một tập tục nguyên thủy thường thấy như một người Paviotso khi nói với anh chị em họ, không kể họ gần hay họ xa, đều coi nhau như anh chị em ruột. Mà ở người nguyên thủy cái tên gọi có tầm quan trọng lớn, và khoảng cách tách biệt sự gọi một thiếu nữ là chị em mình với sự coi thiếu nữ ấy thực sự là chị em ruột mình trong tất cả những gì liên quan đến hôn nhân, là rất nhỏ, do ở sự đồng nhất hoá mê tín các sự vật có cùng một tên gọi, vậy là chỉ cần một chị em họ thuộc hàng thứ sáu được gọi bằng cùng một từ với người chị em thuộc hàng thứ nhất là đủ để cả hai đều bị đánh giá với cùng một sự hãi

hùng. Thực tế, việc mở rộng giác thức ấy còn đáng ngạc nhiên hơn nhiều. Thường thường, sự cấm chỉ không chỉ áp dụng đối với sự kết hôn giữa họ hàng thực sự, còn cả với những sự kết hôn giữa các cá nhân không có một liên hệ nào ràng buộc, mà chỉ liên kết nhau theo một hư cấu hợp pháp rằng mọi thành viên trong một nhóm người nào đó đều cùng một tổ tiên mà ra. Ma lực của tên nhóm ở đây chắc chắn đóng vai trò quan trọng. Cho nên, trong một bộ lạc Úc châu, một nam của tộc Emou không kết hôn với một nữ Emou của một bộ lạc xa lạ, sống cách nhau hàng trăm dặm, mặc dầu họ hoàn toàn không có quan hệ huyết thống.

Các qui tắc, ấn định rằng một cá nhân phải tìm bạn đời ở ngoài nhóm của mình, dù nhóm là gia đình, là làng xã hay bất cứ một đơn vị xã hội nào, đã được gọi là tục ngoại hôn. Qui tắc ngược lại, buộc một người nam phải lấy vợ trong nội bộ nhóm mình được gọi là nội hôn. Tục nội hôn nở rộ ở những nơi nào những sự phân biệt xã hội xuất hiện và giữ tầm quan trọng hàng đầu. Hệ thống đẳng cấp ở người Ấn Độ là thí dụ tốt nhất; giai cấp quý tộc Âu châu lại cho ta một ví dụ nữa. Ở một trình độ văn minh thấp hơn, tộc Tsimshian xứ Colombie thuộc Anh phản đối sự kết hôn giữa họ hàng của một thủ lĩnh với một ai đó trong đám thuộc hạ của viên thủ lĩnh, hoặc giữa một thuộc hạ với người bình dân. Chỉ duy nhất ý niệm về sự bắt buộc phải kết hôn trong nội bộ đơn vị xã hội làm thành tục nội hôn, chứ không phải trường hợp thực tại các cuộc hôn phối trong nhóm. Thí dụ, các thanh niên Kalamazoo thông thường chọn vợ ngay trong tỉnh họ, nhưng cũng không có gì ngăn cản họ đi tìm vợ ở Ottumwa hay ở Przemysl. Đâu phải chỉ khi phát hiện ý niệm về sự cấm chế thì mới có vấn đề khuynh hướng nội hôn. Chúng tôi sẽ xích nó lại gần với giác thức phản đối được đây

lên bởi những cuộc hôn phối giữa người Thiên chúa giáo với người Tin lành giáo.

Tục nội hôn và tục ngoại hôn không loại trừ lẫn nhau, trừ khi nếu là cùng một đơn vị. Người Toda vùng Nilgirc - Hills, ở nam Ấn Độ, phân chia thành hai nhóm, nhóm Tartharol và nhóm Teivaliol, giữa hai nhóm này, hôn nhân hợp pháp bị nghiêm cấm. Nhưng mỗi nhóm lại chia nhỏ thành những nhóm ngoại hôn. Một nam của nhóm nhỏ Pan, thuộc nhóm Tartharol không thể cưới một thiếu nữ Teivaliol, mà phải chọn trong những người Tartharol thuộc nhóm nhỏ khác với nhóm nhỏ của mình.

NHỮNG CÁCH ĐỂ LẤY ĐƯỢC MỘT NGƯỜI BẠN ĐỜI

Khái quát hoá về các bộ lạc nguyên thuỷ là nguy hiểm. Tuy nhiên, lời quyết đoán rằng đối với họ, hôn nhân mang tính chất một thể chế dân sự hơn là một thể chế bí tích sẽ chỉ gặp ít ngoại lệ. Dù sao, điều khác biệt quan trọng so với hôn nhân thịnh hành trong văn minh da trắng hiện đại là trong các tộc người nguyên thuỷ, giao ước hôn nhân nối buộc các gia đình với nhau, không nối buộc các cá nhân. Hiện tượng này xuất hiện rõ trong hai hình thức hôn nhân mà người ta gọi là: hôn nhân trao đổi và hôn nhân gả bán. Trong hai trường hợp này, người thiếu nữ được coi như một tài sản mà những người c ử nó chỉ tổng di sau khi nhận được một khoản đền bù thích đáng.

Trong người Kariera thuộc tây châu Úc, việc lấy vợ bị rắc rối thêm bởi sở quí tắc hôn nhân ưu đãi. Tức là một người nam không chỉ không được lấy chị em ruột và một số người họ gần, nhưng thực tế, buộc phải kết hôn với một chị em họ kiểu nào

đó hoặc với một người họ hàng xa hơn cũng được gọi là chị em họ (Xem ở dưới: Hôn phối ưu tiên). Đồng thời với qui tắc giới hạn ấy, hôn nhân trao đổi được thực hành thông dụng. Một cá nhân A, có một hoặc nhiều chị em gái, gặp một cá nhân B, thuộc hàng bậc cần thiết và cũng có một chị (hoặc) em gái. Mỗi người sẽ lấy chị hoặc em gái người kia làm vợ. Phương pháp này hình như có sự phân bố địa lý xác định rõ rệt. Phương pháp này thường thấy ở châu Úc và các đảo thuộc eo biển Torrès, nhưng lại hiếm thấy và còn không có ở trong vùng Mélanésie láng giềng.

Ngoài việc trao đổi các chị em gái như nói trên, trong người Kariera, cha mẹ họ hàng thu xếp các cuộc hôn phối kiểu chính thống giữa các anh chị em họ trẻ tuổi. Cái chết sớm của một trong đôi vợ chồng trẻ có thể dẫn đến một sự thay đổi, nhưng việc thu xếp mới sẽ phải phù hợp với chuẩn mực hôn nhân: những nàng dâu tương lai sẽ là những chị em họ theo các đời đã định, tuy rằng có thể là xa hơn. Trong trường hợp đính hôn từ khi còn trẻ con như vậy, một thanh niên lớn lên với ý niệm là một ai đó sẽ là bố vợ mình, rằng vào những dịp nào đó phải biếu quà bố vợ tương lai và làm giúp ông. Phòng khi vợ chưa cưới của anh ta có thể chết, nên có cả một nhóm những ông bố tương lai, cùng có quyền như nhau, tuy là ở mức độ thấp hơn; những đóng góp của chàng trai có thể coi như hình thức đền bù, tương ứng với hiện tượng mua cô dâu trong các vùng khác. Khi một thiếu nữ lớn lên đến độ tuổi ấn định, cô ta sẽ được trao gả đơn giản cho chồng chưa cưới. Điều mà thực ra chúng ta phải xử lý trong một hôn ước giữa hai gia đình xuất hiện rõ rệt từ một vài yếu tố khác của đời sống hôn nhân trong tộc người Kariera. "Khi một gia đình có nhiều chị em gái, tất cả được coi như vợ của người anh rể cả". Ở đây, chúng ta gặp

một tập tục rất phổ biến được gọi là *Sororat* (hôn nhân chị em vợ). Mặt khác, khi một người đàn ông chết đi các bà vợ của người đó nghiêm nhiên được chuyển giao cho em trai chong hoặc một người họ hàng nào đó cùng một thứ bậc, tập tục này theo danh từ chuyên môn lịch sử người ta gọi là *levirat* (hôn nhân anh em chong). Cuối cùng, một người đàn ông có thể tu bỏ quyền lấy cô em vợ, nhường cô em đó cho một em trai mình.

So sánh với kiểu hôn nhân trao đổi, hôn nhân gả bán có một phạm vi phân bố địa lý cực kỳ rộng lớn. Tuy nhiên, cần phân biệt nhiều biến dạng của hôn nhân gả bán, khác biệt nhau cả về mặt tâm lý lẫn pháp lý. Trong một số địa phương, xét về mọi mặt, người đàn bà tựa như là một thứ đồ gỗ mà người ta có thể chuyển nhượng cho nhau hoặc thừa kế. Ở một số địa phương khác, chỉ thấy bóng dáng của việc gả bán, bởi lẽ giá trao bán được trả bù đầy đủ thậm chí trả trội hơn bằng một quà tặng tương xứng hoặc bằng của hồi môn.

Chúng ta hãy bắt đầu với việc mua bán theo nghĩa hẹp nhất của từ đó. Ở người Kirghiz, một bộ tộc Thổ Nhĩ Kỳ ở vùng tây nam Sibérie, một người cha dạm hỏi cho cậu con trai mười tuổi lấy một bé gái, và kể từ lúc đó, ông bắt đầu tích lũy số tiền mua cô con dâu nhiều khi trị giá lên tới 81 đầu gia súc. Khoản tiền được giao trả làm nhiều lần. Chỉ khi nào gia đình nhà gái nhận được phần lớn khoản tiền đó, chú rể tương lai mới được tới thăm hỏi cô vợ chưa cưới; và lễ cưới sẽ được tổ chức khi số tiền được giao nộp trọn vẹn. Do số tiền thách cưới mà nhà gái đề xuất rất lớn nên ít khi người ta lấy hai vợ và hiếm thấy một phụ nữ bỏ chồng, tuy rằng theo luật lệ đạo Hồi, quyền lực của người chồng là vô hạn. Ở đây, rõ ràng người vợ

được coi như vật sở hữu của chồng và bị cắt đứt mọi tiếp xúc với gia đình gốc.

Ở người Ho, một bộ tộc Ewé ở nội địa xứ Togo, thuộc vùng tây Phi, có một loạt cuộc nộp tiền và trả lệ phí để cuối cùng dẫn tới quyền sở hữu đối với người vợ, nhưng người vợ không hoàn toàn bị cách li với gia đình gốc và vị thế xã hội của họ cao hơn hẳn vị thế xã hội của người đàn bà Kirghiz. Ở đây cuộc đàm hỏi đầu tiên, nhiều khi diễn ra trước lúc đưa trẻ ra đời: một người đàn ông yêu một phụ nữ có thói quen xin được lấy đứa con gái do người phụ nữ này đẻ ra. Nếu như lời đề nghị được chấp nhận, chú rể phải có món quà tặng đầu tiên cho bố mẹ vợ tương lai, rồi sau đó, hàng tháng, anh ta tiếp tục mang tới cho bé gái những vỏ ốc, vỏ sò, tiếp tục giúp đỡ bố mẹ vợ trong công việc đồng áng và tiếp tục làm giúp đủ mọi công việc khác. Tới tuổi dậy thì, cô thiếu nữ được trao cho chồng chưa cưới, nhưng nếu như khoản trả bù mà chú rể giao nộp chưa đủ mức thì bố mẹ cô gái sẽ huỷ bỏ hôn ước bằng cách trả lại chú rể một số tiền theo qui ước bằng vỏ sò, vỏ ốc. Không còn chút nghi ngờ gì nữa ở người Ho, người vợ theo một nghĩa nào đó, cũng là một vật sở hữu. Cô ta có thể được dùng làm vật thế chấp, có thể dùng để gán nợ: cô ta được chuyển giao thừa kế cho em trai chồng, trong khi bản thân cô ta không được hưởng một chút quyền thừa kế nào cả. Trong thực tế, dù sao, tính nghiêm ngặt lí thuyết của những quan niệm đó thường được giảm nhẹ. Những người vợ có thể có ảnh hưởng lớn đối với chồng, đôi khi nổi lên chống lại chồng và bỏ đi; ngoài ra họ được quyền trả cho chồng một khoản đền bù bằng bông vải. Sự giả tạo của các khái niệm mà cái từ "mua bán" có thể gợi lên, có thể thấy rõ qua thái độ của người Kai, một tộc người Papou ở đảo Tân Ghinê. Ở đây giá một cô dâu bằng một chiếc

răng lợn lòi, một chú lợn và nhiều đồ vật quý giá khác, được trao trả cho các cậu ruột và anh em trai của cô dâu, trong lúc ông bố cô dâu chỉ được hưởng một số công lao động của chú rể. Như vậy, bằng hôn ước người chồng trở thành chủ sở hữu đối với vợ mình; người vợ được chuyển thừa kế sang cho anh em trai và cậu ruột của cô ta, có thể bị chồng trừng phạt nếu có ngoại tình; trong trường hợp bị người khác cướp mất vợ, người chồng được đền bù khoản tiền đã nộp cưới. Mặc dù người vợ chỉ là con số không về mặt pháp lí, nhưng như thế cũng không phải là nhà gái đã trao toàn bộ nhân thân của cô ta cho nhà trai. Nếu một người đàn ông làm vỡ các dụng cụ đồ gốm thuộc sở hữu của vợ, anh ta phải đền trả cho gia đình vợ; anh ta không được quyền thừa kế các tài sản lúc đó trở thành tài sản của vợ; con cái vĩnh viễn thuộc về người vợ và gia đình bên ngoại. Nói gọn lại, bằng việc bỏ tiền ra nộp cưới, người đàn ông chỉ thu được món lời thuần túy về mặt tình dục thậm chí, để bù lại công lao nội trợ mà người vợ bỏ ra, anh ta cũng phải đóng góp một công sức tương ứng với công sức nội trợ.

Tập tục gọi là *lobola* của người Thonga vùng nam Phi trái ngược với người Kai. Đúng là ở đây, chú rể và nhà trai có được cô dâu sau khi nộp khoản tiền thách cưới (*lobola*) - bằng gia súc hoặc cây chuối - và rằng người vợ goá nghiêm nhiên được chuyển thừa kế cho một thành viên nào đó của nhà chồng, cho một trong các em trai chồng, cho các anh em trai của chị hoặc em gái chồng, hoặc cho một con trai riêng của chồng.

Như vậy, khái niệm quyền sở hữu ở đây được áp dụng ở một cấp độ cao hơn khi một người đàn ông đã nộp khoản tiền thách cưới thường lệ, gia đình cô dâu bèn dùng số tiền đó để dạm vợ cho cậu con trai lớn trong nhà. Nhưng nếu cô dâu nói

trên họ tròn khoi nhà chồng, anh chồng có thể đòi lại khoản tiền thách cưới. Bởi lẽ số tiền đó đã được chi dùng để cưới vợ cho cậu con trai, gia đình cô dâu đã bỏ trốn không sao có đủ tiền trả lại nên có thể buộc phải nộp cô dâu mới cưới cho anh con rể có vợ bỏ trốn. Cho đến đây, chúng ta mới chỉ xem xét một trường hợp đặc biệt của nguyên tắc gả bán được áp dụng một cách triệt để. Nhưng về cơ bản nó khác trên một số điểm với cách làm của người Kai và tôi xin nhấn mạnh điểm này là *lobola* (tiền thách cưới) được dùng không chỉ để mua cô dâu mà còn mua cả khả năng sinh sản của cô ta, đến nỗi, một anh chồng có thể đòi trả lại món tiền thách cưới, nếu như vợ anh ta chết đi, mà không có con cái; mặt khác, con cái của một phụ nữ là một niềm vui về gia đình bên vợ cho tới khi nào khoản tiền thách cưới được trao nộp đầy đủ.

Một quan niệm hoàn toàn khác, tồn tại phổ biến ở người Hidatsa vùng bắc Dakota. Việc gả bán là một loại hình hôn nhân về vang nhất đối với người phụ nữ và người ta chỉ dám mua những cô thiếu nữ chưa từng một lần nào lấy chồng. Nhưng, dù rằng người ta có thừa nhận quyền sở hữu nào đó, theo như quy tắc của tục *levirat*, cái quyền đó tương đối ít phát triển. Người chồng không có một quyền lực nào tuyệt đối đối với vợ cũng như với con cái. Quả thật là anh ta có thể cưới các cô em gái vợ mình nhưng mặt khác, thời kỳ đầu chung sống với vợ, anh ta giống như tôi tớ trong nhà bố mẹ vợ. Cũng cần phải chú ý là nhiều khi, việc mua cô dâu chỉ là việc trao đổi quà tặng, món quà của chú rể đôi khi giá trị thấp hơn những món quà tặng lại của gia đình cô dâu.

Ở vùng bắc Mỹ, không phải là hiếm thấy khoản hồi môn tương xứng với khoản tiền nộp cưới. Đó là nét đặc trưng của

các cuộc hôn nhân của người Tlingit vùng nam Alasca. Quả thực trong trường hợp như vậy, chúng ta khó có thể còn nhắc đến vấn đề mua bán cô dâu. Những quan niệm pháp lý gắn liền với các tập tục đó rất đáng chú ý. Ở người Tlingit, trong trường hợp ly hôn, con cái bao giờ cũng thuộc về người mẹ. Nếu người chồng bỏ vợ vì những nguyên do bất hợp lý, anh ta buộc phải trả lại bố mẹ vợ khoản hồi môn, trong khi đó bố mẹ vợ không phải trả lại khoản chu rã đã nộp cưới. Tất nhiên nếu ly hôn có nguyên do là vợ ngoại tình, người chồng có quyền giữ lại khoản hồi môn và đòi lại các quà cưới đã trao cho nhà gái. Chúng ta đã trình bày đầy đủ để minh chứng tính đa dạng của quan niệm hôn nhân gả bán và phạm vi những khái niệm pháp lý đi liền với quan niệm đó. Trước khi kết thúc việc nghiên cứu những trường hợp trong đó có khoản trao nộp để cưới vợ, tương cũng nên nhắc thêm rằng cái khái niệm lao động ở rể, thường hay đi kèm theo khoản nộp cưới hoặc bổ tức cho khoản đó, có thể có một ý nghĩa khác hẳn. Do vậy, ở tộc người Koriak vùng đông bắc Sibérie, chế độ ở rể là phương thức được áp dụng để cưới vợ. Thậm chí khi anh con rể tới sống ở nhà bố mẹ vợ, bố mẹ vợ không những vẫn còn được có con gái đỡ đần mà còn hưởng lợi do công việc làm hàng ngày của anh con rể, chế độ này cũng không hề giảm nhẹ. Không những anh con rể phải giúp ích được cho nhà vợ mà còn chịu đựng nhiều thiếu thốn, chịu đựng sự đối xử tồi tệ: thời kỳ ở rể là một cuộc thử thách tính cách và năng lực hơn là để bù trả lại giá trị của cô dâu.

Những cuộc thử thách dành cho các chú rể giữ một vị trí hàng đầu trong văn hoá dân gian địa phương, người ta thích thú mô tả người anh hùng đã vượt qua những khó khăn trở ngại cực kỳ phi thường. Thực tế có phần kém gây xúc cảm; tuy

nhiên không thiếu gì những câu chuyện thử thách tiêu biểu có tên tuổi rõ rệt. Vì vậy ở người Arowak xứ Guyane thuộc Anh, một chủ rẽ tương lai phải chứng tỏ được mình là một thiện xạ, bằng cách đứng trên một chiếc thuyền chòng chành, giương cung bắn trúng mũi tên vào một tổ chim trên núi, anh ta còn phải chứng tỏ nhiệt tình lao động bằng việc phát hoang một thửa ruộng và xúc đầy nhiều thùng ngũ cốc trong một khoảng ngắn thời gian ấn định. Tư tưởng gốc rễ của những công việc nặng nhọc này là để có thể tin chắc người thanh niên có khả năng nuôi sống được gia đình anh ta. Động cơ này lặp lại thường xuyên, như một điệp khúc trong câu chuyện của những người Indien vùng bắc Mỹ, ở đó người thiện xạ được coi như một chàng rẽ lý tưởng.

Cái khái niệm rằng có thể đòi hỏi một khoản trả bù nào đó để đổi lấy cô dâu tuy phổ biến nhưng cũng không phải là có mặt ở khắp mọi nơi. Trong một vài trường hợp đã nêu ở phần trên, nếu xem xét kỹ lưỡng hơn, chúng ta có thể thấy là cái hình thái mà người ta trả bù một khoản tương xứng cũng chứa đựng những khái niệm chủ đạo khác nhau. Không có chuyện mua bán cái thực sự khi mà của hồi môn tương xứng với khoản nộp cưới của chú rể, kể cả khi mà khoản nộp đó giảm bớt, như trường hợp của thổ dân vùng tây bắc xứ Amazone, giảm bớt tới mức chỉ là một mũ thuốc lá và côca. Tuy nhiên, chúng ta cũng cần nhắc tới một số hình thái hôn nhân trong đó thậm chí không thấy bóng dáng của khoản trả bù.

Trước hết đó là kiểu hôn nhân bắt cóc. Tuy rằng trong các tác phẩm cổ xưa đề cập đến chuyện này có nhiều phần phóng đại, thực ra kiểu hôn nhân đó chỉ giữ một vị trí khá là thứ yếu. Ví như những thổ dân hiếu chiến vùng Prairies thường hay

cướp phụ nữ của các bộ tộc thù địch về làm vợ; trong đại bộ phận các trường hợp và do những nguyên nhân rõ rệt, các cuộc hôn phối diễn ra ngay trong nội bộ các bộ tộc. Việc bắt cóc bằng vũ lực một phụ nữ quả thực không phải chuyện đơn giản và có thể dẫn tới mối thù giữa các gia đình. Đúng là ở người Athapaskan phía nam vùng sông Mackenzie, xưa kia có những vụ đánh nhau giữa các tình địch, người khoẻ hơn được bắt người phụ nữ đi theo mình, dù cho người đó đã có chồng; và người ta cũng đã kể với chúng ta những chuyện tương tự ở người Esquimaux vùng bờ biển phía đông vịnh Hudson. Nhưng, nói chung, ít có tộc người nào chấp thuận là các luật lệ xã hội trong cộng đồng dựa vào vũ lực. Quả thực trong khá nhiều trường hợp, chúng ta chứng kiến một bi kịch về bắt cóc có đầu. Ví như ở người Koriak, người con gái thường được bạn bè giúp sức đã chống cự lại các cuộc tấn công của chàng trai, và chàng ta có nguy cơ bị đánh đập dữ dội trước khi chế ngự được cô gái. Những tập tục như vậy được các nhà xã hội học trong trường phái cũ nêu lên như là những tàn dư của một trạng thái ở đó hôn nhân được thực hiện thông thường bằng bắt cóc. Nhưng sẽ đơn giản hơn nhiều và kém phần giả định hơn nếu gán các tập tục đó với những nét đặc trưng khác trong kinh nghiệm tiền hôn nhân của tộc người Koriak và nếu như chỉ nhìn thấy trong việc bắt cóc điển hình một chuyến thử thách cuối cùng của lòng quả cảm và tài năng của chú rể. Hơn nữa, chúng tôi có thể cùng với Hobhouse đặt giả thuyết rằng kịch tính của việc bắt cóc là biểu tượng của quyền chiếm đoạt, và rằng, "không cần thiết phải coi đó là dư sinh của một cái gì đó đã quá hiển nhiên mà đúng hơn đó là biểu hiện pháp lý về tính chất của một công việc đã hình thành".

Hai là, có những trường hợp mà đôi trai gái bất chấp ý

muôn của cha me hoặc các quy tắc luật lệ, lây nhau vì tình yêu đôi lứa và trốn khỏi những trở ngại có thể xảy ra. Có thể thấy dần chứng về những trường hợp như vậy ở khắp nơi. Tuy nhiên vóc dáng của những đám cưới về tình yêu như vậy rất đa dạng. Hiện nay, ở châu Mỹ hôn nhân trên cơ sở tình yêu đôi lứa, theo lý thuyết là tiêu biểu cho dạng hôn nhân đỉnh cao, nhưng cần chú ý là trạng thái đó không giống như trong các tầng lớp thượng lưu ở châu Âu, ở đó, giống như ở người Kai, hôn nhân hợp pháp và việc thoả mãn tình dục là hai chuyện khác nhau. Rất nhiều chuyện tìm cách thoả mãn tình dục bên ngoài hôn nhân, hôn nhân tách khỏi tình yêu theo hình thái cao nhất hoặc thấp nhất, đề dựa trên cơ sở những tính toán về kinh tế, xã hội hoặc chính trị. Do vậy, kiểu hôn nhân mà những người Mỹ chúng tôi cho là cao quý nhất, lại có thể được những người khác coi là thấp giá hơn về mặt giá trị xã hội. Giữa những người Indian Crow vùng Montana, không thiếu gì cơ hội thực hiện những cuộc chinh phục tình yêu qua những chuyến đi tham quan dã ngoại, đi cắm trại và những hội hè khác; một số những mối quan hệ này sinh trong các dịp vui chơi đó, về sau có thể trở thành những mối liên kết bền vững. Tuy nhiên, theo quan niệm của bộ tộc, những cuộc hôn phối như vậy không thể nào so sánh với hôn nhân có gả bán được coi là vẻ vang và bền vững hơn nhiều. Hẳn là điều đó xuất phát từ chỗ, một người đàn ông chỉ dám hỏi một người phụ nữ hay một thiếu nữ để nộp tiền thách cưới, nếu như người phụ nữ hoặc thiếu nữ đó nổi tiếng về đức hạnh. Lịch sử hôn nhân điển hình của một người tộc Crow như vậy có thể bao gồm nhiều cuộc tình và chỉ có duy nhất một hôn lễ chính thống theo gả bán, qua hôn lễ này, do có tục lệ *sororat*, người đàn ông thường trở thành đa thê. Nói cho đúng một phụ nữ không tự hạ thấp đẳng cấp xã

hội của mình nên như lấy một người chồng vì luyến ái, nhưng làm như vậy, người phụ nữ đó tự xa rời việc ban thiện tâm hồn. Chẳng có một lời chê bai, dè bừ nào về tư cách của người phụ nữ đó miễn là bà ta không thay đổi quá nhanh các bạn tình. Một người đàn ông quá cảm và khoẻ mạnh có thể có vô số chuyện phiêu lưu tình ái, những chuyện phiêu lưu đó không giống chút nào những cuộc hôn phối có cưới xin. Những cuộc tình bền vững được đánh giá cao hơn chuyện phiêu lưu thoáng qua hoặc việc chung sống không có cưới xin, nhưng không bao giờ làm giảm giá trị của hôn nhân chính thức có đám hỏi, gả bán.

Những tập tục đó của người Crow gợi cho chúng ta một nguyên tắc được áp dụng rộng lớn hơn. Nói chung, có nhiều cách thức để có được người bạn đời thường trực, tuy rằng, theo thang bậc đánh giá của công luận, các phương thức khác nhau đó ở vị trí cao thấp khác nhau. Một người Crow có thể lấy được một cô vợ có thách cưới, gả bán hoặc được thừa kế vợ của anh em trai mình; anh ta có thể có quan hệ tình cảm mà không mất đồng nào hoặc theo tục lệ *sororat*, lấy nhiều vợ lẽ bằng cách cưới người chị cả trong một gia đình; có thể bắt cóc một phụ nữ xa lạ khi tấn công vào một trang trại vùng Đakota, hoặc cuối cùng, trong những điều kiện nào đó, bắt lấy vợ của một thành viên trong bộ tộc của mình, nên như trước đó người vợ ấy từng là người tình của anh ta.

Trong nhiều địa phương khác, các phương sách có thể thay đổi nhưng sự đa dạng của chúng xuất hiện khá thường xuyên. Đó là nguyên nhân làm cho việc thống kê số lượng các loại hình hôn nhân khác nhau là hết sức khó khăn và công việc đó thêm phức tạp bởi có rất nhiều nghĩa khác nhau của những từ,

tỷ như gả bán hoặc lệ phí. Thử hỏi, liệu chúng ta có sắp xếp tộc người Crow vào số người mua bán cô dâu hay không bởi lẽ trong bộ tộc của họ, lễ cưới có gả bán là một phương thức lý tưởng và thậm chí có thể tới 60% các cuộc hôn phối bền vững của họ không phải là hôn phối chính thống? Liệu có thể chấp nhận sắp xếp các tộc người Kai, Kirghiz và Hidatsa vào cùng số tộc người cưới vợ có gả bán hay không? Hobbhouse đã thử rà soát các dân tộc thực hành cưới vợ có gả bán, nêu lên tỷ lệ phần trăm trong khối người thợ săn, người chăn cừu và người trồng trọt, thực hành việc cưới xin có nộp khoản thách cưới. Tuy rằng, chúng ta vui mừng hoan nghênh mọi cố gắng đạt tới những kết luận xã hội học thật là minh xác, nhưng trường hợp này hình như chúng ta phải chịu thua, bởi lẽ tính đa dạng của nhiều loại hình hôn nhân tồn tại trong cùng một bộ tộc và có rất nhiều ý nghĩa khác nhau của loại hình hôn nhân có gả bán.

HÔN PHỐI ƯU TIÊN

Trong khi các xã hội nguyên thủy thường nghiêm cấm những cuộc hôn phối theo chúng ta là tự nhiên, thì các xã hội đó lại chấp thuận, thậm chí thúc đẩy những cuộc hôn nhân mà nền văn minh hiện đại của chúng ta không hề biết tới. Chúng ta đã thấy nhiều minh chứng về việc này: một kiểu hôn nhân nào đó giữa anh chị em họ, tục *levirat* và *sororat*.

Nếu như các dân tộc nguyên thủy chấp nhận hôn phối giữa anh chị em họ thì hầu như bao giờ cũng giới hạn vào dòng họ mà theo danh từ chuyên môn người ta gọi là anh em họ chéo tuyến (*cousins croisés*), còn như đối với anh chị em họ song

tuyến (cousins parallèles) hoặc cùng hệ thì điều luật cấm loạn luân, không cho phép lấy nhau. Con cái của hai anh em trai dù là những anh chị song tuyến hoặc cùng hệ, con cái của hai chị em gái cũng gọi như thế. Mặt khác, con cái của một anh hoặc em trai đối với con cái của chị hay em gái người đó là anh chị em họ chéo tuyến và ngược lại. Vấn đề được biểu hiện như sau: con cái của hai anh em trai hoặc của hai chị em gái (bố hoặc mẹ cùng giới) thì là anh chị họ song tuyến và trong các ngôn ngữ nguyên thủy, người ta thường cũng gọi là anh hoặc chị; con cái của anh em trai đối với con cái của người chị em gái (bố hoặc mẹ khác giới) thì là anh chị em họ chéo tuyến, và nói chung được gọi bằng một từ biểu thị mối quan hệ họ hàng xa hơn. Hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến theo lý thuyết thuộc về hai dạng: một người đàn ông có thể cưới con gái cậu hoặc bác ruột mình về đằng mẹ hoặc con gái bà cô, bà bác ruột (về đằng bố). Trong thực tế, hai dạng hôn nhân này có thể hoà làm một bởi lẽ có tình hình là theo tục lệ của bộ tộc, ông cậu ruột thường lấy bà cô ruột. Nếu như không phải trường hợp đó, hôn nhân của một người đàn ông lấy con gái cậu ruột mình là loại hình phổ biến nhất.

Hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến có sự phân bố địa lý rất đáng chú ý. Tuy còn xa mới tới mức phổ biến, hiện tượng này được phát hiện ở hầu như các phân vùng lớn của trái đất. Trong khu vực tây châu Úc và vùng gần hồ Eyre những bộ tộc cho phép được cưới con con gái ông cậu ruột sống bên cạnh những bộ tộc nghiêm cấm kiểu hôn nhân như vậy. Tập tục này phát triển mạnh trên nhiều hòn đảo vùng Mélanésie, ở tộc người Fidji chẳng hạn, nhưng lại bị phản đối trong những nhóm người Polynésie láng giềng, ví dụ những người dân đảo Samoa. Khu vực nam Á có lẽ là trung tâm mà

thé chế này phát triển tới đỉnh cao. Trong mọi trường hợp, chúng ta đã được nghe mô tả tập tục này với đủ mọi chi tiết của người Toda và người Vedda; tập tục đó còn gặp thấy trong nhiều bộ tộc ở Ấn Độ cũng như trong các tộc người Mikir Tibeto Burmans vùng Assam và ở đảo Sumatra. Tập tục đó cũng có mặt ở Sibérie; người Ghiliak cho phép hôn nhân giữa một người đàn ông với con gái cậu ruột mình và cũng ít có khả năng là những cuộc hôn phối hợp được tiến hành giữa anh chị em họ trong người Kamchadai và người Tongouzes lại cùng một kiểu như vậy. Tuy rằng tương đối hiếm thấy ở châu Mỹ, tập tục này lại xuất hiện ở vùng bờ biển phía nam xứ Colombie thuộc Anh, ở vùng trung tâm Californie và ở Nicaragua; Hiện tượng những phụ nữ Indian Chibcha ở nam Mỹ dùng một từ chung để gọi chồng mình và người con trai bà có ruột làm cho chúng ta tin rằng những phụ nữ này thường hay kết hôn với anh chị em họ chéo tuyến. Trong khu vực rừng nhiệt đới ở nam Mỹ, hiện nay có thể hoàn toàn chắc chắn là những người thổ dân đã thực hiện hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến, nhiều khi đồng thời với các cuộc hôn phối ưu tiên khác. Chúng ta chưa dám tin chắc rằng liệu kiểu hôn nhân ưu tiên này có được những người da đen vùng Soudan tán thành hay không, nhưng đó là kiểu hôn nhân chính thống ở nhiều vùng đất của nam Phi và đông Phi, trong người Hottentos, Heréro Bassotto và Makondé.

Ta có thể tự hỏi điều gì sẽ xảy ra trong các tộc đó khi một người đàn ông không có chị em họ chéo tuyến, khi mà mẹ đẻ anh ta không có anh em trai, cũng như bố anh ta không có chị em gái. Theo những nguồn tin tốt nhất chúng ta có được, hình như trong những trường hợp như vậy, có sự bổ sung bằng một người họ xa hơn được coi như cùng vị thế. Như người ta cho

biết, đó là chuyện diễn ra trong người Kariera vùng tây châu Úc; trước tiên người con gái của ông cậu ruột được tính đến, nhưng nếu như không có cậu ruột, chàng trai đó sẽ đàm hỏi một cháu họ song tuyến của mẹ đẻ mình hoặc nếu cần thiết, tìm tới một người họ xa nào về dòng ngoại, với điều kiện người đó cũng được gọi là cậu.

Về vấn đề này, một câu hỏi quan trọng đặt ra. Nếu những người nguyên thủy mở rộng khái niệm về anh chị em họ chéo tuyến đến mức, tính cả vào đó những người họ xa hơn, phải chăng ở đây có nguồn gốc của nhiều lắm lẫn? Phải chăng có thể là các quan sát viên của chúng ta đã hiểu lầm ý nghĩa của từ địa phương và làm cho ta có cảm tưởng là người ta khuyến khích hôn nhân giữa họ hàng gần trong lúc thực ra hình thái hôn nhân ưu tiên là hình thái hôn nhân giữa những họ hàng cách xa hơn nhiều và thậm chí chỉ là họ hàng tương trưng? Báo cáo của các nhà khảo sát phân tích hiện đại, may thay là rõ ràng đến mức cho phép chúng ta có thể phát biểu ý kiến. Các tộc Toda, Vedda và Fidji chấp nhận rõ rệt hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến. Theo nghĩa sát nhất của từ đó, 30% các cuộc hôn phối của người Fidji, theo nghiên cứu của Thompson, thuộc về kiểu hôn nhân nói trên. Ở người Toda, chỉ có 12% nhưng con số chênh lệch đó có nguyên nhân do việc chuyển tiếp những người vợ không tuân theo một qui định nhất định, và làm rối loạn những vụ đàm hỏi hứa hôn gốc gác dành cho trẻ em. Tuy nhiên, trong tộc này, ta thấy nhiều gia đình nghiêm ngặt tuân theo qui tắc, với sáu trên tám cuộc hôn phối theo đúng lý thuyết. Độ chênh lệch tuổi tác không phải là một trở ngại, một phụ nữ hai mươi tuổi có thể lấy một chú bé hai tuổi. Mặt khác, Gifford phát hiện với chúng ta rằng trong tộc Miwok vùng Californie, có những thay đổi theo địa phương,

liên quan tới nấc thang dòng họ qui định chặt chẽ cho các cuộc hôn phối giữa anh chị em họ chéo tuyến. Một vài khu vực qui định hôn phối giữa anh chị em họ chéo tuyến thật sự, trong khi một số khu vực khác chấp nhận cả hôn phối giữa anh chị em chéo tuyến nhưng thuộc dòng họ xa hơn. Toàn bộ nguồn thông tin chúng ta có được chỉ đủ để chứng minh rằng trong một thể hệ xác định, nỗi ghê sợ tệ loạn luân không thể cảm tính đối với những gì liên quan đến anh chị em họ một đời, mà là một điều luật hẳn hoi. Nếu đó chỉ là cảm tính thì tại sao các cuộc hôn phối giữa anh chị em họ song tuyến, nói chung là bị cấm, còn giữa anh chị em họ chéo tuyến, thường là được phép. Tại sao một bộ tộc lại chấp thuận hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến, trong khi các bộ tộc láng giềng gần nhất lại phản đối kịch liệt điều luật này? Tại sao một số cộng đồng lại cho phép kết hôn với con gái của cậu ruột mà không phải với bất kỳ anh chị em họ chéo tuyến nào? (Chẳng hạn ở bộ tộc người Miwok?).

Liên quan đến thể chế này, người ta còn phải tự hỏi rằng đến giới hạn nào, thể chế đó không những cho phép hoặc thậm chí khuyến khích mà còn bắt buộc nữa. Những dữ kiện thu thập được chưa đủ đến mức cho phép có câu trả lời tổng quát, mà hình như cách nhìn nhận vấn đề của các bộ tộc có khác nhau. Nếu như cách đề cập của tôi là chính xác thì ở tộc người Kariera, hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến trong thực tế là bắt buộc; tộc người Fidji cho phép có miễn trừ trong trường hợp các cá nhân thiếu thiện cảm với nhau trong khi ở người Toda và Miwok, các loại hình hôn nhân chính thống khác cùng tồn tại với hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến. Liệu ta có thể bằng cách nào đó làm sáng tỏ ý nghĩa chủ đạo và nguồn gốc chủ thể chế này không? Cùng ý kiến với Fison, Tylor giải

trình với chúng ta khá thuyết phục rằng vì sao hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến thì được phép còn hôn nhân giữa anh chị em họ song tuyến lại bị cấm. Tylor giả thiết là tập tục này nảy sinh trong các cộng đồng được phân đôi thành hai bộ phận thực hiện ngoại hôn với những qui tắc ấn định về dòng hậu duệ. Trong những trường hợp như vậy, các anh chị em họ song tuyến bao giờ cũng thuộc về cùng một bộ phận được tách đôi và luật lệ về ngoại hôn vĩnh viễn cấm họ kết hôn với nhau, trong khi các anh chị em họ chéo tuyến thuộc về hai bộ phận khác nhau và không bị ràng buộc bởi những hạn chế của luật ngoại hôn. Giả dụ như sự tiếp nối thế hệ của người bố, dẫn tới tình hình sau: một cá nhân cũng như anh chị em người đó thuộc về nửa bộ tộc A, ở đó người bố là thành viên. Con cái của cá nhân đó và con cái của các anh em trai của cá nhân đó, cũng thuộc về nhóm A, do vậy cấm họ không được kết hôn với nhau. Nhưng chị em gái của cá nhân đó phải lấy chồng ở nhóm B và con cái của họ bao giờ cũng thuộc về nhóm B, như vậy thuộc về nhóm phụ nữ mà con cái của các anh em trai bà mẹ phải tới để tìm người bạn đời.

Chúng ta sẽ có ở đây một lời giải thích lý tưởng nếu như hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến chỉ là hôn phối giữa các thành viên của một vài nhóm người nào đó, dù cho họ xa hay họ gần. Nhưng, như Rivers đã có nhận xét cũng như các tư liệu thu thập được ở người Fidji, Toda và các tộc khác, cho thấy giả thiết này mâu thuẫn với thực tế. Thường xuyên, anh chị em họ chéo tuyến cách nhau một đời, được coi là người bạn đời ưu tiên, trong khi những người họ xa hơn chỉ để dự phòng thay thế khi cần thiết. Đó chính là điều Tylor không giải thích với chúng ta. Tất cả những gì Tylor chứng minh với chúng ta là, khi có một cộng đồng người tách ra làm đôi, thì

những anh chị em họ chéo tuyến, theo nghĩa sát nhất của từ đó, là những người bạn đời hấp dẫn. Ông ta không nói với chúng ta tại sao những anh chị em họ gần nhất trong số các bạn đời hấp dẫn đó, được coi là những người bạn đời thực thụ và tại sao những người khác chỉ là bất đắc dĩ. Một khó khăn khác là ở chỗ các bộ tộc thực hiện hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến không phải lúc nào cũng phân tách làm hai nhóm người ngoại hôn. Người Toda phân chia thành hai nhóm nhưng là hai nhóm nội hôn, trong khi các tộc người Ghiliak, Tsinshian và các tộc vùng nam Phi đã nêu ở phần trên lại không có kiểu tách đôi cộng đồng như vậy. Hơn nữa, Rivers đã nêu rõ ràng ở vùng quần đảo Mélanésie lại chính các bộ tộc không có hình thái phân đôi tổ chức cộng đồng là những bộ tộc thực hiện hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến trong khi thể chế này không hề gặp ở nơi nào mà hoạt động mạnh mẽ nhất; như vậy thể chế đó không phải chỉ là kết quả của một hệ thống hai nhóm người ngoại hôn.

Về vấn đề vùng quần đảo Mélanésie, Rivers nêu lên với chúng ta một giả thiết, như ông ta thừa nhận, chỉ có giá trị đối với thực tế của châu Đại Dương. Ông ta giả thiết rằng, xưa kia những nhà cầm quyền có tuổi, chiếm hữu nhiều phụ nữ chưa chồng nhưng sau đó họ chuyển giao những phụ nữ đó cho những đứa cháu gọi họ bằng bác hoặc cậu ruột về dòng mẹ, cuối cùng thay thế những phụ nữ đó bằng con gái của họ. Một cách giải thích tương tự nhưng ít tính giả định hơn do Gifford cung cấp. Ông này nêu ra những bằng chứng chỉ rõ rằng hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến ở tộc người Miwok là một thể chế tương đối mới, trước đó tồn tại một chế độ cưới xin trong đó một cá nhân được quyền lấy con gái của em trai vợ mình. Những luật lệ đó, như Gifford giả định khá thuyết phục,

được chuyển giao thừa kế cho con trai người đàn ông nói trên, từ đó kéo theo việc hôn nhân với con gái của ông cậu ruột. Cũng cần chú ý rằng, theo những hiện tượng mà Rivers và Gifford lần lượt nghiên cứu, hai ông giả định trước những bước chuyển tiếp thế hệ khác nhau, điều này chúng ta sẽ đề cập tới ở phần sau. Ở vùng quần đảo Mélanésie, hiện nay hoặc xưa kia đó là đứa con trai của chị hoặc em gái; ở Californie, đó là anh con trai giữ vị trí thừa kế chính, nếu hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến là kết quả của những qui tắc về dòng hậu duệ, như hai tác giả nói trên kết luận, một trong hai cách giải thích của các ông là hợp lý, nhưng chỉ có thể áp dụng với những bộ tộc ở đó tồn tại luật lệ về dòng hậu duệ tương ứng.

Tất nhiên, ta có thể nhận thấy những anh chị em họ chéo tuyến thường lấy nhau theo con đường trực tiếp hơn. Khi quyền sở hữu tài sản giữa vai trò chủ đạo trong tâm lý của bộ tộc, như ở vùng Colombie thuộc Anh, ý muốn bảo tồn trong nội bộ gia đình những của cải đáng giá có thể dẫn đến hôn nhân với con gái bà cô hoặc ông cậu ruột, như Swanton đã nêu ra. Một nguyên nhân khác, tuy gần giống nguyên nhân đã nêu trên, có thể tìm thấy trong ý thức đang cấp xã hội, ý thức đó phản đối cuộc hôn phối với người thuộc đẳng cấp thấp hơn. Quả thật, ta cũng có thể phân tích tương tự đối với hôn nhân giữa anh chị em họ song tuyến được gọi chung là anh và chị, và nhờ vào khuynh hướng của người nguyên thủy thường coi những vật gọi là giống nhau là một, anh chị em họ song tuyến tựa như anh chị em ruột, do đó nằm trong phạm trù tâm lý phản đối tẻ loạn luân. Anh chị em họ chéo tuyến, vì vậy là những họ hàng gần nhất mà nếu lấy nhau theo luật lệ của tập tục, có thể bảo toàn được tài sản và vị thế xã hội trong cùng một gia đình.

Cuối cùng, chúng ta cần chú ý rằng tất cả những cách giải thích vừa nêu ra, đều giả định có những hiện tượng ngoại lệ. Hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến, có nhiều phần chắc chắn, là một hiện tượng không phải phát triển từ một nguyên nhân duy nhất, mà nảy sinh độc lập ở nhiều nơi và do những nguyên cơ khác nhau.

Trước khi kết thúc luận bàn thể chế đáng chú ý này, chúng ta cần dành đôi câu nói về ảnh hưởng của nó đối với việc sắp xếp các dòng họ. Khi một người đàn ông thường xuyên lấy con gái của ông cậu hoặc bà cô ruột, ông cậu tất nhiên trở thành ông bố vợ và bà cô là mẹ vợ. Do đó, không có gì phải ngạc nhiên rằng trong rất nhiều bộ tộc thực hiện kiểu hôn nhân như vậy, ông cậu ruột và ông bố vợ được gọi bằng một tên như nhau, và đối với bà cô ruột và bà mẹ vợ cũng như vậy. Đó là trường hợp ở các đảo người Vedda, nhưng tác động của loại hình hôn nhân này không chỉ dừng lại ở đó. Bởi lẽ, người vợ thông thường là một chị em họ chéo tuyến, cho nên đôi khi chúng ta thấy không có từ riêng để chỉ "người chồng" và "người vợ", mà cùng một từ được dùng để gọi chung người chồng và người anh em họ chéo tuyến, cũng như vậy đối với người vợ và người chị em họ chéo tuyến. Hơn nữa, người anh rể có thể được gọi chung một tên với người anh em họ chéo tuyến, còn một phụ nữ thì gọi chị em dâu của mình cùng một tên với người chị em họ chéo tuyến. Tuy nhiên, không phải lúc nào các bộ tộc cũng coi trọng triệt để vấn đề này và ở nơi nào mà các loại hình hôn nhân ưu tiên khác tồn tại song song với hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến (tí như ở người Miwok) ảnh hưởng của loại hình hôn nhân này có thể giảm nhẹ hoặc thậm chí biến mất hoàn toàn.

Dù cho có mặt rộng rãi ở rất nhiều địa phương, loại hình hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến hoàn toàn không đáng kể bên cạnh hai loại hình hôn nhân ưu tiên khác: tục *levirat* và *sororat*. Tuy rằng, thường xuyên kết hợp bên nhau, hai tập tục này cũng có lúc tách xa nhau, như vậy tốt hơn là ta xem xét từng tập tục một, hơn là xem xét cả hai như một hiện tượng đơn nhất.

Ty-ór đã tìm thấy tục lệ *levirat* trong một phần ba các bộ tộc mà đương thời ông có được thông tin. Hiện nay, chắc hẳn tỷ lệ đó còn lớn hơn nhiều. Quả thật, có thể dễ dàng điểm số những nơi mà ta biết chắc là tập tục đó vắng mặt hơn là thống kê những nơi mà tập tục này xuất hiện. Ở bắc Mỹ, tập tục đó hình như chỉ bị phản đối trong các tộc người Pueblo vùng tây nam, còn như ở người Navaho láng giềng, tục lệ đòi hỏi người vợ góa phải lấy anh hoặc em chồng, hoặc một người họ hàng gần nào đó của chồng. Tuy nhiên, tục lệ *levirat* không phải thể hiện cùng một hình thái ở mọi chỗ. Trước hết, rất nhiều bộ tộc hạn chế là người vợ góa chỉ lấy một trong số các em chồng, như các bộ tộc người Koriak và Andamenes thường làm. Tuy rằng châu Á là nơi tục lệ "*levirat*" thường xuất hiện, tục lệ đó không chỉ bó hẹp trong lục địa đó, bởi lẽ nó có mặt ở Santa-Cruz (Quần đảo Mélanésie) và ở vùng tây châu Úc. Do nguồn thông tin mà các nhà khảo sát vấn đề này thường cung cấp chưa thật đầy đủ nên thậm chí chúng ta chưa thể tin chắc là tục *levirat* ở nơi nào cũng biểu hiện theo hình thái vừa kể. Tuy nhiên, trong một vài khu vực, thực tế đã đủ rõ để chứng minh là tục *levirat* tồn tại dưới đủ mọi hình thái. Ví dụ, đó là trường hợp các đảo Bank và vùng eo biển Torrès.

Hai là những hậu quả về pháp lý và tâm lý có thể khác

nhau hoàn toàn. Ở những người Indien vùng sông Thompson, người vợ dứt khoát phải lấy em chồng; ở rất nhiều điểm khác, ví như tộc người Thonga, người vợ góa được phép lựa chọn trong số khá đông họ hàng của chồng mình; những nơi khác nữa, điều này tuyệt nhiên không bắt buộc. Thực tế, thái độ của dân cư địa phương trái ngược với điều mà ta tưởng như sẽ xuất hiện: người vợ góa được chuyển giao hoàn toàn là vì luật lệ trói buộc mà đúng hơn là một di vật người chết trao tặng lại. Do đó, anh hoặc em chồng có nghĩa vụ che chở và giúp đỡ người vợ góa cùng con cái. Đó thường là tính chất của tục lệ này ở tập quán người Tchoukchem, cũng như trong tộc người Gounditch - Mara trong vùng tây nam Victoria (châu Úc). Nhưng quan niệm đa dạng và nguồn thông tin chưa đầy đủ khiến chúng ta không thể nêu lên một lý thuyết có thể áp dụng với mọi thực tế đã biết. Điều nhận xét tổng quát duy nhất chúng ta có thể đưa ra an toàn nhất, đó là nhận xét của Tylor, theo đó tục lệ *levirat* này sinh từ chỗ hôn nhân được coi như một giao ước giữa các cộng đồng hơn là giữa các cá thể. Nguyên tắc này dẫn tới việc khi một cuộc hôn phối kết thúc do cái chết của một trong hai người hạn đời, người chết nghiêm nhiên được thay thế bởi một người khác của cộng đồng mà người chết là thành viên. Chính là bắt đầu từ điểm này, chúng ta phải nghiên cứu các điều kiện đặc thù của hoàn cảnh xã hội, vị thế của người phụ nữ trong nội bộ cộng đồng và các phương thức thông dụng để cưới được vợ.

Số đông trường hợp được cắt nghĩa bằng những qui tắc áp dụng trong việc gả bán một phụ nữ. Khi một cô dâu rõ ràng là được mua về theo nghĩa sát nhất của từ đó, nghiêm nhiên cô ta trở thành một tài sản có thể chuyển giao. Ví như ở tộc người Kirghiz, em trai chồng được thừa kế người chị góa, thậm chí

khí người em chồng còn vị thành niên. Cũng như vậy, ở tộc người Kai, người vợ góa trở thành vật sở hữu của người anh hoặc em trai chồng lúc đó còn độc thân: nếu người đàn ông của một gia đình khác muốn cưới người vợ góa thì phải nộp trả cho anh em chồng một khoản nào đó. Những quan niệm chủ sở hữu như vậy xuất hiện rõ rệt trong luật lệ của người Shasta. Được biết rằng trong tộc người vùng Californie này, các anh em trai và họ hàng một người nào đó hầu hết đều đóng góp vào khoản tiền nộp cưới, họ có quyền sở hữu thứ yếu đối với cô dâu, và khi chú rể chết, cô dâu nghiêm nhiên được trao cho anh hoặc em chồng, hoặc nếu không, trao cho một người họ xa hơn.

Thực tế cái khái niệm về quyền sở hữu thường xuất hiện trên cơ sở tục lệ "*lévirat*" lại lộ rõ trong các loại hình hôn nhân ưu tiên khác cùng tồn tại với tục lệ đó hoặc bổ sung cho tục lệ đó. Trong một gia đình đa thê người Thonga có năm bà vợ; bà vợ góa cả nói chung trở thành quà tặng cho người em chồng được thừa kế trang trại, bà hai và bà ba dành cho các em trai khác, bà tư trao cho một đứa cháu (con của chị hoặc em gái chồng), bà năm chuyển cho đứa con trai người chết, tất nhiên phải là con trai của một bà vợ khác. Như vậy, có nghĩa là những người được thừa kế tài sản của người chết có cả quyền thừa kế bà vợ góa. Cũng như vậy, chúng ta thấy ở các đảo Bank vùng Mélanésie và vùng bờ biển tây bắc của bắc Mỹ, ngoài tục *lévirat* có một qui tắc định rằng người vợ góa được chuyển cho con trai em hoặc chị gái người chồng. Điều này không thể chỉ đơn thuần là trùng hợp nếu như ở hai địa phương vừa nêu trên, cũng chính là con trai em hoặc chị gái người chết, là người thừa kế chính tài sản của ông cậu.

Nguyên lý này, tuy rằng soi sáng cho chúng ta nhiều điểm nhưng chưa giải thích tất cả. Vì sao chúng ta lại hay gặp tục *lévirat* dưới một hạn thức hạn chế. Như Jochelson chỉ rõ với chúng ta, các anh lớn và em trai đều được thừa hưởng tài sản của người chết nhưng chỉ riêng các em trai được quyền lấy bà chị góa. Ở đây xuất hiện với chúng ta một lời giải thích do lương tri nhưng không có giá trị nào hơn là một giả định. Giả thiết rằng mọi điều kiện khác của họ hoàn toàn như nhau, người anh cả có nhiều may mắn lập gia đình trước người em út, người em sau đó có thể khó tìm được vợ do tiền thách cưới quá cao, hoặc do phụ nữ độc thân trở nên hiếm hoi. Trong hoàn cảnh như vậy, tục lệ *lévirat* có thể bắt nguồn từ nguyên tắc cần phải dành cho người nào không có, và khuynh hướng đó nói chung được chuyển hoá thành tập tục.

Một giới hạn nữa của quan niệm về quyền sở hữu tác động trong tục *lévirat* biểu hiện ở chỗ là có những bộ tộc áp dụng tập tục đó nhưng không nộp tiền mua cô dâu và cũng không coi cô dâu là một vật sở hữu, theo nghĩa sát nhất của từ đó. Trong rất nhiều trường hợp như vậy, tuy nhiên chúng ta có thể vận dụng nguyên tắc chung của Tylor về hôn nhân nguyên thủy là một giao ước giữa các gia đình với nhau: bởi lẽ theo quan điểm của dân cư địa phương, hôn phối giữa hai cá thể là biểu tượng mối liên kết giữa hai nhóm người, thì tất nhiên khi trong một cặp bạn đời có người chết đi, quyền sở hữu do cưới xin được chuyển thuộc một thành viên trong cùng nhóm người đó.

Giả thiết này còn vững thêm ở chỗ nó giải thích khá rõ tục lệ hỗ trợ cho tập tục *sororat*. Ở phần trên chúng ta đã mô tả tục lệ *lévirat* của người Shasta, rõ ràng là cùng tồn tại với tục lệ

sororat. Cũng như anh em trai của chú rể đã hợp sức lại đóng góp cho khoản tiền nộp cưới, do đó nói chung, trách nhiệm thuộc về gia đình cô dâu phải chuẩn bị mọi công việc của lễ đón dâu thông thường. Nếu như cô dâu không sinh nở được, nhà gái phải cống nạp miễn phí một cô chị hoặc em gái hoặc cháu gái, coi như một cô dâu bổ trợ và qui tắc này cũng được áp dụng khi cô dâu cả chết. Ở đây, không chỉ là một quyền lợi mà còn là điều bắt buộc về phía chú rể: anh ta chỉ có thể cưới vợ mới ngoài gia đình nhà vợ một khi được gia đình vợ cho phép.

Dựa trên cơ sở lí thuyết của Tylor, chúng ta sẽ gặp thực trạng tục lệ *levirat* song song tồn tại với tục lệ *sororat*, và thực trạng đó diễn ra trên một phạm vi hết sức rộng lớn, trong khi đó ngược lại ở những người Indien Pueblo không thấy có tục lệ *levirat* cũng như *sororat*. Mỗi tương quan chặt chẽ này đã được Frazer nêu rõ, ông đã tìm thấy những dẫn chứng về các qui tắc hôn nhân trong mọi khu vực của quả đất. Mỗi quan hệ giữa hai thiết chế này chắc chắn còn chặt chẽ hơn nữa, nếu nguồn thông tin của chúng ta về các qui tắc hôn nhân trong các bộ tộc nguyên thủy không bị đứt đoạn, vớ vẩn như đã thấy. Trong khá nhiều trường hợp, ta có thể khẳng định chắc chắn rằng hoàn toàn do sơ suất mà các tác giả đã chọn nêu lên một trong hai hiện tượng này chứ không phải hiện tượng kia. Tuy nhiên, có một số trường hợp đáng ghi nhận, ở đó không có mối tương quan và cần phải được xem xét một cách toàn diện. Trong khi người Koriak thực hiện cả hai tục lệ đó, thì người Tehouktché láng giềng lại chỉ có tục lệ *levirat*. Tình hình tương tự như vậy ở người Massai vùng đông Phi, tộc người này nghiêm cấm việc lấy hai người vợ có quan hệ huyết thống với nhau. Tuy nhiên, những ngoại lệ như vậy chưa có nhiều đến mức khiến chúng ta

cho rằng *levirat* và *sororat* là hai tục lệ có mối quan hệ chặt chẽ lẫn nhau.

Tục lệ *sororat* cũng như *levirat* tồn tại dưới hai hình thái chủ yếu mà nguyên lí của sự khác biệt không giống nhau. Một người có thể được quyền lấy em hoặc chị gái vợ mình ngay khi người vợ còn sống hoặc là quyền đó hạn chế ở mức chỉ được lấy như vậy khi người vợ đã chết. Chính Granet đã nêu trên hình thái đầu tiên của các tập tục đa thê anh rể lấy em vợ như vậy. Hiện nay, chúng ta không thể nào mở rộng rõ rệt đường ranh giới của sự phân bố địa lý của hai hình thái khác nhau đó; tuy nhiên, ở bắc Mỹ tục *sororat* hạn chế khi vợ đã chết hầu như áp dụng ở toàn vùng tây rừng Núi Đá, trong tục lấy cùng một lúc nhiều chị em gái thường xuyên xuất hiện ở sườn đông rừng núi này. Một biến dạng của tục lệ *levirat* chúng ta biết được bởi quý tộc, có thể là phổ biến, của tục lệ *sororat* chỉ cho phép lấy được em gái của vợ mình. Điều giới hạn này dễ dàng hiểu được nếu ta nhớ lại rằng, trong một xã hội nguyên thủy, các thiếu nữ hầu như lấy chồng ngay khi đến tuổi phát dục hoặc sau đó không lâu do đó người chị cả của một thiếu nữ trưởng thành thường đã là vợ một người đàn ông khác rồi.

Cũng như hôn nhân giữa anh chị em chéo tuyến, tục *levirat* và *sororat* có xu hướng làm nảy sinh một hệ thống thuật ngữ rõ rệt về quan hệ. Như Sapir đã nhận xét, ảnh hưởng của các tập tục đó có thể theo hai chiều hướng. Một mặt, bởi lẽ các loại hình hôn nhân đó dẫn tới việc chỉ rõ tên gọi bố vợ và các chú bác ruột thịt họ nội, tên gọi mẹ và các dì, bác ruột đằng ngoại cho nên đương nhiên mỗi cặp vợ họ hàng đó được gọi cùng một từ ngữ. Ngược lại, con trai của anh em trai, đối với người đàn ông trở thành con vợ trước, con của chị em gái trở

thành con chồng trước, đối với một người đàn bà. Những tên gọi như vậy, Sapir đã ghi nhận được trong tộc người Wishram vùng nam Washington. Cách thứ hai, việc hình thành từ ngữ trong ngôn ngữ các tập tục xã hội mà chúng ta đang nghiên cứu, còn đáng chú ý hơn nữa. Bởi lẽ chú ruột có thể lấy mẹ và như vậy đương nhiên là chiếm giữ vị thế của bố, cho nên ông ta cũng được gọi là bố; và vì lý do tương tự các bà dì (em mẹ) được gọi cùng tên như mẹ. Ngoài ra, rất thường tình là một người đàn ông coi con cái chị em ruột của mình. Hơn nữa, nếu như một người đàn ông thường lấy chị em gái vợ mình, không có gì ngạc nhiên là một từ chỉ chung người vợ và các chị em vợ. Trong lúc đó một phụ nữ chỉ có một từ gọi chung chồng và anh em chồng, những người sẽ có thể trở thành chồng mình sau này. Những tên gọi như vậy quả thực thấy có trong tộc người Yahí vùng bắc Californie. Cách thức quen thuộc của người Yahí gọi tên một số họ hàng là cách thức phổ biến toàn cầu và bởi lẽ tục *levirat* và *sororat* là những thể chế có mặt ở những vùng rộng lớn cho nên cách thức đó cho phép giải thích thoả đáng vấn đề mà mới thoáng qua lúc đầu, chúng ta tưởng như là một hiện tượng khó xử, đó là vấn đề một người đàn ông có thể cùng một lúc có tới hàng tá "bố", hàng tá "mẹ". Chúng ta còn có dịp trở lại vấn đề này ở đoạn sau.

Hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến, tục *levirat* và *sororat* hoàn toàn không phải là những hình thái hôn phối ưu tiên duy nhất. Thực tế, chúng ta đã gặp những hình thái hôn phối ưu tiên khác. Việc chuyển thừa kế người vợ góa cho con trai của bà cô em chồng, hoặc con trai một bà vợ khác (tộc người Thonga), hôn nhân giữa một người với con gái em vợ mình (tộc người Miwok). Hình thái biến dạng này đáng chú ý ở chỗ nó dần tới hình thành thuật ngữ về quan hệ họ hàng

trong tộc người Miwok. Như Gifford đã nêu ra với chúng ta, có tới 12 từ ngữ phản ánh tập tục này. Chẳng hạn từ "wokli" không những dùng để chỉ em trai hay em gái vợ mà cả con trai hay con gái người em vợ đó, bởi lẽ một người đàn ông lấy con gái của người em trai vợ, anh chị em vợ của người đàn ông đó. Đúng là vì có biết bao từ ngữ về họ hàng cho thấy rõ kiểu hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến cho nên từ đó Gifford đã kết luận một cách thuyết phục về sự tồn tại lâu đời nhất của hình thái thứ nhất ở người Miwok. Đôi khi nhiều kiểu hôn nhân ưu tiên cùng tồn tại. Trong vùng Orénoque, ở tộc người Tamanak hiện nay đã tiêu vong, một người đàn ông có thể cưới được không chỉ cô em gái chéo tuyến mà còn có thể lấy cả con gái bà chị mình cũng như em gái hoặc cháu gái của vợ, tức là con gái của em gái vợ mình. Ngoài ra, nhờ tục *lévirat* và tục chuyển thừa kế người vợ góa cho con trai (một vợ khác), người đàn ông đó có thể lấy vợ góa của anh em trai, hoặc vợ góa của bố mình, trong lúc tục *sororat* chỉ cho anh ta quyền lấy được chị em gái của vợ mình.

Mặc dầu ở đây chúng ta không có ý định nghiên cứu đến tận cùng các dạng thức đã có của các cuộc hôn nhân chính thống, chúng ta vẫn cần phải nhắc tới một dạng thức nữa, có đặc trưng là hôn nhân của một người đàn ông, không phải với con gái ông cậu ruột mà là với cháu gái gọi cậu ruột là ông ngoại. Kiểu hôn nhân cuối cùng này nhắc lại với chúng ta kiểu hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến, nhưng có khác đi ở chỗ, dòng họ được mở rộng hơn. Tập tục này chỉ có ở châu Úc, xuất hiện cả trong vùng trung tâm cũng như phía tây và bán kính phân bố của nó ở bên cạnh khu vực có tập tục hôn nhân giữa anh chị em họ chéo tuyến.

Chương III

CHẾ ĐỘ ĐA HÔN

Tuy rằng từ đa hôn nói chung áp dụng cho một người có hai hay nhiều vợ, nhưng đúng ra từ đó nhằm vào cuộc hôn phối của một người đàn ông, hoặc một người phụ nữ với từ hai người bạn đời trở lên. Điều thông thường ta gọi là đa hôn, thực ra phải gọi là đa thê, có một thể chế bổ trợ, đó là chế độ đa phu. Ngoài ra chúng ta còn phải nghiên cứu cuộc hôn phối giữa một nhóm đàn ông với một nhóm phụ nữ, tập tục được biết dưới cái tên: hôn nhân theo nhóm.

ĐA THÊ

Đa thê là một trong những số từ nguy hiểm đòi hỏi phải được nghiên cứu kỹ lưỡng để tránh dẫn tới sự hiểu lầm hoàn toàn những điều kiện mà từ đó đề cập tới. Trong mỗi tổ chức xã hội của loài người, số con trai và con gái sinh ra hầu như bằng nhau. Như vậy, muốn cho đa thê hoặc đa phu trở thành chế độ thông dụng trong thực tế, cần thiết phải xuất hiện một nhân tố phi sinh học phá vỡ sự cân bằng tự nhiên.

Khi ta bắt gặp một bộ tộc đa hôn, điều đầu tiên cần làm là phải có một bản điều tra số lượng con trai, con gái đến tuổi lấy vợ, lấy chồng. Trong các tộc người Esquimau, cuộc sống của người thợ săn vùng Bắc Cực cực nhọc đến mức số lượng đàn

ông có tuổi suy giảm nghiêm trọng, điều đó xét về mặt số học, có thể làm nảy sinh chế độ đa thê. Holm nêu lên một làng ở tây nam đảo Groenland dân số 21 người mà chỉ có 5 đàn ông, nhưng tỷ lệ nói chung mà ông ta tìm thấy là 140 phụ nữ cho 100 đàn ông. Trong các tộc người Esquimau vùng trung tâm, người Kinfoetu (vào năm 1898) tỷ số là 35 đàn ông trên 46 phụ nữ, 38 con trai trên 27 con gái; ở tộc người Aiwlík 26 đàn ông trên 34 phụ nữ, 27 con trai trên 15 con gái. Ở vùng tây vịnh Hudson, thuyền trưởng Conor vào năm 1920 đã phát hiện 119 đàn ông so với 123 phụ nữ, 138 con trai so với 66 con gái trong tộc người ??? Netchilik; và 46 đàn ông trên 58 phụ nữ, 41 con trai trên 33 con gái trong tộc người Samaiktumiut. Những con số đó cho chúng ta thấy rằng, trừ ngôi làng đầu tiên do Holm phát hiện, trong tất cả các trường hợp vừa nêu, chính chế độ đa thê cũng không thể là phổ biến trong thực tế. Quả vậy, vào thời kỳ của Crantz, dân ông Groenland hơn 20 người mới may ra có một người có 2 vợ. Thuyền trưởng Holm chưa hề gặp một người nào có 3 vợ và ngay đến một người Aiwlík có uy tín đặc biệt cũng chỉ tư bằng lòng có 2 vợ. Tóm lại, ngay cả trong các tộc người Esquimau là một trường hợp rõ nét nhất, chế độ một vợ một chồng trong thực tế là thịnh hành, tuy rằng chế độ đa thê được chấp thuận, và trong trường hợp lấy từ 3 vợ trở lên hẳn là trường hợp đặc biệt.

Đúng là ở châu Phi, người ta đã có nhắc tới những dân chúng người đàn ông có cơ man nào là vợ. Ngay cả khi ta không tính đến những chuyện bất bình thường Dahomey ở đó, tất cả phụ nữ Amazone được coi tượng trưng là vợ của nhà vua, chúng ta cũng ta cũng gặp những trường hợp rõ ràng người đàn ông có 5, 10, 20 và thậm chí 60 bà vợ: đó là chuyện thường xảy ra, chỉ ít cũng là chuyện có 5 vợ. Đáng tiếc không có ai

trong các tác giả chú ý cung cấp cho chúng ta những chỉ dẫn về tỷ số giữa 2 giới. Theo những nhận xét hết sức tình cờ của tác giả, hình như chắc chắn là chỉ có các nhân vật giàu có và lỗi lạc mới có thể lấy nhiều vợ. Do đó, trong tộc người Kikouyou ở đông Phi, ông và bà Routledge đã tìm thấy chế độ một vợ một chồng "hầu như thông dụng"; nói chung người ta có 2 hay 3 vợ và những người giàu có 6 hoặc 7 vợ. Rõ ràng ngay cả một chế độ đa thê hạn chế như vậy của phía những người giàu và người có thế lực cũng làm cho thanh niên hết sức khó khăn trong việc lấy vợ. Nhưng những khó khăn này sinh từ hoàn cảnh đó, được giảm bớt do 2 tình huống:

Trước hết, người ta có thể thừa kế theo tục *levirat* hoặc một trong những phương thức khác. Sau nữa người ta có khuynh hướng làm ngơ trước những điều mà người ta gọi là tâm trạng bất bình thường tiền hôn nhân của đám thanh niên. Vì vậy, một thanh niên Thonga có thể tìm cách thoả mãn nỗi khao khát tình dục trước rất lâu thời điểm bố mẹ cậu ta tích góp đủ số tiền cần thiết để cưới một cô dâu chính thức. Những dẫn chứng về người châu Phi cho chúng ta thấy ngoài giới hạn về sinh học của chế độ đa hôn còn có thêm những hạn chế do các điều kiện kinh tế. Khi khoản nộp cưới là một khoản tiền lớn, bản thân chế độ hai vợ vượt ra khỏi tầm tay số đàn ông nói chung, tuy rằng trên lý thuyết, chế độ đó được chấp nhận. Người Kirghiz, tuy rằng theo đạo Hồi, nhìn chung không thể tự cho phép lấy vợ lẽ và hiếm khi họ sử dụng tới quyền đó, trừ khi người vợ cả không có con. Đại bộ phận tộc người Kai cũng vậy, chế độ hai vợ là việc không thực hiện được tuy rằng được phép làm và chỉ các thủ lĩnh mới có thể áp dụng.

Có một nhân tố khác hoàn toàn mang tính xã hội hạn chế

chế độ đa thê, thu hút sự chú ý của chúng ta. Một vài dân tộc thực hiện cái mà ta gọi là chế độ gửi rể, có nghĩa là chú rể tới sống ở nhà bố mẹ vợ. Ít nhất, nếu như tục *sororat* không được hoan nghênh, như vậy việc cưới vợ lẽ phải được bố mẹ người vợ cả cho phép. Vì vậy, các tộc người Zuni và Hopi vốn áp dụng chế độ gửi rể chứ không phải tục *sororat* là những tộc người có chế độ một vợ một chồng nghiêm ngặt. Ta không thể nói tập tục này loại trừ hoàn toàn chế độ đa thê, nhưng chắc chắn nó có thể hạn chế mạnh mẽ chế độ đó. Tộc người Youkaghir ở vùng bắc Sibérie có những trường hợp một người đàn ông sống vài tháng trong năm ở một gia đình và những tháng còn lại ở một gia đình khác, cả hai nơi đều với tư cách là con rể, tuy nhiên chế độ một vợ một chồng là loại hình hôn nhân bao trùm.

Muốn hiểu được trạng thái tâm lý của chế độ đa thê cổ sơ, chúng ta phải loại bỏ trước những thành kiến có tính qui ước về vấn đề này. Chế độ đa thê không hề là dấu hiệu về sự thấp kém của người phụ nữ và không bị coi như sự đánh mất phẩm giá của những người trong cuộc. Người chồng có thể quyết định lấy vợ lẽ, hoàn toàn không phải vì đòi hỏi tình dục thái quá mà ngược lại, do ý thích của người vợ cả muốn san sẻ cho người khác một phần gánh nặng nội trợ. "Tại sao lại là tôi phải gánh lấy tất cả công việc? Tại sao anh không cưới một cô vợ nữa?". Người vợ tộc Kikouyou than phiền như vậy. Cùng một ý tưởng ấy, vợ một thủ lĩnh bộ tộc Kai có người nghĩa vụ xã hội phải hoàn thành đến mức bà ta vui vẻ hoan nghênh có người tới giúp việc; và cũng như vậy, một phụ nữ người Tchoukeche có thể kiên trì yêu cầu chồng tìm cho mình một người phụ tá. Ở tộc người Kai, quả thật, có thể dễ dàng thoả mãn nhu cầu tình dục bằng ngoại tình đến độ, trong cuộc hôn phối hợp pháp

với người vợ lẽ, không còn tồn tại lý do giới tính. Ta có thể nói những nhân tố kinh tế là những nhân tố có tác động mạnh mẽ nhất. Ở tộc người Thonga chỉ những người có của mới mua được nhiều phụ nữ, nhưng khoản đầu tư vốn liếng đó thu lời về rất lớn, công sức lao động của những người vợ không chỉ phục vụ các nhu cầu của người chồng, mà còn giúp cho anh ta có thể khoản đãi hào phóng bạn bè và nâng cao uy tín xã hội. Theo nghĩa đó, chế độ đa thê trở thành một biểu hiện của danh giá. Trong một vùng khác hẳn, trên dòng sông Mackenzie ở phía bắc Canada, tộc người Athapaskan sử dụng các bà vợ làm lao công vận chuyển, và thủ lĩnh Matonabee có tới 7, 8 loại người vợ - nô lệ như vậy. Một động cơ khác có thể thúc đẩy người đàn ông lấy nhiều vợ lẽ, đó là ý thích phổ biến về chuyện nối dõi tông đường. Khi người vợ cả vô sinh, thực tế phổ biến là người chồng lấy vợ lẽ với hi vọng bà này sẽ sinh con đẻ cái. Nhân tố hoàn toàn thuần túy tình dục tất nhiên cũng không thể loại trừ, nhưng tất cả có xu hướng chứng minh rằng ảnh hưởng của nó đối với bước phát triển của chế độ đa thê là yếu ớt.

Phân tích các đám cưới đa thê trong một bộ tộc cụ thể sẽ cho thấy rõ vấn đề này. Trong bộ tộc người Koriak chăn nuôi hươu, Jochelson đã tìm thấy chỉ có 6% đàn ông có hai hoặc nhiều vợ, một người duy nhất có 3 vợ. Người sau cùng này, vợ cả tuy đã có con nhưng vì ốm đau trở nên xấu xí, bà hai thì vô sinh. Trong một vài trường hợp khác, có tình trạng đa thê vì người vợ cả là vô sinh; trong một số trường hợp khác nữa, là vợ hai là tài sản thừa kế theo tục *levirat* và bị coi là gái già.

Điều còn lại với chúng ta là xem xét mối quan hệ giữa các bà vợ trong một gia đình đa thê. Ở châu Phi, nơi mà một số gia đình này thường xuyên rất đông, mỗi bà vợ cùng con cái thông

thường sống trong một mái lều riêng biệt và có bếp ăn riêng. Người tộc Thonga, bố trí những túp lều của các bà vợ thành hình vòng cung và thật lý tưởng nếu có đủ vợ để hình thành một vòng tròn khép kín xung quanh nhà ở của mình. Về quan hệ tình cảm của các bà vợ với nhau thì dần chứng có khác nhau. Ông Junod có thể do thành kiến của nhà truyền giáo; phác ra với chúng ta bức tranh xám xịt của những vụ xung đột gia đình giữa các bà vợ, nhưng ông bà Routledge lại không hề nhận thấy có chuyện như vậy ở đông Phi; nơi mà như ông bà đã nhận xét, sự cách lí các bà vợ trong những mái lều riêng biệt đã góp phần duy trì hoà bình và "gợi lên hình ảnh một làng xã dưới quyền điều hành của một già làng. Không chối cãi rằng ta cũng gặp ở khắp nơi những vụ ghen tuông lẻ tẻ, nhưng nếu người chồng cưới vợ lẽ theo yêu cầu của vợ cả thì mối nguy đó giảm nhẹ đi nhiều. Tục *sororat* có thể cùng một tác dụng; tộc người Hidatsa, ít nhất, cho rằng mấy chị em ruột lấy chung một chồng có ít khả năng cãi lộn với nhau hơn là với những phụ nữ xa lạ. Trong các tộc người Koriak và Tchouktche, nói chung ta thấy có sự hoà hợp trong các gia đình đa thê, tuy rải rác đây đó có trường hợp trục trặc, nhưng đó cũng là biểu hiện tình trạng bình thường của chế độ này.

Một nhân tố quan trọng góp phần chắc chắn nảy sinh sự hoà hợp, đó là vai trò chánh thất của người vợ cả được thừa nhận. Bởi vậy, trong các tộc người vùng Sibérie chúng ta vừa nêu người vợ hai thực chất là người hầu của vợ cả. Tình trạng như vậy thấy lại trong tộc người Kai đảo Tân Ghi-nê, ở đó vợ cả giao việc cho các bà vợ khác đi lấy nước, kiếm củi và làm cơm mời khách. Người ta nêu ra với chúng ta những chuyện tương tự ở tộc người Massai, ở đây, vợ cả trông coi những người vợ khác, được quyền sử dụng phần lớn đàn gia súc của

chồng và được phân biệt với các bà vợ khác do số lượng và giá trị những món quà tặng nhận được.

Như vậy, việc nghiên cứu tỉ mỉ thực tế dẫn chúng ta tới một quan niệm về chế độ đa thê khác hẳn quan niệm này sinh từ những thành kiến hiện đại. Tuy nhiên, có một điều cần thiết phải nhắc lại một lần nữa: trong khi đại bộ phận các tộc người nguyên thủy chắc hẳn là chấp thuận chế độ đa thê, nhưng các điều kiện sinh học và trong mức độ nào đó, các điều kiện xã hội, đã ngăn cản phần lớn đàn ông sử dụng những quyền lợi có tính lí thuyết đó của họ.

ĐA PHU

Chế độ đa phu ít xuất hiện hơn chế độ đa thê. Quả thật, có thể đếm trên đầu ngón tay những trường hợp rõ ràng. Gặp thấy chế độ đó trong một vài cộng đồng người Esquimaux chứ không phải tất cả, đôi lần ở tộc người Wahuma (Bahima) vùng đông Phi; chế độ đó phát triển tới đỉnh cao ở Tây Tạng và ở vùng nam Ấn Độ. Với những ai muốn giải thích đời sống xã hội bằng những động cơ hoàn toàn kinh tế, sẽ thú vị khi quan sát những khác biệt trong điều kiện sống của các tộc người đang đề cập tới: người Esquimaux là những thợ săn trên biển, người Wahuma và Toda là những người chăn nuôi gia súc, trong các tộc người Tây Tạng, chỉ có những nhóm người trồng trọt định cư chứ không phải những nhóm người du cư, biết đến tục đa phu. Tuy nhiên, theo một nghĩa nào đó nhân tố kinh tế có tác động đối với người Wahuma và Esquimaux. Chế độ đa phu của người Wahuma là hiện tượng độc nhất. Đó là chế độ hợp pháp nhưng không phải là một thường trực, mà chỉ áp dụng trong

những hoàn cảnh đặc biệt nào đó và trong thời gian hạn chế. Khi một người đàn ông quá nghèo, một mình không đủ tiền cưới vợ, anh ta sẽ nhận được sự hỗ trợ của các anh em trai, những người này cùng chia sẻ quyền làm chồng cho đến khi người vợ mang thai, lúc đó người vợ thuộc sở hữu duy nhất của người chồng.

Dưới hình thái đó, chế độ đa phu không hề làm rối loạn sự cân bằng tự nhiên giữa hai giới, nhưng khi chế độ đó trở thành tập tục chung, nó dự kiến có được một đa số nhân tạo về nam giới đến tuổi lấy vợ. Có thể đạt tới mục đích đó bằng hai cách khác nhau. Trong một vài cộng đồng người Esquimau điều kiện sống cực nhọc đến mức, các em gái bị coi là gánh nặng và thường bị giết chết ngay sau khi ra đời; như vậy xu hướng tiến tới chế độ đa phu do những mối nguy hiểm mà nam giới phải đối mặt đã bị loại bỏ. Việc giết bỏ các bé gái, tuy rõ ràng không xuất phát từ một nhu cầu kinh tế nhưng dù sao cũng bắt nguồn từ chế độ đa phu của tộc người Toda. Nhưng tộc người Tây Tạng làm nghề trồng trọt không thực hành việc giết bỏ các bé gái, trừ khi họ chịu ảnh hưởng trực tiếp của người Trung Hoa; tuy thế họ thực hiện chế độ đa phu, còn những người Trung Hoa lại không; thật không may những thông tin mà chúng ta có được về vấn đề này ở người Tây Tạng rất ít ỏi.

Ở người Tây Tạng, chế độ đa phu là thuộc loại cùng nội tộc, nghĩa là nhiều anh em trai lấy chung một vợ. Cần ghi nhận rằng, trong những trường hợp vô sinh, người ta cưới vợ lẽ, có thể là em gái bà vợ cả. Tuy chúng ta không có thông tin thật rõ ràng như mong muốn, nhưng cũng khá chắc chắn là những lí do kinh tế có tác động mạnh mẽ để hình thành các tập tục hôn nhân ở người Tây Tạng. Chẳng hạn, tại sao chế độ đa phu lại

hạn chế trong nhóm thổ dân làm nghề trồng trọt và tại sao đó cũng là theo chế độ nội tộc? Rockhill giả thiết phải tìm nguyên nhân tục lệ đó trong ý muốn chuyển giao trọn vẹn tài sản.

Chính người Toda là tộc người chúng ta có thông tin đầy đủ hơn nhiều, và họ cung cấp cho chúng ta bức tranh toàn cảnh về đời sống trong một cộng đồng đa phu. Trước hết, theo những báo cáo đáng tin cậy chúng ta nhận thấy luôn có một số tội ác kể về nam giới, cộng thêm vào tập tục giết bỏ con gái. Nhưng tập tục sau cùng này mỗi ngày một biến mất do ảnh hưởng của người da trắng, và số nam giới vì thế ngày càng thấp xuống. "Năm 1871, tỷ lệ là 140,6 đàn ông trên 100 đàn bà; năm 1881: 130,4 đàn ông; năm 1891: 135,9 đàn ông và theo thống kê năm 1901 là 127,4 đàn ông". Những thống kê chính thức kể trên được các báo cáo phá hệ học của Rivers khẳng định. Ông cho biết trong ba thế hệ nối tiếp, số đàn ông so với 100 phụ nữ tương ứng là 159,7; 131,4 và 129,2 trong một nhóm người Toda, và trong một nhóm khác bảo thủ hơn là 259; 202 và 171. Những nguyên nhân của nạn giết bé gái trong tộc người Toda vẫn còn là khó hiểu bởi lẽ trong lịch sử của họ hiện tại cũng như quá khứ, không có điều gì cho thấy họ bị thúc đẩy bởi những nhu cầu kinh tế. Tệ nạn này biến mất một cách tiến bộ đã tác động khá lý thú đến các tập tục hôn nhân mà chúng ta sẽ nói ở phần sau.

Rất phổ biến nhưng không phải mọi lúc, chế độ đa phu trong tộc người Toda là thuộc kiểu nội tộc, có nghĩa là khi một người đàn ông lấy vợ, có thoả thuận rằng đó cũng là vợ của anh em trai người ấy và nói chung họ sống chung tất cả với nhau. Ngay đến một em trai sinh sau đẻ muộn cũng được chia quyền của các anh lớn. Trong những trường hợp đa phu nội tộc

không bao giờ có chuyện tranh chấp giữa những người chồng, và người Toda thậm chí còn vui thích với ý tưởng của một tình huống như vậy. Khi người vợ mang thai, người anh cả tổ chức lễ cúng Cung tên, nghi lễ đó trong bộ tộc này xác lập quyền phụ tử về pháp lý nhưng tất cả các anh em trai đều được coi là bố đứa trẻ.

Tình hình sẽ phức tạp hơn khi một phụ nữ lấy nhiều chồng không phải là anh em ruột và có thể sống ở nhiều làng khác nhau. Trong những trường hợp như vậy, việc xác lập quyền phụ tử về pháp lý là cực kỳ lí thú. Theo qui định của xã hội, người chồng nào làm lễ cúng Cung tên trong suốt thời gian người vợ có thai thì người ấy được quyền làm cha, không phải chỉ đối với riêng đứa con đầu mà tất cả những đứa con tiếp theo cho tới khi, một người chồng khác tiến hành cái nghi lễ cần thiết ấy.

Thông thường, thì hai hay ba đứa con đầu thuộc về người chồng thứ nhất; từ đứa tiếp theo sẽ là của một người chồng khác. Và cứ như vậy tiếp diễn. Quyền phụ nữ về sinh học hoàn toàn không đáng kể; một người đàn ông tuy đã chết từ lâu vẫn có thể được coi là cha nếu như từ đó đến nay chưa có một ai khác tiến hành cái nghi lễ xác nhận ấy.

Những thống kê nêu lên ở trên cho thấy rằng có xu thế tiến dần tới sự cân bằng bình thường giữa hai giới nam nữ; và điều đó là nhờ việc xoá bỏ dần tệ nạn giết bỏ các em bé gái. Có thể tin rằng bước phát triển này đã trực tiếp dẫn người Toda tới chế độ một vợ một chồng, nhưng như vậy sẽ là phủ nhận sức mạnh bảo thủ tác động trong các mối quan hệ xã hội. Tộc người Toda tiếp tục duy trì chế độ đa phu và thu hẹp nó lại bằng chế độ đa thê. Nơi mà xưa kia ba anh em lấy chung một

vợ, ngày nay chỉ còn là hai và như vậy sẽ thích ứng với số phụ nữ ngày càng tăng thêm.

Những dữ kiện liên quan tới chế độ đa phu bổ ích ở chỗ chúng làm lộ rõ tính kém thuyết phục của học thuyết về sự phát triển đơn tuyến, một học thuyết cho rằng có một định luật nội tại thúc đẩy tất cả các xã hội có tập tục khác nhau đến những kết quả giống nhau. Tập tục đa phu của người Toda và người Esquimau, cả hai đều có mối quan hệ nhân quả với tệ nạn giết bỏ các bé gái và theo nghĩa đó, có tính song hành; cùng một nguyên nhân sẽ dẫn tới cùng một hậu quả. Nhưng điều gì đằng sau tệ giết bỏ bé gái? Trong trường hợp người Esquimau, đó là những khó khăn kinh tế của cuộc sống trên vùng Bắc Cực; ở người Toda nguyên nhân tệ giết bé gái còn khó hiểu, nhưng chúng ta biết chắc không phải do đời sống kinh tế. Chúng ta còn có thể so sánh các điều kiện ở tộc người Toda xưa kia và ở người Tây Tạng. Trong hai tộc người này, tình trạng hiếm các thiếu nữ trưởng thành, có thể dẫn tới tục đa phu; người Esquimau, người Toda và người Tây Tạng không trải qua các quá trình giống nhau, tuy rằng một trong những quá trình đó, thời kỳ thiếu phụ nữ tất nhiên dẫn tới chế độ đa phu.

Việc người Toda tiếp xúc với một nền văn minh ngoại lai, nghiêm cấm tệ giết trẻ em, đã tác động đến lịch sử các tập tục hôn nhân của họ, mạnh hơn tất cả các luật lệ vốn có của sự phát triển xã hội.

Những ảnh hưởng ngoại lai, cuối cùng có thể khiến tộc người Esquimau, Toda và người Tây Tạng tuân theo chế độ bất buộc một vợ một chồng, nhưng nếu như kết quả đạt được như vậy, đó là vì ba tộc này đã học theo tập tục đó từ cùng một

trung tâm văn hoá chứ không phải do một xu thế thần bí nào của chế độ đa phu dẫn tới chế độ một vợ một chồng, sau khi đã trải qua những quá trình giống nhau.

Trước khi chuyển sang một kiểu hôn nhân khác, cũng cần thiết phân biệt chế độ đa phu thực sự với tập quán người chồng có thể tạm thời nhường vợ cho người khác. Tập quán này nảy sinh từ quan niệm người chồng là chủ sở hữu của người vợ, anh ta có thể tùy ý sử dụng người vợ, hoặc để hoà giải với cấp trên, hoặc làm quà tặng cho bạn bè. Vì vậy, ở tộc người Crow, một thanh niên có thể nhường vợ cho bạn mình một thời gian, hoặc cho một người lớn tuổi hơn mình, người mà anh ta muốn chia sẻ những quyền lực siêu tự nhiên. Thực tế, việc cho mượn như vậy là một phần thưởng có những vụ mua bán qua đó một số bộ tộc thổ dân vùng Đồng cỏ, giành được một vài đặc quyền tôn giáo nào đó. Còn nếu coi như một cử chỉ hiếu khách đơn thuần, tập tục này có thể tìm thấy ở khắp trái đất. Một người Massai, đến một làng khác gặp một người đồng niên, đồng tuế, người này lập tức nhường cho khách cả bà vợ lẫn túp lều của mình; và để chỉ nêu thêm một dẫn chứng khác, trong một số bộ tộc ở châu Úc, những người đàn ông tự coi mình có nghĩa vụ phải hiến vợ mình cho những vị khách quý.

CHỦ NGHĨA CỘNG HÔN

Hãy giả định rằng khuynh hướng vừa nêu của tộc người Toda kết hợp với chế độ đa phu với chế độ đa thê ngày càng phát triển rồi cuối cùng bao trùm đời sống xã hội, lúc đó chúng ta sẽ có nhiều anh em trai thực hiện hôn phối với những nhóm tương ứng gồm hai hay nhiều phụ nữ. Những đơn vị khác

nhau gia nhập cái mà ta gọi là hôn nhân theo nhóm, tuy nhiên có thể có khác biệt rất lớn về những mặt như tầm quan trọng số lượng, kết cấu và những hạn chế bắt buộc trong các mối quan hệ hôn nhân. Nếu như trong một cộng đồng, luật lệ chống loạn luân hoàn toàn biến mất và rã rạc, không chỉ anh chị em ruột, ngay cả bố mẹ con cái cũng có thể lấy nhau mà không bị phản đối chúng ta sẽ có các điều kiện của một trạng thái hôn tạp hoàn toàn. Ở phía đối diện, ta sẽ có chế độ hôn nhân của tộc người Toda hiện đại, tuân thủ những qui tắc rõ ràng. Vì lẽ từ ngữ hôn nhân được áp dụng không dễ dàng cho những trạng thái được gọi là hôn nhân theo nhóm, cũng làm như Rivers và tôi sẽ bổ sung vào đó một tiêu đề tương ứng, đó là chủ nghĩa cộng hôn. Trước khi mở một cuộc tranh luận lý thuyết về hiện tượng này, trước hết chúng ta hãy xem những sự kiện cụ thể như thế nào?

Trước tiên, chúng ta phải thừa nhận là chủ nghĩa cộng hôn có thể tồn tại song song với hôn nhân cá thể, có nghĩa là một bộ phận cộng đồng sống theo những qui tắc của chế độ thứ nhất và bộ phận còn lại theo những qui tắc của chế độ thứ hai. Nền văn minh của chính chúng ta, một nền văn minh đang dường như mai dần, là một dẫn chứng hết sức rõ ràng. Các xã hội cổ sơ khác biệt với xã hội chúng ta chủ yếu là ở chỗ chủ nghĩa cộng hôn được thừa nhận công khai trong một số giới hạn nhất định. Tộc người Bororo vùng Matto Grosso phân thành hai nhóm: những người đàn ông đứng tuổi lấy vợ theo qui tắc và sống trong các lều riêng biệt, còn các thanh niên độc thân sống trong một ngôi nhà riêng ở đó họ có chung một số thiếu nữ bắt từ trong làng ra và đền bù lại cho anh em trai, hoặc chú bác những người bạn tình của mình bằng một số quà tặng là những mũi tên hoặc đồ trang sức cá nhân. Trong lúc

những thông tin về tình trạng này ở Brasil không cho biết đầy đủ về những qui tắc ứng xử xã hội thì tình hình ở tộc người Massai, ngược lại hoàn toàn rõ ràng. Ở đây cũng vậy, có sự tách biệt nhóm các chiến binh chưa vợ, nói chung là những thanh niên dưới 30 tuổi, chung sống tự do với những thiếu nữ rất trẻ. Mỗi chiến binh có bạn tình ưu thích riêng, cô này chăm sóc đàn gia súc của anh ta và chế tác cho anh ta đồ trang sức cá nhân. Cô bạn tình này khác hoàn toàn với thiếu nữ đã hứa hôn với anh ta ngay từ thời thơ ấu, bởi thiếu nữ này bắt buộc phải sống trong trại của một chiến binh khác. Cô bạn tình sẽ trung thành với anh ta suốt thời gian anh ta có mặt trong trại nhưng nếu anh ta vắng mặt, dù chỉ là một ngày, anh ta sẽ mất quyền độc chiếm, và cô ta có thể chọn một bạn tình khác. Tuy nhiên, trong tất cả các mối quan hệ đó, luật lệ chống loạn luân của bộ tộc được duy trì chặt chẽ. Tới lúc một thanh niên độc thân đã thoả mãn với đời sống chiến binh, anh ta sẽ từ bỏ cuộc sống tập thể trong khu trại và định cư trong một ngôi nhà riêng biệt cùng với cô vợ chưa cưới, với điều kiện là cô này không bị mang thai trong thời gian cô ta cũng phải sống trong một trại khác.

Thói quen của người Bororo và người Massai cũng giống như tệ nạn mãi dâm ở xã hội chúng ta quả thật không hề đối nghịch với thể chế hôn nhân cá thể, mà ngược lại thể chế này biểu hiện trạng thái bình thường sau thời kỳ phóng túng của tuổi trẻ. Tuy nhiên, có những bộ tộc ở đó, chúng ta biết là chế độ cộng hôn không có một giới hạn nào như vừa kể.

Trường hợp rõ nhất là của tộc người Tchoukche. Cần ghi nhận trước hết là ở tộc người này chủ nghĩa cộng hôn được áp dụng phổ biến trong mọi gia đình. Những anh em họ cách một

hoặc hai đời hoặc cả những người không có họ hàng với nhau muốn thắt chặt tình bạn sẽ hợp thành một nhóm đàn ông có quyền làm chồng đối với mọi người vợ của các thành viên trong nhóm. Anh em ruột không thuộc vào những tổ chức phức hợp như vậy và những người độc thân ít khi tham dự vào những cuộc hôn phối đó, chủ yếu dựa trên cơ sở có đi có lại. Đôi khi chu nghĩa cộng hôn mở rộng tới 10 cặp. Khi chúng ta khảo sát những sự kiện cụ thể do Bogoras nêu ra thì thấy rõ là từ "hôn nhân theo nhóm" mà các tác giả khác đã dùng ở đây đúng là không tận dụng được. Những người Tchoukche "bạn của phụ nữ" không sống chung với các bà vợ trong cùng một ngôi nhà. Họ sống trong những khu trại riêng và mục đích rõ ràng của thể chế này là nhằm có thể cung cấp cho khách qua đường những người bạn tình ngắn hạn. Một người Tchoukche ít khi có cơ hội sử dụng các quyền lực đã thỏa thuận lẫn nhau. "Cư dân của cùng một khu trại, ít khi muốn tham dự các cuộc hôn nhân theo nhóm, lý do rõ ràng là ở chỗ cách trao đổi các bà vợ có đi có lại một việc ít khi diễn ra trong hôn phối theo nhóm, có khả năng thoái hoá thành mối quan hệ hôn tạp hoàn toàn nếu như các thành viên trong nhóm sống quá gần bên nhau". Mặt khác, thể chế này không liên quan gì đến sự phóng túng không giới hạn về tình dục, nhưng nó dựa trên những khái niệm địa phương về tính hiếu khách có đi có lại. Quả thật, đôi khi một "người bạn" lấy vợ một người khác để sống chung vài tháng rồi trả lại, hoặc là một cuộc trao đổi vợ có thể trở thành thường trực. Nhưng, chính những sự kiện như vậy khi chứng minh rõ ràng những quan niệm của người Tchoukche về đức chung thủy chồng vợ khác với quan niệm của chúng ta, khiến ta có thể tin chắc vào tính chất cá thể trong hôn nhân của họ. Bogoras phát hiện những trường hợp đa phu riêng lẻ nhưng

chưa hề thấy những bạn trai cùng một lúc lợi dụng tình cảm của nhiều phụ nữ. Việc trao đổi vợ không dẫn tới hôn nhân theo nhóm mà đúng hơn đó là các cuộc hôn nhân cá thể tiếp nối với nhau. Tóm lại, hôn nhân của tộc người Tchoukche là cuộc hôn phối cá thể có tiết chế bởi một sự nể lòng tạm thời và có điều kiện các quyền lực về tình dục của người chồng chính thức giành cho các bạn đã thoả thuận.

Chủ nghĩa cộng hôn với tính chất một trạng thái bình thường và như vậy loại trừ chế độ hôn nhân cá thể đã được phát hiện trong các tộc người Urabunna và Dieri, hai tộc người châu Úc sống cạnh hồ Eyre không có đủ thông tin chi tiết về người Urabunna, nên chúng ta xem xét về người Dieri.

Ở tộc người Dieri, hình thái hôn nhân chính thống đối với một người đàn ông là cuộc hôn phối với cô em họ gọi mẹ mình bằng bác, hoặc bằng dì. Khi một bé trai và bé gái có mối quan hệ với nhau như vừa nêu, chúng có thể là vợ chồng trong tương lai và được các bà mẹ, ông cậu ruột dạm hỏi hứa hôn, ở đây bình thường có những cuộc trao đổi con gái giữa các bộ phận tiếp xúc với nhau để làm sao trong mỗi gia đình, mỗi cậu con trai đều có bạn gái. Không một phụ nữ nào lại là vợ chưa cưới của hai người. Tuy nhiên, sau khi đã hoàn thành hôn lễ, có khả năng cô dâu trở thành vợ chung của nhiều người đàn ông khác, đã có vợ hoặc còn độc thân. Đáng tiếc chúng tôi không có những thống kê rõ ràng chỉ rõ trong phạm vi nào và với ai, có thể thực hiện hôn phối như vậy, nhưng một số thông tin do Howitt cung cấp cho phép chúng ta có khái niệm về trạng thái của thực tế nảy sinh từ đó. Cần phải nhắc tới rằng trong mỗi trường hợp mà một người đàn ông và một phụ nữ có quan hệ giới tính, giữa họ với nhau phải có quan hệ họ hàng chính

thống như đã xác định ở phần trên. Phù hợp hoàn toàn với qui tắc này, chúng ta thấy rằng những anh em trai lấy những chị em gái có thể chia vợ cho nhau và một người đàn ông góa vợ, bằng những quà tặng trao đổi, lấy chị hoặc em dâu làm vợ. Ngoài ra, một vị khách nếu là có họ theo tục lệ đòi hỏi có thể được nhận bà vợ gia chủ làm người bạn tình ngắn hạn.

Tuy nhiên, thông thường những người vợ không có cưới xin hình như do hội đồng bò lão chính thức phân phối trao quyền được chung sống cho những người chồng phù hợp với tập tục. Trong thực tế, hình như chỉ có những nhân vật cao cấp mới có khả năng có nhiều vợ; các bò lão khuyên nhủ những người khác chỉ nên có một vợ. Một trở ngại khác của tình trạng hôn nhân cực đoan nảy sinh từ tình cảm ghen tuông lẫn nhau giữa những người bạn tình bổ trợ, mỗi người trong số đó đều bất bình trước những mối quan hệ mới nảy sinh của người khác và được phép có hành động trả thù những bạn tình nam hay nữ dám áp ú những dự định như vậy. Đối với một người độc thân, cô vợ chung thường đặc biệt chăm sóc kỹ lưỡng đời sống tình dục của người tình.

Từ toàn bộ thực tế đó, thường nảy sinh:

a) Người vợ chính bám theo mỗi bước chân người vợ lẽ nếu như cả hai cùng ở chung một khu trại,

b) Người chồng - tức là người đã hứa hôn trước đây - có những quyền lực không thể chối cãi đối với vợ anh ta. Không một bạn tình nào được phép công khai dắt cô vợ chung ra khỏi nhà chồng, ngoại trừ những thời kỳ xả láng, quá lắm người bạn tình được sử dụng quyền lực bổ trợ khi người chồng vắng nhà hoặc là được anh ta cho phép. Một người vợ, quả thật có thể có

sáng kiến và yêu cầu chồng tìm cho mình người chồng thứ hai là một người có họ theo dõi của tục lệ; nhưng nếu như người chồng từ chối, chị vợ phải phục tùng và ngoài ra chị ta hoàn toàn không có quyền phủ quyết khi chị ta bị ghép làm vợ chung với một người đàn ông khác.

Những thông tin này gợi lên nhiều câu hỏi không sao trả lời được: dù cho là không đầy đủ đến đâu chăng nữa, cũng đã rõ là những chuyện mà Howitt mô tả dưới cái tên "hôn nhân theo nhóm" không đại diện cho một hiện tượng tâm lý học hoặc xã hội học đồng nhất. Đối với một người đàn ông, việc nhường vợ cho anh hay em trai goá bụa và việc nhường vợ cho một khách quý để tranh thủ ân huệ là hai chuyện rất khác nhau; và những việc làm đó, không một việc nào có chút gì tương đồng, dù chỉ rất nhỏ, với việc hội đồng bỏ lão giao ghép chính thức những người chồng hợp với tục lệ. Có thể có "hôn nhân theo nhóm" trong một cộng đồng ở đó các nhóm đàn ông chia nhau quyền làm chồng một cách hết sức bình đẳng đối với các nhóm phụ nữ tương ứng. Ở tộc người Dieri không hề có chuyện đó, người chồng là chủ gần như tuyệt đối đời sống tình dục của vợ mình và người bạn tình chỉ là bổ trợ. Ngay cả từ ngữ "chủ nghĩa cộng hôn" cũng có thể dẫn tới cách hiểu lầm lẫn, bởi lẽ khái niệm cộng sản thật khó đi đôi với tình trạng sự ưu đãi rõ rệt đối với thành viên này hay làm tổn hại quyền lợi những "người cộng sản khác". Ngoài ra, tất cả những thông tin chúng ta có thể tập hợp được về vấn đề này khiến chúng ta tin rằng ở tộc người Dieri trong khi hôn nhân có cưới xin là hiện tượng thường trực thì trạng thái thực sự tập hôn chỉ tồn tại một thời gian ngắn. Cuối cùng, số dân của các nhóm thổ dân châu Úc ít đến mức số cá thể có quan hệ họ hàng có thể dành cho việc tập hôn cũng hết sức hạn hẹp. Nếu chúng ta xem xét các giới hạn

thứ yếu nảy sinh trong thực trạng tập hôn do việc ghen tuông giới tính và lời khuyên của các bô lão (tác giả của chúng ta nhấn mạnh về hai nhân tố hạn chế này) thì rõ ràng là trong đời sống thường ngày của một người Dieri trung bình, tình trạng tập hôn không giữ vai trò đúng như gợi ý của các từ ngữ khá kêu như "hôn nhân theo nhóm", và "chủ nghĩa cộng hôn" chắc chắn tồn tại một trạng thái đa phu nào đó, hoà lẫn với chế độ đa thê. Số người này nhường quyền lợi làm chồng vì hiếu khách, số khác làm việc đó vì mối quan tâm đến uy tín xã hội. Nhưng rõ ràng là đa số người Dieri nói chung tuân theo hôn nhân cá thể. Có thể có chút ít chủ nghĩa cộng sản theo kiểu người Toda, khi hai anh em sống chung với hai chị em gái; nhưng khi người bạn tình thay thế người chồng chính thức vắng mặt, đó chỉ là các mối quan hệ giữa cá thể được thay thế bằng các mối quan hệ khác, cũng là của cá thể. Cuối cùng, ở phần trên, chúng ta đã thấy rằng hôn nhân cổ sơ không thể chỉ được xem xét duy nhất hoặc chủ yếu về mặt tình dục; và sẽ là mơ hồ nếu căn cứ vào thực tế là hai hoặc nhiều người đàn ông có thể tiếp cận một người phụ nữ để đi đến kết luận sự tồn tại của một thể chế như thể chế hôn nhân theo nhóm, đúng như điều Malinowski đã nhận xét.

Ngoài tộc người Dieri và người Tchouktche, người ta đã phát hiện một số bộ tộc, tỷ như bộ tộc người Ghiliak trong lưu vực sông Amour, đã thực hành chủ nghĩa cộng hôn và loại trừ hôn nhân cá thể. Những thông tin đó, tuy nhiên không đủ vững chắc đến mức chúng ta có thể tạm gạt chúng sang một bên, đợi cho đến khi có thông tin đầy đủ hơn nhiều. Với việc xem xét tình trạng cực kỳ hiếm hoi những trường hợp "hôn nhân theo nhóm" và kết quả cuộc phân tích của chúng ta về chủ nghĩa cộng hôn ở các tộc người Tchouktche và Dieri, chúng ta tự

thấy có đủ lý do để kết luận rằng, ngày nay, chưa có gì để chứng minh là có một tộc người nào trên thế giới vào một thời kì trước đây đã từng thực hành chủ nghĩa cộng hôn theo một kiểu loại trừ hình thái gia đình cá thể.

CHỦ NGHĨA CỘNG HÔN GIÁ ĐỊNH

Tuy nhiên, có khả năng dung hoà kết luận này với học thuyết cho rằng các bộ tộc cổ sơ, tuy giờ đây không còn thực hiện hôn nhân theo nhóm nữa, đã tiến tới thể chế hôn nhân cá thể sau khi trải qua những quá trình của chủ nghĩa cộng hôn. Đó chính là quan niệm phổ biến trong các nhà xã hội học hiện đại, và tầm quan trọng của nó đòi hỏi chúng ta phải xem xét ngắn gọn những lí do đã khởi động làn sóng đó.

Các học thuyết về phát triển, sau khi đã được thừa nhận nói chung trong sinh học, bắt đầu làm thay đổi toàn bộ tư tưởng triết học; lẽ tự nhiên người ta mở rộng các học thuyết đó sang lĩnh vực các hiện tượng xã hội. Trong số những người đầu tiên nhảy vào cuộc phiêu lưu này, có Lewis H. Morgan, người qua bản luận văn dân tộc học về người Iroquois đã nổi tiếng là một nhà quan sát tỉ mỉ và sâu sắc những tập tục cổ sơ. Dưới ảnh hưởng những học thuyết về phát triển, Morgan phác lên bức sơ đồ đầy đủ về bước phát triển hôn nhân của loài người. Điều giả thiết của Morgan cho rằng, xưa kia, các điều kiện sống hỗn tạp hoàn toàn tình dục không bị hạn chế bởi bất cứ sự cấm kị chống loạn luân nào, giả thiết đó rõ ràng là nét đặc trưng của bầu không khí trí thức lúc bấy giờ. Sự thiếu vắng hoàn toàn các qui tắc trong đời sống tình dục là hết sức trái ngược với chế độ một vợ một chồng bắt buộc, và các nhà phát

triển học thời đó có xu hướng liên kết những hiện tượng hết sức khác nhau bằng hàng loạt nấc thang của những quá trình trung gian. Trong các nhà tư tưởng thời đại Victory có một quan niệm thống trị hoàn chỉnh quá rõ ràng đến mức cần thiết phải chứng minh rõ, quan niệm đó cho rằng chế độ một vợ một chồng là hình thái cao nhất mà hôn nhân có thể vươn tới trong một thế giới ưu tú nhất có thể có và cũng rõ ràng là con người cổ sơ sống trong những điều kiện cơ bản khác hẳn với mục tiêu lý tưởng đó. Do đó Morgan thậm chí không thử nêu ra những dẫn chứng thực tiễn về một tình trạng sống hỗn tạp xa xưa, mà theo ông thuộc về một thời kì ở đó, con người còn mấp mé trên ranh giới giữa thời kì cổ đại và một quá trình tổ chức tiền sử.

Ông ta nêu lên tình trạng sống hỗn tạp như một định đề biện chứng, rõ ràng cũng như một vài triết gia về phát triển học nêu lên tiền đề về sự sinh sản tự phát, và làm như vậy ông ta đã tự gạt bỏ mọi cuộc tranh luận khoa học.

Vấn đề khác nữa, đó là quá trình thứ hai do Morgan nêu ra, quá trình của "gia đình đồng huyết" dựa trên những cuộc hôn nhân giữa anh chị em ruột với nhau, nhưng loại trừ hôn phối giữa cha mẹ và con cái. Quá trình này, tuy ta chưa hề thấy có ở một bộ tộc nào, được Morgan coi nguyên nhân duy nhất có thể dẫn tới một vài hiện tượng thực tiễn. Ngoài ra, tác giả của chúng ta không còn thoả mãn với những tiền đề biện chứng nữa mà đã làm theo cung cách của các nhà vật lý, nghĩa là từ những phản ứng của các chất hoá học, đi tới kết luận về sự tồn tại của nguyên tử. Dẫn chứng do Morgan nêu ra nhằm thuyết minh rằng thể chế hôn nhân giữa anh chị em ruột với nhau đã tồn tại lâu đời, đó là cách thức của người Hawaii dùng để chỉ định họ hàng. Cách thức này đơn giản hơn cách thức

thường thấy trong các bộ tộc man rợ. Trong khi rất nhiều bộ tộc cố sơ phân biệt kỹ lưỡng họ nội và họ ngoại, những người Hawai chẳng những không hề có sự phân biệt nào như vậy mà còn gộp tất cả họ hàng cùng một thế hệ, dù xa hay gần vào cùng một tên gọi. Chẳng hạn, từ *makua* dùng để gọi đồng thời họ hàng và anh chị em của những ai đó, giới tính của mỗi người chỉ là những tính từ có nghĩa "đàn ông" hay "đàn bà". Morgan cho rằng các ông cậu ruột (đàng mẹ) được gọi như bố bởi vì quả thật họ là những ông bố, có thể tự do tiếp cận các chị em gái của mình, và rằng một người đàn ông gọi tất cả các cháu trai, cháu gái của mình là con trai, con gái bởi lẽ các chị em gái của người đó cũng là vợ của ông ta, cùng với các chị em dâu của ông ta cũng vậy. Cứ như thế tiếp diễn. Nội dung luận đề của Morgan là trong khi các tập tục được phản ánh trong thuật ngữ có xu hướng biến mất, bản thân thuật ngữ có tính bảo thủ hơn và do đó được coi như dấu vết cổ sinh học về những thể chế xã hội đã lỗi thời.

Trước hết, tuy rằng giả thuyết của Morgan về tính lâu đời của một gia đình đồng huyết có một cơ sở thực tiễn, nhưng vị trí mà ông ta gán cho nó trong các quá trình khác nhau là không vững chắc. Ngay cả khi thừa nhận là ông ta đã chứng minh được có chuyện hôn nhân giữa anh chị em với nhau, không có điều gì buộc chúng ta phải đẩy lùi thực tế đó về một thời kỳ nhất định nào đó. Nếu Morgan cho rằng thể chế đó thuộc về một thời xa xưa, tỷ như ngay sau thời kỳ xả láng tuyệt đối thì chính là do sự thừa nhận ngấm ngấm, có thể nhận thấy trong tất cả ý nghĩa của ông ta, mà chúng ta phải công nhận một loạt hiện tượng đơn tuyến, dần dần từng bước tiến từ chế độ tập hôn sang chế độ một vợ một chồng. Duy nhất nhờ có giả thiết này mà thời kỳ giả định của gia đình đồng huyết

xuất hiện ngay sau thời kỳ tạp hôn và trước tất cả các loại hình gia đình khác. Nếu Morgan không bị loá mắt vì những ám ảnh lý thuyết, ông ta đã phải dè dặt trước khi gán cho những người Polynésie vai trò của họ trong hệ thống. Quả thật, nền văn minh thổ dân Polynésie mà không một yếu tố nào vì tính thô thiển mộc mạc gọi ra với chúng ta về tuổi rất lâu đời của nó, ngược lại phải được xếp vào hàng những nền văn minh tiên tiến nhất chưa biết đến công nghệ luyện kim. Khi Morgan gán ghép cho bộ tộc tuyệt vời này, được tổ chức chặt chẽ về chính trị và rất giàu óc thẩm mỹ, vị trí thấp kém nhất trong số những bộ phận tàn dư của nhân loại cổ xưa, ông ta đã hoàn toàn mơ hồ, điều mà ông ta lẽ ra có thể hiểu được chỉ bằng việc sử dụng các chuyện kể về thám hiểm châu Đại Dương đã có trong thời ông ta sống. Những báo cáo của các nhà truyền giáo, quả là có phát hiện hôn nhân giữa anh chị em ruột trong tầng lớp xã hội thượng lưu ở Hawaii, nhưng hiện tượng đó chỉ đơn giản có nghĩa là trên các hòn đảo đó, cũng giống như xưa kia của Ai Cập và Pérou, những cuộc hôn phối như vậy là hậu quả của lòng kiêu hãnh về dòng giống được phát triển trong một nền văn minh cực kỳ phức tạp.

Tuy nhiên, trong việc ước đoán về niên đại của tổ chức gia đình đồng huyết và các quá trình khác, Morgan không có chút bảo đảm nào bằng kinh nghiệm thực tiễn. Chẳng những thế ông ta còn đáng bị chê trách nghiêm trọng hơn vì đã rút ra những kết luận sai lầm về sự tồn tại của hệ thống Hawaii. Một vài nhận xét về những suy diễn của ông ta đã được Cunow trình bày, những ý kiến phê phán của Cunow càng đáng được kính nể khi ông ta thừa nhận một bộ phận và đánh giá cao công trình của Morgan. Để bắt đầu từ một điểm cụ thể, Morgan đã bỏ qua chi tiết là cách làm của người Hawaii không

chỉ gộp tất cả họ hàng vào một từ chung mà còn phân biệt các mối quan hệ khác nhau trong họ hàng vì vậy ở đây có cách gọi riêng cho anh em rể và chị em dâu và thậm chí có một từ riêng để chỉ mối quan hệ giữa hai bên thông gia. Nếu hệ thống danh xưng ở Hawaii là biểu hiện của một quá trình gia đình đồng huyết như Cunow nhận xét thì những từ về họ hàng như vậy không thể có mặt trong hệ thống đó.

Bởi lẽ, trong những trường hợp hôn nhân giữa anh chị em ruột với nhau, em trai vợ tôi là em trai tôi, trong khi bố mẹ vợ tôi chính là bố mẹ tôi hay ít nhất cũng là anh chị em của bố mẹ tôi.

Dù sao, sai lầm lớn căn bản là ở chỗ Morgan cho là đã nắm vững hoàn toàn rằng một từ được dịch là "cha" trong suy nghĩ của người địa phương, đồng nghĩa với "bố đẻ". Ông ta không nhận thấy rằng một người Hawaii có thể gọi cậu ruột mình là "cha", nếu như ông cậu này chưa có lúc nào sống chung với em gái và như vậy không có khả năng là "bố đẻ" của con cái bà em. Điều đó ngược lại thực tế là không chỉ ông cậu ruột được gọi cha mà cả ông cậu ruột và ông bố được gọi bằng một từ chung, từ này tuyệt nhiên không có từ nào tương ứng trong ngôn ngữ của chúng ta. Hoàn toàn áp đặt nếu giả định cách gọi như thế là dựa vào những mối quan hệ vợ chồng có thực và giả định đó dẫn chúng ta tới những kết luận mơ hồ. Bởi lẽ, như Mac Lenan đã nhận xét trước cả Cunow, lý thuyết cho rằng tất cả các "người cha" có thể là "bố đẻ" sẽ dẫn tới hậu quả song hành là các "bà mẹ" - những người Hawaii có tới một tá "bà mẹ"- tất cả các bà này đều đã chung sống và sinh con đẻ cái với các ông vừa nêu. Morgan quả thực đã tìm cách tháo gỡ vướng về bằng việc quả quyết rằng ở điểm này, nhiều địa

phương đứng trước mối quan hệ vợ chồng hơn là mối quan hệ họ hàng; một người Hawaii gọi bà dì bà bác mình là mẹ bởi lẽ các bà ấy có thể coi như chính thức là vợ bố mình. Như vậy, cũng là một kiểu mẹ ghê. Tuy nhiên, đó hoàn toàn là mẹo vặt - việc mở rộng tương ứng các từ "cha" và "mẹ" đi đôi chặt chẽ với nhau. Chúng nằm trong cùng một hệ thống và đòi hỏi một cách gọi duy nhất. Nếu khái niệm về họ hàng thực sự bị tiềm ẩn trong hệ thống ở một điểm nào thì nó phải tiềm ẩn ở mọi chỗ; và bởi lẽ giả định này dẫn tới một kết luận quái gở, ta phải loại bỏ nó. Lời giải rất đơn giản về hệ thống của người Hawaii nằm trong luận thuyết của Cunow, theo đó cách làm này biểu hiện một sự sắp xếp quan hệ họ hàng tùy theo các đời họ. Hệ thống danh xưng của chính chúng ta thoát nhiên cũng không khác nhiều với cách gọi kiểu như vậy. Chúng ta gọi anh chị em của bố mẹ mình bằng các từ "chú, cậu, bác, dì"; điểm khác nhau nằm ở chỗ chúng ta có sự phân biệt đối với phạm vi một gia đình trực hệ khi sử dụng các từ phân tách rành rọt dùng cho bố mẹ đẻ, có thể dễ dàng hiểu được rằng trong một vài xã hội, do việc nhấn mạnh đến nhân tố tuổi tác như nhiều cộng đồng cổ sơ đã làm, những từ chỉ định tính đồng huyết có thể cuối cùng chỉ là từ chỉ định một thế hệ, đến mức gộp chung cho cả những người họ hàng gần nhất với nhóm người cùng thời đại.

Tóm lại, Morgan chưa chứng minh được hệ thống danh xưng của người Hawaii bắt nguồn từ hôn nhân giữa các anh chị ruột; và dù cho nếu như ông ta không thất bại cũng không có điều gì có thể chứng minh sự tồn tại hết sức lâu đời của nhóm thuật ngữ đó, cũng như nguyên nhân có tính giả định của nó.

Về điểm sau cùng này, chúng ta có thể đi sâu hơn một

chút. Trong khi chỉ có số lượng hạn chế tuân thủ hệ thống danh xưng của người Hawai thì lại có rất nhiều bộ tộc làm theo cách gọi của người Dakota và Iroquois, theo cách này thì quan hệ họ hàng được phân đôi thành họ ngoại hoặc họ nội. Người Dakota cũng như người Hawai chỉ có một từ để gọi cha và chú, và một từ khác để chỉ mẹ và dì; nhưng cậu ruột lẽ ra phải xếp cùng với cha, và cô ruột lẽ ra phải xếp cùng với mẹ, cả hai được chỉ định bằng những từ riêng biệt. Nghiên cứu kỹ những cách gọi gắn liền với hệ thống danh xưng đó, trên những nét lớn, ở hệ thống của người Dakota, chúng ta tìm thấy những chi tiết rõ rệt của cách gọi của người Hawai. Ta có thể trước tiên coi những cách gọi vừa kể trên như những tàn dư của một hệ thống hoàn toàn Hawai và lâu đời hơn, nhưng một số hoàn cảnh chứng minh với chúng ta rất đầy đủ rằng cách gọi ngược lại là cách gọi duy nhất có thể có. Một người Crow, chẳng hạn chào bà cô ruột như chào mẹ mình, người Hawai cũng thế - Vậy mà, ngôn ngữ Crow là một chi đặc biệt của nhánh ngôn ngữ Hidatsa trong các gia đình tộc Siou (bắc Mỹ). Tất cả các ngôn ngữ khác của tộc người Siou, kể cả ngôn ngữ Hidatsa, có sự phân biệt giữa mẹ đẻ và cô ruột - Bản thân người Crow cũng có sự phân biệt này khi người đó không nói trực tiếp với cô ruột - Như vậy, rõ ràng là cách nói của người Crow không phải là tàn dư mà là một phát triển mới. Những thay đổi tương tự mới gần đây, được phát hiện trong các tộc người Iroquois, những dân đảo trong eo biển Torrès, tộc người Ghilak vùng Sibérie và người Timne của tây Phi. Như vậy ta có lý do để đánh giá những nét đặc trưng Hawai là kết quả của một bước phát triển thứ hai và khi những nét đặc thù đó hòa nhập với nền văn hóa ở trình độ cao của người Polynésie, chúng hợp thành một luận chứng có sức nặng chống lại tính lâu đời của hệ

thống thuật ngữ Hawai hoặc tất cả những tập tục của xã hội gắn liền với thuật ngữ đó. Tiếp theo cuộc bàn cãi như trên về vấn đề gia đình đồng huyết, chúng ta hãy xem xét khẩn trương những dẫn chứng mà Morgan nêu ra cho quá trình tiếp theo, quá trình biểu hiện cái mà trong dân tộc học người ta thường gọi là hôn nhân theo nhóm, tức là một trạng thái trong đó "một nhóm đàn ông cưới tập thể một nhóm phụ nữ". Morgan xem xét đặc biệt thể chế trong đó nhiều chị em ruột chung sống với một nhóm đàn ông không phải là họ hàng với nhau. Hôn nhân theo nhóm có thể biết được bằng một phương pháp có đôi chút khác biệt, tuy rằng bao giờ nó cũng kéo theo sự kết hợp giữa chế độ đa phu với chế độ đa thê. Vì vậy giáo sư Kohler đi tìm nguồn gốc của hệ thống danh xưng về họ hàng của người Dakota trong một tập tục theo đó các anh em trai A.A.A., lấy các chị em gái b.b.b và các anh em trai B.B. B lấy các chị em gái a.a.a. Quả thật, vẫn là những thuật ngữ về họ hàng đã cung cấp luận chứng chủ đạo cho nhà lí thuyết dân tộc học. Như trong trường hợp người Hawai, ông ta bỏ qua các khả năng có thực rõ ràng và đem các khái niệm về họ hàng của chính chúng ta gán ghép với những từ ngữ cổ sơ mang một ý nghĩa hoàn toàn khác. Chúng ta đã thấy trong tục *lévirat* và *sororat* có những tập tục nêu rõ với chúng ta vì sao các từ "cha" và "chú", "mẹ" và "đi" phải xếp chung vào một loại. Những hiện tượng đó chứng minh với chúng ta rằng thuật ngữ về họ hàng không biểu hiện tới mức cần thiết thực trạng của các mối quan hệ giới tính. Một người đàn ông có thể không bao giờ được hưởng thừa kế bà chị dâu, hoặc vì ông anh sống lâu bà chị dâu, hoặc vì bà chị dâu tái giá với một người anh em khác. Nhưng, không chú ý gì đến điều đó, con cái người anh hoặc em trai vẫn gọi đàn ông đó là cha. những phân tích tương tự cũng có giá trị đối với

tục *sororat*. Điều thực tiễn là có khả năng về mặt lý thuyết cho một số cá nhân duy trì mối quan hệ vợ chồng với mẹ của một cá nhân, điều đó đủ để cá nhân này gọi những người kia bằng một chỉ định từ chung. Chúng ta không có lý do gì để giả định rằng những người địa phương khi áp dụng những từ ngữ về họ hàng giống nhau, không muốn biểu thị gì hơn là một trật tự xã hội giống như vậy. Morgan, quả thật, coi tục *sororat* như một di chứng của hôn nhân theo nhóm, và Irazze đã mở rộng định nghĩa này tới tục *lévirat*. Nhưng đó là những luận đề thiếu cơ sở chúng ta có thể bỏ qua. Tục *sororat* và *lévirat* là những thể chế có thực dễ dàng hiểu được nhờ những hoàn cảnh cùng xảy ra, ta không đóng góp gì thêm để giải thích chúng rõ hơn nữa rằng việc coi những tục lệ đó là những tàn dư của một trạng thái chưa từng được quan sát bao giờ.

Tóm lại, chủ nghĩa cộng hôn, với vai trò một trạng thái thay thế cho tổ chức gia đình cá thể ngày nay không còn gặp lại ở bất cứ nơi nào và chúng ta phải gạt bỏ coi như không đầy đủ tất cả những luận chứng muốn khẳng định rằng thể chế đó xưa kia từng tồn tại.

Chúng ta sắp xem xét kết luận này được khẳng định bởi những hiện tượng của đời sống gia đình cơ sở.

Chương IV

GIA ĐÌNH

Về mặt sinh học, mỗi cộng đồng có điểm xuất phát là gia đình, tức là nhóm, gồm một cặp vợ chồng và các con cái. Nhưng các nhu cầu xã hội học và sinh học không phải lúc nào cũng trùng hợp. Như vậy, không phải là gia đình sinh học phải tồn tại như một đơn vị khác biệt với những người khác của tập hợp xã hội mà nó là một thành viên. Trong trạng thái của thời cộng sản tập giao mà Morgan và trường phái của ông mô tả, gia đình hoàn toàn bị tiêu tan bởi một nhóm rộng lớn hơn. Vậy đây không phải là một lí lẽ tiên nghiệm mà là một sự kiện dựa vào kinh nghiệm.

Trước khi tiến hành khảo sát theo những nhận xét trên, chúng ta sẽ bắt đầu bằng việc nghiên cứu sát sao khái niệm "gia đình" như nó thường biểu thị trong nền văn minh chúng ta. Điều đầu tiên phải ghi chú là tính cách song phương (hai bên) trong định nghĩa của nó. Nghĩa là gia đình, như một đơn vị xã hội, phải có hai bố mẹ và thứ đến là họ hàng hai bên. Tính hai mặt này thể hiện rõ trong bốn phận của cha mẹ đối với con cái cũng như trong các luật thừa kế công nhận các mối quan hệ về phía mẹ cũng như bố. Dưới đây, ta sẽ thấy cần thiết nhấn mạnh mặt này như thế nào. Tuy nhiên, trên một điểm trọng yếu, nguyên tắc hai bên đã bị bỏ rơi: gia đình của chúng ta là theo họ cha. Người mẹ và các con được gọi bằng tên

người cha. Như vậy, chồng, con, cháu, chất trai, về phía nam cũng như vợ của họ và con gái chưa lấy chồng của họ có tên gọi phân biệt với những người khác trong họ. Điều này chắc chắn là một chi tiết có tầm quan trọng trong so sánh hơn là trong thực tiễn. Như thế cũng không phải là tất cả những người mang một tên, dù là họ hàng xa, hợp thành một đơn vị xã hội hạn định, tách khỏi những người khác trong cộng đồng và nếu ví dụ như lúc thừa hưởng gia tài, người anh em họ xa nhất nhưng lại cùng mang tên lại có quyền trên những người thân thích hơn như là con của các chị em gái hay các con gái đã lấy chồng. Bởi vì chúng tôi không gán tầm quan trọng tuyệt đối và độc quyền cho phía bên nội, ngoài việc được truyền tên gọi, chúng tôi nghĩ là có thể xác định chính đáng gia đình ta nói đây chủ yếu như gia đình có hai bên.

Vậy vấn đề trước hết cần xem xét là phải biết các bộ tộc nguyên thủy có chấp nhận hay không nguyên tắc hai bên trong quan niệm của họ về gia đình. Nếu như chấp nhận chúng ta sẽ phải tin rằng họ thừa nhận gia đình như một đơn vị xã hội, mặc dù còn có các đơn vị khác, cá thể cùng tồn tại với nó. Trước tiên ta hãy xem xét các bằng chứng về sự tồn tại nguyên tắc hai bên, sau đó ta sẽ điếm qua một vài yếu tố quan trọng nhất tạo thành cuộc sống của gia đình nguyên thủy làm cho nó thường thường đi chệch khá mạnh chuẩn mực qui phạm đã được xác lập ở tây Âu.

QUAN HỆ HỌ HÀNG HAI BÊN

Các hệ thống phép gọi tên họ hàng mà ta nói đến ở trên, cung cấp cho chúng ta một bằng chứng khách quan và không

thể phủ nhận của tính phổ biến của đơn vị gia đình. Ngay như bản thân Morgan đã nhận xét trong một cuộc tranh luận với Mac Lenan, mỗi bộ tộc có những tiếng chỉ quan hệ họ hàng cho bên ngoại cũng như cho bên nội, và về mặt này thừa nhận quan hệ họ hàng hai bên. Nhưng chỉ hạn chế khái niệm này về vấn đề phép gọi tên thôi sẽ là hiểu sai phạm vi của vấn đề. Trong đại bộ phận các bộ lạc nguyên thủy, hai dòng dõi con cháu được xem xét, không phải chỉ qua từ vựng học mà còn qua pháp luật theo tập quán, qua một số chức năng cộng đồng liên kết với một số loại hình quan hệ họ hàng. Ví như người Hopi, trái với chúng ta, lại mang họ mẹ, và tên do mẹ đặt. Còn tên riêng của con thì do người cô bên nội đặt cho như từ xưa đến nay vẫn như thế, và nó gọi lên một cách tượng trưng phía bên nội. Ở người Hodatsa, cũng theo mẫu hệ, có một loại tục lệ xã hội chứng tỏ tầm quan trọng của phía họ nội. Vì thế, các đồ vật thiêng liêng được truyền từ đời cha đến con trai. Bố mẹ của người cha có quyền bất cứ lúc nào đòi hỏi quà biếu. Thường thường, người ta đặt biệt danh không phải vì những đặc điểm cá nhân mà vì những đặc thù của người ông nội, hay của một người nào khác phía bên nội, và chính người này chủ trì tang lễ. Mặt khác người Thonga theo phụ hệ là coi trọng người cậu là anh em của bên mẹ. Ở đây, người cậu có quyền tham gia một phần định giá mặc cả người vợ chưa cưới của cháu mình và đóng một vai trò quan trọng trong hôn lễ của cháu, trong khi người cháu có thể sử dụng các đồ ăn của cậu và đòi một phần gia tài, đôi khi lại được cả phần lấy một trong các người vợ góa của cậu. Xin nêu thêm một ví dụ nữa: dân đảo eo biển Torrès, còn theo phụ hệ cho phép một nam giới hay một thanh niên lấy của cải quý giá nhất của người cậu, em mẹ mình, và người cháu tuân theo ngay lời cậu khi cậu ra lệnh

không được chiến đấu.

Những qui tắc về quan hệ họ hàng là một đề tài rộng lớn không thể nói hết trong một chương. Đứng trên quan điểm mà chúng ta xem xét nó chỉ cần ghi nhớ rằng họ hàng hai bên nội, ngoại đều được công nhận và việc lấy tên họ cha hay họ mẹ không ngăn cản một chút nào các quan hệ xã hội quan trọng của bên này đối với bên kia.

Tất cả các qui tắc xã hội mà chúng ta vừa nêu bao hàm sự thừa nhận ngầm người cha và người mẹ. Tất nhiên, bố mẹ cũng được công nhận căn cứ vào sợi dây tình cảm gắn họ với con cái và bởi vì vợ chồng cùng với ít ra là các con trẻ của họ lập thành một đơn vị kinh tế. Chúng tôi không thể không nhắc lại và nhấn mạnh rằng hôn nhân dựa trên nhu cầu tình dục chỉ có một phạm vi hạn chế. Lý do chủ yếu của nó, ít ra cũng đối với phía nam, chính là để xác lập một thể tập hợp kinh tế tự túc. Một người Kai không phải lấy vợ để giải quyết sinh lí, điều này họ có thể thoả mãn không cần đến hôn nhân và chẳng phải cáng đáng trách nhiệm gì. Họ cưới vợ chỉ vì cần một người phụ nữ làm cho họ bát đĩa gốm, nấu cơm cho họ, đan cho họ lưới đánh cá, trông nom vườn tược giúp họ. Ngược lại, họ lo liệu mọi nhu cầu nội trợ về thú săn, cá mủ và xây dựng nhà cửa. Ở Queensland người cha cung cấp cho gia đình thịt thú săn và cá lớn, người mẹ kiếm củ mài, các loại hạt trái cây, các động vật thân mềm và cá con. Ở miền trung châu Úc, có sự phân công lao động tương tự, và theo các sự kiện mà Malinowski đã tập hợp, rõ ràng là trên khắp lục địa, gia đình cá nhân tạo ra trên nền tảng này, một đơn vị được phân biệt rõ nét. Vì thế, Radcliffe - Brown đã nhận xét về người Kariera ở tây Úc "đơn vị đời sống xã hội trong bộ lạc người Kariera là gia đình, gồm

một người đàn ông và một hay nhiều vợ của người ấy và các con cái của họ. Một đơn vị như vậy có thể di chuyển độc lập, không phụ thuộc vào các sự kiện hay cử chỉ của những gia đình khác của nhóm địa phương. Ở nơi tạm trú mỗi gia đình có lều riêng hay chỗ trú với bếp núc riêng, thức ăn riêng mang nấu và ăn chung. Người chồng đi kiếm thịt thú, và người vợ lo kiếm rau, các thú nhỏ và thần lằn". Các quan hệ kinh tế và công nghiệp của các cặp vợ chồng người Ewé cũng được giải quyết rất rõ ràng. Nhiệm vụ của chồng là phải mang thịt, cá về nhà, còn vợ thì phải cung cấp muối; cả hai cùng lo công việc làm vườn; đàn bà kéo sợi đàn ông dệt vải hay khâu vá quần áo.

Ta có thể nêu vô hạn các ví dụ như trên. Vay dựa trên tính cách phổ biến của hiện tượng này, chúng ta có thể kết luận rằng mặc dù tồn tại những thể chế xã hội nào đi nữa, gia đình cá thể là một đơn vị xã hội, có mặt ở khắp nơi. Không cần là quan hệ vợ chồng phải mang tính tạm thời hay lâu dài, dù theo chế độ hôn nhân nhiều vợ hay nhiều chồng hoặc tình dục bữa bái, không kể đến các điều kiện trở nên phức tạp do việc có phụ thêm vào các thành viên không bao gồm trong phạm vi gia đình. Chúng ta có một sự kiện vượt lên trên tất cả, đó là người chồng, người vợ và con cái còn nhỏ tuổi hợp thành một đơn vị tách biệt của cộng đồng. Trong xã hội nguyên thủy, theo thường lệ nói chung mỗi một cá nhân phải có một số nghĩa vụ nào đó đối với tất cả giai tầng của anh ta, và ngược lại anh ta cũng phải được đối xử như thế nào đó. Nhưng, như Radcliffe-Brown đã nhận xét rất hay trong bài báo đã nêu, không có một sự lộn xộn nào do mức độ của nghĩa vụ thay đổi theo mức độ của quan hệ họ hàng. Dù người ta có thể chỉ ra một tá các chú ruột và cũng chừng ấy anh em họ của người bố mang tên họ bố, nhưng chỉ người cha đích thực hay coi như chính thức mới

phải cung cấp sinh kế cho các vợ, các con ít nhất là phần thuộc về người đàn ông trong xã hội nguyên thủy. Như vậy ta đã thấy, tuy một người anh em họ không biết thứ bậc mấy vẫn có thể gọi là anh em, nhưng chỉ người anh em đích thực mới được thừa hưởng lấy người vợ goá của anh hay em ruột mình theo tục lệ *lévirat*. Và chỉ khi nào không có anh em ruột thì mới được thay thế bằng một anh em họ hàng xa.

Lối thoát duy nhất có thể mở ra cho phái theo lí thuyết người nguyên thủy chưa biết đến kiểu gia đình hai bên là chối từ các hiện tượng hiển nhiên của các xã hội còn thấp kém ngày nay, để trốn mình trong một quá khứ mờ mờ. Chúng tôi đã ghi nhận giả thiết theo đó gia đình ở đâu cũng chỉ là một sản phẩm tương đối muộn màng của tiến hoá xã hội và chúng tôi sẽ còn trở lại vấn đề này. Lúc này chúng tôi chỉ cần xác định tính phổ biến hiện nay của khái niệm gia đình hai bên.

Nhưng điều khẳng định quyết đoán này không hàm ý là đời sống gia đình nhất thiết mang ở khắp nơi một dạng vẻ như ở chúng ta. Và chẳng những đổi thay cơ bản do tiến bộ kinh tế mang lại từ một thế kỷ nay trong cuộc sống của gia đình chúng ta và sự thay đổi điều kiện của người phụ nữ đã làm cho một giả định như vậy trở thành phi lý. Những tập quán như một chồng nhiều vợ và một vợ nhiều chồng nhất thiết tác động đến tính chất của gia đình, như chúng ta đã ghi nhận. Tôi sẽ chỉ ra vắn tắt một vài yếu tố làm thay đổi một cách cốt tử sự tồn tại của gia đình nguyên thủy, và để làm như vậy tôi buộc phải điểm lại các hiện tượng, sự kiện đã nghiên cứu trong các chương trước và lần cả sang các chương sau mà tôi sẽ nói thật sâu hơn, và cuối cùng, sau đó mới có một số suy nghĩ, nhận xét.

TÍNH MỀM DÈO, LINH HOẠT CỦA MỐI LIÊN HỆ GIA ĐÌNH

Ngay cả trong các nền văn hoá cao, gia đình cá thể là một đơn vị rất ít bền vững. Khi các con gái đi lấy chồng và về sống với chồng họ, hay khi các con trai xây dựng các tổ ấm độc lập, tình thân gần bó họ với bố mẹ không tránh khỏi bị suy giảm nếu không phải là hoàn toàn bị phá hoại.

Trong các dân tộc nguyên thủy, người ta rất ít khi dùng đến lễ nghi pháp thuật tôn giáo thay thế cho sự li dị. Một đầu óc tinh thần thuần túy chỉ là khoác lác, yêng hùng đôi khi xúi giục, kích động người Crow công khai đuổi vợ lúc hội hè để tỏ ra là có sức mạnh tâm hồn, và như vậy là cũng có vẻ như không quan tâm đến việc những người vợ ấy có con hay không. Tất nhiên, những người con này ra đi theo mẹ. Cũng trong cùng bộ lạc này, hai tổ chức quân sự đối địch đọ dẫm nhau, thích thú với trò chơi cướp vợ mà qui tắc duy nhất là người đàn ông muốn cướp vợ người khác thì đã phải có những quan hệ thân mật với cô ta. Trong trường hợp này, người chồng không thể phản kháng và mọi ý đồ định dùng bạo lực chiếm lại vợ là một sự xúc phạm gây tổn thương không vãn hồi được uy tín xã hội của anh ta.

Bất chấp các tục lệ như vậy, cần phải biết là không nên nhầm lẫn số lượng thực sự của ly hôn với các khả năng lý thuyết của nó. Ngay đối với người Crow, một người vợ trong trắng trinh tiết không bị đặt vào hoàn cảnh như vậy. Những người vợ khác chỉ có thể bị cướp đoạt nếu họ lấy một người thuộc về hai tổ chức xã hội và họ đã là tình nhân của các thành viên thuộc tổ chức xã hội kia. Các qui tắc này cho phép sự bỏ

vợ công khai và không điều kiện. Tuy nhiên, trong thực tế người chồng phải suy nghĩ kỹ trước khi xa lìa người vợ đức hạnh và đảm đang. Ở đây cũng như nhiều nơi khác, những sự nhận xét thực tế giao thoa trong một mức độ lớn với việc thi hành một đặc quyền triu tượng. Một người Kirghiz đã phải trả một món tiền lớn để có vợ, rất hãn hữu đuổi vợ đi mặc dù có sự cho phép của đạo Hồi. Cũng vậy, một người chồng Kai rất khó vĩnh viễn xa lìa vợ ngay cả khi người vợ trốn đi. Anh ta đã bỏ tiền để có được các dịch vụ của nàng và yêu cầu thân nhân nàng phải trả lại cho anh ta hoặc chí ít trả lại số tiền tương đương mà anh ta đã chi. Nếu nhân tình của người vợ anh ta không trả lại được tài sản cần thiết, thì họ hàng nhà vợ phải đưa cô ta trở lại với chồng, người đã mua cô. Ngay cả khi hai bên nam nữ đều được tự do chia tay thì không phải sau đó là thường có ly dị. Trong vùng Amazone, một người thổ dân châu Mỹ là Uitoto không bao giờ bị quở trách là đã bỏ chồng. Một thái độ ít tự nhiên đến như vậy thực ra chỉ có thể qui cho những sự đối xử rõ ràng là xấu, bởi vì theo các điều kiện hiện hữu khi ấy, một người đàn bà mà không được một người đàn ông nào che chở nữa phải tìm đến tử thần. Mặt khác, sự chê bai, bài xích của một người chồng ruồng rẫy vợ, chưa đủ lí do cũng là một tác động phòng ngừa.

Việc có con hay không có con, tuy rằng đôi khi người ta không tính tới thường thường cũng có một ảnh hưởng sâu sắc đến sự bền vững, ổn định của hôn nhân. Việc không có con thì hầu như ở khắp nơi là một lý lẽ đầy đủ cho việc đuổi vợ. Ngược lại, cũng như ở nước chúng ta, con cái dẫn tới việc gắn bó cha mẹ với nhau. Trường hợp người Esquimau chứng tỏ rõ điều đó. Khi chưa có con, theo tục lệ xã hội Groenland, thì có thể ly hôn nếu có một chút khiêu khích, thách thức nào: đại uý

Holm đã gặp một người vợ vừa mới 20 tuổi mà đã bỏ người chồng thứ sáu. Nhưng, sau khi có con, quan hệ vợ chồng trở nên ổn định, vững bền hơn, và trong các cuộc kết hôn đã trải dài qua nhiều năm tháng, thì đã hình thành một sự gắn bó trung thực và cả một sự trù miến, quyến luyến sâu sắc. Nhận xét này cũng áp dụng cho cả người Tchouktche và phù hợp với các quan sát riêng của tôi về người Crow, tuy rằng hai bộ tộc này biểu thị xu hướng rất rõ nét muốn cắt đứt các sợi dây hôn thú vì những lí do tầm phỡ, phù phiếm. Mặc dù khó khái quát hoá, chúng tôi có thể khẳng định rằng, gia đình nguyên thủy không phải là không vững bền như sự dễ dàng về mặt lý thuyết của việc ly hôn khiến người ta cho như vậy. Tóm lại, gia đình nguyên thủy kém liên kết gắn bó hơn gia đình chúng ta rất nhiều, dù cho sự không ổn định của nó phải giảm đi rõ rệt sau tất cả những năm đầu tiên của hôn nhân.

CƯ TRÚ Ở NƠI CHA VÀ NƠI MẸ

Những qui tắc về cư trú có một ảnh hưởng không lường hết được đối với cuộc sống gia đình, vì sự gắn gũi thân thể không chỉ tác động đến tình yêu nhục dục mà cũng ảnh hưởng đến tất cả các tình cảm của con người. Một cặp trẻ mới cưới nhau có thể ở trong một thời gian dài hay ngắn tại nhà người chồng hay nhà người vợ, hoặc họ có thể lập ra một hộ độc lập. Để cho ta có một ý niệm tạm thời về các điều kiện do các yếu tố này sinh ra chúng ta bắt đầu bằng sự so sánh đời sống gia đình của hai bộ tộc - người Hupa cư trú bên nội, ở nơi nhà cha, và người Pueblo, cư trú theo bên ngoại, ở nơi nhà mẹ.

Với người Hupa, đàn ông chọn vợ trong một làng khác

nhưng thông thường đưa vợ về làng mình. Một nam giới cùng các con của họ và các người vợ của cha, của các con cùng các con gái chưa lấy chồng đều tập trung trong cùng một địa phương, trong khi các con gái khi xuất giá, lại rời bỏ bố mẹ, anh em để đi theo chồng. Như vậy, người chồng sinh ra, lớn lên và từ trần ở cùng một nơi, trong khi người vợ phải sống phần lớn cuộc đời mình ở xa làng sinh quán. Qui tắc cư trú này định hình một tập hợp đơn phương (một bên) quan hệ họ hàng. Có sự tách biệt nơi ở các cá nhân có quan hệ cùng cha. Song le, các con cháu cùng cha này, tuy phân biệt một cách khách quan với dòng họ hàng khác cùng chung nơi cư trú, không được người Hupa đặc trưng thừa nhận như một đơn vị riêng biệt. Như vậy, có thể có người không trả được tiền mua vợ chưa cưới, bắt buộc phải đi phục dịch ở làng của bố vợ, và con cái sinh ra từ hôn nhân này của họ lại thuộc về gia đình của người vợ. Trong trường hợp này, sự vi phạm các qui tắc quen thuộc của chế độ phụ quyền dẫn đến một sự kết hợp về họ hàng hoàn toàn khác với cái vẫn thường xảy ra bình thường, điều ấy đã không thể có được nếu người Hupa đã thừa nhận sự tách biệt chỗ ở của gia đình theo dòng cha, không phải như một tục lệ đơn giản mà như là phản ánh của một nguyên tắc triu tượng nhấn mạnh một cách đơn điệu về phía cha trong các vấn đề quan hệ họ hàng. Các qui tắc cư trú theo phía ngoại, phía bên mẹ của thổ dân Pueblo ở nước Mỹ, xác lập một dòng họ hàng khác kết hợp với sự sở hữu nhà của các bà vợ. Hạt nhân thành phần trong ngôi nhà là bà ngoại, mẹ, các dì, các cậu chưa lập gia đình và tất cả con cái của các phụ nữ trưởng thành. Chồng sống trong nhà của vợ nhưng quyền cư trú không được xác định rõ; trong trường hợp li hôn, chồng phải ra đi và quay trở về nơi chôn rau cắt rốn tức ngôi nhà của mẹ hay của

một trong số các chị em của mẹ mình. Như vậy, ngay cả sau khi cưới, người đàn ông tiếp tục ở nhà của mẹ mình, coi đó như chính nhà mình, chứ không phải ở nhà của vợ. Theo cách này, trong mọi gia đình, trẻ con có quan hệ thường xuyên với các cậu ngoại mà cô Freire- Marroco đã mô tả xuất sắc như sau: "Họ (các cậu) chiếm một cách rất tự nhiên chỗ ngồi trong bữa ăn, mời dẫn khách, cư xử như những các lãnh chúa và chủ nhân trong nhà, và làm điều đó tuy rằng không đóng góp một chút nào (nếu họ đã có vợ) vào phí tổn ăn ở và vật chất, vì họ cung cấp ngô, thịt, củi cho những ngôi nhà của chính vợ họ. Họ giữ các công cụ và đồ trang trí dưới mái nhà của mẹ họ và họ có thể quờ mắng con cái của các chị gái em gái họ bởi họ có quyền bắt chúng phải vâng lời".

Như vậy, ta thấy các qui tắc về cư trú có thể nhấn mạnh đến một trong hai ngành của gia đình và giao thoa với sự đối xứng hai bên của quan hệ gia đình. Ở bộ lạc Hupa người cậu thông thường sống trong một làng khác, không có ảnh hưởng đến việc giáo dục các con của chị mình, các cháu này không tránh khỏi các dấu ấn ảnh hưởng theo dòng cha chúng. Trong các gia đình Pueblo, người cha tiếp tục hợp thành một thực thể kinh tế cùng với vợ con họ, nhưng quyền uy của cha bị giao, ít nhất là một phần, cho các ông cậu, tức những đàn ông ở ngôi nhà mà bản thân ông ta đến sống như là khách. Vị thế của người chồng, do vậy, đã hoàn toàn thay đổi. Hiển nhiên là người ấy có một hoàn cảnh khác hẳn khi sống dưới chính mái nhà của họ về phương diện là cha cũng như là chồng. Trong một cộng đồng cư trú theo mẫu hệ anh ta không thể làm chủ hoàn toàn thân nhân vợ anh ta. Nếu xảy ra chuyện cãi cọ, anh ta phải dểm xía đến gia đình nhà vợ, anh ta có thể bị tống khứ. Như vậy, việc cư trú theo mẫu hệ tất nhiên hạn chế sự đa thê,

trừ khi có tục lệ hôn nhân với chị em vợ (*sororat*).

Tuy nhiên, chúng ta không được quên rằng, cư trú theo phụ hệ hay mẫu hệ là sự biểu thị hai cực của một loạt các điều kiện trung gian có thể thay đổi. Người thổ dân Pueblo cư trú theo mẫu hệ theo nghĩa đầy đủ của từ này nhưng nhiều bộ tộc khác xếp loại vào mục này không như vậy cả... Ta thường gặp rất nhiều trường hợp người chồng lúc mới lập gia đình thì ở với bố mẹ vợ, làm đầy đủ công việc của một người ở, nhưng sau đó, thường là đến khi có con, họ lập gia đình riêng. Đó là trường hợp của người Hidatsa, người Ovambo sống ở nam Phi, người Khasi ở Assam. Ảnh hưởng của họ hàng bên ngoại như vậy ít hơn là những người cư trú theo mẫu hệ một cách thường xuyên lâu dài. Sau hết, không thể có một qui tắc rạch ròi, vợ chồng trẻ sống hoặc độc lập, hoặc với bố mẹ vợ.

Để hiểu được các hiện tượng này, ta cần kiên quyết từ chối việc bàng lòng với các mục xếp loại "mẫu hệ" và "phụ hệ" mà phải nghiên cứu các sự kiện vừa dựa trên các tục lệ gắn với nó cũng như dựa trên các biểu thống kê. Ví dụ, ở miền Bắc Sibérie, anh chàng cầu hôn Koriak hay Youkaghір phải có một thời gian đến nhà gái phục dịch để kiếm vợ, và khi được vợ, anh Koriak đưa cô ta về nhà mình, còn anh Youkaghір thì lại ở luôn nhà bố mẹ vợ. Như vậy, có thể như về mặt này có sự phân biệt rõ ràng, có ranh giới không vượt qua được giữa hai bộ tộc này. Song lẽ, đường ranh giới cũng không đến mức thật rõ ràng như thống kê sự kiện đơn giản cho ta tin như thế.

Trong 11 đám cưới trên 181 đám của người Koriak, chú rể ở lại nhà bố vợ khi ông ta không có con trai và mời rể ở lại xem như con trai. Mặt khác, ở người Youkaghір chú rể đến ở nhà vợ khi hai gia đình đổi con gái cho nhau mà vẫn giữ con

trai. Hơn nữa, bố vợ khi đã có con trai có thể từ bỏ quyền bất con rể ở nhà mình nếu chàng rể này thuộc gia đình con một. Cuối cùng, theo tập tục của người Youkaghir con thứ hay con út ở với bố mẹ. Những thông tin mà chúng tôi biết được về người Esquimau cũng rất bổ ích. Ở đây chúng tôi nhận thấy một sự phân biệt chỗ ở từng địa phương. Người Groenland cư trú theo phụ hệ, các bộ tộc Labrador và vùng đất Baffin giữ tục cư trú theo mẫu hệ, ít nhất trong thời gian đầu mới cưới. Ngay cả ở người Esquimau vùng trung tâm, người ta cũng quan sát thấy những sự khác nhau. Một số cộng đồng này theo qui tắc cư trú phụ hệ, một số khác lại theo mẫu hệ. Nhưng nói chung số theo phụ hệ đông hơn nhiều cho nên ta có thể coi đó là cơ bản đối với người Esquimau. Vậy người ta sẽ tự hỏi những sự chênh lệch đã diễn ra như thế nào và ta sẽ lại rơi vào sự lý giải sau: Khi một người cầu hôn không có các phương tiện cung cấp cho vợ mình một sự bù trừ thích đáng, thì anh ta tự nhiên trở thành người dầy tớ của gia đình vợ. Ông Holm còn đặc biệt cho ta biết thêm rằng: Khi có nhiều con trai trong một gia đình chỉ những con cả mới được đưa vợ về nhà bố mẹ đẻ, còn các con thứ phải đến ở nhà bố mẹ vợ.

Với cách thay thế các chỉ dẫn tổng quát có thể dẫn ta đến sai lầm bằng một loạt các điều quan sát trên, ta có một ý niệm rõ hơn về tính ngẫu nhiên đã biến đổi các tập tục mẫu hệ của một bộ lạc. một tình trạng bản cùng hoá chung sẽ có thể làm cho người Hupa thành người cư trú theo mẫu hệ, trước kia họ vốn là người theo tục cư trú theo phía cha, làm nên qui tắc một điều bất đắc dĩ xưa, bây giờ trở thành một điều bất thường. Kroeber cũng đã chứng minh rằng: ngay cả trong các cộng đồng thường là cư trú theo mẫu hệ ở vùng người Pueblo, những sự di chênh lệch có ý nghĩa vẫn có thể phát triển. Điều kiện

xung khác không tương hợp giữa người đàn ông và bố mẹ vợ đôi khi có thể đẩy các anh chồng người Zuni bất chấp qui tắc truyền thống và họ đưa vợ họ về nhà mẹ đẻ của họ. Sự di chuyển này có thể mang lại những hậu quả lạ thường, bởi vì, nếu người chồng không có chị em gái, hoặc có chị em gái nhưng họ lại không có con, thì ngôi nhà vốn luôn luôn là tài sản của người vợ sẽ chuyển thành sở hữu của một gia đình khác.

