



NGHI LỄ NHÌ LÀ S TRÌNH DI

Lấy nghi lễ đám ma của ngời Mulao
làm ví dụ

YUAN TONGKAI*

GIỚI THIỆU VŨ NGƯỜI MULAO VÀ VĂN HOÀ MULAO

Ng-ời Mulao là một trong số 55 dân tộc thiểu số ở Trung Quốc, với tổng số dân trên 207.000 ng-ời¹, chủ yếu sống ở Luongcheng, vùng Tự trị Choang, thuộc tỉnh Quảng Tây. Theo truyền thuyết của họ, tổ tiên ng-ời Mulao di c- từ tỉnh Hồ Nam vào đầu năm 1363 thời nhà Minh. Truyền thuyết kể lại rằng tổ tiên của họ đã có nhiều cuộc giao chiến với ng-ời Hmông địa ph-ong để mở rộng đất đai. Trong những ngày đầu ng-ời Mulao đã bị những kẻ c-óp ng-ời Hán th-ờng xuyên c-óp mùa màng và gia súc của họ. Tr-ớc khi n-ớc Cộng hoà Nhân dân Trung Hoa đ-ợc thành lập vào năm 1949, ng-ời Mulao không đ-ợc công nhận chính thức là một dân tộc thiểu số. Họ giống nh- tất cả các dân tộc thiểu số khác ở phía Bắc Trung Quốc, bị gọi một cách miệt thị là *Nan-man*, có nghĩa là những ng-ời man rợ. Vào năm 1950, họ đ-ợc xác định là ng-ời Mulao, và trở thành một trong số những dân tộc đ-ợc công nhận chính thức ở Trung Quốc. Ngôn ngữ Mulao là một phần của nhánh Choang-Đông của nhóm ngôn ngữ Hán-Tạng.

Họ có ngôn ngữ riêng, nh-ng không có chữ viết, và phần lớn trong số họ nói tiếng phổ thông và một số nói ph-ong ngữ địa ph-ong nh- là *Gui-Liu-Hua* (ph-ong ngữ địa ph-ong phổ biến ở Quế Lâm và Liễu Châu), *Hakka* và *Bai-Hua* (ph-ong ngữ địa ph-ong của nhóm Choang) ngoài cộng đồng của họ. Ng-ời Mulao chủ yếu là nông dân trồng lúa, ngô, rau và chăn nuôi bò, lợn, chó, gà. Trong các cộng đồng Mulao, “dong” – tức “những ng-ời nối dõi từ cùng một tổ tiên” - đã và đang là tổ chức xã hội cơ bản của họ. Tr-ớc đây, “dong” hoạt động nh- là một hợp tác xã *taxi*, nh-ng giờ đây trong khuynh h-ớng quản lý chính thức, cơ chế hoạt động này của nó đã biến mất. Nh-ng nó vẫn có chức năng nhất định trong giữ gìn bản sắc và mối quan hệ tộc ng-ời. Ví dụ, hệ thống dòng họ của họ về cơ bản dựa trên “dong”, và những ng-ời có cùng “dong” thờ cúng tổ tiên chung.

Trong nhiều thế kỷ, ng-ời Mulao đã sinh sống và giao l-u với ng-ời Choang, Hán, Dao, Hmông và một số nhóm dân tộc thiểu số khác; trong một số lĩnh vực, họ có cách

* Yuan Tongkai hoàn thành luận án Tiến sĩ Nhân học tại Tr-ờng Đại học Hồng Kông và hiện đang công tác tại Khoa Xã hội học, Tr-ờng Đại học Nankai, Tianjin, Trung Quốc. Bài viết này đ-ợc dịch từ nguyên bản tiếng Anh “Ritual As A Text - Taking the Funeral Rites among Mulao People as An Example”, do tác giả gửi cho Tạp chí Dân tộc học.

¹ Ủy ban Thống kê quốc gia Trung Quốc. *Sách vàng Trung Quốc năm 2002* (Bắc Kinh: Nhà xuất bản Thống kê, Trung Quốc, 2002), tr. 44.

sống tự và chia sẻ một số quan niệm chung. Họ vẫn giữ ngôn ngữ của mình và một số phong tục, tập quán truyền thống khác. Truyền thống tín ngưỡng của người Mulao, đặc biệt là với những người nông dân, có một bộ phận theo Đạo Lão, Đạo Phật và vạn vật hữu linh. Trong các làng của người Mulao, Đạo Lão và Đạo Phật đã hợp nhất với truyền thống tín ngưỡng vạn vật hữu linh tại địa phương, và kết quả là đã có một sự cân bằng giữa thần thoại và lễ nghi trong đó có các Đức Phật và các nữ thần, các linh hồn của Đạo Lão và các vị thần của địa phương và ma quỷ, tất cả đều tự tìm thấy vị trí của mình. Người ta lập luận rằng văn hoá truyền thống, đặc biệt là niềm tin tôn giáo hay còn được gọi là “Đức tin mê tín” là rào cản hay sự đối lập hoàn toàn với hiện đại hoá. Cần lưu ý rằng, kể từ đầu những năm 80, giống như vô vàn những nơi hẻo lánh khác ở Trung Quốc, các làng Mulao đã chứng kiến những đổi thay to lớn. Ngày càng có nhiều người tới thị trấn để tìm việc, bán sản phẩm nông nghiệp tại các chợ trời hoặc trong cửa hàng riêng của họ. Những giá trị văn hoá truyền thống vẫn có ảnh hưởng tới cuộc sống hàng ngày của người dân cũng như các lễ nghi tôn giáo của họ. Vì vậy, ở một mức độ nào đó, có thể nói rằng ngay trong một xã hội mà ở đó các phong tục tập quán và đức tin mới đã thay thế những cái cũ thì các giá trị truyền thống vẫn hình thành nên quan điểm về thế giới và định hướng cuộc sống của người dân.

Vào năm 1998, khi tiến hành điền dã ở các làng người Mulao, tôi đã có cơ hội tham gia vào một đám ma của một ông già, trong hai ngày và ba đêm. Tôi đã quan sát đám ma từ đầu tới cuối và ghi chép lại chi tiết những gì xảy ra. Nghi lễ được xem như là sự khởi đầu cho những phân tích khoa học về tôn

giáo. Theo hướng đi này, tôi sẽ cố gắng đặt nghi lễ tôn giáo vào bối cảnh của sự quan tâm và xem xét một số lý thuyết về tôn giáo và lễ nghi bằng cách đưa ra các ví dụ về nghi lễ tang ma của người Mulao. Như là một hệ thống hành vi liên quan tới cái chết, các nghi lễ của người Mulao mang đầy ý nghĩa văn hoá, bao gồm những gì nằm ở bên trong và bên ngoài ý thức của họ. Sự “mô tả chi tiết” về các nghi lễ tang ma và một sự hiểu biết tốt hơn về ý nghĩa văn hoá của họ sẽ làm cho chúng ta có được sự hiểu biết tốt hơn về hệ thống nhận thức truyền thống của họ.

