

NHỮNG ĐỘNG HƯỚNG ĐẦU TIÊN TRONG CÁCH ĐẶT VẤN ĐỀ PHỤ NỮ (VIỆT NAM NHỮNG NĂM ĐẦU THẾ KỈ XX TỪ ĐIỂN GIẢI CỦA DAVID MARR)

POSING THE QUESTION OF WOMEN: SOME FIRST MOVEMENTS
(VIETNAM IN THE EARLY 20TH CENTURY FROM DAVID MARR'S
INTERPRETATIONS)

*Đặng Thị Thái Hà**

David G. Marr, trong suốt sự nghiệp của mình, đã dành sự chú tâm đặc biệt đến xã hội Việt Nam thời hiện đại. Trong những công trình như *Vietnamese Anticolonialism 1885-1925* [Chủ nghĩa chống thuộc địa Việt Nam: 1885-1925] (1971), *Vietnamese Tradition on Trial* [Truyền thống Việt Nam trước thử thách: 1920-1945] (1981), ông đã không chỉ đưa ra một cái nhìn khái quát về xã hội Việt Nam từ tiền-hiện đại đến hiện đại nói chung mà còn phơi lộ tình thế phức tạp mà quốc gia này phải đối diện trong những cuộc chạm trán đầu tiên với phương Tây. Không thể cưỡng lại tiến trình Tây hóa như một định mệnh dân tộc tất yếu, nhưng giới trí thức Việt gần như không bao giờ thôi nỗ lực kiếm tìm những cách thức riêng để bảo tồn văn hóa truyền thống. Vai trò của người trí thức và sự chuyển đổi của hệ hình trí thức thời kì này, bởi thế, có ý nghĩa quan trọng. Cuộc đụng độ với phương Tây, không những thế, làm lay chuyển những giá trị truyền thống cổ hữu, đưa đến tâm thế ý thức lại một loạt những mặc định vốn nghiêm nhiên tồn tại trong quá khứ mà một trong số đó là vấn đề phụ nữ. Bài viết, từ đó, dẫn nhập và giới thiệu chi tiết những khái luận và quan điểm của David Marr về vấn đề phụ nữ như một cách để phơi lộ sự thách thức mà hệ thống quan niệm và chuẩn mực truyền thống phải đối mặt trong bối cảnh đầy biến động của xã hội Việt Nam đầu thế kỷ.

Trong công trình *Truyền thống Việt Nam trước thử thách: 1920-1945*, David Marr bắt đầu chương viết về “vấn đề phụ nữ” (the question of women) bằng một dẫn chứng thú vị được tóm lược lại từ cuốn *Nam nữ bình quyền* (1928) của Đặng Văn Bảy: Một buổi tối nọ, một ông giáo học tính tình lăng nhăng đi chơi mà không hề dặn trước vợ khi nào về. Theo đúng chuẩn mực lễ giáo truyền thống, cô vợ hoãn bữa tối tới tận 11 giờ khuya vẫn không thấy chồng đâu mới bảo cậu con trai lớn đi kiếm cha về. Không tìm thấy cha, lại thấy lũ con đói lả, người mẹ quyết định dọn cơm. Hai giờ sáng, khi mọi thứ đã được dọn dẹp xong đầu giường và những đứa trẻ đã say ngủ, người cha mới trở về. Mặc dù người vợ dọn cơm nước phục vụ, người chồng vẫn nổi trận lôi đình về việc cô vợ và những đứa con đã ăn cơm trước anh ta. Khi người vợ cự lại rằng lẽ ra anh ta nên cho cô biết trước khi nào đi khi nào về, thì người chồng không kiềm chế được cơn giận nữa, dữ dần buộc tội cô đã quên đi đạo “tam tòng tứ đức”, và đã bị làm hư hỏng vì những tư tưởng phương Tây cô được học ở trường.

* Thạc sĩ, Viện Văn học, Viện Hàn lâm Khoa học Xã hội Việt Nam.

Đến lúc này, cô vợ của anh thầy giáo kia, theo lẽ thường, sẽ phải tỏ ra ngoan ngoãn nghe lời, nhất là khi những đứa con trong nhà cùng vài học sinh nội trú đã bị đánh thức bởi tiếng cãi vã ồn ào và đang để ý lắng nghe. Thế nhưng, cô lại lên tiếng tranh luận lại, nhất là về việc cô đã bị phương Tây làm cho hư hỏng. Cô cho rằng lời lẽ của anh chồng đã xúc phạm cô, và anh ta không được quyền nói như thế. Đến lúc này thì anh chồng không thể kiềm chế được nữa, anh ta quát mắng, dọa dẫm sẽ trừng phạt cô nghiêm khắc, đuổi vợ ra khỏi nhà như thể vợ là một người đầy tớ tệ hại. Người vợ vẫn tiếp tục nói lại, và anh ta đánh đập cô nặng nề, chỉ ngừng tay khi những người hàng xóm chạy vào can thiệp. Tuy nhiên, không dừng ở đó, người chồng cảm thấy bị bóc mẽ, và hơn lúc nào hết, anh ta muốn khẳng định vị thế của một giáo học hay rao giảng những cách ứng xử truyền thống, đem việc nhà ra kể với tất cả mọi người anh ta gặp trong làng, dùng đủ mọi lập luận truyền thống để củng cố lí lẽ của mình. Ngược lại, người vợ, như bao phụ nữ khác, sẽ dành gần như trọn thời gian trong nhà, và điều ấy khiến cô gần như không có cơ hội bảo vệ chính kiến của mình với những người khác trong làng. Gần như dư luận làng xã, trong đó phải kể đến những người phụ nữ miệng lưỡi dao để nơi chợ búa, đều đứng về phía anh chồng. Và hệ quả là, người vợ bị kì thị như một con người kì cục đã bị ‘Tây hóa’, và đáng bị li dị. Câu chuyện này, được kể theo lời Đặng Văn Bảy - một nhà giáo, với David Marr, cho thấy rất rõ sự mơ hồ trong chính sự luận bàn của tác giả về vấn đề bình đẳng giới. Cũng giống như hầu hết các trí thức Việt Nam giai đoạn đó, Đặng Văn Bảy nhận thức sâu sắc rằng xã hội Việt Nam đang đối mặt với những thay đổi từ gốc rễ, và hệ quả tất yếu là những quan hệ liên cá nhân (interpersonal relations) không còn, hay không thể mãi giữ nguyên như cũ. Vậy phải hiểu những thay đổi đó ra sao, nên có thái độ như thế nào, và đâu là con đường đi trong tương lai – đó chính là những vấn đề được David Marr dành một sự quan tâm đáng kể. David Marr lựa chọn Đặng Văn Bảy để mở đầu cho những luận bàn về vấn đề phụ nữ bởi ông là một trong những đại diện tiêu biểu cho quan điểm lấy (hay: chọn) hệ thống gia đình Việt làm điểm tựa tranh biện then chốt nhất. Động hướng này khá phổ biến, và ngay trong việc xem xét các mẫu hình truyền thống Việt Nam, gia đình đã luôn được trao cho một vị thế gần như mang tính tôn giáo (nearly-religious status), trong đó người cha được cấp phép một chức năng gần như linh mục (quasi-priestly functions). Trong bất cứ một nỗ lực nghiêm túc nào hướng đến thay đổi/cải biến bản thân và xã hội – một đòi hỏi cần thiết với ngay cả những người theo truyền thống Khổng giáo, hệ luận tất yếu là mọi quan hệ gia đình (giữa cha mẹ - con cái, chồng - vợ, anh chị em trong nhà) đều sẽ được đưa ra diễn giải, xem xét lại. David Marr, từ đó, lấy trục chuẩn mực gia đình như một áp lực truyền thống đè nặng lên phụ nữ để đánh giá mức độ giải phóng nữ quyền. Những động hướng đầu tiên của việc đề xuất vấn đề bình đẳng giới đầu thế kỉ cũng được ông soi chiếu dưới cái nhìn tổng quát gắn với bề rộng về không gian và bề dày thời gian lịch sử.

David Marr chỉ ra một sự thật rằng, nhìn từ phương diện lịch sử, phụ nữ Việt Nam chưa bao giờ bị buộc phải hỏa táng cùng chồng như phụ nữ Champa và Ấn Độ. Họ cũng chưa bao giờ phải đeo mạng che mặt như ở các quốc gia Hồi giáo, không bị bó chân như phụ nữ Trung Quốc. Có một số bằng chứng cho thấy trong thời tiền sử, nữ giới thực sự

được hưởng sự bình đẳng, thậm chí, được nắm quyền lực. Phụ nữ chắc chắn cũng là những thành viên tích cực trong lao động sản xuất. Tuy nhiên, chính quyền thuộc địa (111TCN - 939SCN), và nhất là những triều đại phong kiến Việt Nam sau đó đã ra sức thuyết phục phụ nữ rằng họ thấp kém từ bản chất, họ chỉ có một vai trò hạn chế, và tốt nhất là họ cứ nên tuân thủ chứ không bao giờ nên đứng đầu. Dù chưa bao giờ có được thành công tuyệt đối, nhất là với bộ phận phụ nữ nông thôn, sự truyền bá liên tục như thế đã gây ra được một tác động lớn. Qua nhiều thời kì lịch sử, phụ nữ dần ‘nội tại hóa’ (internalized) những chuẩn mực về sự phục tùng gần như tới mức tin rằng đó là lẽ tự nhiên, và chỉ có một số bài hát dân gian hay một số tác phẩm thơ ca phi chính thống mới đưa ra được bằng chứng về sự tồn tại của một hệ giá trị khác. Tuy nhiên, đến những năm đầu thế kỉ 20, những câu hỏi căn bản đầu tiên về tất cả các phương diện trong xã hội Việt Nam đã bắt đầu được đặt ra, trong đó phải kể đến vấn đề về sự phụ thuộc của nữ giới. Cho đến thập niên 1920, “phụ nữ và xã hội” đã trở thành một tiêu điểm để soi chiếu mọi vấn đề khác trong tương quan và liên đới. Hàng trăm cuốn sách giáo khoa, sách bỏ túi, và báo chí được xuất bản theo đủ mọi hình thức. Phụ nữ bắt đầu nhận thức về chính mình như một nhóm xã hội với những quyền lợi riêng, không ngần ngại nêu lên những sự bất bình và đòi hỏi. Ở một mức độ nào đó, có thể nói, nếu mọi người dân Việt Nam đều đang phải gánh chịu áp bức bất công, thì phụ nữ Việt là lớp người chịu áp bức nhiều nhất.

