

# **ĐA DẠNG VĂN HÓA**

## **Bài học từ những câu chuyện**



VIỆN NGHIÊN CỨU XÃ HỘI,  
KINH TẾ VÀ MÔI TRƯỜNG

ỦY BAN DÂN TỘC

Hoàng Cẩm - Nguyễn Trường Giang

# ĐA DẠNG VĂN HÓA

## Bài học từ những câu chuyện

Nhà xuất bản Thế Giới

## LỜI CẢM ƠN

---

Cuốn sách này do Viện nghiên cứu Xã hội, Kinh tế và Môi trường (iSEE) và Vụ Chính sách dân tộc, UBĐT phối hợp thực hiện dưới sự tài trợ của tổ chức CARE INTERNATIONAL. Nhóm tác giả xin gửi lời cảm ơn lãnh đạo Ban dân tộc các tỉnh miền núi phía Bắc, Trường Sơn – Tây Nguyên và các tỉnh Tây Nam bộ đã nhiệt tình tham gia góp ý cho cuốn sách này. Chúng tôi cũng xin gửi lời cảm ơn về các góp ý, nhận xét quý báu của ông Lê Quang Bình, ông Trịnh Công Khanh, bà Lương Minh Ngọc, bà Nguyễn Ngọc Ánh, và bà Lương Thị Tươi.

Trong quá trình hoàn thiện cuốn sách, chúng tôi cũng nhận được nhiều ý kiến đóng góp của PGS.TS. Nguyễn Văn Huy, PGS.TS. Nguyễn Văn Chính, PGS.TS. Vương Xuân Tình, TS. Mai Thanh Sơn. Tuy chưa đưa được hết các ý kiến đóng góp vào trong cuốn sách, song những gợi ý, bình luận của các nhà nghiên cứu đã góp phần làm cho cuốn sách hoàn chỉnh hơn.

# MỤC LỤC

---

Dẫn nhập	7
Văn hóa và một số thuộc tính cơ bản	10
- Văn hóa là gì?	10
- Các thuộc tính cơ bản của văn hóa	11
▪ Thích ứng	11
▪ Biến đổi	12
▪ Chính thể	13
- Các quan điểm và cách tiếp cận về đa dạng văn hóa	14
▪ Quan điểm chính thể ( <i>holistic approach</i> )	14
▪ Quan điểm tương đối văn hoá ( <i>cultural relativism</i> )	15
▪ Quan điểm người trong cuộc ( <i>emic perspective</i> )	15
Đa dạng văn hóa: câu chuyện và các bài học	17
- Sinh kế - cách thức làm ăn	17
▪ Canh tác nương rẫy: Hiểu lầm và thực tế	17
▪ Không trồng “vụ ba” trên ruộng: Phi lý hay hợp lý?	20
▪ Mua bán-trao đổi của người Ra-glai: Phi lý hay duy lý?	24
▪ Giá trị của tri thức địa phương từ câu chuyện về ‘cái cuốc lạc hậu’	26
▪ Gậy chọc lỗ: ‘thô sơ lạc hậu’ hay loại nông cụ tối ưu cho canh tác nương rẫy?	28
▪ Đổi công: ý nghĩa và chức năng xã hội từ cách nhìn của người trong cuộc	30
▪ Hiện đại hoá kênh mương: ‘Lợi bất cập hại’	32

Thực hành văn hóa - xã hội và tâm linh	36
▪ Tục gánh nước sau đám cưới của người Lự: gánh nặng hay lợi ích?	36
▪ Đẻ tại nhà: “Kém hiểu biết” hay lựa chọn hợp bối cảnh?	37
▪ Thỏi chữa bệnh ở người Bru-Vân Kiều: ‘Mê tín dị đoan’ hay sự kết hợp hợp lý giữa tri thức bản địa và vấn đề tâm lý trong chữa trị bệnh?	39
▪ “Đến nơi phải cười trong đám tang”: Diễn giải sai lầm từ quan điểm người ngoài cuộc	41
▪ “Cái lý” (cê liv) “kéo vợ” (hei pux) của người Hmông	44
▪ Giá trị kinh tế- xã hội và văn hóa của tục thách cưới	48
▪ “Nối dây” ( <i>Juê nuê</i> ): “Cổ hủ”, “lạc hậu” hay một tập quán nhân văn?	51
Thay lời kết	55
Phụ lục	57
I. Danh mục các dân tộc Việt Nam (Ban hành theo Quyết định số 121-TCTK/PPCĐ ngày 02 tháng 3 năm 1979) và sự đa dạng của các phân nhóm	57

## DẪN NHẬP

---

Đa dạng văn hóa là đặc trưng của xã hội loài người. Tuyên ngôn Toàn cầu về Đa dạng văn hóa năm 2001 của UNESCO khẳng định, đa dạng văn hoá “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 tự 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.”<sup>1</sup> 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, vì vậy, mỗi nền văn hóa luôn chứa đựng trong nó sự đa dạng.

Việt Nam là một quốc gia đa tộc người và mỗi nhóm tộc người có nền văn hoá đặc trưng riêng của mình. Sự đa dạng của các nền văn hoá này đã và đang đóng góp một phần rất quan trọng đối với sự phát triển bền vững của các tộc người nói riêng và của quốc gia nói chung.

---

1 Công ước UNESCO về Bảo vệ và Phát huy sự đa dạng của các Biểu đạt văn hóa, 2005.

Nhận thức được tầm quan trọng này, ngay từ khi giành được độc lập, Nhà nước Việt Nam đã nhấn mạnh đến sự tôn trọng sự đa dạng và quyền bình đẳng giữa các nền văn hoá của các tộc người sinh sống trên lãnh thổ Việt Nam, thể hiện rõ ở các bản Hiến pháp. Tuy nhiên, do nhiều nguyên nhân khác nhau, quan điểm tiến bộ được nhấn mạnh trong các bản Hiến pháp chưa được thể hiện một cách đầy đủ trên nhiều phương diện trong cuộc sống. Trên báo chí truyền thông, trong nhiều bài nghiên cứu khoa học và ở trong cuộc sống xã hội còn tồn tại những hiểu biết sai lệch và định kiến về các thực hành văn hoá khác biệt của các tộc người thiểu số.<sup>1</sup> Phạm Quỳnh Phương, Hoàng Cẩm, Lê Quang Bình, Nguyễn Công Thảo, Mai Thanh Sơn, 2013, *Thiểu số cần tiến kịp đa số - Định kiến trong quan hệ tộc người ở Việt Nam*. Hà Nội: NXB. Giao thông vận tải. Nhiều thực hành văn hoá xã hội và tập quán sản xuất của các tộc người thiểu số bị dán cho những nhãn tiêu cực như ‘lạc hậu’, ‘cổ hủ’, ‘mê tín dị đoan’, ‘lãng phí’, ‘không kinh tế’, vv. Những cách hiểu sai lệch, định kiến này có thể để lại nhiều hệ quả tiêu cực không mong đợi trong công tác bảo tồn và phát huy các giá trị, bản sắc văn hoá truyền thống, trong việc phát huy nội lực của các tộc người để phát triển, cũng như ảnh hưởng đến chính đại đoàn kết dân tộc của nhà nước.

Thấy được tầm quan trọng của việc nhìn nhận đúng về thực hành văn hoá phong phú và đa dạng của các tộc người thiểu số ở Việt Nam, Viện Nghiên cứu Xã hội, Kinh tế và Môi trường (iSEE) kết hợp với Vụ Chính sách của Ủy ban Dân tộc và tổ chức CARE INTERNATIONAL đã sưu tầm một số thực hành văn hoá- xã hội thường bị hiểu lầm và cung cấp những lý giải

---

1 Isee, 2011, *Hình ảnh người dân tộc thiểu số trên báo in*. Hà Nội, NXB. Thế Giới; World Bank, 2009, *Country Social Analysis: Ethnicity and Development in Vietnam*. Social Development Unit, Sustainable Development Department, East Asia and Pacific Region.



về ý nghĩa của các thực hành văn hoá này từ quan điểm của người trong cuộc. Thông qua 14 câu chuyện được trình bày ở phần II của cuốn sách, chúng tôi hy vọng rằng, những diễn giải và các bài học được đưa ra sẽ cung cấp thêm cho bạn đọc một cách nhìn khác để có thể hiểu sâu hơn về các thực hành văn hoá phong phú và đa dạng của các tộc người thiểu số đang thực hành hiện nay, từ đó tăng cường sự hiểu biết lẫn nhau, giảm thiểu định kiến và có được các chính sách phù hợp cho vùng các tộc người dân tộc thiểu số.

Văn hoá là một khái niệm trừu tượng và vì vậy có nhiều cách tiếp cận, nghiên cứu văn hoá khác nhau. Với một cuốn sách hạn chế về số trang, khó có thể bao quát được hết các tranh luận liên quan đến khái niệm văn hoá cũng như giới thiệu được đầy đủ các cách tiếp cận văn hoá. Vì vậy, trong phần về khái niệm và cách tiếp cận trong cuốn sách này, chúng tôi chỉ giới thiệu cách hiểu và quan điểm tiếp cận về đa dạng văn hoá trong ngành nhân học văn hoá - xã hội.

Như sẽ trình bày ở phần I, văn hoá luôn mang tính chỉnh thể: một thực hành văn hoá có thể chứa trong đó cả khía cạnh kinh tế văn hoá, xã hội và tâm linh. Tuy nhiên, để tiện theo dõi, chúng tôi chia các câu chuyện thành hai phạm trù là 'sinh kế' và 'văn hoá - xã hội và tâm linh'. Xin trân trọng giới thiệu và mong nhận được sự góp ý, bổ sung của bạn đọc.

# VĂN HÓA VÀ MỘT SỐ THUỘC TÍNH CƠ BẢN

---

## Văn hoá là gì?

Văn hoá, theo nghĩa rộng, là “tất cả những gì con người **CÓ**, con người **NGHĨ** và con người **LÀM** với tư cách là những thành viên của một xã hội”.<sup>1</sup> Những gì con người **CÓ** bao gồm các hiện vật vật chất như quần áo, trang phục, nhà cửa, công cụ sản xuất, các công trình kiến trúc, chùa chiền, đền, miếu, vv... Những gì con người **nghĩ** bao hàm các thành tố ‘ẩn’, nằm trong suy nghĩ của con người, như niềm tin tôn giáo, triết lý sống, thế giới quan, quan niệm thẩm mỹ, vv...). Những gì con người **làm** là các khuôn mẫu hành vi ứng xử mà chúng ta quan sát được như vái lạy, bắt tay, gặt đầu, vv.

Trong ba thành tố này, thành tố “**NGHĨ**” đóng vai trò hết sức quan trọng, có tính chất chi phối hai thành tố còn lại là “**CÓ**” và “**LÀM**”. Chính vì vậy, trong một nền văn hoá, cả ba thành tố ‘**CÓ**’, ‘**NGHĨ**’, ‘**LÀM**’ có mối quan hệ chặt chẽ với nhau, và mỗi thành tố văn hoá đều có một giá trị, chức năng nào đó trong hệ thống tổng thể của nền văn hoá mà nó tồn tại.

Nếu nhìn nhận các thành tố, thực hành văn hoá trong sự nối kết như vậy thì không có một thực hành hay phong tục tập quán nào là “lạc hậu”, là “thừa”. Cũng với cách nhìn

---

1 Ferraro, Gary. 1995. *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*. New York: West Publishing Company, tr. 16.

này, truyền thống văn hoá của tất cả các nhóm tộc người, dù ở miền núi hay đồng bằng, thiểu số hay đa số, châu Á hay châu Âu đều có giá trị như nhau, **không có nền văn hoá 'lạc hậu' hay văn hoá 'tiến bộ', văn hoá 'cao' hay văn hoá 'thấp'**.



Hình 1: Ba cấu phần của văn hoá có mối liên hệ hữu cơ với nhau

## Một số thuộc tính cơ bản của văn hóa

- **Thích ứng**

Trong khi loài vật thích ứng với môi trường xung quanh thông qua các đặc tính sinh học của chúng thì con người sáng tạo ra các thực hành văn hoá để giúp họ thích ứng và tồn tại trong những tiểu môi trường tự nhiên và xã hội cụ thể. Văn hoá, đến lượt nó, lại giúp cho con người thích ứng và tồn tại. Ví dụ, sinh sống trong các tiểu môi trường không thuận lợi cho canh tác ruộng nước, các tộc người thiểu số Việt Nam sáng tạo ra hệ thống canh tác nương rẫy và các công cụ lao động phù hợp với địa hình đất dốc như gậy chọc lỗ để họ thích ứng và tồn tại trong môi trường tự nhiên có đặc trưng khắc nghiệt của miền núi. Tương tự như

vậy, do sinh sống trên các triền núi cao, nhiều tộc người thiếu số sáng tạo ra những kiểu ngôi nhà thấp, kín đáo, để tránh cái lạnh vào mùa đông, vv.