Tóm lại, phương thức cư trú luôn luôn có một ảnh hưởng sâu sắc đến đời sống gia đình, vì quan hệ dòng máu, vì họ hàng, vì vị thế của người chồng và vì các quan hệ gần bó con cái với họ hàng bên ngoài hay bên nội tùy theo qui tắc cư trú mẫu hệ hay phụ hệ. Nhưng ta chớ quên là tình thế có thể thay đổi triệt để tùy theo qui tắc được tuân thủ trong suốt cuộc đời vợ chồng hay chỉ trong một thời hạn nào đó của buổi đầu hôn nhân, tùy theo qui tắc đó là tuyệt đối hay đã trải qua những thay đổi, và cuối cùng tùy theo tính chất các lí do tiến hành trong các điều kiện những điều dị thường là có khả năng trở thành thông thường trong một số điều kiện nào đó.

PHÂN CÔNG LAO ĐỘNG THEO GIỚI TÍNH

Thật là một điều sáo trong xã hội hiện đại khi nhắc lại rằng một sự độc lập về kinh tế đã biến đổi vị trí của người vợ, và qua đó, tính chất của gia đình. Do đó, không có gì đáng ngạc nhiên là sự phân công lao động theo giới tính tô đậm bằng màu sắc khác nhau đời sống gia đình của các nền văn minh đơn giản nhất. Sự phân công này, trong một chừng mực lớn, là theo ước lệ, nghĩa là nó không gắn chút nào với đặc

điểm sinh lý của hai giới: người ta có thể chứng tỏ điều đó khi so sánh các qui tắc khác nhau hiện hành ở các bộ lạc đôi khi sống bên nhau. Ví như người Banton ở phía nam không để cho phụ nữ đến gần các đàn gia súc trong khi ở người Hottentots thì chính phụ nữ phải thường xuyên vắt sữa bò.

Trái với dư luận rất phổ biến cho rằng người đàn bà nguyên thủy luôn luôn là người bị bắt nạt, chúng tôi lại thấy là nói chung có một sự phân chia công việc khá công bằng. Trong các bộ lạc săn bắn, chồng đi giết các con thú lớn, vợ đi tìm các cây dại, quả mọng, sò ốc. Đến một trình độ văn minh cao hơn, chồng tiếp tục đi săn trong khi vợ đã có bước tiến quyết định, họ không bằng lòng với việc hái lượm mà lo trồng trọt, gặt hái. Trong ngôn ngữ kỹ thuật - dân tộc học, người ta thường phân biệt nghề nông hay làm đất bằng cày bừa, với nghề làm vườn hay làm đất bằng các công cụ sơ sài hơn. Edouard Hahn, tác giả của sự xếp loại này, đã chứng minh rằng cái cày là công cụ hầu như chỉ dành cho nam giới và nó cùng thuộc phức hệ văn hoá với các cuộc. Ông đã bác bỏ một cách thành công sai lầm thông thường cho rằng mọi nông dân lúc đầu đều là "người chăn cừu": ông đã đưa ra bằng chứng là nhiều dân tộc châu Mỹ và châu Úc đều trồng trọt, làm đất bằng cuộc hoặc cái gậy để đào bới và họ hoàn toàn không biết chăn nuôi vào thời điểm người ta phát hiện ra họ. Hiển nhiên là các bộ tộc này đã chuyển hẳn từ săn bắn sang trồng trọt, chăn nuôi chỉ nhất thiết có trước nghề nông dùng cày. Hahn chẳng may đã đã làm mờ nhạt sự rạn rở của bản thuyết trình của ông khi nhấn mạnh vào sự kiện là các hình thức nguyên thủy của việc canh tác luôn luôn phò thác cho nữ giới. Nếu sự khẳng định này là có thật ở nhiều vùng châu Phi, ở Mélanésie và châu Mỹ thì các ví dụ ngược lại cũng nhiều không kém Châu Mỹ trước thời

Christoflu Colomb chưa biết đến cái cày, ấy thế mà từ bắc Arizona đến Pérou, đàn ông đã trồng trọt và ở gần khắp Polynésie cũng như vậy. Các ngoại lệ như thế cũng đầy rẫy ở châu Phi và nhất là trong các bộ lạc ở Soudan. Cho nên Nachtigall đã quan sát thấy, ở người Bornou, cả hai giới nam nữ đều cùng chia nhau công việc cuốc đất; ở chỗ khác, trồng trọt chỉ thuộc riêng lĩnh vực của nam giới. Thurnwald đã thử đính chính lại các điều khái quát của Hahn bằng cách gán cho người phụ nữ lao động không phải bằng cái cuốc mà là cái gậy bới đất. Song cách giải thích này cũng phải gạt bỏ, bởi vì, trong khắp Polynésie, chính nam giới mới sử dụng công cụ này, ấy là chưa nói đến nhiều ngoại lệ quan trọng ở châu Mỹ. Đây là điều khẳng định duy nhất của chúng tôi. Theo nhiều khả năng, đàn bà là những người đầu tiên trồng trọt, bởi vì trong các cộng đồng người đi săn, luôn luôn phụ nữ phải cung cấp thức ăn thực vật. Tuy nhiên, có nhiều biến đổi ở các địa phương đã diễn ra theo dòng thời gian trong sự phân công lao động giữa hai giới. Vậy thì không thể chấp nhận nguyên xi các lý thuyết của Hahn và Thurnwald.

Trong khi phụ nữ sáng lập nên nghề làm vườn thì việc thuần hoá gia súc như chân bò chẳng hạn, không nghi ngờ gì, chính là sự nghiệp của đàn ông. Nói chung, công việc chăm sóc các đàn gia súc ở trong tay nam giới và đôi khi họ đã bỏ bỏ giữ các đặc quyền của họ. Chúng ta đã ghi nhận là người Bantou cấm vợ họ bước vào khu đất rào kín của gia súc. Người Toda lại còn đi đến chỗ cấm vợ họ nấu thức ăn trong đó dùng sữa làm nguyên liệu. Song song với việc thuần hoá trâu bò, đàn ông cũng đã phát triển việc sử dụng cái cày trong nghề nông, như vậy là làm giảm đi tầm quan trọng tương đối của nữ giới góp phần vào việc ăn uống.

Ngoài các hoạt động kinh tế, chúng ta cũng phải xem xét các công việc về công nghiệp. Ở đây, như chúng tôi đã nói ở trên, chúng ta đứng trước nhiều biến đổi to lớn trong nội địa của cùng một vùng. Ví dụ, đối với phần lớn người bản xứ ở bắc Mỹ, việc thu hoạch da coi như nhiệm vụ rõ ràng của phụ nữ, nhưng tại vùng tây nam, lại là công việc của đàn ông. Đối với người Hopi ở miền bắc Arizona, chính nam giới lại se sợi và dệt vải, trong khi người Navaho láng giềng lại coi đó là công việc của đàn bà. Đối với nghề đồ gốm nguyên thủy chúng ta biết ơn Laufer đã có một công trình khái quát có thể ví như công trình của Hahn: bất cứ nơi nào có việc làm đồ gốm bằng tay thì đó là sự nghiệp của phụ nữ, nơi nào người ta dùng lò để làm gốm thì chính là nam giới đã sản xuất đồ gốm. Đúng là người Pygmées ở Ruanda làm các đồ đựng (bình, chậu) bằng đất và Desplagnes đã quan sát trong các bộ lạc ở Soudan thấy cả hai giới cùng làm bình, chậu, lọ. Nhưng những trường hợp như thế hoàn toàn là ngoại lệ, là đặc biệt.

Điều kiện của người vợ, người đàn bà trong xã hội là một vấn đề quan trọng đến mức chúng tôi phải dành một chương riêng, ở đây chỉ cần ghi nhận rằng mỗi dân tộc có những quan niệm truyền thống riêng của mình về bổn phận của nam giới và nữ giới, và rằng những biến đổi về mặt này sẽ không kém phần tác động đến đời sống gia đình. Một người Thonga có nhiều vợ trở thành một kẻ ăn bám các cô vợ làm vườn của mình. Một người vợ Kirghiz chăm lo các công việc nhà, còn chồng thì không chỉ trông đàn gia súc mà còn kiếm củi làm đất và chế tác dụng cụ gia đình. Người vợ Toda không có nhiệm vụ gì khác là xay và sàng ngũ cốc, lau quét lều và trang trí quần áo.

Vị thế lý thuyết của người phụ nữ ở đây chẳng sợ còn nguy cơ, vì chẳng nghi ngờ gì là nó đạt điểm thấp nhất ở người Kirghiz Hồi giáo và có thể nó không thuận lợi cho người Toda bằng người Thonga. Vấn đề duy nhất là sự phân công theo qui ước các công việc cho từng giới. Laufer đã nhiều lần nhấn mạnh rằng đến một trình độ văn minh cao hơn "các hình thức của cuộc sống gia đình Trung Quốc và các liên hệ tâm thần" cơ bản khác với chúng ta ở chỗ người vợ chẳng còn có gì để điều khiển bếp núc và thậm chí còn không bén mảng đến bếp. Bếp núc luôn luôn ở xa trung tâm ngôi nhà và không bao giờ còn được dùng làm địa điểm tập hợp.

SỰ TÁCH BIỆT NHỮNG NGƯỜI CHƯA LẬP GIA ĐÌNH

Trong các tục lệ làm cho đời sống gia đình nguyên thủy mang dấu ấn khác hẳn với chúng ta thì có sự tách biệt của nam và nữ chưa lập gia đình ở trong cộng đồng, sự tách biệt này xảy ra từ tuổi thiếu niên nhưng đôi khi cũng còn sớm hơn nữa. Ở bộ tộc người Dravidians tại nam Ấn Độ, con trai không ngủ với cha mẹ mà trên một chiếc ghế riêng, và con gái cũng có nơi ngủ riêng của mình do một bà mẹ coi sóc. Mỗi khối dân cư Kariera đều chia thành khu vực người chưa có gia đình bao gồm cả người nam góa vợ. Còn phụ nữ không lấy chồng và các bà góa thì ở khu vực thứ nhất. Chúng tôi đã mô tả tập tục người Massai theo đó các chiến binh trẻ chưa lấy vợ ở trong một trại riêng có rào xung quanh cùng với tất cả các cô gái trẻ, còn đàn ông đã có vợ thì có cơ sở riêng của họ.

Các tập quán này cho ta thấy một nguyên tắc là phân chia trong cộng đồng dựa trên số tuổi đời, không hề phân biệt giới tính. Những vấn đề bố trí và giải thích gắn với trên đây sẽ được bàn cãi chi tiết. Lúc này ta chỉ nên chú ý đến sự tan vỡ không tránh khỏi hay ít nhất sự suy yếu nghiêm trọng của quan hệ gia đình trong các trường hợp mà các thiếu niên theo các thể chế này phải tách biệt cha mẹ họ.

SỰ TÁCH BIỆT GIỚI TÍNH

Có một hiện tượng còn ảnh hưởng lạ lùng hơn đến gia đình với tư cách là một đơn vị xã hội, đó là sự phân ly chồng với vợ, hoặc bằng cách để nam giới ở một khu riêng, hoặc bằng loại trừ phụ nữ ra khỏi các hình thức hoạt động cộng đồng thu hút đặc biệt sự chú ý của nam giới.

Đây cũng lại là một vấn đề mà chúng tôi sẽ trở lại, nhưng chúng tôi cần nêu trước ngay một hoặc hai ví dụ đặc biệt.

Trong tộc người Hupa các người vợ sống tại nhà các gia đình mà chồng họ thường đến ăn cơm trước hoặc sau công việc hàng ngày của họ. Đến tối, đàn ông trở về phòng tắm hơi là nơi vừa để tắm theo kiểu Thổ Nhĩ Kỳ vừa là nơi họp và ngủ. Việc cách li với chồng này còn để lại rõ nét hơn ở nhiều nơi tại Mélanésie; trên đảo Bank và một số đảo khác đàn ông và cả thanh niên không những ngủ riêng, mà còn ăn riêng, và ở đó người ta đã sớm nhận ra phẩm chất người trong hội để hạn chế được chừng nào hay chừng ấy cái thời kì nhục nhã phải ăn chung với vợ. Cuối cùng, ta cần ghi nhận phong tục hầu như

phổ biến ở châu Úc là cảm phụ nữ làm các nghi lễ thiêng liêng, công việc này là của nam giới vào lúc nghiêm trọng.

VIỆC NHẬN CON NUÔI

Cấu tạo thực sự của gia đình có thể bị phai nhạt, biến chất bởi một gia đình hợp pháp theo đó cha mẹ nuôi con của người khác coi như con mình. Trong nhiều trường hợp những người con này có quan hệ họ hàng với bố mẹ nuôi nhưng đó không phải là một điều kiện cần thiết. Lý do nuôi con nuôi phổ biến là thiếu người nối dõi. Như vậy, một cặp vợ chồng người Tchoukche không con sẽ nuôi một con nuôi thường là con trai của một người bà con và con trai ấy sẽ thành người kế thừa chính. Như vậy, những quan hệ tình cảm gần gũi thêm rất nhiều các quan hệ bẩm sinh. Ở tộc người thổ dân Crow, người ta thường nuôi con của anh hoặc chị mình và như vậy người ta biểu lộ đôi điều thái quá trong biểu hiện tình cảm như muốn qua đó bù vào điều mà sợi dây này có phần giả tạo. Nhưng có lẽ không ở đâu mà việc nhận con nuôi lại nhiều như trên đảo Murray, trong eo biển đông Taorres, ở đó trẻ em được nhận nuôi ngay từ khi ra đời và hoàn toàn do cha mẹ nuôi chăm sóc, dạy dỗ, khiến cho những người con này đến lúc trưởng thành hoặc ngay cả lúc lia đôi, không biết được can cước bố mẹ thật của chúng.

TÓM TẮT

Tuy rằng tính chất các gia đình cổ sơ, nguyên thủy đã bị thay đổi đáng kể bằng các tục lệ như chúng tôi vừa phác họa,

nhưng các sự biến chất này không làm tổn thương đến nguyên tắc hai bên. Một người đàn ông có thể dành phần lớn thời giờ làm việc hoặc nghỉ ngơi xa vợ mình. Nhưng anh ta không vì thế mà không bị gắn bó với cô ta vì lợi ích chung của con cái thực của mình hay coi như chính thức. Những nhận xét tương tự như vậy được áp dụng cho mọi tình huống khác đã được ghi chép, đôi khi có tác động một cách kì lạ, theo quan điểm những người da trắng, đến tính năng động của cuộc sống gia đình. Nhưng không vì thế mà gia đình hai bên chồng vợ và gia đình tay đôi kém đi tính chất là một đơn vị tuyệt đối phổ biến trong xã hội loài người.

Chương V

CÁC QUY TẮC VỀ HỌ HÀNG

Trong phần minh chứng của tôi về tính chất hai chiều của gia đình, tôi đã nhấn mạnh đến những mối quan hệ xã hội tồn tại giữa cá nhân và họ hàng, về phía ngoại cũng như nội. Thực tế, luật lệ cổ sơ còn đi xa hơn về xác lập những chức năng rõ ràng cho mỗi đời họ, dù là họ hàng theo huyết thống hay do hôn phối. Trong xã hội chúng ta, không quy định thái độ cụ thể phải tuân theo khi cư xử với ông cậu ruột, đứa con cô em hoặc ông chú rể, chồng bà cô ruột. Trong các cộng đồng cổ sơ, ngược lại, một cách cư xử riêng biệt có thể được quy định chặt chẽ cho mỗi họ hàng, xa hay gần. Từ góc nhìn của mọi cá nhân, điều đó có nghĩa là các thành viên trong bộ tộc anh ta được sắp xếp thành nhiều loại khác nhau, mỗi loại đòi hỏi một tổng thể các quy tắc xã hội phải tuân theo, phục vụ cho một cá nhân thuộc đẳng cấp nào đó, với thành viên một đẳng cấp khác. Khoảng cách họ hàng gần có thể quan trọng hay không quan trọng, thông thường như Radcliffe-Brown đã giải thích, một người Kariera có cách cư xử giống nhau với họ hàng gần cũng như xa, được chỉ định bằng một tên gọi, nhưng nếu là người họ gần thì mức độ bắt buộc phải cao hơn. Như tác giả này còn nhận xét thêm, một thổ dân có thể rất bối rối, không biết phải cư xử như thế nào với một người khách lạ, không thuộc một loại họ hàng nào như đã được ấn định. Điều thường hay xảy ra trong trường hợp đó, chính là, hoặc theo điều luật tương tự hoặc do hôn phối với một thành viên trong cộng

đồng, cuối cùng người khách mới tới được hưởng một vị thế xác định. Vì vậy, trong một bộ tộc thổ dân vùng đồng cỏ, một chàng trai gặp một thiếu nữ xa lạ và nhận cô nàng làm em nuôi, nghiễm nhiên thiếu nữ này trở thành em nuôi của tất cả các anh em chàng trai và do vậy không một ai được lấy thiếu nữ đó làm vợ. Trong đời sống thực, ở đó những mối nhân quả như vậy được tuân thủ đến cùng, cô thiếu nữ xa lạ sẽ trở thành con gái của bố mẹ người anh nuôi, thành cô em chồng đôi với các bà chị dâu. Nói gọn, cô ta trở thành em nuôi của cả gia đình và các mối quan hệ xã hội của cô ta sẽ được coi là bình thường, tự nhiên.

Tính chất các quy tắc về họ hàng như vậy dẫn đến sự khác nhau trong đời sống gia đình các bộ tộc và khiến cho đời sống cổ sơ đối nghịch với đời sống chúng ta. Các quy tắc đó có nhiều và đa dạng đến mức cần thiết phải dành cho chúng hẳn một chương. Các quy tắc đó kéo dài cùng một lúc những nghĩa vụ đối với họ hàng, những quyền lợi được họ hàng, được thừa hưởng tài sản của họ cũng như sự cấm kỵ nghiêm ngặt về một số mối quan hệ hoặc sự chấp thuận các mối quan hệ hết sức đặc biệt. Việc nghiên cứu có hệ thống vấn đề này, nhờ rất nhiều vào sự nỗ lực của Rivers, cũng chỉ mới ở những bước đi đầu tiên. Tuy nhiên, từ khối lượng đồ sộ các sự kiện thực tế, ta đã có thể rút ra một số kết luận có giá trị.

HỌ NGOẠI VÀ HỌ NỘI

Một số mối quan hệ đặc biệt với họ ngoại hoặc họ nội tác động sâu sắc đến các mối quan hệ xã hội. Ví dụ, khi cô em gái một bà mẹ có khả năng, theo tục *sororat*, trở thành vợ lẽ của người bố, thái độ lúc ban đầu của con cái đối với bà vợ lẽ tất

nhìen chịu ảnh hưởng của tình thế đó và ngược lại. Cũng tương tự như thế, có lúc tục *levirat* tạo ra giữa chú và cháu ruột một mối quan hệ hoàn toàn không thấy có trong xã hội của chúng ta. Đã tồn tại những điều bắt buộc trong mối quan hệ với các họ hàng bên nội hay bên ngoại, chúng cũng có thể có tầm quan trọng đáng kể.

Các nhà dân tộc học dùng từ "chế độ quyền cậu" để gọi các tập tục quy định một cách đặc biệt mối quan hệ giữa cháu và ông cậu ruột. Những mối quan hệ này thường mang tính chất hài hước, mà chúng ta hãy trở lại xem xét ở phía sau. Xét từ góc độ nghiêm túc hơn, những tập tục này đề ra những quyền lực đặc biệt cho ông cậu và quyền thừa kế của ông ta không phải thuộc về con trai mà thuộc về đứa cháu con bà chị ruột. Người ta đã cung cấp một số dẫn chứng về hiện tượng này, chú rể tộc người Kai phải được ông cậu chấp thuận khi định cưới cô thiếu nữ nào làm vợ, và khi các bà vợ goá tộc người Thonga chuyển giao thừa kế, chúng ta đã thấy là, đứa cháu có thể tiếp nhận bà vợ của ông cậu ruột. Những hiện tượng kiểu này có nhiều. Trong tộc người Winnebago vùng Wisconsin, như Radin cho chúng ta biết, đứa cháu trở thành tôi tớ phục vụ trong nhà ông cậu ruột và xưa kia đi theo ông cậu trong chiến trận như một lính hầu. Ngoài ra, đối với ông cậu đứa cháu được phép có cách cư xử thoải mái mà đối với ông chú ruột thì tuyệt đối cấm, chẳng hạn có thể tự do chiếm đoạt tài sản của ông cậu. Ở tộc người Omaha, ông cậu ruột thực hiện sự giám sát tuyệt đối đối với các cháu mồ côi, và ngay cả khi bố mẹ chúng còn sống, ông ta cũng biểu thị sự nhiệt tình của người cha để bảo vệ chúng hoặc để rửa một nỗi nhục mà chúng phải đối mặt. Trong các gia đình Hopi, chính ông cậu ruột là người dạy dỗ các cháu hiểu biết truyền thống và nghĩa

vụ của chúng trong việc thờ cúng. Trên vùng bờ biển xứ Colombie thuộc Anh, đứa cháu tới sống với ông cậu ruột, lao động cho ông ta, cưới con gái ông cậu và trở thành người thừa kế hợp pháp của ông ta. Người ta đã phát hiện những tập tục tương tự ở châu Đại Dương.. Người dân đảo vùng eo biển Torrès vui vẻ nghe theo lời ông cậu ruột hơn là ông bố và chính ông bác ruột(anh cả của mẹ) là người bảo trợ cho anh ta trong buổi lễ thành đinh. Ở đây, cũng như ở tộc người Winnebago, một người có thể giành lấy tất cả mọi thứ của ông cậu ruột. Điều này được áp dụng triệt để ở tộc người Fidfi. Ở châu Phi, tục quyền cậu cũng khá là phổ biến. Ở tộc người Makode vùng đông Phi, sự chấp thuận của ông cậu ruột là cần thiết cho đám cưới của đứa cháu gái và chính ông cậu được nhận một phần khoản tiền nộp cưới, trong khi chính đứa cháu trai con bà chị được quyền thừa kế tài sản của ông cậu ruột. Ở vùng thượng Ghi-nê, tộc người Anglo-Ewe thừa nhận quyền lực của ông cậu ruột đối với các cháu cao hơn quyền lực bố đẻ của chúng. Đứa cháu ăn thừa tự ông cậu ruột phải lao động cho ông cậu và đi theo ông ta trong các chuyến du hành. Ở tộc người Nandi vùng đông Phi, chắc là thuộc tộc Hamit, ông cậu ruột đồng ý cho phép làm lễ cắt bao quy đầu cho đứa cháu, ông ta có quyền được nhận một con bò cái sau chuyến cướp phá thắng lợi một cách rực rỡ của đứa cháu và không có gì đáng sợ hơn là làm cho ông cậu nổi giận.

Quả thực, những sự kiện giống nhau như vậy không phải là sự gán ghép tùy tiện, nhưng tục quyền cậu lại gắn bó chặt chẽ với một số hiện tượng khác của đời sống cổ sơ mà chúng ta còn chưa mô tả, và sẽ dành lại ở phần sau cuộc thảo luận về ý nghĩa của nó. Điều mà chúng ta quan tâm ở đây, chính là việc chuyển giao bất ngờ tất cả những gì mà chúng ta coi là quyền

lực của người cha đặt lên vai ông câu ruột, cùng cái khuynh hướng cũng rất lạ của ông câu ruột coi đứa cháu là người bạn đồng hành và người thừa kế của mình. Thật là thừa khi muốn chứng minh rằng đời sống gia đình trong những điều kiện như vậy đã mang một bộ mặt khác hẳn.

Có những quy tắc cũng rất rõ ràng về vấn đề họ nội. Rivers đã cung cấp cho chúng ta một số thông tin về vai trò cực kỳ quan trọng của bà cô ruột trong các cộng đồng người châu Đại Dương trên các đảo Bank, bà cô ruột không những được kính nể hơn mẹ đẻ, mà chính còn người lo thu xếp đám cưới của các cháu và có thể phủ quyết một hôn lễ được dự kiến. Bà cô ruột có thể làm chủ tài sản của đứa cháu cũng như đứa cháu được thừa kế tài sản của ông em trai bà ta, và đến lượt đứa cháu có thể lấy tất cả của cải của bà cô ruột. Quyền lực của bà cô ruột đối với các cuộc hôn nhân thường xảy ra ở Mélanésie và vươn tới cả tộc người Thonga vùng nam Phi chúng ta không biết gì nhiều về bà cô ruột, ngoại trừ việc người ta rất kính trọng bà, trong lúc đó ở tộc người Toda, bà ta chính là người chọn đặt tên cho một bé gái sơ sinh. Ở tộc người Hopi, chức trách này đối với tất cả trẻ sơ sinh thuộc về bà nội. Người tộc Crow có cả một loạt tập tục đối với chú, bác, cô họ nội và với tất cả họ hàng xa hơn, thậm chí với cả những người khách lạ được coi vào hàng chú, bác, cô ruột. Tất cả các nhân vật này đều được kính nể, dù cho tuổi tác, giới tính của họ thế nào cũng không một ai dám đi qua trước mặt họ. Chính họ phần lớn được nhận các quà biếu khi đứa cháu trở về với món chiến lợi phẩm thu được của kẻ địch và lúc đó ông chú ruột sẽ ca ngợi chàng thanh niên trong tất cả các khu trại. Những danh hiệu vẻ vang được mượn từ một người họ nội và những biệt hiệu cũng bắt nguồn từ những chiến công của người này hơn là những chiến

công của chính chàng thanh niên. Ngoài những điệu đà nều, người Hidatsa, có họ với người Crow, tuân theo một quy tắc đám tang của một người phải do họ hàng bên nội dẫn đầu.

Những quy tắc vừa kể, đánh dấu đến thái độ cư xử giữa họ hàng theo huyết thống dù cho tác động mạnh mẽ tới các mối quan hệ xã hội đến đâu, cũng bị nhạt nhòa bởi những luật lệ không kém về ý nghĩa và còn nổi trội hơn, liên quan đến họ hàng do hôn phối. Cụ thể là đến hai bên thông gia.

CẤM KỴ ĐỐI VỚI BỐ MẸ VỢ, BỐ MẸ CHỒNG

Trong số rất đông các bộ tộc cổ sơ, người chồng hoặc hiếm hơn là người vợ, tuân theo các mối quan hệ gần như đặc biệt đối với bố mẹ vợ hay bố mẹ chồng. Nảy sinh, hoặc là một sự cắt đứt hoàn toàn mọi tiếp xúc trực tiếp với họ hay một người trong số họ, hoặc là một sự tiếp xúc trực tiếp, có thể được thay đổi sau một vài năm kể từ khi đôi vợ chồng trẻ lấy nhau hoặc nhờ vào một hành động đặc biệt. Một loạt sự kiện cụ thể giúp chúng ta hiểu được văn hóa này.

Một nàng dâu Youkaghir không được nhìn thẳng vào bố chồng, anh em chồng cũng như một chàng rể, không được nhìn thẳng bố hay mẹ vợ. Khi hạ lệnh cho con rể - như ta còn nhớ - sống trong nhà vợ, ông bố vợ nói với anh ta một cách gián tiếp hoặc nói bóng gió. Nàng dâu không được cời trần trước bố mẹ chồng, cũng như bố chồng không làm như vậy trước mặt con dâu và một quy tắc tương tự áp dụng cho người vợ và ông anh cả chồng mình. Những bộ tộc khác vùng Sibérie có những tập tục giống như vậy. Không một nàng dâu Ostiak nào được xuất hiện trước bố mẹ chồng cũng như không một chàng rể nào

được gặp mặt mẹ vợ, nếu như hai vợ chồng chưa có con, nếu hai bên tình cờ gặp nhau, họ phải tự che mặt và nàng dâu tiếp tục phải che mặt suốt cả cuộc đời. Trước khi khoản tiền cưới được giao nộp trọn vẹn, chàng thanh niên đến thăm người yêu phải xoay lưng lại phía bố vợ hoặc nếu tình cờ gặp ông ta thì phải che mặt đi. Nàng dâu Bouriate không bao giờ gọi tên tục bố mẹ chồng, khi nói chuyện với họ, không bao giờ được bỏ khăn che mặt khi đứng trước bố chồng hay một người họ hàng cao tuổi hơn, không được thay áo trước mặt họ, không được ngủ chung dưới một mái lều cũng như không được gặp họ trên đường đi hoặc cùng du hành với họ trên một chuyến xe. Họ cũng vậy, ngược lại, không được cởi bỏ hay mặc quần áo trước mặt con dâu, hoặc nói chuyện tục tĩu khi có mặt con dâu, họ phải đánh động trước khi tới gần để nàng dâu sửa lại tư thế, quần áo. Người Kalmouk cũng tuân theo những hạn chế như vậy, người Thổ Nhĩ Kỳ vùng núi Altai, người Kizghiz. Nàng dâu Kizghiz không bao giờ nhìn mặt bố chồng hay một người họ hàng cao tuổi hơn, không được gọi tên tục họ, ngay cả khi tên của họ trùng với tên các đồ vật thông dụng. Có một giai thoại nói về một nàng dâu Kizghiz vốn bị cấm không được dùng các từ: cừu, sói, nước, cỏ, bởi những từ này là tên một số người trong gia đình nhà chồng. Một lần, chị ta phải báo cho chồng biết là một con sói bắt một con cừu, lúi qua một đám cỏ phía bên kia dòng suối, chị ta phải cầu cứu tới câu nói như sau: "Anh trông kìa, con" hú" đang cắp con "be" chui qua đám "thì thâm" ở phía "lấp lánh bên kia".

Hầu như có thể hiểu và giải thích được do có sự mở rộng tập tục mà một nhóm bộ tộc ở Sibérie sống gần những bộ tộc khác và có mối quan hệ văn hoá gần gũi, đã có chung một số điều cấm kỵ như nhau. Nhưng chúng ta sẽ giải thích như thế

nào trường hợp các tục lệ tương tự trong một vùng cách xa đến như Tây Lan? Ở đây, trong tộc người Vedda, chàng rể không được đến gần, hoặc bất kỳ vì lý do nào chạm vào người bà mẹ vợ. Nếu gặp bà ta trên đồi tranh, anh ta phải tránh đi lối khác, anh ta không được vào mái lều mà bà ta đang ở đó một mình và không được nhận thức ăn trực tiếp từ tay bà, nếu không qua trung gian một người thứ ba, hơn nữa, anh ta không được nói chuyện với bà, trừ phi ở nơi đông người. Những cấm kỵ tương tự có giá trị giữa một người đàn ông và cô con dâu. Ngoài ra, tất cả những họ hàng do hôn phối như vậy tránh gọi lẫn nhau bằng tên tục mà thường gọi theo vị trí họ hàng.

Điều cấm kỵ kiểu này có mặt trên mọi khu vực trái đất. Trên các đảo Bank, ở Mélanésie, anh con rể không được gọi tên tục bố mẹ vợ, con dâu cũng như vậy đối với bố chồng, mọi từ có dính dáng đến tên tục của họ được xóa khỏi vốn từ vựng và thay thế bằng những câu nói lóng. Ngoài ra, một chàng rể không bao giờ nói đùa với bố vợ, anh ta không được gọi ông ta một cách quá thân mật và không được lấy bất cứ đồ vật nào ở phía trên đầu ông ta.

Còn về bà mẹ vợ, nếu bà đang đứng gần cửa ra vào, anh con rể không được bước vào nhà, và nếu như gặp bà trong rừng, anh ta phải rẽ lối, tìm một đường vòng tránh gặp bà ta. Về phía bà mẹ vợ, bà không được đi gần gốc cây mà anh con rể đã trèo lên, cũng như không được uống nước ở trong ống bương mà anh ta đã vác về, và nếu cần anh ta giúp sức, bà mẹ vợ phải nhờ qua cô con gái. Những vi phạm những quy tắc này sẽ bị phạt tiền. Những luật lệ tương tự áp dụng cho mối quan hệ giữa nàng dâu và bố chồng.

Nếu chúng ta chuyển sang các vùng khác của châu Đại

Dương, chúng ta sẽ thay người Bukaua trong vịnh Huon ở Tân Ghi - nê không cho phép con rể và bố mẹ được chạm vào người nhau, cũng như gọi tên tục của nhau. Bố vợ phải che mặt khi ăn uống trước mặt con rể, bởi lẽ, nếu anh này nhìn thấy bố vợ há miệng, ông ta tự cảm thấy xấu hổ và bỏ trốn vào rừng. Nếu ông muốn mời chàng rể miếng trâu, ông ta không được đưa tận tay anh ta mà đặt lên một chiếc lá. Ở phía tây eo biển Torrès, con rể cũng như con dâu không bao giờ gọi tên tục bố mẹ vợ, bố mẹ chồng, anh con rể chỉ nói chuyện với bố mẹ vợ qua trung gian là vợ mình, hoặc trong trường hợp hết sức cần thiết, lúc đó anh ta sẽ nói ít và nói nhỏ. Còn con dâu không bao giờ đưa trực tiếp đồ ăn, thức uống cho bố chồng mà phải qua bà mẹ chồng.

Trên toàn bộ châu Úc, ta gặp phải những hạn chế như vậy. Mẹ vợ và chàng rể phải tránh gặp mặt nhau và trong một số địa phương, bà ta coi như không nghe thấy tên chàng rể. Một cuộc tiếp xúc tình cờ giữa mẹ vợ và chàng rể có thể dẫn tới vụ ly dị của đôi vợ chồng trẻ, cũng như một vi phạm điều cấm kỵ sẽ mang tới hậu quả là chàng rể phải lưu đày. ở một vài bộ tộc thậm chí chàng rể còn lĩnh án tử hình. Trong tộc người Kariera, để tránh cho chàng rể khỏi nhìn thấy bà mẹ vợ, người ta đặt xen giữa nơi ở của hai người một túp lều hoặc những bó cây, nhưng điều cấm kỵ sẽ giảm dần theo thời gian. Trong bộ tộc này và chắc chắn trên toàn bộ châu Úc, các nàng dâu không buộc phải tránh mặt bố chồng.

Ở châu Phi, tình hình tương tự không kém phần đáng chú ý. Một người Zoulou, khi vô tình gặp mẹ vợ bên dùng tấm mộc che kín mặt và nếu bà ta đi ngang qua trước mặt giữa lúc anh ta đang ăn uống, anh ta bèn nhổ hết thức ăn trong miệng, anh

ta không bao giờ gọi tên tục của bà.

Tuy nhiên, cùng với thời gian, độ nghiêm cấm của các quy tắc đó giảm đi khá nhiều. Những tập tục tương tự đã được Frazer phát hiện trong một số bộ tộc Bantou cũng như ở tộc người Massai. Hình như các tập tục này không phổ biến ở vùng tây Phi, tuy rằng trong tộc người Matseewe, có chuyện cấm bố mẹ vợ ăn uống ở nhà con rể và ngược lại. Vi phạm quy tắc này được coi như là một vết nhục và có thể làm cho đôi vợ chồng con rể không sinh con.

Ở châu Mỹ, dẫn chứng có rất nhiều. Một người Crow không được nói chuyện với bố mẹ vợ, ngược lại cũng vậy. Đối với bố vợ, điều cấm kỵ có nói lỏng nhưng đối với mẹ vợ điều đó được tuân thủ triệt để. Con rể chỉ được nói với mẹ vợ qua người trung gian là vợ mình. Anh ta không được gọi tên tục mẹ vợ hoặc dùng một từ nào gần giống với tên đó. Điều cấm kỵ sau cùng này kéo theo thói quen nói vòng vo, giống như ở tộc người Assiniboin, muốn chỉ một con dao người ta nói "đồ vật sắc nhọn" và để chỉ con ngựa sẽ là "con vật ta cưỡi". Gọi tên tục bố mẹ vợ sẽ là một cử chỉ thiếu lễ độ. Xưa kia, có thể xóa bỏ điều cấm kỵ bằng cách trịnh trọng dâng tặng bố mẹ vợ một quà biếu có giá trị, ở tộc người Hidatsa và người Mandan thì bằng cách mang tới mảnh da đầu của một kẻ thù. Ngoài ra, một bà vợ Crow có thể, khi con gái mình chết, bỏ qua mọi điều hạn chế và nói chuyện với con rể như với con trai mình vậy. Không có điều cấm kỵ tương ứng giữa nàng dâu và bố chồng trong tộc người Crow, nhưng ngược lại, người ta lại thấy ở các tộc người Dakota, Assiniboin, Kiowa, Arapaho và Omaha có điều cấm kỵ như vậy cũng tồn tại trong quy tắc quan hệ giữa con rể và mẹ vợ.

Trái ngược với điều đó ta có thể dự đoán, ở bất cứ nơi nào chúng ta thu thập được dấu hiệu về hình thái chủ quan của các điều cấm kỵ đó, người ta không thể tìm thấy một vết tích nào của sự xung khắc giữa con cái và bố mẹ, những người bị trói buộc, cấm kỵ, mà duy nhất chỉ thấy những biểu hiện của sự kính trọng lẫn nhau. Một người thông dịch Hidatsa lấy cô vợ thuộc bộ tộc Arikara, trong bộ tộc này không có những tập tục như vừa kể. Vì vậy, một hôm các bạn người Hidatsa thấy mẹ vợ nói chuyện với anh ta, họ kinh hãi kêu lên: "Joe này, mẹ vợ cậu nghĩ như thế nào đấy? Hình như bà ấy chẳng tôn trọng cậu chút nào cả".

Căn cứ vào sự lan toả hết sức rộng lớn của các điều cấm kỵ đối với hai bên thông gia, ta có thể phỏng đoán về tính phổ biến tuyệt đối của các quy tắc đó và chúng nếu có vắng mặt ở một đôi nơi, ta có thể giải thích rằng các nhà khảo sát có khả năng đã bỏ sót. Một tài liệu khảo cứu, tuy là xuất sắc vẫn rất có thể không có một dòng nào nói tới tập tục này, nhưng bản thân việc bỏ sót như vậy cũng không có ý nghĩa gì lớn. Tuy vậy ở bắc Mỹ, khu vực từ nhiều năm nay, người ta theo đuổi việc nghiên cứu có hệ thống sự phân bố các điều cấm kỵ, hình như đã chứng minh được là những bộ tộc hoàn toàn không biết đến tập tục này chiếm con số khá lớn. Trong số bộ tộc đó, có thể các tộc người Nutka, Arikara, Zuni, Hopi, một vài nhóm Shoshoni vùng cao nguyên và một vài bộ tộc xứ Californie. Ngoài ra, điều cấm kỵ phổ biến trong các thổ dân vùng đồng cỏ và có thể gặp lại ở đông nam trong các nhóm di cư vùng tây nam, ở một vài bộ tộc Californie và trên vùng bắc xứ Colombie thuộc Anh.

Bài toán thứ nhất ta phải tìm lời đáp là vấn đề phân bố

theo địa lý. Những tập tục giống nhau đến như vậy vì sao có thể lan toả rộng khắp đến như thế? Ta không thể không nghi ngờ có vấn đề phạm vi lan toả. Thực tế vùng Sibérie, chẳng hạn, nêu rõ hình thái giống nhau đến từng chi tiết khiến ta không thể nào chỉ giải thích bằng một nguồn gốc chung. Cũng như vậy, khi mà trong tất cả các bộ tộc người Shoshoni vùng cao nguyên, chỉ có các bộ tộc nào tiếp xúc với các bộ tộc vùng đồng cỏ phía bắc mới tuân theo điều cấm kỵ, chúng ta có thể tính toán để kết luận là họ đã học theo tập tục của bạn láng giềng. Nhưng, giải thích thế nào về điều cấm kỵ gọi tên tục giống hệt nhau giữa tộc người Kizghiz vùng Trung Á và người Assiniboin vùng Montana, cả hai đều thay thế các từ thông dụng hàng ngày bằng những tiếng lóng? Về phần tôi, tôi nhìn thấy ở đây, một dẫn chứng đáng chú ý về những tập tục giống nhau đã phát triển một cách độc lập. Thật vậy, trong lúc bản thân điều cấm kỵ thì giống nhau nhưng lại được áp dụng cho những người khác nhau. Ở tộc người Kizghiz, đó là nàng dâu phải dùng tiếng lóng thay cho tên tục bố chồng, còn người Assiniboin thì chàng rể là người bị cấm gọi tên tục bố vợ. Nhưng, khả năng vay mượn phát triển tới đâu? Các tập tục kiểu đó được phát tán theo cơ chế nào? Đây không thể là chuyện một thủ lĩnh đi chinh phục đã áp dụng tập tục cho các bộ tộc bị khuất phục, giống như người Trung Quốc bị bắt buộc phải tết tóc đuôi sam. Ngoài ra những tục lệ đó mang tính chất nội bộ và bí mật nên một vị khách qua đường không thể nào hiểu nổi, vị khách này giỏi lắm chỉ có thể nhận thấy một vài người trong gia chủ tránh mặt lẫn nhau, nhưng không biết tí gì về quan hệ họ hàng của họ, vì vậy vị khách đó không thể nào mang theo về bộ tộc mình, một tập tục giống như vậy. Điều chắc chắn, nếu vị khách đó quan sát thấy một nàng dâu tránh mặt bố mẹ

chong, thì không phải quang cảnh đó sẽ thúc đẩy anh ta khi trở về nhà, sáng tác ra một điều luật mới quy định một chàng rể phải tránh mặt bố vợ hay mẹ vợ, hoặc là áp dụng điều cấm kỵ gọi tên tục cho một trật tự họ hàng hoàn toàn khác hẳn. Khái niệm này chỉ có thể hiểu thấu được một khi có sự tiếp xúc gần gũi, nếu nó không bị vứt bỏ như một hành động kỳ dị của bọn người man rợ thì sẽ chấp thuận đúng như von dĩ nó có. Phần nhiều, tôi tin chắc như vậy, khái niệm đó đã lan toả thông qua các cuộc hôn nhân giữa hai bộ tộc. Một người ngoài bộ tộc trước đây đã lớn lên với ý tưởng là bà mẹ vợ, hoặc đối với một phụ nữ thì anh con rể là những người bị cấm kỵ trong quan hệ và rằng mọi lối cư xử khác đi sẽ gọi là đáng nực cười nếu không gọi là bỉ ổi, người khách đó có thể dựa vào ảnh hưởng của bản thân mình để sửa đổi các tập tục của bộ tộc do việc noi gương người đó. Điều cấm kỵ thâm nhập vào một bộ tộc trước đó không hề biết đến nó, nhưng việc bắt chước này không có khả năng làm nảy sinh theo dấu óc cụ thể của người cổ xưa - một cách làm hoàn toàn khác trước. Chính vì vậy, tôi loại bỏ ra khỏi tất cả mọi sự xem xét cái giả thiết là điều cấm kỵ của người Kizghiz và điều cấm kỵ của thổ dân vùng đồng cỏ có mối tương quan lịch sử gần gũi.

Vấn đề có hơi khác nếu chúng ta so sánh thực tế giữa châu Phi và châu Úc hoặc giữa vùng Mélanésie và châu Mỹ, bởi lẽ ở đây, luật lệ áp dụng cho các cá thể giống nhau và thực sự có sự đồng nhất đáng kinh ngạc. Nói về một số chi tiết nổi bật, tuy nhiên, chúng ta phải nhắc lại với nhau rằng mọi điều cấm kỵ nghiêm ngặt đều thể hiện dưới một số hình thái: ví dụ, một chàng rể bắt buộc phải tìm đường đi vòng nếu tình cờ anh ta gặp mẹ vợ. Cũng như vậy, nếu người dân đảo Bank và người Crow không được dùng một số từ trùng với tên tục của hoặc bố

hoặc mẹ vợ, tất yếu cách nói lóng xuất hiện. Những trường hợp đặc biệt như vậy, cũng không có sức thuyết phục như lúc ban đầu ta tưởng. Ngoài ra, vấn đề là phải biết được các sự kiện đơn giản các cá nhân có cùng một đời họ tránh gặp mặt nhau liệu có là dấu hiệu về một nguồn gốc chung hay không? Lời đáp một phần tùy thuộc ở cách gọi tên tập tục đó, bởi nếu như tập tục này nay sinh từ những điều kiện giống nhau ở các địa phương khác nhau, giả thuyết về nguồn gốc độc lập càng được củng cố vững chắc hơn. Tạm thời gác bỏ điểm này, tôi tán thành ý kiến là cơ chế của việc vay mượn các tập tục riêng biệt cũng như sự vắng mặt các tập tục đó được chứng minh ở một số vùng chưa có thể khẳng định việc lan toả một cách độc lập của chúng trên các lục địa. Chúng ta đã thấy là muốn cho tập tục này lan toả cần phải có mối quan hệ hết sức gần gũi, khó mà tưởng tượng được, kể cả khi có sự tiếp xúc theo kiểu nào đó giữa châu Úc và châu Phi, hoặc giữa vùng Mélanésie và châu Mỹ. Quả thật, rất ít khả năng là một tập tục đã không thể lan qua khắp vùng Californie, hoặc chuyển từ tộc người Hidatsa sang những người láng giềng Arikara, hay từ người Omaha sang người Pawnee sống ngay bên cạnh lại có thể băng qua các đại dương. Vì vậy, tôi kết luận rằng việc lan toả đã giữ một vai trò nào đó trong lịch sử sự cấm kỵ đối với bố mẹ vợ, bố mẹ chồng, nhưng hợp lý hơn thì phải nhìn nhận nó có bước phát triển độc lập trong những khu vực địa lý khác nhau.

Tiếp theo, chuyển qua vấn đề cách gọi tên, chúng ta đã thấy lý thuyết do Frazer đưa ra, mặc dầu còn nhiều nhược điểm, cũng không thể bị bác bỏ hoàn toàn. Frazer đã nhận xét có lý rằng các qui tắc về cấm kỵ, không chỉ hạn chế dành cho bố mẹ vợ, bố mẹ chồng, mà cũng có thể áp dụng cho cả anh chị em ruột, chẳng hạn theo Frazer tất cả những luật lệ kiểu đó

phải được xếp chung vào một loại và chúng mang ý nghĩa và những biện pháp phòng ngừa có mục đích đẩy lùi những dự định quan hệ giới tính giữa các cá nhân, cuộc hôn phối giữa các cá nhân, vì một lí do nào đó, bị phỉ nhổ dưới con mắt đạo đức cộng đồng. Cách giải thích này, như Frazer thừa nhận, đã gặp phải một ý kiến phản bác nghiêm túc, tuy rằng ý kiến đó ông ta có thể tranh cãi được, nội dung ý kiến phản bác là sự tồn tại của những điều cấm kị hạn chế những mối quan hệ xã hội giữa các cá nhân cùng giới. Những cấm kị đó, theo Frazer là bước mở rộng thứ yếu của các lúc qui tắc ban đầu áp dụng cho các cá nhân khác giới. Chúng ta không thể nào tranh luận các giả thuyết của Frazer mà không dự đoán về những gì mà chúng ta phải đề cập đối với các tập tục khác trong quan hệ họ hàng. Tuy nhiên ta có thể có nhận xét. Dù cho nếu chúng ta thừa nhận rằng các điều cấm kị đã trói buộc các cá nhân mà nếu xảy ra hôn phối giữa họ với nhau thì là chuyện loạn luân, cũng không phải vì thế mà mục đích các điều cấm kị lại là ngăn chặn các mối quan hệ giới tính giữa các cá nhân này. Ta có thể chấp nhận mối tương quan thực tế nhưng đã gạt bỏ điều khẳng định về nguyên nhân sẽ trở lại vấn đề này ở đoạn sau.

Một cách giải thích điều cấm kị đối với bố mẹ vợ, bố mẹ chồng về khuynh hướng thì đồng nhất, nhưng các động cơ thì được rút ra từ tâm phân học do Sigmund Freud nêu lên. Những ý kiến của tác giả này xứng đáng được coi trọng xem xét, không chỉ vì bản thân chúng mà vì chúng là điển hình cho toàn bộ cách giải thích các hiện tượng xã hội theo tâm lí học về các hiện tượng liên quan đến điều cấm kị đối với bố mẹ vợ. Freud áp dụng khái niệm tính hai mặt có nghĩa là ông nhìn nhận chúng dựa trên cơ sở một sự hoà trộn lòng quý mến và ác cảm. Theo ông, một số những động cơ ác cảm đã bộc lộ rõ nổi ám

ức của bà mẹ phải trao gả con gái, lòng ngờ vực đối với người khách lạ, ý thích muốn duy trì địa vị thống trị mà bà ta đã tạo lập trong gia đình mình; thái độ ghét cay ghét đắng rõ rệt của người đàn ông đối với tình trạng phải lệ thuộc vào một người khác, lòng ghen tức đối với tất cả những ai đã đi trước anh ta trong việc âu yếm quý mến cô vợ, sự chối bỏ của anh ta không muốn thấy những giấc mơ tình ái của mình từ nhiều khía cạnh bị rối loạn bởi hình ảnh của một phụ nữ, tuy người phụ nữ này (tức bà mẹ vợ - ND), một mặt gợi lại hình ảnh cô vợ anh ta, mặt khác lại thiếu hẳn vẻ đẹp và nét trẻ trung. Freud đã bổ xung vào tất cả yếu tố đó, những nhân tố tiềm ẩn có tính đặc thù theo tâm phân học. Đời sống tâm lí - tình dục của bà mẹ vợ đã nhiều tuổi, sớm bị gián đoạn; giờ đây bà ta chỉ có thể thoả mãn các nhu cầu xúc cảm của mình bằng cách hoà đồng với tâm lí của con gái. Tuy nhiên, việc đồng hoá với con gái dễ dàng dẫn tới tình yêu đối với người đàn ông mà con gái mình yêu và trong mối mâu thuẫn các tình cảm nảy sinh từ việc đó, yếu tố thù nghịch và tàn bạo của niềm say mê được chĩa vào anh con rể, cốt để dập tắt thật chắc chắn cái cảm xúc loạn luân bị ngăn cấm.

Anh con rể, mặt khác cũng bị những rung động tương tự thúc đẩy. Theo tâm phân học anh ta đã chế ngự được lòng say mê của con trẻ đối với mẹ mình và thay thế hình ảnh mẹ mình bằng một người đàn bà lạ. Sự xuất hiện của bà mẹ vợ làm nảy sinh trong anh ta một khuynh hướng quay trở lại tâm trạng thời thơ ấu. Điều này gây bất bình trong quan niệm của anh ta về tệ loạn luân, bởi lẽ quan niệm này đòi hỏi là nguồn gốc loạn luân của việc chọn vợ vẫn khư trú trong tiềm thức của anh ta. Bởi lẽ nhân cách bà mẹ vợ, trái ngược với con người bà mẹ đẻ, không phải là quen thuộc đối với anh ta ngay từ tuổi ấu thơ và rằng

hình ảnh bà ta không nằm bất động từ nhiều năm nay trong tiềm thức của anh ta, anh ta chế ngự được tương đối dễ dàng sự thách thức, một thách thức có thật. Lý do của điều cảm kích, vì vậy là nhằm ngăn chặn những mối quan hệ loạn luân.

Điều nhận xét đầu tiên cần nêu lên đối với cách giải thích của Freud có liên quan tới một thực tế rất phổ biến. Ông ta mô tả tâm trạng chủ quan của bà mẹ vợ và anh con rể bằng những màu sắc rực rỡ làm tôn thêm giá trị và đời sống gia đình hiện đại của chúng ta nhưng lại hoàn toàn hạ thấp các mối quan hệ giữa những người cổ sơ. Để trở lại với những điều mà chúng ta đã nói ở phần trên, mỗi khi chúng ta tìm thấy dấu vết nào đó về những tình cảm thất của các cá nhân trong các vấn đề của hôn nhân đã đề cập, chưa bao giờ thấy có bóng dáng của lòng thù nghịch, sự kính trọng luôn luôn là nét chủ đạo trong những tình cảm đối xử với nhau, như vậy hoàn toàn khác hẳn những gì mà người ta gán ghép cho anh con rể và bà mẹ vợ trong những bức tốc họa hài hước.

Tất cả những gì chúng ta biết về các điều cấm kỵ khác, lẽ tự nhiên cũng có chung tác động đối với những quan niệm của Freud cũng như Frazer. Nhưng việc tìm kiếm các động cơ tâm lý mang một sai lầm nguy hại, sai lầm chung của tất cả những định nghĩa các sự kiện văn hoá theo cách nhìn tâm lý học. Những hiện tượng tâm lý Freud nêu ra, hiển nhiên có giá trị ở mọi chỗ; như vậy chúng ta phải tác động cùng một lực trong các cộng đồng rất khác nhau, trừ phi có sự khác biệt chủng tộc. Ấy vậy mà điều cấm kỵ đối với hai bên thông gia lại có sự phân bố hết sức kỳ lạ. Ở bắc Mỹ người Navaho tránh mặt mẹ vợ, trong khi tộc láng giềng của họ, người Hopi cho tập tục đó là nét riêng của người Navaho. Người Lenhi Shoshoni cho người

dân ông nói chuyện với mẹ vợ là người điên: trong tộc người Comanche, không những trong cùng một gia đình mà còn cùng nói một thứ tiếng, tôi đã rất khó khăn khi giải thích cho các thông tin viên nắm được khái niệm về điều cấm kỵ này. Liệu chúng ta thừa nhận là tình cảm ngày thơ của người Hopi khác rất xa với tình cảm người Navaho chăng? Hay là xúc cảm phản xạ của các bà mẹ vợ Hopi và Navaho mang tính chất khác nhau? Muốn cho lý thuyết phù hợp với thực tiễn, chúng ta phải giả định hai dạng tâm lý khác biệt, một là của dân các đảo Bank, người châu Úc, người Zoulou, Navaho và Lenhi Shoshoni, thứ hai là của người Hopi, Comanche và Arikara. Nhưng như vậy là phi lý. Lý thuyết tâm phân học không thể đứng vững bởi lẽ đó là lý thuyết tâm lý học về các hiện tượng tâm lý mà chúng ta phải xem xét lại không đơn giản mà là những hiện tượng xã hội cụ thể. Nếu một bà mẹ vợ Navaho tránh mặt con rể, đó không phải vì bà ta, với tư cách cá nhân, có xúc cảm gì đó đối với con rể, mà là vì bà là thành viên của tổ chức xã hội ở đó có nghiêm cấm mối quan hệ giữa một vài cá nhân liên kết với nhau bằng hôn phối. Trong tình thế của bà ta, mọi mâu thuẫn có thể nảy sinh không phải là mâu thuẫn giữa hai loại xúc cảm trái ngược đối với anh con rể mà là giữa giữ một phản xạ bản thân nào đó với khái niệm phục tùng mù quáng những qui tắc xã hội đã được thừa nhận. Vấn đề ở đây là tìm hiểu được tại sao các qui tắc xã hội lại khác nhau, và rằng chỉ có thể giải đáp điều đó bằng cách so sánh các hiện tượng xã hội khác biệt này với các hiện tượng khác cũng là về mặt xã hội.

Về điểm này, cách giải thích của Tylor tôn trọng tốt hơn các yêu cầu khoa học hiện đại, bởi lẽ ông cho rằng điều cấm kỵ đối với hai bên thông gia bắt nguồn từ các qui tắc về nơi ở, có

nghĩa là ông xem xét hai đặc điểm xã hội học trong mối quan hệ nhân quả với nhau. Trong hôn nhân theo tục gởi rể, như ông giải thích, anh con rể được coi như một kẻ xâm nhập và không phải được thừa nhận một cách dễ dàng; một thái độ tương tự dành cho nàng dâu trong những cộng đồng có tục con dâu về nhà chồng; trong lúc đó, hai loại cấm kỵ khác biệt lại gặp nhau trong trạng thái trung gian của tục gởi rể ngắn hạn. Dựa trên các bản thống kê, Tylor chứng minh với chúng ta là trong trường hợp chúng tương đối độc lập với nhau, và do vậy ông cho rằng giữa chúng có mối quan hệ nhân quả.

Cố gắng của Tylor để áp dụng một phương pháp làm việc chặt chẽ trong các cuộc khảo sát dân tộc học phải được coi như một kỳ công hạng nhất và là công trình của một chiến sĩ tiên phong anh hùng, nhưng những kết quả thống kê của ông lại không thể được chấp nhận cả. Đáng tiếc, những sự kiện thực tế làm cơ sở cho các kết luận của ông lại chưa hề được công bố và do đó không thể nào kiểm tra được chúng một cách thỏa đáng. Tuy nhiên, có vẻ rõ ràng là Tylor đã chọn các bộ tộc người ta thấy có những hiện tượng kiểu này để làm đơn vị tiến hành thống kê. Nhưng đây chính là cách làm cần được thảo luận. Chẳng hạn, trong các bộ tộc vùng Sibérie có thể tồn tại một tá trường hợp cấm kỵ đối với con dâu. Nếu như trong mỗi trường hợp đều đã nảy sinh sự kết hợp độc lập tục con dâu về nhà chồng và luật cấm kỵ, những khả năng về sự tồn tại một mối quan hệ nhân quả giữa chúng sẽ càng lớn hơn. Nhưng chúng ta không thể chấp nhận là tính độc lập đó đã được chứng minh. Rất có khả năng là qui tắc cấm kỵ đã từng là nét đặc thù của một số bộ tộc tiền bối ở Sibérie, nói cách khác, nét đặc thù đó chỉ xuất hiện một lần, ít nhất là thuộc những gì liên quan đến từng gia đình phân theo ngôn ngữ, và chỉ tự bảo tồn trong

một số nhánh nhỏ do bộ tộc tiền bối phân chia tạo thành. Ngoài ra, nhiều phần chắc chắn, giả thiết này chỉ áp dụng cho một gia đình, và các bộ tộc của các gia đình khác chỉ làm mỗi việc là học theo tập tục này với tất cả những gì gắn liền với nó. Như vậy, rõ ràng điều này đảo lộn hoàn toàn biện chứng của các thống kê. Để giải ước vấn đề, chúng ta giả định chỉ có một trường hợp trái ngược với một tá dẫn chứng vùng Sibérie, hãy lấy một vài bộ tộc châu Mỹ, như người Pieds- Noirs theo tục con dâu về nhà chồng, ở đây ta không thấy có qui tắc vùng Sibérie, và theo Tylor họ tuân theo điều cấm kị trong tục gửi rể. Nếu các bộ tộc vùng Sibérie cho thấy 12 trường hợp cấm kị xuất hiện độc lập với tục con dâu về nhà chồng đã có từ trước, chúng ta buộc phải thừa nhận ngay lập tức rằng chúng cân bằng rõ rệt dẫn chứng về người Pieds- Noirs thiếu vắng những qui tắc đó. Nhưng nếu như có mối liên kết lịch sử, 12 bộ tộc Sibérie trong phạm vi chúng ta quan tâm, thu gom lại thành một đơn vị duy nhất, và chúng ta sẽ có một trường hợp hoà nhập với lý thuyết của Tylor và một trường hợp phản bác lại lý thuyết đó; nói cách khác lý thuyết vẫn chưa được chứng minh.

Tất cả điều đó nói lên rằng kết quả nghiên cứu của Tylor, tuy rằng đã dựa vào những nguyên tắc toán học. dù sao vẫn có thể thiếu giá trị bởi lẽ nó chứa đựng những tiền đề sai lầm do việc lựa chọn không đúng đơn vị khảo sát. Thật vậy, nếu chúng ta sử dụng những đơn vị lớn hơn, kết quả so sánh không thể nào làm chỗ dựa cho giả thuyết của ông ta. Quả thật, vùng Sibérie từng biết đến tục con dâu về nhà chồng và điều cấm kị giữa nàng dâu và bố chồng, nhưng kể cả châu Úc cũng như châu Phi, thực tế không phù hợp với lý thuyết đó. Trong hai khu vực nói trên, người phụ nữ về ở nhà chồng, vậy mà ở hai khu vực đó, ta không gặp lại sự cấm kị được áp dụng ở Sibérie

mà lại chính là qui tắc đôi nghịch bao trùm, có nghĩa là tục cấm kỵ được áp dụng đối với chàng rể mà theo giả thiết của Tylor, chỉ có thể phát triển trong một cộng đồng theo tục gửi rể. Ngoài ra, thật đáng chú ý hơn nữa, trong các bộ tộc có tục gửi rể rõ rệt như các tộc người Zuni, Hopi, điều cấm kỵ coi như tương ứng không xuất hiện, trong khi đó các bộ tộc chỉ có tục gửi rể ngắn hạn, như tộc người Hidatsa, lại tuân thủ chặt chẽ điều cấm kỵ đó. Tộc người Pieds-Noirs theo tục con dâu về nhà chồng cũng làm như vậy. Ở tộc người này, ngược lại ta không gặp lại điều cấm kỵ đối với con dâu mà đáng lẽ theo lý thuyết của Tylor, phải có vị trí quan trọng.

Cách đề cập của Tylor còn có một sai lầm nữa. Nó giải thích vì sao, trong các bộ tộc có tục gửi rể, bố mẹ vợ và chàng rể lại tránh mặt nhau, và vì sao bố mẹ chồng và nàng dâu cũng làm như vậy trong các bộ tộc có tục con dâu về nhà chồng. Nhưng trong rất nhiều trường hợp được phát hiện, điều cấm kỵ chỉ dành cho các cá nhân khác giới. Một số bộ tộc châu Úc không có bất cứ hạn chế nào đối với mối quan hệ giữa bố vợ và chàng rể, ở Sibérie thì là giữa mẹ chồng và nàng dâu; và những trường hợp như thế khá là phổ biến; vì vậy ta không thể bỏ qua được.

Dù sao và bất kể tất cả những hạn chế vừa nêu, tôi tin rằng lý thuyết của Tylor cũng có một phần giá trị nào đó. Nơi ở điều này đã khá rõ, không phải là nguyên nhân duy nhất của điều cấm kỵ đối với hai bên thông gia, nhưng có thể nó đã góp phần định hình điều luật đó và thậm chí là nguyên nhân của nó khi vắng thiếu những nhân tố tác động theo chiều ngược lại. Một cuộc phân tích sâu hơn mà từ trước tới nay, người ta chưa hề làm có thể trong mức độ nhất định, làm thay đổi kết luận

tiêu cực. Một chỉ định đơn giản cũng đã đủ: những bộ tộc Sibérie theo tục con dâu về nhà chồng mà chúng ta đã điểm danh, áp dụng điều cấm kị đối với bố chồng hay một họ hàng cao tuổi hơn người chồng. Nhưng tộc người Youkaghir, theo tục gùi rế, không những cũng có điều cấm kị của người Sibérie mà còn khác hẳn các bộ tộc khác với việc bổ sung thêm luật cấm kị dành cho chàng rế. Thật khó có thể đề ra ngoài kết luận điều thực tế là có mối liên kết giữa hình thái trú ngụ duy nhất và luật cấm kị duy nhất.

Fraze nêu ra ý kiến sáng suốt cho rằng luật cấm kị đối với hai bên thông gia, chỉ là biểu hiện của một loại hình cấm kị rộng lớn hơn; vì vậy chúng ta sẽ xem xét vấn đề đó, sau khi rà soát các luật cấm kị áp dụng với các đời họ khác.

NHỮNG ĐIỀU CẤM KỴ KHÁC

Không có khả năng xem xét tất cả các điều cấm kị trong mối quan hệ họ hàng đã được phát hiện, chúng ta đành tự bằng lòng giành sự chú ý vào một số bộ tộc đã từng là mục tiêu của những nghiên cứu tỉ mỉ, vào những sự hạn chế liên quan đến các mối quan hệ xã hội được áp dụng cho từng trường hợp. Ta dễ dàng hình dung ra tác động của những điều luật đó đối với cuộc sống gia đình hàng ngày.

Có thể chắc chắn là không một bộ tộc nào đi xa hơn tộc người Youkaghir trong vấn đề này. Ngoài những luật cấm dành cho chàng rế và nàng dâu mà chúng ta gặp lại ở nơi khác, chúng ta ghi nhận được ở họ những qui tắc nghiêm cấm mọi cuộc trò chuyện giữa anh cả hay anh em họ với cô vợ cậu em út hoặc vợ một người anh em họ; giữa anh cả và con dâu của

cô em út, giữa anh cả với chồng của cô em gái. Họ hàng đồng huyết tộc cũng phải tuân thủ những hạn chế: anh em trai không được tự do trò chuyện với nhau; anh chị em với nhau cũng thế, các chị em gái cũng không hơn gì và qui tắc này mở rộng tới cả anh em họ. Không một ai trong số họ được cời trần trước mặt người khác, kể cả đó là người cùng giới, và họ phải gạt bỏ mọi ý nghĩ dính dáng đến chuyện chung sống. Họ không được trực tiếp hỏi han nhau, không được nhìn nhau, không được gọi tên tục của nhau mà phải dùng một từ chỉ rõ quan hệ họ hàng.

Trên các đảo Andaman, điều cấm kị đối với hai bên thông gia chưa thấy được nêu lên, nhưng được thay thế bởi một qui tắc tương tự. Cho đến tuổi trưởng thành, một người đàn ông phải tỏ vẻ hết sức rụt rè khi đứng trước cô dâu (vợ cậu em út) chỉ trao đổi với cô này qua một trung gian. Điều luật này không áp dụng với cô vợ người anh cả.

Người dân vùng Mélanésie qui định một số điều phải giữ gìn trong cách cư xử đối với họ hàng. Điều luật hạn chế các mối quan hệ xã hội giữa anh chị em với nhau khá phổ biến. Trên đảo Lepérs anh chị em không được gặp mặt nhau nữa kể từ sau lễ sắm mình của cô gái đánh dấu tuổi thành niên, bởi lẽ cô em gái đã rời khỏi nhà mình đến sống trong nhà ông cậu ruột. Sau thời gian đó, nếu anh em gặp nhau, cô gái phải vòng tránh đường và cả hai đều tránh nhìn nhau.

Anh em không nói chuyện với nhau và không bao giờ gọi tên tục của nhau. Nếu người anh trai muốn tới thăm các cháu họ, cô em dâu sẽ ra khỏi nhà trước khi ông anh bước vào. Xưa kia, tộc người Fidji cũng tuân theo những qui tắc tương tự: anh chị em ruột không được nói với nhau, không được vui chơi ăn uống cùng nhau và chỉ trao đổi trò chuyện cùng nhau qua

những người trung gian; không một ai trong số họ gọi tên tục người khác. Ở đảo Tân Irland, anh chị em họ chéo tuyến nếu khác giới được xếp cùng loại như anh chị em ruột và cũng phải tuân theo quy chế giống như trên. Trên các đảo Bank, điều cấm kị đối với anh chị em ruột đã giảm nhẹ tới mức chỉ còn là điều phản đối việc cười đùa chung với nhau, nhưng người ta phát hiện trong các vùng đó vô số các điều luật khác. Bỏ và con trai không được ăn uống cùng nhau. Một người không được sờ vào thứ đồ vật treo trên đầu ông cậu ruột, mà phải chờ cho ông cậu đã đi khỏi mới được với lấy.

Bà cô ruột không những được kính trọng hết sức đặc biệt, như chúng ta đã có nói ở phần trên, mà người ta không còn gọi tên tục của bà, cũng như bà không gọi tên tục của cháu. Một người chồng có thể gọi vợ bằng tên tục nhưng nếu người vợ cũng làm như vậy, cứ chỉ đó bị coi là hết sức vô lễ đối với chồng. Anh em rể tránh gọi tên nhau bằng tên tục và chị em dâu với nhau cũng thế. Đối với tất cả những ai có mối quan hệ họ hàng như vậy mà bông đùa với nhau là một cử chỉ đáng quở trách.

Hãy lấy một ví dụ sau cùng ở châu Mỹ. Cũng giống điều thường xảy ra ở các bộ tộc cổ sơ, tộc người Crow mang điều cấm kị chỉ dành cho chàng rể buộc những các anh chị em của bố vợ hay mẹ vợ, thậm chí cả các bà nội, bà ngoại của người vợ và các anh em trai người chồng cũng phải tuân theo. Như vậy tồn tại một khuynh hướng muốn mở rộng sự hạn chế này tới các cá nhân mà người vợ phải xưng hô như đối với bố mẹ mình, cũng như những ai có cùng vị thế như chồng mình. Ngoài ra, người đàn ông phải tránh mặt cô vợ của cậu em vợ mình và ngược lại. Mối quan hệ giữa các anh em rể có tính

chất đặc biệt: họ là những người bạn lớn và có thể cười đùa vui vẻ với nhau, nhưng giữa họ không thể có chuyện dùng lời ám chỉ tục tĩu mang tính cá nhân và nếu một ai phá vỡ qui tắc đó, người kia có thể đánh lại. Một người không được nói chuyện tục tĩu trước mặt anh rể, kể cả khi trao đổi với những người khác, không có chuyện tuyệt đối cảm anh chị em ruột trò chuyện với nhau, nhưng sau khi cô chị hay cô em đã tới tuổi dậy thì, anh chị em ruột không được ở chung với nhau một chỗ nữa. Một anh em trai khác, bước vào một mái lều mà chỉ thấy chị hay em gái một mình ở đó, anh ta lập tức bỏ ra ngay. Một thông dịch viên người Crow có lần nói chuyện với tôi đã phê phán tính sỗ sàng của người da trắng, khá trơ trẽn đến mức trò chuyện thoải mái với anh chị em ruột và lại dám đánh giá đạo đức của thổ dân là lỏng lẻo. Cuối cùng, người vợ và người chồng nói chung đều tránh gọi tên tục tĩu của nhau, trừ phi đã chung sống nhiều năm.

NHỮNG ĐẶC QUYỀN THÂN THIẾT

Trái ngược với những điều cấm kị, chúng ta thấy có một loạt tập tục cho phép và gần như thúc giục các hình thái thân thiết khác nhau, thông thường có đi có lại, với biểu hiện là những lời riếu cợt hoặc những câu tục tĩu trao đổi giữa các cá nhân có họ với nhau ở một cấp độ xác định. Những tục lệ này cũng như nhiều tục lệ khác gắn liền với khái niệm về họ hàng, mới chỉ được nghiên cứu có hệ thống từ một vài năm lại đây, và chắc chắn là còn rất nhiều nhận xét phải thu thập trong lĩnh vực này. Tới giờ phút này, phần lớn thông tin của chúng ta nhận được từ quần đảo Mélanésie và vùng bắc Mỹ.

Tục quyền cậu, tuy có tính nghiêm túc hơn, cũng đòi hỏi phải được xem xét dưới góc độ này. Trên các đảo Fidji, đứa cháu con bà chị không chỉ coi tài sản của ông cậu ruột như tài sản của bố đẻ mà thậm chí còn có thể giết lợn, phá cây cối của ông cậu chỉ để cười đùa. Mặt khác, khi đứa cháu chiếm hữu những đồ vật có được một qua một cuộc đổi chác giữa bộ tộc của ông cậu với một nhóm khác, những đứa con trai ông cậu sẽ cho đứa cháu một trận đòn; chúng có thể đánh đòn nhưng không đòi lại tài sản. Chúng ta nhớ lại, ở thổ dân Winnebago cũng vậy, đứa cháu có thể lấy của cải, đồ vật của ông cậu. Tộc người Thonga, đứa con trai người chị được ông cậu nuôi dưỡng và ở tộc người Hottentot, ông cậu có thể chiếm hữu tài sản của đứa cháu, nếu như tài sản của ông bị thất bát. Trong lúc chính đứa cháu tự bồi thường cho mình bằng phần tài sản còn nguyên vẹn của ông cậu.

Một trong những trường hợp rõ nét nhất về những đặc quyền của sự thân thiết là trường hợp giữa anh rể và em vợ trong các tộc người Chân đen và người Crow; những câu chuyện tục tĩu của họ là không hạn chế. Còn về thái độ xử sự, tôi đã nhìn thấy một người Crow đứng tuổi đùa nghịch vật lộn với cô em vợ theo một kiểu mà dưới con mắt chúng ta đã vượt quá giới hạn của sự đoan trang; mặc dù vậy, cả hai không hề thấy ngượng ngùng vì sự có mặt của bà vợ và đứa con trai út.

"Nhóm họ cười đùa" trong các tộc người Crow và người Hidatsa, có một tính chất khác hẳn. Thành viên của nhóm không cần thiết phải có họ với nhau mà chỉ cần là con cái của những ông bố cùng là thành viên của bộ phận tách nhỏ của bộ tộc. Trong nội bộ có nhóm họ vừa nêu, có sự thả lỏng hoàn toàn, mỗi thành viên có thể trêu chọc người khác mà không hề

bị trừng phạt. Nhưng mối quan hệ này có mục đích nghiêm túc hơn nhiều: những bạn chơi này đồng thời là những giám thị về đạo đức; nếu người nào đó có vi phạm đến luật lệ của bộ tộc về mặt đạo đức và lễ nghi, một trong số các bạn chơi lập tức tố cáo người đó trước đám đông quờ trách nặng nề đến mức người có lỗi muốn chui xuống đất vì xấu hổ. Lúc đó, anh ta không được phép tự bảo vệ mà phải đợi một cơ hộ khác để trả thù.

Người ta phát hiện ở Mélanésie những đặc quyền tương tự nhưng dành cho một cấp độ họ hàng nào đó. Trên các đảo Fidji, một cá nhân có thể trợ trên chiếm hữu của cải của chị em họ khác tuyến, cũng như đứa cháu có thể chiếm hữu tài sản của ông cậu ruột; chú em họ mất của có thể mắng mỏ quờ trách tên trộm, nhưng cái việc đơn giản tìm cách thu hồi của cải bị lấy trộm được coi là dấu hiệu của sự thiếu giáo dục. Kể cả khi họ khác giới, anh chị em họ khác tuyến cũng được phép có quan hệ thoải mái, thậm chí xưa kia họ còn có thể có quan hệ tình dục. Những lời lăng mạ giữa anh chị họ khác tuyến được coi là chuyện tự nhiên và không gây ra sự xa lánh. Trên các đảo Bank, có những nơi, anh con rể và em vợ tham dự vào những trò chơi nặng tay tuy rằng ở cấp độ thấp hơn những thổ dân vùng đồng cỏ, tuy nhiên vẫn tránh dính dáng vào khía cạnh tình dục. Một người dân trên các hòn đảo đó có thể coi bất kỳ ai như chú dượng (chồng bà cô ruột), dọa dẫm ông ta và thường xuyên riêu cợt ông ta.

CẤM KỊ VÀ TỰ DO

Những ví dụ về cấm kị và tự do được phát hiện trên các khu vực khác nhau của quả đất, khẳng định quan niệm của

Frazer, theo ông việc thảo luận các điều hạn chế liên quan đến hai bên thông gia tách rời với các hạn chế là sai lầm. Những hạn chế này, quả thật chỉ là những biểu hiện của một loại hình đặc biệt trong một tổng thể rộng lớn hơn, bao gồm các tập tục qui định thái độ cư xử có tính xã hội đối với họ hàng đồng huyết tộc hay do hôn phối. Rất không chắc chắn là tất cả những điều cấm kỵ đó, hoặc tất cả những trường hợp đặc quyền lại có chung một nền tảng tâm lý học. Ta sẽ chấp nhận mà không tranh cãi rằng tập tục của người Crow cho phép có sự thân mật với chị em dâu, khác cơ bản với hiện tượng "nhóm họ vui đùa", với một hoà trộn các yếu tố nghiêm túc và hài hước. Vì vậy, chúng ta buộc phải từ bỏ hoàn toàn, một luận thuyết có thể bao hàm tất cả những sự kiện được phát hiện. Trong một địa danh qui định, những luật lệ đặc biệt phải được xem xét trong tổng thể nền văn hoá và những điều rút ra được từ một cuộc nghiên cứu như vậy, cũng chỉ tới lúc đó thôi, mới có thể đem đối chiếu với những kết quả tương ứng ở các địa danh khác. Đã biết rằng những thông tin chúng ta hiện có là chưa đầy đủ, tuyệt nhiên chúng ta không nên hi vọng có những lời giải dứt khoát; dù sao có một số kết quả mà chúng ta có thể an tâm dựa vào.

Để có một sợi chỉ dẫn đường trong mê cung các chi tiết, chúng ta hãy bắt đầu bằng một trường hợp đơn giản, trong đó chúng ta không bị bó buộc phải vật lộn với hàng hà sa số những qui tắc, có thể là dựa trên những động cơ khác nhau, nhưng ở đó những điều cấm kỵ có phần ít hơn và có thể dễ dàng đặt trong một mối tương quan với một vài tục lệ đã tồn tại. Chính là trên các đảo Andaman, chúng ta tìm thấy dẫn chứng này. Ở đó, chỉ có một điều cấm kỵ duy nhất: điều cấm kỵ này áp dụng cho mối quan hệ xã hội giữa một cá nhân với cô

em dâu út. Chúng ta biết dứt khoát là người vợ ông anh cả không phải tuân thủ điều hạn chế kiểu đó. Vì vậy, qui tắc này liên quan trực tiếp đến loại hình hôn nhân cùng tồn tại, được biết dưới tên gọi tục *lévirat*. Đối với tộc người này, ít nhất chúng ta có thể nêu ra nguyên tắc các điều hạn chế về mặt xã hội và giới tính đi đôi với nhau, một kết luận mà Goldenweiser đã thừa nhận dưới một dạng khái quát hơn, dựa trên những công trình chưa xuất bản của Sternbeng nói về tộc người Ghiliak cũng như Rivers đã đồng ý sau những cuộc tìm kiếm ở châu Đại Dương. Bản thân tôi tự cho phép bổ sung hoàn chỉnh định đề đó bằng một định đề khác, cho rằng những đặc quyền thân thiết nối chung bao trùm giữa người có khả năng là bạn đời với nhau.

Bây giờ chúng ta xem xét tính chính xác của hai mệnh đề đó bằng cách đối chiếu với thực tế diễn ra ở các địa phương khác. Tộc người Crow hạn chế sự thân thiết giữa anh chị em ruột mà sự hôn phối lẽ tự nhiên không phải bàn tới, nhưng ngược lại cho phép mối quan hệ cực kỳ tự do giữa một người đàn ông với cô em dâu mà anh ta có thể được thừa kế theo tục *lévirat*, cũng như mối quan hệ giữa người đàn ông với cô em vợ, mà cho tới mới đây thôi, tục *sororat* có thể cho phép anh ta cưới làm vợ lẽ. Ở quần đảo Mélanésie, người ta ghi nhận mối quan hệ qua lại tương tự, tích cực và tiêu cực: anh chị em ruột tránh gặp mặt nhau trong khi anh rể có thể dễ dàng thân thiết với em vợ. Chúng ta thấy ở nam Phi những chứng cứ đã xác minh mà chúng ta chưa nhắc tới. Một phụ nữ Thonga quan hệ thoải mái với em chồng, người mà ngày một ngày hai cô ta có thể lấy làm chồng nhưng lại giữ khoảng cách đối với anh cả của chồng, người mà vĩnh viễn cô ta không trở thành vợ. Vẫn là trường hợp của các đảo Andaman luôn luôn lặp lại. Tuy vậy, người vợ có thể được chuyển thừa kế cho đứa con trai bà chị

ruột và chúng ta thấy quá thật, đứa cháu hoàn toàn tự do trong quan hệ với bà vợ ông cậu ruột, kể cả lúc ông ta còn sống. Cuối cùng, một người Thonga tránh mặt các bà chị vợ không thuộc trong số có thể trở thành vợ mình, trong lúc đó anh ta tỏ ra hết sức thân thiết đối với các cô em vợ là những người có khả năng trở thành vợ anh ta.

Cùng với những dẫn chứng vừa kể, bây giờ tôi bổ sung thêm những điều cấm của người Sibérie dành cho hai bên thông gia. Nét đặc trưng của tổng thể các điều hạn chế ở đây nằm ở chỗ là người anh cả chồng coi ngang bố chồng: nàng dâu phải tránh mặt cả hai hoặc là cùng tỏ ra kính trọng cả hai như nhau. Ngoài ra, hoàn toàn vắng mặt (ngoại trừ ở tộc người Youkaghir) điều cấm kỵ giữa bà mẹ và chàng rể, và có khả năng không có những hạn chế trong mối quan hệ giữa nàng dâu với mẹ chồng. Thực tế đó tự sáng tỏ nếu chúng ta công nhận điều cấm dành cho hai bên thông gia coi như chủ yếu là điều cấm dành cho anh chồng, dựa trên tục *lévirat* của các em chồng, tục này rất nhiều bộ tộc ở Sibérie cũng làm như người Andaman. Sự mở rộng điều luật này tới bố chồng được giải thích dễ dàng bởi một nét đặc trưng Sibérie khác, việc coi người cao tuổi hơn đã xóa bỏ sự phân biệt các thế hệ. Vì vậy tộc người Votiak chỉ có một từ chung giành cho mọi họ hàng hơn tuổi người tiếp chuyện, và tộc người Youkaghir dùng một từ chung để gọi bố chồng và anh cả của chồng. Giả thuyết của tôi, vì vậy rất nghi tại sao những người vùng Sibérie, ngoại trừ một trường hợp duy nhất chúng ta đã ghi nhận, đều không có điều cấm mà chúng ta thấy khá phổ biến ở những nơi khác. Bà mẹ chồng quả thật không có trong danh sách được thừa kế đối với nàng dâu, và tục *lévirat* tuyệt nhiên không xác định vị thế của chàng rể và ông bố vợ.

Dẫn chứng của vùng Sibérie còn đáng chú ý từ một góc nhìn khác: nó chứng minh khả năng của một sự lan toả đồng tâm. Đây là loạt nguyên nhân ở vùng Sibérie: tục *lévirat* của em út, từ đó có điều cấm giữa nàng dâu và anh cả của chồng, việc coi anh cả của chồng ngang hàng với bố chồng, từ đó mở rộng điều cấm tới bố chồng. Ở tộc người Assimiboin, điều cấm giữa nàng dâu và bố chồng cũng đã được phát hiện, nhưng vì tộc người này không có tục *lévirat* của em út và không coi anh cả của chồng ngang hàng với bố chồng cho nên lịch sử điều cấm của họ bắt buộc phải khác với lịch sử điều cấm của tộc người Kizghiz chẳng hạn. Như vậy, một kết quả chung có thể đạt tới trải qua những quá trình khác nhau của sự phát triển.

Chúng ta trở lại vấn đề chủ yếu. Những trường hợp vừa kể cung cấp cho chúng ta những bằng chứng có thực về mối quan hệ qua lại mà chúng ta đã nêu ra ở phần trên, mối tương quan một mặt giữa những điều cấm có tính xã hội với điều cấm về giới tính, mặt khác giữa sự tự do trong quan hệ xã hội với khả năng có quan hệ giới tính. Nhưng sự tồn tại những điều cấm giữa những cá nhân cùng giới cho chúng ta thấy rằng nguyên tắc này tuyệt nhiên không cất nghĩa được toàn bộ các hiện tượng mà chúng ta phải xem xét. Quả thật, ta có thể kết luận rằng một qui tắc đã mở rộng từ một dòng họ này tới một dòng họ khác khi này mà như ở vùng Sibérie chúng ta có những bằng chứng có giá trị làm chỗ dựa cho điều khẳng định của chúng ta. Tuy nhiên chúng ta không thể làm như Frazer, tự bằng lòng khẳng định một cách hơi hợt rằng mọi điều cấm kỵ giữa các cá nhân cùng giới đều nảy sinh từ điều cấm dành cho những người khác giới, giả thuyết đã bị chính Parsons bác bỏ. Một sự gia chân chính cần tránh kiểu giải thích vội vã như vậy dành cho cuộc nghiên cứu sâu sắc về tất cả những điều cấm

của một tộc người cụ thể được đặt lại trong môi trường văn hoá bình thường của chúng.

Đến đây lại xuất hiện một điểm mà ở phần trên, chúng ta tạm gác lại để bàn cãi sau. Nếu như tồn tại mối tương quan thực tiễn giữa những điều cấm có tính xã hội và về giới tính, tại sao không chấp nhận cách giải thích theo tâm lí học mà Frazer đã sử dụng, trong những trường hợp cách giải thích đó có giá trị? Tại sao không thừa nhận rằng một số quan hệ xã hội bị nghiêm cấm nhằm ngăn cản mọi quan hệ giới tính giữa những người có liên quan? Tôi sẽ trả lời rằng có những nhân tố khác, giữ vai trò chủ yếu hơn những điều cấm đang bàn tới, thừa sức để phòng ngừa những quan hệ vô luân. Chúng ta thấy ở châu Úc những luật lệ liên quan đến hôn nhân mà nếu vi phạm sẽ bị tội tử hình, tuy rằng ở đây không có bất cứ dấu vết nào của những chuyện chúng ta coi là loạn luân. Một người chỉ có thể kết hôn với một phụ nữ thuộc dòng họ đã xác định, ví dụ con gái ông cậu ruột. Cũng giống thế trong các phân khác của quần đảo Mélanésie, một bộ tộc tách nhỏ thành những đơn vị ngoại hôn, tất cả các anh chị em ruột cùng thuộc về một đơn vị nhỏ. Trong những điều kiện như vậy, anh chị em ruột không thể nào lấy nhau được.

Tôi phải thừa nhận rằng trong phần lớn những trường hợp cho tới đây đã được bàn cãi có nghĩa là những trường hợp có tục *lévirat* của em út và tục *sororat*, cách giải thích theo tâm lí học có vẻ như đơn giản. Những con đực được ưu thích về mặt sinh học theo những qui ước đã bị tách đôi thành một loại có thể tiếp nhận được xét về mặt xã hội học, và một loại thì không, từ đó lẽ tự nhiên kéo theo hai thái độ khác nhau, một trường hợp có thể thoái hoá biến thành sự phóng túng và

trường hợp thứ hai là thái độ đoan trang giả tạo lối bích của điều cấm kỵ. Trong những mối quan hệ đã được xác định vĩnh viễn là loạn luân, tôi cho rằng những điều cấm kỵ không còn biểu hiện sự cần thiết tiết chế tình dục nữa mà là những biểu hiện tự phát của nỗi khiếp sợ tệ loạn luân được kéo dài một cách nhân tạo. Tất cả những gì khêu gợi, dù là từ xa, những mối quan hệ tình dục, tạo ra một cảm giác ghê tởm và trạng thái tinh thần như vậy nảy sinh việc cắt đứt hoàn toàn các mối quan hệ.

Tuy nhiên, tôi chưa hề tin chắc rằng những điều cấm dành cho hai bên thông gia luôn luôn hoặc thậm chí nhiều khi phải được coi như cùng loại với những điều cấm liên quan đến các cá nhân khác giới nhưng cùng một thể hệ. Ví dụ tộc người Crow, hạn chế mối quan hệ không những giữa mẹ chồng và chàng rể mà cả giữa bố vợ và chàng rể cũng như giữa hai anh con rể. Thật đáng ngạc nhiên là những người không hề phản đối tính thô lỗ trong câu chuyện hàng ngày và những chuyện huyền thoại lại tỏ vẻ then thùng đến thốc khi là chuyện cư xử của người đàn ông với em trai vợ. Nét khác thường này cũng đã thấy có ở tộc người Pieds -Noirs và người Arapaho và rất có thể mang tính phổ biến rộng lớn hơn chúng ta tưởng qua những thông tin hiếm hoi cho đến nay có được. Về khu vực này của vùng bắc Mỹ, ít nhất cuối cùng chúng ta cũng thấy rằng tình cảm chủ đạo là thái độ kính trọng cần phải có đối với các thành viên gia đình vợ, dù cho tuổi tác họ nhiều hay ít; nhưng những khái niệm về dòng họ và giới tính, lẽ tự nhiên đã tăng cường tình cảm đó trong trường hợp điều cấm kỵ đối với bà mẹ vợ.

Sự cần thiết nằm được toàn bộ trong những điều cấm trong

một khu vực cụ thể là hết sức tất yếu trong vấn đề điều cấm đối với tên tục. Nếu chúng ta chú ý đến những điều mê tín liên quan đến tên gọi trong các bộ tộc cổ sơ, ở đó trong quan hệ thường ngày, tên gọi thông thường được thay thế bằng chỉ định từ về họ hàng, thì những luật cấm như vậy không làm chúng ta ngạc nhiên; tuy nhiên điều chủ yếu là quan sát xem những tên gọi nào bị cấm. Trong tộc người Toda, không bao giờ một người đàn ông lại gọi tên tục của bố mẹ vợ, cũng như tên tục các ông bà nội ngoại đằng vợ và cũng là bất đắc dĩ mới nhắc đến tên vợ. Điều cấm kỵ vì vậy không thể xếp cùng loại với những điều cấm kỵ chung dành cho bố mẹ vợ và chắc chắn không dính dáng gì đến những hạn chế về giới tính. Điều đó cũng có thực ở người Crow, ở đây các bạn đời thường tránh gọi nhau bằng tên tục. Trong một tộc người vùng Mélanésie, người chồng có thể gọi tên vợ, nhưng ngược lại người vợ bị cấm. Thông tin viên của Rivers giải thích có lý điều này: coi đó là một dấu hiệu vị trí thua kém của nữ giới. Điều cấm gọi tên tục đối với một họ hàng cụ thể có thể dẫn chúng ta tới những cách giải thích lâm lẩn nếu như chúng ta chỉ đem so sánh điều cấm đó với một điều cấm kỵ tương tự ở một nơi nào khác trên trái đất, đúng ra thì chúng ta phải gắn nó với những điều hạn chế về tục lệ gọi tên các họ hàng khác được áp dụng trong cùng một tổ chức xã hội đó. Vì vậy chỉ duy nhất bằng cuộc nghiên cứu sâu sắc một vùng đất cụ thể và bằng cuộc đối chiếu tiếp sau đó giữa các vùng đất khác nhau chúng ta mới hi vọng tìm thấy ánh sáng về ý nghĩa của các điều cấm, chứ không phải bằng những đường song song vạch ra một cách tùy tiện.

Cách thức điều tra sâu kỹ như vậy cũng sẽ là cách làm duy nhất để giải thích sự thiếu vắng những điều cấm ở nơi mà ta tưởng như là sẽ xuất hiện. Ví dụ, tại sao người Kariera không

biết đến điều cấm giữa con rể và bố vợ? Tôi chưa dám nói là đã tìm được lời đáp nhưng tưởng cũng nên ít nhất chỉ ra hướng tìm lời đáp ở đâu. Có lẽ lời đáp đó có thể tìm thấy trong thực tế là bố vợ thông thường là ông cậu ruột, vì quan niệm của người Kariera về quan hệ chú bác cô dì đã loại trừ điều cấm đó.

Cách giải thích như vậy, quả không sai, chỉ hạn chế trong tộc người Kariera và trong những bộ tộc có chung những khái niệm về họ hàng. Đã rõ ràng, trong mọi trường hợp, nếu chúng ta muốn được hiểu bản chất của điều cấm, điều trước tiên chúng ta phải làm là đi sâu tận tới bản chất của nền văn hoá trong bộ tộc áp dụng điều cấm và bởi lẽ điều cấm có thể được vay mượn cho nên chúng ta lại phải có cuộc nghiên cứu kỹ lưỡng toàn bộ nền văn hoá của một khu vực. Không có con đường nhưng lựa cho việc tìm hiểu những hiện tượng văn hoá.

TỤC GỌI THEO TÊN CON (TEKNONYMIE)

Tộc người Ewé, khi một đứa bé ra đời, người ta không gọi bố mẹ bằng tên tục nữa, mà gọi là bố hoặc mẹ đứa bé, ví dụ "bố (mẹ) của Komla". Tục lệ này lần đầu tiên được Tylor phát hiện và giải thích, ông đã sáng tạo từ mới có gốc Hy Lạp là *teknonymie* để chỉ hiện tượng kỳ lạ này. Vận dụng phương pháp thống kê như đã nói ở phần trên, ông giả định tục *teknonymie* bắt nguồn từ thể chế của tục gả rể cũng như điều cấm kị dành cho con rể. Anh con rể, như Tylor nói, đầu tiên được tiếp nhận như một khách lạ trong gia đình nhà vợ, nhưng, về sau anh giữ vị thế là cha đứa trẻ mới sinh và người ta gọi

tên của anh bằng tên của đứa bé.

Tylor biết được khoảng ba chục bộ tộc ở đó bố mẹ được gọi bằng tên con, nhưng ông chỉ nêu lên ba tộc người Bechuana vùng nam Phi, người Khasi vùng Assam và người Cri vùng Cabnada. Từ đó, người ta nắm được là tục "gọi theo tên con" rất phổ biến. Những sưu tập của Frazer phát hiện với chúng ta sự trùng lặp của tục lệ đó ở châu Úc, Tân Ghinê, Malaixia, Trung Quốc, vùng bắc Sibérie, một số bộ tộc Bantou ở châu Phi, phía bắc xứ Colombic thuộc Anh, ở Guatemala và ở Patagonie. Danh sách này tuy dài nhưng có thiếu sót vì còn những khoảng trống mà một số tác phẩm khác có thể bổ sung. Người ta đã phát hiện chẳng hạn, tập tục này ở người Andaman, người Cingalai làm nghề trồng trọt và người Henebedda Vedda; trong tộc người Gold vùng Amour, một phụ nữ luôn luôn gọi chồng là "bố cu...". Người ta cũng thấy tục "gọi theo tên con" ở đảo Fidji, ở những điểm khác trên quần đảo Mélanésie cũng như một số vùng khác ở châu Mỹ. Ở các tộc người Zuni và Hopi cách gọi đó rất được coi trọng. Một phụ nữ Hopi gọi mẹ chồng là "bà cu...", gọi bố chồng cũng vậy; một người đàn ông dùng cách gọi tương tự đối với bố mẹ vợ. Một thông dịch viên của tôi lúc nào cũng gọi vợ mình là "mẹ cu...", dùng tên một trong những đứa con, bà vợ cũng gọi chồng theo cách đó. Đôi khi một người đàn ông không có con được gọi là "chú cu".

Cách giải thích của Tylor hình như không phù hợp với những hiểu biết hiện tại. Một mặt, nó không tính đến là bà mẹ cũng như ông bố có thể được gọi bằng tên con. Còn về mối

quan hệ qua lại được giả định với tục giữ rể, những người châu Úc, người Mélanésie và người Gold, chỉ kể một vài ví dụ như vậy, lại theo tục con dâu về nhà chồng. Mặt khác, trong những người Zuni và Hopi theo tục giữ rể, tục gọi bằng tên con không thể nào gạt bỏ điều cấm dành cho chàng rể, bởi lẽ ở đó không có điều cấm loại đó và ngoài ông bố, một số họ hàng khác được gọi bằng tên đứa trẻ. Như vậy cả hai dạng liên quan, không dạng nào có giá trị.

Liệu ta có thể tìm thấy một giả thiết nào gắn với sự thực hơn không? Ở đây, một lần nữa chúng ta hành động đúng khi gạt bỏ một lí thuyết tổng quát và tập trung phần lớn vào những thực tế có liên quan tới tục gọi bằng tên con trong những biểu hiện đặc biệt của nó. Trước hết, chủ yếu phải biết được ai là người gọi tên và ai được gọi tên theo tục đó. Ở tộc người Gold, đó là bà vợ gọi chồng mình như vậy, trong lúc ông chồng gọi vợ bằng tên tục, trước lúc sinh con dâu lòng, người vợ không dùng một từ nào để gọi chồng. Liên quan đến hiện tượng này, chúng ta có thể thấy một anh trai có thể gọi em gái bằng tên tục, trong lúc cô em không có đặc quyền đó. Trong tộc người Gold, nữ giới ít được coi trọng. Vì vậy, trong tộc người này, tục gọi bằng tên con là hậu quả của vị thế thấp kém của người vợ, thực tế việc người vợ có thể nói với chồng, không gọi tên tục cũng như không dùng một chỉ định từ nào về họ hàng là một biện pháp tự nhiên để giải quyết khó khăn. Quả thật chúng ta phải tìm tới một cách giải thích khác trong trường hợp người Hopi. Ở đây thói quen thông thường của tục gọi bằng tên con phần lớn xuất hiện trong trường hợp họ hàng do hôn phối, và tuyệt nhiên không phải tình cờ mà ngữ vựng của người Hopi

lại quá thiếu những từ chỉ định rõ những người họ hàng đó. Ở đây, vì vậy, tục "gọi bằng tên con" đã nảy sinh từ sự cần thiết chỉ định những cá nhân mà người ta không thể dựa vào cách nào khác và tục lệ đó đã được mở rộng thêm cho một vài người họ hàng khác.

Tóm lại, tục gọi theo tên con cung cấp thêm cho chúng ta một trường hợp phát triển đồng tâm và những nguồn gốc khác nhau của nó phải được nghiên cứu trong những điều kiện đặc thù. Tuy nhiên, tôi sẽ nêu ra một cách giải thích khác gắn liền với một hiện tượng mà tôi sẽ mô tả sau này.

Chương VI

THỊ TỘC

Bên cạnh nhóm gia đình có mặt khắp nơi, chúng ta thường gặp một kiểu đơn vị giống như gia đình ở chỗ cũng dựa trên cơ sở mối quan hệ họ hàng, nhưng nhìn từ phía khác lại không giống nhau một cách căn bản.

- Thị tộc ("Sib" đối với một số nhà dân tộc học người Mỹ, "olan" đối với người Anh) có thể định nghĩa ngắn gọn là một nhóm họ hàng đơn tuyến. Gia đình là song tuyến: nói một cá nhân thuộc về một gia đình nào đó, có nghĩa là khẳng định người đó tự nhận có mối quan hệ với một người đàn ông nào đó là bố anh ta, cũng như với một phụ nữ nào đó là mẹ anh ta. Thị tộc thiết lập mối quan hệ họ hàng hoặc với người bố, hoặc với người mẹ nhưng gạt bỏ hoàn toàn một trong hai người. Nếu một bộ tộc được tổ chức thành những thị tộc mẫu hệ, mỗi đứa trẻ dù trai hay gái, được coi là thành viên thị tộc mẫu hệ mà nó mang tên, nếu như có tên đó. Nếu, ngược lại, bộ tộc phân tách thành các thị tộc phụ hệ (hay đồng huyết) những đứa con theo về thị tộc của bố và mang tên của thị tộc đó. Bố hoặc mẹ, một trong hai người còn lại, hầu như không được tính đến trong vấn đề thị tộc, giống như ở châu Âu, ngoại trừ ở Tây Ban Nha, trong việc chuyển giao họ, người mẹ hoàn toàn không đáng kể. Nếu tất cả đàn ông và đàn bà mang tên DURAND do có chung một họ được tập hợp trong một nhóm xã hội cụ thể, khác biệt

với các nhóm Dubois và Dupont, chúng ta có thể yên tâm khẳng định họ hình thành các thị tộc. Nếu chúng ta từ chối gọi họ như vậy chính là vì trong xã hội chúng ta không có mối dây liên hệ nào tập hợp tất cả những người Durand có họ hàng theo huyết thống; nếu là chuyện thừa kế, một Dupont họ gần sẽ xếp trước một Durand họ xa hơn. Nhưng, để vấn đề trình bày sáng tỏ hơn, chúng ta giả định một thị tộc Durand dựa trên họ hàng theo huyết thống. Thị tộc này bao gồm các lão Durand tiền bối với tất cả con trai và con gái độc thân, cháu trai và cháu gái độc thân và tiếp tục như vậy cho đến vô cùng. Muốn cho một đơn vị như vậy trở thành một thị tộc có sơ điển hình, chỉ cần hội nhập vào đó một thay đổi, đó là thực hiện tiếp nối dòng giống (ngoại trừ trường hợp con nuôi, cháu nuôi) duy nhất bằng con đường sinh đẻ chứ tuyệt đối không do hôn, phối. Thị tộc phụ hệ do vậy bao gồm một ông tổ nam giới, con trai, con gái ông ta và các cháu nội. Cũng như vậy, thị tộc mẫu hệ có một bà tổ nữ giới, con cái bà ta và các cháu ngoại.

Từ thực tế đó, ngay bước đầu đã lộ rõ sự khác biệt quan trọng giữa gia đình và thị tộc: gia đình có tính chất co giãn còn thị tộc là một đơn vị ổn định. Ly hôn và di cư làm phân tán gia đình, còn sợi dây liên hệ của thị tộc là thường trực. Đó chính là điều mà dẫn chứng của người Hupa mô tả trong một chương trước đây đã cho chúng ta thấy rõ ràng. Chúng ta đã thấy ở đó, do tục con dâu về nhà chồng nên con cái lớn lên trong ngôi làng của bố, còn con gái khi lấy chồng sẽ rời khỏi làng đó. Cho đến lúc này, một số anh em trai, cùng với lũ con cái sẽ hợp thành hạt nhân của một thị tộc phụ hệ, liên kết với nhau bởi nơi trú ngụ chung. Nhưng do tục ngoại hôn của địa phương, cũng chính cái qui tắc đã gắn bó mối liên kết của nhóm dẫn đến sự phân tán từng phần của nhóm người, khi có

các thiên nữ đi lấy chồng. Mặt khác, trong những trường hợp ngoại lệ một người đàn ông phải ở rể một thời gian mới cưới được vợ, con cái được coi là thành viên ngôi làng người vợ, trái ngược với chuyện thông thường. Vậy mà, nếu người Hupa được tổ chức thành những thị tộc phụ hệ thì cả những phụ nữ có chồng cũng như con cái những chàng rể lao động ở nhà bố mẹ vợ không bao giờ bỏ mất sự tiếp xúc với thị tộc của ông bố và vấn đề nơi trú ngụ sẽ không có một giá trị nào cả. Mỗi cá nhân, ngay khi ra đời đã nghiễm nhiên có một tên dòng họ, mang họ đó cho đến lúc chết và nếu là một nam giới, sẽ chuyển giao họ đó cho con cái.

Từ đó, nảy sinh một hệ quả sau đây: Thị tộc, tuy loại trừ một nửa họ hàng do huyết thống nhưng lại có tầm bao trùm rộng hơn gia đình đối với mọi điều liên quan đến mọi người được thừa nhận là có họ. Ở chỗ chúng ta, một anh chị em họ cách hai hay ba đời không còn được tính là thành viên trong gia đình; tuy nhiên, đối với người cổ sơ, nhờ có tính vững chắc của mối quan hệ thị tộc, ngay cả người họ xa nhất vẫn coi là thành viên của cùng một đơn vị; đơn vị này, phần đông có một tên chung và tất cả thành viên đều mang tên chung đó, như vậy không còn tồn tại mối ngờ vực nào về sự tiếp nối dòng dõi của thị tộc. Tình cảm cộng đồng nảy sinh lúc đó bèn phản ánh trong hệ thống thuật ngữ. Những bạn thị tộc cùng một thế hệ nói chung gọi nhau là anh chị em từ đó, do đã có thái độ của người cổ sơ đối với tên gọi việc hôn phối giữa những người cùng một thị tộc chỉ còn một bước ngắn dẫn tới tình cảm ghê sợ tề loạn luân. Chính vì vậy mà một trong những nét rất phổ biến của thị tộc là chế độ ngoại hôn. Tính bắt buộc của việc lấy vợ, lấy chồng bên ngoài thị tộc cũng suy giảm rất nhiều. Ở châu Úc, qui tắc này đậm nét đến mức một nam hay nữ giới vì

phạm qui tắc đó lập tức bị xử tử hình, một người khác lại không bao giờ lấy vợ trong một thị tộc cùng họ, cho dù thị tộc đó ở cách xa hàng trăm dặm, và dù cho không thể có họ hàng thực sự gì. Ở Bắc Mỹ, nói chung, phản ứng của thổ dân có giảm nhẹ hơn. Tộc người Crow thì chế giễu những ai không tuân thủ qui tắc, so sánh họ với đàn chó nhưng không hề tính đến chuyện trừng phạt họ. Người Iroquois cũng thế, không hề tỏ vẻ ghê sợ tệ loạn luân trong thị tộc và chỉ trừng phạt việc vi phạm bằng sự riêu cợt, trong khi người Miwok chỉ bằng lòng với lời nhận xét rằng lấy nhau trong nội bộ thị tộc là hết sức bất lịch sự. Nhưng dù cho mức độ phản đối các cuộc hôn phối trong nội bộ, nặng nhẹ đến đâu, chúng ta có thể nói tục ngoại hôn là một trong những nét đặc trưng nhất của thị tộc.

Như chúng ta đã từng nói, ý nghĩa họ hàng giữa những người cùng một thị tộc, gắn liền với một kiểu đặc biệt về danh xưng; họ hàng xa nhất cùng một thế hệ thường coi nhau như anh chị em ruột. Thuật ngữ về họ hàng của các bộ tộc tổ chức thành thị tộc, quả thật, phù hợp một cách hết sức phổ biến với cái mà tôi gọi là kiểu Dakota (trang 70) sự trùng hợp này đã được Tylor và đặc biệt là Rivers nhận xét. Rivers đã chứng minh là một hệ thống họ hàng như vậy rất phù hợp với bản sơ đồ thị tộc.

Do có luật ngoại hôn, một người đàn ông phải lấy vợ thuộc một thị tộc khác; anh em trai người đó và một vài anh em họ cũng có thể là bạn đời của người phụ nữ đó, cũng như các cô em gái của chị ta và một số các cô em họ của bản thân người đàn ông vừa nêu. Nhưng, đối với anh chị em ruột cũng như họ hàng xa hơn nhưng trong cùng một thị tộc, tục ngoại hôn của thị tộc nghiêm cấm việc hôn phối. Vì vậy, rất tự nhiên là ông

bô và ai đó cùng thuộc trong một thị tộc với người bô được tập hợp lại và phân biệt với bà mẹ và nhóm người của bà. Việc tiếp nối dòng dõi trong thị tộc do đó đi đôi với việc tiếp nối trong thuật ngữ. Chính vì vậy ta có thể chấp nhận việc chuyển đổi mối tương quan thực tế sang mối tương quan nhân quả và khẳng định rằng đúng là kiểu tổ chức thị tộc đã làm nảy sinh thuật ngữ Dakota.

Tuy nhiên, trước khi chấp nhận điểm này, chúng ta cần tìm hiểu xem liệu các nguyên nhân khác có thể cũng đã dẫn tới cách sắp xếp họ hàng như vậy hay không. Và về điểm này chúng ta nhớ lại rằng việc tiếp nối dòng giống kiểu Dakota cũng đã rất hài hoà với tục *lévirat* và *sororat*. Do vậy có hai giả thuyết. Cũng có thể là tục ngoại hôn và hai kiểu hôn phối ưu tiên đó có mối quan hệ nhân quả; chúng ta sẽ trở lại vấn đề này sau. Nhưng dù cho với cách giải thích nào cũng vậy, thực tiễn là ở chỗ biết được rằng các bộ tộc được tổ chức thành những thị tộc ngoại hôn có một kiểu gọi tên Dakota, có nghĩa là kiểu gọi tên theo đó, họ hàng gián tiếp hoặc họ hàng trực tiếp được chỉ định hoặc về bên vợ, hoặc về bên ngoại, không cần phân biệt là gần hay xa. Trong phát kiến của Rivers, tôi đã nghiên cứu các lập luận của ông dưới ánh sáng của thực tế vùng Bắc Mỹ và tôi tìm thấy rằng hầu hết các bộ tộc gồm nhiều thị tộc ngoại hôn có một hệ thống kiểu Dakota: một số bộ tộc không có thị tộc cũng tuân theo kiểu gọi tên như vậy, việc này hoặc do vay mượn học theo, hoặc do những ảnh hưởng khác. Tuy nhiên, rất nhiều bộ tộc không tổ chức thành thị tộc có sự phân biệt họ hàng gián tiếp với họ hàng trực tiếp. Những tìm kiếm của riêng tôi, cũng cho thấy rằng tộc người Hopi, đơn vị duy nhất thuộc dân tộc Shoshoni, có một thị tộc rất rõ nét, cũng là tộc người duy nhất có thuật ngữ kiểu

Dakota. Vì vậy cho phép chúng ta có thể khái quát và khẳng định rằng kiểu gọi tên Dakota có quan hệ với tổ chức thị tộc, tuy rằng ý nghĩa kiểu gọi tên đó không thể xác định rõ nếu như chưa nghiên cứu ảnh hưởng của tục *levirat* và *sororat*.

Chúng ta trở lại với những hình thái khác của đơn vị thị tộc. Qui tắc ấn định rằng một ai đó thuộc một thị tộc thì vĩnh viễn là thành viên thị tộc đó, qui tắc đó không có điểm ngoại trừ tiếp sau các cuộc hôn nhân. Tôi chưa thấy có trường hợp nào một người đàn ông gia nhập thị tộc của vợ, và khả năng ngược lại, dẫn chứng duy nhất có giá trị hình như là dẫn chứng của người Toda, ở đó, người vợ theo về thị tộc của chồng. Những người Athénne xưa kia, quả thực, có để cho người vợ gia nhập bào tộc của chồng, nhưng thật khó mà có thể coi người Hi Lạp là người cổ sơ, và những luật lệ của họ đã là những tiền đề luật lệ hiện đại. Ngoài ra, việc nhận con nuôi, giữ một vai trò quan trọng hơn. Một đứa con nuôi trong một cộng đồng phụ hệ, nghiễm nhiên trở thành người của thị tộc của ông bố nuôi, hoặc thuộc thị tộc bà mẹ trong những trường hợp nối dõi dòng giống cùng mẹ, hoàn toàn giống như đứa con đẻ.

Tuy nhiên, không phải những việc nhận nuôi cá nhân đó đã ảnh hưởng sâu sắc nhất đến cấu tạo của thị tộc. Khi chúng ta dùng phương pháp phả hệ học để nghiên cứu thị tộc kiểu phổ biến, chúng ta thấy rằng, nói chung, khó có thể qui tất cả mọi thành viên về một ông tổ chung duy nhất. Chúng ta đứng trước những tuyến dọc lập tập hợp với nhau bởi một mối dây liên hệ thuần túy lý thuyết gan với một nguồn gốc chung. Lẽ tự nhiên, có thể là những thông tin viên địa phương đã đơn giản bỏ quên mối liên hệ giữa các tổ tiên thuộc các thế hệ xa xưa

hơn, nhưng cách giải thích này không áp dụng cho mọi trường hợp. Vì vậy, khi rà soát lại tộc người Hopi, tôi phát hiện thấy rằng một số thị tộc rất nhỏ theo hệ cùng mẹ, không chỉ bao gồm những cá nhân có mối liên hệ huyết thống, mà họ chia thành hai hay ba nhóm mẫu hệ riêng biệt, tự coi như chỉ được tập hợp bằng một điều luật tương tự. Tất cả hiểu biết của chúng ta về phép biện chứng cổ sơ làm cho hiện tượng này hoàn toàn có thể hiểu được. Nếu hai người đàn ông, do cùng thực hành một nghi thức, nhận nhau làm anh em nuôi, các chị em gái tương ứng của họ, qua việc đó cũng được liên kết bởi mối quan hệ *sororat* và con cái các phụ nữ này sẽ nghiêm nhiên được coi như con cái các chị em ruột thực thụ, như vậy về lý thuyết được gộp chung vào con cháu nối dõi của cùng một bà tổ.

Trước khi kết thúc những xem xét đầu tiên, tường cũng cần giải quyết điều mà lúc ban đầu chúng ta thấy hình như là khó hiểu. Nếu gia đình song tuyến thấy có ở khắp nơi, thì làm sao nó có thể cùng tồn tại với thị tộc? Phải chăng là đi ngược lại quy luật về tính đồng nhất. Khi mô tả các xã hội thừa nhận đồng thời cả bố và mẹ lại cũng vừa bỏ qua một trong hai người. Rõ ràng là sự thừa nhận này cùng sự bác bỏ đó áp dụng dưới những hình thái khác nhau của đời sống xã hội. Cũng như, chúng ta thừa nhận bà mẹ nhưng lại bỏ qua bà trong những gì có liên quan đến họ của gia đình, các bộ tộc cổ sơ công nhận ông bố và bà mẹ ở nhiều góc độ và loại trừ một trong hai người dưới những hình thái khác.

Cho đến đây, chúng ta đã xem xét thị tộc phần lớn dưới góc độ hình thái học. Lúc này chúng ta phải xem những nhiệm vụ của nó là gì? Bằng cách mô tả một số hình mẫu thị tộc chọn

loc, chúng ta sẽ đạt tới điều đó tốt hơn.

CÁC KIỂU TỔ CHỨC THỊ TỘC

Trước hết hãy lấy một trường hợp đơn giản. Thổ dân Crow được phân thành 13 thị tộc mẫu hệ ngoại hôn. Các đơn vị này có những biệt hiệu; một gọi là "Không bắn cũng có chim"; đơn vị khác là "Bộ mặt xấu xa của chiến tranh"; đơn vị thứ ba là "Những đôi ghệt tối" và tiếp theo cứ như vậy. Những người cùng một thị tộc không những gọi nhau như là họ hàng, kể cả khi không có họ, mà còn cư xử với nhau như họ hàng thật sự, sẵn sàng giúp đỡ lẫn nhau khi có cơ hội. Tuy nhiên, mối quan hệ của họ, hạn chế trong môi trường xã hội và không bao giờ động chạm đến các hoạt động tôn giáo. Tộc người Crow tự phân thành nhánh phía nam và nhánh phía bắc, nhưng trong cả hai nhánh, đều có những người của tất cả các thị tộc.

Nếu từ người Crow, chúng ta chuyển qua tộc người Hopi ở vùng bắc Arizona, chúng ta sẽ đứng trước những hiện tượng khác hẳn. Tộc người Hopi cũng như người Crow có những thị tộc mẫu hệ ngoại hôn và có mối liên hệ xã hội chặt chẽ giữa các thành viên thị tộc. Tuy nhiên, tính đồng nhất dừng lại ở đó. Tên gọi của các thị tộc hết sức khác nhau; đó không bao giờ là những biệt hiệu mà là những tiên phần lớn mượn từ trong thiên nhiên: "Con rắn" "Hạt cát" "Thần lửa" "Cây dương" là những dẫn chứng tiêu biểu. Của cải bất động sản, đối với các tộc người định cư này có vai trò lớn hơn đối với tộc người Crow du cư của thời đại săn bắt bò rừng, trong một mức độ nào đó, là tài sản riêng của thị tộc và được chuyển thừa kế trong nội bộ thị tộc. Vì vậy, mỗi thị tộc có khu vực riêng dành cho săn bắn

chính đại bàng, những đặc quyền quan trọng nhất là được hoàn thành một số nhiệm vụ lễ hội, những đặc quyền này được chuyển giao trong nội bộ thị tộc cho những người thuộc họ ngoại. Tất cả điều đó có vẻ như vi phạm tính công minh của luật lệ về tiếp nối dòng giống. Quả thật, bởi lẽ các thị tộc Hopi là mẫu hệ và ngoại hôn cho nên ông bố và anh con trai không bao giờ là thành viên cùng một thị tộc; một ông bố vì vậy không bao giờ có thể chuyển giao những đặc quyền về lễ nghi cho con đẻ của mình mà phải chuyển giao cho họ hàng gần nhất trong thị tộc, các anh em trai của ông ta hoặc con trai các bà chị bà em. Cũng là theo cách đó, chẳng hạn, vị trí thủ lĩnh tiếp tục được chuyển giao trong thị tộc Con rắn. Vai trò quan trọng của chủ nghĩa nghi thức ở tộc người Hopi làm cho quan niệm về thị tộc của họ có một nét đặc biệt và khác rõ rệt với quan niệm của tộc người Crow, theo những người sau này, thị tộc và lễ nghi là hai vấn đề hoàn toàn tách rời nhau.

Ta sẽ thấy ở các tộc người Winnebago vùng Winconsin một dẫn chứng về tính đa dạng các nhiệm vụ mà thị tộc phải gánh vác và tính phức tạp có thể có của kiểu tổ chức này. Ở đây, chúng ta gặp cái mà người ta gọi là tổ chức lưỡng phân: có nghĩa là toàn bộ tộc được tách thành hai thị tộc, trong trường hợp đặc biệt này mang cùng một tên gọi. Hai thị tộc đồng huyết này là ngoại hôn, cũng giống như các thị tộc đồng dân số hơn của người Crow và người Hopi. Hai thị tộc mang biểu tượng của Trời và Đất, một được gọi là "Người nhà Trời" và một "Người của Đất". Hai thị tộc này, ngoài vai trò ngoại hôn giữ vai trò nhất định trong chiến trận, trong các trò chơi bóng và trong một lễ hội của bộ tộc; trong tất cả những dịp đó, người cùng một thị tộc ở về một nhóm.

Một sự phức tạp quan trọng tuy nhiên này sinh từ thực tế là ở tộc người Winnebago, hai thị tộc đồng huyết tách nhỏ, thị tộc thứ nhất thành bốn, thị tộc thứ hai thành tám nhóm nhỏ hơn, đều là đồng huyết. Vì cách gọi tên có ý nghĩa thứ yếu nên chúng ta rất có thể gọi các đơn vị tách nhỏ đó là tiểu - thị tộc hoặc phân - thị tộc, hoặc sáng tạo ra một từ nào khác. Để thuận tiện hơn, tôi gọi các đơn vị nhỏ đó là thị tộc đồng huyết (hoặc họ nội) và tôi gọi các nhóm lớn người Winnebago bằng một từ mà tự thân nó có nghĩa là phân nửa hoặc bào tộc. Những thị tộc tự phân thành những bào tộc cùng tên gọi của người Winnebago mang một số nét đặc trưng đáng chú ý. Chúng là ngoại hôn nhưng với một nghĩa khác với các bào tộc Winnebago hoặc các thị tộc mẫu hệ của người Hopi và người Crow. Những đơn vị vừa kể là ngoại hôn, lấy người thù lĩnh của họ làm chuẩn, các thị tộc Winnebago chỉ ngoại hôn do có sự tách họ, có nghĩa là do các đơn vị lớn hơn mà họ là nhân tố hợp thành, chính các đơn vị lớn đó cũng là ngoại hôn. Tính chất ngoại hôn không tùy thuộc vào bản thân họ mà tùy thuộc vào bào tộc. Ngoài ra chúng ta thấy xuất hiện nhiều quan niệm mới lạ. Không những mỗi thị tộc mang tên một con vật, ví như Rắn, Đại bàng, Chim sấm, Gấu mà còn tự cho là mình là con cháu của con vật đó; những người của thị tộc thờ cúng, dệt lên vải hoặc khắc vào gỗ, đá những biểu trưng con vật của thị tộc, nhưng không hề có biểu hiện nào tôn thờ con vật đó cả. Hơn nữa, cả một tổng hợp đặc biệt các tên riêng được gán cho mỗi thị tộc. Từ góc nhìn này, có sự trái ngược nổi bật với các bộ tộc khác mà chúng ta xem xét. Trong tộc người Crow không có sự dính dáng nào giữa một thị tộc với tên riêng của một đứa trẻ; người đặt tên là một nhân vật cao cấp trong bộ tộc, phân biệt đứa trẻ bằng một tên gọi nhắc lại chiến công của nó. Nếu

trong một trận đánh, đứa trẻ bằng một đòn đánh trúng 3 địch thủ, (dù đó là trai hay gái) đứa trẻ có thể được gọi là "đánh trúng 3 địch thủ". Cũng như vậy, ở tộc người Hopi tên gọi tùy thuộc vào người phụ nữ đặt tên và thị tộc của bà ta, vốn dĩ trong bộ tộc mẫu hệ, không bao giờ là thị tộc của đứa trẻ bởi vì theo qui tắc, bà ta thuộc về thị tộc của ông bố và chọn một tên gọi lại, thường thường là bí hiểm, thị tộc của chính mình. Tập tục của người Winnebago khác biệt ở chỗ mỗi cá nhân tiếp nhận một trong những tên gọi rút tĩa từ cả loạt tên gọi thuộc về thị tộc của người đó và thường thường là nhắc lại huyền thoại của tổ tiên. Cũng như người Hopi, người Winnebago trao cho thị tộc của họ những nhiệm vụ về lễ hội. Mỗi đơn vị có một "Cầm nang" và thực hành các nghi thức chứa trong đó. Hãy kể thêm, như một nét mới đặc biệt, đó là hoạt động chính trị của các đơn vị đó làm chúng phân biệt với nhau. Vì vậy người của nhóm "Gấu" làm các nhiệm vụ của cảnh sát trong khi thủ lĩnh bộ tộc luôn luôn được chọn trong nhóm "Chim sấm" và người mỗ, chọn trong nhóm "Bò rừng".

Đây là một dẫn chứng cuối cùng của châu Mỹ. Người Miwok vùng trung tâm Californie được phân chia thành những bào tộc phụ hệ theo ngoại hôn mang tên gọi Nước hay Cóc - bò, Quả đất hay Quả xanh. Trái ngược với các bào tộc Winnebago, các bào tộc Miwok không phân chia thành những thị tộc nhỏ hơn. Tất cả mọi hiện tượng tự nhiên được phân bổ theo một cách có phần độc đoán giữa Nước và Quả đất và cách lưỡng phân vũ trụ có tính lý thuyết đó đã tìm thấy bản đối chiếu thực tế trong việc đặt tên gọi riêng. Những tên gọi này đáng chú ý ở chỗ chúng tùy thuộc không phải trực tiếp mà có tính chất tượng trưng vào bào tộc của người mang tên gọi. Từ góc độ nghi lễ, các đơn vị người Miwok còn lâu mới quan

trọng bằng các thị tộc người Hopi hoặc người Winnebago. Hơn nữa, trong các tang lễ và các lễ trưởng thành, người ta duy trì tổ chức lưỡng phân.

Nếu chúng ta chuyển qua vùng tây Sibérie, chúng ta thấy người Ostiak phân chia thành một số khá lớn các thị tộc phụ hệ ngoại hôn, mỗi thị tộc bao gồm một số nam giới và con cháu của họ. Tuy rằng các thị tộc này thường có tới hàng nghìn người và rất nhiều người trong số này không thể xác định có họ hàng gì đó với nhau, vẫn tồn tại một niềm tin sâu sắc về một nguồn gốc chung. Khi có những cuộc di cư, nam giới trong một thị tộc hợp thành một nhóm riêng và một tình cảm thân ái nào đó đã dễ dàng khiến những người giàu có chia sẻ của cải cho những người nghèo. Thị tộc là một đơn vị không chỉ về mặt xã hội mà còn cả về mặt chính trị; mỗi nhóm có một thủ lĩnh, chức trách này được chuyển giao cho con trai ông ta hoặc cho một người họ gần nhất và nghĩa vụ chủ yếu là làm trọng tài cho các cuộc tranh giành cãi lộn. Nhiều thị tộc kết hợp với nhau trong một kiểu liên minh do một hoàng tử chủ trì. Cao hơn và bên ngoài các hình thức xã hội và chính trị của thị tộc Ostiak, chúng ta thấy các nhiệm vụ tôn giáo của nó. Mỗi thị tộc có những thần tượng riêng do một thầy cúng hoặc thầy pháp trông giữ và các thành viên của thị tộc tụ tập nhau lại để cúng tế và làm các lễ hội khác.

Chuyển qua một khu vực khác của quả đất, chúng ta gặp ở quần đảo Mélanésie một hệ thống thị tộc, phát triển tới mức cao. Ở Buin, trên các đảo Salomon, Thurnwald đã phát hiện được tám thị tộc mẫu hệ ngoại hôn, mỗi thị tộc gắn chặt rõ ràng với một loài chim: ví dụ chim cú vọ hoặc chim vẹt, mà mỗi thành viên thị tộc không được giết hoặc ăn thịt. Những

người của thị tộc Cú vơ còn rất tức giận, thậm chí đến mức trở thành thù hận, nếu những người đàn ông thuộc các thị tộc khác giết chết một con chim Cú vơ; chính vì vậy các thành viên của thị tộc không bao giờ săn bắt con vật thiêng liêng của thị tộc mình. Các thổ dân không ngược tìm nguồn gốc của thị tộc đến tận các loài chim đó, nhưng nhìn nhận quan hệ họ hàng thần bí của mình một cách khác biệt. Đối với thị tộc chim Vẹt, chẳng hạn, đó là chuyện một cụ tổ bà lấy một con chim Vẹt và đẻ ra loài chim đó. Trên các đảo Amirafé, người ta cho rằng thị tộc và con vật thờ cúng có nghĩa vụ qua lại đối với nhau và rằng những người của thị tộc Alligator, trong số các thị tộc khác, không bị các loài bò sát đó tấn công. Trái ngược với hệ thống của người Winnebago, thị tộc người Buin hoàn toàn tách rời tổ chức chính trị của dân tộc. Chỉ xin nêu lên một nét, đó là vị trí thủ lĩnh được cha truyền con nối, trực tiếp đối ngược với hệ thống thị tộc mẫu hệ mà toàn thể bộ tộc tuân theo.

Đây nữa, một ví dụ sau cùng: bộ tộc người Kariera ở vùng tây châu Úc phân tách thành những hào tộc và khoảng hai chục thị tộc phụ hệ không có tên gọi khác nhau, nhưng mỗi đơn vị nhỏ có một khu vực giành riêng theo luật định không thể tước bỏ. Ngoài ra, mỗi thị tộc gắn liền với một số con vật, cây cỏ và các hiện tượng thiên nhiên. Vì vậy, một thị tộc có những thần tượng là cầu vồng, chim Vẹt trắng, một loại Ruồi, hai giống cá và một loại vỏ ốc. Mỗi một hiện tượng thiên nhiên hoặc mỗi con vật có mảnh đất thờ cúng riêng trong khu vực của thị tộc, và một số lễ hội được tổ chức ở đó có cả đàn ông và đàn bà cùng nhau cúng bái với hi vọng phồn thực phồn sinh ở động vật và cây cỏ. Phán lớn cây cỏ và con vật này đều có thể ăn được, và tương cũng cần nhận xét rằng không hề có chút hạn chế nào trong vấn đề người của thị tộc có thể dùng cây cỏ và

con vật đó làm thức ăn. Cũng như thông thường, các thị tộc đó theo tục ngoại hôn: nơi ở là của họ nội, một thanh niên lớn lên trên mảnh đất của thị tộc họ nội và bởi lẽ anh ta coi như sẽ cưới con gái ông cậu ruột cho nên cô vợ là người của một thị tộc khác, nơi ở cũng khác.

Những ví dụ đã nêu đủ để bộc lộ rõ tính đa dạng các chức năng của một hệ thống thị tộc. Như vậy, thị tộc là một đơn vị xã hội cực kỳ biến động. Nếu nói chung thị tộc là ngoại hôn thì việc đó chỉ có thể do có sự tách họ (Winnebago). Một thị tộc có thể được gắn liền với những con vật và cây cỏ và có thái độ rõ rệt theo tục lệ (Buin) nhưng cũng có thể chẳng có mối liên quan nào tương tự (Crow). Đó sẽ là một đơn vị định cư (Kariena) hoặc du cư (Crow); một tổ chức chính trị (Ostiak) hoặc gần chính trị (Buin). Tính chất biến động như vậy của thị tộc đặt ra một vấn đề quan trọng.

NGUỒN GỐC HAY NHỮNG NGUỒN GỐC

Đối với Morgan, tổ chức thị tộc hình như dựa trên một quan niệm khó hiểu đến mức ông ta buộc phải giả định một nguồn gốc chung cho tất cả số thị tộc đã biết. Theo ông, thể chế này đã phát sinh ở một địa điểm nhất định và từ đó lan toả trên những vùng rộng lớn. Giả thuyết này càng kỳ dị hơn lý thuyết của Morgan về qui luật của bước phát triển xã hội theo đó, toàn bộ nhân loại phát triển từ giai đoạn này sang giai đoạn khác, thừa nhận rằng khả năng các tập tục và thể chế tương tự có thể được sáng tạo ra một cách độc lập. Người ta có thể chấp nhận, thực vậy, rằng nếu con người cổ sơ đã phát triển một hệ thống cứng nhắc và phức tạp để phân biệt một vài họ hàng nào

đó với những họ hàng khác, thì không thể nào có chuyện một kiểu tổ chức như vậy lại đã được phát minh lập đi lập lại nhiều lần. Tuy nhiên chúng ta đã thấy, việc sắp xếp họ hàng đặc biệt của thị tộc dù cho ở thời xa xưa đến đâu, là hết sức tự nhiên trong một số điều kiện nào đó, điều này khiến càng có nhiều khả năng là các tổ chức thị tộc hình thành song song và độc lập. Tạm thời để lại vấn đề này, trước hết chúng ta thử xem sự trùng hợp của các thị tộc trên những vùng khác nhau của quả đất có đủ rõ rệt để bác bỏ giả thuyết về một nguồn gốc chung hay không? Tính đa dạng mà chúng ta đã ghi nhận ở trên hoàn toàn không ủng hộ giả thuyết này. Giả thuyết này sẽ là số không nếu chúng ta có thể chứng minh là ngay trên một vùng tương đối hẹp như vùng Bắc Mỹ, lại tồn tại những trung tâm độc lập về bước lan toả thị tộc; khả năng về một nguồn gốc chung cho toàn thế giới như vậy đã bị bác bỏ dứt khoát.

Ở Bắc Mỹ, tổ chức thị tộc hoạt động trong bốn, có thể là năm vùng không có liên hệ gì với nhau: vùng rừng rú phía đông sông Mississippi, vùng Đông cỏ tây bắc, vùng tây nam và vùng bờ biển tây bắc; có lẽ phải thêm vào đó như một vùng riêng biệt của khu trung tâm và phía nam Californie. Tuy rằng ở một số vùng đó, tổ chức thị tộc chỉ là một nhánh của hệ thống tổ chức vùng tây nam. Vì vậy bài toán đặt ra như sau: liệu có phải những tổ chức khác biệt đó đã độc lập lan toả hay không? Liệu bên trong các vùng đó có những trung tâm phát triển khác nhau của thị tộc hay không? Hay là tất cả các thị tộc của lục địa này có một nguồn gốc chung?

Ở phía đông sông Mississippi và cả ở phía nam vùng Đông cỏ phía tây, có một khu vực rộng lớn kéo rất dài ở đó sinh sống những bộ tộc thuộc về nhiều gia đình khác nhau, một số gọi

theo họ mẹ, một số gọi theo họ bố nhưng tất cả đều có chung thế chế thị tộc. Dù cho chúng ta chuyển từ người Iroquois sang người Menominee, hay từ người Omaha sang người Choctaw, chúng ta không thể không nhận thấy là thị tộc hầu như đều cùng một hình mẫu. Các thị tộc thường mang tên gọi các con vật, cùng một tên gọi nhiều khi gặp lại ở những bộ tộc khác nhau; mỗi thị tộc có một loạt tên gọi riêng cho các thành viên; và hầu như mỗi hệ thống thị tộc gắn liền với một nhóm bầy tộc, nhiệm vụ thường trực của nhóm này là phân phối nam giới trong các trò chơi thể thao. Ngay cả những bộ tộc ở rất xa bên trong một khu vực cụ thể cũng có chung những nét đặc trưng tuy rằng rất khác biệt. Vì vậy, người Osage vùng Missouri có những bầy tộc gắn liền tương ứng với các khái niệm về hoà bình và chiến tranh, và ở tộc người Krik vùng Alabama cũng như vậy. Tục ngoại hôn là phổ biến, hoặc ở những thị tộc thu nhỏ, hoặc ở những bầy tộc. Sự giống nhau là khá nhiều và có tính chất khá đặc biệt. Không thể nói đó là chuyện tình cờ; chúng chỉ có thể được giải thích bằng việc lan toả thị tộc. Mặt khác, qui tắc về nối dõi dòng giống đã phân chia các hệ thống thị tộc của từng vùng thành hai loại tương ứng với việc tập hợp các bộ tộc theo địa lý, nếu như chúng ta áp dụng lý thuyết nói chung được thừa nhận rằng người Iroquois vốn có nguồn gốc từ một tộc người phía Nam. Vì vậy, người ta có thể hiểu được là người Iroquois cùng các bộ tộc mẫu hệ của người Krik, người Choctaw, người Chickasaw và người Yuchi chiếm giữ một giải đất nối liền kéo dài, trong khi người Algonquin vùng trung tâm và người Sioux phía nam, đại diện cho một khu vực địa lý khác. Vì những trường hợp giống nhau chúng ta đã nêu, chúng ta không thể nào giả định rằng trong mỗi vùng sự tồn tại từ hai trung tâm trở lên lại làm nảy sinh khái niệm về tiếp nối dòng

giống đơn tuyến. Vấn đề duy nhất đặt ra là biết được liệu có phải hai tuyến tiếp nối dòng giống khác nhau đòi hỏi những phát minh độc lập hay là một phát minh duy nhất cho toàn bộ khu vực? Trong cả hai trường hợp, chúng ta phải phân đều sự khuếch tán, điều này quá là có thật, nếu như chúng ta thừa nhận trước sự tồn tại của một trung tâm duy nhất. Nhưng, thậm chí nếu như thị tộc mẫu hệ của người Iroquois và thị tộc đồng huyết người Omaha, chẳng hạn, đại diện cho hai hình thái độc lập, thì lẽ ra phải xuất hiện, trực tiếp hay gián tiếp, những cuộc vay mượn tiếp sau, có thể phát hiện thấy được do tính chất của những đường nét chung. Chỉ xin nêu một ví dụ, cả loạt tên gọi riêng khác nhau của các thị tộc, không thấy lặp lại ở cách xa hàng trăm dặm phía tây khu vực nghiên cứu; như vậy những tên gọi này có mặt trong các tộc người đồng huyết hay theo mẫu hệ ở phía đông sông Mississippi và trên vùng đồng bằng phía nam là dấu hiệu chắc chắn của việc vay mượn. Về điều tôi muốn chứng minh lúc này, đó không chủ yếu là phải quyết định xem vùng thị tộc phía đông tương ứng với một cuộc khuếch tán đơn giản hay nhân đôi của thị tộc; vì vậy tôi tạm gác vấn đề lại.

Vấn đề này có thể tạm gác lại càng tốt, bởi xét về mặt lý thuyết, nó đã được soi sáng thích đáng bởi một cuộc so sánh giữa các thị tộc phía đông và các thị tộc vùng Đồng cỏ tây bắc. Trong vùng vừa nêu này, năm bộ tộc cần phải xem xét: tộc người Hidatsa và tộc người Mandan ở bắc Dakota, người Crow ở Montana, người Bùng phệ và người Chân đen ở Montana và Alberta. Người Chân đen có kiểu tổ chức thị tộc còn phôi thai hơn là đã tới đỉnh cao phát triển: họ đặt tên hiệu cho những nhóm người định cư có con cháu phần lớn là đồng huyết, nhưng không theo một qui tắc nhất định, khiến cho một cá

nhân, cũng như con cái người đó có thể thay đổi nhóm. Tục ngoại hôn cũng không phải là tuyệt đối, và bất nguồn từ nỗi lo sợ những thành viên của nhóm không có mối liên hệ họ hàng với nhau. Về mùa đông bộ tộc tách nhỏ thành nhiều nhóm do những lý do kinh tế bắt buộc phải tư phân tán, còn sang mùa hè các nhóm tụ tập lại để đi săn bắn và tổ chức các lễ hội. Kiểu tổ chức như vậy lặp lại gần giống nhau ở những người Bùng پہ. Chỉ có một nét khác có ý nghĩa: trong tộc người của họ có một thị tộc thực sự tương ứng với nhóm người này, có con cháu theo phụ hệ rõ ràng và triệt để theo tục ngoại hôn. Ba bộ tộc thuộc gia đình người Sioux thực hiện nối dõi dòng giống theo mẫu hệ.

Vì vậy, nếu chúng ta thừa nhận trước rằng tất cả các hệ thống thị tộc phía đông có một nguồn gốc chung và với các hệ thống của vùng Đông có phía bắc cũng vậy, chúng ta sẽ thấy là hai hình ảnh hỗn hợp do các thị tộc của hai vùng đó tạo thành không bộc lộ một nét giống nhau nào, dù là rất nhỏ. Các thị tộc phía đông hầu như luôn luôn mang tên các loài vật và đôi khi gắn liền với tên hiệu bởi mức độ họ hàng nào đó hoặc bởi những nghi thức tôn giáo bắt buộc cụ thể. Trên vùng Đông có phía bắc, hiếm lắm mới xuất hiện tên các con vật, dù có cũng không hề đi đôi với khái niệm về mối liên hệ thân bí giữa tên hiệu và các thành viên của thị tộc. Những tên gọi phổ biến nhất trong các thị tộc là các biệt hiệu kiểu như: "Người xấu xí" "Người có đi có lại", hoặc "Người mang chim còn sống về", còn có một nét khác biệt mà chúng ta đã từng nhắc đến và có tầm quan trọng của nó: trong khi các thị tộc phía đông có một loạt tên gọi cụ thể, ta không thấy điểm nào tương tự trong các thị tộc vùng Đông có phía bắc. Cuối cùng, cái bào tộc mà ta gặp thường xuyên ở phía đông như một đơn vị ngoại hôn và

nghi lễ, gần bó với những trò chơi thể thao, chỉ thấy xuất hiện ở tộc người Hidatsa và Mandan và cũng chỉ như một tập hợp không quan trọng các thị tộc không có những nhiệm vụ, nghiêm túc thật rõ ràng. Vì vậy, quả thật là hai hệ thống thị tộc vùng Đông có phía đông và phía bắc, tiêu biểu cho hai loại hình khác biệt và ta không có bất cứ lý do gì để cho rằng chúng nảy sinh từ một nguồn gốc chung.

Chúng ta có thể còn đi sâu hơn bằng cách sử dụng những thông tin do môn dân tộc học cung cấp nhờ đó có thể tương đối an toàn để phác ra lịch sử hệ thống tổ chức của người Bụng phệ. Những thổ dân này là một nhánh mới phát sinh và tương đối nhỏ của tộc người Arapaho, họ sống xa hơn về phía nam và không biết đến tổ chức thị tộc. Tại nơi trú ngụ mới, người Bụng phệ tiếp xúc chặt chẽ với những người Chân đen và ta thấy trong nền văn hoá của họ dấu vết nhân đôi về nguồn gốc Arapaho cùng ảnh hưởng của người Chân đen. Như chúng ta đã nói tới, các thị tộc người Bụng phệ, ngoại trừ việc tích hợp mạnh mẽ hơn, gộp lại một cách đáng ngạc nhiên những nhóm người Chân đen, và nếu chúng ta xem xét sự trùng hợp này gắn liền với mối quan hệ giữa hai bộ tộc này mà chúng ta đã biết, thì không còn nổi ngờ vực nào rằng nhóm người Chân đen và thị tộc người Bụng phệ trong quá trình lịch sử có mối liên hệ chặt chẽ. Ấy vậy mà người Bụng phệ không biết đến tổ chức thị tộc khi họ tách ra khỏi bộ tộc cổ sơ và bởi lẽ họ có ít người hơn người Chân đen cho nên rất có thể chính họ là những người vay mượn và trong quá trình hoàn chỉnh các khái niệm mà họ thấy được ở những bạn láng giềng mới, họ đã phát triển một hệ thống thị tộc nguyên thủy. Trong mọi trường hợp, mầm mống của hệ thống này phát triển hoặc là ở một trong các bộ tộc, hoặc là trong cả hai bộ tộc cùng một lúc. Nếu mầm mống

đó phát triển độc lập với các hệ thống khác trong vùng, chúng ta sẽ có dẫn chứng thuyết phục hơn về tính đa dạng của nguồn gốc các thị tộc ở Bắc Mỹ.

Hệ thống người Chân đen - Bụng phệ như vậy đại diện cho một kiểu phát triển độc lập. Nếu, vì những nguyên nhân về địa lý, hệ thống đó gần với một hệ thống nào khác vùng Đông có phía bắc, thì đó sẽ là hệ thống của người Crow; và quả thật, lần sống lớn những biệt hiệu dành cho các đơn vị xã hội, nét đặc trưng lộ rõ trong ba bộ tộc này hơn là ở các tộc người Hidatsa và Mandan, khiến chúng ta tin rằng nét đặc trưng đó được vay mượn từ chỗ họ. Nhưng sự trùng lặp không đi xa hơn nữa. Người Crow theo mẫu hệ, người Bụng phệ và người Chân đen theo phụ hệ và điều này còn quan trọng hơn, các đơn vị người Crow không định cư mà phân tán trong từng đơn vị nhỏ của bộ tộc có nơi trú ngụ ổn định. Người Bụng phệ và người Chân đen không thể tiếp thu cơ sở kiểu tổ chức của họ từ tổ chức của người Crow, bởi vì nền tảng đó không giống của họ và ngược lại. Như vậy, trong khu vực thu hẹp này, ít nhất có hai loại hình đã phát triển độc lập, nâng tổng số lên ba loại hình ở phía đông rừng Núi Đá. Câu hỏi chúng ta tự đặt ra về tính đa dạng của nguồn gốc các hệ thống thị tộc trên thế giới, vì vậy gặp được ở đây lời đáp khẳng định; dù sao sẽ tốt hơn khi xem xét các vùng đất khác ở Bắc Mỹ.

Bản phân tích chặt chẽ của Kroeber, một công trình khảo sát dân tộc học, một ngày mới đây đã soi sáng thực trạng ở vùng Tây Nam; dựa theo ý kiến của ông, tôi sẽ phác ra những nét chủ yếu. Các thị tộc người Zuni theo tục ngoại hôn và đặt tên thị tộc của mình bằng tên các con vật, cây cỏ và các hiện tượng thiên nhiên, nhưng họ không có điều cấm kỵ như các thị

tộc người Buin và không sùng bái các tên hiệu của mình. Việc nối dõi dòng giống là theo mẫu hệ. Các thị tộc có các lễ hội, nhưng không phải theo hướng từng đơn vị làm tế lễ riêng mà đúng hơn là một số nhiệm vụ nghi lễ cụ thể nào đó phải do một số cá nhân thuộc về một thị tộc được ấn định rõ, hoàn thành. Những nét đặc trưng này gặp lại ở tất cả những người Pueblo, số người này khác biệt chủ yếu ở chỗ có mặt hay thiếu vắng những bào tộc bao gồm nhiều thị tộc nhỏ hơn. Trong lúc, trên vùng Rio - grande, chúng ta gặp một tổ chức lưỡng phân không theo ngoại hôn nhưng lại có nhiều nhiệm vụ quan trọng về lễ nghi và chính trị, thì ở khu vực phía tây vùng đất này không xuất hiện bất kỳ tổ chức nào theo kiểu như vậy. Điểm khác biệt này, tuy nhiên, trở thành vô nghĩa nếu ta so sánh nó với thực trạng cực kỳ phức tạp của hệ thống thị tộc mà ta gặp lại ở mọi bộ tộc của người Pueblo, như Kroeber lần đầu tiên nêu ra. Bốn nhóm ngôn ngữ trong khu vực phân bố các thị tộc thành nhiều tập hợp rộng lớn theo một chương trình giống nhau và hoàn toàn có tính qui ước. Vì vậy người Hopi sắp xếp các thị tộc mang tên con Cáo và con Gấu vào một nơi, và người Zuni cũng làm như vậy với các làng Keresan và Tanoan. Cũng giống thế, các thị tộc Lửa và Sói luôn luôn ở với nhau. Tính đồng nhất càng cao càng tốt; nơi nào đó, có sự khác biệt, thì nói chung đó là việc một thị tộc Sừng thay thế cho thị tộc Hươu, hoặc một thị tộc mang tên loài chim này thay cho thị tộc mang tên loài chim khác. Như Kroeber đã nói "một chương trình duy nhất và cụ thể bao trùm toàn bộ tổ chức của người Pueblo". Không thấy có bất kỳ thực thể nào ở bên ngoài khu vực có thể so sánh với tình hình đó; hệ thống tổ chức của vùng đất này, như vậy tách khỏi tất cả các kiểu tổ chức thị tộc cho đến nay đã xem xét, như một thực thể lịch sử riêng biệt.

Tuy nhiên, có khả năng mặc dù không có gì chắc chắn, là tổ chức thì tộc vùng nam California là một nhánh suy giảm của hệ thống của người Pueblo, như Gifford đã giả định. Việc tập trung theo địa lý các thị tộc trên phần quốc gia ít nhiều kể bên xứ Arizona, ủng hộ giả thuyết này, một thực tế khác cũng ủng hộ giả thuyết đó. Cũng chính vùng đất đó của California, xét cả về các mặt khác, gắn liền với vùng người Pueblo, nhất là những gì thuộc nghề đồ gốm. Tuy nhiên, một khó khăn lớn chống lại giả thuyết của Gifford: các thị tộc California đều là đồng huyết, trong khi các bộ tộc Pueblo theo mẫu hệ. Nếu chúng ta có một chứng cứ thuyết phục rằng người California làm theo cách thức phân bố rất đặc biệt các thị tộc của người Pueblo, lẽ dĩ nhiên, chúng ta buộc phải thừa nhận trước những mối quan hệ lịch sử và một sự sửa đổi trong qui tắc nối dõi dòng giống. Nhưng, cho đến đây, các chứng cứ cung cấp cho chúng ta những chỉ dẫn hơn là những kết luận, và vấn đề tạm thời phải gác lại.

Tít trên phía bắc, đi từ cực nam vùng Alaska tới bờ biển phía bắc xứ Colombie thuộc Anh và các vùng liền kề, là vị trí của trung tâm cuối cùng các thị tộc, với các đại diện đặc trưng nhất là người Tlingít, người Haida và người Tsimshian. Người Tlingít phân thành hai bào tộc ngoại hôn: bào tộc Quạ và bào tộc Sói (hoặc Đại bàng); người Tsimshian thành bốn thị tộc ngoại hôn, trong đó hai có tên Đại bàng và Sói, còn hai thị tộc kia không mang tên con vật, tuy rằng họ tôn thờ tương ứng con Gấu và con Quạ, việc tiếp nối dòng giống là theo mẫu hệ. Hàng loạt đặc quyền lễ hội rất được ưa chuộng, phân phối cho mỗi bộ phận nhỏ của bộ tộc; chính họ được chỉ định tước hiệu "ngũ nữ" (thu lĩnh) và cùng với các quyền khác được đọc quyền sử dụng các biểu trưng là một số con vật hoặc đồ vật. Vị

trí quan trọng dành cho "các thủ lĩnh" mang tới cho các tổ chức vùng bờ biển tây bắc một đặc tính hoàn toàn riêng biệt. Người ta thường xuyên nhắc tới mối quan hệ họ hàng siêu tự nhiên với các con vật được chọn, nhưng những điều cấm và việc tôn thờ chúng thì hoàn toàn không có. Không phải lúc nào cũng từ tên hiệu con vật mà suy ra người thủ lĩnh chính của một bào tộc hay một thị tộc. Vì vậy nhóm Qua ở tộc người Haida, có "thủ lĩnh" chính là Cá Voi và trong cùng bộ tộc ấy, đối với nhóm Đại bàng, thủ lĩnh của nhóm Hải ly cạnh tranh ảnh hưởng với thủ lĩnh nhóm Đại bàng. Vì vậy, nói về các mối quan hệ lịch sử giữa các bộ phận ngoại hôn của ba bộ tộc, các thủ lĩnh có ý nghĩa hơn các tên gọi của thị tộc; những nhóm Qua của người Tsimshian cuối cùng tương đương với các nhóm Đại bàng của người Haida. Ngoài ra, tất cả thành viên của một bộ phận không buộc phải có chung thủ lĩnh. Có những bộ phận nhỏ theo mẫu hệ, mỗi bộ phận có thủ lĩnh riêng của mình. Thực tế, chính những nhóm nhỏ hơn là các bào tộc chúng ta phải coi như các thị tộc, theo sát nghĩa của từ đó, bởi lẽ chính các nhóm đó đại diện cho những khối tổng hợp các họ hàng thực sự hay coi như thực sự, trong lúc những nhóm rộng lớn hơn lại không là con cháu của một ông tổ chung, ngoại trừ ở tộc người Haida. Mỗi bộ phận nhỏ hoặc thị tộc là một nhóm định cư, chắc hẳn xưa kia là một cộng đồng nhỏ theo mẫu hệ, ngày nay phân tán trong nhiều làng xã.

Tổ chức ở vùng bờ biển tây bắc, không giống tổ chức của bất kỳ vùng nào khác. Nó khác hẳn hệ thống vùng Đông có phía bắc và, nếu như có chuyển khuếch tán, nó phải gắn với hệ thống đó vì khoảng cách gần gũi về địa lý. Chúng ta đã thấy là hệ thống vùng Đông có vẻ cơ bản khác với hệ thống các bộ tộc ở kẻ bên và phía đông và kẻ bên vùng của người Pueblo.

Từ đây, ta không còn hiểu nổi việc vay mượn đã nảy sinh như thế nào trong những điều kiện như vậy. Lại cũng càng không thể giả định rằng tinh thần của thị tộc dưới hình thái chúng loại đã lan toả trên khắp vùng Bắc Mỹ vào một thời điểm ấn định và rồi biến đổi khác đi trên nhiều khu vực, bởi lẽ, như tôi đã chứng minh từ lâu, thị tộc chưa bao giờ tồn tại bên ngoài các vùng đất đã nhắc tới. Như vậy chúng ta chỉ còn việc kết luận rằng thị tộc đã ít nhất bốn lần nảy nở trên vùng Bắc Mỹ và rằng nguồn gốc của nó trên toàn thế giới thì có nhiều. Sau này tôi sẽ chỉ ra rằng nhiều hoàn cảnh khác biệt thường lặp lại đã tạo thuận lợi cho bước phát triển độc lập của mỗi quan hệ họ hàng đơn tuyến.

THỊ TỘC Ở BẮC CAO

Việc nghiên cứu các hệ thống thị tộc chúng ta vừa tiến hành, đã phát hiện với chúng ta sự tồn tại trong cùng một bộ tộc, nhiều thị tộc ở nhiều cấp độ. Chúng ta đã thấy là người Winnebago tự phân thành hai bào tộc đồng huyết, mỗi bào tộc này tách ra thành những thị tộc nhỏ hơn, cũng là đồng huyết. Ở xứ Colombie thuộc Anh, các nhóm ngoại hôn người Tlingit và người Tsimshian, mỗi nhóm bao gồm một số thị tộc mẫu hệ và có thể được gọi là thị tộc, nếu nới rộng đôi chút ý nghĩa của từ này bởi lẽ, trong nội bộ mỗi thị tộc tồn tại tình cảm rõ rệt về họ hàng, tuy rằng không có niềm tin rõ rệt vào một ông tổ chung. Nhiều khi đơn vị rộng lớn nhất có tư thế mờ nhạt hơn. 13 thị tộc người Crow phân tách thành 5 đôi và một bộ 3 nhưng nhiệm vụ của các nhóm cùng tên này không có gì quan trọng. Chúng không theo tục ngoại hôn và các thị tộc cấu

thành chúng được coi như liên kết với nhau không phải vì quan hệ họ hàng, mà đơn giản vì tình bạn. Cũng như vậy, các tập hợp kiểu đó ở tộc người Zuni không ảnh hưởng tới hôn nhân và ảnh hưởng rất ít đến đời sống xã hội, ngoại trừ các hoạt động nghi lễ.

Khi những đơn vị lớn và nhỏ như vậy cùng tồn tại, vấn đề họ hàng tất yếu đặt ra. Ta có thể nhận thấy các nhóm người lớn hơn tự phát triển bằng bước phân nhỏ bắt đầu từ một thị tộc gốc, những phần mới tách ra còn duy trì khái niệm của đơn vị ban đầu và còn gắn bó như những thị tộc của một tập hợp thị tộc, dù cho có là một bào tộc hay không. Cũng đồng thời nhận thấy các nhóm xã hội, xưa kia là riêng biệt cuối cùng vì một số nguyên nhân đã hợp nhất lại trong khi vẫn giữ lại kỷ niệm về sự khác biệt lúc ban đầu. Cuối cùng có thể xảy ra tình huống hai kiểu tổ chức khác nhau về cơ bản đã sát nhập với nhau theo cách nào đó để một đơn vị của một kiểu tổ chức bao gọn nhiều đơn vị của kiểu tổ chức thứ hai.

Morgan đã tuyên bố hoàn toàn ủng hộ giả thuyết thứ nhất và phải thừa nhận có nhiều điều cần nói để ủng hộ học thuyết đó. Học thuyết này thoát nhìn hình như rất có lý; không còn gì đơn giản hơn là việc tách nhỏ một thị tộc trên bước đường lớn mạnh thành những bộ phận vẫn còn dính dáng ít nhiều với nhau. Ngoài ra, như Morgan đã nhận xét, có những trường hợp các tập hợp lớn mang tên của một bộ phận nhỏ cấu thành và những trường hợp khác nhiều thị tộc nhỏ đại diện cho các kiểu khác nhau của cùng một loại chỉ rõ đơn vị lớn nguyên thủy. Ví dụ, trong tổ chức tam phân của người Mohegan, một trong ba bộ phận có tên gọi Gà tây và bao gồm các thị tộc được gọi riêng lần lượt là Gà tây; chim Sếu, và Gà con; một bộ phận

khác có tên gọi là Rùa và tự chia nhỏ thành Rùa con, Rùa bùn, Rùa lớn và Lươn vàng

Một luận chứng khác càng có lý hơn bởi tầm quan trọng mà các thổ dân phía đông dành cho loạt tên riêng đặc biệt của các thị tộc: đó là chuyện người Onondaga - Iroquois có thị tộc mang tên chim Rẽ nhỏ, và thị tộc chim Rẽ lớn; thực tế này không chỉ vì những tên gọi giống nhau mà còn vì việc sở hữu chung một tổ hợp các tên riêng, khiến ta phải giả định là đã từng có sự phân nhánh.