1. Quan điểm truyền thống về nữ giới

David Marr bắt đầu từ một tiền đề là hầu hết những giáo điều quy định điều gì mà một phụ nữ Việt Nam đúng đắn/chuẩn mực nên là và nên làm đều được lấy từ các văn bản Nho giáo chính thống. Trước hết là nguyên tắc đạo đức về chữ “trinh” (chastity), không chỉ là sự bảo vệ trinh tiết trước hôn nhân, mà còn bao hàm ý nghĩa về sự chung thủy tuyệt đối với chồng, dù chồng còn sống hay đã chết, cùng sự trinh khiết của tinh thần hay khả năng vượt lên trên những ham muốn trần tục. Tiếp đến là quy định về “tam tòng”, chia đời sống người phụ nữ thành ba giai đoạn: tuổi thơ, sau khi kết hôn, và sau khi thành góa bụa và lần lượt lệ thuộc vào cha, chồng, và con trai. Để hiểu được nguyên tắc “tam tòng”, có thể nhìn qua một danh sách những gì nữ giới được phép làm và không được phép làm, được tập hợp dưới định danh “tứ đức”: công (nữ công), dung (dung mạo hình thức bề ngoài), ngôn (phát ngôn đúng mực), hạnh (đúng đắn trong hành vi). Về nữ công gia chánh, người phụ nữ phải giỏi nấu nướng, may vá thêu thùa, nhưng thường không cần biết đọc hay biết viết. Về ngoại hình, người phụ nữ phải học cách hấp dẫn chồng mình nhưng không quyến rũ người khác. Trong lời ăn tiếng nói, phụ nữ phải học cách khiêm cung, hạ mình, lịch thiệp. Và trong hành vi, nữ giới phải luôn thành thực và tuân phục những người ở cấp bậc trên mình. Ngoài những thiết chế cứng nhắc như thế, còn có hàng trăm những luật tắc bất thành văn mà cha mẹ liên tục nhắc nhở con gái mình; ấy là chưa kể đến vô số những tiền lệ được rút ra từ sách vở kinh điển cũng như những bài học dân gian, được dẫn lại để dạy nữ giới ngay từ khi còn nhỏ trong gia đình cũng như ngoài xã hội. Theo đó, câu châm ngôn “nam nữ thụ thụ bất thân” chủ yếu là lời cảnh báo cho những cô thiếu nữ về tính dâm dăng của đàn ông, cũng

được dùng để biện minh cho việc bó buộc những người phụ nữ và kiểm tỏa các quan hệ xã hội của họ. Để củng cố cấm kỵ này, ca dao dân ca có những ẩn dụ ví phụ nữ như bông hoa thom luôn đứng trước nguy cơ bị xâm phạm bởi con ong lúc bay lúc đậu, hay như giọt mưa tinh khiết mong manh dễ bề bị làm dơ bẩn bởi bụi bặm xấu xa. Sau khi kết hôn (đương nhiên qua sự sắp đặt của cha mẹ), một người phụ nữ phải ghi nhớ rằng: ‘Khi chồng tức giận, phải nín nhịn không nói lại. Nồi cơm trên bếp không cháy nếu biết hạ nhỏ lửa’. Nữ công, có thể bao gồm từ những thú vui văn hóa của giới thượng lưu đến việc nhổ cỏ, cấy gặt, kiếm nhiên liệu, lấy nước, nấu nướng, khâu vá và nuôi gia súc gia cầm mà người phụ nữ nông dân vẫn làm, tất cả đều không được đánh giá cao, cũng không được vinh danh như những công việc to tát của đàn ông. Cũng thế, người phụ nữ được trông đợi sẽ mang thai nhiều nhất có thể. Những biến chứng về thể chất thường làm suy yếu thân thể họ vĩnh viễn. Mặt khác, nếu một cặp đôi không thể có con sau vài năm, áp lực nhanh chóng dồn lên vai người phụ nữ và cô ta buộc phải đi kiếm một người vợ lẽ cho chồng và gia đình chồng. Vợ lẽ lại thường là phận bị đối xử tệ bạc không khác gì con ở, và như thế, xuất hiện một lớp phụ nữ khác thậm chí còn ở cấp thấp hơn và chịu nhiều thua thiệt hơn giới nữ thông thường. Trong thực tế, đòi hỏi thiết yếu là người vợ cả hay vợ lẽ đều cần có một đứa con trai (“Nhất nam viết hữu, thập nữ viết vô”, “Một trăm đứa con gái không bằng hòn dái đứa con trai”). Vào những dịp cúng lễ, nữ giới là người mất công chuẩn bị những thức ngon nhất nhưng đàn ông mới là người dâng cúng tổ tiên và nhận được sự ban phước. Người mẹ là người nuôi nấng chăm sóc con cái, nhưng cha và những bậc tổ tiên bên nội mới được đón nhận phú quý vinh hoa nếu cậu con trai đỗ đạt cao trong các kì thi hay nếu cô con gái làm hài lòng bên nhà thông gia. Trong một môi trường như thế, một người phụ nữ được tiếp thu nền giáo dục chính thống hay được tôn trọng vì sự thông minh và trí tuệ thực là một hiện tượng hi hữu bất thường. Tuy nhiên, sau khi kết hôn, nhiều phụ nữ Việt nhận ra rằng thập giá khó khăn nhất họ phải mang không phải là sự tức giận của người chồng hay sự hiện diện của người vợ lẽ, mà là sự khắc nghiệt của mẹ chồng. Một số bài dân ca nói về mối quan hệ mẹ chồng – nàng dâu đã không chỉ đồng nhất mẹ chồng với bà chủ, con dâu với đứa ở: “chủ nhà người ở khen nhau bao giờ”; mà còn mạnh bạo khước từ những tiêu chuẩn về đạo hiếu: “Thương chồng phải khóc mụ gia / Ta đây với mụ có bà con chi”.

David Marr phát hiện ra rằng những phản biện mang tính ngoại biên ấy khiến giới quan lại và các học giả Khổng giáo phong kiến Việt Nam càng lúc càng nhận ra rằng những giáo huấn một chiều, cứng nhắc của họ áp đặt lên nữ giới đã gây ra những tác dụng ngược. Họ đưa ra những giải pháp để củng cố hệ thống giá trị này từ những khía cạnh tinh tế, uyển chuyển hơn. Một trong những ví dụ thú vị về tài liệu hướng dẫn phụ nữ là “Gia huấn ca”, được cho là của tác giả Nguyễn Trãi, một chiến lược gia, chính khách, nhà văn và cũng là nhà đạo đức lừng lẫy thế kỉ 15. Được viết bằng chữ Nôm, rõ ràng văn bản này dễ dàng được lưu hành rộng rãi hơn, nếu không đọc thì cũng qua con đường học thuộc lòng. Các phân khúc khác nhau của bài thơ 796 dòng này thực sự đã đi vào truyền thống dân gian truyền miệng. Giống như ở châu Âu trung cổ, một trong những kĩ thuật của tác giả là đặt phụ nữ lên bệ, tôn vinh sự chịu đựng và chấp nhận của họ. Chẳng hạn, trình tiết/chữ trình

(female chasity) của phụ nữ gần như được đặt lên ngang tầm với những phẩm chất nam nhi như “trung” (loyalty) và “nghĩa” (righteousness). Nếu hành động đúng như được chỉ dạy, cô con gái có thể có cơ hội được lưu danh sử sách: “Hạt mưa chút phận lênh đênh / Tắm son tạc lấy chữ trinh làm đầu / Kìa mấy kẻ lâu lâu tiết ngọc / Đem sắc danh nguyện lúc lửa châm / Con hiền cha mẹ an tâm / Một nhà khen ngợi, nghìn năm bia truyền” (*Gia huấn ca*). Nếu một cô gái không được may mắn, bị gả cho một người đàn ông ham mê rượu chè, gái gú, cờ bạc, thì điều quan trọng là phải che giấu những nhược điểm đó của chồng, qua đó, gìn giữ thanh danh cho gia đình nhà chồng. Và, nếu như *Gia huấn ca* đặt lên người mẹ trọng trách lớn lao trong việc giáo dục dạy dỗ con cái, thì cũng chính phụ nữ sẽ bị khiển trách nếu những đứa trẻ trở nên hư hỏng, vô ơn.