Thuộc tính thích ứng của văn hoá cũng hàm ý rằng, các thành tố văn hoá của nền văn hoá này có thể sẽ không thích ứng, phù hợp với nền văn hoá khác và ngược lại. Chẳng hạn, canh tác lúa nước là mô hình nông nghiệp phù hợp ở môi trường đồng bằng hay các thung lũng dưới chân núi, song mô hình nông nghiệp này sẽ không phù hợp ở các địa hình miền núi đất dốc và thiếu nước. Tương tự như vậy, trong bối cảnh thiếu nguồn tiền mặt và nền sản xuất nông nghiệp chưa đủ cho sự phát triển của kinh tế hàng hoá thì hình thức trao đổi buôn bán với những người 'quen' hay chợ chạy như câu chuyện của người Ra-glai trình bày dưới đây sẽ phù hợp hơn so với hình thức buôn bán ở chợ trung tâm.

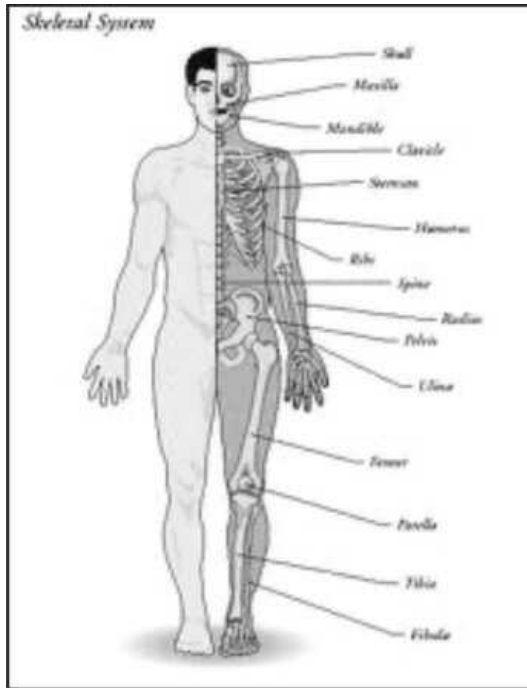
- **Biến đổi**

Mặc dù có sự kế tục, được truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác thông qua quá trình văn hoá hoá (học văn hoá), song văn hoá của mỗi nhóm tộc người không tĩnh tại mà biến đổi không ngừng. Sự biến đổi của các thực hành văn hoá cơ bản được diễn ra thông qua sự giao lưu, tiếp xúc với các nền văn hoá khác. Trong quá trình giao lưu, tiếp xúc này, chủ nhân của các nền văn hoá lựa chọn, tiếp biến các thành tố văn hoá từ các truyền thống văn hoá khác, làm cho văn hoá của tộc người mình biến đổi và thích ứng với các bối cảnh tự nhiên, kinh tế và xã hội mới. Trong quá trình biến đổi, các thành tố văn hoá 'vật chất', (chẳng hạn như trang phục, đồ dùng sinh hoạt, hay nhà cửa) của một nền văn hoá thường có xu hướng biến đổi nhanh hơn các thành tố 'tinh thần' (niềm tin tôn giáo, tín ngưỡng, phong tục tập quán, vũ trụ quan, vv...).

Quá trình biến đổi văn hoá làm cho các tộc người có thể thích ứng với hoàn cảnh kinh tế - xã hội và môi trường mới, song không phải sự thay đổi văn hoá nào cũng mang lại các hệ quả tích cực, đặc biệt là những sự biến đổi do áp đặt từ bên ngoài. Chẳng hạn, sân khấu hoá hay trình diễn hoá nghi lễ nghi thức cổ truyền có thể tạo ra sức hấp dẫn cho khách du lịch, nhưng nó có thể sẽ làm mất đi những ý nghĩa tâm linh và chức năng xã hội cơ bản vốn có của chúng. Tương tự như vậy, thay đổi phương thức canh tác nông nghiệp theo hướng 'hiện đại' ở các tộc người có thể giúp người dân tối đa hoá sản lượng và giảm sức lao động, song sự thay đổi cũng có thể sẽ phá huỷ sự đa dạng sinh học và tính bền vững của môi trường.

- **Chỉnh thể**

Một nền văn hóa không phải là tổng của các thành tố mà tất cả các thành tố văn hóa của một nền văn hóa đều có sự nối kết chặt chẽ mang tính hữu cơ với nhau và mỗi thành tố đều có giá trị, chức năng nào trong CHỈNH THỂ nền văn hoá chúng tồn tại. Nói một cách ẩn dụ, nếu coi một nền văn hoá giống như một cơ thể của con người thì mỗi thành tố văn hóa sẽ đóng vai trò như một bộ phận trong cơ thể đó. Các thành tố của một nền văn hoá có sự nối kết mang tính cộng sinh với nhau, cùng nhau mang lại sự tồn tại một cách đầy đủ và bền vững của cả nền văn hoá giống như các bộ phận trong một cơ thể con người cùng nhau giúp cho cơ thể tồn tại và phát triển một cách khoẻ mạnh. Chính vì các thành tố của một nền văn hoá có các mối tương liên với nhau như vậy nên chúng ta chỉ có thể hiểu chức năng và giá trị của chúng một cách đầy đủ khi đặt các thành tố đó vào trong chỉnh thể văn hoá mà nó sinh ra và tồn tại.



Hình 2: Các thành tố văn hoá của một nền văn hoá có giá trị, chức năng hỗ trợ cho nhau để nền văn hoá tồn tại, giống như mỗi bộ phận trong cơ thể con người đều có vai trò, chức năng riêng của nó để làm cho cơ thể khoẻ mạnh

## Các quan điểm và cách tiếp cận về đa dạng văn hoá

- **Quan điểm chỉnh thể (*holistic approach*)**

Do văn hoá mang tính chỉnh thể nên chỉ có thể có được một hiểu biết đầy đủ và sâu sắc nội dung, ý nghĩa và chức năng của một thực hành văn hoá nào đó trong bối cảnh rộng nhất có thể của chúng. Chính vì vậy, khi nghiên cứu một thành tố văn hoá nào đó, không thể không quan tâm đến các yếu tố tự nhiên, chính trị, kinh tế, văn hoá và xã hội của cộng đồng nơi thực hành văn hoá đó được sinh ra và tồn tại. Thêm vào đó, cách tiếp cận chỉnh thể cũng đòi hỏi phải đặt các thành tố văn hoá được tìm hiểu, nghiên cứu trong mối liên hệ với các thành tố khác trong chính nền văn hóa đó.



*Hình 3: Trong một nền văn hoá, các thành tố văn hoá có sự nối kết hữu cơ với nhau giống như sự kết nối của các 'mắt xích trong một mạng nhện. Một thực hành văn hoá mất đi thì sẽ làm cho cả nền văn hoá đó bị ảnh hưởng, giống như một mắt xích của mạng nhện mất đi thì sẽ làm cho cả mạng nhện bị lung lay.*

- **Quan điểm tương đối văn hoá (*cultural relativism*)**

Tương đối văn hoá là quan điểm cho rằng, việc nhìn nhận, đánh giá các giá trị của các thực hành văn hoá (niềm tin, quan điểm, phong tục, vv...) nào đó phải được đặt trong bối cảnh của chính nền văn hoá đó. Vì vậy, văn hoá, theo quan điểm tương đối văn hoá, không có 'đúng' hay 'sai', 'cao' hay 'thấp' mà là sự khác biệt và đa dạng. Các nền văn hoá đều có giá trị như nhau do mỗi nền văn hoá đều được sáng tạo và phát triển để thích ứng với mỗi môi trường tự nhiên và xã hội mà chúng được sinh ra và tồn tại.

- **Quan điểm người trong cuộc (*emic view*)**

Quan điểm người trong cuộc là 'cách nhìn từ bên trong' hay những suy nghĩ, diễn giải về ý nghĩa của một thực hành văn hoá nào đó từ chính chủ nhân của các thực hành văn hoá đó. Những suy nghĩ, diễn giải này thường rất khác, thậm chí ở nhiều trường hợp là đối lập, so với cách nhìn, cách nghĩ và sự diễn giải của người ngoài cuộc (*etic view*).

Quan điểm người trong cuộc thường được định hình bởi hệ giá trị, phong tục tập quán, niềm tin, vũ trụ quan, vv... của chính nền văn hoá mà họ đang sống. Vì vậy, để hiểu đúng, đủ và sâu về giá trị một thực hành văn hoá của một tộc người, tìm hiểu cách thức người trong cuộc diễn giải về ý nghĩa và chức năng của các thực hành văn hoá của họ là rất quan trọng.



# ĐA DẠNG VĂN HÓA: CÂU CHUYỆN VÀ CÁC BÀI HỌC

---

## Sinh kế - cách thức làm ăn

- **Canh tác nương rẫy: Hiểu lầm và thực tế**

Canh tác nương rẫy là một mô hình sản xuất nông nghiệp phổ biến của các tộc người thiểu số ở Việt Nam cũng như ở khu vực Đông Nam Á. Giống như ở nhiều nước trong khu vực như Thái Lan, Phi Líp Pin và Lào, ở Việt Nam, mô hình nông nghiệp này thường bị dán cho nhiều nhãn tiêu cực. Canh tác nương rẫy thường bị đánh giá là không kinh tế trong so sánh với mô hình canh tác lúa nước. Kỹ thuật phát đốt bị coi là hoạt động gây ảnh hưởng đến môi trường. Thêm vào đó, các cư dân canh tác nương rẫy thường được nhìn nhận là những cộng đồng 'du canh du cư', 'nay đây mai đó', xã hội không ổn định. Thậm chí, nhiều người còn coi canh tác nương rẫy như là một trong những 'tàn dư' của loại hình kinh tế 'nguyên thủy' nhất của loài người.

Tuy nhiên, nếu xem xét kỹ quy trình kỹ thuật và các đặc trưng cơ bản của hình thức canh tác này, nương rẫy có thể được coi là một trong những loại hình nông nghiệp giúp con người thích ứng nhất với điều kiện tự nhiên miền núi, đưa lại hiệu quả kinh tế cao và ít ảnh hưởng đến môi trường tự nhiên. Thông thường, trên một mảnh nương, ngoài loại cây

trồng chính là lúa hay ngô, người dân còn trồng hàng chục loại rau, củ quả như đậu, bí, ớt, khoai môn, đu đủ, các loại cây thuốc nam, vv... Xét ở khía cạnh kinh tế, kỹ thuật đa canh đem lại cho người nông dân nhiều sản phẩm, đảm bảo cho cuộc sống tự cấp, tự túc của người dân. Đa canh và xen canh cũng tạo ra khả năng chống xói mòn và bảo vệ đa dạng sinh học. Cũng theo các nhà nông học như Đào Thế Tuấn và Lê Trọng Cúc, nếu xét trên khía cạnh chi phí sức lao động, canh tác nương rẫy đạt hiệu quả cao hơn so với làm ruộng nước. Theo phân tích của các nhà nông học<sup>1</sup>, một số giống cây trồng có tác dụng nhất định trong việc giữ độ ẩm, chống rửa trôi hoặc tăng thêm độ phì cho đất. Ví dụ, người Ra-glai ở Ninh Thuận, sau khi phát quang, người dân “Trồng bí trước. Bao giờ dây bí bắt đầu bò rồi mới trả bắp thì không sợ hạt bị trôi. Trồng đậu chắt nước, đậu ván xen với bắp thì lá đậu rụng xuống sẽ làm cho đất tốt hơn” (Nữ, Ra-glai, Bác Ái, Ninh Thuận).



Hình 4: Xen canh trên một khoảnh rẫy của người Ra-glai ở Ninh Thuận.  
Tác giả: Hoàng Cẩm

1 Đào Thế Tuấn: “Hệ sinh thái nông nghiệp”, Nhà xuất bản Khoa học kỹ thuật”, Hà Nội - 1984, tr.37.

