

**DIỄN NGÔN, CHÍNH SÁCH
VÀ SỰ BIẾN ĐỔI
VĂN HÓA - SINH KẾ TỘC NGƯỜI**



Hoàng Cẩm - Phạm Quỳnh Phương

**DIỄN NGÔN, CHÍNH SÁCH
VÀ SỰ BIẾN ĐỔI
VĂN HÓA - SINH KẾ TỘC NGƯỜI**
(Tài liệu tham khảo)

Hà Nội, 2012

LỜI CẢM ƠN

Nghiên cứu này do Viện Nghiên cứu Xã hội, Kinh tế và Môi trường (iSEE) tổ chức thực hiện với sự tài trợ của Oxfam và tổ chức CARE quốc tế tại Việt Nam. Chúng tôi xin cảm ơn ông Lê Quang Bình đã có nhiều góp ý xác đáng cho nghiên cứu này. Những thiếu sót của báo cáo thuộc về trách nhiệm của các tác giả bài viết.



THUẬT NGỮ VÀ TỪ VIẾT TẮT

DTTS	Dân tộc thiểu số
KHXH	Khoa học xã hội
BCHTW	Ban chấp hành trung ương
UBDT	Ủy Ban dân tộc
CT135-III	Chương trình 135-III
CT135-II	Chương trình 135-II
ĐCSVN	Đảng cộng sản Việt Nam
LHQ	Liên hợp quốc
Nxb	Nhà xuất bản

MỤC LỤC

I. ĐA DẠNG VĂN HÓA VÀ TỘC NGƯỜI-TỪ GÓC NHÌN LÝ THUYẾT	11
1.1. Đa dạng văn hóa – điều kiện sinh tồn của con người	11
1.1.1. Tầm quan trọng của Văn hóa và biểu đạt văn hóa đối với tộc người	11
1.1.2. Tri thức địa phương – nguồn nuôi dưỡng đa dạng văn hóa	14
1.2 Các khuynh hướng tiếp cận nhân học đối với văn hóa tộc người	16
1.2.1. Tính tộc người	16
1.2.2. Các góc tiếp cận nhân học đối với văn hóa tộc người	17
1.2.2.1 Chủ nghĩa vị chủng và thuyết Tiến hóa văn hóa	19
1.2.2.2 Khuyếch tán văn hóa	22
1.2.2.3 Sinh thái văn hóa	23
1.2.2.4 Sinh thái chính trị, xung đột tài nguyên và suy thoái môi trường	24
1.2.2.5 “Phát triển bền vững” từ góc nhìn nhân học	29
II. KHÁI QUÁT VỀ ĐỜI SỐNG KINH TẾ-XÃ HỘI CÁC DTTS	35
2.1. Đặc điểm cư trú và dân số	35
2.2. Tổ chức chính trị-xã hội truyền thống	36
2.3. Thực hành tín ngưỡng, tôn giáo	37
2.4. Hoạt động kinh tế truyền thống	38
2.5. “Ba điểm tựa và nhiều chiều tác động”	40
III. CHÍNH SÁCH ĐỐI VỚI CÁC DTTS Ở VIỆT NAM	41
3.1 Quan điểm của Chính phủ Việt Nam về văn hóa DTTS	41
3.2 Các chính sách đối với DTTS	42
3.3 Thực trạng và những thách thức	46

IV. DIỄN NGÔN VỀ DTTS -TIẾN HÓA LUẬN VÀ ĐỊNH KIẾN	50
V. TÁC ĐỘNG CỦA CHÍNH SÁCH ĐỐI VỚI VĂN HÓA VÀ SINH KẾ DTTS	63
5.1 Biến đổi cơ cấu dân cư và không gian sinh tồn	64
5.2 ‘Cách mạng xanh’ và biến đổi phương thức sinh kế	67
5.3 Thay đổi bản sắc và thực hành văn hóa	72
5.4. Tự định kiến, tiếng nói và sự tham gia	76
VI. THAY LỜI KẾT	82
TÀI LIỆU THAM KHẢO	85

Văn hóa và đa dạng văn hóa đóng vai trò gì đối với sự tồn tại và phát triển bền vững của các cộng đồng tộc người? Sự biến đổi văn hóa rất lớn ở vùng miền núi trong vài thập kỷ qua đã và đang diễn ra là do đâu? Những định kiến về dân tộc thiểu số đã có tác động ra sao đối với đời sống kinh tế xã hội và văn hóa của họ? Thông qua phân tích các góc tiếp cận văn hóa tộc người cũng như diễn ngôn và chính sách đối với dân tộc thiểu số ở Việt Nam, nghiên cứu chỉ ra rằng những quan niệm nhận thức luận và ngôn thuyết chịu ảnh hưởng của thuyết tiến hóa đơn tuyến và triết lý phát triển kinh tế xã hội theo mô hình phương Tây, là một trong những lý do dẫn đến những thực hành chưa thể hiện quan điểm tôn trọng sự đa dạng văn hóa đã được đề ra trong Hiến pháp Việt Nam. Đồng thời, nó cũng dẫn đến nhiều chính sách chưa hiệu quả đối với dân tộc thiểu số, và gây nên những tác động không mong đợi cho các cộng đồng ít người trong quá trình phát triển và duy trì bản sắc của họ.

What are the roles that culture and cultural diversity plays in the sustainable development of ethnic groups? What are the main causes of enormous cultural changes of upland minorities? What are the effects of social stigma on their economic, social and cultural life? Through cultural, discourse and policy analysis, the report points out that cognitive perspectives and discourses on ethnic minorities in Vietnam mainly are derived from the uni-linear evolutionary thinking and Western socio-economic development models. These discourses and development thinking have resulted in many upland development programs that, in practice, do not fully respect cultural diversity as stated in Vietnam Constitution. They also lead to inefficient policies and cause un-expected impacts to the cultural maintenance and development of the ethnic minorities.

I. ĐA DẠNG VĂN HÓA VÀ TỘC NGƯỜI TỪ GÓC NHÌN LÝ THUYẾT

1.1 Đa dạng văn hóa – điều kiện sinh tồn của con người

1.1.1 Tầm quan trọng của văn hóa và biểu đạt văn hóa đối với tộc người

Có con người là có văn hóa. Thế nhưng thuật ngữ “Văn hóa” vẫn tiếp tục gây tranh cãi bởi nội hàm trừu tượng và đa nghĩa của nó. Alfred Kroeber và Clyde Kluckhohn (1952) đã từng thống kê 164 định nghĩa khác nhau về văn hóa trong các công trình nổi tiếng thế giới. E.B Tylor (1871), người tiên phong trong việc nỗ lực đưa ra định nghĩa văn hóa một cách hoàn chỉnh, cho rằng văn hóa “là một tổng thể phức hợp bao gồm tri thức, tín ngưỡng, nghệ thuật, đạo đức, luật pháp, phong tục và những năng lực hay tập quán khác do con người có được với tư cách thành viên của xã hội”. Với tư cách là một tổ chức Liên hiệp quốc về Văn hóa, Unesco đã đưa ra định nghĩa chính thức về văn hóa trong các công ước quốc tế, với nỗ lực phổ quát hóa cách hiểu về văn hóa một cách chung nhất trên toàn cầu. Trong Tuyên bố Toàn cầu về Đa dạng văn hóa của Unesco năm 2001, văn hóa được định nghĩa là “tập hợp những đặc trưng về tinh thần, vật chất, trí tuệ và xúc cảm của một xã hội hay của một nhóm người trong xã hội. Văn hóa chứa đựng, bên cạnh nghệ thuật và văn chương, cả cách sống, phương thức chung sống, các hệ thống giá trị, các tập tục và tín ngưỡng”.¹

Như vậy, theo nghĩa rộng, văn hóa *bao gồm tất cả những yếu tố cấu thành nên đời sống con người*. Văn hóa không chỉ hàm ý ám

1. Các quan điểm và nguyên tắc về Văn hóa của UNESCO được thể hiện trong Unesco Mandate, trong các công ước văn hóa cũng như các tài liệu, sách hướng dẫn. Từ những năm 50 trở lại đây, nội hàm khái niệm “văn hóa” của UNESCO đã có sự thay đổi, từ chỗ nhấn mạnh đến *bản sắc văn hóa*, đến chỗ nhấn mạnh mối dây liên hệ chặt chẽ giữa *văn hóa và phát triển*, nhận thức vai trò của văn hóa trong *xây dựng nền tảng dân chủ, chống lại các dạng thức kỳ thị và phân biệt đối xử* và ngoại biên hóa đối với các nhóm dễ bị tổn thương, đến thúc đẩy *đối thoại giữa các nền văn hóa* và văn minh dựa trên sự thừa nhận *đa dạng văn hóa* là di sản chung của nhân loại. (Culture: Creator of Employment and Income, Draft Handbook, UNESCO, January 2009).

chỉ đòi sống tinh thần, văn hóa nghệ thuật, sinh hoạt tâm linh, tôn giáo. Văn hóa còn chính là sự ứng xử của con người với thiên nhiên, con người với con người và với cộng đồng rộng lớn. Văn hóa là phương thức con người thể hiện những tri thức bản địa đã được đúc kết qua nhiều thế hệ, và những phương thức sinh kế để con người tồn tại và phát triển. Là sản phẩm do con người tạo ra, được hình thành và nuôi dưỡng cùng với quá trình sống của loài người, và đến lượt nó, văn hóa lại chi phối, quyết định sự tồn tại, bản sắc và sự phát triển bền vững của một cộng đồng người.

Đa dạng văn hóa được coi là “đặc trưng của xã hội loài người”. Tuyên ngôn Toàn cầu về Đa dạng văn hóa (2001) khẳng định: “là khởi nguồn cho mọi giao lưu, đổi mới và sáng tạo, đa dạng văn hóa cũng cần cho nhân loại như đa dạng sinh học cho thiên nhiên. Vì thế đa dạng văn hóa chính là di sản chung của nhân loại và cần được công nhận và khẳng định vì lợi ích của các thế hệ hôm nay và mai sau”. Công ước 2005 cũng nhấn mạnh: “đa dạng văn hóa tạo nên một thế giới giàu có và đa dạng, một thế giới làm tăng sự lựa chọn và nuôi dưỡng khả năng và giá trị của con người, và do đó là nguồn suối của sự phát triển bền vững cho các cộng đồng, con người và dân tộc.”¹

Đa dạng văn hóa, do đó, là điều kiện cần thiết cho phát triển. Mỗi tộc người và cộng đồng có cách hiểu riêng về văn hóa, phụ thuộc vào những nhận thức về môi trường sống và thực hành hàng ngày của họ, và do đó mỗi nền văn hóa luôn chứa đựng trong nó sự đa dạng. Đối với các nước thế giới thứ 3, các nước đang phát triển, đa dạng văn hóa còn đóng vai trò quan trọng hơn nữa, bởi nó không chỉ biểu hiện tính phong phú trong thực hành văn hóa, mà còn bảo đảm cho sự sinh tồn của họ. Theo Yos (2008:35-36), “đối với nhiều cộng đồng nông dân ở Đông Nam Á, sự đa dạng, dù là ở khía cạnh văn hóa, kinh tế hay gen, đi đôi với sự an ninh và an toàn”. Nghiên cứu của ông ở các vùng núi phía bắc Thái Lan chỉ ra rằng “sự đa dạng về gen đảm bảo cho an ninh lương thực cho người nông dân vì đa dạng về gen sẽ giúp

1. Công ước Unesco về Bảo vệ và Phát huy sự đa dạng của các Biểu đạt văn hóa, 2005. Lăng kính đa dạng văn hóa của Unesco: Hướng tiếp cận nhạy cảm văn hóa thừa nhận mỗi văn hóa có những giá trị và chuẩn mực khác nhau và cần được tôn trọng; nhưng đồng thời cũng cần nhìn nhận rằng còn có những tập quán văn hóa vi phạm quyền con người và cản trở sự phát triển của cộng đồng.

chống sâu bệnh và các điều kiện thời tiết không mong muốn. Nó cũng giúp người nông dân tối đa hóa sản lượng cây trồng trong môi trường phức tạp và đa dạng nơi họ canh tác. Người nông dân thu được các mùa vụ cao bằng việc trồng xen canh nhiều loại cây trồng và nhiều loại giống, mỗi loại giống và các loại cây trồng thích ứng với một tiểu môi trường cụ thể, chứ không phải sử dụng một hoặc chỉ một số 'giống hiện đại'. Sự đồng dạng về giống chỉ cho thu hoạch cao trong một môi trường đồng dạng, với chất lượng đất tốt và có sẵn nguồn nước, điều kiện không phổ biến ở miền núi Thái Lan" (Yos 2008: 35-36).

Đa dạng văn hóa thể hiện qua sự đa dạng của các biểu đạt văn hóa (cultural expressions). Biểu đạt văn hóa tạo nên bản sắc riêng và sức sống của một cộng đồng; nó tạo nên bối cảnh cho sự hợp tác để suy nghĩ và hành động; biểu đạt văn hóa có tính giáo dục, kích thích niềm say mê và sáng tạo, chữa lành những nỗi đau và vết thương của con người; tạo nên sự đoàn kết cộng đồng, tăng khả năng lưu giữ và tái hiện lịch sử của họ, đồng thời còn tạo ra thu nhập nuôi sống con người.

Đa dạng văn hóa gắn với những nội hàm cơ bản của quyền con người. Công ước Unesco về Đa dạng Văn hóa 2005 khẳng định: "sự đa dạng văn hóa chỉ có thể được bảo vệ và thúc đẩy nếu quyền con người và những sự tự do cơ bản được đảm bảo, ví dụ tự do biểu đạt, tự do thông tin và giao tiếp, cũng như khả năng của các cá nhân tự chọn những biểu đạt văn hóa cho mình" (Điều 2).

Bên cạnh các khía cạnh nhân quyền khác, Quyền Văn hóa được xem là một quyền cơ bản, có ý nghĩa đối với cá nhân và cộng đồng. Tuyên bố Fribough về Quyền Văn hóa với 12 điều khoản đã xác định quyền của các cộng đồng văn hóa – "một nhóm người cùng chia sẻ những dấu hiệu tạo nên một bản sắc chung mà họ có ý định gìn giữ và phát triển". Trong Quyền Văn hóa, thuật ngữ "văn hóa" cũng được hiểu "bao gồm các giá trị, tín ngưỡng, quan điểm, ngôn ngữ, kiến thức và nghệ thuật, truyền thống, thể chế và cách sống mà qua đó một cá nhân hoặc một nhóm người thể hiện tính nhân văn và ý nghĩa của cuộc sống và sự phát triển của họ". Cách tiếp cận về quyền đối với văn hóa thể hiện ở một số điểm chính: Thừa nhận tầm quan trọng của sức sống (*vitality*) của những nền văn hóa;

Thúc đẩy tính độc đáo và sự đa dạng của những bản sắc; *Kết hợp* văn hóa như là yếu tố chiến lược trong các chính sách phát triển quốc gia và quốc tế; *Cung cấp* một môi trường tôn trọng và khuyến khích tự do biểu đạt; *Cho phép* sự tương tác và tính sáng tạo, nuôi dưỡng và làm mới các biểu đạt văn hóa.¹

Từ khía cạnh văn hóa tộc người, thừa nhận sự đa dạng văn hóa cũng có nghĩa là thừa nhận sự khác biệt về văn hóa của các tộc người, cả người đa số và người thiểu số. Hệ thống văn hóa xã hội của mỗi tộc người được hình thành và phát triển một cách thích ứng trong bối cảnh lịch sử xã hội, kinh tế, chính trị và điều kiện tự nhiên đặc thù của họ. Bởi thế, tính đặc trưng riêng biệt của nền văn hóa mỗi tộc người, cũng như một thế giới đa sắc màu văn hóa chính là điều tuyệt vời nhất của nhân loại, bởi nó tạo nên cơ chế thích ứng cho sự sinh tồn của con người. Ở Việt Nam, sự đa dạng văn hóa tộc người là một nét đặc trưng nổi bật, thể hiện không chỉ ở mức độ nhóm tộc người mà còn cả ở mức độ nhóm địa phương của tộc người.

1.1.2 Tri thức địa phương – nguồn nuôi dưỡng đa dạng văn hóa

Sự đa dạng về văn hóa tộc người thể hiện ở sự đa dạng về ngôn ngữ, niềm tin, tri thức địa phương, về giá trị, đạo đức, nghệ thuật, phong tục, truyền thống, phương thức làm ăn, sinh kế, vv. Trong tất cả các khía cạnh đa dạng đó của văn hóa, có thể nói tri thức địa phương là nền tảng cơ bản – nguồn nuôi dưỡng cho sự phong phú và sức sống của một nền văn hóa. Bản thân tri thức địa phương đã bao hàm trong đó cả niềm tin, nhận thức của con người về xã hội, chứa đựng những giá trị truyền thống, v.v..

Tri thức bản địa, tri thức địa phương, hay tri thức truyền thống theo định nghĩa của Ủy ban quốc tế của các Hiệp hội Khoa học là:

“Một khối tích lũy các kiến thức, hiểu biết, các tập quán và các cách diễn đạt được duy trì và phát triển bởi những con người có lịch sử lâu dài trong tương tác với môi trường tự nhiên. Những cách hiểu, lý giải và các ý nghĩa tinh tế này là một phần của một phức hệ văn hóa bao gồm ngôn ngữ, tên gọi và các hệ thống phân loại, các thói quen sử dụng tài nguyên, lễ nghi, tín ngưỡng và thế giới quan, v.v.. Tri thức truyền thống tạo cơ sở cho việc ra quyết định của

1. Nguồn: Tài liệu lưu hành của Unesco.

người địa phương về nhiều khía cạnh cơ bản của cuộc sống hàng ngày: săn bắn, đánh cá, hái lượm, nông nghiệp và chăn nuôi, chuẩn bị thức ăn, bảo tồn và phân phối thức ăn, xác định vị trí, lấy nước và dự trữ nước, đấu tranh chống lại bệnh tật và thương vong, giải quyết các hiện tượng thời tiết và khí tượng, sản xuất các nông cụ và quần áo, xây dựng và bảo dưỡng nhà ở, định hướng và đi lại trên đất liền và biển, quản lý các mối quan hệ sinh thái của xã hội và tự nhiên, thích nghi với các môi trường và xã hội, v.v.. (trích lại từ McElwee 2010:2)¹.

Như vậy, theo định nghĩa này, những tri thức địa phương trên thực tế đã bao hàm tất cả những khía cạnh khác nhau trong đời sống con người, kể cả đời sống tâm linh, không gian văn hóa và

1. Trong một công trình nghiên cứu tổng hợp về tri thức bản địa, hai nhà nhân học Roy Ellen và Holly Harris (2000: 4-5) đã liệt kê các đặc tính quan trọng và phổ biến nhất của tri thức địa phương như sau:

“1) Tri thức địa phương mang tính địa phương: loại tri thức này có cội rễ từ một địa điểm và một hệ các trải nghiệm cụ thể, và nó được tích lũy bởi những con người sinh sống tại địa điểm đó. Kết quả tất yếu của đặc tính này là nếu chuyển loại tri thức này sang địa điểm khác thì nguy cơ rui ro cao vì nó sẽ làm mất cội rễ của loại tri thức này.

2) Tri thức địa phương được lưu truyền bằng miệng hay truyền lại thông qua sự bắt chước và thể hiện. Vì vậy, việc ghi chép lại tri thức này sẽ làm mất một số thuộc tính quan trọng của nó. Ghi chép lại cũng sẽ làm mất đi cội rễ của nó.

3) Tri thức địa phương là kết quả của sự gắn kết thực tế trong cuộc sống hàng ngày và được củng cố thường xuyên bởi các thực nghiệm mang tính kinh nghiệm, “thứ và sai” và cần trọng. Kinh nghiệm này là sản phẩm của sự tính toán khôn ngoan của nhiều hệ cộng lại và vì sự thất bại sẽ mang lại hậu quả ngay tức thì cho cuộc sống của người thực hành nên sự thành công thường là một sự đo lường cho quy luật đào thải của Darwin.

4) Tri thức địa phương là loại tri thức thực nghiệm hơn là tri thức lý thuyết.

5) Sự lặp lại là một trong những đặc tính của truyền thống, ngay cả khi tri thức mới được thêm vào. Sự lặp lại sẽ giúp cho việc duy trì và củng cố ý tưởng.

6) Truyền thống là một khái niệm mềm và chuyển đổi mà không có điểm kết thúc, và thương thảo là một khái niệm trung tâm. Vì vậy, tri thức địa phương luôn thay đổi, được sản sinh và tái sản sinh, được phát hiện và bị mất đi, mặc dù loại tri thức này thường được cho là tĩnh.

7) Tri thức địa phương được chia sẻ rộng hơn các loại tri thức khác. Vì thế nó còn được gọi là ‘khoa học cộng đồng’. Tuy nhiên, sự phân bố vẫn còn mang tính bộ phận, tức là có sự khác biệt về mặt xã hội. Nó được phân bố trong một cộng đồng theo giới, lứa tuổi một cách không hệ thống và được lưu giữ thông qua hồi ức của các cá nhân khác nhau.

8) Mặc dù tri thức địa phương được tập trung vào các cá nhân cụ thể và có thể có được một mức độ gắn kết trong nghi lễ hay cấu trúc biểu tượng khác, song sự phân bố của nó luôn không hệ thống; nó không tồn tại một cách hoàn chỉnh ở một nơi và ở một cá nhân nhất định nào. Thực tế, nó không xuất phát từ một cá nhân nào mà từ các thực hành và tương tác trong đó con người tham gia.

9) Tri thức bản địa mang tính tổng thể, là bộ phận không tách rời của các truyền thống văn hóa rộng lớn hơn. Vì vậy, tách rời phần kỹ thuật ra khỏi phần phi kỹ thuật, phần duy lý ra khỏi phần phi lý sẽ là một vấn đề lớn”.

thực hành văn hóa. Bảo tồn tri thức địa phương chính là bảo tồn những điều kiện và cơ sở cho sự tồn tại một cách bền vững của tộc người. Agrawal (1995) đã chỉ ra rằng tri thức bản địa không chỉ đơn giản là ngôn ngữ và cách biểu đạt, mà còn là điều kiện vật chất để con người có thể duy trì sự sống.

Trong một vài năm trở lại đây, vấn đề tri thức địa phương và việc áp dụng loại tri thức này vào trong các công tác bảo tồn tài nguyên và phát triển, đặc biệt là ở người dân tộc thiểu số, đã được nhiều nhà nghiên cứu quan tâm, tìm hiểu và được nhiều cơ quan thử nghiệm. Tuy nhiên, theo Pamela (2010:18), các nhà nghiên cứu Việt Nam thường chỉ quan tâm đến “việc phân loại hoặc liệt kê danh mục và những phương pháp này không nhận ra được sự đa dạng và tính tổng thể của tri thức địa phương”.

1.2 Các khuynh hướng tiếp cận nhân học đối với văn hóa tộc người

1.2.1 Tính tộc người (*ethnicity*)

Nhóm tộc người (*ethnic group*), nhóm dân tộc thiểu số (*ethnic minority group*), tính tộc người (*ethnicity*)... là những thuật ngữ thường xuất hiện khi đề cập đến văn hóa tộc người. Theo Keyes (1976, 1997), tính tộc người là thuật ngữ ban đầu được dùng để chỉ các nhóm người được cho là thuộc về một xã hội và chia sẻ cùng một nền văn hóa và một ngôn ngữ. Mô hình “đơn vị chứa văn hóa” [*culture bearing unit*] gợi ý rằng cấu trúc xã hội, thực hành phong tục và đặc biệt là ngôn ngữ mà một nhóm người chia sẻ không thay đổi theo thời gian và được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác.

Vào đầu những năm 1930, các nhà nhân học bắt đầu thách thức quan điểm cho nhóm tộc người là một thực thể đóng kín. Sự thách thức mô hình lý thuyết này bắt đầu từ một cuốn sách của Leach (1954) có nhan đề *Hệ thống chính trị ở vùng cao Miến Điện*. Sau khi tiến hành điền dã một thời gian dài ở vùng này, Leach phát hiện ra rằng tộc người được gọi dưới cái tên Kachin không phải là một nhóm tộc người đơn nhất, chia sẻ một nền văn hóa chung, nói cùng một thứ ngôn ngữ và thực hành một cấu trúc xã hội ổn định. Kachin, theo ông, trong thực tế bao gồm nhiều nhóm tộc

người khác nhau, nói 5 loại ngôn ngữ (Lisu, Nung, Maru, Atsi và Jinhpaw). Thêm vào đó, các nhóm người này cũng sở hữu một cấu trúc xã hội năng động “một mặt, dao động từ loại hình *gumlaosang gumsa* và ngược lại, và mặt khác là loại hình ‘chuyên quyền’ của người Shan” (tr.9). Ông kết luận rằng, quan điểm cho các cộng đồng, ngôn ngữ và cấu trúc xã hội của họ như là những thực thể đóng kín là “hoàn toàn không phù hợp”.

Sau tác phẩm của Leach và khởi đầu từ quan điểm lý thuyết của Max Weber, hàng loạt các nhà nhân học (ví dụ như Keyes 1976, Moeman 1965), đã phát triển một khung khái niệm mới về tính tộc người và nhóm tộc người, dựa chủ yếu vào ý tưởng của sự chia sẻ về một nguồn gốc chung. Tuy nhiên, khác với lập luận của các nhà nghiên cứu sinh vật xã hội học (*sociobiologist*), tính “có sẵn” (*given-ness*) của sự chia sẻ nguồn gốc, theo Keyes (1997), “là một sản phẩm của loại hình riêng của thực hành văn hóa” chứ không phải được quyết định bởi các yếu tố mang tính sinh học. Trong số các cơ chế tạo ra “tính có sẵn” về sự chia sẻ nguồn gốc chung của một nhóm người cụ thể, ngoài “uy quyền truyền thống” (*traditional authority*) được biểu đạt thông qua văn hóa, cách tiếp cận này nhấn mạnh đến vai trò quan trọng của các nhà nước hiện đại và hệ tư tưởng chủ nghĩa quốc gia trong việc tạo ra ‘phả hệ’ của cảm giác chia sẻ chung (*genealogy of sense of belonging*).

Cách tiếp cận này không được sử dụng ở Việt Nam. Như sẽ trình bày kỹ ở mục 4, do ảnh hưởng cách tiếp cận của các nhà khoa học xã hội Xô Viết, các nhà dân tộc học Việt Nam phân loại các nhóm tộc người dựa vào ba tiêu chí: ngôn ngữ, ý thức tự giác tộc người và các thực hành văn hoá. Cách tiếp cận này đã bỏ qua sự đa dạng của các phân nhóm địa phương và vì vậy để lại nhiều hệ quả không mong đợi cho các chương trình phát triển kinh tế-xã hội vùng các tộc người thiểu số.