David Marr đã lấy *Gia huấn ca* làm nền tảng để đưa ra những nhận định khá xác đáng về cách đặt vấn đề phụ nữ trong các tác phẩm văn chương trung đại khác. Ông chỉ ra rằng, ở những thế kỉ tiếp theo, rất nhiều lần, văn chương nam giới Việt đã thêm thắt nhuần sắc *Gia huấn ca*, bổ sung những quan điểm của riêng từng thời kì. Chẳng hạn, vào thế kỉ 18, Đặng Trần Côn đã viết *Chinh phụ ngâm*, phê phán một thời kì chiến tranh liên miên không dứt, nhưng cũng lồng ghép vào đó sự lý tưởng hóa hình ảnh những người phụ nữ chung thủy chỉ mòn mỏi quanh quần chồn buông loan chờ chồng, và trong khi người chinh phu lên đường vì nghiệp lớn thì người vợ chỉ dự phần vào những công việc nhỏ bé dành riêng cho nữ giới. Đến thế kỉ 19, Nguyễn Du với kiệt tác *Truyện Kiều* đã tạo nên một cơn bão tranh luận học thuật suốt nhiều thế kỉ, với cách diễn giải mang tính thách thức truyền thống về chữ trinh. Tuy nhiên, những tư tưởng căn bản về sự lệ thuộc của nữ giới, về lòng hiếu thuận của con gái với cha mẹ, và lòng chung thủy tuyệt đối với người bạn đời vẫn được duy trì trong tác phẩm, thậm chí có vẻ còn được tăng cường thêm bởi mức độ phổ biến quá lớn của tác phẩm. Đến những năm 1850 xuất hiện *Lục Vân Tiên* của Nguyễn Đình Chiểu, kể về những bất hạnh của một nho sinh trẻ (Lục Vân Tiên) cùng người con gái phải lòng chàng nhưng luôn phải sống trong xa cách là Kiều Nguyệt Nga. Được viết trong khoảng thời gian Việt Nam đang phải đối mặt với cuộc xâm lăng lớn từ phương Tây, *Lục Vân Tiên* đã cương quyết trung thành với những chuẩn mực truyền thống, trong đó đề cao cả sự lệ thuộc của phụ nữ. Đó là lí do khiến cho dù chỉ gặp gỡ, nhìn mặt và trao đổi thơ với Vân Tiên một lần duy nhất, Nguyệt Nga đã cảm thấy một sự quy thuộc tới mức cố tự sát khi trình tiết và lòng chung thủy nàng dành cho chàng bị đe dọa. Được Phật bà quan âm cứu nạn, nữ nhân vật chính cuối cùng cũng được đoàn tụ với người yêu lí tưởng của mình. Thực vậy, cách phản ứng trước đời sống của cả hai nhân vật chính trong câu chuyện gần như được lí tưởng hóa tới mức có thể nghĩ rằng tác giả đang viết một câu chuyện ngụ ngôn được kể một cách công phu để chỉ ra những điều xấu xa tàn ác của đời sống đương thời, song song đó là một nhu cầu tương ứng trong việc tái khẳng định mạnh mẽ nền đạo đức truyền thống. Bản thân Nguyễn Đình Chiểu đã sống theo đúng như những gì ông thuyết giảng, từ chối bất cứ một sự thỏa hiệp nào với chính quyền phong kiến thối nát cũng như với những kẻ thực dân Pháp huênh hoang ngạo mạn.

David Marr nhận ra rằng đến khi bước vào thế kỉ XX, những lí tưởng về chữ trinh và sự chính trực về chính trị có mối liên kết mật thiết. Ông dẫn lại câu chuyện được lưu truyền về một vị quan, từng hợp tác với chính quyền xâm lược Pháp đầu những năm 1860, muốn thay đổi lập trường chính trị, từ chối tiếp tục bắt tay với Pháp. Thay vì được chào đón, ông bị lên án bằng những lời phê phán như: gái đã thất tiết thì không bao giờ có thể gọi là gái trinh được nữa. Vị quan ấy (chính là Phan Thanh Giản) trở về làng, viết bức tâm thư cáo lỗi với cộng đồng, rồi tự sát. Trớ trêu thay, chỉ vài năm sau, chính vị quan trong triều (?) từng lên tiếng buộc tội ông lại cũng phải tự sát vì lí do tương tự. Trần Huy Liệu, một trí thức trẻ đã soạn bài “Điều cù Phan Chu Trinh”, cũng là người thách thức lại sự ưu tiên truyền thống vốn dành cho các vấn đề cá nhân và gia đình; nhưng vẫn chọn cách mở đầu một trong những bài luận mang tinh thần chủ nghĩa dân tộc quan trọng nhất của ông năm 1927 như sau: một cô gái trẻ không giữ được trinh tiết của mình phải biết xấu hổ vì làm phụ nữ, cũng như một chàng trai trẻ nếu không biết loại bỏ những suy nghĩ thâm kín trong mình thì cũng phí hoài cái việc là một người đàn ông. Trong thực tế, tác giả còn đi xa hơn và xác nhận quyết định cất tiếng nói lên những cảm xúc sâu kín của chính mình trong văn bản này ngang hàng với quyết định của một người con gái trong việc từ bỏ trinh tiết của mình một lần duy nhất trong đời. Đối với những người phụ nữ Việt Nam hiện đại, việc làm thế nào tách biệt cặp liên tưởng ấy trong tâm trí cộng đồng thực sự là một thách thức lớn.

Tuy nhiên, rất có thể sẽ là nhầm lẫn nếu từ những luận bàn ngắn gọn trên đây để đi đến giả định rằng các nhà đạo đức Nho gia đã hoàn toàn thành công trong việc tuyên truyền, khiến phụ nữ Việt thời tiền hiện đại phục tùng. Vẫn có những tiếng nói thẳng thắn và sự đa dạng trong trải nghiệm đời sống. Chẳng hạn, mỗi một châm ngôn Nho giáo sẽ tạo cơ hội cho sự xuất hiện một tiếng nói đối thoại. Như câu “Trăm đứa con gái không bằng hòn đáí đứa con trai” sẽ bị phản đối bởi câu: “Trăm thằng con trai không bằng đáí tai con gái”. Hay như sự đảo lộn - hạ bệ trong câu ca dao: “Ba đồng một mớ đàn ông / Ba trăm một mụ đàn bà”. Đối với phận vợ lẽ cũng có nhiều câu mang tính phản biện: “Đói lòng ăn nắm lá sung / Chồng một thì lấy chồng chung thì đừng”. Trong những cuộc hát đối đáp, phụ nữ được thể hiện công khai những kĩ năng của mình, chỉ trích hành vi của đàn ông, khéo léo chủ động đưa ra lời ước hỏi cầu hôn, thậm chí thu hút quyến rũ những người đàn ông không phải chồng mình. Rất nhiều bài dân ca gắn mật thiết với các hoạt động lao động của người phụ nữ, thể hiện tình yêu và niềm tự hào với công việc của mình và điều ấy, dưới con mắt của David Marr, hơn bất cứ điều gì khác, là cái giữ cho người phụ nữ không bị khuất phục hoàn toàn trước đạo đức thống trị vốn ấn định cho họ một địa vị thấp kém và tội lỗi. Bên cạnh những nghĩa vụ thường nhật, phụ nữ thường xuyên đóng vai trò chính trong việc nuôi tằm, kéo sợi, dệt vải, chế biến bảo quản thực phẩm, sản xuất đồ thủ công mỹ nghệ, và buôn bán trao đổi hàng hóa dư thừa. Một nhóm nhỏ phụ nữ đã đi một quãng đường xa để tham gia hoạt động buôn bán thương mại, dù trong giáo lý Khổng giáo chỉ thấy nói về việc đàn ông giữ trọng trách đối với tất cả những việc bên ngoài phạm vi gia đình. Khi người đàn ông tham gia chiến trận hay học hành (thường không đỗ đạt) khoa cử, phụ nữ hoàn toàn chủ động về kinh tế. Bên cạnh đó, nhìn chung, ở các gia đình càng nghèo, vợ chồng càng có sự

nương tựa vào nhau hơn để sẻ chia công việc; và sự phân chia cao - thấp bị phớt bỏ hay nếu có cũng yếu ớt. Ngược lại, các gia đình giàu có hơn, các gia đình tam đại đồng đường hay chung sống nhiều họ hàng và người làm dưới một mái nhà, sự phân biệt vai trò và sự phân chia cấp bậc được quy định khắt khe hơn từ trên xuống dưới. Câu hỏi liệu một người phụ nữ nông dân nghèo trong một gia đình hạt nhân (nuclear family) sẽ có điều kiện “tốt hơn” so với người vợ thứ hai hay thứ ba trong một gia đình giàu có gia thế hay không vẫn là câu hỏi mở. Chúng ta không nên quên rằng cuộc sống mưu sinh của các gia đình nông dân thường rất bấp bênh, lệ thuộc nhiều vào sự thất thường của lũ lụt, hạn hán, sâu bệnh, chiến tranh. Đặc biệt, chính trong những thời điểm khó khăn ấy, những cô gái trẻ đã bị bán làm thê thiếp, nô lệ, hay gái điếm. Và cả trong những quãng thời gian yên ổn hơn, cũng không có gì lắm ngăn trở một vị quan quyền thế ưa thích vợ hay con gái của người tá điền rồi đơn giản là chiếm đoạt họ. Công tử con nhà quan nếu cưỡng hiếp một cô gái thôn quê xuất thân từ một gia đình nghèo khó có thể sẽ được miễn tội và không phải chịu bất cứ một án phạt nào, hoặc nếu có cũng chỉ phải trả một số tiền tượng trưng. Theo cách đó, cấu trúc kinh tế - xã hội truyền thống đã củng cố cái nhìn hạ thấp đối với phụ nữ, và ngược lại, quan điểm hạ thấp đó lại thường được nêu ra như một cách biện minh cho cấu trúc kia.