Một đặc điểm quan trọng khác của canh tác nương rẫy là phương thức du canh luân khoảnh theo chu kỳ khép kín hay còn được gọi phổ biến là hưu canh. Theo tập quán, khi một mảnh nương bắt đầu bạc màu, người dân sẽ bỏ hoá nó trong một khoảng thời gian từ 5 đến 10 năm và chuyển sang canh tác ở các khu vực khác thuộc ranh giới của cộng đồng.

Trước đây, ở người Gia-rai<sup>1</sup> hay Xơ-đăng, khi đất còn rộng, người dân sẽ bỏ hoá mảnh nương chỉ sau một vụ canh tác. Đối với nhiều tộc người thiểu số ở phía Bắc, một mảnh đất được coi là bạc màu khi nó được canh tác từ 3-5 năm. Các mảnh nương cũ, sau thời kỳ bỏ hoá để rừng tái sinh và đất màu mỡ trở lại, sẽ được đưa vào canh tác nhằm thay thế cho các mảnh nương khác đã bạc màu. Trong bối cảnh tự nhiên của vùng khí hậu nhiệt đới như Việt Nam nói riêng và vùng Đông Nam Á nói chung, kỹ thuật hưu canh như vậy không để lại nhiều tác động tiêu cực cho môi trường sinh thái tự nhiên. Hưu canh, thêm vào đó, tạo điều kiện cho người dân có thể định cư ở một địa điểm lâu dài.

## **BÀI HỌC**

***Những hiểu lầm hay đánh giá sai lệch về các giá trị kinh tế - xã hội và môi trường của thực hành canh tác nương rẫy như chúng ta vừa thấy xuất phát chính từ cách nhìn phiến diện và so sánh khập khiễng giữa mô hình canh tác ruộng nước của cư dân ở đồng bằng và thung lũng với mô hình nông nghiệp của cư dân miền núi. Việc đánh giá, nhìn nhận xuất phát từ sự so sánh không phù hợp này đã làm mất đi cơ hội tìm hiểu sâu và đầy đủ về một thực hành sinh kế có tính thích ứng cao trong bối cảnh tự nhiên, xã hội cụ thể của nó.***

---

1 Trong cuốn sách này, tên dân tộc sẽ tuân thủ theo *Danh mục thành phần các dân tộc Việt Nam* của Tổng cục Thống kê công bố ngày 2 / 3 / 1979.

- **Không trồng “vụ ba” trên ruộng: Phi lý hay hợp lý?**

Theo tập quán lâu đời, người Thái ở Sơn La chỉ canh tác nhiều nhất là 2 vụ lúa trên các thửa ruộng của gia đình. Sau khi thu hoạch xong vụ hè thu (khoảng cuối tháng 9, đầu tháng 10 âm lịch), các thửa ruộng được bỏ hoá từ 3 đến 4 tháng trước khi được đưa vào canh tác vụ mới. Đối với các nhà kinh tế nông nghiệp địa phương, tập quán nông nghiệp này bị coi là thực hành gây ‘lãng phí đất’ và ‘lạc hậu’. Vì vậy, khoảng đầu những năm 2000, tham khảo mô hình nông nghiệp ‘hai lúa một màu’ được triển khai khá thành công ở nhiều địa phương vùng đồng bằng, chính quyền của một số huyện đã triển khai chương trình trồng ngô (được gọi là vụ ba) xen vào khoảng thời gian giữa vụ hè thu và đông xuân. Coi đây là một trong những chương trình kinh tế trọng điểm có thể giúp người dân loại bỏ ‘tập quán cũ’ để ‘xoá đói giảm nghèo’, chính quyền địa phương đã thực hiện một chương trình tuyên truyền rầm rộ trên các phương tiện truyền thông và tại các cuộc họp bản. Tuy nhiên, ngược lại với sự mong đợi của chính quyền, nhiều gia đình đã tìm cách ‘không phải trồng ngô’ trên các thửa ruộng của gia đình.

Quyết định không trồng ngô vào vụ ba trên ruộng của người dân địa phương không phải do ‘sự lười biếng’ hay ‘thiếu nhận thức’ về cách làm ăn mới của người dân như một số cán bộ địa phương nhìn nhận, mà xuất phát từ sự bất hợp lý của dự án nông nghiệp này. Việc trồng ngô lai trên ruộng trong thời kỳ ‘bỏ hoá’ đã phá vỡ các quy trình kỹ thuật quan trọng có tính chất hiệu quả bền vững trong sản xuất nông nghiệp của người dân địa phương. Khác với cách nhìn nhận từ bên ngoài, tập quán ‘bỏ hoá’ đồng ruộng trong một khoảng thời gian dài sau khi vụ lúa thứ hai của năm kết thúc không phải là một thực hành ‘gây lãng phí

đất' mà là một công đoạn kỹ thuật trong quy trình canh tác nông nghiệp của người Thái.

Theo tập quán, khi lúa đã làm đòng và bắt đầu ngả sang màu vàng, toàn bộ cánh đồng của mường được tháo cạn nước. Sau khi thu hoạch xong, người dân bắt đầu đốt toàn bộ lượng rơm rạ còn sót lại trên cánh đồng. Tiếp theo đó, toàn bộ diện tích được cày một cách kỹ lưỡng và người dân tiếp tục để cho toàn bộ cánh đồng ở trạng thái khô như vậy trong thời gian từ 1 tháng rưỡi đến 2 tháng. Kế theo công đoạn kỹ thuật này, các gia đình bắt đầu cho nước vào ruộng và mực nước trong các thửa ruộng được duy trì ở mức có thể ngập toàn bộ các sá cày. Công đoạn đầu được gọi là *tạc phạn* và cộng đoạn hai là *uổm phạn*). Việc thay đổi có chủ đích trạng thái các thửa ruộng từ khô sang trạng thái ngập nước trong một thời gian dài như vậy tạo ra một "hệ sinh thái nhân tạo" - mượn thuật ngữ của Lansing (1991), có tác dụng chống xói mòn và tái tạo sự màu mỡ cho hệ sinh thái đồng ruộng sau khi các cánh đồng đã được sử dụng để canh tác hai vụ lúa. Bởi vì, theo kết quả nghiên cứu của các nhà nông học "sự thay đổi của mực nước theo chủ đích làm thay đổi chu kì sinh hoá trong đất. Sự thay đổi luân phiên trạng thái ẩm và khô làm thay đổi độ pH của đất, tạo thay đổi lượng ô xy trong đất, yếu tố quyết định đến hoạt động của vi sinh vật, luân chuyển chất dinh dưỡng vô cơ, tăng sự phát triển của tảo ni tơ, loại trừ cỏ dại và làm ổn định nhiệt của đất".<sup>1</sup>

Ngoài mục đích duy trì và tăng độ phì nhiêu cho đất của hệ sinh thái đồng ruộng, thời kì 'bỏ hoá' còn có tác dụng trong việc tiêu diệt sâu bọ không có lợi cho cây lúa. Theo giải thích của người dân, trong khi chu trình kĩ thuật *tạc phạn* giúp loại bỏ sâu bọ không sống được trong trạng thái khô

---

1 Stephen Lansing. 1991. *Priests and programmers: Technologies of power in the engineered landscape of Bali*. New Jersey: Princeton University Press. tr.39.

hạn, thì các loại sâu bọ không sống được trong môi trường nước sẽ bị loại bỏ trong thời gian *uổm phạn*.

Như chúng ta đều biết, bên cạnh các yếu tố như phân bón, độ màu mỡ của đất thì nước tưới và yếu tố khí hậu trong thời gian cây lúa làm đồng cũng là những yếu tố quan trọng có ảnh hưởng mang tính quyết định đến sự thành công của các mùa vụ nông nghiệp. Trong điều kiện khí hậu mùa đông với thời gian lạnh kéo dài và tương đối khắc nghiệt của một thung lũng miền núi vùng Tây Bắc, đặc biệt là hiện tượng sương muối, cùng với lượng nước trong các con suối có trữ lượng rất ít vào mùa khô, việc trồng thêm một vụ cây lương thực vào khoảng thời gian này sẽ không được thu hoạch hay cho năng suất thấp.



*Hình 5: Cảnh đồng Mường Tấc, Phù Yên, Sơn La. Sau khi thu hoạch xong vụ hè thu, toàn bộ cánh đồng được tháo cạn nước cho rơm rạ khô và sau đó rơm rạ được đốt để làm phân và diệt sâu bọ. Ảnh chụp ngày 1/12/2013 vào thời điểm người dân đang thực hiện “tạc phạn” (phơi sá cày).*

*Tác giả: Hoàng Cẩm*

Cuối cùng, đối với nhiều người, thời điểm bỏ hoá các cánh đồng là khoảng thời gian thực hiện các hoạt động buôn bán nhỏ, đem lại một nguồn thu nhập đáng kể cho đời sống kinh tế của gia đình. Ngoài ra, đây cũng là thời điểm thích hợp để người dân giúp nhau vào rừng lấy gỗ về sửa hay dựng nhà mới, để bán hoặc lấy củi đốt tích trữ cho cả năm. Thời điểm cuối năm cũng là dịp để người dân chuẩn bị và tổ chức các nghi lễ quan trọng của gia đình và cộng đồng.

## **BÀI HỌC**

***Câu chuyện về sự thất bại của dự án trồng ngô lai trên ruộng làm nổi bật tầm quan trọng của việc cần phải có một cách nhìn nhận và đánh giá tổng thể tri thức địa phương trong sản xuất nông nghiệp nói riêng và tri thức địa phương ở các khía cạnh kinh tế-xã hội và văn hoá khác của các tộc người nói chung. Khác với tri thức ‘khoa học’ được hình thành và phát triển chủ yếu trong phòng thí nghiệm, tri thức địa phương được tích lũy và phát triển thông qua những trải nghiệm trực tiếp của các cá nhân và cộng đồng trong một tiểu môi trường của các mối tổng hoà giữa con người, thảm thực vật, khí hậu, sông ngòi, đất đai, vv., cụ thể nào đó trong một thời gian dài. Loại tri thức này có tính ‘khoa học’ cao vì nó là loại tri thức thực nghiệm và mang tính hệ thống, được hình thành thông qua các trải nghiệm trực tiếp theo cơ chế ‘thử-sai’. Chính vì vậy, để nhìn nhận và đánh giá một cách đúng đắn về vai trò, giá trị của hệ thống tri thức này, cần phải có một cái nhìn tổng thể, đặt hệ thống tri thức này trong mối quan hệ hữu cơ với thành tố tự nhiên, văn hoá và xã hội trong tiểu môi trường cụ thể nó được sản sinh và phát triển.***

- **Mua bán-trao đổi của người Ra-glai: Phi lý hay duy lý?**

Ở người Ra-glai, Bác Ái, Ninh Thuận hiện nay, khi có một lượng nông sản hay một sản vật nào đó, người dân ít khi bán cho người lạ hay ở các chợ trung tâm, mà thường dành đem về bán cho một chủ quán quen biết ở đầu làng hay những người mua bán hàng lưu động, cho dù giá bán ở đây có thể thấp hơn. Người dân cũng có thể sẵn sàng mua hàng từ một quán quen nào đó với giá đắt hơn các cửa hàng “lạ” khác.

Nếu tính toán theo lô gic kinh tế thông thường và chỉ tách riêng hình thức trao đổi buôn bán này ra để đánh giá thì đây là hình thức buôn bán, trao đổi có vẻ ‘không duy lý’. Vì vậy, trong các đợt điền dã tại địa bàn, chúng tôi luôn được nghe những đánh giá, nhận xét như: ‘người Ra-glai không biết buôn bán’, ‘người Ra-glai không biết tính toán’ từ nhiều người dân và cán bộ là người Kinh.