1.2.2 Các góc tiếp cận nhân học đối với văn hóa tộc người

Đã có nhiều cách tiếp cận khác nhau đối với văn hóa tộc người, trong đó *nhân học văn hóa* là một phương pháp tiếp cận giúp thấu hiểu một cách tổng thể và sâu sắc nhất. Là một bộ môn khoa học mang tính liên ngành, nhân học nghiên cứu về bản chất con người và xã hội con người một cách tổng thể. Nó kết hợp kết quả

của các ngành khoa học xã hội cũng nghiên cứu về con người (xã hội học, ngôn ngữ học, chính trị học, kinh tế học, nghệ thuật, sử học, văn học), bổ sung vào những dữ liệu thu thập của nghiên cứu thực địa để phân tích, khám phá sự tương tác của các yếu tố xem chúng tạo dựng nên đời sống của con người ra sao. Bởi thế, văn hóa là một khái niệm trung tâm trong nhân học, bởi văn hóa giúp giải thích tại sao con người như chúng ta thấy và tại sao họ lại làm điều họ đang làm.

Tuy nhiên, những nghiên cứu nhân học ở các xã hội, các nền văn hóa và các nhóm tộc người khác nhau cho thấy xã hội không phải là một khối đồng nhất, bất biến, đơn chiều, mà là một tổng thể đa dạng, chứa đựng nhiều yếu tố, luôn vận động, thay đổi, nhiều yếu tố thống nhất nhưng cũng nhiều mâu thuẫn và xung đột. Văn hóa cũng vậy, không tĩnh tại, luôn biến đổi, đa dạng và chứa đựng nhiều mâu thuẫn. Theo lý thuyết nhân học diễn giải của Clifford Geertz, văn hóa bao hàm không chỉ những hành vi, thực hành, mà còn cả những ý tưởng/tư tưởng được chia sẻ giữa các thành viên trong cộng đồng, và chính những ý tưởng này sẽ khơi gợi, kích thích các thực hành. Điều quan trọng là, các hành vi, ý tưởng và biểu đạt văn hóa của các cộng đồng người được diễn giải thế nào và theo quan điểm của ai. Điều này đặc biệt có ý nghĩa đối với những nhà nhân học, những người thông qua các phương pháp quan sát tham gia (*participant observation*) muốn “viết văn hóa” (*writing culture*) về một cộng đồng bằng cách lý giải của người trong cuộc và hệ giá trị của bản thân cộng đồng văn hóa đó (Clifford và Marcus 1986).

Các lý thuyết nghiên cứu về biến đổi văn hóa trong nhân học được phát triển tương đối sớm và đã chứng kiến những sự biến đổi lớn trong lịch sử của ngành. Từ quan điểm *Tiến hóa luận* (*evolutionism*) phát triển ở thế kỷ 18-19 và vẫn tiếp tục còn có ảnh hưởng khá sâu rộng ngày nay, đến quan điểm *Tương đối văn hóa* (*cultural relativism*) hình thành và được phổ biến từ đầu thế kỷ 20, ngành nhân học đã trải nghiệm nhiều cách tiếp cận văn hóa tộc người. Dù nhìn dưới góc tiến hóa luận hay tương đối văn hóa, nhân học cũng tiếp cận tộc người như một hệ thống cấu trúc tổng thể gồm nhiều thành tố, và những thành tố này luôn chi phối và tác động lẫn nhau. Mỗi sự thay đổi của các yếu tố môi trường, tự

nhiên và xã hội, cũng như mỗi sự can thiệp của chính sách đều có tác động tới các thành tố đó và văn hóa tộc người một cách tổng thể. Với quan điểm *tuong đối văn hóa* như một quan điểm nền tảng của nhân học hiện đại, các nền văn hóa được xem xét theo chiều ngang, bình đẳng, nhấn mạnh giá trị của sự đa dạng, độc đáo của mỗi nền văn hóa, không có sự phân biệt cao thấp, và không lấy châu Âu làm chuẩn mực của sự “tiến bộ” và phát triển như cách nhìn tiến hóa luận.

Tuy nhiên, ở phần này của chuyên luận, chúng tôi sẽ chỉ đề cập đến một số hướng tiếp cận có ảnh hưởng lớn đến nghiên cứu về văn hóa tộc người ở các truyền thống nhân học Âu – Mỹ, bởi chúng có những ảnh hưởng đối với cách tiếp cận tộc người ở nước ta, hoặc chúng là những khung lý thuyết giúp chúng ta tìm hiểu những bối cảnh chính sách đối với dân tộc thiểu số ở Việt Nam.

1.2.2.1 Chủ nghĩa vị chủng và thuyết Tiến hóa văn hóa

Một trong những hướng lý thuyết đề cập sớm nhất và có ảnh hưởng lâu dài nhất trong nghiên cứu về biến đổi văn hóa trong nhân học là tiến hóa luận đơn tuyến về văn hóa *cultural evolutionism* được phát triển từ cuối thế kỷ 19 với hai đại diện là Edward Taylor (1881) và Lewis Morgan (1877) và sau đó được phát triển và hoàn thiện hơn bởi Engels trong cuốn *Nguồn gốc gia đình, tư hữu và nhà nước* (1884). Theo tiến hóa luận đơn tuyến, tất cả các xã hội loài người đều phải trải qua một con đường phát triển duy nhất từ thấp đến cao, từ mông muội (*savage*) đến văn minh (*civilization*). Các thực hành văn hóa và xã hội của các xã hội ở giai đoạn thấp hơn lạc hậu và kém tiến bộ hơn các xã hội ở trình độ phát triển cao hơn. Trong bậc thang tiến hóa này, các xã hội phương Tây được cho là ở trình độ phát triển cao nhất và vì vậy tiến bộ nhất. Trải qua thời gian, các xã hội mông muội và nguyên thủy nhất cũng sẽ biến đổi và phát triển giống như các xã hội phương Tây.

Cũng theo mô hình lý thuyết này, văn hóa của các xã hội ngoài phương Tây biến đổi chậm hơn do ‘sự ràng buộc của truyền thống và phong tục’. Sự đa dạng của các thực hành văn hóa ở các nền văn hóa, theo đó, không phải là sự thích ứng của nền văn hóa đó với điều kiện tự nhiên, xã hội và chính trị của chúng mà là kết quả của sự phát triển không đều này. Các tiêu chí dùng để xác định sự

cao thấp của các truyền thống văn hóa, theo hướng lý thuyết này, dựa chủ yếu vào chính các thực hành kinh tế và văn hóa - xã hội mà một dân tộc đang sở hữu, bởi vì “một bậc thang phát triển sẽ hàm chứa một phức hệ các đặc trưng văn hóa tương đương, nên tộc người đang thực hành một loại đặc trưng văn hóa nào đó phải là đại diện của một bậc thang phát triển nào đó mà các đặc trưng văn hóa đó đang tồn tại. Ví dụ, hình thức hôn nhân mẫu hệ là sản phẩm của giai đoạn sau thời kỳ nguyên thủy, trong khi nghề luyện kim là đặc trưng của thời kỳ chiếm hữu nô lệ” (Harrell 1995:16).

Tuy là một lý thuyết khoa học, song tiến hóa luận đơn tuyến có ảnh hưởng lớn về mặt chính trị và xã hội. Khái niệm ‘cao- thấp’, ‘tiến bộ- lạc hậu’, ‘phi lý – duy lý’ trong việc nhìn nhận về sự đa dạng của các truyền thống văn hóa mà tiến hóa luận đơn tuyến chủ trương đã được dùng như một cơ sở khoa học cho các hoạt động chính trị, xã hội ở nhiều nơi trên thế giới. Ở châu Âu, trong một thời gian dài, tiến hóa luận đơn tuyến về biến đổi và khác biệt văn hóa được các nhà thực dân châu Âu dùng như một cơ sở khoa học để biện minh cho các cuộc xâm lăng của họ ở các nước ngoài châu Âu dưới cái tên ‘đi khai hóa văn minh’ cho các dân tộc chậm phát triển. Ở phạm vi quốc tế, cơ sở lý thuyết này cũng được áp dụng phổ biến trong các chương trình ‘phát triển’ và ‘hiện đại hóa’ được Mỹ và một số đồng minh khởi xướng từ sau Đại chiến hai cho đến cuối những năm 1980 (Escobar 1995, Gupta 1998), theo đó, mô hình kinh tế - xã hội phương Tây được cho là một mô hình phát triển tiến bộ nhất mà các nước ‘chậm phát triển hơn’ phải theo đuổi. Triết lý và các chương trình phát triển nông thôn, miền núi và vùng dân tộc thiểu số ở trong phạm vi của nhiều quốc gia cũng bị ảnh hưởng lớn từ cách nhìn của hướng lý thuyết này. Ví dụ, theo Stevan Harrell (1995), do ảnh hưởng của thuyết tiến hóa đơn tuyến nên chính phủ Trung Quốc cũng bắt các dân tộc thiểu số của họ thay đổi các thực hành văn hóa xã hội truyền thống theo cách mà người Hán (dân tộc được coi là đã đạt đến nấc thang tiến hóa cao nhất trong số các dân tộc đang sinh sống ở Trung Quốc) đang thực hành.

Xuất phát từ quan điểm phát triển theo kiểu tiến hóa đơn tuyến, tri thức bản địa bị coi là thấp kém, thô sơ hơn tri thức khoa học phương Tây. Briggs và Sharp (2004) bình luận: “Chẳng khác gì thời

thực dân, vẫn còn một quan điểm thống trị cho rằng khoa học và sự hợp lý phương Tây là tiến bộ hơn các phương thức khác. Nói một cách đơn giản, chúng được coi là chuẩn mực, là “tri thức” duy nhất và cũng là gốc rễ để từ đó các dạng tri thức khác được hình thành, nhưng tất nhiên là đầy khiếm khuyết so với chuẩn mực gốc”. Chính quan điểm tiến hóa luận này đã khiến nhiều cộng đồng bản địa trên khắp thế giới thành “nạn nhân của tiến bộ” (Bodley 2008), khi cuộc sống của họ bị can thiệp, tước đoạt và áp đặt bởi cái được coi là ‘tiến bộ’ theo kiểu khoa học kỹ thuật phương Tây. Theo Bodley (2008:3): “người bản địa độc đáo trong thế giới đương đại, bởi họ chia sẻ một lối sống chú trọng vào gia đình và hộ, được tổ chức qui mô nhỏ và bền vững hơn cuộc sống của các xã hội đô thị nơi được tổ chức dựa trên sự tập trung hóa về chính trị, trao đổi thị trường và sản xuất hàng hóa công nghiệp đồng loạt. Sự đối lập về qui mô cho thấy tính độc đáo của người bản địa cũng như xã hội và văn hóa của họ, chống lại chủ nghĩa vị chủng (*ethnocentrism*) được đề xuất bởi các giai đoạn tiến hóa của ‘tiến bộ’”.

Tương tự như Trung Quốc, nhiều chương trình phát triển kinh tế- văn hóa và xã hội nông thôn, miền núi Việt Nam trước đây, cũng bị chịu ảnh hưởng từ tiến hóa luận. Do ảnh hưởng của thuyết tiến hóa đơn tuyến, nên trong một thời gian dài, nhiều thực hành văn hóa xã hội của các dân tộc thiểu số bị coi là ‘lạc hậu’, ‘kém văn minh’ hơn các thực hành văn hóa xã hội của dân tộc có trình độ phát triển cao nhất là người Kinh (Jamieson và các cộng sự 1998; Ngân hàng thế giới 2009). Để “miền núi tiến kịp miền xuôi, người thiểu số tiến kịp người đa số”, những dân tộc ‘chưa tiến hóa’ này cần phải thay đổi toàn bộ hoặc phần lớn các thực hành văn hóa xã hội truyền thống của họ cho giống với các thực hành của người Kinh. Nói cách khác “trở thành con người mới xã hội chủ nghĩa cũng gần đồng nghĩa với việc trở thành giống người Kinh” (McElwee 2004a:196) và ‘việc chuyển đổi các dân tộc [lạc hậu hơn] cho giống hoặc bằng với thang bậc tiến hóa tự nhiên của dân tộc phát triển cao hơn là quyền và nghĩa vụ của nhóm có trình độ phát triển cao hơn” (Jamieson và các cộng sự 1998:19). Trong các phần sau, chúng tôi sẽ trình bày rõ hơn về các ngôn thuyết theo quan điểm tiến hóa luận phổ biến trong nghiên cứu, chính sách và truyền thông ở Việt Nam.

1.2.2.2 Khuếch tán văn hóa

Vào những năm đầu của thế kỷ XX, lý thuyết tiến hóa luận đơn tuyến về biến đổi văn hóa cùng với hàm nghĩa phân biệt cao thấp về các thực hành và giá trị văn hóa của các nền văn hóa bị chỉ trích mạnh mẽ bởi chính các nhà nhân học. Cùng với những chỉ trích này là sự xuất hiện của hàng loạt lý thuyết về biến đổi văn hóa, khởi đầu sớm nhất là thuyết khuếch tán văn hóa (*diffusionism*) của Elliot Smitt (1933). Theo trường phái khuếch tán văn hóa, nguyên nhân chính dẫn đến sự biến đổi văn hóa không phải là do sự phát triển của ‘trí tuệ’ và tri thức mà xuất phát sự vay mượn hay khuếch tán các đặc trưng văn hóa từ nền văn hóa này sang nền văn hóa khác. Sự biến đổi này diễn ra mạnh mẽ nhất khi có sự tiếp xúc giữa các nền văn hóa phương đông và phương tây. Sự vay mượn các đặc trưng văn hóa, theo chủ nghĩa khuếch tán văn hóa, là một quá trình lựa chọn và mang tính hai chiều. Theo đó, khi có hai nền văn hóa gặp nhau, không phải tất cả các đặc trưng văn hóa đều được trao đổi với nền văn hóa kia mà chỉ một số thành tố văn hóa được lựa chọn, và cả xã hội có cấu trúc phức tạp và xã hội đơn giản hơn vay mượn của nhau. Cũng theo chủ nghĩa khuếch tán văn hóa, các thành tố văn hóa vật chất, chẳng hạn như công nghệ hay kiến trúc, thường được trao đổi, vay mượn nhiều hơn các thành tố văn hóa tinh thần (chẳng hạn như ý tưởng, mẫu hành vi hay thực hành tôn giáo, tín ngưỡng).

Tuy các nghiên cứu khuếch tán văn hóa theo khuynh hướng cực đoan, ví dụ các lập luận cho rằng các nền văn minh ở Đông Nam Á là sự vay mượn của nền văn minh Ấn Độ, sau này bị chỉ trích, song không thể phủ nhận sự đóng góp của khuynh hướng lý thuyết này. Một trong những đóng góp quan trọng của hướng lý thuyết này là chúng ta không thể hiểu một cách đầy đủ các dạng thức và thực hành văn hóa chỉ trong bối cảnh chúng được tìm thấy mà phải nhìn nhận chúng trong sự tương tác, trao đổi ở trong một vài ‘phức hợp’ mang tính kết nối. Quan điểm này đặc biệt quan trọng trong việc nghiên cứu và tìm hiểu về sự đa dạng và biến đổi của văn hóa, nhất là trong bối cảnh của quá trình quốc gia, khu vực và toàn cầu hóa đang diễn ra mạnh mẽ hiện nay. Ở bối cảnh Việt Nam, nhiều công trình nghiên cứu (Sikor và các cộng sự 2011, Sowerwine 2003), đã chỉ ra rằng sự đa dạng và biến

đổi của văn hoá các tộc người thiểu số là sản phẩm của sự tương tác mang tính thích ứng trong một lịch sử lâu dài giữa các truyền thống văn hoá ở các vùng miền, chứ không phải là kết quả của sự tiến hoá của các nền văn hoá theo thang bậc đơn tuyến.

1.2.2.3 Sinh thái văn hóa

Một hướng lý thuyết quan trọng khác, xuất hiện muộn hơn vào giữa những năm 1950 và phát triển mạnh mẽ vào những năm 1960 ở Mỹ về biến đổi văn hóa là sinh thái văn hóa (*cultural ecology*), với người khởi xướng là Julian Steward (1955). Hệ thống lý thuyết này chỉ ra mối quan hệ gắn bó giữa môi trường tự nhiên và văn hóa, trong đó môi trường tự nhiên đặc thù là cơ sở cho việc hình thành các mô hình văn hóa khác nhau. Theo trường phái lý thuyết này, biến đổi văn hóa không phải là sản phẩm của 'tình cờ lịch sử' hay là sản phẩm của sự tiếp xúc và vay mượn giữa các nền văn hóa như trường phái khuếch tán văn hóa chủ trương, mà là kết quả của quá trình thích ứng của các nền văn hóa với môi trường sinh thái địa phương. Theo đó, chúng ta có thể dự đoán được xu hướng biến đổi của một nền văn hóa, đặc biệt là các thực hành văn hóa của các xã hội nặng về tự cấp tự túc, có sự gắn kết chặt chẽ với các điều kiện môi trường tự nhiên cụ thể. Cách tiếp cận sinh thái học văn hóa cũng được sử dụng để lý giải những yếu tố văn hóa khác nhau giữa các vùng miền. Cũng từ cách tiếp cận "sinh thái văn hoá", nhà nghiên cứu có thể có căn cứ lý giải các hiện tượng được coi là "đồng quy văn hóa" (các dân tộc sinh sống trong cùng điều kiện tự nhiên thường có sự tương đồng về văn hóa) hay "tiếp biến văn hóa" (các dân tộc khác nhau về nguồn gốc lịch sử và điều kiện sinh sống nhưng vẫn có thể có chung những đặc trưng văn hoá do thường xuyên tiếp xúc và biến đổi).

Mặc dù hiện nay cách tiếp cận sinh thái văn hóa về biến đổi văn hóa bị chỉ trích là không quan tâm đến các yếu tố tác động đến biến đổi văn hóa từ bên ngoài (như chủ trương của sinh thái chính trị), quan điểm về sự 'lô-gic sinh thái' (*eco-logic*) của những thực hành văn hóa-sinh thái của các cư dân bản địa (các thực hành văn hóa thường bị các nhà hoạch định chính sách và thực hành phát triển nhìn nhận một cách tiêu cực) của hướng lý thuyết này vẫn còn được áp dụng tương đối phổ biến. Ví dụ, sử dụng

lý thuyết sinh thái văn hóa, hàng loạt các nghiên cứu (Rappaport 1979, Lansing 1991, Klee 1980, Sponsel và các cộng sự 1996, Yos 2003, Ecologists 1993) phát hiện ra rằng các tri thức và thực hành văn hóa và sinh thái của các cộng đồng người địa phương, trong một thời gian dài bị coi là ‘lạc hậu’, ‘không hiệu quả’ hay ‘phá hoại môi trường’ đóng một vai trò rất lớn trong việc bảo vệ bền vững nguồn tài nguyên, đa dạng sinh học và là cơ sở của sự phát triển bền vững cả về kinh tế lẫn văn hóa tộc người.

1.2.2.4. Sinh thái chính trị, xung đột tài nguyên và suy thoái môi trường

Trong vài thập kỷ vừa qua, sự gia tăng của xung đột tài nguyên và suy thoái môi trường đã thu hút sự quan tâm của các nhà nghiên cứu trong việc tìm hiểu sâu hơn về mối quan hệ giữa các cộng đồng địa phương và môi trường tự nhiên xung quanh họ. Trong nhân học và các ngành khoa học liên quan, sinh thái chính trị (*political ecology*) đã trở thành một trong những khung lý thuyết phân tích có ảnh hưởng lớn nhất.

Theo Peet và Watts, (1996), sinh thái chính trị xuất hiện từ đầu những năm 1970 như là một sự kết hợp giữa các mối quan tâm và cách tiếp cận của kinh tế chính trị (*political economy*) và sinh thái văn hóa (*cultural ecology*). Các tiếp cận kinh tế chính trị tập trung vào các mối quan hệ xã hội của sản xuất diễn ra dưới các mô hình không bình đẳng của sự phát triển và tích lũy tư bản, những điều kiện “tạo ra khả năng và sức ép cho việc bảo vệ tài nguyên thiên nhiên” (Rebecca 2000:38). Không chấp thuận cách tiếp cận của sinh thái văn hóa, sinh thái chính trị cho rằng cách tiếp cận truyền thống của sinh thái văn hóa, hướng lý thuyết tập trung chủ yếu vào “sự thích ứng” và “ổn định” của các thực hành văn hóa địa phương với môi trường xung quanh, không còn thực sự phù hợp. (Moore 1996, Peet and Watts 1996). Dưới cách tiếp cận sinh thái chính trị, sinh thái văn hóa với một số công trình tiên phong như “Lợn dành cho tổ tiên” của Roy Rappaport, không đủ bao quát vì hướng lý thuyết này chỉ tập trung vào các mối tương tác giữa con người và môi trường sinh thái ở cấp độ địa phương mà không đặt nó vào trong bối cảnh kinh tế, xã hội và chính trị rộng lớn hơn. Vì không quan tâm đến các yếu tố kinh tế, chính trị bên ngoài

nên cách tiếp cận này bị chỉ trích là ủng hộ cách tiếp cận truyền thống, cách tiếp cận tạo điều kiện cho sự “ngu dốt” và “phi lý” của người dân địa phương, và là nguyên nhân chính của suy thoái môi trường trên toàn thế giới. Theo Peet và Watts, “Sinh thái chính trị không bị hấp dẫn bởi các cộng đồng địa phương tồn tại biệt lập và hòa đồng như Rappaport nghiên cứu mà bởi các cộng đồng nông thôn, nông dân trong bối cảnh của các dạng thức phức tạp của sự chuyển biến của tư bản chủ nghĩa. Sự hòa nhập vào thị trường, thương mại hóa và sự suy giảm của các hình thức bảo vệ tài nguyên của luật tục- chứ không phải là sự thích ứng và hòa đồng - trở thành cực nam châm của hướng tiếp cận mới” (1996:5).

Một trong những công trình sử dụng cách tiếp cận sinh thái chính trị sớm nhất là cuốn *The Political Ecology of Soil Erosion in Developing Countries* [Sinh thái chính trị về sự xói mòn đất ở các nước đang phát triển] của Piers Blaikie (1985) và *Land Degradation and Society* [suy thoái đất và xã hội] (1987) của Piers Blaikie và Harold Brookfield. Cả hai cuốn sách tập trung vào việc phân tích xung đột tài nguyên và suy thoái môi trường bằng cách đặt các mối quan hệ giữa con người và môi trường sinh thái trong “bối cảnh kinh tế, lịch sử và chính trị” của khu vực và thế giới.¹ Sự suy thoái đất, theo đó, được nhìn nhận không phải là hệ quả của sự gia tăng dân số, nghèo đói, sự ngu dốt và các thực hành không duy lý của các cộng đồng tộc người ở địa phương như các mô hình lý thuyết trước đây, mà là hệ quả của những sức ép kinh tế-xã hội và chính trị lên trên vai của những người quản lý và sử dụng đất ở cấp địa phương, những người sau đó chuyển những sức ép này lên môi trường xung quanh họ. Vì vậy, cái cần tập trung trong nghiên cứu về suy thoái môi trường, theo các tác giả này, là cách tiếp cận “kết hợp giữa các mối quan tâm về sinh thái và nền kinh

1. Xuất phát từ khái niệm kinh tế chính trị về quan hệ sản xuất, các tác giả của hai công trình đã đưa ra một cách “giải thích theo chuỗi” đối với suy thoái môi trường ở các nước thế giới thứ ba, trong đó nhấn mạnh đến những ảnh hưởng của sự tương tác của các yếu tố khác nhau về kinh tế-xã hội, môi trường và chính trị đối với việc quản lý và bảo vệ tài nguyên thiên nhiên. Nguyên tắc của sự ‘giải thích theo chuỗi’, theo các tác giả, “bắt đầu từ chính những người quản lý và sử dụng đất và các quan hệ trực tiếp của họ với đất đai... Mối liên kết tiếp theo xem xét các mối quan hệ của họ với những người sử dụng tài nguyên khác, và các nhóm xã hội trong bối cảnh xã hội rộng hơn, các nhóm có ảnh hưởng đến các cách thức nào đó đến việc quản lý tài nguyên ở cấp địa phương. Nhà nước và nền kinh tế quốc gia tạo thành các mối liên kết cuối cùng trong chuỗi này” (Blaikie và Brookfield 1987: 27).

tế chính trị được hiểu theo nghĩa rộng nhất của từ này”, và vì vậy, nó sẽ bao hàm được tốt hơn sự thay đổi biện chứng không ngừng giữa xã hội và nguồn tài nguyên thiên nhiên tại chỗ và ở trong các nhóm, giai cấp của một xã hội” (Blaikie và Brookfield 1987:17).

Từ khoảng sau một thập kỷ từ khi hai cuốn sách của Baikie và Brookfield ra đời, hàng loạt các công trình sử dụng phương pháp tiếp cận sinh thái chính trị cũng lần lượt được xuất bản. Các công trình nghiên cứu sau này không chỉ quan tâm đến sự suy thoái về đất đai và rộng hơn là môi trường sinh thái mà còn, như Peet và Watts (1996:19) đã chỉ ra là, “mở rộng biên giới của sinh thái chính trị và chau chuốt, phát triển thêm ý tưởng của Blaikie, Brookfield và của nhiều người khác”.

Trong bài nghiên cứu xuất bản năm 1992, Brayan, dựa vào ý tưởng của Braikie và Brookfield đã gợi ý một “nghị sự nghiên cứu”, xác định ba vấn đề cần quan tâm trong khung lý thuyết về sự thay đổi sinh thái. Sự thay đổi sinh thái, theo tác giả, cần phải nối kết ba lực mang tính chính trị, kinh tế và xã hội là: nguồn mang tính bối cảnh (*contextual sources*), vấn đề sở hữu và tiếp cận, và các vấn đề mang tính chính trị. Trong khi vấn đề nghiên cứu đầu tiên, “nguồn mang tính bối cảnh” được xác định là các chính sách của quốc gia, liên quốc gia và chủ nghĩa tư bản toàn cầu, yếu tố thứ hai trong khung lý thuyết đề cập đến các xung đột xã hội về quản lý và tiếp cận nguồn tài nguyên giữa các nhóm yếu thế để tìm kiếm sinh nhai. Vấn đề thứ ba hướng tới việc tìm hiểu sự thay đổi môi trường ảnh hưởng như thế nào đối với các quan hệ kinh tế-xã hội và chính trị giữa các nhóm xã hội. Nói một cách ngắn gọn “sinh thái chính trị ở các nước thế giới thứ ba... phải quan tâm đến sự tương tác giữa các quyền lực đa dạng về kinh tế-xã hội và chính trị cũng như các mối quan hệ này đối với sự thay đổi sinh thái” (tr.14).

Trong số “các quyền lực đa dạng” tác động đến quá trình suy thoái môi trường trong nghị sự nghiên cứu của Brayan, nhiều nghiên cứu tập trung sự quan tâm đến *tâm ảnh hưởng của nhà nước và chính sách của nó*. Theo hướng lý thuyết này, các quốc gia dân tộc, kể cả ở thời thực dân lẫn hậu thực dân, không chỉ định dạng và quyết định sự tương tác giữa các cộng đồng địa phương và môi trường xung quanh họ mà còn là “người châm ngòi” cho quá trình

suy thoái môi trường (Brayan 1992, Peluso 1995, Guha 1995). Theo Guha, tầm ảnh hưởng của nhà nước đối với môi trường có thể nhìn thấy thông qua hàng loạt các chính sách “phát triển và triển khai công nghệ tác động to lớn đối với môi trường, các hệ thống thủy lợi, thủy điện, hệ thống giao thông, liên lạc, trong khi hỗ trợ sự phát triển của hàng hóa, đã gia tăng sự dịch chuyển của nguồn tài nguyên thiên nhiên” (1995:13).