Tiến hành khảo sát từ giai đoạn đầu của lịch sử Việt Nam, David Marr chỉ ra rằng ngay từ đầu, vai trò của nam giới và nữ giới gần như không có sự khác biệt đáng kể: sự ràng buộc bên cha và bên mẹ có tầm quan trọng gần như ngang bằng; nữ thần lửa và sinh sản được xếp cao ngang hàng với các nam thần; người cha cũng chịu nhiều trách nhiệm trong việc chăm sóc trẻ nhỏ, phụ nữ có thể kết hôn với anh trai của người chồng quá cố (trong khi đàn ông có thể lấy chị em gái của người vợ đã qua đời); và vị trí lãnh đạo/cai quản mở cơ hội ngang bằng cho cả hai giới. Bất kể việc Khổng giáo lên án đó là những lối sống “man di mọi rợ” cùng việc triều đình cho ra đời hàng loạt luật cấm đoán, những hình thức còn sót lại vẫn tồn tại dai dẳng ở nhiều địa phương. Không chỉ thế, mỗi người Việt cũng vẫn lưu giữ ký ức và quen thuộc với hình ảnh hai hay ba ‘nữ anh hùng văn hóa’ trong lịch sử. Đó là hai Bà Trưng, và hai thế kỉ sau là bà Triệu (Triệu Thị Trinh), dù cũng thất bại trong việc đánh đuổi quân xâm lược Trung Quốc, những câu chuyện về các bà nói với chúng ta rất nhiều về ước mơ của người phụ nữ Việt cũng như về nỗi kiêu ngạo của những người đàn ông đối với người phụ nữ này trong những thế kỉ sau. Chẳng hạn, theo một truyện kể xuất hiện vào cuối thế kỉ 18, Triệu Thị Trinh được miêu tả dưới một chân dung rất khác thường: “Tiếng nói nghe như tiếng chuông lớn, thân cao 9 thước, vú dài 3 thước, lưng rộng 10 ôm, mỗi ngày đi nhanh có thể được 500 dặm” (*Đại Nam nhất thống chí*, Thanh Hóa tỉnh, tập hạ). Tuy nhiên, bà cũng được tụng ca rằng có một vẻ đẹp làm xiêu lòng bất cứ chàng nam nhi nào. Sau nhiều lần xung đột với người chị dâu lẳng lơ phản trắc (vợ của huyện lệnh Triệu Quốc Đạt), Triệu Thị Trinh đã giết chết chị dâu rồi lánh vào rừng, cũng tại nơi đây bà nhanh chóng tập hợp được một nghĩa quân gan dạ để dấy lên những cuộc nổi loạn chống quân xâm lược Tàu. Khi anh trai cô khuyên can rằng nữ giới không nên hành động như vậy, Triệu Thị Trinh trả lời: “Ta muốn cưới con gió mạnh, đập ngọn sóng dữ, chém cá tròng kính ở ngoài biển Đông, đánh đuổi quân Ngô, cởi ách nô lệ cho nhân dân chứ quyết không chịu khom

lưng làm tì thiếp người ta” (*Việt Điện u linh*, Lý Tế Xuyên). Bà đã khiến anh mình nể phục và đồng lòng tham gia khởi nghĩa. Hình ảnh Triệu Thị Trinh cưỡi voi chiến, hai bầu vú vắt lên vai, mặc áo giáp vàng, đi guốc ngà, cài trâm vàng, với David Marr, là một hình ảnh cực kì ấn tượng. Lúc đầu, người Trung Hoa đánh giá thấp bà bởi trước mắt họ chỉ là một người phụ nữ, nhưng sau một vài trận giao chiến, chỉ nghĩ đến cái nhìn của bà thôi đã đủ hoảng loạn. Tuy nhiên, đội quân của bà không được trang bị chiến thuật bài bản, nhanh chóng rơi vào tình trạng vô kỉ luật trong khi chờ đợi quân Trung quốc ra khỏi pháo đài. Cũng vậy, Triệu Thị Trinh được kể là sợ tất cả những gì dơ bẩn, ô uế, bốc mùi; thế nên tướng Tàu đã ra lệnh cho quân đội mình khi ra khỏi pháo đài phải để trống, la hét và ném chất thải vào nhau như những con thú hoang. Kế sách “bẩn thỉu” đó khiến Triệu Thị Trinh bỏ chạy trong sự ghê tởm, và điều này gây ra sự hoảng loạn trong lực lượng của bà, cuối cùng dẫn tới việc bà bị bao vây và tự sát. Nhưng bà vẫn không ngừng ám ảnh vị tướng Tàu đến mức y phải đặt những nghệ nhân điêu khắc làm hàng trăm tượng điêu khắc hình dương vật để treo bên ngoài cửa chính. Ở Việt Nam, trong hai triều đại Lý (1010-1225) và Trần (1225-1400), triều đình phong kiến vinh danh bà, tấn phong nhiều tước hiệu. Đến thời Lê (1428-1788), các trí thức Nho học thời bấy giờ muốn đưa đời sống Việt Nam vào khuôn khổ lễ giáo Tân Nho gia, đã phải khá đau đầu trong việc lựa chọn nên có cách ứng xử nào với nhân vật lịch sử này. Và việc bà vẫn tồn tại oanh liệt bất chấp mọi ý đồ thao túng của tư tưởng Tân Nho gia thời đó không phải là một việc không đáng lưu tâm.

Tóm lại, David Marr kết luận, quan lại và giới trí thức Việt Nam (toàn bộ đều là nam giới) đã dung dưỡng và tinh chỉnh một hệ thống áp bức áp đặt lên phụ nữ. Dù có sự khác biệt tùy theo tầng lớp xã hội, sự áp chế ấy đè nặng lên tất cả những người phụ nữ. Bước vào thế kỉ 20, phụ nữ Việt Nam có vô số lý do và cơ hội cất lên tiếng nói phản kháng. Tuy nhiên, để có thể có được những bước đầu tranh đấu hiệu quả đầu tiên, một phần cũng là bởi họ chưa bao giờ hoàn toàn chịu khuất phục, và đàn ông cũng chưa bao giờ có thể hoàn toàn ứng xử với họ như những món đồ sở hữu.

2. Vấn đề “quyền phụ nữ” (nữ quyền) và khả năng thách thức với truyền thống

2.1. Từ giai đoạn mở đường

Trong thập niên đầu của thế kỉ 20, một thế hệ trí thức Việt mới đã xuất hiện, với ý thức quyết tâm hành động vì độc lập dân tộc và chủ trương hiện đại hóa xã hội Việt Nam (David Marr, 1971, ch4-8). Ban đầu còn mơ hồ, rồi càng lúc càng rõ rệt hơn, những trí thức hiện đại đầu tiên của thế kỷ bắt đầu ý thức được rằng: một cuộc cách mạng văn hóa đích thực đòi hỏi một khả năng chất vấn lại tình trạng lệ thuộc của người phụ nữ; cũng thế, bất cứ một cuộc đấu tranh dân tộc đích thực nào cũng sẽ có được cơ hội thành công lớn hơn nếu có thành phần tham gia tích cực là những người phụ nữ. Bên cạnh đó, cơn giận dữ bất bình trước sự bóc lột của chính quyền thực dân Pháp thường sẽ khai mở cho người đàn ông trong xã hội tự nhìn ra được những dạng thức khác của sự áp bức bất công đang tồn tại, mà một trong số đó phải kể đến sự trấn áp trong quan hệ của nam giới với nữ giới; trong khi đó, phụ

nữ là đối tượng có được sự nhạy bén hơn cả trong việc nhận thức bản chất của quan hệ thống trị thuộc địa. Nếu như còn phải mất đến hai thập kỉ nữa phụ nữ mới có cơ hội cất lên tiếng nói công khai trước cộng đồng và bắt đầu thực sự lên được những chương trình hành động có tổ chức, có vẻ như không nghi ngờ gì, trong khoảng những năm 1905-1910, những quan điểm cũ đã bắt đầu bị thách thức và chuyển đổi, ít nhất ở một vài nhóm thiểu số trong xã hội.

Đến thời kì này, phụ nữ đã được công nhận như là một phần của chính thể quốc gia, được thể hiện ít nhất qua đề xuất mở rộng các cơ hội học tập cho nữ giới; mà một trong số đó phải kể đến Đông Kinh Nghĩa Thục – một phong trào ngăn ngui nhưng có sức ảnh hưởng sâu rộng. Đông Kinh Nghĩa Thục (Trường Đông Kinh vì nghĩa) được khai giảng, khuyến khích nữ giới tham dự các bài giảng cộng đồng về văn hóa, lịch sử và chính trị. Vào thời điểm đó, động thái này đánh dấu một bước đổi mới triệt để. Rộng hơn, những cuộc hội họp mang tính xã hội hơn được tổ chức bên ngoài khuôn viên trường học, trong đó rất nhiều lần, truyền thuyết về hai nữ anh hùng trong lịch sử (hai Bà Trưng) được chọn làm đề tài diễn thuyết. Không những thế, hai nhân vật nữ, đều là con gái của các gia đình có học thức, được trao một vinh dự chưa từng có là tham gia dạy học tại trường trong tư cách là giáo viên tiếng Trung và giáo viên quốc ngữ. Tuy nhiên, nam giới vẫn nắm giữ tất cả các vị trí quản lí trong trường, và cũng chỉ những người đàn ông mới bị thực dân Pháp tổng giam vào thời điểm diễn ra cuộc đàn áp. Phan Bội Châu (1867-1940) dường như là người dành nhiều mối quan tâm đến địa vị của phụ nữ Việt Nam hơn hẳn so với những người đàn ông cùng thời. Ông cũng đã soạn một vở tuồng hấp dẫn về Hai Bà Trưng (*Tướng Trưng Nữ Vương*). Gần như có thể chắc chắn rằng mục đích chính mà Phan Bội Châu nhắm đến khi soạn vở tuồng này là đặt vấn đề về vai trò của phụ nữ Việt trong cuộc kháng chiến chống thuộc địa trước mắt. Ông đặt ra một tình huống mà trong đó, hành động của người phụ nữ cũng xuất phát từ những nguyên tắc của lòng yêu nước không khác gì những người cha, người chồng, người anh của họ, chứ không còn là hành động theo những ý niệm về sự phục tùng và bổn phận của người phụ nữ. Nói cách khác, trong khi hầu hết các nhà văn khác trong thế kỉ 20 vẫn tiếp tục nhấn mạnh đến khát vọng chung thủy của Trưng Trắc, muốn ra trận để trả thù cho chồng đã bị giết bởi tay tướng giặc, thì Phan Bội Châu mô tả sự kiện đó chỉ như một chất xúc tác tiếp thổi bùng thêm ngọn lửa của tình yêu nước và ước vọng đánh đuổi quân xâm lược sẵn có trong bà. Cũng thế, nếu như Trưng Nhị thường được khắc họa như là nhân vật tham gia cuộc chiến vì nghĩa chị em, Phan Bội Châu lại đặt động lực này xuống thứ yếu so với tinh thần yêu nước.