*Hình 6: Một ngôi chợ ở Bác Ái, Ninh Thuận bị bỏ hoang từ nhiều năm nay do hình thức buôn bán ở chợ trung tâm không phù hợp với điều kiện, hoàn cảnh kinh tế - xã hội và văn hoá của người Ra-glai.*

*Tác giả: Hoàng Cẩm*



Tuy nhiên, nếu đặt hình thức trao đổi, buôn bán này trong bối cảnh kinh tế xã hội hiện nay của người Ra-glai, nơi người dân không có nguồn tiền mặt ổn định và điều kiện sản xuất chưa có số lượng dư thừa lớn để trao đổi trên thị trường thường xuyên, thì hình thức trao đổi buôn bán 'nặng về tình cảm' này cho phép người dân đảm bảo được đời sống kinh tế bền vững của gia đình. Bằng các mối quan hệ thân thiết với các 'bạn hàng' lâu năm ở đầu làng hay những người buôn bán lưu động (hay còn được gọi là chợ chạy), người dân vẫn có thể có được các nhu yếu phẩm phục vụ cho đời sống hàng ngày của họ cho dù không có tiền mặt trong tay. Hình thức 'trao đổi' này khó có thể hoặc không thể diễn ra ở các khu chợ trung tâm, nơi người mua và người bán đều là những người không quen biết. Người ta cũng có thể vay mượn các 'bạn hàng', có thể là các chủ quán ở ngay đầu làng hay những người bán rong, một số lượng tiền lớn khi gia đình có việc cần, chẳng hạn như ốm đau hay gia đình có nghi lễ quan trọng. Đổi lại, khi có một lượng nông sản hay một sản vật nào đó cần bán, người dân



*Hình 7: "Chợ chạy" - một loại hình trao đổi buôn bán đang rất thịnh hành ở vùng người Ra-glai, Bắc Ái, Ninh Thuận hiện nay.*

*Tác giả: Hoàng Cẩm*

sẽ đem đến cho các bạn hàng quen biết với giá cả thấp hơn so với giá bán ở chợ để củng cố thêm các mối quan hệ mang tính cộng sinh của mình. Chính vì hình thức buôn bán này có vai trò quan trọng trong đời sống kinh tế - xã hội của người Ra-glai như vậy, nên hầu hết các khu chợ được Nhà nước đầu tư với nguồn vốn lên đến hàng tỉ đồng hiện nay đều bị bỏ hoang.

## **BÀI HỌC**

***Câu chuyện về thực hành buôn bán của người Ra-glai cho thấy, để có được một sự nhìn nhận và đánh giá đầy đủ về giá trị và ý nghĩa của thực hành văn hoá-xã hội nào đó, cần thiết phải đặt các thực hành này trong điều kiện kinh tế-văn hóa và xã hội cụ thể của chúng. Hình thức trao đổi ‘mua đất, bán rế’ mà người Ra-glai đang thực hành hiện nay có thể là những hoạt động ‘phi lý’ về mặt kinh tế đối với những người khác giả, có nguồn thu nhập ổn định, song trong điều kiện kinh tế khó khăn của Ra-glai hiện nay, hình thức trao đổi buôn bán này là một trong những lựa chọn phù hợp.***

- **Giá trị của tri thức địa phương từ câu chuyện về ‘cái cuốc lạc hậu’**

Trong một cuộc diễn dã vào đầu năm 2013, một trưởng thôn người Kinh tại một huyện của tỉnh Gia Lai cho biết, khi mới di cư vào khu vực này sinh sống, hầu hết các hộ nông dân người Kinh đều có những nhận xét rất tiêu cực về cái cuốc ‘thô sơ’ của người Xơ-đăng, một công cụ lao động đã được người dân địa phương dùng hàng trăm năm để làm nương. Theo trưởng thôn, sở dĩ họ chê cái cuốc của người dân địa phương ‘lạc hậu’, hiệu quả lao động ‘thấp’ vì “so với

cái cuốc mà người Kinh đem từ miền Bắc vào, nó nhọn và rất bé, năng suất lao động có khi chỉ bằng 1/10 cái cuốc của người Kinh". Tuy nhiên, sau vụ rẫy đầu tiên, các hộ gia đình người Kinh đều phải công nhận rằng, cuốc của người địa phương phù hợp hơn và kết quả là các gia đình phải chuyển sang sử dụng 'cái cuốc lạc hậu' của người dân địa phương để làm rẫy.

Theo trải nghiệm cá nhân của trưởng thôn, do có cấu tạo to bản nên cuốc của người Kinh đem từ miền Bắc vào có khả năng làm sạch cỏ trên mặt rẫy nhanh hơn cuốc của người địa phương. Tuy nhiên, cấu tạo bề mặt như vậy của cái cuốc này có hạn chế là không thể cuốc sâu so với cuốc của người bản địa. Trong bối cảnh tự nhiên của vùng có nhiều cây le với mắt rễ nằm sâu dưới lòng đất, việc sử dụng cuốc có mặt to chỉ



*Hình 8: Cuốc dùng để canh tác rẫy truyền thống là công cụ phổ biến của các tộc người thiểu số vùng Trường Sơn-Tây Nguyên  
Cuốc của người Tà-ôi (nhóm Pa-cô) xã Tà Rut, huyện Đắk Rông, tỉnh Quảng Trị  
Tác giả: Hồ Văn Niên*

làm quang được mặt rẫy. Ngược lại, cuốc của người Xơ-đăng tuy nhỏ song “họ cuốc tới đâu thì rẫy cây le được làm sạch tới đó”. Do vậy, đối với nương của người Kinh, do không moi được rẫy le nằm sâu trong đất nên chỉ sau khi gieo trồng được khoảng 2-3 tháng là cỏ dại và mầm le đã mọc um tùm, ngược hoàn toàn với các mảnh rẫy của người bản địa. Quan sát thấy sự khác biệt này nên người Kinh đã tìm hiểu và chuyển sang sử dụng loại cuốc của người Xơ-đăng.

## **BÀI HỌC**

***Với kinh nghiệm tích lũy thông qua quá trình tương tác lâu dài với điều kiện tự nhiên nơi họ sinh sống, các dân tộc thiểu số đã sáng chế ra nhiều dụng cụ sản xuất khác nhau, mỗi loại phù hợp với điều kiện tự nhiên cụ thể, để khai thác hiệu quả và bền vững môi trường xung quanh họ. Vì vậy, nhiều loại dụng cụ lao động thông có vẻ ‘thô sơ’, song lại là những phương tiện sản xuất tối ưu trong những tiểu môi trường nhất định.***

- **Gậy chọc lỗ: ‘thô sơ lạc hậu’ hay loại nông cụ tối ưu cho canh tác nương rẫy?**

Đối với các cư dân canh tác nương rẫy ở Việt Nam nói riêng và ở trên thế giới nói chung, gậy chọc lỗ là một nông cụ rất phổ biến. Nông cụ này có kết cấu trông rất đơn giản, chỉ là một thân gỗ có độ dài chừng hơn 1 mét, nhỏ hơn cổ tay, một đầu được vót nhọn. Do có cấu tạo đơn giản như vậy nên gậy chọc lỗ thường bị coi là một loại hình nông cụ thô sơ, ‘kém năng suất’ nếu so với các nông cụ của các cư dân canh tác ruộng nước như cuốc, cày, vv.



*Hình 9: Vào mùa gieo hạt, đàn ông người Mnông Gar, Đắk Lắk  
chọc lỗ bằng gậy, đàn bà đi sau tra hạt.  
Ảnh được chụp lại từ bộ sưu tập của bảo tàng tỉnh Đắk Lắk*

Là một người Mường ở Thanh Hoá, chỉ quen dùng cày, dùng cuốc để làm ruộng, làm rẫy, nên khi mới di cư vào sinh sống tại Eakar, Đắk Lắk, anh Đinh Văn Hưng cũng có thái độ “coi thường” cây gậy chọc lỗ của người dân địa phương. Tuy nhiên, chỉ sau 2 vụ canh tác, anh Hưng đã quyết định thay thế cái cuốc mà anh vẫn quen dùng bằng cây gậy chọc lỗ của người Ê-đê để làm rẫy. Quyết định của anh Hưng xuất phát từ những trải nghiệm, quan sát của anh về sự tối ưu của cây gậy chọc lỗ so với cái cuốc. Theo anh Hưng, dùng gậy chọc lỗ để tra hạt cho tỉ lệ mọc của cây cao hơn rất nhiều so với việc dùng cuốc để gieo trồng do lỗ được tạo ra từ cây gậy nông và đều hơn so với lỗ được tạo ra bằng cuốc, làm cho mầm có thể ngoi lên mặt đất rất dễ dàng.

Bên cạnh đó, dùng gậy chọc lỗ để tra hạt cũng cho năng suất lao động cao hơn các loại nông cụ khác vì gậy làm bằng gỗ gọn nhẹ, mỗi người có thể dùng hai gậy để chọc lỗ cùng một lúc. Do chỉ tạo một lỗ rất nhỏ trên bề mặt của đất nên gậy chọc lỗ cũng là loại nông cụ giúp chống xói mòn đất tốt nhất trong canh tác nương rẫy so với các loại nông cụ 'hiện đại' như cuốc, cày, v.v, đặc biệt là trên địa bàn đất dốc.

## **BÀI HỌC**

***Nếu chỉ nhìn về cấu tạo bề ngoài, gậy chọc lỗ trông có vẻ thô sơ, 'kém năng suất' hơn các loại nông cụ 'hiện đại khác'. Tuy nhiên, sự trải nghiệm của anh Hưng cho thấy gậy chọc lỗ là một sáng tạo độc đáo của các cư dân làm nương rẫy, là một sản phẩm văn hoá được đúc kết từ kinh nghiệm hàng trăm năm của người dân để thích ứng và khai thác hiệu quả, bền vững môi trường tự nhiên xung quanh cũng như giảm thiểu sức lao động của con người.***

- **Đổi công: ý nghĩa và chức năng xã hội từ cách nhìn của người trong cuộc**

Đổi công là một hình thức tổ chức lao động đã và đang được thực hành ở nhiều cộng đồng dân tộc thiểu số ở Việt Nam. Tuy nhiên, do áp đặt cách nhìn từ bên ngoài, hình thức tổ chức lao động này thường bị nhiều người coi là 'không cơ động' và 'lãng phí thời gian, tiền của' do sau mỗi buổi lao động đổi công, gia chủ thường tổ chức bữa tiệc để thết đãi những người tham gia giúp gia đình. Tuy nhiên, nếu đi sâu tìm hiểu thì đổi công có những giá trị và chức năng quan trọng trong đời sống kinh tế - xã hội của tộc người.

Đổi công, trước hết, là hình thức tổ chức công việc được thiết lập bởi các thành viên trong cộng đồng nhằm trợ giúp

lẫn nhau trong những giai đoạn công việc yêu cầu tập trung sức lao động. Người Hmông gọi đổi công là "*pau ju*", người Dao gọi là "*pui công*". Khi một gia đình cần sự giúp đỡ lao động từ một gia đình khác, hoặc của cộng đồng, sự trợ giúp này được ngầm hiểu là sự trả công sẽ được tính toán sau và hình thức trả công được tiến hành bằng việc trả lại sức lao động của mình cho người đã giúp công việc của gia đình mình ở thời gian trước. Hình thức đổi công không chỉ được tiến hành trong sản xuất nông nghiệp mà còn được sử dụng trong việc vận chuyển các đồ nặng hay xây dựng nhà cửa. Hình thức đổi công rất cần thiết trong các giai đoạn canh tác ruộng như làm đất, cày bừa, cấy lúa, thu hoạch lúa. Lúa là loại cây rất 'nhạy cảm', đòi hỏi thời gian gieo trồng và thu hoạch đúng với thời vụ, nếu để chậm sẽ dẫn đến mất mùa, nên việc tương trợ, đổi công cho nhau trong các thời điểm cần huy động số đông lao động trong canh tác ruộng là hết sức cần thiết.

Việc đổi công không chỉ giới hạn đối với các gia đình và dòng họ trong cùng một làng mà các thành viên ở các làng lân cận cũng tham gia vào hình thức này. Theo tập quán, ở hầu hết các tộc người, sau buổi đổi công, gia chủ sẽ tổ chức bữa ăn với sự tham gia của những người đã đến giúp gia đình. Vì vậy, đổi công cũng tạo ra các mối quan hệ xã hội giữa những người chia sẻ lao động và nó rất quan trọng trong văn hóa của các tộc người thiểu số. Hình thức tổ chức lao động này cũng là cơ hội để những người lớn tuổi, có nhiều kinh nghiệm, kỹ năng lao động trao truyền các kinh nghiệm trong canh tác nông nghiệp cho người trẻ. Trên cánh đồng, việc đổi công còn bao hàm cả ý nghĩa truyền thụ các yếu tố văn hóa truyền thống thông qua truyền thuyết, tục ngữ, ca dao, lời giáo huấn giữa các thế hệ.