Tuy nhiên, dù cho chúng ta có sẵn sàng chấp nhận giả thuyết về sự phân tách đến đâu, chúng ta cũng không được coi nhẹ hai khả năng khác. Không có gì ngăn cản là vào những thời điểm và ở những địa điểm khác nhau, đã xảy ra sự phân chia của một đơn vị gốc, hoặc ngược lại, một cuộc tập hợp nhiều bộ phận khác nhau. Những dẫn chứng của việc tập hợp, hơn một lần, là có sức thuyết phục và đôi khi ít nhiều cũng mang tính gợi ý. Ta không thể nào nghi ngờ rằng các thị tộc người Crow lại không phải là các đơn vị nền tảng của kiểu tổ chức xã hội của họ, khi biết rằng những tập hợp lớn hơn của họ hầu như hoàn toàn vô nghĩa. Tuy vậy thật dễ dàng có thể thừa nhận rằng trải qua thời gian, mối liên hệ giữa các thị tộc đồng minh được củng cố đến mức các chức năng nhiệm vụ của thị tộc, lần lượt được chuyển giao sang các cặp và các bộ ba thị tộc. Trong trường hợp tương tự của người Hopi, các thông tin viên của tôi đã nhiều lần nhắc lại rằng một số thị tộc có liên kết với nhau do đã có lần họ tụ tập nhau lại vì mục đích lễ hội. Ở đây, cũng vậy, ta có thể dễ dàng xoá bỏ khoảng cách giữa việc tập hợp cơ giới với sự tổng hợp hữu cơ từ những thị tộc nhỏ thành những thị tộc bậc cao hơn. Việc mở rộng tới nhóm

tư mới về họ hàng được sử dụng trong nghi lễ, đã góp phần vào việc củng cố tổ chức.

Tóm lại, chúng ta dành từ bỏ một lời giải khái quát cho vấn đề và thảo luận tùy theo giá trị của chúng mỗi một trường hợp các thị tộc lớn và nhỏ cùng tồn tại trong một bộ tộc.

Kha nang thứ ba có giá trị lớn chủ yếu về mặt lý thuyết. Có thể dễ dàng áp dụng những nguyên tắc chúng ta đã thừa nhận trong việc so sánh các thị tộc khác nhau của một bộ tộc duy nhất đối chiếu với các thị tộc của những bộ tộc khác nhau và chứng minh rằng đó là những đơn vị có tính chất khác hẳn. Hãy lấy tộc ngoại hôn, chẳng hạn, một trong những chức năng quan trọng nhất và phổ biến nhất. Nếu đơn vị lớn là ngoại hôn, thì các bộ phận cấu thành của nó cũng phải như vậy, theo logic cần thiết; vì vậy ta có thể khẳng định đơn vị nhỏ không phải là ngoại hôn thực sự và xét về bản chất, do đó cũng là thuộc nguồn gốc, có điểm khác với nhóm người rộng lớn hơn. Đơn vị lớn, ngược lại có thể không biết tới tộc ngoại hôn và sẽ được coi là một hiện tượng khác hẳn của thị tộc ngoại hôn. Những luận chứng như vậy thật khó mà bác bỏ, nhưng chúng cũng chưa đủ để xác định tính đa dạng trong lịch sử thị tộc thu nhỏ hay mở rộng. Thật vậy, nếu như quá trình tự phân tách, chẳng hạn, diễn ra theo như quan niệm của Morgan, tất yếu sẽ dẫn tới việc các thị tộc nhỏ không bao giờ chỉ là ngoại hôn do việc tách dòng họ.

Về điểm này, chúng ta buộc phải xét tới một nhân tố khác có xu hướng làm rối rắm các mối quan hệ lịch sử giữa thị tộc thu nhỏ và nhóm người rộng lớn hơn: các chức năng có thể được chuyển giao từ đơn vị này sang đơn vị kia. Vì vậy Goldenweiser tấn thành ý kiến là các bà mẹ tộc người Iroquois

xưa kia là ngoại hôn, trong khi giờ đây nét đặc trưng này lại chỉ có trong các thị tộc thu nhỏ. Ngược lại, những nhiệm vụ của đơn vị nhỏ có thể mở rộng sang đơn vị lớn, và nên các ảnh hưởng qua lại như vậy tác động đầy đủ, ta không thể nào dựng lại lịch sử của một trường hợp đã xác định.

Kiến thị tộc lớn đáng chú ý hơn nhiều đó là bào tộc, cũng có thể gặp lại dưới dạng đơn vị nguyên vẹn, như trong các tộc người Miwok và Yokuts vùng trung tâm California. Cũng nên nhắc lại một lần nữa rằng các bào tộc không nhất thiết phải là ngoại hôn. Các bào tộc người Hidatsa, không có gì phải bàn về vấn đề hôn nhân, còn của người Toda thậm chí còn rõ rệt là nội hôn. Dù sao, chính tổ chức lưỡng phân ngoại hôn là tổ chức phổ biến nhất và do đó thu hút nhiều sự chú ý của chúng ta.

Khi chúng ta chỉ đứng trước hai đơn vị ngoại hôn, thực tế này tự nhiên dẫn tới những kết quả làm nổi rõ sự khác nhau giữa tổ chức theo bào tộc và các hệ thống tự phân tách thành từ ba thị tộc ngoại hôn trở lên. Nơi nào mà có thị tộc ngoại hôn lớn hơn 2 (tức nhất là không có những luật lệ đặc biệt can thiệp vào) người đàn ông có thể lấy vợ ở bất kỳ một thị tộc nào, ngoại trừ thị tộc của chính mình. Vì vậy một người Crow có thể cưới vợ thuộc 12 thị tộc khác; một tá cô gái từ 13 đến tuổi cập kê trong bộ tộc có thể trở thành vợ anh ta. Nhưng, với 2 bộ phận ngoại hôn, một người Winnebago buộc phải hạn chế sự lựa chọn trong một nửa số phụ nữ của dân tộc, đó là sự khác biệt khá lớn. Hãy còn một hậu quả khác về mặt xã hội. Ở tộc người Crow, một nam giới có mối quan hệ đặc biệt với thành viên của 2 thị tộc, thị tộc của chính người đó (tức là thị tộc của mẹ anh ta) và thị tộc của bố anh ta; nhưng số cá nhân này là ít.

so với toàn thể dân tộc. Trong hệ thống các bào tộc, người ta có thể có quan hệ riêng biệt với tất cả thành viên trong bộ tộc, bởi lẽ một nửa số đó thuộc về bào tộc của chính mình, những người khác thuộc về bào tộc của một người nào trong 2 bố mẹ mà không can dự vào việc tiếp nối dòng giống.

Một nét đặc trưng của các bào tộc là mở rộng việc giúp đỡ lẫn nhau. Khi có một lễ tang ở tộc người Iroquois, các vai trò nghi lễ không bao giờ được phân bổ trong bào tộc của người chết mà giao cho bào tộc kia, ở tộc người Cahuilla vùng nam Californie cũng như vậy. Trên bờ biển phía bắc xứ Colombie thuộc Anh, một số lễ tết chỉ tổ chức để chào mừng bào tộc phụ trợ. Vấn đề tìm hiểu vì sao có mối qua lại như vậy quả là khó khăn. Liệu có phải đó là do bản chất của bào tộc hay đó chỉ là chuyện đột xuất, bởi lẽ một trong hai bào tộc, bao gồm ông bố hoặc bà mẹ? Trường hợp người Hidatsa là có ý nghĩa, ở chỗ nơi đây, khi có một đám tang không phải là các bào tộc không có tục ngoại hôn hoạt động mà là thị tộc của ông bố người chết. Vì vậy, có khả năng những hiện tượng ghi nhận được ở người Iroquois và trên bờ biển tây - bắc thuộc cùng một loại, và rằng trong các bộ tộc theo họ ngoại này, việc giúp đỡ lẫn nhau đơn giản chỉ biểu hiện lòng biết ơn về mặt xã hội của người bố. Chúng ta đã nêu lên những nhiệm vụ khác của các bào tộc. Bào tộc người Iroquois là đặc trưng cho thổ dân vùng phía đông. Trong một số trò chơi, ví dụ trò đánh gậy, thành viên của hai bào tộc đối mặt với nhau. Trong những ngày tết và lễ hội, có cuộc nhóm họp giống nhau theo không gian; mỗi bào tộc, có người phát ngôn đại diện, đối chơi lại bào tộc kia.

Ở phần trên, chúng ta đã thấy là có việc vận dụng nào đó cách gọi tên họ hàng theo kiểu Dakota trong tổ chức thị tộc.

Việc vận dụng này đặc biệt lộ rõ khi các thị tộc xuất hiện dưới hình thái bào tộc. Một số nét đặc trưng của thuật ngữ Dakota cũng có thể phù hợp với bất kỳ hệ thống thị tộc nào khác, bất kể số lượng các đơn vị. Vì vậy điều thực tế là anh em trai kê cả anh em họ xa hơn của ông bố, tất cả đều được gọi bằng một từ như ông bố, nếu họ cùng thuộc về một thị tộc, thực tế đó có thể nảy sinh trong một bộ tộc có 5 chục thị tộc cũng như khi chỉ có 2. Nhưng những nét đặc trưng khác không thể dễ dàng giải thích như vậy trong một tổ chức có dòng đảo thị tộc. Hãy lấy ví dụ tên thường gọi của ông cậu và ông chú, chồng bà cô ruột. Trong các bào tộc ngoại hôn, con cái theo dòng họ ngoại, chẳng hạn tôi thuộc về A, bào tộc của mẹ tôi, cùng với ông cậu ruột; bố tôi, mặt khác cùng bà cô tôi thuộc về bào tộc B và bà cô tôi buộc phải lấy chồng ở bên A. Như vậy ông chú (chồng bà cô ruột) và ông cậu ruột bắt buộc là cùng một bào tộc và nếu như cách gọi tên phản ánh nguồn gốc của tổ chức xã hội, lẽ tự nhiên là cả 2 có chung một chỉ định từ.

Việc phân loại anh chị em họ thành anh chị em họ cùng tuyến và khác tuyến lại còn phổ biến hơn. Như Tylor đã nhận xét, điểm này cũng phù hợp rất đẹp với một tổ chức lưỡng phân. Hãy giả định cũng những điều kiện như ở phần trên, chúng ta sẽ thấy nếu một nam giới thuộc về bào tộc A, anh em trai người đó sẽ ở cùng nhóm; cả 2 phải lấy các phụ nữ ở nhóm B và con cái họ cũng sẽ thuộc về B. Cũng giống vậy, hai chị em thuộc A sẽ lấy chồng thuộc bào tộc B và con cái họ sẽ thuộc về A. Muốn nói rằng anh chị em họ cùng tuyến, con cái của nhiều anh em trai hoặc nhiều chị em gái, thuộc về cùng một nhóm xã hội. Đối với anh chị em họ khác tuyến thì không như vậy. Thực vậy, tuy rằng một anh trai và một chị gái của A phải lấy các thành viên của bào tộc đối diện, con cái người anh

trai, theo tục tiếp nối dòng giống mẫu hệ, sẽ thuộc về bào tộc B, trong khi con cái người chị vẫn ở lại trong nhóm của bà mẹ, tức là A.

Nhưng tình hình sẽ thay đổi nếu chúng ta chỉ thêm vào đó một thị tộc. Một nam giới thị tộc A, lúc đó có thể lấy một nữ giới của B hoặc C: các bà vợ và do đó con cái của nhiều anh em trai vì vậy một số thuộc B và một số thuộc C và sẽ không có lý do gì là chúng được xếp chung một loại. Như vậy, sự có mặt từ ba thị tộc trở lên, hoàn toàn không giải thích được hình thái chung nhất của thuật ngữ Dakota tốt bằng với tổ chức lưỡng phân. Chính vì lý do đó, cùng với các lý do khác, một số nhà xã hội học coi bào tộc là hệ thống thị tộc cổ xưa nhất.

Lý thuyết này hết sức hấp dẫn. Ngoài việc nó giải thích cách gọi tên Dakota, tổ chức lưỡng phân chắc chắn là tổ chức đơn giản nhất có thể tự bộc lộ. Tuy nhiên, nhiều phản đề xuất hiện. Trước hết, việc phân tán thành bào tộc hoàn toàn không phổ biến bằng kiểu thuật ngữ về họ hàng, tương như là tương ứng với nhau. Sự thiếu vắng tổ chức lưỡng phân ngoại hôn trên phần lớn hay có thể là tất cả các vùng đất châu Phi và trong rất nhiều bộ tộc châu Mỹ, châu Á, buộc chúng ta phải đo dự trước khi chấp nhận giả thuyết theo đó đơn vị lưỡng phân là hình thái đầu tiên của mọi hệ thống tổ chức thị tộc. Có thể đúng với châu Úc và quần đảo Mélanésie nhưng trên phần còn lại của trái đất, thực tế đó không chứng minh điều gì cả. Lẽ tự nhiên người ta có thể giả định là các bào tộc xưa kia đã tồn tại ở nơi nào ngày nay chúng ta thấy có số đông các thị tộc, nhưng như vậy là áp đặt rồi rầm thêm một học thuyết bằng một giả thuyết phụ thiếu cơ sở để bảo vệ một điều đơn giản nhất đã khẳng định về sự tiếp xúc tàn bạo của các thực thể. Chúng ta cũng có

thể có lý khi nghi ngờ rằng tổ chức lưỡng phân đôi với người cô sơ lại thực sự là hình thái đơn giản nhất. Chắc chắn nó là như vậy xét theo logic, và xét về lịch sử nó cũng sẽ như vậy nếu bước phát triển các thị tộc trong một bộ tộc cổ sơ lúc nào cũng diễn ra bằng việc tách nhỏ. Nhưng nếu như, điều này hình như có thật trong khá nhiều trường hợp, các tổ chức ngoại hôn đã tự phát triển bằng việc hoà nhập các thành phần khác biệt về nguồn gốc, điều hợp tự nhiên hơn là các quan hệ hôn nhân không bị thu hẹp vào một nhóm duy nhất mà mở rộng tới nhiều nhóm; sự hội tụ tất cả các nhóm này lúc đó sẽ tạo thành cộng đồng đặc trưng, có cấu tạo vô số những thị tộc ngoại hôn về sau có thể phân tán thành những bào tộc đối xứng.

Tất cả thực tế này không phải một trạng thái sự kiện hoàn toàn có tính gia đình. Trong tộc người Toda, các bào tộc là nội hôn nhưng chia nhỏ thành những thị tộc đồng huyết ngoại hôn, mỗi bào tộc vì vậy tương ứng với toàn thể một bộ tộc ngoại hôn. Ấy vậy mà trong bào tộc Teivaliol bao gồm 6 thị tộc, thị tộc có tên là Kuudr có số lượng đông nhất đến mức, để tránh khỏi vi phạm luật ngoại hôn, các thành viên đã cưới gần hết toàn bộ số người còn dư của các thị tộc khác, chỉ còn lại rất ít người có thể lấy nhau. Rivers phát hiện 161 đám cưới giữa người của thị tộc Kuudr và số người còn lại của bào tộc Teivaliol, so với 16 đám giữa các thành viên của 5 thị tộc ngoại hôn khác. "Nhờ bước phát triển lớn của một trong các thị tộc, bộ phận Teivaliol hầu như trở thành một cộng đồng có tổ chức hôn nhân lưỡng phân trong đó mỗi thành viên một nhóm buộc phải lấy thành viên một nhóm khác; tuy nhiên chúng ta không có lý do gì để tìm thấy ở đó một nguyên nhân nào khác ngoài sự phát triển cực lớn về số lượng của một trong các thị tộc".

Hiện tượng gắn gũi với người Toda, có nghĩa là một bước phân tán thứ cấp thành 2 đơn vị hỗ trợ, hiện tượng đó có thể thay được, theo ý kiến của Boas, trong tộc người Haida trên bờ biển tây bắc châu Mỹ. Boas nêu lên giả định rằng nhiều bộ tộc khác nhau ở vùng này, xưa kia có nét đặc trưng là một tổ chức tam phân. Vì vậy, ở một vài địa điểm hiện còn, người Tlingit không tổ chức chặt chẽ thành các bào tộc, mà lại có một đơn vị thứ ba ngoại hôn, các thành viên của đơn vị này được tự do kết hôn với thành viên của 2 đơn vị kia. Như vậy, có khả năng các bào tộc người Tlingit và người Haida là kết quả của một cuộc thu nhỏ về số lượng các đơn vị gốc, chỉ để lại có hai bộ phận tương đương của bộ tộc.

Cuối cùng, chúng ta kể tới trường hợp người Massai. Ở vùng đông Phi thuộc Anh, Hollis đã phát hiện 4 thị tộc, Aiser, Mengana, Molelyan và Mokesen; ngoại trừ thị tộc cuối cùng, ba thị tộc kể trên cũng đã được thuyền trưởng Merker phát hiện trên vùng đất thuộc Đức, tuy nhiên, ở đó, Aiser và Molelyan liên minh với nhau chống lại người của Mengana mà họ đặt tên là "Tham ăn" do trong truyền thuyết có chuyện vi phạm một điều cấm ăn uống. Nhóm người này có vẻ không phải là đơn vị chủ yếu và không tuân theo bất kỳ qui tắc hôn nhân nào cả. Dù sao, nhóm người đó cũng cho thấy rõ một tổ chức tam phân có thể phát sinh như thế nào với tính chất là một hiện tượng muộn màng và không cơ bản.

Toàn bộ các sự kiện cụ thể cũng như những đánh giá khái quát xác lập ở phần trên, dẫn chúng ta tới chỗ bác bỏ lý thuyết theo đó bào tộc đại diện thường xuyên hoặc thậm chí tất yếu cho loại hình cổ xưa nhất của tổ chức thị tộc. Điều thực tế là tổ chức lưỡng phân phù hợp với thuật ngữ Dakota tốt hơn là tất cả

các hình thái tổ chức khác, thực tế này không buộc chúng ta phải kết luận rằng tổ chức lưỡng phân luôn luôn là tổ chức cơ xưa nhất và do đó qua các dấu hiệu của việc lan toả cũng như đây đó những chủng tộc của một nguồn gốc thứ hai của các bào tộc.

TỤC THỜ VẬT TỔ

Cuộc nghiên cứu của chúng ta về các tổ chức thị tộc dù cho rất ngắn cũng đủ chỉ cho chúng thấy các thị tộc thường xuyên mang tên các con vật, cây cối như thế nào - đôi khi họ cũng có thay thế, tuy rằng ít hơn, bằng các hiện tượng thiên nhiên. Kiểu đặt tên như vậy thường đi đôi với các tín hiệu và hành vi gắn liền với các tên hiệu. Đôi khi, như ở tộc người Bùn, con vật là thiêng liêng và trong thị tộc có một tình cảm ho hàng rất sâu sắc đối với nó. Ngoài ra, như ở tộc người Karrera, các nhóm người không mang tên gọi các con vật và cây cối nhưng lại được gắn liền với chúng một cách cụ thể, ví dụ như bằng việc tiến hành tế lễ cầu mong các con vật và cây cối đó đóng góp thêm một cách thần kỳ. Thị tộc thường cho rằng họ là con cháu của chúng. Tất cả các tập tục và mọi việc tương tự, được sắp xếp trong tục thờ vật tổ và con vật, đó dùng hay cây cối vừa kể được gọi là vật tổ. Trong tộc người Arunta, nhóm người gắn liền với một con vật, một loài cây không phải là một thị tộc, bởi vì việc trở thành thành viên của nhóm người không tùy thuộc vào việc sinh đẻ mà tùy thuộc tín ngưỡng của bà mẹ khi bà ta tuyên bố con mình là sự đầu thai của tinh thần vật tổ nào đó. Anh chỉ em một ví vậy thường xuyên là thành viên của các nhóm khác nhau. Tuy vậy, những nhóm vật tổ đó,

do các hoạt động của họ, giống hệt những nhóm của các bộ tộc láng giềng ở đó họ hoà lẫn vào các thị tộc, giống đến mức chúng ta ngỡ không thể nào gạt bỏ các biểu hiện ở tộc người Arunta về loại hình thờ vật tổ.

Tục thờ vật tổ rất phổ biến, thật thế ta thấy ở châu Mỹ, châu Úc, quần đảo Melanésie ở châu Phi và một số vùng châu Á. Sự lan toả rộng khắp đó đã ảnh hưởng sâu sắc đến các nhà xã hội học đầu tiên nghiên cứu vấn đề. Tuân theo những tiền đề lý thuyết đương thời, họ cho rằng tất cả các hiện tượng thuộc vấn đề thờ vật tổ tiêu biểu cho các quá trình phát triển tâm lý giống như các quá trình này do tính thống nhất tâm lý của cá nhân loài, đã nảy sinh độc lập trên các vùng đất khác nhau. Hiện nay đã trở thành một, khi thừa nhận khả năng hình thành các nền văn hoá độc lập; giáo sư Elliot Smith thậm chí ủng hộ ý kiến cho rằng tục thờ vật tổ đã phát triển trên vùng đồng bằng châu Phi và từ đó lan toả ra khắp thế giới.

Thoạt nhìn qua, tuy các kiểu giải thích đó có vẻ hết sức trái ngược nhau, nhưng đều dựa vào một căn cứ chung, biết rằng tục thờ vật tổ về bản chất đều giống nhau ở khắp nơi. Chính điều tín ngưỡng ngây thơ đó, đã dẫn tới một loạt giả thuyết có hy vọng giải thích nguồn gốc tục thờ vật tổ nói chung, những biến dạng được coi như không đáng kể. Ví dụ, đã có một lý thuyết cho rằng tục thờ vật tổ nảy sinh từ thói quen trao tặng các biệt danh con vật: cách gọi như vậy có thể đã đẻ ra những truyền thuyết để giải thích rằng người mang biệt danh là con cháu của vật tổ, do đó có điều cấm kỵ không được giết hoặc ăn thịt một đồng loại của vật tổ. Chính những luật cấm này đã thức tỉnh sự chú ý và làm cho ta tưởng rằng tục thờ vật tổ là một hình thái tôn giáo và thậm chí là một quá

trình cần thiết trong bước phát triển tôn giáo. Mặt khác, người ta nhấn mạnh đến tính chất ngoại hôn của thị tộc thờ vật tổ, coi đó là "hình thái xã hội" của hiện tượng, tuy rằng tính chất đó là kết quả trực tiếp của tín ngưỡng đối với một vật tổ chung.

Vào năm 1910, Goldenweiser nghiên cứu vấn đề từ một góc nhìn khác hẳn. Boas đã từng nhiều lần chứng minh rằng các hiện tượng dân tộc học bề ngoài nhìn đơn giản nhưng thực tế là kết quả, không phải từ một đơn vị gốc mà là của một tập hợp thứ hai. Vì vậy, khi các bộ tộc cổ sơ dùng tên các con vật để gọi các hình vẽ hình học, không phải từ đó mà nói rằng các nghệ sĩ của họ tìm cách biểu hiện các con vật, và các tộc hoa của họ vẽ sau lại đi theo kiểu hình thoi hay hình tam giác. Đôi lần, ta có thể chứng minh rằng các động cơ đó có một nguồn gốc độc lập và chỉ mãi sau này mới nhận được sự lời giải thích về chúng. Mặt khác Boas đã chứng minh rằng những hiện tượng giống nhau phát hiện thấy ở những bộ tộc sống xa nhau, thường là mơ hồ: chúng không biểu hiện một sự giống nhau về bản chất nào, mà đúng hơn, tương ứng với những sự giống nhau trên hình thức. Các nhà xã hội học đã tự mình dễ bị lôi cuốn vào những sai lầm kiểu như sai lầm của những đầu óc nông cạn phân loại cá voi cùng với các loài cá khác hoặc xếp loại con gười cùng với loài chim.

Nhờ áp dụng những nguyên tắc đó vào thực tế mà cho đến đây người ta vẫn coi là một phức hệ đồng nhất, Goldenweiser đã phát hiện ra rằng tục thờ vật tổ, không hề giống nhau ở mọi nơi, mà tùy theo địa điểm có sự khác biệt cực kỳ lớn. Chẳng hạn, tục thờ vật tổ của trung tâm châu Úc với tầm quan trọng dành cho các nghi lễ, khác với tục của xứ Colombie thuộc Anh, ở đó việc trình bày một cách nghệ thuật hình hài vật tổ và

ý tưởng về tính thân người bảo vệ đứng hàng đầu trong tâm thức của thờ dân. Lần lượt rà xét các nét đặc trưng của tục thờ vật tổ, Goldenweiser đã chứng minh rằng không một nét đặc trưng nào có tính toàn cầu. Tục ngoại hôn có thể có hoặc không đi theo những nét đặc trưng khác; những điều cấm trong tục thờ vật tổ có thể tách rời với tên gọi của nhóm người thờ vật tổ đó; có thể tin hoặc không tin vào quan hệ họ hàng do thờ vật tổ mà có và cứ như vậy tiếp tục.

Goldenweiser vì vậy không thấy một nét nào hay tổng thể các nét đặc trưng của tục thờ vật tổ, có thể coi là thuộc nguồn gốc chủ yếu, xét về mặt lịch sử cũng như về mặt tâm lý học. Tuy thế, nếu có mối liên kết nào giữa các biểu hiện thờ vật tổ của những dân tộc khác nhau, điều đó không thể do việc có mang một số nét đặc trưng mà duy nhất nằm trong các mối quan hệ lẫn nhau của những nét đặc trưng đó. Ở đây, Goldenweiser trở lại với cách phân biệt trước đây giữa quá trình xã hội của hiện tượng với quá trình tôn giáo của nó. Nhưng cuộc điều tra của ông đã chứng minh là yếu tố tôn giáo thường là mờ nhạt nhất. Cũng vì thế, ông đã phải bổ sung trong các kết luận một từ khiêm tốn hơn và đã định nghĩa tục thờ vật tổ là "Khuyh hướng của các đơn vị xã hội cụ thể muốn tự gắn mình với các đồ vật và những biểu tượng giá trị xúc cảm", hoặc là "quá trình xã hội hoá về hình thức của những đồ vật và những biểu tượng giá trị xúc cảm". Việc xã hội hoá những giá trị xúc cảm trong nội bộ một nhóm người tuân theo khuyh hướng này hay khuyh hướng khác, định nghĩa đó ngăn cản tục thờ vật tổ trở thành một kiểu đặt tên, không phù hợp với bất cứ thực tế nào. Trong khi sự đồng nhất tâm lý của hiện tượng như vậy được bảo tồn, người ta ghi nhận tình đa dạng lịch sử của nó. Do tính chất không đồng nhất của

phức hệ thờ vật tổ và tính đa dạng của bước phát triển lịch sử của nó. cho nên Goldenweiser đã đi tới kết luận là những trường hợp giống nhau là kết quả của một bước phát triển đồng tâm, có nghĩa là trong những khu vực khác nhau, tục thờ vật tổ đã có những điểm xuất phát riêng biệt và chỉ nhờ vào sự kết hợp tiếp sau đó của các yếu tố nói trên mà các phức hệ cuối cùng mới mang một so nét đồng nhất nào đó. Ta dễ dàng giải thích việc kết hợp thường xảy ra của một số yếu tố đặc biệt do thực trạng phong phú của các hiện tượng cũng như các điều cấm hoặc tên gọi lấy từ các con vật, tất cả những thứ này khi gặp nhau tạo ra một khả năng cộng hưởng theo sơ học.

Trước khi bình luận về quan điểm này, chúng ta cần khẩn trương phát hiện xuất bản phẩm của J.G. Frazer, xuất hiện đồng thời với tài liệu nghiên cứu của Goldenweiser, nhưng có khối lượng lớn hơn nhiều. Một sưu tập nhiều công phu toàn bộ các sự kiện liên quan tới chu đẻ con với một lý thuyết khác hơn về tục thờ vật tổ. Quả thật, về một số điểm đặc biệt, cả hai tác giả này thống nhất với nhau trong những kết luận của họ. Frazer cũng như Goldenweiser tách rời tục ngoại hôn, coi như một bộ phận không chu yếu của phức hệ thờ tổ vật. Điểm mà Frazer xa rời rõ rệt phương pháp của người bạn đồng sự chính là khi ông cho rằng phức hệ thờ tổ vật - không kể tục ngoại hôn, có một nguồn gốc tâm lý duy nhất: Tín điều bao trùm ở vùng trung tâm châu Úc, theo tín điều này, mỗi đứa con là sự đầu thai của tâm linh vật tổ vẫn tồn tại ở nơi mà lần đầu tiên bà mẹ biết là mình mang thai. Trong lúc tín điều này đối với Frazer đủ để giải thích các điều cấm, giải thích vật tổ chung v.v..., thì Goldenweiser, coi những hiện tượng cổ hủ này độc lập với nhau khá nhiều cũng như tục ngoại hôn độc lập với cả hai. Frazer, mặt khác thừa nhận trước mối liên quan nội tại

giữa các triệu chứng khác nhau mà tục thờ vật tổ (ngoại trừ tục ngoại hôn) và coi một trong các triệu chứng đó, việc chỉ định tên các vật tổ và con cháu là triệu chứng chủ yếu. Goldenweiser không coi bất kỳ một triệu chứng nào là cơ bản và sự kết hợp của chúng, đối với ông chỉ là một sự giao hội theo định nghĩa của Hume về từ này, một cuộc tụ hội các nét riêng biệt theo kinh nghiệm hơn là một sự tổng hợp hữu cơ. Do tầm quan trọng mà ông đánh giá những mối quan hệ đơn giản giữa các yếu tố với nhau, ông đã đối nghịch hẳn với sự kết dính mà Frazer giành cho một hệ thống riêng biệt. Ngoài ra, việc Frazer chọn tín điều của châu Úc như là hạt nhân của tục thờ vật tổ đối với Goldenweiser là một việc hết sức mơ hồ. Ông này cho là lý thuyết của Frazer cũng lắm áp dụng ở vùng trung tâm châu Úc nhưng không thể nào đứng vững trong các khu vực khác ở đó chưa hề phát hiện thấy những tín điều tương tự.

Những hiện tượng thờ vật tổ mà chúng ta đã liệt kê một cách tình cờ, trong quá trình chúng ta nghiên cứu về tổ chức thị tộc, đủ để xác minh những kết quả số âm của bản phân tích sắc sảo của Goldenweiser. Điều gì gắn liền tục thờ vật tổ của người Kariera với tục đó của người Buin? Các nhóm thờ vật tổ người Kariera là những thị tộc định cư không có tên gọi, có nhiều vật tổ không bị cấm kỵ, cũng như không được tôn sùng mà chỉ để củng cố thêm về ma thuật. Đối với người tộc Buin, trái lại, những vật tổ của một thị tộc thiêng liêng đến mức mọi sự phỉ báng của một thị tộc khác phải bị trả thù; ngoài ra, họ không có lễ nghi cầu xin việc sinh sôi nảy nở cho vật tổ. Trong trường hợp này không có quan hệ họ hàng nào giữa vật tổ và thị tộc, ở trường hợp khác, có một cơ sở truyền thuyết của khái niệm họ hàng tuy rằng người ta không tin là có một ông tổ

chung. Cuối cùng những người Winnebago thừa nhận là con cháu của vật tổ, có tên gọi vật tổ giành cho các nhóm cũng như các cá nhân, có các tranh vẽ nghệ thuật về vật tổ nhưng không có những điều cấm cũng như việc thờ cúng. Chúng ta hoàn toàn không có lý do để giả định rằng những hiện tượng không thuần nhất như vậy lại có thể có một nguồn gốc chung về mặt lịch sử cũng như tâm lý, và nếu tất cả, mặc dù vậy, vẫn được coi như thuộc văn đề vật tổ thì đó không phải bởi một nét chung nào bề ngoài mà là do sự giống nhau hết sức trừu tượng mà Goldenweiser đã xác định.

Tuy nhiên định nghĩa về nội dung tổ vật do Goldenweiser nêu ra, tuy rất mờ nhạt, liệu có đủ để áp dụng cho mọi trường hợp hay không? Tôi không tin vào điều đó. Các tổ vật của người Bùn dút khoát là biểu hiện của những giá trị xúc cảm; của người Winnebago có thể cũng vậy, của người Kariera chắc chắn không phải. Như vậy tại sao chúng ta không bằng lòng ghi nhận rằng một số nhóm người bên trong một bộ tộc thường thường phân biệt khác nhau bởi tên gọi mượn từ các giới hữu cơ, bởi những biểu hiện có nguồn gốc giống nhau hoặc bởi những điều cấm kỵ riêng v.v...? Tại sao không từ bỏ cố gắng vô ích muốn thu gom vào trong một định nghĩa duy nhất, giống như trong chiếc giường của Procruste, toàn bộ cả một hệ thống cách gọi tên, các biểu hiệu, các hành vi tôn giáo và thần bí. Mỗi một hệ thống đó cần được nghiên cứu riêng rẽ và khi xuất hiện những nét tương đồng, cũng cần phải phân tích chúng một cách hợp lý. Tính đa dạng của tất cả các hiện tượng đó không thể bị che dấu bởi khái niệm lừa mị là "giá trị xúc cảm".

Trong một xuất bản phẩm tiếp sau, Goldenweiser đã soi rất

rõ ràng để bằng một cuộc phân tích chặt chẽ cái gọi là tục thờ vật tổ của người Iroquois. Các thị tộc Iroquois được chỉ định theo các loài chim, các súc vật và giờ đây tiêu biểu cho các đơn vị ngoại hôn tuy rằng xưa kia, chắc chắn, các đơn vị này là nét đặc trưng của một thị tộc lớn hơn hoặc bào tộc. Nhưng không có điều cấm nào về việc giết hại con vật của thị tộc và mọi lễ cấm như vật có vẻ khó hiểu đối với những thổ dân ấy. Cũng không có dấu vết nào của tín điều về quan hệ họ hàng chung với tên hiệu của thị tộc. Mỗi trong những nét nổi bật của hệ thống Iroquois đó là việc tồn tại hàng loạt tên riêng, mỗi thị tộc có loạt tên riêng của mình; Tuy nhiên những tên gọi này không hề gắn với tên các loài vật. Quả thật là một tên hiệu được khắc lên báng gỗ hoặc đá, treo trên cửa ra vào mỗi gian nhà, chỉ rõ thị tộc nào trú ngụ ở đó. Tuy nhiên không có chứng cứ nào nói rằng chỉ những thành viên của thị tộc mới được có những hình nộm đó. Như vậy, liệu những người Iroquois có buộc phải được coi là những người thờ vật tổ? Những thổ dân này có một phức hệ vật tổ hay không? Goldenweiser trả lời không với các câu hỏi đó. Theo ông - tên các loài vật quá quen thuộc trong các xã hội cổ sơ, không cho phép chúng ta suy diễn từ đó ra những mối quan hệ đặc biệt giữa loài vật và nhóm người mượn tên loài vật đó. Chỉ khi mà tên gọi đòi hỏi "một sự kết hợp về mặt tâm lý với con vật trong tư tưởng của người đặt hay người nhận tên, hoặc cả hai", hoặc khi mà tục ngoại hôn gắn liền với thể chế này, chỉ lúc đó mới có thể nói đến tục thờ vật tổ. Trường hợp ngược lại, những thị tộc mang tên các loài vật, không thể được coi như thuộc về tục thờ vật tổ, cũng như các thị tộc có biệt hiệu tên địa phương hoặc tên gọi suy từ một tổ tiên là người.

Như Goldenweiser đã nhận mạnh rất đúng, đây không chỉ

là đơn thuần vắn đề về thuật ngữ. Về căn bản, cần phải biết liên thực tế duy nhất là chỉ định các nhóm người theo tên các con vật có tương ứng với những tín điều rõ rệt và những hành vi gắn liền với các tên hiệu. Tầm quan trọng của tên gọi chắc chắn là có trong tư tưởng của thổ dân, nhưng chỉ sau khi có cuộc nghiên cứu thực tiễn những trường hợp khác nhau, ta mới có thể tùy tình hình gán cho nó nhãn hiệu thờ tổ vật. Câu trả lời không của Goldenweiser có vẻ hết sức hợp lý. Tiên hành các nghi lễ để làm sinh sôi nảy nở nhiều đồ ăn được, hoàn toàn không giống việc nhìn thấy một con vật hay một loài cây với một nỗi khiếp sợ mê tín, thái độ sau cùng này đến lượt nó lại khác với điều cấm kỵ đơn giản.

Trong một công trình còn mới hơn cũng về đề tài này, Goldenweiser quan niệm rằng tục thờ vật tổ, dù sao cũng là một hiện tượng đặc thù, với nét đặc trưng là "sự kết hợp nội dung thờ tổ vật với một hệ thống thị tộc". Đó chính là kết luận của ban thuyết trình lịch sử - địa lý học của ông. Vì vậy Goldenweiser cho rằng ngày nay khi mà thị tộc và phức hệ tổ vật hầu như gắn rất chặt với nhau, các phức hệ không thị tộc và các thị tộc không có phức hệ là "rất hiếm hoi".

Tôi đánh giá cách nhìn này là rất đáng tiếc và đi ngược lại một số những kết quả ưu việt mà Goldenweiser đã đạt tới trong những công trình trước đây. Đối với tôi, hoàn toàn không tương đương nổi là tác giả này với thực tế đã có mà chính ông đã nêu lên phần nào trong bài nghiên cứu phê bình, lại có thể sử dụng tới những luận chứng lịch sử và địa lý làm chỗ dựa cho kết luận khái quát đáng ngạc nhiên này. Các tộc người Crow, Hidatsa, Bụng phệ, Apache, tất cả đều có các thị tộc không mang tên tổ vật, và bởi lẽ Goldenweiser không trở lại

với kết luận trước đây của ông, cho rằng bản thân tên gọi không dẫn tới tục thờ tổ vật, chúng ta có thể bỏ sung vào danh sách vừa nêu: người Iroquois và một số bộ tộc Pueblo. Bộ tộc nào ở vùng Sibérie được tổ chức thành thị tộc thờ tổ vật? Và theo nghĩa nào, các nhóm thờ tổ vật của người Arunta là những thị tộc? Kết luận khẳng định rằng tục thờ tổ vật, là "một nhân tố hỗ trợ hầu như phổ cập của tổ chức thị tộc" chỉ đạt được nếu ta nham mắt trước những thực tế đối nghịch một cách tàn nhẫn. Thật đáng tiếc là một nhà tư tưởng tinh tế và uyên bác đến như vậy trong những công trình cuối cùng của mình lại đã để bị lôi trượt khỏi con đường thẳng nhưng chật hẹp của công cuộc tìm kiếm lịch sử - dân tộc học.

Để tóm tắt lập trường bản thân tôi về đề tài thờ tổ vật, tôi xin tuyên bố là tôi chưa thừa nhận rằng, bất chấp sự sáng suốt và trình độ uyên bác người ta đã dành cho vấn đề này, chân lý của hiện tượng thờ tổ vật đã được chứng minh. Boas chắc chắn có lý khi phát hiện khuynh hướng của vài nhóm người mường găn mình với "một số kiểu hoạt động dân tộc". Nhưng đó chỉ đơn giản là nêu lên một điều bản thân nó đã là hiển nhiên khi biết rằng các nhóm xã hội cụ thể không tồn tại tự thân mà phải được đặc trưng bởi chức năng này hay chức năng khác. Vấn đề là biết được liệu tính chất các hoạt động gắn liền với một nhóm là có quan trọng hay không, nếu như có một sự kết hợp nào đó, nhưng đó là một quan niệm mà tôi không thể tán thành. Đối với tôi, vấn đề thờ tổ vật phải giải quyết bằng một loạt vấn đề đặc thù, không có liên quan gì với nhau. Một trong những vấn đề đó được đặt ra bởi sự kết hợp tên các con vật và các thị tộc và ở nơi nào sự kết hợp đó xuất hiện, trên một vùng đất liên tục như ở phía đông Hợp chúng quốc, những hậu quả về mặt lịch sử là tất yếu: đã có sự vay mượn kiểu đặt tên cho

thị tộc. Hiện tượng này tuyệt đối không đáng gờn với các nghi lễ cầu xin sự sinh sôi nảy nở của các tộc người Kariera và Arunta, nhưng điều thực tế là hành vi vừa kể lại phổ biến chung trong các bộ tộc vùng trung tâm và phía tây châu Úc, thực tế đó có tầm quan trọng lớn và bao hàm những dữ kiện lịch sử cũng hiển nhiên. Khái niệm của điều cấm mà các thị tộc thường áp dụng đối với các tên hiệu của họ là một hiện tượng về tâm lý rất đáng chú ý và đáng được nghiên cứu. Nhưng việc tập hợp các yếu tố tản mát dưới một đề mục duy nhất chỉ có thể dẫn tới một sự lẫn lộn.

Chương VII

LỊCH SỬ THỊ TỘC

Gia đình song tuyên là một thể chế tuyệt đối phổ cập; mặt khác thị tộc chỉ có bước lan toả hạn chế, tuy rằng tương đối rộng lớn. Rất nhiều dân tộc vào hàng văn minh nhất thế giới, thật vậy, như dân tộc Hi Lạp, đã trải qua một thời kỳ tổ chức thị tộc. Như vậy, hệ thống thị tộc, đạt tới một cấp độ nào đó, bèn biến mất nhường lại trận địa cho gia đình vốn đã song song tồn tại, nhưng không phải vì thế mà chứng minh là thị tộc lâu đời hơn. Việc nghiên cứu thực tế chứng minh với chúng ta rằng gia đình có mặt trong tất cả các quá trình của nền văn minh, rằng đạt tới một trình độ văn hoá hơi cao một chút, gia đình thường đi đôi với một tổ chức thị tộc và đến một trình độ cao hơn nữa, thị tộc sẽ biến mất.

GIA ĐÌNH CÓ TRƯỚC

Bản trình bày đơn giản những thực tế đó, tuy nhiên, đối nghịch với một trong những lý thuyết của Morgan vốn nói chung thường dễ chấp nhận nhất nhưng lại ít giá trị nhất. Ông này coi gia đình là một sản phẩm muộn màng và hầu như giống nhau ở chỗ trước đó đã có thị tộc. Đối với ông, thị tộc ngoại hôn tiêu biểu cho một phong trào cải cách đáng chú ý, phong trào này ngăn trở các cuộc hôn nhân trong tộc họ, cảm tử được

nhờ những kết quả sinh học đáng mừng nổi bật và do đó lan rộng trên một vùng đất hết sức rộng lớn. Hai nội dung của lý thuyết vừa nêu cần được xem xét: những hiệu quả giả định của hệ thống thị tộc và bước phân bố của nó theo vùng địa lý được dự đoán.

Chúng ta nói ngắn về nội dung thứ nhất. Ngoài thực tế là khoa sinh học hiện đại cũng chưa tin chắc vào hậu quả tai hại của các cuộc hôn nhân giữa họ hàng với nhau, những khó khăn có thực khác chống lại cách giải thích của Morgan. Chúng ta không phản bác rằng, tục ngoại hôn của thị tộc không ngăn cấm hôn phối giữa bố đẻ và con gái trong một xã hội đồng huyết, cũng như giữa mẹ đẻ và con trai trong các nhóm mẫu hệ. Thật thế, Morgan tin rằng các mối quan hệ vô luân giữa bố mẹ và con cái đã bị loại bỏ trong một quá trình trước đó và thị tộc chỉ gia tăng các hạn chế trong hôn nhân, mở rộng các hạn chế đó tới việc hôn phối giữa anh chị em ruột. Nhưng, đây là điểm chúng ta phải trách cứ Morgan, ông đã không thấy được rằng tục ngoại hôn không phải chỉ ngăn cấm hôn phối giữa anh chị em ruột: tục đó ngăn cấm mối quan hệ giới tính giữa một số anh chị em họ rất xa và kể cả giữa các thành viên trong thị tộc không có họ hàng gì với nhau, nhưng lại không phản đối hôn nhân giữa anh chị em họ cách một đời không cùng sống trong một thị tộc. Hôn phối giữa anh chị em họ khác tuyến phù hợp hoàn toàn với tục ngoại hôn thị tộc, cũng như các cuộc hôn nhân giữa một số anh chị em họ cùng tuyến. Ví dụ trong một bộ tộc mẫu hệ tam phân, hai anh em trai của thị tộc A có thể cưới vợ thuộc các thị tộc B và C và con cái họ sẽ lấy nhau mà không vi phạm qui tắc. Thực ra thị tộc ngăn cấm hôn phối giữa một số họ hàng gần cũng như họ hàng xa hơn, được coi là họ hàng chính thức nhưng lại cho phép hôn nhân giữ một số họ

hàng gần khác.

Điều khẳng định liên quan đến sự có mặt hầu như phổ cập của thị tộc trong các xã hội cổ sơ đòi hỏi phải được phân tích kỹ hơn. Tôi thứ xây dựng phản đề đối nghịch, biết rằng thị tộc rõ ràng không có mặt trong các bộ tộc cổ sơ nhất và nói chung chỉ xuất hiện khi việc trồng trọt và chăn nuôi đã thay thế toàn bộ hay từng phần việc săn bắt để làm cơ sở cho nền kinh tế. Theo ý kiến tôi, đó chính là chứng cứ trực tiếp của việc gia đình có trước theo trật tự niên đại. Tuy nhiên, để củng cố thêm giá trị cho luận chứng của tôi, tôi nghĩ cần thiết phải bác bỏ một ý kiến phê phán mà thế nào người ta cũng nêu ra với tôi.

Hiển nhiên đã biết được rằng các dân tộc không tiến bước như nhau trong các nhánh khác nhau của nền văn minh. Người Esquimaux khiến chúng ta cảm phục tài năng của họ về ngành cơ khí ấy vậy mà đời sống xã hội và chính trị của họ lại thuộc loại thô thiển nhất. Từ góc độ kiến trúc, người Maya vùng Yucatan vượt xa rất nhiều những người da đen châu Phi, nhưng việc họ không biết gì đến công nghệ luyện kim nhìn từ những góc độ khác đã hạ trình độ của họ xuống một cấp thấp hơn. Như vậy có thể thừa nhận là một dân tộc còn rất kém phát triển có thể bỏ xa các dân tộc khác về vấn đề tổ chức xã hội và nhanh chóng vươn tới những độ cao chóng mặt, đối với Morgan gia đình là biểu hiện của những độ cao văn minh này. Vì vậy, như người ta đã khẳng định, bước tiến lên về vật chất không phải là chuẩn mực của tiến bộ xã hội và chúng ta không thể thừa nhận một cách tổng quát rằng, chính các bộ tộc có nền văn hoá chung kém phát triển nhất cũng là những bộ tộc đại diện cho hình thái tổ chức xã hội cổ sơ nhất.

Tuy nhiên, việc áp dụng triệt để quan niệm này, bản thân

nó là chính đáng, rõ ràng trở nên mơ hồ. Chắc chắn là, không một quá trình văn hoá nào được xác định, chỉ bởi một quá trình khác nào đó, và chúng ta có thể sẽ gặp một bước chậm tiến trong một mặt hoạt động nào đó được bù đắp bằng một bước tiến lên ở mặt khác. Tuy nhiên, chỉ một thoáng suy nghĩ cũng đủ giúp chúng ta thấy có tồn tại mối tương quan giữa một số nhánh khác nhau, tuy rằng không phải là tuyệt đối. Không có dân chúng nào về việc một bộ tộc thợ săn đã từng dựng lên những kỳ quan kiến trúc có thể so sánh với những kỳ quan ở Pérou và ở vùng Yucatan; muốn có bước tiến bộ về khoa học và nghệ thuật, thì một trình độ nhất định về kiến thức kỹ thuật, từ đó kéo theo một sự phân công lao động xã hội, là một điều kiện không thể thiếu, và cứ thế tiếp theo. Như vậy ta có thể chấp nhận rằng đôi khi một nền văn hoá rất thô thiển lại đi đôi với một bộ máy xã hội phức tạp không bình thường. Nhưng, cho rằng tất cả các bộ tộc được coi như ở nấc thấp nhất trên các nấc thang của nền văn minh lại có thể đạt tới trình độ cao nhất trong quá trình văn hoá mà gia đình là hình ảnh tiêu biểu, trong khi các bộ tộc khác tiên tiến hơn, về mặt này lại đồng loạt lạc hậu hơn, đó là một luận đề kỳ quặc đến mức ta phải dứt khoát thừa nhận là nó hoàn toàn vô nghĩa. Như vậy, nếu chúng ta quan sát thấy rằng gia đình xuất hiện và thị tộc vắng mặt trong các nền văn hoá cổ sơ nhất, và điều này hầu như không có điểm ngoại trừ, chúng ta sẽ nghe theo tiếng nói của lẽ phải để kết luận rằng gia đình có trước thị tộc. Kết luận này có tầm quan trọng cơ bản đến mức cơ sở thực tiễn của nó phải được trình bày chi tiết.

Người đầu tiên mơ chiên dịch chống lại giáo điều vừa nêu đó là John R. Swanton, người bảo vệ xuất sắc nguyên tắc đánh giá nền văn hoá. Ông ta khoanh vùng thảo luận về thực tế vùng

Bắc Mỹ, và tôi tin rằng về vấn đề này không một ai lại không tán thành ý kiến của ông ta. Swanton đã chứng minh dứt khoát rằng ở tất cả các nền văn minh thổ dân kém phát triển hệ thống thị tộc có khả năng vắng mặt, nhưng ngược lại nó xuất hiện trong các bộ tộc có tổ chức phong phú hơn về kinh tế, công nghiệp, nghi lễ và chính trị. Như vậy, khu vực rộng lớn không có thị tộc ở phía bắc Californie, Orégon, Washington, Idaho, Nevada, Utah cũng như toàn vùng tây bắc Canada, ngoại trừ dải bờ biển nhỏ hẹp và phần đất liền kề phía sau, tất cả đều đại diện cho tầng lớp nhân loại thấp nhất của lục địa châu Mỹ. Những người Paviotso lang thang trên các sa mạc vùng Nevada đi tìm các loại rễ cây ăn được không thể nào so sánh dù chỉ 1 phút các tộc với người Iroquoi, Hopi hay Tlingit định cư qua việc đối chiếu những điều kiện tổng quát của nền văn minh của họ.

Ta có thể tự hỏi vì sao sự vắng mặt hoàn toàn thị tộc trên vùng đất rộng lớn như thế lại không được phát hiện trong thời gian dài đến vậy và chưa được các môn đệ của Morgan biết đến. Nguyên nhân thật hết sức đơn giản. Morgan là người New-York và bắt đầu công cuộc tìm kiếm trong tộc người Iroquoi, sau đó chuyển qua phía tây, đi qua khu vực ở đó tổ chức thị tộc chiếm ưu thế! Trong thời gian đó, các thổ dân vùng Viễn Đông hầu như hoàn toàn không được các nhà dân tộc học biết tới, điều đó giải thích việc Morgan đã có thể khẳng định khái quát rằng tất cả các bộ tộc vùng Bắc Mỹ có biết đến thị tộc. Nếu như ông ta bắt đầu từ vùng Orégon hoặc Idaho, toàn bộ hệ thống của ông sẽ khác đi. Nhưng điều có thể châm chước vào năm 1877, 40 năm sau không sao có thể tha thứ được. Và, khi một kết luận vội vã do thiếu hiểu biết đầy đủ chỉ là một vết nhỏ trên tấm huy hiệu của người thầy, ngày nay

kết luận đó xoá nhoà sự nổi danh khoa học của các môn đệ của ông, những người vẫn ngoan cố tự coi là vô địch trong lĩnh vực này.

Nhưng trạng thái thực tế vùng Bắc Mỹ không phù hợp một cách cần thiết với các hiện tượng quan sát thấy ở nơi khác; vì vậy chúng ta phải tìm những chứng cứ làm chỗ dựa trên các lục địa khác. Chúng ta sẽ thấy, trên phần phía nam Tân thế giới, nền văn hoá cổ sơ nhất, của người Fuegiens, cũng có nét đặc trưng là thiếu vắng tổ chức thị tộc. Nhưng điều đó phần lớn đúng ở châu Á. Các thị tộc là nét điển hình của người Thổ Nhĩ Kỳ, những người có một hệ thống chăn nuôi rất phát triển và nổi danh về công nghệ luyện kim. Nhưng thị tộc lại vắng mặt trong các tộc người Tchouktche và Koriak mà nền văn hoá ngoài lề mới đây và cũng chỉ từng bộ phận, đã tiếp tục việc chăn nuôi tuần lộc; những tộc người này trước đây cùng một trình độ như người Esquimau săn bắt hải cẩu. Làm nghề trồng nho và chịu ảnh hưởng những quan điểm chính trị của một nền văn minh cao hơn. Những người Khasi vùng Assam đã có thị tộc, trong khi những thợ săn cổ sơ Sakai và Sénang vùng bán đảo Mã Lai lại không có. Dẫn chứng thuyết phục nhất là của người Andaman, thuộc về gia đình những người Negrito; sống cô lập trong vịnh Bengale, tách xa các làn sóng văn minh mang công nghệ luyện sắt và nghề trồng trọt tới tận vùng đất Philíppin xa vời, họ không biết đến thể chế thị tộc.

Những hiểu biết của chúng ta về xã hội học châu Phi, đáng tiếc còn quá ít ỏi, nhưng theo những gì mà tôi biết được, không một điều nào ở châu Phi lại phản bác luận thuyết của tôi. Những thị tộc gặp lại trong các bộ tộc Bantou và Su Đăng, thường xuyên có kèm theo các tổ chức chính trị phức tạp, và

người ta phát hiện thị tộc có mặt trong những tộc người làm nghề chăn nuôi như tộc người Massai mang một số nét dân tộc Hamit và về nhiều mặt có một trình độ văn minh tương đối cao. Nhưng tôi không tìm thấy một phát hiện nào về thị tộc trong các tác phẩm nói về những người thợ săn còn cổ sơ hơn những người Bochimán và Pygmée.

Còn lại châu Úc. Trên lục địa này, thị tộc là một thể chế rất phổ biến và chắc chắn là lâu đời. Nhưng điều đó không hề dẫn tới việc thị tộc có trước gia đình, bởi lẽ ở đây cũng như chỗ khác, chúng ta chưa từng thấy có thị tộc mà không có gia đình, mà là 2 thể chế song song tồn tại. Tất cả những gì mà tôi có thể chầm chước ở đây đó là ở châu Úc, vấn đề có trước là vấn đề nan giải. Dù cho có khác thế nào đi chăng nữa, những hiện tượng châu Úc cũng không chứng minh điều gì về sự tiếp nối các quá trình ở những khu vực khác, bởi lẽ nền văn minh châu Úc không cổ sơ hơn nền văn minh của các tộc người Paviotso và Andaman.

Nói ngắn gọn, ngoại trừ riêng châu Úc, những nền văn minh đơn giản nhất không biết đến thị tộc, nhưng lại có gia đình và kể cả ở châu Úc, chúng ta cũng không có chứng cứ nào nói rằng thị tộc là lâu đời hơn cái thể chế luôn luôn đi đôi với nó.

Đến đây, tuy nhiên chúng ta lại đối mặt với một phản đề. Phải chăng các bộ tộc đã được thống kê coi như không có thị tộc, thực ra từng có một tổ chức thị tộc nhưng đã lọt qua con mắt của nhà quan sát? Đối với các nhà dân tộc học đã nghiên cứu tại chỗ, đây là phản đề của nhà thông thái bàn giấy. Không có bất kỳ điều gì bí hiểm đặc biệt trong một tổ chức thị tộc: nơi nào nó tồn tại, nó thâm nhập đời sống xã hội đến mức nhà

quan sát cần thiết phải đụng chạm đến nó bất cứ lúc nào. Một khách tham quan thông minh không thể nào sống vài tuần lễ giữa những tộc người như người Crow và người Hopi mà lại không ghi nhận được sự có mặt của những bộ phận cha truyền con nối và đơn tuyến. Chính vì vậy, khi một cuộc điều tra kéo dài đã không phát hiện được bất cứ dấu vết gì của một thể chế nào đó, điều kết luận rút ra được là thể chế này không tồn tại. Kết luận này trở thành niềm tin gần như tuyệt đối, khi nó được nhiều nhà điều tra xác minh một cách độc lập. Ví như, tộc người Athapaskan trên phía bắc đã được Samuel Hearne, một nhà quan sát có một không hai, nghiên cứu, và gần đây là P.E.Goddard, Frank Russel, J.A.Masson cũng như bản thân tôi, ấy vậy mà không một ai trong chúng tôi nhận thấy điều gì có thể gợi ra hình ảnh của thị tộc.

Người ta còn có thể kết luận là việc không phát hiện thấy một tổ chức thị tộc có lẽ không nên qui kết vì tài trí của nhà quan sát và rằng hệ thống đó đã lọt khỏi cuộc điều tra đơn giản chỉ vì nó không còn tồn tại nữa, đã bị cơn sốc của nền văn minh xoá bỏ. Bản thân kết luận này cũng mang mùi vị bàn giấy. Nó thừa nhận trước là thị tộc có khuynh hướng biến mất qua sự tiếp xúc đơn giản với người da trắng, điều này không chính xác. Tộc người Hopi bắt đầu tiếp xúc với người Tây Ban Nha vào năm 1540, nhưng cho đến nay họ vẫn còn tổ chức thành những thị tộc mẫu hệ, đó cũng là trường hợp hệ thống xã hội già nua của người Iroquois sống ở trung tâm quốc gia New York đã chống lại ảnh hưởng của các nền văn minh Pháp, Anh, Mỹ; đó còn là trường hợp một số người Mandan còn sót lại trên vùng bắc Dakota, những người vẫn bảo tồn khái niệm về thị tộc và truyền thống cổ xưa theo mẫu hệ. Những hiện tượng vùng California cũng có ý nghĩa. Cũng những nhà quan

sát đã phát hiện thấy thị tộc trên một khu vực, lại không thấy có ở những khu vực khác, điều đó khiến cho các xét đoán vội vã của cá nhân, ở điểm này ít nhất không cần bàn tới. Ngoài ra, cũng không chính xác khi cho rằng các bộ tộc được coi như không có thị tộc lại không còn giữ lại bất cứ kỷ niệm nào về những tập tục cổ xưa của họ. Tộc người Hupa còn bảo tồn một sự cách li kỳ lạ giữa hai giới, bắt buộc những người chồng về mùa đông không bao giờ được ngủ trong nhà vợ và người Maidu cách đây 20 năm, còn có nhiều nét đặc biệt về lễ hội và về xã hội bí ẩn của họ. Còn về giả thuyết cho rằng tất cả các tộc người vùng Californie xưa kia có hệ thống thị tộc, thì giới hạn hiện nay của hệ thống đó ở một số vùng trung tâm và phía nam Californie lại không rõ ràng. Tại sao lại cứ cố bám lấy vấn đề tiếp nối về địa lý, trong khi các điều kiện hiện đại cho rằng đã từng có một thời kỳ đảo lộn?

Tuy nhiên, nếu chúng ta chấp nhận hiện tượng xen kẽ đối nghịch, chúng ta dễ dàng thấy rằng vùng nam Californie là một vị trí tiên tiêu xa nhất của một cấu trúc xã hội rất phức tạp, đặc biệt của các bộ tộc thổ dân vùng Tân Mexique và vùng Arizona; chúng ta cũng có thể giả định ở Californie một bước phát triển thị tộc tại chỗ và sau đó chỉ lan toả trong phạm vi tương đối hẹp.

Hãy sử dụng trọng pháo là những cách gọi tên họ hàng để củng cố vị trí và bảo vệ giả thuyết cho rằng sự thiếu vắng các thị tộc không phải do có bước tan rã mới đây của các tập tục thổ dân. Bằng thực tiễn, chúng ta đã có thể xác định mối tương quan tồn tại giữa tổ chức thị tộc và thuật ngữ họ hàng kiểu Dakota, kiểu gọi có phân biệt họ nội và họ ngoại trong các đời họ nhưng chỉ định rõ mức họ hàng dù cho là họ gần đến đâu.

Người ta đã nêu lên rằng, trong một số khu vực khác nhau, thuật ngữ Dakota có khuynh hướng bao quát hơn nữa, đến mức họ hàng cùng một thế hệ chỉ còn xếp chung vào một nhóm. Điều này ủng hộ lý thuyết mà tôi đang tán công. Rivers nghĩ rằng ở châu Đại Dương, những cư dân quần đảo Mélanésie xưa kia có tổ chức thị tộc, cũng như hệ thống Dakota mà người ta còn thấy có ở một vài điểm thuộc quần đảo Mélanésie và rồi những nét đặc trưng đó đã nhường chỗ cho một tổ chức không có thị tộc với kiểu gọi tên của người Hawaii. Thuật ngữ Hawaii, tuy rằng xung khắc với một thể chế thị tộc, vì vậy có thể được giải thích bằng giả thuyết cho rằng xưa kia trong bộ tộc đang bàn luận, từng tồn tại một tổ chức thị tộc; và lẽ tự nhiên, lời giải thích cũng sẽ xuất hiện khi chúng ta tìm thấy một bộ tộc không có thị tộc và theo kiểu gọi tên Dakota. Cuối cùng việc chứng minh thị tộc có trước không hề là một luận chứng vô địch, bởi lẽ có sự xen kẽ: thuật ngữ có thể được vay mượn hoặc do những nguyên nhân xã hội khác. Dù sao, theo một nghĩa nào đó, kết luận là có giá trị.

Nhưng, các môn đệ của Morgan sẽ tìm cứu cánh ở đâu, khi mà thuật ngữ, lẽ ra phải chỉ định rõ các tuyến họ gần và trực hệ lại đã có sự phân biệt giữa bố mẹ và anh chị em ruột của bố mẹ. Rõ ràng đó chính là kết quả người ta chờ đợi từ một tổ chức gia đình, trong đó ông bố và bà mẹ có vị trí rõ ràng khác hẳn với họ hàng xa hơn. Ở đây không thể có vấn đề về sự biến mất mới đây của một tập tục hoặc một sáng kiến do ảnh hưởng của người da trắng. Thật thế, một trong những lý thuyết chính của Morgan cho rằng các từ về họ hàng bền vững hơn cơ cấu xã hội trong đó các từ này đã nảy sinh, và chúng còn tồn tại rất lâu sau khi cơ cấu đó sụp đổ. Vì vậy, nếu thuật ngữ về họ hàng, đi kèm theo một tổ chức không có thị tộc, không cung

cấp một chứng cứ nào về vấn đề thị tộc có trước, thì không có bất kỳ lý do nào để giả định là bộ tộc lại từng được tổ chức thành thị tộc, bởi lẽ thuật ngữ phải tồn tại lâu dài hơn cấu trúc xã hội tương ứng.

Tôi không bảo vệ điểm này cốt để giành một thắng lợi về phép biện chứng; bởi vì về vấn đề này, tôi tán thành ý kiến là Morgan đã đi đúng đường. Các từ về họ hàng là một hiện tượng ngôn ngữ và tiếng nói hiển nhiên là bảo thủ. Giờ đây chúng ta vẫn còn nói mặt trời lặn, tuy rằng chúng ta không còn tin gì nữa vào việc mặt trời quay xung quanh quả đất. Cú va chạm mạnh với những điều kiện tồn tại mới xuất hiện đã có thể biến đổi một cách cơ bản hoặc thậm chí huỷ diệt xã hội thổ dân, mà không hề thay đổi chút nào cách gọi họ hàng theo truyền thống. Một viên chức thuộc địa có thể bãi bỏ những sự hy sinh của con người hay áp đặt một phương pháp ưa thích để làm đất nhưng anh ta không hề quan tâm tới việc những người dưới quyền có một hay nhiều từ để gọi bố đẻ hay ông chú ruột. Do vậy, việc phân biệt các tuyến trực hệ và gần kề, trước con mắt các nhà quan sát, đã củng cố chứng cứ về sự thiếu vắng thể chế thị tộc.

Nếu bây giờ chúng ta đi vào các sự kiện cụ thể, chúng ta sẽ thường xuyên thấy việc áp dụng các điều kiện mà theo giả thuyết, lúc đầu tiên chúng ta đã giả định. Ở Californie, trong một số tộc người Salish và Shoshoni cũng như trên vùng đất người Esquimau chúng ta quan sát thấy những hệ thống họ hàng có sự phân biệt giữa tuyến trực tiếp và tuyến gần kề. Đó cũng là cách làm của người Andaman, người Tchoutkehe và người Koriak. Trong tất cả các trường hợp vừa nêu chắc có thể còn đọng dấu hơn nữa nếu những thông tin về các bộ tộc

không có thị tộc dồi dào hơn, sự thiếu vắng các thị tộc được phát hiện với chúng ta mang một đặc tính rõ rệt. Như vậy, giáo điều về tính phổ cập của thị tộc trong các cộng đồng cổ sơ đã trở thành vô nghĩa.

Cũng còn một dòng luận chứng khác người ta có thể nêu ra dựa vào lý thuyết mà tôi bảo vệ ở đây. Nhờ vai trò quan trọng của tên gọi trong tư tưởng người cổ sơ, đặc tính bao quát nhiều hay ít của các từ ngữ về họ hàng, thông thường có nhiều ý nghĩa hơn là một vấn đề đơn giản của thuật ngữ: những chỉ định từ giống nhau kéo theo những mối quan hệ xã hội giống nhau. Chính là do việc giải thích sai lệch thực tế này mà người ta thường xuyên thừa nhận lầm lẫn rằng gia đình và quan hệ họ hàng của các cá nhân sẽ vắng mặt ở nơi nào mà người ta thấy có hàng tá "bố" và "mẹ", hàng hai chục anh chị em ruột. Điều lầm lẫn là ở chỗ người ta coi trạng thái giống nhau đó có nghĩa là tính đồng nhất. Nhưng ở phần trên chúng ta đã thấy là trong những cơ hội khác nhau, chính người mẹ gần nhất của dòng họ cần thiết là người được xếp hàng đầu theo các qui tắc của tục *levirat*, chính người anh hoặc em trai được thừa kế bà vợ góa của người chết và những họ hàng khác chỉ được thay thế nếu như không có người đó. Hôn nhân giữa anh chị em họ khác tuyến trong những trường hợp rõ nét nhất, về cơ bản có nghĩa là cuộc hôn phối với người con gái ông cậu, em bà mẹ đẻ hoặc với con gái bà cô, em ông bố ruột. Trong các thổ dân Crow, tất cả những ai được gọi là anh em rể đều được kính trọng nhưng về mặt này, chỉ riêng người anh rể thực thụ là có uy thế không phải bàn cãi. Nếu kể đến tính phổ biến của khái niệm về thị tộc ở châu Úc, thì ta càng hài lòng nhận thấy rằng các nhà quan sát tính thống nhất của châu Úc đều đi tới những kết luận như nhau. Radcliffe-Brown cũng đồng ý rằng các chức năng xã hội

tuy tính chất thì đồng nhất- như lời ông trình bày một cách phần khởi nhưng khác nhau về cấp độ và cấp độ thì biến đổi tùy theo họ gần, họ xa. Nói ngắn gọn, mối quan hệ giữa các thành viên một gia đình nhỏ đã có trước, tiếp sau đó có bước mở rộng thứ cấp dưới một hình thái mở nhạt hơn tới những phạm vi ngày càng lớn rộng họ hàng thực thụ hoặc họ hàng có thể. Những hiện tượng châu Úc mà chúng ta chưa xác định được tâm cỡ, như vậy phù hợp với các hiện tượng ở những vùng đất khác. Ở châu Úc, cũng như nơi khác gia đình là chủ yếu và lâu đời hơn, thị tộc là một bước phát triển thứ cấp tương đối kém phần quan trọng. Việc đảo lộn trật tự này của sự tiếp nối được chấp nhận theo truyền thống là một trong những kết luận vững chắc nhất của khoa học dân tộc học.

NGUỒN GỐC THỊ TỘC

Như vậy thị tộc đã nảy sinh trên cơ sở khái niệm về gia đình đã có trước như thế nào? Để trả lời câu hỏi này, chúng ta phải nhớ lại thị tộc thực chất là gì? Thị tộc là một nhóm họ hàng chọn lọc và vấn đề là biết được do đâu mà có nguyên tắc chọn lọc. Tại sao một số họ hàng, ngoại trừ những người họ hàng khác, lại nhóm hợp để hình thành một đơn vị xã hội? Để tìm thấy lời giải, chúng ta phải nghiên cứu các điều kiện xã hội ghi nhận được trong các bộ tộc không có thị tộc, với hy vọng xác định được những yếu tố thuận lợi cho bước phát triển của nguyên tắc đơn tuyến; chúng ta cũng phải xem xét những thực tế có môi trường tương quan với các tổ chức thị tộc, và tìm tới những nhân tố đã làm nảy sinh thực tế đó hoặc đã góp phần duy trì sự tồn tại của thực tế đó. Theo ý tôi, việc chuyển

giao các quyền sở hữu tài sản và lối ăn ở là những phương pháp có hiệu quả nhất để xây dựng nguyên tắc đơn tuyến và tôi cố gắng chứng minh các quyền và lối ăn ở đó đã hình thành kể cả trong các cộng đồng phụ hệ cũng như mẫu hệ.

Hãy nhắc lại một lần nữa, ví dụ về tộc người Hupa. Ở những thổ dân này, nơi ở theo họ nội nhưng không phải là tuyệt đối. Trong phần lớn trường hợp, ông nội, bố, con trai và cháu nội cùng sinh ra và lớn lên trong một làng, cưới vợ ở làng khác. Nói cách khác, hệ thống của người Hupa bằng nơi ở chung liên kết các họ hàng nam giới nhóm thành một thị tộc đồng huyết. Ở đây chúng ta có nguồn gốc tạo ra bước phát triển của một thị tộc đồng huyết. Chỉ có 2 điểm biến đổi cần thiết. Quy tắc họ nội phải trở thành chặt chẽ để cho mỗi gia đình tuân theo cùng một nguyên tắc chia tách và, điểm thứ 2, cần có một điều khoản ổn định việc tiếp nối dòng giống của nữ giới trong gia đình cũng như của nam giới. Mục đích cuối cùng này dễ dàng đạt được nhờ việc dùng một tên gọi chỉ định những nam giới khác biệt nhau: tên gọi này lẽ dĩ nhiên là được đặt cho tất cả lũ trẻ sinh ra trong làng ngay từ lúc chúng ra đời, dù là con trai hay con gái; như vậy trai và gái cùng mang và giữ mãi họ về đằng bố. Từ đó, việc một nữ giới rời khỏi nơi chôn rau cắt rốn không có gì quan trọng; chỉ cần tên họ đủ để xác định người đó dòng dõi như thế nào. Cũng vì thế, khi nguyên tắc phụ hệ được ấn định theo kiểu đó, những qui định về nơi ở có thể mất tác dụng mà không làm thay đổi hệ thống bởi lẽ tư chất thành viên đã được xác định một lần nữa cho mãi mãi như cách gọi tên của nhóm.

Trong trường hợp một tộc người Nam Mỹ, chúng ta ghi nhận được một tác động tương tự của việc dùng chung nơi ở.

Trong vùng mở tây bắc Amazone đơn vị xã hội là ngôi nhà có thể chứa tới 200 người. Do hôn nhân luôn luôn tính theo họ nội nên việc tập hợp nam giới, như ở người Hupa, diễn ra không ngoại trừ, và đối với bước mở rộng một thị tộc điển hình, chỉ còn thiếu mỗi việc nhận dạng thường trực các cô gái cùng với nhóm người sống trong ngôi nhà, nơi các cô gái ra đời. Một chi tiết đặc biệt có ý nghĩa. Sự gán gũ về thể xác, ở đây cũng như nơi khác, đã làm nảy sinh một tình cảm họ hàng đặc biệt thân thiết. Con cái những anh em ruột bắt buộc cùng lớn lên trong một ngôi nhà được coi là họ hàng quá gần để có thể lấy lẫn nhau, nhưng những hạn chế đó không áp dụng đối với con cái các chị em ruột. Cộng đồng tổ chức theo nơi ở hoạt động như một đơn vị ngoại hôn, cho phép hoặc phản đối cũng những cuộc hôn phối giữa anh chị em họ cùng tuyến mà một thị tộc phụ hệ ngoại hôn chấp nhận hay ngăn cấm. Kirchhoff đã chứng minh rõ ràng việc chuyển giao tên họ nhóm người trong một bộ tộc như vậy là biểu hiện của một tổ chức thị tộc thực thụ.

Những tìm kiếm của Speck trong tộc người Algonkim vùng dòng bắc đã xác định tác động phối hợp giữa nơi ở và những quyền sở hữu tài sản chung. Ở đây, những vùng đất dành cho săn bắn rõ ràng được chuyển từ bố sang con trai; phụ nữ về ở nhà chồng; và các anh em trai chia nhau một số đặc quyền kinh tế. Đúng là những điều kiện như vậy cũng có tác động làm nảy sinh việc tiếp nối dòng họ gần giống với một thị tộc đồng huyết đặc trưng.

Lời giải đáp về việc chia trách nhiệm họ hàng theo phụ hệ cũng có thể áp dụng cho họ hàng theo mẫu hệ. Về điểm này, Tylor cũng đã nhấn mạnh tầm quan trọng của nơi ở theo họ ngoại. Ở mọi nơi mà người chồng sống thường trực ở nhà bố

mẹ vợ, lẽ tự nhiên con cái gắn bó với gia đình người vợ hơn là gia đình người chồng. Chúng ta đã thấy rằng đó là kết quả tự nhiên của những trường hợp đặc biệt hôn phối theo mẫu hệ, kể cả trong một bộ tộc chủ yếu theo phụ hệ như ở người Hupa. Nhưng ảnh hưởng của nơi ở theo họ ngoại rõ rệt nhất là trong các bộ tộc như Hopi và Zuni, ở đó không chỉ có nơi ở theo mẫu hệ mà còn có việc chuyển giao nhà ở từ bà mẹ cho con gái. Bà ngoại, mẹ và con gái như vậy hình thành hạt nhân một đơn vị xã hội và tất cả con cái sinh ra trong ngôi nhà lẽ tự nhiên gắn bó với nhóm người thường trực ở nơi đó.

Dù sao, tuy rằng nơi ở theo họ ngoại như vậy đã cắt nghĩa một cách tương ứng bước phát triển của nhóm họ hàng theo mẫu hệ, hai trở ngại nghiêm trọng đặt ra khiến cách giải thích này không thể trở thành một lý thuyết tổng quát. Một mặt rất nhiều dân tộc theo mẫu hệ lại ăn ở theo họ nội. Đó là trường hợp các bộ tộc châu Úc theo mẫu hệ, những người Mélanésie cũng như một vài bộ tộc châu Phi và châu Mỹ. Lẽ tự nhiên, người có thể giả định tất cả các dân tộc theo mẫu hệ xưa kia sinh sống theo họ ngoại, nhưng đó là một phỏng đoán vô ích. Mặt khác, nơi ở theo họ ngoại nhiều khi là một trạng thái trung chuyển. Nếu sau khoảng một năm, đôi vợ chồng trẻ có nhà ở riêng, thì theo lý lẽ nào người ta sẽ gắn ghép lũ con cái, hay ít nhất những đứa tiếp sau đứa con đầu, với gia đình người mẹ hơn là với gia đình ông bố?

Như vậy, hợp lý ra là phải bổ sung vào yếu tố về nơi ở theo họ ngoại và yếu tố quyền sở hữu ngôi nhà thuộc về nữ giới, một yếu tố bổ trợ khác dẫn tới việc nối dõi dòng họ như vừa kể. Vậy thì hãy thử xem việc phân công lao động giữa các giới như thế nào. Hahn đã giúp chúng ta làm quen với ý tưởng là

nền văn hoá trồng trọt cổ sơ, thường là công việc của nữ giới. Tôi thấy điều này bao hàm những hậu quả có ý nghĩa. Các cô gái khi lớn lên tiếp thụ từ các bà mẹ cách thức trồng trọt, cùng với những bận rộn đặc trưng khác của nữ giới. Nhưng, trong một số trường hợp, qua việc chỉ có trồng trọt, cuối cùng các cô gái tạo dựng được quyền sở hữu truyền từ đời mẹ sang đời con gái, và bằng cách đó hình thành một tổng thể họ hàng nữ giới theo mẫu hệ. Đó là tình hình xưa kia ở tộc người Hidatsa, ở đó nghề trồng trọt nằm trong tay người vợ, con gái và cháu gái của bà ta và các danh hiệu được truyền lại giữa họ với nhau. Quyền sở hữu tài sản chung và sự hợp tác trong hoạt động kinh tế như vậy đã liên kết con cái nữ giới của các chị em ruột. Nếu như đã có bước chia tách tương tự của họ hàng nam giới, bằng việc chuyển giao, ví dụ, những vùng đất săn bắt, giống như trong tộc người Algonkin của Speck, thì có khả năng là nguyên tắc theo phụ hệ đã tồn tại lâu hơn hoặc là cuộc va chạm giữa các hệ thống đã ngăn cản sự ra đời của mọi qui tắc rõ rệt về tiếp nối dòng giống. Nhưng trong tộc người Hidatsa, không có những đặc quyền săn bắt cá nhân mà con trai có thể được thừa kế và các qui tắc về nơi ở không hoàn toàn là theo họ ngoại hay họ nội. Như vậy, không có nguyên tắc dòng huyết nào có thể đối sánh với nguyên tắc sống động theo họ ngoại. Do nữ giới, chủ nhân các mảnh vườn, họp thành nhóm người rõ rệt nhất, lẽ tự nhiên, ngay từ lúc ra đời, mọi đứa trẻ có mối quan hệ dòng dõi gắn liền với nhóm người đó. Sự nối tiếp dòng giống theo họ ngoại và thị tộc mẫu hệ đã phát triển theo con đường như vậy. Người ta có thể tự hỏi làm sao mà các thế hệ tiếp nối của phụ nữ có thể liên kết với nhau trong một nhóm người ăn ở theo họ nội. Chúng ta sẽ trả lời rằng nơi ở theo họ nội hay theo họ ngoại thường không kéo theo việc chuyển đổi

cộng đồng của một trong hai người bạn đời; mà chỉ là việc thay đổi nơi ở trong nội bộ cộng đồng đó. Các làng người Dawnic rõ rệt theo nội hôn; người Kai chấp nhận việc một cô gái tới sống ở nhà chồng với điều kiện cô ta không rời bỏ làng mình và trong rất nhiều trường hợp, phần lớn các cuộc hôn nhân diễn ra giữa thành viên cùng một nhóm ở địa phương. Tuy rằng những qui định vừa nêu liên quan đến nơi ở không phải không tác động đến đời sống gia đình, như chúng ta đã đề cập trong một chương trước đây, những qui định đó không kéo theo sự chia tách của họ hàng đồng huyết và họ hàng mẫu hệ. Một phụ nữ Kai, tuy sống trong ngôi nhà khác với ngôi nhà con gái và cháu gái ngoại, không thấy có trở ngại gì trong việc giúp đỡ con cháu trong công việc hàng ngày, bởi lẽ tất cả đều sinh sống trong cùng một làng.

Các diễn biến tiếp nối nhau, như chúng ta đã trình bày về người Hidatsa, lẽ tự nhiên không được coi là một cuộc mô tả lịch sử các sự kiện mà chỉ nên coi là một lời giải thích, tuy nhiên, tôi thấy là lời giải thích đó có nhiều khả năng nhất và đáng được xem xét trong mọi trường hợp bộ tộc mẫu hệ ở đó nữ giới chăm lo việc trồng trọt. Những cân nhắc tương tự có thể áp dụng cho cả những trường hợp khác. Người châu Úc, hầu như nơi ở luôn luôn theo họ nội, với nghĩa là người vợ tới sống với nhóm của người chồng. Trong lúc người chồng săn bắn chim chóc trên lãnh địa của nhóm mình, người vợ chăm lo việc hái lượm cũng trên lãnh địa đó, những cây cỏ có thể ăn được. Ấy vậy mà trong một khu vực vùng Queensland người ta thừa nhận cho người vợ quyền sở hữu cá nhân một số khu trồng trọt và bà ta chuyển giao những quyền lợi đó cho con gái. Như đôi khi diễn ra ở châu Úc, nếu nam giới chỉ có những quyền sở hữu tập thể vì đất đai và nữ giới tạo dựng được quyền

sở hữu cá nhân trên những bộ phận cụ thể, chúng ta sẽ đứng trước những điều kiện tạo ra việc tiếp nối dòng dõi theo mẫu hệ ngay trong một dân tộc ăn ở theo họ nội.

Theo quan điểm vận dụng ở đây, người ta hiểu được vì sao số rất đông các bộ tộc không có hệ thống thị tộc. Sự khác biệt đơn tuyến của quan hệ họ hàng, thật vậy, tùy thuộc vào một số tập tục riêng, ví như một qui tắc cụ thể về nơi ở, những tập tục này là thông thường nhưng không phải là phổ biến. Hơn nữa, có thể xảy ra sự đối chọi giữa hai nguyên tắc đơn tuyến tác động lẫn nhau, nhưng không một nguyên tắc nào chiếm ưu thế. Ngoài ra, việc thể chế thị tộc có mặt thường xuyên hình như nhiều phần phù hợp với sự phân bố địa lý rộng lớn các nguyên nhân mà chúng ta vừa kể. Cuối cùng, nguồn gốc đa dạng của thị tộc mà những lý do khác khiến chúng ta phải giả định; càng trở nên đích thực hơn nếu như thị tộc chứa đựng những hiện tượng tiềm ẩn là qui tắc về nơi ở hay luật lệ về tiếp nối thế hệ. Bởi lẽ, những qui tắc đó sẽ là cơ sở cho những khả năng phát triển độc lập về số lượng vô kể về con cháu đồng huyết hay theo họ ngoại.

THỊ TỘC VÀ THUẬT NGỮ DAKOTA

Như chúng ta đã thấy, đôi khi người ta giải thích theo luật nhân quả, mối tương quan thực tiễn giữa hệ thống thị tộc ngoại hôn với thuật ngữ Dakota: Thị tộc lúc đó được nêu lên như đã sản sinh ra nhóm họ hàng đặc trưng đó. Không có gì phải ngờ vực rằng một khi tổ chức thị tộc được xác lập vững chắc, nó sẽ tác động tới cách thức chỉ định họ hàng: tất cả mọi cá nhân cùng một thị tộc và cũng một thế hệ đều được coi là anh chị

em ruột, tất cả nam giới trong thị tộc họ nội được coi như "bố đẻ" và cứ như vậy. Nhưng điều có thực trong hệ thống thị tộc ở thời kỳ sung mãn lại có thể chưa xuất hiện vào lúc thị tộc mới ra đời. Bởi lẽ thị tộc không phải là cái gì khác mà là bước tiếp nối đặc biệt quan hệ họ hàng và nếu như nó phù hợp với hệ thống Dakota, thì giữa hai bên chỉ có thể có mối quan hệ tương đồng chứ không phải mối quan hệ nhân quả. Do đó, nếu chúng ta muốn hiểu bước tiếp nối họ hàng vừa nêu, chúng ta không bằng lòng chỉ nhắc tới từ "thị tộc", tựa như là một từ thần bí nào đó, mà phải đi sâu tới khái niệm của từ ấy. Ở phần trên, tôi đã chỉ ra rằng trong một số điều kiện nào đó, một ông bố cùng anh em trai và các con trai của ông ta có thể hợp thành một nhóm xã hội riêng biệt, và trong những điều kiện khác, có thể hình thành một nhóm tương ứng bao gồm bà mẹ, các chị em và các con gái của bà ta. Tuy nhiên, một ông bố anh em của ông ta, tuy cùng thuộc về một nhóm xã hội, nhưng lại có thể phân biệt được bằng những chỉ định từ khác nhau, đều rất ít khi xảy ra trong những bộ phận phân chia thành thị tộc. Như vậy việc nên làm là chứng minh việc sắp xếp họ hàng như vậy và các trường hợp khác tương tự đã nảy sinh như thế nào.

Trước hết, hãy ghi nhận là việc phân biệt họ ngoại và họ nội đều là việc tự nhiên đối với gia đình cũng như đối với thị tộc. Trong cả hai trường hợp, ví dụ như ông cậu ruột đều rõ ràng là người đại diện của một nhóm xã hội riêng biệt. Sự phân biệt này, nổi rất rõ ở rất nhiều bộ tộc không có thị tộc. Nơi nào mà cách gọi tên khác với kiểu Dakota, thì chính ở nơi đó người ta duy trì sự phân biệt giữa ông bố và ông cậu ruột, giữa bà mẹ và bà dì ruột. Nếu chúng ta có thể chứng minh được là sự phân biệt đó biến mất thì do vậy chúng ta sẽ thấy ngay vì sao các thành viên của thị tộc không chỉ đơn giản hình thành một

nhóm, mà lại áp dụng những mối quan hệ qua lại rất đặc trưng của một tổ chức thị tộc.

Tôi tán thành ý kiến cho rằng tục *lévirat* và *sororat* là những thể chế lâu đời hơn thị tộc và do hoạt động liên hợp của chúng đã có thể hay đã thường xuyên làm nảy sinh kiểu sắp xếp họ hàng như vậy; kiểu sắp xếp đặc biệt của thị tộc và phù hợp với kiểu Dakota. Các qui tắc đó, như chúng ta đã thấy, lúc đầu được áp dụng cho anh em hay chị em thực thụ mà những thành viên khác của thị tộc không thể tranh chấp được vị trí ưu tiên và chỉ có thể thay thế họ. Hai nữa, tục *lévirat* và *sororat* phổ biến hơn thị tộc rất nhiều; hơn nữa, các tục lệ đó xuất hiện trong nhiều bộ tộc kém phát triển và không biết đến thể chế này. Thực tế đó không chỉ nói lên rằng so sánh ra các tục lệ này có trước mà còn giải thích vì sao một số bộ tộc không có thị tộc cũng biết tới kiểu gọi tên Dakota của những người có thị tộc. Nếu cách gọi tên nói trên tuy thích hợp với thể chế thị tộc nhưng không phải là sản phẩm của nó, mà là kết quả của các tập tục cưới xin lâu đời hơn, như vậy thì cách gọi tên đó có thể xuất hiện ở nơi nào tồn tại những tập tục vừa nêu, cùng chung sống với thị tộc hoặc không.

Lý thuyết của tôi không đòi hỏi là tất cả những thuật ngữ kiểu Dakota đều là kết quả của tục *lévirat* và *sororat*. Trong những trường hợp đặc biệt, đáng lý ra hay thậm chí bắt buộc phải vận dụng những nguyên tắc giải thích khác hẳn. Ví dụ, tộc người Hopi, không theo tục *lévirat* cũng như *sororat* tuy nhiên họ vừa có thị tộc lại vừa có kiểu gọi tên Dakota với mức biến đổi đáng chú ý, và có nét đặc trưng là thường xuyên không có sự phân biệt giữa các thế hệ. Vì vậy, không có sự phân biệt con trai bà cô ruột với ông bố và con gái bà cô ruột

cũng như cháu gọi bà cô đó cùng xếp chung vị trí với bà cô ruột. Nhưng, những biến dạng của qui tắc Dakota và bản thân qui tắc đó này sinh từ những điều kiện sống trước đây của người Hopi, những điều kiện đó dẫn đến sự ra đời của thị tộc. Nơi ở theo mẫu hệ và việc nữ giới sở hữu các ngôi nhà thừa đủ để cắt nghĩa những hiện tượng này. Con trai bà cô ruột ở cùng ngôi nhà với ông bố; ông bố và các anh em trai sống chung dưới một mái nhà như những người độc thân; cũng như vậy, các chị em gái sống chung một nơi và đó cũng là trường hợp bà cô ruột, các con gái và cháu gái của bà ta những phương trình thuật ngữ của người Hopi như vậy xuất phát từ nơi ở chung và có thể cắt nghĩa được mặc dù không có tục *lévirat* cũng như *sororat*. Điều chủ yếu là, trong mỗi trường hợp chúng ta có thể gặp lại cách sử dụng nào đó có mối tương quan, rằng đó là một qui tắc về hôn nhân hay về nơi ở, cách sử dụng đã hoàn thiện kiểu gọi tên vừa nêu trong mức độ kiểu gọi tên đó tùy thuộc vào tập tục xã hội.

Có một điểm quan trọng soi sáng các nguyên tắc trình bày ở trên ta dễ dàng hiểu được vì sao hôn nhân giữa anh chị em cùng tuyến, thông thường bị nghiêm cấm. Nếu các ông bố cùng các anh em trai; các bà mẹ cùng các chị em gái được xếp chung một vị trí thì theo logic, các anh chị em họ cùng tuyến có thể coi như anh chị em ruột; và do tầm quan trọng mà những người cổ sơ dành cho tên gọi, nói chung họ tránh lấy lẫn nhau. Nhưng khi xã hội chia thành hai bộ phận thì chỉ có một nửa số anh chị em họ cùng tuyến phải tuân theo qui tắc của thị tộc, không được lấy nhau. Như Morgan đã chứng minh rõ ràng, trong một xã hội mẫu hệ, chỉ có con cái của chị em gái mới cần thiết thuộc về cùng một đơn vị, tuy vậy tất cả số

anh chị em họ cùng tuyến đều được gọi là anh chị em ruột. Thực tế đó cho chúng ta thấy rằng, sau khi tục *lévirat* và *sororat* hoặc những điều kiện khác đã làm nảy sinh kiểu gọi tên họ hàng đi đôi với các tổ chức thị tộc, hẳn đã có cuộc chia tách các anh chị em họ cùng tuyến khiến cho chỉ có một nửa số đó thuộc về thị tộc. Nhưng quá trình đó đã được trình bày trong phần thảo luận về nguồn gốc thị tộc. Dẫn chứng vùng Amazone là điển hình: nơi ở theo họ nội dẫn tới việc phân đôi số anh chị em họ cùng tuyến, con cái các anh em trai tập hợp trong cùng một ngôi nhà, trái ngược với con cái các chị em gái. Ở đây, chúng ta thấy những qui tắc hôn nhân gắn liền chặt chẽ với thực tế có sự gắn gũi thể xác; con cái của các anh em trai không được lấy nhau trong khi con cái các chị em gái có thể tùy ý làm việc đó. Tuy nhiên, dù cho điều đó có tác động hay không, việc tách rời số anh chị em họ cùng tuyến từ cùng một thị tộc hay thuộc các nhóm khác đã được minh họa dồi dào bởi những trường hợp các tộc người Hupa, Algonkin vùng đông-bắc và người Pueblo.

Chúng ta tóm tắt lại: Thị tộc ra đời ngay trong gia đình đã tồn tại trước nó. Rồi lớn lên nhờ vào một số hiện tượng nào đó dẫn tới việc sắp xếp đặc trưng và việc chia tách họ hàng theo đơn tuyến. Kiểu gọi tên Dakota khác hẳn trong mức độ rộng lớn là kết quả của tục *lévirat* và *sororat*, nhưng tác động này không đủ để làm nảy sinh những phân biệt trong anh chị em họ cùng tuyến thường đi theo một tổ chức có nhiều thị tộc. Lẽ tự nhiên, việc phân biệt này là kết quả của những qui định về nơi ăn ở và việc chuyển giao tài sản, những qui định này cuối cùng đã tạo dựng những dòng đơn tuyến về họ hàng.

NHỮNG THỊ TỘC MẪU HỆ VÀ THỊ TỘC ĐỒNG HUYẾT

Việc còn lại của chúng ta là xem xét một vấn đề lịch sử khác có tầm quan trọng hàng đầu. Có những mối quan hệ theo niên đại nào giữa việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ? Ở đây, xuất hiện một số khả năng trừu tượng: các thị tộc mẫu hệ có thể ra đời từ những thị tộc đồng huyết và ngược lại; mỗi một trong hai kiểu thị tộc này có thể xuất hiện sau kiểu kia nhưng không phải vì thế mà biểu hiện bước phát triển của hình thái tiền bối; hoặc là đã không thể có bất kỳ trật tự tiếp nối nào đó.

Giả thiết cuối cùng tất nhiên là đáng chán đối với những ai đang muốn dựng lên những luật lệ xã hội học như Morgan và các môn đệ, và đã thừa nhận trước một quá trình phát triển không thay đổi.

Theo họ, thị tộc cổ xưa luôn luôn và cần thiết là mẫu hệ, bởi lẽ không có hôn nhân từng đôi một khiến cho tư cách làm cha rất khó xác định. Việc nối dõi tông đường như vậy thuộc về nhóm bà mẹ và tài sản được chuyển giao trong nội bộ thị tộc mẫu hệ, dù cho là từ anh sang em trai hay từ cậu ruột sang cháu, con bà chị hay cô em, nhưng không bao giờ từ cha sang con trai. Tuy nhiên, do quá trình tích lũy của cải, nổi lên một sự đối kháng tự nhiên chống lại hình thái tiếp nối dòng họ như vậy, hình thái đã gạt bỏ quyền thừa kế của con cái người chủ sở hữu, và động cơ này cộng thêm vào thực tế việc xác định tư cách người cha ngày một chắc chắn hơn; đủ sức phá đổ việc nối dõi dòng họ theo mẫu hệ và tạo dựng thị tộc đồng huyết. Điều chủ yếu của lý thuyết này là ở chỗ không chỉ giả định rằng việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ, về sau trở thành theo

phụ hệ mà còn là tất cả các thị tộc đồng huyết đã nảy sinh từ thị tộc mẫu hệ. Ví dụ Genos của người Hy Lạp và gens (thị tộc) của người La Mã theo phụ hệ nhưng do áp dụng nguyên tắc tính đồng nhất về niên đại trong phát triển, Morgan đã khẳng định các thể chế này có trước các thị tộc mẫu hệ.

Mỗi một điểm chủ yếu trong luận chứng của ông, trái ngược với sự thật dân tộc học. Trước hết, hôn nhân từng đôi một, chẳng những không hề thiếu vắng mà ngược lại, còn khá phổ biến trong các bộ tộc vào loại lạc hậu nhất, và không có bất kỳ điều gì cho phép chúng ta chấp nhận một thực trạng hỗn tạp có trước. Thậm chí thường xuyên có chuyện trong các tầng lớp văn hoá bậc thấp nhất, người ta thấy có những mối quan hệ hôn nhân mà một nhà luân lý học (đạo đức học) của thời kỳ Victory không hề do dự đánh giá kiểu mẫu trong đám cư dân các đảo Andaman, "đức chung thủy vợ chồng cho đến chết, không phải là trường hợp ngoại lệ mà là quy tắc" và một thực trạng tương tự được nêu ra với chúng ta trong các bộ tộc rất cổ sơ khác. Ngay cả khi tư cách là cha không xác định được, điều đó tuyệt nhiên không chứng minh sự cần thiết phải tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ. Tư cách làm cha về mặt sinh học và về xã hội học là hai vấn đề rất khác nhau. Những người Toda theo đa phu không bận tâm với vấn đề thứ nhất, nhưng xác định vấn đề thứ hai bằng một nghi lễ quy định. Khi việc nhận con nuôi có một vai trò nào đó như trên các đảo Andaman và trên eo biển Torrès, tư cách làm cha về sinh học hoàn toàn không đáng kể và người bố nuôi hoàn thành các nghĩa vụ của một bố đẻ thực thụ. Đường dây liên kết giữa những quan hệ giới tính và khái niệm, theo những tác giả thông thạo, hoàn toàn không có trong một số nhóm người châu Úc; tuy nhiên, một vài nhóm trong số đó ít nhất cũng là đồng huyết như những người Toda

và cư dân trên các đảo trong eo biển Torres.

Ngoài ra, chắc chắn có một mối tương quan nào đó giữa điều luật nối dõi tông đường với quy tắc về sinh con đẻ cái, cũng như đã nảy sinh vai trò của việc chuyển giao tài sản trong việc tạo dựng một nhóm họ hàng. Nhưng mối tương quan này chỉ có tính bộ phận. Nói chung có nhiều khả năng hơn là ta sẽ gặp thấy trong một xã hội mẫu hệ, sự tiếp nối dòng giống theo họ ngoại chứ không theo con cái, nhưng sự nối tiếp đó sẽ xuất hiện trong trường hợp con cái là đồng huyết; tuy vậy những ngoại lệ có quá nhiều khiến không thể bỏ qua. Có những bộ tộc mang tên họ ngoại như những người Crow và người Hidatsa, ở đó một số tài sản chuyển giao theo họ nội và một số khác theo họ ngoại. Chúng ta cũng thấy là trong các tộc người mang tên họ ngoại như những người Warramunga, tài sản chuyển qua các ông cậu ruột và các con rể, chồng các cô con gái người chết, tức là chuyển qua bào tộc của bà mẹ. Hẳn là người ta có thể dung hoà những hiện tượng đó với quy tắc, bằng việc giả định rằng trong trường hợp thứ nhất đó là một thị tộc đồng huyết đang hình thành, trường hợp thứ hai thì là tàn dư của một trạng thái mẫu hệ tiền bối. Nhưng những thực tế khó xử luôn luôn có thể bị gạt bỏ nhờ có một lượng đủ các giả thuyết bổ trợ. Người ta cũng có thể giải thích là những nét đồng huyết của người Crow có xuất xứ từ một quá trình phụ hệ lâu đời và rằng người Waramunga đang ở trên bệ phóng của tổ chức mẫu hệ.

Cuối cùng, chúng ta đã có những chứng cứ gì về việc sự phát triển của tài sản có khả năng không những tạo dựng một bước nối dõi dòng giống theo họ nội thay thế cho một tổ chức không có thị tộc, như bản thân tôi đã lập luận, mà còn chuyển

đổi việc tiếp nối dòng giống theo họ ngoại sang việc sinh con đẻ cái đồng huyết? Khả năng đó có, chắc chắn như vậy. nhưng một số trường hợp lịch sử biết được đã chứng minh với chúng ta rằng đó không phải là một nhu cầu tuyệt đối. Ví dụ những người Navaho vùng bắc Arizona trở thành một tộc người du mục do có việc du nhập giống cừu vào vùng tây nam hồi thế kỷ 17; ấy vậy mà, bất chấp những đàn cừu đông đảo do nam giới canh giữ, họ vẫn kiên trì theo mẫu hệ. Cũng như thế nghề nuôi ngựa chắc chắn đã làm biến đổi hẳn khái niệm sở hữu của những người Crow và người Hidatsa, nhưng họ vẫn luôn luôn duy trì việc tiếp nối dòng họ theo mẹ và lần đầu tiên tôi tới thăm người Crow, đó là lúc một chỉ thị của chính phủ chứ không phải một bước phát triển tự phát có tác dụng sửa đổi việc chuyển giao các bất động sản theo họ nội. Đôi khi, tài sản của một bộ tộc cổ sơ chẳng có gì đáng kể, đã khiến bản thân Morgan không dám dứt khoát cho rằng mọi sự thay đổi trong việc tiếp nối dòng họ có xuất xứ từ mối quan tâm của ông bố đối với di sản để lại cho con cái; lúc này ông ta nêu lên ảnh hưởng mới đây của người da trắng. Tuy nhiên, chúng ta thấy luận chứng này thiếu giá trị nếu chúng ta nhắc lại rằng các dân tộc như người Hopi và người Iroquois, đã tiếp xúc với người da trắng cách đây hàng thế kỉ, lại thuộc trong số các bộ tộc điển hình nhất gọi theo họ mẹ, trong khi những người Chân đen, chỉ mới tiếp xúc gần đây và chịu ảnh hưởng ít hơn lại là những người theo phụ hệ.

Nói ngắn gọn, lý thuyết của Morgan không thể đứng vững về nhiều mặt. Để gạt bỏ lý thuyết đó, ta chỉ cần nêu ra rằng hoàn toàn có khả năng chuyển giao tài sản từ bố sang con trai mà không hề ngăn trở việc tiếp nối dòng họ, như trường hợp các tộc người Crow và người Hidatsa.

Tuy nhiên gạt bỏ lý thuyết của Morgan không có nghĩa là xoá sạch trật tự dòng họ mà lý thuyết đó muốn xác lập. Mặc dù các chứng cứ của ông yếu ớt nhưng các kết luận của ông có thể chính xác; nhưng việc phân tích của chúng ta phải vận dụng những luận đề khác.

Trong một xuất bản phẩm được coi là một công trình cổ điển về dân tộc học, Tylor đã cố gắng chứng minh vấn đề, trong đó có vấn đề các bộ tộc đồng huyết đã trải qua một quá trình mẫu hệ. Đi sâu vào điều mà bản thân ông gọi là luận chứng địa lý học, ông lập luận rằng "các thể chế của loài người cũng phân tán đứt khoát như trái đất, nơi họ sống. Các thể chế đó nối tiếp nhau hàng loạt đồng nhất về nội dung, độc lập về những khác biệt chủng tộc và ngôn ngữ, những khác biệt này có vẻ chỉ là về hình thức các thể chế đó được tạo dựng bởi bản chất con người; ở nơi nào cũng giống nhau và tác động của chúng lộ rõ qua những trạng thái nối tiếp đi từ trình độ hoang dại và man rợ tới đời sống văn minh".

Áp dụng nguyên lý này vào trường hợp ông nghiên cứu, Tylor bắt đầu bằng việc giả định sự tồn tại của 3 lớp tương ứng lần lượt với hệ thống mẫu hệ, và phụ hệ. Trong hệ thống thứ nhất, "việc tiếp nối dòng họ...là mẫu hệ; chính bà mẹ phần lớn nắm giữ uy quyền và ông cậu ruột thường là người trông giữ con cái; việc thừa kế danh hiệu và tài sản theo một con đường chung, chuyển sang ông cậu ruột hoặc đứa con trai bà chị". Trong quá trình phụ hệ "chính ông bố có toàn quyền đối với vợ và con cái, việc thừa kế danh vị và tài sản chuyển sang cho con cái. Giữa hai trạng thái đó, có một quá trình trung gian, trong đó những đặc tính của hai thời kỳ vừa nêu hoà trộn vào nhau dưới nhiều dạng". Trong khi thận trọng thừa nhận tính mơ hồ

của kiểu xếp loại nói trên, Tylor tiếp tục bạo gan rút từ đó ra những hiệu quả, tựa như kiểu sắp loại đó cung cấp những chỗ dựa đủ vững chắc cho một công trình nghiên cứu lịch sử. Trước khi phân tích luận đề của Tylor, vì vậy ta phải xem xét điểm này kỹ hơn.

Từ cách nhìn logic, kiểu sắp loại của Tylor không thể chê trách vào đâu được. Vấn đề là biết được sự thật lịch sử có phù hợp với các loại logic của ông ta hay không và người ta sẽ chỉ thừa nhận kiểu sắp loại đó khi bổ sung thêm một số điều hạn chế làm cho cả hệ thống mất đi phần lớn giá trị. Chúng ta nên chú ý, Tylor đã thay thế sự khác biệt đơn giản, dễ dàng và rõ rệt giữa việc tiếp nối các dòng họ theo phụ hệ và mẫu hệ bằng một sự khác biệt, mơ hồ phức tạp và biến động giữa các phức hệ theo mẫu hệ và theo phụ hệ. Vì vậy, ông ta giả định rằng đi liền với qui tắc tiếp nối dòng họ, đã tồn tại tất yếu hay ít nhất nói chung một số tập tục gắn gũi với qui tắc đó, và tổng thể hợp thành cả một hệ thống hữu cơ, và chỉ cần một vài nét khác biệt đó xuất hiện, ông ta thừa nhận trước sự tồn tại của một trạng thái trung gian. Người ta có thể thừa nhận, thật vậy, đã có một số dẫn chứng về các dân tộc theo hệ thống đơn thuần phụ hệ, trong số đó có những người La Mã cổ xưa và người Trung Hoa. Nhưng phần lớn các dân tộc trên thế giới rõ ràng là ở trong thời kì mà Tylor gọi là quá trình mẫu- phụ hệ, thực tế này không có gì đáng ngạc nhiên khi đã có sự song song tồn tại giữa gia đình song tuyến và đơn vị thị tộc đơn tuyến. Ở tộc người Kuasi, ông bố được kính trọng ngay cả trong quãng ngày tạm thời ở nhà vợ và sau đó đạt tới một uy quyền không thể bác bỏ; trong tộc người Tsimshian, ông bố tích cực tạo dựng quyền lợi cho con trai, không để ý đến việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ; những người Pueblo thừa nhận ông bố là người

nuôi sống gia đình và chính họ hàng bên nội là những người chọn cho đứa con một tên gọi chỉ định dòng họ nội chứ không phải tên thị tộc của đứa bé. Ấy thế mà đó lại chính là những trường hợp cực đoan về vị trí "mẫu hệ", từ điểm này chúng ta có thể kết luận thuyết phục hơn là không có bộ tộc nào theo mẫu hệ đơn thuần.

Một câu hỏi khác quan trọng hơn, tự bản thân nó đặt ra. Tylor thu lượm từ đâu phức hệ theo mẫu hệ của ông? Những hiện tượng mà ông nêu lên như những nét đặc trưng của các xã hội mẫu hệ thường xuyên có kết với nhau có đúng là một thực tiễn hay đó chỉ là một suy diễn logic, có giá trị nhưng không dựa vào các sự việc cụ thể. Thực ra, ở đây cả logic lý thuyết và kinh nghiệm thực tiễn đều lộ rõ. Có một số bộ tộc ở đó tục quyền cậu chẳng hạn, gắn liền với tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ và từ cách nhìn theo logic trừu tượng, điều đó hình như phù hợp với tính hài hoà vĩnh cửu của các sự vật. Vì vậy các bộ tộc này sẽ được xếp riêng một chỗ với tư cách là những bộ tộc theo mẫu hệ xuất sắc cũng như là hình mẫu mà mọi bộ tộc mẫu hệ đúng với tên gọi đó phải vươn tới. Nhưng, như tôi đã có dịp chứng minh, ta không thể làm như vậy. Khi Bachofen phát hiện ra được việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ, lúc đó có vẻ đúng thật là khái niệm này sẽ kéo theo vai trò ưu thế cổ sơ của nữ giới, nhưng ý kiến đó ngày nay đã đi theo các lý thuyết dân tộc học cũ kỹ lỗi thời. Vì vậy, chúng ta không nên quá nhấn mạnh những khả năng trừu tượng. Nếu chúng ta muốn biết được tục quyền cậu và việc tiếp nối dòng họ gắn bó với nhau như thế nào, chúng ta phải sử dụng một trong hai tập tục đó như một chân trục và nghiên cứu tập tục kia xoay theo như thế nào. Một cuộc phân tích như vậy sẽ giáng đòn chí tử vào lý thuyết coi tục quyền cậu như một tiêu chuẩn dứt khoát của

việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ: bởi lẽ, thứ nhất, có những bộ tộc mẫu hệ không có tục quyền cậu và thứ hai, có những bộ tộc phụ hệ ngược lại tuân theo tục lệ đó.

Các nhà xã hội học thời trước coi những hiện tượng của nhóm thứ hai như những tàn dư của một trạng thái mẫu hệ tiền bối và mới đây thôi, Hartland đã bào chữa cho nguyên nhân này với rất nhiều khôn khéo và uyên bác. Những người bảo vệ của lý thuyết này như vậy đã chuyển đổi điều mà lúc ban đầu có vẻ là một phản bác quyết liệt, thành một luận đề thuận lợi. Họ nói rằng, chắc chắn những người Omaha ngày nay là đồng huyết, nhưng việc họ tuân theo tục quyền cậu chứng tỏ rằng xưa kia họ thực hiện tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ, đó là cách giải thích duy nhất thực tế đó. Điều khẳng định này đã khiến họ phớt lờ ra trước các đối thủ, bởi lẽ người ta có thể nhận thấy những nguyên nhân khác của tục quyền cậu. Trước hết, cần tính đến những khả năng của việc lan toả. Thậm chí nếu có châm chước rằng tục quyền cậu nảy sinh tự nhiên từ tổ chức mẫu hệ thì tục lệ đó về sau có thể được một bộ tộc đồng huyết áp dụng vì sự có mặt của nó không phải là một chứng cứ về tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ cổ sơ trong bộ tộc đồng huyết đã vay mượn tục lệ đó.

Đây là một ví dụ mới đây: Những người Pawnee và người Omaha láng giềng của họ, cả hai đều có tục quyền cậu nhưng người Pawnee là mẫu hệ, người Omaha là phụ hệ. Chúng ta có thể cùng với Tylor và các môn đệ của ông giả định rằng tập tục này đã ra đời ở tộc người Pawnee, nhưng theo giả thuyết của chúng ta, tập tục đó có mặt ở bộ tộc kia chứng minh rằng người Omaha đã học theo thể chế này của người Pawnee và tuyệt nhiên không phải họ đã trải qua một quá trình mẫu hệ

tương ứng. Còn về ảnh hưởng của các cuộc vay mượn nói chung đối với hàng loạt hình thái giống nhau, chúng ta sẽ trở lại ở phần sau.

Điểm thứ hai, tục quyền cậu đôi khi đi kèm hôn nhân giữa anh chị em họ khác tuyến theo kiểu phổ biến nhất. Trường hợp này, hoàn toàn không chắc chắn là tập tục đó có thể áp dụng trực tiếp cho quan hệ họ hàng giữa cậu ruột và cháu; nó có thể do một quan hệ họ hàng từ hôn phối. Ví dụ, ở tộc người Kariera đồng huyết, một chàng trai có một số nghĩa vụ bắt buộc đối với bố vợ và ở mức độ thấp hơn, đối với tất cả những người ngang hàng ông bố vợ, trong đó có cả ông cậu vợ. Những từ mà Radcliff Brown dùng khiến chúng ta không nghi ngờ gì về điều này: chính là hôn nhân hơn là quan hệ huyết thống, trong trường hợp này đã xác định quan hệ họ hàng, trong nhiều trường hợp khác cũng như vậy. Đôi khi, tục quyền cậu cuối cùng không còn trực tiếp gắn liền với dòng họ ngoại nữa.

Điều này dẫn tới một vấn đề chung hơn nữa. Trong phần phân tích các tập tục họ hàng, chúng ta đã thấy là các bộ tộc cổ sơ qui định những chức năng cụ thể cho họ hàng, tùy theo thuộc họ hàng nội hay họ ngoại, do hôn phối hay do huyết thống. Xét từ góc độ rộng hơn, tục quyền cậu chỉ đơn giản là một dạng đặc biệt các tập tục về quan hệ họ hàng. Không còn gì phải ngạc nhiên trước việc ông cậu ruột có một quyền lực nào đó đối với con cái bà chị ruột, cũng như thấy bà cô ruột phủ quyết các kế hoạch cưới xin của đứa cháu, hoặc những thành viên của bộ tộc ông bố được quyền nhận quà tặng trong một cộng đồng mẫu hệ. Nếu tục *avunculat* trong tộc người Ohama là tàn dư của một quá trình mẫu hệ, thì ưu thế của gia

đình ông bố trong các tộc người vùng Mélanésie và người Crow cũng có thể có những dấu vết còn sót lại của một dòng phụ hệ xa xưa, có trước trạng thái mẫu hệ được quan sát thấy đến nay. Không thể chối cãi, đó chỉ là một luận đề đơn thuần biện chứng. Thực ra, không một giả thuyết nào trong số đó có thể đi tới kết luận: Cả hai hệ thống tập tục đó đều ở chung một bình diện, chứng minh với chúng ta tầm quan trọng các qui tắc họ hàng theo hai tuyến của gia đình và không có gì cần thiết phải gắn liền với việc tiếp nối dòng họ.

Vì vậy, người ta không thể chấp nhận việc cho rằng từ sự có mặt của các tập tục quyền cậu trong xã hội có thể suy ra một quá trình mẫu hệ có trước, bởi lẽ những tập tục đó có thể có một nguồn gốc khác hẳn. Ngoài ra, sự thực là tục quyền cậu thường vắng mặt trong các bộ tộc mẫu hệ. Những người châu Úc thực hiện tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ không áp dụng tập tục đó dưới hình thái điển hình mà người ta không tìm thấy dấu vết nào của nó trong các bộ tộc rõ rệt theo mẫu hệ, ví như các tộc người Crow và Hidatsa. Nói cho cùng, có thể là, ngoài việc tiếp nhận nối dòng họ theo mẫu hệ, còn cần thiết có những điều kiện khác để cho tục quyền cậu ra đời, bước phát triển tới đỉnh cao của nó hình như thường đi theo một lối sống định cư cũng như nơi trú ngụ theo họ ngoại và có thể đặc điểm cuối cùng này hoặc toàn bộ các điều kiện thuận lợi vừa nêu đã cho phép tục lệ đó xuất hiện. Trong mọi trường hợp, điều khẳng định của Tylor cho rằng uy quyền của chú bác cô dì là dấu hiệu của một xã hội mẫu hệ, dựa vào một sự sàng lọc đáng ngờ vực các hiện tượng. Không phải là chúng ta nghi ngờ mọi mối tương quan, nhưng chắc chắn nó có tính chất phức tạp hơn. Cách thức an toàn nhất để lập phương trình các sự kiện sẽ là nói rằng một số điều kiện nào đó thuận lợi cho sự ra đời của

việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ, cũng tạo thuận lợi cho ưu thế của ông cậu ruột, nhưng kết quả không phải là tất yếu và hiện tượng cũng có thể nảy sinh theo cách khác.

Điều có thực trong tục quyền cậu với tư cách là một thành phần của phức hệ theo họ ngoại, cũng áp dụng với các qui tắc về thừa kế tuy rằng có thể ở cấp độ thấp hơn. Những qui tắc này cũng thế, không thể được coi là có mối tương quan tuyệt đối với các qui tắc về tiếp nối dòng họ, bởi lẽ chúng ta thấy rằng, một mặt, các bộ tộc theo phụ hệ, thừa nhận những quyền của con trai bà chị và mặt khác, các bộ tộc mẫu hệ, như ở Buin, những trách nhiệm được chuyển giao cho nam giới, chúng ta cũng thấy rằng ví dụ như ở tộc người Crow một số tài sản của bố chuyển thừa kế cho con trai. Nói gọn, việc sắp xếp theo hệ thống mẫu hệ, mẫu- phụ hệ và phụ hệ, tuy rằng cơ sở thực tiễn là biểu hiện của một loạt các khả năng triu tượng theo logic hơn là trạng thái thực tế của các sự kiện trong xã hội cổ sơ.

Nhưng, hãy trở lại vấn đề này trong luận chứng địa lí học của Tylor. Vận dụng sự phân tầng theo ba lớp, ông ta so sánh các lớp đó với một vài tục lệ nào đó, và rút ra từ sự vắng mặt hay có mặt của những tục lệ đó, lời kết luận nặng nề về hậu quả của sự có trước của hệ thống mẫu hệ. Hai ví dụ đủ để giải thích phương pháp của Tylor. Ông ta nhận ra tục *lévirat* trong cả ba tầng lớp mà ông nêu ra. Nhưng với lớp mẫu- phụ hệ, có thêm một nét mới, quyền thừa kế của anh con trai đối với các bà vợ góa (ngoại trừ chính mẹ đẻ của mình). Quyền thừa kế đó đi liền với tục *lévirat* như vậy được hạn chế trong tầng lớp hỗn hợp hoặc đơn thuần phụ hệ. Vì vậy, theo Tylor lập luận, lớp mẫu hệ đó phải có trước hai lớp kia nếu không người ta sẽ tìm

thấy những tàn tích tiếp nối con cái trong lớp mẫu hệ. Ông ta vận dụng cũng luận chứng này vào một tập tục khác, tục sản ông, một tập tục kỳ lạ có ở một số nước, theo đó phải cách li ông bố hơn là bà mẹ khi một đứa trẻ ra đời, và bắt ông bố phải tuân theo một loạt điều cấm chặt chẽ, cốt để khỏi có hại cho đứa bé sơ sinh. Tục sản ông không xuất hiện trong lớp mẫu hệ; nó phát triển phần nhiều trong lớp hỗn hợp và yếu đi khá nhiều trong lớp phụ hệ. Tylor rút từ đó ra một kết luận tương tự như kết luận dựa vào trường hợp nói ở phần trước. Cũng như các hình thái của đời sống và ngay cả khi các hoá thạch hiện thời của lớp than đá hình thành có thể được ghi nhận trong kỷ Péc-mi, nhưng các kiểu loại và hoá thạch thuộc kỷ Péc-mi thiếu vắng trong tầng lớp than đá hình thành trước khi chúng xuất hiện, vì vậy nếu hệ thống mẫu hệ tiếp nối sau hệ thống phụ hệ việc thừa kế các bà vợ goá và tục sản ông sẽ kéo dài trong hệ thống đó, và việc thiếu vắng các tục lệ này chứng tỏ hệ thống mẫu hệ có trước. Chúng ta hoàn toàn có quyền phản bác rằng, để được chứng minh một cách tương ứng, luận đề của Tylor cần tới một cơ sở rộng lớn hơn. Việc thừa kế các bà vợ goá và tục sản ông chỉ là hai ví dụ trong vô số các tập tục mà ta có thể chọn lựa để nghiên cứu trật tự nối tiếp dòng họ theo lý thuyết. Liệu chúng ta có những bảo đảm nào rằng với những tập tục mà Tylor đã bỏ sót, người ta lại không thể đạt tới những kết quả trái ngược? Tuy nhiên, chúng ta gác sang bên việc đánh giá này để tạo điều kiện cho một đánh giá khác. Nói cho cùng, những sự kiện trực tiếp nào Tylor đã dựa vào để lập luận. Hoàn toàn không phải một sự tiếp nối theo niên đại, hoặc một sự phân tầng theo nghĩa các tầng địa lý chồng chất lên nhau mà đơn giản là một tương quan âm tính và dương tính. Những đặc tính của lớp phụ hệ kéo theo việc anh con trai thừa kế các bà

vợ goá và tục sản ông; lớp mẫu hệ không biết tới những điều đó. Sự quan sát trực tiếp không mở rộng ra ngoài nhận thức một mối tương quan về tính đồng thời. Sự suy giảm dần tục sản ông trong quá trình đơn thuần phụ hệ có thể được coi như một dấu hiệu trực tiếp của dòng chảy của bước phát triển xã hội, nhưng như vậy là sai lầm. Nếu tục sản ông phổ biến hơn trong trạng thái trung gian, điều đó đơn giản có nghĩa là trong hệ thống phụ hệ, ảnh hưởng của một số đặc tính nào đó thuận lợi cho bước phát triển của tập tục nêu đã được cân bằng bởi một số đặc tính trái ngược khác. Giữa các hiện tượng này, tồn tại một số mối quan hệ về chức năng, nhưng tuyệt nhiên người ta không phát hiện thấy ở đó có trật tự niên đại. Trật tự này chỉ tiêu chuẩn bổ sung vào đó nếu chúng ta thừa nhận tín điều của Tylor và Morgan về tính đồng nhất của các qui luật phát triển xã hội, coi đó như một tiên đề. Chỉ đến lúc đó mọi bất đồng mới mang ý nghĩa nhất thời. Thật vậy, nếu tất cả các dân tộc cùng trải qua các quá trình như nhau, một bộ tộc mẫu hệ phải bước ra từ một thời kỳ phụ hệ, tức là trên đường tới đó. Luận chứng của Tylor như vậy duy nhất chỉ nhằm chứng minh rằng nếu như có trật tự nối dõi cụ thể, quá trình mẫu hệ vẫn là lâu đời nhất.

Vậy mà, về những gì liên quan đến định đề chủ yếu này, chúng ta có thể sử dụng lời cảnh báo của Maitland nói rằng sự lan toả rộng lớn do vay mượn các nét văn hoá là hết sức nguy hiểm cho mọi khuynh hướng giả định các xã hội trải qua các quá trình nối tiếp nhau theo một trật tự ấn định. Dưới một ảnh hưởng ngoại lai mạnh mẽ, một tộc người mà các yếu tố văn hoá tạo thuận lợi, lẽ dĩ nhiên cho bước phát triển của việc tiếp nối dòng họ đồng huyết, có thể chuyển sang áp dụng việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ và ngược lại. Khoa dân tộc học đã

cung cấp cho chúng ta một số lớn các ví dụ nổi bật. Đại bộ phận tộc người Athapaskan ở phía bắc không biết đến thị tộc, nhưng đối với vấn đề uy quyền và thừa kế, họ lại đi theo kiểu phụ hệ của Tylor. Tuy nhiên, cũng chính những người Athapaskan đó, ở ngay gần bờ biển, đã rập theo khuôn mẫu tổ chức của bạn láng giềng là những người thực hiện tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ. Người Hopi thuộc cùng một nhóm ngôn ngữ với người Shoshoni vùng Utah và vùng Nevada, tất cả đều không có thị tộc và cũng không biểu hiện một mầm mống nào về hệ thống mẫu hệ. Tổ chức hiện nay của họ chắc hẳn đã vay mượn từ các bậc tiền bối của họ ở vùng tây - nam, hoặc kiểu nối tiếp dòng họ mẫu hệ, hoặc là một số điều kiện nào đó tạo thuận lợi cho kiểu đó. Những người Bùng phê, một khách mới gần đây và có dân số ít hơn người Arapaho không có thị tộc, tiếp xúc với những người Chân đen và áp dụng thị tộc đồng huyết, học theo và phát triển các quan niệm của những người Chân đen. Như vậy là những ảnh hưởng ngoại lai có thể chuyển đổi một trạng thái không có thị tộc sang lúc thì là một hệ thống mẫu hệ, lúc thì là một qui chế phụ hệ, mà không một trạng thái nào đi trước trạng thái kia. Lịch sử tổ chức xã hội thay đổi tùy theo các mối quan hệ giữa ba bộ tộc.

Những giả định nêu ra về nguồn gốc thị tộc cũng chỉ ra rằng, ngoài việc vay mượn các điều kiện mẫu hệ hay đồng huyết, các thị tộc có thể trực tiếp phát triển từ một trạng thái không có thị tộc. Giả thuyết này vấp phải một khó khăn nghiêm trọng: nó giải thích việc thay đổi giả định từ kiểu tiếp nối này sang kiểu tiếp nối khác. Như chúng ta đã thấy, Morgan đã rút ra điều đó bằng cách áp dụng nguyên lý về sở hữu tài sản cho những bộ tộc ở đó tài sản rất nhỏ bé. Hơn nữa, người ta không phân biệt rõ, vì sao một qui tắc thừa kế được chấp nhận

theo truyền thống lại sẽ làm nảy sinh một sự chống đối đột ngột, điều đó cũng đúng hơn nếu một cá nhân có thể giàu lên hay nghèo đi với việc được thừa kế ông cậu ruột hơn là thừa kế ông bố đẻ. Nếu như đối với một số bộ tộc Algonkin, các thị tộc đồng huyết được hình thành do việc chuyển giao các quyền lợi về sản vật trong họ nội, trong lúc các tộc người Zuni lại thiết lập các thị tộc mẫu hệ từ nơi ở chung của họ ngoại và từ quyền sở hữu ngôi nhà của nữ giới, thì điều khó khăn biến mất do thực tế không một qui tắc nào trong hai qui tắc tiếp nối dòng họ lại cần thiết đi trước qui tắc kia. Tôi thừa nhận rằng trong số lớn trường hợp, các thị tộc đồng huyết và mẫu hệ, hoặc do vay mượn, hoặc do phát triển tự phát đều nảy sinh trực tiếp từ một tổ chức không có thị tộc.

Vùng Siberie giờ đây nổi tiếng vì đã cung cấp một địa bàn lý tưởng cho việc nghiên cứu các học thuyết xã hội học. Chúng ta sẽ tìm thấy ở đó những dấu hiệu nào của lịch sử tổ chức thị tộc? Trước hết, chúng ta hãy chú ý rằng, trên toàn bộ vùng đất rộng lớn đó, không có lấy một bộ tộc mẫu hệ nào. Những người Tchoukche và người Koriak, đại diện cho trình độ văn hoá thấp nhất, không biết có thị tộc; luật lệ về tiếp nối dòng họ, vốn dĩ là những triệu chứng của bước phát triển khả thi về một trong hai hướng, ở đây đúng hơn chỉ ra mầm mống của một tổ chức theo phụ hệ. Chúng ta được tự do giả định rằng việc du nhập giống hươu tuần lộc được coi là tài sản quý giá nhất, đã củng cố thêm vị trí quan trọng của dòng họ nội, nhưng không hề dẫn tới sự ra đời của các thị tộc đồng huyết riêng biệt. Lịch sử xã hội các tộc người Koriak và Tchoukche như vậy là hết sức đơn giản: đó là một trạng thái không có thị tộc, có khuynh hướng đồng huyết.

Ở đối cực bậc thang văn hoá ở Sibérie, chúng ta thấy các dân tộc như người Kirghiz và người Yakut khéo léo trong nghề chăn nuôi ngựa và gia súc cũng là những thợ luyện kim tài năng. Các bộ tộc đó như tộc người Tongouzes, người Ostiak, người Samoyèdes được tổ chức thành các thị tộc đồng huyết ngoại hôn rõ rệt. Ngoài ra, chúng ta ghi nhận được trong tất cả đám cư dân đó, những tập tục gắn liền theo chức năng của việc nộp tiền cưới vợ và nơi ở theo họ nội cũng như trạng thái đồng nhất cực điểm về việc đối xử với phụ nữ, ở mọi nơi phụ nữ đều giữ vị trí thấp kém. Không thể có chuyện là phức hệ này đã độc lập phát triển rất nhiều lần trên vùng đất kéo dài không dứt này. Nói cách khác, những đặc tính phụ hệ rõ rệt đó đã phải phát triển và lan toả trên toàn bộ khu vực mà ngày nay người ta gặp lại chúng. Chúng ta không hề thấy ở đó một dấu hiệu nào dù là mờ nhạt về những khuynh hướng mẫu hệ; chắc chắn chúng ta đã gần với sự thật khi nêu ra giả thuyết rằng các thị tộc đồng huyết của nhóm dân tộc này hẳn phải nảy sinh trực tiếp trong một trạng thái của người Tchouktche và người Koriak.

Xen giữa những tộc người Tchouktche- Koriak và các dân tộc người Yakut- Tongouzes, có tộc người Youkaghir mà bốn bề đều có người Tongoufes sống liền kề. Người Youkaghir khác với tất cả các dân tộc khác trong vùng về nơi ở theo họ ngoại. Người Koriak lao động một thời gian để cưới vợ và trong những trường hợp đặc biệt, đến ở thường xuyên tại nhà vợ, cách làm này hình như đã dẫn tới việc sinh sống bình thường trong nhà vợ ở tộc người Youkaghir. Tập tục này dù sao không lạ, nảy sinh nhóm người theo họ ngoại; tài sản chuyển giao từ bố sang con trai và nghĩa vụ bắt buộc phải trả các mối thù gia đình đặt lên vai họ nội. Người Youkaghir, chắc hẳn do ảnh hưởng của người Tongoufes cũng có cả các thị tộc

đồng huyết, tuy rằng không ngoại hôn. Còn đáng chú ý hơn là một số nhóm người Youkaghir học theo các tập tục của người Youkaghir và ngược lại. Những người Tongoufes Youkaghir hoá không tuân theo tục ngoại hôn nữa; những người Youkaghir Tongoufes đã áp dụng việc nộp tiền cưới vợ cũng như nơi ở theo họ nội và giành cho thị tộc một vị trí quan trọng lớn hơn. Như vậy, nước phát triển xã hội không hề đi theo những quá trình đồng nhất trong mọi dân tộc, mà ngay trong cùng một lãnh địa có thể chảy theo những hướng đối nghịch nhau. Trong một nhóm nào đó, việc tiếp xúc với một dân tộc người không theo ngoại hôn sẽ làm lỏng lẻo các mối quan hệ thị tộc, trong lúc một nhóm khác do sống bên cạnh các thị tộc phụ hệ, các mầm mống tổ chức theo họ nội sẽ có điều kiện thuận lợi để lớn mạnh.

Nói gọn, những hiện tượng vùng Sibérie không hề cung cấp bất kỳ luận chứng nào cho học thuyết về tính đồng nhất của các qui luật về tiến bộ xã hội. Ngược lại, chúng cho chúng ta thấy nơi ở theo họ ngoại không kéo theo việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ, các bộ tộc không có thị tộc cũng như bất kỳ dấu vết nào của hệ thống thị tộc có trước, dù cho đồng huyết hay mẫu hệ, và không có khuynh hướng rõ rệt nào về việc tự phát áp dụng một hệ thống phụ hệ cụ thể. Những hiện tượng đó chủ yếu là chứng cứ về mối ảnh hưởng san bằng trình độ hết sức đặc biệt của sự tiếp xúc với các nền văn hoá ngoại lai.

Dĩ nhiên sẽ hoàn toàn giáo điều nếu từ chối thừa nhận mọi khả năng thay đổi trong tiếp nối dòng họ. Theo nghĩa của Morgan và Tylor. Một số vùng ở châu Đại Dương ít nhất cung cấp cho chúng ta một dẫn chứng đẹp về các thị tộc mẫu hệ tương đối có trước. Người ta đã ghi nhận được một cách dứt

khoát những thị tộc mẫu hệ ở một số bộ tộc khác nhau vùng Mélanésie. Vậy mà, giả thuyết cho rằng các dân tộc có quan hệ họ hàng với các bộ tộc này và ngày nay theo phụ hệ, xưa kia đã có thể là mẫu hệ; giả thuyết đó rất có thể được chấp nhận và càng dễ chấp nhận hơn nếu ta tính đến một số điều kiện sinh sống nào đó ở vùng Mélanésie. Những người Mélanésie, cũng như rất nhiều nhóm mẫu hệ, làm nghề trồng trọt và công việc phát triển các thị tộc mẫu hệ. Tục quyền cậu, tuy bản thân nó không phải là dứt khoát vì những nguyên nhân đã trình bày ở phần trên, trong trường hợp này có thể giữ chức trách là chứng cứ cho chỗ dựa, bởi lẽ có thể xác định mối tương quan giữa hiện tượng này với hệ thống mẫu hệ và cũng bởi vì trong một số bộ tộc châu Đại Dương, quyền lực theo tục quyền cậu mang một hình thái cực đoan. Vì vậy, trong đám dân cư trên các đảo vùng eo biển Torres phía tây theo phụ hệ, một cá nhân sẽ lập tức ngừng ngay cuộc chiến đấu, nếu ông cậu ruột anh ta ra lệnh, còn đối với mệnh lệnh của ông bố đẻ, anh ta không để ý tới. Ngoài ra, nếu chúng ta nghiên cứu các bộ phận mẫu hệ của khu vực nói trên, chúng ta thấy một loạt những điều kiện rõ ràng là có khuynh hướng xác lập việc tiếp nối dòng họ theo phụ hệ trong một cộng đồng không có thị tộc. Nơi ở theo họ nội ở đó là phổ biến; và trong khi các khu vườn cũ do tổ tiên để lại được chuyển cho con trai bà chị gái, mảnh đất do một cá nhân vỡ hoang thì được chuyển cho con cái người đó, cũng như những cây cối được coi là một tài sản riêng. Trường hợp tộc người Kai đặc biệt đáng chú ý. Ở đây, con cái dứt khoát thuộc về nhóm của bà mẹ và quyền thừa kế đi theo họ ngoại; tuy nhiên danh hiệu thủ lĩnh được chuyển giao từ bố sang con trai, thì chỉ thứ yếu mới từ cậu ruột sang cháu, con trai bà chị. Nơi ở theo về họ nội trong một nghĩa nào

đó, người phụ nữ theo về ở nhà chồng, nhưng như chúng ta đã quan sát, bà vợ người Kai tuy sống ở nhà chồng, nhưng không được gia đình bà ta cho phép tới ở một làng cách xa, cốt để bà ta vẫn còn giúp việc được cho gia đình. Với những hiện tượng như vậy, tôi không thấy có lí do gì để bác bỏ lý thuyết do Rivers bảo vệ cho rằng trên một số vùng của châu Đại Dương, đã xảy ra một quá trình chuyển đổi từ kiểu nối tiếp mẫu hệ sang trạng thái phụ hệ. Điều mà tôi bảo lưu chính là thực tế đó không chứng minh kiểu nối tiếp mẫu hệ đã có trước trong những khu vực khác của thế giới, ở châu Úc, ở Sibérie hay ở châu Mỹ, ngay ở châu Đại Dương, trạng thái mẫu hệ đến lượt nó đã có thể phá vỡ các điều kiện phụ hệ có trước nó.

Chúng ta còn chưa đề cập tới vấn đề tìm hiểu xem kiểu tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ hay phụ hệ. Nói chung có kèm đi một hình thái cao hơn hay thấp hơn của nền văn minh hay không? Quan điểm truyền thống dĩ nhiên qui cho thị tộc mẫu hệ một trình độ thấp hơn. Đối với Hobhouse, tuy là một tác giả rất sáng suốt và đã không chịu thừa nhận tính phổ cập toàn cầu của quá trình mẫu hệ, thì việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ nói chung sẽ gặp được ở các bộ tộc thiếu văn minh nhân loại; trong nội bộ các chủng tộc thiếu văn minh việc tiếp nối theo mẫu hệ như vậy thường xuyên đi theo các nền văn hoá kém phát triển nhất. Quả thật, người ta đã thừa nhận rằng, những nền văn minh phát triển tới đỉnh cao, vừa không biết đến thị tộc vừa chủ yếu là kiểu theo phụ hệ, và chúng ta biết là người Hy Lạp và người La Mã vào một thời điểm nào đó đã được tổ chức thành các thị tộc đồng huyết. Tuy nhiên, không phải vì thế mà việc tiếp nối theo họ nội đều là triệu chứng của trình độ văn minh cao. Ở Châu Úc, không một chi tiết nào chỉ cho chúng ta thấy một dân tộc theo mẫu hệ như tộc người Dieri có

nền văn hoá nghèo nàn hơn người Arunta theo phụ hệ. Những người da đen theo mẫu hệ không thua kém gì các đồng loại theo dòng huyết trong các hoạt động công nghiệp và tổ chức chính trị. Ở châu Mỹ, phía Bắc vùng Mexique, như Swanton đã nhận xét. Những bộ tộc mẫu hệ nói chung ở một trình độ cao hơn các bộ tộc dòng huyết. Khoảng 10 năm trước Swanton, Cunow, người mà tính chiến đấu ngày thơ không làm chúng ta quên mất những công lao của một nhà bác học cần mẫn và một nhà tư tưởng độc lập, cũng đã chỉ ra rằng những thổ dân vùng bắc châu Mỹ vốn đã biết thâm canh trong trồng trọt phần lớn theo mẫu hệ, trong khi các bộ tộc có tiếp nối dòng họ dòng huyết lại biểu hiện những điều kiện kinh tế thấp hơn. Ngoài ra, nếu chúng ta tính tới không chỉ những cộng đồng rõ rệt được tổ chức thành thị tộc mà cả những bộ tộc không có thị tộc mà người ta đã nêu rõ là có nền văn hoá thô thiển, chúng ta sẽ thấy rằng trong tuyệt đại bộ phận các trường hợp, một số mầm mống của việc tiếp nối dòng họ đơn tuyến có thể được phát hiện về kiểu phụ hệ. Điều đó dẫn tới chỗ nói rằng những nền văn minh không có thị tộc ở trình độ thấp nhất, nếu chúng có một khuynh hướng nào đó muốn phân chia dòng họ bằng những phương cách trình bày ở phần trên, chúng sẽ thực hiện việc chia tách gia đình phụ hệ. Vì vậy ở tộc người Bochimán ông bố để lại các khu đất thổ cư cho con trai, tộc người Tchoukche làm nghề chăn nuôi tuần lộc và bộ phận dân cư sống trên biển của tộc người này biểu hiện trạng thái xưa kia của họ, áp dụng quyền thừa kế tài sản cho con trai; những thổ dân vùng sông Thompson ở xứ Colombie thuộc Anh và người Shasfa xứ Californie chuyển giao cho họ nội quyền sử dụng các bến đánh cá; và chúng ta thường nhắc tới ảnh hưởng của nơi ở theo họ nội trong đời sống người Hupa và người

Algonkin vùng đông bắc. Chắc chắn là đã gặp những trường hợp nơi ở theo họ ngoại trong các bộ tộc không có thị tộc; nhưng hoặc là nó xen kẽ với nơi ở theo họ nội, hoặc là nó hạn chế ở thời kỳ đầu sau lễ cưới và như vậy không đủ sức tạo lập một cơ sở đủ để hình thành một thị tộc đơn tuyến, do đó hiếm thấy những thị tộc mẫu hệ trong các bộ tộc thợ săn.

Nói ngắn gọn, các thể hệ người Hobhouse, hoàn toàn không phù hợp với thực tế. Những nền văn minh ở đỉnh cao nhất được biết tới, ví như những nền văn minh của người Trung Hoa, người Hy Lạp và của chúng ta, quả thật chủ yếu là phụ hệ, nhưng đó cũng là trường hợp những nền văn hoá kém phát triển nhất vậy mà vẫn có việc tiếp nối dòng họ đơn tuyến. Trong khi các dân tộc theo mẫu hệ giữ một vị trí trung gian. Điều khẳng định này, trái với ý kiến của tôi và những điều tôi đã tuyên bố ở phần trên, có thể được nêu ra, nhưng là sự lầm lẫn, vì đã ổn định một trật tự tiếp nối dòng họ cụ thể trong các quá trình văn hoá. Chính vì vậy tôi khẩn trương tránh khỏi mắc vào những sai lầm đó bằng cách phác thảo điều mà tôi cho có thể là một tuyến phát triển trong một trường hợp giả định cụ thể và bằng cách chứng minh rằng mối tương quan được biết giữa một số hiện tượng kinh tế và xã hội hoàn toàn phù hợp với việc tôi từ chối thừa nhận rằng việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ thể hiện một quá trình phổ cập trong lịch sử nhân loại. Chúng ta thử tưởng tượng những cư dân các đảo Andaman, một dân tộc không có thị tộc và không có khuynh hướng rõ rệt đi theo một trong hai dòng họ của gia đình, nhờ những cuộc vay mượn nối tiếp nhau, đã vươn tới một quá trình văn hoá cao hơn mà không cần thiết phải tổ chức thành thị tộc dòng huyết hay mẫu hệ. Vấn đề cần biết là trong những hoàn cảnh như vậy, sẽ hình thành những thể chế nào tùy thuộc phần lớn vào tính chất.

cường độ và thời gian của những ảnh hưởng ngoại lai. Tôi không khẳng định rằng vì thế mà bước tiến về công nghiệp mà chúng ta giả định không có tác động gì đến tổ chức xã hội mà đơn giản chỉ là muốn nói là bước tiến đó không làm nảy sinh các nhóm họ hàng đơn tuyến. Nếu chẳng hạn các dân đảo đó học nghề rèn sắt, thì bước tiến công nghiệp này sẽ kéo theo nhiều hay ít nhất, tạo thuận lợi cho bước phát triển xã hội của một phường hội nghề nghiệp bao gồm những người thợ rèn. Phường hội này có thể phát triển thành một đẳng cấp có thừa kế, như đã xảy ra ở người Massai, tuy rằng quá trình tiến hoá đó không mang tính chất cần thiết. Có thể đơn giản xảy ra việc chia tách những cá nhân có biểu hiện những năng khiếu đặc biệt theo hướng đó, làm nảy sinh một phường hội thương mại, vì kết quả làm cho xã hội trở nên phức tạp chứ không phải làm nảy sinh một thị tộc có thừa kế. Ngoài ra, kể cả khi nghề nghiệp trở thành tài sản thừa kế, điều đó cũng không dẫn tới việc hình thành các thị tộc trong một thời gian cũng dài như thời gian phần còn lại của cư dân không tổ chức theo một hình mẫu tương tự. Nói cách khác, những người Andaman không thể vượt qua khoảng cách từ thời đại đồ đá sang thời đại sắt thép, nếu không có sự điều chỉnh xã hội nào đó, nhưng họ đã không hề áp dụng nguyên lí của quan hệ họ hàng đơn tuyến.

Trong lúc mô tả lịch sử xã hội của nhân loại trong cả một tổng thể không nên bỏ sót những hiện tượng gắn liền với sự phân công lao động giữa các giới. Tôi đã chứng minh việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ có thể phát triển trong một cộng đồng định cư ở đó phụ nữ làm ruộng bằng cày cuốc như thế nào. Tuy nhiên, chúng ta cần ghi nhớ rằng nơi nào làm nghề trồng trọt được thâm canh hơn, tuy rằng luôn luôn với những công cụ cổ sơ, như trong các nền văn minh bậc cao, ở châu Mỹ chính

người đàn ông thông thường gánh vác phần chủ yếu các công việc đó. Như vậy, rất dễ hiểu là trong những điều kiện đó, các thị tộc đồng huyết đã phát triển việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ của người Pueblo chỉ có thể cắt nghĩa bằng những động cơ giống như của người Hidatsa, bởi vì ở tộc người Pueblo, chính là nam giới chăm lo việc trồng ngô, việc tiếp nối đó dựa vào yếu tố khác hẳn về nơi ở theo họ ngoại và quyền sở hữu ruộng đất thuộc về nữ giới. Không có nhân tố này, rất có thể người Hopi không biết đến các nhóm họ hàng đơn tuyến hoặc sẽ được tổ chức thành những thị tộc đồng huyết. Điều đó có nghĩa là quá trình của nền tiểu nông không cần thiết kéo theo việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ bởi lẽ, nếu như nam giới tham gia một phần hoặc gánh vác toàn bộ công việc trồng cây (như họ đã làm ở một số vùng của châu Mỹ và châu Đại Dương) các điều kiện cần thiết cho việc chia tách họ hàng theo mẫu hệ có thể không có.

Vậy mà, như Hahn cho chúng ta biết nền nông nghiệp trong các nền văn minh tiên tiến dựa vào việc sử dụng chiếc cày và con bò (hoặc một con vật tương tự) và các thành tựu văn hoá đó chắc chắn gắn liền với nam giới. Việc thuần dưỡng súc vật, không còn nghi ngờ gì nữa, là một chiến công của đàn ông; cần thiết ghi nhận những điều cấm nghiêm khắc, đôi khi, giữ cho phụ nữ một vị trí thấp kém rõ rệt. Chắc chắn là nghề trồng trọt và thuần dưỡng súc vật đã xuất hiện sau nghề trồng nho; tạm giả định là những nghề đó phát triển bắt đầu từ nghề trồng nho, chúng ta lại có những quá trình theo trật tự tiếp nối nhau cụ thể, tương ứng với những giai đoạn song song của việc tiếp nối theo mẫu hệ và đồng huyết, theo như những lý thuyết được tôn vinh trong thời gian dài. Nhưng vấn đề không phải là chủ yếu. Ngoài điều thực tế là nghề trồng nho thâm canh, như

chúng ta đã thấy ở phần trên. đôi khi đặt lên vai đàn ông, chúng ta không có một chứng cứ nào rằng nghề trồng cấy với những phương pháp rất khác với nghề trồng nho lại xuất xứ từ nghề đó. Rất có khả năng là phức hệ nông nghiệp như đã có ở Tây Á nhờ cố gắng của nam giới đã phát triển độc lập với phức hệ trồng nho của nữ giới, vì vậy không có lí do nào để giả định rằng những đại diện của những nền văn minh lớn trong lịch sử lại chưa từng trải qua một quá trình mẫu hệ. Không thể chối cãi được rằng nếu như phụ nữ là những người đầu tiên trồng lúa mì và hạt kê thì đàn ông không cần gì lại phải tìm kiếm khám phá việc trồng trọt những loại ngũ cốc mẻ đó nữa. Nhưng khi hoàn cảnh cho phép phát triển dùng cây bừa, việc sử dụng cái cuốc hoặc cây sào để làm đất mắc là quay lại với nam giới thuộc các nền văn minh Trung Cận Đông và vùng đông bắc Ấn Độ, điều đó cũng chắc chắn có ở Mexique và Pérou. Không nên coi đó là một lời phản bác giáo điều khi thừa nhận rằng không một nền văn minh nào trong số đó biết tới việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ vốn dĩ trong một vài trường hợp có thể là kết quả những ảnh hưởng ngoại lai, mà nên coi đó đơn giản chỉ là việc gạt bỏ một giáo lí theo các nền văn hoá xưa kia bắt buộc phải đi theo việc tiếp nối mẫu hệ. Ví dụ, tôi không hiểu tại sao người Hy Lạp cổ lại không trực tiếp từ một trạng thái không có thị tộc nhưng có khuynh hướng phụ hệ, chuyển sang những điều kiện rõ rệt theo họ nội mà những genos và bào tộc là đại diện.

Soát xét lại những hiện tượng thuộc mọi vùng trên trái đất, chúng ta không thể không nhận thấy rằng, trong khi việc tiếp nối dòng họ đồng huyết thật rõ nét, đôi khi vắng mặt thì lại hết sức phổ biến tìm thấy một sự nhấn mạnh nào đó không đối xứng về ảnh hưởng của ông bố. Thực trạng lớn rộng quá

mức của các yếu tố mẫu hệ khi so sánh được coi như một hiện tượng hết sức đặc biệt bổ sung vào những nét đặc trưng phụ hệ đúng hơn là thay thế chúng. Chính vì vậy, kể cả các xã hội mẫu hệ rõ rệt, ông bố và họ nội giữ vai trò tương đối trọng yếu hơn là bà mẹ và họ ngoại trong các xã hội phụ hệ ở mức cao, như những người Trung Hoa, và người Thổ Nhĩ Kỳ du canh du cư. Chính điều đó cũng cắt nghĩa với chúng ta tính không bền vững của các thể chế mẫu hệ trong một số trường hợp đặc biệt, ví như ở châu Đại Dương. Không phải là các nhân tố mẫu hệ có khuynh hướng biến mất nhường chỗ cho các nhân tố phụ hệ; đúng hơn là lại chính các nhân tố phụ hệ, vốn không bao giờ bị loại bỏ mà trong một số điều kiện nào đó, tạm thời ngưng lại và ngay khi các điều kiện kia biến mất, lại phục hồi với toàn bộ sức mạnh của chúng. Bước phát triển này, giống mọi bước phát triển khác, không phải là tất yếu nhưng tùy thuộc vào ảnh hưởng của các nền văn hoá láng giềng.

Tóm lại, không có trật tự tiếp nối cụ thể của dòng họ mẫu hệ và dòng huyết; các bộ tộc không có thị tộc có thể chuyển thẳng qua trạng thái theo họ ngoại hay họ nội; nếu các nền văn minh tiên tiến nhất nhấn mạnh phía họ nội của gia đình, rất nhiều các nền văn minh kém phát triển hơn cũng làm như vậy; và lịch sử xã hội của một dân tộc cụ thể, không thể được dựng lại theo một hệ thống có giá trị đối với mọi trường hợp, mà chỉ có thể dưới góc độ các mối quan hệ văn hoá chắc chắn hoặc có thể có mà dân tộc đó đã duy trì với các dân tộc láng giềng.

Chương VIII

THÂN PHẬN CỦA ĐÀN BÀ

Nhiều ý kiến hoàn toàn ngược nhau lưu truyền trong lớp công chúng có học về vấn đề số phận người phụ nữ trong các xã hội nguyên thủy. Có người hình dung người phụ nữ một mặt như nô lệ, một con vật kéo cày không hơn không kém, bị trói chặt trong những lao công nặng nhứt, bị mua bán như một đồ vật và bị phó mặc cho những hành động tàn bạo của ông chủ. Một số khác, trái lại, vốn có nghe nói đến các bộ tộc theo dòng mẫu hệ và chạy theo một vài mẫu học thuyết xã hội học đã lỗi thời cách đây nửa thế kỷ, lại coi người phụ nữ như người chủ thực sự của gia đình, nếu không phải là của chính cộng đồng. Hai quan điểm đó trong phần lớn các trường hợp, đều xa rời thực tế. Tuy nhiên, những mối quan hệ giữa người phụ nữ với xã hội đa dạng đến mức mọi điều khẳng định có tính khái quát đều không đáng tin cậy, vì vậy cần tiếp cận câu chuyện của chúng ta qua nhiều con đường khác nhau, trước khi hạ lời xét đoán có giá trị nào đó.

LÝ THUYẾT VÀ THỰC TẾ

Trước hết, cần ghi nhận rằng việc đối xử với người phụ nữ, vị trí pháp lí của họ, những cơ hội giành cho họ tham dự vào hoạt động công cộng và cuối cùng bản chất và phạm vi công

việc của họ thuộc về phạm trù khác nhau. Nếu có mối tương quan giữa hai phạm trù nào trong đó thì mối tương quan ấy hoàn toàn có tính chất kinh nghiệm. Nhìn từ góc độ khái niệm, bốn phạm trù đó không giống nhau và nếu không biết đến những khác biệt đó tất yếu dẫn đến sự cãi lộn. Chúng ta sẽ biểu hiện ngay điều đó khi xem xét một số hiện tượng rất quen thuộc. Nàng ái phi ở hậu cung không bị bó buộc phải gánh vác nhiệm vụ của một con hầu, ấy vậy mà số phận dành cho nàng không phù hợp với ý tưởng của chúng ta về nhân phẩm, cũng chính nhận xét này được áp dụng, tuy ở mức độ thấp hơn, với bà quý tộc của các hiệp sĩ. Ở một nơi khác hẳn những phụ nữ người Toda, tuy được đối xử tử tế, vẫn bị coi là những con người hạ đẳng và bị gạt hẳn khỏi những thực hành lễ thức vốn giữ một vai trò hàng đầu trong nền văn hoá Toda; thậm chí người ta chỉ dành cho họ rất ít công việc, bởi lẽ ngay cả việc nấu ăn, người ta cũng không cho họ làm, ngoại trừ những món ăn có dùng đến sữa. Mặt khác, người phụ nữ trên các đảo Andaman, có thể được bình đẳng với chồng, tuy phần lớn các nhiệm vụ đều đặt trên vai họ. Ở vùng Trung Á, đặc biệt bỏ ịch khi so sánh những người Kirghiz và người Altai. Hai bộ tộc này dành cho người phụ nữ một vị trí thấp kém rõ rệt, nhưng người Kirghiz, có thể do ảnh hưởng của đạo Islam, đối xử với phụ nữ của họ nghiêm khắc hơn những người Fure vùng núi Altai. Đọc lướt qua các công trình của Radloff có thể làm chúng ta hiểu lầm rằng vị trí pháp lý của người phụ nữ gần là như nhau ở hai dù sao số phận có phần được cải thiện hơn ở tộc người Altai. Nhưng xem xét kỹ hơn chúng ta thấy rằng mặc dù những khái niệm pháp lý còn được củng cố thêm bằng những qui tắc tôn giáo, người phụ nữ Kirghiz dứt khoát có hoàn cảnh sáng sủa hơn. Ở những người Altai, người phụ nữ

lao động từ mỗi sớm tinh mơ cho tới khuya; ngoài công việc nội trợ, người phụ nữ phải chăn đàn gia súc, đi kiếm chất đốt, vắt sữa bò, sữa cừu và dê, chế tác các dụng cụ nấu nướng và thậm chí cày cấy ruộng lúa đại mạch. Đàn ông chỉ còn việc chặt cây, vắt sữa ngựa và giúp đỡ vợ trong việc chế tác các dụng cụ nội trợ. Ở tộc người Kirghiz, việc phân chia lao động hơn nhiều bởi lẽ nam giới là những người chăn gia súc, kiếm củi, chế tác các chum vại và làm đất. Vì vậy, phụ nữ Kirghiz được hưởng tự do rộng rãi hơn các chị em người Altai rất nhiều; họ tham dự các lễ Tết, đi thăm họ hàng bạn bè tùy thích, có mặt trong các cuộc vui, các cuộc hội họp quần chúng và tham gia các cuộc thi hát. Nói gọn, họ được đền bù rộng rãi về những đối xử tệ bạc đã nêu lên.