Người Pháp, sau khi đóng cửa Đông Kinh Nghĩa Thục vào đầu năm 1908, tổng giam và vô hiệu hóa các trí thức Việt Nam có xu hướng chống thực dân; đã từng bước quay trở lại với những động hướng chính trị ôn hòa hơn. Sự kiện trí thức quan trọng nhất (ít nhất là từ thời điểm ra đời vào tháng 7 năm 1917 cho đến 7, 8 năm sau đó) là sự xuất hiện của tờ báo Nam Phong. Chủ bút Phạm Quỳnh (1892-1945), như đánh giá của David Marr, là người tự ý thức cao độ về trí tuệ và trình độ để lên tiếng bàn luận các vấn đề nhân sinh dưới tư cách một trí thức. Một trong những vấn đề ông quan tâm nhất là vai trò của nữ giới ở các

xã hội phương Đông và phương Tây, trong quá khứ cũng như hiện đại. Trong bài luận “Sự giáo dục đàn bà con gái” viết năm 1917, Phạm Quỳnh phác thảo những phương án cải cách nghiêm cần được thực hiện trong thập kỷ tới cũng như trong tương lai lâu dài, hướng tới đối tượng là người Việt Nam thuộc tầng lớp trung - thượng lưu ở cả hai giới. Rõ ràng, động lực ngầm sau ngòi bút Phạm Quỳnh là những tư tưởng mới lạ về quyền bình đẳng nam nữ đã bắt đầu được du nhập sang Việt Nam, cũng là khi những chuẩn mực đạo đức cũ đang đến hồi lung lay từ gốc rễ. Phạm Quỳnh cho rằng, nếu phụ nữ muốn đạt được quyền “tự-chủ tự-thủ” họ cần một chế độ giáo dục cân trọng, bằng không sẽ “khó biết nương tựa vào đâu mà giữ được phẩm hạnh, để mắc những phong thói bại hoại ngày nay” (*Thượng chi văn tập*, Tập 1, tr.26).

Mặt khác, ông công kích những người Việt còn “đeo cái nã đời trung cổ” khi khẳng định rằng giải pháp hữu hiệu nhất là để cho nữ giới mù chữ, không muốn cho họ “thông hiểu điều gì”. Quan điểm thiên cận đó, theo ông, sẽ dẫn tới sự đồi phong bại tục; không chỉ thế, còn thiếu thực tế về lâu dài. Từ đó, Phạm Quỳnh, với sự hậu thuẫn của chính quyền thực dân Pháp, đề ra những chính sách mới với những cơ hội mới dành cho phụ nữ Việt. Vấn đề then chốt trong quan điểm của Phạm Quỳnh là ông đề xuất một chương trình giảng dạy cho nữ giới dựa trên sự phân tầng xã hội: “Ở nước ta ngày nay, đàn bà con gái có thể dạy học được, thuộc về hạng thượng lưu cùng trung lưu trong xã hội”. Ông dành hơn một nửa dung lượng bài luận của mình để bàn chi tiết đến cách giáo dục phụ nữ ở tầng lớp thượng lưu (“những nhà thế gia cự tộc, cùng đại để những bậc nền nếp giàu sang, không bí bách về đường doanh sinh mà có thể lưu tâm sự học vấn”) và tầng lớp trung lưu (hay “cao-cấp trung lưu”). Không đề cập chút nào tới nữ giới ở giai tầng thấp hơn. Với tầng lớp thượng lưu, ông đề xuất mở một học viện dành riêng cho nữ giới. Phần lớn chương trình dạy học sẽ bằng tiếng Việt và chú trọng đến văn chương quốc ngữ, bắt đầu từ *Truyện Kiều*, *Cung oán ngâm khúc*, *Nhị độ mai*, *Chinh phụ ngâm*, *Lục Vân Tiên* cùng các tác phẩm khác “hợp tính chất người đàn bà”. Những học viên sáng dạ hơn sẽ được học thêm Hán học, và thậm chí, Pháp văn. Tuy nhiên, trong lời khuyến khích sự học dành cho giới nữ, Phạm Quỳnh vẫn lưu ý họ nên dành thời gian để học tập trước khi đến tuổi đi đến hôn nhân – hay bước vào một quãng đời hoàn toàn mới: “Thiết tưởng đến khi kiêm thông được ba thứ chữ thì nhà nữ sĩ đã đến tuổi hôn nhân, mà sắp bước vào một cuộc đời mới vậy” [tr33]. Trong những năm tiếp đó, Phạm Quỳnh viết và dịch nhiều bài báo khác liên quan đến vấn đề phụ nữ. Tiếng nói bảo vệ nổi tiếng của ông dành cho Thúy Kiều, có thể thấy, chịu nhiều ảnh hưởng từ chủ nghĩa trữ tình lãng mạn phương Tây, và thực chất, có thể xem những luận bàn của ông như một nỗ lực đề xuất một nền đạo đức phù hợp hơn hay một tư tưởng mới trong giáo dục phụ nữ. Nghịch lý là, dù nâng tình cảm cá nhân cùng đời sống nội tâm phong phú của Thúy Kiều lên thành lý tưởng, nhưng Phạm Quỳnh rõ ràng không thấy có gì mâu thuẫn khi quay qua lên án những tuyên ngôn “tự do và bình đẳng” hay khát vọng của một số phụ nữ đương thời muốn làm một điều gì đó bên ngoài những bốn phạm gia đình. Học hành, với Phạm Quỳnh, không phải là cánh cửa mở ngõ cho người phụ nữ bước ra không gian xã hội, mà vẫn chỉ như một thứ đồ trang sức, “một cái hương thơm lạ ở nơi khuê các, chốn gia

đình” (tr.34). Trong khi đó, Nguyễn Bá Học – một trí thức nổi tiếng khác – vẫn quả quyết bảo vệ việc sắp đặt hôn nhân, công khai công kích Phạm Quỳnh vì đề xuất xây dựng một trường học hiện đại dành cho một thiểu số nữ giới Việt. Lập luận ông đưa ra là đất nước còn quá kém phát triển, và ngay cả nam giới có học cũng còn chưa được ổn định, nữa là nữ giới. Bên cạnh đó, ông cho rằng, phụ nữ càng được học lên cao, thu nhập được càng nhiều, thì càng sa vào những ham muốn truy lạc, và cuối cùng càng dễ sa vào bần hàn cơ cực. Ông kết luận, phụ nữ sẽ mất hết ý thức về phép tắc lễ nghi nếu hành động hệt như đàn ông (Theo *Bàn về nghĩa tự do kết hôn*).

Dưới chỉ thị của quan Toàn quyền, năm 1918 Phạm Quỳnh nam tiến vào vùng Nam Kỳ (Cochinchina) với sứ mệnh khuyến dụ những gia đình trí thức lâu đời. Ông đặc biệt chú trọng gia đình của Nguyễn Đình Chiểu, tác giả *Lục Vân Tiên*, và sau hơn ba mươi năm sau cái chết của cụ Đồ Chiểu – một biểu tượng kiên cường Nam Bộ, câu trả lời ông nhận được từ dòng họ ấy vẫn là lời từ chối không chấp nhận “bị đồng hóa” bởi chính quyền thực dân. Trong khi một số hậu duệ kiên quyết từ chối, Sương Nguyệt Anh (1864-1921) - con gái thứ năm của Nguyễn Đình Chiểu, được biết đến như một nhà thơ tài hoa cả về chữ Hán và chữ Nôm - lại đồng ý bắt tay với chính quyền. Kết quả là một tờ nguyệt san dành riêng cho nữ giới được ra đời dưới nhan đề *Nữ giới Chung*, xuất bản vào thứ 6 hàng tuần tại Sài Gòn, viết bằng chữ quốc ngữ và chịu sự kiểm soát tài chính của Henri Blaquiere, cũng là chủ biên của báo *Sài Gòn thư tín (Le Courrier Saigonnais)*. Trong số đầu tiên của tờ *Nữ giới Chung* ra ngày 2 tháng 2 năm 1918, Sương Nguyệt Anh viết lời cảm ơn sự quan tâm của quan toàn quyền, tuyên bố cô sẵn sàng hợp tác trong các chương trình cải cách giáo dục, đặc biệt chiến dịch phổ biến và đào tạo chữ quốc ngữ, và hứa sẽ né tránh những vấn đề ‘chính trị’. Về định hướng, cô xác định tờ nguyệt san nhắm đến việc giữ gìn các chuẩn mực đạo đức, thúc đẩy thương mại và sản xuất thủ công mỹ nghệ, và mở rộng sự giao lưu kết nối. Sương Nguyệt Anh gần như hi vọng *Nữ giới Chung* sẽ trở thành một tạp chí quốc gia dành cho phụ nữ. Cô viết những bài thơ xây dựng hình ảnh về tình đoàn kết giữa người dân nước Việt ở ba miền Bắc, Trung, Nam. Tuy nhiên, vào thời điểm năm 1918, lượng phụ nữ thành thạo chữ quốc ngữ vẫn còn quá ít ỏi, và sự thận trọng quá mức của biên tập viên đối với các vấn đề chính trị khiến tờ báo không thu hút được nhiều độc giả. Vào cuối 1918, sau chưa đầy một năm xuất bản, tờ tuần san dừng phát hành. Dầu thế nào, Sương Nguyệt Anh vẫn là hiện thân của những giá trị truyền thống. Trong thực tế, khi chồng mất sớm, cô tuyên thệ không bao giờ tái hôn, và bảo toàn trọn vẹn hình ảnh góa phụ trong con mắt cộng đồng. Sự nhấn mạnh liên tục trong các bài báo của cô tới vai trò của phận làm con, làm vợ, làm mẹ trong gia đình vẫn chứa một thông điệp truyền thống. Nhiều người ngưỡng mộ thậm chí đã ví cô với nhân vật lí tưởng Kiều Nguyệt Nga trong tác phẩm *Lục Vân Tiên* của cha cô. Tuy vậy, một người phụ nữ dám đứng ra đảm đương một tờ tuần báo, đã tạo một lực thúc đẩy mạnh mẽ cho những nữ giới thượng lưu áp ủ một khát vọng vượt thoát ra bên ngoài không gian gia đình. Mười lăm năm sau, Phan Văn Hùm, một trí thức theo trường phái Trotskyist, đã đặt câu hỏi rằng, làm thế nào mà một người phụ nữ rất truyền thống lại có thể khơi gợi được những tư tưởng và hành động phi-truyền thống như thế. Câu trả lời nằm trong cách hành xử của Sương Nguyệt Anh – ở sự nghiêm khắc với chính mình nhưng đầy