Hình 10. Một buổi đổi công trong cấy lúa của người Hmông ở xã Lao Chải, Sa Pa, Lào Cai  
Tác giả: Nguyễn Trường Giang

## **BÀI HỌC:**

***Do chỉ nhìn các bữa ăn ‘linh đình’ sau buổi đổi công hay sự tập trung đông nguồn lao động vào một buổi sản xuất nên tập quán đổi công bị xem là lãng phí về tiền bạc hay phung phí về mặt thời gian. Tuy nhiên, như phân tích ở trên, đổi công là một thức lao động hợp lý, không chỉ giúp người dân giải quyết những công việc cấp bách trong thời gian ngắn nhất mà còn là cơ hội để chia sẻ kinh nghiệm, kỹ năng lao động giữa các thế hệ, duy trì và tăng cường sự cấu kết xã hội.***

- **Hiện đại hoá kênh mương: ‘Lợi bất cập hại’**

Là cư dân làm ruộng nước từ lâu đời, người Thái ở Thanh Hóa, giống như nhiều nhóm Thái vùng Tây Bắc, đã xây dựng



và phát triển các hệ thống *phai* trên những dòng suối để đưa nước tưới tiêu cho các cánh đồng. Hệ thống *phai* này thường được xây dựng bằng các nguyên vật liệu có sẵn tại địa phương, đặc biệt là tre, nứa, luồng, vv. Trước đây, hàng năm, trước khi triển khai canh tác một vụ lúa mới, dân bản sẽ huy động lực lượng tại địa phương tu bổ lại hệ thống mương phai của cộng đồng. Từ đầu những năm 2000, nhằm hiện đại hoá nông nghiệp-nông thôn, nhiều hệ thống phai nước truyền thống được thay thế bằng các hệ thống phai mới bằng bê tông, cốt thép. Do hệ thống phai mới có độ bền cao nên người dân không phải bỏ công sức tu bổ hệ thống thủy lợi hàng năm như trước đây.

Tuy nhiên, nhiều hệ thống phai mới, được xây dựng bằng bê tông cốt thép, đã để lại nhiều hệ quả xã hội và kinh tế không mong đợi. Điển hình nhất là 'sự cố' của một



Hình 11: Đập thủy lợi của thôn Tôm do chương trình 135 xây năm 2009 đã được kiên cố hoá bằng bê tông.

Tác giả: Vi Thị Muôn, Bá Thuởc, Thanh Hoá

con đập tại huyện Bá Thước, Thanh Hóa. Sau khi một hệ thống phai mới được xây dựng để thay thế cho hệ thống phai cũ vốn tồn tại từ lâu trên con suối đi qua cánh đồng của thôn A và thôn B, mâu thuẫn xã hội đã nảy sinh giữa người dân của hai thôn này.

Theo người dân địa phương, trước khi được xây mới, hệ thống *phai* nước được làm bằng tre, nứa có chức năng điều hoà việc tưới tiêu rất tốt cho tất cả các cánh đồng nằm ở phần trên cũng như phần dưới đập. Do được làm bằng tre nứa nên vào mùa khô, khi lượng nước trên các con suối ít, nước vẫn có thể chảy qua thân đập, và vì vậy các hệ thống phai ở cuối nguồn vẫn có đủ lượng nước cần thiết đảm bảo cho việc tưới tiêu. Vào mùa mưa, mỗi khi có lũ đến, nước sẽ cuốn trôi toàn bộ hệ thống phai này nên những thửa ruộng nằm ở phần trên các con phai không bị ngập lụt. Tuy nhiên, từ khi đập bê tông được xây dựng, mỗi khi lũ đến, nước không thoát được, tràn vào ruộng gây ngập úng và có thể cuốn trôi hết cây lúa trên các thửa ruộng nằm gần phai. Trong khi đó vào mùa khô, khi lượng nước trên các dòng suối ít, các cánh đồng nằm bên dưới các con đập có thể bị thiếu nước tưới do hệ thống thân đập mới làm cho dòng chảy bị chặn lại. Thêm vào đó, việc xây đập bằng hệ thống bê tông cốt thép cũng có thể làm cho hệ thống phân bón hữu cơ có trong nước không được phân bổ một cách đồng đều giữa các cánh đồng nằm bên trên và bên dưới các con đập.

## **BÀI HỌC**

***Kỹ thuật làm mương phai của người Thái Thanh Hóa, một lần nữa, làm nổi bật tính thích ứng và khoa học của tri thức địa phương trong các bối cảnh tự nhiên cụ thể. Những hệ thống phai truyền thống được xây dựng bằng các nguyên vật liệu 'thô sơ', tuy không chắc chắn bằng hệ thống đập bê tông cốt thép, song lại đảm bảo sự công bằng trong việc điều phối nước, phân bón hữu cơ cũng như tránh ngập úng trong bối cảnh tự nhiên cụ thể nơi chúng được thiết kế và xây dựng.***

## THỰC HÀNH VĂN HÓA - XÃ HỘI VÀ TÂM LINH

---

- **Tục gánh nước sau đám cưới của người Lự: gánh nặng hay lợi ích?**

Ở người Lự Nậm Tăm (tỉnh Lai Châu) trước đây, sau đám cưới, cô dâu phải ra suối gánh nước về cho một số họ hàng gần bên nhà chồng. Đây là một phong tục đã có từ lâu đời và hiện nay vẫn đang được thực hành khá phổ biến ở trong vùng. Nếu chỉ nhìn riêng vào việc gánh nước, thực hành văn hoá này có thể được coi là phong tục tạo ra sự bất bình đẳng, là gánh nặng đối với người phụ nữ. Tuy nhiên, xét ở nhiều



*Hình 12: Phụ nữ người Lự dệt vải ở Bản Hon, xã Bản Hon, Tam Đường, tỉnh Lai Châu  
Tác giả: Võ Mai Phương*

khía cạnh, tục gánh nước sau khi cưới của các cô dâu đem lại nhiều lợi ích cho người phụ nữ hơn là tạo ra gánh nặng đối với họ.

Luật tục truyền thống của người Lự quy định, khi gánh nước đến cho một người họ hàng nào đó, đổi lại, cô dâu sẽ được gia chủ tặng một món đồ, phổ biến nhất là một con gà. Từ góc độ kinh tế, các món quà cô gái nhận được sau khi gánh nước, nấu cơm cho các gia đình họ hàng bên nhà chồng là nguồn lực vật chất, góp phần giúp cho vợ chồng trẻ tạo dựng một cuộc sống mới trên cơ sở chia sẻ và giúp đỡ của họ tộc. Quan trọng hơn, việc gánh nước đến từng thành viên trong gia đình nhà chồng, xét ở khía cạnh xã hội, là một hình thức 'làm quen', là sự tham gia chính thức của người phụ nữ vào trong mạng lưới xã hội của gia đình nhà chồng, giúp cô dâu tạo dựng và mở rộng mạng xã hội của mình. Mạng lưới xã hội mới này sẽ là vốn xã hội quan trọng, giúp cho gia đình cô dâu có được sự đảm bảo cho đời sống kinh tế và xã hội của họ sau này.

## **BÀI HỌC**

***Câu chuyện gánh nước sau khi cưới của người Lự cho thấy, để có sự nhìn nhận, đánh giá đúng về một thực hành văn hoá 'lạ' nào đó, cần thiết phải đặt thực hành văn hoá đó trong mối quan hệ với các thực hành văn hoá liên quan khác, tránh tách thực hành văn hoá đó ra khỏi bối cảnh của nó cũng như áp đặt hệ giá trị của một nền văn hoá khác để phán xét.***

- **Đẻ tại nhà: “Kém hiểu biết” hay lựa chọn hợp bối cảnh?**

Sinh đẻ tại nhà là một tập quán thường được các cán bộ y tế địa phương nhắc đến như biểu hiện của sự thiếu hiểu biết

của phụ nữ. Tuy nhiên, đặt trong bối cảnh và điều kiện kinh tế xã hội và văn hóa cụ thể của các tộc người thì tập quán đẻ tại nhà không hẳn là tập quán lạc hậu hay là biểu hiện của sự “kém hiểu biết”, mà là sự lựa chọn dựa trên kinh nghiệm và những cân nhắc hợp lý.

Trước hết, nhiều phụ nữ thích đẻ tại nhà vì tập tục, kiêng cử không cho người lạ vào chỗ bà đẻ và không để người lạ nhìn thấy lúc đẻ. Một phụ nữ Dao ở Bắc Kạn cho biết nếu đẻ ở trạm y tế, sẽ “xấu hổ nếu có y sỹ nam”. Ở nhiều vùng miền núi, đặc biệt là ở những vùng các tộc người thiểu số, y sỹ làm việc tại các trạm xá thường là người Kinh hoặc tộc người khác. Với vốn tiếng phổ thông ít ỏi, họ cảm thấy không thoải mái khi nói hoặc giải thích một câu chuyện nào đó liên quan đến sinh nở của mình ở trạm xá.



*Hình 13. Phụ nữ Bru-Vân Kiều ở Hương Hoá, Quảng Trị uống thuốc sau khi sinh tại nhà.  
Tác giả: Hồ Thị Nguyệt*

Lý do quan trọng hơn là nhiều tộc người tự tin với những bài thuốc lá truyền thống dành cho phụ nữ mới sinh nở rất hiệu nghiệm. Ví dụ ở người Dao, sau khi đẻ xong một vài giờ người phụ nữ thường được tắm ngay lá thuốc; tắm trong vài ngày là sức khỏe bình thường, và nếu đi trạm y tế thì họ sẽ không có điều kiện để dùng các bài thuốc nam. Tương tự như vậy, ở Lự Sìn Hồ sau khi đẻ xong, sản phụ được cho uống một loại thuốc tăng cường sức khỏe, đồng thời sau khi sinh, người nhà thường tìm một loại lá nát trong rừng hơ nóng cho sản phụ ngồi lên, giúp tránh bị nhiễm khuẩn và sạch sản dịch nhanh.

Việc đẻ và chăm sóc sản phụ tại gia đình, xét ở khía cạnh tâm lý, còn giúp cho sản phụ yên tâm hơn khi họ và đứa con của mình được giám sát và bảo hộ về sức khỏe của các thành viên trong gia đình. Thêm vào đó, ở những vùng xa xôi hẻo lánh, điều kiện kinh tế và địa lý khó khăn thì đẻ tại nhà là một lựa chọn hợp lý.

## **BÀI HỌC**

***Câu chuyện về sự lựa chọn hình thức đẻ tại nhà của nhiều phụ nữ dân tộc thiểu số, một lần nữa, cho thấy tầm quan trọng của việc xem xét, nhìn nhận một thực hành văn hóa nào đó trong bối cảnh văn hóa-xã hội và kinh tế của tộc người.***

- **Thối chữa bệnh ở người Bru-Vân Kiều: ‘Mê tín dị đoan’ hay sự kết hợp hợp lý giữa tri thức bản địa và vấn đề tâm lý trong chữa trị bệnh?**

Hình 14 (a) (b) là hai bức ảnh do người dân tự chụp về cách thức chữa bệnh truyền thống và vẫn được thực hành rất phổ biến ở người Bru-Vân Kiều tại Đắc Krông, Quảng Trị.

Theo tác giả của bức ảnh, cách chữa bệnh này xuất phát từ niềm tin cho rằng đau ốm là do hồn đi ra khỏi cơ thể. Vì vậy, khi có người bị ốm, chẳng hạn như đau mắt đỏ, bị rắn cắn, đau bụng, nhức đầu, hóc xương gà, mụn nhọt, kiết lỵ, gãy xương, cầm máu cho vết thương... *"Gia đình phải đến nhờ thầy bói xem để biết nguyên nhân, sau đó mới mời thầy mo về cúng gọi hồn. Trong lễ gọi hồn, thầy mo làm lễ thổi để đuổi bệnh tật trong người ra sau đó mới cúng gọi hồn. Thầy cúng cầm cây nến đỏ lửa cho vào mồm rồi thổi vào lưng hoặc chỗ đau của người bệnh, vừa thổi thầy cúng vừa xoa [một loại lá cây] để tan hết chỗ đau".* Cách chữa bệnh bằng 'thổi' cũng phổ biến ở người Tà-ôi trong vùng.