Ví dụ này là một chứng cứ để chúng ta thận trọng xem xét mỗi khi muốn xác định vị trí người phụ nữ trong một xã hội cụ thể. Những mối quan hệ giữa đàn ông và đàn bà có nhiều, và nếu chỉ nhấn mạnh đến một khía cạnh duy nhất thì thật nguy hại. Cần dành cho lý thuyết một tầm quan trọng nhỏ thôi. Lý thuyết tác động đến thực tế, nhưng thường là rất khiêm tốn. Theo lý thuyết, người đàn ông Kirghiz theo đạo Hồi, có thể tùy ý li hôn vợ; trong thực tế, rất ít khi anh ta làm việc đó. Môn lý luận triu tượng Trung Quốc, bằng sức mạnh cá tính đã chế ngự gia đình mình, cũng như giữ một vai trò đáng kể trong công việc và trong văn học. Nếu như, thay thế vào việc chọn lấy một trường hợp cực đoan, chúng ta trở lại những thời kỳ mới đây trong nền văn minh của chúng ta, chúng ta sẽ thấy rằng phụ nữ Mỹ không hề bị ngược đãi trước khi họ giành được quyền bầu cử; sự bất lực của họ để có được và quản lý được tài sản tuyệt nhiên không dẫn tới việc họ phải khuất phục mọi ý muốn của chồng; cuối cùng, vào một thời kỳ ít có chuyện về giải phóng

phụ nữ, các quý bà trong những phòng khách ở Paris đã có một ảnh hưởng mà người ta không thể đánh giá thấp. Nói cách khác, điều quan trọng là biết được quyền lợi thông dụng và sự trói buộc phụ nữ, nhưng điều còn quan trọng hơn nữa là nắm được xem thực tế phù hợp hay là vượt lên trên lý thuyết, như đôi khi vẫn xảy ra. Vai trò phóng đại thường hay gắn ghép vào các mệnh đề trừu tượng hoặc các sắc lệnh pháp lí có xuất xứ từ thứ chủ nghĩa duy lí tai hại đã thường xuyên làm rối rắm sự hiểu biết các thể chế của nam giới và tâm lí của họ.

CHẾ ĐỘ MẪU QUYỀN

Xưa kia, người ta coi việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ là một dấu hiệu về ưu thế của người phụ nữ không chỉ trong gia đình mà còn cả trong phạm vi tương đương quốc gia như thời kì sơ khai. Chắc hẳn không phải chỉ có vấn đề về lý thuyết mà các nhà xã hội học giờ đây hoàn toàn nhất trí với nhau mà còn có vấn đề hoàn toàn vô giá trị của cách suy diễn đó. Chứng cứ do khoa dân tộc học mang tới đã quá rõ ràng, không thể nào bị gạt bỏ bởi những lời ngụy biện tiên nghiệm. Trong đám cư dân châu Úc, một vài bộ tộc theo mẫu hệ, một số khác là đồng huyết, nhưng điều kiện của phụ nữ trong những bộ tộc thứ nhất cũng không hơn gì trong những bộ tộc khác. Đối với quần đảo Mélanésie cũng như vậy. Ở xứ Colombie thuộc Anh, người Tlingit và các bạn láng giềng theo dòng họ ngoại, tuy nhiên quyền lực đối với con cái thuộc về các ông cậu ruột chứ không phải các bà mẹ đẻ. Một số tài sản đặc biệt quý báu không thuộc về các bà vợ mà được tự động đều đặn chuyển giao từ ông cậu sang người cháu. Ở châu Phi, người ta phát hiện với chúng ta

những nữ thủ lĩnh, nhưng sự có mặt của họ không có liên quan gì tới việc tiếp nối dòng họ, cương vị của họ không hơn gì cương vị những phụ nữ da đen trung lưu, cũng giống như triều đại nữ hoàng Cathérine đã không làm biến đổi số phận phụ nữ nông dân Nga.

Có một vài ví dụ, hiếm hoi đến mức ta có thể đếm trên đầu ngón tay, về những dân tộc ở đó phụ nữ có quyền sở hữu những tài sản thông dụng và giữ một vai trò đặc biệt trong đời sống công cộng. Những trường hợp biết rõ nhất là tộc người Khasi vùng Assam, người Iroquois và người Pueblo.

Ở tộc người Khasi, có một tổ hợp có thể nói là duy nhất về các quyền lợi của phụ nữ. Ở đây, nhà ở các bất động sản và các đồ trang sức đẹp của gia đình không chỉ chuyển thừa kế theo họ ngoại, như trường hợp xứ Colombie thuộc Anh, mà còn do phụ nữ của dòng họ ngoại quản lí, có nghĩa là chúng được chuyển giao từ mẹ đẻ sang con gái. Thậm chí ở một vài địa phương, vị trí tôn vinh của đức Giám mục do một phụ nữ đảm nhiệm, và người kế nghiệp được chọn trong số họ hàng nữ giới của bà ta. Tuy nhiên, sẽ là một sai lầm nghiêm trọng nếu vì thế mà cho rằng người đàn ông không đáng kể trong các cộng đồng người Khasi. Trong gia đình, tuy người phụ nữ là chủ nhân, nhưng điều hành mọi việc là anh trai cả của bà ta và khi người chồng, sau thời gian ở rể lúc ban đầu, tới sống hẳn ở đó thì anh ta là chủ nhân dứt khoát. Ngoài ra, luật lệ thông dụng thừa nhận khả năng của người chồng có thể giết chết người vợ ngoại tình bị bắt quả tang. Quyền lực chính trị được chuyển giao theo dòng họ ngoại nhưng là từ một người đàn ông này sang một người đàn ông khác; chỉ khi nào không có người thừa kế nam giới thì phụ nữ mới được kế nghiệp, sau đó người phụ

nữ chuyển giao nhiệm vụ cho con trai chứ không phải là con gái. Không có gì phải ngờ vực, hệ thống như vậy được gọi là mẫu quyền chỉ là vì phép lịch sự.

Người Iroquoi là những người chắc chắn tiến gần nhất trạng thái mẫu quyền. Ở những thổ dân này, chính phụ nữ là những người chăm lo thu xếp các cuộc hôn nhân và hình như là chủ sở hữu nhà cửa và đất đai. Một trong những lễ hội quan trọng nhất có phụ nữ tham dự đông đảo và điều hành và chính là trong đám phụ nữ người ta lựa chọn ra 3 trên 6 chức vị lễ nghi của mỗi thị tộc. Các phụ nữ chỉ định người thay thế khi họ vắng mặt trong hội đồng thủ lĩnh và có quyền phản đối và thậm chí phủ quyết cuộc bầu chọn một thủ lĩnh mà họ cho là không xứng đáng. Tuy nhiên, đây là một điều chắc chắn, ngay cả ở tộc người Iroquoi, những phụ nữ cũng không vào được Hội đồng tối cao của Liên minh.

Trong các làng xã người Pueblo, vị trí một phụ nữ rõ ràng kém phần quan trọng hơn ở tộc người Iroquoi. Như Kroeber đã nêu ra chính xác "cơ sở của cái gọi là mẫu quyền ở tộc người Zuni, chính là quyền sở hữu của người phụ nữ đối với ngôi nhà ở". Những người phụ nữ không có tiếng nói trong các công việc chính quyền; trong các lễ nghi, họ giữ một vai trò nào đó, quả thật, nhưng chỉ là thứ yếu và ngay cả trong ngôi nhà ở, người đàn ông là người chủ thực thụ, suốt thời gian người đàn ông sống ở đó. Những nhận xét đó phù hợp với những nhận xét tôi đã thu lượm được ở tộc người Hopi. Tất cả những ví dụ vừa nêu, cung cấp một cơ sở thuyết phục hơn điều cho kết luận rằng chế độ mẫu quyền không hề tồn tại ở bất cứ đâu, tuy rằng ở một số địa phương, những đặc quyền của phụ nữ, trong những điều kiện nào đó, đã đạt tới bước phát triển đáng kể.

Việc những đặc quyền đó đôi khi gắn liền với sự tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ tuyệt nhiên không bảo đảm rằng sự tiếp nối đó là nguyên nhân hữu hiệu; những hiện tượng thu lượm được ở Châu Úc, ở quần đảo Mélanésie và ở xứ Colombie thuộc Anh là có nghĩa về mặt này. Chúng ta đã thừa nhận việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ này sinh từ những điều kiện căn bản hơn, tỷ như kiểu ăn ở và hoạt động kinh tế, vì vậy cần phải nghiên cứu xem liệu có phải cũng chính những nguyên nhân đó đã ảnh hưởng tới hoàn cảnh của người phụ nữ. Nói cách khác, nếu ở đó có mối quan hệ nhân quả, thì trật tự sẽ không phải là: tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ, từ đó dẫn tới nơi ở theo họ ngoại rồi lại từ đó phát sinh sự cải thiện cương vị pháp lí của người phụ nữ, mà đúng hơn sẽ là: nơi ở theo họ ngoại, từ đó có bước cải thiện cương vị và có thể cũng từ đó đi tới việc tiếp nối dòng họ theo mẫu hệ. Đối với các hiện tượng chủ yếu khác cũng như vậy.

NƠI Ở THEO HỌ NGOẠI

Những tác động của nơi ở theo họ ngoại đối với điều kiện của người phụ nữ đã được trình bày ngắn gọn. Ở điểm này cũng như các điểm khác, chúng ta không nên để mình bị lừa dối vì những từ ngữ cũng như rút ra những kết luận cực đoan chỉ có một cơ sở thực tiễn mỏng manh. Kết quả trực tiếp của nơi ở theo họ ngoại, không phải là phần ưu thế của người vợ mà là của gia đình bà ta. Có sự khác biệt lớn giữa những bếp ăn của người Esquimaux vùng trung tâm, ở đó người phụ nữ tới sống với gia đình chồng, và những bếp ăn ở đó anh con rể tới sống với bố mẹ vợ; nhưng sự khác biệt đó không đáng

tối cường vị của người vợ, cũng như với tư cách người phụ nữ. Trong trường hợp thứ nhất, người phụ nữ lệ thuộc vào mẹ chồng, còn trường hợp thứ hai, lệ thuộc vào chính mẹ đẻ, trong cả hai trường hợp, vị thủ lĩnh tối cao là người đàn ông, dù là ông bố đẻ hay ông bố chồng. Lẽ dĩ nhiên, nếu không sống giữa bố mẹ đẻ, người phụ nữ sẽ thiếu sự che chở hơn là khi người chồng phải tính đến bố mẹ vợ, những người mà anh ta đang cùng sống chung. Ở tộc người Kai, nơi ở theo họ ngoại không mâu thuẫn với tình trạng thấp kém rất rõ rệt của người phụ nữ. Tuy nhiên, nhìn bề ngoài thì là nơi ở theo họ nội, bởi lẽ người vợ tới sống ở nhà chồng, nhưng chúng ta thấy thực chất họ ăn ở theo họ ngoại, vì bố mẹ người phụ nữ phản đối cô ta thoát li khỏi môi trường ảnh hưởng của họ. Người đàn ông phải đối mặt, chịu trách nhiệm chính là với bố mẹ vợ nếu như anh ta ngược đãi vợ hoặc đập phá những tài sản thuộc về người vợ. Nhưng, dù thế nào cũng vậy, người vợ được sự bảo trợ của một người đàn ông, dù cho đó là anh trai, ông cậu ruột, hay ông nội, ông ngoại. Ngoài ra, quả thực là nơi ở theo họ ngoại, trong khi hạn chế những cuộc cưới xin đa hôn cũng có khuynh hướng loại bỏ những trở ngại mà đôi khi người phụ nữ phải đối mặt do thực tế của sự thiên vị trong đời sống vợ chồng ở những trường hợp đa thê. Tóm lại, rõ ràng là người phụ nữ có lợi hơn khi tiếp tục vẫn sống dưới mái nhà của bố mẹ đẻ, nhưng cũng không phải vì thế mà người phụ nữ thoát khỏi ở mức cần thiết tình trạng lệ thuộc vào một ý chí bên ngoài, và như ở tộc người Youkaghir, khi mà cuối cùng người chồng trở thành chủ nhân trong nhà, người vợ sẽ ở trong hoàn cảnh giống như anh chồng vào thời gian đầu sau lễ cưới.

Chuyện sẽ khác đi, khi những người phụ nữ là chủ sở hữu ngôi nhà. Nơi ở theo họ ngoại, lúc đó sẽ thực sự có lợi cho

người vợ, bởi lẽ bà ta có thể trực xuất chồng ra khỏi nhà, như đã xảy ra ở tộc người Pueblo. Chắc chắn đó là một ưu thế trong mối quan hệ vợ chồng nhưng hoàn cảnh người đàn ông cũng không phải vì thế bị đung chạm nghiêm trọng, điều mà thoát nhìn ta tưởng sẽ xảy ra bởi lẽ người chồng luôn luôn được tự do tới tạm trú ở nhà mẹ đẻ hay nhà chị em gái, lúc nào anh ta cũng có nơi trú ngụ do một quyền lợi được thừa nhận cho phép được sống trong nhà họ ngoại của chính anh ta.

LỜI GIẢI TỪ KINH TẾ

Những nhân tố kinh tế đã làm thay đổi rất nhiều bộ mặt của các nền văn minh hiện đại và do vậy đi tới chỗ chiếm giữ một vai trò phóng đại trong nhiều hệ thống xã hội học. Có một vấn đề hết sức phức tạp, đó là vấn đề tìm hiểu xem như thế nào và trong mức độ nào, các nhân tố kinh tế đã góp phần tạo dựng cương vị của người phụ nữ, ít nhất là trong phân lao động đặt lên vai họ. Tuy vậy, những người đánh cá trên sông Amour, những nông dân Trung Quốc, những người thổ dân chăn nuôi ngựa và gia súc, cũng như những người Ositiak du mục chăn nuôi tuần lộc, tất cả điều đó có chung quan niệm về nữ giới. Người ta có thể bắt bẻ chúng ta rằng, ở những dân tộc đó rất đa dạng về lối sống, người ta tìm thấy một nét chung: đó là phụ nữ không góp phần tạo ra vật chất để nuôi sống con người, tuy nhiên, trên các khu vực như vùng Nam Phi hoặc Nam Mỹ chúng ta thấy phụ nữ trồng cấy, gặt hái ấy vậy mà họ vẫn sống trong một hoàn cảnh nhục nhã, chỉ ít thì cũng là lệ thuộc rõ rệt. Mặt khác, có những bộ tộc thợ săn, như các tộc người Vedoda và Andaman, ở đó phụ nữ chỉ tham gia khiêm tốn vào

việc cung cấp thực phẩm tuy nhiên được coi ngang hàng với nam giới trong đời sống xã hội. Tuy vậy, có một mối liên hệ mà người ta có thể đặt ra, thường hay nêu lên và đã được thực tế chứng minh là đúng. Trong các dân tộc làm nghề chăn nuôi, cương vị của nữ giới đều dứt khoát là bất lợi. Vì vậy, theo Hobhouse, tỷ lệ các trường hợp nữ giới giữ vị trí thấp kém trong bậc thang xã hội là 73 trong số người trồng trọt và 87.5 trong các bộ tộc làm nghề chăn nuôi. Thực tế được cắt nghĩa dễ dàng bởi những nguyên nhân về kinh tế. Việc thuần hoá súc vật chắc chắn là công việc của đàn ông và việc nuôi dưỡng các đàn gia súc hầu như khắp nơi đều do nam giới đảm nhiệm. Việc tách rời hoàn toàn người phụ nữ với lao động sản xuất, theo giả thuyết này, đã dẫn tới việc hạ thấp vai trò xã hội của nữ giới. Theo ý tôi, điều nhận xét này phải mở rộng trong các tộc người làm nghề trồng cấy, khác với những người trồng nho. Thật vậy, như Hahn đã chỉ ra, không riêng gì việc thuần hoá súc vật mà kể cả việc làm đất bằng cày bừa trong lịch sử nền văn minh, đều gắn liền với công sức của nam giới. Như vậy, chúng ta có lời giải rất dễ chấp nhận về những mối quan hệ giữa hai giới nam nữ trong tất cả các trung tâm văn hoá của Cựu thế giới, vốn là nền tảng của nền văn minh của chúng ta. Chúng ta hiểu được vì sao, ở Trung Quốc ở vùng Trung Á và ở Ấn Độ, người phụ nữ vẫn có vai trò độc lập về kinh tế vẫn giữ một địa vị thấp kém rõ rệt hơn người đàn ông.

Tuy nhiên, tôi không tin rằng mối quan hệ nhân quả lại chặt hẹp đến vậy như thoát ban đầu ta đã nhìn thấy. Không một ai phản bác rằng việc trồng cấy lúa mạch, cây kê và lúa mì, việc thuần hoá con ngựa và con bò, việc sử dụng cày bừa và xe kéo đều có chung một nguồn gốc và sau đó lan toả trên những vùng rộng lớn. Vì vậy, người ta có thể giả định là mối

tương quan xã hội học của bước phát triển kinh tế, có nghĩa là điều kiện thấp kém của người phụ nữ, chỉ là một đợt biến lịch sử. Ở một địa danh nào đó, vào thời điểm cụ thể, vai trò lệ thuộc về kinh tế của người phụ nữ sẽ dẫn tới việc người ta dành cho phụ nữ một cương vị thấp kém; tuy nhiên đó không phải là một hậu quả cần thiết, và ta có thể tránh khỏi điều đó nhờ vào một tổng thể các khái niệm thích hợp về đạo đức và tinh thần. Những khái niệm đó vốn không có, sự kết hợp, hoàn toàn theo kinh nghiệm, của một cương vị thấp kém với việc không tham dự vào một hệ thống kinh tế tiên tiến có thể xảy ra vào một thời điểm nào đó; về sau thực tế đó lan rộng và được duy trì do chủ nghĩa bảo thủ chính hiệu.

Về phần tôi, tôi tin rằng động lực của sự gợi hướng và tính trợ lì về trí tuệ, như khoa dân tộc học và khoa xã hội học đã chứng minh với chúng ta, mạnh mẽ đến mức chúng khiến cho việc lan truyền và bảo trì một phức hệ đợt biến có thể trở thành có thực. Người ta có thể bắt bẻ tôi; và việc này rất đúng, rằng riêng việc lan toả và thời gian tồn tại của một tập tục, thừa nhận trước rằng tập tục đó đáp ứng những nhu cầu nào đó về nơi ở đã áp dụng nó. Mặt khác, chúng ta thấy ở tộc người Hottentos cuộc sống chăn nuôi đi đôi với sự bình đẳng giữa các giới; trong lúc đó ở những người láng giềng của họ, tộc người Banton, chị em phụ nữ tuy phải lao động ngoài đồng ruộng mà vẫn ở trong một điều kiện thấp kém. Những thực tế vừa nêu, rõ ràng trái ngược với học thuyết theo đó hoạt động kinh tế tất yếu nâng cao cương vị người phụ nữ, cũng như với lý thuyết về vấn đề đời sống của người chăn nuôi là có hại cho vị trí của nữ giới. Nhân tố kinh tế có thể là một nguyên nhân có tác động, nhưng quá lắm nó cũng chỉ là một trong số nhiều nhân tố quyết định khác, và hiệu quả của nó có thể giảm thiểu

hay thậm chí bị những nhân tố khác che lấp, khó nhận biết được. Ví dụ, một tín điều tôn giáo rất cụ thể có thể làm chậm lại hay thậm chí ngăn cản hẳn những người Hottentos chấp nhận cương vị xã hội thấp kém của người vợ, trong lúc họ sẵn sàng chấp nhận những trạng thái có lợi nhất của phức hệ làm nghề chăn nuôi.

Đến đây, chúng ta đã đạt tới một nguyên lý quan trọng: mỗi tộc người chỉ có thể áp dụng từng phần một phức hệ đang trong quá trình lan toả. Điều nảy sinh đó là yếu tố xã hội hay yếu tố lợi ích đã lan truyền độc lập với phần cốt lõi và tôi bị thuyết phục mạnh mẽ rằng đó chính là điều đã ngăn cản không cho chúng ta nắm bắt được rõ ràng mối quan hệ nhân quả giữa đời sống kinh tế và cương vị của nữ giới. Các hiện tượng sau đó đã thích ứng với nhau một cách hài hoà đến mức nguyên nhân trực tiếp dẫn đến cách nhìn nhận về người phụ nữ được áp dụng trên phần lớn châu Á, nằm trong thực tế là đã có sự tiếp xúc giữa nhiều tộc người khác nhau cùng chia sẻ cách nhìn nhận như vậy. Sự vật sẽ trở nên đích thực, nếu chúng ta quan sát thấy rằng không phải chúng ta đụng chạm tới một khái niệm mơ hồ mà trái lại, tới một quan niệm hoàn toàn rõ rệt về sự thấp kém của nữ giới. Như dẫn chứng về tộc người Kirghiz đã chỉ rõ, khái niệm này không kéo theo tội đồ cũng giống như ở các vùng khác. Nó có nghĩa người vợ là một tài sản lệ thuộc, có thể được bán đi hay khá hơn là làm quà tặng, được chuyển thừa kế cho họ hàng của người chồng và với tư cách bản thân là một tài sản, người vợ không thể có được của cải riêng. Khi mà cũng chính những khái niệm đó được gặp lại ở các bộ tộc Syryan, người Ostiak, người Altai, người Kirghiz và các bộ tộc khác chiếm lĩnh một vùng đất kéo dài vô tận, rất rõ ràng đó là một nét đặc trưng dân tộc cụ thể đã lan truyền trên vùng đất

vừa nêu. Thực tế càng trở nên chắc chắn hơn khi chúng ta thấy rằng trong các bộ tộc cổ Á vùng phía đông Sibérie, người phụ nữ tuy rằng luôn luôn thấp kém hơn người đàn ông, giữ một địa vị đỡ phần tải nhục hơn rất nhiều so với những người chị em vùng tây Sibérie. Ví như, người phụ nữ Tchouktche không phải do người chồng bỏ tiền ra cưới về, chị ta sẽ bỏ chồng nếu như bị khiêu khích và chị ta có thể có tài sản riêng. Việc du nhập giống tuần lộc đã cải thiện phần nào số phận chị ta, như người ta sẽ thấy ở phần sau, nhưng không hạ thấp vị trí của chị ta xuống như người phụ nữ Ostiak, bởi lẽ nền văn hoá cổ xưa của người Tchouktche và các bạn láng giềng đã xác định lối sống của họ, và lối sống đó không thể bị thay đổi đơn giản chỉ vì tác động của một nhân tố kinh tế mới xuất hiện.

Điều kiện của người phụ nữ trong một bộ tộc cụ thể tuy thuộc các mối quan hệ lịch sử của bộ tộc đó điều này càng đích thực ở châu Đại Dương và châu Úc. Những đặc trưng nổi bật về vị trí thấp kém của người phụ nữ trong vùng này khác hẳn những đặc trưng đã khiến chúng ta chú ý ở Sibérie. Trên hầu khắp châu Úc cũng như ở Mélanésie và ở Tân Ghi nê, chúng ta thấy một khuynh hướng mạnh mẽ muốn cách li hai giới, đôi khi kể cả trong bữa ăn và nhất là trong các lễ hội. Việc gạt bỏ phụ nữ ra khỏi đời sống công cộng là một nét trái ngược nổi bật với việc nữ giới được tham gia các lễ Tết ở tộc người Kirghiz và chỉ cho chúng ta thấy cái từ "thấp kém" có thể chứa đựng biết bao chi tiết khác nhau, nhưng cũng không thể là vô tình khi một khái niệm cụ thể rõ rệt như vậy lại lan truyền trên tất cả các vùng biển phía nam; sự có mặt của hiện tượng đó trên tất cả mọi địa bàn của vùng này, chắc chắn, xuất phát từ chỗ địa bàn đó nằm trong một khu vực địa lý ở đó nét đặc trưng vừa nêu đã lan toả. Dù cho nguồn gốc của tập tục

như thế nào, nguyên nhân thứ hai của nó, theo cách phân tích khoa học, không phải dựa trên một nhân tố kinh tế nào đó mà là trên những mối liên hệ lịch sử và địa lý.

Vùng Bắc Mỹ cung cấp cho chúng ta những chứng cứ làm chỗ dựa. Trên đại bộ phận lục địa này, những thổ dân, dù cho điều kiện của giới phụ nữ ra sao, cũng không áp dụng việc cách ly tỉ mẩn 2 giới hết sức nổi bật trên các vùng biển phía nam. Vai trò quan trọng của phụ nữ Iroquoi trong các nghi lễ đã được ghi nhận. Ngay cả trong các bộ tộc mà ở đó cương vị của họ còn thấp hơn rất nhiều, phụ nữ vẫn tham dự các lễ hội và trong một số thổ dân vùng Đồng cỏ, khái niệm về hôn phối giữa hai vợ chồng, từ góc độ nghi lễ bộc lộ rõ ràng trong việc chuyển giao và chăm chút các đồ vật thờ cúng. Cũng không thể là chuyện ngẫu nhiên khi tất cả những gì gợi lên một thực trạng lưỡng phân theo giới tính của xã hội được phát hiện thấy trong vùng lân cận của dải bờ biển Thái Bình Dương. Duy nhất chỉ ở vùng Alaska là tộc người Esquimaux có một ngôi nhà cấm không cho phụ nữ bước vào, chỉ riêng tộc người Athapaskan phía bắc là cách li con gái với con trai và cấm phụ nữ không được tham gia các vũ hội, chỉ riêng ở Californie là chúng ta gặp những tổ chức xã hội đơn thuần nam giới có thể so sánh với những tổ chức vùng Mélanésie bởi việc gạt bỏ hoàn toàn nữ giới vì ghen tuông. Nếu ở tộc người Hupa, đàn ông không ngủ chung với vợ thì chính là vì có khả năng họ có những mối quan hệ văn hoá với các đám cư dân khác vùng Californie áp dụng tập tục này. Đối với tất cả các bộ tộc, ngoại trừ bộ tộc nào ở đó đã phát triển hiện tượng mà về sau lan toả rộng, nguyên nhân đã tác động không phải là nhân tố kinh tế này mà đơn giản chỉ là chuyện vay mượn phong tục. Ở nơi góc gác mà nói người ta không biết được hoạt động của các nhân tố kinh tế

lẽ ra phải học lộ, vậy mà ở khắp nơi, hoạt động của chúng hoàn toàn chỉ có tính chọn lọc, có nghĩa rằng chúng đã khuyến khích hoặc ngăn cản việc lan truyền mà không tác động như một lực sáng tạo. Điều này cắt nghĩa với chúng ta vì sao những bộ tộc hoàn toàn khác biệt nhau về lối ăn uống lại có chung những quan niệm giống nhau về phụ nữ, điều đó lại là một bí ẩn hoàn toàn đối với môn lý thuyết kinh tế học.

Việc xem xét vội vã các sự kiện kinh tế như vậy không đủ để tạo dựng một mối tương quan đặc biệt gắn gũi giữa chúng với điều kiện của người phụ nữ. Chúng ta nhắc lại những khác biệt nào là có ý nghĩa nhất: trong các cộng đồng trông nhỏ ở Mélanésie và vùng Nam Mỹ, ở những nơi đó phụ nữ làm đất bằng cuộc thuổng, uy tín của họ kém hơn trong các bộ tộc thợ săn như tộc người Vedda và đám cư dân các đảo Andaman. Đời sống của người chăn nuôi không hạ thấp vị trí người phụ nữ trong tộc người Hottentos. Chúng ta thấy rằng khắp mọi nơi ảnh hưởng của các mối quan hệ văn hoá là to lớn.

Tuy nhiên, việc nghiên cứu cụ thể hơn về khả năng có ảnh hưởng của thực tế kinh tế là cần thiết. Nhiều vấn đề quan trọng đặt ra trước nhà dân tộc học, nhưng nói chung những thông tin cụ thể cho lời giải đáp về chúng lại không có. Ví như, trong tất cả bộ tộc Banton, chỉ riêng người Hepero làm một nghề duy nhất là chăn nuôi. Vì vậy cần thiết phải so sánh cương vị người phụ nữ của họ với người phụ nữ các bạn láng giềng người Ovambo, tộc người này vừa chăn nuôi vừa làm vườn. Nhưng tôi chưa thấy có công trình nào cho chúng ta biết về đề tài này. Từ khi có người Tây Ban Nha tới, tộc người Navaho trở thành một tộc người chăn nuôi phổ biến, nhưng chúng ta hoàn toàn không nắm được điều kiện xã hội của những người phụ nữ của

họ vào thế kỷ thứ 16. Những thổ dân vùng Đông có cung cấp cho chúng ta những dẫn chứng về các bộ tộc duy nhất chỉ có nghề săn bắt và một số khác, họ hàng gần gũi của họ, vừa làm nghề săn bắt, vừa trồng ngô; nhưng người ta có thể bắt bẻ hợp lý rằng vì các bộ tộc này chủ yếu sống tùy thuộc vào đàn trâu rừng, cho nên việc có hay không có những mảnh ruộng trồng cây không thể nào tạo một bước thay đổi xã hội sâu sắc. Chắc chắn không có sự khác biệt nào rõ rệt giữa cương vị người phụ nữ ở tộc người Hidatsa nữa- định cư với tộc người Crow du cư, họ hàng với nhau. Người ta có phát hiện ở quần đảo Mélanésie những nét khác biệt địa phương liên quan đến bộ phận nam hay nữ giới làm nghề trồng nho, nhưng không nêu được mối tương quan giữa những thực tế đáng chú ý với những tập tục xã hội học tương ứng.

Ở đây, dẫn chứng có thể làm chúng ta thoả mãn nhất là dẫn chứng về người Tchouktche: tài liệu mô tả tỷ mỉ mà Bogoras cung cấp cho chúng ta về vấn đề này là một công trình dân tộc học bậc thầy. Tộc người Tchouktche, với gốc gác là một bộ tộc thợ săn trên biển, có lối sống giống như người Esquimaux. Một bộ phận của bộ tộc, du nhập nghề chăn nuôi tuần lộc, điều này dẫn tới việc phân chia bộ tộc thành hai nhánh giờ đây sinh sống bên cạnh nhau, với những truyền thống văn hoá đồng nhất và chỉ khác nhau về đời sống kinh tế. Đây chính là điều cho phép chúng ta hầu như có thể gạt bỏ hoàn toàn nhân tố kinh tế nếu có thể được. Như vậy, cương vị người phụ nữ trong tộc người Tchouktche sống trên biển và những người chăn nuôi tuần lộc như thế nào? Nếu chúng ta chỉ vận dụng một từ chung cho cả loạt thực tế, chúng ta sẽ không phát hiện ra một nét khác biệt nào bởi vì trong cả hai nhóm người, phụ nữ đều phụ thuộc vào nam giới. Tuy nhiên, những

nét khác biệt là đáng chú ý. Những chuyên đi biển của đám thợ săn sống trên bờ biển gặp nhiều khó khăn vì đầy nguy hiểm; những người phụ nữ lẽ tự nhiên chỉ lao vào các công việc đó của nam giới nếu như cần thiết. Trong đám người Tchouktche chăn nuôi tuần lộc, thường xuyên có chuyện các thiếu nữ thay thế đàn ông chăn dắt đàn gia súc và vì vậy họ có một cuộc sống độc lập, phụ nữ thông thường giúp đỡ việc chăm sóc đàn tuần lộc và làm mọi công việc lột da giết thịt. Đối với người chăn nuôi du cư, hôn nhân là điều cần thiết "Người đàn ông không thể sống nổi, nếu như anh ta không có mái nhà riêng và một người vợ chăm sóc công việc nội trợ" Anh ta cần có ai đó khâu vá giúp quần áo, giặt sạch phơi khô, có ai đó giúp anh ta chăn dắt đàn gia súc. Trái ngược với người anh em định cư của anh ta, anh ta cần có người vợ chăm sóc mái lều của người du cư như anh ta. Vì vậy không có gì đáng ngạc nhiên nếu cảnh sống độc thân có phổ biến hơn trong đám thợ săn vùng bờ biển. Mặt khác, vai trò cần thiết của người vợ trong các nhóm du cư đi liền theo việc gia tăng khối lượng lớn công việc. Những bận rộn nội trợ đã nhiều, lại còn cộng thêm những gánh nặng công việc khác. Người thợ săn trên biển không thể nào lấy được hai vợ, trong đám người du cư, người ta gặp khá thường xuyên những gia đình đa thê, bởi vì một chủ chăn nuôi giàu có thường muốn mỗi đàn gia súc của mình có một bà vợ trông coi. Ở những bộ tộc sống trên bờ biển, người vợ bắt buộc phải sống phụ thuộc ở những bộ tộc khác, bà vợ góa cai quản đàn gia súc của người chồng đã chết trong suốt thời gian con cái còn nhỏ tuổi, và nếu không có con cái bà ta có thể nhờ vào khoản tài sản thừa kế đó cai quản người chồng thứ hai.

Những thay đổi trong đời sống người Tchouktche do việc du nhập giống tuần lộc như vậy không phải là kém phần ý

nghĩa ở chỗ chúng không thể được coi như đã cải thiện hay làm tổn hại đến cương vị của người phụ nữ. Người phụ nữ trong một cộng đồng sống ven biển không sản xuất gì cả và hoàn toàn do người chồng nuôi sống, có đời sống nói chung là khá dễ chịu, ở những bộ phận khác của người Tchouktche, người phụ nữ có hoạt động kinh tế, đời sống nói chung là vất vả hơn, nhưng lại cũng dễ dàng có vị trí độc lập hơn. Dẫn chứng này như vậy chỉ cho chúng ta thấy các hiện tượng kinh tế có khả năng là những nguyên nhân năng động trong sự phát triển cương vị của nữ giới.

Dù sao, với khuynh hướng hiện nay, đánh giá cao các động cơ kinh tế cũng nên nhắc nhở rằng chúng chỉ hợp thành một trong số nhiều động cơ quyết định khác: Nếu chúng ta so sánh những người Tchouktche chăn nuôi tuần lộc với người Ostiak, chúng ta sẽ thấy những nét khác biệt không phải do nguyên nhân từ những điều kiện kinh tế, bởi vì những điều kiện này là như nhau. Người Tchouktche du cư không nộp tiền cưới vợ và không có được bất cứ một quyền lợi tuyệt đối nào của người chồng Ostiak; bà vợ người Tchouktche có thể chia tay với chồng hoặc bỏ đi cùng với gia đình mình, bất chấp thời kỳ lao động ở rể của anh chồng trước khi cưới nhau. Ở tộc người Ostiak, ngược lại, bà vợ góa không được thừa kế đàn tuần lộc, bởi vì phụ nữ không quen với việc làm chủ sở hữu; vì vậy họ sống phụ thuộc suốt cả cuộc đời. Nói cách khác, chính là nền văn hoá có trước đã quyết định phần chủ yếu mức độ mà một phần nhân tố kinh tế mới nảy sinh ảnh hưởng đến cương vị của người phụ nữ. Vì người Tchouktche chưa từng có một ý niệm nào trước đó liên quan tới khả năng làm chủ sở hữu của người phụ nữ, cho nên nhân tố mới có thể có những tác động đến họ, những tác động này bị nghiêm cấm trong tư tưởng của người

Ostriak. Nếu những người Tchouktehe đã có quan niệm coi người phụ nữ như một tài sản có thể được mua bán, chắc rằng họ đã dùng tuần lộc làm quà tặng thay thế cho thời kỳ lao động gửi rế; nhưng truyền thống văn hoá của họ không cho phép họ làm như vậy. Người ta có thể bắt bẻ rằng yếu tố thời gian cần được xem xét; nếu người Tchouktehe có được giống tuần lộc trong một thời kỳ đủ dài, những kết quả do nghề chăn nuôi mang lại sẽ rõ rệt hơn rất nhiều. Nhưng điều đó là hoàn toàn giả định, tuyệt nhiên không phải là một dẫn chứng nếu đã có thực tế là người phụ nữ Tchouktehe chưa từng bị hạ thấp xuống ngang với những chị em người Ostiak người ta có thể tự hỏi phải chăng cần tìm nguyên nhân ở một nhân tố kinh tế chung hay đúng hơn, theo tôi nghĩ, trong bước lan rộng theo bậc thang và xuất xứ từ việc vay mượn những khái niệm xã hội học lan truyền từ phía tây Sibérie tới.

Tóm lại, nhân tố kinh tế hình như có tác động nhưng là với mức hạn chế, chịu tác động bù trừ và thậm chí bị loại bởi những nhân tố quyết định khác.

MỐI TƯƠNG QUAN VỚI CÁC QUÁ TRÌNH KHÁC NHAU CỦA NỀN VĂN MINH

Chúng ta còn chưa nghiên cứu rõ ràng về những khả năng có mối tương quan giữa một cương vị nữ giới được giáo dục với một quá trình văn hoá tiên tiến. Tuy nhiên, theo những thực tế mà chúng ta đã nêu, người ta đoán định được nhà dân tộc học sẽ phải có thái độ như thế nào trước quan niệm phổ biến cho rằng điều kiện của người phụ nữ là một chỉ số chắc

chấn của bước phát triển văn hoá. Điều khẳng định này đi ngược lại các hiện tượng dân tộc học. Trong các cộng đồng thợ săn kém phát triển nhất, như các tộc người Vedda và Andaman, người phụ nữ bình đẳng với nam giới về mọi phương diện. Đây không phải là trường hợp những tầng lớp nguyên thuỷ xưa nhất, ví dụ trong một làng trung bình của người Banton người phụ nữ tuy không trở thành một nô lệ nhưng cũng còn xa mới ngang hàng nam giới. Ở một trình độ cao hơn nữa, ở Trung Quốc và vùng Trung Á người phụ nữ trở thành một con người thấp kém rõ rệt. Cuối cùng, để xem xét vấn đề từ một góc độ khác, Goerge Eliot và bà Récamier, bất chấp ảnh hưởng xã hội của họ, còn thiếu nhiều trong sự quan tâm đến vị trí pháp lí mà một bà mẹ trong gia đình tộc người Iroquoi có được.

Như vậy, chúng ta trở lại mệnh đề lúc ban đầu, quyền lực thông dụng được qui tắc hoá hay ít nhất được hợp lí hoá không phải là một chuẩn mực lúc nào cũng vững chắc về các hiện tượng xã hội. Tuy nhiên, hãy thừa nhận rằng, trong đại bộ phận các nền văn hoá cổ sơ hoặc phức tạp hơn, một điều kiện kém thuận lợi được dành cho người phụ nữ hơn là cho nam giới, nếu chúng ta so sánh nó với lí tưởng đạo đức tiên tiến nhất của chúng ta. Nhưng nếu cho rằng, như nói chung người ta thường làm, so sánh với người chị em da trắng, người phụ nữ cổ sơ là một nô lệ phải gánh chịu những hành động ngược đãi, thì sẽ là phản lại thực tế. Ở một số vùng trong tộc người Athapaskan phía bắc, chẳng hạn, chỉ em phụ nữ phải hoàn thành những công việc nặng nhọc nhất và ngoài ra còn bị những ông chủ đối xử tàn bạo. Tuy nhiên người ta cũng không thể nhắc đi

nhắc lại rằng những trường hợp chắc chắn có tính chất như vậy là cực kỳ hiếm hoi. Tài liệu của Spencer và Gillen mô tả về vùng trung tâm châu Úc đã tiến gần hơn rất nhiều đến thực tế mà người ta có thể coi như trạng thái cổ sơ trung bình "Nếu người ta tính tới mọi điều... đời sống của một trong những người phụ nữ hoang dại đó còn xa mới tới mức khuôn khổ như người ta thường phác hoạ; để đánh giá đời sống đó, cần phải đối mặt với điều gì là cần thiết cho người phụ nữ để khiến cho đời sống của họ dễ chịu hơn hay kém đi". Thông thường việc phân công lao động là quân bình. Nhiều khi, quả có thể, người vợ có vẻ như bận rộn suốt ngày trong lúc người chồng nghỉ ngơi nhiều tiếng đồng hồ; nhưng bù lại nhiệm vụ của anh chồng đòi hỏi nhiều dũng cảm hơn và như ở tộc người Esquimaux, nhiệm vụ đó đặt ra anh ta trước mối nguy hiểm chết người. Về vấn đề quyền sở hữu tài sản, ngay ở những bộ tộc có tục nộp tiền cưới vợ, những hậu quả logic của việc mua bán 11 khi bị đẩy tới mức cực đoan. Ngoại trừ một vài trường hợp hiếm hoi, còn thì người vợ được sở hữu của cải và được tùy ý sử dụng. Thời gian tôi mua những đồ vật dân tộc học ở vùng Bắc Mỹ, tôi chưa từng gặp một người đàn ông nào lại bằng lòng nhường lại một đồ vật của người vợ hoặc ấn định giá cả của đồ vật mà không hỏi ý kiến vợ; những du khách ở Nam Mỹ đã có những kinh nghiệm tương tự. Gác mọi lý thuyết sang một bên, người phụ nữ cổ sơ, nhờ vào sức mạnh cá tính của mình, có thể trở thành chủ nhân trong nhà cũng thường xuyên như trong đời sống chúng ta và như chúng ta đã nhận xét ở phần trên. Ở Trung Quốc cũng có chuyện như vậy, bất chấp những khẳng định trù tượng về tư cách kém cỏi của

người phụ nữ mà các triết gia Trung Quốc thường bảo vệ.

Về điều liên quan đến những cấm đoán áp đặt cho phụ nữ, là có ý ám chỉ một nét nào đó trong tâm lí người cổ sơ: nỗi ghê sợ hết sức phổ biến đối với chuyện hành kinh. Chính điều đó đã thường xuyên dẫn tới việc chia tách phụ nữ ra sống trong những túp lều cách li trong suốt thời gian kinh nguyệt, một tập tục hết sức bảo thủ mà tôi còn có thể quan sát được trong thời kỳ sung mãn của nó vào năm 1906 trong tộc người Shoshoni vùng Idaho. Tôi không tin rằng nguyên nhân đó là tất cả, và do khiếp sợ bẩm thối mà những người phụ nữ thường xuyên bị tách ra những hoạt động có mang tính chất thần thánh. Cuối cùng, đó là lý do mà người ta công khai nêu ra để ngăn cản không cho họ đến gần một số đồ vật thờ cúng. Người ta biết tới những thổ dân có học nhưng vẫn còn mang ấn tượng của tình cảm này; ảnh hưởng của tình cảm này trong việc hình thành những quan niệm cổ sơ liên quan đến nữ giới không thể được đánh giá quá cao. Cái tội chảy máu hàng tháng của người phụ nữ được coi là một dấu hiệu thấp kém của họ trong cái cộng đồng cổ sơ; tuy nhiên có khả năng là trật tự chỉ ra nguyên nhân tiếp nối dòng họ là do tác động của nỗi khiếp sợ này sinh từ hiện tượng kinh nguyệt. Những kết luận tổng quát do một cuộc nghiên cứu khách quan các sự kiện thực tế như vậy sẽ là những kết luận sau đây: chẳng phải là nỗi khiếp sợ mê tín vừa được đề cập, cũng chẳng phải trình độ thể lực cao hơn của người đàn ông đã góp phần rất nhiều vào việc hạ thấp vị trí của người phụ nữ cổ sơ; người phụ nữ này nói chung được đối xử tử tế và có thể tác động một ảnh hưởng nào đó tới người đàn ông, bất chấp vị trí thấp kém và sự ỏ nhiễm theo lý thuyết của họ, rõ ràng

chính là trong một vài dân tộc kém phát triển nhất mà người phụ nữ trên thực tế được hưởng sự bình đẳng với người bạn đời. Nếu những thực tế trái ngược đã được phát hiện và nhấn rất mạnh, đó hoặc là những bộ tộc đặc biệt ví như tộc người Chipeway, hoặc là do một sự thiếu hiểu biết nào đó từ phía những nhà quan sát, một sự thiếu hiểu biết có thể cắt nghĩa được trong phần lớn các trường hợp bởi thực tế là người đàn ông, trong đám cư dân cổ sơ, không hề biết lối sống phong nhã tình cảm mà thời kỳ Trung cổ đã truyền lại cho chúng ta, lối sống mà rất nhiều phụ nữ hiện đại lên án cho rằng nó trái ngược với phẩm giá của con người.

Chương IX

TÀI SẢN

Quan niệm về tài sản thâm nhập mọi quá trình đời sống xã hội. Hôn nhân bao gồm một phần là sự chuyển giao của cải, và dần bà trở thành vợ, chính bản thân người vợ cũng có thể được coi như một thứ động sản trong nhà và do đó tự thay đổi cương vị của mình trong nội bộ gia đình. Chúng ta đã thấy rằng chế độ đa thê tùy thuộc của cải của người chồng; và ở tộc người Wahuma, chế độ đa phu ngăn hạn nảy sinh từ nỗi bất lực không sao kiếm được một người vợ, bởi lý do không có của cải. Mặt khác, nếu lý thuyết của chúng ta phù hợp với thực tế việc chuyển giao tài sản đã là một nhân tố góp phần mạnh mẽ vào việc hình thành tổ chức thị tộc. Trong một chương tiếp sau, chúng ta sẽ thấy ảnh hưởng của sự giàu có tác động tới bước phát triển các đẳng cấp sẽ không phải là quá nhiều nếu giành cả một cuốn sách chỉ để mô tả các chức năng của tài sản trong đời sống xã hội. Trong chương này, chúng ta xem xét đặc biệt sâu hơn về cách thức chuyển giao tài sản và những hình thái của tài sản trong các cư dân nguyên thủy. Như vậy, trước hết chúng ta buộc phải tấn công vào một vấn đề gai góc từng là đối tượng của những cuộc tranh luận dài ngày: vấn đề tìm hiểu xem liệu có phải và trong chừng mực nào, các bộ tộc nguyên thủy thừa nhận tài sản cá nhân hay là họ tự hạn chế trong việc thực hiện chế độ cộng sản.

CHẾ ĐỘ CỘNG SẢN NGUYÊN THỦY

Những người theo lý thuyết tiến hoá bảo vệ luận đề rằng mọi điều kiện xã hội hiện thời là kết quả của một quá trình phát triển, lâu dài, xuất phát từ một trạng thái hết sức xưa nào đó trải qua hàng loạt những quá trình trung gian; vì vậy họ nêu ra giả thuyết rằng các khái niệm của chúng ta về tài sản, ngày nay đã phát triển tới mức rất cao, hoàn toàn hoặc từng phần không có trong xã hội nguyên thủy, như vậy là khái niệm đó đã chậm chạp thoát ra khỏi phản đề trực tiếp của nó, khái niệm về cộng đồng đối với mọi loại của cải. Ấy thế nhưng điều khẳng định này rõ ràng là sai lầm. Tuy nhiên, người ta có thể nêu ra nhiều luận chứng làm chỗ dựa cho những ai cho rằng tình trạng man dã và con người nguyên thủy không biết đến khái niệm tài sản riêng.

Điểm đầu tiên, trong lúc chế độ cộng sản theo đúng nghĩa của nó, xoá bỏ mọi quyền lợi cá nhân, có khả năng không gặp thấy bao giờ thì chúng ta lại thường xuyên thấy có tài sản tập thể, không cần thiết phải là của cả cộng đồng mà là của một nhóm nào đó. Cũng giống hôn nhân, như chúng ta đã thấy, là cuộc dàn xếp giữa các nhóm họ hàng, thì tài sản cũng thường thuộc về một nhóm hơn là một cá nhân. Ngài Henry Maine một nhà tư tưởng sâu sắc có năng khiếu nhạy bén ở đỉnh cao về ý thức lịch sử học đã phải hết sức ngạc nhiên trước một số hiện tượng khác nhau quan sát thấy ở Ấn Độ, đến mức ông ta phải tung ra lý thuyết về tài sản tập thể đại diện cho trạng thái cổ xưa đã ra đời trước những quyền cá nhân về tài sản. "Nhiều phần chắc chắn là ông đã viết trong cuốn "Luật lệ cổ xưa" - tài sản đa dạng và nhi cá nhân là thể chế cổ xưa đích thực và những hình thức của tài sản rõ nét nhất chúng ta có thể biết

được, là những hình thái gắn liền với các quyền lợi của gia đình và của các nhóm họ hàng". Tài sản chung - chúng ta nhắc lại như vậy- không được lẫn lộn với tài sản của cộng đồng. Những chủ sở hữu chúng có thể là một đôi bạn, một gia đình riêng, một câu lạc bộ, một tổ chức tôn giáo, một thị tộc hay một phân - thị tộc, chỉ bao gồm một số họ hàng gần, họ nội hay họ ngoại. Tuy nhiên, có những trường hợp cả một làng do những người của một thị tộc duy nhất theo phụ hệ sinh sống, họ sở hữu chung cánh đồng hay khu rừng; lúc đó hình thành bóng dáng của một cộng đồng và một phường hội là chủ sở hữu của vùng đất và lúc này chúng ta đứng trước một chế độ cộng sản đích thực trong phạm vi giới hạn một làng.

Điểm thứ hai, chúng ta thấy có những hiện tượng ghi nhận được từ một loại khác hẳn với tư tưởng xã hội, đôi khi lại mang dáng dấp của một chế độ cộng sản chính thức. Ngay trong nền văn minh khá phức tạp của chúng ta, có trường hợp uy quyền của luật lệ được sánh ngang với những khái niệm về đạo đức của các vị hội thẩm, những khái niệm mà công luận nâng cao vượt lên trên các sắc lệnh của pháp chế. Trong các bộ tộc ở đó luật lệ chưa được qui tắc hoá và phần lớn các cá nhân gắn bó với nhau bằng những mối liên hệ riêng tư hậu quả thực tế của những tình cảm như vậy càng mạnh mẽ hơn nhiều. Hơn nữa, tuy rằng yếu tố pháp lí đôi khi có thể suy giảm đi nhưng hiếm khi nó biến mất hoàn toàn, và trong khá nhiều trường hợp, đường ranh giới được vạch ra rõ ràng đến mức không còn gì phải nghi ngờ nữa. Vì vậy, tính hiếu khách là một thành tố chủ yếu của nghi thức ở những người thổ dân vùng Đồng cỏ. Gia chủ nào không để cho vị khách được sử dụng toàn bộ lương thực, thực phẩm mà hắn có trong bất cứ thời điểm nào ban ngày hay ban đêm đều bị coi như một kẻ độc ác, và đánh

mất vị trí của mình trong cộng đồng. Nhưng tính hào phóng do dao đức và phép lịch sự đặt ra đó còn cách xa lý thuyết công sản cho phép người khác không mời mà đến được chiếm đoạt tất cả. Một lý thuyết như vậy không hề được nêu ra cũng như không hề được áp dụng; như vậy ở đây vẫn đề các quyền lợi chủ sở hữu cá nhân không được đề cập tới. Nhiều xã hội nguyên thủy quá có như vậy, nhìn nhận một cách đặc biệt những vật dụng cần thiết cho đời sống, xếp chúng vào một loại của cải riêng; thật vậy, thông thường trong các thời kỳ đói kém, không một ai phải chịu đói bụng khi mà một thành viên trong cộng đồng vẫn còn dự trữ được lương thực thực phẩm. Nhưng quan điểm này được cất ghĩa bởi đời sống rất bấp bênh của các dân tộc đó, và chúng ta càng hiểu điều đó hơn vì cuộc thế chiến đã giúp chúng ta làm quen với việc sử dụng những thẻ cung cấp thực phẩm.

Đây là một ví dụ khác cốt để minh họa khoảng cách phân biệt giữa đạo đức và luật lệ trong nội bộ cùng một nhóm thổ dân. Một người Crow, sau khi tổ chức một cuộc viễn chinh và trở về trong vinh quang, về lý thuyết là người chủ duy nhất đối với số chiến lợi phẩm thu được, cũng là người hoàn toàn chịu trách nhiệm về tổn thất sinh mạng. Tuy thế, nếu một người áp dụng các quyền thế hợp pháp của mình đến mức giữ lại tất cả để sử dụng cho riêng mình, chắc chắn người đó bị coi là bủn xỉn và rất khó khăn khi tuyển mộ các chiến binh cho một cuộc viễn chinh tiếp sau. Tích trữ khoản chiến lợi phẩm của mình một cách quá ư tỉ tiện là một việc làm đáng ghê tởm trước con mắt cư dân người Crow đến mức có thể chắc chắn không đời nào một viên đại uý lại để cho mình bị mọi người ghét bỏ như vậy. Tuy nhiên, từ các câu chuyện của thổ dân thật ra đúng là nếu viên đại uý có làm như vậy thì các binh sỹ của ông ta cũng

không thể ca thán gì được. Những người này đã mạo hiểm tính mạng của họ theo những mệnh lệnh của người chỉ huy, ấy vậy mà họ buộc phải dành cho viên đại úy sử dụng tất cả số của cải tích lũy được do nỗ lực chung của họ. Tài sản riêng tồn tại trong các cư dân nguyên thủy là một hiện tượng có tầm quá ư là quan trọng chỉ riêng một hay hai dẫn chứng chọn lọc một cách tình cờ không đủ để tạo dựng vấn đề. Chúng ta sẽ dành phần lớn chương sách này chính là cho vấn đề đó. Trước hết là một vài sự kiện có ích cho một định hướng ban đầu.

Một nhà truyền giáo là một quan sát viên xuất sắc đã nêu lên những người Kai vùng Tân Ghi-nê như một bộ tộc Cộng sản. Tuy vậy, ở trang sách tiếp theo, ông viết rằng một tên ăn trộm bị bắt quả tang trên thửa ruộng của người khác có thể bị tử hình ngay lập tức, không lo sợ gì việc họ hàng tên tội phạm bị giết chết tìm cách báo thù; những cá nhân đã trộm cắp những của cải ví như nanh lợn lòi, răng chó chỉ có thể bỏ trốn mới cứu được mạng sống của mình; cuối cùng mỗi cây ăn quả đều có người chủ. Một thổ dân, quả thật có thể trồng một cây trên mảnh đất của người khác; nhưng không có quyền dưng lều ở đó mà không xin phép. Quyền sở hữu đối với chim chóc thuộc về người nào nhìn thấy chúng đầu tiên, cũng như người phát hiện ra một tổ chim trở thành chủ sở hữu hợp pháp tổ chim đó. Khi một người Kai bắt đầu chặt hạ một cây, và giữa chừng công việc phải ngưng lại, anh ta biểu lộ quyền chiếm đoạt của mình bằng một dấu hiệu sở hữu, có tác dụng ngăn cản bất cứ ai động vào gốc cây đó. Chúng ta bổ sung thêm vào tất cả thực tế đó, những dẫn chứng về của cải phi vật chất mà chúng ta sẽ mô tả sau này: như vậy, đích thực là người Kai có những khái niệm rất rõ nét về tài sản riêng. Chê do công sản theo họ nghĩ, chủ thu hẹp đơn giản vào một nghĩa nào đó của

tinh thần đoàn kết, không phải là trong phạm vi cộng đồng, mà là trong phạm vi gia đình nhờ có tinh thần đó, các ông bố bà mẹ giúp đỡ lẫn nhau trong các cuộc mua bán cưới vợ và hợp tác với nhau trong những công việc vượt quá khả năng riêng rẽ của từng gia đình.

Những cư dân vùng Bắc Cực cung cấp một ví dụ còn tốt hơn cho cuộc điều tra phân tích của chúng ta, rõ ràng là vì rất nhiều thể chế của họ có phảng phất hương vị chế độ cộng sản. Ở đảo Groenland, một con cá voi lớn không được coi là tài sản độc quyền của người đã phóng lao trúng nó; những khách tham quan thụ động cũng được chia phần, dù cho số lượng của họ lên tới hàng trăm. Một người đàn ông được phép sử dụng chiếc bẫy sập mà chủ nhân của nó tạm bỏ không dùng đến trong khoảng thời gian đó; và người chủ này không có chút quyền lợi nào đối với con vật sa bẫy. Trên vùng đất Baffin, khi thực phẩm khan hiếm, người nào giết được một con hải cẩu bèn phân chia thịt và mỡ hải cẩu cho mọi người trong khu trại. Thái độ thờ ơ như vậy đối với các quyền sở hữu cá nhân chúng ta gặp lại ở tộc người Esquimaux vùng eo biển Bering: "... Nếu một người mượn một đồ vật nào đó của người khác và không trả lại cho người chủ, chuyện này không việc gì phải để tâm. Theo quan niệm nói chung được thừa nhận, nếu như ai đó đã có đủ của cải để có thể cho mượn, tức là người đó đã có quá mức nhu cầu của mình. Ai đó cho mượn, trong những hoàn cảnh như vậy; nếu đòi lại đồ vật thì tự cho là việc làm của mình không đúng và chờ cho đến khi đồ vật đó được tự nguyện mang trả lại".

Những khái niệm làm cơ sở cho những tập tục như vậy được gặp lại dưới một hình thái hầu như tương tự ở các bộ tộc

châu Á mà lối sống hết sức gần gũi với lối sống của những người Esquimau. Người thợ săn lý tưởng trong tộc người Koriak xa xưa "chất đồng mọi sản vật săn bắn được trên bờ sông và mời cư dân trong làng tới phân phối cho nhau, chỉ giữ lại cho mình một phần sản vật mà dân làng dành lại cho anh ta". Ở tộc người Tchouktche một người đàn ông giết được một con hà mã không giữ riêng lấy con vật mà đem chia cho cả những khách tham quan thụ động.

Dù sao, việc đọc soát kỹ lưỡng hơn các nguồn tài liệu chỉ cho chúng ta thấy ngay cả trong các xã hội cộng sản như vậy, những nhân tố cá nhân, tuy rằng đã bị che lấp phần nửa, cũng không phải là hoàn toàn vắng mặt; việc đọc kỹ còn cung cấp cho chúng ta một lời giải đáp về tính ưu trội của chế độ cộng sản. Vì những lý do mê tín hoặc những lý do khác, các quyền cá nhân đôi khi được thừa nhận không bàn cãi. Ở tộc người Tchouktche, khi dòng chảy xô dạt một con cá voi lên bờ biển, tất cả cư dân có mặt chia nhau phần thịt cá voi, nhưng tám lược ở mõm cá voi thuộc trọn vẹn về người nào nhìn thấy con cá voi trước tiên, dù là trẻ con hay người lớn; bất cứ ai khác chiếm đoạt lấy những tám lược đó là phạm tội và có thể bị giết chết. Người ta phát hiện những khái niệm tương tự ở tộc người Esquimau vùng trung tâm và ở cư dân phía nam đảo Groenland. Ở phía tây vịnh Hudson, người thợ săn nào bắn trúng hà mã trước tiên được nhận đôi ngà cùng một phần tư thân trước của con vật. Những người Koriak và những người Youkaghir ít nhất cũng thừa nhận quần áo và các đồ trang sức là tài sản riêng trong khi các đồ vật khác không được sở hữu cá nhân cũng chẳng thuộc sở hữu cộng đồng, mà là một bộ phận

tàu sản trong nhà. Một tập tục của người Tchouktehe đặt chúng ta vào trung tâm của vấn đề: cá nhân nào có dư một con thuyền phụ sẽ cho phép các bạn láng giềng sử dụng con thuyền đó. "Để một con thuyền tốt nằm im trên bờ sông trong khi có những thợ săn gần đó cần dùng, là việc làm trái với tư tưởng công bằng của thổ dân". Người ta không phải nộp trả lại bất cứ thứ gì khi sử dụng con thuyền đó, ngay cả trong những chuyến đi cực kỳ may mắn. Nói cách khác, xã hội vùng Bắc Cực thừa nhận hai tiền đề: việc phân chia rất vị tha đối với lương thực thực phẩm và sự cần thiết sử dụng có hiệu quả những phương tiện hiện hữu trong sản xuất kinh tế. Chế độ cộng sản này như vậy là tập trung vào những khía cạnh hoàn toàn kinh tế, ngoài những khía cạnh đó vẫn còn dành chỗ cho những yếu tố cá nhân.

Từ toàn bộ nội dung vừa nêu, dẫn tới vấn đề là chúng ta không thể tự thoả mãn với sự xen kẽ dễ dàng: Chế độ cộng sản hay chế độ sở hữu cá thể. Một tộc người sẽ là cộng sản đối với một số của cái nào đó, tuy nhiên, ở những khía cạnh khác lại thừa nhận quyền sở hữu cá thể. Ngoài ra, nguyên lý cộng sản có thể được áp dụng, tuyệt nhiên không phải do sự thông nhất toàn bộ về chính trị, dù cho là theo trật tự nào đó, mà duy nhất chỉ là trong nội bộ một giai tầng cá thể nhỏ hẹp hơn, hoặc là cấu tạo khác biệt: trong trường hợp này, chúng ta có thể nói tới chế độ cộng sản không phải theo đúng nghĩa của từ đó mà là chế độ sở hữu tập thể. Đó là những điểm khác nhau chúng ta cần luôn luôn ghi nhớ khi lần lượt xem xét cách nhìn nhận quyền sở hữu các bất động sản và động sản, những của cải phi vật chất và các qui tắc về kế thừa.

SỞ HỮU ĐẤT ĐAI

Luật lệ nguyên thủy liên quan đến các bất động sản được áp dụng do những hoàn cảnh khác nhau. Thường thường nó có mối tương quan với các điều kiện chính trị của một tộc người và với cách thức tộc người đó nhìn nhận khái niệm thú lĩnh. Kinh tế lễ dĩ nhiên là hết sức quan trọng và các yếu tố địa lý, riêng bản thân chúng thì không có hiệu lực, có thể phối hợp các trạng thái văn hoá, tạo ra một tác động to lớn. Cần phải sắp xếp các bộ tộc tuỳ theo các phương thức kiếm sống của họ và xem rút ngắn gọn những qui tắc về sở hữu đất đai, trong những đại diện tiêu biểu của các dân tộc làm các nghề săn bắn, chăn nuôi hay trồng trọt.

Người ta thường hay khẳng định rằng, khi một bộ tộc sống bằng nghề săn bắn, quyền sở hữu cộng đồng các bãi săn bắn được áp dụng. Quan niệm này không những bị lung lay nghiêm trọng mà còn mất hết giá trị cho những dẫn chứng thu lượm nhiều vùng khác nhau. Quan niệm đó không xác thực trên bình diện chung mà chỉ được áp dụng trong những vùng như vùng Đông có phía bắc, cũng như trong những bộ tộc người Maidu ở Californie, và những thổ dân vùng sông Thompson ở xứ Colombie thuộc Anh. Hai dẫn chứng sau cùng là bổ ích ở chỗ chế độ cộng sản tiềm ẩn trong các thành viên của bộ tộc, ở các tộc người này, đi liền với việc ghen ghét trục xuất người xa lạ, có nghĩa là bộ tộc coi một vùng đất cụ thể như một lãnh địa cha truyền con nối của họ, có thể do mọi thành viên của bộ tộc khai khẩn nhưng không thừa nhận sự xâm lấn của bất cứ người nào ngoài bộ tộc. Bất cứ ai đi vào vùng đất sông Thompson phải trả giá sự xâm nhập đó bằng mạng sống của mình. Những người Maidu bảo vệ biên giới của họ bằng một hệ thống lính

gác phức tạp. Chủ nghĩa xã hội bộ tộc chỉ thu hẹp vào cách nhìn một số biện pháp cải tiến nào đó đối với đất đai: nếu một thổ dân vùng sông Thompson hay một người Maidu dựng lên một hàng rào sừng hươu hay một bến câu cá, người đó được quyền tuyệt đối sử dụng sản phẩm của công sức cá nhân anh ta và chuyển giao quyền đó cho những người được thừa kế. Nhờ có những chi tiết phát hiện quan trọng của Speck trong một số nhóm người Algonkin vùng đông bắc, giờ đây chúng ta phải coi như một việc đã có thật rằng, trên một phần vùng Bắc Mỹ không chỉ những biện pháp cải tiến đó mà ngay chính bản thân những bãi săn bắn đó là tài sản riêng của các gia đình - "Toàn bộ vùng đất thuộc về bộ tộc được phân thành những khu vực sở hữu của cùng một gia đình từ những thời kỳ xa lắc xa lơ và chuyển giao từ thế hệ này sang thế hệ khác. Đường ranh giới của những khu vực đó được mọi người biết đến và tuân thủ, nếu có ai vi phạm, một điều chỉ xảy ra hiếm hoi, người phạm tội lập tức bị hành hình".

Trong tộc người Timiskaming, hình phạt qui định là xử tử, nhưng thông thường người ta nhờ tới trò phù thủy. Để tỏ ra lịch sự, quyền được săn bắn trong một khu vực nào đó có thể nhường lại cho một gia đình khác, nhưng chỉ với danh nghĩa tạm thời. Nếu nhu cầu cần thiết là nguyên nhân sự xâm phạm tài sản thì người săn trộm buộc phải biểu những tấm da súc vật cho chủ nhân bị thiệt hại. Chỉ khi nào tất cả nam giới chủ sở hữu khu vực đều chết hết thì mảnh đất đó mới được phân chia cho các gia đình còn sống sót. Đường ranh giới được xác lập rõ ràng đến mức Speck có thể xây dựng địa bạ các khu vực do những gia đình khác nhau sở hữu. Cũng chính tác giả này đã có lí khi nêu lại những chuyện kể của những du khách thời xưa theo cùng một ý nghĩa và qua những chuyện kể đó thấy rằng

các quyền sản bản của cá nhân thường hay được những thổ dân phía đông và vùng trung tâm Canada chấp nhận. Chúng ta gặp thấy những chứng cứ tương tự trên bờ biển xứ Colombie thuộc Anh, ở đó từng nhóm nhà ở có vùng đánh cá thu riêng, hoặc một phần của vùng nước đó và mỗi gia đình có dải đất riêng để bắt sò, ốc, và một khu vực để hái lượm hoa quả và rễ cây.

Ở đây, cần chỉ rõ một điểm. Khi nói đến những gia đình cá thể, các nguồn tài liệu của chúng ta thường quên không nói rõ ý nghĩa đích thực của từ này. Một gia đình riêng, theo nghĩa mà cho tới tận bây giờ tôi vẫn hiểu, bao gồm ông bố và bà mẹ; nhưng Speck cho chúng ta thấy rõ ràng là các quyền mà ông đề cập không thuộc về đơn vị song tuyến mà là thuộc về người chủ giống đực và con thuộc nam giới của ông chủ này. Điều này hoàn toàn hợp tự nhiên, bởi vì săn bắn là một công việc của nam giới, những xã hội nguyên thủy có xu hướng gắn liền với việc sử dụng hữu hiệu quyền sở hữu, điều đó trong trường hợp này nghiêm nhiên gạt bỏ nữ giới. Một vấn đề khác đặt ra liên quan đến việc nhiều anh em trai đồng sở hữu một vùng đất. Trong mức độ nào, việc phân chia quyền lợi đó nảy sinh mâu thuẫn với quyền sở hữu cá thể? Tuy rằng những thông tin của chúng ta không đủ để kết luận về điểm này nhưng không một thực tế chắc chắn những quyền lợi về đất đai được chuyển giao nhiều lắm là cho một nhóm họ hàng gần về phía họ nội, không bao giờ chuyển cho một tập hợp rộng lớn hơn những họ hàng thực sự hoặc có thể chính thức là họ hàng, lại càng không bao giờ chuyển cho một nhóm chính trị rộng lớn hơn nữa. Quyền sở hữu cộng đồng, theo nghĩa pháp lý của từ đó, như vậy là không được biết tới. Điểm duy nhất còn tạm gác lại là tìm hiểu xem đất đai thừa kế thuộc về cá nhân một người đàn ông hay là người này cùng hưởng với các con trai và anh em

trai. Điều khẳng định của cá nhân tôi rút ra từ thực tế do Speck nêu ra là hai trường hợp kể trên xảy ra ở những thời điểm khác nhau, rằng tài sản đã sở hữu đơn giản chỉ do việc thừa kế chung của cải của ông bố, nhưng lại cũng có ít nhất một xu hướng giải quyết các sự vật trên một cơ sở đơn thuần cá nhân, và khi có cơ hội giao phần đất riêng cho từng đứa con trai.

Thái độ của những thổ dân châu Úc đối với ruộng đất là hết sức đáng chú ý. Một nhóm địa phương không nhất thiết là toàn thể bộ tộc, mà có thể là bộ phận nam giới định cư của mỗi thị tộc phụ hệ như trong tộc người Kariera, chiếm giữ một khu vực nào đó và vĩnh viễn gắn chặt vào khu đó. Trong trường hợp có chiến tranh, không bao giờ người chiến thắng lại nảy sinh ý nghĩ tước đoạt của cải của kẻ bại trận. Như vậy, không có gì là đáng ngạc nhiên là việc đồng hoá vào một nhóm người khác cũng không thể nào chấp nhận được. "Cũng như đất nước là của người Kariera, thì người Kariera cũng thuộc về đất nước". Những vụ vi phạm ít khi xảy ra, và những người thực dân da trắng ở vùng tây châu Úc đã gặp nhiều khó khăn mới có thể bảo được những người thổ dân chân cừu xưa những đàn cừu của họ tới gặm cỏ bên ngoài những vùng đất do tổ tiên của họ để lại. Những thông tin thu lượm được về một vài trong số các bộ tộc đó cho thấy là sự gắn bó với một mảnh đất riêng như vậy có thể do những nguyên nhân thần bí, đặc biệt hơn là do việc khu trú của những vật tổ của cá nhân; việc thay đổi vùng đất sẽ cắt đứt sự tiếp xúc với các thần linh đó. Ngoài việc gắn chặt những nhóm người cụ thể với một số địa điểm còn có những nét khác biệt địa phương quan trọng. Những người Kai khai khẩn tập thể từng khu vực và mỗi thành viên của thị tộc phụ hệ có thể săn bắn trên lãnh địa chung bất kỳ thời gian nào, hoặc sử dụng các sản phẩm của mình mà không bắt giữ do các

quyền sở hữu đặc biệt. Trên vùng Queensland lại không như vậy, ở đó các gia đình cá thể, theo định nghĩa của Speck, dành quyền hái lượm hoa quả, rễ cây, cũng như săn bắn trong những vùng riêng biệt. Hiếm có chuyện săn bắn trộm tuy rằng nếu một thành viên của bộ tộc phạm lỗi đó, điều này không bị coi là một lỗi lầm nghiêm trọng. Nói chung, những đặc quyền vừa nêu được chuyển giao cho các anh em trai và các con trai, nhưng ở một khu vực nào đó, những thửa đất có mọc các loại cây cỏ ăn được, được phân chia cho chị em phụ nữ, những người này chuyển thừa kế cho con gái họ. Cuối cùng, tộc người Vedda trên đảo Xảy Lan có thể được nêu lên như một bộ tộc làm nghề săn bắn có một ý thức sâu sắc nổi bật về sở hữu tài sản, điều đã thu hút sự chú ý của các nhà quan sát da trắng ngay từ thế kỷ thứ XVII. Cũng như tộc người Maidu, mỗi nhóm Vedda tổ chức canh giữ nghiêm ngặt các biên giới của họ với các chiến binh mang cung tên và mọi vụ xâm phạm đều phải đòi bằng máu. Nhưng trái ngược với người Maidu, mỗi nhóm người Vedda cũng thừa nhận những vùng đất độc chiếm nhỏ hẹp hơn và Seligman đã có thể lập lên tám bản đồ về những vùng đất thuộc quyền sở hữu của những gia đình khác nhau trong tộc người Henebedda. Không một ai lại đi săn trên mảnh đất của người khác, kể cả của anh em trai mình nếu không được phép và nếu con chim mỗi lần trốn vào vùng đất của người khác người chủ đất có quyền được hưởng một phần thịt con mồi. Những điều kiện của việc chuyển giao đất đai giúp cho chúng ta có được cái nhìn bao quát về thực chất vấn đề tài sản ở tộc người Vedda. Việc chuyển giao những quả đồi hoặc những ao hồ thông thường là để có lợi cho con cái và các chàng rể, nhưng phải được sự tán đồng của tất cả nam giới đã trưởng thành trong gia đình. Người ta không biết được là chỉ

riêng tất cả đám con trai đã trưởng thành hay là kể cả những anh em trai cũng bị tước bỏ quyền thừa kế được săn bắn trên vùng đất đang bàn tới. Trong mọi tình huống, ở đây chúng ta đứng trước một quyền phi cộng đồng tuy rằng đó là quyền của tập thể đối với bất động sản do những họ hàng gần thực hiện. Để tượng trưng hoặc để hợp thức hoá việc chuyển giao, người giao đất tặng cho người chủ đất mới một hoặc hai hòn đá làm quà đôi khi cộng thêm vào đó một chiếc răng của mình. Thông thường giới hạn của một khu vực được xác định bằng những đường ranh giới tự nhiên, nếu không thì là hình vẽ tượng trưng một người đàn ông giương cung được khắc trên các thân cây, suốt dọc đường giới tuyến.

Như vậy, chúng ta có những dẫn chứng không thể chối cãi rằng một số bộ tộc làm nghề săn bắn thường hay thừa nhận những quyền phi cộng đồng và quyền được thừa kế đối với một vài phần đất trên lãnh địa của bộ tộc.

Trong các tộc người làm nghề chăn nuôi, thông thường chúng ta thấy một ý thức phát triển cao về tài sản cá nhân đối với những gì dính dáng đến đàn gia súc, còn đối với đất đai là vấn đề tạm thời lúc này làm chúng ta bận tâm hơn lại thường thường tồn tại một chế độ cộng sản trọn vẹn hoặc hầu như trọn vẹn. Một người Massai cùng tất cả các cư dân trong khu vực sử dụng chung những bãi chăn thả và khi lớp cỏ cạn dần, sẽ có cuộc di dân tập thể. Trong vùng này, thảo nguyên phục vụ tuyệt đẹp cho việc chăn thả, vì vậy những người chăn cừu có thể khai thác một vùng đất rộng lớn cũng giống như tộc người Toda, nhóm người địa phương, ở đây gần bỏ thành thị tộc, được sở hữu tập thể những bãi chăn thả. Những người Hottentots thực hành chế độ cộng sản bộ tộc đối với những gì

liên quan đến đồng cỏ; tuy nhiên những cuộc chiến tranh giữa các bộ tộc xưa kia thường có động cơ nhằm chiếm giữ được những bãi chăn thả tốt. Dù sao cũng có một loại bất động sản gắn liền với gia đình cá thể: những bụi cây nhỏ cung cấp cho người ta quả bầu Nara. Khi có sự xâm phạm đất đai của Nara, người ta sẽ thừa kiện với thủ lĩnh nếu người xâm phạm là thành viên cùng một bộ tộc, còn những người xa lạ phạm phải tội này sẽ bị giết chết không thương tiếc.

Trong tộc người Kirghiz vốn sở hữu những đàn gia súc hết sức đông đảo bao gồm cừu, dê, trâu bò, ngựa thì những qui tắc phức tạp hơn nhiều. Nếu họ chỉ chăn nuôi một số ít lạc đà, và với các bãi chăn thả lạc đà, nói chung họ áp dụng nguyên lí chế độ công xã. Nhưng khi những nhu cầu tự nhiên mà các đàn gia súc khác đòi hỏi trong khuôn viên địa lí phân bố tỷ mỉ những thửa đất còn dư thừa. Về mùa hạ, cần dành cho các đàn gia súc những cánh đồng đầy đủ nước không bị sâu bọ làm ô nhiễm, về mùa đông, những bãi chăn thả phải có những nơi trú ẩn chông lại thời tiết khắc nghiệt, có dồi dào nước uống và củi gỗ và không bị trống trải khi có những trận mưa tuyết quá lớn. Do việc phải có được những khu chăn thả tốt về mùa đông thường khó thực hiện nên lịch sử cổ sơ của các bộ lạc du mục Kirghiz bao gồm phần lớn những cuộc tranh chấp các khu đất trú ngụ mùa đông tốt nhất. Những cuộc va chạm như vậy đã chấm dứt từ lâu, vì trong nửa cuối thế kỷ vừa qua, mỗi gia đình được sở hữu khu chăn thả riêng về mùa đông. Biết rằng những đòi hỏi về đất đai thay đổi tùy theo tầm quan trọng của các đàn gia súc, thể chế này tất yếu đi đôi với một cuộc chuyển giao đất đai cho những nhu cầu đặt ra. Một chủ chăn nuôi có số lượng gia súc tăng lên buộc phải tìm kiếm thêm một bãi chăn thả; nếu trường hợp ngược lại xảy ra, một phần mảnh đất sẽ trở

nên dư thừa và do đó được bán đi. Những khu chăn thả mùa đông thông thường được giới hạn trong những đường ranh giới tự nhiên, ví dụ như các dòng suối, những quả đồi hay những hồ nước; nếu không có như vậy thì những cọc rào hay những tảng đá sẽ chỉ rõ giới hạn trong những khu dự trữ như vậy được mọi người biết đến và mỗi cá nhân được cả thị tộc giúp đỡ chống lại mọi vụ xâm phạm. Trái ngược với kiểu phân phối đất đai trú ngụ mùa đông như vậy, những bãi chăn thả mùa hè không thuộc sở hữu cá thể mà thuộc về cả cộng đồng. Như vậy, đây lại là một chứng cứ mới nói rằng hoàn toàn vô ích nếu sử dụng những từ ngữ khoa trương thông dụng như vậy nhưng lại chẳng có ý nghĩa gì. Những người Kirghiz chẳng theo chế độ cộng sản, cũng chẳng theo chế độ cá thể theo nghĩa tuyệt đối của những từ đó, đối với vấn đề sở hữu đất đai. Họ theo chế độ cộng sản một phần thời gian trong năm, thời gian còn lại là theo chế độ sở hữu cá thể.

Về vấn đề luật lệ đối với bất động sản trong các bộ tộc sống bằng nghề trồng trọt, những thông tin chúng ta nhận được thường lẫn lộn và tai hại hơn, bị méo mó vì những định kiến đã lưu truyền trong một thời gian dài. Nhận xét này được áp dụng đặc biệt mạnh mẽ trong vùng Bắc Mỹ, ở đó sự thiếu hiểu biết của chúng ta là rất đáng tiếc. Thực trạng đó một phần do những tập tục xa xưa đã biến mất trên những vùng đất rộng lớn, nhưng phần lớn hơn là do yếu tố rối rắm của giáo lí về thị tộc. Mọi điều khẳng định của các tác giả của chúng ta liên quan đến thị tộc với tư cách là một đơn vị sở hữu, đều phải được xem xét kỹ lưỡng ở mức cao nhất, bởi lẽ nhiều khi không chỉ là một kết quả quan sát mà là một sự suy diễn từ những thực tế quan sát được, thiếu hoàn toàn những chứng cứ xác minh. Như vậy, việc giữ gìn tài sản trong nội bộ thị tộc không

được làm lẫn với quyền sở hữu của thị tộc. Khi một nữ thổ dân Hopi chết đi, ngôi nhà ở của người đó chuyển cho các con gái, là thành viên cùng một thị tộc với bà ta, theo dòng họ tiếp nối với mẫu hệ; nhưng ngôi nhà đó không trở thành và chưa bao giờ trở thành tài sản của thị tộc. Trước hết luật lệ người Hopi không cho phép đàn ông được sở hữu nhà ở, khoảng một nửa bộ tộc không được xếp vào hàng ngũ những chủ sở hữu. Điểm thứ hai, đây là quyền sở hữu tập thể một ngôi nhà không phải của tất cả phụ nữ trong thị tộc mà quá lắm là của con cháu theo dòng họ ngoại của người đàn bà đã chết. Luật lệ về kế thừa như chính tôi đã nêu rõ, có thể dẫn tới khái niệm về thị tộc, nhưng hoàn toàn không phải vì vậy mà đi tới khẳng định rằng thị tộc ở vào thời kỳ sung mãn, bao gồm họ hàng không chỉ là cách xa mà kể cả những người được coi là họ hàng, lại sở hữu tập thể tài sản.

Về tộc người Zuni, chúng ta đã có dẫn chứng không thể bác bỏ được vấn đề đất đai chưa từng thuộc sở hữu của thị tộc. Tài sản của cộng đồng đúng là có, ít nhất với ý nghĩa là những thửa đất hoang hoá, những con đường, những giếng nước thuộc quyền sử dụng của tất cả những người Zuni. Nhưng những thửa ruộng, những chuồng gia súc, những ngôi nhà và những động sản thuộc quyền sở hữu của các cá nhân và những nhóm họ hàng. Điều mà Kroeber nói với chúng ta về điểm này, chỉ càng xác minh những dẫn chứng trước kia của ngài Stevenson: "Những thửa ruộng không thuộc sở hữu của các thị tộc và những người Zuni khẳng định chưa từng có chuyện như vậy" Một sự chiếm giữ đơn giản và công sức làm đất dẫn tới quyền mang danh hiệu chủ sở hữu và điều quan trọng cần ghi nhận, đất đai không thể chuyển nhượng được. Những mảnh vườn nhỏ do chị em phụ nữ chăm bón, quả thực, được mẹ đẻ chuyển cho

con gái; tuy nhiên, thực tế này không đáng chút gì với quyền sở hữu của thị tộc mà nảy sinh từ cùng một nguyên lí về việc chuyển giao các bãi săn bắn từ bố đẻ sang con trai.

Nơi nào mà điều kiện cơ sở của các thổ dân đã thay đổi sâu sắc do bước tiến của nền văn minh, không thể nào có khả năng dựng lên một cách an toàn trạng thái của những sự kiện. Vì vậy, Speck không nói rõ cho chúng ta biết trong tộc người Yuchi, những phần đất cày cấy được trong lãnh địa thuộc về các cá nhân hay là các thị tộc. Tuy vậy, khi ông ta nói về việc chiếm giữ và khai khẩn đất đai xác lập danh hiệu sở hữu, cũng như những hòn đá góc móng có hình vẽ khác nhau dùng làm những dấu hiệu sở hữu, có nhiều khả năng đây là nói về tài sản riêng.

Chính nhờ vào cuộc tìm kiếm của G.Wilson trong tộc người Hidatsa mà chúng ta có được những công trình nói rõ hơn nhiều nhất là về hình thái sở hữu được chấp nhận trong các tộc người châu Mỹ làm nghề trồng nho ở vùng bắc Mexique. Chúng ta đã sử dụng những tài liệu đó để chứng minh khái niệm về thị tộc mẫu hệ đã tắt yếu này sinh như thế nào từ việc giao phó những mảnh vườn và các công việc trồng nho cho phụ nữ. Chắc chắn là các chị em gái và những con, cháu gái cùng nhau trồng cấy một thửa ruộng, lại cùng chia nhau các sản phẩm và theo nghĩa đó, có thể nói tới quyền sở hữu tập thể trong đám thổ dân này. Nhưng những thông tin của Wilson nói rõ rằng, dứt khoát không thay đổi chính là những phụ nữ họ hàng gần của bà mẹ, chứ không phải là thị tộc mẫu hệ rộng lớn hơn là chủ sở hữu và cấy cày ruộng đất. Trên những đồng bằng thấp mẫu mỡ vùng Missouri, phụ nữ của gia đình có nghĩa là bà ngoại các con gái và cháu gái của bà khai khẩn một thửa

ruộng và sau đó, dùng cọc rào, đá tảng và những ụ đất để đánh dấu đường ranh giới của thửa ruộng đó. Những vụ xung đột đòi quyền sở hữu đôi khi dẫn đến những khó khăn phức tạp nhưng trong nội bộ bộ tộc, có một tâm lý nào đó phản đối mạnh mẽ những vụ cãi cọ liên quan đến đất đai và thông thường bằng một khoản đền bù cho mảnh đất được nhượng lại: người ta vui vẻ dàn xếp với nhau. Tuy vậy, có thể chắc chắn là những mảnh vườn không bao giờ được bán đi một cách trọn vẹn. Khi một phụ nữ chết đi, và bà con họ hàng người đó không giữ lấy phần đất của người chết, một người phụ nữ nào đó có thể khai thác mảnh đất đó, miễn là có lời xin phép gia đình người phụ nữ chủ nhân đã chết.

Về những gì thuộc về xứ Mexique cổ xưa, với tất cả nguồn tài liệu của khối tri thức uyên bác của mình, Bandelier đã thử giải thích các tư liệu lịch sử theo một hướng có lợi cho hệ thống thị tộc của Morgan. Bác bỏ hoàn toàn khái niệm về một chế độ quân chủ phong kiến, khái niệm từng lan truyền trong giới lão thành chép sử biên niên người Tây Ban Nha, Bandelier hình dung vùng trung tâm Mexique như một hợp bang gồm nhiều bộ tộc độc lập từng khuất phục nhiều tộc người khác, nhưng không bao giờ dồn ép các tộc người đó xuống địa vị chư hầu. Thay vì chiếm đoạt đất đai của những người thua trận, những kẻ đi chinh phục bằng lòng với việc đòi hỏi một khoản cống nạp bằng việc qui định là sản phẩm thu hoạch của một số cánh đồng sẽ phải giành cho họ. Đối với đất đai cha truyền con nối thuộc sở hữu các bộ tộc thống trị hoặc thậm chí thuộc sở hữu tất cả các tộc thổ dân khác, thị tộc phụ hệ (bởi lẽ Bandelier sử dụng từ *azfèque: capulli* với nghĩa là thị tộc) là đơn vị sở hữu, hoàn toàn độc lập với mọi phân bộ tộc khác. Không thể có việc chuyển nhượng. Nếu một thị tộc tiêu vong, phần đất của thị tộc

này sẽ bỏ sung cho đất đai của một calpulli may mắn hoặc sẽ phân chia cho các thị tộc khác. Đất đai của thị tộc được phân chia cho các thành viên nam giới, những người này buộc phải trồng cấy lô đất của mình hoặc ít nhất phải nộp một món vật khoán nếu như các nghĩa vụ khác không cho phép họ dốc sức vào việc đồng áng. Nếu họ không chăm sóc mảnh đất của mình, sau một thời hạn 2 năm, những cánh ruộng đó lại thuộc về thị tộc và lại đem ra phân chia tiếp. Thủ lĩnh của thị tộc, có hội đồng bộ lão trợ giúp, trông nom việc phân chia đất đai. Bandelier nhấn rất mạnh đến sự kiện là bản thân các thủ lĩnh của bộ tộc không có lãnh địa riêng theo kiểu các lãnh chúa phong kiến, nhưng được sở hữu một số thửa ruộng với tư cách thành viên của thị tộc, trong lúc một số thửa ruộng khác được giành cho những nhu cầu do chức trách của họ những thửa ruộng sau này họ hoàn toàn không có một chút có quyền sở hữu nào. Nói ngắn gọn, Bandelier cho rằng khái niệm trù tượng quyền sở hữu thuộc về thủ lĩnh hay thuộc cả bộ tộc là xa lạ đối với người Mexique; đối với ông, thị tộc có quyền sở hữu không thể chia nhượng trên lãnh địa của thị tộc và các gia đình cá thể bằng lòng với việc hưởng thụ của những thửa ruộng trong khu vực của thị tộc.

Đáng tiếc, không một môn đệ nào của Bandelier viết được những cuốn biên niên sử Tây Ban Nha cũng với đầy đủ ý thức trách nhiệm như ông; cuộc tranh luận như vậy chưa được coi là đã kết thúc. Điều mà Bandelier khẳng định rằng các lãnh chúa phong kiến không được biết tới ở Mexique, tỏ ra chắc chắn là chính xác; cũng như quyền sở hữu tập thể đất đai thuộc về các calpulli, riêng có hoa lợi được giành cho các gia đình, điều này đã được các công trình mới đây nhất về đề tài nói trên, xác nhận là đúng. Trái lại, người ta hoàn toàn phải nghi ngờ vấn đề

các calpulli đã là những thị tộc phụ hệ đích thực; đối với Spinden, đúng hơn đó là những "tổ chức quân sự tuyên một trong tất cả những người thuộc bộ tộc". Để có hiểu biết xác thực những người Mexique cổ xưa sở hữu đất đai như thế nào, cần thiết rà soát một lần nữa những nguồn tư liệu trước của chúng ta, đồng thời gỡ bỏ mọi lý thuyết định kiến.

Chúng ta chỉ có ít thông tin rõ rệt về trạng thái các sự vật ở vùng Nam Mỹ. Tuyệt nhiên không thể hi vọng tìm thấy chế độ sở hữu cá thể trong một đất nước thực hiện một kiểu chủ nghĩa xã hội quốc gia như ở xứ Pérou cổ xưa. Đất đai ở đó được phân chia giữa chính phủ, giáo hội và bộ phận dân chúng còn lại. Đất đai nằm trong tay thị tộc phụ hệ (ayllu), thị tộc vùng phân phối cho các gia đình những lô đất để canh tác tùy theo nhu cầu của họ. Chúng ta vui mừng nếu nhận được những tài liệu chi tiết hơn nữa. Trong các bộ tộc cổ xưa hơn nữa, hai hình thái sở hữu đã được phát hiện. Phía tây bắc vùng Amazone, những khu trồng trọt của bộ tộc thuộc về thủ lĩnh, rõ ràng không phải với tư cách là một quyền uy trừu tượng mà vì nguyên nhân thực tế sau đây: bởi lẽ tất cả số phụ nữ chưa chồng trong cộng đồng là thuộc sở hữu của thủ lĩnh, cho nên chính ông ta là người có thể tổ chức cấy cày trồng trọt tốt nhất. Điều đó tuyệt nhiên không ngăn trở những người thổ dân khác có nơi ở cá thể trong rừng được sở hữu những thửa rẫy riêng trồng sắn. Đường biên giới giữa các bộ tộc thường được tuân thủ tỷ mỉ. Bên trong những đường biên giới đó, những người Bakairi có những khu trồng trọt chung của cộng đồng, tuy rằng Schmitdt đã có nhận xét rằng lao động chung cả cộng đồng tạo ra cho cá nhân quyền được hưởng hoa lợi và quyền sở hữu bằng cách phát hoang một thửa ruộng giúp cho anh ta

Như vậy, trong phạm vi mà sự hiếm hoi các thông tin cho phép chúng ta có thể khái quát vấn đề có khả năng là những thổ dân của Tân thế giới đã áp dụng những thể chế khác nhau về sở hữu đất đai. Sở hữu cộng đồng thường gặp thấy ở phía nam, việc tồn tại quyền sở hữu phi cộng đồng nhưng là tập thể và của thị tộc nếu không phải đã được chứng minh thì ít nhất cũng đã được bảo vệ mạnh mẽ; cuối cùng, quyền sở hữu của những họ hàng gần về phía họ ngoại được những người Hidatsa áp dụng, trong khi những người Zuni biết đến quyền sở hữu cá thể.

Ngoài một số ngoại lệ tương đối hiếm thấy, xã hội của châu Mỹ được tổ chức trên một nền tảng dân chủ. Nếu chúng ta chuyển qua các lục địa khác, ảnh hưởng của các chế độ chính trị khác đối với quyền sở hữu đất đai thường bộc lộ rõ rệt, nhất là ở nơi nào, như ở châu Phi và châu Úc, những hình thái ít nhiều rõ nét của quyền lực quân chủ xuất hiện bên cạnh nhau.

Do những khái niệm chính trị của họ, những thổ dân châu Phi thường quan niệm đất đai thuộc về quốc vương hay thủ lĩnh. Vì vậy, họ không thể nào có được đất đai. Tuy nhiên, ngoài việc chuyển nhượng không thể nào thực hiện được, một cá nhân đã được nhận một thửa đất đôi khi trở thành ông chủ tuyệt đối trên thửa đất đó. Đây là cách xử lí của những người Thonga: một thủ lĩnh đã giành được một khu đất rộng lớn đáng kể, bèn đem chia cho nam giới trong làng mình, những người này lúc đó bắt đầu khai khẩn những khoảnh màu mỡ nhất trong lô đất của mình. Khi có một người mới tới muốn định cư trên lãnh địa, người ta dẫn anh ta tới một thửa đất hoang được giới hạn bởi những chướng ngại thiên nhiên ví như hồ nước, ụ kiên

hoặc cây cối. Từ đó trở đi, anh ta là chủ đất chính thức, nhưng nếu anh ta bỏ đi, hoặc vì không hài lòng với thửa đất, hoặc vì những va chạm cá nhân với những người láng giềng, tài sản đó không thể bán đi mà trở về thuộc người cho đất. Nếu không quyền chủ sở hữu bình thường chuyển cho những thừa kế của người được nhượng. Cũng như vậy, danh hiệu thủ lĩnh sẽ mất hết giá trị nếu người đó rời bỏ xứ sở, bất kể thời gian giữ chức quyền thủ lĩnh dài hay ngắn. Suốt thời gian dù dài đến đâu mà người đó còn được sở hữu đất đai, quyền lực của anh ta là không phải bàn cãi và đến lượt anh ta có thể cấp cho họ hàng những thửa đất trên phạm vi lãnh địa của ông ta. Điều lạ lùng, người cho đất tự tước bỏ những quyền của mình đến mức anh ta phải xin phép người được nhượng đất để vào thu lượm những quả rụng trên thửa đất vừa nhượng cho người kia. Trên những chi tiết này cũng như những chi tiết khác, lễ dĩ nhiên có những điểm thay đổi tùy theo địa phương trong tộc người Banton và quyền lực cá nhân của những thủ lĩnh và quốc vương chắc chắn giữ một vai trò đáng kể, tuy nhiên, nói chung người ta có cảm tưởng là quyền sở hữu đất đai tương đối có bảo đảm. Vì thế, trong một vài bộ tộc ở phía nam, một thủ lĩnh, quả vậy, có thể đuổi một người trong cộng đồng ra khỏi ruộng đất và thu giữ hoa lợi tại chỗ giành cho một thủ lĩnh khác, nhưng lại không có quyền tước đoạt ruộng đất của một nông dân để giao lại cho một cá nhân khác hưởng lợi. Một biến dạng đáng chú ý về tập tục của người Thonga cũng đã được ghi nhận trong những người đồng loại của họ ở phía nam trong những trường hợp bỏ ruộng. Người này không xoá bỏ danh nghĩa sở hữu; người chiếm đất đầu tiên có thể lấy lại những thửa đất xưa kia anh ta đã cày cấy trồng trọt nhưng hoàn toàn không có quyền đối với những thửa đất mới vỡ hoang và do người đến sau khai khẩn.

Ở những người Banton phía nam, tuy rằng nói chung chiếm giữ đất đai một cách an toàn, nhưng người nông dân vẫn chỉ là người lĩnh canh; việc canh tác hữu hiệu đất đai của người được nhượng đất, tức bỏ mọi quyền can thiệp của người nhượng đất, ngoại trừ đôi khi trong trường hợp tội phạm về chính trị. Trong phạm vi mà người ta có thể nắm bắt được, những quyền sở hữu được trao cho các cá nhân.

Trong các tộc người Ewé xứ Togo, các thủ lĩnh giữ vị trí kém quan trọng hơn là ở những người Zoulou và các bộ tộc gần gũi. Ngoài ra, một cá nhân hình như nhường bước cho một nhóm họ hàng bên nội. Hai dạng thực tế này làm cho luật lệ của người Ewé về tài sản ruộng đất có những khác biệt chi tiết. Mỗi bộ tộc và mỗi làng có lãnh địa riêng được giới hạn cẩn thận với các đơn vị lũng giềng bằng một loại cây nhỏ dành riêng cho việc này. Bên trong lãnh địa của làng, mỗi gia đình có thửa đất riêng cũng được đánh dấu cho đúng phép. Trên lý thuyết, danh nghĩa chủ sở hữu dựa trên một sự chiếm hữu xa xưa và dựa theo qui định. Đối với mọi việc liên quan đến đất đai của bộ tộc và của làng quyền sở hữu là công cộng. Những mảnh đất nhỏ chia ra từ lãnh địa của làng nằm trong tay các nhóm họ hàng bên nội, mà các chủ gia đình giữ chức trách là những người quản lí. Người nào là trưởng nhóm có trách nhiệm giúp đỡ những thành viên khác trong những thời gian đói kém, và mọi người trong họ được phép trồng cấy một phần trên mảnh đất tổ tiên để lại. Một gia đình sắp tiêu vong có thể chỉ khai khẩn một phần trong số đất đai thuộc sở hữu của gia đình ấy vậy mà các quyền cả gia đình không hề mất hiệu lực do thực tế là đất đai bị bỏ hoang. Trong những trường hợp như vậy, những gia đình khác được phép chiếm giữ những thửa ruộng đó mà không buộc phải nộp một khoản tiền thuê nào.

nhưng họ phải tuân theo những tục lệ địa phương liên quan đến những ngày nghỉ lao động và phải trồng một số hạt cọ dầu, để sau này người chủ đất có được một vườn cọ dầu trên thửa đất của mình. Trong nội bộ nhóm gia đình theo họ nội, không hề có tài sản cá thể. Việc một thành viên chiếm giữ một thửa ruộng nào đó không làm tổn hại gì tới lợi ích của những thành viên khác trên thửa ruộng mà anh ta khai khẩn và cũng không làm thay đổi gì hơn những quyền của người cấy trồng trên phần còn lại của thửa đất cha truyền con nối. Quyền sở hữu cá nhân cá thể được thừa nhận dù cho nhiều nhận đến đâu, hình như cũng chỉ liên quan đến những khu đất trồng cọ dầu.

Bởi lẽ, sự tồn tại của chính những người Ewé dựa trên cơ sở việc sở hữu những cánh đồng của họ, cho nên việc bán đi trọn vẹn một tài sản do tổ tiên để lại không bao giờ được nhắc tới xưa kia, thay vì hành động cực đoan như vậy, trong trường hợp nợ nần, người ta thấy tốt hơn là đem bán hoặc gán nợ những thành viên trong gia đình đã mắc nợ. Dù sao cũng xảy ra chuyện một vài thửa ruộng được bán đi với sự đồng ý của trưởng nhóm. Trong những trường hợp như vậy, nhiều phần chắc chắn nhất là những thành viên trong nhóm mang hết cố gắng để thu hồi lại tài sản của họ bằng cách mua lại. Nếu họ không đạt được điều đó, tài sản đã bán sẽ chuyển giao cho những người thừa kế của người mua đất.

Theo những luật lệ kế thừa quen thuộc. Việc chuyển giao được tiến hành theo thủ tục. Người mua trả giá tiền đã thỏa thuận, tiếp đó người bán mang tới một số vỏ ốc theo qui định, số vỏ ốc này được chia đôi cho người mua và người bán. Sau nữa, số vỏ ốc vừa chia lại được phân chia làm hai phần đều nhau, và mỗi bên đem buộc số vỏ ốc thuộc phần của mình vào

ghế ngồi hoặc để vào rổ đựng, coi đó là dẫn chứng đích thực tính hợp pháp của việc mua. Cuối cùng, người mua và người bán, có những người làm chứng đi theo, kéo nhau ra thửa đất chuyển nhượng. Ở đó phải bàn 3 phát súng coi như dấu hiệu hợp thức hoá công cộng việc bán đất: trường hợp về sau có tranh chấp, việc đầu tiên các quan toà tìm hiểu là thủ tục vừa kể có được hoàn tất hay không. Nếu người ta có thể chứng minh là những phát súng theo qui định đúng là đã nổ trên thửa ruộng, danh hiệu chủ sở hữu đã được xác lập hợp thức. Những chuyện bất hoà liên quan đến tài sản ruộng đất ở thời nào cũng diễn ra thường xuyên, và xưa kia được thủ lĩnh cùng một uỷ ban gồm hai chuyên viên phân xử. Trước mặt họ, mỗi bên thừa kiện phải nêu lại tên của tất cả những chủ đất trước đây và chỉ rõ đường ranh giới của thửa đất tranh chấp. Nếu bên nào không làm được như vậy, án xử sẽ chống lại họ. Đôi khi người ta phải dùng tới một cuộc thử tội và bên thừa kiện nào gục ngã đầu tiên sẽ bị coi như kiện láo.

Luật về ruộng đất, như chúng ta vừa nghiên cứu, không được áp dụng dưới triều đại vương quốc Dahomay; trong triều đại này, quốc vương chuyên chế trên lý thuyết là người đứng đầu cả nước, bằng đặc quyền cho phép hoặc chấp nhận cho nông dân được hưởng hoa lợi. Như vậy, cùng với những quyền lực khác nhau quốc vương có quyền, tuy rằng thông thường người không sử dụng tới quyền lực này, tùy ý xua đuổi những người giữ đất và giao lại cho ai đó mà quốc vương muốn.

Trong quốc gia Onganda, được tổ chức ở trình độ cao, hình thái sở hữu, cũng giống như vương quốc Dahomay gần gũi với thể chế phong kiến. Chính quốc vương là chủ sở hữu toàn bộ đất nước và có quyền xử lý tùy thích, ngoại trừ những

khu phần mộ của thị tộc thời xa xưa, những khu đất này có thể bị đánh thuế nhưng không thay đổi chủ sở hữu. Quốc vương phân cấp đất đai cho các thủ lĩnh, các vị này đem phân phối cho nông dân, và đáp lại, những người nông dân buộc phải lao động cho họ và phải hoàn thành một thời kỳ nghĩa vụ quân sự. Không thể nào bán được ruộng đất, bởi như vậy là lấn át quyền lực của quốc vương; bản thân những khu phần mộ cũng không được phép chuyển nhượng.

Như vậy, chúng ta thấy rằng ở châu Phi, toàn bộ vấn đề sở hữu ruộng đất có một hình thái khác biệt. Nó gắn liền một cách rối rắm với tính chất và phạm vi quyền lực hoàng gia, quyền lực này đôi khi bóp nghẹt người nông dân đến mức chỉ còn là một nông trại viên bình thường phó mặc trong tay ông chủ. Những yếu tố khác, chắc hẳn cũng có tác động ví như trường hợp tộc người Ewé, ở đó tinh thần tương trợ hữu ái mâu thuẫn với quyền sở hữu cá thể về đất đai. Biết rằng công việc trồng nho thường rất hay giao cho phụ nữ, chúng ta tưởng rằng sẽ thấy nữ giới gắn liền thường xuyên hơn với các quyền về đất đai. Thực tế, người phụ nữ Kikouyou được sở hữu thửa ruộng mà chị ta trồng cây, và ở tộc người Babouka tuy rằng đất đai thuộc về thủ lĩnh nhưng sản phẩm hoa lợi lại thuộc về những phụ nữ trồng cấy. Nhưng những dẫn chứng như vậy là hiếm có; thực tế bản thân người phụ nữ châu Phi thường được coi như một thứ của cải đã làm tổn hại tới khả năng làm chủ sở hữu của chị ta.

Ở châu Đại Dương, những cư dân vùng Mélanésie không bị ảnh hưởng của những hình mẫu Polynésie nhích gần tới trạng thái dân chủ; những người Polynésie vốn đánh giá cao dòng giống quý tộc nhưng ngoại trừ một số nhóm người, còn

thì đã tạo dựng thành những nước cộng hoà quý tộc hơn là thành những quốc gia chuyên chế. Tuy vậy, ở đảo Hawaii và trên một bộ phận đảo Minorésie, một bộ phận dân chúng đã bỏ rap sát đất trước mặt đẳng cấp quý tộc. Những nét khác biệt đó không tránh khỏi phản ánh vào luật lệ về đất đai.

Ở quần đảo Mélanésie nói chung người ta không hề thấy dấu vết của thể chế phong kiến. Thậm chí Codrington còn nêu lên một ví dụ đáng chú ý về những thủ lĩnh không được sở hữu đất đai. Ngay trong tộc người Fidji, ở đó dưới ảnh hưởng của người Polynésie, các thủ lĩnh giữ một địa vị cao trong xã hội, nhưng việc đó hình như chỉ diễn ra trong một số điều kiện nào đó khi người ta tự cảm thấy phải chịu ơn quốc vương về mặt này. Theo Thompson, vị thủ lĩnh với tư cách đại diện cho bộ tộc, cấp ruộng cho những người bỏ trốn cầu xin ông che chở và khoán cống nạp mà thủ lĩnh nhận được lập tức được phân chia cho các thuộc hạ. Nhưng, lợi dụng những đặc lợi mà thủ lĩnh không được uỷ thác lúc ban đầu, ông ta đi tới việc đánh những loại thuế đặc biệt và thậm chí, sửa đổi hình thái sở hữu đầu tiên đến mức ông ta giống như một lãnh chúa thống trị các thuộc hạ khuất phục dưới uy quyền của cá nhân ông ta.

Nói chung, đất đai hoang hoá là tài sản của bộ tộc theo nghĩa là mọi thành viên của bộ tộc có thể chiếm giữ những thửa đất bỏ không, vỡ hoang và trồng cấy. Thổ dân trên các đảo Bank và những đảo và vùng quần đảo láng giềng phân biệt rõ rệt đất đai thừa kế của tổ tiên và đất đai mới khai phá. Loại thứ nhất thuộc về các thị tộc mẫu hệ hoặc ít nhất cũng thuộc các thành viên gia đình bà mẹ. Khi một người đàn ông chết đi, khu vườn của anh ta trở thành tài sản của các cháu con trai bà chị hoặc bà em gái; các cháu này sở hữu chung thửa

vườn, mỗi người chọn lấy một góc để trồng cây, hơn nữa những thửa ruộng do một cá nhân mới khai phá được bằng công sức bản thân thì thuộc sở hữu riêng của người đó và chuyển giao cho các con trai; những anh em trai này không sở hữu chung thửa đất mà mỗi người giành lấy một phần riêng biệt.

Một nét khác biệt rất đáng chú ý về những quyền đối với bất động sản ở châu Đại Dương đó là việc người ta phân biệt rạch ròi giữa cây ăn quả và thửa đất có trồng những cây đó, nét khác biệt đã gây ra khá nhiều sai lầm về phía những người quản lí thuộc địa. Trong tộc người Fidji, trên các đảo Bank và trong một phần xứ Tân Ghi-nê, người trồng trọt có quyền không phải bàn cãi đối với những cây dừa của anh ta cùng những cây có giá trị khác, kể cả trong trường hợp anh ta trồng chúng trên thửa đất của người khác mà không xin phép, tuy rằng nói chung thường là có xin phép và được đồng ý. Vì vậy những người thực dân châu Âu buộc phải đền bù không riêng gì người chủ thửa đất mà còn phải đền bù cho mỗi một thổ dân có sở hữu một gốc cây trên thửa ruộng đất mà họ muốn mua.

Ở Mélanésie người ta không chuyển nhượng đất đai. Trong quốc gia Fidji vùng Rewa, đất đai chuyển dịch bằng 9 kiểu khác nhau, nhưng 6 trong các kiểu đó dự liệu trước những điều khoản đặc biệt để chuộc lại nhờ vào một buổi tế lễ đặc biệt, tài sản không tự động quay trở về với tuyến những chủ sở hữu đầu tiên. Vì vậy, một gia đình có thể dùng một thửa đất làm quà cưới cho con gái, thửa đất này sẽ do anh con rể và các con trai của đôi vợ chồng này sử dụng. Trường hợp không có con trai thừa kế, người cho đất sẽ có một quà tặng riêng để được sở hữu trở lại thửa đất, nhưng suốt thời gian thủ tục đó chưa hoàn tất,

anh con rể và những người thay mặt có thể tùy ý trồng cây hoặc cho phát canh. Không có những điều khoản đặc biệt hạn chế các biện pháp vừa nêu, nhưng nếu gia đình người cho đất để lãng quên vụ việc trải qua 3 hay 4 thế hệ, con cháu người được nhượng đất khi bác bỏ món quà tặng muộn mằn để chuộc lại đất sẽ được sự đồng tình của công chúng.

Quyền sở hữu ruộng đất trong tộc người Fidji thay đổi rất nhiều tùy theo các vùng, và về những gì liên quan đến chế độ cộng sản thì những thông tin của các tác giả đôi khi lại trái ngược nhau. Tuy vậy, rõ ràng là, ít nhất ở một số vùng, tài sản cá thể được thừa nhận. Đó là trường hợp ở Rewa, nhất là ở đó mỗi thửa ruộng có được là nhờ lấn biển hay lấn sông do công sức riêng từng người. Việc đó dẫn tới sự xác lập các quyền sở hữu. Thực ra, hình như cái gọi là chế độ cộng sản trên các đảo Fidji đã nhường bước cho ưu thế của tâm lí trước những quan niệm pháp lí. Thừa đất do một người trồng cấy và cây cối do người đó trồng thuộc về người đó một cách hợp lí, nhưng trong thực tế, những đòi hỏi yêu sách của họ hàng cuối cùng gần như san bằng những lợi lộc người chủ đất thu được với lợi lộc thuộc về họ hàng của người đó.

Chắc rằng không có bất cứ vùng nào của châu Đại Dương mà ở đó các quyền sở hữu cá thể theo đúng như quan niệm của chúng ta, lại có bước phát triển rộng lớn hơn là ở vùng quần đảo trong eo biển Torrès. Mỗi tảng đá, phát canh các khu vườn đã được nhận lúa, hoa quả đầu mùa coi như khoản tiền thuê. Trái ngược với tập tục hết sức phổ biến trong các tộc người nguyên thủy / người ta được phép chuyển nhượng đất đai và giao lại theo di chúc. Một ông bố do tức giận / có thể tức bỏ quyền thừa kế của con cái / hoặc tùy theo ý mình phân chia đất

đai cho chúng; điều này chứng minh rất rõ ràng ngay từ khi sinh ra, người ta chấp nhận không có quyền sở hữu tuyệt đối đối với đất đai, cũng chẳng có quyền sở hữu chung, dù cho những quyền đó do bố mẹ thực hiện.

Hệ thống những đẳng cấp có hiệu lực trên các đảo Marshall hình thành bức tranh đối nghịch rõ nét với các chính quyền dân chủ vùng quần đảo Mélanésie. Ở đây tầng lớp quý tộc thượng đẳng và hạ đẳng chiếm ưu thế không phải bàn cãi, họ hoàn toàn coi khinh những người nông nô bình dân, và chỉ cấp cho tầng lớp thị dân "thủ công nghiệp" những khu phong điền theo kiểu phong kiến để tỏ lòng tri ngộ về sự phục vụ trung thành của họ. Như vậy là chỉ có đẳng cấp hạn chế những quý tộc có nguồn gốc từ thừa kế hoặc do chinh phục; một quý tộc có thể tùy ý bán hoặc cấp đất thuộc quyền sở hữu, nhưng các thủ lĩnh ở cấp cao hơn. Đất đai do các nông nô cày cấy, họ hoàn toàn khuất phục ý thích của các ông chủ sống bám vào họ, và ngoài ra còn đòi hỏi một khoản cống nạp hàng năm.

Mặt khác, ở Nouvelle Zélande, chúng ta thấy một sự bình đẳng chính trị toàn diện, đi đôi với niềm tôn kính sâu sắc đối với tầng lớp quý tộc. Khối dân chúng đông đảo bao gồm những người mà ta có thể gọi là những chủ đất quý phái, vị trí của những người này trong nội bộ bộ tộc không xuống thấp đến trạng thái hạ đẳng là nét đặc trưng của những người nông nô trên quần đảo Micronésie. Chúng ta không hiểu thật rõ ràng về những lợi ích cụ thể của các thủ lĩnh và những người khác. Những quyền tập thể và cá thể song song tồn tại theo một dạng đôi khi đáng ngạc nhiên. Nói chung, hình như những quyền của cộng đồng liên quan đến vùng đất của bộ tộc còn chưa được chiếm lĩnh dứt khoát; nhưng ngay sau khi một người

đánh dấu sở hữu vào một gốc cây mà anh ta tính sẽ dùng để đóng một con thuyền, danh hiệu sở hữu của người đó được thừa nhận dứt khoát. Trái ngược với cư dân châu Úc, những người Maori áp dụng nguyên tắc đất đai của kẻ thua trận thuộc về người thắng trận; số đất đai này thực tế được coi như một dạng đền bù cho những tổn thất sinh mạng của người đi chinh phục. Ruộng đất liệu có được sở hữu theo kiểu phong kiến? Chúng ta không trả lời được. Sự quý trọng dành cho các thủ lĩnh và điều thực tế là các vùng đất không thuộc về ai cả được chia nhỏ tùy theo ý muốn của các thủ lĩnh, hình như chỉ ra rằng xứ sở bị chinh phục cũng được phân chia theo thể chế phong kiến. Ngoài ra, chúng ta không phải không biết rằng bất cứ ai cũng có thể giành được đặc quyền chủ sở hữu đối với những đất đai chiếm được của kẻ thù bằng việc khai khẩn số đất đai đó và sở hữu toàn bộ vùng đất mà người đó vượt qua trước khi gặp một đối thủ thực dân. Chỉ cần người đó cắm sâu ngọn giáo xuống đất để đánh dấu là dải đất đó thuộc về mình. Lẽ tự nhiên, có thể những cuộc viễn chinh thám sát đó nằm trong số những đặc quyền của các nhà quý tộc.

Ngoài việc chinh phục và hưởng thừa kế, người ta có thể trở thành chủ sở hữu bằng nhiều cách khác nhau. Những vụ đòi lại đất đai dựa trên cơ sở là tổ tiên của người thừa kiện đã được chôn cất trên mảnh đất tranh chấp, rằng bản thân người ấy được cất rón ở ngay nơi đó, rằng anh ta đã bị thương hoặc bị nguyên rủa và vân vân... Vậy là những khái niệm tôn giáo hoặc thậm chí cả những luận cứ tùy hứng có thể ảnh hưởng tới luật đất đai của nền văn minh khá phức tạp đó. Tuy rằng người Maori phần lớn làm nghề trồng trọt, đất đai đối với họ là cả một loạt giá trị kinh tế; các cá nhân và các gia đình có những đặc quyền khác nhau. Số này có quyền tìm kiếm một điểm nào

đó có vỏ ốc hoặc có vũng nước; một người khác có độc quyền săn bắn chim chóc trong một số địa điểm. Đặc-biệt đáng chú ý để ghi nhận sự có mặt của quyền thừa kế tức thì, đa dạng: đôi khi trong cùng một khu đất một gia đình được quyền đào bới tìm rễ cây dương xỉ trong khi một gia đình khác lao vào việc săn bắt chuột.

Ở đảo Samoa, những điều kiện chính trị có đôi nét giống những điều kiện ở Nouvelle Zelande. Lượng ít ỏi mà chúng ta biết được về cách thức người ta sở hữu ruộng đất cũng đủ khẳng định vấn đề. Mỗi khu vực bảo vệ đường biên giới của mình chống lại sự xâm lấn của những thực dân nước ngoài. Ở bên trong mỗi khu vực, các gia đình cá thể, do các chủ gia đình đại diện được sở hữu ruộng đất riêng rẽ. Người chủ gia đình, tuy rằng giữ vị trí bề trên cũng không thể chuyển nhượng ruộng đất nếu không hỏi ý kiến họ hàng; nếu ông ta bỏ qua việc đó, họ hàng sẽ phế truất người điều hành độc đoán vì liên quan đến cái mà quả thật người ta coi như tài sản của cả gia đình.

Để nêu thêm những dẫn chứng cuối cùng về những hình thái sở hữu đất đai trong các tộc người nguyên thủy, quyền sở hữu chung của gia đình cũng là nét đặc trưng rõ rệt của luật lệ đối với bất động sản trong tộc người Ifugao ở phía bắc đảo Lugon. Chính là với họ, hơn là với bất cứ tộc nào khác, ta có thể áp dụng tiên đề của ngài Henry Maine, theo tiên đề này, tính cá thể trong các dân tộc nguyên thủy bị chìm lấp trong vấn đề gia đình; trong trường hợp này gia đình bao gồm họ hàng bên ngoại và bên nội. Những ruộng lúa nước và trong chừng mực nào đó, những khu rừng nằm trong tay những nhà quản lí đúng hơn là những chủ sở hữu đích thực. Theo Barton, "những chủ nhân sở hữu, hoặc đúng hơn nữa, những người

chiếm giữ ruộng đất một cách tạm thời, ngắn hạn, trong thời gian không đáng kể nếu so sánh với những thập kỷ và có thể là những thế kỷ đã trôi qua kể từ khi thừa ruộng hoặc đồ vật được bàn tới đã trở thành tài sản của gia đình". Khi chỉ còn một thừa ruộng dành cho một số đông người thừa kế, người ta cho rằng việc nên lựa chọn việc gia đình được đại diện bởi một cá nhân duy nhất nhưng có sức mạnh, người này sẽ nâng đỡ những thành viên khác trong nhóm còn hơn là chia ruộng đất thành những mảnh nhỏ giao cho những người không có ảnh hưởng trong cộng đồng. Với tư cách là người quản lí, người được giao thừa đất trên danh nghĩa không thể tùy ý xử lí ruộng đất mà phải hỏi ý kiến họ hàng trước đã. Việc chuyển nhượng chỉ có thể xảy ra, dưới tác động của một nhu cầu cấp bách, ví như việc bắt buộc phải có một lễ hiến sinh để cầu xin cho một thành viên nào đó trong gia đình bị ốm thập tử nhất sinh có thể khỏi bệnh; và việc chuyển nhượng tài sản lúc đó sẽ được tổ chức với mức độ trọng thể mà khi bán các tài sản cá nhân không bao giờ đạt tới.

Ruộng đất có thể rời khỏi gia đình bằng 2 phương thức: hoặc bán đi, hoặc phát canh. Nếu một chủ ruộng đất cần vay một món tiền, ví dụ để trang trải các chi phí của lễ tang, người đó có thể thế chấp thừa ruộng lúa nước cho chủ nợ; người này sẽ gieo cấy và gặt hái cho đến khi khoản vay mượn được hoàn trả. Thông thường, khi khoản vay được trả đủ (nói chung, tương đương một nửa giá trị của thừa ruộng), ruộng đất trở về sở hữu của người vay nợ với điều khoản ngoại trừ là người chủ nợ sẽ giữ cho đến khi thu hoạch xong. Người chủ nợ, đến lượt mình có thể phát canh thừa ruộng nhưng không bao giờ để lấy số tiền lớn hơn món tiền bán thân người đó đã ứng trước, theo cách thức để khi khoản nợ được hoàn trả, thừa ruộng dứt khoát

trở về sở hữu của người chủ đầu tiên mà không có ai có thể bắt bẻ. Việc thế chấp diễn ra trước một nhân chứng cũng là người đã môi giới vụ việc; khoản tiền hoa hồng của người môi giới phải được người chủ nợ ứng trước nhưng phải được hoàn trả cùng lúc với khoản tiền vay.

Khi có việc bán ruộng đất, nghi lễ trang trọng hơn rất nhiều. Giá tiền được chia ra thành mười phần, mỗi phần tiền được tượng trưng thành một khắc trên một chiếc gậy hoặc một nút thắt trên một sợi dây. Hai lần trả đầu tiên là hai khoản lớn nhất và phải được thực hiện trong thời hạn ấn định, trong khi thời hạn của những lần trả khác có thể được thực hiện không xác định cụ thể. Việc giao tài sản không thể thiếu một lễ hội; mặt khác vì rằng đoạn mở đầu bữa tiệc giải thoát người mua đất khỏi bị ràng buộc liên quan đến các món tiền trả về sau, người này đôi khi tìm mẹo lăm cho người bán đất bị lôi kéo đến một bữa tiệc sớm hơn dự định.

Nếu người chủ đất từ bỏ một thửa ruộng, và thửa ruộng đó được một người khác tiếp nhận, trồng cấy mà người giữ đất theo quyền thừa kế không có ý kiến can thiệp, người này sẽ mất hết mọi chủ quyền với thửa ruộng trong một thời hạn tương đương thời hạn mà anh ta không khai thác thửa ruộng. Khi đến thời hạn chấm dứt, người chủ đầu tiên được sở hữu lại thửa ruộng; nếu anh ta muốn được sở hữu sớm hơn, thì bắt buộc phải chuộc lại.

Việc nghiên cứu những hình thái sở hữu đất đai khác nhau, được mô tả trong suốt những trang sách vừa qua, đã tạo dựng một cách không thể bác bỏ sự tồn tại trong cư dân nguyên thủy kiểu sở hữu chung đã gây ra biết bao ấn tượng đối với ngài Henry Maine. Nhưng là sai lầm nếu cho rằng những chủ sở

hữu chung luôn luôn hợp thành một đơn vị xã hội theo kiểu cố định. Ngoài khu vực bộ tộc nói chung, chúng ta chỉ thấy có sở hữu cộng đồng trong những trường hợp hết sức đặc biệt khi mà một thị tộc đồng huyết được định cư và như vậy hòa lẫn với công xã. Thường diễn ra nhiều hơn, là những quyền lợi của chủ sở hữu được phân chia giữa các phường hội theo kiểu khác biệt, các nhóm họ gần, đơn tuyến ví dụ như ở tộc người Ewé, hoặc song tuyến hình như là trường hợp của người Ifugao. Điều này cho phép nói rằng chế độ cộng sản về đất đai không tồn tại trong vấn đề liên quan đến nhóm người theo địa phương, mà chỉ là trong nội bộ một nhóm hết sức hạn chế bao gồm họ hàng đích thực. Ngoài ra, quyền sở hữu chung tuy có nhiều nhưng không phải là phổ biến mọi nơi. Chúng ta cũng thấy những quyền sở hữu cá thể, như ở Réwa và trên eo biển Torrès, hơn nữa, đôi khi diễn ra, ví như trường hợp những bãi chôn thối của người Kirghiz, chế độ cộng sản và chế độ cá thể cùng tồn tại. Công việc thuộc về những ai tin vào một trạng thái phổ cập của sở hữu cộng đồng có trước quyền sở hữu cá thể về ruộng đất phải cung cấp dẫn chứng cho những điều khẳng định của họ. Trách nhiệm của họ phải chỉ cho chúng ta thấy là đất đai xưa kia thuộc sở hữu cộng đồng trong eo biển Torrès, rằng tộc người Algon Kin, vào thời điểm lịch sử nào đó của họ, không biết đến những bãi săn bắn cá thể hoặc rằng, suốt một thời kỳ cụ thể, những người Vedda không biết đến quyền sở hữu cá thể.

May thay, không cần thiết phải bằng lòng với thái độ của chủ nghĩa hoài nghi. Những cuộc nghiên cứu của Baden - Powell về Ấn Độ cho phép chúng ta mở cuộc tấn công và chứng minh rằng, hoàn toàn có khả năng, vùng đất này đã được chứng kiến một bước tiến triển của luật đất đai đối nghịch hẳn

với luật đất đai mà các nhà lý thuyết và xã hội học giả định một cách đại dột. Baden - Powell nhắc nhở rằng khu đất thuộc sở hữu chung của các làng xã không bằng một nửa khu đất ở đó quyền sở hữu cá thể chiếm ưu thế. Hơn nữa, hình thái sở hữu cá thể phần lớn gặp thấy rõ ràng ở những đám cư dân trình độ văn minh cổ sơ hơn.

Những người Kandh vùng Orissa, cho chúng ta một dẫn chứng về vấn đề này mà ta không nên bỏ qua. Ở đây, chính người chủ gia đình được sở hữu ngôi nhà ở và khoảng đất đai phụ thuộc. Các em trai sau khi cưới vợ tiếp tục sống chung với bố mẹ đẻ, nhưng không được sở hữu gì cả cho đến khi ông bố qua đời; lúc này tài sản được chia đều giữa họ với nhau. Người ta không phát hiện một dấu vết nào về quyền sở hữu cộng đồng cũng không có chuyện phân chia khu đất của làng thành từng lô cho các gia đình. Mỗi gia đình, tùy theo nhu cầu của chính mình, khai phá và chiếm giữ một phần đất trên dải rừng rộng lớn. Một khi được chiếm hữu cách như vậy, đất đai trở thành một tài sản có thể chuyển giao, có thể mua bán. Cùng với kiểu sở hữu cá thể đó của những thổ dân làm nghề trồng cây, ở một số địa phương có thêm nguyên lý sở hữu công cộng của cả làng; lúc đó thường xảy ra việc một nhóm người đi chinh phục không làm nghề trồng cây chiếm giữ ruộng đất và giáng cấp những người chủ đất đầu tiên xuống hàng ngũ những chủ trại linh canh đơn thuần. Trong những trường hợp như vậy, những chủ đất hợp thành một phường hội chủ sở hữu khu đất của làng và giải rừng rú phụ thuộc, tất cả hình thành một đơn vị ruộng đất. Các phần đất được giao hoặc theo tỷ lệ các cá nhân, mỗi gia đình được nhận một phần tỷ lệ thuận với số người của mình, hoặc là những phần đất tổ tiên để lại được đánh giá tùy theo phả hệ ví dụ như đến mức là người thừa kế duy nhất của

người được uỷ thác đầu tiên được sở hữu thửa đất rộng hơn thửa đất phân cho mỗi một người trong số 3 người thừa kế. Baden - Powell tuyên bố: Không có quyền sở hữu chung đất đai, theo đúng nghĩa của từ này, giành cho một nhóm người quan trọng nào đó, tuy rằng người ta phát hiện có một hàm ý nào đó về họ hàng và nghĩa vụ phải tương trợ lẫn nhau; quyền đồng sở hữu không bao giờ vượt quá một cấp độ họ hàng nào đó. Điều kết luận của ông cũng quan trọng: trong những trường hợp chế độ đồng sở hữu chiếm ưu thế, chế độ đó không phải "có ngay từ đầu mà là kết quả của một danh hiệu sở hữu duy nhất và có trước, giành cho người sáng lập hoặc người được uỷ thác v. v... của làng; chế độ đồng sở hữu chỉ là kết quả của việc kế thừa từ nhiều người (theo những phần đất của tổ tiên) tới một người sáng lập duy nhất".

Như vậy, việc nghiên cứu sâu sắc một vùng đất duy nhất nhưng rộng lớn dẫn tới việc tái tạo lịch sử trực tiếp mâu thuẫn với lý thuyết về chế độ sở hữu cộng đồng nguyên thủy. Trạng thái vừa nêu không có vẻ gì là phổ biến ở mọi nơi mà đúng hơn nó biểu hiện một trường hợp hết sức đặc hữu, một bước phát triển muộn màng hơn là sơ khai.

CÁC ĐỘNG SẢN

Luật lệ nguyên thủy liên quan đến quyền sở hữu động sản đơn giản hơn rất nhiều những luật lệ điều hành những bất động sản, và vì vậy có thể được phân tích ngắn gọn hơn. Nói chung, tính chất đơn thuần cá thể của những danh hiệu sở hữu bộc lộ rõ hơn và nhiều hơn là trường hợp về đất đai. Chế độ cộng sản, đối với những gì liên quan đến các khu trồng trọt, rất có thể đi

đôi với một chế độ cá thể đầy đủ đối với những gì là động sản. Cùng với những nhận xét khác, nhận xét này áp dụng với tộc người Bakairi, ở đó, mỗi người đàn ông mỗi người đàn bà có của cải riêng. Điều đặc biệt đáng chú ý là quyền sở hữu của phụ nữ không phải bàn cãi kể cả khi họ giữ một vị trí thấp kém rõ rệt. Một phụ nữ Ewé được chồng mua về và được coi là không có khả năng thừa kế ruộng đất, nhưng chị ta vẫn có thể được sở hữu các bất động sản ví như đàn dê hoặc đàn gia cầm mà chị ta tự làm ra. Cũng không kém phần đáng chú ý là đôi khi ngay đến những quyền sở hữu cá nhân của đứa con cũng được coi là bất khả xâm phạm. Trong một khu bảo tồn Paviotso ở Nevada có một lần tôi đã hỏi mua một tấm chăn thuộc về một bé trai. Bố mẹ chú bé không những đi hỏi ý kiến chú bé với tư cách là chủ sở hữu hợp pháp của đồ vật, mà còn kiên quyết không bằng lòng với giá tiền rẻ đến mức nực cười do chú bé ấn định, và để cho thật công bằng tôi tự thấy bắt buộc phải trả giá cao hơn. Schmidt đã tiến hành một thực nghiệm tương tự ở Brasil khi thử hỏi mua chiếc chiếu cói của một bé trai 11 tuổi mà người bố từ chối không bán nếu không được chú bé đồng ý. Danh hiệu sở hữu các động sản thường xuất phát từ cơ sở công sức của cá nhân; đó chính là điều giải thích rằng phụ nữ thường xuyên được sở hữu nhiều đồ gốm do họ chế tác. Một nguyên tắc khác liên quan đến cái mà người ta gọi là việc sử dụng hữu hiệu. Mỗi người Youkaghir là chủ sở hữu quần áo của mình, đối với thợ săn là khẩu súng, đối với phụ nữ là bộ đồ khâu vá của chị ta. Dù sao, bản thân khái niệm này có thể dẫn đến một quan niệm về quyền sở hữu tập thể hơn là sở hữu cá thể. Những người Youkaghir coi những chiếc thuyền, những ngôi nhà, những văng lưới là tài sản của cả gia đình. Nhưng có tình trạng xảy ra là những nguyên tắc đó thông dụng đến như

vậy lại không hề phù hợp với cấu trúc chính trị của xã hội. Khi hệ thống các đẳng cấp đạt tới mức cứng rắn đặc trưng của các đạo Marahall, người lao động bị phó mặc hoàn toàn trong tay ông chủ, ông này có thể chiếm đoạt không những sản phẩm của nghề trồng nho của người lao động, mà cả những động sản của người đó. Trong trường hợp này, tổ chức xã hội du nhập một kiểu sở hữu đặc biệt: những người nông nô hoặc nô lệ mà chúng ta sẽ nghiên cứu địa vị của họ sau này. Trên vùng bờ biển tây Phi, thân phận nô lệ có thể mang tính tạm thời, người nô lệ nộp khoán thế chấp hoặc khoán bảo lãnh để thanh toán các món nợ.

Gia súc là một loại động sản khác. Trong những cư dân chăn nuôi, những đàn gia súc tạo thành hình thái duy nhất hoặc ít nhất là hình thái chủ yếu của tài sản, phương tiện để cưới vợ hoặc để có uy tín xã hội. Ý nghĩa của những quyền sở hữu cá thể trong đám cư dân này sẽ rất rõ nét, điều đó được thói quen đánh dấu đàn gia súc mà những người Tchouktche, những người Kirghiz hoặc những người Massai áp dụng chứng thực là đúng. Trong những cư dân chủ yếu làm nghề chăn nuôi, quyền sở hữu cá thể được khẳng định mạnh mẽ, đôi khi thậm chí đi ngược lại những đòi hỏi của các gia đình. Một ông lão Massai có thể chia một phần đàn gia súc cho các bà vợ; bù đắp lại công lao của họ chăm sóc đàn gia súc, các bà vợ được hưởng hoa lợi nhưng đàn gia súc vẫn là tài sản của ông chồng. Chỉ khi nào người vợ có một con trai từ 10 đến 12 tuổi mà không phải chăn dắt đàn gia súc của ông bố thì đứa con trai đó trở thành chủ sở hữu của đàn gia súc riêng; dù sao, người mẹ và đứa con trai lúc đó rời bỏ khu bãi có rào kín và dựng lên một bãi rào nhỏ hơn, cách xa nhiều cây số cốt để những đàn gia súc của ông bố và con trai không nhập lẫn vào nhau, làm

thiệt hại cho ông bố. Người Tchouktche bị nghèo đi vì mất những con vật đã thuần dưỡng có thể, quả vậy, nhờ tới sự giúp đỡ của anh em trai hoặc anh em họ để có thể tiếp tục công việc chăn nuôi tuần lộc, nhưng lời thỉnh cầu này chỉ mang tính tâm lí và không chính thức; một lão mục đồng bảo vệ chặt chẽ quyền sở hữu của mình, kể cả chống lại sự vi phạm của các con trai.

Tóm lại, đối với những gì liên quan đến các động sản, quyền sở hữu cá thể chiếm ưu thế.

TÀI SẢN PHI VẬT CHẤT

Trái ngược với điều mà người ta giả định, khái niệm về quyền đăng kí hoặc về quyền tác giả rất phát triển trong các tầng lớp hạ đẳng của nền văn minh, và sức mạnh của khái niệm đó, trong một số dân tộc, khiến cho giáo lí về một chế độ cộng sản nguyên thủy phổ biến trở nên mơ hồ rõ rệt. Nếu các tác giả xưa kia không đánh giá đúng mức tầm quan trọng của hiện tượng này, đó là vì có định kiến duy lí chủ nghĩa đã làm thất bại mọi cuộc điều tra lịch sử. Đối với những đầu óc thẩm nhuần bầu không khí của một thời đại công nghiệp, thật khó mà công nhận rằng những đặc quyền không mang lại rõ rệt một lợi nhuận hữu ích nào lại có thể được đánh giá cao và đôi khi rõ ràng được coi là những của cải.

Ngay cả tại một địa điểm cũng tầm thường như trên các đảo Andaman, chúng ta thấy có những quyền được sử dụng tuyệt đối mà hoàn toàn không có mục tiêu vật chất. Thực tế này càng đáng chú ý hơn, khi mà đối với những gì liên quan đến các dụng cụ bếp núc chẳng hạn những cư dân trên các đảo

này, trái lại biểu thị một tâm lí hào phóng gắn với chế độ công sản: "Những quyền sở hữu tài sản riêng thu hẹp trong việc ngăn cấm chiếm dụng không xin phép, hoặc mang theo đi xa một khoảng cách nào đó mọi đồ đạc của một người bạn hay của một láng giềng". Tuy nhiên, tính hào phóng này không mở rộng tới các bài hát sáng tác nhân một cuộc hội họp công cộng. Một bài hát thành công có thể được hát lại trong các buổi hội họp ít quan trọng nhưng dù cho bài hát đó nổi tiếng đến đâu, không một ai có quyền được hát khi không có mặt người sáng tác.

Những người Koriak tin rằng dòng chảy của các biến động có thể được thay đổi nhờ những công thức thần bí có tác dụng chữa khỏi người bệnh, trừ đuổi ma quỷ, mang lại vận may cho những người chơi bạc và làm cho bùa mê có hiệu lực. Nguồn gốc của tất cả những câu thần chú đó ngược trở về tận đấng Sáng tạo. Ngày nay, các bà già biết được những câu thần chú đó và giữ tuyệt đối bí mật; người ta tin rằng, quả vậy nếu tiết lộ công thức sẽ làm mất hết sức mạnh tác động của nó. Khi một trong những bà già nắm giữ các công thức đọc một câu thần chú, bà ta sẽ được thưởng những bánh chè ép khô, nhiều gói thuốc lá hoặc một con tuần lộc. "Khi một phụ nữ bán một câu thần chú, bà ta phải hứa là bán trọn vẹn câu đó và người có được nó trở thành người sở hữu độc nhất quyền lực thần bí của nó".

Trên một trong những đảo vùng eo biển Torrès phía đông, Haddon đã phát hiện được những khái niệm sở hữu khác biệt gắn liền với những truyền thuyết địa phương: các thông tin viên ở đó miễn cưỡng kể lại những câu chuyện liên quan đến một địa phương khác. Rất nhiều các nhà dân tộc học đã tiến

hành thể nghiệm như vậy trong các thổ dân vùng Bắc Mỹ. Những người Kai còn cung cấp cho chúng ta những ví dụ khác. Ở những người này, ví như trong đám người Andaman, nhà thơ là chủ nhân tuyệt đối sáng tác của mình. Không một ai có thể ngâm bài thơ đó nếu không được nhà thơ đồng ý và không phải là nhà thơ cho không quyền ưu tiên đó. Họ cũng đồng thời là chủ sở hữu các công thức thần bí; người nào dạy lại một công thức sẽ được học trò thù lao. Cũng như vậy, một số những bức tranh điêu khắc chỉ được sao chép lại nếu có phép đặc biệt. Bản thân những tên gọi cá nhân, trong một nghĩa nào đó, cũng là một dạng tài sản có đăng kí: một thanh niên muốn lấy tên của người khác làm tên mình, phải có tặng vật cho người cùng tên cao tuổi hơn, coi như món quà hoà giải.

Trong đám thổ dân xứ Colombie thuộc Anh, những người Nutka khiến ta phải chú ý do số lượng và tính đa dạng của các tài sản phi vật chất của họ. Theo những thông tin mà Sapir sẵn sàng chia sẻ với chúng ta hình như ở tộc người này, những quyền đăng kí chia thành 2 loại: một số quyền mà người ta gọi là *topati* và bắt buộc chuyển từ ông bố sang anh em trai cả và những quyền mà một ông bố có thể hoặc không chuyển giao cho con trai. Như vậy, một đặc quyền ví như việc hiểu biết truyền thuyết của gia đình, không thể nào không cho anh con cả nắm được, bởi lẽ sự ra đời của anh ta đã cho anh ta có quyền ấy. mặt khác, có thể có chuyện một ông bố giữ riêng cho mình bí quyết quen thuộc để phóng lao bắt cá; nếu ông ta thấy con trai mình không xứng đáng được biết, ông ta sẽ không hướng dẫn các điều cần thiết cho con. Số lượng *topati* là hết sức lớn. Sau đây là một số những việc chỉ định bao gồm không chỉ là tên bản thân người chủ sở hữu đó mà còn cả những tên mà với tư cách một độc quyền người chủ sở hữu áp

đặt cho các nô lệ, những ngôi nhà, những chiếc xuồng hoặc những ngọn lao của anh ta, độc quyền về một số hoa tiết khắc trên các cột gỗ thờ người chết hoặc vật thờ tổ; đặc quyền được hát một số bài hát, kể cả những bài hát ru, và thực hành một số điệu nhảy; và còn rất nhiều điều khác nữa. Một số trong những đặc quyền đó mang tính chất đặc biệt đến ngạc nhiên. Ví dụ, trong lễ nghi Chó Sói, việc tô màu và trang điểm đặc biệt của những người làm lễ nào đó là dấu hiệu đăng kí cha truyền con nối của cá nhân người tổ chức lễ hội; quyền được đặt chiếc bẫy sập để bắt được những hiện thân của Thần Chó Sói gắn liền với gia đình nào đó; ngay cả với người diễn viên đi khắp khênh và hét hú theo kiểu nào đó được phép làm như vậy là do một đặc quyền mà người đó được thừa kế. Nét đáng chú ý này cũng áp dụng với các bài thánh ca, mà người ta hát trong những dịp đặc biệt với lễ hội trao dây thông lọng cho những người mới vào nghề với những nhịp trống đánh to và dồn dập đánh dấu một vài điểm nút nào đó của vở kịch, với việc đội da gấu vào một thời điểm khác, với quyền được bôi đen mặt của tất cả đám khán giả. Những lễ hội khác được đánh dấu bởi những trò diễn tương tự của những topati, vì vậy trong ngày hội đồng trình của các thiếu nữ, quyền được tiếp nhận bó đuốc lễ được duy trì triệt để và được chuyển giao như một đặc quyền thừa kế.

Trong khi những người Nutka nhấn mạnh tính thừa kế của những hình thái khác nhau của sở hữu phi vật chất, cũng có nghĩa là biến những đặc quyền đó thành sở hữu chung của một nhóm người, tính cá thể của những tài sản phi vật chất nói chung sâu sắc hơn rất nhiều trong các thổ dân vùng Đồng cỏ. Để hiểu tường tận những hiện tượng thu lượm được trong vùng này, chúng ta phải tạm thời rời bỏ phạm vi các sự kiện đơn thuần xã hội học và bước vào lĩnh vực các tín điều tôn giáo.

Điểm then chốt của tôn giáo trong các thổ dân vùng Đông có bao gồm những quan niệm và hành vi gắn liền với những ảo ảnh. Đôi khi, ngoài ý muốn, những ảo ảnh này tới thăm con người may mắn được các thần linh ban thưởng, nhưng thường diễn ra nhiều hơn là những giấc mộng xuất hiện dễ dàng sau cơn đói bụng nhiều ngày trên đỉnh một ngọn đồi cô tịch. Nội dung khám phá được nhiều khi quyết định cả cuộc đời của người may mắn có được giấc ảo mộng. Nếu trong mộng, anh ta gặp một con bò rừng mách cho anh ta biết cách dùng một hỗn hợp nào đó những rễ cây để chữa các vết thương, anh ta bèn làm nghề chữa bệnh, và công việc có hiệu quả sẽ mang tới cho anh ta vinh quang và giàu có. Nếu anh ta được hướng dẫn cách tổ chức một hội nhảy múa cùng một số bài hát và những biểu thị, thì về sau anh ta trở thành người sáng lập ra một tổ chức như vậy. Nhờ đó mà có uy tín lớn lao và có thể có cả những lợi lộc khác. Nếu anh ta thấy một kỵ sĩ mang chiếc khiên có trang trí theo kiểu nào đó và nguyên lành bước ra khỏi trận chiến, từ lúc đó anh ta đầy niềm tự tin và trở nên nổi danh về tính gan dạ và quả cảm.

Tuy nhiên, những ảo mộng có thể mở rộng những khám phá tốt phúc tới những cá nhân khác những người chưa từng mạo hiểm đi tìm một cuộc khám phá hoặc đã thử làm, nhưng chưa đạt được những ân sủng của thần kinh. Vì vậy, dẫn đến tình huống họ cùng chia sẻ phúc lành, không chỉ theo cách gián tiếp ví như là những con bệnh được một người có ảo mộng chữa khỏi, hay như những thành viên tham dự một điệu nhảy mới, chia sẻ phúc lành theo cách trọn vẹn và tựa như chính bản thân họ đã được ban phước lành về tinh thần. Có khả năng làm được điều này do thực tế là những đặc quyền được một thần linh ban phát tỏ ra có thể chuyển giao được; và quan niệm này

cùng với khái niệm bổ sung thêm về việc có thể chuyển nhượng ảo ảnh qua mua bán, trở thành một nguồn kiếm lời của người có ảo mộng.

Vì sao một số trong những quyền đó được coi trọng khác nhau tùy theo các bộ tộc? Không hơn gì trong trường hợp những người Nutka, lời giải đáp không dễ dàng. Điều quan trọng là các quyền đó nói chung được đánh giá cao và cũng có thêm địa vị xã hội của từng chủ sở hữu. Không một ai liều lĩnh đi bắt bẻ chủ nhân về các quyền như vậy; và người nào muốn chia sẻ một trong những quyền đó hoặc mua lại toàn bộ cái quyền như vậy thì vì mục đích đó phải hy sinh những của cải có một giá trị mà chúng ta cho là quá cao đến mức phi lí. Không thể có chuyện chuyển giao bằng quà tặng, kể cả khi hai bên có mối quan hệ họ hàng chặt chẽ nhất. Tôi quen biết một người Crow đã mua lại của chính bà mẹ đẻ quyền được sử dụng một kiểu trang trí lễ hội và những "hộp cúng" của những người Hidatsa bao giờ cũng nảy sinh từ những ảo ảnh xa xưa và được thừa kế trong một số gia đình, tuy nhiên phải là đồ vật được chuyển tiếp từ bố đẻ sang con trai. Trong rất nhiều trường hợp, cũng như trong trường hợp vừa nêu, bản thân những đồ vật ví như tàu thuốc, lông chim hoặc chuỗi nhạc có thể được chuyển giao, nhưng chúng không phải là vật chủ yếu được tạo ra một cách cố định bởi đặc quyền phi vật chất và những chỉ dẫn gắn liền với đặc quyền đó, liên quan đến bài hát, đến cung cách nâng lên hạ xuống đồ vật thờ cúng, và liên quan tới những điều cấm kị gắn chặt với các quyền lợi của người có ảo mộng. Do nguyên nhân đồ vật thể hiện ít có ý nghĩa cho nên có thể thay thế nó bằng một đồ vật mô phỏng thông thường do người muốn mua cung cấp. Không quan trọng việc người này nhận từ người bán một chiếc chân thỏ, một tấm da lông chồn

hoặc một lông chim đại bàng hoặc tự bán thân mình kiếm được những thứ đó điều anh ta mua đó là việc cho phép sử dụng phối hợp một số đồ vật với những bài hát hoặc một hoạt động nào đó. Dù sao, người mua qua đây cũng bảo đảm tuân thủ các nghĩa vụ và các qui tắc xứ thế nảy sinh từ việc mua bán này.

Những qui định liên quan đến những đặc quyền khác nhau trong cúng lễ lẽ dĩ nhiên có thay đổi. Khi thì người bán không chuyển nhượng toàn bộ tài sản của mình, mà chỉ cho phép người mua được cùng hưởng lợi lộc đôi khi với điều khoản ngoại trừ rằng chính bản thân người bán chỉ còn được phép sử dụng 4 lần quyền lực của mình, lần thứ tư là hết hiệu lực; khi thì người mua nhận được trọn vẹn những đặc quyền được bàn tới, một lần chuyển giao duy nhất đủ để thay đổi người chủ sở hữu.

Chính phần lớn qua những dẫn chứng cụ thể mà những nguyên tắc chung đó trở nên dễ hiểu. Tôi chọn 2 trường hợp: quyền được trồng cây thuốc lá thánh trong tộc người Crow, và việc mua danh hiệu thành viên của một tổ chức quân sự ở những người Hidatsa.

Để đảm bảo có quyền được tham gia vào việc trồng cây thuốc lá thánh, cần thiết phải trở thành một thành viên am hiểu của thuốc lá, được thừa nhận là "con trai". Điều này làm cho tính chất cá thể của lễ hội nổi rõ. Không ai có thể tự cho mình gia nhập hội; người mới vào nghề phải có sự bảo trợ của một người đỡ đầu, bản thân người này cũng được một người bảo lãnh giới thiệu cũng như người sáng lập hội do một ông thánh điều khiển, ra lệnh cho người đó phải trồng cây thuốc lá, vì lợi ích tối cao của bộ tộc mình. Việc tất cả một nhóm người cùng chia nhau đặc quyền đó, theo quan điểm của những người

Crow, là hoàn toàn đột xuất, chúng là do tình cờ mà trong trường hợp mệnh lệnh này chẳng hạn, những ai tìm ra được "nghề thuốc" của cây thuốc lá đã chứng tỏ có tinh thần đoàn kết tương trợ cao hơn những ai đi mua cũng nghề thuốc, và về sau, họ cũng họp nhau thành một hội, thay vì vẫn là những cá nhân không có tính tổ chức, và được hưởng những đặc quyền tương tự. Ngoài quyền được trồng cây Thuốc lá, người mới vào nghề biết được một vài phương thuốc chữa bệnh mà anh ta có thể lựa chọn trong số những phương thuốc do bộ phận của cái Hội đã tiếp nhận anh ta giới thiệu. Hơn nữa, có nhiều quyền lợi đặc biệt gần giống những quyền lợi của những người Nutka, nhưng khác ở chỗ những quyền lợi đó không được thừa kế. Mỗi đồ vật của nghề thuốc và mỗi đặc quyền được trả tiền tách bạch. Vì vậy một phụ nữ tên là "Chặt đứt con lừa bị cột" đổi một con ngựa lấy một túi thuốc lá, một con ngựa khác lấy những đồ trang sức đeo trước ngực làm bằng da rái cá và một con ngựa nữa lấy đặc quyền được ngồi cạnh cửa ra vào. Những cuộc trả giá như vậy không kéo theo khoản tiền thù lao gốc cho ông "bố", mà thực hiện với những thành viên của bộ phận được giữ đặc quyền. Người mới vào nghề nhận được sự giúp đỡ từ họ hàng và bạn bè, và thực tế là đặc quyền được tìm kiếm sở hữu chung, khiến cho toàn bộ sự việc mang dáng dấp nào đó của việc mua tập thể, về cơ bản xa lạ với màu sắc của một vụ mua bán. Cho một điểm danh dự đối với việc tỏ ra rộng rãi trong bước nhập môn, thí sinh ít hay nhiều được hỗ trợ thoải mái bởi họ hàng, bạn bè và câu lạc bộ của anh ta. Ngoài ra, nếu ông "bố" nhận 50 con ngựa sẽ bị coi là một kẻ bủn xỉn nếu ông ta giữ tất cả cho mình và không chia phần cho những các viên trong bộ phận. Điều này, dù sao, chỉ là vỏ bọc cá nhân và đạo đức của một quá trình hết sức hợp pháp qua đó cá nhân A

từ bỏ một phần những đặc quyền nhường lại cho cá nhân B, người này bắt buộc phải nộp một khoản bù lại.

Trong các câu lạc bộ chiến binh của người Hidatsa xuất hiện một hỗn hợp kỳ lạ các yếu tố tập thể và cá thể. Trong một chương sau chúng ta sẽ nghiên cứu những nét đặc trưng khác của những tổ chức đó. Điều chúng ta quan tâm ở đây, đó là khái niệm về danh hiệu thành viên được coi như một tài sản. Theo lý thuyết của những người Hidatsa, các tổ chức này với các bài ca, các biểu hiện và các chức năng của chúng được phát hiện cho những người có ảo giác, những người này trở thành những người sáng lập các tổ chức đó để tuân theo lời dạy của các vị thánh chủ. Khi một người Hidatsa không biết được hình ảnh truyền thuyết làm cơ sở cho một tổ chức, người đó lập tức giả định tổ chức đó có nguồn gốc ngoại lai. Nói cách khác, chúng ta gặp lại ở đây khái niệm của một cuộc khám phá cá nhân, mang lại cho người thừa hưởng những quyền lợi có thể chuyển giao được.

Bởi lẽ người có ảo giác đã được mách cho biết cách thức thành lập một tổ chức như thế nào, yếu tố tập thể tất yếu xuất hiện. Về nguyên tắc, tuy nhiên chúng ta đứng trước một quyền sở hữu mà một nhóm người có thể chia nhau cùng hưởng nhưng cũng có thể thuộc về một cá nhân duy nhất. Đó là điều được chứng minh bởi thực tế là, vào một thời điểm nhất định, khi tất cả các thành viên của một tổ chức, ngoại trừ một người duy nhất, đều chết vì bệnh tật, người sống sót còn lại là người chủ sở hữu độc nhất và bán lại danh hiệu thành viên cho một nhóm thanh niên, mong muốn có được danh hiệu đó. Nếu ta so sánh điều đó với đặc quyền được trồng cây thuốc lá thánh, tư chất thành viên của một câu lạc bộ quân sự khác biệt ở chỗ, nó

được bán đi trọn vẹn, ông "bố" nhường lại cho con "trai".

Thông thường, yếu tố tập thể biểu lộ qua thực tế là một nhóm người đi tìm kiếm cùng mua chung danh hiệu thành viên của một nhóm người bán danh hiệu. Ở phần sau, chúng ta sẽ chỉ ra một trong những nguyên nhân có thể cắt nghĩa vụ mua tập thể này. Điều chúng ta cần ở đây, đó là việc chuyển giao tài sản chủ yếu là giữa cá nhân. Những "con trai" trong tổ chức bắt đầu tích lũy của cải, rồi mạnh lên nhờ của cải đó, họ tìm cách làm sao các thành viên của tổ chức chấp nhận ý tưởng bán đi các danh hiệu của họ; nhưng, ngay từ bước mở đầu của vụ mua bán đích thực, mỗi người mua chọn lấy một người bán thuộc về thị tộc của ông bố, ông này trở thành ông "bố" cá thể. Khi gia nhập một số trong các tổ chức đó, người ta giao hợp với vợ mình, lúc đó không xảy ra chuyện giao hợp theo nhóm các bà vợ của những người đi tìm kiếm cho những người bán, mà là mỗi cá nhân dẫn vợ mình tới cho ông "bố". Cũng như vậy, nếu ông "bố" có chức năng nào đó hoặc có biểu hiện đặc biệt trong nội bộ tổ chức, chúng nghiêm nhiên được chuyển sang cho con "trai" ông ta. Điều then chốt của toàn bộ vụ dàn xếp này đó không phải là việc chuyển giao các quyền sở hữu từ một nhóm người này sang một nhóm người khác, mà là một loạt những cuộc chuyển giao đồng đảo và đồng thời giữa các cá nhân với nhau.

Như vậy tính cá thể của các quyền sở hữu dựa trên cơ sở những ảo ảnh được khẳng định, dù cho những quyền đó do một liên hợp các cá thể cùng chia nhau sử dụng. Tính chất này như vậy hướng hồ lại phải được thừa nhận không bàn cãi, khi mà như trong những trường hợp các "nghề thuốc" của chiến trận và những "hòm cúng", có cuộc thương lượng chỉ riêng giữa hai

cá nhân, người mua và người bán. Một số hình thái sở hữu phi vật chất xác nhận chắc chắn sự tồn tại của sở hữu cá thể trong những quá trình đầu tiên của xã hội.

Không còn điều gì có thể nghi ngờ nữa khi chúng ta thấy rằng một ông bố không có thể chuyển giao cho chính con trai mình những kiểu tô vẽ mặt hoặc một tập hợp các nghi lễ thừa kế nếu không nhận lại được khoản trả bù nào. Lẽ dĩ nhiên, chúng ta không được quên rằng, những tài sản phi vật chất cũng được tự động chuyển giao, như trong tộc người Nutka, và theo ý nghĩa ở đây, đó là một tài sản đa sở hữu. Nhưng điều quan trọng là trong các tộc người Andaman, người Kai, người Koriak, và những thổ dân vùng Đông cô, dù cho những luật lệ liên quan đến quyền sở hữu vật chất như thế nào, vẫn tồn tại những quyền đăng ký và những quyền giành riêng được giao cho cá nhân và chỉ những người được giao mới có thể sử dụng.

Quyền sở hữu phi vật chất, tuy nhiên, không nên chỉ được xem xét duy nhất dưới góc độ này. Thực tế đơn giản về sự tồn tại của nó trong những cư dân nguyên thủy là điều đáng giá nhất và tính đa dạng của các hình thái mà nó biểu hiện ra trong một số hoàn cảnh thuận lợi nào đó cũng kỳ lạ.

VẤN ĐỀ THỪA KẾ

Không có gì làm nổi rõ sự khác biệt giữa các chế độ sở hữu cá thể và tập thể bằng các nấc thang khác nhau nối lòng tự do cho cá nhân trên đảo trong eo biển Torrès có thể tước bỏ của tất cả con cái phần tài sản thừa kế chúng với một người Kai mà của cái nghiêm nhiên được chuyển giao theo quyền thông dụng. đàn lợn của người này bị chọc tiết dùng cho tang

lễ, những túi đựng răng nanh lợn nòi và răng chó của người đó được chuyển giao sang cho các anh em trai hay các ông cậu ruột, và những con trai của người đó được thừa kế những cây ăn quả do người đó tự trồng.