MÔ TẢ VẤN TẮT VỀ LỄ FATAN²

Fatan chủ yếu bao gồm những lễ nghi như khấn cầu tổ sư của *guishi*³ tới chứng giám, mời các vị thần khác nhau hiện diện, chào mừng các vị thần, lễ tẩy rửa, đọc danh sách các vị thần, mời người chết ăn sáng và công bố tiểu sử của người chết, đi tới ngôi đền và tháp hương, thả thuyền giấy xuống nước, và đi qua cây cầu... Cây cầu ở đây ám chỉ cầu *naihe* - theo truyền thống của người Trung Quốc, đây là cây cầu nối giữa thế giới hiện tại và thế giới của ma quỷ. Nghi lễ cũng bao gồm vượt qua các rào cản được canh giữ bởi người vị vua trong địa ngục, niêm phong quan tài, ký vào giấy thông hành cho người chết, xin phép để được đi qua đường và tế lễ đồ cúng cho ngôi mộ mới.

Guishi bắt đầu nghi lễ mời các vị thần khác nhau hiện ra bằng cách đánh công chiêng và trống. Tất cả phụ nữ trong dòng họ

² Nghi lễ đặc biệt được tổ chức trong đám ma của người Mulao

³ *Guishi* là tiếng địa phương để chỉ người hành lễ tôn giáo – tức người có hiểu biết cận kề về quy trình của một đám ma, đồng thời có khả năng trừ ma ác.

tụ tập tại sân, ngồi xổm trên mặt đất thành một hình tròn. Vào thời điểm đó, cùng với tiếng công chiêng và trống inh tai, những ng-ời phụ nữ, cả già và trẻ bắt đầu khóc, đó là những dấu hiệu chính thức bắt đầu lễ *fatan*. Một *guishi* bắt đầu nhảy múa xung quanh bàn, với một nắm rơm màu đỏ trong tay và tay kia cầm một con dao sắc, để tẩy sạch “*gurdwara*”. Sau lễ này, các nghi lễ chào mừng các vị thần, lễ tẩy rửa, đọc danh sách các vị thần kéo dài tới tận nửa đêm. *Guishi* mời các vị thần khác nhau, trong đó có cả các vị thần của địa phương tới nơi hành lễ, đổ nước ma thuật và ném gạo vào tất cả các hướng. Khi ng-ời ta cho rằng các vị thần đã an vị, *guishi* bắt đầu hát bài hát về tẩy trần và tẩm cho ng-ời chết theo lễ nghi, kèm theo tiếng trống. Bài hát nhằm trấn an ng-ời sống không nên quá đau buồn, lời bài hát là: “Trong thế giới này, con ng-ời rồi sẽ chết và sẽ về trời. Trên những ngọn núi, có thể dễ dàng tìm thấy một cây cổ thụ hàng nghìn năm tuổi, nh-ng trong thế gian này, chúng ta khó có thể tìm thấy một ng-ời đàn ông một trăm tuổi”, và để làm cho ng-ời sống hiểu rằng ng-ời chết sẽ không bao giờ sống lại được. Trong đám ma này, tất cả họ hàng ngồi xung quanh một ng-ời đốt hương, thỏn thức khóc để bày tỏ tình cảm với ng-ời chết và đốt tiền giấy cho ng-ời chết. Sau đó *guishi* cầm một cây cờ nhỏ trong tay, theo sau là một ng-ời con trai có hiếu của ng-ời chết. Ng-ời con trai này được coi là ng-ời phụng dưỡng tốt bố mẹ hoặc ông bà, trong tay anh ta cầm bài vị của ng-ời chết, đi vòng quanh bàn thờ và vái các vị thần để ăn năn cho ng-ời chết.

Vào sáng sớm ngày hôm sau, một bàn thờ mới được đặt ở góc trái của phòng, trên đó có một bát cơm, một bát thịt lợn - có một nửa là thịt luộc, một bát hoa quả và hai mẩu

nến màu đỏ. Trên đỉnh mỗi bát thức ăn hay hoa quả có một mảnh giấy dài ghi tên của các vị thần được mời. *Guishi* vừa đọc tên của các vị thần vừa nhảy múa xung quanh bàn thờ sau đó đốt bản danh sách ấy. Quá trình này được gọi là nghi lễ đọc tên của các vị thần. Sau khi các vị thần dùng xong bữa sáng, bàn thờ được bày biện lại, gồm ba bát cơm, một bát thịt lợn thái nhỏ nấu với đầy đủ gia vị, và tất nhiên có dưa và những chiếc ghế. Vào lúc mười một giờ rưỡi sáng hôm sau, trong tiếng công chiêng, diễn ra nghi lễ mời ng-ời quá cố ăn bữa sáng và công bố tiểu sử của ng-ời chết. Một lần nữa, tất cả họ hàng quỳ gối trước chiếc bàn mời ng-ời chết ăn bữa sáng. Sau đó *guishi* công bố tất cả những việc nhân đức mà ng-ời chết đã làm trong cuộc đời của ông/bà ta, và yêu cầu những ng-ời còn sống nhớ mãi ng-ời chết. Đây cũng là một quá trình chỉ ra rằng cuộc sống tiếp theo của ng-ời chết được chuyển từ thế giới hiện tại sang thế giới của ma quỷ.

Vào khoảng bốn giờ chiều, một ng-ời họ hàng mang các vật cúng tế gồm đầu và lòng lợn, gạo và rượu gạo, hoa quả, nến và hương, theo sau là *guishi* và họ hàng, khiêng bài vị của ng-ời chết, và họ đi thẳng tới ngôi đền của địa phương nh- đền *shewang* và đền *miaopo*, để thông báo với các vị thần bản địa rằng ông/bà già đó đã chết và xin các vị thần xóa tên của ông/bà ta ra khỏi danh sách⁴. Sau khi đến ngôi đền và thắp hương cầu khẩn, tất cả những vật cúng tế và bài vị của ng-ời chết được khiêng ra bờ sông gần làng. Mọi ng-ời trong họ ngồi xuống bên bờ sông, thỏn thức,

⁴ Trong các làng Mulao, khi một đứa trẻ ra đời, gia đình của trẻ sẽ đến đền thờ trong làng để nhập tên trẻ vào danh sách của cộng đồng và hy vọng các vị thần *shewang* và *miaopo* của làng sẽ bảo vệ cho trẻ.