Trong khi nhiều nghiên cứu tập trung vào sự tàn phá sinh thái của các chính sách và chương trình phát triển của nhà nước, nhiều nhà sinh thái chính trị khác tìm hiểu ‘yếu tố thứ hai’ trong khung lý thuyết của Brayan, đó là xem xét “quá trình thay đổi mang tính chính trị trong việc quản lý và tiếp cận tài nguyên hay sở hữu tài sản được định dạng, thương thuyết và đấu tranh như thế nào trong môi trường chính trị gia đình, nơi làm việc và trong phạm vi nhà nước” (Peet và Watts 1996:8-9).

Ở cấp quản lý cộng đồng, nhiều nhà nghiên cứu quan tâm tìm hiểu hệ quả sinh thái của các mâu thuẫn giữa các cộng đồng cư dân bản địa với các cơ quan quản lý tài nguyên của nhà nước, những người “chuyển đổi từ việc quản lý các loài và lao động sang quản lý lãnh thổ” (Peluso 1995:208) trong quá trình chính trị của sự “lãnh thổ hóa bên trong” (*internal territorialization*). Thêm vào đó, các nhà nghiên cứu cũng xem xét các mối quan hệ năng động không chỉ giữa nhà nước và các cộng đồng địa phương mà còn giữa chính các cơ quan nhà nước, giữa các giai tầng xã hội ở nông thôn trong cuộc tranh giành tự nhiên. Ở trong bối cảnh của Đông Nam Á, các nghiên cứu trường hợp xem xét khía cạnh này có thể kể tên công trình *Sinh thái chính trị về rừng ở Miến Điện* của Brayan (1997) và *Rừng giàu, dân nghèo* (1992) của Peluso. Cả hai công trình này đều nối kết lịch sử của sự tội phạm hóa các thực hành sinh thái truyền thống về tiếp cận và quản lý rừng với “Các dạng thức của sự phản kháng hàng ngày” (Scott, 1976) để xem xét các cuộc tranh giành tài nguyên giữa người dân và các nhà nước thực dân và hậu thực dân ở Indonesia và Miến Điện và hậu quả sinh thái của chúng.

Đứng ra ngoài khung sinh thái học truyền thống, Escobar (1996, 1999), phát triển khung lý thuyết sinh thái chính trị riêng

của mình- khung lý thuyết được ông đặt tên là “hậu cấu trúc sinh thái chính trị”. Dựa vào triết lý của hậu cấu trúc về sự hình thành tri thức mang tính ngôn thuyết và thực tế xã hội, Escobar lập luận rằng, cái mà chúng ta gọi là tự nhiên thực chất là “sự xây dựng mang tính xã hội và văn hóa”. Từ cách nhìn này, văn hóa, đặc biệt là ngôn thuyết được nhìn nhận như là chủ thể tích cực trong việc tạo ra tự nhiên và “định dạng hóa tri thức và các cuộc xung đột liên quan đến tự nhiên” (Peet và Watts 1996:262).

Hậu sinh thái chính trị của Escobar, hướng tiếp cận tập trung vào tìm hiểu sự hình thành mang tính ngôn thuyết của thực tế xã hội nói chung và ‘tự nhiên’ nói riêng đã đóng góp một cái nhìn sâu sắc cho sinh thái chính trị ở chỗ, nó đưa ra một sự hiểu biết về việc các nền văn hóa và hệ tư tưởng khác nhau tạo ra và định hình tri thức và ý nghĩa của tự nhiên để thỏa mãn mục đích của các bên liên quan như thế nào. Ở bối cảnh các nước thế giới thứ ba, ý tưởng về “sự hình thành mang tính ngôn thuyết” (*discursive formation*) của Escobar đặc biệt quan trọng vì nó cung cấp, như Stonic (1999) đã chỉ ra, “một sự xem xét cấu trúc về vai trò của khoa học trong các chiến dịch / tranh cãi về môi trường và vai trò của ngôn thuyết trong việc hình thành các cuộc xung đột liên quan đến môi trường (tr.48). Các cuộc xung đột về tài nguyên, theo đó, không chỉ đơn thuần là các cuộc tranh giành trong lĩnh vực sản xuất, mà chúng còn là các cuộc tranh giành liên quan đến biểu tượng và ý nghĩa văn hóa của các chủ thể hành động khác nhau.

Ở Việt Nam, các ngôn thuyết về thực hành sinh thái truyền thống của người miền núi, đặc biệt là canh tác nương rẫy, là một ví dụ điển hình của “sự hình thành tri thức mang tính ngôn thuyết” về tự nhiên theo ý tưởng của Escobar (sẽ trình bày cụ thể ở phần dưới). Thông qua các ngôn thuyết của nhà nước, nhiều thực hành sinh thái truyền thống của người dân miền núi, điển hình là hệ thống canh tác nương rẫy, bị coi là lạc hậu và có tính phá hoại môi trường. Sự ‘duy lý’ này, tuy nhiên, không phản ánh thực tế và luôn gặp phải sự phản kháng của người dân. Ví dụ như hiện tượng “lâm tặc” và các cuộc tranh giành tài nguyên khác ở miền núi Việt Nam vừa là các xung đột liên quan đến quyền lợi vật chất và vừa là về ý nghĩa văn hóa và bản sắc tộc người, và hậu quả của nó là môi trường sinh thái bị hủy hoại.

1.2.2.5. “Phát triển bền vững” từ góc nhìn nhân học

Đã có một thời kỳ dài “phát triển” được hiểu một cách đơn tuyến, gắn với tăng trưởng kinh tế. Tuy nhiên, quan điểm này đã gặp phải nhiều sự phê phán. Ngày nay người ta thường nói đến 4 nguyên tắc của phát triển: i) chất lượng cuộc sống; ii) bình đẳng; iii) khả năng ứng phó; iv) có tiếng nói và tham gia. Trong cả 4 nguyên tắc này, văn hóa là một khía cạnh xuyên suốt, đảm bảo cho sự “phát triển” một cách nhân văn và bền vững.

‘Phát triển bền vững’ (*sustainable development*), ‘phát triển xanh’ (*green development*) hay triết lý cho rằng “phát triển đáp ứng được nhu cầu cơ bản hiện tại mà không làm ảnh hưởng đến sự sinh tồn của các thế hệ sau” như Bản thông báo của Hội đồng Brundtland của Liên Hiệp Quốc năm 1987 định nghĩa đã trở thành khẩu hiệu cho tất cả các chương trình phát triển ở các nước thế giới thứ ba và là vấn đề chủ chốt ở các diễn đàn thế giới trong những năm gần đây.

Theo Adam trong cuốn *Sự phát triển xanh* (Green Development), phát triển bền vững không phải là một thuật ngữ mới. Ngôn thuyết về phát triển bền vững nhấn mạnh đến sự quan trọng của việc kết hợp giữa bảo vệ môi trường (đa dạng sinh học, động thực vật quý hiếm...) với tăng trưởng kinh tế “trong một bàn chân duy nhất của sự duy lý phương Tây” (Escobar 1995:192), tuy nhiên, chỉ trở thành phổ biến trong các nghị sự quốc tế và quốc gia từ những năm 1980.

Sau bản báo cáo Brundlant và cuộc gặp cấp cao ở Brasil, tất cả nguồn tài nguyên thiên nhiên trên thế giới, theo Devon (2001:1), đã bị “toàn cầu hóa” và “theo đó sự đa dạng của nguồn tài nguyên văn hóa và sinh học tìm thấy ở nhiều nơi trên thế giới bị biến thành ‘di sản chung của nhân loại’”. Cơ sở triết lý được dùng để biện minh cho tuyên bố này xuất phát từ lý thuyết mang tính tưởng tượng “tầm thâm kịch của tài sản chung” của Hardin (1968). Theo Hardin, người địa phương là các cá nhân duy lý, những người luôn tìm mọi cách khai thác tối đa các nguồn tài nguyên công cộng để phục vụ lợi ích cá nhân cho tới khi nguồn tài nguyên này cạn kiệt. Vì nguồn tài nguyên chung của cộng đồng địa phương là một phần của nguồn tài nguyên chung của thế giới, và vì các cộng đồng địa phương không thể bảo vệ tài nguyên của họ do ‘vụ

lợi cá nhân' và các phương thức mưu sinh không bền vững, nên vấn đề tài nguyên chung cần có sự can thiệp mang tính toàn cầu, được bảo vệ mang tính toàn cầu bởi các chuyên gia quốc tế, thông qua các chương trình phát triển và bảo tồn khác nhau của họ, như "đóng cửa tài nguyên chung" (the Ecologists, 1990), tư nhân hóa tài nguyên chung (Goldman, 1998), tự do thương mại toàn cầu và sự phát triển công nghệ (Escobar, 1995, Adam 1991). Bằng việc thiết lập mô hình bảo tồn và phát triển mới theo kiểu "sự lô gic có tính thương mại và toàn cầu hơn trong việc sử dụng nguồn tài nguyên" (Goldman, 1993:22), mô hình phát triển bền vững được tin là sẽ có thể hòa giải hai "kẻ thù trước đây của nhau": sự tăng trưởng và môi trường (Redclift, 1987). Tuy nhiên, theo Escobar (1995:195), "cuối cùng thì bản Báo cáo [Brundtland] quan tâm ít đến hậu quả tiêu cực của tăng trưởng kinh tế lên môi trường mà chỉ quan tâm nhiều hơn đến tác động của suy thoái môi trường lên sự tăng trưởng và khả năng tăng trưởng- đó là sự phát triển, chứ không phải là môi trường được bảo vệ một cách bền vững".

Giống như ngôn thuyết và các mô hình phát triển chủ đạo được thực hành ở những năm 1950-1970, mô hình coi phát triển là một sự dịch chuyển tới gần với mô hình công nghiệp hóa về công nghệ và duy lý hóa cuộc sống, phát triển bền vững, ở cả khía cạnh lý thuyết và các chiến lược của nó, bị chỉ trích mạnh mẽ bởi các nhà khoa học, các nhà hoạt động xã hội cũng như các cộng đồng địa phương.

Một trong những vấn đề bị chỉ trích mạnh mẽ nhất là khả năng bền vững của chính lý thuyết về phát triển bền vững này. Theo nhiều nhà nghiên cứu (Redclift 1987, O'connor 1991), nguyên tắc của mô hình phát triển bền vững trong đó coi tăng trưởng kinh tế thông qua tự do thương mại và tư nhân hóa nguồn tài nguyên thiên nhiên như là cách thức bảo vệ 'thế giới xanh' hiệu quả nhất, trước hết, dường như bỏ qua cái mà O'connor (1991) gọi là "mặt trái thứ hai của chủ nghĩa tư bản". Nói cách khác, bằng việc cố sù cho sự phát triển kinh tế dựa vào phương thức sản xuất tư bản, mô hình phát triển bền vững không tính đến các khía cạnh tàn phá điều kiện tự nhiên của quá trình tích lũy của mô hình tư bản chủ nghĩa. Vì vậy, theo Redclift (1987:4): "Nếu phát triển bền vững muốn trở thành một mô hình thay thế cho sự phát triển

không bền vững thì nó phải ám chỉ một sự tuyệt giao giữa mô hình tăng trưởng đơn tuyến và sự tích lũy, cái phá vỡ hệ thống bảo vệ trái đất”.

“Mặt trái thứ hai của chủ nghĩa tư bản” hay sự phá hủy sinh thái của mô hình sản xuất tư bản được O’connor và Redclift gọi ra đã được minh chứng bởi hàng loạt các nghiên cứu dân tộc học ở nhiều vùng trên thế giới. Ví dụ, ở Ấn Độ, Shiva (1991, 1992) and Gupta (1999) đã chỉ ra rằng, cuộc Cách mạng xanh được triển khai vào những năm 1960, 1970, một mô hình hiện đại hóa nông nghiệp theo mô hình kinh tế tư bản về công nghiệp hóa nông nghiệp, công nghệ ‘đơn văn hóa’ và sản xuất lớn cho thị trường như là một chiến lược tốt nhất để giải quyết vấn đề “giới hạn của tự nhiên”, đã làm gia tăng không chỉ nghèo đói và bất bình đẳng ở nông thôn mà còn phá hủy sự đa dạng sinh học và môi trường. Vấn đề tương tự cũng được Scott (1998) minh chứng thông qua nghiên cứu về những tác động tiêu cực của các dự án lớn về phát triển ở nhiều nơi trên thế giới.

Mô hình phát triển bền vững với triết lý quản lý tài nguyên toàn cầu và mô hình phát triển kinh tế theo kiểu phương Tây cũng gặp phải những thách thức khác khi hàng loạt các nghiên cứu trường hợp ở nhiều nơi trên thế giới được xuất bản bởi các nhà sinh thái học, nhân học và các ngành xã hội khác về tài sản cộng đồng (*common property*). Bằng các nghiên cứu về lịch sử phát triển của các mô hình quản lý công của các cộng đồng địa phương (Orstrom 1990, Ghai and Vivian 1995, Peluso 1992, Rambo et al. 1988, Devon 1998, the Ecologists 1993, Escobar 1992), các nghiên cứu này chỉ ra rằng cái gọi là “thảm kịch của tài sản chung” mà các nhà quản lý kinh tế và sinh thái quốc tế dùng để biện minh cho sự cần thiết phải có mô hình quản lý và phát triển kinh tế toàn cầu thực tế là “thảm họa của việc những người dân địa phương bị tách ra khỏi quê hương, bản của họ” (Devon 2001:9).

Ở Việt Nam, các nghiên cứu dân tộc học, nhân học (Hoàng Cẩm 2000, Terry Rambo 1998, McElwee 1999) gần đây cũng chỉ ra vấn đề tương tự. Ở đây, loại vấn đề liên quan đến nguồn tài nguyên của cộng đồng được Hardin mô tả ở đâu đó không phải là “tài sản cộng đồng thực” [*true commons*] mà là nguồn tài nguyên

mở, loại hình quản lý là sản phẩm của sự “không có chỗ dựa” [*displacement*] và coi thường giá trị của văn hóa địa phương từ các nhà làm phát triển và các chương trình phát triển quốc gia. Các nghiên cứu trường hợp được các nhà sinh thái học miêu tả và sự trỗi dậy mạnh mẽ của các phong trào xã hội và môi trường ở các nước thế giới thứ ba để chống lại các mô hình mang tên phát triển bền vững do các chuyên gia phương Tây giới thiệu minh chứng rằng người dân địa phương có thể tự bảo vệ được nguồn tài nguyên thiên nhiên của mình và có thể tự tìm các con đường phát triển của riêng họ.

Cùng với các nghiên cứu của các nhà sinh thái văn hóa và nhân học văn hóa, các nhà sinh thái chính trị phát triển một hướng tiếp cận khác để tìm hiểu về vấn đề nghèo đói và suy thoái môi trường. Các nghiên cứu trường hợp sử dụng cách tiếp cận sinh thái chính trị chỉ ra rằng vấn đề nghèo đói và suy thoái môi trường không phải là vấn đề “mang tính đơn lẻ hay các điều kiện tồn tại tự thân”, mà là hệ quả của sự bất bình đẳng trong quan hệ quyền lực về sản xuất, quyền đối với tài nguyên thiên nhiên, bất bình đẳng về phân phối, tiếp cận và quản lý nguồn tài nguyên thiên nhiên diễn ra trong thời kỳ mở rộng của chủ nghĩa thực dân và tư bản chủ nghĩa (Bryant and Bailey 1997, Peet and Watts 1996, Peluso 1992). Những đóng góp của các nhà sinh thái học chính trị, vì vậy, không chỉ thách thức triết lý “đổ lỗi cho nạn nhân”, tức là coi sự nghèo đói và suy thoái môi trường chủ yếu là do gia tăng dân số và thực hành kinh tế lạc hậu của người địa phương, mà còn cung cấp một cách nhìn mới về vấn đề bền vững. Theo đó, cái mà các nhà phát triển bền vững cần để có được sự bền vững không phải là mô hình phát triển và quản lý tài nguyên toàn cầu như Báo cáo Brundlant và các tổ chức tài chính quốc tế thực hiện. Thay vào đó, họ phải đưa vào trong mô hình của họ, như Adam (1990: 200) lập luận “các lý thuyết về nền kinh tế quốc tế vận hành như thế nào” và các mối quan hệ giữa con người, vốn và quyền lực của nhà nước trong việc quyết định sự đói nghèo và suy thoái môi trường.

Tuy nhiên, thật không may là các nhà thực hành phát triển bền vững, những người tự nhận trọng trách thay mặt các cộng đồng cư dân bản địa để bảo vệ nguồn tài nguyên cho chính họ chưa bao

giờ nhắc đến một từ nào mà Adam đưa ra. Nguyên nhân chính, theo Goldman (1998), Escobar (1995), Gupta (1998), là các ngôn thuyết và các mô hình phát triển bền vững không phải được xây dựng để giải quyết vấn đề đói nghèo và suy thoái môi trường mà là để thiết lập các thể chế ẩn về sự đô hộ và thực dân của các nước phương Tây đối với các nước thế giới thứ ba. Sự xuất hiện của mô hình phát triển mới này, theo Gupta (1998:321) thực chất có quan hệ mật thiết đến sự tái cơ cấu của chủ nghĩa từ bản trong nửa cuối của thế kỷ 20.

Chiến lược và thực hành đặt dưới cái tên “phát triển bền vững” theo nhiều nhà nghiên cứu, vô tình hay hữu ý, đã phá bỏ hệ giá trị về sự bền vững của các cộng đồng địa phương, tác động tiêu cực đến quyền sở hữu và tiếp cận tài nguyên, quyền ra các quyết sách, quyền có được các cơ hội mưu sinh và công bằng xã hội. Hệ quả của mô hình áp đặt này, ở một vài nơi, là ‘các dạng thức phản kháng hàng ngày’ (*everyday forms of resistance*) (Scott 1976) một cách hòa bình như trường hợp của người dân Java, Indonesia (Peluso 1992) và Miến Điện (Bryant 1997). Ở nhiều nơi khác, đó là các cuộc xung đột như trường hợp của người Hmông ở Thái Lan (Peakew 2000), người Zapatistas in Mexico (Castells 1997) và nhiều vùng nông thôn ở Ấn Độ (Silva 1999).

Ngôn thuyết về phát triển bền vững cũng là một ngôn thuyết liên quan đến chủng tộc, giai cấp và tộc người. Ở phạm vi quốc gia, ngôn thuyết này được xây dựng và thực hành bởi các nhà làm chính sách lấy quan điểm dân tộc lớn làm trung tâm. Ví dụ, theo Sowerwine (2003), Pamela (2005), ngôn thuyết về phát triển và phát triển bền vững thường có điểm xuất phát từ, và dựa chủ yếu vào, mượn lời của Sowerwine- “*sự tưởng tượng mang tính định kiến*” (*prejudice imagination*) của các nhà làm chính sách về sự phân cực lưỡng đôi giữa một bên là ‘văn minh’, ‘màu mỡ’, ‘khoa học’ của miền xuôi với ‘lạc hậu’, ‘căn cố’, ‘ngoại biên’ của miền núi. Tương tự như vậy, theo Jamieson và các cộng sự (1998), nhiều chương trình phát triển mang tính quốc gia ở miền núi ở Việt Nam cũng xuất phát từ những sự hiểu lầm (*misunderstanding*) về con người, văn hóa và điều kiện tự nhiên ở miền núi (mà chúng tôi sẽ trình bày ở phần dưới). Li Tannia (1999) cũng phát hiện điều tương tự trong các ngôn thuyết về phát triển miền núi ở Indonesia.

Tóm lại, điểm lại một số hướng tiếp cận lý thuyết liên quan đến tộc người và sinh thái tộc người và việc thực hành chính sách ở một số quốc gia trong khu vực và trên thế giới ở trên, có thể thấy vấn đề tộc người liên quan mật thiết với những ngôn thuyết xã hội và chính trị về phát triển. Ngày nay, cùng với quá trình toàn cầu hóa và những quan điểm về “phát triển” theo kiểu phương Tây, những mối đe dọa đối với đa dạng và biểu đạt văn hóa ngày càng tăng: áp lực kinh tế, áp lực về chính trị, sự mất mát của nhiều loại tri thức địa phương, sự giàu có về di sản văn hóa vật thể và phi vật thể của tộc người. Nhiều chính sách phát triển kinh tế-xã hội của nhà nước được triển khai dưới cái tên ‘phát triển bền vững’ cũng trở thành một gánh nặng cho đời sống văn hóa và sự duy trì bền vững của một tộc người. Ở các phần dưới đây chúng tôi sẽ đi sâu vào phân tích tình hình DTTS ở Việt Nam, một số điển ngôn về DTTS và những hệ quả của nó từ các góc nhìn lý thuyết này.

II. KHÁI QUÁT VỀ ĐỜI SỐNG KINH TẾ-XÃ HỘI CÁC DTTS Ở VIỆT NAM

2.1 Đặc điểm cư trú và dân số

Theo sự phân loại chính thức của nhà nước được công bố năm 1979, Việt Nam có 54 thành phần tộc người, trong đó có 53 tộc người thiểu số, thuộc 6 ngữ hệ là Việt Mường, Thái-Ka Đai, Tạng Miến, Hmông- Dao, Nam Đảo và Môn Khơ Me. Theo số liệu Tổng điều tra năm 2009, tổng dân số của 53 DTTS là khoảng hơn 10 triệu người, chiếm 13,8%. Trong các nhóm DTTS, chỉ có 4 tộc người có dân số hơn 1 triệu người là Tày, Thái, Mường, Khơ-me và có 5 dân tộc có số dân dưới 1 triệu người là Brâu, Rơ Măm, O Đu, Si La và Pu Péo.

Hầu hết, tất cả các nhóm tộc người được phân loại chính thức đều có các phân nhóm. Ví dụ, người Thái ở Sơn La có các nhóm Thái Đen, Thái Trắng; Người Nùng ở Lạng Sơn và Cao Bằng có 5 phân nhóm, gồm Nùng Lòi, Phàn Sinh, Nùng Inh, Nùng An và Nùng Cháo; Sán Chay có 2 phân nhóm là Cao Lan và Sán Chí; Tà Ôi có 2 nhóm là Pa Kô và Pa Hy, v.v.. Truyền thống văn hóa của các phân nhóm thuộc một dân tộc rất khác nhau. Một phân nhóm của cùng một dân tộc có thể không hiểu các ngôn ngữ của các phân nhóm khác thuộc dân tộc mình. Trong một số trường hợp, sự khác biệt về văn hóa và ngôn ngữ của các phân nhóm thậm chí còn lớn hơn giữa nhóm dân tộc này với nhóm dân tộc khác.

Hiện nay chúng ta có thể dễ dàng tìm thấy các thành viên của 53 tộc người ở hầu khắp các địa bàn trong cả nước. Ở mỗi tỉnh thành, trong khi một số nhóm tộc người là cư dân bản địa, nhiều nhóm là dân di cư và do vậy tỉ lệ dân số của họ thường ít hơn các nhóm khác. Do sự nhập cư, chúng ta có thể thấy các tộc người thiểu số có nguồn gốc phía bắc sống ở các tỉnh phía nam và ngược lại. Trong danh sách dân tộc thiểu số của các tỉnh không phải là địa bàn sinh sống lâu đời của họ, các nhóm tộc người thiểu số

này thường được gộp chung vào phạm trù ‘các dân tộc khác’. Các nhóm có số lượng dân cư nhỏ và được xếp vào mục ‘các dân tộc khác’ thường ít được các cơ quan thẩm quyền tại địa phương quan tâm. Việc thiếu hiểu biết sâu sắc về các nhóm dân tộc và phân nhóm tạo ra thách thức khi thiết kế, triển khai và đánh giá các chính sách phát triển kinh tế- văn hóa và xã hội.

Trừ người Hoa, Khơ Me và Chăm sống chủ yếu tại các trung tâm (thị trấn và tỉnh) và ở nông thôn các tỉnh đồng bằng, phần lớn các tộc người thiểu số khác, ngay cả ở tỉnh có dân tộc thiểu số đông hơn người Kinh, cư trú chủ yếu tại các vùng nông thôn, miền núi và địa bàn xa xôi hẻo lánh. Các trung tâm tỉnh và huyện thường chủ yếu là nơi ở của người Kinh. Tình trạng cư trú này được đẩy mạnh từ những năm đầu 1960 khi Chính phủ thực hiện chương trình đưa người Kinh từ miền xuôi lên khai hoang miền núi.

Phần lớn các tộc người thiểu số, dù sống ở nơi ở cũ hay mới, không sinh sống trong các khu vực địa lý riêng biệt. Một đặc điểm thường thấy là một xã có trên 1000 dân thường có hai nhóm dân tộc trở lên sinh sống. Quá trình cộng cư này trở nên phổ biến và mạnh mẽ hơn sau chương trình *định canh định cư* của nhà nước được chính thức triển khai từ cuối năm 1968.

2.2. Tổ chức chính trị- xã hội truyền thống

Làng bản tự quản là đơn vị cốt lõi và cơ bản nhất của tổ chức xã hội truyền thống của hầu hết các tộc người thiểu số. Mỗi bản thường có không quá vài trăm người. Trong khi sự cộng cư của nhiều nhóm dân tộc là đặc điểm ở cấp vùng và xã thì cư dân của một bản thường là những người của cùng một dân tộc hay một nhóm dân tộc. Trước đây và thậm chí là cho đến thời điểm hiện tại, các hoạt động sinh hoạt văn hóa, xã hội, tôn giáo và kinh tế đều có sự chi phối và điều hành của luật tục. Ngoài các hình phạt bằng vật chất, sự sợ hãi các lực lượng siêu nhiên và điều tiếng xã hội cũng là những cơ sở để luật tồn tại và thực thi các quy định. Khác với các hệ thống luật pháp của nhà nước, đặc điểm nổi bật của luật tục là thiên về giáo dục và răn đe hơn là các hình phạt về vật chất.

Ngoài đơn vị chính trị xã hội bản, làng và dòng họ, một số tộc người sống ở vùng núi thấp, chẳng hạn như người Thái, Tày,

Nùng, Mường, Chăm, còn có các mô hình chính trị - xã hội lớn hơn, vượt khỏi phạm vi bản làng. Ở người Thái, đó là mô hình *mường* và ở người Tày là chế độ *quăng*. Tương tự như mô hình *quăng* của người Tày, một *mường* của người Thái được tạo thành bởi vài chục bản. Người đứng đầu là *phìa mường*, được coi chủ đất và đồng thời cũng là ‘chủ linh hồn’ của toàn vùng lãnh thổ. Cư dân của *mường* không chỉ có người Thái mà còn bao gồm nhiều bản của một số tộc người thiểu số khác.