Trường hợp sau cùng này minh hoạ một nguyên tắc quan trọng mà đầu óc thông minh sắc sảo của Maine đã nhận biết. Luật lệ cổ xưa thường phân biệt giữa các tài sản thừa kế và tài sản tự làm ra, chúng ta đã nhận xét điểm này đối với quần đảo Mélanésie. Khi nảy sinh sự phân biệt như vậy, có khuynh hướng giành cho các tài sản tự làm ra được nhiều phần tự do hơn, cá nhân được làm chủ những gì do công sức của anh ta mang lại. Những cân nhắc, đánh giá như vậy lẽ tự nhiên có thể biến mất trước những nhân tố của một trật tự khác. Một thổ dân vùng Đồng cỏ không có gì khác là được giao lại những quyền của anh ta đối với một thiện cảm có được sau nhiều ngày nhịn đói, tuân theo nguyên tắc quy định rằng những quyền như vậy chỉ có được khi bản thân mình nằm mơ thấy hoặc nhờ việc mua lại, trong trường hợp những "hòm thiêng" của những người Hidatsa, tình cảm này có thể có một sức mạnh giống như một đặc quyền, kể cả đặc quyền thừa kế, chỉ có giá trị nếu như đặc quyền đó được mua lại chính từ ông bố.

Những quy tắc kế thừa đôi khi đơn giản hoá rất nhiều ở nơi nào mà tập tục đòi hỏi người ta hoả thiêu hoặc huỷ hoại bằng cách nào đó tất cả những gì thuộc về người đã chết, Những người Maidu chẳng hạn, hoả thiêu hầu hết mọi đồ vật của người chết, phần nhỏ còn lại được chia cho con trai cả, người thừa kế chính, và những đứa con khác hoặc là cho họ hàng, độc quyền đối với một số giếng cá hoặc là đối với các bãi săn hươu được chuyển giao cho nam giới theo trục hệ.

Trong tộc người Assniboin, vũ khí quần áo và các dụng cụ của người chết được chôn theo tử thi, cùng những tấm khiên cứng tế và những chiếc tàu thuốc. Ở đây và những vùng khác trên Đồng cỏ, những đầu ngựa tốt nhất của người chết đôi khi bị giết hoặc thả đi, chỉ có một số con được chia cho những người còn sống. Ngoài ra, đôi khi chúng ta thấy nơi ở của người chết lúc sinh thời bị phá huỷ hay bỏ hoang, tập tục có nguồn gốc từ nỗi khiếp sợ bệnh hoạn đối với cái chết. Vì vậy những người Pima vùng Arizona không chỉ giết chết và ăn thịt đàn gia súc của một người chết, mà còn tiêu huỷ các đồ dùng cá nhân và thậm chí đốt cháy túp lều của người đó.

Một số nguyên tắc mà chúng ta đã mô tả xung quanh vấn đề những danh hiệu sở hữu cũng được áp dụng bắt buộc đối với vấn đề thừa kế. Vì vậy quần áo của một phụ nữ và những đồ dùng do tự tay người đó chế tác, như đồ gốm chẳng hạn, nói chung chuyển giao cho những con gái hay họ hàng nữ giới của người chết, bởi lẽ chỉ có họ mới có thể sử dụng được những thứ đó. Mặt khác, đàn ông được thừa kế vũ khí của người chết. Chính nguyên tắc này, chắc hẳn cùng với những nguyên nhân khác đã cắt nghĩa một trong những quy tắc kế thừa phổ biến nhất: Việc người vợ goá bị gạt ra ngoài số những người được thừa kế. Sự không đủ quyền này không thể được giải thích bằng địa vị thấp kém của người vợ goá, bởi lẽ bà ta cũng có mặt cả trong những vùng mà ở đó người phụ nữ chiếm giữ một địa vị cao trong xã hội, mặt khác nó tương ứng với sự không đủ quyền của người chồng trong việc được thừa kế từ vợ mình. Chính vì vậy khi người ta mô tả với chúng ta rằng người vợ goá Ostiak không có khả năng sở hữu các đàn tuần lộc của ông chồng đã chết, chúng ta phải nhìn nhận sự vật theo cách sau đây: những người đàn ông, qua việc thuần hoá đàn tuần lộc và

chăn nuôi chúng, đã tạo dựng một khối liên kết thực tiễn giữa nam giới và loại của cái này. Vì vậy sẽ là không bình thường nếu một người phụ nữ có thể sở hữu tài sản đó, cũng giống như việc một người đàn ông được thừa kế các đồ vật của phụ nữ là chuyện bất hợp lý. Đàn gia súc chuyển sang cho họ hàng nam giới gần nhất và chị em phụ nữ không được nhận bất cứ một phần nào. Tự bản thân khái niệm này không phù hợp với địa vị của họ, bởi lẽ thoát khỏi chị em phụ nữ có thể có những quyền sở hữu cân bằng lại sự không có nhiều của họ. Tuy nhiên, - trong thực tế, ở những bộ tộc làm nghề chăn nuôi, chị em phụ nữ không được bù đắp lại bằng những đặc quyền như vậy, do đó dẫn tới tình trạng họ bị hạ cấp.

Một nhân tố khác mà chúng ta phải xem xét trong vấn đề này là quan niệm về hôn nhân với ý nghĩa là bản hợp đồng giữa những nhóm họ hàng khác nhau: người chồng và người vợ là những bạn liên kết mà cá tính vẫn riêng biệt, nhưng hoà lẫn với nhóm người mà họ đại diện, tài sản của họ thuộc về nhóm người này. Vì vậy khi mà những người thừa kế của một người đàn ông Kai là các anh em trai và các ông cậu ruột của ông ta thì của cải của người vợ trở thành tài sản của các anh em trai và các thị tộc, nói cách khác khi mà nhóm họ hàng được xác định ở mức rõ ràng hoàn hảo. Trong những người Thổ Nhĩ Kỳ, con trai được thừa kế, hoặc nếu không có những người thừa kế là nam giới, thì là các anh em trai của ông bố hoặc những họ hàng nam giới. Chỉ trong trường hợp thiếu vắng tất cả những người đó thì một người con gái mới có thể trở thành người thừa kế.

Dù sao, với việc thừa nhận sức mạnh của nhân tố thị tộc đối với các hình thái thừa kế, chúng ta phải đề phòng đừng

đánh giá quá cao tầm quan trọng của điều đó. Điều trước tiên, khi một hệ thống thị tộc đã được tạo lập mạnh mẽ, tác động tới luật lệ sở hữu, chúng ta đã thấy là về căn bản, thường thường chính là trên những quy tắc về kế thừa mà khái niệm thị tộc có ảnh hưởng. Điều cấu thành tổ chức thị tộc, chính là việc sắp xếp một người họ xa nhưng cùng là một thị tộc với người chết đứng trước một nhóm người họ gần thuộc một thị tộc khác, tuy vậy, nói cho thật đúng, không bao giờ người ta có thể gọi thị tộc là đơn vị sở hữu. Thị tộc, quả thật bao gồm những người đàn ông và người phụ nữ và được biết có việc phân bổ phổ biến khắp nơi các công vụ tùy theo mỗi giới, nói chung các quyền sở hữu, dù cho ở mức độ nào, không đồng thời thuộc về nam giới và nữ giới mà chỉ thuộc về một trong hai giới. Những người Hopi đã cho chúng ta một dẫn chứng bổ ích. Trong đám thổ dân này, những ngôi nhà bao giờ cũng thuộc sở hữu của các bà vợ và do đó được chuyển giao từ mẹ đẻ sang con gái. Phẩm tước của giáo sĩ rắn, cũng vậy nằm trong giới hạn của thị tộc nhưng chuyển giao trong các anh em trai hoặc từ ông cậu ruột sang đứa cháu. Vì vậy sẽ không chính xác khi khẳng định rằng thị tộc được sở hữu các ngôi nhà hoặc một chức trách lễ hội nào đó. Những người chủ đồng sở hữu đích thực trong một trường hợp là các thành viên nữ giới, trong trường hợp khác là nam giới thuộc thị tộc. Ngoài ra, thường là sai lầm nếu nói chủ sở hữu đích thực là một nhóm họ hàng trong nội bộ thị tộc. Trong trường hợp các quyền sở hữu, nói chính xác như trường hợp tục *lévirat*, việc chuyển giao được tiến hành nhằm vào quyền lợi của người họ gần nhất trong vùng một thị tộc, chứ không phải vì quyền lợi của một thành viên bất kỳ. Nói ngắn gọn, tổ chức thị tộc gạt bỏ khỏi quyền thừa kế một số họ hàng gần nhưng lại chấp nhận những họ hàng khác xa hơn hoặc có

thé là họ hàng nhưng tác động của nó đi liền với ảnh hưởng của những khái niệm liên quan đến việc phân chia chức năng giữa các giới và sự có mặt của những họ hàng gần nhất.

Có một nét đặc trưng khác cũng quan trọng: trong các cộng đồng tổ chức thành thị tộc, tài sản không được chuyển giao một cách cần thiết trong nội bộ thị tộc. Tộc người Crow, chắc hẳn vừa mới đây làm quen với một kiểu sở hữu mới, những tài sản ruộng đất, áp dụng thể chế mẫu hệ của họ vào các luật lệ mới liên quan đến việc chuyển giao đất đai, nhưng chính một nguyên tắc khác thông thường chiếm ưu thế đối với những gì liên quan đến các tài sản tế lễ và tài sản được thừa kế, những tài sản này chuyển từ bố sang con trai và giữa các anh em trai với nhau. Về khía cạnh này, những người Crow gợi nhớ lại những người Hidatsa là những người thừa kế các khu vườn theo dòng họ ngoại nhưng các "hộp thiêng" lại thừa kế theo dòng họ nội. Lẽ dĩ nhiên người ta có thể kết luận rằng những nét đặc trưng như vậy là dấu ấn của một quá trình chuyển tiếp, từ một điều luật kế thừa này sang một điều luật kế thừa khác. Nhưng như vậy là muốn rằng tất cả các quy tắc về kế thừa được áp dụng cho mọi hình thái sở hữu theo một quy tắc bất di bất dịch. Tiếc thay, các quá trình tiến hoá lịch sử không phù hợp với sự ổn định logic tốt đẹp đó. Hãy giả định là một tộc người áp dụng một luật lệ về kế thừa cụ thể đối với những gì thuộc về một hình thái sở hữu nào đó, việc du nhập một loại hình của cải mới có thể kéo theo một tổ hợp các quy tắc khác hẳn liên quan đến việc chuyển thừa kế. Bộ luật mới này lúc đó có một nguồn gốc tư phát hoặc đơn giản được vay mượn đồng thời với bản thân loại tài sản mới có. Vì vậy, do thiếu những thực tế cụ thể, tôi không thể nào ủng hộ lý thuyết cho rằng các luật lệ về thừa kế hỗn hợp là một dấu hiệu chuyển tiếp giữa hai

đồng hậu duệ khác nhau, từ thể chế đồng huyết sang thể chế mẫu hệ hoặc ngược lại.

Chẳng hạn, tập tục vùng Mélanésie được thừa kế các cây ăn quả theo họ nội và thừa kế đất đai theo họ ngoại có thể do lịch sử khác nhau của các hình thái sở hữu đó nếu không nảy sinh sự thống nhất, thì đó là bởi nguyên nhân đơn giản rằng tư tưởng cụ thể của vị xét xử nguyên thủy không biết đến quan niệm trừu tượng về sở hữu ruộng đất, lẫn lộn cây cối và đất đai trong cùng một khái niệm. Khi mà ông ta nhìn nhận cây cối như một đồ vật và ngày tôi thử kể lại một câu chuyện ru em cổ điển của người Crow: tôi nói đến một bé gái chỉ có chiếc bánh mà em đó giữ trong tay và quần áo mà em khoác trên vai, thì lúc đó trong tư tưởng những người Crow, không có mối liên hệ giữa đồ ăn và quần áo. Vì vậy, không thể nào biểu hiện ý nghĩ của tôi chỉ rằng một câu nói duy nhất, buộc phải chia câu nói thành hai mệnh đề khẳng định riêng rẽ, mệnh đề thứ nhất liên quan đến sự khan hiếm thực phẩm, mệnh đề thứ hai dính dáng đến loại động sản mà quần áo là vật biểu hiện.

Nói cách khác, nếu từ quan điểm logic được thừa nhận là không thể áp dụng được, chúng ta thay thế bằng quan điểm tâm lý học và lịch sử học, việc các luật lệ kế thừa khác nhau song song tồn tại đối với các loại tài sản khác nhau trở nên hoàn toàn có thể hiểu được. Những quy tắc thừa kế, là chỗ dựa của quan điểm về thị tộc, lẽ tự nhiên sẽ luôn luôn có hiệu lực khi hệ thống thị tộc ở vào thời kỳ sung mãn, nhưng các quy tắc khác cũng lâu đời hoặc còn lâu đời hơn, tiếp tục được áp dụng với những dạng của cái đặc biệt, cuối cùng với việc du nhập những tài sản mới, những luật lệ mới sẽ bổ sung vào những luật lệ đã có.

Bây giờ, chúng ta chuyển qua việc nghiên cứu sâu hơn một số quy tắc kế thừa và bằng lòng với việc nêu lên liên tục quyền cậu mà ở phần trên chúng ta đã thấy được các đặc tính.

Có quyền của con trưởng nhưng tương đối hiếm thấy trong cái xã hội nguyên thủy, kể cả khi anh con trai trưởng giữ một cương vị bề trên nào đó đối với các em trai, em gái. Đôi khi, khoảng cách tuổi tác không có vai trò nào cả, những người Vedda chia đều của cải giữa đám con cái đã trưởng thành, phần của các con gái thường giao dịch danh cho những anh chồng của họ. Những người Kandh vùng Oressa cũng áp dụng việc chia đều đất đai cho các con trai, tuy rằng trách nhiệm người thủ lĩnh được giao cho người anh cả. Những người Iéugao dành cho đứa con đầu tiên phần đất quan trọng nhất, nhưng ở phần trên, chúng ta đã thấy là về thực chất đứa con đó chỉ là người quản lý phần đất. Trong đám người Chukchi vùng bờ biển, người con trai cả được nhận phần lớn vũ khí và dụng cụ của ông bố, nhưng các em trai khác cũng có phần và bản thân ngôi nhà cũng thường được đem chia. Trong các cộng đồng đa thê, quyền của con trưởng còn hạn chế là do trong thực tế một trong các bà vợ có cương vị cao hơn, thông thường nhưng không phải mọi lúc là người vợ cả và điều đó diễn ra bất kể độ tuổi của đứa con trai. Ở tộc người Massai, chính anh con trai cả của bà vợ chính thất được nhận phần lớn nhất trong đàn gia súc của ông bố và là người chỉ huy đám con gái trong gia đình. Tuy vậy, tất cả đám con trai khác được thừa kế phần gia súc mà người ta dành cho các bà mẹ tương ứng của chúng được hưởng phân hoa lợi.

Trong thực tế, mọi loại rắc rối có thể xuất hiện. Những quyền lực về di chúc mà một cá nhân có thể sử dụng làm thay

đổi việc phân chia thành tài sản thông dụng. Một người Kikouyou tự cảm thấy gần đến ngày quy tiên bèn giao lại cho các em trai ít nhiều gia súc tùy theo tình cảm quý mến đối với mỗi đứa con. Khi anh con trai cả đã lớn sở hữu phần di sản, về thực chất anh ta chỉ là người thừa hành quản lý tài sản theo ý muốn của người để lại di chúc. Nếu chỉ có con cái nhỏ tuổi, tài sản được chuyển giao cho một hoặc nhiều em trai của người chết, tuân theo ý nguyện của người đó. Nhưng những người em trai này cũng vậy họ chỉ là những người quản lý, dưới con mắt kiểm soát chặt chẽ của các bà vợ goá mà đám con trai sẽ đòi hỏi phần di sản của chúng được thừa hưởng, khi đạt tới tuổi trưởng thành. Trong một vài bộ tộc Cafres vùng Nam Phi, hai trong số các bà vợ được đặc biệt chỉ định coi như đứng trước các bà khác, "bà lớn" và "bà cánh tay phải". Người con trai cả của "bà lớn" được thừa kế ngôi thứ của ông bố và tất cả số của cải chưa được giành dứt khoát cho con trai của bà "cánh tay phải". Ông bố có thể để riêng một số của cải nào đó giành cho những đứa con đầu của các bà vợ khác, nhưng nếu ông ta biểu hiện quá lộ liễu tình cảm coi trọng hơn một trong những đứa con đó, thì sau khi ông ta chết, các điều khoản mà ông ta nêu ra trong di chúc sẽ bị huỷ bỏ. Trường hợp không có con cái, thì các anh em trai được thừa kế, nếu không có anh em trai thì vị thủ lĩnh sẽ giành lấy các tài sản, đám con gái không có chút quyền thừa kế nào.

Ở các bộ tộc Cafres và Kikouyou như vậy xuất hiện điều luật thừa kế đa tuyến, điều luật này ở một vài khu vực trên thế giới, có tầm quan trọng hơn rất nhiều so với điều luật vừa nêu ở đoạn trên. Ở đây, các anh em trai là những người thừa kế chính, ít nhất với ý nghĩa được sở hữu, gạt bỏ hẳn hoặc gây bất lợi cho đám em trai. Tập tục này nổi trội rất rõ do điều luật của

người Thonga quy định việc chuyển giao chức trách, quả thực, điều luật này tìm cách dung hoà hai nguyên tắc đối nghịch, ngôi thứ cao hơn của một cá nhân nào đó của gia đình, và quyền của đám anh em trai được sở hữu tập thể tài sản. Khi một chủ gia đình hoặc một thủ lĩnh bộ tộc chết đi, anh con cả của bà vợ chính thất được coi là người thừa kế hợp pháp, nhưng anh ta chỉ có thể nối nghiệp ông bố sau khi tất cả các em trai của người chết đã lần lượt giữ chức vụ của người đó và đến lượt họ qua đời. Cũng chính thể chế này đã quy định việc kế nghiệp các thủ lĩnh quân sự ở Tenochtilan, trong tộc người Aztéques. Trường hợp những người Maroi cũng đáng chú ý. Về những gì liên quan đến ngôi thứ, quyền con trưởng chiếm ưu thế. Giáo chủ là con trai cả của anh con trưởng.v.v... của dòng họ tự cho là hậu duệ của thần thánh. Nhưng với những gì thuộc về vấn đề thừa kế đất đai, quyền con trưởng cùng tồn tại với các nguyên tắc bào hệ: "Nếu ông bố có đám con trai gọi là A,B,C,D, thì khi ông ta chết, của cải thuộc về A; nhưng nếu A chết thì không phải con trai của A được thừa kế mà là B, rồi C, rồi D, và khi D chết đi, cuối cùng của cải mới thuộc về con trai của A. Đôi khi ý nguyện của những người được thừa kế đa tuyến còn đi xa hơn nữa. Trong đám thổ dân Arapaho, phần chủ yếu của tài sản, cho đến mới đây phần lớn bao gồm đàn ngựa, trở thành tài sản của anh chị em người chết, những đứa con trai lớn, theo mọi góc độ đều không được quyền thừa kế. Những người Crow áp dụng những cách làm tương tự đối với đất đai và đàn ngựa.

Khi tổ chức mẫu hệ có tác động trở lại đối với các luật kế thừa, thì đất đai và chức trách có thể cùng được chuyển giao cho một anh em trai, và thứ nữa cho con trai bà em hay chị gái; cả hai phương thức nói cho cùng đều có chung tác dụng, tác

dụng giữ lại được của cải trong nội bộ thị tộc. Xuất phát từ thực tế này, một vài tác giả đã kết luận rằng chế độ thừa kế cho các anh em trai trong một bộ tộc cụ thể là tàn dư của một thể chế mẫu hệ cổ xưa. Những người Arapaho vốn không có thị tộc, như vậy buộc phải xếp vào hàng ngũ các bộ tộc mẫu hệ. Khó có thể đưa ra một luận chứng yếu hơn để chứng minh cho một lý lẽ đã thất bại ngay từ trước. Chắc chắn các anh em trai là thành viên cùng một thị tộc họ ngoại, nếu việc thừa kế là theo mẫu hệ, nhưng trong trường hợp ngược lại, tất cả số họ cũng thuộc về cùng một thị tộc đồng huyết. Điều đơn giản về quyền thừa kế do các anh em trai, như vậy không hề có chút ảnh hưởng nào đối với vấn đề hậu duệ, dù cho là theo hệ nào. Ngoài ra, nếu chúng ta đứng trên mảnh đất công minh, thì qui tắc đa tuyến còn ở trình độ cao hơn nhiều chế độ quyền của con trưởng. Nếu một danh hiệu sở hữu hình thành trên cơ sở việc sử dụng hữu hiệu, người anh lớn chắc hẳn phải đi trước đứa con trai còn ít tuổi hơn hoặc đứa trẻ con. Cũng như thế, nếu một ông bố để lại cho 4 con trai một tài sản do ông ta tạo lập và tài sản này không thể nào chia nhỏ được, thì cách làm công bằng nhất là chuyển giao quyền kiểm soát tài sản đó cho con trai cả rồi lần lượt cho mỗi đứa con khác. Việc kế thừa đa tuyến, ngay cả trong một xã hội phụ hệ, như vậy không có gì là bí hiểm.

Đối nghịch với quyền con trưởng, chúng ta thấy một tập tục có hiệu lực trên một số vùng của nước Anh, dưới cái tên "thị trấn Anh", và theo dân tộc học, người ta gọi là quyền của con út. Quả thực chính người con út lúc này trở thành người thừa kế chính hay ít nhất là người thừa kế ưu tiên. Ấn Độ là một trong những trung tâm của tập tục này. Ở tộc người Badaga, láng giềng của những người Toda các con trai khi cưới

vợ phải dời khỏi nhà bố đẻ và ở riêng, chỉ có người con út ở lại với bố mẹ đẻ, chăm sóc họ khi về già và khi họ qua đời, nghiêm nhiên trở thành chủ nhân của ngôi nhà. Quyền của con út cũng được áp dụng trong bản thân tộc người Toda, tuy rằng ở cấp độ thấp hơn. Đàn trâu của ông bố thường là tài sản chung của đám con trai, nếu xuất hiện nhu cầu phân chia, mỗi người con mang đi một phần bằng nhau, nhưng khi có thừa gia súc mỗi người được nhận một con. Nếu chỉ có hai con trai, cả hai được thừa kế mỗi người một nửa đàn gia súc. Nếu bốn con trai chia nhau 16 con trâu, anh cả và em út mỗi người nhận 4 con, người thứ hai và thứ 3 mỗi người 3 con và 2 con còn lại hoặc được bán đi và tiền bán được chia đều, hoặc cho một trong đám anh em trai, người này đền bù những người khác bằng cách chia đều cho họ 3/4 giá tiền của những con trâu.

Những người Naga vùng Manipur, tuy rằng nói chung áp dụng một quyền con trưởng hạn chế, lại thực hiện quyền con út ở một số địa phương, lúc đó anh con út thừa kế cả ngôi nhà và các động sản quý giá nhất của ông bố. Những quy ước thừa kế của người Khasi, với kiểu hòa trộn các quyền lợi của nữ giới với quyền con út, là những quy tắc đáng chú ý nhất. Ở đây, cô con gái út làm lễ cúng gia đình để cầu xin tổ tiên phù hộ; cô ta được thừa kế ngôi nhà cùng với mọi đồ đạc trong nhà và nhận phần lớn nhất khối nữ trang của gia đình, tuy nhiên cô ta không thể tùy ý sử dụng ngôi nhà nếu không có sự nhất trí của các bà chị. Khi cô ta chết, chính người nào ít tuổi nhất sau cô ta sẽ kế thừa và cứ như vậy tiếp diễn. Trường hợp không có con cái, quyền thừa kế chuyển cho con gái út của bà chị hay bà em, rồi đến con gái út đứa cháu gái này, vv... Nếu lại cũng không có cháu gái loại đó, tài sản trở về trong tay chị em gái của bà mẹ. Dù sao, luật quy định chuyển giao chức trách dựa trên

nguyên tắc khác hẳn. Khi một thủ lĩnh chết, thì những con trai của người chỉ cả theo họ ngoại của thủ lĩnh kế nghiệp ông ta theo trật tự về tuổi tác, hoặc nếu không có thì là các con trai của bà chị tiếp theo. Ở một khu vực nào đó, nơi ấy một phụ nữ làm nhiệm vụ giáo chủ, người con gái cả thay thế bà ta. Người ta cũng phát hiện những dấu vết của quyền con út trong các tầng lớp cao cấp của nền văn minh Hindou, bộ luật Manu, quả thực vừa dành một phần quan trọng hơn cho con trai cả lại vẫn quy định cho con út được nhận một phần đặc biệt.

Chúng ta còn gặp xa hơn về phía bắc tập tục này hết sức trái ngược với những khái niệm pháp lý thông dụng. Ở tộc người Kirghiz một ông bố lúc sinh thời tìm cách rèn dưỡng đám con trai trở thành những người chăn nuôi độc lập. Ông ta giao cho con trai cả một phần lớn đàn gia súc, trường hợp cần thiết, thậm chí ông ta còn mua cho anh con cả những khu đất trú đông mới, nếu không ông ta dành cho con cả một phần khu trú đông của bản thân mình. Ông ta tặng cho các con khác món quà tương tự, nhưng anh con út vẫn là người thừa kế các bãi thả của ông bố cùng những tài sản khác. Nếu nhiều con trai đòi hỏi được trợ cấp, đàn gia súc được chia đều cho họ, và các khu trú đông được sử dụng chung hoặc chia nhau theo thoả thuận, kiểu chia nhau như vậy, tuy nhiên, ít khi xảy ra, bởi lẽ nó sẽ bất lợi cho con út. Theo điều luật của người Kirghiz nghĩa vụ của anh con trai cả là phải kiếm được những khu trú đông mới, ngay khi các đàn gia súc do có sự phát triển về số lượng, đã vượt quá khả năng của bãi thả được thừa kế hoặc được cấp, và nếu sau khi anh ta ra đi, gia súc tiếp tục đông thêm, người lớn tuổi nhất trong số các con trai khác đến lượt mình bắt buộc phải tìm kiếm những bãi thả mới, cho mãi cuối cùng, anh con út còn lại là người chủ sở hữu duy nhất đất đai của ông bố.

Trong tộc người Youkaghir, một nguyên nhân khác có tác dụng tương tự. Việc sử dụng nơi ở theo họ ngoại dẫn tới việc các anh trai cả rời khỏi ngôi nhà của bố đẻ ngôi nhà đó cũng như các tài sản khác, lúc đó do anh con út được thừa kế. Chắc chắn do việc mở rộng tập tục quan trọng này mà quyền con út được áp dụng đối với một số đồ vật của nữ giới được chuyển giao từ mẹ đẻ sang cô con út. Số người Youkaghir sống trên vùng lãnh nguyên (Tundra) và đã học theo tập tục của những người Tongoues nộp tiền cưới vợ, lễ dĩ nhiên cư trú theo họ nội và tất cả anh em trai chia nhau phần tài sản chủ yếu, bà mẹ quản lý ngôi nhà và anh con cả nắm giữ đàn tuần lộc. Nhưng thói quen lâu đời vẫn còn đủ sức mạnh để chia thêm vào phần anh con út khẩu súng và quần áo của ông bố.

Luật lệ kế thừa ở những người Esquimaux là có ý nghĩa, vừa đối với những gì dính dáng đến quyền con út, vừa đối với những khái niệm về sở hữu nói chung. Đầu tiên, một sự khác biệt sâu sắc về nguyên tắc giữa tập tục áp dụng trên vùng Alaska, xung quanh eo biển Bering và những cư dân đảo Groenland tài sản được chuyển giao cho anh con cả. Nhưng đọc lại kỹ hơn những nguồn tin, chúng ta sẽ thấy rõ vấn đề. Trên thực tế, những cư dân đảo Groenland sửa đổi quy tắc mà chúng ta vừa nêu ra bằng việc bổ sung vào đó nguyên tắc sở hữu dựa trên cơ sở việc sử dụng hữu hiệu. Vậy mà, đã được biết lối sống trên các vùng Bắc Cực và mặt khác, không một ai có thể đồng thời sử dụng hai mái lều hay hai con thuyền, cho nên anh con cả, nếu như đã có những tài sản như vậy, sẽ không giành lấy một di sản mà anh ta không biết sử dụng vào việc gì. Nếu các em trai còn nhỏ tuổi, anh ta sẽ bỏ lại di sản đó cho một người xa lạ và đám con trai của anh ta khi đến tuổi trưởng thành cũng không có quyền đòi hỏi gì cả. Vì vậy, quyền con

trường ở Groenland, trong mức độ mà nó tồn tại, không kéo theo bất cứ ngôi thứ thân bí nào của đứa con đầu, và không có gì phải ngạc nhiên khi chúng ta nghe thấy nói rõ ràng trong các bộ tộc người Esquimau vùng trung tâm, chính đứa con lớn tuổi nhất trong đám con trai đang sống với bố mẹ được coi như người thừa kế chính trong khi đám con trai và con gái đã có nhà ở riêng bị gạt khỏi quyền thừa kế. Quả thật chúng ta chỉ còn việc từ đó suy ra rằng các cư dân vùng Youkaghir hoặc những người Kirghiz liên quan đến chia tay với đám con trai lớn tuổi và việc giao cho đứa con út những tài sản của ông bố, một việc tất yếu nảy sinh từ thực tế vừa nêu.

Quyền con út, cũng như bao yếu tố văn hoá khác, một lần nữa dẫn chúng ta tới vấn đề tập tục lan truyền hay có nguồn gốc độc lập. Chúng ta không thể không biết rằng những cuộc vay mượn đã phải nảy sinh trong một chừng mực nào đó. Sự có mặt lẻ tẻ quyền con út trong tộc người Naga trú ngụ tại một khu vực ở đó tập tục này đạt tới bước sung mãn chỉ ra rằng ở chỗ họ, chúng ta chỉ đứng trước một mảng phản chiếu mờ nhạt của một thể chế đặc trưng thuộc các bộ tộc lán giềng. Cũng như vậy, việc coi trọng đồng thời đối với con cả và con út mà chúng ta thấy trong bộ luật Manus và trong các qui tắc kế thừa của những người Toda, khiến chúng ta ngã về phía tin rằng đã từng có mối liên quan lịch sử. Ngoài ra, không có bất cứ một dẫn chứng nào nói rằng tập tục châu Á liên quan chặt chẽ với thói quen của người Anh. Vốn dĩ quyền con út thường xuyên đi liền với việc ra đi của anh con cả, những hoàn cảnh tạo thuận lợi cho cuộc chia tay như vậy thông thường dẫn tới tạo lập kiểu thừa kế như vậy, Điều đó cho phép nói rằng tuyệt nhiên không cần thiết phải tìm diêm xuất phát của tập tục vùng Alaska từ tập tục của người Youkaghir, hoặc diêm xuất phát

tập tục của người Youkaghir từ tập tục của người Kirghiz.

Những thực tế này theo lý thuyết còn đáng chú ý từ một quan điểm nữa. Sự ra đi của các anh con cả có thể dẫn tới cùng một hậu quả trên những vùng đã cách nhau rất xa, đó là quyền con út. Theo ý nghĩa như vậy, đã có tiến triển song hành như vậy. Nhưng tư tưởng song hành hết sức hạn chế. Chúng ta chỉ việc so sánh bước tiến triển quyền con út trong tộc người Kirghiz và tộc người Youkaghir là đã gặp được hai trật tự các hiện tượng hoàn toàn khác nhau. Xuất phát từ việc chia tách gia đình trong tộc người Youkaighir và dẫn dắt nó đi tiếp, chúng ta thấy nơi cư trú theo họ ngoại mà tác động của thực tế này không thấy có ở tộc người Kirghiz. Như vậy, bên ngoài tư tưởng song hành mang tính bộ phận, con đường của một bước tiến triển xuất phát từ những nhân tố quyết định khác nhau, nói cách khác, một lần nữa đây lại là một trường hợp phát triển đồng tâm.

Trong sự nghiên cứu phác thảo ngắn gọn về luật lệ kế thừa nguyên thủy ta không thể nào xử lý nhiều hơn bằng cách ám chỉ đối với một số những phân nhánh và những phức tạp của vấn đề. Để kết luận, việc còn lại của tôi là nhắc lại với bạn rằng những tác động của quyền thông dụng còn có thể đa dạng và phức tạp hơn điều mà việc nghiên cứu vội vã này không chỉ ra. Ở tộc người Thonga, một người quản lý tài sản, thiếu sự chu đáo, có thể tìm cách thay đổi việc thừa kế của người anh cả trở thành của bản thân mình. Ngoài ra, sự thiếu vắng những người thừa kế và sự huỷ diệt của cả một dòng họ đứng trước một việc kế thừa quan trọng gợi cho các vị xét xử địa phương những quy định mới, tạo thành một pháp chế mới.

Những ví dụ đã nêu trên đủ để chứng minh rằng quyền

thừa kế những loại tài sản khác nhau có thể tuân theo những nguyên tắc khác nhau: những đồ vật thờ cúng sẽ chuyển giao từ bố sang con trai, trong khi bảy ngựa sẽ trở thành tài sản của các anh em trai người chết, tư cách của thủ lĩnh có thể di chúc để lại cho dòng họ nội và các tài sản ruộng đất chuyển giao cho con trai bà chị hoặc bà em gái, anh con trai cả thừa kế cả nhiệm vụ như vậy trong khi việc chuyển giao tài sản ruộng đất hoặc các động sản tuân theo quyền con út.

Ở đây, cũng như khắp mọi chỗ trong môn dân tộc học, điều đã ngăn trở chúng ta quá lâu để nắm bắt rõ ràng chân lý của các sự kiện, đó chính là tính đơn giản hấp dẫn của những từ ngữ khoa trương.

CÁC HIỆP HỘI

Morgan và các học trò của ông đã mô tả xã hội nguyên thủy như một tập hợp nguyên tử. Bộ tộc sẽ bao gồm các đơn vị cấu tạo theo một hình mẫu duy nhất, đó là khái niệm thị tộc, tất cả các thị tộc nói chung giống nhau về các chức năng và tầm quan trọng của chúng, trong nội bộ mỗi thị tộc, các thành viên ngang hàng cùng một trình độ một cách đàn chủ. Nói cách khác, nếu nhìn nhận của Morgan là chính xác thì những cá nhân của nền văn hoá nguyên thủy, xét về mặt xã hội chỉ khác nhau bởi thị tộc mà họ là thành viên. Chúng ta đã thấy hệ thống này là sai lầm, bởi lẽ nó loại trừ gia đình trung tuyến. Nhưng nó còn một thiếu sót nữa, nó đã không tính đến những nguyên tắc xếp loại vốn không trùng thuộc vào mối quan hệ họ hàng, đơn tuyến hoặc song tuyến. Nói như vậy có nghĩa là các bộ tộc nguyên thủy được phân tầng bởi những sự khác biệt về tuổi tác, về giới tính hoặc vị thế trong hôn nhân và việc một cá nhân nào đó được gia nhập trong những nhóm người theo phân tầng có thể tác động đến cuộc sống của anh ta mạnh mẽ hơn nhiều tác động trong tư cách là thành viên của thị tộc nào đó. Cunow có thể là nhà lý thuyết đầu tiên quan sát vai trò của tuổi tác trong xã hội nguyên thủy, nhưng nhất là Schurtz là người chúng ta phải chịu ơn về công cuộc nghiên cứu có hệ thống tất cả các hiệp hội (Tôi đề nghị ta nên dùng từ này để chỉ tất cả các đơn vị xã hội không dựa trên cơ sở là yếu tố ho

hàng). Một thời gian ngắn tiếp sau, Hutton Webster, trong một sưu tập có giá trị đã mô tả trật tự các sự kiện gần giống như vậy. Tuy nhiên Schurtz là người đáng được ca ngợi nhiều nhất do việc đã làm cho các nhà dân tộc học quên đi việc nghiên cứu chỉ tập trung duy nhất vào tổ chức thị tộc và đã động viên họ quan tâm đến các hiện tượng hình như đã lọt qua cặp mắt thiên cận của họ. Tuy rằng, cũng giống khá nhiều các chiến sỹ tiên phong khác, Schurtz đã có lầm lẫn thậm chí lầm lẫn nghiêm trọng trong nhiều điều khẳng định của ông, việc ông nhấn mạnh tới ý nghĩa về mặt lý thuyết của các hiệp hội phải được coi là một trong những điểm xuất phát quan trọng nhất trong cuộc nghiên cứu xã hội học nguyên thủy.

Để có thể cung cấp một ý tưởng về các kiểu hiệp hội khác nhau, việc làm dễ nhất là sắp xếp các thực tế theo những ngăn tách rời nhau. Nhưng những loại được sắp xếp như vậy đúng hơn là có hại cho việc hiểu biết tổng hợp về tổ chức xã hội. Ví dụ, chúng ta có thể trong một đề mục khác các vấn đề, các tầng lớp tuổi tác. Một cuộc chia tách như vậy dù sao cũng sẽ là nhân tạo. Ở châu Úc, thật vậy, hai giới nam, nữ bị cách ly triệt để trong quá trình các nghi lễ, nhưng đám nam thanh niên cũng bị cấm tham dự lễ hội giống như nữ, và trong một ý nghĩa nào đó ở một thời điểm ấn định, việc chia tách thực sự diễn ra giữa những cá nhân nam giới tập dượt vào đời và những người còn lại của bộ tộc. Ngoài ra, chúng ta gặp một cuộc chia tách tam phân thành các cặp vợ chồng, đám đàn ông chưa vợ và đám đàn bà chưa chồng, cuộc lưỡng phân theo giới như vậy chỉ áp dụng với những người độc thân. Cũng như vậy, chắt chắt la thường thường, các nhà ngu của đám đàn ông chưa vợ và các cầu lạc bộ nam giới gần với nhau theo kiểu di truyền. Sau khi cưới vợ, đám đàn ông tiếp tục đến giải trí hoặc lao động ở nơi

mà họ đã sống trong thời gian còn độc thân. Một cuộc xếp loại logic vì vậy dễ dàng kéo theo sự tách rời các thể chế mặc dù các thể chế này gắn gũi với nhau. Chính vì vậy, trong chương này, tôi thích chọn một vài bộ tộc thuộc một số vùng địa lý khác nhau và mô tả tổ chức xã hội của họ, tạm gác sang một bên vấn đề thị tộc và gia đình. Trong sự lựa chọn này tôi bị lôi cuốn một phần vì chất lượng của các nguồn thông tin chưa sử dụng tới và một phần khác cũng vì mong muốn được trình bày tất cả các dạng thức khác nhau chủ yếu của các đơn vị hiệp hội. Như vậy sẽ là một cuộc nghiên cứu hạn chế vào một số điểm đặc biệt đáng chú ý.

CÁC ĐẢO ANDAMAN

Theo lý thuyết của Morgan, bởi lẽ những người Andaman không biết đến thị tộc, cho nên mỗi một cộng đồng của họ phải giảm xuống mức là bầy đàn hỗn độn các cá nhân. Tuy vậy họ vẫn kiên trì tự phân chia thành các nhóm độc lập với mọi khái niệm về thị tộc, hoặc về quan hệ họ hàng nào đó. Mỗi khu trại hình thành ba nhóm túp lều, lều của các cặp vợ chồng, lều của đám đàn ông chưa vợ và lều của đám đàn bà chưa chồng. Nhóm thứ nhất nằm ở vị trí xen giữa hai nhóm nam- nữ độc thân. Và bên trong nơi ở, họ cũng cẩn thận cách ly hai nhóm này bằng các cặp vợ chồng. Cách xếp loại như vậy tùy theo vị thế hôn nhân hoặc hộ tịch và giới tính không đồng nghĩa với một cuộc phân bố đơn giản theo tuổi tác, như chúng ta đã thấy có ở nơi khác, bởi lẽ ngay ở các bà vợ góa có tuổi cũng nằm ở phía lều dành cho đám phụ nữ chưa chồng. Dù sao, yếu tố tuổi tác cũng giữ một vai trò nào đó, hôn nhân trong các bộ tộc

nguyên thủy nói chung bám rất sát tuổi dậy thì sinh lý của đám con gái, và hơi lẽ trên các đảo Andaman, không có một trở ngại về kinh tế nào ngăn cản việc nam giới lấy vợ sớm. Thực tế, trong tâm thức của các thổ dân này tầm quan trọng của tuổi tác và các mối liên quan đến tuổi tác, các vị thế của vợ chồng và cha con, hiện ra rõ ràng qua sự phong phú của các từ ngữ gắn liền với các khái niệm đó, điều này cho phép xác định rõ rệt bất cứ cá nhân nào thuộc nam hay nữ giới, vừa nêu rõ tuổi đời và họ tịch của người đó. Như vậy, một đứa trẻ có tên gọi thế nào đó trong năm tuổi đầu tiên, trong năm tuổi thứ hai, thứ ba hay thứ tư lại gọi bằng những tên khác, trong lúc những từ đặc biệt xác định thời kỳ từ bốn đến mười tuổi, và từ mười một đến mười hai tuổi. Một người đàn ông lập gia đình từ nhiều tháng nay được phân biệt với người mới lấy vợ cách vài ngày và người sắp làm bố được phân biệt với người đã có con, một kiểu gọi tên cũng tinh tế như vậy chỉ định rõ những người vợ và các bà mẹ. Tuy nhiên, trong tất cả những từ đó những từ có ý nghĩa nhất, nói về mặt xã hội, là những từ gắn liền với sự tập dượt của đám con trai và đám con gái để có được tư cách là những thành viên thực thụ của bộ tộc, và các nghi lễ được tiến hành vào dịp đó đòi hỏi nghiên cứu một cách đặc biệt.

Tới năm mười một tuổi, gần như vậy, đám con trai và con gái phải trải qua một thời kỳ nhịn ăn, trong suốt thời kỳ đó, họ bị cấm không được ăn thịt rùa, mật ong, thịt lợn và nhiều món ăn ngon khác. Việc nhịn ăn các món ăn sang trọng đó được coi như một chứng cứ về sự quên mình của các tín đồ mới. Thời kỳ này chỉ chấm dứt theo quyết định của thủ lĩnh, được chia thành ba đoạn, mỗi đoạn kết thúc bằng một nghi lễ, sau nghi lễ này một trong những điều cấm kỵ được bãi bỏ, những điều cấm kỵ

đối với thịt rùa, mật ong và gan lợn béo như vậy lần lượt được xoa bỏ.

Khi một nam thanh niên sắp được phép phá vỡ điều cấm ăn thịt rùa bị thủ lĩnh cho nấu một miếng mỡ rùa, để nguội đi và đội mỡ lên đầu chàng trai trẻ, trong lúc đó, đám người tham dự lễ xoa mỡ rùa lên đầu chàng trai, cậu ta chỉ được phép tắm rửa vào cuối ngày hôm sau. Lúc đó, người ta cho cậu ta ăn thịt rùa, rồi dẫn cậu ta về túp lều của mình, ở đó người bảo cậu ta ngồi, hai chân bắt chéo và giữ im lặng, một nhóm bạn bè mang tới cho cậu ta những gì cần thiết và ca hát, không cho cậu ta ngủ. Người ta tin là như vậy, cậu ta đang bước vào thời kỳ quan trọng của cuộc đời, trong đó có những thử thách phải vượt qua, vì vậy mẹ đẻ cậu ta và đám phụ nữ trong gia đình bèn cất to tiếng kêu than. Họ tô vẽ lên người và trang điểm toàn thân cho cậu ta, tiếp sau đó chàng trai tân tay cầm những bó lá giống như những chiếc chổi, bắt đầu nhảy múa mạnh mẽ, trong lúc đám phụ nữ thì đánh nhịp và đám đàn ông ngồi xem hoặc cùng vào nhảy múa. Khi chàng trai đã mệt lả, anh ta dừng lại và hoà mình vào nhóm bạn bè, như vậy là đã đạt tới điều mà người ta có thể gọi là nấc thang thứ nhất của tuổi trưởng thành. Một nghi lễ tương tự nâng đám con gái lên cùng một ngôi thứ xã hội.

Tiếp sau nghi lễ này, những điều cấm kị phụ, ví như việc cấm ăn gan béo của cá đuối, có thể được thủ lĩnh huỷ bỏ, không kèm theo thủ tục này ngoài việc tín đồ mới bắt buộc phải giữ im lặng khi lần đầu tiên anh ta kết thúc việc nhịn ăn. Đối với mật ong lại không giống như vậy, người ta chỉ có thể lại bắt đầu ăn mật ong sau một nghi lễ đặc biệt. Thủ lĩnh đưa cho anh trai tân một lượng lớn mật ong, cho đến lúc đó mới bị

cấm và cho mật lên người anh ta, tuy vậy, để cho anh ta khỏi bị kiến cắn, một lát sau anh ta được phép tắm rửa. Anh ta không có những điều cấm gì khác là phải giữ im lặng. Buổi sáng hôm sau, chàng thanh niên, trang điểm bằng những cành lá, bước xuống biển và té nước lên người mình, và những người đứng xem rồi cũng nhảy lộn đầu xuống nước. Tất cả vụ việc coi như để che chở một cách thần bí chống lại đám rắn rết. Những người vợ trẻ cũng phải trải qua buổi lễ như vậy, nhưng là chỉ sau khi sinh đứa con đầu.

Nói chung, một năm sau khi điều cấm kỵ ăn thịt rùa kết thúc, diễn ra buổi lễ cuối cùng, huỷ bỏ điều cấm liên quan đến gan lợn béo. Bạn bè của chàng trai tân tổ chức một cuộc đi săn lợn, với một chàng trai người ta giết một con lợn dái và với một thiếu nữ một con lợn nái. Anh ta được ăn các món thịt lợn mà trước đó bị cấm. Người ta dội mỡ nước của con lợn lên người anh ta, sau đó anh ta phải ngồi im lặng và không được ngủ. Sáng hôm sau anh ta thực hiện một cuộc nhảy múa như lần đầu tiên.

Để có thể làm những cuộc so sánh, chúng ta phải nghiên cứu cẩn thận một số thực tế liên quan đến các nghi lễ này. Đầu tiên, quả thực là bước khởi đầu của cuộc tập dượt gắn liền về chất của tuổi dậy thì. Bước trưởng thành về sinh lý của người thiếu nữ được chỉ ra rõ ràng hơn với việc lúc đó thiếu nữ mang tên "một loài hoa", có nghĩa là tên một bông hoa đã nở vào lúc mà cô có kinh nguyệt lần đầu, cô ta giữ tên gọi đó cho đến khi sinh đứa con đầu lòng. Điểm thứ hai, tuy rằng không bắt buộc các nam nữ thanh niên phải trải qua ba nghi lễ đó rồi mới lấy vợ, lấy chồng. Rất nhiều người trì hoãn hôn nhân cho tới khi họ đã vượt qua ba công đoạn trong lúc những người khác tự

cho mình vinh dự được tổ chức cuộc tập dượt ít ngày sau cuộc hôn phối.

Nếu chúng ta nhìn nhận xã hội Andaman như một tổng thể, chúng ta sẽ thấy là các thành viên của xã hội đó tự xếp loại theo nhiều phương cách khác nhau, việc xếp theo nhóm rõ rệt nhất là xếp thành nhóm những người đã lập gia thất và những người độc thân thuộc hai giới, bởi lẽ việc xếp nhóm đó tương ứng với sự phân bố không gian của khu trại. Ngoài nét đặc trưng này, nếu nói đến một cuộc lưỡng phân theo giới của bộ tộc sẽ là nói phóng đại. Tuy rằng một số công việc như san đất, kiếm nước và kiếm củi rõ ràng là đặt lên vai phụ nữ, trong lúc đám đàn ông chỉ đi săn, câu cá, đóng thuyền, việc phân công lao động như vậy không kéo theo việc phân chia thành những đẳng cấp khác nhau mà người ta nhận thấy ở những vùng đất khác. Ngoài ra, tên những loài hoa đặt cho đám thiếu nữ tạo ra đường ranh giới rất rõ giữa các thiếu nữ đến tuổi dậy thì và những phụ nữ khác. Sự phong phú của các chỉ định từ liên quan đến vị thế xã hội là một dấu hiệu của một cuộc xếp loại trong cộng đồng không phải là không có thực. Qua thực tế là đám đàn ông và đám đàn bà cùng một loại, không nhất thiết phải tập hợp lại vì một mục tiêu chung mà chỉ mang một tên gọi chung ít hay nhiều vẻ vang. Tính tỷ mỉ mà người Andaman biểu lộ trong vấn đề này giúp chúng ta nhìn lại quá khứ để có lời giải đáp từng phần có thể chấp nhận được về thuật ngữ tên gọi (teknonymie), như Elsie Clews Parsons đã từng nêu lên - khi mà vị thế xã hội của một cá nhân được đánh giá khác nhau, tùy theo người đó có con cái hay không, việc chỉ định theo thuật ngữ tên gọi là hoàn toàn tự nhiên. Thời kì nhịn ăn chắc hẳn có mối tương quan với việc chỉ định tùy theo vị thế xã hội. Chúng ta đã thấy là về chất, thời kì đó gắn liền

với tuổi trưởng thành nhưng các phân đoạn của thời kì tập dượt vào đời, không còn tương ứng với một trạng thái sinh lí nữa.

Nói chung, những người Andaman, được tổ chức kém chặt chẽ hơn rất nhiều các dân tộc khác, tuy nhiên, sự chia tách các cộng đồng của họ theo những nguyên tắc rõ rệt không có gì liên quan đến vấn đề họ hàng là một thực tế không thể chối cãi.

CHÂU ÚC

Trong lúc những người Andaman hình thành những nhóm có tính hiệp hội trong một xã hội không có thị tộc, thì châu Úc cung cấp nhiều dẫn chứng về sự chung sống của các thị tộc và các hiệp hội, những hiệp hội này giữ một vai trò ít nhất cũng ngang tầm quan trọng như các thị tộc. Lối sống của cư dân châu Úc đã được mô tả nhiều lần trong các cuốn sách dân gian và nửa dân gian, vì vậy ở đây chúng ta chỉ nhắc qua vấn đề đó. Những nét khác biệt của người Andaman cũng là những nét đặc trưng của cư dân châu Úc, và với việc bổ sung vào một số nhân tố khác, ví như chế độ lão quyền và việc đánh giá thấp vai trò phụ nữ, những nét đặc trưng đó đã làm nảy sinh sự chia cắt xã hội sâu sắc hơn thành những hiệp hội.

Trước hết, vấn đề khác giới nổi trội rõ rệt trong hoạt động xã hội của các bộ tộc châu Úc. Việc thuộc nữ giới không chỉ xác định hoạt động kinh tế và công nghiệp; hơn nữa, nói rằng điều kiện của người phụ nữ ở châu Úc là thấp kém cũng không đủ. Những người phụ nữ Kirghiz như chúng ta đã chứng minh, trong thực tế cũng như trong lý thuyết là phụ thuộc vào đám đàn ông, tuy thế, họ cũng không giảm phần tham dự các nghi

lễ của bộ tộc trên một tư thế bình đẳng tuyệt đối. Đối với phụ nữ châu Úc, hoạt động công cộng của nam giới là một chuyện bí ẩn được giữ kín, được che lấp bằng những chuyện kể hoang đường. Quả thực họ cũng san sẻ sự gặt bỏ này với đám con trai chưa tập dượt vào đời, nhưng bởi vì những cá nhân nam giới được quyền bước vào tập dượt, cho nên cuối cùng, chúng ta đứng trước cuộc lưỡng phân đích thực theo giới tính: đám đàn ông hình thành một xã hội bí mật mà không một phụ nữ nào được gia nhập. Thực tế này phải nhích gần tới những nét đặc trưng của việc kết nạp vào thị tộc. Cuộc lưỡng phân theo giới tính đủ để cắt đứt sợi dây liên kết các thành viên thuộc hai giới của cùng một thị tộc bằng việc tập hợp tất cả đám đàn ông thành hiệp hội của bộ tộc, cuộc lưỡng phân theo giới tính đã thay thế tình đoàn kết thị tộc bằng cái mà Welbater gọi là "tình đoàn kết theo giới tính". Một thành viên của thị tộc đã điều thường xuyên có mặt trong các lễ hội và các cuộc họp chính trị cùng với đám đàn ông của các thị tộc đại bàng, con dơi, con quạ và con ếch, phát triển giữa họ với nhau một tình đoàn kết giai tầng mà những đàn ông và phụ nữ thuộc cùng bộ tộc đã điều không thể cảm thấy có được trong những điều kiện như vậy. Tất cả những người đàn ông vừa nêu, quả thực phải hoàn toàn, hoặc hầu như hoàn toàn nhịn ăn cá thịt các loài vật tổ của họ, nhưng phụ nữ với tư cách các bà vợ phải tuân theo những điều hạn chế ăn uống tương tự. Theo Howitt, những người Yaularoi cấm chị em phụ nữ không được ăn thịt và trứng đà điểu và ở các bộ tộc vùng trung tâm, không một phụ nữ nào dù cho thuộc thị tộc nào được phép đụng đến chim kền kền nâu. Như vậy, kể cả trong lĩnh vực ăn uống, yếu tố giới tính đối nghịch với yếu tố thị tộc. Thuộc về giới nào, điều đó không kém phần có ý nghĩa so với việc là thành viên của nhóm thờ tổ

vật nào.

Tuy vậy, trong khi giới tính xét về mặt xã hội ở châu Úc có tầm quan trọng lớn hơn nhiều so với ở tộc người Andaman, tuổi tác và hộ tịch cũng có vai trò của chúng. Những người Kariera và những người Kurnai thực hành một cuộc chia tách điển hình đám đàn ông chưa vợ với số người còn lại của khu trại, nhưng lại không áp dụng những biện pháp tương tự đối với đám phụ nữ chưa chồng. Nói chung người ta cũng phân biệt tỷ mỉ các quá trình xã hội khác nhau. Những người Kurnai dùng các tên gọi khác nhau đối với trẻ con nhỏ tuổi, với bé trai 8 hoặc 9 tuổi, với thanh niên chưa tập dượt vào đời còn sống với bố mẹ, chàng trai tân, người độc thân và người lớn tuổi. Ngoài ra, các nấc thang khác nhau của cuộc tập dượt được tách bạch cẩn thận. Cẩn ghi nhận một nét đặc trưng có ý nghĩa nữa: việc bãi bỏ những điều cấm kị trong ăn uống đối với các bà già.

Những nghi lễ tập dượt vào đời của cư dân châu Úc giống như những nghi lễ của tộc người Andaman ở chỗ chúng được tiến hành vào tuổi dậy thì; về tất cả các mặt khác, chúng có nét khác biệt đáng kể. Ở các cư dân trên các đảo Andaman, mỗi người tự đặt mình vào cuộc thử thách với những buổi nhịn ăn từng phần dẫn tới việc xoá bỏ lần lượt các điều cấm kị trong ăn uống, nhưng những nghi lễ đó không phải là những bước khởi đầu cần thiết cho hôn nhân. Ở châu Úc, ngược lại không một ai được cưới cô vợ chưa trải qua những nghi thức qui định, và ở vùng trung tâm lục địa, còn có một nghi thức tương tự của tuổi cập kê dành cho các thiếu nữ. Ở những người Andaman, các nghi lễ tập dượt vào đời không được nhìn nhận như những chuyện bí hiểm mà phụ nữ hoàn toàn không được biết một tỷ

giống như cách làm của phần lớn các bộ tộc châu Úc. Nói cách khác, việc tập dượt vào đời của cư dân châu Úc rõ rệt là một nghi thức chuẩn bị cho hôn nhân và tuyên cáo ưu thế của người đàn ông. Bản thân nghi lễ của tuổi cập kê, ở nơi mà nó được áp dụng, do những người đàn ông điều hành, trước mặt đám đàn ông trong lúc chị em phụ nữ hầu như luôn luôn bị gạt khỏi các nghi lễ quan trọng nhất của cuộc tập dượt vào đời dành cho nam thanh niên. Cuối cùng bản thân cuộc tập dượt vào đời cũng có tính chất khác hẳn. Có những bộ tộc như bộ tộc người Kariera bằng lòng với việc đánh dấu tín đồ mới bằng những dấu hiện được qui ước, ví như thắt một sợi dây ngang trán. Nhưng chuyện thường diễn ra nhiều hơn là những người châu Úc thừa nhận đám con trai được có phẩm tước đàn ông sau khi đã buộc họ phải trải qua một cuộc thử thách nghiêm khắc hơn rất nhiều; trong một vùng nào đó, người ta nhổ của họ một chiếc răng, ở một vùng khác người ta thực hiện việc cắt bao qui đầu và thiến nhẹ (giải phẫu bộ trợ đối với cơ quan sinh dục). Thêm nữa, đám thanh niên chuẩn bị bước vào cuộc tập dượt phải rút vào một nơi cô tịch, ở đó họ chỉ nhận được một khẩu phần lương thực thiếu thốn và phải gánh chịu những lời sỉ nhục của các cụ già mà không được phản ứng lại; ngoài ra, người ta buộc họ phải chặt hạ và khuôn vác những cây gỗ lớn, hoặc là người ta buộc họ phải làm một công việc nặng nhọc khác. Khi anh ta đã vượt qua cuộc sát hạch một cách thắng lợi, mỗi chàng trai tân được các cụ già làm lễ giao cho một chiếc quyền trượng mà anh ta phải cất giữ vào một nơi bí mật và an toàn. Nói gọn, nếu xét về phía hình thái thì cuộc tập dượt vào đời của châu Úc đặt tính tự chủ của chàng trai vào một cuộc thử thách dữ dội, còn về thực chất thì nó cũng trọng thể hơn ở tộc người Andamna rất nhiều. Đây thực sự là một khoá dự bị

đại học về các môn khoa học và về đạo đức học của bộ tộc, người ta khuyến khích tín đồ mới phải im lặng tuân theo các điều dạy dỗ của các bậc lão thành và phải giữ kín những bí quyết mà anh ta được phổ biến mỗi khi có mặt đám trai trẻ chưa được tập dượt vào đời; người ta dạy anh ta một số điều cấm kị trong ăn uống mà anh ta phải thực hiện, cuối cùng anh ta rèn luyện để tự kiếm sống.

Có một chi tiết của cuộc tập dượt vào đời ở châu Úc đáng được đặc biệt nêu lên. Cùng với những bí mật khác, người ta mách cho tín đồ mới nguồn gốc của tiếng kêu vo ve kỳ lạ nào đó đã làm cho anh ta lo ngại trước khi tham gia cuộc tập dượt vào đời và đám phụ nữ và trẻ em thì coi như tiếng nói của thần linh chủ trì nghi lễ tập dượt vào đời. Chàng trai tham dự tập dượt lúc đó hiểu được rằng tiếng kêu đó chỉ đơn giản do chiếc quyền trượng được khua tròn trên không, đó là chiếc gậy bet hoặc một mảnh đá buộc vào một sợi dây nhỏ. Điều kỳ lạ người ta nhấn mạnh nhiều nhất đến sự cần thiết giữ bí mật thực chất của đồ vật mà chị em phụ nữ không được biết, chị em phụ nữ không bao giờ được nhìn thấy đồ vật đó. Xưa kia, thậm chí trong một số bộ tộc có một số qui tắc ấn định rằng nếu một người đàn ông cho một phụ nữ nhìn thấy chiếc gậy thờ thì cả hai người sẽ bị trừng phạt tử hình. Ở phần sau, người ta sẽ thấy vì sao chúng ta nhấn mạnh đến nét đặc trưng này. Ở một vài bộ tộc còn có ngoại lệ, chiếc gậy thờ có mặt trong cuộc tập dượt vào đời nhưng người ta không tìm cách giấu giếm chị em phụ nữ.

Cuộc tập dượt vào đời, trong khi cho phép chàng thanh niên được tiếp tục hôn nhân và các chức năng xã hội khác, lại tuyệt nhiên không đặt anh ta vào tư thế bình đẳng với các cụ

già. Suốt trong nhiều năm nữa, vị trí của anh ta trong xã hội vẫn là khiêm tốn, anh ta không được phát biểu chính kiến của mình và kể cả trong lĩnh vực ăn uống, cũng còn một thời gian dài nữa anh ta mới được giải phóng khỏi những điều hạn chế cuối cùng. Chính là dựa vào những thực tế này mà Schurtz và trước ông là Cunow đã nhấn mạnh một cách đúng đắn khi chứng minh rằng ngoài tổ chức thị tộc ra, những người châu Úc đã được chia cách thành các đơn vị xã hội cũng giữ một vai trò quan trọng không kém trong đời sống của cá nhân. Mỗi người, do sự ra đời của mình, thuộc về bào tộc nam hay nữ giới, thuộc về hoặc là đẳng cấp những người có đặc quyền hoặc là những người kém khả năng, mỗi người trong suốt cuộc sống của mình trải qua một loạt những nấc thang xã hội đòi hỏi một cách cư xử đặc biệt và do các qui ước ấn định. Ở tộc người Waramunga, một người đàn ông thuộc về thị tộc Mèo rừng, trong mức độ liên quan đến các qui định của thị tộc được tự do ăn thịt đà điểu; tuy nhiên anh ta phải chịu nhịn không được đụng đến thú thịt đó cho tới khi anh ta 40 tuổi. Dù cho là bào tộc, gia đình, thị tộc nào mà anh ta là thành viên, nếu anh ta đã tập dượt vào đời và còn độc thân anh ta vẫn sống xa gia đình, xa thị tộc hoặc xa bào tộc của mình, cùng với tất cả những người đàn ông chưa vợ khác của khu trại. Như vậy, trong đời sống hàng ngày, tác động phối hợp của giới tính và tuổi tác tỏ ra quan trọng hơn tác động của các nhóm họ hàng.

Có một nét về tổ chức của châu Úc mà cho đến nay tôi cố tình không nêu ra. Trên một phần lớn lục địa này ngự trị cái mà người ta gọi là hệ thống các nước (phân đội) theo cách nói của Radcliffe- Brown) bao gồm mỗi khác biệt của 8 lớp và khối của 4 lớp. Chúng ta nghiên cứu khối thứ hai cũng đã đủ. Tôi đã từng nói đến sự tồn tại của tổ chức lưỡng phân ở châu

Úc. Mỗi bào tộc thường chia thành hai lớp, làm cho số lượng bào tộc trong bộ tộc tăng lên 4. Cho đến gần đây, các tác giả mô tả với chúng ta 4 lớp đó như là 4 nhóm hôn nhân xử lý các cuộc hôn nhân theo nguyên tắc sau đây: lấy ví dụ như tộc người Kariera theo phụ hệ, chúng ta gọi là hai bào tộc ngoại hôn là A và B bào tộc thứ nhất chia nhỏ thành lớp 1 và 2, bào tộc thứ hai chia thành lớp 3 và 4 những con số này đem tới cho nhân dân địa phương thay thế cho những tên địa phương có ngữ âm phức tạp. Theo luật lệ của người Kariera một người đàn ông của 1 không thể lấy một phụ nữ thuộc lớp của mình cũng như không lấy được người của lớp 2, bởi lẽ đó là những bộ phận của cùng một bào tộc. Nhưng người đó cũng không thể lấy vợ ở lớp 3, theo luật lệ của hệ thống; người đó bắt buộc phải tìm vợ trong một lớp duy nhất là 4. Tuy nhiên, người ta sẽ tự hỏi, lớp của mỗi cá nhân được xác định theo phương thức nào, chính là ở đây có sự can thiệp của bộ phận đáng chú ý nhất của hệ thống.

Đứa con của một người đàn ông thuộc lớp 1 phải thuộc về bào tộc của ông bố, dòng hậu duệ ở tộc người Kariera, quả thật theo phụ hệ. Tuy vậy, đứa con đó không thể là thành viên của lớp 1 đó mà gia nhập lớp bố trợ 2. Cũng như vậy, khi một người đàn ông của 4 cưới một phụ nữ của 1 đứa con sẽ thuộc về 3, bởi lẽ bào tộc chứ không phải lớp phải cùng là bào tộc của ông bố. Nếu thay vì tộc người Kariera, chúng ta chọn làm ví dụ một bộ tộc mẫu hệ nào đó, bản báo cáo cũng giống như vậy; mỗi đứa con lúc đó cũng thuộc về một bào tộc với mẹ đẻ nhưng ở lớp bố trợ. Nét đặc trưng đáng chú ý của hệ thống ông và cháu cùng có mặt trong một lớp. Ở tộc người Kariera, một người đàn ông của 1 có trong lớp 2 không chỉ con cái của anh ta mà cả ông bố đẻ. Như vậy, bố đẻ của bố và con trai của con

trai thuộc về cùng một đơn vị.

Tôi đã nói ở đoạn trên rằng, cho tới một thời kỳ mới đây, các nhà dân tộc học bám theo hệ thống hôn nhân này; ngày nay, quả thực, các cuộc điều tra của Radcliffe - Brown chỉ cho chúng ta thấy rằng, trong lúc việc chia tách thành 4 lớp là hoàn toàn hợp lý, việc chia cắt đó không đi sâu tới tận bản chất của hiện tượng. Như các công trình xưa kia đã chứng minh điều đó rồi, tuy rằng thành viên của một lớp cụ thể chỉ có thực hiện hôn nhân ở một trong ba lớp khác, cũng không cho phép bất cứ một ai của 1 được cưới một thành viên bất kì của 4; còn có những hạn chế khác. Radcliffe - Brown, chỉ cho chúng ta rằng ở ngay trung tâm của hệ thống chúng ta đơn giản thấy qui định bắt buộc của một người đàn ông phải cưới con gái ông cậu ruột mình (hoặc một phụ nữ mà ngôn ngữ thổ dân chỉ định bằng một từ tương tự) chứ không lấy bất kì một phụ nữ nào khác. Hệ thống 4 lớp hình như chỉ phù hợp với thực tế là vì các cặp có khả năng là bạn đời, bắt buộc phải thuộc về các bà vợ đối xứng và thuộc một lớp khác với lớp của bố đẻ hay của mẹ đẻ tùy theo dòng hậu duệ. Sự thực hôn nhân chỉ tuân theo tính đồng huyết và chỉ được chấp nhận đối với những anh chị em họ khác tuyến một kiểu đặc biệt. Chính vì thế, tôi đã sắp xếp những thực tế liên quan đến vấn đề đó dưới một đề mục là hôn phối ưu tiên.

Cũng tác giả này, đã cắt nghĩa việc chia tách còn phức tạp hơn mà một số bộ tộc châu Úc áp dụng. Xã hội phân thành 8 phân đội, mỗi lớp tách thành đôi. Ông ta đã chỉ ra rằng phần lớn các tộc người của lục địa này tuân theo hoặc là kiểu phân 4 phân đội, hoặc là kiểu 8 phân đội và rằng trong khi kiểu thứ nhất gắn liền với hôn nhân anh chị em họ khác tuyến thì 8

phân đội luôn luôn kéo theo việc nghiêm cấm hôn nhân giữa anh chị em họ khác tuyến đời họ thứ nhất, lại vẫn vừa bảo đảm cho việc hôn phối giữa đám con cái của những anh chị em họ nào đó, tức là giữa những anh chị em họ khác tuyến đời họ thứ hai. Ở đây cũng vậy qui tắc hôn nhân này hoàn toàn phù hợp với hệ thống 8 phân đội: các cặp có khả năng là bạn đời tương ứng với các phân đội, rõ ràng là con cái của những anh chị em họ khác tuyến mà chúng ta đã xác định rõ mối quan hệ họ hàng ở đoạn cuối của chương II của chúng ta.

Điều khẳng định của Radcliffe Brown, giải thích một cách đáng khen ngợi vì sao các lớp hôn nhân nêu trên không biết đến tất cả các cuộc hôn phối cá nhân: những cuộc hôn phối này quả thực, tùy thuộc vào nấc thang họ hàng của đám anh chị em họ gọi là khác tuyến. Tuy nhiên, nếu người tước bỏ những chức năng hôn nhân của chúng, thì quả là không dễ dàng hiểu được những quyền hạn của các lớp đó có thể là những gì. Nếu như chúng đại diện cho một kiểu đơn vị xã hội nào đó, thực tế đó đã được một tá các nhà quan sát xác nhận. Chúng thường có những tên gọi cụ thể, trong khi các bào tộc không có như vậy. Một vài nhà thông thái đã đưa ra giả thuyết đó chỉ là những nửa bào tộc, những giả thuyết này tuyệt nhiên không có thể bảo vệ được. Nếu giả thuyết đó phù hợp với thực tiễn, những lớp đó sẽ tuân theo cùng một qui tắc về hậu duệ thay vì cho phép con đường gián tiếp kỳ lạ đó.

Tuy rằng tôi không thể biết đến lý thuyết giả thích một cách thoả đáng các lớp của châu Úc, phân tham gia của Cunow phải được nêu lên như một đóng góp đáng chú ý cho số lượng rất hạn chế những ý tưởng gốc gác liên quan tới lý thuyết về tổ chức xã hội. Cunow giả định là các lớp đó, nói cho đúng là

những tầng lớp tuổi tác, qui tắc ấn định là chỉ các thành viên cùng một tầng lớp là những bạn đời khả thi và các bào tộc vốn có gốc tích từ 2 nhóm người địa phương khác nhau, nhưng đã lấy lẫn nhau. Vì vậy, bởi lẽ là một đứa trẻ không thể thuộc về cùng một nhóm tuổi với bố mẹ đẻ cho nên ta hiểu được rằng qui tắc về hậu duệ theo thị tộc biểu hiện các tính chất bất bình thường mà chúng ta đã nêu lên: đứa trẻ thuộc cùng một bào tộc với bố hay mẹ đẻ nhưng không phải cùng một lớp, bởi vì hệ thống các lớp về cơ bản rõ ràng là một phương thức phân biệt tuổi tác.

Lý thuyết của Cunow vấp phải nhiều trở ngại. Nếu các lớp đó đúng là các nấc thang tuổi tác, việc gia nhập lớp lẽ tự nhiên phải biến động cùng với tuổi tác; tuy nhiên, thực tế mỗi thổ dân châu Úc thuộc về cùng một lớp từ khi chào đời đến khi chết. Cunow giả định việc gia nhập đã được cố định như vậy là nhằm để ngăn cản một người đàn ông lấy hai vợ ở những nấc tuổi khác nhau. Theo ông, có 3 nấc thang: tuổi trẻ con, tuổi tập dượt vào đời, và tuổi những người đàn ông lớn tuổi, có nghĩa là người đó đã có một đứa con thuộc trong nhóm những người tập dượt vào đời. Khi Cunow nhấn mạnh đến việc chỉ riêng những cá nhân cùng độ tuổi mới có quyền thành hôn với nhau, ông muốn nói rằng những chồng và người vợ, cả hai bắt buộc phải thuộc về hoặc lứa tuổi tập dượt vào đời hoặc lứa tuổi những người đã trưởng thành. Lúc này hãy giả dụ là sau 10 hay 15 năm lấy nhau; một cá nhân lấy một bà vợ hai cùng một lớp tuổi với mình và với bà vợ đầu, nhưng bà vợ hai tiếp tục ở lại lớp tuổi cũ trong lúc đôi vợ chồng đã chuyển qua lớp tuổi cao hơn. Như vậy bà vợ hai ở cùng với lớp con trai cả của bà vợ đầu. Để tránh xảy ra tình trạng đó theo Cunow cần thiết phải làm cho việc gia nhập lớp trở thành thường trực cũng như

những chỉ định của thị tộc. Không thể phủ nhận rằng cách lập luận là khôn khéo nhưng không có một điều gì chỉ cho chúng ta thấy đó không phải cái gì khác hơn là một phỏng đoán đơn thuần.

Ngoài ra, bởi lẽ chỉ có 4 chỉ định từ về lớp thay vì 6, theo đòi hỏi của tổ chức tam phân của mỗi bào tộc, Cunow tưởng có cơ sở để giả định rằng các thành viên của một trên hai thế hệ cùng mang chung tên một lớp, thực ra không thuộc về cùng một lớp mà thuộc về các lớp khác nhau, rằng dễ thuận tiện hơn người ta chỉ định bằng một tên gọi giống nhau. Một lần nữa, chúng ta thấy điều khẳng định này có vẻ vũ đoán. Chính bản thân Cunow cũng thu hút sự chú ý của chúng ta bằng việc là, trong rất nhiều các danh pháp họ hàng ở Châu Úc, ông và cháu được chỉ định bằng một từ duy nhất, được dùng lẫn lộn với nhau. Đối với Cunow đó là một hiện tượng không thể hiểu nổi tuy nhiên lại được cắt nghĩa bằng thực tế là ông và cháu mang tên của cùng một lớp. Tuy nhiên, cũng có thể nhờ tới một điều khẳng định khác ông bà và cháu nội, ngoại có thể được chỉ định cùng một tên gọi bởi lẽ rõ ràng là, theo hệ thống 4 lớp, họ lại thuộc về cùng một lớp. Những thành viên cùng một lớp duy nhất trường hợp đó lớp không gắn liền với nấc thang tuổi tác. Dù sao, bất kể những nhược điểm của nó, lý thuyết của Cunow cung cấp lời giải đáp hết sức đơn giản cho các dạng thức khó hiểu của việc gia nhập lớp mà chúng ta bám vào những điểm chủ yếu, hy vọng những khó khăn mà nó nêu lên sẽ có lúc được san bằng.

Chúng ta tóm tắt lại, vượt ra ngoài giả thuyết, trạng thái các sự vật ở Châu Úc. Chúng ta đã thấy là trong phần lớn các bộ tộc, mỗi cá nhân đồng thời là thành viên của nhiều đơn vị

xã hội. Cá nhân đó gắn liền với một giới, với một bào tộc, với một thị tộc và với một những đơn vị này, người đó được gia nhập một cách thường trực. Người đó cũng nhận được một họ tịch mà về sau người đó sửa đổi đi khi mà, sau một nghi lễ đặc biệt, người đó chuyển qua trạng thái trưởng thành, rồi nữa qua những nấc thang ít lộ rõ hơn, chuyển qua trạng thái lão thành của bộ tộc trong tất cả các thời kỳ đó của cuộc đời. Các nghĩa vụ và quyền lợi của cá nhân đó tùy thuộc mối quan hệ họ hàng cũng ngang như tùy thuộc các hiệp hội mà người đó gắn bó.

MASSAI

Trong lúc ở những người châu Úc, các thị tộc và hiệp hội có tầm quan trọng gần ngang nhau, thì ở những người Massai, các thị tộc biến mất một cách dứt khoát, không hề có khả năng, dù sao, là đã không biết đến chúng. Xưa kia chính là dựa vào các thị tộc mà các cuộc hôn nhân được quyết định và ngày nay hãy còn các chức năng tôn giáo và các dấu hiệu của gia đình gắn liền với các nhóm họ hàng thu hẹp hay mở rộng. Ngoài ra, các thủ lĩnh và các thầy lang được tuyển mộ duy nhất trong bộ phận cao cấp của một thị tộc nào đó. Dù sao, những quyền hạn của thị tộc có số lượng ít hơn nếu so sánh với những quyền hạn mà tư cách thành viên của các đơn vị khác mang tới.

Trước hết, có một cách ly đặc biệt đám đàn ông chưa vợ và những người tình của họ, những cô gái chưa đến tuổi dậy thì, với số người còn lại của cộng đồng một việc cách ly không có một nét nào tương đồng với việc cách ly của các đảo Andaman, ở đó những người độc thân thuộc hai giới bị ngăn cản bởi

những cặp vợ chồng.

Điểm thứ hai, đàn ông và đàn bà được tập trung rõ ràng tùy theo cương vị xã hội. Cũng như ở đám dân cư Châu Úc, mỗi nam thanh niên phải qua một cuộc thử thách tuổi dậy thì (cắt bao quy đầu) lúc đó anh ta đạt tới cấp bậc chiến binh. Trong suốt thời kỳ tập dượt vào đời và cho đến khi nào vết thương thành sẹo, anh ta không còn là một cậu con trai nữa mà là một tín đồ mới (hoàn toàn "cấm cung") và trong hai năm trời tiếp theo, anh ta được gọi là tập sự "trọc đầu" cho đến tuổi 28 hoặc 30 thì mới là chiến binh thực thụ; sau đó anh ta cưới vợ, rời bỏ khu rào của những người độc thân và mang phẩm tước một lão thành trong những ngày còn lại của đời mình.

Thời kỳ tập dượt vào đời là thời kỳ tập sự thực ra chỉ là những thời kỳ chuẩn bị, như vậy cuộc đời của những người đàn ông chia thành ba giai đoạn: đứa trẻ con, anh chiến binh và người đàn ông chín chắn. Trong tộc người hiếu chiến này, chính giai đoạn thứ hai trong các giai đoạn đó giữ vai trò hàng đầu. Đám con gái, sau lần kinh nguyệt đầu tiên, phải gánh chịu một cuộc giải phẫu tương tự như việc cắt bao quy đầu của đám con trai. Tiếp đó, họ giữ một ngôi thứ riêng cho đến lúc mãn kinh, sau khi mãn kinh cương vị xã hội của họ được chỉ định bằng một từ mới mà họ sẽ đổi lấy một từ khác khi mái tóc bạc đi. Những cá nhân không có họ hàng thuộc hai giới chào hỏi lẫn nhau bằng những chỉ định từ tương ứng với cương vị xã hội của họ.

Các giai đoạn này đi liền với những tập tục rất rõ rệt. Những phụ nữ có chồng được phân biệt với đám thiếu nữ bằng những chiếc vòng cổ, những chiếc nhẫn bằng sắt. Thiếu vắng những thứ này, các bà vợ không bao giờ dám xuất hiện trước

mặt các ông chồng. Còn có thể nhận ra được họ nhờ những bộ quần áo dài. Đám con trai và con gái nhét nào lỗ tai những chiếc nút bằng gỗ ngày càng lớn hơn, trong lúc các chiến binh và các bậc lão thành tay đeo nhẫn và vòng cổ tay làm bằng những đoạn xích. Sau lần cắt bao quy đầu, đám thanh niên tự trang bị kiếm, giáo, chùy và khiên mộc. Những thứ này đánh dấu ngôi thứ của họ: trên đầu họ cũng đội một kiểu mũ đặc biệt, một chiếc mũ bằng lông chim đà điểu, một áo choàng, những chiếc vòng ở mắt cá chân, những đồ trang sức trên cánh tay, một tấm da bê và một tấm da dê quấn quanh thân mình. Họ tự tết bím tóc, chỉ có ăn thịt, sữa và tiết gia súc, và tránh ăn uống mọi thứ gây ngộ độc. Trước khi vết thương do cắt bao quy đầu lành hẳn, chàng tân binh phải bắt chước chị em phụ nữ bằng cách mặc quần áo của họ và đeo những đôi hoa tai của họ. Nếu anh ta chịu đựng thử thách mà không phản ứng lại, anh ta được phép bán hạ những con chim nhỏ và đội những xác chim lên đầu mình.

Ngoài việc phân thành nhóm các cư dân khu rào chiến binh và nhóm các cá nhân khác, và chia đám cư dân nam giới thành ba bộ phận tùy theo cương vị xã hội, cũng còn có những nhóm khác. Tổ chức tam phân khối đàn ông tập hợp trong cùng một nấc thang người 30 tuổi mới thành hôn với ông già 60 tuổi. Như vậy trong giai đoạn này nảy sinh một cuộc chia tách quan trọng: Những ông bố có con trai đã cắt bao quy đầu được đặc quyền đeo một số hoa tai nào đó. Tuy nhiên, không có vẻ gì là các bậc lão thành thuộc loại này lại gắn bó với nhau bởi một tình cảm đoàn kết nào đó. Một vài người trong số họ tự phân biệt mình theo một cung cách còn đặc biệt hơn: những chủ nhân của các đàn gia súc lớn vốn có rất nhiều con cái, phô trương một chiếc vòng tay bằng ngà voi hoặc một chiếc sừng

trầu, biểu hiện cảnh giàu có của họ. Dù sao, cái chuẩn mực không thật cụ thể này đã không đạt tới việc làm nảy sinh một nhóm xã hội dứt khoát và chỉ đáng chú ý ở chỗ là dẫn chứng về tính đa dạng của các kiểu xếp loại mà những người thổ dân đã áp dụng. Ngoài ra, ở tộc người Massai tồn tại một kiểu chia tách dựa trên cơ sở của thời kì tập dượt vào đời, và có tầm quan trọng lớn lao. Nghi lễ cắt bao qui đầu không phải chỉ tách bạch loại con trai với loại các chiến binh, nó làm nảy sinh một cuộc xếp loại trong xã hội còn tinh tế hơn nữa.

Tất cả đám con trai đã được cắt bao qui đầu trong một thời kì khoảng 4 năm cũng thuộc về một độ tuổi. Tiếp theo đó, có một khoảng thời gian ba năm rưỡi trong đó không diễn ra một cuộc tập dượt nào. Rồi một thời kì kéo dài 4 năm mới trở lại trong đó người ta lại bắt đầu cắt bao qui đầu đám con trai. Xuất phát từ một thời điểm nào đó được lựa chọn một cách vũ đoán hoặc ít nhất là không được biết đến, những người Massai chỉ định những cá nhân đã cắt bao qui đầu trong thời kì 4 năm nào đó thuộc về "cuộc cắt bao qui đầu bằng tay phải", những người tiếp sau thuộc về "cuộc cắt bao qui đầu bằng tay trái". Những lớp tuổi tác này như vậy không hề nêu lên phía tay trái hay phía tay phải khi so sánh lớp này với lớp khác mà là sắp xếp theo một cách tuyệt đối và so sánh một điểm xuất phát nào đó. Hai độ tuổi, một từ tay trái, một từ tay phải hợp thành cái mà họ gọi là "thế hệ". Cần thiết phải mô tả chi tiết cách thức mà một trong những lớp tuổi đó thay thế lớp đi trước với tư cách đại diện cho loại các chiến binh và hai độ tuổi bổ sung đó đã hoà vào thành một thế hệ duy nhất như thế nào.

Ngay sau khi kết thúc thời kì tập sự vào đời, và thời kì lấy lại sức các tân binh được giữ một vị trí đặc biệt, so sánh với

những chiến binh thực thụ. Để tỏ ra là những người quả cảm thực sự, trước hết họ phải tìm được một tên gọi đặc biệt cho lớp tuổi của họ, một kiểu trang trí mới trên những chiếc khiên của họ và tạo dựng một khu rào riêng biệt. Điều kiện thứ nhất không gặp khó khăn gì bởi vì chính thủ lĩnh của bộ tộc là người lựa chọn tên gọi và được bù lại một đàn gia súc coi như khoản thù lao. Nhưng việc trang trí những chiếc khiên không phải là tìm thấy cũng dễ dàng như vậy. Những bậc lão thành chủ chốt nhằm mục đích đó chọn ra những hình vẽ màu đen, dù sao chính phần lớn là màu đỏ của chiếc khiên đánh dấu cấp bậc của chàng chiến binh. Ngay khi những thành viên mới thử dùng màu đỏ tô vẽ những chiếc khiên của mình và bắt tay vào dựng những bãi rào của họ, các chiến binh lao thẳng vào đám thành viên mới đánh phá nơi cư trú của họ và, nếu được, xoá sạch những hình vẽ màu đỏ. Nếu đám đàn anh chiến thắng, những chàng tân binh buộc phải chờ đợi một cơ hội thuận lợi lập lại và trong thời gian xen kẽ họ tự rèn luyện bằng những cuộc viễn chinh chống lại các bộ tộc thù địch. Nếu họ tỏ ra dũng cảm trong những cuộc viễn chinh đó, đám chiến binh hạ cố để thừa nhận họ bằng vai phải lứa với họ, trường hợp ngược lại, đám tân binh bắt buộc phải khuất phục đối phương của mình bằng vũ lực. Một khi, cuối cùng họ thành công trong công việc đó, như vậy sẽ có hai bãi rào khác nhau dành cho những người độc thân, tuy rằng họ sẽ tụ họp lại để phục vụ những việc chinh chiến. Nhưng theo quan điểm của thổ dân đó là một trạng thái bất bình thường trung gian. Chẳng bao lâu, những chiến binh cao tuổi nhất quyết định ra đi; họ lần lượt lên đường sau khi đã tổ chức ăn mừng việc đó lấy vợ và tạo dựng một gia đình riêng. Khi tất cả các thành viên cùng một lớp tuổi đều đã lấy vợ và rời bỏ bãi rào, họ được nhận một

cách tập thể danh hiệu lão thành và để lại cho lớp đàn em chiếm lĩnh riêng họ khu trại các chiến binh.

Điều có ý nghĩa nhất trong tất cả những hiện tượng này, đó là cuộc tập dượt vào đời tiến hành đồng thời tạo ra những mối liên kết mạnh mẽ hơn là những mối liên kết của cương vị xã hội đồng nhất. Tuy rằng, hai lớp tuổi có thể tạm thời cùng mang tư cách người độc thân, họ là những đơn vị riêng biệt. Cũng như vậy, nhóm những người vừa mới cưới vợ không hề hoà lẫn với nhóm các lão thành. Mối liên kết chặt chẽ duy nhất, dù sao được hình thành rất lâu về sau, đó là mối liên kết đã được hợp nhất các lớp phía trái và phía phải mà tổng thể hợp thành một thể hệ, tiếp nhận một tên gọi chung và áp dụng một dấu hiệu riêng biệt trên mũ tên. Nhưng trước và sau cuộc tụ họp này, lớp tuổi giữ lấy tên gọi và cá tính của mình và điều hành hoạt động của các thành viên. Chính đây nhiều phần là một nhân tố điều hoà các mối quan hệ giới tính. Các thiếu nữ được tập dượt vào đời trong thời kì 4 năm nào đó được coi như thuộc tầng lớp tuổi với đám con trai được cắt bao quy đầu trong cùng một thời gian. Không một thanh niên Massai nào được quan hệ với một phụ nữ thuộc lớp tuổi của bố đẻ. Ngược lại, anh ta không bị ngăn cấm có những quan hệ với một phụ nữ cùng lớp tuổi của mình; và những bà vợ goá hoặc phụ nữ đã li hôn có thể sống với các bạn của chồng mình. Một vị khách từ vùng khác đến được tiếp nhận ngay lập tức vào nơi ở của một thành viên cùng một lớp tuổi; lúc đó người này rời khỏi túp lều của mình và để lại vợ mình cho vị khách mới đến. Dù sao anh ta bắt buộc phải làm như vậy, bởi lẽ một chủ nhà thiếu đơn đả sẽ chuốc lấy lời nguyền rủa của đám bạn bè anh ta. Một người vợ bị chồng đánh đập chạy tìm nơi trú ẩn bên cạnh những bạn đồng niên của chồng, sau đó chị ta sẽ được hưởng niềm yên ổn

trong gia đình anh chồng không tái phạm vì sợ bị lớp tuổi của mình nguyên rủa.

Dựa vào tất cả những thực tế đó, chúng ta có thể khẳng định rằng các lão thành không phải là một đơn vị hình thành rõ rệt, nhưng bên trong nhóm này tất cả mọi tình cảm đoàn kết xã hội gắn liền với các hiệp hội nhỏ hơn mà chúng ta vừa mới thấy đó là "thế hệ" và đặc biệt hơn nữa lớp "tuổi". Hãy so sánh để kết hợp các hiệp hội của những người Massai với tổ chức thị tộc của họ. Điều khẳng định lúc đầu của chúng ta về tính phong phú tương đối của các hiệp hội tỏ ra đã được chứng minh. Ngay đến một nét đặc trưng cũng mang tính điển hình thị tộc như quy tắc của các cuộc hôn nhân ở đây cũng là một chức năng phần lớn gắn liền với lớp tuổi. Nếu ta loại bỏ khỏi các cộng đồng Massai việc chia tách thành thị tộc, chúng ta sẽ lại đứng trước một tổng thể rộng lớn các mối quan hệ xã hội, nhưng nếu thiếu bãi rào của những người độc thân, những nấc thang của cuộc tập dượt vào đời và các lớp tuổi, xã hội của những người Massai sẽ mang một bộ mặt trống trụi và phẳng lặng buồn tẻ.

CÁC ĐẢO BANK.

Trên các đảo Bank cũng như trong tộc người Massai, cấu trúc thị tộc biến mất trước các đơn vị có tính hiệp hội, nhưng những đơn vị này mang tính chất hoàn toàn khác biệt nhau trên hai vùng đất. Những người Mélanésie thậm chí cho chúng ta biết tới những nguyên tắc hiệp hội hoàn toàn mới. Dù sao, một trong những nét đặc trưng đã thu hút sự chú ý của chúng ta ở châu Úc, xuất hiện lại trên các đảo Bank theo một cung cách

còn nổi bật hơn. Việc chia tách xã hội thành những bâu tộc theo giới tính ở đây đạt tới cường độ tối đa. Không chỉ có vấn đề chị em phụ nữ bị gạt khỏi các lễ nghi công cộng, mà ngay cả trong đời sống hàng ngày cũng nảy sinh một sự lưỡng phân gần như tuyệt đối. Đám đàn ông không ăn uống cũng không ngủ với vợ mình mà ở tại một địa điểm tách biệt, ở đó đám con trai tìm cách được kết nạp vào càng sớm càng hay. Giống như ở châu Úc, như vậy đám đàn ông hình thành một kiểu hiệp hội bộ tộc bí mật. Tuy nhiên, có một khác biệt rất quan trọng: việc kết nạp không dính gì đến tuổi dậy thì, mà diễn ra với mọi tuổi tác, việc kết nạp không tùy thuộc vào một cuộc thử thách kéo theo việc cắt xén cơ thể nào đó hoặc một nỗi nhọc nhằn về thể xác mà tùy thuộc vào việc nộp tiền mua quyền gia nhập. Ngoài ra, xã hội của nam giới không hình thành một nhóm đông đặc ở đó các cụ già chỉ được phân biệt với đám tập dượt vào đời bởi những nấc thang ít hay nhiều không lộ rõ, trên các đảo Bank xã hội đó bao gồm một loạt những bộ phận sắp xếp theo thứ tự trên dưới.

Biểu hiện của tính độc quyền nam giới này đó là câu lạc bộ của làng, một địa điểm ở đó nam giới ăn uống và nghỉ ngơi trong ban ngày, và đến ngủ lúc ban đêm. Ngôi nhà này được phân thành một số những gian rộng có tầm quan trọng khác nhau trong đó mỗi người có tổ ấm của mình, xung quanh tổ ấm đó tụ hợp các thành viên cùng một loại. Không gia nhập nhóm của mình có nghĩa là không đáng kể một tý gì trong sự đánh giá của xã hội, chính vì vậy tuy rằng việc kết nạp có thể dễ chậm lại, nhưng nó sớm hay muộn sẽ xảy ra. Nếu một người đàn ông không được kết nạp vào Sukwe (câu lạc bộ) anh ta phải cùng ăn uống với phụ nữ và do việc đó khiến gợi lòng thương hại của một người bạn đến mức người này phải quyết

định làm người giới thiệu anh ta gia nhập mặc dầu việc làm đó buộc người bạn phải trả một khoản tiền lớn. Trong số những người của cộng đồng người giới thiệu thường thường là cậu ruột của người xin gia nhập gánh lấy toàn bộ các phí tổn, trong những tầng lớp xã hội cao hơn, các khoản chi phí do anh tân binh, bố mẹ và bè bạn của anh ta gánh vác. Lễ tập dượt vào đời là một bữa tiệc mặn có mặt tham dự là những bạn học mới của người xin gia nhập, nhưng tất cả các thành viên của câu lạc bộ, bất kể thứ bậc ra sao, hình như đều hưởng lộc từ những khoản tiền nộp trả đó.

Bởi lẽ không đời nào được cộng đồng kính trọng nếu không được kết nạp vào câu lạc bộ, cho nên mức tăng trưởng uy tín như vậy sẽ tỷ lệ thuận trực tiếp với bước tiến sâu vào xã hội của nam giới, một việc đòi hỏi những hy sinh về tiền bạc ngày càng đáng kể. Như vậy, hầu như là trường hợp cá biệt nếu một cá nhân leo tới nấc thang cao nhất, ở đó anh ta vừa là thủ lĩnh vừa là anh hùng của huyền thoại. Lúc đó, anh ta có khả năng thu hồi lại và còn nhiều hơn nữa số tài sản mà anh ta đã cống hiến để đạt tới phẩm tước tối cao đó bằng cách đòi hỏi những đóng góp quá mức của những ai đó tiếp sau anh ta hy vọng có được những vinh dự. Phần đông không mơ ước có được sự phân biệt như vậy. Tuy rằng họ đều gia nhập câu lạc bộ lúc còn là trẻ con, họ tự cho mình là sung sướng khi đã đạt tới những thứ bậc trung bình trong tổ chức. Dù sao, quả thực tuy rằng các bộ phận được phân định rõ rệt nơi ở bên trong câu lạc bộ, ở đó mỗi người giữ một ngôi thứ rất cụ thể nhưng về lý thuyết các bộ phận cung cấp khả năng vươn tới một mặt bằng cao trong xã hội đó. Nhưng trong thực hành những khoản tiền phải trả là rất lớn, quá lớn nếu muốn biến lý thuyết thành thực tế. Tất cả những gì người ta có thể làm thử, đó là gia nhập

miền phí vào những nấc thang thấp nhất, những nấc thang này về sau đã bị huỷ bỏ trong một số làng. Ngoài ra, ngay cả về lý thuyết khả năng đó là hạn hẹp; để có thể tiếp tục phát triển sau khi đã vượt qua một điểm nào đó, một người đàn ông phải thuộc về một tổ chức khác theo kiểu gần giống nhau tuy rằng tách biệt mà chúng ta sẽ nghiên cứu ở đoạn sau.

Như vậy, chúng ta thấy trong đám cư dân ở các đảo Bank câu lạc bộ gắn liền với các quyền sở hữu. Chỉ có cá nhân có của mới đạt tới những nấc thang cao cấp và do đó giành được uy tín. Tuy vậy, trong quan niệm của những thổ dân việc cần làm không phải là tích lũy của cải của mình một cách bủn xỉn mà ngược lại, phải chứng tỏ tính quý phái của mình bằng thái độ coi thường của cải. Vì vậy, những người có phẩm tước cao nhất trong câu lạc bộ vẫn có thể gia tăng sự nổi danh của mình bằng việc mở rộng tính hào phóng và chi tiêu không tính toán nhân dịp một số hội hè nào đó, nếu họ tỏ ra ít nhiều hà tiện trong những hoàn cảnh như vậy, toàn bộ ảnh hưởng của họ sẽ tiêu tan.

Những nấc thang khác nhau của câu lạc bộ, xưa kia được phân biệt với mức gặt gao đến độ việc xâm nhập vào một gian nhà của người thuộc nấc thang cao hơn có thể dẫn tới cái chết chắc chắn. Tuy vậy, các quá trình này mang tính cá thể, chúng có những mặt nạ hoặc những chiếc mũ khác biệt ở một vài quá trình người ta dùng một số loại dao nào đó mà chỉ trong các nấc thang cao cấp mới được phép uống chất kích thích của thổ dân, món Kava. Nhưng thật là khó mà phân biệt, các chức năng và những đặc quyền của những nấc thang bên cạnh khác đi ở chỗ nào. Ý tưởng chủ yếu hình như đơn giản chỉ là ý tưởng sau đây: bằng việc thực hiện một hy sinh phụ thêm trước

một cuộc tập dượt mới, cá nhân có quyền được hưởng những niềm vinh dự lớn hơn, quyền đó biểu hiện rõ rệt ở việc tiếp cận một gian nhà tách biệt về không gian. Những nét đặc trưng có ý nghĩa của hệ thống các đảo Bank nổi trội lên sắc nét hơn nếu chúng ta so sánh với hệ thống của những người Massai. Ở đông Phi, nguyên tắc là hoàn toàn dân chủ, ở Mélanésie nó trở thành hệ thống tài phiệt. Mọi người Massai đều phải chuyển từ trạng thái con trai sang trạng thái người độc thân rồi lão thành, sự khác biệt các lớp tuổi trong đám người lão thành không kéo theo bất cứ nấc thang cao hay thấp nào về đẳng cấp. Nếu những người có tuổi, giàu có và đông con cái, trưng ra một dấu hiệu bề ngoài, những hiệu quả trong thực tế của sự phân biệt này là không đáng kể. Trong hệ thống dân chủ này, chính là theo phương thức tập thể mà những người cùng thời với nhau chuyển từ cương vị xã hội này sang cương vị xã hội khác. Trên các đảo Bank, sự gia tăng khoản tiền nhập hội chẳng bao lâu trở nên quá cao, đã ngăn cản mạnh mẽ khiến cho các cá nhân cùng độ tuổi không thể vượt qua các nấc thang khác nhau với một tốc độ ngang nhau. Ở mỗi một quá trình, ngoại trừ có thể là quá trình thấp nhất chúng ta gặp thấy những độ tuổi và những hoàn cảnh rất khác biệt. Xung quanh cùng một tổ ấm và được công luận trong chốc lát coi như một cặp tú tập những cá nhân đứng tuổi và kém năng động, những người này do vụng về chậm chạp không vượt qua được trình độ mà họ đã rất vất vả vừa mới vươn tới, và những thanh niên tràn đầy hy vọng, nhờ các mối quan hệ gia đình của họ, được hưởng sự đối xử ưu đãi và tỏ ra có nhiều may mắn nghiêm túc, sau này đạt tới đỉnh cao trong những khát vọng của thổ dân.

Cho tới đây, chúng ta mới chỉ mô tả một quá trình duy nhất của các hiệp hội phức tạp trên các đảo Bank. Chúng được

bổ sung bởi một tổ hợp những xã hội bí mật, "những xã hội trí tuệ" như cách gọi của cư dân trên đảo, hòn đảo Moha có không ít hơn 77 tổ chức như vậy. Trái ngược với câu lạc bộ, nơi hội họp của "những xã hội trí tuệ" này, dù cho là một túp lều hay đơn giản một khoảng rừng trống nhưng không bao giờ ở ngay trong làng mà ở cách li trong rừng rậm và con đường dẫn tới đó bị cam đoan với những ai không là thành viên của tổ chức. Bất chấp những đóng góp quý báu của Codrington và của Rivers vẫn chưa có thể có một ý tưởng rõ rệt về những tổ chức khá phức tạp đó và trong chương này chúng ta chỉ làm công việc phác thảo những nét đặc trưng chắc chắn nhất của chúng.

Những tổ chức bí mật có đặc tính rất khác nhau nhưng nói chung, chúng có thể được coi là những tổ chức hỗ trợ cho câu lạc bộ. Chúng có một nét chung giữa chúng với nhau và với câu lạc bộ nam giới: việc kết nạp vào tổ chức tùy thuộc bước tập dượt vào đời và khoản phí mua quyền gia nhập. Một số trong những xã hội đó chấp nhận đám con trai chưa tham gia câu lạc bộ, trong lúc ở một số khác việc đó không thể có được. Trong một số tổ chức nào đó, nhiều cá nhân cùng gia nhập một lần và trả cho bước tập dượt của họ một món tiền gộp chung lại nhưng các xã hội quan trọng nhất không dự tính những qui định như vậy.

Hầu hết các xã hội này có những mặt nạ riêng hoặc những đồ vật mà người ta cầm trong tay. Người ta chỉ giơ lên cho số chưa tập dượt nhìn thấy từ xa mỗi khi vào những dịp long trọng nào đó, các thành viên làm một cuộc diễu hành trên đảo. Thời gian còn lại không cho phép, với bất cứ lí do gì, để một người ngoài tổ chức và nhất là một phụ nữ được nhìn thấy và đến gần những đồ vật thiêng liêng đó. Phần lớn các xã hội có

những biểu trưng khác, có tính chất hoàn toàn riêng biệt, khiến cho tư cách thành viên là rất đáng mơ ước: đó là những chiếc lá cây khổ sâm. Khi một thành viên đem trồng chúng xuống đất, chúng sẽ bảo vệ của cải của người đó chống lại những mưu đồ của những ai trong bộ tộc mình nhưng không phải là người của hội. Ai đó vi phạm điều cấm kị này buộc phải nộp một con lợn cho xã-hội đã bị làm nhục và một khoản phạt tương tự sẽ áp dụng với ai đó chặt hoặc sử dụng loại cây khổ sâm đặc biệt dùng làm biểu trưng của tổ chức. Bởi lẽ chị em phụ nữ không được phép kết nạp vào các hội, họ không được sờ vào bất cứ cây nào thuộc loại này. Gia nhập các tổ chức này, như vậy trong một mức độ nào đó tương đương với việc lấy được một giấy bảo hiểm chống lại trộm cắp. Được biết là người ta chỉ được bảo vệ chống lại những người ngoài hội những tổ chức nhỏ nhất, từ quan điểm này, là những tổ chức có hiệu lực nhất, điều đó dẫn tới những hậu quả đáng buồn cười. Nếu một trong những tổ chức đó trở nên nổi tiếng do giá trị bảo vệ của nó, cùng lúc với số lượng các thành viên của nó tăng thêm, nó nghiêm nhiên mất đi tính hiệu lực. Sau đó bị hạ thấp trong dư luận công chúng, tức là giảm bớt số thành viên và chẳng bao lâu trở lại được đánh giá cao. Một số hội không phải gánh chịu những bước thăng giáng như vậy bởi vì người ta tìm kiếm ở đây việc kết nạp vì những lí do xa lạ với việc bảo vệ tài sản. Ví dụ, cần thiết phải tham gia tổ chức Tamate liwoa để có thể tiếp cận với những nấc thang cao cấp trong câu lạc bộ.

Tất cả những xã hội bí mật đó có một nét điển hình, ý thích được khùng hổ đám trẻ chưa tập dượt. Đây, chẳng hạn, một người đàn ông bôi đen cả mặt và toàn thân đến độ không nhận ra được nữa và bước ra ngoài một tay cầm gậy, tay kia

giữ quá trùy. Vừa liên tục quay tròn chiếc gậy để người ta không còn nhìn rõ nữa, anh ta dùng quả trùy nện vào tất cả những ai không tránh xa đoạn đường anh ta đi qua. Khi có dịp nào cũng vậy, một băng có tổ chức bao gồm những thành viên cùng một hội, dù không có cùng một động cơ nào thích đáng cũng huỷ hoại tài sản của một người không may nào đó hoặc cướp sạch của cải anh ta. Khi một ứng cử viên được kết nạp vào Tamate liwoa việc cần thiết là người ta phải lật đổ ngôi nhà do bố đẻ chàng tân binh lựa chọn. Những thành viên của hội lao ra ngoài, dọa nạt đám phụ nữ và bọn trẻ chưa tập dượt và phá huỷ ngôi nhà được chỉ định. Trong dịp chuyển lên một nấc thang cao hơn, theo nghi lễ kết nạp, không riêng gì ứng cử viên mà còn là tất cả các cá nhân nào mà hội còn gặp được và không giữ một thứ bậc cao trong câu lạc bộ đều bị đánh đập.

Một số thủ tục liên quan đến việc gia nhập Tamate liwoa gợi lại cuộc tập dượt của bộ tộc ở châu Úc. Một trong những điều bí mật được mách bảo cho người được kết nạp vào một hội ở Mélanésie đó là cách tạo ra một âm thanh đặc biệt do việc cọ sát chiếc gậy vào một hòn đá. Tuy rằng những chi tiết không giống nhau, chúng ta bất giác nghĩ tới thái độ cư dân châu Úc đối với chiếc Bull-Roarer. Tuy rằng không có bất kỳ việc cắt xén cơ thể nào được áp dụng, chàng tân binh phải gánh chịu cả loạt những thử thách suốt thời kỳ 100 ngày. Người ta tới ném thức ăn của anh ta vào đồng lửa, bẻ gãy những con dao của anh ta và nếu anh ta thốt ra một lời kêu ca, người ta sẽ bắt phạt, những công vụ khó khăn được giao cho anh ta và tiếp đãi anh ta chẳng tư tế gì khi anh ta tới trình báo kết quả lao động của mình. Ở đây nữa, những nét tương tự mang tính phổ biến hơn là dạy thù nhưng chúng cung cấp cho chúng ta một dẫn chứng có ý nghĩa về những khái niệm tiền

án một cách phổ cập trong lễ kết nạp theo nghi thức vào một hiệp hội, trong các tầng lớp bên dưới của nền văn minh.

Nếu giờ đây chúng ta muốn tổng hợp tình thế của một cư dân trên các đảo Bank, và bằng lòng với mối quan hệ xã hội khác nhau của người đó, chúng ta sẽ ngạc nhiên về sự đông đảo của các mối quan hệ đó. Chúng ta đã từng làm bộc lộ một cách đầy đủ tầm quan trọng của giới tính. Sự tồn tại của tổ chức kép đòi hỏi một kiểu gia nhập mới. Mọi cá nhân, do sự ra đời của mình, thuộc về một bào tộc ngoại hôn và các bào tộc được chia nhỏ thành các phân đội áp dụng những điều cấm kỵ riêng biệt, cá nhân đó nghiêm nhiên thuộc về một trong những phân đội đó. Sớm hay muộn, cá nhân đó gia nhập câu lạc bộ nam giới, lần lượt chuyển qua 9 hay 10 các thang bậc của mình. Đồng thời, người đó chắc chắn có thể là thành viên của nửa tá các hội bí mật, hoặc là để cứu vớt tài sản hoặc là để tăng thêm uy tín xã hội của mình. Từ đây trở thành thừa khi chúng mình rằng thu hẹp tổ chức xã hội của họ thành những bộ phận thị tộc sẽ là làm biến mất điều mà trên các đảo Bank tạo thành dấu ấn đặc biệt của xã hội.

NHỮNG THỔ DÂN PUEBLO

Tình trạng đông đảo các tổ chức nghi lễ ở những thổ dân Pueblo làm cho xã hội của họ trở thành một mê cung thực thụ. May thay, từ khi có xuất bản cuốn hướng dẫn của Kroeber, sau những cuộc nghiên cứu sâu sắc của Elsie Clews Parsson về toàn bộ vùng đất và công việc tích cực của Bunzel ở tộc người Zuni, có một vài tia hy vọng rằng sau khá nhiều cuộc chạy đua vô ích trong mớ bòng bong này, người ta đã trở lại với ánh

sáng ban ngày.

Những phường hội tôn giáo của những người Zuni có thể sắp xếp theo 2 mục. Một mặt có một xã hội của Người nhảy múa có hoá trang bao gồm bắt buộc tất cả đám đàn ông của bộ tộc, loại trừ chị em phụ nữ, tiếp đó, chúng ta thấy một loạt các hiệp hội mà những người Zuni lựa chọn giữa chúng với nhau và các hiệp hội này được mở rộng cho cả hai giới. Mục đích chủ yếu của xã hội Người nhảy múa có hoá trang là làm ra những cơn mưa nhờ những linh mục cầu mưa. Còn như các hội, chúng chữa bệnh và biểu diễn những trò về sức mạnh thần bí.

Hình như, suy ra từ cấu tạo của xã hội "Người nhảy múa có hoá trang", chúng ta phải nhìn nhận nó giống như câu lạc bộ ở những vùng khác. Nhưng, tuy rằng đúng đầu xã hội đó là một thủ lĩnh duy nhất, nói cho thật đúng đó không phải là một tổ chức cô lập của các cá nhân như ở châu Úc, mà là một loạt sáu đơn vị, mỗi đơn vị gắn liền với một trụ sở nghi lễ riêng biệt. Sáu bộ phận chia nhỏ đó tượng trưng cho bốn phương trời, cộng với thiên đình và điểm đáy. Những trụ sở riêng rẽ đó sẽ làm chúng ta nhớ lại những nhóm người Mélanésie nếu hệ thống thang bậc không vắng mặt trong đám thổ dân vùng tây nam. Những nhóm người Zuni là những đơn vị xã hội kết hợp với nhau. Căn cứ vào sự ra đời mà quyết định đứa bé thuộc về đơn vị nào; quả thực, đứa bé phải gắn mình với đơn vị người chồng của bà nữ hộ sinh là người đầu tiên chạm vào người nó. Chính người đàn ông này giữ chức năng của cha đỡ đầu trong cuộc tập dượt đầu tiên ngoài ý muốn của đứa trẻ, rồi sau đó trong cuộc tập dượt thật sự sẽ diễn ra vào lúc mười hai hoặc mười ba tuổi. Tối cuộc tập dượt thứ hai, đứa bé bị các thành viên của xã hội, nhân cách hoá các thần thánh, quất roi tới bời.

Mỗi một tân binh, bởi lẽ người ta kết nạp nhiều đứa trẻ cùng một lần, được nhận một mặt nạ người làm ra mưa, mặt nạ đó trở thành tài sản riêng và khi anh ta chết, người ta sẽ chôn theo xác anh ta. Chỉ đến lúc đó, bọn con trai mới biết rằng các vị gọi là thần thánh, một khi họ bỏ mặt nạ ra, chỉ là những người đàn ông. Những người này giao cho các tín đồ mới những chiếc mặt nạ và những cây roi của chính họ và đám con trai đến lượt mình đánh đòn những người vừa trừng phạt họ. Rồi thì những bậc đàn anh lại chụp mặt nạ của họ lên đầu và đe dọa đám tân binh, nếu như chúng tiết lộ những bí mật của cuộc tập dượt, sẽ cắt cổ chúng bằng một con dao đá. Một đôi khi tuy rằng rất hiếm, xảy ra chuyện một người đàn ông về sau thích gia nhập một đơn vị khác, điều này không ngăn cản người đó được tùy thích quay lại trụ sở thời thơ ấu của anh ta, Ngoài ra, một cá nhân chắc chắn là có ngoại tình với vợ một thành viên cùng nhóm có thể bị trục xuất và buộc phải xin gia nhập một bộ phận khác; tuy nhiên, ngoại trừ những trường hợp quá đáng, người ta mới miễn cưỡng quyết định việc trục xuất.

Biết được cấp độ phát triển giống hệt thị tộc của đám thổ dân Pueblo đạt tới, người ta có thể tự hỏi phải chăng và trong mức độ nào việc gia nhập vào một thị tộc nào đó tác động đến tư cách thành viên của các đơn vị lễ nghi khác nhau. Suy ra từ cách thức người ta gia nhập một trong những đơn vị đó quả thực là nói chung chúng không có dính dáng gì đến thị tộc. Tuy vậy, một số trách nhiệm trong nghi lễ của Người nhảy múa có hoá trang gắn liền ít hay nhiều chặt chẽ với thị tộc. Như vậy, giám đốc Câu lạc bộ không thay đổi, thuộc về thị tộc Con Hươu: một số mặt nạ được giao cho một người của thị tộc Đại bàng cất giữ và khi kết thúc nghi lễ tổ chức 4 năm một lần, chính một người đàn ông của thị tộc Con ếch cất tiếng hát

những bài cầu mưa. Dù sao, qui tắc này gánh chịu đồng đảo ngoại lệ: Thường hay xảy ra việc chức năng lễ nghi xen kẽ giữa một thành viên của thị tộc nào đó với con trai người đó, anh con trai này do dòng hậu duệ theo mẫu hệ và do luật ngoại hôn, thuộc về bất kỳ thị tộc nào, ngoại trừ thị tộc của ông bố anh ta. Các linh mục cầu mưa của Cầu lạc bộ về lý thuyết gắn liền với những thị tộc cụ thể; trong thực tế, ở giới tăng lữ cũng xảy ra những vi phạm qui tắc như vậy. Một linh mục cấp cao có thể là người kế nghiệp và những trợ lí là đám con trai của ông ta, đám con trai này bắt buộc phải thuộc về một thị tộc khác. Đôi khi, đó chính là các anh em trai hoặc các con trai bà chị ông ta, như vậy là đều xuất xứ từ cùng một thị tộc: những lần khác nữa, đó lại tuyệt nhiên không phải những người họ hàng. Hơn nữa, có những đồ thờ mà chỉ một loại linh mục nào đó có thể thao tác: người ta cất giữ chúng trong những ngôi nhà riêng biệt và chúng gắn liền rõ rệt với các đơn vị thị tộc.

Như vậy nói chung, các thành viên của Cầu lạc bộ không được tập hợp tùy theo gốc tích thị tộc; những mối quan hệ của thể chế này với nguyên tắc về thị tộc chỉ xuất hiện khi đụng đến những trách nhiệm nghi lễ của cầu lạc bộ và nhất là những gì liên quan đến các linh mục và những đồ thờ của họ.

Những mối liên kết giữa hội và tổ chức thị tộc ít hiển hiện hơn nhiều, điều này ngay sau đây chúng ta sẽ nắm được qua phương thức gia nhập. Thông thường chính là dựa trên cơ sở một lần chữa khỏi bệnh do hội thực hiện mà người ta được kết nạp vào hội: người bệnh không bắt buộc phải gia nhập hội đó nếu như anh ta chỉ trả một khoản bù tương ứng cho người chữa khỏi bệnh, nhưng nói chung đó là cách giải quyết mà người

bệnh ưa thích. Trong một hội điển hình, ba mươi tư trên bốn mươi hai thành viên gia nhập theo cách đó. Có một phương thức khác đó là cuộc tập dượt bắt buộc mà người ta áp dụng với một cá nhân do tình cờ được tham dự một phiên họp chấp hành của hội. Ngoài một hoặc hai ngoại lệ, tất cả mọi thành viên của một hội đều có thể chuyển qua bất kỳ một hội nào khác; trong trường hợp này, một buổi lễ hoàn toàn có tính thủ tục thay thế cuộc tập dượt đích thực. Tính độc lập đối với thị tộc có thể thấy rõ qua kiểu thức kết nạp, cũng gặp lại trong các trách nhiệm nghi lễ; trong một hội quan trọng, Kroeber nêu ra một chức năng duy nhất chỉ có thể được hoàn thành bởi những thành viên của câu lạc bộ nào đó.

May thay, Kroeber không giới hạn các cuộc nghiên cứu của mình trong tộc người Zuni; ông cũng giới thiệu với chúng ta một cuộc phân tích những hội của tộc người Hopi. Những hội này có tầm quan trọng lý thuyết hết sức đặc biệt. Thật thế, cách đây ít lâu, người ta nhìn nhận những hội này như là những tổ chức kéo dài tự nhiên của thị tộc, như là mang trong bản chất của chúng bộ mặt nghi lễ của khái niệm về thị tộc. Ý kiến này hình như dựa vào thực tế là các hội của người Hopi thường mang cùng một tên với các thị tộc và rằng các triết gia thổ dân đã gắn ghép việc thành lập hội vào từ đồng âm của nó hoặc vào một thị tộc cụ thể khác nào đó. Bằng việc tạo dựng một bảng liệt kê tất cả những thông tin chưa sử dụng liên quan đến gốc tích thị tộc của các hội Hopi, Kroeber đã chứng minh có tính kết luận rằng, trong phần lớn những trường hợp, mối liên kết được dự kiến đã không tồn tại. Trên ba mươi nhăm thành viên của hội con Rắn, chỉ có bảy là thuộc về thị tộc cùng tên gọi, trên mười thành viên của hội con Linh dương, ba người thuộc thị tộc cái Sừng; người ta không tìm thấy trên sáu

người xuất xứ từ thị tộc con Thỏ trong cái hội được coi là tương ứng với nó. Những quan sát của cá nhân tôi tại chỗ xác minh những kết luận của Kroeber với điểm bảo lưu sau đây: nhiệm vụ nghi lễ nói chung được chuyển giao trong nội bộ thị tộc. Ví như, trong làng Mishongnovi, vũ hội con Rắn do những người xuất xứ từ các thị tộc Bắp ngô, con Vẹt, con Gấu, con Lửng, Đại bàng, Mây trời và Kền kền non thực hiện nhưng thị tộc Thần lằn, đại diện cho các thị tộc con Rắn trong các làng khác, gánh lấy việc điều hành vũ hội. Kiểu thức kết nạp trong hội con Rắn giống như kiểu thức đã qui tắc hoá trong tộc người Zuni khi muốn tham gia vào các hội này; một cá nhân đã được một người của con Rắn chữa lành bệnh gia nhập hiệp hội và do việc đó được miễn trả khoản thù lao cho người chữa bệnh. Quả thật, người ta không quan tâm gì lắm đến việc các tên gọi trùng nhau. Trong làng Shipaulovi, không có thị tộc của con Rắn; việc điều hành hội con Rắn nằm trong tay một người của con Gấu, người này chuyển giao chức trách đó cho mấy đứa con trai bà chị mình thuộc cùng một thị tộc. Về điểm này, Kroeber có thể đã phóng đại. Rõ ràng là một hoặc hai xã hội thừa nhận cho những thành viên của một thị tộc nào đó, cái quyền bẩm sinh được gia nhập hội. Dù sao, nhìn chung, những điều khẳng định của Kroeber cũng rất phù hợp với thực tế.

Nói cách khác, xã hội của những người Pueblo, không hơn gì xã hội của các vùng khác, không thể được coi là một cấu trúc nguyên tử bao gồm các đơn vị thị tộc. Một cuộc chia tách tùy theo giới tính này sinh từ việc tham gia bắt buộc của tất cả nam giới vào một câu lạc bộ, rồi thì, bên trong tổ chức có có tính thị tộc đó, chúng ta thấy việc kết nạp vào một hiệp hội độc lập với thị tộc, bất kể cái qui tắc kế thừa liên quan đến các nhiệm vụ nghi lễ như thế nào. Các hội của chiến binh thuộc

những người Zuni còn thoát khỏi ảnh hưởng của thị tộc nhiều hơn nữa vì đó cũng là trường hợp các xã hội tương tự ở tộc người Hopi. Như vậy, tầm quan trọng của hiện tượng mang tính hiệp hội ở mọi nơi mà nó chung sống với các nhóm họ hàng, là hiển nhiên. Như Kroeber đã nhắc nhở điều đó, một cá nhân của thị tộc A có thể thuộc về gia đình B, có bố đẻ ở thị tộc C, gia nhập hội D cũng như tham gia vào giới tăng lữ A và gắn mình với trụ sở B. Không có điều gì cho phép chúng ta giả định rằng mối liên kết đặc biệt mà thị tộc đại diện buộc phải bằng bất cứ giá nào đi trước những mối quan hệ xã hội khác. Cũng giống như là nếu chúng ta cho rằng người nào bó phiếu cho đảng cấp tiến sẽ cư xử như người cấp tiến trong các hội đồng văn học, trong các cuộc hội họp của công đoàn của anh ta trong cuộc sống thân mật của tổ ấm. Tại sao lại muốn gán ghép cho một trong những sợi dây ràng buộc xã hội ấy cái quyền tối thượng? Cá nhân hành động một cách bình thường với tư cách thành viên của nhóm mà anh ta gia nhập trong thời gian ngắn ngủi và những nhóm khác nhau đó không thấy cần thiết phải tiếp xúc hoặc đối nghịch lẫn nhau.

NGƯỜI CROW

Trong chương nói về vấn đề sở hữu, đã có đề cập đến xã hội cây thuốc lá của tộc người Crow. Ở đó, nam giới và nữ giới gia nhập xã hội này bằng cách trả một món tiền nào đó cho người thu nạp người mới vào phải chịu đựng một khoá huấn luyện dành riêng trong suốt một thời kỳ khởi đầu; người đó được học những bài hát mà ông "bố" hoặc người đỡ đầu đã chọn cho anh ta chính là với việc dành được quyền trồng cây

thuốc lá thánh qua một buổi lễ công cộng mà anh ta trở thành thành viên thực thụ của hiệp hội. Hệ thống của cây thuốc lá được chia thành nhiều phân đội. Người mới vào lễ tự nhiên gia nhập phân đội của "bố" anh ta. Nhưng tất cả các bộ phận chia nhỏ này tỏ rõ một tinh thần tập thể rất mạnh; tuy rằng chỉ riêng những thành viên của nhóm thu nạp người mới thông thường được quyền cho nhau khoản lệ phí nhập hội và cho phép người mới vào lựa chọn trong những đồ thờ khác nhau của họ, nhưng tất cả các phân đội đều tham dự vào những công việc đó. Thời kỳ tập dượt của cây thuốc lá không hề có những hiện tượng hoàn thiện hay cắt xén cơ thể của ứng cử viên; phần lớn nó để ra một khoá học tập dành riêng, những bài hát lễ, những biểu hiện và những quyền lợi bù đắp lại quyền nhập hội vốn phải trả bằng khoản lệ phí đáng kể. Xưa kia, có lệ phải nộp một đơn xin gia nhập, nhưng ngày nay hiệp hội, tự cho là có quyền thu nạp thành viên càng nhiều càng tốt, sử dụng cách thuyết phục trong trường hợp cần thiết.

Cũng thường xảy ra chuyện một cá nhân đang ở trong thời điểm khó khăn của cuộc sống của mình. Ví dụ như khi cuộc sống của bản thân hay của một người thân gặp nguy hiểm, người đó biểu lộ nguyện vọng được gia nhập tổ chức nếu như dòng chảy của các biến động đáp ứng những ý muốn của anh ta. Có một điểm rất khác nhau giữa lệ cũ và lệ mới. Xưa kia tư cách thành viên hạn chế trong một số lượng thu hẹp các cặp ở độ tuổi nào đó và các yếu tố tôn giáo chiếm ưu thế; nhưng gần đây nhất, gia nhập hệ thống đã trở thành một dấu hiệu của uy tín xã hội; cũng vì vậy, hầu hết những người lớn tuổi đều tham gia tổ chức và thậm chí người ta còn kết nạp cả đám trẻ nhỏ. Dù sao, tính chất lễ nghi của xã hội tuyệt nhiên không hề biến mất. Người ta tiếp tục tin rằng sự tồn tại của bộ tộc tuỳ thuộc

vào cây thuốc lá thánh, đại diện tượng trưng cho các vì sao.

Từ quan điểm của toàn xã hội, những tổ chức của cây thuốc lá có tầm quan trọng ở chỗ một mối liên kết gần như đặc biệt đã gắn bó các cá nhân gọi là "bố" và con "trai", giữa họ với nhau đã tỏ rõ tình quý mến ngang với những họ hàng thực thụ. Một nét đặc trưng khác cũng đáng được nêu lên, đó là việc người ta có khuynh hướng muốn đồng thời tập dượt cho cả chồng và vợ. Tất cả những hiện tượng này được duy trì trong tộc người Crow đến tận năm 1915.

Giờ đây, bốn câu lạc bộ phi tôn giáo giữ vai trò quan trọng trong đời sống bộ tộc: Những bạn nhảy nồng nhiệt của ban đêm, Những lỗ tai to, Những bạn nhảy nồng nhiệt cuối cùng, và Những bạn nhảy Sioux. Tất cả họ đều thực hành cùng một điệu nhảy nồng nhiệt do những người Hidatsa du nhập trong nửa cuối thế kỷ vừa qua. Hầu hết nam giới đều thuộc về một trong những câu lạc bộ vừa nêu từ cách đây tới 20 năm cho đến nay. Những câu lạc bộ này, trái ngược với hệ thống của cây thuốc lá, không đòi hỏi quyền gia nhập, cũng chẳng đòi hỏi gì hơn là một tập dượt hình thức, bất kể là có tính chất như thế nào. Mỗi một câu lạc bộ đều muốn có rất nhiều thành viên cũng vì vậy, chẳng những không hề ép buộc phải trả lệ phí, các câu lạc bộ còn tặng những món quà có giá trị cho những người có thể là ứng cử viên, cốt để động viên họ trở thành thành viên; vì vậy người ta kêu gọi nhiều nhất là các cá nhân được biết là có tính hào phóng và có khả năng đối đãi rộng rãi với bạn hữu. Thậm chí có tình trạng những ai nổi tiếng về mặt này, được khuyến khích chuyển đổi câu lạc bộ bằng một đề nghị hấp dẫn về một khoản thưởng bằng của cải. Chúng ta phải nhìn nhận những câu lạc bộ này có nhiều

phần là những hợp tác xã. Nếu một người của câu lạc bộ Những lỗ tai to phải tiến hành một số công việc nào đó, tất cả bạn hữu trong câu lạc bộ đến hỗ trợ anh ta. Nếu anh ta tìm cách được gia nhập hệ thống cây thuốc lá, những người khác giúp đỡ anh ta thu nạp mọi điều cần thiết cho việc kết nạp, theo đúng mọi qui tắc. Trong những dịp như vậy, câu lạc bộ có ứng cử viên xử sự hoàn toàn đúng như thị tộc. Từng thời kỳ một câu lạc bộ tổ chức những ngày hội không phải trong cùng một trụ sở riêng biệt mà là dưới mái lều của một trong những thành viên của mình.

Những câu lạc bộ này, dù sao, chỉ là bản sao chép mờ nhạt của một hình thái cổ xưa của hiệp hội vẫn còn thịnh vượng trong nửa cuối thế kỷ thứ XIX. Năm 1833, hoàng tử Maximilien de Wiednewied đã tìm thấy có tới 8 tổ chức kiểu đó: ít lâu sau, chúng chỉ còn 4: Những bàn tay nhuộm bùn, Những con chó lớn, Những con cáo và Những cây gỗ phình giữa; tới 1870, chỉ còn 2 tổ chức sau cùng ở trạng thái sung mãn. Những câu lạc bộ này có một phần nào là những hiệp hội quân sự tìm kiếm sự nổi danh trên bãi chiến trường về sau chỉ dành riêng cho nam giới gia nhập, dù sao cũng không tuyệt đối gạt bỏ nữ giới. Chị em phụ nữ cũng tham dự các ngày hội và các cuộc viễn du của các Câu lạc bộ. Thủ lĩnh bộ tộc mỗi năm giao cho một trong các thị tộc một chức năng công cộng: việc duy trì trật tự trong suốt cuộc đi săn bò rừng của cả cộng đồng. Ngoài ra, mỗi một xã hội có điệu nhảy và bài hát riêng của mình. Nhưng mọi đặc tính tôn giáo đều vắng mặt trong điệu vũ và có bài hát, điều này là bất ngờ ở những người thổ dân vùng Đông có mà người ta biết có khuynh hướng muốn rải lên những hiện tượng đủ loại một hương vị của tôn giáo.

Cũng giống như các câu lạc bộ thời nay, người ta gia nhập một hiệp hội quân sự không phải có thu tục gì cả: ở đây không có kết nạp, cũng không có mua bán, cũng chẳng có nghi thức bất cứ kiểu nào. Khi một thành viên qua đời, các bạn hữu tìm cách thay thế người đó bằng một anh em trai hoặc một người họ gần, tặng cho người này những món quà để người đó gia nhập câu lạc bộ. Tuy vậy, những người anh em khác nhau trong cùng một gia đình không bắt buộc phải cùng thuộc về một xã hội và trong các câu lạc bộ này, người ta thấy những đại diện của tất cả các gia đình và của tất cả các thị tộc. Kể cả khi không có dịp nghỉ ngơi, các thành viên vẫn có thể bằng những quà biếu mời một chiến binh nổi tiếng nào đó đến chơi với họ, dù cho chiến binh đó đã hoặc không thuộc về một câu lạc bộ nào khác. Tuy rằng những khó khăn riêng tư có thể dẫn tới việc thay đổi câu lạc bộ, nói chung người ta là thành viên vĩnh viễn. Một số cá nhân gia nhập một câu lạc bộ nào đó đơn giản chỉ vì họ yêu thích những bài hát và các điệu vũ.

Cũng giống như các câu lạc bộ hiện đại, các hiệp hội quân sự là những đơn vị kết hợp với nhau. Mỗi hiệp hội bao gồm những cá nhân ở mọi độ tuổi và lần lượt quay vòng hoàn thành các nghĩa vụ của một đơn vị canh sát. Mỗi một hiệp hội có tổ hợp những bài hát và những nghi lễ của mình và tất cả nhào nặn tổ chức bên trong của mình hướng theo một ông thần bảo trợ duy nhất. Quả thật, sự bình đẳng này không đi tới chỗ toả rộng sang một câu lạc bộ dành riêng đám con trai, bắt chước theo những câu lạc bộ của người lớn tuổi, câu lạc bộ vừa nêu mang tên xã hội Cái Búa sao chép lại những hoạt động của người lớn.

Tuy rằng, không tài nào mô tả trong chương này toàn bộ

hệ thống các hiệp hội quân sự ở tộc người Crow, người ta không có được một ý tưởng sống động về chúng nếu không xem xét một trong những tổ chức với một chút nào đó về chi tiết. Với ý đồ đó, sự lựa chọn của tôi đặt vào tổ chức Con Cáo.

Những người thuộc Con Cáo tùy theo tuổi tác, được chia thành nhiều nhóm nhỏ không có bất kỳ sự khác biệt rõ ràng nào về vấn đề quân áo, bài hát và sự bình đẳng đối với những nhiệm vụ về vang. Những thành viên không hề mang những biểu trưng riêng biệt, ngoại trừ một bộ áo choàng lông cáo. Một vài trong số sĩ quan tuy vậy, mang những dấu hiệu đặc biệt. Phẩm tước của họ, cần phải ghi nhận điều này, tuyệt nhiên không có chút nào gắn gũ với những chức năng chủ tịch hoặc thư ký của một trong những tổ chức của chúng ta; những chức năng này đặt lên vai những thành viên có tuổi và họ hoàn thành chúng không hề có bất cứ vẻ trịnh trọng nào. Đối với những sĩ quan người Crow, cơ sở ngôi thứ bậc cao của họ chính là những kỳ tích quân sự thuộc quá khứ hoặc tương lai. Hằng năm, vào mùa xuân, những thành viên cao tuổi nhất, triệu tập những người khác tới một mái lều chung và chỉ định 8 hoặc 10 người đứng cầm được giao nhiệm vụ nêu cao vinh dự của hiệp hội. Trong số những người này, 4 người mang biểu hiện có những nghĩa vụ cụ thể nhất; 2 trong số họ được nhận những ngọn giáo cong và 2 người khác những ngọn giáo thẳng; khi kẻ địch xuất hiện, họ phải cầm chặt những biểu hiện đó xuống đất và bảo vệ chúng, không được rời xa chúng, kể cả khi nguy hiểm tới tính mạng. Nếu họ thành công trong nhiệm vụ đó, dù cho họ bị giết chết hay còn sống, họ trở nên nổi tiếng trong xã hội và trong bộ tộc: nếu như họ rút lui, họ sẽ đánh mất ngôi thứ và bị đối xử một cách khinh bỉ là "Những đàn bà đích thực". Do mối nguy hiểm người ta phải hứng chịu khi tiếp

nhân nhiệm vụ này, thường hay có chuyện người ta từ chối niềm vinh dự nguy nan này, nhưng trong trường hợp cần thiết, các bậc lão thành có thể áp đặt nhiệm vụ đó bằng cách dùng chiếc tàu thuốc bí mật khế chạm vào đôi môi của một chiến binh. Ngay cả những họ hàng gần nhất, như vậy cũng có thể thúc ép một thanh niên trở thành sĩ quan, không phải vì họ muốn điều xấu cho anh ta, mà bởi vì họ sốt ruột muốn thấy anh ta nổi bật lên. Nghĩa vụ nặng nề này chấm dứt khi có trận mưa tuyết đầu tiên; tới mùa xuân sau, một chiến binh thực thụ khác sẽ tiếp nhận ngọn giáo tai ác.

Một trong số hiện tượng đáng chú ý nhất mà xã hội này trình diễn đó là tình thần tranh đua đã dẫn tới sự đương đầu giữa câu lạc bộ Con Cáo và câu lạc bộ Cây gỗ phình giữa, có nghĩa là hai câu lạc bộ cuối cùng đã lấn bước các tổ chức quân sự khác của người Crow. Trong cuộc đối đầu rất rõ rệt này, không hề có dấu vết của sự thù hằn riêng tư. Trong một số cuộc vui chơi, những thành viên của Con Cáo cùng vợ họ tham gia đối lại với các thành viên Cây gỗ phình giữa và vợ họ; trong chiến trận mỗi câu lạc bộ tìm cách giành về mình đòn đầu tiên giáng vào kẻ thù; và vào đầu mùa xuân, trong một thời kỳ ngắn ngủi, một Anh Cáo có thể nâng bà vợ của một Cây gỗ phình giữa và ngược lại, nếu trước kia người phụ nữ này đã là người tình của mình.

Tập tục sau cùng này đáng chú ý ở nhiều khía cạnh. Ngay sau khi thời kỳ cướp vợ được công bố bằng những dấu hiệu cảnh giác lẫn nhau trong mỗi câu lạc bộ, nam giới ra đường để bắt lấy những người tình cũ trước kia, về sau trở thành vợ của một thành viên của xã hội đối phương. Mọi sự chông cừ là vô ích, hơi lẽ trường hợp cần thiết họ dùng tới vũ lực.

Người chồng, ít hơn tất cả những người khác, không được biểu lộ bất cứ dấu hiệu xót xa nào nếu không sẽ đánh mất sự quý trọng của công chúng và trở thành mục tiêu chê cười chung. Cách duy nhất một người vợ có thể tránh được vụ bắt cóc là cầu xin sự độ lượng của người tình cũ. Đối với người chồng, thái độ tốt nhất cần có là tỏ vẻ coi thường câu chuyện và thậm chí khuyến khích người bắt cóc thực hiện mưu đồ của anh ta. Ngay sau khi những Con Cáo đã cướp được một bà vợ của những Cây gồ phình giữa, họ dẫn người đó về khu trại của họ; ở đây, chị ta nhận được từ họ hàng của người yêu mình tất cả những đồ trang sức mà thông thường người ta biếu cho một người vợ. Ngày hôm sau, những thành viên của thị tộc phò trương người phụ nữ bị họ bắt trong một cuộc diễu hành trọng thể. Người phụ nữ, tuy vậy chỉ có thể ngồi trên con ngựa của một Con Cáo đã từng tràn ngập vinh quang trong chiến trận, nếu không những Cây gồ phình giữa sẽ kéo ngã họ xuống, chị ta và người bạn mới, ra khỏi con ngựa mà họ đang cưỡi. Gần như ngoại lệ, những Cây gồ phình giữa đóng vai những khán giả không quan tâm gì lắm, công khai biểu lộ một vẻ thờ ơ cố ý. Nói chung, người vợ bị cướp mau chóng được người tình thả ra, nhưng bất cứ trường hợp nào chị ta cũng không thể quay lại với chồng mình. Một người đàn ông lấy lại vợ mình sau vụ bắt cóc, không chỉ bị hạ cấp dưới con mắt mọi người mà còn chuốc lấy nỗi nhục cho xã hội của mình và tạo cho câu lạc bộ đối phương cái quyền được xé rách những tấm chăn khoác của tất cả bạn hữu của mình.

Tập tục liên quan đến cuộc đua tranh quân sự cũng hầu như kỳ quặc. Nếu trong trận đánh, chính một Con Cáo giáng được đòn đánh đầu tiên trong cả một mùa thì những Cây gồ phình giữa, do việc đó bị mất quyền hát những bài ca của

mình. Những bài ca này suốt một năm trời trở thành tài sản của đôi phương của họ. Toàn bộ cuộc ganh đua này được hạn chế trong thời kỳ giữa đầu mùa xuân và trận mưa tuyết đầu tiên; sau đó, nó tự động kết thúc và hai tổ chức qua mùa đông trong tình bạn hoàn hảo nhất.

Tóm lại, sự sắp xếp theo thị tộc chỉ là một kiểu đặc biệt của việc xếp nhóm xã hội, xâm nhập xen kẽ với những bộ phận khác có tầm quan trọng ngang nhau và thậm chí có thể còn quan trọng hơn.

HIDATSA

Những người Hidatsa cũng vậy có một loạt tổ chức quân sự trong số đó, rất nhiều tổ chức giống như của người Crow, như tên gọi của các tổ chức đó đã chỉ rõ. Vì vậy, hai bộ tộc có chung các xã hội Con Cáo, Cây gỗ phình giữa, Cái Búa và Con Chó. Nhiều khi, những nét tương đồng biểu hiện tới tận những chi tiết nhỏ nhất. Những sĩ quan mang những ngọn giáo cong của Con Cáo Crow lại xuất hiện trong tộc người Hidatsa cùng với những nhiệm vụ như nhau; trong cả hai bộ tộc, những người của Con Cáo mang những chuỗi nhạc đặc biệt làm bằng móng hươu hay móng bò rừng buộc vào một chiếc gậy và một số sĩ quan có những đai chéo có đường sẻ giữa. Dù sao, trong lúc những câu lạc bộ này đồng nhất với nhau trong thực chất và chắc chắn tương ứng với những nhu cầu xã hội giống nhau của các thành viên, kiểu thức kết nạp lại khác nhau hoàn toàn. Như chúng ta đã nói những người Hidatsa không phải được mời riêng rẽ từng cá nhân và miễn phí để gia nhập và càng ít có chuyện được khuyến khích bằng những quà tặng có giá trị.

họ phải chung nhau mua một tư cách thành viên mà những thành viên thực thụ đi trước đã từ bỏ, đến nỗi toàn bộ vụ mua bán tương đương như một cuộc chuyển giao quyền sở hữu.

Dù sao, ngoài những cách thức khác nhau gia nhập tổ chức, hai hệ thống này có nét bất đồng chủ yếu: ở tộc người Hidatsa, những xã hội quân sự hình thành một loạt tổ chức được sắp xếp trên dưới, nam giới trong suốt cuộc đời của mình chuyển từ nấc thang này qua nấc thang khác. Do thực tế, việc mua bán giữ vai trò đáng kể trong vụ việc, người ta có thể kết luận rằng chúng ta đơn giản đứng trước một bản sao chép hệ thống của các đảo Bank. Nhưng tuyệt nhiên không phải như vậy. Ở những người Mélanésie, việc bổ nhiệm là theo các cá nhân và người thanh niên dư dật có thể dễ dàng vượt qua người nghèo túng. Trong tộc người Hidatsa, việc đề bạt luôn luôn tiến hành một cách tập thể và những người được đề bạt đều cùng độ tuổi. Nói cách khác, những người Hidatsa tạo dựng tư cách thành viên trên một cơ sở ghép việc bỏ tiền ra mua và tuổi tác. Không một nhóm các cá nhân nào có thể bắt đầu từ một tuổi nào đó, tự động tham gia Những Con Cáo hay Những Con Chó; họ chỉ trở thành thành viên một khi khoản phí gia nhập được trả đủ. Mặt khác, không một ai có thể riêng rẽ gia nhập tổ chức Con Chó hay Con Cáo mà chỉ có thể gia nhập cùng với cả một nhóm ứng cử viên gần như là cùng thời với nhau.

Trong chương sau, người ta sẽ thấy lời giải đáp cho chế độ lương hợp này. Điều quan trọng với chúng ta lúc này, đó là sự phân tầng của xã hội mà hệ thống của những người Hidatsa tiến hành. Bởi lẽ những chi tiết đã thay đổi theo các thời kỳ cho nên tôi chọn làm ví dụ một thời điểm cụ thể trong lịch sử

của tộc người Hidatsa. Năm 1833, hoàng tử Maximilien, đã thấy toàn bộ nam giới trong dân chúng ngoại trừ những đứa con trai rất nhỏ tuổi được nhóm lại thành 10 xã hội. Những người trẻ nhất là những Búa Đá, từ 10 đến 11 tuổi; đám con trai 14 đến 15 tuổi hợp thành những Cây gỗ phình giữa; rồi đến những thanh niên từ 16 đến 17 tuổi và cứ như thế tiếp theo cho đến câu lạc bộ Con Quạ tập hợp những cụ già trong bộ tộc.

Nói thật đúng, nam giới của bộ tộc được phân bố thành 10 lớp tuổi thì đúng hơn là 10 xã hội. Những xã hội này thực sự tương ứng với các nấc tuổi và theo hệ thống của những người Hidatsa vốn gạt bỏ việc tự động thăng cấp, đã phải xảy ra tình trạng một vài nấc thang trở nên trống vắng, khi mà các thành viên một lớp tuổi đã bán các danh hiệu của mình đi và một khoảng thời gian nào đó đã trôi qua trước khi họ có điều kiện gia nhập nấc thang cao hơn. Nói cách khác, mỗi lớp tuổi là một đơn vị thường trực, nhưng nó không phải luôn luôn chiếm giữ một vị trí cụ thể trong cả loạt. Áp dụng việc chỉ định lớp tuổi, chúng ta phải nhớ lại rằng những thổ dân này không bao giờ đánh giá tuổi tác theo năm và rằng cách xếp nhóm này khá là xấp xỉ. Ở khía cạnh này cũng như những khía cạnh khác, sẽ là bổ ích khi so sánh chúng với những lớp tuổi của người Massai. Cả hai bộ tộc đều không áp dụng chặt chẽ tiêu chuẩn tuổi tác. Một số người Massai được tập dượt sớm hơn những người khác vì những lý do kinh tế hoặc vì việc cất bao quai đầu chỉ diễn ra trong năm nào đó; lớp tuổi như vậy bao gồm những cá nhân gần như là những người cùng thời, lớp tuổi cùng một tộc người Hidatsa, lớp tuổi cũng dựa trên những nguyên tắc khá rõ ràng: một nhóm bạn vui chơi quyết định mua cho mình

danh hiệu đầu tiên là thành viên xã hội; ngay lập tức, một vụ mua tập thể được thực hiện, qua việc đó thậm chí họ tạo dựng thành một đơn vị xã hội cụ thể. Về sau, ở tộc người Massai cũng như ở tộc người Hidatsa, việc kết nạp một cá nhân vào một lớp tuổi là bất di bất dịch giống như việc kết nạp đã gắn chặt cá nhân đó vào thị tộc của mình.

Có một mối liên minh kỳ lạ trong tộc người Hidatsa giữa hai lớp tuổi xen kẽ. Khi lớp tuổi 2 tìm cách xâm nhập lớp tuổi 3, nó có thể dựa vào sự giúp đỡ của lớp tuổi 4, cũng như những lớp tuổi khác có số chẵn, trong khi đó, từ một mối liên kết tương tự, những lớp tuổi số lẻ có sự hỗ trợ lẫn nhau. Sự vật được cắt nghĩa bởi những mối quan hệ của những nấc tuổi đệm ở giữa. Giữa những nấc tuổi này, cần thiết nảy sinh "một cuộc đấu tranh giữa các lớp", những người bán cố gắng áp đặt những khoản tiền cao nhất nếu được; cũng vì vậy, những lớp tuổi xen kẽ phải chăng đã liên kết với nhau bởi có chung tinh thần đối kháng chống lại lớp tuổi trung gian là lớp tuổi chẳng bao lâu nữa sẽ tước đoạt những người trẻ nhất, trong lúc bản thân nó trở thành nạn nhân của những người lớn tuổi hơn.

Trong khi những nữ thổ dân Crow không có những xã hội riêng, những người chị em Hidatsa của họ cấu tạo thành một loạt tổ chức thu hẹp hơn nhưng song song với loạt tổ chức của nam giới, có phần nào mở rộng hơn do những vay mượn với những láng giềng của họ, những người Mandan. Kiểu cách mua bán cũng là một kiểu như đối với các câu lạc bộ nam giới; thậm chí tồn tại một số mối quan hệ giữa các câu lạc bộ nam và nữ, ví như một số nhóm phụ nữ nào đó tới giúp đỡ các loạt tổ chức số chẵn hoặc số lẻ tương ứng. Lẽ tự nhiên những

tổ chức nữ giới đó, nói cho thật đúng không phải là tổ chức quân sự mà gián tiếp gắn bó với những kỳ tích của các chiến binh. Những phụ nữ Putois làm lễ cúng một đôi phương bị chết, trong lúc đó chị em phụ nữ của Kẻ Địch tổ chức một vũ hội tuyên dương công trạng những dũng sĩ ngã xuống trong một trận chiến mới xảy ra. Trong các đơn vị cao cấp của loạt tổ chức nhất là trong những tổ chức Con Ngỗng và Bò Rừng cái màu trắng, bộ mặt phi tôn giáo hầu như biến mất, những hoạt động quan trọng nhất mang tính chất thần bí-tôn giáo. Những phụ nữ của Con Ngỗng coi như trông nom cho cây ngô lớn lên, trong lúc đó nghĩa vụ thu hút đàn bò rừng đến gần các làng, vào thời kỳ đói kém được uỷ thác cho những phụ nữ của Bò Rừng Cái Màu Trắng. Những xã hội đó về sau được bao trùm một vầng hào quang thần thánh mà những đơn vị cấp thấp của loạt tổ chức không có được, cũng như phần lớn các câu lạc bộ quân sự của nam giới. Trong các xã hội nữ giới, tuổi tác cũng giữ một vai trò kém nổi bật hơn nhiều. Một mặt tục lệ muốn rằng người ta chấp nhận một hay hai bé gái vào các nhóm Con Ngỗng hay Bò Rừng Cái Màu Trắng, bao gồm phần lớn các bà già. Sau nữa, không chắc chắn là tất cả các phụ nữ đều tham gia các xã hội đó; căn cứ vào thực tế, hình như, trái ngược với cách xếp nhóm theo tuổi tác của các hiệp hội nam giới, rất nhiều phụ nữ không thuộc về bất kỳ một lớp tuổi nào rõ rệt và rằng nữ giới như vậy là không được phân tầng theo nguyên tắc này.

Ngoài những lớp tuổi tác mà chúng ta sẽ còn phải trở lại một lần nữa sau này để có thể nghiên cứu chúng từ một góc độ khác, những người Hidatsa có những phường hội thờ-thánh, liên kết với nhau bởi những "hội" đồ thờ và tiến hành những

nghi lễ gắn liền với những thứ đó. Mỗi người Hidatsa có quyền đối với "hộp thờ" của bố đẻ và những quyền lợi lễ nghi của ông; nhưng để cho những đặc quyền khả thi có thể trở thành một thực tế, đòi hỏi nó phải được mua lại của ông bố; anh chị em ruột nói chung liên kết với nhau nhằm mục đích đó. Nét đặc trưng cuối cùng này tuy không đi tới chỗ tạo ra một hiệp hội, đã có thể góp phần củng cố nhóm họ hàng nếu cùng một "hộp thờ" và các nghi thức của nó không đồng thời thuộc về nhiều gia đình. Những cá nhân không gắn bó với nhau bởi bất kỳ mối liên hệ họ hàng nào như vậy được tập hợp bởi những nghi thức và những đặc quyền nghi lễ chung. Như vậy, bất chấp tính chất thừa kế của nó, chính họ được uỷ thác việc cất giữ các "hộp" do những người chồng họ mua được.

Như vậy, một người Hidatsa điển hình, do sự ra đời của mình, thuộc về thị tộc nào đó, tới thời điểm nào đó của tuổi thơ ấu, anh ta góp phần hình thành một lớp tuổi, cùng với bạn hữu nhờ các cuộc mua bán nối tiếp nhau chuyển từ nấc thang này lên nấc thang khác; độc lập với những cuộc kết nạp đó, nhờ giành được "hộp thờ" của họ nội, anh ta trở thành thành viên một trong các hiệp hội nghi lễ trong làng. Một phụ nữ, tuy rằng không gắn bó cần thiết với một lớp tuổi, nhưng cũng thường hay tham gia vào đó và cũng có những nghĩa vụ rõ ràng đối với "hộp thờ" của chồng mình.

TÓM TẮT

Cuộc nghiên cứu này cho dù là hết sức ngắn gọn, cũng đủ để chứng minh tầm quan trọng và tính đa dạng của các hiệp hội, trong các cộng đồng có thị tộc cũng như không có thị tộc.

Những bộ phận được chia tách dựa trên cơ sở giới tính hay họ tịch, những câu lạc bộ xã hội, những hội bí mật tất cả những hiện tượng đó hoà trộn vào những hiện tượng của gia đình và thị tộc, làm nảy sinh những đơn vị mới mà ảnh hưởng của chúng đối với đời sống xã hội của cá nhân là hết sức rộng lớn. Vì vậy, về mặt này, ý kiến của Schurtz về xã hội nguyên thủy đã được chứng minh một cách trọn vẹn trong khi các lý thuyết của trường phái của Morgan phải được nhìn nhận như là không chính xác.

Chương XI

LÝ THUYẾT VỀ CÁC HIỆP HỘI

Trong chương trước, tôi mới chỉ xác định rõ vị trí quan trọng của những nhóm có tính hiệp hội trong tổ chức xã hội nguyên thủy mà chưa tìm cách làm sáng tỏ những vấn đề trật tự lịch sử hoặc xã hội học mà các hiện tượng đó nêu lên. Trước khi xem xét những vấn đề đó, cần thiết tiến hành trước hết một bản thuyết trình về hệ thống của Schurtz, hệ thống này cung cấp cho chúng ta cả một loạt điểm chuẩn để đi tới những nhận xét về lý thuyết.

HỆ THỐNG CỦA SCHURTZ

Theo tác giả này, sự khác biệt giữa các nhóm họ hàng và các nhóm có tính hiệp hội tương ứng với một sự khác biệt sâu sắc trong tâm lý của hai giới nam nữ. Trái ngược với ý kiến, thông thường, phụ nữ là những con người ít ưa thích giao du, không tập hợp nhau lại trên cơ sở những lợi ích chung và vẫn tập trung theo nhóm họ hàng dựa vào những quan hệ giới tính và những chức năng sinh sản. Những hiệp hội tạo lập bởi chị em phụ nữ và kể cả những hiệp hội ở đó phụ nữ có tư thế bình đẳng với nam giới, là hiếm hoi và phải được nhìn nhận như những bản sao mờ nhạt những hiệp hội đơn thuần của nam giới. Người đàn ông, mặt khác chỉ dành sự coi trọng có tính

giai đoạn cho những mối quan hệ giới tính và cho rằng "ai giống nhau sẽ hợp nhau lại". Như vậy, những khác biệt về sinh lý giữa nam giới và nữ giới kéo theo một sự chia tách có tính xã hội.

Trong phạm vi gia đình còn hình thành một cuộc chia tách khác vừa phá vỡ một vài mối liên kết xã hội lại vừa làm nảy sinh những mối liên kết khác. Sự đối kháng giữa thế hệ cũ và thế hệ mới, làm cách xa con cái và bố mẹ, chứa đựng mầm mống của một cuộc sắp xếp theo tuổi tác mà Schurtz coi như kiểu tổ chức lâu đời nhất của hiệp hội.

Và lại, Schurtz không cho rằng kiểu phân nhóm theo tuổi tác mà người ta thấy ở những người nguyên thủy, có một cơ sở đơn thuần tự nhiên, mà đúng hơn nó nảy sinh từ một hỗn hợp những nhân tố có tính tâm lý và tính quy ước. Trạng thái điển hình, đó là cuộc chia tách tam phân của xã hội thành nhóm trẻ con, nhóm những nam nữ đến tuổi dậy thì, và các cặp vợ chồng. Đường ranh giới giữa hai nhóm đầu tiên có cơ sở là một sự khác biệt tự nhiên trong khi tuyến chia đôi nhóm thứ hai và thứ ba là nhân tạo. Đối với Schurtz, cuộc chia tách này coi như để giải quyết các mối quan hệ tính theo cách thức của tộc người Massai, những người này thừa nhận hôn phối tự do giữa thanh niên và tạo dựng về sau này những mối liên kết vợ chồng nghiêm túc. Trong một xã hội như vậy, những người đàn ông chưa vợ hợp thành nhóm người nổi rõ nhất và tổ chức nhất, những thiếu nữ cùng một điều kiện, do thiếu vắng năng khiếu của nữ giới về tình bạn chỉ phô diễn một phản xạ yếu ớt của nhóm nam giới. Việc gia nhập nhóm người quan trọng của những nam giới độc thân chắc chắn nổi bật vào tuổi dậy thì bởi những nghi lễ rắc rối, trong khi đó việc tập dượt cho đám con

gái chuyển sang trạng thái đàn bà mang một tính chất nhiều phần kém ý nghĩa, tương ứng với tổ chức kém dứt khoát của tầng lớp các thiếu nữ chưa chồng.

Schurtz đồng ý rằng, khắp mọi nơi mà chúng ta gặp một số lượng lớn hơn về các lớp tuổi, đó là căn cứ vào một sự cải biến về sau cuộc chia tách tam phân. Như vậy, trong lúc vừa thừa nhận khả năng là một cuộc tập dượt đồng thời có thể tạo ra một cuộc tập hợp, ông ta vừa cho rằng các lớp tuổi nảy sinh từ cuộc tập hợp nói trên đã bổ sung vào một bản sơ đồ nguyên thủy đơn giản hơn. Trong trường hợp những người Hidatsa và các hệ thống gần gũi với họ, mà ông khảo sát đặc biệt hơn, ông đã suy ra nguồn gốc của chúng không chỉ từ số lượng là một trong những tiên đề ưa thích của ông ta, tiên đề này cho rằng bởi lẽ việc xếp nhóm tùy theo độ tuổi sinh lý và hộ tịch đã đi trước các kiểu sắp xếp khác, việc mua trong chừng mực là một nhân tố để kết nạp vào một đơn vị xã hội, đại diện cho một quá trình tiến triển về sau.