lòng khoan dung với người khác, chẳng hạn như việc cô kiên quyết thủ tiết nhưng không chỉ trích người khác tái hôn. Ở một mức độ nào đó, câu trả lời này không sai. Một bộ phận nam giới theo tư tưởng truyền thống bảo thủ giới đã cảm nhận được những nguy cơ mà tờ báo có thể đưa lại và bắt đầu lên tiếng phản bác ngay khi *Nữ giới Chung* còn chưa được lệnh đóng cửa.

2.2. Đến nỗ lực cất những tiếng nói đầu tiên

Sách giáo khoa với quyền phát ngôn nam giới

Trong suốt thập niên 1920, số lượng học viên nữ ở các trường sơ cấp mỗi lúc một tăng. Đến năm 1930, chính quyền Pháp ghi nhận đã có đến 40.752 trẻ em nữ được học ở trường hay đào tạo riêng tại nhà. Có thể khẳng định ít nhất một con số tương đương như thế học trò nữ đã được học chữ quốc ngữ tại nhà, hoặc tại các tổ chức dạy học tự phát đang bắt đầu được thành lập ở nhiều địa phương. Chính quyền thực dân ủng hộ việc phổ biến giáo dục cho nữ giới, nhưng trong một khuôn khổ rất hạn chế. Nói như một quan chức trong chính quyền thuộc địa Pháp thời đó, một cô gái trẻ nông thôn Việt Nam chỉ cần phải nhanh nhẹn, sạch sẽ, giỏi nấu nướng, thành thạo may vá, và thêm vào đó, nên biết đọc biết viết chữ quốc ngữ (Pierre Crossin). Trong thực tế, như đã chỉ ra trước đó, hầu hết các học sinh nữ được học hành đều thuộc các gia đình trung-thượng lưu. Tuy nhiên, thực tế ấy đủ để lần đầu tiên trên một thị trường sách vở khiêm nhường như Việt Nam xuất hiện và phát triển mặt hàng sách giáo khoa dành riêng cho học viên nữ. Nhu cầu này được đặc biệt chú trọng như một sự hồi đáp lại những lời than vãn phàn nàn của những người theo tư tưởng truyền thống, rằng những chuẩn mực nữ tính đang bị rơi vào quên lãng trong chương trình giáo khoa, và nữ giới đương thời thì đang bị làm hư hỏng đi vì những cuốn thơ, tiểu thuyết và truyện ngắn bán nhan nhản bên ngoài trường học. Cốt truyện điển hình của những tác phẩm văn chương tình ái lãng mạn này là về tình yêu giữa một chàng trai trẻ thư sinh với một cô gái xinh đẹp, nhưng cặp tình nhân buộc phải chia tay vì những cấm đoán xã hội. Đó thường là những câu chuyện lấy nước mắt của người đọc, trong đó nhân vật nam chính hay nữ chính cuối cùng sẽ chết trong tuyệt vọng hay tìm sự an ủi trong tôn giáo hay sống trong cảnh trôi dạt không mục đích. Các nhân vật dường như luôn bị thao túng bởi những quyền lực nằm bên ngoài tầm kiểm soát của họ, và kết cục bao giờ cũng lâm ly bi thiết. Ngược lại, chủ đề chính của những văn bản giáo khoa được dự kiến sẽ chống lại những ảnh hưởng “tiêu cực” như trên chính là luân lý hay đạo đức. Có thể xác định cuốn sách giáo khoa đầu tiên thuộc loại này là cuốn *Nữ học luân lý tập đọc* của Phan Đình Giáp, xuất bản tại Hà Nội năm 1918 với một ngàn bản được phát hành trong lần xuất bản đầu tiên. Trong suốt thập kỉ sau đó, khoảng 25 đầu sách tương tự dành cho nữ giới được tung ra thị trường, có cuốn được tái bản nhiều lần với số lượng từ 1000 bản, 5000 bản, đôi khi lên tới 10.000 bản. Các tác giả truyền thống chắc chắn chiếm ưu thế, với lối cấu trúc cuốn sách xoay quanh những bài học liên quan tới “tam tông”, “tứ đức”. Điểm nực cười là một số tác giả vốn trước kia thu lợi từ việc sáng tác văn học đại chúng và văn chương lãng mạn đến bây giờ cũng nhận ra khả năng kiếm tiền từ việc rao giảng đạo đức khoa trương cho nữ giới. Chẳng hạn, Trần Phong Sắc vốn là một tác giả nổi tiếng với dòng truyện kiếm hiệp -ngôn tình kiểu Trung Hoa; đến bây giờ cũng cho

xuất bản cuốn *Nữ trung bá hạnh* (1922), dẫn ra 100 nhân vật Trung Hoa, từ trình tiết đến phong lưu. Tân Đà (Nguyễn Khắc Hiếu), từng nổi danh với những bài thơ đau đáu vận nước và mang ý thức cá nhân cao; giờ cũng viết những cuốn sách đạo đức dành cho trẻ nhỏ, trong đó có một cuốn riêng dành cho thanh thiếu nữ (*Đài gương truyện*) mà sau này đã được chính quyền thuộc địa tuyển chọn và in đi in lại nhiều lần. Đây có lẽ là nguồn tài chính giúp cho tác giả sống qua những năm tháng cuối đời. Dù trực tiếp đi vào đời sống thực tế hay dẫn lại những tích truyện cũ, triết lí căn bản trong mọi bộ giáo khoa gần như không thay đổi. Chẳng hạn, *Nữ học thường hạnh* (1926) của Đỗ Duệ Khôi mở đầu bằng lưu ý rằng chỗ của người phụ nữ là ở trong nhà, và vì thế nếu có tới trường, nữ giới cũng chỉ nên học những môn học có thể giúp mình trở thành một bà nội trợ giỏi hơn. Nội dung bài học, bởi thế, xoay quanh các vấn đề như vệ sinh cá nhân, bệnh truyền nhiễm, lợi ích của việc để ánh sáng chiếu vào trong nhà, cách dọn giường, cách làm sạch nhà bếp, hướng dẫn lượng sữa vừa đủ cho trẻ em, cách duy trì chế độ ăn cân bằng với trứng, thịt, rau... Điều hiển nhiên là, vì trong thời điểm đó không mấy gia đình Việt có đủ điều kiện để thực hiện chế độ ăn với sữa, thịt và trứng, đối tượng độc giả người viết nhắm tới đương nhiên chỉ là lớp phụ nữ trung-thượng lưu.

Tuy nhiên, theo David Marr, mặc dù độc giả chủ yếu chỉ được tiếp cận với những ảnh hưởng lấy gia đình làm trung tâm (family-centered), điều ấy không có nghĩa là họ bị cô lập hoàn toàn khỏi các chiều hướng chính trị và xã hội rộng hơn thời đó. Như chúng ta sẽ được chứng kiến, đến khoảng giữa thập niên 1920, bắt đầu xuất hiện những phản ứng một cách có tổ chức từ phía nữ giới. Một trong những nguyên nhân góp phần làm nên động thái này là bởi một số tác giả viết sách giáo khoa, dù vẫn chia sẻ với nhiều quan niệm truyền thống, nhưng đã bắt đầu đặt ra được vấn đề về lịch sử, bản sắc dân tộc, cùng những chất vấn về sự cai trị của thực dân Pháp. Chẳng hạn, Trịnh Đình Rư (1893-1962) năm 1926 đã cho xuất bản một cuốn sách giáo khoa sơ cấp dành riêng cho học viên nữ với nhiều ẩn ý về tình yêu nước, đồng thời mở ra những hướng đi mới không quá nệ truyền thống để nữ giới có thể góp phần vào cuộc đấu tranh trong tương lai (*Nữ sinh độc bản*). Rất nhiều bài học trong sách giáo khoa của Trịnh Đình Rư lấy chủ đề về phụ nữ Việt Nam, đặc biệt là những nữ anh hùng từng đứng lên chống lại quân xâm lược Trung Quốc. Hình ảnh bà Trưng, một lần nữa được nhắc đến như là tấm gương anh dũng biểu tượng cho tinh thần độc lập. Cuốn sách còn khuyến khích các độc giả trẻ đến thăm và tưởng niệm tại đền thờ Hai Bà Trưng vào ngày 5 tháng 2 hằng năm. Triệu Thị Trinh cũng là một hình tượng được ngợi ca trong cuốn sách, gắn với bài học: một khi tất cả đàn ông sợ hãi, phụ nữ phải đứng lên. Đặc biệt, có cả một bài học về nữ sĩ Hồ Xuân Hương, dù không phải là một anh hùng khởi nghĩa như hai trường hợp trên, nhưng lại là tác giả của những bài thơ trần thế, phồn thực, thể hiện một cái nhìn phê phán những quan điểm phong kiến chính thống quy định và trói buộc phụ nữ. Và cuối cùng, để cuốn sách vừa mang tính cập nhật vừa tránh được nguy cơ kiểm duyệt, Trịnh Đình Rư dành nguyên một bài giảng về cô gái Nhật Bản đã quyên góp tất cả số tiền tiết kiệm mình có để giúp quân đội trong cuộc kháng chiến chống Nga năm 1904. Trịnh Đình Rư, có thể nói, giống như Phan Bội Châu, đã mở ra cho độc giả nữ những hướng mới trong khả năng can thiệp và gia nhập các không gian xã hội, vượt ra khỏi những công việc nội trợ đặc trưng của không gian gia đình.