và thả một số con thuyền bằng giấy màu xanh và màu đỏ, bên trong có nến xuống dòng sông. Cùng thời gian này, *guishi* dâng các vật cúng cho long v-ong và xin long v-ong cho ng-ời chết đầu thai. Ng-ời Mulao tin rằng ng-ời chết có ba linh hồn. Sau khi một ng-ời chết đi, một linh hồn của ng-ời đó ở trên bàn thờ, linh hồn thứ hai nằm trong quan tài, linh hồn thứ ba sẽ đ-ọc đầu thai, với sự giúp đỡ của *guishi*. Vào khoảng tám giờ tối, họ hàng mời ng-ời chết ăn bữa tối - họ tin rằng đây là bữa tối cuối cùng của ng-ời chết. Sau bữa này, ng-ời chết sẽ đi qua cây cầu *naihe*. Ng-ời ta tin rằng đây là cây cầu nối giữa thế giới hiện tại và thế giới bên kia (hay thế giới của ma quỷ). Một chiếc ghế dài đ-ọc đặt ở giữa phòng, phủ mảnh vải trắng, t-ong tr-ong cho cầu *naihe*, h-óng thẳng ra cửa. Ba bó h-ong và một mẩu nến đỏ đ-ọc đặt ở mỗi đầu của cây cầu. Họ hàng quỳ gối bên cây cầu, khóc th-ong bày tỏ tình cảm với ng-ời chết. *Guishi*, cùng với tiếng công chiêng và trống, ca ngợi công lao và đức hạnh của ng-ời chết. Cầm l-u ý rằng tất cả các bài hát đ-ọc hát theo giai điệu của bài dân ca Mulao, những bài hát này du d-ong và buồn rầu làm cho mọi ng-ời rơi n-ớc mắt. Sau khi đi vòng quanh cây cầu ba vòng, *guishi* nói to “Không khóc nữa, bây giờ là thời gian đi qua cầu”. Sau đó, ng-ời con trai cả của ng-ời chết cầm bài vị và đi chậm rãi qua cây cầu, theo sau là họ hàng.

Thật thú vị khi biết rằng, theo quan điểm của ng-ời Mulao, thế giới của ma quỷ giống nh- thế giới mà họ đang sống, đ-ọc mô tả bằng hệ thống cấp bậc và tham nhũng. Có những quan chức chính phủ, giống nh- trong các cộng đồng của họ, có thể dễ dàng mua chuộc. Dựa trên sự hiểu biết này, sau khi ng-ời chết đi qua sông *naihe*, họ hàng bắt

đầu đốt lót các quan chức trong thế giới của ma quỷ, với hy vọng rằng ng-ời chết có thể ổn định cuộc sống mà không gặp phải rắc rối nào. Trong nghi lễ đi qua những rào cản, m-ời vị vua d-ới địa ngục cùng với tất cả m-ời quan chức phải đ-ọc đốt lót bằng lợn, gạo, r-ọ, và hoa quả. Mỗi vị vua hay quan chức sẽ đ-ọc mời m-ời chén r-ọ và m-ời miếng thịt lợn nhỏ. Thật thú vị khi biết rằng hai ng-ời đàn ông to khỏe (th-ong là hàng xóm của ng-ời chết) đ-ọc chỉ định để uống r-ọ và ăn thịt lợn dành cho m-ời vị quan chức âm phủ. Khi nghi lễ này kết thúc, họ cũng say mê. Trong lúc này, không hề có tiếng khóc mà tràn đầy tiếng c-ời. Bởi vì những ng-ời dân làng tin rằng nếu than thở và khóc than sẽ làm cho những quan chức âm phủ không hài lòng.

Khi ng-ời chết đ-ọc các quan chức âm phủ chấp nhận, những ng-ời họ hàng quỳ xuống bên quan tài. Một trong những ng-ời hàng xóm đội một rá xôi nếp ở trên đầu, để *guishi* lấy và cắt xôi thành những miếng nhỏ rồi yêu cầu mỗi ng-ời họ hàng lấy một miếng cho vào một chiếc bình, sau đó bịt miệng bình bằng mảnh vải trắng. Cùng lúc này, một chiếc bình đựng gạo khác đ-ọc chuẩn bị cho ng-ời chết. Sau đó, tất cả những vật dụng cá nhân của ng-ời chết đ-ọc đặt vào trong quan tài. Họ hàng nói lời tạm biệt với ng-ời chết. Khi đóng nắp quan tài, tất cả các ngọn đèn đều tắt và chỉ có một ngọn đèn ở bên phải trên nắp quan tài đ-ọc thấp sáng. Ng-ời Mulao tin rằng nếu bóng của ai đó lọt vào trong quan tài, thì linh hồn của ng-ời đó sẽ bị mang xuống địa ngục cùng với ng-ời chết. Sau khi nắp quan tài đ-ọc đóng chặt, *guishi* cầm một bát gạo và một nắm h-ong đi ra ngoài ngôi nhà, sau đó cầm nắm h-ong xuống chỗ đất trống và ném

gạo vào trong không khí để mời những hồn ma lang thang. Khi quay trở lại, ông ta đặt cái bát ở ngoài cửa và nhật lại nó vào sáng hôm sau.

Yaqian là nghi lễ viết th- giới thiệu cho ng- ời chết. Bức th- này phải do một đứa con trai ngoan hoặc ng- ời con gái cả của ng- ời chết viết. Ng- ời Mulao tin rằng, giống nh- ng- ời sống, ng- ời chết cũng cần có một chứng minh th- để xác định địa vị xã hội của ông/bà ta. Khi tất cả những thủ tục này đã đ- ọc thực hiện, *guishi* h- ớng dẫn họ hàng khiêng bái vị của ng- ời chết và quan tài để đi chôn. Lúc đi ngang qua đ- ờng, những ng- ời đ- a ma dừng lại và đặt đồ cúng cho các vị thần ở trên đ- ờng, sau đó họ đi chậm chậm tới nghĩa địa, với công chiêng, trống khua âm ỹ. Khi tới nghĩa địa, thầy địa lý thay vị trí của *guishi*, và chỉ đạo toàn bộ quá trình chôn cất. Đây là lúc tràn đầy tiếng c- ời. Lúc này họ hàng không đ- ọc khóc than. Họ tham gia vào đám đông và cố gắng nhật gạo và những đồng năm xu do thầy địa lý ném ra trong quá trình làm lễ, vì những vật này t- ợng tr- ng cho giàu có, may mắn và hạnh phúc.