Nhiều người từ các cộng đồng khác, đặc biệt là những người theo y học hiện đại, thường coi thổi chữa bệnh là 'mê tín dị đoan', không có lợi cho sức khỏe. Tuy nhiên, thổi chữa bệnh, trên thực tế, là cách thức kết hợp giữa 'ma thuật' và thuốc nam trong việc chữa trị. Đặt trong bối cảnh văn hóa nơi bệnh tật được tin là do lực lượng siêu nhiên gây ra hơn là xuất phát từ các bệnh lý có tính chất lâm sàng, hình thức chữa trị bằng việc kết hợp giữa yếu tố tâm linh và tri thức tộc người về dược liệu trong môi trường tự nhiên nơi họ sinh sống đưa lại hiệu quả tốt nhất. Những nghi thức mang tính tín ngưỡng như bùa chú hoặc 'thổi' tạo ra tâm lý ổn định cho người bệnh trong khi những bài thuốc nam của thầy bói có tác dụng trị bệnh ở khía cạnh sinh học. Theo nhiều nghiên cứu nhân học y tế, hình thức chữa bệnh bằng cách kết hợp giữa yếu tố tâm linh và dược liệu không chỉ có ở các tộc người thiểu số Việt Nam mà còn phổ biến ở nhiều tộc người trên thế giới. Thêm vào đó, các phương thức chữa bệnh dựa vào nguồn dược liệu có sẵn tại địa phương còn có lợi ích về mặt kinh tế, đặc biệt là trong bối cảnh chi phí cho các dịch vụ y tế hiện đại khá đắt đỏ và mang tính kịp thời cho các cộng



đồng cư dân sống xa các bệnh viện. Do tính ưu việt và hiệu quả được kiểm chứng qua nhiều thế hệ, nên hình thức chữa bệnh bằng cách thổi của người Bru-Vân Kiều nói riêng và nền y học dân gian nói chung vẫn và sẽ đóng một vai trò hết sức quan trọng trong đời sống của các tộc người.



Hình 14 (a)(b): Thổi chữa bệnh ở người Bru-Vân Kiều, Quảng Trị,  
Tác giả: Hồ Thị Nguyệt, Hồ Văn Tam.

## **BÀI HỌC**

***Cách thức chữa trị bệnh kết hợp giữa yếu tố tâm linh và dược liệu sẵn có tại địa phương trong câu chuyện này làm nổi bật tính hệ thống và giá trị thực tiễn của tri thức địa phương trong bối cảnh tự nhiên, văn hoá và xã hội cụ thể của tộc người. Để có sự nhìn nhận một cách đầy đủ về một hệ thống tri thức bản địa nào đó của người dân địa phương, cần phải nhìn nhận nó như một hệ thống hoàn chỉnh có sự kết hợp của nhiều yếu tố như tri thức về thảm thực vật, hệ thống niềm tin, tín ngưỡng tôn giáo, vũ trụ quan, vv... không thể tách các yếu tố ‘kỹ thuật’ khỏi các yếu tố có tính chất ‘niềm tin’, ‘mê tín’ trong tìm hiểu, nhìn nhận.***

- **“Đến nơi phải cười trong đám tang”**: Diễn giải sai từ quan điểm người ngoài cuộc

Đây là tiêu đề của một bài báo về đám tang của người Hmông ở huyện Mù Cang Chải, tỉnh Yên Bái mới được đăng

gắn đây trên một số báo mạng. Cách đặt tiêu đề, nội dung và cách diễn giải của tác giả bài báo đã tạo ra sự phản ứng mạnh mẽ trong dư luận, đặc biệt là trong các cộng đồng người Hmông. Xuất phát từ quan điểm của người ngoài cuộc, tác giả của bài viết diễn giải rằng, khác với nhiều tộc người khác, trong đám tang, người Hmông “vui đùa, rượu thịt, nhảy múa, khèn ca tung bừng ngay cạnh xác [người chết] như thể đang trong ngày hội.”

Thực chất, các hoạt động có vẻ như ‘vui đùa’ mà tác giả bài báo quan sát thấy là những thực hành mang tính nghi lễ rất quan trọng. Các thực hành này xuất phát từ quan niệm cho rằng, chết không phải là một sự kết thúc mà là sự ‘chuyển hoá’ từ cuộc sống ‘tạm thời’ sang một cuộc sống khác ‘vĩnh cửu’. Chính vì vậy, trong đám tang, con cháu phải nộp của cải để người chết tiếp tục một cuộc sống mới; con cháu phải tổ chức thổi khèn để ‘chuyển giao’ người chết cho ông bà tổ tiên, vì, theo một người Hmông ở Sa Pa, nếu không có khèn thì “ông bà tổ tiên không biết, không nhận và người chết không thể sang sống ở thế giới bên kia được”, vv.

Quan niệm về sự tiếp tục của con người sau khi chết không chỉ tồn tại ở người Hmông Mù Cang Chải mà còn phổ biến ở nhiều tộc người. Quan niệm này có chức năng tâm lý quan trọng, giúp những người thân của người quá cố bớt đi nỗi đau của sự chia lìa, mất mát. Các thực hành nghi lễ trong một đám tang (ví dụ như cho người chết ‘ăn’, mời thầy cúng đến giúp gia đình đưa hồn người chết lên trời, nộp của cải cho người chết, thổi khèn, thổi sáo,...) có mục đích tôn giáo giúp quá trình ‘chuyển hoá’ người chết sang một cuộc sống khác được trọn vẹn. Niềm tin vào sự chuyển hoá và tiếp tục (được củng cố bằng nhiều thực hành nghi lễ trong và sau đám tang) của một cuộc sống sau khi chết giúp con người giảm bớt được sự mất mát, đau khổ khi gia đình bị mất đi một người thân yêu của họ.



*Hình 15: Một người đàn ông Hmông thổi kèn trong đám tang  
tại Mường Lát, Thanh Hoá  
Tác giả: Nguyễn Trường Giang*

Do quan niệm như vậy nên trong đám tang của nhiều tộc người, giống như ở nhóm người Hmông mà tác giả bài báo mô tả, người ngoài có thể sẽ quan sát thấy nhiều thực hành nghi lễ có vẻ như ‘vui như hội’ nhưng thực chất là có nội dung tín ngưỡng, tôn giáo. Vì vậy, những câu trích như “đám tang của người Hmông là ngày hội vui...” là những suy diễn chủ quan cần xem xét lại độ xác thực, hoặc nếu có, thì phải đặt nó trong bối cảnh niềm tin tín ngưỡng của họ.

## **BÀI HỌC**

***Những diễn giải sai lệch của tác giả bài báo trong câu chuyện này xuất phát từ việc áp đặt hệ giá trị và suy nghĩ chủ quan từ bên ngoài. Tìm hiểu đầy đủ quan điểm, suy nghĩ của các chủ nhân thực hành văn hoá và đặt các thực hành***

***đó trong chính thể văn hoá của cộng đồng chủ nhân để hiểu đúng một thực hành văn hoá ‘lạ’, vì vậy, là một nguyên tắc hết sức quan trọng.***

- **“Cái lý” (cêr liv) “kéo vợ” (hei pux) của người Hmông**

“Kéo vợ”, thường xuất hiện trên truyền thông với cái tên “cướp vợ”, là một phong tục, hay nói theo ngôn ngữ người Hmông, là ‘cái lý’ (cêr liv) rất lâu đời của người Hmông ở các tỉnh phía Bắc của nước ta. Tục này đang được thực hành khá phổ biến trong đời sống hiện nay ở vùng Tây Bắc, đặc biệt là ở các cộng đồng người Hmông huyện Sa Pa, tỉnh Lào Cai. Như được phản ánh ở chính tên gọi, khi đến tuổi lấy vợ, các chàng trai Hmông sẽ đi tìm các cô gái mình thích để ‘kéo’ về nhà làm vợ. Sau khi đã chọn được người ưng ý, gia đình nhà trai sẽ tổ chức đi “kéo vợ” cho con mình. Một đoàn đi kéo vợ ít nhất phải có từ 3 đến 5 người. Thành viên của đoàn ‘kéo vợ’ thường là những người khỏe mạnh và biết cách không làm đau cô gái trong cuộc giằng co với gia đình bên nhà gái hoặc chính bản thân cô gái để đưa cô gái về nhà.

Do chỉ quan sát thấy hiện tượng ‘kéo’, hoặc thậm chí được nâng lên thành ‘cướp’, phong tục này bị coi là thực hành hôn nhân có tính ‘ép buộc, ‘cưỡng bức’, tạo ra sự bất công đối với người phụ nữ, là “hủ tục” cần phải loại bỏ trong đời sống của người Hmông. Thậm chí, trong Phụ lục B ban hành kèm theo “Nghị định của Chính phủ Quy định việc áp dụng Luật hôn nhân và Gia đình đối với các dân tộc thiểu số” ban hành năm 2002, kéo vợ còn bị đưa vào trong “Danh mục phong tục tập quán lạc hậu cần nghiêm cấm thực hiện hay được vận động để xoá bỏ”.

Ngược hẳn với cách hiểu sai lệch về ý nghĩa của phong tục này, “kéo vợ”, nhìn từ quan điểm của người trong cuộc, đặc

biệt là phụ nữ Hmông ở Sa Pa, có ý nghĩ đặc biệt quan trọng trong đời sống hôn nhân của họ.

Theo trải nghiệm của 7 phụ nữ Hmông, những người đều đã được “kéo” nhiều lần, ở thôn Má Tra, xã Sa Pả, huyện Sa Pa, Lào Cai, việc các chàng trai chủ động đi kéo các cô gái họ thích về nhà không đồng nghĩa với sự cưỡng ép người phụ nữ. Ngược lại, từ lúc cô gái bị kéo về nhà chàng trai cho đến lúc cuộc hôn nhân diễn ra là một quá trình của sự thương thảo, lựa chọn và phần chủ động trong quá trình này hoàn toàn thuộc về người phụ nữ, kể cả trong trường hợp cô gái hoàn toàn bị động trong lúc kéo. Theo giải thích, sau khi hoàn tất công việc kéo cô gái về gia đình, nhà trai sẽ cử chị gái hoặc em gái của người con trai ngủ chung 3 đêm với cô gái. Thông qua những đêm trò chuyện, cô gái sẽ có cơ hội hiểu hơn về nếp sống của gia đình chàng trai. Nếu cô gái đồng ý ở lại làm dâu, vào buổi sáng ngày thứ tư, đại diện gia đình nhà trai sẽ giã bánh dầy rồi đưa cô gái về nhà lấy đồ. Đoàn sang nhà gái nhất thiết phải có cha mẹ và người con trai. Đến nhà gái, người con trai phải quỳ lạy tất cả các thành viên của nhà gái để làm quen. Đáp lại, bên nhà gái cũng chuẩn bị bữa cơm tiếp đãi nhà trai. Trong bữa ăn này, người nhà gái sẽ hỏi thật kĩ lưỡng liệu cô gái có chấp nhận cuộc sống cả đời với bên nhà trai không. Chỉ đến khi cô gái vui vẻ nhận lời, nhà gái mới quyết định cho con gái của mình dọn đồ tư trang về nhà chồng và bắt đầu một cuộc sống mới. Ngược lại, nếu cô gái không đồng ý, cuộc hôn nhân sẽ không được tiến hành và người con gái sẽ chờ đợi những cuộc “kéo” khác cho đến khi tìm được người đàn ông mà cô yêu thương và muốn lấy làm chồng.

‘Kéo vợ’ quan trọng hơn, đóng vai trò hết sức quan trọng trong việc nâng cao vị thế của người phụ nữ trong cuộc sống gia đình sau hôn nhân cũng như trong xã hội. Trong cuộc

sống xã hội, vị thế, giá trị của một cô gái Hmông, theo giải thích của Giàng Thị Tùng, sẽ được gia tăng theo số lần cô gái được các chàng trai kéo, vì, đối với các chàng trai Hmông, “một cô gái phải giỏi, xinh đẹp, chăm chỉ thế nào thì mới được nhiều chàng trai khác để ý, muốn kéo về làm vợ”. Theo quan điểm của chị Tùng, “Nếu một cô gái được nhiều chàng trai kéo thì cô gái đó sẽ trở thành cục vàng; ngược lại các cô gái mà không được ai để ý, không có chàng trai nào kéo thì cô gái đó không có giá trị gì”. Do ‘kéo vợ’ có ý nghĩa quan trọng như vậy đối với người phụ nữ, nên tất cả phụ nữ tham gia trong cuộc thảo luận nhóm ở Giàng Tra, đều kể với chúng tôi về số lần họ được kéo với vẻ đầy tự hào.