Sau những đổi đầu bạo lực vào khoảng 1930-1931, các nhà cầm quyền Pháp cùng những cộng sự Việt đã cố gắng bác bỏ những lập luận của Trịnh Đình Rur và Phan Bội Châu. Chẳng hạn, trong một bài giảng dành cho lớp đệ tam và đệ tứ với đối tượng học sinh là nữ giới, Vũ Như Lâm lập luận rằng mỗi quốc gia đều lấy gia đình làm nền tảng. Bất cứ một người con gái nào yêu “nhà” thì đương nhiên cũng yêu “nước”, và nếu không vâng lời cha mẹ, sao có thể tuân thủ được theo đúng luật lệ của nhà nước. Những luận điệu nam quyền nhân danh nữ giới ấy, một lần nữa, đặt ra đòi hỏi cấp thiết về sự lên tiếng của chủ thể nữ giới.

Hành động và tiếng nói của chủ thể nữ giới

Trong hoàn cảnh gần như vẫn chỉ có tiếng nói nam giới được quyền phát ngôn cho/thay độc giả nữ, một bước chuyển quan trọng diễn ra khi nữ giới bắt đầu ý thức được việc họ phải tự thành lập nên các tổ chức của riêng mình để tương trợ lẫn nhau, tự khẳng định vị thế, và giành quyền phát ngôn. Ban đầu, nữ giới chịu phụ thuộc khá nhiều vào các tổ chức hiện có. Chẳng hạn, một tổ chức danh giá là Hiệp hội Hỗ trợ Nghiên cứu Pháp đã từ chối không chấp nhận một ứng cử viên nữ trong số 145 thành viên ứng tuyển từ khoảng những năm 1908 đến 1929. Trong khi đó, thái độ nước đôi của nam giới thuộc giai cấp tư sản có thể được thấy rõ nét qua quan điểm của Nguyễn Văn Vĩnh khi ông đề xuất bộ luật xã hội, trong đó Điều 9 là “Không phân biệt đối xử nam nữ”; nhưng ngay sau đó lại tuyên bố rằng: tất cả phụ nữ, nếu muốn làm gì, đều phải xin phép và thông qua sự đồng ý của chồng (*Dân đạo và Dân quyền*, 1926).

Đòi hỏi phụ nữ phải có một tổ chức riêng để cất lên tiếng nói của chính họ gần như trở nên khẩn thiết. David Marr nhận ra một điều khá đáng ngạc nhiên là một trong những tổ chức phụ nữ đầu tiên ở Việt Nam lại xuất hiện ở ngay tại trung tâm của truyền thống: kinh đô Huế. Đầu năm 1926, madame Nguyễn Khoa Tùng (thường được biết tới dưới bút danh Đạm Phương) cùng một số phụ nữ ở Huế và các vùng lân cận quanh kinh đô đã tham gia sáng lập “Nữ công học hội” Huế. Đến 28 tháng 6 năm 1926, hội đã tổ chức một buổi lễ ra mắt công khai trọng thể, với sự góp mặt và phát biểu của Phan Bội Châu như một thách thức với chính quyền thuộc địa (khi ấy ông vẫn đang trong diện bị kết án). Phan Bội Châu tán dương việc thành lập Hiệp hội và dẫn lại nhiều tiền đề tương tự ở Nhật Bản, Trung Quốc, Anh Quốc, Hoa Kỳ. Mặc dù ban đầu ông được yêu cầu phát biểu về vấn đề đạo đức, Phan Bội Châu tập trung hơn cả đến sự kết hợp uyển chuyển các giá trị truyền thống và hiện đại, cùng sự tiếp thu có chọn lọc những chuẩn mực hành vi của cả phương Đông lẫn phương Tây. Có thể nói, trong tình thế này, với những đòi hỏi sống còn về sự tồn tại của quốc gia, Việt Nam cũng như phụ nữ Việt không có lựa chọn nào khác ngoài thay đổi. Không chỉ một lần Phan Bội Châu nhấn mạnh rằng việc duy trì một tổ chức như “Nữ công học hội” là điều không mấy dễ dàng và hoàn toàn chưa có bất cứ một tiền lệ nào ở một xã hội như Việt Nam. Cuối cùng, một ẩn dụ dụng công được Phan Bội Châu đưa ra khi ông chỉ vào chiếc bình cắm sen trước mặt và nói rằng, sẽ tốt thôi nếu những bông sen “phương Đông” nhận được chút nào nguồn nước mát lạnh của “phương Tây”. Dù vậy, việc có hay không nguồn nước “phương Tây” không ảnh hưởng gì đến sự sống còn của những bông

hoa ấy; thay vào đó, nếu nhìn rộng ra, sẽ thấy đó không phải là những bông sen tự do hít khí trời mà là những đoá hoa bị cầm tù trong những chiếc bình nhân tạo. Chính hoàn cảnh ấy, chứ không phải là vấn đề nguồn nước nào, mới là nguyên nhân đưa tới nỗi khổ ở nữ giới.

Cùng với sự ra đời “giữa lòng tăm tối” (cách nói hình tượng của David Marr về sự xuất hiện ngay giữa kinh đô - trung tâm truyền thống) của “Nữ công học hội” là sự xuất hiện mỗi lúc một nhiều những tiếng nói công khai của Đạm Phương cùng các hội viên khác trên báo chí thời bấy giờ (*Nữ công thường thức, Phụ nữ gia đình, Giáo dục nhi đồng, Phụ nữ từng san,...*). Những cuộc đi diễn thuyết của Đạm Phương cùng việc khuyến khích sáng tác văn chương đã đưa đến sự hình thành của nhiều nhóm hoạt động văn học nghệ thuật quy mô nhỏ hơn ở khắp Đà Nẵng, Hội An, Sài Gòn, Cần Thơ, Gò Công. Sự xuất hiện của nhóm phụ nữ ở Gò Công, một khu vực nằm sâu trong đồng bằng sông Cửu Long, chính là một chiến lược đáng kể, mở ra khả năng tự do xuất bản những cuốn sách đặc biệt dành riêng cho nữ giới mà các hoạt động nơi kinh thành có thể bị cấm đoán, hạn chế. Cũng tại đây, nhà in Nữ Lưu Thơ Quán được thành lập, và đến năm 1929 đã có sáu đầu sách hoàn thành cùng mười đầu sách chuẩn bị lên khuôn. Các ấn phẩm phổ biến rộng rãi khắp Việt Nam, thậm chí, xuất hiện cả ở hai cửa hàng dành cho sinh viên tại Paris.

Tuy nhiên, đến cuối thập niên 1920 - đầu thập niên 1930, cũng là thời điểm những cuộc phản kháng dân tộc và sự đấu tranh theo tư tưởng cộng sản bùng lên dữ dội, chính quyền thuộc địa kiên quyết không cho phép những đối thoại công khai như thế được quyền tiếp diễn. Không những thế, “Nữ công học hội” bị nghi ngờ là nơi tuyển dụng ngầm cho tổ chức cách mạng. Kéo theo đó là lệnh cấm xuất bản ấn phẩm của Trần Thị Như Mận, và hiệp hội bị buộc ngưng hoạt động tạm thời. Khi được phép hoạt động lại vào cuối năm 1930, Đạm Phương không còn được giữ chức hội trưởng, và tạp chí hội, dù được phép tái xuất bản, đã phải giới thiệu 91 công thức nấu ăn để thế chỗ cho những bài nghị luận chính trị xã hội như trước kia. Không những thế, bài luận duy nhất trên số tạp chí này lại gần như một đơn tố cáo việc nữ giới đua đòi học theo tư tưởng phương Tây khi lên tiếng đòi hỏi quyền tự do bình đẳng. Các nhóm phụ nữ khác mới được thành lập vào cuối thập niên 1920 đến lúc này cũng phải chịu một số phận tương tự. Các ấn phẩm của Gò Công bị cấm lưu hành, và biên tập viên Phan Thị Bạch Vân bị đưa ra tòa, bị buộc tội lợi dụng văn chương và tư tưởng để phá vỡ hòa bình và an ninh khu vực. Bà bị phạt 2.50 francs và tòa soạn bị đóng cửa vĩnh viễn. Các hội phụ nữ ở Đà Nẵng và Hội An cũng bị xóa sổ và chìm vào câm tiếng. Chỉ còn duy nhất *Phụ nữ tân văn* vẫn tiếp tục tồn tại và phát triển mạnh mẽ cho đến vài năm sau nữa. Hiện tượng lạ lùng này cũng được David Marr tập trung xem xét và lí giải.