Bước phát triển của câu lạc bộ nam giới gắn bó mật thiết với các lớp tuổi và đặc biệt hơn với vai trò ưu thế của tổ chức bao gồm những thanh niên chưa vợ. Câu lạc bộ này là một trụ sở ở đó những người đàn ông lớn tuổi nhưng còn độc thân chuẩn bị bữa ăn, lao động, vui chơi và ngủ nghỉ, trong lúc đó những người đàn ông có vợ sống tách riêng với gia đình mình. Chị em phụ nữ tuổi dậy thì đến đó chung sống tự do với những người chiếm đoạt họ. Tuy rằng coi trạng thái này như nguyên mẫu của thể chế, Schurtz thừa nhận rằng những chuyển hướng rời rất xa quy tắc. Ông luôn luôn coi những chuyển hướng như vật là những nét khác biệt thứ yếu và thừa nhận rằng tuyến vận động có thể được phát hiện. Một mặt, nơi ở của những người

độc thân có thể duy trì sức hấp dẫn đối với những người đã có vợ và như vậy biến thành một câu lạc bộ chung và thậm chí một nhà nghỉ dành cho tất cả nam giới lớn tuổi. Cũng chính trụ sở này, mất đi tính chất ban đầu, đôi khi trở thành một nơi hội họp mỗi khi những cuộc hội nghị, những buổi hội hè và những cuộc khiêu vũ mà đôi khi chị em phụ nữ được phép tham dự. Nó có thể dùng làm phòng tắm hơi, phòng họp của hội đồng, xưởng vũ khí, quán rượu hoặc công xưởng, đây chỉ là nêu lên một số những khả năng. Dù sao, nơi ở của nam giới chỉ có tính đặc trưng đối với một số nhánh gần gũi nào đó của nhân loại vì sự phân bố địa lý của nó có thể được cắt nghĩa như những tác động của các mối quan hệ lịch sử hơn là bởi một quy luật xã hội học. Schurtz không phải không biết đến lời phản bác này, ông ta `thậm chí còn đi tới chỗ chấp nhận rằng các hình thái tiêu biểu nhất của câu lạc bộ nam giới hạn trong gia đình người Mã Lai. Dù sao, tổ hợp những dẫn chứng dân tộc học đã xui khiến ông kết luận rằng các xã hội có một khuynh hướng cố hữu làm nảy sinh câu lạc bộ nam giới vốn chỉ là" sự biểu hiện ngoài mặt của một cuộc chia tách đơn giản và hiển nhiên nhất (Nahe Liegenden) thành các lớp tuổi và theo ý nghĩa đó, là một trạng thái trung gian hầu như không tránh khỏi trong một bước vận động của các cấu trúc xã hội cao hơn."

Nhưng giới tính và tuổi tác không phải là những tác nhân xã hội duy nhất. Trong những quá trình phát triển cao hơn của xã hội, khuynh hướng đi tới chủ nghĩa tuyệt đối bắt đầu tác động và các câu lạc bộ hình thành, gạt bỏ các lứa tuổi có trước. Khuynh hướng này được những khác biệt về tuổi tác và về tài sản tạo điều kiện thuận lợi. Những nô lệ và những người nghèo bị gạt khỏi các lớp tuổi, các lớp tuổi như vậy mang đặc tính

của những câu lạc bộ. Nơi nào có đòi hỏi một khoản tiền nhân tố tuổi tác và cùng với nó sự phân tầng xã hội theo nguyên tắc này biến mất và chúng ta thấy xuất hiện thay thế vào đó một hệ thống ngôi thứ, tỷ như hệ thống của các đảo Bank. Các câu lạc bộ có thể phát triển theo một trong những hướng sau đây: chúng trở thành những hiệp hội có tính nghi lễ đại diện cho những trật tự tôn giáo rõ rệt, hoặc giả sử phân nhiều là nhân tố ưa thích giao du, nét đặc biệt của những nhóm nam giới, lời cuốn chúng, lúc đó chúng ta đứng trước những bận nhậu vui vẻ mà những bữa tiệc không có mục đích nào khác là duy trì một tình bạn hữu hảo.

Cuối cùng những tổ chức xã hội bí mật đại diện cho hình thái sau cùng của hiệp hội dựa trên cơ sở bản năng tập quần của nam giới. Những xã hội này không phải là một quá trình cần thiết trong bước vận động có tính xã hội của các hiệp hội, hơn nữa, người ta cũng không thể ngược tìm nguồn gốc trực tiếp của tất cả các tổ chức xã hội bí mật ở các lứa tuổi, tuy rằng có thể phát hiện mối quan hệ gần gũi gián tiếp. Những hoạt động của chúng là đa dạng. Một trong những đặc tính hiển nhiên nhất của chúng là điều bí mật phải giữ kín đối với phụ nữ và những nô lệ, điều này cắt nghĩa khá rõ lời khẳng định mà Schurtz áp dụng cho các hiệp hội. Còn về hình thức mà các tổ chức bí mật, nó cũng nảy sinh từ những hiện tượng liên quan đến những cuộc chia tách theo độ tuổi nữa kia với những mốc thử thách và những nghi lễ tập dượt của chúng. Cũng có khả năng phát hiện thấy trong những nghi thức có tính bộ tộc về cuộc tập dượt này như rất nhiều xã hội đã thực hành, mầm mống của việc thờ cúng tổ tiên và nhiều khi những khái niệm tương ứng với việc đó. Các xã hội bí mật đã phát triển mầm mống này, cũng như một số yếu tố đặc thù, ví như việc

deo mặt nạ, việc thờ cúng sọ người, và tục lệ dùng những điều cấm để cứu vãn tài sản. Dựa vào những quyền lực được coi là thần bí, những tổ chức này đôi khi biến chất thành những băng đảng khủng bố, của một đơn vị duy trì công lý. Chúng trừng phạt những thành viên đã làm lộ điều bí mật hoặc đã mắc phải những vi phạm khác và áp dụng những khoản tiền phạt đối với những người không phải là thành viên đã đối nghịch với những lợi ích của họ. Chúng cũng có thể phân phát quyền lực chính trị và vì vậy chúng thường được thực dân Anh sử dụng. Tuy luôn tiềm tàng những tổ chức bí mật, các đơn vị điển hình nhất là hết mức không ổn định. Theo Schurtz không tài nào giữ kín mãi các khẩu lệnh và các điều bí mật khác. Schurtz coi là điển hình những điều kiện quan sát được ở vùng trung tâm Brésil, ở đó có bộ tộc nào đó loại trừ phụ nữ khỏi tất cả các cuộc khiêu vũ trong khi một bộ tộc khác chấp nhận cho họ được tham dự những nghi lễ ít quan trọng, ở đó, trong một số vùng, những chiếc gậy thờ (Bull- Roerers) không bao giờ được để cho phụ nữ nhìn thấy trong lúc ở một khu vực bên cạnh chúng được trưng bày trước công chúng. Hơn nữa, bầu không khí hiển nhiên biến mất và xã hội chỉ còn là một câu lạc bộ đơn giản. Trên những địa phận khác của quả đất, cuối cùng, những tổ chức biến thành một đơn vị cảnh sát phục vụ cho thủ lĩnh hoặc thành những trật tự tôn giáo chấp nhận cả những chị em phụ nữ.

Bước phác thảo ngắn gọn này đủ để chỉ rõ tính chất của lập luận của Schurtz. So sánh hệ thống của ông ta với hệ thống của Morgan và nghiên cứu sát sao các hệ thống đó, chúng ta thấy chúng có mối tương đồng căn bản. Schurtz có tính đến những hiện tượng mà Morgan hoàn toàn không biết là có tồn tại, nhưng cũng giống như Morgan, ông áp đặt cho các thực tế

một hệ thống vận động được coi là có thể áp dụng một cách phổ biến, và như vậy tìm cách tạo dựng nên những quy luật xã hội học. Schurtz có một giác quan nhạy bén hơn về tính phức tạp của các hiện tượng xã hội và thừa nhận rằng cùng một trạng thái điển hình đã phát triển một cách đa dạng, như chúng ta đã thấy trong trường hợp của câu lạc bộ. Nhưng điều đó không ngăn cản ông ta hết mức bằng lòng với trật tự tiếp nối theo niên đại của mình trong phạm vi liên quan đến những quá trình của sự vận động. Ông ta cũng tin chắc vào tính có trước phổ biến của các lớp tuổi so với các câu lạc bộ và các xã hội bí mật cũng như Morgan tin chắc vào tính lâu đời của dòng hậu duệ theo mẫu hệ. Schurtz, quá thực, có những nhân nhượng thường xuyên đối với nguyên tắc về bước lan truyền nhưng không phải là với niềm tin lớn. Thậm chí ông ta đi tận tới chỗ khẳng định là trong các cuộc điều tra xã hội học, vấn đề các cuộc vay mượn thiếu hẳn tầm quan trọng.

Tuy nhiên, như chúng ta đã ghi nhận, vấn đề của bước lan truyền chưa bao giờ là vô nghĩa. Chắc hẳn người ta có thể đồng ý là riêng việc tìm cách để biết được đặc tính nào được một dân tộc này vay mượn từ một dân tộc khác, không thể giúp cho hiểu được thực chất của đặc tính đó, nhưng tầm quan trọng của những dẫn chứng về vay mượn xuất phát từ chỗ những dẫn chứng đó chỉ rõ nguồn gốc ngoại lai trong cái xã hội đi vay mượn đặc tính đang bàn tới và sự có mặt của các đặc tính đó ở nơi đây như vậy không phải là kết quả của một quy luật xã hội học. Người ta có thể chống chế rằng nói gì thì nói nó đã phát triển độc lập nhưng đó chỉ là một luận cứ hết sức tùy tiện. Sẽ không có điều gì ngăn trở, trong trường hợp này để khẳng định rằng những người Brites cổ xưa, đã có thể phát minh ra nghệ thuật viết chữ hoặc những người Equimau vùng Alaska cuối

cùng riêng họ đã biết thuần hoá loài tuần lộc. Những khẳng định như vậy là dễ dàng để tung ra, nhưng không phải cũng dễ dàng chứng minh. Để áp dụng nguyên tắc đó vào trường hợp chúng ta đang quan tâm tuyệt nhiên không phải là điều thứ yếu khi muốn biết rằng liệu các câu lạc bộ nam giới đã phát triển một cách độc lập ở Assam và ở các đảo Bank, hay là chúng bắt nguồn từ một điểm chung với các thể chế tương tự ở Indônêxia.

Dựa vào giả thuyết thứ nhất, người ta không thể chối cãi rằng cái xã hội loài người có một khuynh hướng nào đó để cách ly đám cư dân nam giới trong một toà nhà tách riêng. Theo giả thuyết thứ hai, sức mạnh và khuynh hướng này đã suy giảm rất nhiều, và do vậy người ta không tránh khỏi phải đi tới chỗ tự hỏi phải chăng một hiện tượng đã từng bao trùm lên những khoảng cách lớn đến như vậy lại đã không thể tiến xa hơn nữa, nói gọn là phải chăng mọi trường hợp của các câu lạc bộ nam giới, ở một đôi nơi mà chúng tái hiện lại, lại không ngược trở về cùng một nguồn gốc. Nếu giả thuyết này có thể được chứng minh, sẽ có nghĩa là tước bỏ mọi cơ sở của điều giả định về một sức mạnh xã hội đã thúc đẩy đi tới việc tạo lập các câu lạc bộ nam giới, tất cả những gì người ta có thể đưa ra để ủng hộ giả thuyết này đó là thừa nhận có tồn tại một khuynh hướng bất trước thể chế này mỗi khi có cơ hội.

Schurtz tìm cách soi sáng những thực tế hiển nhiên này. Những nhận xét ngoài lề của ông về các mối quan hệ lịch sử vừa chỉ ra rằng không phải ông biết sự lan toả là một nguyên tắc năng động của lịch sử văn hoá vừa tỏ rõ rằng bản thân ông không sử dụng nguyên tắc một cách hữu hiệu; vì vậy những nhận xét này không cho phép phân biệt một cách logic phương

thức của ông với phương thức của Morgan. Điều này càng đích thực hơn khi những bất đồng đột xuất của Morgan trong vấn đề các mối liên kết lịch sử đã vượt quá mức táo bạo của những nhà lan truyền học liệu linh nhất mới đây. Theo Morgan, không riêng thị tộc có nguồn gốc độc nhất mà còn là, đối với những gì thuộc các hệ thống họ hàng, bản thân bước lan toả đã không cho ông và không phải ông chỉ cần có những nét tương đồng về chủng tộc để cất nghĩa sự giống nhau trong việc phân loại của tộc người Zoulou và những cư dân Hawaii, tất cả điều đó tuyệt nhiên không bao gồm chủ nghĩa vận động độc tuyến trong hệ thống của ông ta.

Như vậy, về thực chất, Morgan và Schurtz cùng sống chung trong một không gian và sử dụng những khái niệm theo một cách thiếu giống nhau. Điều đáng khen của Schurtz là đã mở rộng cách vật chất" mặt bằng của các cuộc điều tra xã hội học của mình hơn là phát minh ra phương thức mới để cày xới nó. Những chiến sĩ tiên phong của nền khoa học dùng cách so sánh của Tourgenieff bắt đầu chạm nhẹ vào lớp đất trinh nguyên với lưỡi thuổng và chỉ mãi sau này, lưỡi cày mới cắm sâu xuống đó.

Sau những lời bình luận này như một cách mở đầu, tôi chuyển qua những vấn đề chung quan trọng nhất mà hiệp hội nêu lên.

LUỒNG PHÂN THEO GIỚI TÍNH

Schurtz nhấn mạnh một cách kinh khủng lặp đi lặp lại nhiều lần về sự khác biệt tâm lý chủ yếu đã dẫn đến nam giới tới chỗ hợp nhau thành hiệp hội, trong khi chị em phụ nữ vốn

ít khả năng giao du trong giới bèn bằng lòng quá lắm là sao chép rứt rề những nguyên mẫu của nam giới hoặc gia nhập trong một tổ chức xã hội hôn hợp nào đó. Không cần thiết phải là một người theo chủ nghĩa khuynh nữ nhiệt thành để bác bỏ cách lập luận này. Để có thể tham gia vào một tổ chức xã hội, còn cần nhiều thứ hơn là ý thức duy nhất được trở thành thành viên của tổ chức xã hội đó. Biết rằng những nữ thổ dân của châu Úc nào mạo hiểm tới gần nơi người ta tiến hành cuộc tập dượt sẽ bị giết chết không thương tiếc, không có gì phải ngạc nhiên khi rất ít người lại phải giơ mình ra để bị quật ngã một cách không cứu vãn được như vậy. Ngoài ra tuyệt nhiên không chắc chắn là nam giới đã chấp thuận ở mọi nơi việc hình thành những tổ chức xã hội nữ giới độc lập. Ít nhất là ở một số vùng, sự thiếu vắng hoàn toàn những câu lạc bộ phụ nữ phần nhiều là do thái độ ít khuyến khích của nam giới. Nhưng chúng ta hãy loại trừ nhân tố này. Những thực tế mà chúng ta đã nêu lên trong một chương khác xung quanh tộc người Kirghiz và những người thổ dân vùng Altai đặc biệt có giá trị phát hiện. Trong những người thổ dân vùng Altai, người vợ ngập đầu trong những công việc nội trợ nô bộc không có thời gian vật chất để ưa thích giao du, dù cho là người chồng có đồng ý hay không. Nhờ có một sự phân công riêng rẽ các nhiệm vụ, người chị em Kirghiz của họ coi thường những giới luật có tính lý thuyết của đạo Islam, tự do hoà mình vào với nam giới và những phụ nữ khác và thậm chí cùng với nam giới tham dự những hội thi ca hát sôi nổi. Dù cho những khác biệt tâm lý làm xa cách như thế nào chăng nữa. Không phải tôi là người phủ nhận những điều đó. Thì tính chất kém tập quyền của phụ nữ không thể nào được coi như một nhược điểm của nữ giới mãi cho đến tận khi nào người ta có thể cất nghĩa theo cách khác vì sao hoạt động

hiệp hội của chị em vẫn bị hạn chế.

Một trong số những lời giải đáp có tính thuyết phục nhất đã được đề xuất bởi Karl von Den Steinen và bởi Paul Radin. Với người thứ nhất, những bí mật của tộc người Bakairi là những ngày hội của những người thợ săn, mà lẽ tự nhiên chị em phụ nữ bị loại trừ. Cũng như vậy, Radin nêu ra nhận xét là sẽ khó có thể công nhận là một câu lạc bộ quân sự lại chấp nhận nữ giới, không khác gì hơn một xã hội tổ chức làm nghề khâu vá và chấp nhận nam giới. Việc loại trừ trong trường hợp này hầu như là tự động. Chúng ta có thể nói thêm rằng hoạt động của nữ giới không thường xuyên đòi hỏi một nỗ lực thận trọng giống như một cơ sở quân sự. Một chị thợ gốm có thể chế tác những cái bình của mình không vì thế mà cần có những trợ thủ vây quanh. Mặt khác, Mooney đã thấy được ở tộc người Cheyenne chị em phụ nữ được tổ chức thành một loạt phường hội tập hợp những chị thợ của những nghề khó làm nhất, ví như việc chế tác những chiếc lều, việc thuê thùa bằng những chiếc lông nhím, việc trang trí những đôi hài và việc nhuộm màu các tấm da. Việc kết nạp chỉ diễn ra đối lấy một khoản tiền lớn; nhìn chung, những phường hội này gợi nhớ lại người đã khám phá ra chúng, người đó là những liên hiệp công đoàn. Ở đây, sự cần thiết phải xin lời khuyên và làm cho người ta biết đến mình trong một trường hoạt động hạn hẹp đã tạo cơ hội cho sức bật của cả một số đông các xã hội tổ chức, như vậy là đã triệt tiêu hoàn toàn giáo lý về tính thiếu giao du của nữ giới.

Sự thật, những thực tế của vùng Bắc Mỹ chứng minh với chúng ta một cách rộng rãi là các nguyên tắc chủ yếu của Schurtz hoàn toàn thiếu cơ sở ở điểm nào. Ở tộc người Crow

phụ nữ giữ vai trò cũng quan trọng như nam giới trong tổ chức cây thuốc lá; nói chung họ được kết nạp vào đó cùng với chồng, một cặp vợ chồng hầu như luôn luôn là một đơn vị cố định. Ở tộc người Hidatsa cũng diễn ra như vậy: những chiếc "hộp thờ" thông thường được chuyển giao cho người giành được thông qua trung gian người đó, là người đầu tiên lấy thân mình chạm vào các đồ thờ. Sự có mặt trong bộ tộc này những tổ chức rõ rệt của nữ giới đã từng phát hiện và nếu như chúng không đồng bằng những xã hội tương tự của nam giới, thì ngược lại chúng lại mang tính chất thiêng liêng hơn. Cũng như Radin đã nêu ra nhận xét về điều này, tổ chức bí mật rộng lớn của người Algonkin vùng trung tâm, những người Midewiwwin, thừa nhận những người đàn ông hoặc chị em phụ nữ là những thầy pháp. Trong những tổ chức Omaha, để có được tư cách là thành viên cần thiết phải được một lời phán bảo của một siêu nhân nào đó, như ông Sấm hay ông Bò Rừng và những phụ nữ được các thần linh này tới thăm có đủ tư cách được đề cử mang cùng một danh hiệu như nam giới. Trong vùng tây nam Hợp chủng quốc, nam giới chắc chắn có một hoạt động lễ nghi mạnh hơn phụ nữ, tuy nhiên chị em phụ nữ có những tổ chức và những điệu nhảy riêng của họ. Những người Shoshoni vùng mỏ lớn không một cái gì mà nói cho đúng người ta có thể chỉ định bằng từ xã hội, nhưng trong nhiều dịp hội hè và những cuộc khiêu vũ, phụ nữ bình đẳng với nam giới.

Cũng lý thú ngang như những dẫn chứng đồng đảo của những hiện tượng có tính tập quán của nữ giới ở Bắc Mỹ là một số hiện tượng tương đồng đã được phát hiện với chúng ta, trên những lục địa khác với những ngôi nhà của đàn ông và những tổ chức xã hội của bộ tộc. Những hiện tượng tương đồng

này, như chúng ta đã thấy chúng trước đây, được hạn chế trong những vùng lân cận ven biển Thái Bình Dương, hoàn cảnh làm cho bước lan toả của chúng trở nên chần chừ xuất phát từ một trung tâm chung nhau nào đó. Điều làm chúng ta đặc biệt quan tâm lúc này, đó là những hậu quả của cùng những thể chế nói chung là hoàn toàn khác biệt ở bắc Mỹ hoặc ở châu Úc và ở Mélanésie. Trên các đảo Bank, tồn tại một tổ chức lưỡng phân đích thực dựa trên cơ sở giới tính, những người đã tập dượt vào đời ăn uống, sinh sống và ngủ tách xa phụ nữ. Những cư dân châu Úc cho đến đây không thực hiện việc chia tách tuy vậy vẫn vận dụng việc chia tách đó vào đời sống công cộng và tôn giáo. Trên hai mảnh đất này, tất cả đàn ông đều tập dượt vào đời nhưng không đời nào có phụ nữ tập dượt. Vậy mà, rõ ràng, là cách thức đánh giá cương vị của người phụ nữ, những chức năng và những bất lực của họ, trước mắt người theo châu Mỹ học có lẽ hoàn toàn xa lạ với khái niệm của thổ dân và với tất cả những hiện tượng vùng Bắc Mỹ.

Trên phần phía nam xứ Californie chẳng hạn, có một câu lạc bộ đơn thuần nam giới và một tổ chức xã hội bí mật của người đàn ông, nhưng những quan niệm tiềm ẩn lại rất khác biệt với những quan niệm mà người quan sát thấy ở những lục địa khác. Trong tộc người Hupa, đàn ông không ngủ chung với vợ về mùa đông, mà là ngủ trong phòng tắm hơi của làng, tuy vậy họ ăn uống cùng với vợ trong suốt cả năm và chung sống với họ suốt mùa hè trong những mái lều bằng cành cây. Việc chia tách nam giới như vậy chỉ là tạm thời. Ngoài ra, nó cũng không kéo theo việc loại trừ phụ nữ ra khỏi các hoạt động lễ nghi có những phụ nữ thầy pháp và vào thời kỳ Goddard sống ở đó, điệu vũ của những Cành cây do một bà già điều hành, đó là người duy nhất có thể trao đổi trò chuyện với bà "lang" cần

có. Gần như trong một vùng đó, những người Shasfa có phòng ngủ mùa đông tắm hơi. Nghi lễ của những người Shasfa thu gọn hầu như trọn vẹn vào những buổi lễ của những người thầy pháp và chúng ta ngạc nhiên thấy rằng chỉ có những phụ nữ đảm đương trách nhiệm của thầy pháp. Tức là nói rằng, bất chấp câu lạc bộ của nam giới, hoạt động lễ nghi được giành một phần lớn cho phụ nữ, điều này chắc chắn đối với một người châu Đại Dương có vẻ như chuyện quả đất bị lộn ngược.

Nếu chúng ta chuyển qua những người Maidu, chúng ta thấy mình đứng trước những điều kiện có phần nào khác đi. Những toà nhà lớn, gọi lại bằng về bề ngoài những câu lạc bộ của người Shasfa, không thực hiện hoàn toàn như nhau cùng những chức năng giống nhau, vẫn vừa dùng làm phòng tắm hơi, đây không chỉ là những câu lạc bộ mà là những trụ sở lễ nghi. Ngoài ra phụ nữ không phải lúc nào cũng bị loại trừ ra khỏi những địa điểm khiêu vũ đó, mà chị em tham dự một phần tích cực vào nhiều lễ hội, những phụ nữ thầy pháp, số lượng có ít ở tộc người Shasfa, tổ chức ngày hội người Shaman hàng năm trong phòng tắm hơi.

Cho đến đây, chúng ta không thấy ở Californie một sự cách ly hai giới cùng cứng rắn như ở châu Đại Dương. Việc chia tách dần ông suốt một phần thời gian trong năm cùng tồn tại với chế độ ăn cùng mâm và trong mức độ nào đó, với những lễ nghi cộng đồng. Tuy thế, những người Yuki, những người Pomo và những người Maidu có một tổ chức bí mật mà mới thoát nhìn gọi lại mạnh mẽ những tổ chức xã hội có tính bộ tộc trên các lục địa khác, bởi lẽ nó tuyệt đối gạt bỏ chị em phụ nữ. Powers, trong bản điều tra của mình (có phần nào là một phóng sự nhưng đã được Loeb và những người khác xác nhận)

đối với hai bộ tộc đầu tiên vừa nêu, với việc mô tả những người khiêu vũ có hoá trang đã nhân cách hoá các ma quỷ và trong khi vừa đoạ nạt phụ nữ vừa bắt buộc họ phải tuân thủ sự phục tùng và việc cấm dục đã truyền vào cho các xã hội này bầu không khí đặc biệt của vùng tây Phi và vùng quần đảo Mélanésie.

Nhưng, để có thể đánh giá những hiện tượng xứ Californie, chúng ta không được quên một thực tế hết sức quan trọng. Tổ chức xã hội bí mật không phải là một nhóm bao gồm tất cả nam giới, cuộc tập dượt cũng không phải là một quá trình tất yếu trong đời sống của một cá nhân và đạo đầu một cách cần thiết cho hôn nhân. Bằng nét đặc thù duy nhất này, tổ chức xã hội bí mật được phân biệt với tổ chức xã hội có tính bộ tộc của cư dân châu Úc. Người ta có thể so sánh chúng với những xã hội trí tuệ trên các đảo Bank, nhưng những tiêu điểm của tuyến song hành này không liên quan đến điều đang làm chúng ta bận tâm ở đây, có nghĩa là sự có mặt của những bào tộc theo giới tính. Người ta thậm chí không thể đặt ra được những bào tộc đó ở tộc người Pomo bởi lẽ, như Barrett đã chứng minh điều này, một số lượng không hạn định đàn ông và phụ nữ tham dự phần lớn các điệu nhảy. Như vậy việc chị em phụ nữ và nam giới chưa tập dượt vào đời bị cách ly khỏi một nghi lễ bí hiểm không thể được xếp vào cùng với những hiện tượng liên quan đến cuộc lưỡng phân theo giới tính.

Những xem xét tương tự được áp dụng vào trường hợp những người Maidu. Vị trí trong bộ tộc này của những phụ nữ Shamanes đặc biệt đáng chú ý nếu chúng ta đặt nó bên cạnh vị trí của những phụ nữ chữa bệnh tương tự ở Queensland. Những phụ nữ này tuân thủ một số nghi lễ nhưng họ không được hoặc

là sờ mó hoặc ngăm nhìn những nét đẹp quyến rũ tạo thành bản liệt kê của người đàn ông chữa bệnh thực thụ và "không có bất cứ trường hợp nào họ có thể công khai tham gia những cuộc hội thảo bí mật của những thầy thuốc nam giới khác".

Điều có thật ở Californic cũng áp dụng vào vùng đất của những người Pueblo. Chúng ta biết rằng những gian phòng nghi lễ xây ngầm dưới đất, thông thường được đàn ông sử dụng như những công xưởng hoặc nơi nghỉ ngơi, xưa kia là nhà nghỉ và phòng tắm hơi giành cho nam giới, nhưng những gian phòng đó không giữ bất kỳ vai trò nào trong đời sống thường ngày đối với những gì liên quan đến liên kết tự do giữa hai giới. Tổ chức có tính bộ tộc của nam giới bản thân nó cũng không đạt tới kết quả này và không ngăn cản phụ nữ tham gia vào các nghi lễ. Trên vùng cực bắc, các tộc người vùng Alaska khác với những người Esquimau ở chỗ họ có dành cho đàn ông, đặc biệt hơn nữa là cho những người độc thân, một nhà ngủ đồng thời là câu lạc bộ, trụ sở công cộng, phòng khiêu vũ và quán rượu. Chị em phụ nữ bị cấm vào đó trong một số thời kỳ nhất định, nhưng nhìn chung người ta không từ chối để cho họ gia nhập nơi này. Trái lại mỗi ngày một hay hai lần, họ mang thức ăn đến câu lạc bộ, ngồi lại bên cạnh những họ hàng nam giới của họ suốt bữa ăn và nhiều khi không chỉ bằng lòng với việc có mặt trong nghi lễ mà còn tham gia một phần tích cực vào đó. Biết được tất cả những hiện tượng này, thì những kết quả quan sát của Hearne trong tộc người Chipewyan ở vùng sông Mackenzie là một ngoại lệ, những thổ dân này gạt bỏ chị em phụ nữ ra khỏi mọi cuộc khiêu vũ và cạnh chừng với tinh thần cảnh giác ngang với một nữ quản lý người Anh làm sao cho hai đám thanh niên không hoà lẫn với nhau. Quan điểm này biểu hiện tính bất bình thường không riêng của quy

tắc của những thổ dân Bắc Mỹ nói chung, mà cũng của cả quy tắc của những người Athapaskan phía bắc bởi lẽ những nhánh khác của gia đình chủng tộc này, tí như những người Sườn Chó, chấp nhận cho hai giới tham gia vào các buổi khiêu vũ.

Tóm lại, không chỉ riêng những thổ dân vùng Bắc Mỹ là không biểu hiện thứ chủ nghĩa nam giới tuyệt đối, phân chia một bộ tộc thành hai bảo bộ tộc theo giới tính mà ngay cả phụ nữ của họ cũng tỏ rõ một bản năng tập quán nào đó, bởi lẽ đến với nam giới trong những cuộc biểu tình của xã hội những khi họ được phép đến đó và thậm chí thường xuyên đi tới chỗ thành lập những hiệp hội riêng của họ. Nếu những hiệp hội này ít hơn những hiệp hội của nam giới, sự vật được cắt nghĩa rất rõ như chúng ta đã chỉ ra ở điều đó ở phần trên mà chẳng cần phải sử dụng một sự thiếu vắng nào đó của bản năng ưa thích giao du.

Những hiện tượng của châu Phi nói chung phù hợp với những hiện tượng của vùng Bắc Mỹ bất chấp vị thế tự do hoà nhập với nhau trong các mối quan hệ xã hội. Có tồn tại, quả vậy, nhất là trên vùng bờ biển tây bắc những xã hội bí mật mà chị em phụ nữ không được gia nhập, nhưng như Radin đã nêu ra nhận xét về điều này, số lượng các tổ chức xã hội nữ giới song song là rất lớn. Những chức năng quân sự và pháp lý được đặt lên vai một vài tổ chức của nam giới, như vậy hoàn toàn tự nhiên là chị em phụ nữ phải bị gạt khỏi những tổ chức đó. Việc các xã hội nữ giới không những chỉ khá đông mà còn quan trọng về mặt xã hội, là có ý nghĩa hơn rất nhiều. Vì vậy, đối nghịch với tổ chức xã hội nam giới của những người Poro ở tộc người Maidu Leone là tổ chức xã hội Bundu của phụ nữ, tuy rằng sẽ là phóng đại khi cho rằng tổ chức xã hội Bundu của

phụ nữ là cùng một ngôi thứ, nhưng nam giới công nhận tính chất thiêng liêng của xã hội đó. "Không một người đàn ông nào, dù cho bất kỳ lý do nào, lại mạo hiểm đến gần bụi cây Bundu bởi người ta biết rằng tác dụng của môn thuốc Bundu đối với người phạm tội là rất dữ dội và tín điều này đã bắt rễ trong đầu có tất cả đám đàn ông, cũng như những thiếu nữ Bundu, sâu sắc đến mức, khi các thiếu nữ được môn thuốc này bảo vệ họ có thể đi dạo chơi một mình, biết rằng họ được che chở hoàn hảo chống lại mọi cuộc bám đuôi. Bà Kingsley kể lại rằng, trong một vùng đất ở quá xuống phía nam một chút, một người đàn ông xâm nhập vào cái chuyện bí hiểm của nữ giới sẽ bị giết chết, cũng giống như người ta sẽ hạ thủ một phụ nữ tìm cách vi phạm bí mật của các phiên họp của nam giới. Những tổ chức của nữ giới thường có mối quan hệ ít nhất là với cuộc tập dượt của các cô con gái đến tuổi dậy thì, và cũng cần ghi nhận rằng ở châu Phi việc thừa nhận đám con gái có được điều kiện của người phụ nữ được bao bọc một không khí trang trọng với những nghi lễ tương đương dành cho đám con trai. Đây chắc chắn không phải trường hợp của châu Úc cũng chẳng phải trường hợp của vùng Mélanésie.

Nói chung, hai giới không bị cách ly triệt để ở châu Phi. Nơi nào ở đó xảy ra một cuộc chia tách có tính lễ nghi, nó khác với cuộc chia tách đã được phát hiện ở châu Úc và ở những vùng Mélanésie, bởi lẽ chị em phụ nữ không đều đặn hình thành một khối không định hình bao gồm các cá nhân, mà thường thường họp thành những xã hội có tính bộ tộc hoặc có tính chất đặc biệt hơn. Cuối cùng, nếu chúng ta cần nhắc rằng, trên một phần rất lớn châu Á, bản thân Schurtz đã không thể phát hiện thấy tổ chức xã hội có tính bộ tộc của nam giới, cũng như kiểu hiệp hội khác, chúng ta sẽ gạt bỏ, coi như hoàn toàn

thiếu cơ sở, cái học thuyết cho rằng tính ít ưa thích giao du gần như tuyệt đối là một nét đặc trưng giới tính thứ cấp của phụ nữ. Schurtz đã lầm lẫn coi một hiện tượng có sự phân bố địa lý bị hạn chế như một nét phổ biến, và ngay cả trên một vùng đất thuận lợi cho những cách nhìn của ông, ông đã không biết đến sự khác biệt giữa kết quả của một thể chế và sự bất lực hữu cơ. Chỉ khi nào người ta chứng minh được rằng ảnh hưởng của sự phân công lao động phối hợp với ảnh hưởng của chế độ lão quyền nam giới ở châu Úc hoặc của câu lạc bộ nam giới trên các đảo Bank, là thuận lợi hoặc ít không chống lại việc tạo lập các hiệp hội nữ giới, chính lúc đó và cũng chỉ có lúc đó mới có thể cắt nghĩa theo phương pháp tâm lý học tình trạng hiếm hoi của những hội đoàn nữ giới bằng sự kém giao du.

Trước khi chia tay với vấn đề giới tính có liên quan đến các hiệp hội, tôi buộc phải trước hết khảo sát một đề tài rõ ràng là buồn tẻ, nhưng lại có ích nhiều nhất về dân tộc học. Trong khi phác họa những nghi lễ tập dượt vào đời của đám cư dân châu Úc, tôi đã nêu lên chiếc gậy thờ (Bull- Roarer) một dụng cụ âm nhạc mà chị em phụ nữ bị cấm không được biết đến. Sự cẩn thận mà người ta vận dụng để ngăn cản những người chưa tập dượt biết được rằng chính cái dụng cụ đơn giản đó đã phát ra một số âm thanh ghê rợn là hết sức ngộ nghĩnh. Hình như thực chất tất cả những điều bí hiểm đó là việc làm nảy sinh tiếng vo ve đó và rằng mọi điều đau đớn, tất cả những sự hành hạ của một nghi thức kéo dài, theo quan điểm của thổ dân, đạt tới đỉnh điểm khi người ta mách bảo cho đám con trai cách làm như thế nào để cho một vật dẹt nhỏ kêu rít lên trong không khí. Cũng khá kỳ lạ là hình phạt xử tử được áp đặt cho người phụ nữ đã khám phá ra điều bí mật này hoặc cho người đàn ông đã tiết lộ bí mật đó. Dù sao chúng ta gặp lại trên

những vùng khác nhau của trái đất cũng một tập hợp những ý tưởng như vậy. Sau đây là một vài ví dụ để dẫn chứng:

Trong tộc người Urabunna ở vùng trung tâm châu Úc, người ta dạy cho đám trẻ chưa tập dượt rằng tiếng động đó là tiếng nói của một thần linh "đã xâm nhập vào đứa con trai, lấy đi tất cả ruột gan của nó, thay thế vào đó ruột gan khác và dẫn cậu ta trở về, như vậy là cậu ta đã được tập dượt. Người ta cảnh báo cậu thanh niên là đừng bao giờ để cho phụ nữ nhìn thấy chiếc gậy, nếu không mẹ đẻ và chị em ruột của cậu ta sẽ lẫn ra chết như những tảng đá". Xa hơn về phía bắc, những người Anula, trong vịnh Carpentaria, kể cho đám phụ nữ của họ là tiếng rít của chiếc gậy thờ (Bull- Roarer) là do một thần linh gây ra, thần linh này nuốt cậu thanh niên vào bụng sau đó nhả ra, cậu thanh niên thế là đã được tập dượt. Ở những người Bukaua sống ở Tân Ghi-nê, gần vịnh Huon, trong cuộc tập dượt vào đời, người ta nói với các bà mẹ đám tân binh rằng tiếng kêu của những tấm dẹt hình chiếc lá là tiếng nói của một con yêu tinh lúc nào cũng đói khát, đi nuốt chửng rồi sau đó nhả bọn con trai nhỏ tuổi ra. Trên đảo Salomon và các đảo thuộc Pháp, chiếc gậy Bull- Roarer cũng được giấu kín, không cho phụ nữ biết, những người phụ nữ này cho rằng tiếng động kỳ lạ đó là tiếng nói của một thần linh, và những người Sulka vùng Tân Bretagne còn bổ xung thêm là thần linh này khi có cơ hội sẽ ăn thịt những người chưa tập dượt. Những ví dụ vừa nêu được chọn ra trong rất nhiều ví dụ khác trong các tác phẩm khảo cứu vấn đề châu Úc và châu Đại Dương. Những quan niệm tương tự xuất hiện ở những vùng khác nhau của châu Phi, Những người Ekoi vùng nam Vigeria không cho phép phụ nữ được nhìn thấy chiếc Bull- Roarer hay được biết đến nguồn gốc những âm thanh nảy sinh từ chiếc gậy và người ta

phát hiện trong một vùng cách rất xa, ở tộc người Nandi vùng đông Phi những quy tắc tương tự. Có một lần Frobenius, với tính chất đùa vui, giả vờ làm như quay tròn một chiếc Bull-Roader, tất cả đám phụ nữ tò vò khiếp sợ đến cao độ và người ta kể lại "xưa kia khi đám rước đàn ông đi qua, mỗi lúc họ khua cho những dụng cụ đó rít lên ở đó bị giết chết không thương tiếc". Cuối cùng chúng ta nêu lên một ví dụ nhật ra từ vùng Nam Mỹ. Trong các lễ tang của những người Boro vùng trung tâm Brésil, người ta khua tròn những chiếc Bull-Roare và khi nghe thấy tiếng động đó, đám phụ nữ bỏ trốn vào rừng hoặc chạy về núp trong lều của mình để tránh khỏi cái chết. Đám đàn ông cũng tin rằng cái việc đơn giản nhìn thấy chiếc Bull-Roader đủ gây ra cái chết cho phụ nữ. Vì vậy họ dạn dò nhiều lần Vonden Steinen là phải cất giấu không cho phụ nữ và trẻ em nhìn thấy những chiếc Bull-Roader làm mẫu mà ông ta đã kiếm được, cốt để không gây ra những thảm họa.

Những nét tương đồng như vậy không thể nào không nhận thấy. Chúng gợi lên sự chú ý của Andrew Lang, người đã cất nghĩa điều đó coi như những tác động "của một tâm địa giống nhau, tìm cách đạt tới những mục đích tương tự bằng những phương thức đơn giản", và là người đã bác bỏ dứt khoát "sự cần thiết phải sử dụng tới giả thuyết về một nguồn gốc chung hoặc về những cuộc vay mượn để hiểu được sự có mặt rất ư thường xuyên của thứ đồ thờ đó". Vonden Steinen cùng một ý kiến với Lang, ông ta đưa ra nhận xét là một dụng cụ đơn giản đến như vậy là một mảnh vá nhỏ buộc chặt vào một sợi dây không thể nào tiêu tốn một cố gắng như vậy đối với tài năng của con người để phải cầu cứu sự can thiệp của giả thuyết về một sáng chế độc nhất trong toàn bộ lịch sử của nền văn minh. Nhưng như vậy là hiểu sai vấn đề không cần thiết. Phải biết là liệu chiếc Bull-

Roarer đã được sáng chế một lần duy nhất hay một tá lần và cũng không cần biết gì hơn là cái đồ chơi đơn giản đó thường xuyên hay không thường xuyên gắn liền với các nghi lễ. Bản thân tôi đã nhìn thấy ở tộc người Hopi những linh mục của hội Cây sáo khua tròn những chiếc Bull- Roarer trong những dịp long trọng, nhưng tôi cũng chưa hề có ý nghĩ gắn liền với việc đó vào những điều bí hiểm ở châu Úc hoặc châu Phi, bởi lẽ không có gì chỉ ra rằng ở tộc người Hopi, dụng cụ này bị cấm không cho phụ nữ được biết. Chính ở đây, quả vậy có điểm nút ở vấn đề. Tại sao những người Brésil và những cư dân vùng trung tâm châu Úc cho việc phụ nữ nhìn thấy chiếc Bull - Roarer là một việc nguy hiểm chết người? Tại sao có sự nhấn mạnh đến việc che giấu phụ nữ không cho biết. Thực chất của thứ đồ vật đó ở tây Phi hoặc đông Phi cũng như ở châu Đại Dương? Tôi không biết có quy luật tâm lý học nào đã buộc tư tưởng những người Eskoi và những người Bororo phải duy trì chị em phụ nữ trong tình trạng mù tịt về vấn đề chiếc Bull-Roarer và trong khi chờ đợi người ta khám phá ra điều đó, tôi không chút do dự thừa nhận, theo giả thuyết, chắc chắn nhất, sự tồn tại của một trung tâm lan truyền độc nhất. Giả thuyết này tạo dựng những mối quan hệ lịch sử giữa những nghi lễ khác nhau của cuộc tập dượt gia nhập tổ chức xã hội có tính bộ tộc của nam giới ở châu Úc, ở Tân Ghi-nê, ở Mélanésie và ở châu Phi, ngoài ra giả thuyết đó ủng hộ kết luận của chúng ta khi biết rằng cuộc lưỡng phân theo giới tính không phải là một hiện tượng phổ biến nảy sinh tự phát từ những nhu cầu của bản tính con người mà là một yếu tố dân tộc học có một trung tâm nguồn gốc duy nhất và về sau được dịch chuyển sang các vùng đất khác. Loeb đã đưa ra một giả thuyết đáng chú ý xứng đáng được nghiên cứu xít sao. Chiếc Bull - Roarer có nguồn gốc từ

một thời kỳ rất cổ xưa, có thể là từ thời kỳ đồ đá cũ và sau đó được lan toả cùng với những yếu tố nghi lễ khác, tí như những ý thức của lễ tang và lễ phục sinh.

CÁC LỚP TUỔI

Với học thuyết về một sự khác biệt theo giới tính đã dẫn dắt những người đàn ông đi tới việc tổ chức các hiệp hội và chị em phụ nữ bằng lòng với các mối liên kết họ hàng, Schurtz, trong hệ thống của mình đã xây dựng một nguyên tắc khác: những hiệp hội được tạo lập bởi tinh thần đoàn kết của nam giới, tất cả đều xuất phát từ các lớp tuổi chính là bằng một cách thức rất khác hẳn mà chúng ta phải cân nhắc giá trị của hai điều kiện khẳng định đó. Chúng ta đã thấy điều khẳng định thứ nhất chỉ là sự khái quát một tổ hợp các sự kiện dân tộc học trong đó nhà lý thuyết này bị chìm ngập. Ngược lại, cách thức của ông nhìn nhận xã hội như một tổng thể bị chia cắt thành những lớp tuổi cung cấp cho chúng ta một cái nhìn bao quát sâu sắc về sự vận động của xã hội, tuy rằng Schurtz vận dụng một cách chặt chẽ điều đó vào một kiểu đặc biệt của việc phân tầng tùy theo tuổi tác. Nếu như, bỏ qua ngay từ ban đầu công thức riêng biệt của ông về nhân tố tuổi tác, chúng ta chỉ bám lấy nguyên tắc chung, chúng ta sẽ thấy quả thực tầm quan trọng của nhân tố này là đáng ngạc nhiên.

Ngay trong bản thân gia đình, như Schurtz nhắc lại điều đó, chúng ta thấy sự đối nghịch đó giữa thế hệ cũ và thế hệ mới mà Tourguénieff đã có lời phát biểu cổ điển của mình trong cuốn *Cha và Con*. Vượt lên trên những giới hạn do tuổi tác đặt ra đòi hỏi một cố gắng trong trí tưởng tượng mà phần

lớn các đầu óc không làm được. Những người có tuổi, khoe khoang những kinh nghiệm của mình, không bao giờ học được cách biết nín nhịn một cách khôn ngoan việc ban phát những lời khuyên không bao giờ được tuân theo, và không thể nào được như vậy, hơn nữa họ cũng chẳng biết đến nỗi buồn tẻ sâu sắc gây ra cho đám cử toạ trẻ tuổi và nồn nóng của họ bởi câu chuyện vô bổ và không có điểm kết thúc về những hồi ức của mình. Đám thanh niên, về phía họ, mưu toan coi các bậc lão thành như những ông già lảm cẩm. Nhưng họ không có năng khiếu tiên tri, năng khiếu này sẽ giúp họ phân biệt được tình trạng lão suy đơn thuần với kinh nghiệm của cuộc đời. Nhiều khi vết rạn nứt có thể tránh được, nhưng luôn luôn tồn tại khả năng tiềm ẩn về mối bất hoà và một sự xung khắc rõ rệt về tư tưởng, về sở thích và về lối sống. Tất nhiên là sự cách li giữa các thế hệ không hạn chế trong phạm vi gia đình bởi lẽ về thực chất, đây không phải một trận chiến của cá nhân mà một cuộc đấu tranh của các lớp tuổi. Vì vậy, mọi cuộc hội họp lẫn lộn đều nảy sinh sự chia rẽ giống nhau, nhưng sự khác biệt giống nhau về tâm trạng, làm xa cách bố đẻ và con trai, mẹ đẻ và con gái. Liệu có một cuộc họp nào người ta có thể tưởng rằng được miễn trừ những nhược điểm của tư tưởng con người hơn là một hội nghị khoa học? Tuy thế, trong những trường hợp như vậy, không hề cần thiết phải thâm nhập nhiều lắm để đoán ra được sự khinh miệt không giấu giếm những câu chuyện bay bướm của họ, chỉ có thể chế ngự được nhờ vào thái độ lãnh đạm đến cực điểm mà đám thanh niên biểu thị đối với tất cả những gì không từ hàng ngũ của họ xuất hiện.

Việc tập hợp và sự phân biệt này đã bám rễ trong tư tưởng con người sâu sắc đến nỗi chúng không thể không có tác động trở lại trên dòng thác những biến đổi văn hoá, tuy rằng tăng

lớp thống trị không phải nơi nào cũng là một và rằng lí tưởng của các tầng lớp khác nhau có thể thay đổi. Ở châu Úc, sự chi phối tuyệt đối mà các cụ già có áp dụng đối với đời sống cộng đồng là một hiện tượng có thực, trong đám người hiếu chiến Massai, ngôi thứ bậc cao trong xã hội chính là thuộc về đám chiến binh trẻ tuổi; và trong một số cộng đồng thổ dân vùng Đồng cỏ, tồn tại một sự đối kháng thường trực giữa đám thanh niên nòn nóng được nổi bật lên nhờ những cuộc đột nhập vào các bộ tộc thù địch với các vị thủ lĩnh tìm cách thận trọng tránh khỏi mọi mưu đồ phiêu lưu.

Như vậy, cho đến đây, Schurtz đã đi đúng đường. Nhưng điểm mà ông ta nhầm lẫn chính là khi ông cho rằng cái khuynh hướng cố hữu đó luôn luôn phải được tổ chức một cách dứt khoát và rằng ở nơi nào mà nó được phát hiện, nó tất yếu kéo theo một tổ chức tam phân của xã hội chia thành đám con trai, những người độc thân và những người đàn ông có vợ, hệ thống này đại diện cho hình thái lâu đời nhất của hiệp hội. Chính đây lại là một sự khái quát thiếu cơ sở, chắc chắn là dựa vào những quang cảnh mỹ lệ của cuộc sống trong các tộc người Massai và Bororo. Nếu chúng ta nghiên cứu mà không có những định kiến trước kiểu câu lạc bộ có thang bậc ở vùng Mélanésie chúng ta không thể nhận ra được ở đó bất kỳ một dấu vết nào về sự phân biệt những người độc thân với những người đã có vợ; một sự phân biệt như vậy, thậm chí là xa lạ với tinh thần của câu lạc bộ. Ở những vùng khác của châu Đại Dương, quả vậy, việc chia tách trong nam giới tiến hành phần lớn theo tiêu chí vừa nêu bởi lẽ những người độc thân đã có nhà ngủ riêng và rằng những cá nhân đã cưới vợ ngủ với vợ mình. Nhưng kiểu chia tách này là một trong các kiểu không trợn vện nhất, bởi vì những người đã có vợ thường thường có mặt gần hết cả

ngày trong nhà ngủ của người độc thân và thậm chí còn ngủ ở đây như ở tộc người Fidji, trong một số cơ hội nào đó. Schurtz, như chúng ta đã từng nói, đồng ý rằng nhà ngủ vốn dĩ gốc gác là trụ sở của những người độc thân và rằng chỉ mãi về sau nó mới mang tính chất thứ cấp của câu lạc bộ dành cho tất cả nam giới nói chung. Nhưng ông đã đi tới kết luận đó như thế nào? Nếu chúng ta tự hạn chế vào một khu vực hết sức hạn hẹp của Tân Ghi-nê, chúng ta thu lượm được những biến đổi sau đây: những người Bukaua có những phòng Hội đồng được dùng làm trụ sở cho đám người độc thân và những quan khách, nhưng những người có vợ trong làng mỗi khi có dịp cũng ngủ ở đây, trong khi đó những cuộc hội thảo của toàn thể thành viên nam giới diễn ra trên các quảng trường của những toà nhà đó. Những người Kai có những trụ sở công cộng chỉ dành riêng cho nghi lễ của việc cắt bao quy đầu; các gia chủ được thủ lĩnh đón tiếp và mỗi gia đình có mái lều riêng của mình. Sâu hơn vào bên trong, hai giới được cách li hoàn toàn, đám đàn ông sống chung trong những ngôi nhà đặc biệt. Dựa trên tiêu chí nào để xác định sự có trước tương đối của những điều kiện khác nhau đó? Nếu tính đến cái khuynh hướng tất yếu đi tới cuộc lưỡng phân theo giới tính mà vùng đất này trình diễn, phải chăng người ta không có thể lập luận rằng trạng thái nêu lên sau cùng, xét theo niên đại lâu đời nhất vì rằng nam giới về sau đã tiến tới việc ngủ chung với vợ, nhường lại cho riêng những người độc thân được sở hữu nhà ngủ vốn xưa kia đã che chở toàn thể nam giới? Theo giả định này, đã có thể xảy ra đầu tiên là một cuộc chi tách bộ tộc thành đám người đã tập dượt và chưa tập dượt và chỉ trên điểm đặc biệt về trụ sở ban đêm mà tiếp sau đó mới có cuộc chia tách thứ hai của những người đã tập dượt. Giả thuyết này tuyệt nhiên không vũ đoán hơn giả

thuyết của Schurtz và thậm chí còn có vẻ phù hợp nhiều hơn với những kết quả quan sát thu lượm được.

Ở châu Phi, có những tộc người tạo dựng một cuộc sắp xếp dựa trên cơ sở hộ tịch. Chúng ta đã từng mô tả những tập tục của tộc người Massai. Những người Zoulou dưới triều vua Chaka cung cấp cho chúng ta một ví dụ khác về điều đó: vị thủ lĩnh này lựa chọn các chiến binh của mình bằng cách tách đôi đám người độc thân với những người có vợ. Nhưng ở rất nhiều bộ tộc khác, sự phân biệt này không làm nảy sinh một tầng lớp riêng, dù cho hộ tịch của họ như thế nào.

Schurtz thừa nhận rằng châu Á có ít những hệ thống tổ chức tam phân, ngoại trừ vùng cực nam, trong bán kính của ảnh hưởng Malaixia. Những người Andaman, tuy thuộc về chủng tộc da đen, nhưng quá thực không thoát khỏi dòng văn hoá này. Điều có ý nghĩa, họ không chỉ cách li những nam giới độc thân mà cả những phụ nữ chưa chồng. Vậy mà cuộc phân cắt kép này trên thế giới chỉ có sự phân bố địa lí hạn chế. Nó được gặp thấy trong một vài bộ tộc người Philippines như những người Bontoc Igorot ở Sumatra, trong tộc người Naga vùng Assam và người Dravidiens vùng nam Ấn Độ. Người ta không thể coi là đột xuất việc những người da đen Andaman, cũng như những bộ tộc lảng giềng trình diễn nét đa dạng đặc trưng của thể chế đang bàn tới; vì vậy phải giả định là họ đã vay mượn tập tục này cũng như rất nhiều yếu tố khác của nền văn hoá của họ, tỷ như kiểu thuyền có ván thăng bằng, từ những tộc người tiến bộ hơn mà họ đã có sự tiếp xúc. Điểm này là quan trọng, bởi lẽ bước vận động tự phát trong tộc người Andaman của một nhóm những người độc thân không chỉ xác nhận luận thuyết của Schurtz theo đó hệ thống tam phân sẽ là

một sản phẩm xã hội tự nhiên, mà còn ủng hộ trên một phạm vi rộng lớn thuyết niên đại của ông; quả thực có thể đúng là một dân tộc cùng ở trình độ nguyên thủy như người Andaman đã duy trì một hệ thống tổ chức rất cổ xưa.

Tuy thế chính là ở Bắc Mỹ mà chúng ta tìm thấy sự bác bỏ hoàn toàn đối với lý thuyết của Schurtz. Ngoài những dấu hiệu yếu ớt của việc tập hợp những người độc thân trên vùng tây nam Hợp chúng quốc và trong tộc người Esquimau vùng Alaska, những khác biệt giữa các cá nhân có vợ và độc thân không ảnh hưởng tới cấu trúc xã hội. Ngay cả ở nơi mà người phát hiện với chúng ta những nhà ngủ của đám người độc thân, cũng không có bất kỳ điều gì chứng minh với chúng ta rằng việc tập hợp này là cơ bản. Ở tộc người Zuni và tộc người Hopi, chắc chắn là tất cả những nam giới đã tập dượt, dù cho họ tịch của họ ra sao, cũng tham gia vào xã hội bộ tộc, và một số lượng những mối liên kết khác không có dính dáng gì đến nhân tố này. Schurtz giả định là phòng tắm hơi của vùng bắc Californie không phải là cái gì khác mà là nhà ngủ của những người độc thân nhưng thực tế không phù hợp với ý kiến này.

Ở Bắc Mỹ, dù cho những chứng cứ về một sự chia tách những người có vợ với những người độc thân có ít ỏi đến đâu nhưng lại càng khó hơn để tìm ra được những chứng cứ chứng minh cho một sự phân biệt dứt khoát giữa những thanh niên đã tập dượt và những người chưa tập dượt.

Ngoài trường hợp những người Pueblo đã nêu, không còn trường hợp nào khác giống như vậy. Với ý muốn dựng lên những quá trình vận động tương tự trên những vùng đất khác nhau, Schurtz đồng nhất hoá những cuộc nhin ăn vào độ tuổi dậy thì ở châu Mỹ với những ngày hội tập dượt vào đời ở châu

Úc và châu Phi. Nhưng đó chính là, chắc chắn như vậy, ý kiến khó bảo vệ nhất trong các ý kiến của ông, tuy rằng Websfer đến lượt mình lại chẳng may đã tiếp nhận ý kiến đó. Nghi lễ tập dượt của những người Arunta và Massai chẳng hạn, là một công việc của bộ tộc và mọi cá nhân đều phải trải qua nghi lễ đó trước khi cưới vợ. Tuy thế, khi một thanh niên Hidatsa hoặc Crow rút lui vào một quả đồi cô tịch nào đó và thân hình trần trụi và tự hành hạ xác thịt để cho các thần thánh nghe được lời cầu xin của mình, điều đó tuyệt nhiên không liên quan đến cộng đồng, đó là một vấn đề của cá nhân hoặc nhiều lắm là của gia đình. Nếu anh ta đạt tới việc có được cơn ảo mộng, anh ta sẽ được hưởng món lợi cá nhân; nếu không chẳng một ai có thể trách móc anh ta vì đã thất bại. Thực tế những thổ dân vùng Đồng cỏ không phải tất cả đều được hưởng lộc là có giấc ảo mộng, còn xa lắm mới được như vậy. Nhìn chung, ảo mộng không làm biến đổi vị trí xã hội của những người thổ dân và không dính dáng gì đến tương lai hôn nhân của họ. Ngoài ra, việc tìm kiếm giấc ảo mộng không nhất thiết gắn liền với thời kỳ sát tuổi dậy thì. Trong tộc người Arapaho, thông thường chính những người đàn ông lớn tuổi tìm cách có được những thần linh bảo trợ; trường hợp này là đặc biệt, chắc chắn như vậy, nhưng có thể dễ dàng cắt nghĩa rằng chính những người trưởng thành lại tìm kiếm lộc trời nhiều hơn: anh thanh niên thổ dân vùng Đồng cỏ có tham vọng muốn cho mình nổi bật lên trên chiến trường, anh ta bị ám ảnh bởi tấm gương của các anh hùng đã từng nhin ăn, có thể đã tự hành hạ thân xác, nhưng đã được ban thưởng bằng một giấc ảo mộng và do việc đó mà rất nổi tiếng. Như vậy, không có gì tự nhiên hơn đối với ai có khát vọng về một niềm vinh quang như vậy là noi theo tấm gương mà những người đó để lại, và làm việc đó ngay mỗi

khi thời cơ xuất hiện, nhưng thực tế thường là sau tuổi trưởng thành về sinh lí. Anh ta tự nguyện chịu đựng những cuộc hành xác mà anh ta tự áp đặt cho mình với niềm hy vọng duy nhất là có được sự thương hại của cái thế lực toàn năng. Vì vậy, không có điều gì thua kém những cuộc hành hạ mà một thanh niên ở tộc người Arunta hoặc Massai phải chịu đựng. Nói gọn, việc nhin ăn vào tuổi dậy thì ở vùng Bắc Mỹ không phải là một nghi lễ có tính bộ tộc của cuộc tập dượt vào đời, nó không kéo theo sự hình thành một nhóm người độc thân được phân biệt với đám con trai chưa tập dượt và nhiều khi thậm chí không phải là nghi thức của tuổi dậy thì.

Hình như, những hiện tượng vùng Bắc Mỹ muốn cung cấp một lời cải chính dứt khoát đối với hệ thống của Schurtz. Quả vậy, lục địa này là lục địa thiếu vắng nhiều nhất những nghi lễ của đám trai trẻ, và cũng là lục địa ở đó những ngày hội tuổi dậy thì của các thiếu nữ tách bạch ra một cách rõ rệt nhất, hoặc ít nhất, những nghi thức mà người ta áp dụng vào thời kỳ kinh nguyệt đầu tiên. Những bộ tộc khác nhau, ví như những người Apache, những người Dakota, và những người Shasta, lúc đó tổ chức những nghi lễ hết sức phức tạp. Những nghi lễ này, quả thật không kéo theo việc tổ chức một đơn vị xã hội riêng biệt. Dù sao cũng đáng chú ý là, một mặt, trong khi sự tồn tại của những thủ tục như vậy cung cấp cơ sở cho một cuộc phân loại có thể xảy ra của nữ giới, mặt khác, sự thiếu vắng hầu như hoàn toàn những nghi thức tuổi dậy thì dành cho đám con trai còn xa mới tạo điều kiện cho một cuộc tụ tập tương tự ở những người thành viên nam giới.

Như vậy, trong khi nhân tố tuổi tác là một nhân tố quyết định đích thực của đời sống xã hội, như chúng ta sẽ còn chứng

minh điều đó ở đoạn cách xa đây, quan niệm đặc biệt về một cuộc xếp loại tam phân của nam giới tùy theo lứa tuổi, có sửa đổi do những qui ước liên quan đến hôn nhân và cuộc tập dượt vào đời, phải được coi là sai lầm và bị gạt bỏ.

CÁC KIỂU THỨC CỦA HIỆP HỘI

Có thể tiếp tục cùng một cách thức việc phân tích hệ thống của Schurtz, nhưng chúng ta thấy hình như tốt hơn là trở lại vấn đề đó bằng một con đường khác. Vì vậy, hãy tạm ngừng phân tích việc vận dụng các nguyên tắc của ông vào các vùng khác nhau trên quả đất và hãy xem xét những dạng thức có tính hiệp hội trong nội bộ một khu vực văn hoá hạn chế. Với ý đồ này tôi sẽ chọn vùng Đông cỏ ở Bắc Mỹ. Sau khi đã liệt kê những dạng khác nhau quan trọng nhất của các hiệp hội mà người ta nhận ra được ở đó, tôi sẽ tiến hành việc nghiên cứu về lịch sử những hiện tượng được sắp xếp dưới đề mục các tổ chức xã hội của tuổi tác.

Người ta có thể nêu lên như một phôi thai của hiệp hội mang tính chất gần như đặc biệt, cuộc liên kết của hai người bạn không có họ hàng với nhau và đã tuyên thệ có sự giúp đỡ lẫn nhau và tình bạn vĩnh cửu. Phần lớn chính là ở tộc người Dakota và những đồng loại của họ mà tình bạn kiểu Damon và Pythias này thịnh hành. Những ràng buộc về đạo đức mà nó đặt ra hiện lên rất rõ trong một chuyện kể của những người Assiniboin: một ông bố đã từ chối con trai vì anh con này đã tỏ ra là một người bạn không trung thực và anh bạn bị lừa dối tự cảm thấy xấu hổ đến nỗi anh ta tự nguyện chịu cảnh sống lưu đày. Trong việc tạo dựng những tình bạn như vậy, tuổi tác hiện

nhiên giữ một vai trò chủ yếu, nhưng tính cố chấp của mối liên kết này tạo ra một kiểu thức khác hẳn kiểu thức mà Schurtz giả định. Đã hình thành vô số những đôi bạn, đại diện cho cũng bằng ấy tình bạn độc lập, nhưng những tình bạn này cũng không đi tới tận chỗ cắt ngang xã hội theo cung cách các lớp tuổi.

Những hiệp hội dựa trên cơ sở một kinh nghiệm chung siêu tự nhiên lại mang một tính chất khác hẳn. Người ta có thể trông chờ tìm thấy kiểu tổ chức xã hội đó trên tất cả các vùng đất này bởi lẽ những thổ dân vùng đồng cỏ tất cả đều tìm kiếm những giấc ảo mộng; mặt khác cũng sẽ là hết sức tự nhiên khi những cá nhân được sự che chở của cùng những thần linh bảo hộ; tự thấy được liên kết bởi một tinh thần đoàn kết xã hội. Trên thực tế, kết quả này chỉ đạt được ở phía nam và chỉ riêng trong các bộ tộc trung gian, tí như những người Dakota. Một thực trạng cực kỳ đáng đảo những hiệp hội như vậy đã được phát hiện trong tộc người Omaha, ở đó những cá nhân đã có giấc ảo mộng về Con bò rừng hoặc thần Sấm họp nhau thành những tổ chức của những người thân pháp, đôi khi được phú cho những khả năng y dược và luôn luôn mang một tính chất tôn giáo rõ rệt. Những nhóm như vậy, bao gồm các cá nhân tuổi tác khác nhau và trên nguyên tắc, không loại trừ nữ giới. Như vậy, những nhóm này rời càng xa càng nhiều càng hay kiểu hiệp hội thứ nhất mà Schurtz hình dung ra. Tuy vậy, vai trò của chúng trong đời sống những người Omaha chỉ ra rằng chúng đại diện cho một thành tựu văn hoá rất lâu đời của bộ tộc. Một mặt khác, một số tổ chức xã hội hội hè trong cũng những người Omaha này, đại diện về thực chất các lớp tuổi, có tầm quan trọng rất thứ yếu. Những tổ chức xã hội này có số

lượng là ba: tổ chức xã hội những đàn ông đứng tuổi, tổ chức xã hội của những thanh niên và tổ chức xã hội của đám con trai, mỗi xã hội hình thành một nhóm bạn cùng mâm riêng rẽ. Schurtz không quên nêu ra thực tế này làm chỗ dựa cho lý thuyết của ông và cho rằng đây chính là tàn dư của một hệ thống ba lớp tuổi cổ xưa, dĩ nhiên như vậy, đã có trước bất kỳ hình thái hiệp hội nào khác. Và lại, ông không thêm cho chúng ta biết điều gì, trong lịch sử những người Omaha, đã đưa ông đến chỗ khẳng định rằng tình bạn quanh bàn ăn này là tình bạn lâu đời nhất. Thiếu bất kỳ một chắc nắn nghiêm túc nào khác, tình bạn đó giữ một vai trò hết sức thứ yếu đến mức nó thậm chí không được nêu ra trong tập chuyên khảo dài của bà Fletcher và bà de La Flesche. Đối với chúng ta ví dụ này chứng minh nhiều nhất là về bề mặt đa dạng và đôi khi buồn tẻ bao trùm nhân tố tuổi tác, nhân tố này không tất yếu dẫn tới một cuộc chia cắt hàng đầu của toàn bộ xã hội. Được biết sự truyền bá yếu ớt và tầm quan trọng nhỏ nhoi của những tình bạn quanh bàn ăn ở tộc người Omaha, hình như nhiều phần chắc chắn là chúng đại diện cho một bước phát triển đột biến, xuất hiện sau các hiệp hội tôn giáo vốn dựa trên một trong những nét chủ yếu trong nền văn minh của họ.

Ví dụ về hai tổ chức khiêu vũ ở tộc người Omaha, tương ứng với những Con Chó và những Con Cáo của các bộ tộc phía Bắc, lại còn có tính phát hiện hơn nữa. Tổ chức thứ nhất chỉ bao gồm: những cụ già và những đàn ông đứng tuổi; tổ chức thứ hai do đám con trai hình thành. Như vậy, đây là một cuộc phân tầng theo tuổi tác nổi bật. Một câu hỏi duy nhất đặt ra: nó ngược về thời điểm nào? May thay chúng ta biết rõ lịch sử

của các xã hội này. Những người Omaha đã vay mượn cả hai kiểu tổ chức này vừa mới đây từ những người Ponka, những người này đến lượt họ, học tập từ những người Dakota. Ấy vậy nhưng những người Ponka không đưa một thứ bậc nào vào các hiệp hội của họ; những hiệp hội này để cho thuận tiện hơn, tôi sẽ gọi là những Con Chó và những Con Cáo, bao gồm những đàn ông lớn tuổi và đám thanh niên; những Con Chó nói chung nhiều tuổi hơn, tuy rằng những bạn trẻ hơn trong tương lai cũng được kết nạp vào đó. Những hậu quả về mặt lý thuyết của những thực tế này là rất đáng quan tâm. Bởi lẽ những tổ chức của người Ponka không được phân biệt khác nhau theo tuổi tác và quá lắm là giữ lại từ bản sao chép của chúng ở người Dakota một phôi thai hầu như không nhận thấy được về cuộc phân loại theo tuổi tác cho nên việc áp dụng tiêu chí tuổi tác biểu hiện một sự bổ sung thêm độc lập của những người Omaha. Điều này cũng có nghĩa rằng tuổi tác chỉ can thiệp một cách muộn màng trong lịch sử của các tổ chức xã hội đó; chính bản thân nó không làm thay đổi những tổ chức lâu đời nhất và có tính đặc trưng nhất, mà chỉ là thay đổi những tổ chức rõ rệt có một nguồn gốc ngoại lai. Đây chính là một dẫn chứng đẹp về sức mạnh của nhân tố tuổi tác và chúng ta không hề phủ nhận là nhân tố đó cũng đã có thể bộc lộ một cách lẻ tẻ vào những thời đại trước đó. Tuy nhiên không có điều gì chứng minh vấn đề này. Tất cả những gì chúng ta biết được, đó là ở tộc người Omaha nhân tố tuổi tác không hình thành cơ sở cho những tổ chức xã hội cổ xưa mà chỉ vừa mới đây mới áp đặt trong những tổ chức ngoại lai.

Những Con Cáo và những Con Chó đưa chúng ta thăm

nhập vào loại cái mà người ta gọi là các tổ chức xã hội quân sự. Nhưng bởi lẽ, đối với điều chúng ta quan tâm hiện tại, thì kiểu cách gia nhập có ý nghĩa hơn là chức nang cho nên chúng ta phải chia nhỏ chúng ít nhất thành hai tầng lớp: những tầng lớp giống với kiểu thức của người Crow và những tầng lớp đi theo hình mẫu của những người Hidatsa. Hãy nhớ lại rằng những tầng lớp thứ nhất không có thang bậc, những cá nhân được mời tham gia hoặc gia nhập vào đó nếu muốn; những tầng lớp khác có những thang bậc tùy theo tuổi tác và người ta chỉ được kết nạp vào đó bằng cách đổi lại một khoản chi phí nhập hội. Một trong những kiểu thức đó có cơ sở đồng thời cả tuổi tác và việc mua quyền nhập hội, kiểu thức kia thì độc lập với vấn đề tuổi tác. Nhưng, bởi vì có khả năng các tổ chức xã hội này đã mất đi những thang bậc trong quá trình vận động của chúng, chúng ta sẽ trở lại trường hợp này ở một đoạn xa phía sau.

Tuy vậy, có tồn tại những tổ chức xã hội có những chức năng đa dạng, ở đó tư cách thành viên không tùy thuộc độ tuổi mà là tùy thuộc một khoản phí. Hệ thống cây thuốc lá ở tộc người Crow nằm trong loại này cũng như những phường hội nữ giới của những người Cheyenne mà chúng ta đã từng mô tả ở khía cạnh khác. Ở tộc người Hidatsa, trong các hội đoàn những chiếc "hộp" có mối tương quan với những nghi lễ thiêng liêng nhất của bộ tộc, danh hiệu thành viên là có tính thừa kế nhưng phải được mua lại theo một giá ấn định.

Không cần thiết phải liệt kê các hiệp hội của những thổ dân vùng Đồng bằng. Chúng ta đã nói khá nhiều về họ để chỉ ra rằng các dạng thức kết nạp thay đổi, rằng tuổi tác trong một

vài tổ chức xã hội quân sự chỉ là một trong những nhân tố quyết định rằng nếu chúng ta bằng lòng với những thực tế quan sát được, không chắc chắn đó là nhân tố chiếm ưu thế. Ngoài ra, hệ thống tam phân chi được áp dụng trong những tổ chức xã hội hội hè của những người Omaha, có tầm quan trọng thứ yếu. Việc sẽ là hết sức vũ đoán nếu tuyên bố rằng một nét đặc thù tương đối hiếm trong khu vực này và có khả năng vắng mặt trong cái mà Schurtz coi như hình thái điển hình của nó phải là nét đặc thù cổ xưa nhất, nét đặc thù mà tất cả những nét đặc thù khác sẽ đến bổ sung thêm vào. Người ta tự hỏi làm sao mà một khái niệm như khái niệm về ảo mộng đã làm nảy sinh kiểu hiệp hội nào đó lại có thể xuất hiện từ quan niệm khác hẳn về một sự tập hợp tùy theo tuổi tác và nhất là từ một hội đoàn những người độc thân hoặc những người đã có vợ. Và nếu như loại thứ nhất này đã không tiến triển mà là có một nguồn gốc độc lập, tại sao nó không lâu đời hơn tiêu chí tuổi tác đồng thời là kiểu cách xếp loại? Tất cả những câu hỏi này đối với một học trò của Schurtz thật là khó khăn để trả lời.

Nếu chúng ta mở rộng cuộc điều tra của chúng ta và rải nó ra trên khắp thế giới tất nhiên là chúng ta sẽ còn gặp khá nhiều những nguyên tắc sắp xếp khác, càng làm giảm thiểu khả năng có một cuộc thu gọn nhất nguyên của cả loạt các hiệp hội. Nhưng tốt hơn là nên nắm con bò tốt bằng đôi sừng và xem xét cẩn thận lịch sử của kiểu tập hợp theo tuổi tác nào đó cốt để qua việc làm này xác định được trong phạm vi nào lý thuyết của Schurtz có thể chấp nhận được hoặc bằng cách thứ nào có thể làm sáng tỏ những vấn đề chung hoặc có tính lý thuyết đang bàn tới. Số lượng những cuộc nghiên cứu dành cho các

tổ chức xã hội tuổi tác trong những thổ dân vùng Đông có một lần nữa thúc giục chúng ta chọn khu vực này như vùng đất thuận tiện nhất cho cuộc điều tra phê phán.

NHỮNG TỔ CHỨC XÃ HỘI TUỔI TÁC TRONG NHỮNG THỔ DÂN VÙNG ĐÔNG CÓ

Chúng ta thấy rằng, theo hệ thống của những người Hidatsa, đám cư dân nam giới được chia thành khoảng 10 tầng lớp, có tầm quan trọng ngày càng lớn hơn mỗi tầng lớp có điệu nhảy, những bài ca, những dụng cụ và những đặc quyền riêng của mình. Những tầng lớp này không để cho những cá nhân đạt tới một độ tuổi cụ thể được tiếp cận một cách tự động, cả một nhóm người cùng thời phải chung nhau mua quyền nhập hội. Hệ thống này không thu hẹp trong những người Hidatsa mà vươn ra những người láng giềng trực tiếp của họ, những người Mandan, và tới ba bộ tộc khác, những người Chân đen, những người Arapaho và những người Bùng phệ. Vì vậy, những tổ chức khác nhau này phải được nghiên cứu về mặt lịch sử như một tổng thể. Nhưng như vậy còn chưa đủ. Tuy rằng hệ thống tổ chức này bản thân nó phổ biến tác động phối hợp của các yếu tố tuổi tác và mua bán chỉ hạn chế trong năm bộ tộc vừa nêu, nhưng những phức hệ và các yếu tố đặc trưng cho những thang bậc này có sự phân bố địa lí rộng hơn rất nhiều.

Ví dụ thang bậc của Con Chó ở tộc người Hidatsa mà những người có tuổi và cả những cụ già có thể tiếp cận, cùng với những biểu hiện khác có một chiếc thắt lưng sê giữa, một chuỗi nhạc bằng móng hươu hoặc móng bò rừng và một chiếc mũ bằng lông cú vọ. Tổ chức xã hội những Con Chó ở tộc

người Crow, hình thành bởi những người đàn ông mọi độ tuổi, phổ biến những biểu trưng giống như vậy. Không có gì phải bàn cãi là hai phức hệ đó có một nguồn gốc duy nhất, nhưng bộ tộc nào trong hai bộ tộc đó đã vay mượn điều đó ở bộ tộc kia? Trường hợp còn rắc rối thêm bởi thực tế là các yếu tố này cũng thấy lại trong bốn bộ tộc khác có thang bậc và ở những tộc người khác được sắp xếp thành những chuỗi không có thang bậc như những người Cheyenne và những người Dakota. Vì vậy, dựa trên cơ sở duy nhất là các thực tế đã nêu ra cho đến đây, điệu nhảy của Con Chó có thể đã được phát triển ở một đơn vị nào đó trong số bộ tộc này và đã lan thang đây đó bằng khá nhiều con đường khác nhau. Những vấn đề tương tự đặt ra để cập tới những phức hệ Hidatsa gắn liền với những thang bậc khác, và nhiều vấn đề đặc biệt khác xuất hiện.

Đó không phải là, dĩ nhiên như vậy, những chi tiết lịch sử làm chúng ta chú ý nhiều nhất. Chúng ta muốn biết được rằng liệu có điệu nhảy nào chung cho những hệ thống có thang bậc và những hệ thống không có thang bậc, gắn liền về nguồn gốc với một nhóm tuổi hay không? Nếu câu trả lời là không, một lần nữa dòng tiếp nối các thực tế, như Schartz tạo dựng lên sẽ bị đảo lộn, bởi lẽ việc tập hợp về gốc gác sẽ được hình thành trên một cơ sở khác và chỉ mãi về sau mới thu nạp tiêu chí về tuổi tác. Nhưng nếu ngược lại, tổ chức xã hội Con Chó, Con Cáo hay Cây Gốc phình giữa vốn gốc gác là một tổ chức của những người cùng thời, lý thuyết của Schurtz, ít nhất là trong phạm vi này, được xác nhận. Tuy vậy, lúc đó xuất hiện một câu hỏi khác: mối tương quan giữa điệu nhảy nào đó với yếu tố tuổi tác có ý nghĩa gì? Phải chăng điều đó muốn nói rằng điệu nhảy gắn bó với những người ở độ tuổi nhất định, ví như với những người đã có vợ, với những thanh niên hay với những cu

già sáu hoặc bảy chục tuổi? hoặc điều đó phải chăng đơn giản đòi hỏi rằng điều chủ yếu đối với tất cả những thành viên là những người cùng thời? Và cuối cùng, nếu như chúng ta đang bận tâm đến các lớp tuổi, tại sao chúng ta thường xuyên gặp lại nhân tố mua bán đến thế?

Nét đặc thù cuối cùng này sẽ cho phép chúng ta thâm nhập vào vấn đề không phải chỉ đơn giản là mối quan hệ giữa tuổi tác và việc thu mua hấp dẫn sự chú ý của chúng ta, mà cả mối quan hệ cũng quan trọng ngang nhau giữa việc thu mua và những tổ chức xã hội quân sự không có thứ bậc. Trong một cuộc phân tầng đích thực theo tuổi tác, việc bổ nhiệm phải là tự động. Schurtz khẳng định rằng đó đúng là trường hợp lúc ban đầu và khái niệm của việc thu mua về sau mới bổ sung vào. Trật tự của việc tiếp nối như vậy sẽ là: trước tiên, việc đề bạt tự động cùng với độ tuổi, rồi tới việc thâm nhập của một điều kiện khác nào đó. Rất hay. Sự vắng mặt của nhân tố tuổi tác và sự có mặt của nhân tố thu mua như vậy nảy ra từ một thời kỳ sau này. Nhưng, nếu là như vậy, tại sao trong các tổ chức xã hội quân sự, yếu tố thu mua được coi là có sau lại kiên trì bám vào cái tổ chức được nêu lên với chúng ta như là tổ chức lâu đời nhất trong tất cả những hiệp hội? Ngược lại, người ta chưa từng thấy nó gắn liền với những khái niệm ít hay nhiều hiện đại, theo như lý thuyết của Schurtz. Tất cả điều này là rất bí hiểm và khiến cho ta phải nghĩ rằng cái niên đại có tính giá định là sai lầm và rằng điều khẳng định dựa theo đó các tổ chức xã hội tuổi tác của vùng Đông có vẻ căn bản là những lớp tuổi xác thực, rất có thể là hoàn toàn thiếu cơ sở.

Vì vậy, trước hết chúng ta hãy tấn công vào vấn đề sau đây: các phức hệ hoặc thang bậc trong các loại tuổi phải chăng

dại diện cho một độ tuổi ấn định hay là một thứ bậc cụ thể trong cả chuỗi? Chúng ta hãy so sánh những phức hệ tương đương nhau trong những bộ tộc khác nhau, hoặc là cùng một phức hệ trong lòng cùng một bộ tộc nhưng ở vào những thời kì khác nhau. Phức hệ Con Chó, rất thường xuyên và hầu như luôn luôn gắn bó với một tổ chức xã hội quan trọng, cung cấp cho chúng ta một dẫn chứng thuận lợi. Năm 1833, hoàng tử Maximilien quan sát thấy rằng những Con Chó của tộc người Chân Đen phần lớn là những thanh niên, trong lúc đó những Con Chó của tộc người Hidatsa và tộc người Mandan là những người đàn ông đứng tuổi cũng giống như ở những người Arapaho và những người Bụng phệ như Kroeber đã chứng minh điều đó. Nếu như không bằng lòng với bản thống kê đơn thuần, chúng ta đánh giá tầm quan trọng của tổ chức này trong vùng Đồng cỏ, chắc chắn là chúng ta sẽ coi quá trình xưa kia của những người Chân đen là không điển hình. Tuy vậy, không thể nào khẳng định dứt khoát rằng điệu nhảy của Con Chó thuộc về những người đứng tuổi hoặc gắn bó với một độ tuổi nào đó, bởi lí do đơn giản rằng chúng ta không phải không biết mối quan hệ với độ tuổi này đã thay đổi theo từng thời kì trong cùng một bộ tộc. Những người Chân đen, cách đây bốn chục năm, đã dành cho những Con Chó một thứ bậc cao hơn rất nhiều, không như trường hợp của năm 1830, và ở tộc người Hidatsa những Con Chó cùng một thời gian đó đại diện cho loại tuổi các cụ già.

Những phức hệ khác gợi lên cùng một kết luận: tổ chức xã hội Con Cáo, cũng thường thấy như Con Chó, là một tập hợp những thanh niên trong tộc người Hidatsa, những người đàn ông ở độ tuổi nào đó trong những người Bụng phệ, trong khi đó ở tộc người Chân đen vào năm 1833 nó giữ thang bậc cao

hơn thang bậc của Con Chó và gần đây hơn hầu như đạt tới vị trí cao nhất trong cả chuỗi. Những Con Quạ của tộc người Chân Đen là những người đứng tuổi vào thời kì hoàng tử Maximilien, nhưng trong cùng năm ấy, chính là trong đám cụ già mà chúng được tuyển mộ ở tộc người Hidatsa. Vì vậy, quả thực là không tồn tại mối quan hệ chủ yếu giữa phức hệ nào đó với độ tuổi nào đó trong một tộc người cụ thể. Bởi vì, một phức hệ là một bộ phận của một chuỗi ngôi thứ cho nên không tránh khỏi dẫn tới việc vào một thời điểm nhất định, nó phải chiếm giữ một thứ bậc rõ rệt, đòi hỏi một mối quan hệ tuổi tác ít hay nhiều cụ thể bởi lẽ những người cùng thời chung nhau cả nhóm mua quyền nhập hội. Nhưng tất cả chỉ có thế. Một thay đổi về hoàn cảnh, dù cho nguyên nhân điều đó là gì, quả thực không được coi như một sự xâm phạm đến trật tự bất di bất dịch của các sự vật. Miễn sao những chủ sở hữu của một phức hệ thuộc cùng một lớp tuổi, còn thì dù cho họ mười lăm hay bảy mươi tuổi, điều đó cũng chẳng quan trọng gì lắm.

Đó chính là điều mà các bản báo cáo tự nguyện của những thông tin viên thổ dân đã chứng minh cho chúng ta rõ ràng hơn nữa. Khi những điều kiện sống hiện đại làm cho những tập tục cổ xưa trong những người Mandan và những người Hidatsa biến mất; người ta chấm dứt việc mua quyền gia nhập các thứ bậc. Những cá nhân lẽ ra bình thường sẽ trở thành những Bò Tót hoặc những Con Quạ, không còn có thể chỉ ra một khoản như thế nữa, và trên toàn bộ hệ thống thang bậc cũng như vậy. Những người có tuổi chẳng những không thể nào mua được việc để бат cho mình mà cũng còn không tài nào trút bỏ được những lợi lộc mà họ sở hữu, bởi lẽ không một nhóm nào trẻ hơn giành được những lợi lộc đó. Điều kỳ quặc, lúc đó xảy ra chuyện một người duy trì cho đến lúc chết những đặc quyền

giành được ở tuổi thanh xuân, điều đã không thể nảy sinh nếu như chính nhân tố tuổi tác chiếm ưu thế. Để lấy một ví dụ cụ thể, một cá nhân tên là Sói đáng thương vào lúc chín mươi tuổi là chủ sở hữu một phức hệ mùa được lúc bảy tuổi, một phức hệ khác mà ông ta kiếm được lúc hai mươi tuổi, một cái thứ ba mà ông ta sở hữu từ cách đây hai mươi bảy năm và cái thứ tư giành được vào lúc bốn mươi năm tuổi. Cái nguyên tắc lúc đó xuất hiện rõ rệt và chính bản thân những thổ dân nêu lên là đơn giản: một người sở hữu tất cả những phức hệ mà người đó đã mua được nếu như về sau người đó chưa từng bán lại chúng. Ấy vậy mà ở tuổi chín mươi, người ta không thể được sắp xếp như người cùng thời với những đứa trẻ bảy tuổi và thật là phi lý một cách kinh khủng khi được đồng thời là thành viên của ba hay bốn lớp tuổi khác nhau; nhưng cá nhân này rất có thể sở hữu tất cả những danh hiệu mà người đó đã giành được trong suốt cuộc đời của mình. Nói cách khác, cái khái niệm tạo thành cơ sở một thang bậc trong một chuỗi, đó là việc nắm giữ những quyền sở hữu tài sản giành được một cách hợp thức, yếu tố tuổi tác là thứ yếu.

Cũng nhằm vào kết luận này mà một số nét đặc thù trong hệ thống của những người Bụng phệ hướng tới. Ở đây, những người cùng thời không thay thế cho một nhóm thuần nhất có vị trí cao hơn họ nhưng mua những đặc quyền nghi lễ ưa thích từ một tập hợp không thuần nhất bao gồm những cá nhân của tất cả các nhóm đã cùng một lúc giành được những quyền đó. Nguồn gốc trực tiếp của một cuộc giành giật như vậy bao giờ cũng là ý nguyện đề xuất từ một thành viên trong nhóm muốn thực hiện cuộc mua bán này nếu như anh ta khỏi được một căn bệnh nào đó, hoặc nếu như một khó khăn nào đó được giải quyết. Trong những điều kiện như vậy, không có điều gì ngăn

cần nhiều lớp tuổi đồng thời từ bỏ cũng một phức hệ nghi lễ thực tế, những người Bung phê có số lượng các lớp tuổi lớn hơn số lượng các điệu vũ rất nhiều, mỗi điệu vũ là tài sản của nhiều lớp tuổi. Chính những lớp tuổi này tạo thành các đơn vị có tính xã hội. Không có mối liên kết nào tập hợp ba hay bốn tầng lớp sở hữu chung cùng một phức hệ. Mỗi lớp tuổi sử dụng cái đặc quyền riêng rẽ và khác biệt của mình được nhấn mạnh bằng những tên gọi khác nhau, những tên gọi này trái ngược với tên của các điệu vũ, không thay đổi cùng với thời gian mà tồn tại suốt cuộc đời của họ. Vì vậy, ví như một người đàn ông cùng với những người của lớp tuổi của mình, và cũng chỉ riêng với họ thôi, mang cái tên gọi thường trực và duy nhất là "Người đứng sau đuôi Chó". Những người đó có thể trong một thời kỳ hạn chế trở thành một Con Chó hay một Con Cáo và cùng sở hữu chung danh hiệu này với những cá nhân của những lớp tuổi khác. Ở những bộ tộc khác một vài phức hệ của những tài sản phi vật chất tuyệt đối nằm trong tay một phường hội duy nhất; những người Bung phê, họ chấp nhận là nhiều phường hội đồng thời sở hữu cùng một phức hệ, nhưng không vì thế mà đòi hỏi những phường hội này mất đi cá tính riêng. Hoàn cảnh này giống với hoàn cảnh, ví dụ của nhiều nhà xuất bản ở Anh, ở Pháp và ở Mỹ có quyền phát hành cùng một cuốn sách.

Nói cách khác, trong khi những lớp tuổi của những người Hidatsa có thể đồng thời sở hữu những phức hệ mang những bậc thang đa dạng nhất, ở những người Bung phê cùng một thang bậc hoặc cùng một phức hệ đồng thời nằm trong tay nhiều lớp tuổi khác nhau. Những phức hệ này vì vậy là những tài sản có thể thương lượng và có thể thoát đầu gần bỏ với những đo tuổi và những thang bậc khác nhau. Mọi vấn đề duy

nhất đặt ra: những phức hệ này tiến tới chỗ được xếp bậc thành một chuỗi gắn liền với những khác biệt về tuổi tác như thế nào? Đó chính là vấn đề nguồn gốc các thang bậc từ đó nảy sinh cả một tổ hợp những vấn đề liên quan đến cách thức mà một vài phức hệ gắn liền với một vài thang bậc nào đó. Schurtz không hề bận tâm đến bước phát triển về sau của hệ thống và coi nó thực tế như là một dạng thức rắc rối hơn của việc chia tách tam phân trong các bộ tộc. Với chúng ta, trái lại, vốn hiểu biết lịch sử xác thực về những biến cải mới đây là cơ sở cho mọi biện luận về những hiện tượng cổ xưa nhất. Vì vậy, chính cách thức mà những phức hệ đã được xếp thành thang bậc trong suốt thời kỳ lịch sử là vấn đề chúng ta dành cho sự quan tâm nhiều nhất.

Nhân tố đa nguyên thực sự có ảnh hưởng sâu sắc nhất đến bước phát triển về sau của hệ thống các thang bậc, đó là việc bắt chước các xã hội bên ngoài, ở đó những cuộc mua bán đã diễn ra với các thang bậc. Chúng ta biết là vào năm 1833, những người Mandan không có tổ chức xã hội Con Cáo, rằng sau này họ vay mượn tổ chức đó những người Hidatsa và sát nhập vào hệ thống riêng của họ. Cũng như vậy những người Hidatsa học theo từ những người Mandan kiểu tổ chức xã hội Con Chó đại và những người Mandan vay mượn của những người Hidatsa kiểu tổ chức Chó con. Vào thời kỳ hoàng tử Maximilien, những Búa đá của tộc người Hidatsa đã có được điệu nhảy sôi nổi của những người Arikara, điệu này có tác dụng là một phức hệ không có thứ bậc được gắn bó với một nấc thang cụ thể. Về sau hình thành khả năng đối với những Búa đá, hoặc là đồng hoá hoàn toàn yếu tố mới với yếu tố cũ, hoặc là duy trì hai phức hệ tách rời nhau và đem bán chúng đi một cách riêng rẽ. Tuy rằng người ta không biết chính xác họ

lựa chọn giải pháp nào, nhưng có vẻ chính là giải pháp thứ hai, giải pháp này đòi hỏi việc cộng thêm một nấc thang mới vào chuỗi tổ chức. Khi những chủ sở hữu được lớp tuổi đàn em đề nghị, họ bán cho chúng hoặc là điệu Nhảy sôi nổi, hoặc là phức hệ những chiếc Búa đá. Trường hợp thứ nhất, điệu nhảy vừa mới có được sẽ tạo dựng nấc thang thấp nhất, trường hợp thứ hai sẽ là nấc thang áp chót.

Không có gì phải nghi ngờ rằng cách thức tiến hành như vậy đã thịnh hành từ rất lâu trước khi chúng ta có những chứng cứ về việc đó. Ví dụ, những người Arapaho và những người Bụng phệ là những bộ tộc có quan hệ gần gũi chặt chẽ với những hệ thống thang bậc rất giống nhau. Những người Bụng phệ sau cuộc chia tay với những người Arapaho, sống với những người Chân đen. Một trong những điểm mà những người Bụng phệ rời xa khỏi hệ thống của những người Arapaho, đó là Điệu nhảy con ruồi, ở nấc thấp của chuỗi. Điệu nhảy cũng gặp lại ở tộc người Chân đen, ở đó nó được phát hiện lần đầu tiên, cũng như ở một trong số bộ tộc láng giềng của những người Chân đen, nhưng ngoài ra không thấy ở bất cứ nơi nào khác. Kết luận duy nhất có thể có là những người Bụng phệ đã vay mượn nó từ những người Chân đen và đã sát nhập nó vào hệ thống của họ. Vậy mà, việc sát nhập này phải tác động toàn bộ phần còn lại của chuỗi, những thang bậc khác nhau mất đi vị trí tương ứng của chúng. Bất cứ nơi nào ở đó một hệ thống đã nhận được sự bổ sung của các yếu tố ngoại lai như vậy, sẽ diễn ra tiếp theo một một bước cải biến hoàn toàn và rõ rệt của tất cả chuỗi. Tất cả hình như chỉ ra rằng rõ ràng đó là điều đã xảy ra, và nhìn từ góc độ này, những điều bất thường kì lạ liên quan đến thứ bậc của một tổ chức nào đó trong các bộ tộc khác nhau, trở nên có thể hiểu được. Nếu những người

Chan đen đã thu nạp phức hệ Con Chó muộn hơn phức hệ Con Cáo, thì tình yêu đặc trưng của những người nguyên thủy đối với tất cả những gì là lâu đời sẽ khiến họ xếp thành tự mới của mình ở phía dưới hệ thống thang bậc. Trong những trường hợp khác, tính chất thiêng liêng của một phức hệ vừa mới mua được có thể làm cho nó đứng trước tất cả những phức hệ khác mà vị trí những phức hệ này về sau được biến cải. Bởi lẽ đã có chứng minh rằng mỗi một hệ thống trong số năm hệ thống đã phát triển từng bước bởi có những bổ sung như vậy, cho nên lẽ tự nhiên sẽ dẫn tới việc những phức hệ khác nhau chỉ có mối quan hệ tình cờ với một thang bậc hoặc một độ tuổi cho trước.

- Dù sao, việc tạo dựng những chuỗi thang bậc không phải chỉ có một tác nhân duy nhất là sự lan truyền. Mọi hệ thống, một khi hình thành, phổ biến một khuynh hướng tự nhiên bất mối quan hệ với những phức hệ khác, có thể là nguồn gốc bản địa. Đó chính là điều đã xảy ra ở tộc người Hidatsa đối với nghi lễ Chiếc gậy có móc. Dù cho người ta có thể đánh giá như thế nào, đó chính là nghi lễ bản địa, không đáng gì đến các lớp tuổi. Nhưng một trong những làng Hidatsa thu nạp trọn vẹn nghi lễ đó vào hệ thống của họ, ở đó nó tạo dựng nấc thang thấp nhất. Những hậu quả này sinh từ việc đó đối với những nấc thang khác lẽ tự nhiên giống như những hậu quả mà việc thu nạp một phức hệ ngoại lai kéo theo.

Cho đến đây, một học trò của Schurtz sẽ đồng ý với chúng ta và khẳng định những thực tế lịch sử đưa vào những lý thuyết của ông. "Được rồi, anh ta sẽ nói, việc mở rộng các chuỗi phải là tương đương mới có, bởi lẽ, lúc ban đầu, chỉ có thể tồn tại ba lớp tuổi cơ bản những đứa con trai, những người độc thân và

các bậc lão thành. Những lớp tuổi này không phải do những cuộc vay mượn cũng không phải do một bước vận động nội tại về sau, mà đại diện cho một cuộc tập hợp ban đầu, nảy sinh từ một qui luật xã hội bất biến". Tuy vậy, chúng ta có đôi chút khó khăn để thừa nhận rằng những nguyên tắc mà chúng ta đã quan sát tác động trong suốt thời kỳ biết được về mặt lịch sử, đã đột ngột hoạt động trong lúc chúng đã tỏ ra không có hiệu lực suốt cả thời kì ngay trước đó. Và, thực tế, sự thật chúng tỏ hiện nhiên với chúng ta rằng hệ thống các tổ chức có thang bậc này sinh với tư cách hệ thống của một nguồn gốc độc nhất.

Trong khi so sánh các chuỗi của những người Chàn đen và các chuỗi của những người Hidatsa, chẳng hạn, chúng ta thấy một quan niệm giống nhau về việc mua bán công với một nhân tố đặc trưng khác, việc chuyển giao có tính lễ nghi người vợ cho người bán, cũng như sự có mặt của bốn phức hệ chung: Con Cáo, Con Chó, Con Quạ, Con Bò Tót. Sẽ là điên rồ, trong trường hợp này để xem xét một bước vận động độc lập. Một trong hai bộ tộc chắc chắn đã vay mượn hệ thống của mình từ một bộ tộc khác hoặc từ một nguồn gốc chung; và nếu việc so sánh mở rộng tới ba tộc người khác có những tổ chức xã hội có thang bậc, những nét tương đồng quan sát được củng cố thêm niềm tin của chúng ta rằng đây không phải là nam bước vận động tự phát của một hệ thống thang bậc, mà chỉ là một hệ thống nền tảng duy nhất đã gánh chịu những cải biến của địa phương trong những bộ tộc khác nhau. Ngay cả khi đồng ý rằng những bậc thang hay những điệu vũ về cơ bản đại diện cho việc chia tách tam phân, giả thuyết này chỉ có thể áp dụng cho bộ tộc duy nhất đã chuyển giao hệ thống cho những bộ tộc khác. Những bộ tộc này phổ biến nét đặc thù hoàn toàn không phải với tính chất một qui luật về tiền bỏ vốn có, mà là vì

chúng bước vào tiếp xúc với tộc người đã sản sinh ra hiện tượng này. Dù cho chúng có liên quan với nhau đến bao nhiêu không một điều gì chứng tỏ rằng, trong các bộ tộc đó, nam giới tự động tập hợp thành ba lớp tuổi hoặc nhiều hơn nữa.

Những thực tế khác còn nổi lên chống lại lý thuyết của Schurtz. Ông này, thật vậy tuyệt nhiên không được phép cho rằng bộ tộc đầu tiên phổ biến những tổ chức có thang bậc, bộ tộc người Hidatsa, chẳng hạn đã cùng một lúc cho ra đời khái niệm về thang bậc và cả bản thân các tổ chức xã hội có thang bậc. Trong lúc năm bộ tộc vùng Đồng cỏ trình diễn những tổ chức xã hội về tuổi tác, những tộc người khác với số lượng đông đảo cũng có những phức hệ như vậy nhưng không có quan hệ với tuổi tác. Như vậy có khả năng và chắc chắn là ngay cả ở tộc người Hidatsa, việc sắp xếp thang bậc là một hiện tượng thứ yếu; họ đã sao chép từ những láng giềng của họ một tổ chức không có thang bậc nào đó, và bằng cách này cách khác đi tới chỗ sắp đặt các nấc thang theo kiểu ngôi thứ trong tổ chức đó. Tầm quan trọng của quá trình này là rõ rệt; nó triệt tiêu ngay từ gốc rễ cách lập luận của Schurtz tuyệt nhiên không phải một cuộc sắp loại theo tuổi tác mà là một dạng thức xã hội khác nào đó đã làm cơ sở cho những tổ chức chiến đấu vùng Đồng cỏ, nhân tố tuổi tác chỉ xuất hiện vào một thời kỳ tương đối muộn và trong một dị bản đặc biệt của những tổ chức đó.

Chúng ta đã từng thấy, về vấn đề những nét đa dạng của các kiểu thức có tính hiệp hội, những gì có thể là những tác nhân xã hội gốc này. Ảnh hưởng của các ảo mộng yếu tố văn hoá căn bản của địa phương bộc lộ ra bằng những cung cách khác nhau. Ở đây, có thể có việc tập hợp các cá nhân tùy theo

giấc mộng của họ, ví như ở tộc người Omaha; hoặc là người đã có ảo mộng có thể tập dượt cho những người khác tìm cơn ảo mộng và cùng họ tổ chức một tổ chức riêng biệt, tỷ như cuộc khiêu vũ của cây thuốc lá ở những người tộc Crow; hoặc nữa người đó có thể hướng dẫn cho một nhóm tiến hành nghi lễ mà mình đã thấy trong giấc mộng, mới liên kết đầu tiên là tạm thời của những người tham dự, cuối cùng lúc đó được củng cố, như chắc chắn đã là trường hợp ở tộc người Dakota phía đông. Một nét đặc thù văn hoá cũng quan trọng của vùng đất này đó là cuộc viễn chinh và rất có vẻ là giữa những người Dakota các bạn chiến đấu đã hình thành một hiệp hội thường trực. Nhiều nguyên nhân vậy là đã góp phần làm nảy sinh những hiệp hội nam giới này. Rất lâu trước khi ra đời các hiện tượng mang tính địa phương và đặc biệt cao độ, đó là hiệp hội có ngôi thứ tùy theo tuổi tác.

Cũng nêu tổng hợp những điểm chủ yếu của luận chứng này đã dứt khoát có phần nào phức tạp. Đứng trước một hệ thống niên đại đã làm nảy sinh những câu lạc bộ, những tổ chức bí mật và tất cả những hiệp hội khác của các lớp tuổi, chúng ta đã nghiên cứu, bằng cách dựa vào những hiện tượng của một vùng đã biết, dòng tiếp nối có tính giả định của chúng. Từ một cuộc nghiên cứu khảo trương những hiệp hội trong những thổ dân vùng Đồng cỏ, đã nảy ra vấn đề là những lớp tuổi tuyệt nhiên không tạo ra việc tập hợp chiếm ưu thế, và rằng trong một vài trường hợp có khả năng chứng minh là việc tập hợp theo tuổi tác là một yếu tố thứ yếu. Thu hẹp cuộc tranh luận vào những hệ thống xã hội chỉ ra rõ ràng một sự phân tầng theo tuổi tác, chúng ta đã phát hiện được nhiều thực tế có ý nghĩa. Những thang bậc dự định đối với những thổ dân mang rất ít tính cố định đến mức cùng một tổ chức xã hội trong một

bộ tộc nào đó là một câu lạc bộ của những thanh niên, trong một bộ tộc khác là bao gồm những người đứng tuổi và thậm chí cả các cụ già. Những thổ dân, như vậy bằng cách xử lý các thang bậc kiểu này, chứng tỏ rằng họ không tự chia tách chủ yếu là dựa vào tuổi tác, mà phần nhiều là mua một số quyền lợi về lễ nghi được đánh giá cao, một cá nhân có thể đồng thời đạt tới nhiều thang bậc, điều này sẽ hoàn toàn không có khả năng nếu những thang bậc đó đại diện cho những sự khác nhau về độ tuổi hoặc về hộ tịch. Còn lại vấn đề bước phát triển lịch sử của những ngôi thứ. Lựa chọn cách lập luận đi từ chỗ đã biết đến cái chưa biết, chúng ta đã thấy là, trong thời kì mà chúng có được thông tin trực tiếp, nhân tố chủ yếu đã là việc truyền bá và rằng tính phức tạp của các hệ thống quan sát được là do những bổ sung nối tiếp nhau nhờ những cuộc vay mượn. Tuy vậy, sẽ có thể tưởng tượng được rằng vào một thời kì có trước, một cuộc tập hợp tam phân đơn giản hơn đã là cơ sở của các hệ thống xã hội đó, như vậy là hài hoà với qui luật lớn về sự vận động xã hội mà Schurtz ca ngợi. Nhưng bởi lẽ cả năm bộ tộc hiện nhiên đã rút tía những chuỗi ngôi thứ của họ từ một nguồn duy nhất, qui luật này chỉ có thể tác động trong trường hợp của một đơn vị duy nhất trong những bộ tộc đó; đối với bốn bộ tộc khác, hệ thống tam phân giả định đã không phải là hiệu quả của một động lực xã hội vốn có nào đó, mà là hiệu quả của những cuộc vay mượn, và đây không phải là vấn đề "qui luật". Thậm chí nếu chỉ lấy tộc người đầu tiên chia tách các tổ chức xã hội của họ tùy theo độ tuổi cũng sẽ là hiểu lầm khi cho rằng cũng chính bộ tộc này đã đẻ ra những tổ chức xã hội chiến đấu đầu tiên, bởi lẽ người ta thấy được thường xuyên hơn, rất nhiều là những xã hội này hoàn toàn không có thang bậc. Cuối cùng những hiện tượng chủ yếu của đời sống trong

những thổ dân vùng Đông có nêu lên những khả năng khác nhau của các hiệp hội mà quả thực đã được sử dụng.

Như vậy, hệ thống đơn tuyến của Schurtz, dựa trên lý thuyết về một cuộc chia tách tam phân, thậm chí không thể áp dụng cho một kiểu thức xã hội có những dấu hiệu công khai của một cuộc tập hợp tùy theo độ tuổi. Trên một vùng đất phong phú về các hiệp hội, những lớp tuổi xuất hiện như một hiện tượng địa phương và muộn màng và hơn nữa, không phù hợp với việc chia tách tam phân.

Tuy vậy, kể cả sau khi bảng niên đại của Schurtz đã bị phá vỡ ngay từ nền tảng của nó, một thực tế vẫn còn là chắc chắn, đó chính là tuổi tác đã giữ vai trò của mình trong lịch sử các tổ chức quân sự, tuy rằng theo một phương thức khác với phương thức mà tác giả này hình dung. Trong những người Crow, những người Dakota và những người Kiowa, tất cả điều đó có những tổ chức kết hợp nhau, lớp tuổi đích thực được hình thành theo một cách thức tự nhiên nhất trên đời, khi mà đám con trai bắt chước các tổ chức của những đàn anh của họ. Thực tế này xem ra là buồn tẻ, cung cấp cho chúng ta một chỉ dẫn về nguồn gốc có thể có của những thang bậc. Hãy giả định là trong những người đã đẻ ra chúng, những người Hidatsa chẳng hạn, kiểu bắt chước máy móc của tuổi trẻ như thế này đang thịnh hành. Hãy giả định thêm là đã tồn tại một tổ chức duy nhất mà một bộ phận hoặc toàn bộ những người lớn tuổi đã gia nhập sau khi trả khoản phí mua quyền nhập hội; hội đoàn này nâng cao uy tín xã hội của các thành viên, đó là một lí do thường trực của hiệp hội trong những người nguyên thủy. Lúc đó đám thanh niên trong tâm trạng nôn nóng có được một phức hệ đích thực của các điệu nhảy và những đặc quyền, không còn

việc gì hơn là chung nhau mua lấy tư cách thành viên. Tính chất tập thể của việc mua bán là yếu tố cách mạng của nó. Bởi lẽ do việc đó cái nhóm không định hình của đám bạn bè vui chơi trở thành một lớp tuổi cũng hết sức cụ thể như lớp tuổi của những thanh niên Massai cùng nhau phục tùng việc cắt bao quy đầu. Những người bán bị mất quyền sở hữu không còn điệu nhảy của mình nhưng những mối liên kết trước kia có lẽ đã giữ họ đoàn kết với nhau và khi có cơ hội đầu tiên, họ nhìn thấy trong mộng nghĩa là họ sáng tác ra, một điệu nhảy mới hoặc là mua một điệu nhảy từ một bộ tộc bên ngoài nào đó. Điệu nhảy mới này trở thành mục tiêu tương lai đối với tham vọng của đám nam thanh niên và vì vậy tạo thành một thang bậc thứ hai.

Cũng nên ghi nhận rằng các nhóm bạn đầu những người lớn tuổi không nhất thiết là một lớp tuổi riêng biệt. Một mặt nó có thể bao gồm những cá nhân giữa hai mươi và tám mươi tuổi; mặt khác chỉ có sáu mươi phần trăm những người lớn tuổi có thể đã tham gia nhóm đó. Nhưng những người bắt chước trẻ tuổi đã xấp xỉ hợp thành một lớp tuổi và khi họ cùng nhau mua một tổ chức xã hội cao hơn, họ đã khởi động những bánh xe cần thiết cho việc tạo ra một hệ thống giống như hệ thống đặc trưng của những người Hidatsa và bốn bộ tộc khác có thang bậc. Một thế hệ mới sau đó mua lại thang bậc thấp nhất từ những người đã phát minh ra nó; những người này tiến bước một cách tập thể, và từng nấc một cái khối không định hình của những người lớn tuổi biến mất, để lại đằng sau nó những những nhóm kế tiếp nhau của những cá nhân trẻ hơn, sắp xếp xấp xỉ theo thang bậc tùy theo độ tuổi. Thực tế của việc tụ họp của đám nam thanh niên, bản thân nó là một ví dụ về sức mạnh có tính hiệp hội của tuổi tác nói chung, như vậy có thể đã lôi cuốn cái hiệp hội ngẫu nhiên của những khác biệt về tuổi tác

cùng với các xã hội dã mô tả ở phần trên là yếu tố duy nhất, cũng không phải là yếu tố đã nhất thiết chiếm ưu thế trong lịch sử các hiệp hội. Trên vùng Đồng cỏ, đó không phải là yếu tố lâu đời nhất.

NHỮNG KẾT LUẬN CHUNG

Người ta có thể rút ra nhiều kết luận chung từ lịch sử các hiệp hội trong những thổ dân vùng Đồng cỏ. Trước hết chúng ta đã ghi nhận thêm một lần nữa hiệu quả tai hại của những từ ngữ khoa trương. Tuỳ theo các trường hợp, chúng ta đứng trước những hiện tượng riêng biệt chia tách nam giới thành những nhóm người không tập dượt, những người độc thân và các bậc lão thành; chia tách thành các lớp tuổi, như việc chia tách của những người Hidatsa, chia tách những Con Cáo ở tộc người Crow thành những thành viên, những người lớn tuổi và cụ già, việc chia tách này còn là một hiện tượng khác hẳn, bởi lẽ nó không đòi hỏi có sự phân chia bộ tộc mà chỉ là một cuộc tập hợp trong nội bộ cùng một hiệp hội được chọn trong nhiều hiệp hội. Vì vậy chúng ta phải cảnh giác mỗi khi, để chỉ định những hiện tượng trên những vùng đất cách xa nhau, người ta sử dụng những từ cũng rộng lớn và ngang nhau mơ hồ. Lúc đó rất có thể là tính đồng nhất của danh mục gọi ra nhưng thật là lầm lẫn, đó là tính đồng nhất của các hiện tượng. Nếu như, chẳng hạn chúng ta so sánh những tổ chức xã hội bí mật vùng Mélanésie với những xã hội bí mật của những thổ dân Pueblo, chúng ta không thấy bất kỳ một nét giống nhau nào, chẳng về cấu trúc cũng chẳng về chức năng; điểm chung duy nhất của chúng là việc loại trừ những người không phải là thành viên.

Chính là bằng việc thu mua mà người ta gia nhập những xã hội bí mật của các đảo Bank; trên vùng tây nam Hợp chủng quốc, chính là sau khi được một thành viên của hiệp hội chữa khỏi bệnh, hoặc do quyền thừa kế, hoặc nữa bởi vì khi ra đời người ta được tiếp đón bởi bà vợ của một thành viên, nhưng không bao giờ có chuyện tiếp sau một lần trả tiền. Đám cư dân trên các đảo Bank không kết nạp chị em phụ nữ; ở tộc người Pueblo, một vài xã hội làm việc đó và những xã hội khác lại bao gồm duy nhất là phụ nữ. Những xã hội vùng Mélanésic tập trung hoạt động của chúng xung quanh việc sản sinh ra một tiếng động kì lạ và việc bảo vệ tài sản của các thành viên, cùng lúc đó, mỗi khi có dịp lại khùng bố những người không tập dượt hoặc phá huỷ những gì mà họ có. Chúng ta không thấy bất kì một điểm tương tự nào trong các hội đoàn y được của những người Zuni, cũng như trong các hiệp hội của những người cầu mưa ở tộc người Hopi. Như vậy, những tổ chức này không tồn tại những nét tương đồng về lịch sử hoặc tâm lí.

Những nhận xét này có một phạm vi rất rộng lớn trong vấn đề bước vận động đơn tuyến. Việc nghiên cứu tích cực các xã hội trong những người thổ dân vùng Đông có muốn chứng minh với chúng ta rằng về những gì có liên quan đến cái trật tự các hiện tượng này, lịch sử không lặp lại, trừ phi là trên những nét lớn hoặc là trong một khoảng thời gian rất hạn chế. Trong tất cả các cộng đồng bản năng tập quán biểu lộ ra bằng cách này hay cách khác và nhân tố tuổi tác đòi khi sản sinh ra - chính bản thân tôi thừa nhận điều này- những đơn vị dưới nhóm thậm chí một cuộc tập hợp ban đầu của các cá nhân. Tuy vậy, đó là những tổng luận xã hội học hơn là lịch sử học; chúng không trao cho chúng ta công thức về một trật tự tiếp nối có định của các hiện tượng.

Bây giờ chúng ta hãy xem xét có những nguyên tắc khác nhau nào mà sự kết hợp là cần thiết để nảy sinh ra những xã hội tuổi tác như các xã hội của những người Hidatsa: những khái niệm về điệu nhảy, những biểu hiện gắn liền với những khái niệm tình bạn tốt đẹp ngự trị trong đám thành viên, một số ràng buộc về quân sự và cuối cùng khả năng mua được những phức hệ nào đó, yếu tố cuối cùng này dựa vào lý thuyết của thổ dân về các ảo mộng. Vì vậy, không có gì là ngạc nhiên rằng với một khối lượng dồi dào những nhân tố thứ yếu như vậy, kiểu thức hiệp hội này không gặp thấy hai lần. Những người Massai cũng hiếu chiến ngang như người Hidatsa, nhưng sự tương đồng tổng quát này không dẫn tới chỗ làm nảy sinh những nét giống nhau đặc thù, bởi lẽ hai tộc người này không có chung những truyền thống văn hoá như nhau. Những người Massai vốn có một quan niệm khác hẳn về chủ nghĩa lễ nghi và không có, giống như những người Hidatsa, lý thuyết về những ảo mộng của cá nhân, dứt khoát phải phô diễn một hệ thống khác hẳn.

Bởi lẽ vấn đề đã như vậy, việc tìm kiếm những qui luật của sự vận động bao quát được toàn bộ những hiện tượng, theo cách thức của các lý thuyết của Morgan hoặc của Schurtz là một công trình ảo tưởng. Chỉ có một cuộc nghiên cứu dân tộc học đích thực đối với mỗi vùng văn hoá mới có thể tạo dựng được bước tiếp nối đích thực của những quá trình khác nhau.

Chương XII

NGÔI THỨ

Như bản thân tôi đã có nêu ra nhận xét, Morgan có một quan niệm theo thuyết nguyên tử đối với xã hội nguyên thủy. Có thể là cái xu hướng của người đối với những thể chế dân chủ đã làm ông nhầm mắt trước những dấu hiệu về sự phân biệt xã hội trong các nền văn minh nguyên thủy. Ông chỉ dành ít sự chú ý cho những nét khác biệt giữa những thị tộc cùng một bộ tộc, hoặc giữa những cá nhân cùng một cộng đồng và ông xác định thời điểm của những hệ thống có đặc quyền vào một thời đại gần đây hơn rất nhiều. Ấy vậy mà, kể cả nếu như ông ở lại trên vùng Bắc Mỹ, lẽ ra ông đã có thể khám phá thấy những hệ thống tổ chức xã hội dựa trên cơ sở một sự phân biệt các tầng lớp trên và dưới; và điều quan trọng hơn nữa lẽ ra ông ta phải thấy rằng sự vắng mặt của các đẳng cấp có tính gia truyền tuy nhiên không gạt bỏ những sự phân biệt cốt yếu dựa trên giá trị của từng cá nhân. Người nguyên thủy không phải là một người dân dộn, anh ta nhanh chóng cảm nhận thấy và biết đánh giá những nét khác biệt cá nhân, giống như một hiện tượng sinh học không tránh khỏi, vốn xuất hiện trong tất cả các nhóm người, kể cả trong những nhóm người ở trình độ nguyên thủy xa hơn, như Maret đã nêu ra nhận xét một cách xác đáng. Người nguyên thủy không phải không biết rằng X.Fuy vụng về trong việc se sợi chỉ nhưng lại có sức khỏe hàng đầu khi phải giương cung, rằng y bất chấp tất cả tài hùng

biên của anh ta trong phiên họp của hội đồng lại to ra là kẻ nhút nhát trước mặt kẻ thù; và rằng Z là một người đáng yêu tối tệ nhất. Một cách thâm lặng, người nguyên thủy xác định vị trí của họ. Một cách thâm lặng, ảnh hưởng của họ đối với hành vi và tư tưởng của người nguyên thủy tùy thuộc vào sự cảm phục mà người nguyên thủy giành cho họ. Thái độ này không chỉ liên quan đến người nguyên thủy dưới danh nghĩa cá nhân, mà là một vấn đề của xã hội, do tác động của lý tưởng bộ tộc. Ai đó, ở nơi nào đó là một anh hùng lại bị coi như một kẻ súc sinh thô lỗ ở một nơi khác; Tài khéo léo trong ngành cơ khí có thể được một tộc người ưa chuộng nhưng lại không đáng giá một xu ở một tộc người khác. Trong nền văn minh của chính người Mỹ chúng ta, nghề nghiệp của nhạc sỹ được coi là uy mỹ, và nhà bác học ở chỗ chúng ta giữ một địa vị kém phần mơ ước rất nhiều so với châu Âu. Nhiệm vụ đặt ra với nhà dân tộc học là phải chứng minh rằng, trong những xã hội khác nhau, việc đánh giá từng cá nhân thay đổi tùy theo những định kiến của xã hội. Những thổ dân vùng bắc Mỹ trình diễn một địa bàn đặc biệt thuận lợi cho ai đó muốn bộc lộ sức mạnh của những nét khác biệt giữa các cá thể. Quả thực, ngoài một số trường hợp đơn lẻ mà chúng ta sẽ trở lại ở phần lục địa này, một phần lớn do những bộ tộc có tinh thần dân chủ chiếm giữ. Chúng ta bắt đầu bằng việc nghiên cứu vài nhóm người vùng Đồng cỏ.

LÒNG QUÁ CẢM

Trong đám thổ dân vùng Đồng cỏ, việc tìm kiếm sự nổi danh trong chiến trận cũng phát triển quá mức, ngang như ở chỗ chúng ta còn khát vàng trong những trung tâm điển hình

nhất của hệ thống tài chính cao cấp chính là nhằm mục đích có nhận được một giấc ảo mộng cho phép mình nổi bật lên trong đám người hỗn độn mà chàng thanh niên quả cảm nhịn ăn và kéo lê những chiếc sọ bò rừng được móc chặt vào các bắp thịt bị chọc thủng trên đôi vai mình. Và để đạt tới niềm vinh quang nhiệt thành mơ ước, anh ta vất bỏ mọi sự cẩn trọng và mạo hiểm tính mạng trong những hành động táo bạo điên rồ nhất. Những hành động táo bạo này, tuy vậy, phải tuân theo một hình mẫu có tính quy ước nào đó để có thể được coi là những hành động anh hùng, và những hình mẫu này khác nhau rõ rệt từ bộ tộc này sang bộ tộc khác.

Lúc bình thường, ở tộc người Crow, bốn chiến công được coi là vẻ vang và phối hợp với nhau mang tới cho người nào đó đã nổi bật lên như thế danh hiệu *thư hùng*, một danh hiệu nói chung hoàn toàn không có ý nghĩa về chính trị. Người chiến binh phải đánh tháo được một con ngựa và dắt nó tới khu trại của đối phương về, cướp được chiếc cung hoặc khẩu súng của kẻ địch trong một trận giáp lá cà, giáng một đòn, có nghĩa là chạm được vào người đối phương bằng một thứ vũ khí hoặc đơn giản bằng bàn tay của mình, và chỉ huy một cuộc viễn chinh thắng lợi. Lẽ tự nhiên chỉ có một vài cá nhân hiếm hoi có thể hoàn thành được bốn điều kiện đó, nhưng kể cả khi không đạt tới danh hiệu *thủ lĩnh* con người quả cảm đã thực hiện được một hay nhiều chiến công đó cũng được hưởng sự ưu ái của bộ tộc; địa vị của người đó tùy thuộc trực tiếp vào những hành động quân sự dũng cảm của anh ta ở tất cả các cuộc họp của bộ tộc, anh ta được đặc quyền kể lại bản danh mục các chiến công của mình; anh ta có thể tô vẽ những chiến công đó trên trang phục và trên cửa ra vào túp lều của mình; bố mẹ một đứa trẻ sơ sinh đến xin anh ta đặt tên cho đứa con

của họ; những thanh niên có tham vọng mua lại "bài thuốc" chiến trận của anh ta. Trong mỗi cuộc họp cộng đồng, người ta dành cho anh ta một vị trí vinh dự, vị trí quan tuyên cáo chẳng hạn, các bạn chiến đấu thuộc thị tộc của bố anh ta, lên tiếng ca ngợi anh ta trong khắp khu trại; và ngay cả trong các lễ hội, người ta dành vị trí cao nhất cho người chiến binh chiến thắng bằng những hành động anh hùng của anh ta.

Người ta thấy một từ ngữ, đôi khi khoa trương, biểu thị tâm tính này trong các ngôn ngữ và các bài hát dân gian. "Nền chết trẻ" đó là châm ngôn của những người thông thái trong bộ tộc người Crow và người Hada-tasa. Đây cũng là một điệp khúc trong một bài hát của người Crow: "Đất và Trời là vĩnh cửu, những người già chẳng có chút nào giá trị, hãy đừng sợ". Như vậy, trong một xã hội tổ chức quân sự, một người anh có thể ép được đứa em của mình nhận lấy những mối nguy hiểm gắn liền với một nhiệm vụ nào đó, tuyệt nhiên không phải vì ác ý, mà là với mục đích để chàng thanh niên đó giành được vinh quang. Và chúng ta thấy các chiến binh không chỉ ganh đua nhau về tinh thần gan dạ mà còn lao mình đối diện với cái chết trong những hoạt động điên rồ, ví như một mình chống lại cả một đoàn quân địch.

Lẽ tự nhiên, kẻ hèn nhất là đối tượng của một sự khinh bỉ đến cực điểm, những "họ hàng vui đùa" của anh ta chế diễu và coi anh ta là "dịch thực đàn bà". Sự tôn trọng tuyệt đối dành cho giá trị chiến đấu đó đã làm lu mờ những cá nhân vốn dĩ trong những cộng đồng mà lí tưởng khác đi lẽ ra có được uy tín to lớn. Vì vậy, ở tộc người Crow một trong những thông tin ưu tú nhất của tôi là một người thông thạo đáng ngạc nhiên về truyền thống dân gian của bộ tộc, dưới con mắt của những

đồng bào mình, anh ta chỉ là con số không. Tôi biết được rằng anh ta chưa từng có hành động nào tự làm nổi bật mình trên chiến trường và còn làm cho tình thế nghiêm trọng thêm khi vơ vào cho mình những chiến công mà anh ta không hề thực hiện. Nói cách khác, có tình huống là một cá nhân tuy rất có tài năng lại không được xã hội xung quanh mình coi trọng, đơn giản chỉ vì không được biết tới.

Những người Crow còn coi trọng những phẩm chất khác nữa, không phải vì chúng có thể thay thế được giá trị trong chiến đấu nhưng chúng góp phần cuối cùng hoàn thiện giá trị đó. Trước hết đó là tính hào phóng, dẫn tới hậu quả gián tiếp là sự khinh ghét tính bủn xỉn. Chị em phụ nữ cũng được đánh giá tùy theo công trạng cá nhân, tuy rằng thang bậc giá trị có khác đi. Bất chấp việc đạo đức giới tính nói chung được buông thả, những phụ nữ trong trắng được đánh giá cao và để hoàn thành một số nhiệm vụ nghi lễ, người ta đòi hỏi ở họ một tư cách không có vết nhơ nào. Tài khéo léo trong các công việc thủ công và đức tính thân thiện dễ gần gũi cũng nâng cao uy tín nữ giới. Như vậy người ta thấy rằng, trong một nền văn minh tương đối đơn giản và trong một cộng đồng dân chủ rõ rệt, những nét khác biệt cá nhân kéo theo những mức chênh lệch to lớn trong sự đánh giá của xã hội.

Vì vậy chúng ta sẽ không ngạc nhiên khi thấy những dân tộc thành thạo chiến trận khác có những hệ thống tương tự, gợi nhớ tới một chế độ quý tộc dựa trên cơ sở giá trị nền tảng cá nhân. Những người Maori ở Tân Tây Lan, thật vậy, cung cấp cho chúng ta dẫn chứng là một tộc người chiếm hữu, ở đó tính thân đẳng cấp đã bắt rễ quá ư sâu sắc đến mức khó có thể làm quen được với câu nói của Napoléon về chiếc gậy thống chế.

Nhưng nói chung đời sống quân sự trong những người nguyên thủy đi liền với những khái niệm theo kiểu những khái niệm của người Crow. Ở tộc người Massai, trong khu trại cố rào kín của những người độc thân, ngự trị một sự bình đẳng nào đó giữa các đơn vị, những ai nổi trội lên vì tinh thần dũng cảm hoặc vì đức tính độ lượng của họ cũng được đánh giá là những Bò Tót và những người độ lượng và được phép đeo những đồ trang sức đặc biệt. Người ta chế diễu những kẻ hen nhát trước mặt các thiếu nữ, và một người đàn ông không tham dự vào một cuộc hành quân, được quyết định qua một phiên họp trọng thể, có thể bị giết chết không thương tiếc. Cũng giống như những thổ dân vùng Đông có, người dũng cảm tự cho mình là có thể liều lĩnh, vì vậy những người Massai cầm một chùm tua lên đầu ngon giáo của họ và thể không tháo bỏ chùm tua đó nếu như ngọn giáo chưa xuyên thủng qua người một kẻ địch.

Trên một vùng đất khác hẳn, những người Bagobo vùng Mindanao, bộ tộc mang một tâm tính tương tự. Mục tiêu chủ yếu của họ trong cuộc sống là được mang những biểu hiện mà một ai đó đã giết chết ít nhất hai nhân mạng có thể tự khoe khoang, sau lần giết người thứ hai, anh ta được phép phô trương một giải băng buộc trước trán màu sôcôla, lần thứ tư cho anh ta cái quyền được mặc chiếc quần dài màu đỏ máu và khi anh ta đạt tới lần thứ sáu, anh ta được mặc cả bộ quần áo cùng màu đó, cộng thêm một chiếc túi đeo vai màu đỏ. Mọi vụ giết người thêm nữa, tuy không làm thay đổi gì trang phục, nhưng càng nâng cao thêm uy tín của anh ta. Những ai đó chưa từng giết người bị coi là kẻ vô dụng, những người dũng cảm được công nhận, trái lại, gánh vác những nhiệm vụ quan trọng và coi như được hưởng sự che chở đặc biệt của hai vị thần linh hùng mạnh mà một trong họ là những sứ giả trung gian. Vị trí

của người đông cầm cũng như trang phục của người đó, không thể được chuyển giao cho người khác, những thứ đó phải được thiêu hủy cùng với chủ nhân của chúng.

CHẾ ĐỘ THẦY PHÁP: SỰ GIÀU CÓ

Trong những phần khác của trái đất, chúng ta thấy những khái niệm khác nhau một cách căn bản. Những người Maïdu trên phía bắc là một dẫn chứng về điều này. Ở đây chúng ta đứng trước một thủ lĩnh dân cư mà quyền lực dựa vào sự giàu có và đức độ lượng, thực ra ông thầy pháp có uy nhất là nếu ông ta đứng đầu một tổ chức xã hội bí mật, thay thế hoàn toàn vị thủ lĩnh này. Quả thực vị thủ lĩnh được cử ra chính là do ông thầy pháp không phải là cha truyền, con nối. Người nào có ý định làm nghề này sẽ gánh vác lấy nó sau khi đã được các thầy pháp bí mật đến thăm và vượt qua một cách thắng lợi một cuộc sát hạch do các thầy pháp già tiến hành. Nói cách khác, năng khiếu về các kinh nghiệm thờ cúng là phương tiện để đạt tới địa vị cao trong xã hội. Thầy mo người đứng đầu tổ chức bí mật, về mọi phương diện, là người có ảnh hưởng lớn nhất trong cộng đồng. Ông ta sắp xếp đời sống lễ nghi của bộ tộc, xét xử những vụ tranh chấp, chăm lo đảm bảo một vụ thu hoạch hoa quả dồi dào và nhờ có quyền lực thần bí, giảng cho kẻ địch một đòn trừng phạt đích đáng, đôi khi chính bản thân ông ta chỉ huy những cuộc hành quân chiến đấu. Đứng trên tất cả, thầy mo là quyền lực tối thượng trong huyền thoại của bộ tộc và trong văn hoá dân gian và nghĩa vụ của ông ta là truyền dạy các khoa học cao quý đó cho những người trong bộ tộc mình.

Tren phía bắc vùng Californie một số mô típ mà người ta

đã phát hiện thấy yếu ớt ở tộc người Maidu, trở thành đề tài chủ yếu: địa vị cao chính là dựa vào sự giàu có. Thủ lĩnh của những người Hupa là người giàu có nhất trong bộ tộc, những người khác tìm đến ông ta vào thời kỳ đói kém cốt để ông ta nuôi sống họ vì họ vay mượn tiền của ông ta trong trường hợp có sự tranh chấp. Ông ta di chúc chuyển giao lại quyền lực của mình cho con trai với điều kiện là ông ta cũng trao lại cho anh con trai tất cả của cải của mình nhưng nếu một đối thủ nào đó, đặc biệt có khả năng và năng động, vượt trội hơn ông ta về sự giàu có, thì chính người đó được chuyển giao phẩm tước thủ lĩnh. Trong xã hội những người Shasfa, một quan niệm cũng như vậy chiếm ưu thế.

Vai trò mà sự giàu có chiếm giữ trong hệ thống chính trị của các bộ tộc nguyên thủy, nói chung có một giá trị so sánh rất lớn. Trong giai đoạn làm nghề chăn nuôi, khi một hình thái sở hữu mới thâm nhập vào, nó có thể kéo theo những sự khác biệt đáng kể về vị thế nếu như sức mạnh san bằng của những điều kiện tự nhiên không tác động, làm phá sản đột ngột vị đại phú gia của ngày hôm qua. Như vậy tâm tính vẫn là dân chủ. Ở những người thổ dân vùng Altai, kẻ ăn mày biểu lộ niềm kiêu hãnh của một nhà quý tộc phá sản khi đối xử với những người khá giả trong bộ tộc mình, ở trong nhà một chủ chăn nuôi giàu có anh ta cư xử như một thành viên của gia đình, dù thế nào cũng không tha thứ cho việc mình bị coi như một người dưng tởm vì thà chịu đói còn hơn là phục tùng một mệnh lệnh quá ư gai gao. Ở những chủ chăn nuôi tuần lộc, vị thế của người nghèo kém thuận lợi hơn, bởi vì ông chủ của anh ta có thể chửi rủa và thậm chí đánh đập anh ta. Tuy vậy đạo đức ban địa vốn đòi hỏi một sự đối xử vô lượng, đã ngăn cản việc sử dụng những đặc quyền như vậy. Lòng dũng cảm tương đối của các cá nhân

cũng chong lại điều đó. Thật vậy, một người hầu khỏe mạnh bị ông chủ đánh đập có thể đánh trả lại ông chủ.

Người ta thấy ở vùng Mélanésie một quan niệm đặc biệt về sự giàu có. Như tôi đã giải thích điều đó khi mô tả câu lạc bộ của đám cư dân các đảo Bank, việc để bát trong tổ chức và do đó, trong thang bậc xã hội, tùy thuộc vào sự giàu có, tuy vậy cũng không phải là tùy thuộc sự tích lũy của cải hay tiền bạc mà là tùy thuộc vào việc người ta chi tiêu không tính toán. Cùng một quan niệm này là nét đặc trưng của những thổ dân xứ Colombie thuộc Anh, tuy rằng hoàn cảnh ở đây có phức tạp hơn bởi việc cùng tồn tại các đẳng cấp cha truyền con nối, mà sắp tới đây chúng ta sẽ thấy. "Sự giàu có - như Boas nói khi mô tả những quan điểm của những người Kwakiutl - là vẻ vang và mỗi tho dân cố gắng đạt được điều đó, đây tuyệt nhiên không phải là chuyện có bao nhiêu của cải mà là khả năng mở được những hội hè lớn, cái khả năng khiến cho anh ta trở thành niềm mơ ước của mọi người". Một người ban phát của cải của mình càng nhiều trong những dịp lễ hội đó hay những Potlachs, theo cách người ta gọi như vậy, thì người đó càng được mọi người coi trọng nhiều hơn. Đám thanh niên, các vị thu lĩnh, cả những công đồng tron vẹn ganh đua nhau về tính ngồng cuồng. Ở đây, chúng ta chạm tới một quan niệm nguyên thủy rất phổ biến mà Mauss đã phát hiện ra tầm quan trọng: một cá nhân được biếu một quà tặng, buộc phải tiếp nhận món quà đó và do vậy gánh lấy một số điều ràng buộc nào đó. Người nào công bố lời thách thức thì bắt đầu bằng việc trao cho đối phương một số lượng lớn chân khoắc ngoài, đối phương không thể nào từ chối số chân đó và về sau phải trả lại gấp đôi số lượng, nếu như anh ta không muốn cam chịu nỗi nhục bị coi là người không có khả năng thanh toán. Đôi khi,

cối để tỏ ra là mình coi khinh của cái biết bao nhiêu, một thủ lĩnh vô có huỷ hoại những của cái có giá trị. Tâm quan trọng gắn liền với yếu tố này thậm chí làm thay đổi, trong một số hoàn cảnh đặc biệt, cái nền tảng rắn chắc của những đẳng cấp. Theo Sapir, "có những trường hợp trong đó những cá nhân có nguồn gốc xuất thân thấp kém, nhờ những Potlatches và món tiền hoang phí đã vượt lên trên những tầng lớp cao cấp hơn họ, thâu tóm được nhiều những đặc quyền thuộc về những đẳng cấp bậc cao. Trong đám thổ dân vùng bờ biển Thái Bình Dương cũng như ở Châu Âu, một người thành đạt có thể nhờ vào hoạt động của mình, sửa đổi những quy tắc của tập quán.

Như vậy giá trị trong chiến đấu, khuynh hướng tìm kiếm những kinh nghiệm thần bí và bằng cách này hay cách khác, sự giàu có, tất cả những nguyên nhân đó dẫn tới trong các cộng đồng nguyên thủy sự phân biệt giữa các cá nhân bình đẳng ở những mặt khác. Chúng ta hãy bổ sung vào đó một phẩm chất được đánh giá cao trong những tầng lớp thấp nhất: tài khéo léo trong việc tìm kiếm thực phẩm. Trong tộc người Tchoukche vùng bờ biển, chính là gia đình lâu đời nhất trong làng, vì vậy nên có vốn hiểu biết sâu sắc về các điều kiện kinh tế của toàn vùng, được xếp hàng đầu. Người tổ chức một cuộc săn bắt hải cẩu chiếm giữ một vị trí cao nhất. Ở những người Youkaghir có một vị trí đặc biệt của thủ lĩnh các thợ săn, nhiệm vụ khá nặng nề, nói cho cùng bởi người được giữ vị trí đó phải tìm kiếm được thực phẩm cho toàn thể cộng đồng và niềm vinh dự đó, có thể nói rằng, không được trả thù lao. Rất nhiều những thổ dân, ví như những người Chipeway và những người Shoshoni vùng cao nguyên biều thị lòng kính trọng đối với những thợ săn tài giỏi, tuy rằng theo một kiểu cách ít hình thức hơn.

NHỮNG ĐẲNG CẤP

Những nhân tố mà chúng ta đã nghiên cứu cho đến đây, đều dựa trên cơ sở những nét khác biệt của các cá nhân vốn không liên quan gì đến ngôi thứ có được gắn liền với nguồn gốc ra đời. Dù sao, có nhiều trường hợp mà sự khác biệt về mặt xã hội trước hết là một vấn đề thừa kế, tuy rằng về sau nó có thể thay đổi được do thẩm quyền của từng người. Nơi nào có hoạt động của một hệ thống đẳng cấp đích thực, tác động của hệ thống này nói chung nhằm vào các điều kiện chính trị; điều quan trọng đối với chúng ta lúc này, đó là ảnh hưởng của hệ thống đó đối với ngôi thứ xã hội.

Ở Polynésie, niềm kiêu hãnh gia đình của những quý tộc bản địa cũng tỉ mẩn như niềm kiêu hãnh của một lãnh chúa xứ Castille (Tây Ban Nha). Tình cảm này bắt nguồn từ một niềm tin về nguồn gốc thần thánh của tầng lớp quý tộc. Những thủ lĩnh là những hậu duệ, những đại diện và là những hiện thân của các thần thánh, như Hocart đã chỉ ra điều đó. Ở tộc người Maori điển hình, vị trí cao nhất trong xã hội tùy thuộc vào dòng hậu duệ theo tuyến trực tiếp do quyền con trưởng của các vị thần thánh vĩ đại. Mỗi cá nhân thuộc ngôi thứ cao bắt buộc phải thuộc lòng loại cây phá hệ của mình nửa lịch sử nửa huyền thoại cốt để có thể, mỗi khi người ta thách thức về chuyện đó, chứng minh được tính lâu đời của mình. Vì vậy, vừa mới đây, một chiến binh nổi tiếng người Maori đã cho rằng nguồn gốc gia đình mình ngược trở về với Trời và Đất trải qua sáu mươi năm thế hệ. Môn huy hiệu học của thổ dân cũng nhang nhác như một mê cung, bởi vì cả hai nhánh, đều phải tính đến và đề giải quyết những tranh chấp giữa các dòng họ, ta không thể nào thiếu sự chính xác cũng như một sự phân biệt

rành rọt con cái của một thủ lĩnh lễ tự nhiên chiếm giữ một ngôi thứ thay đổi tùy theo xuất thân của các bà mẹ chúng. Một đứa con của bà mẹ quý tộc xếp trước đám anh em cùng cha khác mẹ, bởi lẽ trong người nó lưu chảy dòng máu của hai tuyến cao cấp. Nếu như đứa con đầu của một thủ lĩnh và một nô lệ gái rất có thể thực hiện được những đặc quyền, nó không được coi là một thủ lĩnh đích thực, và vĩnh viễn những giá trị cá nhân của nó không bao giờ xóa được cố tật của nó về nguồn gốc. Hiếm thấy có ai có được tấm huy hiệu trong trắng và nguồn gốc quý tộc có thể trở thành gánh nặng cho họ mỗi khi nguồn gốc đó không tìm thấy những thiếu nữ có dòng máu đủ thuần khiết mà họ có thể kết hôn. Đôi khi đức giáo chủ hợp pháp đã thừa kế phẩm tước của mình bằng quyền con trưởng là một nhân vật quá ư đáng giá để có thể hoàn thành những ràng buộc của chức trách của ngài; vì vậy ngoài trao lại chức trách đó cho người em trai tiếp sau mình. Một trong những quyền lợi của vị giáo chủ tương lai là được tiếp nhận vào trường dòng, ở đó anh ta sẽ học tập lịch sử huyền thoại của dân tộc mình và môn khoa học về những câu thần chú đáng sợ, Môn khoa học này không được dạy cho phụ nữ. Nếu trong dòng họ thánh, một cô gái ra đời đầu tiên cô ta được hưởng những đặc quyền hết sức to lớn; cô ta là người phụ nữ duy nhất có thể ném thị người và những món đồ cúng thần thánh; người ta dạy bảo cô ta một vài truyền thống lâu đời và không một ai có quyền được cùng ăn với cô ta. Trong khi khảo sát các thể chế chính trị, chúng ta còn liệt kê được những nét đặc trưng khác của tầng lớp quý tộc. Tiếp sau các vị giáo chủ là đến những thủ lĩnh của các bộ phận trong bộ tộc cùng với họ hàng, tùy theo đời họ gần xa; rồi đến tầng lớp các viên chức, có nghĩa là những thầy phù thủy và những thợ thủ công đại bộ phận dân chúng, bao gồm

những hào lý ít hay nhiều có họ hàng với gia đình của thủ lĩnh và có sở hữu một vài của cải.

Tít phía dưới bậc thang xã hội, chúng ta thấy những nô lệ phần nhiều được tuyển mộ trong đám tù binh chiến trận. Nói chung, hoàn cảnh vật chất của họ cũng không quá xấu. Nhờ có nỗi lo sợ mê tín của những nhà quý tộc ngại làm vấy bẩn mình khi phải thực hiện một số việc cần thiết, một trong những trụ cột của nền văn minh của người Maori dựa vào nhóm những nô lệ. Những công việc nô bộc, ví như nấu ăn hoặc khâu vác nặng có thể làm ô nhiễm một chiến binh chứ không phải một nô lệ mà vị thế tinh thần và thể tục không có gì đáng kể. Đôi khi những mối liên kết bạn hữu gắn chặt chủ nô và nô lệ và quy tắc đạo đức của những tầng lớp cao cấp nghiêm cấm những hành động đối xử tệ hại. Một đôi lần, người ta cho phép một nô lệ lao động cho một người khác, không phải ông chủ của mình và được giữ lấy tiền công cho riêng mình. Nói ngắn gọn, vị trí của nô lệ có thể chịu đựng được. Nô lệ không bao giờ tìm cách chạy trốn, bởi lẽ anh ta sẽ bị chối bỏ khi trở về nhà mình, việc anh ta bị bắt làm tù binh là một chứng cứ về việc thần thánh không che chở cho anh ta. Tuy vậy một mối nguy hiểm thường xuyên đe dọa anh ta; bị hành hình nhân dịp một lễ hiến sinh, ví dụ như khi xây dựng một toà nhà hoặc thậm chí tiếp sau một trò bốc đồng nào đó của ông chủ. Những người đàn ông có ít của cải nhất trong bộ tộc thường lấy những nô lệ gái và con cái của họ nhanh chóng hoà lẫn vào đám con cái những người tự do; dù sao nguồn gốc xuất thân thấp kém thường đẩy chúng ra trước những lời bình phẩm khinh bỉ. Đôi khi, nhưng là hiếm hoi, một người đàn ông mà trong người lưu chảy dòng máu nô lệ có thể nhờ vào tinh thần dũng cảm của mình chiếm được một vị trí cao cấp nhưng anh ta luôn luôn bị coi như một

người thành đạt, không thể nào ganh đua với các bậc quyền quý. Không có gì đáng kể nếu như trước khi bị bắt về, người no lệ đã giữ một ngôi thứ cao cấp nhất; cái việc đơn giản bị bắt làm tù binh đã xoá hết dấu vết của dòng máu xanh và làm ô ố chiếc phù hiệu của đội ngũ người đó, không bao giờ có thể rửa sạch được.

Hệ thống xã hội của dân cư dân đảo Samoa phô diễn một nét tương đồng về chủng loại với hệ thống của đảo Tân Tây Lan nếu như theo lẽ tự nhiên chúng ta không tính đến những biến dạng địa phương. Sự phân chia ra năm tầng lớp người tự do: các thủ lĩnh, các linh mục, lớp quý tộc ruộng đất, những đại phú gia và những người bình dân. Tuy vậy, những khác biệt về ngôi thứ có số lượng lớn hơn rất nhiều mà bản danh mục vừa rồi không nêu ra. Các thủ lĩnh tuyệt nhiên không ngang hàng với nhau và danh hiệu tôn kính mà người ta phải sử dụng khi nói chuyện với mỗi vị thủ lĩnh được xác định rõ đến từng chi tiết nhỏ nhất. Rồi nữa, những đại thủ lĩnh có các trợ thủ của mình, những người này là một bộ phận của năm tầng lớp vừa nêu, vừa có được những danh hiệu vẻ vang đặc biệt của nghề nghiệp của họ; các quan cắt tóc, các quan hầu rượu, các quan thổi kèn hoặc các quan hề.

Những thợ thủ công, những thợ đóng tàu, những thợ kiến trúc và xăm mình tương ứng với các tầng lớp nghề nghiệp của chúng ta. Do việc những người này thực hành những công nghệ quan trọng và nhờ có các tổ chức của họ có thể áp đặt ý chí của họ cho toàn thể cộng đồng, như Stair đã mô tả thực tế này bằng những từ ngữ nổi bật. Khi một vị cao cấp muốn đóng một con tàu, ông ta bắt đầu, có sự hỗ trợ của các bạn láng giềng, bằng việc tích lũy của cải càng nhiều càng hay, sau đó ông ta

tìm đến các chuyên gia, yêu cầu thẳng thừng qua một câu chuyện phỉnh nịnh ngắn gọn là cần có sự giúp đỡ của trường xương và để thuyết phục người này đưa ra tám trăm có giá trị hoặc một chiếc rìu. Không phải lúc nào, lời yêu cầu của ông ta cũng được chấp nhận, bởi lẽ những thợ đóng tàu này rất bận và không thể thường xuyên tiếp nhận những đơn đặt hàng mới. Nếu như trường xương sẵn sàng thực hiện công trình, anh ta sẽ đáp lại bằng một bài nói mà các từ ngữ đã được ấn định, anh ta nhận khoản tiền đầu tiên và chuẩn bị mọi việc để bắt tay vào công trình. Đến ngày khởi công, trường xương, toàn thể đám thợ của anh ta và gia đình của họ đều có mặt và lẽ tất nhiên là vị khách hàng có trách nhiệm nuôi sống tất cả bọn họ trong suốt ba tháng thời gian mà công việc có thể kéo dài, kể cả nếu như toàn bộ của cải của ông ta phải chui vào việc đó. Mọi việc được áp dụng cốt để giữ cho đám đông khách tham quan đứng ở những vị trí thuận tiện và một đại diện quan trọng nào đó của gia đình hàng ngày chăm lo cho những người lao động không thiếu thốn một thứ gì, họ được bảo vệ tránh khỏi những người qua lại bởi một khu lán riêng biệt. Người ta không thống nhất trước một giá tiền cụ thể; Theo lệ thông thường có năm lễ nghi trả tiền, cách quăng nhau ngắn hay dài. Nếu hai lần trả đầu tiên có vẻ hơi thấp, đám thợ thuyền lạnh lùng đình công cho đến khi nào khách hàng của họ đến xin lỗi hoặc trả tiền thêm. Đó là cách duy nhất để chấm dứt tình thế lưỡng nan này, bởi lẽ không một kíp thợ nào khác chịu nhận làm tiếp một công trình dở dang với nguy cơ bị đuổi khỏi nghiệp đoàn và bị thu hồi hết dụng cụ, nghĩa là bị tước hết phương tiện để sinh sống bởi những thành viên khác trong cái công hội chuyên chế này.

Những màn diễn tương tự xảy ra suốt quá trình xây dựng một ngôi nhà, bởi lẽ các thợ kiến trúc cũng hợp thành một tổ

chức hùng hậu. Đến tận năm 1927, Buck phải ngạc nhiên trước lòng kiêu hãnh mà nghiệp đoàn này biểu lộ: các thành viên của nghiệp đoàn đe dọa đình công chỉ vì người thuê muốn họ vi phạm một quy tắc không quan trọng về cách thức làm gà vịt dùng cho bữa ăn của họ. Cả hai nghiệp đoàn này lẽ tất nhiên có thể coi như những hiệp hội nhưng tốt hơn là nghiên cứu chúng gắn liền với các tầng lớp của cái xã hội mà chúng là thành viên và ở đó chúng giữ một vị trí cụ thể rõ rệt.

Ở đám cư dân đảo Samoa, chúng ta thấy một nét khá quan trọng: họ không biết quyền con trưởng trong việc chuyển giao những chức vụ cao cấp. Những chức vụ này tự động chuyển sang cho con trai cả của thủ lĩnh, và anh con trai này không có thể chỉ định người kế vị mình. Tuy vậy, nếu như cùng với các đặc quyền khác, anh ta có quyền chỉ định một ai đó thì sự lựa chọn của anh ta phải được sự phê chuẩn của những người có ảnh hưởng trong địa phương, những người này có thể chỉ định một người khác hẳn. Sự vật diễn ra đơn giản hơn nếu là chuyện chuyển giao danh hiệu một quý tộc ruộng đất khi chết nhường lại không nhất thiết là cho con trai cả mà thường là cho một trong đám con trai của người đó, đứa con có diện mạo khá nhất hoặc có tài năng lớn hoặc thậm chí cho đứa con nuôi được ưu ái.

Đoạn mô tả ngắn gọn những điều kiện vùng Polynésie đủ để chỉ rõ tầm quan trọng của những danh hiệu thừa kế và những sự phân định khác về tầng lớp. Chúng ta hãy bổ sung thêm rằng ở vùng đó, nhà quý tộc và người bình dân cách biệt nhau và người ta sẽ hiểu được vai trò của những sự khác biệt về đẳng cấp ấy trong tâm thức thổ dân.

Châu Phi, cũng giống như vùng Polynésie là một lục địa ở

đó nhưng sự phân biệt trong xã hội nổi lên rất rõ, nhưng ở đó chúng mang một tính chất khác hẳn. Ở đó, người ta thường thấy những vị chúa tể đối với họ các thuộc hạ biểu thị một niềm tôn kính hèn hạ nhất, và họ được vây quanh bởi một bầy đông đảo những niên chức mà các chức vụ khác nhau hình thành một hệ thống tôn ti trật tự mà một triều đình thời Trung cổ phải lấy đó làm vinh dự. Những người mang các phẩm tước này không tiếp nhận danh hiệu của họ với tư cách là thuộc về một tầng lớp cao cấp; đây không phải là những quý tộc mà những cây cối phả hệ ngược trở về tới tận một nhân vật huyền thoại nào đó mà đây là những chính khách và như vậy, bình thường họ là con cái của đức vua. Quốc vương và gia đình các thành viên trong quốc vương là một bộ phận tách riêng; toàn bộ dân chúng còn lại thuộc cùng thứ bậc.

Dẫn chứng của xứ Ouganda là điển hình: Quốc vương tuyên bố gia đình mình là hậu duệ của một vị anh hùng trong huyền thoại, những phẩm tước khác của quốc gia có vị trí ra sao là tùy thuộc vào tài năng của họ vào lòng trung thành tận tụy phục vụ tương triều và tất cả mọi chức vụ, bất kỳ ai cũng có thể gánh vác. Không một điều gì xa lạ hơn đối với tâm tính người châu Phi là cái khái niệm về một đẳng cấp quý tộc mà các thành viên ganh đua nhau về nguồn gốc lâu đời. Một nét riêng kỳ lạ nên ghi nhận ở đây, đó là địa vị rất cao của hoàng hậu góa bụa thường có triều đình riêng của mình. Trong tộc người Bakuba, tuy rằng quốc vương là hiện thân của chúa trời tối thượng, ông ta vẫn nhường lời cho mẹ mình, bà mẹ có đặc quyền được là người đầu tiên nói chuyện với quốc vương, điều này, theo nghi lễ thổ dân là một dấu hiệu của bề trên.

Những nô lệ, dĩ nhiên là như vậy, giữ một địa vị thấp hèn

nhưng ở đây, cũng không thể bỏ qua một vài chi tiết. Những tù binh chiến trận, quả thực, có thể bị bán đi như bầy gia súc và bị hành hình theo ý thích của ông chủ, nhưng lại có một tầng lớp nô lệ thổ dân khác bị tước mất quyền tự do để trả nợ. Những nô lệ này được hưởng một sự đối xử mềm dẻo hơn rất nhiều vì không đánh mất uy tín xã hội của mình bởi lẽ tình trạng nô bộc của họ thường là do động cơ cứu vãn một người họ hàng nào đó khỏi bị phá sản. Ở xứ Uganda, một nô lệ gái có con cái với một người tự do, bản thân chị ta sẽ trở thành tự do cũng như con cái của chị ta và đôi khi, nhưng hiếm hoi, có thể có chuyện đám con trai của chị ta được thừa kế tài sản của bố đẻ chúng.

Những nhận xét vừa nêu trên được áp dụng cho những vùng đất người da đen. Ở nơi nào mà các chủng tộc hoà trộn với nhau, các sự vật phức tạp thêm. Vì vậy, hoàn cảnh của những người chăn nuôi gia súc thuộc người Wahuma ở tây Phi, thay đổi tùy theo địa phương. Ở Ruanda, họ là tầng lớp cầm quyền, đối xử khinh bỉ với những người Bantou làm nghề trồng trọt trong lúc ở nơi khác, đó chỉ đơn giản là những người chuyên nghề chăn cừu trong một xứ sở nông nghiệp. Frobenius mô tả với chúng ta xã hội của vùng Soudan theo một cung cách hầu như giống nhau, xã hội đó được cấu tạo bởi một chuỗi các tầng lớp theo ngôi thứ: những nhà quý tộc, những nhà thơ trữ tình đồng thời làm nghề thuộc da, những nông nô con đẻ của những phụ nữ thổ dân da đỏ và các lãnh chúa, những người thợ rèn và các nô lệ. Theo Frobenius, hệ thống phức tạp này phần nhiều là kết quả của sự giao lưu giữa những người chủ chăn nuôi đi chinh phục và đám dân chúng nông nghiệp bản địa.

Người ta nhận thấy ở tộc người Massai và những bạn láng

giềng của họ một hiện tượng kỳ lạ. Tuy rằng nói chung là dân chủ, những bộ tộc này tách riêng những nghiệp đoàn hoặc những thị tộc của người thợ rèn, coi họ là đám tiện dân không trong sạch. Tuy vậy chính họ là những người chế tạo ra vũ khí và thoát ban đầu người ta tưởng đâu là họ chiếm giữ một thứ bậc cao trong cái cộng đồng ưa thích chiến trận này. Không có điều gì chỉ ra rằng những người thợ rèn thuộc một chủng tộc khác và những động cơ của thái độ này còn là điều khó hiểu.