*Hình 16. Chị Giàng Thị Giã, 51 tuổi, thôn Má Tra, xã Tả Phìn, huyện Sa Pa cho biết thời con gái, chị đã được 5 người đến ‘kéo’. Chị kể với tác giả của bức ảnh về số lần chị được kéo một cách rất tự hào  
Tác giả: Nguyễn Trường Giang*

Đối với cuộc sống gia đình sau hôn nhân, kéo vợ cũng giúp nâng cao vị thế của người phụ nữ trong quan hệ với

gia đình chồng cũng như chính người chồng. Xuất phát từ quan niệm truyền thống “các cô gái không bao giờ tự bước vào nhà chồng”, nên nếu người phụ nữ không được ‘kéo’ mà tự theo về theo chồng thì “bố mẹ sẽ nghĩ cô gái đó chỉ là bạn của con trai, chứ không phải vợ và vì thế cô gái sẽ không được công nhận”. Trong trường hợp cô gái tự theo chàng trai về mà bố mẹ chàng trai không đồng ý nhận con dâu thì cô gái sẽ bị đẩy vào tình thế ‘tiến thoái lưỡng nan’: bỏ về nhà mình thì bị ‘mất giá trị’ còn ở lại theo chồng thì sẽ không được các thành viên gia đình nhà chồng coi trọng, một tình huống người phụ nữ sẽ không bao giờ phải đối mặt nếu tục kéo vợ được thực hiện.<sup>1</sup> Trong quan hệ với chính người chồng của mình trong cuộc sống hàng ngày, đặc biệt là khi hai vợ chồng xảy ra mâu thuẫn, những người phụ nữ được chồng ‘kéo’ về sẽ giữ được thế chủ động so với những người phụ nữ không thực hiện tục này. Theo chia sẻ của nhiều phụ nữ ở Sa Pả, “nếu được kéo về mà ông chồng đối xử tệ với mình thì mình có quyền nói anh kéo tôi về sống với anh chứ có phải tôi tự về theo anh đâu mà anh đối xử với tôi như vậy”. Do “kéo vợ” có ý nghĩa quan trọng trong cuộc sống hôn nhân đối với người phụ nữ như vậy, nên ở người Hmông Sa Pa hiện nay, kể cả khi hai người tự tìm hiểu và tự nguyện về sống với nhau, trong đám cưới người ta vẫn tiến hành thực hiện thủ tục ‘kéo vợ’ tượng trưng: khi đoàn nhà gái về đến cổng nhà trai, sẽ có một vài thành viên nhà trai chạy ra ‘kéo’ cô gái vào nhà. Cũng chính vì sự quan trọng của “cái lý” này đối với cuộc sống của người phụ nữ Hmông, nên tất cả những người phụ nữ tham gia thảo luận nhóm về chủ đề “bảo tồn văn hoá truyền thống” ở Sa Pả và Tả Phìn đều đồng ý lựa chọn ‘kéo vợ’ (*hei pux*) làm chủ đề ưu tiên.

---

1 Ghi chép từ thảo luận nhóm tại thôn Má Tra, Sa Pả, Sa Pa, Lào Cai, chiều ngày 17/10/2013.

Ngoài các ý nghĩa xã hội trên, đối với nhiều gia đình, nhất là những gia đình chưa hoặc không có đủ điều kiện tổ chức đám cưới ngay, kéo vợ là một giải pháp tốt, linh hoạt để “người nghèo cũng có thể lấy được vợ”, vì theo tập quán của người Hmông, sau thủ tục ‘kéo vợ’ đôi trai gái sẽ được cộng đồng công nhận là vợ chồng cho dù gia đình chưa có điều kiện tổ chức tiệc cưới mời dân làng.

## **BÀI HỌC**

***Những diễn giải, cách hiểu sai lệch về tục ‘kéo vợ’ của người Hmông xuất phát từ việc chỉ quan sát hành động ‘kéo’ và áp đặt hệ giá trị và quan điểm chủ quan từ truyền thống văn hoá khác. Việc tìm hiểu một cách đầy đủ quan điểm, suy nghĩ của các chủ nhân thực hành văn hoá để hiểu đúng một thực hành văn hoá ‘lạ’, vì vậy, là một nguyên tắc hết sức quan trọng.***

- **Giá trị kinh tế - xã hội và văn hóa của tục thách cưới**

Thách cưới - phong tục gia đình cô dâu (đối với các nhóm mẫu hệ) hay gia đình chú rể (đối với các nhóm theo phụ hệ) phải đưa cho gia đình thông gia một số lượng tài sản có giá trị nào đó như là điều kiện để một cuộc hôn nhân có thể diễn ra - là một thực hành đã và đang tồn tại phổ biến ở nhiều nhóm tộc người thiểu số Việt Nam trước đây và hiện nay. Ví dụ, ở người Mnông, huyện Lắk, tỉnh Đắk Lắk, trước đây, muốn cưới được chàng rể về nhà, gia đình nhà gái phải đem sang nhà trai một vài con trâu; ở người Ê-đê, xã Cư Huê, huyện Ea Kar, Đắk Lắk, để cưới được chàng rể về nhà, nhà gái phải đưa cho nhà trai 8 vòng tay và một cái bát bằng đồng, cúng cho bố mẹ vợ một con heo và cúng cho họ hàng gia đình bên chàng rể một con bò; nhiều nhóm người Dao có tục thách cưới bằng bạc



trắng; hay các gia đình nhà gái người Chil ở Lâm Đồng phải 'nộp' cho nhà trai một số lượng lớn tài sản, bao gồm cả trâu và tiền mặt, vv.

Do chỉ nhìn vào khía cạnh giá trị kinh tế của đồ lễ nên thách cưới với các món đồ sính lễ có giá trị kinh tế cao đã và đang bị phê phán là những tập quán "cổ hủ", "lạc hậu", cần dẹp bỏ vì nó bị coi là gánh nặng kinh tế cho các gia đình. Tuy nhiên, nếu đi sâu tìm hiểu, thách cưới với các đồ vật có giá trị kinh tế cao, thực chất, là một thực hành văn hoá có chức năng xã hội - kinh tế và văn hoá rất quan trọng.

Dưới góc độ xã hội, thách cưới, đóng vai trò trong việc 'hợp pháp hoá' các cuộc hôn nhân, tạo các mối quan hệ giữa các nhóm xã hội. Những đồ lễ có giá trị thường được coi như những sợi dây ràng buộc mối quan hệ giữa vợ và chồng, tạo cho cuộc hôn nhân bền vững hơn. Ví dụ, ở người Ê-đê, sau khi làm lễ cúng tạ ơn cho họ hàng bên gia đình chú rể bằng một con bò, hai vợ chồng, dưới sự chứng kiến của họ hàng hai bên sẽ làm lễ 'cam kết'. Nội dung của lời cam kết nêu rõ, sau này



*Hình 17: Một trong những đồ thách cưới của người Ê-đê, Đắk Lắk. Trước đây, một cái bát đồng trị giá 1 con lợn khoảng 30kg.  
Tác giả: Hoàng Cẩm*

nếu người chồng tự ý bỏ vợ thì gia đình nhà chồng sẽ phải trả lại cho nhà trai toàn bộ đồ sính lễ. Ngược lại, nếu người vợ tự ý bỏ chồng, gia đình nhà gái sẽ mất toàn bộ đồ sính lễ đem đến nhà trai.

Dưới góc độ kinh tế, thách cưới là một hình thức trao đổi và tái phân phối các sản phẩm hàng hóa có giá trị kinh tế cao, bảo đảm cho cuộc hôn nhân của các đôi vợ chồng trẻ có bề dờ về mặt kinh tế.

Từ quan điểm của người trong cuộc, thách cưới là một sự 'trao đổi' công bằng giữa gia đình nhà gái và nhà trai. Bởi vì, đối với các tộc người theo chế độ mẫu hệ, tuy phải đưa cho nhà trai một số lượng đồ sính lễ có giá trị, song đổi lại gia đình nhà gái sẽ cưới được chú rể về ở nhà mình; các tộc người theo chế độ phụ hệ cũng sẽ có được cô dâu tuy phải mất một số lượng các đồ sính lễ có giá trị kinh tế cao.



*Hình 18: Một số lễ vật trong đám cưới người Tà-ôi (nhóm Pa-cô).  
Tác giả: Hồ Thị Bội*

Thách cưới, thêm vào đó, không phải là một tục lệ cứng nhắc. Thông thường, nếu gia đình không có đủ nguồn lực kinh tế để sắm sinh lễ, gia đình thông gia có thể cho “nợ” rồi trả dần khi nhà trai có đủ điều kiện kinh tế hay có thể ‘trả nợ’ bằng công sức lao động, vv.

## **BÀI HỌC:**

***Không nên áp đặt quan điểm, hệ giá trị bên ngoài để đánh giá một thực hành văn hóa đã hình thành lâu đời và tồn tại một cách tự nhiên trong đời sống của người dân khi chưa hiểu rõ sự vận hành có tính hợp lý nhằm điều hòa các mối quan hệ trong xã hội của những tộc người cụ thể. Thêm vào đó, khi đánh giá một thực hành văn hoá ‘lạ’ nào đó, cần phải xem xét giá trị và chức năng của nó ở nhiều khía cạnh khác nhau.***

- **“Nối dây” (Juê nuê): “Cổ hủ”, “lạc hậu” hay một tập quán nhân văn?**

“Nối dây” là một tập tục hôn nhân đã và đang tồn tại khá phổ biến trong nhiều tộc người vùng Trường Sơn-Tây Nguyên của Việt Nam. Đây cũng là tập tục khá phổ biến ở nhiều tộc người trên thế giới. Như thể hiện ở chính tên gọi của tục này, theo tập tục, người vợ được phép lấy em hoặc anh trai trong dòng họ của chồng khi chồng chết hay người chồng được phép lấy chị hoặc em gái trong dòng họ của vợ khi vợ của người này mất đi<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Luật tục Ê-đê giải thích sự quan trọng của tục nối dây như sau: “*Dâm sản gãy thì phải thay, đất sản nát thì phải thế, chết người này phải nối bằng người khác, vì nếu không có nối dòng thì gia đình sẽ tan tác ngoài nương rẫy, dòng họ sẽ kiệt quệ, giống nòi sẽ khô kiệt như những dòng suối cạn nước, kéo tuyệt nòi không còn cháu nữa.*”

Ở Việt Nam, giống như tục 'kéo vợ' của người Hmông giới thiệu ở trên, 'nối dây' cũng bị đánh giá là một 'hủ tục' cần phải xoá bỏ vì "vi phạm" quyền tự do hôn nhân, tạo ra sự bất công cho những cá nhân được họ hàng chọn làm vợ hoặc chồng của vợ hay chồng người quá cố, đi ngược lại với luật hôn nhân gia đình của Nhà nước. Tuy nhiên, nếu đi sâu tìm hiểu và xem xét tập tục này ở nhiều phương diện khác nhau, 'nối dây' có nhiều giá trị và ý nghĩa quan trọng trong đời sống tộc người.

Trước hết, 'nối dây' là một tập quán có ý nghĩa nhân văn, đặc biệt đối với con cái chưa trưởng thành của người quá cố. Cuộc hôn nhân mới với anh em trai hay chị em gái của vợ hoặc chồng sẽ đem đến cho những đứa trẻ mất cha hoặc mẹ sự chăm sóc, nuôi dưỡng của chính một trong những người thân thiết nhất trong gia đình, có chung dòng máu với cha hoặc mẹ chúng. Những người phụ nữ có chồng bị



*Hình 19: Một dịp sinh hoạt cộng đồng của người Ê-đê ở ven thành phố Buôn Ma Thuột, Đắk Lắk  
Tác giả: Nguyễn Trường Giang*

chết, tương tự như vậy, cũng có được một người chồng mới để có chỗ nương tựa. Thêm vào đó, việc nối dòng cũng đảm bảo sự nguyên vẹn của tài sản ở gia đình mẫu hệ.

