

CHUYÊN MỤC

KHOA HỌC XÃ HỘI HỌC THẾ GIỚI

ĐẤT ĐAI VÀ CHỦ QUYỀN: SÙNG KÍNH HOÀNG GIA, THỜ CÚNG THẦN LINH VÀ THỰC THỂ ĐỊA LÝ

ANDREW ALAN JOHNSON*
BÙI THẾ CƯỜNG (dịch)**

Nhận bài ngày: 23/9/2017; đưa vào biên tập: 27/9/2017; duyệt đăng: 25/10/201

Trong một bữa ăn heo nướng bên sông Mekong, Kai và tôi nói về nagas [*phaya nak* – những con rồng nước huyền thoại] và các vị thần giám hộ khác. Khi mấy người bạn cùng ăn với chúng tôi đi lấy thức ăn, Kai hướng sang tôi qua vỉ nướng thịt: “Có một tỉnh mà vua Thái [Bhumibol Adulyadej] chưa bao giờ đến thăm. Bạn có thể đoán đó là tỉnh nào không? Và sao Nhà vua lại chưa bao giờ đến đó?”.

Tôi lặng nghĩ một thoáng, tự hỏi cô ấy có ý gì, sao đột nhiên nêu lên chuyện đó. Phải chăng cô ngụ ý mấy tỉnh miền Nam bướng bỉnh, nơi cuộc nổi dậy dai dẳng và đa số người Hồi giáo thù địch có thể gây nguy hiểm cho một chuyến thăm? Hay một tỉnh vùng biên Đông Bắc, nơi thập niên 1970 phong trào cộng sản nổi lên đã làm nản lòng

những chuyến thăm của Hoàng gia? Và sao lại nhắc đến Đức Vua khi đang nói về nagas? “Yala”, tôi thốt tên một tỉnh ở miền Nam.

Kai mỉm cười. “Mukdahan”, cô kêu tên tỉnh kế bên, dọc sông Mekong. “Ngài không thể đến đó. Thần bảo hộ không cho phép. Thần nói chỉ có thể có một chủ [*chao*] ở Mukdahan ấy mà thôi, và cấm bất kỳ vị vua nào khác đến đó”.

Ở đây, Kai muốn nói đến vua Mungmeuang, vị thần bảo hộ của thành phố Mukdahan (và mở rộng cho cả tỉnh). Tôi dịch tước hiệu “*chao fa*” của Mungmeuang là “vua”, mặc dù tước hiệu này chỉ chung cho những vị đứng đầu tộc người Shan hay Lanna trong lịch sử, và cũng có thể dịch là “thân vương” (prince). Mungmeuang là một trong các vị thần bảo hộ của tỉnh, bao gồm cả hai nữ vương (*chao mae song nang*), cùng tồn tại khắp mọi trung tâm đô thị vùng Mekong (về

* Đại học Princeton.

** Viện Khoa học xã hội vùng Nam Bộ.

các tín ngưỡng thờ thần bảo hộ, xem thêm Holt 2009, Rhum 1994, Tambiah 1975).

Nhận xét của Kai hấp dẫn tôi, “chỉ có thể có một chủ ở đó mà thôi”. Trong khi có thể diễn giải đầy như là thách thức của vùng Đông Bắc đối với Hoàng gia Thái, song tôi cho rằng có cái gì đó khác – một sự khác biệt trong cảm nhận về uy quyền hoàng gia và thần linh. Nhìn vào việc Kai liên hệ giữa tín ngưỡng thờ thần và quân chủ Thái, tôi cho rằng cần nhìn nhận Hoàng gia ở Thái Lan như là sự mở rộng của thực hành tôn giáo quần chúng bao quanh vương quyền cũng như là hệ thống kiểm soát chính trị (xem McCargo 2005). Lập luận của tôi là, sự sùng kính đối với các vị thần giám hộ tác động đến thực tiễn quân chủ, và ngược lại, các hình thái mới sùng kính quân chủ cũng tác động đến tâm linh thờ thần bản địa. Không có chỗ để lập luận dài, ở đây tôi chỉ nêu một ví dụ về xung đột giữa Nhà vua Bhumibol và thần bảo hộ Mungmeuang.