Vùng Bắc Mỹ, như chúng ta đã nhận thấy điều đó, là một vùng đất của các thể chế dân chủ về mặt xã hội và mặt chính trị. Sự vật hiện ra rõ rệt khi chúng ta so sánh những ký sự của những nhà thám hiểm xưa kia nói về lục địa này với những ký sự của các du khách tới châu Phi hoặc châu Đại Dương. Cũng là khá dễ dàng hiểu được rằng Morgan đã kính chào “Tự do, bình đẳng và bác ái” như là những “nguyên lý cơ bản” của tổ chức thị tộc ở châu Mỹ và của toàn bộ xã hội bản địa và ông đã từ đó suy ra rằng “ý thức độc lập và nhân phẩm là những thuộc tính của tính cách thổ dân. Nhưng, trong môn dân tộc học, có rất ít những điều khẳng định có giá trị tuyệt đối. Chúng ta hãy nêu ra hai ngoại lệ đáng chú ý: những người Natchez vùng Missipi và những thổ dân sống trên bờ biển xứ Colombie thuộc Anh.

Những người Natchez quả thực có một hệ thống đẳng cấp rất đáng chú ý. Đáng tiếc là chúng ta chỉ biết được hệ thống đó qua những ký sự của những du khách thế kỷ XVIII do Swanton tập hợp lại một cách thận trọng. Đám người bình dân, được gọi bằng cái từ không thích thú gì cho lắm: những kẻ Hôi thối; lớp quý tộc phân ra thành ba loại: những người Đáng kính, những nhà quý tộc và các mặt trời, thủ lĩnh được gọi là Mặt trời lớn

chiếm giữ vị trí tối cao. Vì thế xã hội được chuyển giao theo nguồn gốc mẫu hệ. Các danh hiệu quý tộc không phải không ảnh hưởng đến điều kiện của đám con cháu, nhưng vai trò quan trọng của nó suy giảm dần cùng với các thế hệ. Con cái của một Mặt trời lớn chỉ là những nhà quý tộc, đám con cháu của người đó chỉ là những người Đáng kính và đám chắt trở thành những người bình dân. Hệ thống này, trong mức độ nào đó, đã mềm dẻo hơn do những quan niệm dân chủ bởi lẽ một người Hói thối, nhờ vào lòng dũng cảm của mình có thể được tiếp nhận vào tầng lớp thấp nhất trong giới quý tộc và một người Đáng kính, cũng nhờ cách đó mà được chuyển lên đẳng cấp cao hơn.

Có lẽ yếu tố kỳ lạ nhất trong những tập tục của những người Natchez đó là điều luật sắp xếp của các cuộc hôn nhân. Trong lúc đây là nơi tồn tại những sự phân biệt tầng lớp cứng rắn nhất chúng ta hầu như lúc nào cũng thấy những quy tắc nội hôn, những người Natchez không những cho phép mà thậm chí còn khuyến khích cuộc hôn phối giữa những Mặt trời với những người bình dân, và điều luật này áp dụng cho cả hai giới. Khi một phụ nữ của Mặt trời cưới một Hói thối, sẽ xảy ra một sự vi phạm của các tập tục phụ hệ của bộ tộc, người chồng lúc đó giữ một vị trí của kẻ tội đồ, không được cùng ăn ở với vợ mình và trong trường hợp không chung thủy sẽ bị hành hình. Theo Swanton, hệ thống hoạt động như sau đây: những Mặt trời bao gồm con cái của những bà mẹ Mặt trời và những ông bố Hói thối, những nhà quý tộc là con cái của các bà mẹ quý tộc và những người Hói thối hoặc của những bà mẹ Hói thối và những Mặt trời, những người Đáng kính chứa đựng đám con cái của những bà mẹ Đáng kính với những người Hói thối, cũng như những bà mẹ Hói thối với những nhà quý tộc.

cuối cùng tầng lớp rộng lớn những người bình dân được cấu tạo bởi những cuộc hôn nhân giữa những người bình dân với nhau hoặc bởi những cuộc hôn phối giữa các bà mẹ Hôi thối với những người Đáng kính.

Những biểu hiện bên ngoài của hệ thống đẳng cấp này đáng ngạc nhiên hơn nữa đối với ai biết được ý thức dân chủ của những thổ dân vùng Bắc Mỹ. Quả thực, chúng ta không còn thấy ở đó dấu vết của cái nhân phẩm mà Mogan ca ngợi những người da đỏ. Những lễ nghi triều đình ở tộc người Natchez mà những niên giám viên người Pháp mô tả với chúng ta, gợi lại không khí bao quanh một hoàng đế phương Đông hơn là hoàn cảnh của một thủ lĩnh thổ dân. “Sự sùng bái của đám người man rợ này đối với đại thủ lĩnh của họ và gia đình của ông ta đi xa tới mức mỗi lần ông ta nói, dù là điều tốt hay xấu, họ đều cảm ơn ngài bằng những động tác quỳ gối và bằng những tiếng ừ ào biểu thị lòng tôn kính của họ”, Thái độ này có nguồn gốc tôn giáo bởi lẽ những Mặt trời được coi là những hậu duệ của thiên thể này, đức chúa trời tối thượng của họ, và được coi có khả năng ngăn ngừa những tai hoạ nhờ những lời khấn của họ. Mặt trời lớn vươn lên đứng trên tất cả các thành viên khác trong đẳng cấp của mình và được bảo vệ bởi những điều cấm kỵ đặc biệt. Riêng bà vợ ông ta được quyền cùng ăn với ông ta, và mỗi khi ông ta bỏ lại cho các em trai phần còn thừa của các bữa ăn, ông ta lấy chân đẩy đĩa đồ ăn về phía họ. Những người Hôi thối, đối với ông ta chỉ là cát bụi vì khi ông ta chết, đám đầy tớ phục vụ ông ta sẽ bị hiến sinh. Những thang bậc trung gian cũng có tầm quan trọng của chúng, phần lớn có một hội đồng các lão tướng giúp cho việc xoá bỏ quyền lực của quốc vương.

Nhờ những công trình của Boas, Swanton, Sapir, Barbean và những người khác, vốn hiểu biết của chúng ta về những hiện tượng thu lượm được trên vùng bờ biển tây bắc đủ cho chúng ta có một ý tưởng về hệ thống đẳng cấp này. Không còn may mắn nghi ngờ có thể có hoặc về sự tồn tại của nó, hoặc về cường độ những tình cảm gắn liền với nó. Chế độ nội hôn được tuân thủ chặt chẽ. Mới vài năm cách đây, Barbean còn có thể ghi nhận được tình thân nô lệ hèn hạ mà những cậu bé bình dân biểu thị trong một trường học của chính quyền đối với đám con cái rơi rớt của hoàng gia. Các bộ tộc phân thành ba tầng lớp: các nhà quý tộc, đám bình dân và những nô lệ. Chúng ta nói nhanh về những người cuối cùng này, đó là những người bị bắt sống, giống như ở tộc người Maori, họ không bị hành hạ nhưng có thể bị giết chết bất kỳ lúc nào, hoặc là nhân dịp một nghi lễ hiến sinh, hoặc là để tuân theo một ý thích bốc đồng của ông chủ họ. Vì vậy, vào dịp các lễ hội ở đó, mỗi một đại lãnh chúa tìm cách vượt trội hơn những người sánh vai với mình bằng sự kiêu ngạo coi thường các của cải vật chất, ông chủ cho giết một nô lệ cốt để nâng cao thêm nữa sự khoe khoang đức độ lượng của mình, và một nỗi nhục, kể cả khi nó có những nguyên nhân tự nhiên, chỉ có thể xoá sạch được bằng việc giết chết một nô lệ. Những người bình dân là những nhóm người tự do, ở điều kiện thấp kém hoặc có họ hàng xa với những nhà quý tộc, họ hình thành cái đuôi của các nhà quý tộc mà chẳng được hưởng bất kỳ đặc quyền nào.

Trong đám nô lệ và những người bình dân, không còn sự khác biệt nào nữa về ngôi thứ. Chuyện không diễn ra giống như vậy trong tầng lớp quý tộc mà các vấn đề ngôi thứ có tầm quan trọng ngang như ở đám cư dân vùng Polynésie. Vị thế xã hội tuy thuộc phần lớn vào những hình thái phi vật chất của tài

sản mà chúng ta đã mô tả trong một chương trước đây. Biểu hiện bên ngoài rõ rệt nhất đó là việc bố trí các ghế ngồi trong những cuộc biểu tình công cộng, mỗi người theo ngôi thứ của mình. Nhưng nhờ có tính đa dạng của những đặc quyền cho nên không một nhà quý tộc nào có thể hưởng một ưu thế tuyệt đối. Một người này sẽ được xếp chỗ ngồi tốt hơn những người khác trong một nghi lễ nào đó, nhưng sẽ không phải là người đầu tiên được mời tới một nghi lễ khác và cứ như vậy tiếp diễn. Tuy vậy, nói chung những đặc quyền đó móc xích với nhau và thường xuyên người ta cùng một lúc có nhiều đặc quyền.

Tính độc lập về lý thuyết của những đặc quyền khác nhau, theo Sapir, một phần là do cái ý thức rất mạnh cho rằng mỗi đặc quyền bắt nguồn từ một địa phương cụ thể, và kỷ niệm tồn giữ lâu dài trong đó sau khi địa điểm và đặc quyền đã tách rời nhau.

Như vậy, có thể có tình trạng một cá nhân đã được thừa kế những quyền lợi gắn liền với nhiều làng xã và trong trường hợp đó, người này có thể chia nhỏ gia sản, giao một phần cho anh con trai cả và phần kia cho một anh con thứ, anh con này sẽ đến sinh sống trong một cộng đồng đang bàn tới, dưới sự bảo trợ của bố đẻ. Hình thái kế thừa này lẽ tự nhiên chỉ diễn ra trong các bộ tộc theo phụ hệ, ở những tộc người phía nam vùng bờ biển, vốn theo mẫu hệ và áp dụng tục lệ quyền cậu, thì những đặc quyền được chuyển giao chính là cho con trai bà chị gái hoặc bà em gái.

Sapir nhấn rất mạnh đến thực tế là bất chấp tầm quan trọng của ngôi thứ, chính dòng họ và nhóm người là những vấn đề mà một cá nhân tính đến nhiều hơn. “Ở những thổ dân Nutka,

chẳng hạn, một cụ già anh con trai ca, đứa cháu đích tôn và cuối cùng đứa cháu, có thể là một đứa con gái, nhìn từ mọi góc độ, hợp thành một con người xã hội duy nhất. Trên danh nghĩa, ở tộc người Nutka, thang bậc cao nhất chính là thuộc về người trẻ tuổi nhất, bởi lẽ bao giờ cũng vậy chính là thế hệ sau cùng về mặt lý thuyết là thế hệ được hưởng sự coi trọng lớn nhất. Lẽ dĩ nhiên là trong thực tế, chính những thành viên cao tuổi nhất trong nhóm là những người có nhiều khoản tín dụng nhất và có thể nói là họ quản lý gia sản mà họ được thừa kế. Nhưng sẽ rất khó xác định được một trong trường hợp như vậy, những đặc quyền của bậc cụ có phạm vi đến đâu, và những đặc quyền của anh con trai, đứa cháu đích tôn hoặc đứa cháu gái bắt đầu từ đâu?”. Chúng ta gặp lại ở đây một hiện tượng mà chúng ta đã nghiên cứu dưới những trạng thái khác, trong những quy tắc về hôn nhân chẳng hạn, cái khuynh hướng của người nguyên thủy thường xoá nhòa con người cá thể, hoà vào trong cả nhóm người.

Người ta không thể phủ nhận là cái hệ thống tổ chức thành đẳng cấp của những thổ dân vùng tây bắc lại không gọi lại trên một số điểm tình hình ở vùng Polynésie. Quyền con trưởng của những người Nutka với tập tục của những người Maori, việc xử tử một nô lệ nhân dịp xây dựng một toà nhà xảy ra ở hai bộ tộc phò diễn một nét tương đồng khá đặc biệt, cuối cùng tính chất ngoại lệ của bất kỳ một hệ thống đẳng cấp nào ở châu Mỹ, cộng với sự khu trú của nét bất bình thường này trên vùng bờ biển Thái Bình Dương có thể khiến cho ta tin rằng nguồn gốc của nó ở châu Đại Dương. Tuy vậy những dấu hiệu này cũng không thể được coi là quyết định. Những người Natchez cung cấp cho chúng ta dẫn chứng về một bộ tộc mà nội tại của nó đã phát triển một hệ thống các đẳng cấp cha truyền con nối, khác

một cách cân bằng với tất cả những gì diễn ra xung quanh nó, vì vậy chúng ta rằng những cuộc phân chia như thế có thể xảy ra một cách tự phát.

Ngoài ra, các hệ thống của vùng Polynésie và xứ Colombie thuộc Anh có một số nét khác nhau: những thổ dân hoàn toàn không có niềm say mê đối với chế độ phả hệ và những cư dân Polynésie tuyệt nhiên không hề coi trọng những đặc quyền phi vật chất làm phân biệt các nhà quý tộc trên vùng bờ biển tây bắc. Vì vậy chúng ta có thể kết luận về một nước tiến triển độc lập của những đẳng cấp trên hai vùng đất đó.

KẾT LUẬN

Bản liệt kê những hiện tượng của châu Mỹ, châu Phi và châu Đại Dương bác bỏ một cách quả quyết cái ý kiến cho rằng các xã hội nguyên thủy đều thống nhất đối nghịch với nguyên lý của tôn ti trật tự. Không phải như điều Mogan tưởng tượng, trong các cộng đồng biết chế tác đồ sắt, có những gia súc hoặc biết làm thủy lợi và biết xây các công trình bằng đá mà chế độ nô lệ đã ra đời. Người ta thấy có ở chế độ này một giai đoạn nguyên thủy xa hơn được đại diện bởi những người vùng Polynésie thời kỳ đồ đá và những người Nutka phi nông nghiệp. Tình trạng cũng như vậy đối với việc phân chia xã hội thành những đẳng cấp và những ngôi thứ. Dù sao, ngay cả trong những cộng đồng dân chủ đích thực, ở đó các trẻ em sinh ra bình đẳng về mặt xã hội, những khác biệt về tâm lý chúng xa cách nhau, dẫn tới những biến đổi không thể tránh khỏi trong cách thức mà chúng được đánh giá một cách công khai. Đó chính là điều làm cho xã hội nguyên thủy trở thành một tập

hợp những cá nhân nhiều phần đúng hơn là một bầy đàn những người máy cùng một khuôn mẫu.

Còn một điểm nữa thu hút sự chú ý của chúng ta. Trong mức độ nào, những thực tế vừa nêu ra phù hợp với điều khẳng định về kinh tế của lịch sử mà chúng ta đã có dịp phác thảo ở phần trên. Phải thừa nhận là không có mối quan hệ nào cả khi một thủ lĩnh tộc Fsimshian giết một nô lệ để bảo toàn danh dự của cô con gái bị thương hay một người Kwakiutl trong cơn huyênh hoang đến cực điểm, dè nạt địch thủ của mình bằng cách phá huỷ một con tàu hoặc đập vỡ một tấm đồng có giá trị bằng một nghìn chiếc chần, những động cơ của các hành vi đó quả thực không có ý nghĩa về kinh tế, rất xa lạ với ý nghĩa đó. Cũng như vậy, những thổ dân vùng Đồng cỏ trong các trận chiến đấu của mình không hề nghĩ tới chuyện mở rộng đất đai hay khoản chiến lợi phẩm của người chiến thắng, nhưng chiến tranh đối với họ là một trò chơi mà họ yêu thích do có sự coi trọng của xã hội ở đó người nào đó chơi đúng quy tắc sẽ được ban thưởng.

Đúng thực là một trong những hình thái chủ yếu của chiến tranh là việc bắt trộm đàn ngựa. Nhưng tại sao một người Crow lại mạo hiểm mạng sống của mình để đi đánh tháo một con ngựa ngay giữa khu trại của kẻ địch trong khi anh ta có thể dễ dàng dắt theo cả một bầy ngựa đang gặm cỏ ở ngoại vi khu trại? Và tại sao người ta dành sự chú ý không phải là cho một chiến binh đã giết chết hoặc làm bị thương một tên địch mà lại là cho người nào đã chạm được vào người kẻ địch dù chỉ là chạm nhẹ? Cuối cùng tại sao những cư dân vùng Polynésie lại tí mẩn đến thế trong vấn đề ngòi thứ? Nếu như là để phân biệt quốc vương với các thuộc hạ, người ta có thể nêu ra một lý do

nào đó tiện dụng. Nhưng đây không phải là câu chuyện như thế. Giữa nhà quý tộc và người bình dân, không một chuyện đua tranh nào có thể được công nhận, đây chỉ là vấn đề địa vị cao thấp của các nhà quý tộc, và địa vị này không đòi hỏi những lợi lộc tạm thời mà tự bản thân nó đã có mục đích cuối cùng. Như vậy học thuyết về chủ nghĩa lợi ích tó ra không có khả năng cất nghĩa tâm tính của thổ dân. Người nguyên thủy không phải là một kẻ bủn xỉn cũng không phải là một người khôn ngoan, cũng chẳng là một con vật tham lam mà theo từ ngữ vui vẻ của Tarde, là một con người dương dương tự đắc.

Chương XIII

CHÍNH QUYỀN

So sánh với những cố gắng mà người ta đã bỏ ra để làm sáng tỏ những vấn đề của gia đình và tổ chức thị tộc, những công trình lý thuyết dành cho các thể chế chính trị của các bộ tộc nguyên thủy chỉ chiếm một số ít. Đó là vì, như chúng ta sẽ thấy ở phần sau, người ta đã tìm cách nhiều lần lặp lại để phủ nhận ngay cả sự tồn tại của những tổ chức chính trị đích thực trong các nền văn minh ở trình độ thấp. Người ta hiểu rằng đó là một điểm quan trọng mà chúng ta sẽ trở lại bàn tới sau. Dù sao, ngay lúc này, tốt hơn cả là soát xét lại những hiện tượng quan sát được mà không có một định kiến nào vừa tìm kiếm xem có những chính quyền nào tồn tại trên những vùng đất khác nhau và chúng duy trì những mối quan hệ nào với những yếu tố khác của đời sống bản địa mà chúng ta đã phác thảo trong những chương trước đây. Tôi tạm thời dùng từ “chính trị” chỉ là để cho thuận tiện hơn và nhằm để chỉ định tổ hợp các chức năng lập pháp, hành chính và tư pháp, nhưng việc dùng từ này tuyệt nhiên không xác định bất kỳ một lời giải có tính cực đoan nào của đề án mà chúng ta sẽ nghiên cứu sau khi đã liệt kê những thực tế cụ thể.

Ba quyền lực, như người ta có nhận xét, thường thường hoà trộn vào nhau. Ở châu Úc, hội đồng công bố các sắc lệnh chăm lo việc chấp hành các sắc lệnh đó và xét xử những tội

ác giết người và đó là những trường hợp của các chính quyền nguyên thủy hầu như ở khắp mọi nơi. Tuy vậy, cũng cần ghi nhận rằng quyền lập pháp hình như đặc biệt bị teo đi trong phần lớn các cộng đồng nguyên thủy khi người ta đặt quyền lực đó bên cạnh bước mở rộng của nó trong những nền văn minh phức tạp hơn. Điều luật của tập quán đáp ứng tất cả những đòi hỏi của các mối quan hệ xã hội bình thường và nhiệm vụ của cái gọi là chính quyền là yêu cầu có sự phục tùng đối với tục lệ truyền thống hơn là sáng tạo ra một pháp chế mới. Dưới quyền lực độc đoán của những quốc vương chuyên chế châu Phi và châu Đại Dương, nguyên lý này gánh chịu một vài ngoại lệ. Một quốc vương Zoulou bằng một chỉ dụ của vương triều bãi bỏ tập tục được sùng bái về việc cắt bao quy đầu và ở đảo Hawaii, những sắc lệnh của vua có thể cho phép các bầy tôi không phải tuân theo các điều luật đã ấn định. Tuy nhiên có thể chắc chắn là, ngay cả trong những trường hợp cực đoan ấy, các mối quan hệ xã hội được giải phần rất lớn là do những tục lệ lâu đời hơn là do những chiếu chỉ của các quốc vương chuyên chế đó.

Trong chương này, chúng ta khảo sát phần lớn về sự tồn tại và tính chất của chính quyền trung ương. Do những lý do thực tế, chúng ta tạm gác sang chương tiếp sau, vấn đề quản lý của pháp luật.

CHÂU ÚC

Nét nổi bật cả đời sống công cộng ở châu Úc là ưu thế của các cụ già. Có những cải biến của địa phương về vấn đề quyền lực của các bậc lão thành, nhưng hầu như mọi nơi phụ nữ đều

bị gạt bỏ một cách nghiêm khắc bởi các cuộc biểu tình chính trị và khắp nơi đám thanh niên trong các cuộc hội thao của bộ tộc giữ một vai trò không đáng kể hoặc thậm chí không có vai trò gì cả. Tuy nhiên người ta có thể nhận thấy những khác biệt đáng chú ý trong nội tại những giới hạn của chế độ lão quyền này.

Những người Dieri cung cấp cho chúng ta dẫn chứng về một trong những cải biến đó. Hội đồng của những người đàn ông đích thực, có nghĩa là những người đã trải qua những nghi lễ tập dượt vào đời, chính thức được phong tặng vị thế người trưởng thành, tạo lập tóm lại một tổ chức xã hội bí mật, bởi vì sẽ mạo hiểm tính mạng nếu tiết lộ những hành vi của cái nghị viện này. Nghị viện này thảo luận cùng với những việc khác, những trường hợp giết người bằng ma thuật và việc vi phạm những điều luật về loạn luân cũng như việc tổ chức các lễ hội. Chính hội đồng này cử ra một nhóm vũ trang đi giết một lão phù thủy phạm tội có những hoạt động giết người và trong những dịp hội hè, tiến hành việc phân phối lại các bà vợ không hôn ước.

Nhìn bề ngoài, người ta không biểu quyết. "Nếu như tất cả đều đồng ý về một biện pháp nào đó, hội đồng giải tán; trường hợp ngược lại hội đồng để vấn đề lại đến một dịp sau". Cho đến đây, chúng ta chỉ động chạm đến các bậc lão thành với tư cách là một khối chủ tịch các phiên họp điều khiển hội đồng và dẫn dắt cuộc thảo luận cho tới giữa thế kỷ vừa qua, chức trách này được hoàn thành bởi một ông Jalina-Piramurana nào đó, ông này đã thừa kế chức trách này từ bố đẻ. Người ta mô tả về ông ta như "một người có tài hùng biện đầy sức thuyết phục một chiến binh khôn ngoan và dũng cảm và một thầy thuốc

đầy tài năng". Ông ta được tất cả mọi người sùng bái vì nhận được từ những nhóm địa phương những quà tặng mà ông ta phân phát một cách hào phóng cho bạn bè của ông ta. Uy tín của ông ta lớn đến mức ông ta có thể ngăn ngừa một cuộc chiến tranh. Không có bất kỳ thành viên nào của hội đồng, kể cả những anh em ruột của ông ta cũng không dám phản đối các sắc lệnh ông ta ban bố. Nói ngắn gọn, ở đây chúng ta đứng trước một trường hợp quyền lực hết sức đặc biệt cho một nhân cách đặc sắc thực hiện. Jalina - Piramurana, vượt trội hơn bố đẻ và người kế vị ông ta chắc chắn không bằng được ông ta. Tuy vậy cũng nên ghi nhận là trên vùng đất này của châu Úc, người ta thường nhận thấy một xu thế hướng tới việc các thủ lĩnh lỗi lạc chiếm giữ quyền lực và chuyển giao các chức trách của họ theo kiểu cha truyền con nối.

Những điều kiện hoàn toàn khác hẳn trên vùng trung tâm, ở đó sinh sống các tộc người tí như những người Arunta và những người Warramaunga. Ở đây không có nhân cách nào có thể được coi như những thủ lĩnh bộ tộc và hơn nữa chẳng hề có điều gì gợi lại một đại hội của các bậc lão thành. Mỗi nhóm vật tổ địa phương có chủ tịch của mình, phẩm tước cha truyền con nối và chính là trong số các chủ tịch này, mà những chức năng phần lớn không phải là duy nhất có tính lễ nghi, mà người ta lựa chọn những thành viên của hội đồng cầm quyền. Đây là một phường hội khép kín, tạo lập bởi một số cụ già đặc biệt có ảnh hưởng. Số lượng của họ, không được ấn định, nói chung là năm người, người ta nêu lên những trường hợp ngoại lệ trong đó số lượng lên đến tám hoặc mười người. Hội đồng này tiến hành các phiên họp chẳng có một vẻ gì trang trọng và ở đó người ta không đọc những bài diễn văn thực thụ. Tất cả các thành viên hội đồng đều là những thủ lĩnh và nếu như một

thủ lĩnh nào khác thu hút sự chú ý của họ bởi năng lực hoặc tinh thần quan tâm đến việc chung của ông ta, họ sẽ ban thưởng cho ông ta một ngày nào đó bằng cách mời ông ta tới tham dự những cuộc hội thảo của họ. Toàn thể bộ tộc phục tùng một cách mù quáng các vị đầu lĩnh chính trị này vốn áp dụng một chế độ kiểm soát tuyệt đối với các công việc công cộng. Ngoài ra, những người ít tuổi hơn tuy rằng đã chín chắn không giữ bất kỳ một vai trò nào đó và cũng như phần còn lại của bộ tộc biểu thị lòng tôn kính tuyệt đỉnh đối với các cụ già cầm quyền.

Ở những thổ dân vùng phía nam đảo Queensland, hội đồng của khu trại không đập khuôn hoàn toàn như kiểu của những người Dieri cũng chẳng như kiểu của những người Arim-ta. Đây là một khối rộng lớn hơn là ở vùng trung tâm châu Úc bởi lẽ nó bao gồm tất cả các cụ già có chút ảnh hưởng nào đó, nhưng không một ai trong số đó vượt trội lên trên những người khác. Những nét chênh lệch về quyền lực được tạo lập tùy theo những nhân tố cá nhân, một nhân tố cá nhân đã trải qua tất cả các quá trình dẫn tới tư cách một bậc lão thành, đã nổi bật lên như một chiến binh hoặc do tiếp sau nhiều cuộc hôn nhân, bây giờ đứng đầu một gia đình lớn, cá nhân đó có khả năng được thực hành một quyền lực đặc biệt. Gần giống như ở những người Dieri, những vấn đề hoà bình và chiến tranh, việc tiếp đón những khách lạ, những chuyến đi khu trại, việc trừng phạt những kẻ loạn luân và những cố gắng hoà giải, tất cả những việc này thuộc thẩm quyền của các bậc lão thành, trong khi đó việc sát hại trẻ em hoặc việc chặt chân tay của một người vợ ngoại tình được coi là những việc riêng tư mà hội đồng không can dự.

VÙNG POLYNÉSIE VÀ VÙNG MICRONÉSIE

Tám quan trọng cực điểm gắn liền với những khác biệt về nguồn gốc ra đời, vốn là một nét hết sức nổi bật của những nền văn minh vùng Polynésie, không nhất thiết đòi hỏi nguồn gốc chính trị của đẳng cấp quý tộc. Đó là điều mà ví dụ của xứ Tân Tây Lan và của đảo Samoa chứng minh rất rõ ràng tuy rằng hình như trong trường hợp của đảo Samoa, chúng ta dừng tới một bước phát triển về sau, như ta sẽ thấy ở phần dưới. Thật không dễ dàng để định nghĩa một cách rõ ràng và ngắn gọn che đậy chính trị của những người Tân Tây Lan. Thật thế, không nơi nào trên vùng Tân Tây Lan lại có một vương quốc rộng lớn do một vị bá chủ nắm quyền. Nhưng khó mà xác định được những quyền lực lập hiến của những thủ lĩnh cao cấp, những người này vừa trị vì trên một lãnh địa nhỏ bé, vừa đứng đầu nhiều bộ tộc thường xuyên có chiến tranh với nhau. Một mặt chúng ta biết được rằng, tuy quyền còn tương đối có thể phong tặng chiếc áo tía vương quyền và chiếc mũ lễ của giám mục, nhưng chỉ riêng chiếc mũ lễ là của riêng gần bó hữu cơ với nguồn gốc ra đời. Tầng lớp quý tộc ruộng đất nhỏ, tạo thành bộ khung xương của quốc gia, có thể hạ bệ một hoàng tử kế vị, hoàng tử này do tính hèn nhát, tính bủn xỉn hoặc do không có năng lực đã đánh mất những mối thiện cảm của dân chúng, người ra cử ra thay thế hoàng tử, một đại diện xứng đáng của dòng họ, một ông cậu hay một anh em trai. Như vậy, theo nghĩa nào đó, hoàng tử chỉ là người thứ nhất trong số quý tộc. Mặt khác, nếu như hoàng tử không phạm phải những lỗi nặng, những quyền hạn của ngài về mặt tôn giáo làm cho ngài sống giữa một bầu không khí khiếp sợ và sùng bái bầu không khí này trên một mức độ rộng lớn góp phần nâng cao uy quyền

của hoàng tử trong số tất cả các giai đoạn tồn tại của ngài. Hoàng tử không chỉ hoạt động như một người cầu xin các thần thánh, làm lễ hiến dâng các chiến binh trước mỗi trận chiến đấu, ban phước lành cho các mùa thu hoạch và sắp xếp các nghi lễ mà cũng còn làm chức trách quan toà trong những vụ tranh chấp về đất đai điều hành những công việc trông nom và được quyền hưởng những sản phẩm đầu mùa, những con tầu bị đắm và những con cá voi bắt được trên bờ biển.

Sáng tác ra một điều cấm kị là một đặc quyền gắn bó bền chặt với quyền lực của nhà vua hoặc các quý tộc. Cái quyền lợi này, điển hình của vùng Polynésie, đạt tới đỉnh cao phát triển ở Tân Tây Lan. Không có thể bám theo cái khái niệm bản địa này trong tất cả các phân nhánh ngành nhện của nó, và lại ở đây chúng ta chỉ quan tâm đến trạng thái này khá đơn giản về nguyên lý nhưng những vận dụng vào thực tế vươn xa hơn so với mức độ mà người ta tưởng thoát ban đầu. Nhà quý tộc hay vị thủ lĩnh, tham dự vào thực chất thần thánh mà mình là hiện thân có thể thông báo tính chất thiêng liêng của mình với xung quanh đến mức một số đồ vật hay vị thủ lĩnh có thể chặn dòng chảy của một con sông và gây cho đám thuộc hạ những khó khăn lớn bằng việc quy định một khu rừng cấm. Lúc đó người ta dựng một chiếc cọc trên có buộc một đám lá cây hoặc túm giẻ rách hay nữa người ta chung ra một tấm biển tương tự. Việc vi phạm điều cấm không chỉ là một tội ác mà còn là một việc làm bất chính trong tôn giáo, khiến cho thần thánh nổi giận và ra tay làm cho kẻ bất kính phải ốm đau hoặc chết.

Ngay cả bên ngoài vùng Polynésie, những cư dân châu Đại Dương áp dụng tập tục cấm kỵ tuy rằng dưới một hình thái kém thuần nhất hơn. Phương thức được các tổ chức xã hội trí

tuệ vùng Mélanésie áp dụng để cứu vãn những tài sản riêng của họ thuộc vào hệ thống những hiện tượng này, tuy rằng trên các đảo Bank chính tổ chức bị hại là người ra tay trừng phạt đích đáng. Rivers chỉ cho chúng ta thấy rằng trên các đảo Salomon, những vi phạm tương tự được coi như nghiêm nhiên bị các thần linh trừng phạt, tín điều tạo thành mắt xích trung gian giữa những khái niệm về cấm kỵ ở vùng Melanésie và vùng Polynésie. Thật là thừa khi nhấn mạnh về sức mạnh ghê gớm mà đặc quyền về điều cấm trao cho người nào thực hiện nó mỗi khi người đó gắn bó với quyền lực của thủ lĩnh. Vì vậy, cũng ngạc nhiên thấy rằng, bất kể bước phát triển mà nó đạt tới ở Tân Ghinê, phẩm tước của thủ lĩnh đôi khi nhìn thấy bước giám sát uy quyền thế tục của nó.

Những thông tin của chúng ta sáng tỏ hơn đối với những gì liên quan đến các nét lớn của thể chế trên các đảo Samoa. Có một thủ lĩnh trên danh nghĩa cho tất cả nhóm, một lãnh chúa đã thu tóm năm tước hiệu hoàng gia của những quận tuyến cứ có đặc quyền. Nhưng mỗi quận đó, trên mức độ rộng lớn, là một đơn vị tự trị, những cuộc chiến tranh huỷ diệt liên miên và việc bảo vệ gắt gao những đường ranh giới địa phương là những dấu hiệu nổi bật của chế độ tự trị đó. Mỗi quận có một cơ quan điều hành, cơ quan này triệu tập hội đồng địa phương. Hội đồng này mở phiên họp chấp hành trên một bãi công cộng lúc đó sẽ bị cấm cửa đối với những ai không được phép vào, mọi vi phạm sẽ bị tử hình. Người đứng đầu toàn tỉnh, tầng lớp quý tộc nông thôn và những chủ sở hữu nhỏ được tham luận nhưng thông thường họ được một nhà quý tộc đại diện, làm chức năng của người phát ngôn. Quyền phát biểu trước hội đồng rất được ưa chuộng và vì vậy, tất cả những ai được phép nói đều đứng đây cùng một lúc và đấu tranh để được là người

phát biểu đầu tiên, như thế mất rất nhiều thời gian cho mãi đến khi vấn đề quyền ưu tiên được giải quyết. Diễn giả được phép phát biểu phải làm một thủ tục đầu tiên, thủ tục đó là nhắc lại tất cả những danh hiệu về vang của tất cả các quận trên đảo Samoa, một danh hiệu nào bỏ sót bị coi như một hành vi lãng nhục. Trong lúc người đó nói, những người cùng phái ủng hộ người đó, nhắc nhở để ông ta nhớ lại hoặc đưa ra cho ông ta một số đề tài để lựa chọn, nếu như tài hùng biện của người đó làm cho họ chán, họ có quyền bảo người đó ngồi xuống. Những nhóm khác không cắt ngang lời người đó cho đến khi nào ông ta chạm tới một vấn đề gai góc, lúc đó diễn giả của một phái khác có thể phát triển và lao vào cuộc tranh luận. Trong thời gian có bài diễn văn ít quan trọng, người ta đưa vào những món giải khát do các làng lân cận cung cấp và suốt cả ngày hôm đó, những thành viên không phát biểu trước cộng đồng, giành thời gian ngồi tết những cuộn sơ dừa. Khi người ta giải quyết những vấn đề liên quan đến nhiều tỉnh, ngôi làng chủ yếu của tỉnh có sáng kiến nêu vấn đề, cử những sứ giả tới để thông báo cho các quận khác về đề tài sắp đặt được thảo luận. Mỗi tỉnh có hội đồng riêng của mình, trong những dịp như vậy hội đồng đó trở thành cái mà người ta có thể gọi là nghị viện của tỉnh. Đôi khi những nhân vật của ngôi làng chủ yếu đi một vòng tới các khu vực khác, tranh thủ các thành viên nhằm có được sự ủng hộ của họ tại đại hội đồng do thiếu vắng hoàn toàn một chính quyền tập trung cho nên cũng chẳng hề có sự hợp tác và một quyền lực nào, ngoài những nhóm nhỏ bé, có thể áp dụng được những quyết định đã chọn.

Trong hội đồng các nhà quý tộc, chính những người phát ngôn chiếm ưu thế. Nhờ có uy tín của họ, họ có thể bổ nhiệm một người bình thường nào đó làm thủ lĩnh quận, sắp xếp

người này đứng trước người khác mà lẽ ra với tài năng, phẩm chất hoặc nguồn gốc ra đời của họ họ phải được chỉ định. Tuy những thủ lĩnh có tài năng đặc biệt lỗi lạc có uy quyền lớn nhưng họ không thể nào khuất phục được những diễn giả của mình khi những người này dựa vào những chủ gia đình khác. Do đó, những thủ lĩnh không có tên tuổi không chỉ các thuộc hạ bị trục xuất mà còn bị đánh đập và đôi khi thậm chí bị giết chết. Dòng dõi thần thánh của họ vốn làm cho họ trở thành người không ai được đụng tới cũng như những thủ lĩnh, linh mục của những người Maori, đúng là có hình thành một chương ngại đối với sự đối xử thô bạo đến như vậy, nhưng tài khéo léo của những cư dân đảo Samoa tỏ ra là đáp ứng được các tình huống. Bằng cách vậy nước dừa lên thân hình của thủ lĩnh, họ làm cho thân hình đó trở thành phạm tục, tước đoạt dứt khoát của thủ lĩnh cái danh hiệu mà xưa kia họ phong cho ông ta và có thể tùy thích xé xác ông ta thành nhiều mảnh nếu như họ thích làm như vậy.

Chế độ chính trị của những người Maori và dân cư dân đảo Samoa có thể so sánh với một nhà nước của những nam tước, giành ưu thế cho thủ lĩnh mà họ lựa chọn, và giữ lấy quyền quyết định cuối cùng trong những vấn đề cầm quyền. Như vậy, đây là một chế độ khác hẳn chế độ của đảo Hawai và những đảo Marshall ở đó phần lớn khối dân chúng không bao gồm những diễn chủ mà là những nô lệ quỳ gối hèn hạ trước tầng lớp quý tộc. Ở Hawai, thậm chí người ta phân biệt được một khuynh hướng nào đó hướng tới chế độ chuyên chế quân chủ, tuy rằng đẳng cấp quý tộc quả thật cũng không phải không có ảnh hưởng trong những quyết định quan trọng. Về vấn đề các quyền sở hữu, chúng ta đã từng khảo sát việc phân tầng xã hội của các đảo Marshall. Chúng ta đã thấy rằng tầng

lớp quý tộc ở đó tách biệt rõ rệt với tầng lớp trung gian và dân bình dân. Tầng lớp tư sản bao gồm những thuy thu lão luyện và những người có nghề khác mang những dịch vụ được coi trọng trong vùng này, tuy rằng ý kiến của họ không có một sức nặng nào, họ được hưởng sự kính trọng của các nhà quý tộc có những phong điển, tầng lớp quý tộc phân thành đẳng cấp cao và đẳng cấp thấp nhưng cả hai đẳng cấp sở hữu tuyệt đối những đất đai hương hoá của họ. Tuy thủ lĩnh thứ hai là chủ hầu của đại thủ lĩnh, sự phục tùng của ông ta là tự nguyện và trong những trường hợp bất đồng nghiêm trọng, ông ta khôi phục toàn bộ tính độc lập của mình.

So sánh với đẳng cấp quý tộc, những người bình dân là một khối những tiện dân, cây cối ruộng đất của các thủ lĩnh. Các thủ lĩnh không những được các thuộc hạ nuôi dưỡng mà còn có thể bắt vợ và con gái của họ phải phục dịch và xưa kia có quyền sinh sát đối với họ. Những mối quan hệ này, chắc chắn diễn ra từ nhiều đời nay, đã tạo ra trong đẳng cấp bị áp bức một tâm lý nô bộc đã tồn tại trước sức ép của nhu cầu. Mãi đến năm 1905, Cha Erdland còn quan sát thấy những người bình dân tự nguyện mạo hiểm tính mạng để cột chặt các bức tường của một túp lều của công chúa, bị cơn bão xô đẩy. Cũng trong năm đó, một lão đánh cá mà một tai biến đã đẩy vào cảnh bần cùng đã tới vay tiền của nhà truyền giáo này để có thể mang tới nộp vào những chiếc kết dây ấp của ông chủ mình khoản thuế hàng năm. Tuy rằng chính quyền thuộc địa chắc hẳn có bảo vệ ông già và cha Erdland bày cho ông cụ đến trình bày hoàn cảnh với ông chủ và xin được miễn trừ khoản thuế, cụ già đáng thương chỉ một mực nói rằng cụ chỉ xin mượn tiền và bù lại món tiền đó cụ hứa với chủ nợ là sẽ cung cấp cái an cho chủ nợ đến hết đời. Đối với một con người không phải để

đang làm quen được với những điều kiện xã hội mới. Tâm tính thổ dân này không khác gì lắm so với tâm tính của con người hào hoa phong nhã bị nghèo túng đi đã bảo lưu trong nền văn minh của chúng ta, một khái niệm lỗi thời về giai cấp thay vì vui vẻ chấp nhận số phận của mình cùng với đám bạn bè mới.

Những quan niệm xã hội và chính trị, với tất cả những biến dị địa phương, được thịnh hành ở vùng Polynésie và vùng Micronésie có một lịch sử rất phức tạp. Chỉ có những công trình của các chuyên gia mới có thể làm sáng tỏ lịch sử đó đến từng chi tiết. Những nét lớn của bước vận động của nó đã được Waitz và Gerland vạch lại một cách có giá trị. Những kết quả quan sát của các du khách lão thành và những huyền thoại của thổ dân về xã hội thời xưa chỉ ra rằng những thực tế thu lượm được vừa mới đây ở Hawaii đã tồn tại từ nhiều thế kỷ nay trên tất cả những vùng đất này. Kết luận này, nói cho cùng được suy ra một cách logic từ nguồn gốc thần thánh của tầng lớp quý tộc, lẽ tự nhiên nguồn gốc này đòi hỏi một chính quyền của quyền lực thần thánh. Nhìn từ góc độ này, niềm say mê của những người Maori và những cư dân đảo Samoa trong vấn đề biểu hiện và phá hệ là tàn dư của một giai đoạn tiền diễn trong đó những sự khác biệt ngôi thứ không phải là những vấn đề về lợi ích lý thuyết mà chúng kéo theo một quyền lực chính trị ít nhiều đáng kể. Quả thực là một tầm quan trọng chi tiết đến mức ấy, gắn liền với những sự khác biệt về đẳng cấp, một bước phát triển quá mức đến như vậy của cái học thuyết về cấm kỵ bắt buộc phải có một bước vận động lâu dài. Nhưng chưa có bất kỳ một cuộc điều tra sử học nào phát hiện với chúng ta điều gì đã có thể có trước cái khái niệm thần quyền và quý tộc của những triết gia và những chính khách vùng Polynésie. Chúng ta đành phải phỏng đoán rằng trạng thái tiền

diễn nằm trong nét thuần phác mà người ta quan sát thấy trên toàn bộ phần còn lại của châu Đại Dương.

VÙNG MÉLANÉSIE VÀ ĐẢO TÂN GHINÊ

Các khu vực của vùng Mélanésie đã phơi mình ra trước những ảnh hưởng của vùng Polynésie nhất là đảo Tân Calêdôni, một vài bộ phận của vùng Fidgi, cũng có khái niệm về những hoàng tử thần thánh, ngoài ra, vị thế của thủ lĩnh khiếm tốn hơn rất nhiều. Trong tộc người Bairing của bán đảo Gazelle, thậm chí không hề có thủ lĩnh, một chiến binh nổi bật lên bởi tinh thần quả cảm giành được danh hiệu “anh hùng” vì hình thành hạt nhân của nhóm người trong suốt cả thời gian mà giá trị của anh ta làm cho anh ta nổi tiếng. Trên các đảo Bank, nói cho đúng cũng không có thủ lĩnh, ai đó mà người ta có thể đành phải coi như thủ lĩnh, bắt buộc phải là thành viên của nấc thang câu lạc bộ nam giới. Việc tiếp cận với nấc thang này tùy thuộc vào sự giàu có, vì vậy chúng ta sẽ đứng trước một chính quyền tài phiệt. Nhưng quả thực là ở đó không có một cơ quan cầm quyền đích thực, rằng các thành viên của nấc thang cao cấp tuyệt nhiên không phải là những chúa tể mà chỉ là những cá nhân được cộng đồng đánh giá rất cao, và rằng, mặt khác những tổ chức xã hội trí tuệ khác nhau nắm giữ một quyền lực đáng kể.

Sự vật phức tạp thêm ở Buin trên các đảo Salomon. Ở đây các thủ lĩnh chia thành ba loại: những tiểu thủ lĩnh, những “thủ lĩnh 100” và những đại thủ lĩnh. Những người thứ nhất không phải gì hơn là những ông bố gia đình có ảnh hưởng. Ai đó khá

giàu có để có thể xây dựng một gian lán rộng bên trong đặt nhiều chiếc tròng gỗ và mơ hồi hè ở đó, trừ thành tiểu thủ lĩnh. Những "thủ lĩnh 100" nối chung liên minh với nhau, không nhất thiết phải đứng đầu một nhóm 100 người, con số này đôi khi hạ xuống sáu mươi, bao gồm cả những đầy tớ. Những đại thủ lĩnh được tuyển mộ trong một số gia đình có ảnh hưởng và luôn luôn liên minh với các "thủ lĩnh 100" và những tiểu thủ lĩnh của nhiều quận quyền lực thực tế, chính là dựa trên các khối liên minh này. Ba cấp bậc này chỉ có giá trị khi người được thừa kế đã xây dựng được một gian lán hội họp và đã tiếp các bạn láng giềng ở đó, việc những người láng giềng nhận lời mời có nghĩa là họ thừa nhận địa vị cao hơn của thủ lĩnh. Như vậy một yếu tố tài phiệt rõ rệt ở đây gắn liền với nguyên lý của thừa kế. Gian lán hội họp đồng thời dùng làm câu lạc bộ của nam giới, phòng họp của hội đồng nhà thờ để mở các lễ hội, thông thường phụ nữ bị cấm không được vào đó.

Những khối liên minh được xác nhận qua một lễ hội với những nghi lễ về tập dượt vào đời của các con trai. Ông bố của chàng trai đã tập dượt lúc đó hứa hẹn sẽ ủng hộ một thủ lĩnh nào đó hoặc khoe khoang những chiến tích trong quá khứ mà ông ta đã giành được khi phục vụ cho thủ lĩnh này nhận bảo trợ cho chàng tán bini. Tiếp theo đó là một cuộc trao đổi tặng phẩm. Ông ta có thể mở rộng khối liên minh của mình bằng việc gửi các quà tặng cho những thủ lĩnh khác. Tất cả những ai hình thành khối liên minh như vậy phải phục tùng sự ràng buộc của việc báo thù. Mỗi liên kết này hoàn toàn có tính cá nhân, nó không được quyền thừa kế bởi các thế hệ mới, thế hệ này lại phải tiến hành nghi lễ để có thể duy trì các mối quan hệ đó. Tuy rằng một đại thủ lĩnh, nhờ có số đông bạn liên

minh, có thể giữ một vai trò quan trọng trong chiến trận nhưng ông ta không có bất kỳ một uy quyền nào khác ngoài uy quyền có được do nhân cách của ông ta. Ông ta không can thiệp vào các chuyện riêng tư và không thể bắt buộc những người trong phe ông ta phải tuân theo một mệnh lệnh. Nếu một trong số họ tức giận rồi bỏ gian lán, thủ lĩnh tìm cách dàn hoà với anh ta bằng những tặng phẩm, bởi vì một chiến binh nổi nóng có thể rời bỏ quân và đi theo một thủ lĩnh khác, do đó làm suy yếu khu trại nguyên quán của mình. Ở Tân Ghinê vai trò thủ lĩnh cũng khiêm nhường như vậy. Trong tộc người Kai, chính thủ lĩnh là người có cánh đồng rộng nhất nhưng ngược lại, ông ta phải nuôi dưỡng những khách khứa ông ta và những người tăng thêm trong nhóm ông ta. Vì chính ông ta là người giàu nhất làng cho nên những người cùng một phe với ông ta trông chờ ông ta tỏ ra hào phóng về khoản thuốc lá và trâu cau, trông chờ ông ta giết lợn cho họ ăn và khoản đãi họ những thứ kẹo bánh khác. Ngoài quyền được có sự trợ giúp của họ, ông ta chỉ có chút ít uy quyền. Mỗi thành viên trong bộ tộc hành động theo ý mình và thủ lĩnh không có bất kỳ phương sách nào để ép buộc. Hoàn cảnh của những người Jabim có sự thoả thuận là những người lao động ngược lại được đối xử rộng rãi. Ở đây không có những hội nghị công cộng nhưng trong một số dịp quan trọng, một vài cá nhân xuất sắc mở một phiên họp và những cuộc thảo luận của họ diễn ra bằng giọng nói thì thầm. Việc tranh cãi những ý kiến đối nghịch không được biết tới và người ta không biểu quyết, đây là điều thường thấy ở những người nguyên thủy. Công thức mà người ta thường gặp lại và bằng công thức này người ta phục tùng ý muốn của những người khác là: "Anh ta nói vậy là đúng như vậy".

CHÂU PHI

Cái thể chế chính trị ở châu Phi đặc biệt đáng chú ý. Trong một chương trước đây, chúng ta đã có nhận xét về một số những nét khác biệt giữa tính chất các cuộc phân tầng xã hội ở châu Phi và vùng Polynésie. Trong lĩnh vực chính trị cũng vậy, những biến dạng đáng được ghi nhận tuy rằng trên cả hai lục địa người ta đều gặp những quốc vương chuyên chế. Một mặt, những thủ lĩnh da đen thường mở rộng sự thống trị của họ trên một vùng đất rộng lớn, đến mức nếu so sánh những đại thủ lĩnh của Tahiti hay của Hawaii chỉ còn hiện ra như những hoàng tử nhỏ địa phương. Nét khác biệt này không thể cắt nghĩa bằng những lý do địa lý, bởi vì những người vùng Polynésie là những thủy thủ đáng ca ngợi và lẽ ra họ có thể dễ dàng thiết lập một kiểu đế chế trên biển. Tuy vậy sức mạnh những khuynh hướng li tâm đã ngăn cản họ đạt tới điều đó. Đây là điều người ta có thể hiểu được nhất là ở Tân Tây Lan, ở đó không có bất kỳ một rào chắn địa lý nào ngăn cản việc một quốc vương hùng mạnh tập hợp dưới vương trượng của mình một tá các bộ tộc.

Điểm thứ hai, dòng chảy các sự kiện chính trị có vẻ mang tính biến dạng và thất thường ở châu Phi nhiều hơn là ở châu Đại Dương. Ở vùng Polynésie, nếu người ta thừa nhận lý thuyết của Waitz và của Gerland, thì nói chung đã có xu thế về vấn đề một khối rộng lớn các diễn chủ ngày càng nắm giữ quyền lực chính trị. Trong những người da đen, một mối thiện cảm cố hữu đối với chế độ quân chủ, dù sao bị hạn chế bởi ảnh hưởng của các bậc lão thành và các quan chức khác, luôn luôn cung cấp cho những nhân cách mạnh mẽ khả năng trở thành những bạo chúa tuyệt đối nhưng toà lâu đài mà những người

này tạo dựng lên nhờ vào những nỗ lực của riêng họ đồ sộ hoàn toàn khi nó được chuyển qua những thủ lĩnh có tính cách kém mạnh mẽ hơn hoặc biến chất thành một chế độ chuyên chế giả tạo, quyền lực thực sự do những quan chức điều hành.

Những người Thonga và những người Zoulou giới thiệu với chúng ta hai dẫn chứng điển hình về lịch sử chính trị của châu Phi, vì vậy chúng ta dành cho họ vị trí danh dự trong cuộc mô tả của chúng ta.

Dải đất của những người Thonga chia thành một số khá lớn những vương quốc nhỏ, độc lập với nhau về chính trị, tuy rằng thống nhất với nhau một cộng đồng ngôn ngữ và tập tục. Trong mỗi một vương quốc nhỏ bé này trị vì một vương quốc cha truyền con nối, anh con trai cả của bà hoàng hậu, bà này không nhất thiết là bà vợ đầu của quốc vương đã qua đời, mà là bà vợ đầu tiên mà ông ta lấy sau sự biến ông ta lên nắm quyền. Phẩm tước của nhà vua được bao trùm trong bầu không khí thần thánh. Chỉ riêng nhà vua được quyền dự lễ chào mừng vinh dự "Bayete tên tục nhà vua cấm nhắc tới, trừ phi là trong các lễ thờ nguyên, trong nghi lễ cúng cơm mới", nhà vua có phần của mình ngay sau khi dâng cúng các thần thánh, và nhất là nhà vua có một sức hấp dẫn mạnh mẽ làm cho xứ sở của nhà vua trở thành vô địch một cách thần bí. Nhà vua thu thuế băng sản vật, nhận được từ mỗi trại có rào kín một thúng đồ ăn vào mùa thu hoạch cũng như một phần chim chóc thu được trong khi săn bắn. Các bầy tôi phải lao động trên các cánh đồng của nhà vua, quét dọn quảng trường công cộng, xây dựng và tu bổ các túp lều của nhà vua. Cuối cùng nhà vua chiếm hữu một phần lớn những khoản nộp phạt do chính nhà vua áp đặt, bởi vì các quyền lập pháp, hành pháp và tư pháp đều tập trung cả ở

nhà vua và lời phán xử của ngài là không phải bàn cãi.

Tuy rằng nhà vua như vậy được hưởng những đặc quyền lớn có một uy quyền đáng kể, nhưng ông ta không được đánh giá là một quốc vương chuyên chế tuyệt đối. Nếu ông ta đi ngược lại những khái niệm thông dụng về quyền sở hữu, ông ta sẽ bị dân chúng phê phán nghiêm khắc và thậm chí có thể bị hạ bệ. Hai là, nhà vua chia sẻ quyền lực với một số thành viên trong gia đình mình. Thật vậy, họ hàng của nhà vua, các con trai hoặc anh em trai, đứng đầu một số tỉnh khác nhau của quốc gia. Trong dịp có sự biến nhà vua lên ngôi, có tình huống là họ hàng của vị tân vương từ chối thừa nhận ngôi vua của ngài và người ta đã nhiều lần chứng kiến sự tạo lập những quốc vương độc lập. Cuối cùng nhà vua có xung quanh mình một nhóm cố vấn bao gồm phần lớn những nam giới trưởng thành trong chính gia đình nhà vua, họ có thể giành được ảnh hưởng đối với nhà vua và thậm chí đi tới chỗ áp đặt những quyết định của họ cho nhà vua. Hội đồng này có thể quyết định trong khá nhiều vấn đề, bởi vì nhà vua, chủ trì cuộc họp thường không hề tham dự phần tranh luận và bằng lòng với việc gặt đầu phê chuẩn.

Những cuộc tranh chấp trong gia đình bắt nguồn không những từ cái hệ thống các tỉnh nữa. Tự trị mà còn từ những điều luật về kế thừa vốn tìm cách hoà giải hai nguyên tắc khác nhau: quyền con trưởng và quyền thừa kế của những anh em trai. Hoàng thái tử về lý thuyết là con trai cả của hoàng hậu, nhưng anh ta chỉ có thể lên ngôi sau các cuộc nhiếp chính kế tiếp của tất cả các em trai nhà vua, bố đẻ của anh ta. Những người này, tóm lại cũng là những quốc vương, họ tỏ ra ít muốn trao vương quyền cho đứa con của người anh cả mà tìm cách

trao nó cho con trai của chính mình. Chính vì vậy mà này sinh những mối hân thù dữ dội trong gia đình và một số nào đó biểu lộ ý muốn gạt bỏ các đối thủ của mình cùng với họ hàng chẳng chút ngần ngại như những người Borgia. Trạng thái sự vật này có thể dẫn tới kết quả là một phần quyền lực chuyển qua tay đám bình dân, các đối thủ quả thực cần tới sự trợ giúp của các chiến binh để đạt tới những mục đích của họ.

So sánh với các quốc vương châu Phi, những nhà vua của người Thonga phô bày ít phần tráng lệ. Họ không khác gì các thuộc hạ về cách ăn mặc, đôi khi các bãi rào của họ không lớn hơn bãi rào của những người khác và có tình huống họ chăm lo một công việc cũng đơn giản như việc xua đuổi đàn chim sẻ, làm cho chúng sợ hãi bay khỏi một khu trồng trọt. Dù sao, mỗi quốc vương được vây quanh bởi một triều đình gồm những phẩm tước những vị này bắt buộc phải tuân theo cả một tổ hợp những tục điển hình của châu Phi.

Chúng ta đã từng nói đến các cố vấn. Bên cạnh nội các bao gồm những họ hàng của nhà vua, có những thủ lĩnh quân sự, rồi đến khối ngoại giao mà mỗi thành viên có bán kính hoạt động là một trong những vương quốc láng giềng, và cuối cùng là những quan chức hạng hai của quận này. Một nhóm triều thần khác bao gồm những bạn bè riêng và các chiến hữu, những bạn hội hè và bạn đi săn của nhà vua, những người này thông thường sinh sống trong một câu lạc bộ những người độc thân gần toà nhà hoàng gia. Trong lúc những người khách quý này không có những chức năng riêng biệt, quan tuyên cáo, ông ta lại gánh vác một nhiệm vụ đặc biệt. Nghĩa vụ của ông ta là mỗi buổi sáng đến trước cửa ra vào của nhà vua và khoe khoang những công trạng của các bậc tổ tiên của nhà vua rồi

chỉ trích mạnh mẽ ông chủ đương thời. Hình như tài hùng biện là phẩm chất duy nhất cần thiết cho chức vụ này, người ta sẽ hiểu được đây là kiểu hùng biện nào, dựa theo một vài câu nói chọn ra từ những câu nói điển hình nhất trong một bài diễn văn dài do một quan tuyên cáo nổi tiếng đọc.

“Muhlaba Shiluvane (bố đẻ của nhà vua), người giống như một con tê giác đã giữ chặt một người đàn ông, cắn xé người đó từng phần một, húc ngã người đó và xé đôi người đó ra. Người như một con cá sấu sống dưới nước, cá sấu đớp mọi người, người như móng vuốt của cá sấu, cá sấu giữ chặt một người bằng đôi chân và đôi tay và kéo người đó xuống bùn sâu để ăn thịt vào lúc mặt trời lặn, cá sấu chặn đứng cửa ra vào để ngăn cản những con cá sấu khác đến chiếm mất mồi của mình.

“Còn anh, tại sao anh cảm quyền mềm yếu đến như vậy? hãy nhìn những người khác đang trợn mắt đáng sợ kia kìa. Anh là một thằng hèn... Hãy can đảm hành động và tự bảo vệ mình”.

Cũng hết sức đáng chú ý là “người chỉ trích công khai” hay là quan hệ của triều đình, nhân vật này ném vào mặt bất cứ ai, kể cả nhà vua, những lời nhiếc mắng thậm tệ nhất. Anh ta có thể buộc tội nhẹ nhàng các đồng bào của mình phạm tội loạn luân và cướp lấy thức ăn từ trong tay người khác thậm chí của nhà vua.

Nghi lễ triều đình lộ ra rõ rệt nhất phần lớn trong dịp có một khách lạ đến thăm. Vị khách này ngồi bên ngoài quảng trường trung tâm của thủ đô và tuyên bố với một người đi qua là mình gặp nhà vua. Ngay lập tức, nhà ngoại giao chịu trách nhiệm về các mối quan hệ với vương quốc của vị khách tới

chào ông ta và báo cho vua biết ông ta tới, nhà vua bèn lo sắp đặt để tiếp đón ông ta. Nếu để tài dẫn vị khách quan trọng, vị khách trình bày đề tài đó với nhà ngoại giao chịu trách nhiệm về loại công việc đối ngoại mà vấn đề nêu ra. Quan chức này nhắc lại bài nói của vị khách từng câu một, với một trong những cố vấn của nhà vua, vị cố vấn một lần nữa nói lại với ông chủ của mình, tựa như nhà vua chưa từng được nghe bài nói đó. Giống như Junod đã có nhận xét điều đó, phương thức tiến hành như vậy tỏ ra hợp lý ở những người không biết tới những bản báo cáo viết tay.

Những người Zoulou là một tộc người hết sức gần gũi với tộc người Thonga sống ở phía nam bộ tộc này. Dựa theo tổ hợp to lớn các chất liệu dân tộc học, hình như cách đây khoảng một trăm rưỡi năm, đời sống của họ đã gần giống với cuộc sống của những người Bantou khác ở xa hơn về phía bắc. Đầu thế kỷ XIX họ bị một quốc vương láng giềng, Dingiswayo, cai trị, quốc vương này đã tổ chức một quân đội thường trực nhờ có đạo quân này ông ta không chỉ khuất phục một số bộ tộc bản địa mà còn trở thành một quốc vương chuyên chế mà quyền lực vượt xa quyền lực của các bậc tiền bối. Tuy vậy ông ta đã bị một thủ lĩnh người Zoulou Chaka, đánh bại. Thảm nhảm nguyên tắc quân sự của Dingiswayo, Chaka đã phát triển chúng, tổ chức ra một chế độ quân phiệt hùng hậu như những cuộc viễn chinh chinh phục, được tặng danh hiệu là "Napoléon của Nam Phi". Những rối loạn mà triều đại của ông ta gây ra, ở phía bắc mở rộng tới tận hồ Tanganyika. Chaka đưa ra hai sáng kiến chủ yếu: trước tiên, ông ta thay thế chiếc thương có cán sậy cho đến lúc đó thường dùng bằng một ngọn giáo có tấm lao ngắn và những kết quả của chiến công kích mà ông ta mở đầu là không sao chống đỡ nổi. Điểm thứ hai, ông ta tổ chức

các bộ tộc thua trận theo một cung cách để tích lũy thêm các lực lượng của mình. đặc biệt, khi bộ tộc bị khuất phục không trực tiếp sống ngay bên cạnh, ngoại trừ những người đến tuổi cập kê, còn tất cả đều bị giết chết, nhưng những người sống sót được đối xử như những thuộc hạ của chính ông ta, đám con gái vào hậu cung của ông ta, đám con trai thì vào quân đội.

Bằng cách này, Chaka đạt được việc có một quân đội thường trực từ mười hai đến mười lăm nghìn chiến binh. Mỗi trung đoàn, gồm từ sáu trăm đến một nghìn người, chiếm lĩnh một bãi rào riêng biệt. Đám con trai tự nguyện làm chiến binh và mỗi năm lại phải xây dựng những khu rào mới. Đám tân binh được phân biệt bằng những chiếc khiên màu đen, những chiếc khiên của các chiến binh kỳ cựu màu trắng. Ngay sau khi các chiến binh trẻ tuổi nổi bật lên trong chiến đấu, người ta cạo trọc đầu theo lệnh của nhà vua và họ được mang danh hiệu chính thức "những người đàn ông". Nhưng họ vẫn chưa được quyền lấy vợ và ở riêng. Các binh sỹ tuân thủ chế độ độc thân ít nhất là trong phạm vi liên quan đến cuộc hôn nhân chính thức. Nhưng chẳng có gì ngăn cản họ có những mối tình tị tỵ thâm vụng với phụ nữ của các bãi rào láng giềng. Muốn cưới vợ, phải được sự miễn trừ đặc biệt của nhà vua, việc miễn trừ này được chấp thuận cho từng cá nhân hay cho cả một trung đoàn để ban thưởng về những công vụ đặc biệt hoặc khi tuổi tác đã làm giảm nhiệt tình của các chiến binh. Những người có vợ, về mặt xã hội được coi là thấp kém và hợp thành những đơn vị dự bị của quân đội hoàng gia. Các binh sỹ được nuôi dưỡng bằng ngân quỹ nhà vua: để cung cấp cho một trại lính duy nhất, hàng ngày người ta giết tới mười hai đầu gia súc. Sự đảm bảo về kinh tế, việc dự phần vào khoản chiến lợi phẩm và uy tín xã hội mà nghề nghiệp này được hưởng, đó là những điều

bù đắp cho những sự hà khắc của một hệ thống được nhào nặn bởi bàn tay thép. Đời sống của người lính Zoulou không dễ chịu, anh ta phải phục tùng những mệnh lệnh ngông cuồng nhất và chịu đựng đau đớn không mấy may kêu ca. Người ta xử tử những kẻ nào rút lui trước kẻ địch với tư cách một chủ nghĩa khủng bố có hệ thống, các sĩ quan sau mỗi trận chiến đấu thậm chí phải chủ định những “kẻ hèn nhất” để dẫn đi xử tử dù cho có người hèn nhất hay không.

Có trong tay một sức mạnh như vậy, Chaka cầm quyền với một chế độ chuyên chế mà đặt cạnh nó, chế độ của Dingiswayo không còn đáng kể nữa. Những thuộc hạ của ông ta xét về mọi khía cạnh là những nô lệ mà ông ta có thể giết chết chỉ bằng một cái gạt đầu. Họ không được phép lao động cho một người khác và đích thân ông ta giành lấy độc quyền buôn bán với những người da trắng. Chaka có hai cố vấn là hai vị thượng thư trông nom bãi rào của ông ta và khoảng hai chục cố vấn cấp hai nhưng hình như khi đạt tới đỉnh điểm sức mạnh của mình, quốc vương không hề quan tâm đến ý kiến phản đối của họ. Tuy thế, loại hình này của chế độ chuyên chế, như kiểu mà Chaka đã thiết lập, tự nó đã mang trong mình mầm mống của sự phân rã. Để có thể thành công, cần thiết có một cá tính mạnh mẽ và thậm chí tàn bạo. Hình thái này của chính quyền vẫn thần bí không mang một yếu tố vững chắc nào và thậm chí nó đã biến đổi tùy theo đó là một Pierre đại đế hay một Nilolas những người đã nắm quyền lực ở Nga, thậm chí nó đã thay đổi hoàn toàn khi Dingaan kế vị Chaka. Dưới bàn tay một quốc vương yếu hơn, sức mạnh hoàng gia sụp đổ. Trong khi Chaka thì thống trị quân đội của ông ta, về sau lại chính các chiến binh điều khiển Dingaan và ông này duy trì hình bóng đúng hơn là thực thể của quyền lực

quốc vương.

Lịch sử chính quyền của người Zoulou trong một thời kỳ ngắn gần một thế kỷ cung cấp cho chúng ta hình ảnh thu gọn điển hình của những hiện tượng ở châu Phi. Trên dải đất hạn chế của một quốc gia nhỏ bé, nói chung được điều hành không phải không có những chướng ngại và va chạm, bởi một quốc vương dễ dãi, xuất hiện một thủ lĩnh hống hách tổ chức ra quân đội, khủng bố và khuất phục các cư dân lân cận và trở thành một nhà chuyên chế tuyệt đối. Nhưng vương quốc mà nghị lực của ông ta lập ra, sau khi ông ta chết đi đã suy thoái và phân rã thành những đơn vị nhỏ lại do những quốc vương theo dòng phụ hệ cầm quyền.

Nếu chúng ta so sánh chế độ chính trị của những người Ewé với chế độ của các bộ tộc họ hàng với xứ Dahomey, chúng ta thấy rằng dòng chảy các sự kiện đã diễn ra ở những người da đen vùng Soudan cùng một nhịp điệu như ở những người Bantou phía đông nam.

Các thủ lĩnh của những người Ho - Ewé còn ở cách xa mọi chế độ chuyên chế hơn là những nhà vua người Thonga. Tuy rằng quyền thừa kế cũng có vai trò trong các vấn đề kế vị, nhà vua chọn lựa trong một số nào đó các ứng cử viên có khả năng. Người có tham vọng lên ngôi tìm cách tranh thủ các cử tri có ảnh hưởng bằng những quà tặng, nhưng những quà biếu này không phải là toàn năng, trong một phạm vi rộng lớn người ta tính đến tính cách của ứng cử viên. Các thủ lĩnh tiến cử một ông vua do họ lựa chọn và đám bình dân chấp thuận vương hiệu của ông ta. Rồi lễ tấn phong diễn ra với sự có mặt các thủ lĩnh và một nhóm hạn chế những đại diện của dân chúng, nói chung dân chúng không bao giờ được nhìn thấy ngài vàng

cũng như những biểu hiện khác của hoàng gia. Nhà vua có thể bị những người đã tiên cư mình hạ bệ, nhưng biện pháp này là ngoại lệ, người ta chỉ cầu cứu biện pháp đó khi nào mà nhà vua đã gây ra một tổn thất nghiêm trọng đối với sự phồn vinh của bộ tộc. Nhà vua nhã nhặn và đối xử niềm nở với các bầy tôi, khi nhà vua cùng một câu dễ thương để giảm nhẹ mức gay gắt của quyết án, trong đời sống riêng, nhà vua tỏ ra là một người thợt dợt và một người trợt trợt khéo léo.

Hạt nhân của chính quyền bao gồm nhà vua và hai thủ lĩnh địa phương, có sự phụ tá của một diễn giả và các phó tướng của ông ta, cộng với một nhóm các cố vấn tuyển mộ trong các thủ lĩnh của những gia đình đồng người nhất. Đối mặt với cái khối ít hay nhiều mang tính quý tộc này là đại bộ phận của cộng đồng với ông chủ tịch và người phát ngôn của chủ tịch. Vị chủ tịch này là thủ lĩnh của quân đội, ông ta giữ vai trò trung gian giữa dân chúng và các thủ lĩnh. Dân chúng có quyền phản đối các sắc lệnh của chính quyền và những ý kiến phản bác của họ được ông chủ tịch chuyển tới hội đồng mà các thành viên xem xét một cách hợp thức những nguyện vọng của các thuộc hạ. Trong những giờ phút khủng hoảng, nhà vua triệu tập dân chúng tới mở đại hội.

Tuy rằng như vậy quốc vương thực hiện một quyền lực rất hạn chế, ông ta ít nhất cũng được sở hữu những biểu hiện bề ngoài của vương triều. Chúng ta đã nhắc tới ngai vàng, mà con mắt thông thường không được nhìn thấy. Quan trọng hơn là thể chế những người hầu riêng mà con số đôi khi lên tới hai mươi bốn. Một vài người là những nhân viên lễ tân có nhiệm vụ triệu tập dân chúng một số khác khiêng nhà vua trên một chiếc kiệu đặc biệt cầu tạo bằng những tấm da. Khi những người này

làm phận sự, họ được đặc quyền quát roi vào tất cả những ai mà họ gặp cũng như giết chết hoặc ăn thịt những con dê hoặc những con cừu rơi vào tay họ. Họ không nhận được tiền công cố định nhưng họ được sở hữu theo kiểu tiền thù lao một phần lớn các khoản thu nhập của toà án. Nếu người ta áp đặt những món tiền phạt lớn, họ là những người đầu tiên được lợi và trạng thái đó của các sự vật không tránh khỏi dẫn đến những việc lợi dụng.

Những điều luật mà người ta tôn trọng hơn cả và việc vi phạm những điều luật đó bị trừng phạt nghiêm khắc nhất, không phải là những sắc lệnh riêng của hội đồng nhà vua, mà là những quy tắc của điều luật tập quán đã hình thành từ những thời kỳ xa xưa, ví như những điều luật cấm giết và ăn trộm. Nói chung, hội đồng lập pháp chỉ có mỗi việc là công bố những đạo dụ có tầm quan trọng thứ yếu. Những sắc lệnh này trước hết được thảo luận trong hội đồng các thủ lĩnh rồi chuyển xuống các hội đồng của các làng, các thành viên của những hội đồng làng sôi lên vấn đề giữa họ với nhau trước khi thảo luận nó với các thủ lĩnh. Chỉ khi nào cả hai hội đồng đã đi tới nhất trí thì những điều luật mới được phê chuẩn và công bố với dân chúng.

Những người Ewé trên bờ biển khác với các đồng loại của họ, những người Ho-Ewé ở điểm tại chỗ họ dân chúng không có tiếng nói trong chính quyền, những bằng cách hạn chế quyền lực hoàng gia bởi một hội đồng các thủ lĩnh, họ cũng học theo gần giống như hình mẫu của những người Ho. Trái lại, người ta thấy những điều kiện hoàn toàn khác hẳn nhau trong đám dân chúng của xứ Dahomey mà ngôn ngữ và nền văn hoá ấy lại gần gũi với ngôn ngữ và nền văn hoá của những

người Ewé. Ở đây, quốc vương hiện ra trước chúng ta như một nhà vua gần như tuyệt đối. Về lý thuyết, nhà vua là chủ sở hữu duy nhất đất đai và tất cả mọi của cải khác và chỉ nhân nhượng trong thực tế việc những người khác cùng chia phần sở hữu với ông ta. Những chức cao cấp nhất dưới con mắt ông ta không phải cái gì hơn là những nô lệ, bắt buộc phải bò lè một cách hèn hạ trước mặt ông ta. Lẽ dĩ nhiên không có chế độ quân chủ cha truyền con nối. Nhà vua chỉ định những thủ lĩnh đứng đầu các tỉnh và những quan thượng thư của quốc gia và trong số những người này, một người duy nhất kiêm nhiệm vụ giám đốc cảnh sát và quan chấp chính là không bị chém đầu theo ý thích của ông chủ. Quyền sinh sát tuyệt đối là biểu hiện rõ rệt của vương quyền. Những thu lĩnh của các tỉnh chỉ có thể bỏ tù và bắt nộp phạt, nhưng lẽ dĩ nhiên họ có thể hạ thủ các thuộc hạ bằng những phương sách gián tiếp, bằng cách bỏ cho họ chết đói trong các hầm giam cầm cố chẳng hạn.

Những đại quan chức có số lượng là bảy. Trước hết là quan Đại chấp chính và quan thượng thư bộ Lễ người tổ chức những hội hè công cộng đồng thời gánh vác nhiệm vụ thu thuế và làm trung gian giữa nhà vua và dân chúng. Chính hai nhân vật này chỉ định thái tử kế vị trong số những con trai của nhà vua, tuy quyền con trưởng được ưu tiên, nhưng họ có quyền vi phạm tập tục. Họ cũng xét xử các vụ giết người và nhất là góp ý kiến cố vấn cho nhà vua. Sau họ là quan toàn quyền của thành phố trên biển Ouidah, rồi đến quan Nội giám trông coi hoàng cung, một quan hoạn mà người ta giết chết khi nhà vua qua đời. Ở ngôi thứ năm và thứ sáu đến lượt tổng tư lệnh quân đội và người phó của ông ta, cả hai có nhà ở ngay gần cổng chính của thành phố Abomey, thủ đô. Cuối cùng quan tổng Quản trị các khu trồng trọt cung cấp lương thực thực phẩm cho hoàng gia và

ngoài ra làm trợ lý cho quan Đại chấp chính. Bảy quan chức cao cấp này được tất cả các thuộc hạ cúi chào với những biểu hiện tôn kính sâu sắc. Tương ứng với hệ thống tổ chức này là một chuỗi các phụ nữ, giữ những phẩm tước tương tự trong hoàng cung, nói cho cùng họ được xếp trước các quan chức nam giới nhờ có cái ảo tưởng hợp pháp cho rằng tất cả đám phụ nữ gần bó với triều đình là các bà vợ của nhà vua.

Bên dưới các phẩm tước của quốc gia tiếp theo là những người trông coi về luật, những đầy tớ của hoàng gia rồi đến các sĩ quan quân đội, các thủ lĩnh các tỉnh cũng như những phó quan của họ và cuối cùng là các thương nhân, tất cả những bầy tôi không đáng giá gì hơn mà chỉ là những nô lệ.

Những đại quan chức phô trương những biểu hiện về ngôi thứ của họ: một chiếc ghế gỗ, một chiếc lọng, một chiếc tàu và một chiếc túi đựng thuốc lá, cũng như một chiếc gậy bằng ngà. Sứ giả của nhà vua hoặc của một thủ lĩnh luôn luôn cố định cầm chiếc gậy biểu thị chức vụ của mình được dùng như giấy thông hành mà nhờ nó, vì sứ giả được tiếp đón cùng với sự tôn kính mà người ta biểu thị đối với người đã phái sứ giả tới. Mọi chuyện lãng mạn đối với vật biểu trưng này được coi như một hành động xúc phạm nghiêm trọng.

Ellis phác họa với chúng ta bằng những mẫu sắc rực rỡ đời sống ở Dahomey. Dân chúng bị bóc lột và đối xử tàn bạo bởi những nhà cầm quyền địa phương, các thủ lĩnh và các quan thượng thư biểu thị một thái độ nô bộc hèn hạ trước mặt quốc vương chuyên chế, một hệ thống mật vụ đe dọa tính mạng của từng người, đe dọa vĩnh các quốc vương đã chết người ta tổ chức những nghi lễ hiến sinh làm tiêu phí mạng sống của hàng năm nan nhân, được uy thác mang bản thông điệp của quốc

vương tới các tổ tiên của mình. Chắc chắn là ở Dahomey ngự trị một chế độ bạo chúa đến cực điểm, nhưng bản chất con người vốn dĩ không thể gánh chịu một chế độ chuyên chế toàn diện và nếu chúng ta nghiên cứu sít sao thực tế chúng ta sẽ phân biệt được là quốc vương của Dahomey không phải chỉ làm theo những ý muốn thất thường của mình.

Về mặt lý thuyết thì là sức mạnh tối thượng, nhưng trong thực tế nhà vua thường buộc phải hành động ít nhất có cân nhắc. Vì vậy vào đầu thế kỷ XIX, một quốc vương tầm mình trong máu và tự bản thân tổ chức những cuộc viễn chinh cướp bóc chống lại các bảy tòi của mình, cuối cùng đã làm nổ ra một cuộc chiến nổi dậy mang đến hậu quả việc quốc vương bị truất ngôi và bị giết chết. Và tuy rằng nhà vua có thể tổng giám các thủ lĩnh và các sĩ quan sẽ bị đem ra xét xử, nói chung ông ta thận trọng để không cùng một lúc thách thức các linh mục, các thủ lĩnh và công luận. Chắc hẳn, nhà vua thực hiện quyền lực theo phương cách độc đoán nhất, nhưng trong việc tịch thu tài sản và áp dụng hình phạt tử hình, ông ta ít phần hướng theo sức mạnh về lý thuyết mà ông ta phần nhiều hơn là hướng theo mối bận tâm phủ một lớp vỏ ngoài công lý lên những biện pháp áp bức. Trong trường hợp cụ thể như vậy, người nông dân hay vị thủ lĩnh không phải bị tước đoạt do một vương quyền triều tượng nào đó, mà là vì người đó đã không phục tùng một chỉ dụ độc đoán hoặc người đó bị buộc tội âm mưu chống lại ông chủ của mình. Về tất cả những điều này, chế độ chuyên chế ở Dahomey cũng chỉ khác rất ít với những chính quyền chuyên chế của các dân tộc văn minh hơn. Một cuộc nghiên cứu đối sánh các bộ tộc khác trong gia đình Ewé phát hiện với chúng ta bước phát triển về mặt chính trị trên vùng đất này là như thế nào. Trên cơ sở những hệ thống của

tất cả các tộc người này, chúng ta có được những nét khác biệt về ngôi thủ đã phát triển rất mạnh trong những người Bantou và những người da đen vùng Soudan. Trên đài đất của những người Ho, chúng hoàn toàn phù hợp với ảnh hưởng không chỉ của các quan chức mà còn của cả đại bộ phận dân chúng. Ở Dahomey, mặt khác việc tổ chức một quân đội thường trực tương đối đáng kể, do nhà vua nuôi dưỡng, mang tới cho nhà vua một ưu thế so với bộ phận còn lại của xã hội, một xu thế chỉ gặp trở ngại trong trường hợp có sự lợi dụng đáng phẫn nộ. Dù sao, phạm vi mở rộng chính xác của quyền lực nhà vua tất yếu tùy thuộc vào những phẩm chất cá nhân của nhà vua.

Chính những điều kiện có khác đi chút ít là nét đặc trưng của những tộc người da đen khác, chẳng hạn những người Bakuba ở vùng tây nam xứ Congo. Ở đây, các thể chế chính trị hình như có được tính mức độ bền vững nào đó. Quốc vương hiện thân của thần thánh, về lý thuyết là một quốc vương chuyên chế tuyệt đối, vây quanh quốc vương là một triều đình tráng lệ bao gồm những phẩm tước, đàn ông và đàn bà với số lượng rộng lớn. Trong những cuộc biểu tình công cộng người ta đối xử với nhà vua với một niềm tôn kính cao độ, ngay cả bản thân các kẻ thù của triều đình cũng không tán thành người ta coi thường nhà vua. Điều đó cũng không ngăn cản sáu vị thượng thư của nhà vua thâu tóm hầu hết toàn bộ quyền lực và làm cho nhà vua hoàn toàn lệ thuộc vào những thủ tục tẻ nhạt của nghi lễ truyền thống của triều đình. Tuy rằng đối với một nhà vua có những phẩm chất khác thường không phải là tuyệt đối không có khả năng sử dụng những quyền lợi lý thuyết của mình, nhưng việc đó khó thực hiện ở tộc người Bakuba hơn là ở phần lớn các vùng khác của châu Phi. Các phẩm tước, do có những chức vụ ổn định, cư xử

với nhà vua với tinh thần độc lập cao và trong khi quốc vương có thể theo lý thuyết bãi bỏ một chức vụ, sự lựa chọn của nhà vua, thực chất được quyết định bởi sức ép của công luận. Đứng trước một sự phản đối kiên quyết, nhà vua không dám bỏ nhiệm những bấy tối ưu ái của mình và đôi khi bắt buộc phải dành một địa vị cao cho một cá nhân mà nhà vua trong thâm tâm ghét cay ghét đắng.

Ở Yorubaland cũng vậy, chúng ta không thấy có gì hơn là một hình bóng của vương quyền. Nhà vua mang vương hiệu từ nguồn gốc thần thánh của mình, được đối xử đủ mọi dấu hiệu của niềm tôn kính ngoài mặt, nhưng chỉ là một con rối nằm trong tay nội các của nhà vua. Bên ngoài kinh đô của nhà vua, ngự trị một chế độ tự trị địa phương đầy đủ nhất. Nhà vua dành hàng lòng với việc vương quyền của mình được thừa nhận trên danh nghĩa bởi vô số các thành phố, quốc gia. Hệ thống chính quyền của các cộng đồng này, mà một số có tới trăm nghìn nhân khẩu, rất đáng chú ý, bởi lẽ nó chứng minh với chúng ta một lần nữa rằng quả là cần thiết biết bao để không tách rời chúng với nhau những hình thái khác nhau của một nền văn hoá. Vùng tây Phi là vùng đất của những tổ chức bí mật và ở Yorubaland đó là một hiệp hội các cụ già, gọi là những Ogboni, nắm giữ quyền lực tối cao. Họ hình thành một đoàn cử tri bổ nhiệm một người có uy tín trong bộ tộc vào phẩm tước toàn quyền của thành phố, người này có xung quanh mình một đám hỗn độn quan chức đông đảo mà một số do người đó chỉ định, và số khác do dân chúng lựa chọn. Trong suốt thời gian gánh vác chức vụ, vị toàn quyền có sự trợ giúp của các thuộc hạ và có thể tích luỹ thêm ruộng đất bằng những cuộc hành quân trừng phạt chống lại những kẻ nổi loạn. Nhưng vị toàn quyền phụ thuộc hoàn toàn vào những Ogboni. Ngay lập tức

mỗi khi ông ta hành động trái ngược với lợi ích của cái hiệp hội đó, các cụ già tuyên bố, sau khi đã bốc thăm may rủi, rằng thần thánh phạt đối việc ông ta ở lại chức vụ và họ loại bỏ ông ta bằng cách bí mật cho ông ta uống một liều thuốc độc. Người ta nói rằng trung bình triều đại của một vị toàn quyền không vượt qua hai năm. Chính là nhờ vào các biện pháp có tính thần thánh của những Ogboni khủng bố toàn bộ dân chúng. Thường xảy ra tình huống là một người thành đạt vốn chỉ có ít phe cánh và mức giàu có của người đó kích thích lòng tham của các thành viên của hiệp hội này, bị buộc là phạm vào một tội ác nào đó và phải chịu một cuộc thử tội. Số phận lẽ tự nhiên là chống lại người đó, anh ta bị công nhận là có tội và bị giết chết một cách đơn giản, các Ogboni và vị toàn quyền chia nhau của cải của người đó.

Nếu chúng ta trừ một vài biến dạng địa phương hoặc lịch sử, chúng ta có thể khẳng định là những người da đen tỏ ra có một thiện cảm cố hữu đối với chính quyền quân chủ hoặc ít nhất là hình dáng của chính quyền đó. Chính quyền này chắc chắn rằng đại diện cho một di sản thừa kế lâu đời về văn hoá của những người Bantou và những người Soudan. Thực tế này không thể dùng làm chỗ dựa cho cái thuyết thần bí về địa lý mà mới đây người ta khuấy lên thịnh hành. Quả thực, có những tộc người có một tổ hợp những truyền thống rất khác với những truyền thống của những người da đen nói chung, tuy rằng họ sống giữa những bộ tộc da đen, có nghĩa là tại một vị trí địa lý đồng nhất. Đó chính là điều mà dẫn chứng về tộc người Massai đã chứng minh với chúng ta, dẫn chứng này cũng bổ ích về một khía cạnh khác. Thoạt đầu, người ta dễ bị hấp dẫn bởi giả định rằng thủ lĩnh một tộc người hiền chiến đến nhu vậy phải là một chiến binh nổi tiếng nào đó, nhưng gia

định này, dù cho hết sức logic lại con cách rất xa sự thực. Cái mà người ta có thể gọi là quyền lực trung ương được thực hiện bởi một thầy bói gia truyền thậm chí không được phép đi theo các cuộc viễn chinh quân sự mà lại phải chuẩn bị bài thuốc cho các chiến binh đảm bảo cho họ giành chiến thắng, thầy bói này cũng tiên đoán tương lai và theo thánh quyền chỉ định các thủ lĩnh của những quận khác nhau, nhưng tuy rằng ông ta được mọi người kính trọng do nguồn gốc thần thánh của ông ta ông ta còn thua xa một quốc vương chuyên chế da đen điển hình. Ông ta là vị thánh của quốc gia đúng hơn là thủ lĩnh, không có quyền sinh sát, hiếm khi giữ chức vụ quan toà và không bao giờ ở giữa quang cảnh huy hoàng của một triều đình. Lễ dĩ nhiên nhân cách rất mạnh mẽ, như nhân cách của Mbatian chết năm 1890 có thể thực hiện một uy quyền to lớn, nhưng ngay cả lúc đó chúng ta cũng còn cách rất xa những quốc vương chuyên chế ngoài mặt hoặc đích thực, khá là phổ biến trên những vùng đất khác của lục địa.

Để kết thúc việc mô tả những hiện tượng của châu Phi, chúng ta cảm thấy bắt buộc, vì lo lắng đến tính chính xác, phải sửa đổi bức tranh tổng thể này. Rất đúng là nếu so sánh với những dân tộc dốt nát khác, những người da đen châu Phi là những người duy nhất đã tạo lập không chỉ một lần duy nhất mà nhiều lần khác nhau những đại quốc gia quân chủ với những quốc vương chuyên chế. Nhưng bước phát triển những tình hình xã hội phức tạp như vậy đòi hỏi một lịch sử lâu dài. Thực tế, nhiều xã hội châu Phi còn duy trì cho đến tận bây giờ trạng thái dân chủ đơn giản của họ. Khởi sự từ trạng thái dân chủ này chế độ chuyên chế điển hình của châu Phi đã buộc phải bắt nguồn và phát triển. Vì vậy những người Lobi vùng Thượng Vonta mà Labouret đã mô tả với chúng ta, không phò

diễn bất kỳ một trong những yếu tố khá là nổi bật ở Dahomey, trên vùng Bénin cổ xưa hoặc ở tộc người Zoulou vào thời kỳ của Chaka. Họ chẳng có thủ lĩnh tối cao, cũng chẳng có những hội đồng thường trực, và tuy rằng ở đó đã có những vụ kiện theo pháp lý, nhưng không một quan chức nào chăm lo đến việc thi hành các quyết định cũ của toà án, người ta phục tùng phần lớn vì lo ngại những sức mạnh siêu nhiên. Chúng ta không đến nỗi quá lắm khi hình dung những nhóm người châu Phi lâu đời nhất nhìn tổng thể hình như đã rập theo khuôn mẫu của những người Lobi. Chắc chắn những xã hội nguyên thủy xa xưa nhất của lục địa này, những người Pygmée và Bochimán phải gần với cái xã hội bình quân này hơn rất nhiều.

VÙNG BẮC MỸ

Chúng ta đã thấy những thổ dân vùng Bắc Mỹ nói chung đều có những khuynh hướng dân chủ và như vậy họ tương phản mạnh mẽ với những người da đen châu Phi. Người ta tưởng rằng sẽ tìm thấy những ngoại lệ của quy tắc này trong những bộ tộc vốn có một hệ thống các đẳng cấp rõ rệt, nhưng không ở đâu khác ngoài tộc người Natchez mà chúng ta đứng trước một sự tập trung quyền lực có thể so sánh với sức mạnh của một quốc vương chuyên chế châu Phi. Thủ lĩnh của những người Natchez được phục tùng với một niềm tôn kính, hơn thế nữa với một thái độ hèn hạ. Những mong ước nhỏ nhất của ông ta được thực hiện một cách mù quáng, đến nỗi khi những người Pháp cần có những người chèo thuyền hay những thợ săn, họ chỉ việc trả tiền cho thủ lĩnh cốt để ông ta trưng dụng các dịch vụ của đám thuộc hạ của ông ta trong mức độ cần thiết, nhưng

thuộc hạ này không nhận được một khoản thù lao nào cho công việc họ làm. Thủ lĩnh có quyền lực tuyệt đối đối với họ, và khi ông ta qua đời, đám đông tố kẻ cả những người khác cũng coi như được vinh dự tiễn đưa ông ta về thế giới bên kia. Quả là thừa khi nói thêm rằng những sản vật tốt nhất trong san bản, trong đánh cá và trong nghề trồng nho được dâng lên ông ta như khoản thuế sản vật. Quốc vương, trong mức độ nào đó, chia sẻ quyền lợi của mình với họ hàng gần hết, chỉ định các thượng thư, đặc biệt hơn nữa là hai thủ lĩnh quân sự, hai lĩnh mục và những quan chức chịu trách nhiệm thu xếp những hiệp ước hoà bình và tổ chức các hội hè. Tuy rằng những tác phẩm đương thời do Swanton nêu ra cũng đồng ý coi thủ lĩnh như một hội đồng hoặc các thủ lĩnh của những làng có ảnh hưởng nhất, chắc chắn tất cả đều thuộc đẳng cấp quý tộc, có thể hạn chế một cách thực tế sự tự do hành động của thủ lĩnh. Dù sao các thể chế của những người Natchez vẫn là ví dụ kỳ lạ nhất về chế độ quân chủ trên phía bắc xứ Mexique.

Trên bờ biển phía tây bắc, bất chấp tính cứng nhắc của những sự phân biệt tầng lớp, quyền lực đơn thuần chính trị của thủ lĩnh tương đối yếu hơn so với ngôi thứ xã hội của ông ta. Trong tộc người Thingít, ông ta không làm gì hơn là chủ trì những cuộc hội thảo tập thể. Nói chung, mỗi một thủ lĩnh của một gia đình có thể tùy ý hành động miễn là ông ta không vi phạm điều luật của tập tục. Quyền lực một thủ lĩnh Tsimshian có thể lớn hơn: ông ta quyết định khi nào bộ tộc phải di chuyển hoặc ấn định ngày mở đầu ngày mùa đánh cá. Ông ta có quyền hưởng một khoản thuế sản vật nào đó. Ông ta được quyền ưu tiên trong tất cả các buổi khiêu vũ và chỉ huy đám sứ giả và bọn đầy tớ. Tuy vậy ông ta phải gánh một số trách nhiệm. Với tư cách thủ lĩnh quân đội, ông ta phải trả lời về

những tổn thất phải hứng chịu và cung cấp những khoản đền bù cho các gia đình người chết. Những vấn đề đó có tầm quan trọng phải do hội đồng quyết định và nếu không có sự chấp thuận của hội đồng, không một thủ lĩnh nào dám tuyên bố việc tổ chức một Potlatch.

Chế độ dân chủ cá nhân chỉ bị thu hẹp một nửa trong những xã hội của vùng bờ biển phía tây bắc, lại lấy lại toàn bộ sức mạnh trên phần còn lại của dải đất hết sức lớn vùng Bắc Mỹ. Chắc chắn không phải là việc tiếp xúc với những người da trắng đã gây ra sự sụp đổ của những thủ lĩnh xưa kia. Trái lại, mọi vật đều góp sức chứng minh rằng chế độ thuộc địa của người da trắng có khuynh hướng củng cố quyền lực của những thủ lĩnh bản địa. Những du khách lão thành, mà những kết quả quan sát được thuộc về những vùng đất xa xôi nhất, cung cấp cho chúng ta những chứng cứ không thể chối cãi về thực tế này. Đại thủ lĩnh của những người Chipeway, Matonabbee, mà Hearne ca tụng trong một bài tán dương vui nhộn có thể áp dụng một cách thích thú cho chính bản thân Lincoln hoặc Pitt, đã không có đủ uy quyền để ngăn cản một thổ dân rất lực lưỡng cướp mất một trong những bà vợ của mình. Về những người Algonkin của vùng phía đông Canada, một cha thiên chúa giáo đã viết vào năm 1612: “Mỗi người là ông chủ của chính mình và người bảo vệ chính mình. Đúng là có những Sagamores, có nghĩa là những thủ lĩnh quân sự, nhưng quyền lực của họ rất đơn giản và thậm chí người ta không thể nào gọi là quyền lực cái mà không một ai buộc phải phục tùng”. Và James Adair, vốn hiểu rất rõ những thổ dân Muskoghi ở đông nam Hợp chúng quốc, đã tuyên bố vào đầu thế kỷ XVIII: “Quyền lực của những thủ lĩnh của họ là một từ trống rỗng. Họ chỉ có thể thuyết phục hoặc can ngăn dân chúng của họ, hoặc

nhờ vào sức mạnh cá tính của họ, hoặc do logic của vấn đề, hoặc nữa bằng cách giới thiệu các sự vật theo một cung cách khơi gợi những niềm say mê của dân chúng”. Chúng ta đã từng giải thích rằng các “thủ lĩnh” người Crow phần lớn là những chiến binh đã giành được một số chiến tích được các quy ước công nhận.

Có một vài điểm bảo lưu, nhưng nói chung sự thiếu vắng quyền lực trung ương là một trong những nét đặc trưng của các xã hội Bắc Mỹ. Từ đó người ta có thể kết luận rằng tình trạng hỗn độn là hậu quả không tránh khỏi của trạng thái này của các sự vật. Nhưng như vậy là không biết tới sức mạnh to lớn, nếu không muốn nói là kinh khủng mà những tập tục đã hình thành và dư luận công cộng tác động. Phơi mặt ra trước sự chê trách chung của các bạn láng giềng, tức là những hành động xấu của mình bị riêu cợt trong những bài hát trào phúng, nghe thấy tư cách của mình bị chỉ trích công khai bởi những “họ hàng vui đùa”, đó chính là những hình phạt mà những thổ dân muốn tránh xa. Chính vì vậy họ có thể không cần đến một quyền lực chấp hành hùng mạnh và những thể chế hình sự. Điều luật của tập tục làm cho mọi pháp chế mới chờ thành vô ích.

Dù sao, điều khẳng định này tuy phù hợp với phần lớn các hiện tượng, không thể áp dụng cho tất cả. Trong một số hoàn cảnh liên quan đến lợi ích của bộ tộc, cần thiết có một quyền lực tập trung hơn quyền lực thông thường nằm trong một nhân cách ít hay nhiều được tôn kính. Đây là điều mà tổ chức cảnh sát trong những thổ dân vùng Đông có chứng minh với chúng ta, trong những cuộc di săn lớn, săn bắt bò rừng, khi đó chỉ cần một bước hụt chân cũng có thể làm cho cả đàn bò hoảng sợ và

gây nguy hại cho những thực phẩm dự trữ của toàn khu trại. Chính vì vậy chế độ hà khắc tuyệt đối tạm thời thay thế chế độ tự do cá nhân đến cực điểm, ngự trị trong thời gian bình thường. Phụ nữ không được chặt hạ cây cối, và nghiêm cấm đàn ông không được đi săn để thu lợi riêng cho mình cốt để không làm giảm bớt những dịp may thành công của công trình tập thể. Không những cảnh sát chỉ tịch thu chim chóc của kẻ săn trộm mà còn đánh đập người này, bẻ gãy vũ khí và phá huỷ lều trại của anh ta. Nếu kháng cự lại, anh ta có thể bị giết tại chỗ. Những nhân viên cảnh sát này còn có những chức trách khác, tuy rằng ít lộ rõ. Họ không cho những cuộc hành quân chiến đấu xuất phát nào vào thời điểm bất lợi, và họ có nghĩa vụ tìm cách hoà giải những cá nhân mà sự đối địch riêng tư có thể làm nổ ra một cuộc tranh chấp nghiêm trọng. Cấu tạo của khối cảnh sát này thay đổi tùy thuộc các bộ tộc. Ở tộc người Crow, một trong những người mang danh hiệu thủ lĩnh giữ chức vụ thủ lĩnh khu trại trong suốt thời gian người đó còn được bộ tộc hài lòng, có nghĩa là bộ tộc phát triển tốt dưới sự bảo trợ của ông ta. Ông ta có chức năng chỉ huy những cuộc di chuyển của khu trại và giao quyền lực cảnh sát cho một trong những tổ chức quân sự, những tổ chức này thay phiên nhau không theo trình tự cố định để làm nhiệm vụ cảnh sát của khu trại trong một mùa thời tiết. Cũng như vậy những người Hidatsa có một thủ lĩnh của làng chịu trách nhiệm về sự thịnh vượng của bộ tộc nhưng những lực lượng cảnh sát thường xuyên thuộc về tổ chức xã hội những người Mõm Đen, xã hội này trong chuỗi các tổ chức có ngôi thứ chiếm một vị trí cao nhưng không phải là vị trí cao nhất.

Được biết chút ít quyền lực mà thông thường thủ lĩnh nắm trong tay, lẽ tự nhiên không phải là chính ông ta một mình có

những quyết định quan trọng, ví dụ những quyết định liên quan đến hoà bình và chiến tranh, mà ông ta hỏi ý kiến một hội đồng những người lớn tuổi. Cái thương viện hay nội các này đôi khi có tính chất khá mơ hồ, như ở tộc người Maidu phía bắc ở đó hội đồng này nói chung được tuyển chọn trong đám thành viên có tuổi của tổ chức xã hội bí mật. Ngoài ra có một số lượng ấn định các cố vấn. Những người Cheyenne có một hội đồng hai mươi bốn thủ lĩnh cử tri, bốn trong số các thủ lĩnh này giữ một ngôi thứ cao cấp và chọn ra trong số họ người đại diện tối cao của bộ tộc. Ở tộc người Omaha cũng vậy, có một hội đồng cố định gồm bảy thủ lĩnh được bổ nhiệm suốt đời và nhờ vào các hành động dũng cảm của họ. Hai trong số họ được xếp trước những người khác do những công tích đặc biệt của họ và số còn lại trong hội đồng được xếp thứ bậc tùy theo cùng một tiêu chí đó. Không có hội đồng của dân chúng và cái thương viện Omaha này gọi lại một chính thể đầu sỏ nếu như chúng ta đã từng nói đến vấn đề đó, tư cách của thành viên tuyệt nhiên không duy nhất phụ thuộc vào giá trị của cá nhân, mặt khác phạm vi của các cuộc hội thảo của họ hết sức thu hẹp đến mức hội đồng này không xâm phạm tới tự do cá nhân trong những vấn đề của đời sống thường nhật. Hội đồng ký kết hoà bình, ấn định thời hạn cho cuộc di sản hàng năm và chọn người đứng đầu cuộc hành quân này. Trong suốt cuộc di sản, những người Omaha phụ thuộc vào người mà họ đã tuyển chọn. Một nét riêng đặc trưng cho những cuộc di thảo luận không chỉ của những người Omaha, mà rõ ràng của tất cả hội đồng tương tự ở những người thổ dân đó là không có biểu quyết theo đa số, mỗi một quyết nghị đòi hỏi có sự nhất trí tán thành của tất cả những ai đã tham dự cuộc thảo luận.

Chu nghĩa cá nhân thổ dân có một mối hệ quả trên một

thang bậc rộng lớn hơn đó là chủ nghĩa cách ly rất phát triển. Hai nghìn người Hopi được chia thành bảy hay tám làng hoàn toàn tự trị, ngay cả cái xóm nhỏ bé Shipaulovi với một trăm rưỡi cư dân, cũng có thủ lĩnh về nghi lễ và thực hành toàn bộ nghi thức của người Hopi độc lập với các láng giềng của mình. Thái độ như vậy còn phát triển quá mức trên vùng bờ biển Thái Bình Dương, như Kroeber đã chứng minh điều đó. Cái từ "bộ tộc" ở đây mất hết ý nghĩa chính trị, không một đơn vị nào được thừa nhận ở bên ngoài khu trại. Những làng Maidu đôi khi hợp nhất với nhau để tiến công một kẻ thù chung, nhưng khối liên minh này mang tính chất hết sức mỏng manh và tạm thời và nếu như người ta trông giữ mảnh đất của làng với mức độ hết sức cẩn thận như chúng ta đã mô tả ở đoạn khác, đó là do nỗi lo sợ về một làng Maidu khác cũng ngang như những cuộc xâm nhập của những người xa lạ. Những người Shasta ít nét đặc biệt hơn, bởi tụ tập các khu trại của họ thành bốn loại mỗi nhóm trại có một thủ lĩnh duy nhất như vậy là chỉ huy nhiều cộng đồng. Tuy vậy các đơn vị cũng không nhiều lắm bởi lẽ toàn bộ đám cư dân người Shasta không vượt quá hai nghìn người vào thời kỳ người ta phát hiện ra họ. Cái khuynh hướng chia tách thành những nhóm nhỏ bằng việc chuyển về hướng đông, để cho đỡ lộn lếu nhưng dù sao vẫn còn khá rõ rệt. Những người Dakota còn xa mới đại diện cho một khối liên kết chính trị đơn nhất. Những người Crow không những sống tách biệt khỏi những người Hidatsa, có họ hàng gần gũi với họ, nhưng cũng chia thành hai hay có thể là ba nhóm địa phương độc lập. Và tất cả có xu thế chứng minh rằng nhiều làng Hidatsa và Mandan là những đơn vị hoàn toàn độc lập.

Dù sao, có những khối liên minh giữa những nhóm có ngôn ngữ khác nhau, nhưng không có bất kỳ ý định kết hợp

nào. Riêng những người Krik vùng đông nam và những người Iroquois trong quốc gia New York, thành lập những khối liên minh rộng lớn nhất và liên minh những người Iroquois đặc biệt rất đáng được nghiên cứu về gốc gác nó bao gồm năm bộ tộc sử dụng những ngôn ngữ khác nhau, nhưng có thể hiểu lẫn nhau. Mỗi bộ tộc duy trì chủ quyền của mình trong các vấn đề địa phương và do một hội đồng các thủ lĩnh cầm quyền. Đứng đầu liên minh, không có một quyền lực tối cao đơn nhất mà là một hội đồng liên hiệp bao gồm bốn mươi tám tù trưởng, những người Mohawk và những người Oneida cử tới chín đại biểu, những người Onondaga mười bốn, những người Kayuga và những người Seneca tám. Việc phân bố không đều như vậy không dẫn tới bất cứ quyền bá chủ bộ tộc nào bởi không có việc bỏ phiếu cá nhân, nhờ có chế độ biểu quyết nhất trí, mỗi bộ tộc có một ý kiến duy nhất đại diện. Ngoài ra, để cho một quyết nghị có giá trị, cần thiết là tất cả đại biểu các bộ tộc đều đồng ý, nếu không được như vậy, vấn đề tạm gác lại, coi như chưa có khả năng giải quyết. Hội đồng liên hiệp được triệu tập theo sáng kiến của một trong những hội đồng bộ tộc. Mọi thành viên của liên minh đều có thể đọc một bài diễn văn trên nghị trường, nhưng chỉ riêng bốn mươi tám thượng nghị viện có quyền quyết nghị.

Các cố vấn đại diện cho các thị tộc tương ứng của mình mỗi thị tộc không có đại biểu riêng. Mỗi cố vấn được chọn trong một phân đội nào đó của thị tộc và được các thị tộc bổ nhiệm nhưng việc bổ nhiệm này trước tiên phải được hội đồng bộ tộc phê chuẩn, tiếp đến thượng nghị viện liên hiệp. Một nghị viện không xứng đáng với chức trách có thể bị bãi miễn. Như vậy, chúng ta đứng trước một cuộc hoà trộn xứng đáng của nguyên tắc thừa kế với nguyên tắc tuyển cử. Việc đề cử

một tù trưởng mới, trong trường hợp người tiên nhiệm chết hoặc miễn chức là một trong những lý do chủ yếu bào chữa cho việc triệu tập hội đồng. Ngoài ra, trách nhiệm của hội đồng là tiếp đãi các vị đại sứ của những bộ tộc khác, phê chuẩn hiệp ước hoà bình hoặc tuyên bố chiến tranh. Bước phát triển của cái liên đoàn này chắc chắn đã góp phần vào ảnh hưởng mà những người Iroquois tác động tới các bộ tộc trên vùng bờ biên phía bắc Đại Tây Dương.

CHẾ ĐỘ DÂN CHỦ VÀ NHỮNG TỔ CHỨC NGUYÊN THỦY

Sau cuộc nghiên cứu ngắn gọn những thực tế dân tộc học nổi bật nhất, chúng ta sẵn sàng tấn công vào những vấn đề chung mà chúng ta nêu lên. Trước hết chúng ta phải phân tích điều khẳng định của Morgan, theo đó các thể chế nguyên thủy gắn liền một cách tất yếu với một chính quyền dân chủ. Đối với ông ta, chế độ quân chủ xung khắc với thị tộc mà ông ta đánh giá, chúng ta nhớ lại điều này, như một yếu tố hầu như phổ biến. “Không thể có chuyện một vương quốc hình thành một cách tự nhiên trên một vùng nào đó của trái đất ngay trong những giai đoạn mọi rợ cấp thấp kém, cấp trung gian và cấp cao” cùng một lúc với một tổ chức thị tộc. Một bước phát triển như vậy sau này sẽ xảy ra, vào thời kỳ của văn tự theo âm tiết và ký pháp văn học. Bản thân những sự phân biệt đẳng cấp, bao gồm cả chế độ nô lệ, không diễn ra trước giai đoạn cao của trình độ mọi rợ, có nghĩa là trước thời kỳ chế tạo đồ sắt. Phải thú nhận thang thân rằng Morgan, kể cả trong những thời điểm xau nhất của những ông chủ cũng chưa bao giờ phát biểu rồi

rạc đên như vậy và đó là nói thừa. Những người da đen châu Phi biết chế tác đồ sắt nhưng lại không biết chữ cái ngữ âm, theo Morgan sẽ phải xếp vào giai đoạn cao của trình độ mọi rợ, ấy vậy mà ít có những yếu tố lại thường xuyên thấy lại ở chỗ họ bằng cái thể chế quân chủ. Trên này bờ biển xứ Colombie thuộc Anh, các thổ dân không biết tới nghề gốm và theo Morgan như vậy thuộc về loại những người mọi rợ cao cấp, điều này không ngăn cản họ tạo lập những đẳng cấp ổn định của các nhà quý tộc, những người bình dân và những nô lệ. Người ta đã thấy một sự phân tầng tương tự ở những vùng Polynésie, những người này sẽ còn xếp thấp hơn nữa trong cái hệ thống lạ lùng này. Còn về sự xung khắc giả định của các thị tộc đối với chế độ chuyên chế hoặc chế độ quân chủ, người ta đã quan sát thấy rằng những thổ dân vùng bờ biển tây bắc và nhiều bộ tộc da đen được tổ chức thành các thị tộc.

Xung quanh cái lý thuyết có tính nguyên tử về xã hội còn có một điểm khác đáng được nêu ra. Morgan cho rằng tất cả các thị tộc của một bộ tộc đều có sự bình đẳng. Nhưng điều trái ngược thường diễn ra trong xứ Ouganda, chẳng hạn, một số thị tộc được coi là thấp kém hơn những thị tộc khác, người ta không thể nào đi tìm trong những thị tộc ấy ông hoàng thái tử của ngai vàng, điều đó có nghĩa là những đứa con trai mà nhà vua sinh ra với những bà vợ thuộc về những thị tộc này không được thừa kế vương quyền. Những sự phân biệt như vậy là tự nhiên, chắc chắn thế, trong một vương quốc hùng mạnh, dù sao, chúng cũng xuất hiện ở những người Massai, nói chung có tinh thần dân chủ ở đó những thợ rèn bị nhìn nhận bằng con mắt ghê tởm kỳ quặc và không được sát nhập vào những thị tộc khác. Ngay trong khu vực điển hình dân chủ của vùng bắc Mỹ, một vài thị tộc được xếp trước các thị tộc luôn luôn xuất thân

từ thị tộc được ấn định. Nói ngắn gọn, cho rằng tổ chức thị tộc và những sự phân biệt ngôi thứ loại trừ lẫn nhau, tức là đưa ra một mệnh đề không thể nào đứng vững được, mệnh đề này chỉ có thể đưa vào một vài kết quả nhận xét hiếm hoi.

TỔ CHỨC CƠ TÍNH BỘ TỘC VÀ CƠ TÍNH ĐỊA PHƯƠNG

Theo như lý thuyết cơ tính nguyên tử của Morgan, xã hội nguyên thủy về căn bản khác với xã hội văn minh ở chỗ nó thiếu vắng một tổ chức chính trị dựa vào sự tiếp cận địa bàn. Ông cho là các bộ tộc nguyên thủy coi cá nhân như một thành viên thị tộc, có nghĩa là một nhóm họ hàng, và sau đó chỉ quan tâm đến những mối quan hệ riêng tư của cá nhân. Ngược lại, quốc gia văn minh không bỏ qua những mối quan hệ của cá nhân với địa bàn, trong mức độ của một thành phố, một tổng hoặc một đơn vị không gian khác nào đó lớn hơn. Đối với Morgan tổ chức chính trị này, theo nghĩa hẹp, đại diện cho một bước tiến triển tương đối mới đây, đã nảy sinh ở một trình độ văn hoá rất cao. Ông ta phù nhận rằng điểm này những người Atéque chưa bao giờ đạt tới, và học trò của ông Cunow bảo vệ một lý thuyết tương tự đối với xứ Pérou. Các bộ tộc nguyên thủy có thể gộp nhiều thị tộc thành một thị tộc lớn hơn hoặc tổ chức những liên đoàn theo kiểu của những người Iroquois, nhưng những nghĩa vụ của cá nhân không vượt quá vị thế của dòng họ. Đó là trạng thái của nước Hy Lạp cổ đại, bao gồm cả Athènes cho mãi đến khi Cleisthenes vào năm 509 trước thiên chúa Giáng sinh, đã chia xứ Attique thành khoảng một trăm tổng hoặc thị xã. Kể từ lúc đó, mọi công dân được đăng ký

trong chừng mực là thành viên một đơn vị địa bàn, người đó biểu quyết và bị đánh thuế không phải với tư cách thành viên của thị tộc này hay thị tộc kia mà với tư cách cư dân của thành phố nào đó, và sát cánh với những người cùng một tổng chứ không phải cùng một thị tộc, người đó bầu cử các đại biểu của mình. Những đơn vị lớn hơn dựa trên một nguyên lý giống như vậy, mười tổng hợp thành một quận và mười quận hợp thành quốc gia thành Athènes.

Mười sáu năm trước khi Morgan chưa nhào trộn những nét khác biệt về khái niệm mà chúng ta đã mô tả ở phần trên dựa vào hệ thống vận động xã hội của ông, ngài Henry Maine đã đưa ra một ý kiến tương tự. Lịch sử các tư tưởng chính trị được mở ra bởi điều khẳng định gốc gác rằng mối quan hệ họ hàng huyết thống là cơ sở duy nhất có khả năng của tổ chức cộng đồng trong những chức năng chính trị. Không có bất kỳ một trong những cuộc đảo lộn tình cảm mà chúng ta gọi một cách cường điệu là những cuộc cách mạng lại cũng kỳ dị và cũng trộn vụn bằng việc thay đổi đã được thực hiện mỗi khi người ta đã chuyển qua một nguyên lý khác, ví dụ nguyên lý của sự tiếp cận này lần đầu tiên trở thành cơ sở của một hành động chính trị chung. Người ta có thể nói về những cộng đồng nguyên thủy rằng những công dân của họ coi tất cả nhóm mà họ là thành viên đều như được tạo lập trên một mối quan hệ họ hàng chung.

Không còn gì phải nghi ngờ rằng Morgan và Maine đã có lý khi phân biệt rành rọt tổ chức dựa trên cơ sở mối quan hệ họ hàng (của bộ tộc) và tổ chức theo địa bàn (chính trị). Toàn bộ vấn đề là biết được ở mức độ nào sự phân biệt đó đi song song với sự phân biệt giữa các nền văn minh nguyên thủy và tiên

tiền. Chúng ta nhận thấy ngay rằng có những bộ tộc nguyên thủy đã đi theo một cách đáng khen cái lý thuyết đó: họ hàng là nhân tố duy nhất của tất cả những mối quan hệ có tính chất chính quyền. Những người Ijugo ở phía bắc đảo Lucon cung cấp cho chúng ta một ví dụ hoàn chỉnh. Ở đây, tất cả điều luật của tập tục xoay quanh cái trục mà nhóm họ hàng tạo thành và tuyệt đối không có bất kỳ một quyền lực trung ương nào có thể ra những quyết định ràng buộc những gia đình khác nhau. Nhóm họ hàng chịu trách nhiệm tập thể trước một nhóm khác về những hành động xấu của một trong những thành viên của mình, mỗi thành viên trong nhóm mang tới cho các thành viên khác một sự trợ giúp tỷ lệ thuận với mối quan hệ họ hàng gần xa và không thể nào có chuyện dám họ hàng nổi lên chống lẫn nhau. Đất đai và những của cải quý giá được quản lý chung bởi những cá nhân, những người này chỉ có thể xử lý những thứ đó với sự đồng ý của cả gia đình. Không có bất kỳ mối liên kết nào đoàn kết những cư dân của một địa bàn cụ thể lại với nhau, ngoại trừ sức mạnh của một công luận bất khả xâm phạm. “Việc hai cá nhân cùng sống chung một làng hay trong cùng một quận không kéo theo bất kỳ một tập tính bắt buộc nào”. Quả vậy, trong trường hợp có tranh chấp giữa các nhóm, người ta tìm một người trung gian để giải quyết khó khăn, nhưng người đó được chọn và quyền lực của người đó là số không.

Cũng nên chú ý rằng ở tộc người Ijugao đơn vị không phải là thị tộc mà là nhóm, gia đình song tuyến, dù sao về thực chất nó tương ứng với khái niệm chung về nhóm họ hàng trong chừng mực đó là cơ cấu của chính quyền. Điều cần phải biết chính là trong phạm vi nào những hệ thống loại trừ nhân tố địa bàn ra khỏi cái mà nói chung người ta coi là những mối quan hệ chính trị, thường xuất hiện. Người ta có thể thấy rất rõ ràng

xã hội loài người, ngay cả trong những biểu hiện thô thiển nhất của nó, nói chung cũng phức tạp hơn điều mà Maine và Morgan giả định về nó, và nó không nhất thiết phải dựa trên cơ sở hoặc là một mối quan hệ cá nhân, hoặc là một mối quan hệ không gian, mà đồng thời dựa trên cả hai cơ sở đó. Không cần thiết phải đứng về phía bên này hay bên kia, họ hàng có thể giải quyết tổ hợp nào đó các điều kiện ràng buộc, các mối quan hệ của địa bàn giải quyết, tổ hợp khác, cũng giống như ở xã hội chúng ta nhà thờ và nhà nước. Người ta không thể không biết tới khả năng có những va chạm giữa hai loại ràng buộc đó, nhưng những phạm vi phản xử có thể cách rất xa nhau đến mức mọi xung đột được gạt bỏ khi những diễn biến đi theo dòng chảy bình thường.

Trước tất cả mọi việc khác, chúng ta phải tìm xem trong nhiều trường hợp liệu có một cuộc tập hợp các cá nhân theo địa bàn vượt lên trên một cuộc sắp xếp theo họ hàng cùng tồn tại hay không. Chúng ta chỉ cần tổng hợp những thực tế đã nêu ra trong những chương khác để trả lời là có, dù sao không phải là không có sự phân biệt. Ở châu Úc, những nhóm người Kariera gắn chặt với một địa bàn cụ thể bởi những mối liên kết thân bí và chính nhóm địa phương này đánh nhau với những nhóm địa phương khác của cùng một bộ tộc. Dù sao, chúng ta sẽ sai lầm nhìn thấy ở đó một ví dụ của tổ chức theo địa bàn, bởi vì những cư dân và là những đồng sở hữu một quận tất cả đều là kết quả của mối quan hệ đồng huyết hơn là của sự gắn gũi về không gian. Nhưng ở châu Úc chúng ta thấy những bộ tộc tron vẹn cũng gắn chặt với nơi cư trú ngang với những thị tộc Keriera với những địa bàn tương ứng, đến mức là ngay cả cái khả năng tước đoạt của một bộ tộc thua trận mảnh đất tổ tiên của họ cũng không thể được công nhận. Ở đây như vậy là

bộ tộc trọn vẹn, tập hợp nhiều nhóm họ hàng có chức năng một đơn vị địa bàn. Đó là cấp cho chúng ta ví dụ thuận lợi nhất về vấn đề đó. Ở chỗ họ, hậu duệ theo dòng mẫu hệ nhưng hôn nhân theo nơi ở của họ nội, do đó những người cùng một địa bàn không phải là những thành viên một thị tộc thờ đồ vật. Trong mỗi thị tộc đứng đầu là cụ già cao tuổi nhất, thì nhóm địa bàn cũng có thủ lĩnh của mình có thể hoặc không đồng thời là thủ lĩnh một nhóm thờ đồ vật. Người chỉ huy nhóm thờ đồ vật chỉ giữ nhiệm vụ thủ lĩnh địa bàn nếu như ông ta biểu lộ với nó. Ngoài ra chúng ta đã thấy là những người Dieri có cái mà những người Kariera tuyệt đối không có: một thủ lĩnh tối cao cho toàn thể bộ tộc, tập hợp dưới quyền lực của mình toàn bộ cư dân của địa bàn.

Chúng ta hãy nêu ra như một ví dụ song song với ví dụ về người Dieri: tính chất trái ngược của những quy tắc về dòng hậu duệ và tổ chức chính trị biểu hiện ở vùng Mélanésie. Những thổ dân cư trú theo họ nội của vùng Buin là thành viên thị tộc của mẹ đẻ họ, như vậy trong làng xóm những thành viên của những nhóm khác nhau có họ hàng theo mẫu hệ. Nhưng nhìn từ góc độ chính quyền, ở đây chính nhóm địa bàn là đáng kể. Chính nó, chẳng hạn, tiến hành những cuộc chiến tranh, và điều có nghĩa, chức trách thủ lĩnh không chuyển giao trong nội bộ thị tộc mà là cha truyền con nối, có nghĩa là không ra khỏi đơn vị địa bàn do quy tắc về cư trú ấn định.

Chúng ta quan sát thấy rằng một tình yêu cuồng nhiệt trong vấn đề những quyền sở hữu đất đai là nét đặc trưng của nhiều bộ tộc khác nhau, một vài trong bộ tộc đó đại diện cho một trạng thái văn hoá nguyên thủy rất xa, ví như những người Vedda, những người Maidu, những người Shasta và những thổ

dân đảo Samoa. Trong tất cả các trường hợp, nhóm địa bàn là một đơn vị độc lập với những mối liên kết họ hàng. Cũng giống như thế, trong tộc người Tchouktche trên bờ biển, làng xã được tạo lập “không phải dựa vào những mối quan hệ gia đình mà do sự gắn gũi về địa bàn” và chính là làng xã cũng như nhóm họ hàng can thiệp vào trong những trường hợp có chuyện trả thù.

Ngay cả khi tình cảm gắn bó những cá nhân vào một bộ phận địa bàn nào đó ít lộ rõ bằng những trường hợp vừa được nêu ra, khu vực địa lý có thể ảnh hưởng tới vị thế chính trị. Hai bộ phận chủ yếu của những người Crow cùng nói một thứ tiếng, hợp nhất với nhau một cách tự do và bao gồm những thành viên thuộc về cùng thị tộc như nhau, nhưng khi một cá nhân đã ổn định thuộc về bộ phận nào đó, số phận người ấy về một số mặt giống với số phận của bộ phận đó dù cho những mối quan hệ khác của người đó ra sao.

Vấn đề ở đây không phải là kết luận xem nhóm họ hàng hay nhóm địa bàn, nhóm nào có ảnh hưởng lớn nhất, hoặc liệu nhóm nào nảy sinh nhóm kia. Điều quan trọng chính là ngay cả trong những tầng lớp văn hóa thấp nhất, sự gắn gũi về địa bàn là một trong những nhân tố quyết định tình đoàn kết xã hội một cách độc lập với mối quan hệ họ hàng. Vì vậy tôi đã dùng từ hiệp hội để chỉ những đơn vị xã hội không dựa trên cơ sở quan hệ họ hàng, và nhóm địa bàn có thể thực hiện sự coi như một hình thái riêng biệt của hiệp hội. Những thành viên hoặc nhiều trong số họ trong nhiều trường hợp có tính thụ động cao hơn trong các câu lạc bộ hoặc những tổ chức xã hội bí mật, nhưng họ cũng không vì thế mà kém thống nhất bởi một cộng đồng các lợi ích.

Một trong những công lao đáng chú ý của Schurtz chính là đã cải nghĩa nguồn gốc đầu tiên của xã hội chính trị, theo nghĩa mà Morgan xác định cho từ này, mà không phải vận dụng đến các sắc lệnh pháp lý. Ở Buin, một thủ lĩnh xây dựng một gian lán của hội đồng và tụ tập xung quanh mình toàn thể đàn ông trong làng thành một câu lạc bộ. Bằng việc làm đó đã phá huỷ các mối liên kết gia đình và thị tộc hay đúng hơn ông ta tạo ra một sợi dây ràng buộc mới, sợi dây này do bản thân việc tồn tại của nó, nhẹ bớt ảnh hưởng của quan hệ họ hàng. Sợi dây ràng buộc này có tính chất địa bàn bởi lẽ nó tập hợp những người cùng một địa bàn và thuộc về những gia đình khác nhau, và nó mang một ý nghĩa chính trị ngay sau khi những người cùng một làng không bằng lòng tổ chức hội hè chung nữa mà thực hiện những cuộc hành quân chống lại những làng lân cận. Như đã được hình dung, không cần thiết là tất cả cư dân trong làng tham gia một cách năng động vào hiệp hội. Phụ nữ lẽ tự nhiên thường bị gạt khỏi hiệp hội và dưới chế độ của lão quyền châu Úc, riêng một vài cụ già, hoặc quá lắm tầng lớp các cụ già, giữ chức trách của hội đồng chấp chính. Dù sao phụ nữ và đám thanh niên trong vùng, tuy là những khán giả thụ động, thường gắn bó với những bậc đàn anh của họ bởi những mối quan hệ hoàn toàn khác với những mối quan hệ họ có thể có đối với những bậc lão thành của một địa bàn khác. Theo ý nghĩa đó, họ cho là những thành viên, tuy rằng không có hiệu lực của một hiệp hội theo địa bàn. Cùng một nhận xét đó cũng được áp dụng vào những kết quả của hiệp hội bí mật của những người Pghoni trong vùng Yorbaland. Điều này muốn nói rằng nhiều điều kiện hiệp hội do Schurtz nghiên cứu, về thực chất là những tác nhân chính trị có hiệu lực trong việc biến đám cư dân của một vùng cụ thể trở thành một tập

hợp người hoạt động như một đơn vị riêng biệt dù cho những mối quan hệ xã hội khác của những cá nhân hợp thành đơn vị đó như thế nào. Một triết gia sử học, Teggart, phản nản về việc Maine và Morgan đã xác định sự khác biệt giữa những tổ chức chính trị và tổ chức họ hàng mà không cắt nghĩa những quá trình chuyển tiếp, và ông ta có lý trong những vấn đề liên quan đến hai nhà bác học này nhưng ông ta không tính đến phần đóng góp quý báu của Schurtz. Ngay cả ở một thời kỳ rất xa xưa và ở một địa điểm rất nguyên thủy, không cần thiết phải phá vỡ những mối liên kết họ hàng để tạo lập nên một nhà nước chính trị. Thật vậy, đồng thời với gia đình và thị tộc, đã tồn tại trong một số thế kỷ không thể tính đếm được những hiệp hội, tí như những câu lạc bộ nam giới, những tầng lớp tuổi tác hay những tổ chức bí mật tất cả độc lập với quan hệ họ hàng và phát triển, có thể nói như vậy, trong một môi trường khác hẳn môi trường của nhóm họ hàng và có khả năng dễ dàng mang một tính chất chính trị, nếu như chúng không phổ biến tính chất ấy ngay từ lúc khởi đầu.

Dù sao, một lời cảnh cáo ở đây được chấp nhận có tình huống xảy ra là những hiệp hội thực hiện việc hợp nhất một xã hội thành một đơn vị chính trị bền vững, nhưng không phải lúc nào chúng cũng đạt tới kết quả đó. Những người Trung Hoa đã từng khác nhau và còn có vô số những hiệp hội mà vẫn không đạt được sự thống nhất quốc gia. Một vài trong số các liên hiệp công đoàn của họ đôi khi đã đấu tranh có kết quả chống lại các nhân viên của chính quyền trung ương, như Courant đã nói rằng " Đối với người Trung Hoa Tổ quốc không phải là vương quốc mà là hơn nữa là cái quận nơi nguyên quán của anh ta". Trong những điều kiện nguyên thủy xa hơn, những phường hội trên đảo Samoa đại diện cho một sức mạnh li tâm tương tự.

Ngoài ra, qua thực là những hiệp hội đối nghịch tí như một số hiệp hội đặc trưng cho một vài bộ tộc thổ dân vùng đồng bằng xu hướng cũng ngang như những thị tộc đối địch làm tan rã một nhà nước đang trong quá trình hình thành. Cuối cùng chúng ta không thể không ghi nhận rằng những người chăn nuôi du mục của châu Á, vốn là những người kiến tạo những nhà nước nổi tiếng, không phô diễn bất kỳ một bước phát triển có tính hiệp hội nào cả. Nói ngắn gọn, những hiệp hội là một nhân tố quan trọng đối với việc làm nảy sinh một tinh thần đoàn kết chính trị, nhưng không phải là nhân tố duy nhất, ngay cả ở nơi mà những hiệp hội gặp nhau, tất cả còn tùy thuộc vào kiểu thức liên hiệp mà chúng sáng tạo ra.

Chương XIV

PHÁP LUẬT

Sự quản lý pháp luật của xã hội nguyên thủy cung cấp những dẫn chứng đặc biệt có ý nghĩa về mối liên hệ của nhân tố họ hàng với những yếu tố khác. Khi quyền lực trung ương hoàn toàn thiếu vắng, như ở tộc người Ifugao, nhóm họ hàng trở thành một cơ quan pháp lý, đối nghịch với các cơ quan tương tự, cũng giống như một quốc gia quân chủ đối nghịch với các quốc gia khác. Nhưng đó là một trường hợp cực đoan; thường diễn ra nhiều hơn, đó là quyền lực trung ương can thiệp vào, tuyệt nhiên không phải trong mọi trường hợp vốn đòi hỏi ở xã hội chúng ta một hành động có tính chất chính quyền, mà là trong những tình huống, theo cách nhìn của thổ dân, biểu hiện một lợi ích tập thể.

Vấn đề này, chúng ta hãy nêu lên sự so sánh của Maine giữa pháp chế nguyên thủy và pháp chế của những nền văn minh phát triển hơn. Pháp chế nguyên thủy, ông ta nói, được đặc trưng bởi một ưu thế kỳ lạ của luật hình sự đối với luật dân sự. "Bộ luật càng cổ xưa bao nhiêu, thì pháp chế hình sự của nó càng đầy đủ và càng chi tiết rõ ràng hơn bấy nhiêu". Những tác giả xưa kia đã cắt nghĩa hiện tượng này bằng cái gọi là tính tàn bạo của đời sống nguyên thủy. Với tác phong đi sâu quen thuộc, Maine không tự băng lòng với cách giải thích dễ dãi đó, mà chứng minh rằng khối lượng tương đối thu nhỏ của bộ luật

dân sự vào thời kỳ nguyên thủy là do thực tế bộ phận này của pháp chế lúc đó không hề có cơ hội để biểu hiện. Việc giải quyết các vụ việc riêng tư bằng vị thế của các cá nhân, bằng việc quản lý và việc thừa kế các tài sản vốn dĩ, theo điều luật của tập tục, không ra khỏi phạm vi gia đình, cuối cùng sự thiếu vắng các hợp đồng giữa các cá nhân, tất cả những điều đó cắt nghĩa rằng pháp chế dân sự có một vai trò yếu ớt nếu so sánh với những điều luật hình sự, theo Maine "thật là liều lĩnh khi nói rằng tuổi thơ của các dân tộc luôn luôn là một thời kỳ của bạo lực và hỗn loạn."

Điều khẳng định sau cùng này quá yếu ớt. Người ta không thể nhắc lại khá thường xuyên chủ nghĩa cá nhân cực đoan mà người ta thường thấy trong các xã hội nguyên thủy rất ít khi tạo thuận lợi cho tình trạng vô chính phủ phổ biến hoặc cả các trạng thái khác gần gũi với tình trạng đó. Nói chung người ta có thể nói rằng những thổ dân tuân thủ những điều luật không văn bản của luật lệ theo tập quán một cách tự nguyện hơn là chúng ta tuân thủ các chương trong các bộ luật của chúng ta. Malinowski đã chỉ trích xác đáng một đoạn trong ấn phẩm xuất bản lần trước của công trình này trong đó có vấn đề sự phục tùng tự phát của người nguyên thủy đối với điều luật của tập quán. Cũng giống như trong các nền văn minh tiên tiến, lý thuyết và thực hành không phải lúc nào cũng đi đôi, như vậy, ông ta nói, những qui tắc về tư cách đạo đức không phải bao giờ cũng được tuân thủ theo. Đây chính là một hậu quả trực tiếp của sự tồn tại những nét khác biệt cá nhân vốn đã được nhấn mạnh đầy đủ trong chương nói về ngôi thứ. Cũng giống như việc trong các xã hội ca ngợi chủ nghĩa anh hùng lại có những kẻ hèn nhất cho nên giữa những người sống chật chội có những kẻ phóng dăng và có những tiếng sấm chiến tranh trong

đám dân cư yêu hoà bình của các làng Trung Quốc. Tuy vậy, ngoài những điểm nhấn mạnh của công luận khuyến khích hoặc ngăn cấm một cách tích cực hơn là trong nền văn minh hiện đại của chúng ta.

Ở những người Crow, người ta khinh ghét những cuộc va chạm cá nhân, và một con người sẽ phải do dự khi mạo hiểm địa vị xã hội của mình và phơi mặt ra trước những lời chế nhạo công khai của các "họ hàng vui đùa" bằng việc đánh nhau với một thành viên của bộ tộc mình. Do một khiếm khuyết nào đó về tư cách để trở thành một mục tiêu chế giễu cho những bạn bè chung sống hoặc thấy mình bị tẩy chay hoàn toàn để trừng phạt một lỗi lầm nghiêm trọng, đó chính là những hình phạt khủng khiếp đối với thổ dân, những hình phạt này có một tác dụng phòng ngừa đối với anh ta mà những hình phạt của xã hội chúng ta thường hoàn toàn không có được. Cần phải bỏ sung vào đó nhân tố tôn giáo. Một số tội ác được coi như những lỗi nặng trong tôn giáo đó là những hành động xúc phạm đối với những sức mạnh vô hình của vũ trụ và chúng xứng đáng phải chịu một sự trừng phạt thích hợp tất cả những hình phạt trần tục. Chính quan niệm này là cơ sở, chẳng hạn, của việc tuân thủ những quy tắc về cấm kỵ ở vùng Polynésie. Nói ngắn gọn, ngay cả trong những xã hội nguyên thủy có chủ nghĩa cá nhân cao nhất, cũng tồn tại những động cơ đủ mạnh để duy trì trật tự, tuy rằng cái cách thức mà trật tự được quan niệm lẽ tự nhiên thay đổi tùy theo các địa bàn và đôi khi cách rất xa quan niệm của chúng ta.

Sau khi đã giải thích vì sao các điều luật hình sự chiếm ưu thế trong xã hội nguyên thủy, Maine thu hẹp định nghĩa của mình bằng cách thêm vào đó là về thực chất "Luật hình sự của

những cộng đồng cổ xưa không chế định đối với các tội ác mà là đối với các lỗi lầm hoặc những tổn hại". Nhận xét này đặt chúng ta vào trung tâm vấn đề. Với ý kiến này, Maine muốn nói rằng, đối với pháp chế cổ xưa không phải nhà nước được coi là bộ phận bị tổn thương, mà là cá nhân và họ hàng người đó đã gánh chịu đau đớn vì lỗi lầm gây ra. Nói cách khác, chúng ta gặp lại ở đây các mối quan hệ cá nhân chống lại các mối quan hệ của địa bàn. Tôi đã chỉ ra rằng, trong phần lớn các trường hợp, người nguyên thủy nhận biết đồng thời những tội ác và những lỗi lầm, nhưng trước khi kể ra những ví dụ, tôi phải nêu lên một vài nguyên lý rất phổ biến của luật pháp nguyên thủy. Chúng ta không dừng lại ở đây những vấn đề này đã được Hobhouse trình bày một cách sáng sủa trong một tác phẩm dễ dàng tìm kiếm được.

TRÁCH NHIỆM TẬP THỂ

Nếu như cá nhân hoà đồng vào trong nhóm của mình, điều đó dẫn tới một cách logic rằng những thành viên chịu trách nhiệm tập thể về những việc sai trái của cá nhân đó. Tuy rằng đây là một khái niệm cổ xưa, nhưng nó tồn tại đến tận ngày nay trong cách thức mà các dân tộc văn minh nhìn nhận chiến tranh, bằng việc loại trừ một cách đơn giản mọi lỗi lầm hoặc sự vô tội của cá nhân. Nên ghi nhận rằng những hiện tượng được xếp vào loại này không thể dùng làm chỗ dựa cho giáo lý về thị tộc. Những người Hupa không có thị tộc trừng trị những kẻ giết người bằng cách giết chết một vài thành viên trong gia đình tên sát nhân. Ở tộc người Crow nếu một Con Cáo chuốc lấy nhục nhã cho bản thân anh ta và xã hội của anh ta, bằng

việc tiếp nhận lại một phụ nữ đã bị quyến rũ, thì những Cày gỗ phình giữa, đối thủ của họ được quyền xé nát những tấm áo khoác của tất cả những Con Cáo; và cũng trong bộ tộc này, nỗi đau mà họ hàng biểu thị trước cái chết của một đứa con trai bị những người Darota giết sẽ đi ngay lập tức một khi người ta đã trả thù được đối với một vài thành viên của tộc người đối địch.

Xuất phát từ nguyên lý này, mọi sự xúc phạm của một nhóm người đối với một nhóm khác giống như một hành động xâm phạm của một quốc gia đối với quyền của một quốc gia khác. Ngoài ra, một tội ác do một thành viên cùng một nhóm gây ra đối với một cá nhân, không liên quan đến bất cứ ai bên ngoài nhóm người đang nói tới. Đây chính là điều những người Ifugao thường chứng minh với chúng ta, vì vậy hai trường hợp con giết cha đã không bị trừng trị, bởi lẽ đó là một vụ việc trong gia đình, không đáng đến bất kỳ một ai ngoài họ hàng, những người này cho rằng vụ giết người này là đúng bởi vì cụ già đã có lỗi đem thừa ruộng của anh con trai ra làm vật thế chấp và do đó làm tổn hại đến các phương tiện sinh sống của gia đình anh ta. Những người Ifugao không áp dụng bất cứ một biện pháp nào chống lại một thành viên cùng nhóm, dù cho thành viên đó phạm những tội ác quái gở nhất. Vì vậy nếu một ông bố có những quan hệ loạn luân với con gái mình, ông ta có thể bị trừng phạt bởi những họ hàng của bà mẹ cô thiếu nữ, những người này tự cho rằng mình bị xúc phạm, nhưng bản thân gia đình ông bố không làm điều gì chống lại ông ta.

Được biết có điều luật tối thượng về tình đoàn kết trong nhóm này, do đó dẫn tới tình huống khi một cá nhân làm tổn

hại cho một thành viên thuộc nhóm khác, bản thân nhóm của anh ta sẽ bảo vệ anh ta trong lúc nhóm người đối nghịch ủng hộ những yêu cầu của người bị xúc phạm đòi một khoản đền bù hoặc đòi có cuộc trả thù. Đó chính là nguồn gốc những trận trả thù bằng máu và những cuộc nội chiến. Mức độ ngoan cố người ta mang vào những chuyện này thay đổi tùy theo các vùng đất. Những người Tchuktche nói chung thực hiện hoà bình ngay sau hành động đầu tiên nhưng ở tộc người Ifugao, cuộc đấu có thể tiếp diễn vô thời hạn cho đến mãi khi nào cuối cùng một cuộc liên minh bằng hôn nhân tạo lập lại các mối quan hệ hoà bình. Hai bộ tộc này chứng minh với chúng ta một cách bổ ích việc một nguyên lý có thể bắt nguồn từ những tập tục khác nhau như thế nào: trong lúc những người Ifugao có xu hướng bảo vệ một người có bất kể tình huống nào thì những người Tchouktche thường né tránh một cuộc va chạm do việc giết chết một người họ hàng, việc này do tác dụng kích động của nó, có khả năng khiến cho họ gặp rắc rối với những gia đình khác.

Chúng ta thấy ở châu Úc một biến dạng kỳ lạ của nguyên lý này: những người Dieri áp dụng hình phạt tử từ đối với người anh cả của kẻ giết người hơn là đối với chính bản thân hắn. Những mối hằn thù gia đình được duy trì cho đến ngày nay trong những vùng đất xa xôi của châu Âu và của Hợp chủng quốc. Cách đây khoảng mười năm, nam tước Vopcsa đã công bố những bản thống kê chứng minh rằng, trong một số quận ở Abanie, hai mươi năm hoặc ba mươi phần trăm người chết là do những cuộc trả thù bằng máu.

ĐỘNG CƠ TỘI ÁC

Do thực tế là pháp lý bằng lòng với việc một thành viên của nhóm có người phạm lỗi bị trừng phạt, cho nên dễ dàng suy ra là động cơ tội ác trong các luật lệ nguyên thủy không giữ một vai trò cũng đáng kể như trong pháp chế của chính chúng ta. Goddara kể lại một tình huống xảy ra ở chỗ những người Hupa và có thể dùng làm ví dụ điển hình: "Một đứa trẻ bị chết cháy vì ngọn lửa do một phụ nữ nhóm lên phía bên ngoài để đun sôi nước trong chậu tắm. Tuy rằng người phụ nữ không phạm tội, người ta đòi hỏi đền bù bằng mạng sống của con trai bà ta". Tuy vậy định đề này không phải được thừa nhận một cách phổ biến. Những người Ifugao đặc biệt đáng chú ý ở sự thận trọng mà họ vận dụng để phân biệt những hành động cố ý với những hành động vô tình, những hành động ngẫu nhiên hoặc do một sự sơ ý. Nếu như con dao của một cá nhân tuột khỏi tay người đó và cắm vào mắt một người bên cạnh, người ta không đòi hỏi bất kỳ một khoản đền bù nào. Trong những cuộc chạm súng về vấn đề những con trâu hiến sinh, nhiều người bị thương, một vài người bị chết, tuy vậy ngay cả trong trường hợp sau cùng này, gia đình cũng không nhận được gì cả. Ngược lại, nếu một người giết chết một đứa trẻ có mặt lúc anh ta đi qua, lúc đó anh ta tập phóng lao nhằm vào một chiếc bia, thì người ta cho rằng anh ta đã không chú ý một cách đầy đủ và anh ta phải nộp một khoản phạt tương đương một nửa khoản nộp phạt người ta phải trả cho việc giết chết một người lớn. Một khoản phạt còn nặng hơn thế nữa được áp đặt cho người nào giết chết một người láng giềng làm tường người đó là kẻ địch, bởi lẽ ở đây ý đồ giết người nghiêm trọng thêm bởi lỗi thiếu cẩn thận. Những người Ifugao có một

ngoại lệ cho quy tắc này: trong những hội hè lớn, gia chủ và linh mục làm lễ cả hai cùng chịu trách nhiệm về những tai nạn có thể xảy ra, người thứ nhất là bởi vì nếu như anh ta không tổ chức ngày hội này, thì đã không xảy ra va chạm còn linh mục là bởi vì người ta kết luận về việc đó rằng ông ta đã không tận tâm hoàn thành các nghĩa vụ tôn giáo của ông ta.

Những người Bantoa vùng đông nam có một sự phân biệt rất đáng chú ý giữa một vụ ngộ sát và một hành động xâm phạm tài sản ngẫu nhiên. Mọi vụ giết người đều là tội ác bởi lẽ nó làm cho thủ lĩnh mất đi một trong số thuộc hạ của mình, kể cả nếu như không có động cơ tội ác vụ giết người cũng được chuộc tội bằng một khoản đền bù nộp cho thủ lĩnh. Nhưng khi người ta xâm phạm đến những cánh đồng của một cá nhân hoặc những tài sản khác của người đó, người ta chỉ phạm lỗi làm tổn hại và nếu như không cố ý, không có một khoản đền bù phải trả cả.

Ba ví dụ này khiến chúng ta phải cảnh giác với nguy cơ của những đánh giá tổng quát vội vã. Dù sao, bằng việc tính đến những điểm ngoại trừ này, còn lại có thể chắc chắn là động cơ đạo đức của một hành vi thường là không có tầm quan trọng trong các nền văn hoá nguyên thủy như trong các phiên toà pháp lý của chúng ta.

WEHRGELD (ĐIỀU ĐÌNH)

Những vụ rắc rối giữa những nhóm có người xúc phạm với nhóm có người bị xúc phạm thường kết thúc bằng một sự thoả thuận với nhau, có nghĩa là bằng việc trả thù một Wehrgeld đền bù cho lỗi lầm phạm phải. Thường có một biểu giá các

khoản tiền phải trả đòi với tất cả những tổn hại có thể có. Tuy vậy, không nên quên rằng các xã hội có khác nhau trong vấn đề tính chất những hành vi xúc phạm có thể đền bù bằng một khoản chi trả. Những người Ifugao có một hệ thống phức tạp những khoản nộp phạt để giải quyết đủ loại khó khăn, nhưng vụ giết người cố ý chỉ có thể chuộc tội bằng máu.

Tục lệ ở những người Tchouktche ít gắt gao hơn, tuy vậy, họ ngã về phía tiếp nhận Wehrgeld trong những tội nhẹ thay thế cho việc trừng phạt cá nhân nhiều hơn là trong những trường hợp giết người. Ở rất nhiều vùng, sự phản bội bản thân nó được giải quyết một cách hữu nghị vì lợi ích của hoà bình công cộng. Một vài ví dụ cụ thể giúp chúng ta hiểu sâu ý nghĩa của những biểu giá quy ước này.

Điều luật theo tập tục của những người Ifugao tạo lập một cuộc chia tách tam phân xã hội dựa trên cơ sở tài sản, khoản nộp phạt thay đổi tùy theo hoàn cảnh tài chính của các bên liên quan. Vì vậy, đối với tội ngoại tình phạm phải sau lễ cưới thứ hai nhưng trước nghi lễ cuối cùng, một người giàu nộp một khoản phạt mười đồ vật giá trị tổng cộng bốn mươi bảy Peso, một cá nhân tầng lớp trung lưu giao một số lượng đồ vật tương đương nhưng có giá trị hai mươi bốn Peso hai mươi, và với một người nghèo túng người ta chỉ yêu cầu sáu đồ vật tổng cộng trị giá mười hai Peso. Trong những trường hợp giết người mà không đòi hỏi máu chảy ra xung quanh, kẻ giết người giàu có phải tổ chức những hội hè lớn và nộp ra đủ loại đồ vật mà những người thừa kế của người chết chia nhau, chỉ tổng cộng đôi khi lên tới chín trăm bảy mươi năm Peso. Số tiền này dù sao tùy thuộc ngôi thứ của người bị giết, nó sẽ ít hơn nếu là một thành viên của tầng lớp trung lưu và hướng chỉ là đối với

một người nghèo. Ngược lại, nếu kẻ giết người thuộc về tầng lớp thấp nhất, khoản phạt sẽ không giảm nhẹ, hắn sẽ trả khoản phạt trong suốt phần đời còn lại và sau khi hắn chết, con cái hắn vẫn còn phải kết toán.

Những người Kirghiz xưa kia cũng áp dụng những sự phân biệt tầng lớp trong việc định giá các khoản nộp phạt. Đối với một vụ giết người tự do, kẻ sát nhân phải trả một Kun, có nghĩa là một trăm con ngựa hoặc một nghìn con cừu, gia đình một quý tộc có quyền đòi một số tiền cao gấp bảy lần, đối với một vụ giết một phụ nữ hay một nô lệ, người ta sẽ chuộc tội bằng một nửa Kun cộng thêm chín đầu gia súc các loại và đối với một đứa trẻ, người ta trả một phần ba Kun. Một cánh tay gãy, việc mất bàn tay trái hay một chân được đền bù bằng ba lần chín đầu gia súc, với một ngón tay cái bị gãy, giá phải trả là chín đầu gia súc. Trong trường hợp răng và ngón tay bị gãy hoặc vết thương trên đầu, người bị gánh chịu tổn thương nhận được một con ngựa và một thứ quần áo từ kẻ tội phạm. Ăn cắp bị trừng trị bằng ba lần chín súc vật, một con lạc đà tương đương ba con ngựa là ba chục con cừu. Nếu một phụ nữ có mang bị đẩy ngã và đẻ ra một thai nhi đã chết, kẻ đẩy ngã phải trả một con ngựa cho mỗi tháng mang thai nếu người phụ nữ có thai ở tháng thứ năm nhưng nếu bà ta gần đến ngày sinh hơn, hắn phải nộp một con lạc đà cho mỗi tháng mang thai.

Những quy tắc này quả thực rất tỷ mỉ. Trong rất nhiều trường hợp người ta chấp nhận nguyên tắc điều đình nhưng lại không nêu ra thật rõ ràng số tiền phải trả. Vì vậy, ở những người thổ dân vùng Đông có, hình như người ta giao cho gia đình người chết một số lương thay đổi về đầu ngựa, trong lúc đó những hành vi xúc phạm khác được xóa bỏ bằng những đồ

lễ hoặc những tặng phẩm có giá trị không hạn định. Trong vùng này, một tục lệ kỳ lạ và rất được tôn vinh thay thế cho việc điều đình. Thay vì chờ đợi những khoản đền bù, người bị hại có thể giết chết một hay nhiều đầu ngựa thuộc về địch thủ của mình hoặc phá huỷ những đồ vật quý giá khác. Tục lệ này đặc biệt phổ biến trong những trường hợp ngoại tình. Ở những người Shesha, hệ thống đền bù có rời xa quy tắc chút ít. Cái giá của máu chảy bao giờ cũng phải được chấp nhận nếu người ta nêu ra, tuy vậy khi người ta báo thù đối với một người không phải bản thân kẻ sát nhân, khoản đền bù thông dụng phải được nộp cho họ hàng người chết thứ hai, khoản nợ của những người này liên quan đến người chết thứ nhất do vậy được xoá bỏ một phần lớn hoàn toàn. Những cuộc thoả hiệp với nhau xuất hiện rất dễ dàng trong những bộ tộc này, bởi lẽ mỗi cá nhân đã có giá trị cố định, được ấn định bởi giá tiền mà người ta đã trả cho mẹ anh ta khi bà ta lấy chồng. Trong tất cả chuyện này, yếu tố kỳ lạ nhất có lẽ là vai trò của thủ lĩnh, ông này không những tìm cách đi tới một cuộc dàn xếp giữa các bên đối nghịch mà còn ứng trước hoặc thậm chí cung cấp toàn bộ giá trị đòi hỏi nếu như kẻ gây ra chuyện tỏ ra không có khả năng chi trả.

Cuối cùng chúng ta hãy nêu lên cách thức những người trên đảo Samoa nhìn nhận việc giết người và việc ngoại tình. Thường kẻ giết người không chịu đưa nộp những tấm thảm quý hay những của cải khác, mà tỏ vẻ tự hạ mình bằng việc thậm chí mang tới cho bên bị hại củi gỗ, những tảng đá và những cành lá, bằng việc làm này biểu thị nó rằng người ta có thể giết chết hấn, nấu chín và ăn thịt hấn và hấn ta trồng cây vào lòng độ lượng của các đối thủ. Nói chung, việc phối hợp những quà tặng và những biểu hiện tự hạ mình không thể không làm dịu

con nóng giận của người bị xúc phạm. Những người thuộc tầng lớp thấp không biểu thị hành động nhục nhã tiêu biểu như vậy và chỉ nộp ra một khoản chi trả có thể bị từ chối.

NHỮNG CHỨNG CỨ

Như Hobhouse đã nhấn mạnh điều này, luật pháp cổ xưa nhất ít muốn xác định chính xác việc có tội hay vô tội hơn là việc tránh những cuộc đấu tranh huỷ diệt. Dù sao, ngay cả trong những nền văn minh nguyên thủy người ta cũng dùng một vài phương pháp để khám phá xem lời buộc tội nào có cơ sở hoặc cuộc tranh chấp nào có lý do để tồn tại. Thông thường những phương pháp này có thấm nhuần những khái niệm ma thuật, tôn giáo lưu hành trong bộ tộc. Từ góc độ này, hai tổ hợp các tập tục thu hút sự chú ý của chúng ta: lời thề và những cuộc thử tội.

Ở những thổ dân vùng Đồng cỏ, những lời thề vốn có nguồn gốc dùng để tạo lập hiệu lực của một danh hiệu phong cho những vinh quang trong chiến trận. Vì vậy xảy ra tình huống ở tộc người Crow có hai người cho rằng mình là người đầu tiên chạm được vào thân thể một kẻ địch, trường hợp này người ta đọc lên những lời thề trang trọng trước hội nghị các chiến binh. Hai phương thức được thịnh hành.

Theo một phương thức, mỗi người thừa kiện cầm lấy một con dao, đưa vào trong miệng rồi giơ con dao về hướng mặt trời, và đọc một công thức, theo đó anh ta lấy mặt trời làm chứng và cầu xin cho kẻ thừa kiện giả dối phải chết. Theo một phương thức khác, một mũi tên xuyên qua một lát thịt đặt trên chiếc sọ bò rừng đã phơi khô, rồi hai bên thừa kiện cầm lấy

mũi tên, ném lát thịt và đọc cùng một công thức. Lẽ tự nhiên, quyết án không thể thực hiện được ngay tức thì, nhưng nếu như ít lâu sau, xảy ra một tai nạn nghiêm trọng đối với một trong hai người tranh chấp hoặc là anh ta bị tổn thất do cách nào đó, thì bộ tộc coi như anh ta đã thề láo và chính người kia có quyền được coi trọng, đó là lý do của vụ tranh chấp.

Trên những phần khác của thế giới, lời thề có mục đích xác định tình trạng tội phạm. Ở những người Samoyedes và những người Ostiak người ta cho kẻ thừa kiện thề trước mồm một con gấu. Trong lúc anh ta đưa sáu lưỡi dao vào mồm gấu, anh ta nói: "Xin gấu xé xác tôi nếu tôi nói không đúng sự thật". Ai thề láo, người ta tin vậy, sẽ bị trừng phạt, cũng vì thế, bất kỳ ai nói ra lời thề đó đều coi là vô tội. Nếu như, về sau, cá nhân đó bị gấu giết chết hoặc chết đột ngột, người ta ghép cái chết của anh ta đã đọc lời thề láo. Những người Kirghiz tuân theo một tập tục kỳ lạ, không phải người thừa kiện đọc lời thề mà một người nổi tiếng về tính trung thực và do đó người này nhận về mình lỗi lầm tội ác. Chúng ta cũng nhớ lại tập tục cổ xưa của những người Á Rập và của thời Trung cổ ở nước Đức, theo tập tục này mỗi người thừa kiện được sự phù tá của các bạn bè và họ hàng càng nhiều càng tốt, những người này bằng những lời thề của mình, củng cố thêm lời khẳng định của người thừa kiện. Nói chung, những lời thề nguyên là những nét đặc trưng của Cựu thế giới, tuy rằng như chúng ta vừa mới thấy, chúng xuất hiện dưới một hình thái hạn chế ở những tộc dân châu Mỹ.

