

*Đồng nghiên cứu  
Cuộc gặp của  
những diễn ngôn*



**TIEN PHONG**  
VÌ TIẾNG NÓI CỦA NGƯỜI DÂN TỘC THIỂU SỐ



*tháng 5, 2019*

# Giới thiệu

---

Mạng lưới Tiên Phong vì tiếng nói của người dân tộc thiểu số tại Việt Nam có hơn 50 thành viên thuộc 16 nhóm dân tộc đến từ nhiều tỉnh thành trên khắp cả nước.

Tiên Phong là một mạng lưới đại diện của những người dân nhiều dân tộc trên khắp cả nước, cùng nhau giữ gìn bản sắc văn hóa các tộc người; bảo tồn, phát triển và lan tỏa tri thức bản địa; tham gia thay đổi nhận thức xã hội và vận động chính sách, nhằm tạo ra sự hiểu biết đúng đắn về các cộng đồng dân tộc thiểu số, góp phần xây dựng một xã hội Bình đẳng, Đa dạng và Bền vững.

***Cuộc gặp của những diễn ngôn*** là hoạt động do Mạng lưới Tiên Phong thực hiện trong thời gian từ tháng 1 – tháng 5/2019, nhằm tìm hiểu niềm tin, cách cắt nghĩa, lý giải của dân tộc mình về các thực hành trong đời sống văn hóa, kinh tế, chính trị của cộng đồng. Hoạt động được các thành viên Tiên Phong triển khai tại 10 nhóm dân tộc tại 10 tỉnh bao gồm: dân tộc Mông - Lào Cai, dân tộc Mường - Thanh Hóa, dân tộc Tày - Thái Nguyên, dân tộc Tày, Nùng - Bắc Kạn, dân tộc Thái - Điện Biên, dân tộc Pakoh - Quảng Trị, Dân tộc Ê Đê - Đắk Lắk, dân tộc M'Nông - Đắk Nông, dân tộc Chăm - Ninh Thuận, dân tộc Khmer - Sóc Trăng.

Với kết quả nghiên cứu này, Tiên Phong mong muốn cung cấp thêm thông tin về cách hiểu, cách suy nghĩ và thực hành của các cộng đồng khác nhau, để cùng với những diễn ngôn khác tạo nên một hiện thực đa dạng và hài hòa hơn.

Đây là một sáng kiến của Mạng lưới Tiên Phong trong khuôn khổ dự án Tôi tin Tôi có thể. Sáng kiến nhận được sự tài trợ của Irish Aid trong việc tổ chức gặp mặt thảo luận, tổng hợp thông tin và mời chuyên gia hỗ trợ. Viện Nghiên cứu Xã hội, Kinh tế và Môi trường (iSEE), Trung tâm Nâng cao năng lực cộng đồng (CECEM) và Mất Trần Ensemble là ba tổ chức đồng hành trong suốt quá trình.

*Niềm tin linh thiêng và tính  
nhân văn trong thực hành  
văn hoá của các dân tộc*

## Khất thực

---

Đưa cơm cho nhà sư giống như là hương về ông bà đã khuất. Vì đám giỗ bên mình không giống người Kinh ngày giỗ mời anh em đến ăn cơm, mà ngày giỗ bên mình phải có nhà sư cúng kiếng, đưa đồ ăn đến được ông bà đã khuất của mình.

Nhà sư đi khất thực nhiều mà có cơm, chưa có thức ăn, mình để một hột muối vào chén. Mình ăn cơm phải có muối, nếu cơm lạt làm sao ăn?

Bát nhà sư cầm làm bằng nhôm, dạng tròn, vừa đủ cầm. Ngoài ra, còn có một đũa bé đi theo nhà sư, cầm gờ-mơn riêng để đựng thức ăn. Nếu không có đũa bé đi theo, nhà sư cầm một bên cơm, một bên gờ-mơn được làm bằng nhôm hoặc inox gồm nhiều ngăn để đựng riêng các loại thức ăn.

Nếu gọi là sư đi “xin ăn” là không đúng. Từ “xin” chỉ người này đi cầu xin người khác, là người thấp bé. Thực ra với người Khmer, mình muốn cho nhà sư đồ ăn. Thậm chí, mình phải lo trước, sáng sớm dậy nấu cơm sớm cho kịp nhà sư đi qua còn đưa cơm.