ĐÁM MA, XÃ HỘI VÀ KINH TẾ

Theo phong tục ma chay truyền thống của ng- ời Mulao, nếu một ng- ời già (ví dụ nh- cha mẹ hoặc ông bà) chết, phải mời ba hoặc năm *guishi* để chủ toạ toàn bộ lễ *fatan* - nghi lễ mà ng- ời ta tin rằng sẽ làm yên lòng các vị thần - và tạo điều kiện cho ng- ời chết đi sang thế giới bên kia có một cuộc sống yên lành. *Fatan* bao gồm các nghi lễ khác nhau, và việc tiến hành các nghi lễ này nh- thế nào chủ yếu phụ thuộc vào thời gian tổ chức. *Fatan* có thể kéo dài một ngày và hai đêm hoặc hai ngày và ba đêm; ba ngày và bốn

đêm... Trong lễ *fatan*, ng- ời chủ phải chuẩn bị ít nhất vài con lợn để chiêu đãi họ hàng và hàng xóm. Khi tin tức về một ng- ời chết đ- ọc loan báo trong vùng, tất cả mọi ng- ời, đặc biệt là những ng- ời họ hàng phải ngừng việc của mình và đi ngay tới nhà của ng- ời đã mất để tham dự đám ma. Trong tất cả nghi lễ của ng- ời Mulao, có lẽ đám ma là nghi lễ quan trọng nhất mà mọi ng- ời phải có nghĩa vụ tham gia. Tất cả mọi ng- ời trong các gia đình đều có thể tới đám. Song trên thực tế, chỉ có *guishi* và họ hàng (trong phần lớn các tr- ờng hợp, chỉ có những ng- ời có quan hệ máu mủ) tham gia vào nghi lễ, còn những ng- ời hàng xóm th- ờng tới chia buồn và bày tỏ sự quan tâm. Những ng- ời này ngồi ngoài sân, nói chuyện với nhau và hút thuốc. Nghi lễ này, nhìn ở khía cạnh nào đó đã củng cố mối quan hệ xã hội truyền thống giữa các cá nhân và củng cố cấu trúc xã hội của cộng đồng. Trong một số tr- ờng hợp, những ng- ời hàng xóm không chỉ tham dự với ý nghĩa thông th- ờng, mà đôi khi sự tham dự của họ còn mang tính biểu tr- ng, thể hiện địa vị xã hội của ng- ời sống. Điều đó biểu lộ một mạng l- ới quan hệ xã hội của ông/bà ta, và sự kiểm soát của họ về quyền lực chính trị, kinh tế và đạo đức đối với dân làng. Theo phong tục truyền thống, những ng- ời đến dự lễ này có thể đem một số thứ cho chủ nhà nh- tiền, gạo và thịt lợn - những thứ mà họ gọi là “tiền đem trả cho các bữa ăn”. Bất kỳ ai đã phúng những thứ kể trên đều có thể có ba bữa ăn trong một ngày tại buổi lễ. Tr- ớc đây theo truyền thống, những bữa ăn này chỉ có đồ ăn chay, nh- ng bây giờ có cả các món thịt lợn, và những món ăn này chủ yếu do những ng- ời phụ nữ ở trong dòng họ của ng- ời chết nấu. Cần l- u ý rằng tất cả tiền trả cho các bữa ăn đ- ọc ghi chép cẩn thận trong một cuốn sổ - đ- ọc sử dụng để

ghi chép tất cả những gì đ- ọc ng- ời ta phúng trong các nghi lễ đám ma, và nhìn vào đó ta có thể dễ dàng nhận thấy mối quan hệ giữa gia đình ng- ời chết với họ hàng cũng nh- với những ng- ời hàng xóm. Về mặt này, cuốn sổ đ- ọc xem nh- cuốn nhật ký, trong đó mạng l- ới xã hội đ- ọc thể hiện một cách rõ ràng, với hàng loạt các mối quan hệ, với tổ to họ lớn..., tóm lại là nó có rất nhiều ý nghĩa.

Trong phần lớn các xã hội, ý nghĩa “của việc pho- ơng và các nghi thức quan trọng” tại một đám ma phụ thuộc vào sự giàu có và tầm quan trọng của một ng- ời chết (Turner, 1969:8). Nếu ng- ời chết giàu có, những ng- ời còn sống có thể tổ chức lễ *fanta* ba ngày và bốn đêm hoặc bốn ngày và năm đêm, còn với những gia đình nghèo thì cũng phải tổ chức lễ *fanta* kéo dài một ngày và hai đêm cho những ng- ời chết già. Thời gian kéo dài lễ *fatan* không chỉ thể hiện tình trạng kinh tế mà còn là mối quan hệ xã hội. Ng- ời ta nói rằng khi gia đình có ng- ời chết già mà không mời *guishi* đến cúng cho ng- ời chết, sẽ bị xem nh- là *buxiao zhizi* (đây là từ dùng để chỉ những ng- ời con, đặc biệt là những ng- ời con trai của ng- ời chết là bất hiếu), và những ng- ời con này không thể tiếp tục sống ở làng đó. Vì vậy trong những làng Mulao, do sức ép về xã hội và nghĩa vụ đạo đức, dân làng phải tổ chức lễ *fanta* cho những ng- ời chết già mặc dù có khi họ phải vay tiền của họ hàng hoặc hàng xóm.

Đối với ng- ời Mulao, một nghi lễ, đặc biệt là một nghi lễ đám ma, đóng vai trò rất quan trọng trong việc nhắc nhở dân làng về mối quan hệ của tất cả những ng- ời có liên quan tới họ bằng sự ràng buộc về huyết thống, hôn nhân, hàng xóm, các mối quan hệ về chính trị và kinh tế, theo cách này hay cách khác. Đây là một quá trình hàn gắn sự

lộn xộn và sắp xếp lại các mối quan hệ xã hội. Hay nh- Malinowski viết:

“ *Nghi lễ tang ma, là mối ràng buộc ng- ời sống về thể xác và thôi thúc họ tới nơi ng- ời chết, thôi thúc niềm tin về sự tồn tại của linh hồn; về sự tác động đến lợi ích hoặc gây hại của linh hồn ấy; về những bổn phận của thực hành nghi lễ cúng bái hay t- ởng niệm, trong hình thức tôn giáo này bao hàm cả nỗi sợ hãi, giảm ý chí, mất tinh thần và mang nặng ý nghĩa của việc tái hoà nhập và tái thiết lập đạo đức của nhóm xã hội*” (1948:33).

CÁC NGHI LỄ CẢ VONG ẪM VÀ SỰ GIỚI HẠN

Cái chết, nh- chúng ta đã biết, là một trong những “giai đoạn có giới hạn” quan trọng nhất của các nghi lễ vòng đời. Van Gennep, cha đẻ của sự phân tích về vòng đời, sử dụng bộ ba là sự tách biệt, bên lề và sự tập hợp để mô tả ba giai đoạn đi qua từ một nghi lễ đ- ọc xác định về mặt văn hoá hay địa vị xã hội đối với những vấn đề khác, và những nghi lễ đ- ọc xác định là đã qua nh- là những nghi lễ kèm theo những thay đổi về vị trí, tình trạng, vị trí xã hội (Gennep 1960). Để chỉ ra sự đối lập giữa “trạng thái” và “sự chuyển đổi”, Victor Turner dùng “trạng thái” để chỉ tất cả những hình thái khác. Đối với Turner, “trạng thái” là khái niệm rộng hơn từ “thân thể” hay “chức vụ”, và để chỉ bất kỳ tình trạng nào ổn định hay lặp lại đ- ọc thừa nhận một cách văn hoá. Theo Turner:

“ *Giai đoạn đầu (của sự phân tách) bao gồm hành vi biểu t- ơng cho sự tách rời của cá nhân hay nhóm, từ một điểm cố định tr- ớc đó trong cấu trúc xã hội, từ một loạt các điều kiện (“trạng thái”) về mặt xã hội, hoặc từ cả hai. Trong giai đoạn “giới hạn”*

của sự can thiệp, các đặc điểm của chủ thể nghi lễ (ng-ời “đi qua”) là sự mơ hồ; anh ta “đi qua” một lãnh địa văn hoá mà có một ít hoặc không có sự t-ợng tr-ng của trạng thái hiện tại hoặc trong quá khứ. Trong giai đoạn ba (tái tập hợp hoặc tái hợp nhất), sự “đi qua” bị phá vỡ. Chủ thể của nghi lễ – cá nhân hay tập thể – có trạng thái liên hệ ổn định và chính bởi điều đó, có các quyền và bổn phận với những ai có mối quan hệ ràng buộc; anh ta sẽ trông đợi vào sự ứng xử theo phong tục và sự liên kết về đạo đức trong một xã hội đã định vị” (1969: 94-95).