Theo ý kiến của nhiều phụ nữ Ê-đê ở Ea Kar, Đăk Lăk mà chúng tôi có cơ hội hỏi chuyện, tục “nối dây” cũng không vi phạm quyền tự do hôn nhân của những chàng trai hoặc cô gái chưa lập gia đình mà vẫn đảm bảo được tính dân chủ, tự nguyện trong hôn nhân. Bởi vì, theo luật tục Ê-đê, người được họ hàng chọn để kết hôn với anh/em rể hoặc chị/em vợ hoàn toàn có thể từ chối cuộc hôn nhân nếu anh/chị này cảm thấy cuộc hôn nhân không phù hợp với mình. Thay vào đó, nếu cô gái không muốn lấy anh rể sau khi chị gái mất thì gia đình cô gái hoặc chính cô gái đó sẽ là người nuôi những đứa con của chị gái để anh rể đi tìm hạnh phúc mới và bù cho chàng rể một ít tài sản. Trong trường hợp người chồng không muốn lấy người em hoặc chị của vợ có thể bỏ đi lấy cô gái khác nhưng sẽ phải để lại con và toàn bộ tài sản hai vợ chồng gây dựng được cho gia đình vợ. Nếu dòng họ vi phạm tính chất “tự nguyện” trong hôn nhân ‘nối dây’ cũng đồng nghĩa với vi phạm quy định luật tục của cộng đồng. Thêm vào đó, các cuộc hôn nhân hình thành từ tục ‘nối dây’ ít khi dẫn đến sự chênh quá nhiều về tuổi tác giữa các cặp vợ chồng, vì, như đã nói ở trên, việc chọn lựa người thay thế, ‘nối dây’ không chỉ giới hạn trong anh/ chị/ em ruột của người đã mất mà sự lựa chọn được mở rộng ở cả dòng họ.

## **BÀI HỌC**

***Câu chuyện ‘nối dây’ một lần nữa cho thấy, muốn hiểu và đánh giá đầy đủ một thực hành văn hoá nào đó thì phải xem xét, đánh giá thực hành văn hoá đó ở nhiều khía cạnh khác nhau. Như vừa phân tích, nhìn một cách tổng thể, Juê nuê là phong tục có mục đích hướng tới bảo vệ sự nguyên vẹn của một gia đình và quyền lợi của trẻ em, những mục tiêu tốt đẹp mà bất cứ bộ luật của Nhà nước, xã hội văn minh nào hướng tới.***

## THAY LỜI KẾT

---

Mười bốn câu chuyện được lựa chọn trình bày và phân tích trong cuốn sách này phần nào phản ánh sự đa dạng của các thực hành văn hoá - xã hội và sinh kế của các tộc người thiểu số ở Việt Nam. Như được thể hiện phần nào trong các diễn giải từ quan điểm người trong cuộc, sự đa dạng trong các thực hành văn hoá của các nhóm, tộc người nảy sinh từ và phù hợp với các điều kiện lịch sử, kinh tế, xã hội và môi trường đặc thù của cộng đồng chủ nhân. Những thực hành văn hoá và sinh kế như canh tác nương rẫy, thổi chữa bệnh, kéo vợ, thách cưới, đổi công, gánh nước sau cưới, vv, tuy có thể là 'lạ', là 'không bình thường' đối với người ngoài, song chúng luôn có những giá trị và tính lô gíc hợp lý nào đó trong đời sống kinh tế, xã hội, văn hoá tâm linh của các nhóm/tộc người chủ thể. Tương tự như vậy, nếu nhìn từ quan điểm của nhiều tộc người thiểu số, đặc biệt là các tộc người gắn với niềm tin 'đào sâu, chôn chặt", thì bốc mộ - sang cát có thể là một tập tục 'không bình thường", là "lạ", là "mất vệ sinh". Tuy nhiên, nhìn từ hệ giá trị của người Việt ở vùng đồng bằng Bắc Bộ, đây là một tập tục có ý nghĩa hết sức quan trọng trong đời sống tâm linh của họ.

Do giá trị, chức năng của văn hoá mang tính tương đối như vậy nên những khái niệm mang tính phê phán như "lạc hậu", "lãng phí", "không kinh tế" hay "mê tín dị đoan", vv... đối với một truyền thống văn hóa hay một thực hành văn hóa cụ thể

nào đó là không hợp lý, bởi lẽ nó đang được so sánh với một nền văn hóa khác, hay được nhìn nhận từ một hệ giá trị khác một cách áp đặt, khiên cưỡng. Vì vậy, trước khi đánh về vai trò, giá trị, chức năng của một thực hành văn hoá 'lạ' nào đó, cần phải sử dụng quan điểm **tương đối văn hóa**. Chỉ có cách tiếp cận này mới có thể giúp chúng ta tránh được những diễn giải, đánh giá mang tính định kiến và sai lệch về chức năng, giá trị của các thực hành văn hoá - xã hội của tộc người mà chúng ta gặp trong cuộc sống thường ngày và trong công việc.

Là sản phẩm do con người sáng tạo ra, nên văn hoá nói chung và các thực hành văn hoá cụ thể được lựa chọn để trình bày trong cuốn sách này nói riêng, không tĩnh tại mà biến đổi không ngừng. Khi một thực hành văn hoá nào đó không còn phù hợp với bối cảnh kinh tế, xã hội và tự nhiên đã thay đổi, chính chủ nhân của thực hành văn hoá đó sẽ thay đổi nó để giúp họ thích ứng với bối cảnh mới. Quá trình biến đổi văn hoá được tạo ra bởi chính chủ nhân của nó chứ không phải do sự can thiệp, áp đặt chủ quan từ bên ngoài vào, mới làm cho các thực hành văn hoá có ý nghĩa và giữ được vai trò của nó như vốn có trong đời sống tộc người.



# PHỤ LỤC

## I. Danh mục các dân tộc Việt Nam (Ban hành theo Quyết định số 121-TCTK/PPCĐ ngày 02 tháng 3 năm 1979) và sự đa dạng của các phân nhóm

Mã dân tộc	Tên dân tộc	Tên khác
01	Kinh	Việt
02	Tày	Thổ, Ngạn, Phén, Thù lao, Pa Dí
03	Thái	Tày, Tày khao (Thái trắng), Tày Dăm (Thái Đen), Tày Mười Tây Thanh, Mản Thanh (Hang Ông (Tày Mường)), Pì Thay, Thổ Đà Bắc
04	Hoa	Hán, Triều Châu, Phúc Kiến, Quảng Đông, Hải Nam, Hạ, Xạ Phạng
05	Khơ-me	Cư, Cù, Cu, Thổ, Việt gốc Miên, Khơ-me, Krôm
06	Mường	Mơl, Mual, Mọi, Mọi Bi, Ao Tá, (Ấu Tá)
07	Nùng	Xuông, Giang, Nùng An, Phàn Sinh, Nùng Cháo, Nùng Lòì, Quý Rim, Khèn Lài, ...
08	Hmông	Mèo, Mẹo, Hoa, Mèo Xanh, Mèo Đỏ, Mèo Đen, Ná Mèo, Mán Trắng
09	Dao	Mán, Động, Trại, Xá, Diu Miến, Kiếm, Miến, Quần Trắng, Dao Đỏ, Quần Chẹt, Lô Gang, Dao Tiên, Thanh Y, Lan Tền, Đại Bản, Tiểu Bản, Cóc Ngáng, Cóc Mùn, Sơn Đầu, ...
10	Gia-rai	Giơ-rai, Tơ-buăn, Chơ-rai, Hơ-bau, Hứng, Chơ, ...
11	Ngái	Xín, Lê, Đản, Khách Gia
12	Ê-đê	Ra-đê, Đê, Kpa, A-đham, Krung, Ktul, Đliê Ruê, Bló, E-pan, Mđhur, Bih, ...

13	Ba-na	Gơ-lar, Tơ-lô, Giơ-lâng (Y-Lăng), Rơ-ngao, Krem, Roh, ConKđe, A-la Công, Kpăng Công, Bơ-nâm
14	Xơ-đăng	Xơ-teng, Hđang, Tơ-đra, Mơ-nâm, Ha-lăng, Ca-dông, Kmrâng, Con Lan, Bri-la, Tang
15	Sán Chay	Cao Lan-Sán chỉ, Cao Lan, Mán Cao Lan, Hồn Bạ, Sán Chỉ (Sơn Tử)
16	Cơ-ho	Xrê, Nốp (Tu Lốp), Cơ-don, Chil, Lat (Lach), Trinh
17	Chăm	Chàm, Chiêm Thành, Hroi
18	Sán Diu	Sán Dèo, Trại, Trại Đất, Mán Quần Cộc
19	Hrê	Chăm Rê, Chom, Kẹ Lũy
20	Mnông	Pnông, Nông, Pré, Bu-đăng, Đipri, Biat, Gar, Rơ-lam, Chil
21	Ra-glai	Ra-clây, Rai, Noang, La-oang
22	Xtiêng	Xa-điêng
23	Bru-Vân Kiều	Bru, Vân Kiều, Măng Coong, Tri Khùa
24	Thổ	Kẹo, Mọn, Cuối, Họ, Đan Lai, Ly Hà, Tây Pọng, Con Kha, Xá Lá Vàng
25	Giáy	Nhắng, Dắng, Pẩu Thìn Pu Nà, Cùi Chu, Xa
26	Cơ-tu	Ca-tu, Cao Hạ, Phương, Ca-tang
27	Gié-Triêng	Đgiéh, Tareh, Giang Rẫy Pin, Triêng, Treng, Ta-riêng, Ve (Veh), La-ve, Ca-tang
28	Mạ	Châu Mạ, Mạ Ngăn, Mạ Xốp, Mạ Tô, Mạ Krung, ...
29	Khơ-mú	Xá Cầu, Mứn Xen, Pu Thành Tềnh, Tây Hay
30	Co	Cor, Col, Cùa, Trầu
31	Ta-ôi	Tôi-ôi, Pa-co, Pa-hi (Ba-hi)
32	Chơ-ro	Dơ-ro, Châu-ro
33	Kháng	Xá Khao, Xá Súa, Xá Dón, Xá Dắng, Xá Hốc, Xá Ái, Xá Bung, Quảng Lâm
34	Xinh-mun	Puộc, Pụa
35	Hà Nhi	U Ni, Xá U Ni
36	Chu-ru	Chơ-ru, Chu

37	Lào	Lào Bốc, Lào Nội
38	La Chi	Cù Tê, La Quả
39	La Ha	Xá Khao, Khlá Phlạ
40	Phù Lá	Bồ Khô Pạ, Mu Di, Pạ Xá, Phó, Phổ, VaXơ
41	La Hủ	Lao, Pu Đàng, Khù Xung, Cò Xung, Khả Quy
42	Lự	Lừ, Nhuôn Duôn, Mun Di
43	Lô Lô	
44	Chút	Sách, May, Rục, Mã-liêng, A-rem, Tu vang, Pa-leng, Xơ-lang, Tơ-hung, Chà-củi, Tắc-củi, U-mo, Xá Lá Vàng
45	Mãng	Mãng Ứ, Xá Lá Vàng
46	Pà Thên	Pà Hưng, Tống
47	Cơ Lao	
48	Cống	Xẩm Khống, Mãng Nhé, Xá Xeng
49	Bố Y	Chủng Chá, Trọng Gia, Tu Dí, Tu Dìn
50	Sì La	Cù Dể Xừ, Khả pẻ
51	Pu Péo	Ka Bèo, Pen Ti Lô Lô
52	Brâu	Brao
53	Ớ Đu	Tày Hạt
54	Rơ-mắm	

CÔNG TY TNHH MTV - NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI

Trụ sở: 46 Trần Hưng Đạo, Hà Nội, Việt Nam

Tel: 84.4.38253841 - 38262996

Fax: 84.4.38269578

Chi nhánh: 7 Nguyễn Thị Minh Khai, Q1, TP. HCM, Việt Nam

Tel: 84.8.38220102

Email: thegioi@hn.vnn.vn

Website: www.thegioipublishers.vn

---

# ĐA DẠNG VĂN HÓA

## Bài học từ những câu chuyện

Chịu trách nhiệm xuất bản

**TRẦN ĐOÀN LÂM**

*Biên tập:* .....

*Trình bày:* .....

*Sửa bản in:* .....

---

In ... bản, khổ 15,7 x 23 cm, tại Công ty TNHH Thiên Ấn.  
Giấy chấp nhận đăng ký KHXB số: .....-2013/CXB/...../ThG,  
cấp ngày ..... tháng ..... năm 2013. Quyết định xuất bản số: ...../QĐ-ThG  
cấp ngày .... tháng ..... năm 2013. In xong và nộp lưu chiểu năm 2013.