Lý Thị Hồng Kiều  
Dân tộc Khmer, Sóc Trăng



# Ý nghĩa tốt đẹp ẩn chứa trong phong tục ma chay của người M'Nông

Khi một người trong gia đình chết thì người nhà sẽ giết ngay một con vật gì đó tùy theo khả năng của gia đình, ví dụ như trâu, bò, heo, dê, gà, vịt, v.v. Sau đó, họ cúng người chết với một ít thịt, nội tạng và một bình rượu. Người M'Nông tin rằng linh hồn người chết vẫn ở đó sau bảy ngày.

Cũng như thế, một số anh chị em, cô bác và bạn bè, các hộ gia đình khác – tùy theo mức độ thân thiết và khả năng của mỗi người – sẽ mang đồ vật đến viếng như gạo, rượu, tiền, con vật, v.v. Đặc biệt ở đây là những người đi viếng sẽ ở lại cùng gia đình cho đến ngày tiễn người chết về mồ, vì họ tin rằng như thế gia đình sẽ cảm thấy không lạnh lẽo và linh hồn người chết sẽ không bị cô đơn.

Trong những ngày nay, hầu như họ hàng làng xóm sẽ nghỉ hết mọi công việc cá nhân của gia đình mình để sang giúp đỡ cho gia đình có người mất. Không chỉ giúp đỡ về cả vật chất như các đồ vật mang đến cũng lễ, việc giúp đỡ này còn mang ý nghĩa tinh thần rất nhiều. Ví dụ như họ giúp gia đình lên rừng đốn củi, lấy rau, nấu cơm, xách nước, phục vụ khách, v.v. một số người thì đào hầm mộ. Trong thời gian này, các gia đình họ hàng làng xóm tiếp tục đem heo, gà, vịt, v.v. đến để cùng ăn uống với nhau.

Quan niệm của xã hội nhìn bề ngoài là một phong tục lạc hậu, tốn kém. Tuy nhiên, nếu tìm hiểu sâu thì mới hiểu được sự ẩn chứa đầy những sự tốt đẹp, có ý nghĩa. Đó là thể hiện sự tôn trọng đối với linh hồn người đã khuất, thể hiện sự chia buồn với gia đình, thể hiện tinh thần tự nguyện, giúp đỡ lẫn nhau.



Sar Dong Nguyên

Dân tộc M'Nông, Đăk  
Nông

## Đám ma của người Mông

---

Người Mông quan niệm nếu chôn người chết vào cùng một ngày với một người chết trước thì những người còn lại trong gia đình sẽ chết vào đúng thời điểm đó. Hơn nữa, người Mông cũng tin rằng người thân của người chết cần nhìn thấy họ trước khi chôn, nên phải đợi người thân ở xa về thì mới tổ chức đám tang. Do vậy, ý nghĩa của việc chờ đợi trong tổ chức đám ma của người Mông là để tránh trùng ngày và đợi người thân kịp về nhìn mặt người đã khuất.

Việc mổ trâu trong đám ma của người Mông không phải là một sự tốn kém. Nếu người Kinh bỏ tiền để thuê một đội kèn trống, mua thực phẩm, thì với người Mông việc mổ trâu là rất quan trọng, dùng trâu vừa làm vật cúng tế vừa làm thực phẩm cho một đám đông. Thịt trâu được cắt ra thành hai phần, một phần chia cho những người phục vụ, một phần dùng làm thực phẩm cho những người tham gia đám tang và người đến viếng.

## Đám tang của người Chăm Balamôn

---

Đồng Thành Danh  
Dân tộc Chăm, Ninh Thuận

Cách đây sáu năm (28/12/2013), một bài viết mang tựa đề “Tục đeo xương sọ thành đồng xu ở Ninh Thuận” của một tác giả mang tên Nguyễn Khiêm Tồn, được đăng trên trang điện tử 24h.com.vn, bài viết này ghi nhận đám tang và nghi lễ nhập Kut của người Chăm Ahier (Chăm Balamôn) ở Ninh Thuận như một hủ tục lạc hậu và ghê rợn, cùng ngày báo Dân Việt cũng chép lại bài viết này. Bài viết nhanh chóng hưởng phải sự phản ứng của dư luận đặc biệt là của cộng đồng người Chăm, Sohaniim đã viết một bài phê bình bài báo này và được đăng tải trên website Gulpatooan.com. Một năm sau bài viết này được đăng tải lại trên trang vtc.vn với nhan đề “Kỳ bí tục đeo sọ người chết thành hình xu để thờ ở Ninh Thuận” (10/1/2014). Gần đây nhất, một bài báo ký tên Xuân Hương đăng trên trang baodansinh.vn với nhan đề: “Hủ tục “đeo sọ người chết” ở làng Chăm” (24/6/2015), bài viết này sau đó bị sự phản biện trên trang Inrasara.com.