Giới hạn là vấn đề nổi cộm trong các nghi lễ đám ma. Trong ý t-ợng truyền thống của ng-ời Mulao, khi một ng-ời chết đi, anh ta ra khỏi bối cảnh cấu trúc xã hội trần tục, các mối quan hệ của tất cả những ng-ời trong thế giới ấy liên quan tới anh ta đều bị cắt đứt. Và anh ta trở thành, nh- Mary Douglas (1966) nói, một cái gì đó không thể phân loại giữa tiêu chuẩn truyền thống về phân loại, hay nằm giữa các ranh giới phân loại; nó đ-ợc xem nh- là “sự vấy bẩn”, “điềm gở”, “sự nguy hiểm”, và trong một số tr-ờng hợp, nó là “sự sợ hãi” và “ghê sợ”. Tr-ớc khi chết anh ta th-ờng rơi vào trạng thái mơ hồ; anh ta không phải là một ng-ời cha, một ng-ời ông, một ng-ời chồng hay một ng-ời nông dân, không phải là một linh hồn hay ma quỷ; anh ta đang lơ lửng giữa thế giới của ng-ời sống và ng-ời chết. Bằng một loạt các nghi lễ t-ợng tr-ng, ng-ời chết có thể, đ-ợc mong đợi đi vào thế giới khác, đó là thế giới giống nh- thế giới của chúng ta, ở đó anh ta có một vị trí mới trong một xã hội t-ợng đối ổn định. Theo nh- sự hiểu biết của họ về *lunhui-zhuanshi* của con ng-ời (ng-ời ta tin rằng nếu khi còn sống, ng-ời chết đã làm

những việc tốt thì anh ta sẽ đ-ợc đầu thai), ng-ời Mulao đã sáng tạo ra đức tin và lễ nghi cho ng-ời chết, sự giàu có trong các biểu t-ợng và sự tái sinh với nhiều ý nghĩa, làm cho cuộc sống an toàn thông qua các giai đoạn khác nhau, và gửi ng-ời chết sang thế giới hạnh phúc khác.

Theo quan điểm của nhân học, lễ *fanta* không chỉ là đ-a ng-ời chết về thế giới hạnh phúc khác, mà còn cung cấp cơ hội cho ng-ời sống để đàm thoại, trao đổi thông tin, và để an ủi nỗi đau buồn của những ng-ời sống. Trong quá trình làm lễ, nam giới, trừ những ng-ời ruột thịt của ng-ời chết và *guishi*, những ng-ời họ hàng và hàng xóm tập trung ở một cái sân nhỏ uống r-ợu, hút thuốc lá liên tục và nói chuyện từ sáng tới nửa đêm. □ đây, chúng tôi muốn tiếp tục đi vào một trạng thái có giới hạn. Hoặc nh-theo quan niệm của Turner:

“ Những ng-ời này không có vai trò và trách nhiệm, mà họ tuân theo một cách c- xử khác, cách c- xử mà Martin Buber đã khái quát thành công thức là “Tôi và Anh” . Theo kiểu cách này, sẽ hình thành những đặc tr-ng của con ng-ời, những khuynh h-ớng tạo thành mô hình xã hội nh- các cộng đồng phi cấu trúc và thuần nhất, các cộng đồng mà biên giới của nó đ-ợc xác định là những nhóm có cùng quan niệm, những nhóm ấy chính là các mảnh nhỏ của nhân loại” (1969: 132).

Trong tr-ờng hợp này, nghi lễ của ng-ời Mulao không chỉ mang nhiều ý nghĩa, mà nó còn là một mẫu về sự ảnh h-ớng xã hội (Geertz 1973:168). Trong bối cảnh ấy, tất cả mọi ng-ời đều bình đẳng, không có ai là ng-ời cao hơn hay thấp hơn. Họ tạm thời nằm ngoài cấu trúc xã hội này. Chỉ có ng-ời

đứng đầu dòng họ của ng-ời chết và *guishi* là có một số quyền lực về mặt tinh thần đối với họ. Nh- một ng-ời dân làng vỗ nhẹ vào vai ng-ời bí th- và nói “Trong lúc này, anh ấy không phải là ng-ời lãnh đạo, anh ấy là anh của chúng tôi”. Dù sao, theo Tunner, khi một ng-ời già chết đi, một bối cảnh giới hạn về văn hoá sẽ đ-ợc tạo ra cho dân làng, đó là một yếu tố ban đầu để xác lập lại sự thống nhất về mặt xã hội của các mối quan hệ xã hội và cấu trúc xã hội

FATAN NHỎ LÀ SẼ TRỞ NHỎ

Việc thể hiện *fatan* trong các nghi lễ của ng-ời Mulao có thể coi là sự trình diễn, nh- đã đ-ợc gợi ý trong nghiên cứu của Geertz (1973). Lễ *fatan* đ-ợc trang trí cẩn thận, mỗi cách trang trí có những ý nghĩa biểu t-ợng riêng của nó. Tr-ớc lễ mời ng-ời chết ăn bữa sáng và công bố tiểu sử của ng-ời đó, tất cả họ hàng cùng với *guishi* dẫn đ-ờng cho ng-ời chết bằng cách ra khỏi con đ-ờng làng để đặt chân lên *longfan*, biểu t-ợng của chiếc thang dẫn lên thiên đàng. Chiếc thang đ-ợc gọi là *longfan* th-ờng làm bằng hai thanh tre, dài khoảng 26 feet, có một mảnh vải màu trắng với chiều dài bằng 18 b-ớc chân và chiều rộng bằng 5 b-ớc chân, và có một chiếc mũ bằng rơm. Chiếc mũ đ-ợc t-ợng tr-ng cho đầu, mảnh vải t-ợng tr-ng cho mình của con rồng. Có một điều thú vị là ở chân thang có buộc một chiếc ghế nhỏ, và trên mặt ghế, ng-ời ta đặt trà, cam, bánh kẹo để mời các vị thần; bên d-ới chiếc ghế là một cái chuồng gà đan bằng tre, bên trong là một con gà trống choai (th-ờng là màu đỏ)⁵. Trong xã hội cổ truyền của ng-ời Mulao, *longfan* là một đ-ờng mòn biểu t-ợng cho ng-ời chết đi lên thiên đàng hay sang thế