Trong cả hệ thống chính trị xã hội bản làng hoặc lớn hơn, người già, đặc biệt là già làng, tức những người sở hữu một kho kiến thức về luật tục và tri thức địa phương về các mặt văn hóa, xã hội và đời sống kinh tế của cộng đồng có vai trò quan trọng đặc biệt. Như sẽ nói cụ thể hơn ở phần sau, sau 1954 ở miền bắc và 1975 ở miền nam, cấu trúc chính trị làng bản và *mường* truyền thống được thay thế bởi một hệ thống chính quyền cơ sở mới, trong đó mỗi làng đều có chi bộ Đảng, trưởng thôn và các tổ chức quần chúng. Các tổ chức đoàn thể ở cấp thôn nằm dưới sự quản lý và điều hành của các tổ chức đoàn thể cấp cao hơn. Tuy có sự thay đổi lớn như vậy, song ở nhiều cộng đồng, già làng và luật tục truyền thống của cộng đồng vẫn còn chi phối nhiều hoạt động văn hóa xã hội và kinh tế của cộng đồng làng bản.

2.3. Thực hành tín ngưỡng, tôn giáo

Vật linh giáo hay đa thần giáo là thực hành tín ngưỡng truyền thống phổ biến của các tộc người thiểu số ở Việt Nam¹. Các thực hành tín ngưỡng, tôn giáo này thể hiện rõ ràng qua khái niệm “thần linh” và “linh hồn”. Có nhiều thần linh khác nhau và mỗi thần linh liên quan đến một hiện tượng tự nhiên và xã hội nào đó. Do đó, tất cả các dân tộc, dù khác nhau về tên gọi, đều có ‘thần sấm’, ‘thần núi’, ‘thần sông’, “thần rừng”, v.v.. Họ cũng có các vị thần liên quan đến một loại động vật nào đó, ví dụ như thần rắn, măng xà, chim và linh hồn tổ tiên.

Mỗi một vị thần trú ngụ ở một nơi khác nhau, trong các đền, miếu. Linh hồn tổ tiên trú ngụ ở bàn thờ được dựng ngay trong

1. Một số nhóm tộc người hiện nay, chẳng hạn như người Hmông ở một số nơi đã chuyển sang đạo Tin Lành. Ngoài ra, có một số lượng lớn cư dân Kho-me theo đạo Phật, một số nhóm Chăm theo đạo Hin Đu và một số nhóm Chăm khác theo Hồi Giáo.

nhà. Người dân tổ chức các lễ cúng thần linh tại nơi trú ngụ của các vị thần đều đặn theo lịch tiết. Người ta tin rằng, tất cả các vị thần đều có thể gây ảnh hưởng đối với đời sống con người ở các mức độ khác nhau, tốt hoặc xấu, trực tiếp hay gián tiếp cho một hoặc nhiều người. Người nào kính trọng thần linh (thông qua các hành động cúng lễ) sẽ nhận được sự giúp đỡ, hỗ trợ từ các vị thần. Ngược lại, một người hoặc cả cộng đồng sẽ bị trừng phạt nếu các vị thần nổi giận do không được đối xử đúng mực. Sự trừng phạt sẽ đưa đến bệnh tật, chết chóc, hay mất mùa.

Mỗi cộng đồng thường có một hoặc vài người có khả năng và tri thức đặc biệt để đối phó với các lực lượng siêu nhiên này. Khi gia đình gặp phải điều bất hạnh (tin là do vị thần nào đó trừng phạt), các thầy cúng được mời đến nhà để cầu cúng, hòa giải. Ngoài các nghi lễ được tổ chức để tạ tội các thần linh bị xúc phạm, nhiều gia đình và cộng đồng còn tiến hành các nghi lễ cầu may, cầu lộc và cầu an vào nhiều thời điểm khác nhau trong năm.

Như sẽ nói rõ ở phần sau, trong khoảng một thời gian dài, từ những năm 1960 đến cuối 1980, các thực hành tín ngưỡng, tôn giáo truyền thống này không được khuyến khích duy trì vì bị coi là mê tín, không khoa học và lãng phí. Hiện nay nhiều thực hành tôn giáo tín ngưỡng được phục hồi và các thực hành này vẫn đóng vai trò quan trọng trong gia đình và cộng đồng.

2.4. Hoạt động kinh tế truyền thống

Giống như nhiều tộc người khác trên thế giới, các hoạt động kinh tế truyền thống của DTTS ở Việt Nam được hình thành và phát triển trên cơ sở của các đặc địa điểm môi trường tự nhiên nơi họ cư trú.

Nhìn một cách khái quát nhất, các nhóm dân tộc sống ở các vùng núi thấp hoặc ở các thung lũng dọc theo các chân núi như Tày, Thái, Chăm, Mường, Khơ-me canh tác ruộng nước tại các cánh đồng dưới chân núi hoặc ruộng bậc thang trên các sườn đồi. Ngoài việc trồng lúa nước, họ cũng khai thác nhiều loại lâm sản từ các khu rừng để sinh nhai, gồm thuốc nam, gỗ để làm nhà, củi đun, thịt thú rừng, vv. Mỗi một hộ gia đình cũng sở hữu các mảnh nương trên các sườn đồi gắn với nơi cư trú để trồng trọt các loại nông sản ngoài lúa như

chuối, bông, sắn, đu đủ, mía, ngô, khoai để bổ sung cho nền kinh tế tự cấp tự túc của gia đình. Các hoạt động nông nghiệp trồng lúa và khai thác lâm sản tại các khu rừng, sườn đồi có sự tham gia của cả lao động nam và nữ cũng như của người già và trẻ em.

Trong khi đó, mô hình nông nghiệp chủ yếu của các nhóm DTTS sống tại các vùng cao (ví dụ như Dao, Hmông, Ê Đê, Raglai, Sán Chay, Bru, Vân Kiều, vv), nơi có địa thế và đất đai không thích hợp cho việc trồng lúa nước, là canh tác nương rẫy trồng lúa nương và các loại hoa màu. Trong mô hình này, người dân phát hoang các mảnh nương trong phạm vi sở hữu của cộng đồng để trồng trọt trong vài năm. Sau đó, họ để hoang các mảnh nương cũ đã bạc màu trong vòng từ 10 đến 20 năm đủ để đất có lại màu rồi sau đó quay lại canh tác chính trên các mảnh nương đó. Khác với mô hình nông nghiệp ruộng nước, đa canh và xen canh là mô hình trồng trọt phổ biến trên các mảnh nương. Lúa được trồng tại các phần đất trung tâm của mảnh nương, phần đất bao quanh được sử dụng để trồng các loại hoa màu như ngô, khoai, rau và cây thuốc. Ngoài ra, săn bắn và hái lượm các sản vật tự nhiên từ rừng và sông, suối cũng là hoạt động kinh tế quan trọng của các cộng đồng DTTS sống ở các khu vực núi cao.

Ngoài trồng trọt và săn bắn, hái lượm, chăn nuôi gia súc, gia cầm và nuôi cá là một hoạt động kinh tế quan trọng đã được thực hành hàng trăm năm của cả cư dân làm nương rẫy và canh tác ruộng nước bởi vì gia súc, gia cầm được nuôi không chỉ để làm thức ăn mà chúng còn được dùng cho các hoạt động văn hóa và tôn giáo tín ngưỡng của gia đình và cộng đồng. Có thể nói, ngay cả ở thời điểm hiện tại, không có một nghi lễ nào, dù là các nghi lễ trong chu kỳ đời người như cưới xin, ma chay, làm vía để chữa bệnh hay các nghi lễ theo lịch tiết như cầu mưa, cầu an mà không có vật cúng tế là gà, vịt hoặc trâu, bò, dê. Trong một số truyền thống văn hóa, vật nuôi trong gia đình, đặc biệt là gia súc, còn được xem như là một biểu tượng của sự giàu có và quyền uy của một gia đình, dòng họ.

Tuy đời sống kinh tế truyền thống của hầu hết các DTTS ở miền núi Việt Nam chủ yếu là tự cấp, tự túc, song trao đổi hàng hóa cũng đã tồn tại hàng trăm năm ở các cộng đồng này. Trước đây, hình thức trao đổi hàng hóa thường là vật đổi vật. Nhiều tài

liệu khảo cổ và dân tộc học cho thấy, mối quan hệ trao đổi, buôn bán không chỉ diễn ra ở phạm vi của một tộc người và trong vùng biên giới lãnh thổ. Các hoạt động buôn bán, trao đổi thường là liên tộc người và chúng cũng vượt khỏi biên giới quốc gia.

2.5. “Ba điểm tựa và nhiều chiều tác động”

Từ những đặc điểm vừa tóm tắt ở phần trên, chúng ta thấy rằng, đời sống kinh tế, xã hội và văn hóa của một cá nhân, cộng đồng DTTS trước đây được duy trì, tồn tại và phát triển dựa trên nhiều yếu tố tự nhiên, xã hội khác nhau. Trong một công trình nghiên cứu chưa xuất bản, Mai Thanh Sơn (2009) đã khái quát các yếu tố này thành một lược đồ mang tính lý luận. Theo tác giả, đời sống trước đây của các cộng đồng DTTS có ba điểm tựa chính để tồn tại và phát triển là *tự nhiên, cộng đồng* và *ngưỡng hành vi*.

Điểm tựa tự nhiên bao gồm nhiều yếu tố như đất, rừng, nước, cây cỏ và muông thú, vv, và các yếu tố này là “những yếu tố đầu vào cơ bản để các sinh kế được thực hiện” (tr.3). Điểm tựa cộng đồng, theo tác giả, chính là cộng đồng, dòng họ và nhóm tộc người. Điểm tựa quan trọng thứ ba - ngưỡng hành vi, được tác giả định nghĩa, “là tập hợp những quan niệm của cộng đồng về giới hạn cho phép đối với mỗi con người. Đó có thể là những quan niệm liên quan đến đời sống tinh thần và tâm linh; có thể là đức tin, là sự sợ hãi, sự răn đe của các thông lệ, phong tục tập quán; cũng có thể là nỗi ám ảnh về đạo đức, về các chuẩn mực xã hội và lòng tự trọng. Đối với các dân tộc thiểu số Việt Nam, đây là một trong những chỗ dựa vô hình nhưng lại có tác động rất lớn đến đời sống và nhân cách của mỗi con người” (tr.3).

Trong xã hội truyền thống, ba điểm tựa này có mối liên kết chặt chẽ với nhau, giúp cho một cá nhân, cộng đồng vượt qua được các khó khăn để tồn tại và phát triển một cách bền vững. Khi những điểm tựa này bị tác động hoặc phá vỡ, sẽ có những tác động tiêu cực đến sự tồn tại và phát triển bền vững của họ. Vì vậy theo tác giả, các chính sách và chương trình phát triển vùng DTTS chỉ có thể có hiệu quả và bền vững khi chúng “đồng thời quan tâm đến việc củng cố các điểm tựa của chủ thể văn hóa” (tr.4).

III. CHÍNH SÁCH ĐỐI VỚI CÁC DTTS Ở VIỆT NAM

3.1 Quan điểm của Chính phủ Việt Nam về văn hóa DTTS

Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ IX, ĐCSVN nhận định: *“Vấn đề dân tộc và đoàn kết dân tộc luôn luôn có vị trí chiến lược trong sự nghiệp cách mạng”*. Từ nhận thức này của Đảng, chính sách đối với các DTTS luôn là một bộ phận được quan tâm đặc biệt trong hệ thống chính sách của Đảng Cộng sản và Nhà nước Việt Nam của mọi thời kỳ. Ngay từ trong Nghị quyết của Quốc hội nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa về công tác dân tộc (thông qua ngày 22/1/1957)¹ đã nhấn mạnh sự bình đẳng và cần thiết phải tôn trọng tính đa dạng của các DTTS.

Nghị quyết của Quốc hội nước Việt Nam Dân chủ cộng hòa về công tác dân tộc (22/1/1957):

- a) Củng cố và phát triển các khu và châu tự trị dân tộc đã có, thành lập những khu tự trị mới ở những nơi có điều kiện, thực hiện quyền tham chính đầy đủ cho các dân tộc, nghiên cứu quy định quyền lợi tự trị về các mặt hành chính, tư pháp, kinh tế, tài chính, văn hoá, v.v... Tại những nơi không có điều kiện thành lập khu vực tự trị dân tộc, cần chú ý thi hành đúng chính sách dân tộc, bảo đảm quyền bình đẳng dân tộc.
- b) Hết sức giúp đỡ các dân tộc anh em phát triển sự nghiệp kinh tế, chính trị và văn hoá, không ngừng nâng cao đời sống vật chất và tinh thần của nhân dân các dân tộc trên cơ sở đầy mạnh sản xuất. Trong công tác, cần chú trọng điều tra nghiên cứu thận trọng, dựa trên sự tự nguyện của nhân dân, tuyệt đối không được máy móc dập khuôn nơi này sang nơi khác hoặc mệnh lệnh gò ép.
- c) Tăng cường công tác giáo dục cán bộ và nhân dân khắc phục tư tưởng dân tộc lớn và dân tộc hẹp hòi, tăng cường đoàn kết tương trợ trên tinh thần yêu nước, yêu dân tộc mình kết hợp với tinh thần quý mến các dân tộc anh em. Tích cực giải quyết mọi trở ngại cho việc đoàn kết.

1. http://www.na.gov.vn/sach_qh/chinhhsachpl/phan2/p2_iii_1.html

- d) Tăng cường công tác bảo vệ trật tự an ninh và củng cố vùng biên giới bằng phương pháp tích cực giáo dục nhân dân các dân tộc đoàn kết sản xuất, đề cao cảnh giác đối với mọi âm mưu phá hoại của địch.
- e) Kiện toàn các cơ quan công tác dân tộc ở trung ương và các địa phương để theo dõi tình hình công tác vùng dân tộc, kịp thời giúp Chính phủ và các cấp chính quyền đề ra những chủ trương chính sách sát hợp với tình hình đặc điểm các dân tộc, làm cho công tác thu được nhiều kết quả.
- g) Tích cực đào tạo và bồi dưỡng cán bộ dân tộc về mặt chính trị, văn hoá, chuyên môn và kỹ thuật; thực hiện thực chức thực quyền cho cán bộ dân tộc; dần dần thực hiện dân tộc hoá cơ quan. Đối với cán bộ Kinh và cán bộ nơi khác đến cần có chính sách thích đáng về mặt tinh thần và vật chất, và một chế độ công tác cụ thể đối với anh chị em”.

Đại hội lần thứ hai của ĐCSVN (tháng 2/1951) cũng tuyên bố: “Các dân tộc sống trên đất nước Việt Nam đều được bình đẳng về quyền lợi và nghĩa vụ, đoàn kết giúp đỡ nhau để kháng chiến và kiến quốc. Kiên quyết chống chủ nghĩa dân tộc hẹp hòi, đánh đổ âm mưu gây hấn thù chia rẽ các dân tộc của đế quốc và lũ tay sai. Cải thiện đời sống cho các dân tộc thiểu số, giúp đỡ họ tiến bộ về mọi mặt, đảm bảo họ tham gia chính quyền và dùng tiếng mẹ đẻ trong giáo dục ở các địa phương thiểu số”.

Quyền bình đẳng của các dân tộc thiểu số cũng được ghi rõ trong Hiến pháp Việt Nam: “Nhà nước Cộng hoà xã hội chủ nghĩa Việt Nam, là Nhà nước thống nhất của các dân tộc cùng sinh sống trên đất nước Việt Nam. Nhà nước thực hiện chính sách bình đẳng, đoàn kết, tương trợ giữa các dân tộc, nghiêm cấm mọi hành vi kỳ thị, chia rẽ dân tộc. Các dân tộc có quyền dùng tiếng nói, chữ viết, giữ gìn bản sắc dân tộc và phát huy những phong tục, tập quán, truyền thống và văn hoá tốt đẹp của mình. Nhà nước thực hiện chính sách phát triển về mọi mặt, từng bước nâng cao đời sống vật chất và tinh thần của đồng bào dân tộc thiểu số” (Điều 5, Hiến pháp nước CHXHCN Việt Nam, 2001).

3.2. Các chính sách về kinh tế-xã hội và văn hóa đối với DTTS

Theo đánh giá của các tổ chức quốc tế, Việt Nam có những động thái tích cực đối với DTTS “được qui định trong nhiều văn bản pháp

luật, từ giáo dục (nơi sinh viên người DTTS được nhập học với số điểm ưu tiên hơn so với sinh viên người Kinh) tới chính trị (nơi một số ghế nhất định trong Quốc hội phải được dành cho người DTTS theo tỷ lệ phần trăm của họ trên tổng số dân)” (Ngân hàng thế giới 2009).

Trong nhiều năm qua, chính phủ đã ban hành nhiều chính sách nhằm phát triển kinh tế-xã hội, các chương trình mục tiêu quốc gia về xóa đói giảm nghèo vùng dân tộc thiểu số. Có thể kể tên một số chính sách:

- Nghị Quyết số 38/CP năm 1968 về công tác vận động định canh, định cư kết hợp với hợp tác hóa đối với đồng bào còn du canh, du cư.
- Chương trình hỗ trợ các DTTS đặc biệt khó khăn (bắt đầu vào năm 1992).
- Chương trình mục tiêu quốc gia xóa đói giảm nghèo (QĐ số 133/QĐ-TTg ngày 23/7/1998 của Thủ tướng chính phủ).
- Chương trình phát triển kinh tế xã hội cho những xã đặc biệt khó khăn ở vùng núi và vùng sâu, vùng xa (CT135 theo QĐ số 135/1998/QĐ-TTg ngày 31/7/1998 của Thủ tướng) (CEM).
- QĐ 138/2000/QĐ-TTG ngày 29/11/2000 về chương trình định canh định cư và Chương trình phát triển KT-XH vùng sâu vùng xa của Thủ tướng (CEM điều hành)
- Chương trình 139, chương trình trợ giá và hỗ trợ đi lại.
- QĐ 35/TTg về chương trình xây dựng trung tâm cụm xã miền núi, vùng cao.
- QĐ 178/2001/QĐ-TTg, QĐ 304/2005/QĐ-TTg về việc tăng cường quản lý bảo vệ và phát triển rừng (có cả việc cải thiện đời sống của người nhận rừng, nhất là DTTS tại chỗ).
- Chỉ thị số 38/2004/CT-TTg ra ngày 9/11/2004 về việc đào tạo bồi dưỡng tiếng DTTS đối với cán bộ.
- QĐ 134/2004/QĐ-TTg của Thủ tướng CP về một số chính sách hỗ trợ đất sản xuất, đất ở, nhà ở và nước sinh hoạt cho hộ đồng bào dân tộc thiểu số nghèo, đời sống khó khăn.

- QĐ số 34/2006/QĐ-TTg ngày 8/2/2006 phê duyệt dự án đào tạo cán bộ, công chức xã phường trị trấn người DTTS giai đoạn 2006-2010.
- QĐ 33/2007/QĐ-TTg về chương trình hỗ trợ di dân thực hiện định canh định cư cho đồng bào DTTS giai đoạn 2007-2010.
- QĐ số 1342/QĐ-TTg ngày 25/08/2009 của Chính phủ ban hành, phê duyệt Kế hoạch định canh định cư cho đồng bào DTTS du canh du cư đến năm 2012.

Về lĩnh vực văn hóa, Nghị quyết Trung ương 5 (khóa VIII) năm 1998 được coi là chiến lược văn hóa chính thức của ĐCSVN trong thời kỳ “đẩy mạnh công nghiệp hóa, hiện đại hóa vì mục tiêu dân giàu, nước mạnh, xã hội công bằng, dân chủ, văn minh”. Nghị quyết Trung ương 5 đề ra mục tiêu về “Xây dựng và phát triển nền văn hóa Việt Nam tiên tiến, đậm đà bản sắc dân tộc”, trong đó nhấn mạnh “nền văn hóa Việt nam là nền văn hóa thống nhất trong đa dạng trong cộng đồng các dân tộc Việt nam”, và “văn hóa là nền tảng tinh thần của xã hội, vừa là mục tiêu vừa là động lực thúc đẩy sự phát triển kinh tế-xã hội”. Văn hóa của các tộc người thiểu số đóng góp phần quan trọng vào bức tranh nhiều màu sắc của một nền văn hóa Việt Nam thống nhất trong đa dạng này.

Tầm quan trọng của văn hóa DTTS được nhận thức rõ trong các văn kiện chính sách. Hội đồng Dân tộc của Quốc hội tuyên bố: “Các dân tộc có quyền được sử dụng ngôn ngữ và chữ viết của mình để gìn giữ bản sắc dân tộc và biểu đạt các phong tục tập quán, trang phục, truyền thống và văn hóa” (Hội đồng Dân tộc của Quốc hội 2000) [1992]:255-256. Trong vòng 10 năm trở lại đây, đầu tư cho văn hóa DTTS là một trong các mục tiêu trọng điểm của chính phủ.

Nhiều nghị định, chính sách về việc bảo tồn và phát triển văn hóa DTTS đã được ban hành, ví dụ Quyết định của Thủ tướng CP 124/2003 QĐ-TTg ngày 17/6/2003 phê duyệt đề án bảo tồn và phát triển văn hóa các dân tộc thiểu số Việt Nam giai đoạn 2003-2010; QĐ25/2004/QĐ-TTg ngày 27/2/2004 thông qua dự án Phát triển các hoạt động văn hóa thông tin ở vùng Tây Nguyên đến năm 2010; Quyết định 167/2006/QĐ-TTg do Thủ tướng ký ngày

14/7/2006 thông qua dự án Phát triển các hoạt động văn hóa thông tin ở vùng đồng bằng Nam bộ đến 2010, v.v.

Đề án bảo tồn, phát triển văn hóa các dân tộc thiểu số (24/2003/QĐ-TTG)¹ do Bộ Văn hóa chủ trì đặt ra mục tiêu tổng quát:

- a) Bảo tồn, kế thừa có chọn lọc và phát huy những tinh hoa văn hoá truyền thống, xây dựng và phát triển những giá trị mới về văn hoá, nghệ thuật của các dân tộc thiểu số;
- b) Phát hiện, bồi dưỡng đội ngũ những người sáng tác văn học - nghệ thuật là người các dân tộc thiểu số;
- c) Tổ chức điều tra, sưu tầm, nghiên cứu, phổ biến các giá trị văn hoá - nghệ thuật; bảo tồn, phát huy các nghề thủ công truyền thống của các dân tộc thiểu số; đẩy mạnh xây dựng và phát huy hiệu quả các thiết chế văn hoá, thông tin; phát triển các hoạt động văn hoá văn nghệ lành mạnh;
- d) Xây dựng nếp sống văn minh, gia đình văn hoá; mở rộng mạng lưới thông tin ở vùng dân tộc thiểu số, góp phần nâng cao dân trí, xoá bỏ tập tục lạc hậu, góp phần phát triển du lịch, xoá đói, giảm nghèo.

Trong Chiến lược Văn hóa mới nhất, giai đoạn 2010-2020, trong 5 mục tiêu trọng tâm từ nay đến 2020, có mục tiêu “phát huy mạnh mẽ tính đa dạng, bản sắc văn hóa các dân tộc và xây dựng các giá trị mới”, và “thu hẹp khoảng cách về hưởng thụ văn hóa giữa nông thôn và thành thị, đồng bằng và miền núi, vùng dân tộc thiểu số, vùng sâu vùng xa...”¹. Nhận thức được khả năng dễ bị tổn thương của các nhóm yếu thế trong bối cảnh xã hội biến đổi nhanh với sức ép của tăng trưởng kinh tế, trong các mục tiêu thiên niên kỷ của Việt nam (VDGs), chính phủ Việt Nam còn bổ sung thêm vào hệ thống các mục tiêu phát triển Thiên niên kỷ một số mục tiêu phát triển mang tính đặc thù của Việt Nam, trong đó có mục tiêu *bảo tồn văn hóa của đồng bào các dân tộc ít người, phát triển văn hóa thông tin, nâng cao đời sống tinh thần của nhân dân*; và

1. 5 mục tiêu trong Chiến lược Văn hóa 2010-2020: i) hướng mọi hoạt động văn hóa vào việc xây dựng nhân cách và giá trị con người toàn diện; ii) đẩy mạnh công tác bảo tồn, phát huy mạnh mẽ tính đa dạng, bản sắc văn hóa các dân tộc và xây dựng các giá trị mới; iii) phát huy năng lực và tiềm năng sáng tạo, tạo cơ chế chính sách và cơ sở vật chất cho sản phẩm văn hóa, nghiên cứu toàn diện và hệ thống; iv) tạo điều kiện nâng cao mức hưởng thụ và tham gia hoạt động sáng tạo văn hóa của nhân dân, thu hẹp khoảng cách về hưởng thụ văn hóa giữa nông thôn và thành thị, đồng bằng và miền núi, vùng dân tộc thiểu số, vùng sâu vùng xa...; v) đẩy mạnh xã hội hóa các hoạt động văn hóa.

mục tiêu *giảm khả năng dễ bị tổn thương và phát triển mạng lưới an sinh xã hội* giúp cho các đối tượng yếu thế và người nghèo (Bản thảo Báo cáo MDG 2010, Bộ Kế hoạch đầu tư).

Có thể thấy, Đảng và Chính phủ Việt Nam kiên trì quan điểm phát triển kinh tế xóa đói giảm nghèo, chống kỳ thị chia rẽ dân tộc, và bảo tồn văn hóa đối với DTTS. Vậy hiệu quả của các chính sách này đến đâu và có những tác động gì đến đời sống của các cộng đồng DTTS?

3.3. Thực trạng và những thách thức

Những cố gắng rất lớn của Đảng và Chính phủ trong việc xóa đói giảm nghèo và phát triển vùng DTTS với hàng loạt chính sách và chương trình phát triển có tổng ngân sách lên đến hàng tỉ đô la trong vài thập kỉ qua đã làm cho bộ mặt của miền núi Việt Nam nói chung và vùng các DTTS nói riêng có nhiều thay đổi lớn. Tuy nhiên, so với vùng đồng bằng, đời sống kinh tế, văn hóa và môi trường ở các vùng miền núi vẫn còn nhiều khó khăn và thách thức. Trong một công trình nghiên cứu được xuất bản năm 1998 với tiêu đề “Khủng hoảng phát triển ở các vùng miền núi Việt Nam”, Jamieson và các cộng sự đã khái quát những khó khăn và thách thức thành 4 vấn đề, bao gồm: 1) nghèo đói, 2) sức ép dân số, 3) môi trường bị suy thoái và 4) sự phụ thuộc của người DTTS vào các hệ thống bên ngoài cũng như sự ‘ngoài lề hóa’ của nền kinh tế các DTTS. Tuy nghiên cứu này đã được tiến hành từ cách đây hơn một thập kỉ, song có thể nói 4 khó khăn và thách thức mà nhóm tác giả của công trình nêu ra vẫn còn là vấn đề thời sự ở vùng các DTTS hiện nay.