Đã nhiều năm trở đi trở lại tranh luận về việc nền quân chủ Thái mang đậm tính huyền thoại đến đâu và mang tính chính trị thực tiễn (*realpolitik*) đến đâu (McCargo 2005, Jackson 2010, Gray 1986). Nhận xét của Kai quả quyết đặt định vào cái sau, khi cô dùng cùng một logic để nói về quyền uy của Hoàng gia giống như là một *chao*. Trong khi sự sùng kính Hoàng gia Thái quảng bá Vua Rama IX như là một Đức Phật tái thế (Gray 1992:452),

thì Kai thể hiện Ngài trong một hình thái khác – như một linh thú cai quản không phải toàn bộ vũ trụ mà chỉ một vùng địa lý mà thôi.

Chao, theo nghĩa mà Kai và tôi thảo luận, là một thuật ngữ nói về quyền lực. Nếu nói tôi là chao của một vật cụ thể, thì có nghĩa vật ấy phục tùng ý chí của tôi, bất kể vật ấy là một chiếc ô tô [*chao khong rot*], một chính thể [*chao meuang* – một vị thần giám hộ], hay toàn bộ bầu trời [*chao fa* – một thân vương]. Chao nói đến các đấng siêu nhiên, Đức Phật, các vị vua, hoặc theo một cách trần tục hơn, đến quyền sở hữu. Như vậy, chao thể hiện quyền chủ quyền. Thông qua quyền sở hữu đối với người hay vật, các đấng siêu nhiên ấy dẫn dắt chúng sinh đi tới thịnh vượng và giàu có, và đảm bảo mọi việc tấn tới (*charoen*) (xem Johnson 2014).

Ma thuật về sự tiến bộ ấy từ lâu đã là một phần trong nghi thức của các quốc gia Đông Nam Á. Đây là mảnh đất của “nhà nước trình diễn” (theater state) (Geertz 1981), và những học giả như Benedict Anderson (2006), Clifford Geertz (1981), và Margaret Weiner (1994) đều đã mô tả chi tiết những cách mà các nhà lãnh đạo ở Đông Nam Á dựng nên sự chính danh không chỉ từ chính trị mà còn viện dẫn đến (thường là ngầm ẩn) những nguồn ma lực của quyền lực. Thái Lan cũng không phải là ngoại lệ, và nền quân chủ Thái – được ví như là “thần ảo” (Jackson 2010) – là tâm điểm tinh túy kết hợp ma lực, chính trị, và truyền

thông. Trong nửa sau thế kỷ XX, đối với nhiều người, Vua Bhumibol gần như là một Giáo hoàng, một vị thánh, hoặc ít nhất cũng là Đức Phật tái thế [*bodhisatta*]. Bộ máy nhà nước luôn củng cố ý tưởng ấy (Gray 1992), nhưng việc ấy còn vượt cả ra bên ngoài những cơ quan tuyên truyền chính thức – báo chí phổ biến những câu chuyện kiểu như một ngôi nhà bị cháy đến tận nền nhà thế mà bức chân dung Nhà vua không hề hấn gì. Mặc dù hiệu quả thực sự còn bị tranh cãi (Walker 2008), song nhiều gia đình nông dân vẫn cho rằng các dự án phát triển của Hoàng gia đã đem lại thịnh vượng cho nông thôn. Và rút cuộc, như Daena Funahashi (2016) chỉ ra trong trường hợp các chuyên viên y tế, các chuyên gia cấp trung coi Đức Vua như là một “chuyên gia tối cao” nửa thần thánh, mang trong mình nguồn trí khôn và sự chính danh tuyệt đối và không thể tiếp cận được. Chẳng hạn, trong cuốn sách mới công bố, một trung tâm nghiên cứu khí hậu Thái in lại một nét họa mà Nhà vua từng phác ra trong một cuộc họp lên bìa trong cuốn sách, nhằm tạo ấn tượng thiêng hóa cho tác phẩm khoa học ấy.

Như thế, trong trường hợp này tính quyền lực (*chao-ness*) là một hệ luận dẫn đến trí khôn, sức khỏe, chủ nghĩa yêu nước và sự tiến bộ. Nhưng ai có phẩm chất là một *chao*? Cùng với sự tôn sùng thì cũng cần cả cảnh sát và thông điệp về việc ai hay cái gì là *chao* và cả các biện pháp để đảm bảo

rằng *chao* thực sự thuộc sở hữu của *barami*, quyền lực công bình đạo đức của bậc vua chúa và giới quý tộc. Khi nghe nói tôi đang nghiên cứu những người có khả năng liên hệ với thần linh, một vị giáo sư Hoàng gia Thái hỏi với vẻ nhạo báng: “Bạn thực sự tin họ à? Vì sao một *chao* thực sự lại muốn hạ cố nhập vào thân xác của một bà già nhà quê chứ? Bạn không nghĩ nhập vào họ chỉ là những hồn ma tầm thường sao?”