⁵ X- a kia, phải là một con gà trống to màu đỏ.

giới khác, nó cũng là một dấu hiệu đặc biệt trong văn hoá về cái chết truyền thống của ng-ời Mulao. Bằng cách nhìn đ-ờng cong uốn l-ợn của *longfan*, ng-ời dân có thể biết rằng chắc chắn có một ng-ời già qua đời và họ biết chính xác là họ cần phải làm gì. Cùng thời gian đó, từ chiếc *longfan* đang bay, ng-ời dân cũng biết lễ *fatan* nào đang đ-ợc tiến hành: nếu trên đó có một mảnh băng màu trắng thì ám chỉ rằng đó là lễ *fatan* kéo dài một ngày và hai đêm; nếu có một mảnh vải màu trắng và mảnh vải màu đen: lễ *fatan* hai ngày và ba đêm, hoặc lễ *fatan* ba ngày và bốn đêm. Tr-ớc khi dựng thẳng *longfan*, các vật cúng phải đ-ợc đặt ở một bên. Theo phong tục truyền thống, phải có một nguyên tắc chặt chẽ để đặt bàn thờ. Đối với tổ tiên, thịt lợn phải thái nhỏ, chủ yếu là chế biến bằng cách luộc và có thêm gia vị. □ nơi thờ cúng phải có đĩa và ghế dài. Đối với các vị thần, đồ cúng phải có sỏ lợn, một phần nhỏ của các bộ phận trong nội tạng, của tai, chân và các phần thịt khác của con lợn. Thịt lợn phải cắt miếng to và chỉ luộc qua, không cho gia vị. Không cần có đĩa và ghế dài⁶. Với dân làng, tri thức bày biện trong cúng tế là một chỉ báo quan trọng cho việc nhận dạng văn hoá và là biểu t-ợng bản sắc xã hội của họ. Theo ng-ời thổ dân Mulao, sự khác biệt giữa các lễ cúng tế thể hiện rằng, tr-ớc khi rời thế giới thực tại, ng-ời già đó phải có một “trạng thái” đặc biệt (thuật ngữ của Turner). □ một số khía cạnh, ng-ời già khi bị chết - ng-ời không còn ở trong thế giới

⁶ Đối với ng-ời Mulao, ng-ời chết có cách ăn giống nh- ng-ời sống, nh-ng các vị thần không ăn mà chỉ ăn h-ơng hoa của đồ cúng. Vì thế ng-ời ta không cần cắt đồ cúng thành những miếng nhỏ, và cũng không cần đĩa và ghế dài.

này cũng nh- thế giới khác, vẫn mang những đặc điểm chung của ng- ời sống. Trong một nghi lễ thiêng liêng nào đó, ng- ời sống và ng- ời chết, về mặt tâm linh, có thể chia sẻ thức ăn cùng bàn, nh- ng ng- ời sống chỉ có thể có đồ cúng sau khi chết. Đối với ng- ời chết, những đồ cúng chỉ mang ý nghĩa t- ợng tr- ng. Những đồ này có thể là các thứ mà ng- ời chết không thích nh- ng ng- ời sống lại thích⁷. Điều đó cũng là hợp lý để nghĩ rằng, đồ cúng tế về mặt biểu t- ợng d- ờng nh- để cúng cho ng- ời chết và nó cũng là cơ chế hoà nhập về mặt xã hội của ng- ời sống. Kết quả là linh hồn (không chính xác) cảm thấy hài lòng và tình đoàn kết với láng giềng đ- ọc củng cố (Geertz 1973:147). Theo Turner, tôi cũng đồng ý rằng, trong một bối cảnh hay giai đoạn văn hoá nh- vậy, những đồ cúng mang tính biểu t- ợng củng cố tình cảm của cộng đồng.

Theo sự hiểu biết của ng- ời Mulao về vũ trụ, thế giới hiện tại và thế giới của ng- ời chết, trong khoảng thời gian đặc biệt nhất định, hay trong một giai đoạn giới hạn nhất định, có thể đ- ọc kết nối. Và các đám ma, với sự phát triển phức tạp của biểu t- ợng, đ- ọc thiết kế để đánh dấu sự di chuyển của một ng- ời từ một thế giới này sang thế giới khác. Trong các nghi lễ đám ma, thế giới bao gồm thế giới ng- ời chết đã sống và một thế giới t- ợng t- ợng, đ- ọc hoà nhập vào một bộ phận trung gian bao gồm một loạt các biểu t- ợng, có diễn biến giống nh- thế giới của chúng ta (Geertz, 1973:112). Ví dụ, giống nh- thế giới này, một ng- ời chết mà không có sự nhân dạng về mặt xã hội thì không thể sống ở thế giới bên kia. Nh- những gì chúng ta đã nêu ở trên, ng- ời chết, những ng- ời

đang sống ở thế giới bên kia nếu không có sự nhân dạng, ông/bà ta sẽ ở trong tình trạng mơ hồ. Vì thế, ng- ời sống (th- ờng là ng- ời con cả) hoặc ng- ời con trai có hiếu phải đ- a cho ng- ời đã chết một tấm chứng minh th- (ID) để xác nhận sự nhận dạng về mặt xã hội của ông/bà ta. Tấm chứng minh th- này không có chữ ký của các quan chức chính phủ nh- ng nó đ- ọc một ng- ời con trai hiếu thảo nhất đảm bảo bằng một nghi lễ có đầy ý nghĩa về biểu t- ợng. Khi đặt bút ký, ng- ời con trai hiếu thảo phải theo một nguyên tắc có tính biểu t- ợng truyền thống của ng- ời Trung Quốc- phía trái là phía của nam giới, phía phải là phía của nữ giới, và phải ký bằng tay trái. Theo quan niệm của ng- ời Trung Quốc, bên trái về mặt nào đó có vị trí cao hơn bên phải, vì thế nó là vị trí dành cho nam giới. Với văn bản đã đ- ọc ký vào bên trái, ng- ời chết có thể v- ợt ra khỏi bối cảnh hạn chế, trở lại đ- ọc vị trí xã hội của anh ta, và tiến vào thế giới có cấu trúc khác. Nếu ng- ời con trai hiếu thảo ký bằng tay phải, ng- ời chết có thể trở thành một linh hồn bay lơ lửng hoặc là cái bóng giữa *yin* (âm) và *yang* (d- ờng), làm khổ sở những ng- ời sống, đặc biệt là ng- ời con trai có hiếu. Giống nh- một ng- ời địa ph- ơng nói rằng “Với một văn bản sai, ng- ời chết không thể đi qua m- ời thanh barrie đ- ọc chắn bởi m- ời vị vua ở d- ới địa ngục, cũng không thể trở về trần gian, anh ta suốt đời chỉ là một vong hồn đau đớn”.