Trước hết, về tỉ lệ nghèo đói: Tuy trong khoảng hai thập kỉ trở lại đây, Việt Nam đã đạt được thành công lớn trong việc xóa đói giảm nghèo ở vùng các DTTS, song nếu so sánh giữa người Kinh, tỉ lệ giảm nghèo vẫn còn rất thấp. Tài liệu của cuộc Tổng điều tra mức sống cho thấy, ở thời điểm năm 2006 chỉ có 8,5% người Kinh và người Hoa sống dưới mức chuẩn nghèo, trong khi con số này là 50% ở tất cả các nhóm dân tộc khác cộng lại. Với số lượng dân số chỉ chiếm 14.5 % nhưng ở năm 2006, các DTTS chiếm tới 44.7 % hộ nghèo và 59 % hộ đói của cả nước trong khi cũng ở năm 2006 tỉ lệ đói nghèo của người Kinh và người Hoa chỉ là 10% (Ngân hàng

thế giới 2009). Thêm vào đó, tuy không có số liệu định lượng song các nghiên cứu định tính chỉ ra rằng, có một khoảng cách rất lớn giữa tỉ lệ nghèo đói trong các nhóm dân tộc thiểu số. Nhiều nhóm DTTS, đặc biệt là các nhóm có số lượng dân cư ít và dễ bị tổn thương có tỉ lệ hộ nghèo và đói rất cao (Ngân hàng thế giới 2009).

Thứ hai, về vấn đề sức ép dân số: Do chương trình di cư đồng bằng miền núi, chỉ riêng ở miền núi phía bắc, tỉ lệ tăng dân số từ năm 1960 đến năm 1984 đạt đến con số 300 %.¹ Trong khoảng thời gian 20 năm từ 1990 đến 2000, tỉ lệ tăng dân số ở các vùng miền núi vẫn còn tương đối lớn. Ở vùng Đông Bắc, tỉ lệ tăng là 16,1 %, ở vùng Tây Bắc là 21,4% và vùng Tây Nguyên là 58,4%. Việc tỉ lệ tăng dân số nhanh đã làm cho mật độ dân số ở vùng các DTTS tăng cao hơn trước rất nhiều. Năm 1990, ở vùng Đông Bắc, mật độ dân số là 118 người/km² thì đến năm 2000 con số này là 137. Tương tự như vậy, mật độ dân số ở Tây Bắc năm 1990 là 52/km² thì đến 2000 đã tăng lên 64. Mật độ dân số tăng nhanh nhất trong ba vùng miền núi là Tây Nguyên với tỉ lệ ở năm 1990 là 49 người/km² nhưng đến 2000 thì con số này đã là 78 người/km². Bên cạnh việc giảm tử sau khi sinh do tiến bộ của y học, tỉ lệ tăng dân số nhanh ở vùng DTTS trong khoảng 20 năm trở lại đây là do di cư của các cư dân từ đồng bằng lên (Ngân hàng thế giới 2009). Sự gia tăng về mật độ dân số ở các vùng miền núi đã làm cho diện tích đất sản xuất trên đầu người giảm đáng kể so với trước đây.

Thứ ba, về suy thoái môi trường: Theo Lê Trọng Cúc (2002), năm 1943, cả nước có khoảng 14 triệu ha rừng, chiếm hơn 43% diện tích rừng che phủ trong cả nước. Tuy nhiên, đến năm 1990, tỉ lệ rừng che phủ của cả nước giảm xuống chỉ còn 28% với hơn 9 triệu ha. Tuy hiện nay độ che phủ rừng của Việt Nam đã tăng lên 33,2% do những nỗ lực của chính phủ trong việc phục hồi và trồng mới, song chất lượng rừng ngày càng thấp, với tổng diện tích rừng giàu và trung bình chỉ còn 1,4 triệu. Sự suy giảm về diện tích chất lượng của rừng đã tạo ra những thách thức lớn trong việc tìm kiếm sinh nhai của các DTTS, những cộng đồng tộc người đã gắn liền với đất rừng và lâm sản từ hàng trăm năm. Ngoài ra, hầu hết những khu rừng giàu và trung bình đều quy hoạch thành các khu

1. Theo Jamieson và các tác giả (1998), từ 1960 đến những năm 1980, nhà nước đã chuyển khoảng 5 triệu người từ các vùng đồng bằng lên miền núi.

bảo tồn và vườn quốc gia do nhà nước quản lý. Ở những khu vực này, người dân không được quyền tiếp cận và khai thác lâm sản để mưu sinh.

Thứ tư, như trình bày chi tiết ở phần sau, về đời sống kinh tế thì sau Đổi mới, sự gia nhập mạnh mẽ của các cộng đồng DTTS vào nền kinh tế thị trường đã làm *người DTTS ngày càng phụ thuộc vào hệ thống kinh tế từ bên ngoài*. Giờ đây, tất cả các hộ gia đình, dù là những hộ đang cư trú ở vùng xa xôi hẻo lánh nhất của đất nước, đều ít hay nhiều phải dựa vào nguồn hàng hóa từ miền xuôi, như phân bón, thuốc trừ sâu, quần áo, vv. Về mặt văn hóa “tri thức địa phương trở thành thứ yếu, hay thấp kém hơn văn hóa quốc gia do sự quảng bá của truyền thông. Ví dụ, quần áo truyền thống bị thay thế bởi các kiểu mẫu của người đồng bằng ở mức báo động. Mặc dù, quá trình hòa nhập vào hệ thống văn hóa lớn hơn có những yếu tố tích cực, song nó làm giảm sự quản lý của người địa phương về dòng chảy thông tin, làm suy yếu các biểu tượng của bản sắc và biến người miền núi từ người sản xuất thành người tiêu thụ văn hóa” (Jamieson và các cộng sự 1998:15).

Ngoài ra, theo quan sát của Mai Thanh Sơn (2009), ba điểm tựa của người DTTS (tự nhiên, cộng đồng, ngưỡng hành vi) dường như đang bị đổ vỡ: “Nếu theo khung lý thuyết 3 điểm tựa, hình như một số chính sách đã và đang phá vỡ các điểm tựa của văn hóa truyền thống các dân tộc thiểu số: Tước bỏ các quyền sở hữu truyền thống của họ đối với các nguồn lực tự nhiên (các chính sách liên quan đến đất đai, chủ trương dịch chuyển và phân bố lại lao động, cấu trúc lại dân cư theo thế xen cài), phủ nhận các thể chế xã hội truyền thống gắn với cộng đồng thôn làng (các chính sách về quản lý nhà nước, quản lý xã hội cơ sở), triệt tiêu những nỗi ám ảnh vốn có tác dụng tạo nên những rào cản/giới hạn hành vi của những con người cụ thể (các chính sách liên quan đến tôn giáo tín ngưỡng, chính sách văn hóa mới, chủ trương tiến hành các cuộc vận động bài trừ các hoạt động mà Nhà nước cho là hủ tục lạc hậu; dù trong thực tế, một số hoạt động trong đó thể hiện rất rõ tính nhân văn của các phong tục tập quán); cho người dân cái mà Nhà nước nghĩ là họ cần nhưng ít quan tâm đến việc phát huy tính chủ động sáng tạo của họ” (Mai Thanh Sơn, báo cáo 2009).

Theo Jamieson và các cộng sự (1998), một trong những nguyên nhân quan trọng nhất dẫn đến hiện trạng và các thách thức vừa trình bày ở trên là cách nhìn/hiểu sai (*misperception/misunderstanding*) về con người và điều kiện tự nhiên vùng DTTS. Có thể thấy ngoài những lý do dễ nhận thấy (học vấn, khó tiếp cận thị trường...), thì định kiến, hay lối suy nghĩ rập khuôn về người DTTS là một nguyên nhân ít được chú ý, và thường không được những người có định kiến chấp nhận. Tuy nhiên, trên thực tế lại tồn tại khá sâu sắc và phổ biến trong đời sống xã hội (dưới nhiều mức độ và hình thức biểu hiện). Sự định kiến này có tác động không nhỏ tới quan điểm tôn trọng sự đa dạng và những nỗ lực của Chính phủ nhằm nâng cao đời sống cho người DTTS.

IV. DIỄN NGÔN VỀ DTTS Ở VIỆT NAM - TIẾN HÓA LUẬN VÀ ĐỊNH KIẾN

Diễn ngôn (*discourse*)¹ về DTTS ở Việt Nam khá phong phú, thể hiện cả trong các văn bản chính sách của các bộ ngành cũng như quan điểm của một số cơ quan phát triển quốc tế, trong các công trình nghiên cứu dân tộc học, trên các phương tiện truyền thông đại chúng, và trong cả cách hiểu rộng rãi của người dân. Tuy nhiên, điều thú vị là có một xu hướng nhìn nhận đánh giá về DTTS khá đồng nhất, thể hiện một cách nhìn có tính nhận thức luận trong diễn ngôn về DTTS ở Việt Nam. Cách diễn ngôn này thể hiện lối suy nghĩ theo kiểu rập khuôn, mang tính định kiến về DTTS.² Trong phần này, chúng tôi sẽ điểm lại những định kiến này từ góc độ của hai nhóm có quyền lực nhất trong việc truyền tải tri thức, định hướng nhận thức chung của xã hội: những nhà khoa học xã hội và người làm chính sách³.

Từ góc độ nghiên cứu, theo một nghiên cứu của iSEE,⁴ không ít nhà khoa học cho rằng các tộc người thiểu số ở trình độ phát triển thấp hơn so với người Kinh. Xã hội của họ hầu hết ở giai đoạn tiền nhà nước, phân hóa giai cấp chưa hình thành, hoạt động kinh tế còn mang dấu ấn nguyên thủy (Đặng Nghiêm Vạn 1989; Phan

1. Diễn ngôn (*discourse*) là một thuật ngữ bắt đầu được dùng khá phổ biến gần đây ở Việt Nam, và được dùng sớm nhất trong ngôn ngữ học, nhằm ám chỉ phương thức hoạt động của ngôn từ, vượt ra ngoài văn bản, và có thể xem xét sự vận hành của ngôn từ để khám phá các quan hệ quyền lực chi phối sự tạo thành và vận hành của chúng trong thực tiễn đời sống. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, J. Kristéva, R. Barthes... là tên tuổi một số nhà hậu cấu trúc luận đã coi diễn ngôn là tâm điểm của sự chú ý.
2. Xem định nghĩa định kiến trong Báo cáo tổng quan thang đo định kiến (iSEE) 2010, tài liệu chưa xuất bản.
3. Định kiến trên báo chí đã được iSEE tiến hành nghiên cứu từ năm 2008 và kết quả nghiên cứu sẽ công bố trong thời gian tới đây. Vì vậy, chúng tôi không đưa phần định kiến trên báo chí vào trong báo cáo này. Một phần đã được công bố trong bài viết của Nguyễn Văn Chính (2009) về định kiến về các tộc người thiểu số trên báo chí.
4. iSEE, 2010, *Định kiến tộc người, vài nét khái quát và một số đề xuất cho các bước nghiên cứu tiếp theo*. Báo cáo nghiên cứu do Nguyễn Công Thảo thực hiện.

Hữu Dật 1975; Bế Viết Đăng 1984; Cầm Trọng 1978). Cách nhìn này thể hiện dấu ấn sâu sắc của quan điểm tiến hóa luận đơn tuyến, coi các xã hội phải phát triển theo một nấc thang từ thấp đến cao. Trong một bài viết về dân tộc học Việt Nam, Grant Evans quan sát thấy rằng:

“Các học giả Việt Nam [nhân học và xã hội học] bị ám ảnh bởi lịch sử, chứ không phải là cấu trúc. Như một số các trích dẫn từ các bài viết của các nhà lý luận Việt Nam cho thấy, họ làm việc trong khung *lý thuyết tiến hóa* nói chung, và xem ý tưởng tiến bộ xã hội và lịch sử là điều hiển nhiên. Khung lý thuyết này, bây giờ bị các nhà nhân học phương Tây xem là có vấn đề, có cội nguồn từ một số yếu tố bổ xung và tăng cường cho nhau... *Ý tưởng về sự tiến bộ trong khung tiến hóa* không có ý nghĩa tiêu cực đối với người Việt Nam” (Evans (1985:120-123).

Không chỉ đơn thuần ảnh hưởng bởi tư tưởng của thuyết tiến hóa, việc phân loại các tộc người ở Việt Nam của các nhà khoa học còn nhằm phục vụ mục tiêu cách mạng và mục tiêu dân tộc. Dân tộc học Việt Nam, ở thời kỳ đầu của sự hình thành và phát triển, xác định mục tiêu ‘đảm đương sứ mệnh phục vụ cách mạng’, nên mặc dù không hài lòng với một vai trò mô tả hoặc suy diễn thuần túy nhưng “nó mang tính chiến đấu hơn, hoặc có lẽ mang tính thực dụng hơn, dân tộc học tự nó có nhiệm vụ phục vụ tích cực cách mạng xã hội chủ nghĩa trong mỗi một dân tộc trong toàn bộ quốc gia Việt Nam” (Evans 1985:142). Một số nhà dân tộc học có uy tín ở Việt Nam cũng thừa nhận tính thực dụng của dân tộc học trong những giai đoạn lịch sử:

“Ở Việt Nam, vào thời kỳ xây dựng chủ nghĩa xã hội, các nghiên cứu của các nhà dân tộc học đã mất đi tính chất thuần túy khoa học, và các học giả đã tham gia tích cực vào hoạt động thực tế để chuyển đổi cuộc sống của các dân tộc trước đây lạc hậu, để phát triển văn hóa và kinh tế của họ” (Mạc Đường 1977:85, trích trong Evans 1985:120).

“Đối với dân tộc học, công việc là nghiên cứu việc hình thành và phát triển của các dân tộc và đặc tính của cuộc sống vật chất và văn hóa để phát huy truyền thống một cách tốt nhất, chỉ ra những tàn dư lạc hậu, và như vậy xóa bỏ chúng từng bước, góp phần tái hình thành và phát huy xã hội của các dân tộc, đẩy mạnh thống

nhất và đoàn kết giữa các dân tộc và tự hào quốc gia” (Lê Văn Hào 1972:9-10).

Một trong những sứ mệnh của các nhà dân tộc học trong một thời gian dài là “phân loại tộc người” và xếp loại trình độ “phát triển” của các tộc người, chịu ảnh hưởng một hướng tiếp cận chủ yếu của nghiên cứu dân tộc học của người Pháp tại Việt Nam đầu thế kỷ 20.¹ Có thể nói, cách phân loại tộc người này khác với các hệ thống lý thuyết được phát triển ở Âu-Mỹ, bởi các nhà khoa học và quản lý ở Việt Nam, giống như ở Trung Quốc và Xô Viết, tiếp cận tính tộc người, như đã nói ở trên, chủ yếu theo định nghĩa của Stalin. Một dân tộc, theo Stalin, là “một cộng đồng người phát triển có tính lịch sử và ổn định, được hình thành dựa trên nền tảng của sự chia sẻ một ngôn ngữ, lãnh thổ, cuộc sống kinh tế và hệ tâm lý thể hiện ở một nền văn hóa chung” (Keyes 2002:5). Dựa vào định nghĩa này, các nhà dân tộc học Việt Nam, từ đầu những năm 1960 của thế kỉ XX, đã tiến hành phân loại các tộc người trên lãnh thổ của đất nước dựa vào ba tiêu chí chủ yếu là ngôn ngữ, lãnh thổ, văn hóa và ý thức tự giác tộc người. Theo Phan Hữu Dật: “tộc người là một cộng đồng người được hình thành trong lịch sử, mang ba tiêu chuẩn sau đây: cùng chung tiếng nói, cùng có chung một ý thức tự giác tộc người biểu hiện ở tên tự gọi chung; có những yếu tố văn hóa thống nhất”(1998:456). Với tiêu chí phân loại này, năm 1978, Viện KHXH và UBĐT trình lên chính phủ danh mục 54 tộc người như hiện nay.

Trong số các tiêu chí xếp loại tộc người như đã trình bày ở phần trên (ngôn ngữ, văn hóa và ý thức tộc người), ý thức tự giác tộc người được coi là tiêu chí quan trọng nhất (Đặng Nghiêm Vạn 1975, Mạc Đường 2001). Tuy nhiên, theo Keyes “các nhà nghiên cứu khi tiến hành phân loại tộc người phát hiện ra rằng ‘ý thức tự

1. Theo Bế Viết Đăng (1989): “Nghiên cứu dân tộc học bắt đầu từ giữa những năm 1950 và những năm 1960, có hai nhiệm vụ chính: xếp đặt sự phân loại và tên gọi chính xác các DTTS ở Việt Nam, và tiến hành nghiên cứu các vấn đề xã hội và kinh tế ở các vùng dân tộc”.

Theo Culas, dân tộc học Pháp từ thế kỷ 19 đến những năm 1960 tập trung vào phân loại, sắp xếp, xếp hạng, phân cấp tộc người, nhằm có cái nhìn sáng tỏ về cư dân miền núi Đông Dương, ví dụ như các bài viết kinh điển của Lunet de Lajonquière (1904) về “Dân tộc học ở khu quân sự”, Edouard Diguët (1908) về “Người miền núi ở Bắc Kỳ” và Maurice Abadie (1924) với “Các tộc người Thượng du Bắc Kỳ” (2010: 306-307)

giác tộc người mang nặng tính chủ quan và vì vậy không phù hợp như là một tiêu chí khoa học”, và theo Nguyễn Văn Thắng “trong thực tế, ý thức tự giác tộc người của các thành viên trong các nhóm tộc người không hoàn toàn được tôn trọng. Trong các trường hợp không có sự đồng thuận giữa nhà nghiên cứu và người dân thì các nhà khoa học được hướng dẫn sử dụng ‘tư liệu khoa học’ được thu thập ở địa bàn hay từ các tài liệu lịch sử để giải thích cho người dân họ là ai” (trích lại trong Keyes 2002:40).

Do sự phân loại theo các ‘tiêu chí khoa học’ này, nên danh sách tộc người ở Việt Nam hiện nay không phản ánh được sự đa dạng của các phân nhóm được gộp vào trong một tên tộc người cụ thể. Sự phân loại không phù hợp, và việc chỉ quan tâm đến các tộc người cụ thể trong danh sách phân loại (người Thái, Tày, Nùng, vv..) đã dẫn đến sự thiếu vắng các hiểu biết sâu về lịch sử và cuộc sống hiện tại của các phân nhóm tộc người ở Việt Nam. Ngô Đức Thịnh đã chỉ ra:

“Văn hóa nhóm địa phương của tộc người là một thực thể, hiện tượng phổ biến và rất quan trọng của văn hóa tộc người. Có thể nói, hầu hết các tộc người ở nước ta, kể cả tộc Việt, đều tồn tại các nhóm địa phương. Không có tộc người, văn hóa tộc người chung chung, mà đó là tổng hòa của những sắc thái chung và riêng của các nhóm địa phương của tộc người đó. Do vậy, nói tới văn hóa tộc người mà không nói tới các sắc thái văn hóa địa phương của tộc người thì là điều vô nghĩa” (2006:231-232).¹

Chính sự thiếu nhạy cảm về tính đa dạng này đã khiến các chương trình phát triển kinh tế, văn hóa và xã hội không đạt được hiệu quả cao vì chúng không tính đến sự phong phú và đa dạng của các thực hành văn hóa xã hội và hệ giá trị của các phân nhóm địa phương đã được gộp vào thành một dân tộc lớn.

1. Ngô Đức Thịnh (2006:232) liệt kê một số nhóm địa phương của các tộc người, ví dụ: Việt (Nguồn, Kinh Cựu); Mường (Mọi Bi, Au Tá...); Thổ (Kẹo, Mọn, Cuối, Họ, Đan Lai-Ly Hà, Tây Pọng...); Chứt (Arem, Mày, Rục, Sách, Mã Liêng...); Tày (Phén, Ngạn, Thù Lao, Pa Dí...); Nùng (Nùng Khèn Lài, Nùng Giang, Nùng Lòi, Nùng Phán Xinh, Nùng Cháo, Nùng Dín...); Sán Chay (Cao Lan, Sán Chi); Bõ Y (Tu Dí...); Hmông (Hmông Xanh, Hmông Đỏ, Hmông Trắng, Hmông Hoa, Hmông Đen, Míeo); Dao (Dao Lê Gang, Dao Đỏ, Dao Tiên, Dao Làn Tèn, Dao Quân Chẹt, Dao áo dài, Dao Cóc ngáng, Dao cóc mùn, Dao Tam đảo); Thái (Thái đen, Thái trắng, Thái Thanh, Thái Mường, Tày Mười Thổ Đà Bắc...), Êđê (Kpam Mdhur, Adham, Blo, Ktul, Bih, Krung, Ê pan, Hwing, Dong Kay, Dlie...), Cơ ho (Xrê, Nốp, Codon, Chil, Toring, Lát); Mnông (Gà, nông, Chin, Díp, Brang, Preh, Buđăng, Kuênh)...

Chịu ảnh hưởng của quan điểm tiến hóa luận, các nhà dân tộc học và văn hóa dân gian không chỉ phân loại các tộc người theo ‘tiêu chí khoa học’ mà còn chia sự phát triển của tất cả các nhóm DTTS thành các thang bậc theo thang đo tiến hóa đơn tuyến của Morgan và Ăng Ghen:

“Về mặt xã hội 54 dân tộc nước ta, cho đến thời kỳ cận đại, không thuộc một trình độ thống nhất. Ít nhất có thể có ba loại xã hội:

- Xã hội chưa hình thành giai cấp (ví dụ như các dân tộc ở Tây Nguyên)
- Xã hội bắt đầu hình thành giai cấp (ví dụ như các dân tộc Mường, Thái)
- Xã hội giai cấp phát triển (ví dụ như người Kinh)”

Và tương ứng với các loại hình xã hội đó có 3 loại hình văn hóa: Văn hóa của thời kỳ tiền giai cấp; văn hóa của giai cấp mới hình thành; văn hóa của thời kỳ giai cấp phát triển” (Phan Đăng Nhật 2009:11).

Tương tự như vậy, Phan Hữu Dật, trong bài *Những đặc điểm chủ yếu của các dân tộc ở nước ta* (2004), cũng chia các tộc người thiểu số thành ba giai đoạn phát triển. Theo đó, ít nhất cho đến năm 1945, các nhóm ở trình độ thấp nhất chỉ mới ở giai đoạn “phạm trù tan rã của xã hội nguyên thủy. Họ bao gồm các dân tộc thuộc ngữ hệ Nam đảo sống ở Tây Nguyên, các nhóm nói tiếng Môn Khơ Me. Nhóm thứ hai đạt đến “giai đoạn sơ kỳ phong kiến”, bao gồm Thái, Tày, Mường và Nùng. Tộc người thiểu số đạt đến trình độ phát triển cao nhất là người Hoa. Nhưng trong bài viết này, tác giả không cho biết người Kinh đang ở trình độ nào. Trong một tài liệu dùng cho chương trình giảng dạy đại học do Nxb KHXH ấn hành, Bùi Minh Đạo (2003:33-34) chia sự phát triển của các tộc người thiểu số thành 4 nấc thang, cao nhất là người Hoa:

“Dân tộc Hoa từ Trung Quốc di cư sang, là một bộ phận của dân tộc Hán, từng nhiều năm trải qua chế độ phong kiến tập quyền, xã hội đã phát triển cao. Hai dân tộc Chăm và Khơ Me đã từng nhiều năm trải qua chế độ phong kiến, có quốc gia riêng, với hai vương quốc cổ là Chăm Pa và Phù Nam, xã hội đã tương đối phát triển.

Các dân tộc Mường, Thái, Tày, Nùng, Lự, Lào từng đã bước vào giai đoạn nhà nước phong kiến sơ kỳ, trong đó, phân hóa giàu nghèo đã diễn ra sâu sắc, với một tầng lớp quý tộc thổ ty, quan lang, phía, tạo tương đối giàu có và quyền thế, xã hội đã bước vào thời kỳ có giai cấp. Các dân tộc còn lại đang bảo lưu nhiều yếu tố của xã hội tiền giai cấp. Vai trò của cộng đồng làng, bản, buôn như là đơn vị xã hội cơ bản còn đậm nét...”.

Từ sự phân loại các DTTS theo sự phát triển cao thấp của bậc thang tiến hoá đơn tuyến nên sự đa dạng của các loại hình kinh tế và văn hoá – xã hội các nhóm tộc người đã và đang thực hành cũng được sắp xếp theo thứ tự cao thấp, từ lạc hậu đến văn minh. Ví dụ, các tập tục hôn nhân của nhiều tộc người vùng Trường Sơn – Tây Nguyên như tục nối nôi, tục ở rể v.v.. bị coi là “các tàn dư nguyên thủy” và vì vậy “tuy có khắc phục một bước nhưng phải tiếp tục loại bỏ các hiện tượng lỗi thời” (Phan Hữu Dật 1998:270). Tương tự như vậy, các thực hành văn hoá như “tục cột chỉ tay cho trẻ sơ sinh, tục cầu mùa, phồn thực, tục kéo vợ [tự nguyện], tục trở về (lại mặt), hôn nhân cư trú bên vợ, vv” cũng bị coi là “những yếu tố lỗi thời” (Phan Hữu Dật, 2004:511).

Một xu hướng khác là đồng nhất các hoạt động kinh tế của các tộc người thiểu số với canh tác nương rẫy, và khoác tấm áo “kỹ thuật lạc hậu”, “năng suất thấp”, “không thân thiện với môi trường... (Phan Hữu Dật 1975; Đặng Nghiêm Vạn 1984). Phong tục, tập quán, các sinh hoạt tôn giáo tín ngưỡng của nhiều tộc người thiểu số cũng chịu cái nhìn đầy định kiến khi bị gán cho là mê tín dị đoan, lạc hậu, tốn kém (Đặng Nghiêm Vạn và các tác giả 1981). Điều đáng chú ý là những nhận định như trên mang tính đánh giá được đưa ra từ cái nhìn hoàn toàn cảm tính từ bên ngoài, ví dụ như một nhận định chung về các tộc người thiểu số sinh sống trên địa bàn tỉnh Gia Lai- Công Tum (cũ):

“...điểm cuối cùng đáng lưu tâm là việc thiếu kế hoạch, thiếu tính toán và lãng phí trong việc sử dụng các sản phẩm, nhất là lương thực và gia súc. Lúc thóc lúa đầy kho, đồng bào ăn tiêu vô tội vạ. Người và gia súc ăn thừa thãi không nghĩ đến những tháng giáp hạt. Sản phẩm lương thực còn bị chi phí một cách lãng phí vào các hội hè, các lễ thức tôn giáo nhất là vào hai tháng ăn chơi đầu năm...” (Đặng Nghiêm Vạn và các tác giả 1981, tr. 39-40).