Như trích dẫn trên chỉ ra, nền quân chủ vừa nuôi dưỡng niềm tin vào quyền lực *barami* (tức có thể có một linh hồn Nhà vua) nhưng lại vừa khuyến khích hoài nghi đối với sự tồn tại của nó (tức một linh hồn mang tính vua chúa như thế không chắc lại thể hiện trong một người thuộc tầng lớp thấp). Trong thập niên 1990 và 2000, thời cực điểm của công nghệ quyền lực hoàng gia thần thánh (divine-royal-technological, hay dhammalogical), truyền thông Thái đầy rẫy những chuyện về các *chao* khác, đặc biệt là những cố gắng làm mất uy tín những *chao* “dòm” để xác nhận những *chao* “chân chính”. Trong tác phẩm *In the Place of Origins*, Rosalind Morris (2000) đưa ra ví dụ kinh điển trong một show truyền hình vạch trần những người đồng cốt “dòm” bằng cách chỉ ra những xảo thuật khéo tay như kiểu cất lưới ra rồi nối lại. Mới đây, Alan Klima (2006) tìm hiểu quy định tài chính đối với các thực hành tín ngưỡng ở làng xã, xem đồng cốt là những kẻ bóc lột đối với dân quê cả

tin. Bây giờ thì địa điểm của những diễn ngôn chống tín ngưỡng là truyền thông xã hội, ở đó những website như “Fuck Ghost” ra sức làm mất uy tín những người đồng cốt, những địa điểm linh thiêng, những nơi được coi là nhìn thấy linh hồn người chết, bằng cách trưng lên những video gây ám ảnh và chế giễu những người ngây thơ cả tin, đồng thời lại xác nhận tính đúng đắn của *barami* Hoàng gia.

Trong chính trị cũng vậy. Nhu cầu đảm bảo để *chao* trong thực tế cũng là những thần linh mang tác động thực sự, nhu cầu ấy luôn ở trung tâm sân khấu chính trị. Chẳng hạn, quân đội Thái cáo buộc vị Thủ tướng bị lật đổ Thaksin Shinawatra là một vua Burma bí mật tái sinh, đem theo mình khao khát bắt diệt phá hoại nhà nước Thái (xem Wassana 2009). Ông bị cáo buộc là đã “chủ tâm” phá hủy đền thờ Brahma nằm bên quần thể siêu thị thuộc trung tâm thương mại Bangkok (Keyes 2009). Sau cuộc lật đổ ông năm 2006, đặc biệt sau cuộc đàn áp tàn bạo những người “áo đỏ” năm 2010, những người ủng hộ ông tổ chức nhiều nghi lễ trừ ếm, đốt ốt và muối, nguyện rửa giới quân đội đã đảo chính và ra lệnh giết người. Xung đột chính trị giành quyền lực dẫn đến xung đột giữa các thần linh.

Đi theo logic của nhà nước trình diễn (theater state), *chao* là mẫu hình cho sự hoàn hảo, và bằng cách ấy đặt nó vào một cảnh giới rộng hơn. Đây là một khung khổ đồng hóa, có tính lôi kéo cộng tác và quyến rũ. Vậy vì sao

lại tập trung vào xung đột? Vì sao Vua Mungmeuang lại khước từ chia sẻ không gian? Như Thongchai Winichakul chỉ ra trong tác phẩm xuất sắc của mình, *Siam Mapped* (1994), sự chuyển biến của Thái Lan từ nhà nước trình diễn sang nhà nước dân tộc bao gồm trong nó một sự chuyển biến của nền quân chủ. Thay vì một nhà cai trị thần thánh ở trung tâm vũ trụ (cùng với những trung tâm khác, trong mạng lưới kiểu xoắn ốc, đứt gãy), tư tưởng quân chủ chuyển sang gắn với “thực thể địa lý” (geo-body) của Thái Lan. Giờ, nền quân chủ đồng nhất với lãnh thổ vật lý của nhà nước dân tộc, nhưng *chỉ* nhà nước dân tộc mà thôi, và trong khi vẫn còn vận hành như là một kênh cho tính hiện đại, công nghệ, trí khôn..., chế độ quân chủ trở thành một ông vua trong thế giới có những vị quân chủ ngang hàng khác. Một lối nhìn như thế thể hiện trong cách người ta phác họa Vua Bhumibol. Ví dụ, một bức ảnh rất phổ biến chụp lễ kỷ niệm 60 năm ngày Nhà vua đăng quang mô tả Ngài ngồi ở trung tâm, xung quanh là những ông hoàng bà chúa đến từ khắp nơi trên thế giới với những lễ phục riêng của mình.