Có một điều thú vị là chủ đề chính của lễ thả thuyền xuống dòng sông có liên quan chặt chẽ với sự tái sinh của ng- ời chết. Theo sau bài vị ng- ời chết, *guishi* và tất cả họ hàng của ng- ời chết cùng đi tới bờ sông. Sau lễ cúng tế cho các thần, *guishi* bắt đầu đặt

⁷ Đồ cúng cho ng- ời chết phụ thuộc vào sở thích của ng- ời sống, bởi ng- ời sống sẽ sử dụng đồ cúng này.

những chiếc thuyền giấy màu xanh và đỏ⁸ xuống sông, với những cây nến đ-ợc đốt ở bên trong. Lễ thả thuyền giấy xuống sông là nghi lễ mang tính biểu t-ợng, qua đó ng-ời ta có thể khám phá thế giới bên trong của ng-ời Mulao - họ hiểu quá trình sống và phân tích thế giới nh- thế nào. Trong các ý t-ợng truyền thống của ng-ời Mulao, chỉ cần một dòng n-ớc nhỏ làm ranh giới giữa trần gian và địa ngục. Vùng “giới hạn” này có thể đ-ợc hiểu chỉ là một vùng có tính biểu t-ợng. Nó có thể là chỗ này hay bất kỳ chỗ nào khác, nó phụ thuộc vào việc bạn t-ợng t-ợng về nó nh- thế nào. Những chiếc thuyền giấy, cũng chỉ là những biểu t-ợng, có thể mang ng-ời chết an toàn qua vùng n-ớc “giới hạn”, và làm cho ông/bà ta có thể tái sinh lại trần gian. Từ ví dụ này, chúng ta có thể thấy, trong vùng n-ớc này hay vùng giới hạn về văn hoá, sự nhận dạng của mọi ng-ời trở nên mơ hồ, họ có thể là tất cả hoặc chẳng là gì. Theo quan điểm của Turner, sự sống trong cái “giới hạn” đó không có địa vị, tài sản, vật t-ợng tr- ng cho quyền lực; không có trang phục thế tục để chỉ ra vai trò, vị trí của anh ta trong hệ thống dòng họ, tóm lại, không có gì có thể phân biệt anh ta và những ng-ời khác (1969:95). Trong khung lý thuyết của Geertz, nghi lễ thả thuyền giấy trên sông là một nghi lễ mang đầy ý nghĩa biểu t-ợng. Khi đọc những dòng này, chúng ta có thể thấy rằng, ng-ời Mulao tin rằng n-ớc đó, khởi nguồn của sự sống, là một biểu t-ợng của cuộc sống, một vùng trung gian giữa ng-ời sống và ng-ời chết, giữa sự sống và cái chết, và giữa thế giới này và thế giới của ng-ời chết. Nó mang ng-ời chết sang thế

giới bên kia và trao cho ông/bà ta một cuộc sống mới. Đó là một sự chuyển trạng thái có giới hạn hay theo thuật ngữ của Geertz, một “sự trung gian” mang tính biểu t-ợng, đó là các vòng đời giữa “thế giới nh- đã sống và thế giới t-ợng t-ợng” (1973:112).

Tiếng trống và tiếng hát là không thể thiếu đối với nghi lễ đám ma của ng-ời Mulao. Những âm thanh đó vang lên trong suốt quá trình diễn ra nghi lễ. Cấu trúc của những bài hát và cách gõ trống t-ợng đối giống nhau. Những từ ngữ đ-ợc hát trong *Hakka*⁹, nh- ng theo âm thanh (tone) truyền thống của ng-ời Mulao, biến đổi phù hợp với các lễ nghi và xoa tan sự buồn rầu và sự bất ổn về tinh thần, cũng nh- nhắc nhở ng-ời sống nhớ mãi ng-ời chết với niềm yêu th-ợng, triu mến. Khi có ai đó chết, đặc biệt ng-ời già đ-ợc yêu th-ợng, những ng-ời sống không biết làm thế nào để cảm nhận đ-ợc những gì xảy ra và làm thế nào để có thể chịu đựng đ-ợc nỗi đau này. Họ rơi vào trạng thái hỗn loạn và thất vọng. Vì điều này, mà ng-ời hát hay *guishi*, cố gắng thể hiện ý nghĩa của những bài ca bằng cách đ- a ra ví dụ rằng ai cũng phải chết. Nh- ng cái chết không phải là chấm dứt cuộc sống, mà nó là sự khởi đầu của một cuộc sống mới ở một thế giới khác.

Rõ ràng trong bối cảnh lễ nghi này, nh- Geertz đã chỉ rõ, “chủ nghĩa t-ợng tr- ng của bài hát chủ yếu tập trung vào những nỗi đau mà con ng-ời phải chịu và cố gắng v- ợt qua bằng cách thay nó bằng một bối cảnh có ý

⁸ □ nghĩa của màu đỏ và màu xanh với tôi vẫn còn là điều bí ẩn và điều này cần đ-ợc giải đáp trong t-ợng lai.

⁹ Trong cuộc sống th-ờng ngày ng-ời Mulao không dùng ngôn ngữ Hakka. Tại sao họ lại dùng trong nghi lễ tang ma ? Có thể là ng-ời Mulao có quan hệ gần bó với tổ tiên ng-ời Hakka và ngôn ngữ Hakka đã ảnh h- ởng mạnh đến ng-ời Mulao.

nghĩa hơn, đ-a ra một mô hình hành động mà qua đó ng-ời ta đ-ọc thể hiện, đ-ọc chia sẻ, đ-ọc lắng nghe và chịu đựng” (1973:105). □nh h-ởng bền vững của bài hát là việc đ-a ra đ-ọc những lời lẽ giúp ng-ời bị tổn th-ong hiểu đ-ọc bản chất của nỗi đau khổ và liên hệ nó với một thế giới rộng hơn. Bài hát làm cho những ng-ời bị đau khổ v-ợt qua nỗi đau và khuyến khích họ tiếp tục cuộc sống của mình.