Cách nhìn theo thang đo tiến hóa này của các nhà khoa học dẫn tới những mong muốn giúp đỡ DTTS ở các trình độ thấp phát triển hơn để “tiến kịp” những tộc người ở trình độ phát triển cao hơn. Tuy nhiên, khá nhiều nhà nghiên cứu đã chỉ ra, sự phân chia các tộc người theo trình độ phát triển cao thấp và các DTTS vẫn nằm tĩnh tại trong lịch sử đã bỏ qua lịch sử tương tác lâu dài giữa các nhóm tộc người và giữa người miền núi với người Kinh ở miền xuôi (Sikor, Nghiêm Phương Tuyền, Sowerwine và Romm 2011). Sự tương tác này đã đóng vai trò quan trọng trong việc hình thành và phát triển của văn hóa và kinh tế của cả người Kinh và người thiểu số (Saleminck 2011). Trong bài viết *Kết nối sự phân chia: Việc buôn bán thuốc nam của người thiểu số và sự tái sản xuất dân tộc Việt Nam*, Sowerwine (2003) đã chỉ ra một cách thuyết phục rằng, những sản phẩm thuốc nam của người Dao – một tộc người canh tác nương rẫy ‘lạc hậu’ - đã đóng vai trò quan trọng như thế nào trong việc chữa trị và nuôi dưỡng “cơ thể của dân tộc” cả ở khía cạnh biểu tượng và vật chất. Thêm vào đó, quan điểm coi các thực hành sinh thái và kinh tế truyền thống của người DTTS là lạc hậu, vô tình hay hữu ý, đã bỏ qua những sáng tạo và tri thức bản địa được họ phát triển hàng trăm năm trong quá trình đấu tranh và phát triển ở môi trường miền núi. Vì vậy, Jamieson, Lê Trọng Cúc và Rambo (1998) đã coi những cách hiểu phổ biến này là “sự hoang đường” [*myth*], và không phản ánh thực tế. Các tác giả, trong bài viết đã nêu ra những quan điểm hay được sử dụng trong diễn ngôn về dân tộc thiểu số ở Việt Nam, mà các ông cho đó là “nhầm lẫn cơ bản”:

<i>Nhận thức</i>	<i>Thực tế</i>
1. Các dân tộc thiểu số vùng cao dựa vào các hệ thống kinh tế tự cung tự cấp, đóng kín, và củng cố lại kinh tế thị trường trao đổi hàng hóa bằng tiền mặt	1. Hầu hết các dân tộc thiểu số đã tham gia sâu vào nền kinh tế tiền tệ từ bao đời nay, thậm chí từ nhiều thế kỷ nay.
2. Hầu hết các dân tộc thiểu số miền núi là những người làm nương rẫy du canh du cư	2. Không có các dân tộc thực sự du cư ở vùng cao. Thực ra, các hệ thống nông nghiệp của các dân tộc thiểu số hết sức đa dạng.

3. Các tập quán của các nền văn hóa các dân tộc là phi lý và dựa trên những điều mê tín dị đoan	3. Như tất cả mọi người trên thế giới, các thành viên của các nền văn hóa dân tộc có nhiều tín ngưỡng và nhiều tập tục không dựa trên khoa học [Họ sử dụng kiến thức, tập tục và chiến thuật dựa trên kinh nghiệm thực tiễn]
4. Văn hóa thiểu số trì trệ và cưỡng lại sự thay đổi	4. Các thành viên của nhiều nhóm nhanh chóng dùng kỹ thuật mới phù hợp với điều kiện của họ, nhưng từ chối công nghệ mới không phù hợp với môi trường của họ [họ không có tư tưởng tuyệt đối chống lại hiện đại và công nghệ]
5. Miền cao chủ yếu chỉ có các người dân tộc sống	5. Dân số người Kinh đông và ngày càng tăng ở khắp các vùng cao
6. Môi trường bị suy thoái chủ yếu do các dân tộc thiểu số gây ra bởi tập quán du canh	6. Các nguyên nhân của sự suy thoái môi trường đa dạng và phức tạp, tập quán du canh du cư chỉ là một trong những nguyên nhân đó
7. Vùng núi cao thưa thớt dân cư và có những vùng đất rất rộng lớn, bỏ trống, có thể dùng để phát triển trong tương lai	7. Với các điều kiện hiện tại về đất đai, nước và các công nghệ nông nghiệp thì dân cư các vùng cao miền núi đã vượt quá khả năng khai thác cho phép. Nguồn tài nguyên thiên nhiên đang được sử dụng ở cấp độ không bền vững

Nhận xét về lối suy nghĩ đồng nhất trong quan niệm của người Kinh và một số dân tộc về các DTTS, nhà nhân học Culas cho rằng đó là “một điểm yếu đối với tri thức luận”, nhưng đồng thời “nó lại là một yếu tố hợp thức hóa các quan niệm có sẵn trên bình diện quốc gia vì nó là một quan niệm phổ biến khá rộng rãi trong người dân Việt Nam” (2010:295). Trong một bài viết xuất bản năm 1992, Grant Evans nhận xét về các công trình nghiên cứu của các nhà dân tộc học Việt Nam như sau:

“Các nhà dân tộc học cảm thông hơn với các tộc người thiểu số hơn các thành phần xã hội khác, và họ cố gắng tư liệu hóa cuộc sống của người bản địa một cách chi tiết. Tuy nhiên, các tư liệu này sau đó được lọc qua một lăng kính lý thuyết không phù hợp, làm nặng nề hơn để tìm sự biện minh cho các chính sách hiện tại...cho người dân tộc thiểu số” (1992:290).

Lãng kính lý thuyết được nhắc đến trong đoạn trích trên đây chính là lý thuyết tiến hóa luận đơn tuyến về sự khác biệt văn hóa, một lý thuyết thường được các nhà dân tộc học Việt Nam sử dụng (có thể một cách vô thức) để giải thích sự đa dạng văn hóa của các tộc người ở Việt Nam. Ngoài ra, lối nghiên cứu thiếu tính phản biện khoa học và mang tính phổ quát hóa khá đặc trưng cho các nghiên cứu ở Việt Nam. Những nghiên cứu dân tộc học ở Việt Nam gần đây lại thường dựa trên những chuyến điền dã không đủ dài. Cùng với những trở ngại khác như rào cản ngôn ngữ, kinh phí dành cho nghiên cứu, thường thì các phạm vi nghiên cứu chỉ dừng lại ở một vài bản, mỗi bản tập trung phỏng vấn sâu một vài trường hợp. Những kết quả nghiên cứu này sau đó lại được phổ quát hóa như là hình ảnh về cả cộng đồng tộc người ấy ở bình diện quốc gia, hay chỉ ít cũng ở phạm vi vùng, khu vực.¹

Từ góc độ chính sách, những nhà làm chính sách cũng bị chi phối bởi thuyết tiến hóa đơn tuyến như đã trình bày ở phần trên, nên trong một thời gian dài, nhiều thực hành văn hóa xã hội của các DTTS bị coi là ‘lạc hậu’, ‘kém văn minh’ hơn các thực hành văn hóa xã hội của dân tộc có trình độ phát triển cao nhất là người Kinh.² Một số khẩu hiệu trong các diễn ngôn về DTTS như đưa “miền núi tiến kịp miền xuôi”, “phát triển miền núi”, “xây dựng đời sống văn hóa mới”, “đem ánh sáng lên miền núi”, “đưa con chữ lên miền núi” ... thể hiện quan điểm đó. Để “miền núi tiến kịp miền xuôi, người thiểu số tiến kịp người đa số”, những tộc người này bị cho rằng cần phải thay đổi nhiều thực hành văn hóa xã hội

1. Trong khi các nhà nhân học nước ngoài nghiên cứu về DTTS ở Việt Nam thường ở với cộng đồng ít nhất từ một cho đến vài năm và thường được yêu cầu học ngôn ngữ của cộng đồng mình nghiên cứu, có một thực tế là trừ một vài nhà dân tộc học đến từ các tộc người thiểu số, hầu như rất ít nhà nhân học Việt Nam nói được tiếng nói của tộc người mình nghiên cứu, và những nghiên cứu thực địa gần đây càng ngày càng bị rút ngắn về thời gian. Điều này là rào cản lớn trong việc xây dựng chiều sâu cho các nghiên cứu (báo cáo iSEE 2010, Nguyễn Công Thảo).
2. Như đã nói ở chương một, thuyết tiến hóa đơn tuyến về văn hóa chủ trương rằng, tất cả các thực hành văn hóa xã hội của loài người đều phải đi theo một con đường duy nhất từ thấp đến cao. Sự đa dạng của các thực hành văn hóa ở các nền văn hóa, theo đó, không phải là sự thích ứng của nền văn hóa đó với điều kiện tự nhiên, xã hội và chính trị của chúng mà là kết quả của sự phát triển không đều này. Theo Stevan Harrell (1995), do ảnh hưởng của thuyết tiến hóa đơn tuyến nên chính phủ Trung Quốc cũng bắt các dân tộc thiểu số của họ thay đổi các thực hành văn hóa xã hội truyền thống theo cách mà người Hán (dân tộc được coi là đã đạt đến nấc thang tiến hóa cao nhất trong số các dân tộc đang sinh sống ở Trung Quốc) đang thực hành.

truyền thống cho giống với các thực hành của người đa số. Nói cách khác, như các nhà nghiên cứu độc lập quan sát, “việc chuyển đổi các dân tộc [lạc hậu hơn] cho giống hoặc bằng với thang bậc tiến hóa tự nhiên của dân tộc phát triển cao hơn là quyền và nghĩa vụ của nhóm có trình độ phát triển cao hơn” (Jamieson và các tác giả 1998:19).

Những nhận thức mang tính tiến hóa về trình độ phát triển thấp của DTTS đã trở thành cơ sở khoa học cho nhiều chính sách đối với vùng cao, cũng như khiến cho trong các văn bản chính sách và nghiên cứu chứa những ngôn từ mang màu sắc định kiến. Tùy từng giai đoạn lịch sử mà trong diễn ngôn về DTTS có những thuật ngữ được sử dụng nhiều. “Du canh du cư”, “đốt nương rẫy” và “tập quán lạc hậu” dường như là các ngôn từ xuất hiện nhiều nhất trong các văn bản những năm 60, 70. Nghị quyết về định canh định cư của Chính phủ số 38-CP, năm 1968 được coi là chính sách chính thức đầu tiên về vấn đề này, trong đó đốt rừng làm nương rẫy luôn bị coi “là lối sống lạc hậu, nguyên thủy” (McElwee 2004a:237). Du canh du cư bị xem “là một phương thức sản xuất nông nghiệp lạc hậu và là một lối sống trong đó trình độ của số đông là hết sức thấp kém và rất nhiều tập tục mê tín dị đoan và làm cản trở tiến bộ của các cộng đồng dân tộc quốc gia” (Cư Hòa Văn 1982:38, trong Hill 1985:454, trích lại trong Culas 2010:298), “đốt rừng làm nương rẫy là một tập quán phi lý và lạc hậu” (Võ Quý 1998, trích lại trong Culas 2010:298).

Trên thực tế, một số nghiên cứu đã chỉ ra quan niệm như thế là không hoàn toàn chính xác. Như nhà nhân học Culas (2010) tổng hợp lại, nhà địa lý học Georges Rossi (1998) chỉ ra rằng một số kỹ thuật đốt rẫy làm nương cho phép bảo tồn đa dạng sinh học ở nhiều nước Đông Nam Á (Indonesia, Malaysia, Philippines), Forsyth (1999) chứng minh mặt tích cực của các kỹ thuật chặt-đốt nương rẫy trong việc tái sinh rừng, hay nghiên cứu của De Rouw và Van Oers (1988) chỉ ra việc đốt rừng làm nương rẫy như là một hệ thống thiết yếu và mang tính cân bằng ở châu Phi. Về khía cạnh đầu ra của sản phẩm, nhiều nghiên cứu dân tộc học (Conklin 1961, Kunstadter 1978) đã chỉ ra rằng, do đặc điểm của canh tác nương rẫy là đa canh nên nó đem lại cho người nông dân nhiều sản phẩm đảm bảo cho cuộc sống tự cấp, tự túc của họ hơn là canh

tác ruộng nước. Chính từ quan niệm về đốt nương rẫy là rất “thấp kém”, một văn bản của Hội đồng Dân tộc của Quốc hội năm 1948 lần đầu tiên nhấn mạnh đến việc cần thiết phải định canh định cư cho những người du canh du cư.

Trong các nghiên cứu và chính sách gần đây, quan điểm phê phán “sự lạc hậu” của người DTTS, coi đó là rào cản cho sự phát triển của họ, vẫn còn khá phổ biến. Các tác giả của báo cáo cho dự án thí điểm tiếp cận thị trường nhằm hỗ trợ công tác bảo tồn thiên nhiên tại Khu bảo tồn Hang Kia – Pà Cò ở huyện Mai Châu, Hòa Bình, cho rằng “sự thống lĩnh lâu đời của phương thức sản xuất tự cung tự cấp canh tác lạc hậu lệ thuộc vào thiên nhiên đã cản trở sự phát triển kinh tế- xã hội của đồng bào Mông nơi đây, phản ánh ở tốc độ tăng trưởng kinh tế chậm chạp, tỷ lệ hộ đói nghèo và tốc độ tăng dân số cao”. Họ đề xuất một số giải pháp bảo tồn trong đó có: phải “hiện đại hóa” văn hóa của người Hmông ở Hang Kia-Pà Cò bằng cách thay đổi tập quán sản xuất lạc hậu, thay đổi cơ cấu giống cây trồng, vật nuôi, đẩy lùi “mê tín dị đoan” đẩy mạnh khoa học kỹ thuật và nghề tiểu thủ công truyền thống, kiên cố hóa nhà ở của người Hmông, lợp ngói, vách xây bằng xi măng và gạch, và lát gạch hoặc xi măng cho nền đất:

“Hiện đại hóa văn hóa dân tộc là ứng dụng các thành tựu khoa học công nghệ hiện đại vào cuộc sống vật chất và tinh thần của đồng bào, loại bỏ bớt các hủ tục lạc hậu ảnh hưởng tiêu cực đến đời sống của đồng bào. Hiện đại hóa văn hóa vật chất như ứng dụng các phương tiện kỹ thuật công nghiệp hiện đại để làm nhà theo kiểu truyền thống cho đẹp, chắc chắn và tiện dụng cho sinh hoạt nghỉ ngơi; sử dụng các tiện nghi hiện đại, tiện dụng cho cuộc sống hàng ngày, thông tin liên lạc để tiết kiệm thời gian, công sức” (Nguyễn Thị Hằng và các tác giả 2009, tr.34).

Sự “hiện đại hóa”, tính ưu việt của các kỹ thuật mới, sự cần thiết phải thay đổi lối làm ăn tự cung tự cấp và “lạc hậu” của DTTS được xem như là tối cần thiết để cho người DTTS có một tương lai tươi sáng hơn:

“Dù đời sống còn mang nặng dấu tích truyền thống, nhưng về căn bản đã được thay đổi do những nhận thức mới. Hẳn nhiên là kỹ thuật canh tác trong nông nghiệp, kỹ thuật chăn nuôi, vấn đề chuyển

dịch cơ cấu kinh tế và sự chuyển đổi phương thức sống trong một bộ phận đáng kể dân cư đã làm thay đổi diện mạo đời sống người Pupéo cũng như nhiều tộc người khác trong vùng. Đó còn là chưa kể đến ý thức chính trị, ý thức xã hội mới thật sự đã đem lại cho con người những vũ khí tinh thần mới. Con người trở nên có trí tuệ hơn, tự do hơn trong suy nghĩ và hành động, mặc dù những định chế truyền thống hàng trăm năm không dễ gì thay đổi trong một sớm một chiều. Chính vì thế, chúng ta không ngạc nhiên khi một người Pupéo có điều kiện kinh tế khá giả chọn ngôi nhà xây bằng gạch chắc chắn, tiện lợi chứ không chọn ngôi nhà đất dù sao cũng còn nhiều bất tiện. Cũng với tâm thế ấy, họ sẽ đi đến những bộ trang phục hiện đại và hợp lý hơn trong những điều kiện, hoàn cảnh mới”.¹

Để tìm hiểu tại sao CT135 (một chương trình có số vốn rất lớn dành cho đồng bào DTTS ở vùng khó khăn) không thu được kết quả mong đợi, những người làm chính sách cho rằng: “Địa bàn các xã đặc biệt khó khăn là các xã khó khăn về mọi mặt, địa hình phức tạp xa xôi, dân cư sống phân tán, cơ sở hạ tầng thấp kém, trình độ sản xuất thấp, đời sống đồng bào rất khó khăn, tỷ lệ đói nghèo cao, du canh du cư tự do... nhìn chung điểm xuất phát về trình độ phát triển của khu vực này rất thấp là nguyên nhân rất quan trọng hạn chế thực hiện của chương trình” (Văn kiện CT135-II, tr.20). Như vậy, đối với người làm chính sách, “trình độ thấp kém” và lạc hậu của DTTS bị coi là một trong những nguyên nhân khiến các chương trình không hiệu quả. Chính vì vậy, sản xuất hàng hóa cho thị trường dường như được coi là giải pháp tất yếu cho sự thành công của việc xóa đói giảm nghèo. Tuy nhiên, theo kinh nghiệm của các nước trên thế giới, kinh tế thị trường không phải là mô hình phát triển duy nhất có thể mang lại lợi ích bình đẳng cho tất cả các nhóm, đặc biệt các nhóm không có lợi thế hoặc dễ bị tổn thương. Giải pháp phi thị trường trong một số trường hợp sẽ phù hợp với nhiều cộng đồng DTTS hơn. Cách áp đặt này chưa tính đến quan điểm đa dạng văn hoá và tìm được sức mạnh nội tại của chính các tộc người.

Như vậy, định kiến đối với DTTS được thể hiện ở nhiều phương diện. Ngay cả việc áp dụng một cách máy móc các chính sách của

1. Nguyễn Đức Hạnh, ĐCSVN, trích lại trong: http://viettems.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2437:vn-hoa-tc-ngi-th-nhin-t-cng-ng-pupeo&catid=199:vn-hoa-tc-ngi-th-nhin-t-cng-ng-pupeo&Itemid=230.

Đảng và nhà nước cũng thể hiện quan điểm định kiến đối với DTTS. Ví dụ điển hình là chính sách ưu tiên trong giáo dục đối với học sinh, sinh viên các tộc người thiểu số. Không cần phải hoài nghi về tính đúng đắn, khách quan của chủ trương này. Tuy nhiên, trong vài thập kỉ qua, việc triển khai, áp dụng chủ trương này đã trở nên máy móc. Ngay cả con em các tộc người thiểu số được sinh ra, lớn lên và học tập ở Hà Nội vẫn nhận được ưu đãi hơn so với đối tượng là người Kinh sinh sống ở nông thôn. Ưu đãi này thể hiện qua việc cộng điểm tuyển sinh khi thi đại học, tính điểm học bổng... Việc áp dụng này vô hình chung tạo ra 2 hệ quả: (i) làm cơ sở cho giả định có sự ngầm thừa nhận các tộc người thiểu số không thông minh bằng người Kinh [vì vẫn ưu tiên mặc dù họ được sinh ra và lớn lên ở Hà Nội, nơi điều kiện sinh hoạt, học tập nhìn chung tốt hơn nhiều so với người Kinh ở vùng nông thôn]; (ii) tạo ra một tâm lí so bì, không hài lòng, thậm chí là khoảng cách giữa học sinh, sinh viên người Kinh và các tộc người thiểu số.¹

1 Báo cáo iSEE 2010, Nguyễn Công Thảo, đã dẫn.

V. TÁC ĐỘNG CỦA CHÍNH SÁCH ĐỐI VỚI VĂN HÓA VÀ SINH KẾ TỘC NGƯỜI

Từ những quan điểm mang tính tri thức luận ảnh hưởng bởi thuyết tiến hóa đơn tuyến, cũng như mục đích quản lý và phục vụ cách mạng xã hội chủ nghĩa, các chính sách đã ra đời để đáp ứng nhận thức và các mục tiêu đặt ra. Tuy nhiên, câu hỏi đặt ra là các chính sách đó đã có tác động đến đời sống của các DTTS, bản sắc văn hóa, phương thức sinh kế và không gian sinh tồn của họ như thế nào. Thuật ngữ “tác động văn hóa” ám chỉ những hậu quả đối với con người/các cộng đồng gây ra bởi các chính sách và các hoạt động, đã có tác động thay đổi đến chuẩn mực, giá trị, niềm tin, thực hành, các thiết chế của cộng đồng, cũng như cách họ sống, làm việc, giao tiếp và tổ chức cuộc sống của họ.

Khung tiếp cận đánh giá tác động văn hóa (*Cultural Impact Assessment*) là một trong những phương pháp phân tích nhằm đánh giá tác động của chính sách hoặc các hoạt động lên khía cạnh văn hóa của môi trường. Phương pháp đánh giá tác động văn hóa dựa vào một số khía cạnh văn hóa như: những phương thức con người đương đầu với cuộc sống thông qua các giá trị, hệ thống sinh kế của họ; những cách thức con người sử dụng môi trường tự nhiên để sống, để cùng nhau an sinh, thờ cúng, sáng tạo, cùng nhau liên kết; những phương thức cộng đồng được tổ chức và gắn kết bởi các thiết chế và tín ngưỡng văn hóa; các phương cách mà các giá trị cộng đồng được thể hiện như là bản sắc của họ; nghệ thuật, âm nhạc, nhảy múa, ngôn ngữ, thủ công, lễ hội, biểu diễn và các khía cạnh biểu hiện khác của văn hóa; các mối quan hệ trong và ngoài gia đình, các phương tiện biểu đạt và các cách thức biểu đạt khác của cộng đồng; tính thẩm mỹ và đặc điểm văn hóa của một cộng đồng hoặc một không gian gắn gũi.¹

Nhìn từ khung đánh giá này, có thể thấy văn hóa DTTS đã bị

1. Báo cáo của International Network for Cultural Diversity (2004). *Framework for Cultural Impact Assessment*.

biến đổi mạnh mẽ do sự tác động của chính sách đem lại, dù trực tiếp hay gián tiếp. Nhìn ở bề nổi, các chính sách đã đem lại một sự thay đổi khá toàn diện cả về kinh tế, xã hội và văn hóa của DTTS. Những đầu tư về cơ sở vật chất và hạ tầng cơ sở như điện, đường, trường, trạm, nhà văn hóa, hệ thống thủy lợi, các trường dân tộc nội trú, vv... đã làm thay đổi khá lớn bộ mặt của đời sống người dân. Đời sống kinh tế xã hội của nhiều vùng, nhiều nhóm dân tộc đã được cải thiện đáng kể. Tỷ lệ giảm nghèo được coi như một tiêu chí thành công của chính sách. Tuy nhiên, những hệ quả của chính sách ở các tầng sâu của sự biến đổi văn hóa lại chưa được chú ý đúng mức. Trong phần này, chúng tôi chỉ trình bày một vài vấn đề cơ bản như là hệ quả tác động của các chính sách cố gắng muốn thay đổi người DTTS theo hướng “tiến bộ” và “phát triển” như người đa số.

5.1 Biến đổi cơ cấu dân cư và không gian sinh tồn

Môi trường sống và không gian sinh tồn của DTTS chính là buôn làng của họ, cùng với hệ sinh thái rừng và đất rừng, thung lũng, sông suối xung quanh. Theo nhà dân tộc học Ngô Đức Thịnh, “một khi không gian sinh tồn ấy bị thu hẹp và xâm phạm thì nó trực tiếp đe dọa tới sự tồn vong của cộng đồng cả về đời sống vật chất lẫn đời sống tinh thần” (2006:503).

Hệ thống chính trị - xã hội truyền thống (ví dụ: bản mường của người Thái và mường, buôn của các dân tộc Trường Sơn – Tây Nguyên, vv), là nền tảng và là các yếu tố chi phối mang tính quyết định sự hình thành và tồn tại của nhiều thực hành tôn giáo, tín ngưỡng và văn hóa truyền thống của các dân tộc miền núi Việt Nam. Thêm vào đó, yếu tố địa lý, cụ thể là điều kiện tự nhiên ở vùng núi bị chia cắt, một phần nào đó đã giúp lưu giữ nhiều yếu tố văn hóa truyền thống của các tộc người bản địa nơi đây. Tuy nhiên, do hoàn cảnh lịch sử và tác động của các chính sách, nền tảng chính trị - xã hội truyền thống và không gian địa lý ở vùng núi Việt Nam đã trải qua một quá trình biến đổi mạnh mẽ.

Trước năm 1954 ở miền bắc và 1975 ở miền nam, cư dân sống ở các vùng núi chủ yếu là các DTTS bản địa. Bên cạnh sự cách trở về địa lý và sự khác biệt về khí hậu cũng như tập quán sinh sống giữa người miền xuôi và người miền núi, hệ thống quản lý truyền thống bản địa ngăn cản các làn sóng di cư của người ngoài, đặc

biệt là người từ miền xuôi, vào trong vùng miền núi sinh sống. Tuy nhiên, sau giải phóng đã có nhiều làn sóng di cư dưới miền xuôi lên miền núi lập nghiệp. Ở miền bắc, đợt di cư có số lượng lớn nhất bắt đầu từ cuối năm 1960. Bắt đầu từ cuối năm 1960, hàng trăm nghìn người từ các tỉnh Thái Bình và Hưng Yên đã được vận động để lên miền núi lập nghiệp và ‘xây dựng vùng kinh tế mới’.¹ Theo GS. Khổng Diễn (1987:76), trong vòng 14 năm từ năm 1960 đến năm 1974, chính phủ đã chuyển được 380.000 người Kinh lên các vùng miền núi phía bắc. Từ năm 1975 đến 1979, số lượng người được chuyển lên sống ở các vùng miền núi trong cả nước là hơn 5 triệu người (Vie Project Report 1997:5).