Nói ngắn gọn, nền quân chủ chuyển sang gắn với logic nhà nước dân tộc, ở đó một nhà nước dân tộc là một thực thể trong số những nhà nước có chủ quyền khác. Trong khi trong logic *negara* của Geertz, các lãnh chúa đối địch cạnh tranh để trở thành một trung tâm kiểu mẫu hơn, thì trong “thực thể địa lý” (geo-body) dân tộc của

Thongchai, chế độ quân chủ chia sẻ thế giới cùng với những nền quân chủ có chủ quyền khác, nhưng vẫn mang tính chất tuyệt đối trong quốc giới. Ví thế, sự chấp nhận “thực thể địa lý” (geo-body) ở Thái Lan trong những năm 1800 diễn ra cùng với việc bãi bỏ các chế độ quân chủ địa phương. Nền quân chủ Chiang Mai kết thúc cùng với cái chết của Vua Inthawichayanon năm 1897 (xem Sarasawadee 2006). Trong thời của Bhumibol (1946-2016), không có nền quân chủ địa phương nào còn tồn tại, và uy quyền của Ngài cũng như quyền hạn của Nhà nước Thái được xem là tuyệt đối đến tận mọi đường biên giới của Thái Lan. Tất nhiên, ngoại trừ Mukdahan.

Vị thần láng giềng *chao* không vận hành một cách bình thường như các ông vua đối với một thực thể địa lý. Trong số những thờ phụng về *chao* láng giềng ở Chiang Mai mà tôi điền dã những năm 2006-2008, *maa kii* [những vị đồng cốt] đã tạo ra một hệ thống thứ bậc kết hợp các vị thần Ấn Độ, linh thú và linh hồn các vị vua đã chết. Chẳng hạn ở thành phố Chiang Mai, cộng đồng các nhà đồng cốt đang thay đổi rất nhanh đã chông chênh các chủ quyền và thứ bậc mà bỏ qua những nỗ lực phân lớp (Johnson 2014, về những nỗ lực phân lớp mới đây xem Shalardchai 1984, Suriya và cộng sự 1999, Rhum 1994). Vị thần *chao* có các hoàng tử, thống sứ và những vị đại loại như thế, và sự tán thành duy nhất của họ đối với quân chủ Chakri là việc chấp nhận màu của

hoàng gia Bhumibol, màu vàng, như là màu cần thiết cho các vị thần “hoàng gia” (để khác biệt với các vị thần “lính chiến” hay “thiên thần”). Như thế, những nghi thức thần linh mà tôi tham dự đều kết thúc bằng một cử chỉ tôn kính trang nghiêm cùng với quốc ca Hoàng gia, chỉ rõ sự phục tùng của những vị thần *chao* đó đối với sự cai trị của nền quân chủ trần thế.

Nhưng Vua Mungmeuang thì lại không phải như thế. Thay vì thích hợp với logic thực thể địa lý như các vị vua Chakri cuối cùng đã làm, Ngài lại từ chối ý tưởng cai trị vũ trụ, ở đó mỗi vị vua thần thánh thích ứng với một trung tâm kiểu mẫu (xem Geertz) cho một quốc gia hay tỉnh lỵ, nơi mà sự thần phục trước một nền quân chủ cao hơn là không thể hình dung được. Ngài trở thành một chủ vương quốc, và Mukdahan là thực thể địa lý của Ngài.