Ngành nhân học biểu t-ợng đ-a ra một nguyên lý cơ bản dựa trên ý t-ởng: các ý nghĩa bản địa là mục tiêu của nghiên cứu và những ý nghĩa này, có thể không rõ ràng, có thể đ-ọc khám phá trong biểu t-ợng của nghi lễ và truyền thuyết (Barfield 1997:459). Turner luôn kêu gọi mọi ng-ời nhìn vào “thực tế” để trải nghiệm bản chất của văn hoá hay của cá nhân (*Lời tựa* của Richard Schechner, Turner 1988:16). Trong cuốn *Sự thức nhận của các nền văn hoá* (*The Interpretation of Cultures*), Geertz cho rằng văn hoá trở thành những mạng l-ới của ý nghĩa, và sự phân tích văn hoá không phải là một ngành khoa học thực nghiệm của luật lệ nh-ng là một cách viết khác trong sự tìm kiếm của ý nghĩa (1973:5). Geertz (1973) gợi ý rằng nhà nhân học đọc các ý nghĩa trong một nền văn hoá nh- là diễn viên bẩm sinh và các hành vi mang tính xã hội đó để lại những vết tích có thể đ-ọc đọc nh-nguyên bản. Nh- chúng ta biết, nhân học giải thích (Interpretive Anthropology) quan tâm nhiều đến “quan điểm của ng-ời bản địa”, trong sự đua tranh để luận bàn các lĩnh vực xã hội thông qua những con đ-ờng của nghi lễ – với viễn cảnh là ngày càng đ-ọc đ-ọc tăng c-ờng; trong các quá trình giải thích và đối thoại của cả hoạt động xã hội với diễn dã dân tộc học và viết. Mặc dù nhân học giải thích đã bị chỉ trích là chỉ nhìn thấy

ý nghĩa bên ngoài của vấn đề nh-ng dù sao nó cũng phân tích vấn đề hơn là sử dụng ph-ong pháp khách quan hay tiêu chí của sự đánh giá (Barfield 1997: 264-65), và không ai có thể bỏ qua ảnh h-ởng của nó trong nghiên cứu về các nền văn hoá.

Các nghiên cứu của nhân học cho rằng, vì các hệ thống ứng xử liên quan tới cái chết, nghi lễ đám ma và tập quán mang nặng ý nghĩa văn hoá, xuyên suốt mọi chiều cạnh xã hội, từ khía cạnh chức năng xã hội, sự đa dạng của các ý nghĩa đến biểu t-ợng của niềm tin, t- t-ởng và ngay cả theo Turner là phi t- t-ởng. Bởi vậy, phân tích của chúng tôi về các nghi lễ đám ma nh- quan điểm của Turner, không chỉ liên quan đến các ý nghĩa trong bối cảnh (hay sự “trình diễn”) của biểu t-ợng, mà những ý nghĩa ấy còn có mối liên hệ cơ bản với quan niệm “mô tả đậm đặc” của Geertz. Trong quan điểm của Geertz, đám ma của ng-ời Mulao là một bối cảnh mà các nhà nhân học có thể đọc nó. Đám ma là một vở kịch bao gồm tầng tầng, lớp lớp những biểu t-ợng và ý nghĩa mà qua đó, chúng ta có thể hiểu vì sao ng-ời Mulao đã giải thích việc này bằng cách “không thể giải thích” hay “không thể làm sáng tỏ đ-ọc” (Kim Kwang-ok 1997:395). Đây chính là nhiệm vụ của ngành nhân học nhằm bóc tách những tầng lớp ý nghĩa để hiểu những gì mà mình thu thập đ-ọc. Đối với Victor Tuner, đám ma là một bối cảnh giới hạn về văn hoá mang đầy ý nghĩa biểu t-ợng, còn nhiệm vụ của chúng ta là phải tìm ra những chức năng lễ nghi đó đã hoạt động nh- thế nào, hay có thể nói, làm thế nào nó tái tạo đ-ọc ổn định xã hội để chống chọi với sự phân rã xã hội.

KẾT LUẬN VÀ MỘT SỐ BÌNH LUẬN

Tóm lại, trong khung lý thuyết của Geertz, nghi lễ có thể đ-ọc xem nh- là một bối cảnh mang đầy ý nghĩa biểu t-ợng. Bằng cách phân tích các tầng lớp ý nghĩa khác nhau trong nghi lễ đám ma của ng-ời Mulao, chúng ta có thể xem xét ý nghĩa của các nghi lễ đã giúp ng-ời Mulao v-ợt qua đ-ọc “tình trạng bị stress” (Malinowski 1948:67), mang họ ra khỏi nỗi đau buồn mà không có sự xáo trộn về tình cảm và tạo ra một sự hiểu biết không thể giải thích nổi. Giống nh- Geertz, Turner trong sự nhận thức sâu sắc của mình coi các nghi lễ là phản ánh tình trạng kinh tế, chính trị, xã hội hơn là các yếu tố quyết định để hiểu ng-ời dân nghĩ gì và môi tr-ờng tự nhiên mà họ sinh sống. Nh-ng cùng thời gian đó, họ có thể bị stress trong phân biệt đối xử về vị trí xã hội, tài sản, tuổi, giới tính cùng những khác biệt tự nhiên và văn hoá trong các giai đoạn giới hạn của nghi lễ đám ma, và các nghi lễ đó nh- là sự chuẩn bị cho việc tái tập hợp sự khởi x-ớng ở mức cao hơn, giống nh- việc tồn tại của thiên đàng hay cõi niết bàn (Turner 1969:189). Nh-ng theo Geertz, sự diễn giải và viết ra của nhân học chỉ có thể đ-ọc xem là: “Con ng-ời với những phong văn hoá và kinh nghiệm khác nhau có thể đ-ọc đ-ọc ý nghĩa của các biểu t-ợng và ý nghĩa của các bối cảnh khác nhau, và tất nhiên sẽ có những sự diễn giải khác nhau”.

Đặng Minh Ngọc dịch
Vương Xuân Tình hiệu đính

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Barfield, Thomas.1997. *The Dictionary of Anthropology*. Massachusetts: Blackwell Publisher Ltd.

Geertz, Clifford. 1973. “Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture.” In *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc. Publisher.

---“The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man.” In *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc. Publisher.

---“Religion As A Cultural System.” In *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc. Publisher.

---“Ritual and Social Change: A Javanese Example.” In *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc. Publisher.

Douglas, Mary.1966.*Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondworth: Penguin.

Gluckman, Max. 1964. *Order and Rebellion in Tribal Africa: Collected Essays*. New York: Free Press of Glencoe.

Kim Kwang-ok. 1997. “Religion and Rites in Contemporary Society.” In Zhou Xin and Wang Mingming, eds., *A Collection of Speeches on Social-Cultural Anthropology*, pp.390-411. Tianjin: Tianjin People’s Press.

Malinowski, Bronislaw. 1948. *Magic, Science and Religion*. Connecticut: Greenwood Press.

National Bureau of Statistics of China. 2002. *China Statistical Yearbook 2002*. Beijing: China Statistics Press.

Reik, Theodor. 1975. *Ritual: Psycho-analytic Studies*. Connecticut: Greenwood Press.

Turner, Victor. 1969.*The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.

-1967 “Introduction” and “Symbols in Ndembu Ritual.” In *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press.

-1988 *The Anthropology of Performance*.
New York: PAJ Publications.

Turner, V. ed. 1982. "Introduction." In
Celebrations: Studies in Festival and Ritual.
Washington: Smithsonian Institution Press.

Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*.
Translated by Monika B. and Gabrielle L. Caffee.
Chicago: The University Press of Chicago.