Ở một số vùng, khi mới được chuyển lên, đồng bào miền xuôi được sắp xếp ở cùng nhà với các gia đình dân tộc bản địa. Ở những nơi còn nhiều đất, nhiều thôn mới cho đồng bào miền xuôi được Ban chỉ đạo chương trình thành lập, xen kẽ với các làng người Thái, người Mường, v.v.. Trong thời kỳ hợp tác xã nông nghiệp từ 1960 đến đầu những năm 1980, nhiều thôn người Kinh và các dân tộc bản địa được sắp xếp vào chung một hợp tác xã để cùng sinh hoạt và sản xuất.²

Ngoài chương trình di dân đồng bằng –miền núi do chính phủ tổ chức và sau đó là các đợt di cư tự do từ miền xuôi lên miền núi,

1. Chương trình này có một tên khác là “khai hoang”. Vì vậy, cho đến tận thời điểm hiện tại, người dân miền núi vẫn gọi các nhóm lên khai phá Tây Bắc là “dân khai hoang”.
2. Xem chi tiết về lịch sử di cư đồng bằng miền núi ở Việt Nam trong thế kỷ 20 trong Hardy Andrew (1998) *Red Hills: Migrations and the State in the Highlands of Vietnam* [Núi đỏ: Các cuộc di cư và nhà nước ở vùng núi Việt Nam]. Copenhagen: Nias Press. *Quá trình di cư đồng bằng – miền núi còn tiếp diễn một cách mạnh mẽ* sau đổi mới khi hợp tác xã nông nghiệp bị giải thể, chính sách hộ khẩu được nới lỏng và điều kiện giao thông đồng bằng – miền núi thuận lợi. Vì vậy, nếu có điều kiện di dọc các vùng miền núi từ bắc đến nam, chúng ta có thể dễ dàng nhận ra rằng, hiện nay không một địa bàn miền núi nào mà không có người Kinh sinh sống. Thậm chí, ở một số địa phương, đặc biệt là ở những khu vực trung tâm của các tỉnh miền núi phía bắc và Tây Nguyên, dân số người Kinh còn nhiều hơn dân số người bản địa. Nếu như vào năm 1976, ở Tây Nguyên mới chỉ có 15 thành phần tộc người (chủ yếu là cư dân bản địa/tại chỗ), thì tổng điều tra dân số năm 1989 cho thấy 37 thành phần tộc người sinh sống ở Tây Nguyên, và con số này đã tăng lên 47 thành phần tộc người với tổng điều tra dân số năm 1999. Theo số liệu năm 2004, người Kinh chiếm đến 69% dân số toàn Tây Nguyên, cư dân bản địa tại chỗ chiếm 24%, còn lại 7% là cư dân di cư từ các tỉnh miền núi phía Bắc. Quá trình tiếp xúc gần gũi giữa các dân tộc bản địa ở miền núi với người Kinh đã tạo điều kiện thuận lợi cho sự giao lưu và tiếp xúc giữa văn hóa của các dân tộc bản địa và văn hóa của người Kinh, thúc đẩy quá trình biến đổi các thực hành văn hóa, xã hội của các dân tộc bản địa miền núi phía bắc và phía nam.

Chương trình định canh định cư của nhà nước cũng dẫn đến sự thay đổi lớn về cơ cấu và phân bố tộc người ở các vùng miền núi. Được chính thức tiến hành từ năm 1968 sau sự ra đời của Nghị Quyết số 38/CP năm 1968 của Chính phủ, mục tiêu lớn nhất của Chương trình định canh định cư là di chuyển toàn bộ các cư dân đang canh tác nương rẫy xuống các vùng núi thấp hơn, đặc biệt là các vùng thung lũng gần với nơi ở của người Thái và nhiều cư dân canh tác nương ruộng nước. Bởi vì, theo nhận định của Chính phủ lúc đó, canh tác nương rẫy:

“1) là một phương thức canh tác lạc hậu, làm cho con người phụ thuộc vào tự nhiên và nghèo đói. Vì vậy, xóa bỏ hình thức canh tác này là con đường duy nhất để xóa đói giảm nghèo và xóa bỏ sự lạc hậu ở miền núi; 2) canh tác nương rẫy phá hoại rừng, làm hại đến môi trường sinh thái. Để bảo vệ rừng và môi trường canh tác nông nghiệp cần phải được tổ chức lại bằng cách ổn định dân cư và sản xuất; 3) định canh định cư ở miền núi phải đi đôi với hợp tác hóa nông nghiệp và bảo vệ an ninh quốc phòng” (Nguyễn Văn Chính 2008: 56).

Do đây là chương trình được xác định là “một cuộc cách mạng” (Đặng Nghiêm Vạn 1975), ở miền núi, định canh định cư được Chính phủ đầu tư rất lớn về tài chính cũng như nhân lực và số lượng đối tượng ở miền núi phía bắc mà Chương trình hướng vào, theo tác giả Lê Duy Hùng (1995), là khoảng 3 triệu người. Mặc dù, cho đến hiện nay vẫn chưa có một con số thống kê cụ thể và chính xác về số lượng người dân đã được định canh, định cư, song chúng ta có thể ước đoán được là số lượng các dân tộc thiểu số thực hành canh tác nương rẫy được chuyển xuống các vùng thấp hơn có thể lên đến hàng triệu. Kết quả là, cùng với sự có mặt của một số lượng lớn các nhóm cư dân được chuyển từ miền xuôi lên, việc hạ sơn một số lượng lớn các nhóm tộc người đang thực hành canh tác nương rẫy của Chương trình định canh định cư đã làm thay đổi rất lớn không gian văn hóa - xã hội của cũng như cơ cấu và phân bố tộc người ở vùng miền núi phía bắc và phía nam.

Các chính sách kinh tế-xã hội và văn hóa làm biến đổi không gian văn hóa và sinh kế của miền núi đó, như đã trình bày ở phần trên, bắt nguồn từ “tri thức luận” liên quan đến DTTS ở Việt Nam.

Những định kiến và diễn ngôn một chiều về DTTS phần nào là nguyên do dẫn đến các sự biến đổi của không gian văn hóa và sinh kế của họ.

5.2. 'Cách mạng xanh' và biến đổi phương thức sinh kế

Không thể phủ nhận rằng các chương trình, chính sách phát triển và 'hiện đại hóa' kinh tế - xã hội của các quốc gia dân tộc hiện đại có những tác động to lớn đối với các thực hành văn hóa - xã hội cũng như sinh thái của các cộng đồng cư dân địa phương. Ở Việt Nam, chính sách đổi mới kinh tế được thực hiện từ năm 1986 không chỉ làm tăng các mối liên kết và các dòng chảy văn hóa, xã hội và hàng hóa ở phạm vi quốc gia. Đổi mới 1986, quan trọng hơn, còn mở tung cánh cửa cho sự tiếp xúc giữa Việt Nam với các nước trên thế giới sau một thời gian hơn 40 năm bị chia cắt và cấm đoán. Sau 1986, ngoài các dòng chảy của hàng hóa từ bên ngoài vào do sự đổi mới về chính sách kinh tế, sự bình thường hóa của Việt Nam với các nước trên thế giới về mặt chính trị đã làm cho Việt Nam trở thành một trong những nước được nhận nhiều dự án về văn hóa và xã hội cũng như kinh tế do nước ngoài viện trợ. Các dự án về văn hóa xã hội và kinh tế này không chỉ trực tiếp tác động đến các thực hành văn hóa xã hội của người dân thông qua các chương trình cụ thể của họ mà còn thay đổi các chiến lược và chính sách văn hóa - xã hội và kinh tế của Nhà nước.

Một ví dụ điển hình của sự tác động 'kép' này là các dự án liên quan đến các thực hành sinh thái truyền thống của người miền núi. Sau 1986, ngoài phải chịu sự tác động của các chương trình để bảo vệ môi trường do chính các tổ chức phi chính phủ nước ngoài tài trợ và triển khai, người dân miền núi còn chứng kiến những thay đổi về chính sách về đất đai và tài nguyên rừng của Nhà nước, như 'phủ xanh đất trống đồi trọc' để tăng diện tích rừng tự nhiên, thành lập các khu bảo tồn thiên nhiên quốc gia, hiện đại hóa nông nghiệp hay nghiêm cấm săn bắt động vật hoang dã, v.v.. Những chính sách này ra đời một mặt do Nhà nước nhận có tiền tài trợ để thực hiện. Mặt khác, chúng xuất phát từ sức ép về mặt chính trị từ các tổ chức môi trường quốc tế sau khi Chính phủ Việt Nam tham gia ký kết các hiệp ước quốc tế về bảo vệ môi trường sau 1986. Các chương trình xóa đói giảm nghèo đối với các

vùng DTTS đặc biệt khó khăn như chương trình 134, 135 hay 30a có những tác động đáng kể tới đời sống người dân, và mang hơi hướng của cuộc “cách mạng xanh” phổ biến ở một số nước trên thế giới vào những năm 1970-1980.

Ở phạm vi ngoài Việt Nam, việc tìm hiểu những tác động của cuộc cách mạng xanh thu hút được nhiều sự quan tâm nhất từ các nhà khoa học xã hội nói chung và nhân học nói riêng. Cách mạng xanh, thực chất, là tên gọi của một chương trình hiện đại hóa nông nghiệp được triển khai rộng rãi ở các nước thuộc thế giới thứ ba, đặc biệt là Ấn Độ, Philipines, Malaysia và Indonesia, từ cuối những năm 1960.¹

Xét ở khía cạnh năng suất, trong thời kỳ đầu, với việc sử dụng các giống lai, máy móc hiện đại và phân hóa học, chương trình hiện đại hóa nông nghiệp này đã đem lại một cuộc cách mạng thực sự về sản lượng lương thực. Ở nhiều nước, ví dụ như Ấn Độ, Thái Lan và Philipines, sản lượng hoa màu tăng từ 4-5 lần so với mô hình sản xuất cũ. Tuy nhiên, các nghiên cứu trường hợp về tác động chương trình hiện đại hóa nông nghiệp này ở nhiều nơi trên thế giới đã chỉ ra rằng cuộc Cách mạng xanh, so với mô hình sản xuất cũ, không đem lại hiệu quả kinh tế- xã hội và môi trường bền vững như các nhà hoạch định chính sách mong muốn. Thay vào đó, nó đã để lại một hậu quả lớn về môi trường và làm biến đổi hoàn toàn theo hướng tiêu cực các thực hành kinh tế, xã hội và văn hóa của các cộng đồng nông dân, nông thôn.

Trước hết, việc sử dụng rất nhiều lượng phân hóa học và thuốc trừ sâu, chiến lược đẩy mạnh việc khai hoang phá rừng để tăng

1. Cơ sở lý luận cho sự ra đời của cuộc Cách mạng xanh xuất phát từ giả định (hiện nay vẫn còn phổ biến) cho rằng, vấn đề nghèo đói và bất bình đẳng ở các nước Thế giới thứ ba có nguồn gốc chủ yếu từ các mô hình sản xuất nông nghiệp ‘lạc hậu’ và rằng khoa học công nghệ là giải pháp duy nhất và tốt nhất để giải quyết vấn đề này. Vì vậy, nội dung quan trọng nhất của cuộc Cách mạng xanh là sự thay thế mô hình sản xuất tự cấp truyền thống của các cộng đồng nông dân nông thôn, miền núi bằng mô hình sản xuất hiện đại thông qua việc thay thế các giống cây trồng (chủ yếu là cây lương thực, đặc biệt là lúa nước và ngô) bản địa bằng các giống lai mới và áp dụng các công cụ khoa học kỹ thuật mới (máy móc, phân hóa học, thuốc trừ sâu) vào sản xuất nông nghiệp với sự trợ giúp của các tập đoàn tài chính và chuyên gia nông nghiệp quốc tế. Mục tiêu chính mà cuộc Cách mạng xanh hướng tới là phát triển các cơ sở sản xuất nông nghiệp đơn mùa vụ (monocrop) lớn theo hướng công nghiệp hóa nhằm tăng sản lượng lương thực để xuất khẩu cho các thị trường thế giới (Gupta 1999, Shiva 1995).

diện tích đất canh tác cùng với cường độ sử dụng đất ruộng lớn đã làm ô nhiễm và suy thoái môi trường một cách trầm trọng. Hệ quả là, chỉ một thời gian ngắn, năng suất cây trồng ở một số nơi bị giảm đáng kể. Thêm vào đó, mặc dù sản lượng của các loại giống mới cao hơn các loại giống cũ song do chi phí đầu vào rất cao nên nguồn lợi kinh tế mà người nông dân thu được trên thực tế không đáng kể. Nghiêm trọng hơn, sự phụ thuộc lớn vào thị trường bên ngoài ở cả khía cạnh đầu vào (phân bón, thuốc trừ sâu, máy móc) và đầu ra (bán cho thị trường bên ngoài) trong mô hình của Cách mạng xanh chỉ làm lợi các tập đoàn kinh tế đến từ bên ngoài và các gia đình có điều kiện khá giả, và đẩy người nông dân nghèo vào nợ nần và nghèo đói. Những người nông dân nghèo, vì vậy, phải bán ruộng đất cho các gia đình giàu có ở trong cộng đồng và những người từ bên ngoài đến, và các gia đình nông dân mất đất phải hoặc phải làm ruộng thuê cho các gia đình giàu có hoặc trở thành các lao động tự do không kỹ năng (Yos 2008, Gupta 2009, Jame Scott 1985, Shiva 1995, Escobar 1995, Cohen 1981). Chỉ sau khi được đưa vào triển khai trong một khoảng thời gian ngắn, Cách mạng xanh đã làm gia tăng sự bất bình đẳng và tạo ra sự phân hóa xã hội rất lớn ở các cộng đồng nông thôn, và sự phân hóa này ở nhiều nơi, ví dụ như ở Malaysia (Scott 1985) và Ấn Độ (Shiva 1995) đã dẫn đến các cuộc xung đột giữa người dân ở trong làng và giữa các làng.

Cuộc Cách mạng xanh, theo nghiên cứu dân tộc học của Jame Scott (1976) ở Malaysia, quan trọng hơn, đã làm mất đi 'đạo lý tự cấp tự túc' (*subsistence ethic*) của người nông dân Malaysia nói riêng và Đông Nam Á nói chung. Theo học giả này, sống trong môi trường "nước ngập đến cổ và chỉ cần một gợn sóng lăn tăn cũng làm cho họ bị chìm" (trích lại từ Yos 2008: 35), "đạo lý tự cấp tự túc", tức là các dàn xếp xã hội (*social arrangement*) như cùng làm, cùng giúp đỡ, bảo trợ lẫn nhau và cùng sử dụng nguồn tài nguyên chung, đã giúp người nông dân vượt qua được những khó khăn về điều kiện tự nhiên để có được một cuộc sống kinh tế- xã hội bình đẳng và bền vững. Trong bối cảnh của hiện đại hóa nông nghiệp theo hướng thị trường của cuộc Cách mạng xanh, người nông dân không còn thực hành "đạo lý tự cấp tự túc" truyền thống của họ và vì vậy, nhiều gia đình, nhất là những gia đình nông dân nghèo bị bản cùng hóa.

Bên cạnh những tác động tiêu cực vừa kể ở trên, mượn lời của Yos (2008:40) (xem thêm Yos 2003), ‘tầm thâm kịch thực sự’ của cuộc Cách mạng xanh là nó đã làm suy giảm, và ở nhiều trường hợp, *phá hủy hoàn toàn các tri thức và thực hành về đa dạng sinh học* (các thực hành mà Jame Scott, 1976) gọi là “các dàn xếp về mặt kỹ thuật” (*technical arrangement*)¹ của người dân nông thôn, làm cho người dân luôn bị động và không tự quản lý được năng suất của mùa vụ như họ đã làm được trước đây. Thêm vào đó, vì người phụ nữ là những người đóng vai trò quan trọng trong sản xuất và bảo vệ tri thức bản địa và đa dạng sinh học, đặc biệt ở việc chọn và bảo vệ giống nên cuộc Cách mạng xanh, theo đó, cũng “đã làm suy giảm vị thế của phụ nữ trong gia đình và cộng đồng” (Yos 2008:40).²

CT135 ở Việt Nam đã tiến hành được hai giai đoạn và đang triển khai giai đoạn 3 với nguồn kinh phí lớn, và do UBND chủ trì điều phối. Với nhiều hợp phần đầu tư (hỗ trợ sản xuất, xây dựng cơ sở hạ tầng, hỗ trợ các dịch vụ, cải thiện và nâng cao đời sống nhân dân, trợ giúp pháp lý để nâng cao nhận thức pháp luật), CT135 được coi là có tác động lớn nhất đến sự thay đổi của các vùng DTTS đặc biệt khó khăn. *Dự án hỗ trợ sản xuất* có bốn nội dung chính: Hỗ trợ các hoạt động khuyến nông, khuyến lâm, khuyến ngư và khuyến công; Hỗ trợ xây dựng và phổ biến nhân rộng mô hình sản xuất; Hỗ trợ giống cây trồng, vật nuôi, vật tư sản xuất (áp dụng với các hộ nghèo); Hỗ trợ mua sắm trang thiết bị máy móc công cụ chế biến, bảo quản sản phẩm sau thu hoạch. Văn kiện dự án CT135-III viết “đầu những năm 90 thế kỷ trước, đồng bào các dân tộc vùng miền núi nước ta còn canh tác các loại giống cây trồng bản địa năng suất thấp, thu nhập không cao, vì thế tình trạng đói nghèo khá phổ biến. Nhờ chính sách mở cửa, giao lưu với bên ngoài, đến nay nhiều giống cây trồng mới như: ngô, lúa, đậu tương, cây ăn quả, mía,... các giống vật nuôi như: Bò lai Shin, gà Tam hoàng, vịt Khakicampell, ngan Pháp năng suất cao, chất lượng tốt đã được du nhập vào vùng dân tộc thiểu số,

1. ‘Các dàn xếp kỹ thuật’, theo Scott là “truyền thống sử dụng sự đa dạng về giống, các kỹ thuật canh tác được hình thành và phát triển trong nhiều thế kỷ với các thử nghiệm trên thực tế để sản xuất ra những loại mùa vụ ổn định và chắc chắn nhất trong các điều kiện tự nhiên khác nhau” (Scott 1976: 2-3).
2. Theo Yos, giống như đa dạng văn hóa, các thực hành về đa dạng sinh học có một tầm quan trọng rất lớn đối với vấn đề an ninh lương thực.

mang lại hiệu quả kinh tế cao, cải thiện cuộc sống, giảm đói nghèo cho đồng bào”. Trong khi đó, trên thực tế có nhiều bài học đắt giá cho thấy ngô lai, cây ăn trái, bò lai sin, v.v., không phù hợp với các điều kiện tự nhiên bằng giống bản địa nên đã thất bại. Đó là chưa kể các giống lúa, ngô mới, với những điều kiện mới về phân bón... có thể gây ra những tác động đến hệ sinh thái và độ màu mỡ của đất. Nói cách khác, những hậu quả do chính sách gây ra từ các nỗ lực thay đổi sinh kế của DTTS cũng như những mất mát về tri thức bản địa của họ là những vấn đề chưa được nghiên cứu.

Việc hỗ trợ mua máy móc của CT135 cũng cho thấy một “thảm họa” khác của sự lãng phí, thiếu kiến thức về địa bàn cũng như thiếu vắng tiếng nói tham gia của người dân. Nhiều báo đưa tin bài cho thấy việc thực hiện CT135 còn nhiều bất cập, ví dụ như Báo Thanh niên viết về tỉnh Quảng Ngãi, giai đoạn 2 của CT135 (2006-2010) được hỗ trợ 335 tỉ đồng để mua máy móc phục vụ sản xuất. Tuy nhiên sau gần 5 năm triển khai, “nhiều máy móc nông cụ mà các địa phương mua về để cấp cho dân, đến nay sắp thành đồng nát!”

... “Huyện miền núi Tây Trà chỉ có 300 hecta lúa nước nhưng được đầu tư 60 tỉ đồng để mua sắm đến 255 máy sản xuất nông nghiệp, gồm 24 máy xay xát, 178 máy tuốt lúa, 47 máy cắt lúa, 67 bình phun thuốc và 626 công cụ sản xuất khác. Có xã như Trà Trung, chỉ 5 ha lúa nước nhưng vẫn được cấp 30 máy tuốt lúa và hàng chục máy bơm thuốc”. Bà con có thói quen tự xay giã, hơn nữa không có lúa để xát bằng máy, mà cũng không có tiền để mua xăng dầu cung cấp cho máy. “Vì thế, số máy xay xát cấp về, chỉ “nổ vài hôm cho vui tai”, sau đó là dùng lưới B40 rào lại vì sợ trẻ con tháo các bộ phận trong máy ra để cân đồng nát. Tương tự như vậy, hàng chục máy bằm đất cũng đang dần thành sắt vụn vì đặc thù của huyện vùng cao này là ruộng bậc thang, lại quá nhỏ lẻ, manh mún nên đưa máy bằm đất vào, khác nào dùng dao phay để mổ ruồi!”¹

Theo báo cáo đánh giá của nhóm tác giả Mai Thanh Sơn (2007), từ năm 1986 trở về trước, việc hoạch định chính sách dân tộc luôn được làm theo hướng từ trên xuống dưới, từ Trung ương xuống địa phương. Người dân các dân tộc thiểu số hầu như không được

1. Theo Trà Sơn, “Máy nông cụ trở thành đồng nát”, báo Thanh niên ngày 16/12/2010 (<http://www.thanhnien.com.vn/News/Pages/201051/20101216002057.aspx>)

tham gia vào việc hoạch định các chính sách hay chiến lược phát triển cho chính bản thân mình. Từ sau năm 1986, nhất là từ khi có Nghị quyết số 22 của Bộ Chính trị Trung ương Đảng (khoá VI, ngày 27/11/1989) về chủ trương, chính sách lớn phát triển kinh tế - xã hội miền núi, nhằm thúc đẩy phát triển kinh tế - xã hội, từng bước nâng cao đời sống đồng bào các dân tộc miền núi, góp phần phát triển kinh tế - xã hội chung của cả nước và Quyết định 72 của Thủ tướng Chính phủ (ngày 13/3/1990) “Về một số chủ trương chính sách cụ thể phát triển kinh tế - xã hội miền núi”, công tác hoạch định chính sách đã có những chuyển biến rõ rệt, với phương châm ngày càng dân chủ hơn, phương pháp ngày càng khoa học hơn”.¹ Tuy nhiên, như đánh giá của nhóm tác giả của Viện Nghiên cứu Xã hội, Kinh tế và Môi trường (iSEE) về CT135, việc tham gia và có tiếng nói thực sự của người DTTS vẫn còn rất hạn chế và mang tính hình thức.²

5.3. Thay đổi bản sắc và thực hành văn hóa

Trong một nghiên cứu về Chính sách đối với dân tộc thiểu số, Mai Thanh Sơn và các cộng sự đã phân tích cho thấy những tác động tiêu cực đến văn hóa gây ra từ chính các chính sách: văn hóa phi vật thể bị mai một, sự đứt gãy của cấu trúc truyền thống, bất bình đẳng trong văn hóa, sự mất mát của tri thức bản địa, luật tục, thực hành tôn giáo tín ngưỡng truyền thống. Các tác giả còn khẳng định người dân tộc đang phải chịu đựng các cú ‘sốc văn hóa’: “Một trong những hiệu ứng không mong đợi do việc thực hiện các chính sách của Đảng và Nhà nước ở vùng dân tộc thiểu số chính là hiện tượng sốc văn hóa và sự phát sinh những bối cảnh tổn thương mới”.³ Trong khi đó, các chính sách lại bỏ qua việc làm thế nào để bảo tồn và làm giàu văn hóa truyền thống của họ:

1. Oxfam Hong Kong, 2007 – *Bước đầu tổng kết các phương pháp phát triển và tìm kiếm các cơ chế nhằm nâng cao tiếng nói của cộng đồng dân tộc thiểu số trong quá trình ra quyết định.* (Báo cáo của Mai Thanh Sơn, Lê Quang Đạo, và các tác giả)
2. Báo cáo về phương pháp tiếp cận nhân học cho CT135 của Lê Quang Bình, Hoàng Cẩm, Phạm Quỳnh Phương và Mai Thanh Sơn (2010) cho UBNDT miền núi.
3. Các tác giả phân tích các văn bản tài liệu chính sách chính thức, các dự án can thiệp về xóa đói giảm nghèo và phát triển cộng đồng, cũng như nghiên cứu khảo sát thực tế tại 7 dân tộc ở 4 tỉnh: Đắk Nông (dân tộc Mnông và bộ phận người Hmông di cư tự do), Nghệ An (dân tộc Thái và Kho-mú), Lai Châu (dân tộc Mảng và bộ phận người Hmông định cư) và Sóc Trăng (dân tộc Hoa và Khmer) (Mai Thanh Sơn và các cộng sự, 2009)

“Nội dung bảo tồn các giá trị văn hoá bền vững của dân tộc không được thể hiện trong các bản kế hoạch phát triển kinh tế xã hội ở mọi cấp, từ Trung ương đến địa phương. Trong kế hoạch phát triển kinh tế - xã hội hàng năm, các mục tiêu tăng trưởng kinh tế - xã hội đều được nêu cụ thể với hệ thống chỉ tiêu/chỉ số/giải pháp cụ thể. Nhưng với lĩnh vực văn hoá, mọi mục tiêu đều chỉ gắn với các loại hình dịch vụ văn hoá (phát thanh - truyền hình, cung cấp sách báo, ấn phẩm, điện ảnh, sân khấu...) hay các hoạt động văn hoá sự nghiệp (nghiên cứu, khai quật khảo cổ, sưu tầm hiện vật, phát triển hệ thống bảo tàng...); không có bất kỳ hệ thống chỉ tiêu/chỉ số/giải pháp khả thi cụ thể nào nhằm đạt được mục tiêu bảo tồn các giá trị văn hoá như một thực thể sống và biến các giá trị đó thành động lực của tiến trình phát triển... Các tri thức bản địa - cốt lõi của văn hoá truyền thống - đều không được tính đến trong khung kế hoạch của các cấp chính quyền từ Trung ương xuống địa phương” (Mai Thanh Sơn và cộng sự, 2009:11)

Trong chính sách đối với DTTS, Hiến pháp, nghị quyết của Đảng và các chiến lược Văn hóa đều nói đến việc phải bảo vệ bản sắc văn hóa của các tộc người. Tuy nhiên, “bản sắc” văn hóa của DTTS bị qui chiếu theo tiêu chuẩn của người đa số, bởi thế, nhiều thực hành văn hóa truyền thống của họ bị hướng theo các nhận thức của những người làm chính sách về sự “phát triển” và “tiến bộ”. Các chính sách và chương trình phát triển thực hiện trong nhiều thập kỷ qua nhằm thay đổi miền núi Việt Nam thể hiện rõ điều này.

Một trong những chính sách có tác động lớn nhất, ở tất cả các mặt của đời sống kinh tế xã hội miền núi, là chương trình xây dựng ‘cuộc sống mới và con người mới’ diễn ra ở khắp mọi miền trong những năm 1960-1980 của thế kỷ trước. Để đạt được mục tiêu này, một mặt các chi bộ Đảng và Ban chủ nhiệm hợp tác xã đã cố gắng tuyên truyền và khuyến khích người dân “sống tiết kiệm và xóa bỏ các tập tục gây lãng phí; ăn mặc gọn gàng và tiết kiệm; hành xử thật thà và sống tốt với mọi người; yêu lao động, hòa bình và chủ nghĩa xã hội; đúng giờ và yêu lao động; và đặc biệt là giữ gìn vệ sinh cá nhân và nơi cộng đồng để giảm thiểu bệnh tật và giữ gìn sức khỏe” (Malarney 1996:542). Mặt khác, hàng loạt các chương trình mang tầm quốc gia được triển khai rộng rãi cả ở miền núi lẫn miền xuôi để khuyến khích, và ở một mức độ nào đó, là bắt người

dân phải từ bỏ nhiều thực hành văn hóa và tôn giáo tín ngưỡng ‘phong kiến’, ‘lạc hậu’ và ‘mê tín dị đoan’ vì các thực hành này vừa bị coi là ‘con đẻ’ của chủ nghĩa phong kiến, tư bản và của sự thiếu hiểu biết khoa học. Các thực hành này cũng bị coi là “hai rào cản lớn nhất của sự phát triển cách mạng” (Malarney 1996:542).