Được thành lập tại Sài Gòn vào tháng 5 năm 1929 và xuất bản định kì hằng tuần, *Phụ nữ tân văn* báo hiệu một bước tiến mới trong sự thảo luận về các vấn đề xã hội nói chung cũng như về vai trò của người phụ nữ Việt Nam nói riêng. Cuốn hút công chúng ở cả hai giới, *Phụ nữ tân văn* đóng vai trò trên hết như một “bãi thí nghiệm” cho những tư tưởng mới, từ những cuộc thi sắc đẹp cho đến thuyết duy vật biện chứng, từ nghệ thuật đồ họa (thiết kế quảng cáo, phim hoạt hình) đến những phóng sự tức thời về đời sống của nữ công nhân mỏ, phụ nữ làm nông, ăn mày, và gái điếm. Vì đối tượng công chúng không dừng ở

một vài thành phần tinh hoa thiểu số mà là hàng chục ngàn thanh niên thanh nữ biết đọc biết viết, các bài báo trên *Phụ nữ tân văn* thường ngắn gọn, với vốn từ vựng phổ biến, và gửi kèm những thông điệp đơn giản, trực tiếp. Chỉ cần nhìn vào số lượng phát hành đã có thể thấy được tờ tuần báo này có lượng tiêu thụ lớn đến thế nào, với trung bình 8.500 ấn bản/một tuần trong vòng hai năm, và cuộc Đại suy thoái chỉ làm giảm số lượng xuống còn 5.000 bản/tuần, rồi giảm hơn nữa xuống con số 2500 cho tới khi cuối cùng bị đóng cửa theo lệnh của chính phủ vào tháng 12 năm 1934. Tuy nhiên, theo David Marr, chìa khóa làm nên sự thành công cho *Phụ nữ tân văn* là vấn đề thời gian. Bởi cho đến năm 1929, giới trí thức Việt Nam đã bắt đầu ý thức được tầm quan trọng của vấn đề nữ giới.

Tuy nhiên, vì chưa tới thời điểm để có thể đi đến một sự đồng thuận trong quan điểm về vai trò của người phụ nữ Việt Nam ứng với từng bối cảnh xã hội lịch sử nhất định, *Phụ nữ tân văn* chỉ có thể dừng ở việc lựa chọn một tư thế chiết trung, đưa lên mặt báo gần như tất cả các ý kiến, không có độ chọn lọc; và đồng thời, gạt hái được lợi nhuận từ các cuộc tranh luận khi những tư tưởng trái chiều ấy va chạm nhau. Trong khoảng 1929-1934, một giai đoạn diễn ra nhiều cuộc đàn áp thuộc địa có hệ thống, gần như điều khiển *Phụ nữ tân văn* né tránh được mọi nguy cơ kiểm duyệt từ phía chính quyền là ở chủ trương “bất bạo động”, chú trọng cải cách văn hóa thay vì dự phần vào những hành động và tranh luận chính trị của chủ bút khi đó là madame Nguyễn Đức Nhuận (nhũ danh Cao Thị Khanh). Vậy vấn đề phụ nữ được đề cập và giải quyết trong *Phụ nữ tân văn* như thế nào? Lựa chọn một chủ trương ôn hòa về chính trị, một trong những nội dung chính của tờ tuần báo là cung cấp rất nhiều thông tin mới mẻ về và cho nữ giới, từ những vấn đề sát sườn và nghiêm trọng (như cách bảo vệ thai nhi, cách điều trị bệnh ở trẻ sơ sinh) đến kiến thức lịch sử và giải trí (đưa tin về một phụ nữ diễn xiếc có râu, hay sự suy đồi của phụ nữ hoàng tộc trong lịch sử). Dù vậy, chủ đề nổi bật nhất của *Phụ nữ tân văn* là việc cải cách giáo dục cùng những cơ hội học vấn mới cho nữ giới, cả chính thống và không chính thống. Tuy nhiên, về mặt tư tưởng, *Phụ nữ tân văn* vẫn khẳng định nghĩa vụ chính với mỗi người phụ nữ Việt là trách nhiệm với gia đình. Công việc nội trợ vẫn là chủ đạo, và những công việc văn hóa xã hội bên ngoài chỉ được công nhận sau khi đã hoàn thành nhiệm vụ của người làm vợ, làm mẹ. Không những thế, *Phụ nữ tân văn* vẫn giữ quan điểm phản đối tự do hôn nhân. Bởi thế, đúng như David Marr nhận ra, cho đến những số báo cuối cùng được xuất bản, dù đã mở rộng đối tượng độc giả xuống tầng lớp bình dân, *Phụ nữ tân văn* gần như chưa thể được coi là một cơ quan ngôn luận của và dành cho mọi người phụ nữ, mà chủ yếu vẫn là một tờ báo phục vụ đấu tranh xã hội nói chung. Dù vậy, thay vì những bài luận thuyết khô khan về giải phóng phụ nữ thông qua giáo dục, việc làm hay chuyển đổi cơ cấu kinh tế... điểm thành công của *Phụ nữ tân văn* có lẽ là đã đưa lên mặt báo những câu chuyện và luận bàn lên án trực diện sự phân biệt giới tính, chế độ đa thê, thói đánh vợ, mê tín dị đoan; hay những tin tức đáng quan tâm về hạn chế sinh sản, chứng rối loạn tâm thần ở nữ giới, và hiện tượng tự sát trong một bộ phận thanh nữ Việt. Gần như chưa bao giờ yếu tố phương Tây được quảng bá dày đặc như thế trên mặt báo: lối sống tiêu dùng mang phong cách váy áo Paris, kem bôi mặt hiệu Radium, hình ảnh gây mê mẩn của những nữ phi công Mỹ, kể cả lời kêu gọi khuyến khích phụ nữ Việt học chơi quần vợt. Nói như Shawn McHale, trong giai đoạn này,

“sự hưng khởi của văn hóa in ấn”, “một bầu khí quyền công cộng” được hình thành đã tạo điều kiện cho một không gian phát ngôn mở cho chủ thể nữ, cũng như cho những vấn đề vốn quá thường xuyên bị gạt ra bên lề (Shawn McHale, 2013). Tuy nhiên, theo phản biện của David Marr, chính lúc này, giới hạn cũng được đặt ra: Những truyền thống phương Tây được tuyên bố không phù hợp với Việt Nam là khiêu vũ, sơn móng tay, và các cuộc thi sắc đẹp. Bằng việc quảng cáo thường kì, *Phụ nữ tân văn* góp phần phổ biến “áo dài”, một sản phẩm thời trang sửa đổi phong cách từ trang phục truyền thống dành cho phụ nữ giai cấp thượng lưu trong xã hội cũ. Dù bị đóng cửa, với đối tượng độc giả đông đảo (vượt ra ngoài phạm vi tầng lớp trung-thượng lưu) cùng cách đặt vấn đề trực diện và đa dạng, tờ báo đã tạo cảm hứng cho những lên tiếng về quyền phụ nữ trong phong trào Mặt trận bình dân sau này (David Marr, 1984, tr.235-248).

Không phải ngẫu nhiên David Marr từ chối việc lựa chọn thuật ngữ “nữ quyền” để nói về những biến chuyển trong ý thức về vai trò và quyền phụ nữ trong xã hội Việt Nam những năm đầu thế kỉ XX. Thay vào đó, ông dùng cách diễn đạt “vấn đề phụ nữ” (the question of women) để đi vào khảo sát một dòng hướng nhìn lại (hay ý thức lại) các vấn đề về nữ giới trong những năm đầu thế kỉ, như một nỗ lực phản biện nhưng cũng chưa hoàn toàn thoát ra khỏi sức trói néo của truyền thống. Đó là một hiện thực tất yếu mà một xã hội đã sống quá lâu trong truyền thống như Việt Nam phải đối mặt, nhưng cũng là một thách thức đáng kể để mọi giá trị cổ hữu có cơ hội được đưa ra xét lại. Thái độ nước đôi với truyền thống (dù là ở chủ thể nam giới hay nữ giới) trong giai đoạn này, mà ở đây cụ thể là truyền thống quan niệm về phụ nữ, không gì khác, chính là biểu đạt rõ nét nhất cho tâm thế phương Đông trước những thách thức và đòi hỏi tất yếu phải thay đổi trong những va chạm đầu tiên với phương Tây.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. David G. Marr (1971). *Vietnamese Anticolonialism.1885-1925*. Berkeley & Los Angeles, Univ. of Calif. Press.
2. David G. Marr (1984). *Vietnamese Tradition on Trial: 1920-1945*. University of California Press.
3. Đặng Văn Bảy (2014). *Nam nữ bình quyền*. ĐH Hoa Sen & NXB Hồng Đức.
4. Lý Tế Xuyên (1960). *Việt điện u linh*. NXB Văn hóa. Dẫn theo *Vietnamese Tradition on Trial* (David Marr).
5. Nguyễn Duy Oanh (1974). *Chân dung Phan Thanh Giản*. Bộ Giáo dục, Saigon. Dẫn theo *Vietnamese Tradition on Trial*.
6. Phạm Quỳnh (1943). *Thượng chi văn tập*. Tập 1. Éditions Alexandre de Rhodes Hanoi. Dẫn theo *Vietnamese Tradition on Trial*.
7. Shawn McHale (2013). *In ấn và quyền lực: Những tranh luận Việt Nam về địa vị của đàn bà trong xã hội, 1918 - 1934*, (Hồ Liễu dịch). phebinhvanhoc.com.vn.
8. Trần Huy Liệu (1927). *Một bầu tâm sự*. Saigon. Dẫn theo *Vietnamese Tradition on Trial*.