Ở đây ta thấy sự thay đổi trong nền quân chủ từ nhà nước trình diễn sang nhà nước dân tộc ảnh hưởng như thế nào đến sự sùng kính thần linh. Cả *chao* thần linh và *chao* Hoàng gia đều là cách nhìn nhận uy quyền, tri thức, thứ bậc, và tính chính đáng. Và như vậy, sẽ là tự nhiên khi những thay đổi chậm chạp ở cái này (chẳng hạn một sự dịch chuyển sang “thực thể địa lý”) sẽ kích hoạt những thay đổi ở cái kia. Sự kháng cự của Mungmeuang đối với Bhumibol phản ánh mối liên kết giữa hai cái đó và mở ra những hướng nghiên cứu tiếp về nền quân chủ ở Thái Lan, nhất là hiện nay, trong thời đại của một vị vua mới. □

CHÚ THÍCH

Nguyên tác: “Land and Lordship: Royal devotion, spirit cults and the geo-body”. In trong *Kyoto Review of Southeast Asia*. Issue 22. Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University. Dịch và xuất bản với sự cho phép của tác giả và Ban Biên tập Tạp chí.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Anderson, Benedict. 2006[1972]. “The Idea of Power in Javanese Culture”. In *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Jakarta: Equinox Books. 17-77.
2. Funahashi, Daena A. 2016. “Rule by Good People: Health Governance and the Violence of Moral Authority in Thailand”. In *Cultural Anthropology* 31(1):107-130.
3. Geertz, Clifford. 1981. *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
4. Gray, Christine. 1986. “Thailand – The Soteriological State in the 1970s”. Ph.D Dissertation: University of Chicago.
5. Gray, Christine. 1992. “Royal Words and their Unroyal Consequences”. In *Cultural Anthropology* 7(4): 448-463.
6. Holt, John Clifford. 2009. *Spirits of the Place: Buddhism and Lao Religious Culture*. Honolulu: University of Hawaii Press.
7. Jackson, Peter. 2010. “Virtual Divinity: A 21st-Century Discourse of Thai Royal Influence”. In Ivarsson and Isager, eds., *Saying the Unsayable: Monarchy and Democracy in Thailand*. Copenhagen: NIAS Press. 29-60.
8. Johnson, Andrew Alan. 2014. *Ghosts of the New City: Spirits, Urbanity and the Ruins of Progress in Chiang Mai*. Honolulu: University of Hawaii Press.
9. Keyes, Charles. 2008. “The Destruction of a Shrine to Brahma in Bangkok and the Fall of Thaksin Shinawatra: The Occult and the Thai Coup in Thailand of September 2006”. Asia Research Institute Working Paper no. 80. https://papers.ssrn.com/sol3/papers2.cfm?abstract_id=1317155##
10. Klima, Alan. 2006. “Spirits of ‘Dark Finance’ in Thailand: A Local Hazard for the International Moral Fund”. In *Cultural Dynamics* 18(1):33-60.
11. McCargo, Duncan. 2005. “Network Monarchy and Legitimacy Crises in Thailand”. In *The Pacific Review* 18(4): 499-519.
12. Morris, Rosalind C. 2000. *In the Place of Origins: Modernity and its Mediums in Northern Thailand*. Durham: Duke University Press.
13. Rhum, Michael. 1994. *The Ancestral Lords: Gender, Descent and Spirits in a Northern Thai Village*. Monograph Series on Southeast Asia, Special Report No. 29. Northern Illinois University: Center for Southeast Asian Studies.
14. Sarassawadee Ongsakul. 2006. *History of Lan Na* (Chitraporn Tanratunakul, trans). Chiang Mai: Silkworm Books.
15. Shalardchai Ramitanon. 1984. *Phi Chao Nai*. Chiang Mai: Chiang Mai University.
16. Suriya Samutkhupthi, Pattana Kitiarsa, Sinlapakit Tikhantikul, Janthana Suraphinit.

1999. *Spirit-medium Cult Discourses and Crises of Modernity in Thailand (Song Chao Khao Phi)*. Bangkok: SAC Princess Maha Chakri Srinthorn Anthropology Centre.
17. Tambiah, Stanley J. 1975. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge Studies in Social Anthropology no. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Thongchai Winichakul. 1994. *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.
19. Walker, Andrew. 2008. "Royal Misrepresentation of Rural Livelihoods". In *New Mandala* 28 Jan 2008. <http://www.newmandala.org/royal-misrepresentation-of-rural-livelihoods/>.
20. Wassana Nanuam. 2009. *Lap Luang Phrang Phak Phitsadan* [Secrets, Trickery, Camouflage: The Improbable Phenomena]. Bangkok: Post Books.
21. Wiener, Margaret J. 1994. *Visible and Invisible Realms: Power, Magic and Colonial Conquest in Bali*. Chicago: University of Chicago Press.