Việc thử tội cũng là một thể chế của Cựu thế giới, mang theo những hình thái đa dạng nhất. Ở tộc người Tchoukche, đôi khi những cuộc tranh chấp được giải quyết bằng một keo

vật, những khán giả tin tưởng chắc chắn rằng cá nhân bị hại phải thắng cuộc. Những người Ifugao cũng dùng những cách thức tương tự để ấn định những giới hạn tranh chấp giữa các ruộng lúa, trong khi đó họ áp dụng những phương sách khác để chấm dứt những cuộc tranh chấp thuộc các loại khác nhau. Vì vậy trong những trường hợp ngoại tình các đối phương ném trứng vào nhau. Có những lần khác, mỗi bên thừa kiện phải từ từ thọc sâu bàn tay vào một bình nước sôi để nhặt ra một viên sỏi. Một cù chỉ vội vàng quá mức hoặc một vết bóng nặng được coi như những chứng cứ phạm tội. Khi khảo sát châu Phi, chúng ta sẽ còn nêu ra những ví dụ về loại này.

Lẽ tự nhiên người ta cũng áp dụng những phương cách ma thuật, tôn giáo bằng nhiều kiểu cách khác nhau để xác định tội lỗi nhưng không phải bao giờ cũng mang một tính chất pháp lý. Vì vậy khi những người Ifugao dùng thuật bói toán để chỉ định một tên ăn cắp bằng cách đặt trứng bằng một quả trứng trên lưỡi giáo, quả trứng dựng đứng lên khi người ta đọc lên tên kẻ phạm tội, quá trình trí tuệ cũng giống như vậy trong trường hợp những cuộc thử tội, nhưng về mặt pháp lý hai hiện tượng khác nhau. Việc bói toán ở đây có một ý nghĩa đơn thuần cá nhân, nó chỉ thúc giục cá nhân bị mất cắp thừa kiện chống lại kẻ tội phạm, một việc làm bản thân nó có tầm cỡ pháp lý.

Sau khi đã nhanh chóng phân tích một vài nét đặc trưng nhất của pháp chế nguyên thủy, chúng ta hãy chuyển qua việc nghiên cứu những hiện tượng pháp lý trong những tộc người khác nhau nhất là nhằm để cho chúng ta hiểu được liệu có hay không và bằng cách nào xã hội trừng phạt những hiện tượng vi phạm đối với điều luật của tập tục.

CHÂU ÚC

Những người châu Úc cung cấp cho chúng ta những ví dụ đáng ca ngợi về một dân tộc ở trình độ rất thấp trong thang bậc của sự tiến bộ về vật chất nhưng lại có một quyền lực trung ương rõ rệt để trừng trị các tội ác. Đúng thực là một số hành vi mà luật lệ của chúng ta coi là tội ác, lại không liên quan đến bất kỳ ai bên ngoài phạm vi gia đình trực tiếp có dính dáng. Một cư dân trên đảo Queensland có thể đối xử tàn bạo và thậm chí giết chết vợ mình, bộ tộc không quan tâm đến việc đó, nhưng họ hàng người vợ có thể đòi hỏi tính sổ với anh ta. Một bà mẹ có thể hợp pháp giết chết con mình vài giờ sau khi nó ra đời. Đối với một số vi phạm bộ luật bản địa, không có hình phạt nào khác ngoài sự chế giễu và chê trách của mọi người, chính hình phạt này vô cùng nặng nề đối với những người nguyên thủy hơn là mức chúng ta hình dung ra. Cuối cùng những việc làm xấu xa khác, người ta tin như vậy, nghiêm nhiên bị trừng phạt bởi những phương sách thần bí, vì vậy mái tóc một người đàn ông sẽ sớm bạc trắng nếu anh ta nói chuyện với mẹ vợ mình. Tuy vậy ngoài những hạn chế này, có một tổ hợp những tội lỗi. Không thể được giải quyết bằng một cuộc hoà hiệp với nhau, cũng như không thấy việc trừng trị chúng đơn giản trong những lời nhạo báng hoặc trong một hình phạt phi cá nhân, mà cần có sự can thiệp của Nhà nước dưới hình thái hội đồng của bộ tộc.

Trước hết chúng ta hãy xem xét một vài dẫn chứng điển hình của chế độ quản lý pháp luật đối với những việc riêng tư. Những cư dân đảo Queensland, chúng ta vừa thấy, có một quyền lực tuyệt đối với người vợ, nếu chị ta không chung thủy với chồng, anh chồng có thể dùng chiếc Bu-ro-rang đánh đập

chị ta, đâm chiếc giáo vào chân chị ta hoặc bỏ than hồng lên bụng chị ta. Cũng như vậy, ông bố có thể tùy ý trừng phạt một đứa con trai không qua được cuộc tập dượt vào đời mà không có bất kỳ ai được quyền xen vào. Khi người ta xâm phạm một thửa đất thuộc sở hữu cá nhân, chủ nhân có thể bằng lòng với việc chửi rủa kẻ ăn trộm, nhưng cũng có thể bắn tên xuyên thủng chân tên trộm nếu như đó là một thành viên của bộ tộc, một người lạ có thể bị giết chết.

Bởi vì người ta thừa nhận trách nhiệm tập thể cho nên có tình huống là việc giết chết một người là nguyên nhân của một cuộc trả thù bằng máu. Nhưng nhờ có một trong những thể chế bản địa kỳ lạ nhất, người ta tránh khỏi cuộc trả thù bằng cách thay thế vào đó một cuộc đối mặt theo pháp lý, trong đó kẻ giết người, được trang bị một chiếc khiên, chống đỡ lại họ hàng hoặc nhóm bản địa của người chết. Những người này phóng lao về phía anh ta, anh ta gắng hết sức né tránh cho đến khi nào bị đổ máu, điều này chấm dứt cuộc đối nghịch. Những trận chiến đấu chuộc tội này được chỉ định bằng từ thù tội, nhưng quả thực đây là những hiện tượng khác hẳn bởi lẽ chúng không xác định tình trạng phạm tội vụ giết người hiển nhiên ngay từ lúc đầu. Những cuộc chiến đấu như vậy cũng xảy ra vì những lỗi nhỏ nhất, người bị buộc tội lúc đó có thể được sự trợ giúp tích cực của họ hàng, anh ta không chỉ được phép tự bảo vệ mình mà còn được phép ném những tạc đạn vào các đối phương của mình.

Việc chuộc tội chính thức được áp dụng đối với một số hành động xấu nhưng có vẻ ở mức độ phổ cập hạn chế. Nó rất phổ thông trên vùng đông nam cũng như ở Queensland. Ở đây quá vậy, một tên trộm biểu thị sự hối hận và giờ đầu ra chịu

đòn, trong lúc một kẻ vu khống để cho người bị vu khống và vào miệng mình. Ở vùng trung tâm châu Úc, những sự sửa chữa kiểu đó không có vẻ là cùng diễn ra thường xuyên như vậy, tuy rằng sau một vụ cướp vợ, người quyến rũ có thể phải cúi chịu những hành động tàn bạo của người chồng bị xúc phạm cốt để tránh khỏi xảy ra cuộc đấu giữa hai nhóm địa phương có liên quan. Trên vùng đất này khi một người chết được gán cho vì ma thuật, hội đồng bộ tộc giao cho một băng có tổ chức nhiệm vụ trả thù tội ác.

Dù cho có tồn tại những biến dạng địa phương xoay quanh khái niệm tội ác đối với xã hội, trên toàn bộ lục địa tuy vậy người ta nhất trí với nhau coi việc vi phạm những điều luật về tệ loạn luân cũng là những tội ác đối với xã hội. Vì thế, ở tộc người Dieri, một thanh niên bị buộc tội trước hội tộc là đã lấy vợ trong một loại người bị nghiêm cấm. Các bậc lão thành xem xét vấn đề, duy trì lời buộc tội và hầu như sẽ giết chết kẻ tội phạm, người này chỉ có thể thoát chết bằng việc nhờ một người có ảnh hưởng trong bộ tộc biện hộ việc làm ngu xuẩn của mình khác hẳn nếu đó là hình phạt trừng trị việc bắt cóc một cô gái được hứa hôn cho một người khác. Lúc đó chính là gia đình của cô gái phải giải quyết vụ việc. Các anh em trai bị tổn hại đánh nhau với người quyến rũ cho đến khi máu người đó chảy, còn về phần cô gái, cô ta bị mẹ đẻ và các chị em gái đánh đòn dữ dội. Tuy vậy, khi chàng thanh niên và cô thiếu nữ đã cùng nhau bỏ trốn và sống cạnh nhau trong mối quan hệ bạn đời có hiệu lực, thì việc bắt cóc nằm ngoài thẩm quyền của thượng nghị viện các bậc lão thành.

Cơ quan cầm quyền này còn trừng phạt những tội ác khác, tí như việc giết người bằng ma thuật và việc tiết lộ những bí

mật nều xảy ra trong thời kỳ tập dượt vào đời. Về những liên quan đến hình thái giết người khác, tục lệ chạc hẳn thay đổi tùy theo các địa bàn. Ở vùng phía bắc đảo Queensland, việc giải quyết những vụ tranh chấp bình thường là công việc riêng tư, nhưng mọi lỗi lầm nghiêm trọng phạm phải đối với mọi thành viên của nhóm địa bàn đều được hội đồng bộ tộc trả thù miễn là tội lỗi không được coi như đã được bào chữa bởi một hành động khiêu khích quá tang nào đó.

Nói ngắn gọn, điều phân biệt pháp chế của châu Úc với pháp chế của những dân tộc văn minh hơn, không phải là việc pháp chế đó công nhận một cách tuyệt đối những lỗi lầm hoặc những tổn hại, mà là việc pháp chế đó coi là tổn hại điều mà chúng ta cho là tội ác, dành lại việc kết án là tội ác cho một số lượng tương đối nhỏ các tội lỗi.

NGƯỜI IFUGAO

Luật lệ của những người Ifugao phổ diễn một sự kết hợp hết sức khác thường nhiều yếu tố. Đối với một xã hội, thật khó mà đầy đủ xa hơn nữa những khuynh hướng cách ly của các gia đình khác nhau điều đó những yếu tố thổ dân này của đảo Lugon không làm như vậy. Cá nhân phải phục tùng họ hàng và họ hàng dành sự bảo trợ cho các thành viên chống lại các nhóm người khác. Không có những sự ràng buộc lẫn nhau giữa các gia đình trong cùng một làng hay cùng một quận. Vì vậy không một quan chức nào làm chức trách trọng tài căn cứ vào một quyền lực mà họ đã được giao phó. Khi hai gia đình chống lại nhau người ta nhất trí chọn một người trung gian không có họ hàng nhưng tất cả quyền lực của người này nằm trong tài

nang thuyết phục của cá nhân người đó. Như vậy về lý thuyết, bước phân rã này đạt gần tới cái điểm ở đó cộng đồng chia nhỏ thành những gia đình hoàn toàn tách rời nhau.

Ngoài ra, sẽ khó mà tìm thấy một hồ tặc nguyên thủy ở đó điều luật của tập tục ấn định với một mức độ dôi dào hơn về những chi tiết, cách ứng xử phải áp dụng trong một chuỗi những tình huống có thể xảy ra. Vậy là, cái gì thiếu vắng về mặt cố kết hợp chính thức được bù đắp từng phần bởi sức mạnh của công luận vốn quy định tại chỗ và bị người chồng nổi giận giết chết, gia đình rất có thể tìm cách trả thù vụ giết người, nhưng làm như vậy gia đình không xin lỗi về bản thân câu chuyện ngoại tình, mà đơn giản chỉ khẳng định người chồng bị xúc phạm lẽ ra phải yêu cầu một khoản nộp phạt thông dụng và rằng "nếu khoản nộp phạt không được người tình nộp trả ngay lập tức, thậm chí gia đình của người tình cũng thừa nhận là người chồng có quyền giết chết anh ta". Nói cách khác, những lỗi lầm không được nhìn nhận một cách đồng nhất từ góc độ của họ hàng, mà là được phán xét theo những kênh được cộng đồng thừa nhận.

Cũng không kém phần ngạc nhiên khi nhìn thấy những người Ifugao vốn dĩ coi nhân tố họ hàng có tầm quan trọng đến như vậy lại xác định với biết bao sự tỉ mỉ mà người ta có thể so sánh với một hệ thống luật pháp quốc tế. Quả thực là có xảy ra những vi phạm đối với quy tắc kể cả trong những mối quan hệ giữa các dân tộc, một gia đình hùng mạnh có thể hành hạ một nhóm người nghèo hơn hay không đồng bằng mình. Dù sao, sự coi thường pháp luật hình như không vượt quá một số giới hạn. Một người tình có của có thể từ chối giao nộp khoản phạt lớn mà một người thừa kế nghèo túng yêu cầu, nhưng

anh ta nhân nhượng một bước về đạo đức bằng việc chịu trả khoản nộp phạt thấp nhất, khoản nộp phạt có thể đòi hỏi trong trường hợp như vậy, khi mà các tình địch cả hai đều thuộc về tầng lớp nghèo. Ngoài ra, có tình huống là người nghèo túng bị tổn hại, trở nên liêu lĩnh bởi cái cảm giác là mình chẳng còn gì để mất, tỏ vẻ đe dọa đến mức kẻ có lỗi, theo lời khuyên của chính họ hàng của mình vốn đã khiếp sợ, bảo anh ta nên thận trọng, anh ta bằng lòng trả một khoản nộp phạt quá mức. Những điều luật về xâm phạm tài sản cũng chứng minh không thể bác bỏ được rằng một số hành vi ứng xử được mọi người thừa nhận. Khi một con nợ từ chối nộp khoản phạt trừng trị một tội lỗi nào đó, người chủ nợ có thể bí mật hoặc bằng mưu mẹo đến nhà anh ta lấy đi một cái chăn hoặc một đồ vật có giá nào đó. Hành động của chủ nợ được thừa nhận là hợp pháp và được coi là đúng đắn nếu như chủ nợ chú ý chẳng hạn để con dao của mình lại đó, cho phép xác định được mình là thủ phạm, nếu không chủ nợ bị kết tội là ăn cắp.

Như vậy là chúng ta thấy rằng những khái niệm giống nhau, về thực chất toàn thể cộng đồng áp dụng có thể sửa chữa tạm thời tình trạng vô chính phủ này sinh một cách logic từ việc cùng tồn tại trong một địa bàn cả một chuỗi những nhóm người độc lập. Người ta có thể thậm chí đi tới chỗ khẳng định rằng xã hội những người Ifugao, bất kể tính chất li tâm của nó, vẫn chứa đựng một số mầm mống từ đó nảy sinh, trong những điều kiện thuận lợi, một tổ chức chính trị. Sự tồn tại của người trung gian là một trong những mầm mống đó, nhưng anh ta có thể làm cho mình nổi tiếng là người mang lại hoà bình, điều này trở thành một nguồn thu nhập cũng như một nguồn tạo ra uy tín xã hội đối với anh ta. Để duy trì được danh tiếng của mình, anh ta đi tới những nơi rất xa, anh ta theo đuổi người

thừa kiện không thể hoà giải nổi, hoặc kẻ tội phạm ngoan cố, tay cầm dao, và buộc họ phải nghe lời mình. Điểm thứ hai, mặc dầu có sự trung lập của tất cả những gia đình không trực tiếp liên quan, công luận không làm ngơ đối với sự tranh chấp. "Những bạn láng giềng và những người trong làng không thích nhìn thấy khối người xung quanh mình bị xé nát vì những mâu thuẫn nội bộ và do đó bị suy yếu khi phải đấu tranh chống lại những kẻ địch từ bên ngoài". Vậy là nguyên lý về địa bàn có tồn tại, tuy rằng ở trạng thái mỏng manh và biến mất hoàn toàn trước những mối liên kết họ hàng. Nhân dịp một cuộc tranh chấp về đất đai, những người đứng ngoài xem kêu to lên: "Đây này, đây là một cách giải quyết tranh chấp của những người trong cùng một làng. Về nhà đi, để con đẻ cái đi, cho chúng nó lấy nhau và cấp cho chúng nó những thửa ruộng tranh chấp, đường ranh giới lúc đó sẽ chẳng còn quan trọng nữa."

Một số nhận xét khác nhau rải rác đây đó trong tác phẩm của Barton chỉ ra rằng, tình cảm này hiện ra bằng nhiều cách khác nhau. Người ta bảo chúng ta rằng một người Ifugao phải cư xử như thế nào để tránh cho các bạn láng giềng khỏi vấp phải khó khăn với các thổ dân thuộc những quận thù địch hoặc các nửa đối địch. Cũng quan trọng để ghi nhận rằng trách nhiệm tập thể, tuy rằng được áp dụng phần lớn đối với các họ hàng giàu có của một con nợ chậm thanh toán, nhưng khi có cơ hội, chủ nợ cũng có thể tịch thu một con trâu của cá nhân cùng một làng với con nợ. Cuối cùng, chúng ta hãy nêu ra mức phân biệt mà người ta vận dụng để trừng phạt với một cá nhân trong làng và một người khách lạ: Khi một người lạ bị bắt quả tang ăn trộm, hầu như bao giờ anh ta cũng bị giết chết, trong khi người láng giềng chuộc tội bằng việc nộp khoản phạt bình thường. Như vậy người ta không thể phủ nhận rằng ở những

người Ifugao tồn tại một tình cảm dựa trên cơ sở sự gắn gũi về địa bàn, tuy rằng tình cảm đó yếu ớt nếu so sánh với các mối liên kết họ hàng.

Trong các chương khác đã có đoạn ám chỉ ngắn gọn nói đến những yếu tố chủ yếu trong pháp chế của những người Ifugao: tình đoàn kết trong nhóm, trách nhiệm của người trung gian, ảnh hưởng của đẳng cấp và thể chế các cuộc thử tội. Việc còn lại là nêu lên hai nét đặc biệt: Một nét liên quan đến tính chất các cuộc trừng phạt, nét kia thuộc về vấn đề tố tụng. Mọi việc trừng trị đều được nằm vào một trong hai loại sau đây: áp dụng một khoản phạt hoặc tử hình, những người Ifugao không biết đến việc đánh đòn hoặc những hình phạt về thể xác thông dụng ở châu Úc, kể cả việc bỏ tù. Về việc tố tụng, cần ghi nhận là bên nguyên và bên bị không bao giờ được đối mặt. Ngay sau khi cuộc tranh luận chính thức mở màn, có việc cắt đứt hoàn toàn những quan hệ ngoại giao, toàn bộ vụ việc được người dẫn dắt, người này lần lượt nghe riêng rẽ những lời khai nhận chứng của hai bên và thông báo những điều đó với những ai có liên quan. Lẽ tự nhiên, khi người ta cần tới những cuộc thử tội, thì phương thức kể trên không được áp dụng.

NHỮNG NGƯỜI ESQUIMAU

Những người Esquimau là một tộc người đã phân hoá rõ rệt, từ góc độ chủng tộc cũng như ngôn ngữ, ấy vậy họ không phổ diễn một sự cố kết chính trị nhỏ bé nào, kể cả trong những quận lân cận. Những cư dân trong làng, Holm nói, thường hình thành một xã hội riêng rẽ và thường khác biệt với những ai đang sinh sống trong những khu vực khác. Vì vậy, những cư

dân ở phần trên của vịnh Angmagsalik và những người ở phần dưới chửi bới lẫn nhau liên tục. Họ duy trì những mối quan hệ nhà nhận như nhau đối với cư dân trong ba vịnh nhỏ. Ở những người Esquimaux vùng trung tâm, tồn tại một nỗi ngờ vực rất sâu sắc đối với các bộ tộc láng giềng đến nỗi những mối quan hệ tất yếu là xa cách. Người ta thường thách thức một người lạ mặt vào một cuộc thử thách về sức khoẻ hoặc sức chịu đựng nhưng nếu thua anh ta sẽ đến mạng. Ở đảo Groenland, không một ai có thể tới định cư trong một ngôi làng trú đông nếu không có sự nhất trí của tất cả các cư dân.

Những thực tế này chắc hẳn càng có xu hướng chứng minh rằng tình cảm của cộng đồng theo địa bàn có cơ sở là một khu vực rất hạn hẹp thì đúng hơn là sự thiếu vắng hoàn toàn tình cảm đó. Bởi vì trong một làng Esquimaux, không có một quyền lực chính quyền cho nên việc giải quyết các tội lỗi thuộc trách nhiệm các cá nhân và các gia đình hơn là thuộc về cộng đồng. Ở góc độ này, như vậy những người Esquimaux gợi nhớ lại những người Ifugao nhưng họ đại diện một trạng thái xã hội nguyên thủy hơn rất nhiều và về mặt pháp lý thiếu vắng hoàn toàn tính chính xác rất đặc trưng của những người Ifugao. Những khuynh hướng cộng sản của những người Esquimaux riêng bản thân chúng đủ để đơn giản hoá pháp chế, thu hẹp điều luật về tài sản đến mức hết sức nhỏ nhoi và không dẫn tới một biểu giá rắc rối về những khoản nộp phạt. Những khoản này quá thật, không được biết tới ở Groenland.

Nhìn tổng thể, những người Esquimaux là những người yêu hoà bình và thiếu cách giải quyết các tranh chấp thuộc loại cá nhân là một dấu hiệu điển hình về tâm tính của họ. Một cư dân đảo Groenland đau xót vì một tổn thất nào đó, hoặc do một vụ

mất trộm, của mình do tài sản bị phá huỷ hoặc do vợ mình bị bắt cóc, bèn sáng tác một bài hát trào phúng, anh ta vạch mặt kẻ tội phạm về những hành động xấu xa của hắn, vừa phóng đại và làm cho chúng trở thành nực cười, đôi khi tiết lộ cả những bí mật không hay ho của gia đình. Kẻ bị buộc tội, tiếp nhận những lời chế nhạo đó với một vẻ thờ ơ cố ý và khi người kia đã kết thúc, đến lượt hắn ta phản công. Ngoài những bài hát xen kẽ, người ta không giờ ra bất kỳ hành động đối địch nào. Các khán giả lắng nghe những tác phẩm với vẻ hết sức chú ý, thúc giục các diễn viên trở hết tài của mình. Những cuộc đấu khẩu như vậy không nhất thiết chấm dứt chỉ trong một buổi tối mà có thể tiếp diễn trong nhiều năm, những người thua kiện lần lượt mời nhau phản công.

Những trường hợp giết người lẽ tự nhiên được xử lý khác hẳn, nhưng cũng chẳng có đáng dáp gì của một chế độ quản lý công cộng của pháp luật. Chính một người họ hàng gần nhất của nạn nhân sẽ trả thù kẻ giết người hoặc một thành viên trong gia đình hắn. Theo nguyên lý của chế độ trách nhiệm tập thể, cuộc tranh chấp có thể chuyển giao cho thế hệ tiếp sau và rất nhiều người vô tội bị giết chết trước khi một cuộc dàn hoà chính thức được tiến hành. Về vấn đề sự kéo dài của cuộc tranh chấp, người ta phát hiện thấy trong những người Esquimaux những tập tục kỳ lạ trên những vùng đất cách rất xa nhau. Nhiều năm có thể trôi qua trước khi người bị xúc phạm tìm cách trả thù một hành động xấu và trong lúc chờ đợi, kẻ giết người sống yên ổn và đến thăm gia đình nạn nhân của mình, ở đó anh ta được tiếp đón và đối xử tử tế. Đột nhiên, các bạn đồng hành giết chết anh ta trong một cuộc đi săn hoặc anh ta bị thách thức đến một cuộc đấu vật, và nếu anh ta bị thua, người ta giết chết anh ta.

Dù sao, có những trường hợp một kẻ giết người hay một tên tội phạm nào khác bị coi là bị ối đối với toàn thể cộng đồng. Lúc đó hẳn có thể bị giết chết bởi một cá nhân nào đó thực hiện chức năng của một người duy trì công lý. Người thực hiện nhiệm vụ này, trước tiên phải hỏi riêng từng đồng bào của mình xem họ có đồng ý là tên tội phạm xứng đáng với hình phạt tử hình hay không, nếu tất cả trả lời đồng ý, tên tội phạm sẽ bị giết và không một ai được phép báo thù cho hắn. Một hình phạt đơn giản cũng được giành cho những ai mà người ta buộc tội đã dùng phép phù thủy gây ra cái chết cho một người trong họ hàng. Tuy vậy để giết một thầy phù thủy có thể làm nổ ra một cuộc trả thù máu theo kiểu thông dụng.

Những lỗi lầm khác nằm trong loại các tội nặng. Về vi phạm một trong vô số những điều cấm gây nguy hiểm cho việc cung cấp thực phẩm cho bộ tộc là một điều khoản của tín ngưỡng ở những người Esquimaux: lúc đó người ta tìm cách bắt những con hải cẩu mà không bắt được và cả làng có nguy cơ bị đói.

Chỉ khi nào kẻ vi phạm xám hối về lỗi lầm của mình thì các thần linh mới chấm dứt việc trừng phạt của họ. Để tìm ra nguyên nhân của tai họa, vì vậy người ta cầu cứu đến một thầy mo, nếu kẻ tội phạm thú nhận, mọi việc sẽ tốt đẹp, "Nếu như hắn ngoan cố chống chế rằng hắn vô tội, thì chỉ có cái chết của hắn mới làm cho thần thánh bị xúc phạm người gian".

Như vậy, hình như cộng đồng không phải đồng loạt thờ ơ trước những hành động của các thành viên của mình, nhưng giống như các xã hội khác đã làm, cộng đồng ấn định theo kiểu riêng của mình những tình huống trong đó việc nên làm là đơn vị địa bàn can thiệp vào một cách tập thể.

NHỮNG THỔ DÂN VÙNG ĐỒNG CỎ

Được biết tính chất cá nhân rõ rệt trong nền văn minh của những thổ dân này người ta có thể dự tính gặp thấy ở đây phần lớn các khó khăn được giải quyết giữa các cá nhân hoặc giữa các gia đình. Vì vậy ngoại tình là một vấn đề riêng tư và nếu một người chồng nói giận đánh đập tàn nhẫn chị vợ không chung thủy hoặc thậm chí làm cho chị ta què quặt, người chồng không phải báo cáo việc đó trước chính quyền của cộng đồng. Ngay cả trong những trường hợp giết người, đầu tiên chỉ riêng các thị tộc hoặc các gia đình của kẻ giết người và của nạn nhân là bị liên lụy nhưng trong những dịp như vậy, các thủ lĩnh hoặc các quan chức khác cố gắng tránh khỏi cuộc báo thù máu. Thường thường họ đạt tới kết quả đó bằng việc bắt thân cầm một chiếc tẩu thuốc vào miệng người để tang chủ yếu, điều này bắt buộc người đó về mặt đạo đức phải chấp nhận việc điều đình mà kẻ giết người và họ hàng hắn cố sức để nghị với người do.

Viên sĩ quan cảnh sát có nhiệm vụ trông nom cuộc đi săn bò rừng nói chung cũng có trách nhiệm duy trì hoà bình. Chúng ta thấy rằng nhúng tay đóng góp của những nhân viên cảnh sát là rất rộng lớn trong những cuộc săn bắn tập thể. Quả vậy, tôi ác duy nhất chống lại xã hội mà những thổ dân vùng Đồng cỏ thừa nhận chính là việc lúc đó không phục tùng những mệnh lệnh của các nhân viên cảnh sát và do đó việc tiếp tế do dân làng bị đe dọa. Chúng ta từng mô tả hình phạt nghiêm khắc dành cho kẻ phạm tội. Đơn vị cảnh sát cũng ngăn cản các cá nhân không được mở những cuộc xuất quân không đúng lúc, duy trì trật tự trong các cuộc hành quân hoặc trong các lễ hội và nói chung thực hiện quyền lực khi mà thành công của

một công trình tập thể bị đe dọa. Việc quản lý pháp luật ở những người Omaha phổ biến những nét đặc trưng của vùng Đông có có cộng thêm một vài nét riêng biệt. Hội đồng bảy người có quyền giết chết một thành viên trong bộ tộc đã tỏ ra buồn bực và nổi loạn. Bản chỉ dụ được thực hiện bởi một người tin cẩn, để làm việc đó người này sử dụng một chiếc gậy tẩm thuốc độc. Thông thường, người ta cảnh cáo kẻ phạm tội bằng việc giết chết bảy ngựa của hắn, nếu như hắn không sửa chữa, đến lượt hắn phải chết. Các cố vấn cũng xét xử những vụ giết người có chủ ý bị phạt bốn năm phát văng. Suốt thời kỳ này, kẻ giết người buộc phải cư trú ở ngoại vi khu trại chỉ được liên lạc với gia đình trực tiếp của mình, gia đình này tới thăm và mang thực phẩm cho hắn. Thời hạn trừng phạt trong mức độ nào đó tùy thuộc những tình cảm của họ hàng có tang lễ bởi lẽ ngay khi nỗi đau thương của họ giảm bớt, kẻ bị phạt văng được phép quay về.

Như vậy vụ giết người, mặc dù có sự can thiệp của bộ tộc, vẫn là một tổn thất cá nhân, không phải là bộ tộc đòi hỏi sự trừng phạt mà là gia đình bị tổn hại và hội đồng không phải là can thiệp vào để áp đặt một hành động chuộc tội xứng đáng mà để thoả mãn tình cảm cá nhân muốn báo thù và để ngăn cấm những mâu thuẫn nội bộ làm suy yếu cộng đồng. Theo bộ luật của những người Omaha, như vậy chỉ có hai tội ác: coi thường quyền lực của bảy thủ lĩnh và xuất phát trước những người khác để đi săn trong những cuộc ra quân tập thể.

VÙNG POLYNÉSIE

Cơ quan nghị viện cầm quyền ở các làng xã và các quận ở đảo Samoa kết hợp ba quyền lực hành pháp, lập pháp và tư

pháp, nhưng khó biết được trong mức độ chính xác nào, những lỗi lầm cá nhân được hội đồng theo dõi. Chúng ta đã từng thấy trường hợp, người ta vận dụng cuộc hoà giải với nhau, nhưng người ta không phân biệt thật rõ việc phân ranh giới tiến hành như thế nào, và loại tội lỗi nào được giành cho việc báo thù công khai. Vì vậy đúng thực là đôi khi vụ giết người được giải quyết hữu hảo nhưng trong trường hợp Stair nêu ra, về một tội giết người nhiều lần và đặc biệt dã man, kẻ sát nhân bị chính thức xét xử và bị tử hình.

Điều luật theo tập tục của những cư dân đảo Samoa phổ diễn một nét riêng kỳ quặc, đó là việc tổ chức một cuộc ra quân cướp bóc chống lại kẻ tội phạm do một hội đồng địa phương tiến hành. Một khi có quyết định, các thủ lĩnh của cộng đồng đến nơi ở của một kẻ bị buộc tội, đọc bản quyết án và vạch một vòng tròn lên một trong những cây xa kê của gia chủ, theo hiệu lệnh này, những người khác tàn phá thửa ruộng khoai sọ, giết chết gia súc, châm lửa đốt nhà và buộc gia đình phải chạy trốn đi đây. Không phải chỉ riêng ở Samoa người ta mới thấy kiểu hành động này, chúng thịnh hành trên những phần khác của vùng Polynésie. Vì vậy, nếu một người Maori ngẫu nhiên đốt cháy phá huỷ một tài sản của tập thể hoặc do sơ xuất của mình làm cho bộ tộc không có đồ ăn, những người láng giềng của anh ta kéo đến cả khối, chiếm đoạt các của cải của anh ta và thêm vào đó đánh đòn anh ta.

Những hình phạt khác biểu thị một tính tàn ác tinh vi. Trường hợp ăn cắp hoặc chửi bới những du khách và vì một vài tội lỗi khác, có tình huống là hội nghị hạ lệnh cho kẻ phạm tội dùng một hòn đá tự đập vào đầu hay ngực mình cho đến khi chảy máu. Hay là người ta bắt anh ta cắn một rễ cây độc làm

cho anh ta bị xưng mồm và thi thoảng làm cho anh ta đau dữ dội. Một kiểu hành hạ khác giành cho những kẻ trộm cắp đó là trói chặt chân tay chúng lại và phơi chúng ra nắng.

Pháp chế của đảo Hawaii thừa nhận quyền lực tối thượng tuyệt đối của nhà vua. Ý muốn của nhà vua có sức mạnh của điều luật và nhà vua có thể cho phép một vài người có đặc quyền vi phạm tập tục truyền thống tuy rằng các thủ lĩnh cấp hai được hưởng một quyền lực tương tự đối với các cư dân trong quận của họ, một cá nhân vẫn có thể chống án lên triều đình tối cao của nhà vua về quyết định của thủ lĩnh của mình. Bất chấp những thể chế quân chủ và phong kiến, một vài tập tục điển hình của vùng Polynésie tiếp tục còn thịnh hành trong đời sống hằng ngày. Ví dụ, để trả đũa một vụ ăn trộm, luật lệ cho phép tổ chức một cuộc ra quân cướp phá, đứng trước việc đó, kẻ có tội chịu khuất phục, kể cả khi anh ta đứng đầu một lực lượng đáng kể, vì sợ rằng tất cả mọi người trong quận sẽ liên minh lại để chống lại anh ta. Ở đảo Hawaii một cuộc thử thách kỳ lạ được tôn vinh: Bên nguyên và bên bị đều phải đặt hai bàn tay lên trên một quả bầu đựng đầy nước, khối nước này được coi là sẽ rung động và như vậy tố cáo kẻ phạm tội. Những cư dân vùng Polynésie, quả thực, phải được xếp vào hàng ngũ các dân tộc, dù cho hệ thống luật pháp về những tổn hại của họ như thế nào, vẫn trừng phạt những lỗi lầm đối với cộng đồng hoặc nhà vua như những tội ác.

CHÂU PHI

Chính là những người da đen châu Phi mà pháp chế nguyên thủy đạt tới đỉnh cao phát triển. Bộ luật của họ giành

đưa về tính chính xác và về tầm bao quát với bộ luật của những người Ifugao, nhưng trái ngược với những người này, những người da đen áp dụng hầu như khắp nơi một phương pháp tố tụng nào đó trước những toà án được thiết lập. Họ biểu thị rất nhiều thị hiếu đối với sự biến loạn pháp lý tình tế và tài hùng biện trên diễn đàn. Người ta cũng thấy ở chỗ họ khái niệm về trách nhiệm tập thể, và do đó, có thể cử đại diện, nhưng quyền lực của những phiên toà pháp lý mạnh mẽ đến mức những cuộc trả thù máu là hiếm có, thậm chí chắc chắn không biết tới, theo nghĩa đầy đủ của từ đó. Khi một người Ewé phạm tội giết người, những họ hàng của nạn nhân đôi khi bắt cóc một thành viên của gia đình kẻ giết người hoặc là tàn phá nhà cửa, ruộng đồng của họ, nhưng đúng hơn vụ việc có vẻ đặc biệt. Do thiếu vắng mọi cuộc nghiên cứu nghiêm chỉnh về pháp chế của châu Phi, chúng ta phải tổng hợp những hiện tượng của nhiều vùng và tổng thể của chúng sẽ cho chúng ta một bức tranh đầy đủ về pháp lý trên lục địa này.

Bằng việc nghiên cứu những thể chế pháp lý của những người Ewé, tóm lại như của tất cả các tộc người da đen, chúng ta lại thấy một liên kết chặt chẽ ở những người nguyên thủy đã tập hợp những loại văn hoá khác nhau, những loại văn hoá này ở xã hội chúng ta tách xa nhau trên mức độ rộng lớn nếu không phải là hoàn toàn. Pháp chế Ewé vẫn là không thể hiểu được đối với ai không biết tới triết lý của họ về vũ trụ. Ở đây chúng ta đụng chạm phần lớn tới hai quan niệm chủ yếu. Tín ngưỡng đối với thuật phù thủy và niềm tin vững chắc rằng những cuộc thử tội có hiệu lực để xác định lỗi lầm. Đối mặt với nhà ảo thuật niềm nở chữa khỏi những người bệnh ở đây là thầy phù thủy độc ác bỏ trộm thuốc độc vào những đồ ăn của nạn nhân, do đó gây ra đau đớn và cái chết cho nạn nhân. Khi

nhân. Khi một người bị buộc tội đã dùng phép phù thủy đối với một thành viên của bộ tộc, anh ta tìm cách chứng minh vô tội của mình bằng việc chấp nhận trải qua một trong những cách thử thách để ra. Những cách thử thách này được một phường hội đặc biệt điều hành, mỗi thành viên phường hội này đã có được một khoa học của mình bằng một vụ mua bán và đã tìm cách được thầu nạp vào phường hội.

Trước tiên, chủ sở hữu cuộc thử tội bất kể bị kết tội phải qua một cuộc thẩm vấn để tìm hiểu xem liệu anh ta đã có phù phép cho một ai chưa, hoặc liệu trước đây anh ta đã bị buộc phải qua một cuộc thử tội chưa. Lẽ tự nhiên, người đó được tra lời bằng một sự phủ nhận kiên quyết. Tiếp đó đến việc chọn cách thử thách sẽ áp dụng. Chẳng hạn, người ta ném một hạt muối vào trong một bát đầy dầu cọ đun sôi, nếu hạt muối tách đôi, đó là dấu hiệu phạm tội, nếu hạt muối vẫn nguyên vẹn người bị xét xử vô tội. Cách thử thách này được bổ sung bằng một cách khác. Người ta đổ dầu đang sôi vào lòng bàn tay kẻ bị buộc tội, nếu anh ta giữ yên bàn tay không biểu hiện đau đớn, tình trạng vô tội của anh ta được chứng minh, nếu không người ta duy trì lời buộc tội, lẽ tự nhiên tất cả tùy thuộc vào người điều hành cuộc thử thách. Nếu người đó có cảm tình với người bị buộc tội, ông ta làm ra vẻ rót dầu đang sôi nhưng thay thế vào đó là dầu ấm ấm. Trong một cuộc thử thách khác, người ta bôi lên mắt kẻ phạm tội một dung dịch có chất độc, nếu anh ta vô tội nhãn quan của anh ta vẫn nguyên vẹn.

Đó là những thử thách điển hình cho phép xác định tội lỗi của thuật phù thủy. Tuy rằng bị kết án có tội, thầy phù thủy có thể tránh khỏi sự trừng phạt cao nhất, nếu như người được coi là nạn nhân của anh ta còn sống. Lúc đó người ta đặt trước mặt

thầy phù thủy một chiếc thưởng, hoặc một chiếc cuốc và một chiếc thùng, và người ta cho phép ông ta tự quyết định lấy số phận của mình. Chiếc cuốc và chiếc thưởng là biểu hiện năm mộ mà người ta sẽ đào cho ông ta, ít nhất là nếu ông ta không cầm lấy chiếc thùng vốn chỉ thay mặt cho một khoản phạt nặng. Nhưng nếu nạn nhân bị chết, thầy phù thủy bị trói bằng một sợi dây và dẫn ra khỏi thành phố bởi nhiều đao phủ, những người này chôn sống ông ta hoặc sẽ đánh đập ông ta cho đến chết.

Đối với chúng ta, những con người hiện đại, thật là khó khăn để nhìn nhận khác đi, mà chỉ có thể nhìn nhận với nỗi ghê tởm điều mà chúng ta cho là một hỗn hợp giữa sự ngu dốt và tính tàn bạo man rợ. Dù sao những hành động tàn ác này nảy sinh từ niềm tin chắc chắn rằng thầy phù thủy thực sự hoặc có ý định là một kẻ giết người có hại, và về vấn đề sự ngu dốt, chúng ta hãy nhớ lại rằng những người thầy phù thủy đã bị xử tử theo pháp luật cho đến tận năm 1782 ở phía tây châu Âu.

Việc xử tội không chỉ áp dụng duy nhất trong những trường hợp về thuật phù thủy, người ta cũng tìm đến cách làm này để phát hiện một tên ăn trộm. Kẻ bị kết tội có thể chống lại bản án nhưng nếu các thủ lĩnh từ chối thử thách hán ta một lần nữa thì không có điều gì cứu nổi hán ta. Nếu ngược lại, thủ lĩnh cho phép, hán ta có thể lại chịu một lần thử thách mới với một chủ sở hữu cuộc thử tội khác. Nhưng vì tất cả những người chủ sở hữu hợp thành một phường hội và trao đổi cho nhau biết những vụ việc của họ, đặc quyền này khá là ảo tưởng. Chính kẻ có tội và họ hàng hán trả tiền thù lao cho chủ sở hữu cuộc thử tội, những khoản thù lao này nói chung cực kỳ đắt và chỉ có thể được giảm bớt sau lời van xin bắt buộc của kẻ bị kết tội

khốn khổ. Sau đây là khoản điều chỉnh thông thường: Một số lượng nào đó tiền ốc, bốn con gà mái nhỏ, một con dê và bốn chai rượu Whisky.

Quả thật là một hành động pháp lý không đòi hỏi cũng không nhất thiết chấp nhận việc thử tội trong những tình huống thông thường, những vụ kiện được xét xử rộng rãi bởi hội đồng thủ lĩnh mà những thổ dân gọi là bà vợ già. Bên nguyên và bên bị lần lượt phát biểu, rồi đến lượt các nhân chứng của họ lên tiếng, cuối cùng các quan toà rút lui và để người phát ngôn công bố nghị quyết án. Người phát ngôn, trong lúc công bố nghị quyết án, dùng đất sét trắng, bôi lên cánh tay người thắng kiện. Người thua kiện bị tống giam và ngoài ra còn phải trả một khoản đền bù cho đối thủ của mình. Các quan toà được bù đắp về những nỗi vất vả của họ bằng những khoản thù lao của tiền phiên toà, tuy nhiên các thủ lĩnh cao tuổi được nhận phần lớn những bổng lộc của một vụ kiện.

Khó mà có được một ý tưởng về những phiên toà này như thế nào nếu người ta không mô tả chúng tỉ mỉ. Người phát ngôn chính thức nhắc lại lời khai của từng nhân chứng và các quan toà phải qua người trung gian của mình tiếp cận với các lời khai nhân chứng. Cũng như trong trường hợp các cuộc thử tội, những quyết án không phải là không có chống án, một khoản nộp phạt có thể, theo yêu cầu được giảm xuống còn một nửa số tiền ban đầu. Trong những diễn văn của các nhân chứng và những người thua kiện, những câu ngạn ngữ, những sự so sánh miên man và những lời nói bóng gió thật dồi dào. "Hãy nghe đây". Người phát ngôn nói để cổ vũ cử tọa chú ý, không cần thiết chúng ta phải tranh cãi với nhau trong cuộc họp này. Nếu như chúng ta thảo luận một cách bình tĩnh vụ việc từng

điểm một chúng ta sẽ phát hiện ra ai đáng xử phạt và chúng ta biết chúng ta sẽ phải làm gì. Nếu chúng ta ném một hòn đá vào một đàn chim nhỏ đang bay, thông thường không một con nào bị ném trúng, nhưng nếu người ta đặc biệt nhắm vào một con, chắc chắn người ta ném trúng nó... Sau đây là mấy lời của một thủ lĩnh than phiền về việc đối thủ của ông ta lôi cuốn ông ta vào những vụ kiện thường xuyên: "Con chuột nhất đã tát cho con mèo một cái, nhưng khi con mèo muốn tát giả lại con chuột nhất, con này nói là con mèo tìm cách gây cãi lộn." Đôi khi thậm chí người ta kể lại một câu chuyện dân gian để minh hoạ cho một điểm nào đó của phản biện luận.

Một nét riêng trong pháp chế của những người Ewé đó là tính chất bao trùm lên những lời thề nguyện ở đó. Có những lời thề của cá nhân, của bộ tộc, của hoàng gia và của tôn giáo. Bằng việc đọc lời thề, người bị buộc tội khẳng định tình trạng vô tội của mình và đòi hỏi người ta phải chính thức điều tra vụ việc. Điều lạ lùng, công thức thề nguyện gợi lại một sự biến bất hạnh nào đó. Ví như lời thề của bộ tộc: "Tôi xin lấy buổi tội của những người Ho để thề", muốn ám chỉ đến một kiểu thánh Barthélemy, người đã chấm dứt cuộc tấn công đối địch của những người Asante. Khi nhà vua đã chỉ định một tai hoạ nào đó làm vật để thề, từ lúc ấy tai hoạ đó chỉ được nêu ra trong dịp như thế này. Những lời thề cá nhân theo cách tương tự cũng ám chỉ những khó khăn mà cá nhân vấp phải.

Nếu chúng ta chuyển từ xứ Togo đến vùng Limpopo, chúng ta sẽ gặp ở đó cùng những yếu tố chủ yếu của pháp chế Châu Phi. Khái niệm về trách nhiệm tập thể được thấy lại trên cả hai khu vực. Cũng giống như ở những người Ho, người ta có thể tàn phá những thửa ruộng của một cá nhân mà người anh

hay em trai đã phạm tội giết người, cũng như một người Thonga phải chịu trách nhiệm về các khoản nợ của họ hàng mình. Trong cả hai bộ tộc, một toà án hùng mạnh ra những quyết định, và thuật phù thủy cũng như cuộc thử tội giữ một vai trò quan trọng. Chỉ khi đi vào những chi tiết, chúng ta mới nhận ra được những biến dạng đáng chú ý. Ví như, ở tộc người Thonga tồn tại một tín ngưỡng rất sâu sắc về tính thần thánh của những chiếc xương và những vỏ ốc thần bí, vì vậy ông thầy bói bắt đầu bằng việc bốc thăm. Khi ông ta làm phép để người ta có thể tiến hành một cuộc điều tra sơ bộ về một vụ chết người vì ma thuật. Nếu số phận hai lần chỉ ra cùng một thầy phù thủy, ông này bị buộc tội chính thức. Người ta dẫn ông ta đến trước toà án, ở đó ông thầy bói tiến hành một cuộc điều tra mới bằng vấn đáp, chính bản thân ông ta ở trạng thái nhập đồng. Nếu như những kết quả đầu tiên được xác minh nhưng người bị buộc tội vẫn giữ ý kiến là mình vô tội, người đó buộc phải qua một cuộc thử thách, người ta buộc ông ta phải uống một thứ nước có chất độc. Nếu ông ta không chịu nổi tác động của chất độc đó, tình trạng phạm tội của ông ta được khẳng định và luật bản địa xử tội ông ta chết bằng hình phạt treo cổ, đóng cọc vào hậu môn hoặc chìm xuống nước.

Vì vậy ở đây chúng ta không thấy bất kỳ một nguyên lý mới mẻ nào, và tình hình cũng như vậy trong những vụ việc dân sự. Riêng các chi tiết thay đổi tùy theo những yếu tố văn hoá khác nhau. Bởi vì đời sống xã hội của những người Thonga tập trung xoay quanh quan niệm về hợp đồng hôn nhân, trong mười vụ kiện dân sự thì chín vụ bắt nguồn từ giá mua cô dâu, chúng được xét xử theo cách thức mà truyền thống áp dụng tập tục này. Khi một người vợ vĩnh viễn chia tay với chồng, họ hàng chị ta phải hoàn trả số tiền mà anh chồng đã trả để cưới

vợ về và lũ con cái thuộc về mẹ đẻ.

Về vấn đề liên quan đến những điều đang thịnh hành ở các tộc da đen Nam Phi, ở phía nam những người Thonga, người ta đã thu lượm được những kết quả quan sát rất đáng chú ý. Những người Amaxosa và những người láng giềng của họ có sự phân biệt cơ bản giữa các vụ việc hình sự và dân sự. Những vụ việc hình sự bao gồm những tội phạm chính trị, thuật phù thủy và những vụ giết những thành viên của bộ tộc. Những tội này được xét xử bởi các thủ lĩnh, khoản nộp phạt thuộc về họ do cái quyền không thể tước bỏ được. Những tội khác do bản thân những người thừa kiện theo dõi và các thủ lĩnh không được hưởng một khoản đền bù nào. Tuy vậy những người thừa kiện phải giao một phần ba khoản nộp phạt cho các thừa phái viên cốt để cho bản án được thi hành. Nếu toàn bộ vụ việc diễn ra bên ngoài phiên tòa, không có khoản lệ phí nào phải trả. Những vụ kiện dân sự được giải quyết một cách hữu hảo trước mặt một vị cố vấn, nhưng hai bên có thể chống án xin phán quyết của thủ lĩnh. Đôi khi vị cố vấn bắt một cá nhân có hành động làm tổn thương người khác phải nộp phạt và giữ lấy món tiền đó, nhưng đây là việc làm bất hợp pháp và thủ lĩnh có thể đòi lại, khi nào ông ta muốn, khoản nộp phạt bị cấp dưới rút túi.

Điều luật của người da đen Nam Phi dựa trên cơ sở chủ yếu là thể xác của các cá nhân thuộc về thủ lĩnh: vì vậy chính thủ lĩnh là người phải được đền bù khi ông ta mất một thuộc hạ; khoản nộp phạt là bảy đầu gia súc cho một người đàn ông và mười cho một phụ nữ, mức chênh lệch có lợi cho người phụ nữ là do giá trị hôn nhân của họ. Trong tất cả các trường hợp giết người, và dù cho tình huống như thế nào, người ta đòi hỏi

một khoản đền bù. Nếu người ta hành hạ một thầy phù thủy đến chết hoặc nếu người ta giết ông ta mà không có phép chính thức của thủ lĩnh, thì thủ lĩnh có quyền được đền bù, tuy rằng thường thường ông ta từ bỏ khoản lợi lộc này. Đối với những hành động làm tổn thương người khác khoản nộp phạt thay đổi từ một đến năm đầu gia súc, nói chung là cả hai bên đều phải nộp phạt vì người ta cho rằng không có điều gì cho phép một người đánh một người khác, kể cả khi người đó tự bảo vệ. Đối với chuyện xảy thai, người vợ và các đồng loã phải nộp bốn đến năm đầu gia súc, và người ta áp đặt cũng khoản nộp phạt như vậy với trường hợp giao cấu bằng hậu môn mà Warner có nghe nói trong suốt thời kỳ hai mươi nhăm năm ông sống ở xứ sở này.

Ngoại tình được xếp vào các vụ việc dân sự. Khoản nộp phạt từ một đến năm đầu gia súc tùy theo địa vị xã hội của người chồng, nó có thể nâng lên đến bảy hoặc mười đầu nếu như phụ nữ có mang. Đứa con do ngoại tình thuộc về người chồng có nghĩa vụ nuôi sống nó. Một phụ nữ không thể thừa kiện chồng mình hoặc những người tình của mình về tội ngoại tình. Cũng như vậy, người ta không ép đặt bất kỳ một khoản nộp phạt nào đối với việc quyến rũ những trinh nữ, nhưng nếu cô gái có mang, kẻ quyến rũ phải nộp một con vật nuôi trong nhà, anh ta có thể, sau này, đòi lại đứa con bằng cách trả thêm hai hoặc ba đầu gia súc để bồi thường cho họ hàng của người mẹ về những phí tổn mà đứa bé gây ra. Đứa bé vẫn do gia đình người mẹ nuôi dưỡng nếu như ông bố không thanh toán được khoản bồi thường này. Việc trộm cắp chỉ phạm phải dưới hình thái trộm cắp súc vật. Xưa kia, nếu như người ta thu hồi được tài sản, không một khoản nộp phạt nào được áp đặt. Nếu không, người ta đòi một khoản đền bù gấp mười lăm giá trị của

vụ trộm. Cũng như chúng ta đã từng nói ở đoạn khác, việc có ý xâm phạm tài sản có thể phải chịu một khoản đền bù trộm vạ, nhưng những tổn hại ngẫu nhiên không dẫn tới bất kỳ một khoản bồi thường nào cả.

Khoản nộp phạt như vậy là hình thức chuộc tội bình thường mà luật lệ người da đen Nam Phi thừa nhận. Chỉ khi nào một thuộc hạ có hành động thách thức quyền lực của thủ lĩnh thì thủ lĩnh mới bí mật tập hợp một đội vũ trang, kéo xuống nhà kẻ phản nghịch, bắt lấv đàn gia súc của người đó và nếu ông ta gặp kháng cự, sẽ cho giết chết thẳng tay những kẻ nổi loạn.

Vương quốc Ouganda, là vương quốc tổ chức tốt nhất trong những Quốc gia thổ dân, cũng vì vậy chúng ta thấy trong những thể chế pháp lý của họ một số yếu tố mới. Ở đó tồn tại một chuỗi toà án các cấp. Những thủ lĩnh hạng hai xét xử theo pháp luật nhưng các thuộc hạ của họ có quyền chống án lần lượt lên các toà án cao cấp, cho mãi đến khi họ lên tới phẩm tước kiêm nhiệm những chức năng của thủ tướng và chánh án tối cao. Chính là trước mặt vị quan toà này mà phần lớn các vụ kiện kết thúc nhưng một số những vụ kiện đặc biệt được chuyển tới bản thân nhà vua xét xử. Chánh án tối cao có một trợ lý xem xét những vụ kiện việc ít quan trọng nhưng những người này phải trình lên với cấp lên với cấp trên của mình một báo cáo nói rõ cơ sở của nghị quyết án.

Trong mỗi một toà án cấp dưới, người thưa kiện phải trả lệ phí hai mươi tiền ốc khi anh ta nộp đơn kiện, cộng thêm một khoản bổ sung gồm một con dê và một thứ áo quần bằng vỏ cây trước khi người bị buộc tội được triệu tới. Nếu người đó bị kết án, anh ta phải nộp cho bên nguyên, ngoài bản án, hai con

dè và một thứ áo quan bằng vỏ cây. Nếu người thua kiện chôn ấn lên chánh án tối cao, anh ta nộp mười con dê và năm thứ áo quần bằng vỏ cây coi như khoản lệ phí đầu tiên. Ngoài những khoản thù lao đó, quan toà này còn nhận một phần tư khoản nộp phạt áp đặt và người thua kiện ngoài ra còn bị kết án tù.

Ngoài những yếu tố chung của những bộ tộc khác nhau ở châu Phi, tí như phép thử tội và việc điều đình tập thể về tội ác, những điều luật của xứ Ouganda thừa nhận cho người ta áp dụng việc hành hạ để ép cung. Như một cách buộc tội, chúng cũng áp dụng hình phạt cùm người vào cột: người ta dút hai chân người bị kết án tù vào những lỗ thùng khoét xuyên qua cây gỗ lớn, một sợi dây buộc vào chân cho phép người đó có thể nhấc chân lên, nhưng việc cây gỗ thường xuyên cọ sát vào chân và những người gác đi theo sau người đó khiến cho mọi ý nghĩ bỏ chạy đều không thể thực hiện được. Đôi khi người ta cùm như vậy cả hai tay và một chân. Những tập tục này, rất được tôn vinh ở xứ Ouganda.

Cũng đáng chú ý để ghi nhận rằng, tuy các thể chế quân chủ có nhiều ở châu Phi, khuyến hướng tuân theo những thủ tục pháp lý ở đó còn biểu hiện mạnh mẽ hơn nhiều. Do vậy những người Lobi không có các thủ lĩnh, tuy vậy một linh mục điều hành các vụ thử tội và các bậc lão thành thảo luận theo đúng thủ tục về tính hợp pháp của một vụ kiện, thu thập những chứng cứ của bên nguyên và bên bị. Ngay cả những thổ dân không phải là người Soudan cũng không phải người Bantou, ví như những người Massai và những người Hottentots cũng biểu thị lòng ưa thích giống nhau đối với việc tổ tụng pháp lý. Đây chắc hẳn là một nét đặc trưng của tất cả các xã hội ở châu Phi, ngoại trừ những xã hội ở trình độ nguyên

thuỷ xa xưa nhất.

KẾT LUẬN

Chúng ta cho rằng đã chứng minh đầy đủ là phần đông các cộng đồng nguyên thuỷ không những thừa nhận những tổn hại do các cá nhân gây ra và có khả năng làm nảy sinh những cuộc va chạm giữa các gia đình có dính dáng, mà vượt lên trên hệ thống pháp luật về những tổn hại, chúng còn thiết lập một luật lệ về tội ác, dành cho những lỗi lầm không chỉ liên quan đến một nhóm hạn hẹp các họ hàng mà là đến toàn thể cộng đồng hoặc thủ lĩnh của nó. Kết luận này còn đối tới các kết luận của những chương trước mà nó vừa củng cố thêm, nó chứng minh, quả vậy, sự thực tế về tính thống nhất địa phương trong một số hoạt động xã hội. Lễ tự nhiên ảnh hưởng của quan hệ họ hàng và tình cảm địa phương thay đổi tùy theo bộ tộc, hoặc chính xác hơn, phạm vi tác động của hai lực lượng này biến đổi tùy theo các vùng trên trái đất. Dù sao, ngay cả trong một trường hợp rất rõ ràng của chế độ đặc thù gia đình như trường hợp những người Ifugao, chúng ta phân biệt được một tình thần đoàn kết mờ nhạt giữa những người láng giềng và chúng ta thấy những phản ứng do một người khách lạ gây nên đối nghịch mỗi quan hệ của những cư dân trong một ngôi làng. Tình cảm địa phương vì vậy phải được coi như một trong nhiều mối liên kết xã hội mà tác động bộc lộ rõ trong những giai đoạn nguyên thuỷ của nền văn minh.

Chương XV

KẾT LUẬN

Xã hội nguyên thủy như vậy sự thực đã phô diễn một tính chất khác hẳn với tính chất mà trường phái của Morgan đã phổ biến rộng rãi. Thay vì một trạng thái đồng nhất buồn tẻ, chúng ta thấy một khối đa dạng nhiều màu sắc. Thay vào vị trí của một hệ thống thị tộc duy nhất, được nhân lên một cách tẻ ngắt đến vô tận, chúng ta khám phá ra cả một tổ hợp các đơn vị xã hội, khi thì bám theo sau thị tộc, khi thì chiếm giữ vị trí của nó. Để cho những điều kiện tồn tại trong một bộ tộc nguyên thủy có thể dễ hiểu hơn nữa, chúng ta hãy lấy một ví dụ cụ thể chọn ra từ một môi trường xã hội không quá ư rắc rối.

Cách đây chừng tám mươi năm, ở tộc người Crow vùng Quả núi, một phụ nữ thuộc thị tộc Những Mái Lều Dây sinh hạ một đứa con trai. Chồng chị ta cho gọi một chiến binh nổi tiếng trong thị tộc của mình, thị tộc Những Đôi Ghệt Xấu, chiến binh này đặt tên cho đứa trẻ là Đánh Ba Người, để kỷ niệm một trong những chiến công của chính mình. Lớn dần lên, Đánh Ba Người học cách cư xử đối với họ hàng bên ngoài và bên nội và biết được phải chờ đợi thái độ ứng xử từ phía họ hàng đôi bên như thế nào. Chị em phụ nữ của Những Mái Lều Dây may cho nó những chiếc áo sơ mi và những đôi hài có thêu những hạt ngọc, nam giới thì dành cho nó sự trợ giúp trong trường hợp gặp khó khăn. Đứa trẻ coi bố đẻ như người

bảo trợ tự nhiên của gia đình trực tiếp và như người chu cấp cho những nhu cầu của nó. Khi nào có thể, nó biếu quà cho tất cả những người đàn ông khác trong thị tộc Những Đồi Ghét Xấu và đòi xư với họ với một niềm tôn kính. Về phía họ, họ sẽ là những người tán dương chính thức của nó ngay sau khi nó nổi trội lên bởi những tài khéo léo trong săn bắn hoặc bởi tính thân dũng cảm trong chiến đấu, và mối liên kết gắn bó nó với những người đàn ông này hết sức mật thiết đến mức khi một trong số họ phạm phải một thiếu sót nào đó trong nghi lễ của bộ tộc, bản thân nó cũng nhận được một cái tên riêng cợt nhả. Giữa nó và đám con cái của những "ông bố" này của nó hình thành những mối quan hệ kỳ lạ. Chúng là những quân sư cho nhau, và nói thẳng vào mặt nhau những nhược điểm và những sai lầm của chúng.

Những mối quan hệ khác nhau đó, dựa trên cơ sở gia đình và thị tộc, chẳng bao lâu được bổ sung bởi những mối liên kết của hiệp hội. Nó gia nhập một tổ chức xã hội mà các bạn vui chơi của nó đã thành lập, bắt chước những tổ chức xã hội của các chiến binh, và nó tìm cách giành được vinh quang bằng việc săn bắn đàn hươu nai và đám bò rừng, cũng giống như những người dũng cảm đích thực sưu tập xác chết của những kẻ thù người Dakota hay người Cheyenne mà họ đã hạ thủ. Chẳng bao lâu, một trong đám bạn bè của nó tên là Bò Tót Bạch Tạng trở thành bạn thân nhất của nó. Chúng cùng nhau đi săn tìm các cô gái và cho nhau mượn người tình, cùng nhau chúng tham dự những cuộc chinh chiến, mỗi đứa mạo hiểm tính mạng của mình để bảo vệ đứa kia, chúng cùng gia nhập tổ chức xã hội Những Con Cáo, ở đó Bò Tót Bạch Tạng được mời vào cả hai lại chuyển qua tổ chức xã hội Những Cây Gỗ Phình Giữa. Khi những người này vì kham phục người chiến công của

các thành viên, thức giục gia nhập hiệp hội của mình. Lúc đó, có những mối quan hệ mới nảy sinh dành cho chúng. Đánh Ba Người phụ tá cho người Cây gỗ Phình Giũa, cũng giống như nó phụ tá cho các thành viên khác trong thị tộc mình, nó và người bạn tham dự vào hút thuốc trong những gian lều của đám bạn mới của chúng vừa hát những bài ca của Những Cây Gỗ Phình Giũa. Khi Đánh Ba Người bỏ tiền ra cưới một cô vợ, một đơn vị mới bổ sung vào những nhóm xã hội khác, nó bổ sung hơn là nó thay thế nhóm gia đình nguyên phát, bởi vì những mối liên kết gần bó chàng thanh niên với các anh chị em ruột, chẳng những không nối lỏng mà duy trì toàn bộ sức mạnh của chúng.

Chúng ta hãy giả định là vào thời kỳ này, ý tưởng ngồng cuồng làm cho Đánh Ba Người tìm cách chia sẻ may mắn với những người săn bắn về phía hợp lưu của sông Đá Vàng. Từ đây, những mối quan hệ chính trị của những người này cũng trở thành của hắn, cùng với những người bạn mới. anh ta đến thăm các bộ tộc bạn bè của những làng trên thượng nguồn sông Missouri, rồi anh ta lao vào đuổi theo một băng người Dakota, và nếu những người Crow của vùng Quả Núi từ chối nhập bọn với những người của Giòng Sông vì một cuộc ra quân trừng phạt chống lại những kẻ thù truyền kiếp này, Đánh Ba Người là người đầu tiên tố cáo sự hèn nhát của cái băng mà xưa kia anh ta là thành viên. Và lại, chưa bao giờ anh ta cảm thấy xa lạ trên vùng đất mới, trên con sông Đá Vàng, anh ta gặp lại những người Mái Lều Dầy đã tiếp đón anh ta như một người anh em trai và anh ta hoà mình không nề hà vào Những Cây Gỗ Phình Giũa trong vùng.

Một trong đám con trai của anh ta bị ốm và anh ta bấy to

muốn được kết nạp vào Hội Cây Thuốc Lá nếu đưa trẻ khỏi bệnh. Bốn Con Gấu, thuộc đội Những Con Chồn, bằng lòng giới thiệu anh ta và thế là Đánh Ba Người cùng với vợ mình trở thành thành viên tổ chức xã hội này, được hưởng đặc quyền hằng năm trồng loại cây thiêng liêng và tham gia các lễ hội khác của phân đội của họ. Một mối liên kết đặc biệt chặt chẽ từ lúc đó gắn bó họ lại với người đỡ đầu, Bốn Con Gấu, ông này để tỏ tình quý mến phụ tử, mỗi khi có dịp tặng cho họ một con ngựa.

Như vậy, anh người Crow của chúng ta đã trở thành thành viên của khoảng nửa tá các nhóm khác nhau. Dơ nguồn gốc ra đời, anh ta thuộc về một gia đình, một thị tộc và một băng. Về sau anh ta có tình bạn vĩnh cửu với Bò Tót Bạch Tạng, anh ta gia nhập tổ chức Những Con Cáo, rồi đến Những Cây Gỗ Phình và cuối cùng được kết nạp vào Hội Tôn Giáo Cây Thuốc Lá. Đến tuổi trưởng thành, anh ta đồng thời là là thành viên của Những Mái Lều Dây, Những Cây Gỗ Phình, Những Người Crow Trên Sông, Những Con Chồn, ngoài ra anh ta là bạn của Bò Tót Bạch Tạng và là trung tâm của cái gia đình mà anh ta đã tạo dựng. Những tư cách thành viên của anh ta, dù cho có đa dạng đến đâu, cũng không vượt quá về số lượng những tư cách thành viên của binh quân các đồng bào của anh ta. Trong một số điều kiện đặc biệt còn có thể bổ sung thêm nhiều tư cách khác nữa. Nếu anh ta nổi bật lên vì tinh thần dũng cảm, anh ta trở thành thủ lĩnh, việc mua một bài thuốc làm náy sinh giữa anh ta và người bán một suất liên kết có tính chất nghi lễ nếu anh ta tìm kiếm một bài thuốc khác, anh ta gia nhập một tổ chức khác, tổ chức Những Người Nhảy Múa Của Ngựa.

Nhìn tổng thể, ít xảy ra một cách đáng ngạc nhiên những

va chạm về lợi ích do thực tế của những mối ràng buộc đa dạng đó. Những mối liên kết tình cảm gắn bó cá nhân vào những nhóm khác nhau, chẳng những còn lâu mối xung đột lẫn nhau, mà ngày càng được mở rộng hơn. Chắc chắn, một số mối ràng buộc được vận dụng nhẹ nhàng hơn những mối ràng buộc khác. Nếu một trong hai người bạn bị những thành viên của tổ chức xã hội quân sự của họ chửi bới, cả hai người rời bỏ tổ chức xã hội đó và xin nhập một tổ chức xã hội khác. Chắc chắn rằng, ngược lại quan hệ gắn bó với người vợ lùi bước trước quan hệ họ hàng theo huyết thống hoặc theo câu lạc bộ. Theo như quy tắc tôn vinh có đôi chút anh hùng rơm mà người Crow chú ý biểu thị lòng kính trọng một cách công khai, một phụ nữ vẫn cứ là một phụ nữ và sẽ là khó coi khi tỏ ra quan tâm quá nhiều đến phụ nữ. Có lẽ câu chuyện sẽ khác hẳn đi trong đời sống riêng tư của người trưởng giả Crow. Dù sao những cơ hội trong đó những tình cảm khác nhau này có thể biểu hiện ra không nhiều lắm và các thành viên của bộ tộc nói chung không bị khổ sở vì tính đa dạng của những tư cách thành viên của họ.

Lẽ ra chúng ta rất có thể chọn những ví dụ khác để thể hiện rõ sự dồi dào của những mối liên hệ xã hội. Ở tộc người Andaman vốn không biết đến thị tộc này, chúng ta phải tính đến vị thế xã hội được xác định bởi những cuộc nhện ăn, đến hộ tịch và những thang bậc của dòng họ. Trong những cư dân trên các đảo Bank chúng ta đã thấy rằng mỗi thổ dân đồng thời thuộc về một thị tộc, một nấc thang của câu lạc bộ và một nửa tá những tổ chức xã hội trí tuệ. Ở những người Vedda, việc tập hợp theo địa bàn hiện lên ở hàng đầu trong khi nó sẽ đứng ở phía sau trong những sự phân biệt đẳng cấp ở vùng Polynésie. Ở mỗi một trong số những trường hợp đó vì vậy, lẽ ra chúng ta phải đối mặt với những đơn vị khác

nhau cùng tồn tại.

Trạng thái đa dạng này không phù hợp với một hệ thống đơn tuyến của bước vận động xã hội. Quả vậy, người ta có thể nhận biết một cách logic rằng, ở một quá trình nào đó trong lịch sử của tổ chức thị tộc, những cuộc tập hợp tùy theo vị thế xã hội hình thành, rồi tới quá trình khác là những lớp tuổi và cứ như vậy tiếp diễn. Nhưng theo kinh nghiệm thực tiễn có những kiểu khác nhau của các đơn vị xã hội kết hợp với nhau một cách thất thường nhất. Ở một vùng, chúng ta thấy những tổ xã hội bí mật cùng với thị tộc, ở một vùng khác, những thị tộc nhưng không có tổ chức xã hội bí mật, ở vùng thứ ba, một tổ chức xã hội bí mật không có thị tộc, một bộ tộc có một trong những yếu tố đó hoặc cả hai yếu tố, kết hợp với những kiểu hiệp hội khác, cuối cùng một bộ tộc thứ năm chẳng phô diễn một yếu tố nào cả. Người ta có thể dựa trên những nguyên lý nào để làm cơ sở cho trật tự niên đại của các bước kết hợp quan sát được? Phải chăng chúng ta nói rằng sự thiếu vắng các thị tộc ở chỗ những người Andaman, cộng với việc tập hợp theo vị thế xã hội là có trước những điều kiện quan sát ở những người Maidu, ở đây chẳng hề có thị tộc cũng chẳng có việc tập hợp theo vị thế xã hội mà là một tổ chức bí mật. Việc hội nhập ở chỗ những cư dân vùng Mélanésie của những thị tộc mẫu hệ và chế độ lương phân giới tính với những câu lạc bộ có ngôi thứ và những xã hội trí tuệ. Phải chăng là có trước hay không có trước phức phức hệ của những người Hidatsa, bao gồm những thị tộc mẫu hệ, những tổ chức quân sự và những tổ chức xã hội thần thánh. Một việc làm hình như hết sức vô ích khi muốn bó tròn những hiện tượng khác nhau đến thế nào, một trật tự duy nhất của sự tiếp nối theo niên đại. Bản thân những chiến sĩ phải chủ trương có bước vận động đơn tuyến chắc hẳn

sẽ thừa nhận rằng tất cả những nét biểu hiện của xã hội không thể được cắt nghĩa theo cách đó sẽ phải bằng lòng lập luận một cách đơn giản rằng một kiểu riêng biệt của đơn vị xã hội hay mỗi hiện tượng tự thân nó có xu hướng đi qua cả một chuỗi những quá trình định sẵn.

Dù sao, điều khẳng định này, kể cả dưới hình thái hạn chế như vậy, tỏ ra không chính xác trong hầu hết các loại tổ chức xã hội. Điều sai lầm hiện ra ngay lập tức nếu chúng ta so sánh những thể chế của các bộ tộc mà các cư dân sống xa cách nhau nhưng nói chung thuộc về cùng một trình độ văn hoá. Những thổ dân châu Úc có đời sống kinh tế dựa trên cơ sở của nghề săn bắn và hái lượm hoa quả, và đó cũng là trường hợp những người Paviotso vùng Nevada. Cả hai bộ tộc này không biết tới công việc nông nghiệp và chăn nuôi của châu Âu thời kỳ đồ đá, nhưng lại phô diễn một số yếu tố của cái phức hệ thời kỳ đồ đá, những người châu Úc, chẳng hạn lại chế tác những chiếc rìu ở nơi mà lớp đá có thể khai thác được. Tuy vậy, nếu chúng ta muốn đặt song song những hình thái khác nhau của đời sống xã hội của họ, chúng sẽ vấp phải những nét khác nhau sâu sắc. Những người châu Úc có những thị tộc, những bầy tộc, những lớp tuổi và tục thờ tổ vật, ở những người Paviotso, người ta không phát hiện thấy bất kỳ dấu hiệu nhỏ nhất nào của những thể chế đó. Vì vậy không có điều gì cho phép chúng ta tin rằng việc xuất hiện hoặc sự thoái hoá của những thể chế đó gắn liền với hình thái tổ chức nào đó. Những hiện tượng chính trị hơn nữa cũng không thể phô diễn một nét tương đồng nhỏ nhoi nào, ở những người Paviatso không có cơ quan chính quyền được sử dụng nhưng quyền lực giống như chế độ lão quyền của châu Úc. Mặt khác, ở châu Úc không có bất cứ cái gì có thể so sánh với thủ lĩnh của một cuộc săn thợ, hình thức

quyền lực trung ương duy nhất tồn tại ở vùng Nevada. Vì vậy chẳng những chỉ là việc những người châu Úc và những người Soshom khác biệt nhau mà còn là không thể nào so sánh họ với nhau được, họ không đại diện cho một bước vận động duy nhất và là hai tuyến rất cách biệt nhau. Và nếu như người ta trả lời chúng ta rằng đó là hai trường hợp chọn ra một cách độc đoán, chúng ta hãy xem xét những trường hợp khác. Những người Andaman đại diện cho cùng một quá trình văn hoá như những người Paviotso và cũng chẳng biết gì hơn về thị tộc. Nhưng việc phân chia của họ thành những đôi vợ chồng và những người độc thân của hai giới không thể nào gán ghép với bất kỳ một thứ gì tương tự trong vùng Nevada. Và tuy rằng việc tách bạch những người độc thân được gặp lại ở châu Úc, chúng ta đã thấy rằng nét giống nhau bộ phận này chắc hẳn nhiều phần là kết quả của mối quan hệ lịch sử cùng với một số dân tộc hơn là kết quả của một bước vận động độc lập và tự phát.

Không, không có bất kỳ một cơ sở nào cho luận chứng giả tạo cho rằng bước tiến bộ về văn hoá và bước tiến bộ về xã hội có thể vận hành độc lập với nhau. Ở phần trên, chúng ta đã phân tích cách nhìn nhận này và nhận thấy sự thiếu vắng cơ sở của nó, nhất là khi người ta sắp xếp các dân tộc này tùy theo tính phức tạp của các thể chế xã hội của họ. Nhìn từ góc độ này, những người da đen và những cư dân vùng Polynésie xét về mặt kỹ thuật thuộc về những loại khác hẳn nhau, lại có thể được coi gần như tương đương với nhau. Tuy vậy so sánh xứ Uganda với đảo Hawaii, chính là chuyển từ một thể giới văn hoá này sang một thể giới văn hoá khác, những người châu Phi không có hệ thống các đẳng cấp của vùng Polynésie, dựa trên cơ sở một nguồn gốc thần thánh, và trong toàn vùng Polynésie không có dấu vết của cái pháp chế rác rối vốn là một nét hết

sức điển hình của châu Phi da đen. Vì vậy, nếu như những cái được coi là những quy luật vận động xã hội không tác động ở chỗ những dân tộc nói chung phổ biến những điều kiện sinh sống như nhau, cũng không ở chỗ những dân tộc mà tổ chức xã hội cũng phức tạp ngang nhau thì liệu người ta có thể tìm thấy tác động của chúng ở đâu?

Vậy thì chúng ta cắt nghĩa sự tương đồng mà chúng ta gặp lại ở những vùng đất cách rất xa nhau như thế nào? Phải chăng là cùng một quy luật nội tại đã làm nảy sinh chế độ đa phu trong những cộng đồng người Esquimaux và những cộng đồng của người Ioda, hoặc những thị tộc ở chỗ những người Pueblo và những thổ dân Bụng phệ. Đạt tới điểm này, thiết nghĩ chúng ta cần phân biệt một cách sáng sủa hơn rằng cho đến đây chúng ta chưa nêu ra lý thuyết về bước vận động độc lập. Lý thuyết này bản thân tôi đã nhiều lần là người bảo vệ với niềm tin vào những quy luật đã làm nảy sinh những bước lặp đi lặp lại những kết quả giống nhau. Ví như một cách nhân quả, tuy vậy cũng như tôi đã chứng minh đúng lúc của nó, chế độ song hành này là hết sức hạn chế. Nguyên nhân thường thấy nhất của chế độ đa phu đó là việc giết chết các bé gái, nhưng nguồn gốc của nạn giết trẻ em thì thay đổi và những hậu quả của chế độ đa phu, sau một thời kỳ ngắn có sự giống nhau lại có những biến dạng trên hai vùng đất đang bàn tới.

Nói một cách tổng quát, những điều kiện tương tự có thể làm nảy sinh hai chuỗi giống nhau, nhưng nét tương đồng dừng lại ở đó. Dòng chảy của bước vận động văn hoá, quả thực, không tuỳ thuộc vào một yếu tố duy nhất, mà là từ ca phức hệ những yếu tố gắn liền với nhau và bởi vì những yếu tố này không phải đều là một, và không thể là như thế, khi biệt

rang sự khác biệt của những truyền thống văn hoá, một khi có bước vận động nào đó nảy sinh, hầu như không tránh khỏi dẫn đến những biến dạng.

Cuối cùng thiết nghĩ nên ghi nhận rằng thường thường, người ta không phát hiện thấy bất kỳ một bước tiến nào. Bước phát triển kết thúc ở ngõ cụt và không thể có bất kỳ hình thái song hành nào. Chúng ta đã nói cùng một quan điểm xã hội có thể làm nảy sinh một tiếng chửi giống nhau như thế nào, như trường hợp những cư dân châu Úc và những thổ dân Crow nhưng ý kiến nhận xét của chúng ta không đi xa hơn nữa. Không có bất kỳ một hậu quả xã hội nào phát sinh từ việc dùng những tính ngữ chửi rủa tương tự và nếu như có điều đó, người ta khó mà hình dung ra nó sẽ mang tính chất như thế nào. Về điểm này chúng ta hãy nhớ lại sự tương đồng về ngôn ngữ đã có nói qua trong phần mở đầu của chúng ta. Nếu những người Shoshom và những người Hy Lạp cả hai đều có cuộc độ sức, chắc hẳn đó là kết quả của những quá trình phân loại giống nhau, nhưng nét tương đồng đơn độc này phổ biến tầm quan trọng tổng quát nào? Tuyệt đối là không. Nó không đánh dấu bước khởi đầu của một chuỗi người biến đổi hình thái học sẽ đưa hai tiếng nói với nhau về mặt tâm lý. Dù sao, sự đồng nhất về cấu trúc nhìn tổng thể vẫn rất mơ hồ. Vậy mà, trường hợp này minh hoạ khá đầy đủ cái cách thức nhìn nhận bước nhìn nhận độc lập của các yếu tố về mặt xã hội hoặc về văn hoá. Có bước vận động độc lập nhưng những kết quả của nó chỉ ảnh hưởng rất ít đến tổ hợp các diễn biến trong những chuỗi tương ứng của chúng, những chuỗi này vẫn khác nhau trên những nét chủ yếu.

Sự tồn tại của bước vận động đồng tâm những (kết quả

giống nhau đạt được bởi những yếu tố khác nhau) có thể được đưa ra để chứng minh sự thật về những qui luật dẫn tới những kết cục định trước. Nhưng trong phần lớn các trường hợp, tính tương đồng không chống lại một cuộc phân tích sát sao và tự thu hẹp thành một nét giống nhau về bề ngoài hoặc từng bộ phận. Như vậy, phải chăng chúng ta thấy rằng thuật ngữ tên gọi có thể là kết quả của một hệ thống đặc biệt về cách chỉ định vị thế xã hội, về sự thấp kém của nữ giới hoặc tình trạng hiếm hoi của những từ ngữ về họ hàng. Quả thật, ý nghĩa của tập tục này không giống nhau trong những trường hợp khác nhau này, nhiều lần đúng hơn là ba tập tục mà thiết nghĩ đôi khi nên gọi cùng một tên. Cũng với cách đó, chúng ta sắp xếp vào cùng một từ chế độ dân chủ những chế độ chính trị của quốc gia Athène cổ đại, và của Hợp chúng quốc. Việc chỉ định chung này làm cho chúng phân biệt với một vài thể chế khác, nhưng tuyệt nhiên không đòi hỏi rằng người ta phải thừa nhận nét giống nhau về tâm lý hoặc di truyền của hai hệ thống đó. Ngay cả ở nơi có sự tương đồng thật sự, tính ly tâm nhanh chóng kế tiếp tính đồng tâm và đó là trường hợp của chế độ đa phu.

Như vậy chẳng phải những trường hợp vận động độc lập xuất phát từ những nguyên nhân không giống nhau lại có thể tạo dựng một quy luật bẩm sinh của bước tiến xã hội. Có một hiện tượng tuy vậy người ta gặp thấy trong tất cả các giai đoạn xã hội và là một tiền đề đối với mọi lý thuyết về những quy luật lịch sử, đó là sự lan truyền. Tuy rằng không sáng tạo ra điều gì mới mẻ, nhân tố này gạt tất cả những nhân tố khác về tuyến hai bởi tác động của nó đối với bước phát triển của nền văn minh loài người. Một lời giải thích về thị tộc của người Omaha chỉ làm sáng tỏ được một tổ chức thị tộc duy nhất.

trong khi đó sự lan truyền giúp cho hiểu được tổ chức của một tá bộ tộc hoặc nhiều hơn nữa. Bước lan truyền không chỉ toả rộng yếu tố này hay yếu tố khác. Nó có thể thậm chí san bằng những nét khác biệt về chủng tộc, về vị trí địa lý, và về vị thế kinh tế, những nhân tố này đối với dân chúng là những nhân tố hùng mạnh của từng bước vận động về văn hoá. Chính là nhờ những bước lan truyền mà những người Trung Hoa đã du nhập được những khái niệm chính trị của phương tây, chính nhờ có bước lan truyền mà những thổ dân vùng Đông có phía nam cùng với những người Iroquoi sống trong rừng có chung một kiểu thị tộc nào đó phân biệt họ với những người Sioux khác cùng sống trong những điều kiện địa lý như nhau, chính do bước lan truyền mà những người đánh cá, những người du mục và những người nông dân nhìn nhận một cách giống nhau sự bất lực của phụ nữ. Mọi khuynh hướng cố tính giả định của xã hội loài người hướng tới những chuỗi quá trình cố định phải lùi bước hoàn toàn trước cái thiên hướng thường trực của việc vay mượn và tồn tại như một thực thể vô danh, và như vậy hoàn toàn không có giá trị khoa học.

Điều kỳ lạ, chính một nhà luật học là người đầu tiên biết đến điều này, vào một thời kỳ các nhà dân tộc học còn chạy theo sau những ánh lửa ma trời trong văn đề này. Thiết nghĩ nên nên một cách trọn vẹn những câu nói của Maitland, trong cuốn sách về "Lời phán xét cuối cùng và về phía bên kia" của ông: "Ngay cả nếu như các nhà dân tộc học của chúng ta có trong tay họ một phương tiện cho phép họ khẳng định rằng mỗi bước chia tách độc lập của loài người, nếu như nó muốn tiến lên buộc phải trải qua một chuỗi quá trình cố định mà người ta có thể chỉ định bằng quá trình A, quá trình B, quá trình C, và cứ thế tiếp nối, ngay cả khi điều đó là như vậy, thì có một thực

tế mà chúng ta phải xem xét: Những nhóm người phát triển nhanh chóng rõ ràng không phải là những nhóm sống độc lập mà ngược lại là những nhóm nào du nhập được những ý tưởng ngoại lai và như vậy đã có thể, đi ngược lại mọi cuộc phân loại, nhảy vọt từ quá trình A sang quá trình X, không trải qua những trạng thái trung gian. Những tổ tiên Anglo - Saxons của chúng ta đã không du nhập bang chữ cái của Nicée, sau khi đã trải qua một chuỗi dài những "quá trình" mà là thực hiện nhiều bước nhảy vọt đáng kể tiếp. Những hiểu biết hiện nay của chúng ta về dân tộc học khẳng định cách nhìn của Maitland. Giờ đây chúng ta biết rằng các tộc người tương đối dậm chân tại chỗ như những tộc người tương đối tiến bộ đã phát triển về mặt văn hoá do việc tiếp xúc với những ý tưởng ngoại lai. Do đó, chúng ta không thấy bất kỳ ở đâu có những điều kiện cần thiết để cho những quy luật xã hội có thể tác động trong những tộc người sống độc lập. Chắc chắn cần thiết ghi nhận những chuỗi song hành mô tả người có thể thu lượm từ những tộc người ở xa, nhưng chúng ta không nên trao cái danh hiệu huyênh hoang của những quy luật lịch sử cho những mối quan hệ hết sức hạn hẹp và đôi khi buồn tẻ, ví như những mối quan hệ gần bó chế độ đa phu với tình trạng hiếm phụ nữ.

Chúng ta thừa nhận rằng tính phức tạp và tính đặc thù của những hiện tượng văn hoá phần lớn là do bước lan truyền. Chúng ta từ bỏ ở đây việc tìm kiếm những công thức ngắn gọn mà Pearson ca ngợi, tuyệt nhiên không phải vì chúng ta bị tác động bởi một sự khinh miệt vô ích nào đó với bản thân việc đơn giản hoá mà là vì chúng ta muốn có những thực tế trong tất cả mức độ phức tạp của chúng hơn là một ý kiến phát biểu đơn giản hơn nhưng không hoàn toàn phù hợp với sự thực. Những lý thuyết về văn động mới đây còn lưu hành trong các

nhà xã hội học thuộc về loại những cái "quy luật" mà ngài Henry Maine vạch trần khi ông viết năm 1861: "Thông thường người ta ưa thích những lý thuyết dễ chấp nhận và dễ hiểu nhưng tuyệt nhiên không được kiểm tra qua việc tìm kiếm nghiêm túc lịch sử nguyên thủy của các xã hội và những quy luật." Giờ đây đã đến lúc chúng ta rời bỏ những cuộc tìm kiếm lịch sử nghiêm túc vốn dĩ khuyến khích việc người tích cực nhiều vùng đất khác nhau.

Như vậy phải chăng chúng ta phải từ bỏ mọi hy vọng, ngoài việc nghiên cứu những chuỗi đơn lẻ các hiện tượng, không bao giờ đạt tới một kết luận khẳng định tổng quát?

Tuyệt nhiên không phải như vậy. Trước hết, trong khi từ bỏ các quy luật lịch sử chúng ta không từ bỏ những nét đồng nhất độc lập với nhân tố thời gian trong thực chất thực sự gắn liền với đời sống xã hội. Tính phổ biến của việc vay mượn, bản thân nó là một nét tổng quát thuộc loại này cũng giống như nỗi ghê tởm bẩm sinh đối với cố gắng sáng tạo hoặc sự bất lực trong sáng tạo đến lượt chúng có mối tương quan với tính bền vững của những yếu tố văn hoá một khi chúng được tạo lập.

Điểm thứ hai, chính là sự kết hợp đặc biệt những yếu tố hợp thành lịch sử hiện tại hoặc quá khứ của một nét văn hoá cụ thể khi đặt bên cạnh những nguyên tắc lớn về xã hội học như những nguyên lý này, có thể soi sáng cho chúng ta về ý nghĩa của nó hơn một ví dụ của Maine, người bảo vệ những phương pháp lịch sử trong sạch. Ông nghiên cứu điều thực tế là, vào cuối thời kỳ của nước cộng hoà La Mã, hình phạt xử tử bị xoá bỏ, việc xoá bỏ này cho đến lúc đó Maine khám phá thấy rằng vào thời kỳ đó, những cơ quan pháp luật thường trực nắm giữ quyền lực của hội đồng lập pháp, vậy thì hội đồng này không

có quyền lực để áp đặt hình phạt xử tử càng ít có khả năng uy thác quyền lực đó. Cách giải thích này như vậy soi sáng trọn vẹn vấn đề, có sức thuyết phục ngay từ phút đầu, và đồng thời làm nổi rõ tính chất giả tạo của mọi cách giải thích không dựa trên những nguyên lý tương tự. Nếu chúng ta muốn hiểu được những tầng lớp tuổi tác của những người Massai hoặc những tổ chức ơn của những người Hidatsa, thì chúng ta nên khôn ngoan không đi theo Morgan cũng chẳng đi theo Schurtz mà là đi theo Maine. Chúng ta phải nắm rất vững tinh thần và quá khứ của nền văn minh của những người Massai và Hidatsa cũng như của những người láng giềng của họ, hơn là đi tìm cứu cánh của chúng ta từ một quy luật viễn vông nào đó về bước vận động của xã hội.

Những nguyên lý ấn định bước tăng trưởng của cơ cấu xã hội không khác biệt với những nguyên lý chỉ đạo bước vận động của nền văn hoá nói chung. Xưa kia, người ta tưởng rằng toàn bộ nhân loại đã nhất thiết phải trải qua những thời kỳ được xác lập phân hoá ở tây châu Âu do những cuộc tìm kiếm khảo cổ học. Nhưng ví dụ về công nghệ của châu Phi đủ để chứng minh rằng câu chuyện không phải như vậy: Những người châu Phi đã không lần lượt trải qua thời kỳ đồ đá đến thời kỳ đồ đồng và đồng thau, rồi đến thời kỳ đồ sắt. Hoặc là do một bước vận động tại chỗ, hoặc là tiếp sau những cuộc vay mượn từ những nguồn gốc châu Á, họ chuyển thẳng từ việc chế những dụng cụ bằng đá sang việc chế tác các đồ dùng bằng sắt. Trong một quá trình khác của nền văn minh vật chất, những thổ dân châu Mỹ, ngoại trừ xứ Pérou, chưa bao giờ biết đến những gia súc, đây là một dẫn chứng xác thực nói rằng một cơ cấu văn hoá phức tạp ngang với cơ cấu của những người Mexique hoặc những người Maya không nhất thiết phải đưa

trên cơ sở việc tuân đường gia súc cùng với những cơ sở khác. Thiếu vắng một quy luật vận động bẩm sinh, lịch sử xã hội tuân theo một cách đơn giản những thực tế của lịch sử văn hoá nói chung.

Dù sao một nét khác biệt quan trọng chia tách lịch sử văn hoá vật chất với lịch sử của tổ chức xã hội, không phải từ một góc nhìn khách quan mà là từ góc nhìn của người quan sát. Một khi là vấn đề văn minh vật chất, người ta đối mặt với những thời kỳ thoái hoá và dậm chân tại chỗ xen kẽ với những thời kỳ tiến bộ. Ấy vậy mà kể cả việc dùng những từ này cũng đòi hỏi những đánh giá có chất lượng vốn không khó khăn gì để xác định nguồn gốc. Những dụng cụ được dành cho những mục tiêu thực tế rõ rệt, nếu kiểu dụng cụ này đạt tới mục tiêu đó nhanh hơn và có hiệu quả hơn, kiểu đó được ưa chuộng. Như vậy là có một sự đánh giá một cách hoàn toàn khách quan khi nói rằng những chiếc rìu bằng kim khí được ưa chuộng hơn những chiếc rìu bằng đá. Hoạt động kinh tế có mục đích duy trì đời sống của con người. Nếu ta quan sát những khả năng tồn tại rộng lớn hơn tiếp sau một khám phá trong nông nghiệp hay các ngành khác, chúng ta có quyền nói đến một số tiến bộ.

Tuy vậy, trong lĩnh vực đời sống xã hội, không có tiêu chí khách quan cho phép đánh giá những hiện tượng văn hoá. Những triết gia vĩ đại chưa bao giờ có thể nhất trí với nhau về lý tưởng cuối cùng mà đời sống xã hội phải hướng tới. Trong khoảng thời gian một thế kỷ, tư tưởng và hành động ở phương Tây đã nhảy từ cực này sang cực khác, chuyển từ chủ nghĩa cá nhân của những người dân ở Manchester thứ chủ nghĩa đang kết tội nhất sang một chủ nghĩa xã hội nhà nước cực đoan. Cách thức mà một nhà xã hội học sẽ nghiên cứu những xu

hướng công sản của những người Esquimaux chẳng hạn, sẽ thay đổi tùy theo ông ta gần bó với những ý tưởng của Specer hoặc những ý tưởng của Kropokine. Chê do dân chu là bản điệp khúc thường trực của thời kỳ hiện đại, ấy vậy mà chế độ đó đã làm dấy lên những lời phản đối hăng say của những con người có tài năng và những nhà sinh học phản động trong số đó một vài người ném những cái nhìn thêm khát về phía vùng Micronesia vừa ca thán rằng đã biến mất cái tình cảm tôn kính đối với các bề trên mà những hòn đảo Mashil là một ví dụ hết sức sang trọng. Cũng như vậy sự giải phóng hoàn toàn người phụ nữ có thể là mục tiêu duy nhất có thể dung hoà với một chủ nghĩa cá nhân triệt để nhưng điều gì sẽ xảy ra việc bảo tồn những khát vọng cá nhân đó phụ thuộc vào những khát vọng khác, vào việc bảo tồn những truyền thống gia đình chẳng hạn, hoặc phụ thuộc vào những mục tiêu của thuyết ưu sinh? Ở đây nữa, cái cách thức đánh giá những quan niệm của một người nguyên thủy tùy thuộc vào phản ứng chủ quan của người quan sát trước những vấn đề gai góc của tư tưởng hiện đại. Ngay cả khi công luận của xã hội hiện nay đã gần như thống nhất, người điều tra phê phán không được gán cho ý kiến của mình một giá trị tuyệt đối. Chẳng hạn không thể quá quyết rằng chế độ một vợ một chồng bắt buộc được tuyệt đối ưa chuộng hơn tất cả những hình thái hôn nhân khác, nhất là khi chế độ đó đã được tiết chế như ở chỗ chúng ta bởi một hệ thống của chủ nghĩa phóng dăng chẳng khác biệt chút nào nhìn một cách tổng thể với chủ nghĩa phóng dăng của những người Massai.

Nói ngắn gọn việc đánh giá những yếu tố xã hội học rất khác với việc đánh giá những yếu tố công nghệ của nền văn minh. Những yếu tố công nghệ có thể được xem xét tùy theo việc chúng hoàn thành tốt ít hay nhiều những chức năng của

chúng, những yếu tố khác hướng về những mục tiêu vô danh hoặc đúng hơn hướng về những mục tiêu mà giá trị công bị nghi hoặc. Vì vậy chúng ta không thể sắp xếp thang bậc theo một tiêu chí chủ quan và từ góc nhìn khoa học phải được coi như là không thể đo đếm được.

Không nghi ngờ gì nữa, những tổ chức xã hội khác nhau không phải đều phức tạp như nhau, nhưng mức độ phức tạp không cung cấp cho chúng ta một tiêu chí về tiến bộ. Khi những người Andaman đã phát triển việc chia tách giữa nam giới và nữ giới chưa có vợ có chồng và chia tách họ với những cặp vợ chồng, nền văn hoá xã hội của họ đã trở nên phức tạp hơn, nhưng cũng khó mà chứng minh rằng nó hoàn thiện hơn hay là đã thụt lùi. Nếu những nền văn minh sáng tỏ của chúng ta giải quyết vấn đề duy trì trật tự, chẳng hạn, cũng có thể có kết quả tốt đẹp như những dân tộc nguyên thủy ở một môi trường đơn giản hơn, người ta có thể đồng ý rằng tất cả bộ máy nhà nước của chúng ta thực hiện sự đại diện cho một bước tiến về trí thức. Nhưng lại không có chuyện như vậy, cái cách thức bất tiện của chúng ta duy trì hoà bình và cách giải quyết lịch sự hơn mà những tộc người nguyên thủy dành cho vấn đề này vẫn là hai hiện tượng không cùng chung một mức độ.

Nếu chúng ta rời bỏ những tập tục và bản thân những thể chế để chuyển qua yếu tố động lực của lịch sử xã hội, chúng ta lại vấp phải tình trạng bất khả thi trong việc đánh giá những nền văn hoá khác nhau, nhưng để cho một lý do khác hẳn những thể chế nói chung khác nhau và không thể so sánh với nhau, những quá trình ngược lại, chẳng những có thể so sánh được mà còn giống nhau trong các nền văn minh thấp kém và cao cấp. Vì vậy chúng ta thấy ở chỗ những người nguyên thủy

có đề tài về sự hợp tác và nhu cầu tập hợp nhau lại trong tình bạn bè dưới nhiều hình thái khác nhau, đôi khi mang dáng dấp những thể chế gần như hiện đại. Tỉ như những liên hiệp công đoàn ở đảo Samoa. Xa hơn nữa, chúng ta gặp cái yếu tố có mặt khắp nơi trong đời sống nguyên thủy sau đây: Việc tìm kiếm vĩnh cửu đối với uy tín, việc này quả thực là một nét đặc trưng của tất cả những tập hợp xã hội. Như vậy, tính huyền hoang, cái nét tính cách này mà chúng ta đã gặp lại ở tất cả những người nguyên thủy, bác bỏ dứt khoát một địa điểm chung lỗi thời nào đó, trong các xã hội nguyên thủy, cá nhân biến mất hoà mình trong nhóm người. Đúng là, ở những xã hội này cá tính không hề được coi trọng, những người nguyên thủy chỉ chấp nhận những biến dạng của cá nhân trong một hướng nào đó để có thể thừa nhận một nhân cách, họ đòi hỏi nhân cách đó phải phù hợp với lý tưởng của họ. Nhưng ở khía cạnh này, xã hội văn minh và xã hội nguyên thủy gặp nhau trên nguyên tắc, tuy rằng rất khác nhau trong những chi tiết. Với một sức bền gắn bó với nguyên lý cho rằng tội lỗi duy nhất không thể tha thứ được đó là tội dùng ý kiến đánh giá cá nhân của mình chống lại quyền lực xã hội được thừa nhận và do đó vi phạm những điều cấm của bộ tộc. Chính vì vậy khi ngài Herny nhấn mạnh đến tầm quan trọng ngày càng tăng của những mối quan hệ hợp đồng trong xã hội hiện đại gây thiệt hại cho những mối quan hệ nảy sinh từ vị thế, luận chứng của ông ta thuộc phạm vi hình thái hơn là phạm vi thực chất đối với lịch sử của tự do cá nhân. Nếu là vấn đề sử dụng các tài sản của mình thì một người Ewé có ít tự do hơn một người Mỹ, nhưng người đó lại có nhiều tự do hơn trong các khía cạnh khác. Cả hai đều nằm giữa một rào chắn của các quy ước và có nguy cơ, nếu họ vượt qua rào chắn đó, hứng lấy sự khinh miệt, việc

tẩy chay và thậm chí cái chết. Vậy thì, chẳng từ góc độ hình thái cũng chẳng từ góc độ động lực, mà người ta có thể cho rằng đời sống xã hội đã chuyển từ một quá trình man rợ sang một thời kỳ tiên bộ.

Niềm tin đối với bước tiên bộ của xã hội lẽ tự nhiên đi theo sau lòng tin vào những quy luật lịch sử, nhất là khi những quy luật này nhuốm màu của chủ nghĩa lạc quan về thuyết vận động vốn ngự trị trước sau năm 1870. Nếu một nhu cầu nội tại thúc đẩy tất cả các xã hội tiến lên dọc theo một con đường định sẵn, những nhà siêu hình có thể tiếp tục tranh luận về thần thánh hoặc quỷ quái của sức mạnh đã thúc đẩy chúng, nhưng người ta không thể đặt vấn đề nghi ngờ rằng công đồng này rồi lại phía sau, trong lúc cộng đồng khác lại đến gần tới mục tiêu hơn. Nhưng việc nghiên cứu lịch sử văn hoá lại không nêu ra với chúng ta bất kỳ nhu cầu nào thuộc loại đó. Các nền văn minh phát triển phần lớn bởi những cuộc vay mượn có được do những cuộc tiếp xúc ngẫu nhiên. Nền văn minh của chính chúng ta, hơn tất cả các nền văn minh khác là do một hỗn hợp các yếu tố vay mượn được. Đồng chày những sự biến đổi ra hỗn hợp đó không mở ra bất cứ con đường nào cho những nền văn hoá khác. Luận chúng giả tạo theo đó một dân tộc cho trước bắt buộc phải qua quá trình này hay quá trình khác của lịch sử của chúng ta trước khi đạt tới mục tiêu này hay mục tiêu khác, như vậy không thể đứng vững được lâu hơn nữa. Người nào thẩm nhuần tư tưởng của Maitland sẽ thừa nhận thấy ngay lập tức rằng đó chính là một ý nghĩ mơ hồ về lịch sử dân tộc học. Nếu chúng ta muốn vạch ra cho những dân tộc khác một chương trình xã hội, chúng ta sẽ chỉ làm việc đó bởi tác động của những động cơ chủ quan. Ít nhất giờ đây phải chăng chúng ta đã có thể hành động mà không bị kìm hãm bởi

nỗi lo ngại là vi phạm cái được coi là qui luật vận động xã hội.

Cuối cùng, những hiện tượng của lịch sử văn hoá không phải là không ảnh hưởng đến tương lai của chính chúng ta. Nhà sử học hiện nay không còn có thể nhìn nhận với một niềm tôn kính mê tín cái hỗn hợp khó hiểu nào, tạo thành bởi những mảnh ghép thu lượm được mà chúng ta gọi là nền văn minh. Tốt hơn hết, nhà sử học sẽ phải tính đến những trở ngại mà những ai muốn áp đặt một kế hoạch cho cái khối không định hình này sẽ gặp phải. Dù sao, ít nhất là trong tư tưởng, nhà sử học sẽ không tự bằng lòng với một sự khuất phục khiêm tốn và có tính định mệnh đối với cái đã có, nhưng ông ta sẽ mơ tưởng tới một hệ thống hợp lí một ngày nào đó sẽ xuất hiện để chấm dứt cảnh hỗn độn.

VĨ THANH **GIA ĐÌNH, ĐƠN VỊ XÃ HỘI**

Gia đình là "một nhóm bao gồm cha mẹ và con cái, họ sống chung với nhau hay không sống chung" (từ điển Murray). Khái niệm này có thể mở rộng bao gồm "những ai có quan hệ họ hàng do hôn phối hay do đồng huyết" nhưng như vậy nó trở nên khá mơ hồ. Chúng ta hãy vận dụng cái định nghĩa hẹp nhất và xem xem liệu có phải xã hội loài người có bắt buộc thoát ban đầu được tạo lập bởi những đơn vị gia đình. Câu trả lời sẽ là không. Có những loài tái sinh sản bằng tình dục nhưng không phô diễn bất kỳ dấu vết nào của đời sống gia đình. Việc chia tách người chồng, người vợ và đưa con thành một nhóm riêng rẽ như vậy phải là mục tiêu của việc chứng minh bằng kinh nghiệm thực tiễn. Thực tế, việc tồn tại cái đơn vị đó ở chỗ

con người tiền sử đã bị nhiều tác giả phủ nhận dứt khoát. Lúc khởi đầu, người ta nói với chúng ta như vậy, đó là chế độ tạp hôn, sự phóng dăng về tình dục không có bất cứ mức hạn chế nào cả. Những điều cấm cố xưa nhất nghiêm cấm hôn nhân giữa bố mẹ và con cái; đi theo chúng là những qui tắc nghiêm cấm những cuộc hôn phối giữa anh chị em ruột và chính là như vậy, bằng những phong trào cải cách nối tiếp nhau mà nhân loại cuối cùng đạt tới đỉnh cao đến chóng mặt của chế độ một vợ một chồng vào thời kỳ Victoire, ít nhất là theo lý thuyết.

Đáng tiếc, chúng ta không biết được bất kỳ điều gì một cách trực tiếp về đời sống giới tính của động vật tổ tiên trực tiếp của con người và một cuộc nghiên cứu so sánh cách ứng xử của những người - vượn, tuy rằng bác bỏ dứt khoát một số những điều khẳng định, mang tới một số lượng tối thiểu những thực tế tích cực giúp cho việc tái hiện lại những tập tục thời kỳ tiền sử. Một nhà động vật học, ngài Gerrit S. Miller, gần đây nhất đã tập hợp tất cả những thông tin về đề tài này. Ông đã chứng minh rằng, trái ngược với một khái niệm rất phổ biến nhưng sai lầm, ở chỗ tất cả những người- vượn quan sát được, về cơ bản không có thời kỳ động dục. Vì vậy, không thể nào chắc chắn ở mức độ cao nhất cho rằng tổ tiên trực tiếp của con người biết đến một thời kỳ giao phối theo mùa thời tiết. Cũng giống như những người - vượn, đã có những quan hệ giới tính mỗi khi cơ hội xuất hiện. Ngoài ra, hình như những hành vi lệch lạc mới đây của con người, đã có bản đối chiếu của chúng ở chỗ những người - vượn và như vậy đó là di sản của một quá khứ rất xa xôi.

Tuy vậy, trong số những thông tin mà chúng ta có, chúng ta không thấy có bất kỳ điểm gì chứng minh cái lý thuyết về

chế độ tạp hôn của con người nguyên thủy. Những kết quả quan sát được về những người -vượn người sống gần đây nhất, những con tinh tinh và những con đười ươi, là không rõ ràng và đôi khi trái ngược, khi chúng thuộc về cùng một loài. Reichenow, chẳng hạn, gán cho con đười ươi những thói quen một vợ một chồng trong lúc đó Akeley đưa ra giả thuyết đó là chế độ đa thê. "Sự thực, ông ta thêm vào một cách khôn ngoan, chúng ta chỉ biết rất ít về những thói quen của con đười ươi".

Yerkes, với một sự thận trọng mẫu mực, tuyên bố với chúng ta như sau: "Chúng ta kết luận bằng giả thuyết rằng chế độ một vợ một chồng và chế độ đa thê cùng tồn tại ở một vài loài vượn hoặc ở tất cả bọn chúng và theo khả năng rất chắc chắn là những chế độ đó được thấy lại trong tất cả loài khi ít hay nhiều gần với con người. Chúng ta đề nghị, không hoàn toàn đảm bảo danh mục sau đây xếp theo trật tự tăng tiến những khả năng có thể của những mối quan hệ một vợ một chồng: gibbon và siamang, vượn người, đười ươi, con tinh tinh. Để tìm ra sự thật, cần phải có một cuộc nghiên cứu có hệ thống, đi sâu và phê phán hơn rất nhiều so với những cuộc nghiên cứu mà cho đến nay người ta đã tiến hành. Coi như điểm li tâm giữa ba loài khỉ lớn, chúng ta chỉ ra rằng ở con đười ươi, chúng ta thấy những mối quan hệ một vợ một chồng là tạm thời, ở con tinh tinh những mối quan hệ một vợ một chồng tương đối thường trực, nhưng cũng có thể là đa thê, và ở vượn-người là gia đình theo họ nội với chế độ đa thê chắc chắn là ở loài sống trên núi và có thể chế độ một vợ một chồng ở loài sống dưới bình nguyên.

Nếu chúng ta không biết đến điều gì tích cực hơn về những loài đã tồn tại sẽ là một việc vô ích và vội vàng khi rút từ đó ra

những kết luận giáo điều về cách ứng xử giả định của một kiểu cổ xưa đã biến mất.

Tuy vậy, có một điểm mà chúng ta có thể tin chắc. Dù cho những thói quen giới tính của tổ tiên của người khôn như thế nào, tất cả những ai tin vào thuyết vận động phải thừa nhận sự tồn tại một thời điểm nào đó của một quá trình tập hôn theo nghĩa kỹ thuật của thú vui tính dục không bị hạn chế về mặt xã hội. Theo nhân chủng học không có "chỉ số về tập hôn" có được bằng cách chia tổng số những cá nhân giống đực và giống cái, giao phối với nhau không cần chú ý đến quan hệ họ hàng, với số lượng những người mà về mặt thể xác có thể giao phối với nhau. Nhìn từ góc độ này, vấn đề chỉ bao hàm hai ngã sau đây: lòng ham muốn xác thịt liệu có bị hạn chế một trong những biểu hiện nào đó của nó bởi thái độ phản đối của nhóm người? nếu là có, thì sẽ không có chuyện tập hôn, nếu không thì việc đó tồn tại. Hãy lấy trường hợp một con vượn-người đực mà Askeley đã gặp cùng với ba con cái không cần thiết phải biết xem liệu con đực có sống chung với ba con cái không? Đúng hơn đây là chuyện này: giả định là hai trong ba con cái là con gái của chúng, thái độ những con vượn - người liệu có khác đi hay là không? Người ta có thể nhận biết hoàn cảnh này trong bối cảnh loài người. Một chuyện kể rất phổ biến trong những thổ dân vùng Mỏ lớn và vùng Đồng cỏ phía tây diễn ra xoay quanh đề tài này: một kẻ xảo trá bằng những mưu mẹo có được những đứa con gái của mình. Trong lịch sử, dù sao, tư cách này gây nên một sự phản đối mạnh mẽ về đạo đức. Về phần tôi, tôi không thấy bất kỳ một dấu hiệu nào của một tâm lý xã hội như vậy trong tác phẩm của Koehler này là chính xác, những vượn - người thực hành các chế độ tập hôn. Mặt khác, không có bất kỳ tập đoàn nào được Homo Sapiens

biết đến lại thờ ơ đối với hành vi giới tính của các thành viên tạo thành tập đoàn. Ở bất cứ nơi nào mà những thông tin của chúng ta có giá trị thì ở nơi đó những cuộc hôn phối được xét xử, đặt ra ngoài vòng pháp luật, bị phản đối, được tha thứ, được chấp nhận hoặc phê chuẩn một cách rõ ràng. Dưới hình thái cuối cùng này việc giao phối được định nghĩa là "hôn nhân" và chính là bắt đầu từ khởi điểm đó mà gia đình vận động. Không có bất kỳ nơi nào mà việc thông dâm và hôn nhân lại hoà làm một trong một loại không có sự phân biệt với giao cấu của động vật.

Vì vậy một vực thẳm đã ngăn cách Homo Sapiens với con tinh tinh và con vượn -người. Trong quá trình vận dụng nào mà bước nhảy giữa hai khái niệm đó như vậy là đã xảy ra? Tôi thử nêu ra giả thuyết rằng con người vùng Neandertal đã biểu thị một bước nhỏ giải phóng về hành vi tình dục và giả thuyết này của tôi dựa trên cơ sở thực tế là người ta phát hiện thấy ở chỗ họ những dấu vết của truyền thống xã hội trong nghề thủ công; vì vậy tôi thấy hình như chắc chắn là thậm chí họ đã phát triển những qui tắc về tư cách xã hội. Tôi gạt bỏ, ngược lại, mọi giả thuyết liên quan đến thái độ vận dụng về vấn đề này của người Heidelberg, người Eoanthropus, người Bắc Kinh và người Pithécantrophe. Tôi đành lòng tin rằng có một quá trình phóng dăng không có sự kiểm soát ở một thời kỳ nào đó giữa con vượn -người, xa xưa nhất với tổ tiên gần hơn của con người mà những con cháu họ thành nhân loại mới đây xét về mặt địa chất.

Tôi không tin chắc rằng là mình đồng ý với ngài Miller về mức lùi xa của quá trình này. Ông ta kết luận rằng những hình mẫu của nhân loại đến nay còn tồn tại là những tàn dư đặc biệt

và rằng rất nhiều chủng tộc đã tiêu vong. Từ đó ông ta suy ra rằng "người ta tuyệt nhiên không thể hy vọng có thể tìm thấy trong các dân tộc hiện nay đã đặc biệt hoá đó một chủng tộc hoặc một bộ tộc sống trong những điều kiện xã hội đại diện cho hình ảnh phản chiếu trung thực nhất về cái gọi là tâm tính của con người nguyên thủy". Ở đây, mọi điều tùy thuộc vào ý nghĩa mà người ta gán cho những từ "con người" "trung thực nhất" và "tâm tính nguyên thủy". Chẳng những tôi thừa nhận mà tôi còn ủng hộ lập luận cho rằng những cư dân các đảo Andaman, những người Fuégiens, những người châu Úc và những người Tchoukche không mang tới cho chúng ta bất kỳ một nét sáng tỏ nào về tâm tính của người Pilttdown hoặc người Bắc Kinh. Tôi nhấn rất mạnh tới thực tế là không có bất kỳ tập đoàn con người nào đại diện cho tâm tính của những giống người đầu tiên, dưới hình thái đích thực của nó. Nhưng bởi lẽ những nhóm người đã đặc biệt hoá đến cao độ, như những người Andaman, những người châu Úc và những người khác nữa thực hiện không có ngoại lệ một sự kiểm soát có tính xã hội đối với đời sống tính dục của họ, cuộc kiểm soát này như vậy không phải của ngày hôm qua, cũng không phải vào năm 4.000 trước Công nguyên chẳng hạn, mà chắc chắn ngược trở về một thời kỳ bao gồm những hình mẫu đầu tiên của người khôn, tuy rằng nhiều chủng tộc thuộc loại này đã nằm ngoài sự quan sát của chúng ta, không sao cứu vãn được.

Vì thiếu không gian, không cho phép chúng ta nghiên cứu chi tiết hơn một xã hội loài người mới đây. Vì vậy, tôi chọn những người châu Úc vốn dĩ, do trình độ thấp kém của họ về giải phẫu học và do tính thô thiển của họ trong lối sống, đã trở thành điểm xuất phát được ưu chuộng của những nhà sử học những người này cùng với những vấn đề khác, có sự lạm dụng

về vấn đề gia đình hoặc vấn đề tôn giáo. Ngoài ra, người ta đã gán cho họ một hình thái đời sống tính dục mà người ta có thể coi như trạng thái trung gian giữa chế độ tạp hôn và chế độ một vợ một chồng bắt buộc, đó chính là chế độ "hôn nhân theo nhóm". Thể chế này đã được xác định như là một cuộc hôn phối bình quân giữa một nhóm đàn ông với một nhóm đàn bà. Ấy vậy mà đó không phải là chế độ tạp hôn đích thực, bởi lẽ không bao giờ những người châu Úc tha thứ cho những cuộc hôn phối giữa anh chị em ruột. Nhưng những chiến sĩ của phái theo lý thuyết về sự tồn tại chế độ tạp hôn vào những "Thời kỳ Ôri-nhắc và thời kỳ Mou-xti-ê" lại thừa nhận sự hỗn hợp giữa chế độ đa phu và chế độ đa thê mà tục hôn nhân theo nhóm đòi hỏi như là bước khởi đầu của sự kiểm soát đối với những cuộc giao cấu. Ngoài ra, suốt thời gian mà một nhóm đàn ông có cuộc hôn phối không phân biệt với một nhóm đàn bà, gia đình không tồn tại với tư cách là một đơn vị xã hội.

Để cho bản trình bày của tôi được cụ thể đến mức tối đa, tôi sẽ dựa cơ sở những ý kiến của tôi vào công trình của giáo sư Radcliffe-Brown được coi là tài liệu mô tả tốt nhất về những người châu Úc, công trình của Warner về những người Murugin sống ở phía tây vịnh Carpentaria. Tôi sẽ bổ sung vào bức tranh này những thông tin về những tộc người châu Úc khác và tôi sẽ kết thúc bằng một cuộc chọn lọc những nét nổi bật thu lượm được trong các nhóm khác nhau. Những vấn đề mà chúng ta sẽ phải xem xét là những vấn đề sau đây: phải chăng có một hình thái hôn nhân khác biệt với sự chung sống? Nếu có, thì những mối quan hệ giữa người chồng và người vợ là những mối quan hệ gì? giữa anh chị em ruột? giữa cha mẹ và con cái?

Chúng ta hãy bắt đầu bằng những người châu Úc. Không một người Murngin nào có thể tùy ý lấy vợ; khi anh ta muốn cưới vợ, anh ta sẽ được coi như sẽ cưới cô con gái ông cậu ruột mình. Nếu thiếu, người ta thay thế cho anh ta một phụ nữ cùng có một vị thế họ hàng như vậy, chẳng hạn, cô con gái của người anh em họ với bà mẹ. Những người có thể là bạn đời được hứa hôn trước khi ra đời. Mọi người đàn ông, thật vậy, mong muốn có tối đa những phụ nữ có thể tiếp cận không nguy hiểm, nhưng những phụ nữ này không bao giờ được chọn lựa bừa bãi. Để cho những quan hệ xã hội trở nên khả thi, những người châu Úc sắp xếp các cá nhân thành nhiều loại họ hàng. Vì vậy, ngay cả khi những người Murngin tiến hành một cuộc đột nhập vào một khu trại địch thủ, những phụ nữ mà họ bắt về được ghép cho những người đàn ông có nấc thang họ hàng có thể chấp nhận được về mặt xã hội đối với những phụ nữ đó! Cũng như vậy, việc ngoại tình hầu như luôn luôn xảy ra với một anh em họ thuộc loại đã ấn định. Do một bước mở rộng tự nhiên của những quan niệm này vốn dựa vào giá trị tương đương về mặt xã hội của những anh em hoặc chị em cùng một giới, một cá nhân được thừa kế bà vợ goá của người anh cả mình và thường thường những người vợ khác nhau của một ông chồng đa thê là chị em hoặc nửa -chị em.

Không còn gì phải nghi ngờ, ở những người Murngin giống như ở chỗ chúng ta có những "đám cưới xấu". Dù sao, về điều liên quan đến một số họ hàng, việc cấm kỵ là tuyệt đối và theo tôi thấy hình như không bao giờ bị vi phạm. Trong những trường hợp khác, một thái độ phản đối mạnh mẽ sẽ bộc lộ: một người đàn ông có quan hệ mờ ám với "con gái của bà chị mình" (trên thực tế có thể là con gái của bà chị họ cách hai đời) sẽ bị so sánh với con chó và người vợ có nguy cơ nhận

được một trận đòn nghiêm trọng.

Ngoài ra, trong giới hạn những cuộc hôn phối được phép, người ta phân biệt một lý tưởng nào đó. Một người đàn ông có thể có nhiều vợ, nhưng anh ta không được duy trì những quan hệ tình dục với những phụ nữ khác; và một phụ nữ được coi như bình thường tự bang lòng với một người những quyền lợi và những nghĩa vụ được ấn định cụ thể. Người vợ mang về những quả cây rừng và chim chóc nhỏ, người đàn ông cung cấp những con cá, con rùa, con cá heo, và những con cá nước. Từ góc độ tình cảm, sự gan bó với con cái tạo thành mối liên kết giữa họ với nhau, và ngoài nhân tố này, người ta phát hiện thấy những dấu hiệu của một tình cảm quý mến tương hỗ, gợi nhớ tới tình yêu lãng mạn.

Chúng ta không thấy có trong tất cả những điều này một dấu vết nhỏ nhoi nào của chế độ tạp hôn hoặc tục lệ hôn nhân theo nhóm. Những mối quan hệ họ hàng được mở rộng tới mức nếu một người vợ nuôi bú hai đứa nhỏ có thể được sự trợ giúp của chị hay em gái mình trong nhiệm vụ này và nói chung, chính bà di ruột là người đưa trẻ tìm tới để được nuôi ăn và chăm sóc.

Tuy thế, việc thực hành chế độ đa thê trong đó các chị em cùng lấy một chồng là một bước phát triển hết sức tự nhiên. Nhưng bất chấp nguyên lý về giá trị tương đương giữa anh em trai và chị em gái, nhóm gia đình tục tiếp lại khác đi. Vì vậy, một người chồng không có con cái tuân thủ những điều cấm trong an uong được kết thúc với tư cách làm cha "những đứa trẻ phải là con của anh ta chứ không phải đứa con của một anh hay em trai" (sau này chúng ta sẽ thảo luận về cái nghĩa trong bài này dành cho nhóm từ "của anh ta"). Chính ông bố là

người xác định kiểu tập dượt vào đời cho đứa con trai mình. chính ông ta là người đứng bên phải con trai trong một số điệu nhảy múa, cuối cùng chính ông ta dạy cho con trai lễ thói nghi lễ dã quen thuộc. Nói ngắn gọn, người đàn ông biểu thị mối quan tâm đặc biệt đối với những đứa con "của mình".

Như vậy là, những người Murngin công nhận đơn vị gia đình, nhưng điều đó không có nghĩa là nó tương ứng với kiểu gia đình của chúng ta. Anh em trai và chị em gái không bao giờ sống trong một tình thân thoải mái. Họ không bao giờ ngủ trong cùng một khu trại và không hề nói chuyện với nhau. Bên cạnh những điều cấm đó, chúng ta nhận thấy một thái độ sẵn sàng phục vụ lẫn nhau, điều này không có gì làm chúng ta ngạc nhiên. Một người anh em trai sẽ tặng quà cho chị hoặc em gái mình nhân dịp họ sinh con và lấy chồng. Hai anh em hợp tác với nhau trong một công trình kinh tế và biểu thị một ý thức nào đó về tính cộng đồng đối với những của cải vật chất. Những của cải vật chất này trong mức độ nào đó cũng bao hàm cả những người vợ nhưng một số những hạn chế khác nhau đẩy lùi khả năng của một chế độ cộng sản tình dục không giới hạn kể cả giữa những anh em trai với nhau. Không một đứa em trai nào dám chiếm hữu bà chị dâu mà không được phép. Người anh cả được quyền ưu tiên đối với những cô con gái của ông cậu ruột. Khi nào bằng cách như vậy, anh ta kiếm được hai cô vợ, người em trai anh ta về mặt đạo đức được quyền lấy người lớn tuổi nhất trong đám con gái còn lại, và ông bố của cô gái này có thể đòi hỏi người con rể thứ nhất từ bỏ những đặc quyền hợp pháp của mình. Ngay cả ở đây như vậy cũng tồn tại một quyền theo tập tục chứ không phải sự phóng đáng hoàn toàn. Tuy vậy, tục lệ này bắt buộc người em trai phải giữ một thái độ nào đó, không được biết tới ở chỗ chúng ta, đối với anh

cả, người đã cung cấp cho anh ta một người vợ, lúc người anh cả còn sống hay sau khi đã chết.

Một nét mới đến bổ sung vào bức tranh gia đình này, đó là điều cấm được áp dụng trên toàn bộ châu Úc, nghiêm cấm mọi quan hệ xã hội giữa một người đàn ông và mẹ vợ mình. Tuy vậy, bất chấp thói quen mở rộng những từ như "bố", "anh" v.v... được áp dụng cho những họ hàng khá xa, nhóm gia đình trực tiếp tách khỏi rõ rệt với bộ phận còn lại của cộng đồng. Một người đàn ông muốn cưới vợ trước hết tìm cách cưới con gái "đích thực" của anh hoặc em trai "đích thực" của bà mẹ đẻ "đích thực"; và ông cậu sẽ gây ra nổi oán giận nếu ông gả con gái mình cho một đứa cháu họ xa.

Chúng ta đã thấy là vị thế xã hội của một người có vợ tùy thuộc vào việc người đó có con cái của chính mình. Sự khác biệt được tạo lập giữa những họ hàng gần và xa trong nội bộ cùng một loại ở đây cũng được thấy lại. Những "anh em" họ xa có thể giăng bẫy nhau, giết lẫn nhau hoặc ít nhất nghi ngờ lẫn nhau, việc có khả năng ngoại tình; nhưng giữa những anh em thực sự ngự trị lòng tin cậy và tình cảm quý mến không bao giờ chấm dứt. Vì vậy, trong những thời kỳ phóng túng theo nghi lễ; chính là những "anh em" họ xa chứ không phải những người "anh em" đích thực tạm thời trao đổi vợ cho nhau. Như vậy, mỗi bước đi, chúng ta lại rơi vào chứng cứ có thực rằng, trong tình cảm của những thổ dân, những mối quan hệ họ hàng gần như là một sự vật sui generis. Gia đình nảy sinh từ đó là một đơn vị song tuyến bởi vì đứa con duy trì những mối quan hệ cả với phía họ ngoại cũng như phía họ nội trong đám họ hàng của mình.

Tượng thái mà Warner mô tả không phải là độc nhất.

nhưng là điển hình kiểu châu Úc. Cuộc nghiên cứu giả định của Malmowski về những tác giả cổ xưa và sách tóm tắt còn gần đây hơn của Radcliffe-Brown không để lại cho chúng ta bất cứ một nghi vấn nào về điểm này. Trên toàn bộ châu Úc, đơn vị tương đương gần nhất với đơn vị chính trị của chúng ta, Nhà nước, là một "tuyển họ nội" định cư hoặc là "bộ lạc du mục" được sở hữu và cùng khai thác một lãnh địa được xác định. Một nhóm như vậy có một hạt nhân chủ yếu là một số anh em trai cùng đám con trai, đám cháu nội như vậy tiếp theo. Chị em phụ nữ trong nhóm bình thường xuất thân từ một bộ lạc khác được cấu tạo theo kiểu tương tự. Trong đám con cái, những đứa con trai ở lại trong nhóm ngay từ lúc còn thơ ấu đã thu nhận được vốn hiểu biết kinh tế thần thiết về đất đai hương hoá, cần thiết cho sự tồn vong của chúng. Những đứa con gái đi lấy chồng nơi khác và vì vậy chỉ đại diện cho những yếu tố tạm thời của cái nhóm người nơi họ ra đời. Tuy vậy, bên trong cái bộ lạc rõ ràng không có giới hạn này, những thổ dân thừa nhận một đơn vị xã hội nhỏ hơn, gia đình cá thể bao gồm bố mẹ và đám con cái. "Chức năng quan trọng của gia đình, Radcliffe-Brown nói, đó là nuôi dưỡng và dạy dỗ đám con cái. Chức năng đó dựa trên cơ sở sự hợp tác của người đàn ông và người phụ nữ, người thứ nhất cung cấp thịt, người thứ hai những đồ ăn bằng thực vật, đến nỗi là, vấn đề đám con cái gác sang một bên, một người đàn ông không có vợ rơi vào một hoàn cảnh đáng buồn bởi lẽ anh ta không có ai để tiếp tế thường xuyên rau cỏ, đi kiếm củi cho anh ta v.v... Khía cạnh kinh tế này của gia đình thuộc trong những khía cạnh quan trọng nhất và phần nào cắt nghĩa chế độ đa thê của châu Úc. Tôi tin rằng, trong tâm trí bản thân những thổ dân, khía cạnh này của hôn nhân gắn bó với sự tồn vong còn quan trọng hơn

rất nhiều cái thực tế là người đàn ông và người đàn bà là những người bạn về tình dục, những mối quan hệ tính dục giữa đàn ông và đàn bà bản thân chúng không đóng góp gì hơn cho hôn nhân ở châu Úc cũng như chúng đã không làm trong xã hội chúng ta.

Tôi tin rằng bức tranh mà các tác giả ưu tú của chúng ta mô tả cho chúng ta thấy về những điều kiện ở châu Úc có thể được khái quát hoá và áp dụng cho những chủng tộc loài người mới đây. Cách đây vài năm, tôi có viết: "Gia đình song tuyến là một đơn vị tuyệt đối phổ biến của xã hội loài người. Đó là những từ hết sức khoa trương nhưng tôi coi như chúng luôn luôn phù hợp với thực tế. Trên thế giới chỉ có một vùng đất ở đó có khả năng phát hiện ra những hiện tượng có xu hướng hạn chế điều kháng định này. Trên một dải phân đất của châu Đại Dương, ở đó việc nuôi con nuôi giữ một vai trò hết sức đặc biệt, người ta quan sát thấy đám con cái chia sẻ ít hay nhiều thời gian của chúng cho hai nhà ở, như vậy đồng thời thuộc về hai nhóm gia đình. Tôi đã viết về những thực tế này mà gần đây tôi mới được biết: "Dưới hình thái cực đoan này, tập tục đó (việc nuôi con nuôi) không tránh khỏi làm thay đổi tính phổ biến của gia đình cá thể". Chúng ta hãy nhận xét lướt qua rằng những ngoại lệ này được gặp lại trong những xã hội làm nghề trồng nho phát triển tới trình độ cao mà chắc chắn người ta không thể coi là cung cấp những ví dụ về những tập tục nguyên thủy và rằng những ngoại lệ này dựa vào một thói quen; mà theo định nghĩa đã thay đổi.

Tính hơn hẳn của gia đình nói chung lẽ tự nhiên không thể được chứng minh nếu như các xã hội nguyên thủy khác nhau không được lần lượt soát xét, trong phạm vi tôi đã mà vị trí

còn bỏ trống cho phép chúng ta. Tuy thế, tôi muốn lấy ra một hiện tượng khác có ý nghĩa ở Nam Mỹ. Nếu chúng ta nghiên cứu những hệ thống họ hàng của những dân tộc kém phát triển nhất ở lục địa này, ví như những bộ tộc thợ săn hoàn toàn không đồng loạt có một thuật ngữ khác hẳn dành cho các thành viên trực tiếp của gia đình và những họ hàng xa hơn. Như vậy, trong khi những cư dân châu Úc tạo dựng sự phân biệt này bằng hành vi ứng xử, thì những thổ dân kém phát triển nhất của vùng Bắc Mỹ thậm chí đi tới chỗ biểu thị nét khác biệt này ngay trong từ vựng của họ: một ông bố đẻ không chỉ được đổi xử khác với ông cậu ruột mà còn được chỉ định bằng một tên gọi khác. Cũng như vậy, một anh em trai không cùng một tên gọi áp dụng cho người anh em họ, cứ như vậy tiếp theo. Việc phân lớn các bộ tộc không làm nghề trồng nho từ Bắc Cực đến vùng bắc Californie và ở vùng Nevada không chỉ định rõ những họ hàng khác nhau đó, khiến chúng ta ngả nghiêng về phía cho rằng đơn vị gia đình được thừa nhận rõ ràng bởi những dân tộc ở trình độ thấp nhất trong bậc thang văn hoá, trên phía bắc xứ Mexique. Hình như gia đình vào thời kì rất xa xưa được thừa hưởng từ một hình thái tiền bối không thể chối cãi, và rằng tầm quan trọng của nó về sau đã bị biến đổi, tuy không bao giờ mất hẳn, bởi những hình thái tổ chức khác. Như vậy, ở châu Úc việc đồng nhất hoá một bộ phận những anh chị em cùng một giới đã hạn chế tính chất cá thể của gia đình, tuy rằng chúng ta đã có dẫn chứng không thể phủ nhận về tính bền vững của gia đình.

Những từ chỉ định những đơn vị xã hội ví như từ "gia đình" có thể dẫn tới những lầm lẫn. Chính vì thế, tôi sẽ tìm cách chỉ rõ tổng số những thực tế kinh nghiệm có thể được sắp xếp dưới tên gọi này. Trước hết tôi nói rõ rằng gia đình sinh

học không nhất thiết giống với gia đình xã hội. Một tác giả xuất sắc, Margaret Mead, mới đây sẽ mang lại cho tôi niềm tin vào một trạng thái phổ biến về mặt xã hội của gia đình sinh học. Trong vấn đề này, ta đối nghịch với ý kiến chính xác hơn của Radcliffe-Brown, ông này khi lấy nhóm sinh học làm điểm xuất phát chủ yếu cho một cuộc nghiên cứu về tổ chức xã hội "dành tất cả tâm quan trọng do chúng mà có cho những bước phát triển phức tạp hơn của nhiều xã hội nguyên thủy". Về căn bản, ở đây không có sự đối nghịch. Điểm chủ yếu, chính là vì Radcliffe-Brown và tôi, cả hai chúng tôi đều dễ phòng nguy cơ dành quá nhiều sức nặng cho hình thái sinh học của đơn vị. "Song tuyến" và "sinh học" không phải là những từ đồng nghĩa. Khi một người Châu Úc nói về ông bố của mình, anh ta không nhất thiết nghĩ tới người sinh ra mình, mà là nghĩ tới người đàn ông lớn tuổi, mà từ thời thơ ấu anh ta đã gần bó hơn tất cả những người khác vào một thái độ xử sự gây nên sự xúc động nào đó, vào một hoạt động kinh tế có liên quan tới ngôi nhà, v.v... Tôi đã nêu ra nhận xét ở đoạn khác, bằng cách đưa vào ý kiến của Rivers, rằng ở những người Toda vùng nam Ấn Độ, chế độ đa phu thường làm cho rất khó khăn trong việc xác định họ hàng. Nhưng những thổ dân tuyệt nhiên không quan tâm đến quan hệ cha con về sinh học: người chồng đã hoàn thành một nghi lễ nào đó trong thời gian vợ mình mang thai trở thành người bố hợp pháp của tất cả những đứa con mà người vợ này sinh ra cho đến tận khi nào một người chồng khác tổ chức nghi lễ này. Quan hệ cha con về mặt sinh học hoàn toàn bị bỏ qua, bởi lẽ một người đàn ông đã chết từ lâu, vẫn được coi như là ông bố của một đứa con, miễn là chưa có một người đàn ông khác tổ chức nghi thức chu yếu. Như vậy, trong một vài bộ tộc ở Nam Phi, một người đàn ông đòi quyền

được coi là đứa con hợp pháp của chính mình, đứa con của một người vợ mua vé một cách hợp thức, kể cả khi người vợ này đã chung sống ngoại tình nhiều năm với một tình nhân. Điều quan trọng, chính là họ hàng về mặt pháp lý chứ không phải về mặt sinh học. Vậy thì, đây là ý nghĩa của tính phổ biến của gia đình song tuyên: khắp nơi tiềm tàng khả năng một người đàn ông không nhất thiết là bố đẻ và một người đàn bà không nhất thiết là mẹ đẻ, duy trì với một hoặc nhiều đứa trẻ một số mối quan hệ ưu đãi và như vậy hình thành một đơn vị riêng biệt trong nội bộ một nhóm xã hội rộng lớn hơn.

Việc có khả năng và thậm chí tương đối thường xuyên là những mối quan hệ họ hàng sinh học và được thay thế bằng những mối quan hệ khác, là một trong những khám phá gây nhiều ngạc nhiên nhất mà khoa học dân tộc có thể cung cấp cho môn khoa học láng giềng, khoa tâm lý học. Việc này quả thật đã xoá bỏ hoàn toàn tín điều về một bản năng phụ tử. Thay thế cho bản năng này, chúng ta phải đặt vào đó một khuynh hướng rộng lớn hơn rất nhiều của những con đực lớn tuổi gắn bó với những đứa trẻ cùng loài với mình.

Sự thờ ơ mà những người Toda và những người Bantou biểu thị liên quan đến tính đồng nhất của người sinh ra mình đủ để phân biệt quan niệm của họ về gia đình với khái niệm truyền thống của nền văn minh phương Tây. Sự nhấn mạnh của chúng ta trong việc chỉ công nhận là con mình những đứa trẻ mà chúng ta sinh ra một cách hợp thức, nhất định trước con mắt của những thổ dân này phải là một tri thức rớm về sinh lý học lệch lạc một cách nực cười. Việc đánh giá vị thế của những đứa con có thể dựa trên những cách xem xét khác hẳn nhau. Ở những thổ dân vùng tây bắc California, tương đương

với đứa con hoang ở chỗ chúng ta là đứa con mà người bố chưa trả cho vợ mình số tiền theo tập quán và buồn phiền với nỗi tật này. ông bố đó không bao giờ có thể bước vào gian nhà của những người đàn ông.

Dù sao, về mặt xã hội, hình mẫu gia đình chỉ bị thay đổi chút ít bởi thái độ thờ ơ liên quan đến các mối liên kết về sinh lí, bởi lẽ, trong những ví dụ đã nêu, chỉ xảy ra việc thay thế người bố bằng một cá nhân giống đực thể hiện nguyên tắc phụ tử. Vì vậy, tiếp tục tồn tại một mối liên kết xã hội thuộc cùng một loại như những mối quan hệ của chúng ta giữa bố mẹ và con cái. Sự biến đổi sẽ bộc lộ mạnh mẽ hơn trong trường hợp một tổ chức thị tộc mẫu hệ. Trong một thể chế như vậy, mối liên kết với ông bố và gia đình ông ta luôn luôn được thừa nhận, nhưng những đứa con về một số mặt gắn bó với nhóm bà mẹ đặc biệt hơn nữa, mang tên thị tộc của bà ta chứ không phải thị tộc của ông bố. Chính từ cách thức này mà đã nảy sinh cả một chuỗi những tình cảm, những quyền lợi và nghĩa vụ pháp lý ganh đua với những mối liên kết thuần túy họ hàng và đôi khi công khai đối địch với nhau. Làm như vậy, chúng cũng không tránh khỏi va vấp với gia đình trong chừng mực là đơn vị xã hội tư chủ.

Nét đối nghịch này nổi bật nhất là ở nơi nào có ngự trị tục quyền cậu. Ông cậu ruột, dưới con mắt chúng ta, chiếm đoạt nhiều chức năng của ông bố và những đứa cháu trai và gái họ ngoại chiếm giữ bên cạnh ông ta vị trí mà chúng ta dành cho con cái. Như vậy, chính ông ta chứ không phải ông bố đẻ là người gả chồng cho cô thiếu nữ; chính ông ta chứ không phải ông bố là người dạy dỗ một số điều cho con trai; và tuy rằng ở một vài bộ tộc theo phụ hệ ở châu Phi đứa con trai được thừa

kê những người vợ của ông bố, ngoại trừ mẹ đẻ của mình thì một vài nhóm mẫu hệ ở vùng Mélanésie và ở châu Mỹ cho phép đứa cháu được cưới bà vợ góa của ông cậu ruột. Để lấy một ví dụ cụ thể, một người Dobu ở Mélanésie không thể đẻ di chúc lại cho con trai mình, tên hiệu đất đai, vị thế xã hội và những cây ăn quả của mình; những thứ này tự động chuyển sang cho con trai của bà chị hay bà em gái người đó. Ông bố được phép, thật vậy, dạy dỗ cho con trai mình những công thức thần bí mà mình biết được nhưng ông ta bắt buộc phải làm như vậy đối với đứa cháu họ ngoại.

Dù sao, những tập tục này của tục quyền cậu không xoá bỏ ông bố theo xã hội học. Cũng từ nơi tôi vừa rút ra cái ví dụ của tôi, Malinowski đã nêu ra dẫn chứng về tình cảm quý mến sâu sắc gắn bó người bố với đứa con trai, và đã phác hoạ một cách nổi bật nhất cuộc đời định đến tối bi thảm đã lôi cuốn tình phụ tử và nghĩa vụ theo tục quyền cậu.

Có những hiện tượng thuộc một loại khác và cũng đã làm biến đổi hình mẫu gia đình: chúng có thể được sắp xếp dưới tên gọi chung là "lưỡng phân giới tính". Cuộc lưỡng phân này biểu hiện ra theo nhiều kiểu cách. Tại châu Úc, ở chỗ những người Murugin, chúng ta đã thấy điều cấm giữa anh chị em ruột điều cấm này là đã loại bỏ ngay lập tức một trong những hình thái tiêu biểu nhất của tình thân gia đình trong nền văn minh của chúng ta. Nhưng chúng ta đã thấy rằng tập tục này không cắt đứt mối liên kết gắn bó anh chị em ruột với nhau: họ không thể nói chuyện với nhau nhưng họ giúp đỡ lẫn nhau, và người anh hoặc em trai rất chú ý đến một số nghĩa vụ đối với các chị em gái. Một biến dạng khác của chế độ lưỡng phân chia tách người chong và người vợ. Trong rất nhiều cộng đồng,

ở Nam Mỹ chẳng hạn, và ở châu Đại Dương, những người bạn đời không bao giờ ăn uống với nhau, điều đó đối với chúng ta có vẻ hầu như không thể chấp nhận được. Những cư dân các đảo Bank ở Mélanésie còn đi xa hơn nữa. Ở chỗ những người này, mọi người đàn ông trưởng thành đều có khả năng mua quyền gia nhập ngôi nhà của nam giới vốn dứt khoát cam cửa đối với chị em phụ nữ, và ở đó những người đàn ông nghỉ ngơi, lao động, ăn hoặc ngủ, thỉnh thoảng đi thăm các bà vợ của mình. Bất chấp thể chế này gia đình vẫn đứng vững; người chồng thực hiện một số quyền được ấn định đối với vợ mình và gần bó với chị ta cũng như với con cái bởi một số nghĩa vụ. Chúng ta có thể nói một cách tổng quát rằng chế độ lưỡng phân giới tính này sinh ra một cách phổ biến trong việc phân công các nhiệm vụ là một nhân tố tạo thuận lợi cho đơn vị gia đình, bởi vì sự chia tách này quả thực làm tăng trưởng những lợi thế của công việc nội trợ chung.

Còn một nét khác làm thay đổi một cách có ý nghĩa những mối quan hệ gia đình.

Ở đó có thể có việc tách lớp tùy theo tuổi tác và vị thế xã hội cũng như tùy theo giới tính, hai hình thái này cũng có thể kết hợp với nhau. Ở những người Massai vùng đông Phi, những người độc thân chiếm giữ một túp lều tách riêng, ở đó các thiếu nữ trong làng tìm đến với họ và chung sống với các thiếu nữ rõ ràng là một cách tùy ý. Chính đó là chế độ tạp hôn theo nghĩa dân gian chứ không phải theo các nghĩa khoa học của từ đó. Qua vậy, người Massai tự ngăn cấm mình một cách kỷ lưỡng không được có những quan hệ tình dục hoặc với những phụ nữ có họ hàng, hoặc với những người vợ tương lai của mình, có nghĩa là những cô thiếu nữ mà họ đã được đính hôn

ngay từ thời thơ ấu. Điều này chỉ càng nhau mạnh thêm, tính bền vững của khái niệm về gia đình. Bất chấp tính phóng dăng ngự trị trong ngôi nhà những người độc thân, đám thanh niên và các cô thiếu nữ rõ ràng được coi như đã lấy nhau sau khi đã có những hành động ngông cuồng của tuổi trẻ, hành động tự do tiền hôn nhân, là tiếp đến nếp đều đặn của cuộc sống gia đình.

Ở những vùng khác, chẳng hạn một số vùng bộ phận của châu Úc, riêng đám con trai bị cách li với những cặp vợ chồng. Điều này thông thường xảy ra sau một nghi lễ tập dượt vào đời, đôi khi ở tuổi lên bảy. Những đứa con trai tương đối trẻ như vậy trong mức độ nào đó được thoát khỏi ảnh hưởng của bố mẹ và đặt dưới sự dạy dỗ của những thành viên cao tuổi hơn của chính thế hệ của họ. Ở đảo Samoa, những người độc thân được cách li khỏi những cặp vợ chồng, thành những nhóm riêng biệt nam giới và nữ giới. Những người đàn ông chưa vợ làm đất, chuẩn bị thức ăn cho các thủ lĩnh của nhiều gia đình và thực hiện những công vụ chung cần thiết của cộng đồng. Nhóm nữ giới tương ứng bao gồm những bà vợ góa và những phụ nữ chưa chồng; hình như về gốc gác có tập tục theo đó cô con gái cứng của thủ lĩnh ngủ với các bạn gái cùng tuổi và những bà giúp việc nhiều tuổi hơn. Cũng như vậy, trong đám cư dân các đảo Bank, câu lạc bộ nam giới được chia nhỏ thành những cấp bậc khác nhau, người ta bỏ tiền mua danh hiệu thành viên của các cấp bậc này. Vì vậy có sự cách li không những giữa bạn đời, mà cả những giữa những ông bố đẻ và đám con trai: một người đàn ông bình thường không ăn cùng kẻ cả với vợ mình cũng như con cái của mình và bà mẹ bị cách li khỏi các con trai cho ngay khi chúng gia nhập ngôi nhà của nam giới, như vậy hầu như bao giờ cũng là trước tuổi trưởng

thành.

Như vậy chẳng những tôi thừa nhận mà tôi còn nhấn mạnh tính đa dạng của các kiểu gia đình trong các xã hội loài người mới đây. Sự phân biệt này dù cho không có khả năng làm thay đổi bất kỳ điều gì trong việc người chồng, người vợ và đứa con hợp thành một đơn vị xã hội rõ rệt, khác biệt với những đơn vị khác, tương tự hay không tương tự, trong cộng đồng của chúng.

Sợ rằng trạng thái kỳ lạ của một vài thế chề nguyên thủy làm chúng ta mất đi tinh thần khách quan, chúng ta hãy nhớ lại xem những biến đổi lịch sử nào mà khái niệm về "gia đình" trong những nền văn minh khác nhau đã phải gánh chịu. Những người Trung Hoa, chắc chắn như vậy, không phải không có tình cảm gia đình, nhưng tình cảm này ở chỗ họ đi liền với những khái niệm, xa lạ với chúng ta, về những nghĩa vụ của người vợ, chế độ đa thê và việc lấy vợ không có cưới xin. Những giáo trưởng bản Cựu ước, họ cũng vậy, là những người đa thê nhưng không một ai tranh cãi về sự phồn vinh của gia đình vào thời kỳ kinh thánh. Giờ đây người ta nói rất nhiều điều phi lý về việc nền văn minh công nghiệp tiêu diệt gia đình. Tuy vậy, những mối liên kết pháp lý giữa bố mẹ và con cái, giữa chồng và vợ luôn luôn được thừa nhận rõ ràng. Điều đã xảy ra, đó là sự phai nhạt của lý tưởng gia đình trong một bộ phận lớn dân chúng. Dù cho đó là điểm tốt hay điểm xấu, việc thành thị hoá nông thôn, tầm quan trọng ngày càng tăng trưởng của các nhân tố kinh tế, tư tưởng chủ nghĩa cá nhân và việc từ bỏ từng phần những truyền thống tôn giáo, tất cả những điều đó đã góp sức làm thay đổi những mối quan hệ mà khái niệm gia đình đòi hỏi. Trong nửa sau thế kỷ XVIII, Tiến sĩ Samuel

Johnson, con người điển hình của tình thương Thiên chúa giáo này đã xây dựng thành nguyên tắc rằng: "Những bà vợ khôn ngoan không nên bận tâm về sự thiếu chung thủy của các ông chồng mình". Ngược lại, ông coi một bà vợ làm một việc tương tự đối với chồng mình đã thay lòng đổi dạ như "như được chỉ định rõ ràng là một con dĩ". Tôi tin rằng những ý tưởng này không còn thịnh hành một cách phổ biến nữa. Điều tôi muốn nêu ra nhận xét, đó là giữa những người bảo vệ một thứ đạo đức hai mặt và những người muốn có sự bình đẳng giữa hai giới, có cùng một nét khác biệt giống như nét khác biệt đã ngăn cách họ với những người Murngin hoặc những cư dân các đảo Bank. Chỉ riêng những người bác bỏ truyền thống vốn xa rời với cách hành động chung sẽ là những người nuôi dạy con cái của họ trong những trại công cộng và là những người chỉ tha thứ cho những mối quan hệ tình dục gần như là tạm thời. Những xã hội như vậy, quả thật đã được phát hiện nhưng là với nhiều lời bình luận bất bình hơn là với những dẫn chứng đích thực.

Sau đây là tóm tắt một vài kết luận có lợi ích tổng quát:

1. Chúng ta tuyệt đối không biết một tý gì về hành vi ứng xử tình dục của bậc tiền bối trực tiếp của giống người hiện đại, nếu không phải là hành vi đó phù hợp với tập quán rất chắc chắn phổ biến của loài khỉ. Điều này đặc biệt đòi hỏi việc không có một mùa động dục, nếu những kết luận của Miller là chính xác.
2. Tuy rằng chúng ta không thể mô tả đời sống tình dục của tổ tiên giống người, nhưng chắc chắn có tồn tại một quá trình tập hơn, có nghĩa là những hoạt động tình dục không hạn chế về mặt xã hội. Theo định nghĩa, quả thật, những giới

hạn xã hội là một nét đặc trưng của nền văn minh. Chính vì vậy chế độ tập hôn, theo nghĩa khoa học của từ đó, có trước mọi nền văn hoá.

3. Tất cả những bộ tộc nguyên thủy vào bậc nhất của thế giới (Andaman, Bochimans, người châu Úc, Fuégiens, Paiute) phản ứng dữ dội chống lại tệ loạn luân với những họ hàng gần. Như vậy đã hết sức chắc chắn là tình cảm này ngược trở về thời kỳ cổ xưa nhất.
4. Tuy thế, tôi không tin rằng như trước kia tôi đã nói, theo bản năng con người lại ghê tởm tệ loạn luân. Một mặt có đầy đủ những dẫn chứng pháp lí rằng những xứ sở phương tây phổ biến những trường hợp tương đối thường xuyên về tệ loạn luân giữa bố dẻ và con gái; và nếu chỉ cần một phần mười những gì mà môn phân tích tâm lí học đưa ra đáng được lưu ý thì phức hệ của Oedipe vẫn là một nhân tố mà ta phải tính đến. Còn về những gì thuộc về tệ loạn luân giữa anh chị em ruột, chúng ta có ít nhất, ba ví dụ lịch sử trong đó cái được coi là bản năng được kìm giữ một cách cố cần nhắc: sử Ai Cập cổ đại, xứ Pérou và đảo Hawaii. Trong mỗi một xã hội quý tộc đó, người ta cho rằng không một bà vợ nào phù hợp với quốc vương hơn là chính em gái của ông ta, người phụ nữ duy nhất quả thực là thuộc dòng họ cũng sáng danh như vậy.

Vậy chúng ta phải coi sự ghê tởm đối với tệ loạn luân như là một bước cải tiến văn hoá cổ xưa: trong tất cả các xã hội, một vài cá nhân có khả năng hoặc thực sự vi phạm bước cải tiến đó và một vài xã hội tiến triển đã dứt khoát buông long việc đó vì lợi ích của một thứ tình dục thái quá của dòng họ quý tộc.

5. Ban nang phụ tử không tồn tại. Không một cá nhân nào có thể bằng ban nang nhận biết rằng chính mình là người sinh ra đứa con mà vợ mình đẻ ra. Vậy thì, như người ta có thể chứng minh điều này, trong so sánh các xã hội khác nhau, những người nguyên thủy hầu như và hoàn toàn tự nguyện không biết đến vấn đề họ hàng về mặt sinh lý học, mà dành tất cả tâm quan trọng cho họ hàng về mặt xã hội. Tình mẫu tử hình như dựa trên một cơ sở vững chắc hơn. Thực tế, sức ép của những lí do kinh tế hoặc lòng ham muốn tránh được nỗi hổ thẹn của một lần sinh nở không hợp pháp có thể mạnh mẽ hơn. Ở những người Murngin "người vợ đôi khi giết chết đứa trẻ sơ sinh nếu như trước nó đã có những đứa khác quá gần tuổi nhau và chị ta không đủ sữa để nuôi nó". Ở đây cũng như rất nhiều cộng đồng nguyên thủy khác, nỗi lo sợ mẹ tấn mà những cặp sinh đôi gây ra dẫn tới việc giết chết ngay lập tức một trong hai đứa bé.

Điều mà lẽ tự nhiên là phổ biến và cần thiết đòi hỏi sự tồn vong của nhóm, đó là sự quan tâm có tính đồng loại của những người lớn tuổi đối với trẻ con. Dù sao, tình cảm này, như chúng ta vừa mới nhắc tới, không biểu thị một cách đồng loạt ở tất cả mọi cá nhân cùng loài, nhưng có thể không được biết đến, với tính cách một sức mạnh cao cấp, sức mạnh của một chủ nghĩa duy lí vị lợi hoặc một chủ nghĩa phi lí về tư tưởng.

6. Mọi xã hội đều có sự phân biệt giữa việc chung sống đơn gian và hình thái được xã hội tán thành về việc chung sống thường trực mà người ta gọi là hôn nhân. Không phải là thừa khi nêu ra nhận xét rằng, ngay cả khi tồn tại một tình phụ tử xã hội, không có khái niệm về việc sinh đẻ thường có một

trạng thái xã hội của hôn nhân không có những mối quan hệ về mặt sinh lý. Một người đàn ông có thể thừa kế một bà vợ nhiều tuổi đến mức bà ta bất lực trong việc hoặc là bà ta không có thể nuôi được nữa; dù sao, bà ta cũng gánh vác với những bà vợ khác trong nhà những công việc dành cho giới mình và có quyền được sự chăm sóc và bảo trợ của ông chủ. Để nêu ra một ví dụ cụ thể, ở những người Manyika vùng đông Phi, người phụ nữ trở thành tài sản của anh con cả của bà chị cả mình. "Anh ta không sống chung với chị ta nhưng thực hiện sự kiểm soát tuyệt đối về những việc làm và cử chỉ của chị. Anh ta có thể giữ chị lại trong khu bãi rào của mình, ở đó chị ta hoàn thành những nhiệm vụ quen thuộc của một người vợ phục vụ anh ta. Chị ta không có người chồng được thừa nhận và được phép có một người tình hoặc thậm chí nhiều người tình". Điều đáng chú ý đe ghi nhận con cái của những cuộc hôn phối như vậy không nam dưới sự bảo trợ của người bố sinh học của chúng mà là dưới sự bảo trợ của người đã được thừa kế bà mẹ của chúng. Chính người thứ hai này và duy nhất người đó tiếp nhận khoản tiền nộp cưới cho đám con gái và cung cấp cho đám con trai những thứ gì cần thiết để kiếm được một cô vợ.

7. Ngoài một vài nét thay đổi thứ yếu hoặc những chuyển hướng hiếm hoi và mang tính hết sức địa phương, gia đình dựa trên cơ sở hôn nhân, là một hiện tượng hầu như tổng quát trong những hình mẫu được biết đến của Homo Sapiens. Hầu như khắp nơi, một người đàn ông thực hiện các chức năng xã hội của ông bố và người chồng, den sống với một phụ nữ làm chức trách của người mẹ và người vợ, và họ cùng nhau đáp ứng những nhu cầu của nôi trợ gia đình và của đám con cái của họ, dù cho chúng là những đứa con

đích thực hoặc được thừa nhận như vậy bởi một điều tương tượng về mặt pháp lí. Bởi vì cái kiểu thể chế nào rõ ràng thường thấy ở những bộ tộc kém tiên tiến nhất, chúng ta có thể giả định là ở Homo Sapiens, thể chế đó ngược trở về một thời đại hết sức cổ xưa. Nhưng vào thời điểm nào trong lịch sử của nó, nó đã xuất hiện và trong mức độ nào đó nó có trước con người, đó là điều không một ai biết được.

ROBERT
LOWIE

Luận về xã hội học nguyên thủy



Giá: 60.000đ