Các chương trình tuyên truyền để xây dựng cuộc sống mới và con người mới ở nông thôn đã có tác động rất lớn đến tất cả mọi mặt của đời sống xã hội và văn hóa của người dân. Ngoài phải từ bỏ ‘lối sống cũ’ để học cách sống, tư duy và hành xử theo mô hình con người mới xã hội chủ nghĩa như đã mô tả ở trên, người dân còn bị bắt phải bỏ các thực hành văn hóa và tôn giáo có tính ‘mê tín dị đoan’ và ‘lạc hậu’, khái niệm được định nghĩa là ‘bất cứ một thực hành liên quan trực tiếp đến bùa chú hay liên hệ với thế giới thần linh” (Malarney 1996:543). Ở trong phạm vi hợp tác xã và bản, quy trình để xóa bỏ các thực hành này, cũng theo mô tả của Malarney (1996:543) ở một làng ngoại thành Hà Nội như sau:

“Đầu tiên chi bộ lưu truyền các câu chuyện được xây dựng để khuyến khích sự từ bỏ các niềm tin về thần linh một cách tự nguyện. Người dân thường được nghe các câu chuyện như theo yêu cầu của thầy cúng thì gia đình một người ốm phải cúng 21 con lợn, 12 con dê, 5 con gà và nhiều con vịt để cúng chữa bệnh cho một thành viên bị sốt nhưng rốt cuộc người phụ nữ vẫn chết. Hay họ kể các câu chuyện về lời thú tội của một thầy cúng. Ông ta thú tội rằng ‘không có thần linh gì cả, chỉ có suy nghĩ lạc hậu mà thôi. Đơn giản tôi chỉ muốn có mấy cái đùi lợn, đùi gà hay các phần thịt khác của con vật. Tôi làm vậy nên người dân nộp cho tôi nhiều thứ’. Thứ hai, chi bộ nghiêm cấm hàng loạt các thực hành liên quan đến thần linh và ma thuật, như gọi ma, bói toán, hầu bóng và dùng bùa chú. Cuối cùng, những người thực hành như thầy cúng, thầy bói và không gian thờ cúng như điện, đền miếu bị đặt dưới sự kiểm soát nghiêm ngặt”.

Hệ quả là, chỉ trong một thời gian ngắn, *nhiều thực hành văn hóa xã hội và tín ngưỡng của người dân ở cả miền xuôi lẫn miền núi bị liệt kê vào trong danh sách phải xóa bỏ*. Ở các vùng người Thái, ví dụ như mừng Mùn của huyện Mai Châu, mừng Tắc của Phù Yên, mừng Lay của Lai Châu hay mừng Lò của Yên Bái, các nghi lễ như xên bản xên mừng [cúng bản cúng mừng], làm vía [hóng khoản], cúng thần nước [xên chầu năm], vv., trong thời kỳ này,

bị hạn chế hoàn toàn. Nhiều thầy mo, thầy cúng bị quản lý chặt chẽ và các dụng cụ thực hành tín ngưỡng của họ bị các cán bộ văn hóa tịch thu và tiêu hủy. Thêm vào đó, không gian để thực hành tôn giáo tín ngưỡng của cộng đồng như điện, đền và khu rừng cấm bị tàn phá.

Xét ở phương diện quốc gia, các chương trình xây dựng ‘cuộc sống mới và con người mới’ được triển khai rộng rãi ở cả miền núi và miền xuôi. Tuy nhiên, tác động của chương trình này ở các dân tộc miền núi lớn hơn rất nhiều. Vì cách nhìn nhận về sự đa dạng của các thực hành văn hóa xã hội của các dân tộc Việt Nam theo tiến hóa luận nên trong một thời gian dài, đặc biệt trong thời kỳ ‘xây dựng con người mới xã hội chủ nghĩa’, ngoài phải từ bỏ các thực hành ‘mê tín dị đoan’ như đồng bào miền xuôi như vừa nói ở trên, các dân tộc thiểu số còn được khuyến khích thay đổi nhiều thực hành văn hóa xã hội khác theo mô hình của người Kinh. Ví dụ, vào những năm 1970, có phong trào khuyến khích các dân tộc đang ở nhà sàn như người Thái, Mường, vv. chuyển sang ở mô hình nhà đất như người Kinh ở đồng bằng hay chuyển từ canh tác nương rẫy sang làm ruộng nước như người Kinh đang làm. Thậm chí, thú vị hơn, theo một cụ già ở Mường Tấc, cán bộ văn hóa huyện Phù Yên còn bắt người dân Thái từ bỏ cách xưng hô truyền thống ‘*mày-tao*’ [*cu-muong* – cách xưng hô của những người bạn thân thiết] sang cách xưng hô ‘*ông-tôi*’ của người Kinh vì theo họ ‘*mày tao*’ trong tiếng Kinh không lịch sự và thân thiện. Ở Tây Nguyên, sau 1975 diễn ra cuộc vận động xóa bỏ ngôi nhà dài của gia đình lớn mẫu hệ mà thay vào đó là mô hình ngôi nhà nhỏ của gia đình hạt nhân và phát triển kinh tế vườn, mà theo Ngô Đức Thịnh, chủ trương áp đặt này cũng đã gây ra nhiều tranh cãi vì cho là “có ảnh hưởng xấu đến văn hóa cổ truyền” (2006:500).

Rõ ràng là mục tiêu bảo tồn bản sắc văn hóa của DTTS như trong các nghị quyết của Đảng đề ra được hiểu một cách chung chung trừu tượng và không gắn kết chặt chẽ với đời sống kinh tế xã hội của DTTS, vì thế các chính sách và dự án văn hóa thường được tiến hành hoàn toàn riêng biệt, ngay cả khi nó được thực hiện ở cùng một địa bàn. Hệ quả là việc thực thi cả hai chính sách cho người dân tộc – chính sách văn hóa và chính sách kinh tế-xã

hội – đều không có hiệu quả như mong đợi.¹ Trong khi đó, do tác động của chính sách cũng như những nhân tố tự nhiên xã hội bên ngoài, bản sắc văn hóa và thực hành văn hóa của người DTTS đã và đang biến đổi mạnh mẽ.

5.5 Tự định kiến, tiếng nói và sự tham gia

Lỗi suy nghĩ rập khuôn, diễn ngôn mang tính định kiến về DTTS, theo phân tích trong báo cáo của Ngân hàng thế giới (2009:45), ngoài việc dẫn tới các qui định chính sách sai lầm, còn có thể để lại những hậu quả to lớn: lòng tự trọng của người DTTS bị tổn thương, họ trở nên thiếu tự tin, thiếu sự hỗ trợ để có tiếng nói và sức mạnh riêng.

Từ góc độ ngôn thuyết phát triển, những diễn ngôn về DTTS và các chính sách nhà nước còn có tác động làm thay đổi nhân sinh quan của người DTTS.

Trong bài “Sáng tạo các phạm trù xã hội qua không gian: Biểu trưng xã hội và vấn đề phát triển ở Nepal”, nhà nhân học Stacy Leigh Pigg (1992) phát hiện ra rằng, giống như ở nhiều nước châu Á khác, để thực hiện các chương trình phát triển nông thôn, miền núi, chính phủ và các tổ chức thực hành công tác phát triển ở Nepal không chỉ triển khai các chương trình can thiệp phát triển trực tiếp mà còn tạo ra hàng loạt các phạm trù xã hội để phục vụ mục tiêu phát triển của mình. Trong ngôn thuyết này, “vì mục tiêu của các chương trình phát triển nông thôn là thay đổi nhận thức của người dân nên người dân *phải là* những người không hiểu biết” (tr.507), và hầu hết người Nepal sống trong các làng nên các chương trình tập trung các cố gắng vào làng. Kết quả là, “ngôi làng trở thành một không gian của sự lạc hậu – một không gian thực thể giam hãm con người vào trong cái gì đó bị coi là thấp kém và có cuộc sống lỗi thời” (tr.507). Sự lạc hậu của người dân nông thôn trong các ngôi làng được biểu trưng hóa bởi hình ảnh người dân với cái gùi trên lưng, đối lập với sự phát triển (*bikas*) ở đô thị mà biểu trưng của nó là các phương tiện hiện đại như ô tô con, xe bus, của các công việc trong các công sở, của tiền bạc, vv..

1. Xem thêm Nguyen Van Huy, *Policies on Sustainable Development of Ethnic Minority People: An analysis from cultural perspective*, Unesco, 2008.

Ngôn thuyết về phát triển ở Nepal với sự sáng tạo ra một hệ các phạm trù về người dân nông thôn như dân làng là những người không hiểu biết, lạc hậu tương đương với việc vác cái gùi trên lưng, hay làng quê là không gian thực thể gắn liền với sự thấp kém và lỗi thời, vv, đã có tác động lớn đến nhân sinh quan và hành vi của người dân. Bởi vì, theo quan sát của tác giả: “các phạm trù phát triển không chỉ đơn giản chỉ được người ngoài áp đặt cho người dân nông thôn mà chúng đi vào trong cách thức người dân tự nhìn nhận về họ và nhìn nhận những người Nepal khác. Chúng ta không chỉ được nghe người dân nông thôn nói về những người hàng xóm của họ, về những người trong cùng một làng *như những người không hiểu biết gì, mà quan trọng hơn là người dân nông thôn vay mượn khái niệm đối lập giữa làng và sự phát triển để định hướng cho chính họ trong xã hội quốc gia*” (Pigg 507, phần in nghiêng không phải từ bản gốc).

Tương tự như phát hiện trong nghiên cứu của Pigg, Marry Beth Mills trong bài viết “Phụ nữ Thái trong một sức ép toàn cầu: tiêu thụ khát vọng, thách thức bản thân” (1999) cho rằng, ngôn thuyết về phát triển ở Thái Lan cũng có những tác động to lớn đến sự biến đổi của văn hóa của người dân nông thôn, đặc biệt là phụ nữ thuộc các nhóm thiểu số ở vùng miền núi. Giống như ở nhiều nơi khác ở châu Á, vùng miền núi Thái, điển hình là vùng Đông Bắc, cũng được thể hiện trong các ngôn thuyết phát triển (*thansamay*) của nhà nước như là một vùng lạc hậu và kém phát triển, đối lập với sự văn minh, hiện đại với đầy hàng hóa xa xỉ và các biểu hiện của sự hiện đại khác của Bangkok và các đô thị lớn khác. Các phương tiện truyền thông, đặc biệt là phim ảnh và các quảng cáo thương mại, tương tự như vậy, cũng thường mô tả và đưa đến cho công chúng các hình ảnh tương phản giữa một bên là một đô thị phức tạp với một bên khác là vùng nông thôn lạc hậu, lỗi thời.

Các ngôn thuyết và sự biểu trưng hình ảnh về một nông thôn lạc hậu đối lập với một đô thị văn minh, hệ quả là, không chỉ đem đến một hình ảnh mang tính tiêu cực cho người ngoài về người nông thôn miền núi, mà quan trọng hơn, còn làm cho chính người miền núi nhìn nhận vị thế thấp kém, lỗi thời của họ trong xã hội Thái. Lý do hàng nghìn phụ nữ vùng Đông Bắc di cư xuống làm công nhân tại các nhà máy ở Bangkok, vì vậy,

theo bà, không phải chỉ xuất phát từ vấn đề kinh tế đơn thuần như các nhà kinh tế học giải thích, mà cơ bản là muốn, ngoài việc hoàn thành bốn phận của một đứa con gái là gửi tiền về cho bố mẹ, tìm các cơ hội để nâng cao vị thế xã hội ‘thấp kém’ và lỗi thời của họ trong so sánh với các thành phần khác của xã hội. Việc di cư xuống làm việc ở thủ đô Bang Cốc, một không gian thực thể gắn liền với sự ‘hiện đại’, ‘văn minh’ được đặc trưng bởi các loại hàng hóa xa xỉ, các nhà hàng sang trọng và nhà cao tầng, v.v., đã đem lại cho các cô gái nông thôn những “sự trải nghiệm tính hiện đại” (*experience of modernity*), “được mở mày mở mặt”, và quan trọng hơn là có được thu nhập để mua sắm các vật dụng biểu trưng cho một bản sắc mới của một người phụ nữ hiện đại. Do sức mạnh của các ngôn thuyết phát triển nên trong con mắt của nhiều lao động nữ nông thôn này, nhiều thực hành văn hóa truyền thống ở vùng núi xa xôi tận vùng Đông Bắc nơi họ sinh ra và lớn lên không còn phù hợp với những hình ảnh của một phụ nữ đẹp hiện đại được thể hiện trên phim ảnh, báo chí, ti vi và những người họ gặp ở nơi đô thị.

Ở Việt Nam, Dương Bích Hạnh (2005) trong một nghiên cứu dân tộc học về các cô gái Hmông lên bán hàng ở Sapa, Lào Cai của mình cũng phát hiện ra những điều tương tự. Giống như ở nhiều vùng miền núi khác, theo tác giả, hình ảnh của người Hmong và cuộc sống nơi bản làng của họ trên các phương tiện truyền thông và trong các ngôn thuyết phát triển ở Việt Nam luôn gắn liền với sự cổ hủ, lạc hậu và nghèo đói. Các cô gái Hmông lên Sapa bán hàng, vì vậy, không chỉ để tìm kiếm các cơ hội kiếm tiền phụ giúp gia đình để làm tròn bốn phận của những đứa con ngoan. Giống như các lao động nữ có nguồn gốc từ vùng Đông Bắc của Thái Lan ở Băng Cốc, nguồn thu nhập từ việc bán hàng còn giúp họ có tiền để mua sắm quần áo và các tư trang hiện đại khác để trở thành các cô gái hiện đại. Thêm vào đó, lên bán hàng và sống ở Sapa, một thực thể không gian văn minh, hiện đại hơn so với không gian làng bản có cuộc sống ‘nghèo đói’, ‘lạc hậu’, ‘lỗi thời’ chỉ cách đây vài cây số, cũng đem lại cho họ các *trải nghiệm của tính hiện đại*.

Cũng chịu ảnh hưởng bởi ngôn thuyết về DTTS, người DTTS trở nên có định kiến về dân tộc mình. Theo phân tích của Ngân hàng Thế giới, 47% người DTTS nói rằng dân tộc họ lạc hậu (so

với tỉ lệ 16% ở người Kinh), 12% người DTTS cho rằng dân tộc họ lười (tỉ lệ này ở người Kinh là 0%), và 74% người DTTS cho rằng trình độ học vấn của họ thấp (tỉ lệ này là 52% ở người Kinh) (2009:45). Sự tự định kiến này đã làm mất đi sức mạnh và tự tin của họ.

Từ góc độ tác động của truyền thông, những định kiến của nhà báo cũng góp phần làm tăng lên sự tự ti của người DTTS. Nhà thơ Dương Thuấn (dân tộc Tày), Phó Trưởng Ban văn học Dân tộc Miền núi - Hội nhà văn Việt Nam tâm sự rằng:

“Lắm lúc nghe trên truyền hình, đọc trên sách báo người ta nói và viết sai về văn hóa của dân tộc mình thì cũng đành ngậm ngùi vậy thôi. Tâm lý của người dân tộc khi đã bị xúc phạm thường quay lưng đi hơn là nói lại... Tôi cũng giống như nhiều người dân tộc thiểu số khác là thấy trong nhiều trường hợp các nhà nghiên cứu phương Tây họ hiểu đúng và trân trọng văn hóa dân tộc thiểu số hơn ta”.¹

Chính sự “quay lưng đi” của người DTTS đã khiến cho họ trở nên không có tiếng nói, không muốn tham gia, và cũng trở nên tự ti hơn. *Từ góc độ tác động của chính sách*, có thể nói, các chính sách làm biến đổi cấu trúc truyền thống người DTTS ít/hoặc không tham gia vì họ đã trở nên thiếu tự tin vào chính bản thân mình và cảm thấy bị phân biệt đối xử. Họ vốn quen chia sẻ với những người đồng tộc, những người mà họ tin cậy chứ không phải với những người đến từ các cộng đồng bên ngoài. Họ vốn suy nghĩ dựa trên sự quan tâm đối với các lợi ích thiết thực của bản thân, gắn với cộng đồng, được luật tục và thiết chế truyền thống bảo vệ chứ không phải sự áp đặt từ thể chế khác. Vì thế, họ lúng túng, bối rối trước sự thay đổi đột ngột trong các phương thức quản lý xã hội mới đối với các nguồn lực tự nhiên, đối với việc luật pháp thay thế luật tục, đối với thể chế mới mà ở đó các vị trí xã hội truyền thống và người già không còn giữ vai trò quyết định...

Nhìn *từ góc độ giáo dục*, sự mất tự tin của người DTTS đã đeo đuổi họ ngay từ khi còn bé. Theo Trương Huyền Chi (2010:362), trường học đã trở thành một nơi mà trẻ em DTTS “cảm nghiệm

1. “Đừng ngộ nhận văn hóa dân tộc”, phỏng vấn trên báo Sức khỏe và Đời sống ngày 30/6/2009 <http://suckhoedoisoing.vn/20090629041245540p0c15/dung-ngo-nhan-van-hoa-dan-toc!.htm>

và trải nghiệm sự khác biệt và bất bình đẳng”,¹ bởi hệ thống giáo dục chính qui với tiếng Kinh là ngôn ngữ sử dụng chính thức, và với việc thi cử được chuẩn hóa đã dẫn tới những sự phân hóa lớn về kết quả học tập của các học sinh DTTS so với trẻ em người Kinh. Như vậy, ngay từ khi còn ngồi ghế nhà trường, người DTTS “đã nhận ra sự lạc hậu một cách tương đối của mình hoặc được làm cho tin tưởng vào điều đó” (Woodside 1983:421, trích trong Trương Huyền Chi 2010:362). Cũng chính điều đó khiến các em học sinh DTTS không có tiếng nói ngay từ khi còn ngồi trên lớp.

Trong khi những người hoạch định chính sách cho rằng việc trẻ em DTTS bỏ học là vì nhận thức kém, không đánh giá cao giá trị của giáo dục, và bởi các rào cản văn hóa (cho việc đi học với con gái không quan trọng, hoặc kết hôn sớm), nghiên cứu của Ngân hàng thế giới chỉ ra rằng, có bốn nguyên nhân chính: học phí cao, chi phí cơ hội cao, thiếu sự hướng dẫn nên trẻ em không hứng thú đến trường, và trường học ở quá xa (2009:25). Tuy nhiên, nghiên cứu định tính của Trương Huyền Chi còn cho thấy, việc các em DTTS nghỉ học hoặc bỏ học (vì những lý do như không trả được học phí, không làm bài tập và vì thế bị phê bình hoặc phạt trước lớp), là những hành động phản kháng – “chuyển tải một thông điệp về sự kỳ thị và ngược đãi, về những tương tác không thỏa đáng, và những hy vọng bị dập tắt trong trường học” (2010:379).

Thái độ phân biệt đối xử của cộng đồng khác tộc cũng làm tăng lên sự tự ti của DTTS. Thực tế cho thấy, sự kỳ thị giữa các dân tộc là hiện tượng có thật, tùy vùng, tùy bối cảnh quan hệ mà những biểu hiện có thể mang màu sắc và mức độ khác nhau. Không chỉ có sự phân biệt giữa người Kinh với người dân tộc thiểu số, mà giữa các dân tộc thiểu số với nhau cũng có sự phân biệt. Tâm lý/tư tưởng lấy bản thân và cộng đồng tộc người mình làm trung tâm tương đối phổ biến là nguyên nhân chính dẫn đến thái độ kỳ thị biểu hiện trong ngôn ngữ và hành vi hàng ngày.

Trong báo cáo của Chuyên gia độc lập của LHQ về các vấn đề dân tộc thiểu số năm 2010 có nhấn mạnh đến việc Chính phủ Việt Nam cần lưu ý nhiều hơn đến các vấn đề phát triển dân tộc thiểu số:

1. Xem thêm bài viết của Trương Huyền Chi với nhiều phỏng vấn định tính về sự than phiền của phụ huynh người DTTS vì sự bất bình đẳng trong học đường đối với con cái họ về nhiều phương diện.

“Chính phủ cần đảm bảo rằng đất nước có thể đạt được tăng trưởng kinh tế mà không tác động tiêu cực tới cuộc sống của đồng bào dân tộc thiểu số hay làm tình trạng đói nghèo của họ trở nên sâu sắc hơn. Đồng bào dân tộc thiểu số cần được hưởng đầy đủ những lợi ích của tăng trưởng và thịnh vượng, trong khi vẫn bảo tồn được văn hóa và bản sắc riêng của họ”¹. Rõ ràng là, các lợi ích đầy đủ của tăng trưởng và thịnh vượng của DTTS không chỉ liên quan đến việc thoát khỏi đói nghèo, mà còn gắn với một yếu tố quan trọng nhất: quyền của người DTTS được duy trì nền văn hóa đặc trưng của họ; sự tự trọng và tự tin vào văn hóa của mình; cũng như được hưởng đầy đủ mọi cơ hội phát triển, theo cách mà họ muốn.

1. Báo cáo ngày 21/7/2010 của chuyên gia độc lập của LHQ về dân tộc thiểu số (Gay McDougall) vào chuyến thăm chính thức Việt Nam (5-15/7/2010), trích lại trong *Phân tích tổng hợp của LHQ về tình hình phát triển* (đã dẫn).

VI. THAY LỜI KẾT

Đa dạng văn hóa là đặc trưng của xã hội loài người, là quyền và là điều kiện cần cho sự sinh tồn của con người. Duy trì và phát huy tính đa dạng của văn hóa và biểu đạt văn hóa là duy trì môi trường bền vững cho sự phát triển. Việc áp đặt một sự đồng nhất và một hệ qui chiếu bất biến sẽ làm mất đi khả năng phòng vệ và sinh tồn của con người. Trong số các khía cạnh biểu đạt của đa dạng văn hóa, tri thức địa phương thể hiện rõ nhất bản sắc và đặc trưng văn hóa tộc người.

Các quan điểm chính thống của Chính phủ Việt Nam thể hiện trong Hiến pháp và các văn kiện của Đảng và Quốc hội nhấn mạnh sự bình đẳng, chống kỳ thị giữa các dân tộc, tôn trọng sự đa dạng văn hóa. Để thực hiện được điều này, chính phủ đã đầu tư cơ sở vật chất và kinh phí đầu tư cho một loạt chương trình xóa đói giảm nghèo và bảo tồn văn hóa DTTS, cũng như có nhiều chính sách ưu tiên thuận lợi cho DTTS. Đáng tiếc là, trên thực tế, có một khuynh hướng mang tính “tri thức luận” phổ biến trong ngôn thuyết về phát triển và về DTTS ở Việt Nam, đi ngược lại quan điểm chính thống của chính phủ. Khuynh hướng tri thức luận này mang tính định kiến, bị ảnh hưởng bởi quan điểm tiến hóa đơn tuyến và mô hình phát triển của phương Tây, nhìn nhận sự đa dạng của các thực hành và nền văn hóa trong đồ thị phát triển theo các thang bậc từ thấp đến cao. Khái niệm ‘cao - thấp’, ‘tiến bộ - lạc hậu’, ‘phi lý - duy lý’ trong việc nhìn nhận về sự đa dạng của các truyền thống văn hóa đã được dùng như một cơ sở khoa học cho nhiều chính sách phát triển kinh tế, xã hội và văn hoá ở nhiều nơi trên thế giới, trong đó có Việt Nam.

Nhận thức mang tính tri thức luận trên đã khiến diễn ngôn về DTTS ở Việt Nam thể hiện một quan điểm khá phổ biến, coi các DTTS là ở trình độ thấp của phát triển, và cần học hỏi mẫu hình phát triển tiến bộ hơn của người đa số. Đây là lối suy nghĩ rập

khuôn, đi ngược lại với quan điểm tôn trọng đa dạng văn hóa tộc người được thể hiện trong hiến pháp. Diễn ngôn mang tính định kiến này thể hiện ở nhiều công trình nghiên cứu dân tộc học, các văn bản chính sách, các bài viết trên báo chí, trong hành xử của cán bộ địa phương, và cả trong quan niệm rộng rãi của công chúng. Quan điểm coi DTTS là lạc hậu, kém phát triển và cần được giúp đỡ, nhất là trong khoảng từ những năm 1960 đến đầu những năm 1990, đã dẫn đến các chính sách kinh tế-xã hội đối với miền núi (di dân để 'khai hoang', định canh định cư, thay đổi giống cây trồng và các phương thức sinh kế, định hướng kinh tế thị trường, v.v.), và các chính sách văn hóa nhằm xóa bỏ những yếu tố lạc hậu, hủ tục, và khuyến khích các thực hành văn hóa mới (xây dựng nhà văn hóa, ở nhà đất, canh tác lúa nước...).

Như đã trình bày ở trên, các chính sách trên đã có tác động không mong đợi tới DTTS. Trước hết, việc phân loại tộc người và sắp xếp theo thứ bậc cao thấp đã bỏ qua sự đa dạng và lịch sử phát triển của các tộc người, gây nên tâm lý tự ti cho người DTTS. Nhiều chính sách kinh tế-xã hội, mặt khác, đã làm biến đổi không gian sinh kế, chính trị và văn hóa của DTTS (chính sách di dân đã làm biến đổi mạnh mẽ cơ cấu cư dân, và làm thay đổi chủ thể văn hóa ở vùng miền núi; DTTS mất đất, các quan hệ xã hội truyền thống bị xóa bỏ); các điểm tựa văn hóa của người DTTS bị phá hủy; nhiều thực hành văn hóa truyền thống bị coi là lạc hậu, cổ hủ và bị xóa bỏ. Quan trọng hơn, các chương trình hỗ trợ sinh kế mang hơi hướng của cuộc cách mạng xanh vốn thịnh hành vào những năm 60-70 ở các nước khác đã làm suy giảm tri thức bản địa và đa dạng sinh học.

Từ thực tế trên, để vùng các tộc người thiểu số phát triển bền vững, chúng tôi có một số khuyến nghị sau:

- Các dự án và chính sách phát triển nên *sử dụng* một cách tiếp cận *tuong doi van hoa* - một quan điểm nền tảng của nhân học hiện đại, trong đó các nền văn hóa được xem xét theo chiều ngang, bình đẳng, nhấn mạnh giá trị của sự đa dạng, độc đáo của mỗi nền văn hóa, không có sự phân biệt cao thấp, và không lấy châu Âu làm chuẩn mực của sự "tiến bộ" và phát triển như cách nhìn tiến hóa luận.

- *Thừa nhận* sự đa dạng của văn hóa DTTS và không thể bị đánh giá bởi giá trị qui chuẩn của tộc người đa số.

- *Nhận ra* thành kiến (định kiến/suy nghĩ rập khuôn) là một nhân tố nghiêm trọng hủy hoại nỗ lực của nhân loại và giá trị bình đẳng của quyền con người.

- *Nhận thức và phát huy* thế mạnh của tri thức địa phương trong sự phát triển tộc người và vai trò của luật tục trong quản lý cộng đồng .

- *Đề xuất* một số nghiên cứu lâu dài với các cộng đồng để hiểu thêm về quan điểm người trong cuộc và đưa tiếng nói của họ ra xã hội.