Theo đó, để nhìn nhận, đánh giá một nền văn hóa chúng ta cần phải có sự am tường, phải là một bộ phận, phải tôn trọng và học cách tôn trọng nền văn hóa đó, đánh giá nền văn hóa đó theo cách mà chính các chủ thể của nền văn hóa nhìn nhận chứ không phải từ các “cặp mắt” của người ngoài cuộc hay lấy tiêu chuẩn của một nền văn hóa khác để xét đoán và đánh giá nền văn hóa này.

Cũng theo quan điểm này, các nền văn hóa (bao gồm tín ngưỡng, tôn giáo, phong tục, lễ nghi, đạo đức, chuẩn mực xã hội...) khi được so sánh, tham chiếu với nhau thì không có cao – thấp, dã man – văn minh, lạc hậu – phát triển... Tất cả mọi so sánh giữa các nền văn hóa đều là khập khiễng và thiên cận. Cũng như vậy, các giá trị truyền thống, đạo đức và tinh thần của mỗi cá nhân, mỗi nền văn hóa mà họ thuộc về cũng chỉ là tương đối và phải được nhìn nhận trong góc độ của chính chủ thể của nền văn hóa đó. Như vậy, sự “đúng” hay “sai”, “đạo đức” hay “vô đạo đức”, “văn hóa” hay “phi văn hóa” cũng chỉ là tương đối, một giá trị có thể là “đúng” với nền văn hóa này, nhưng có thể là “sai” với nền văn hóa khác, có thể là “đạo đức” với nền văn hóa kia, nhưng lại là “phi đạo đức” với nền văn hóa khác, tùy theo quan niệm về chân lý, thẩm mỹ và đạo đức của từng cá nhân, từng nền văn hóa.

Phong tục mai táng người chết của người Chăm Ahier

Những bài viết liên quan đến phong tục đám tang của người Chăm gần đây của Xuân Hương và trước đó là của Nguyễn Khiêm Tồn với những cách nhìn nhận tiêu cực và phiến diện về lễ tục này của người Chăm đã thể hiện một sự “vị chủng” trong nghiên cứu, nhận định về văn hóa của dân tộc Chăm. Các tác giả, không đứng trên quan niệm của chủ thể văn hóa, mà lấy những chuẩn mực, giá trị của người Việt để đánh giá các giá trị của văn hóa Chăm.

Đối với người Chăm việc lấy 9 mảnh xương trán (nam lẫn nữ, chứ không phải nữ 9, nam 7 như các tác giả ghi nhận) của người đã khuất, đẽo thành hình tròn nhỏ (các tác giả gọi là các đồng xu) rồi bỏ vào các hộp bằng kim loại gọi là Klaong (chứ không phải sành như tác giả ghi nhận) có ý nghĩa thiêng liêng của nó, mà bằng cảm quan của một người khác dân tộc thì đây là hiện tượng lạ lùng và tiêu cực. Người Chăm Ahier cho rằng, khi một người chết đi thì phải hỏa táng, lấy tro cốt bỏ xuống biển, sông, hồ... để tiêu hủy, trong quá trình ấy thì hài bốc cháy và tiêu tan, nhưng lại đại diện cho đứa trẻ sẽ được tái sinh ở kiếp sau (theo các văn bản Chăm), đây cũng là một biểu hiện cho sự hủy diệt để tái tạo của thần Shiva (vị thần quan trọng trong Hindu giáo).

Nhưng, trong quá trình này, người ta không hỏa thiêu toàn bộ, mà giữ lại 9 mảnh xương trán, khắc thành hình tròn nhỏ và bỏ vào Klaong để lưu giữ với ý nghĩa giữ lại một phần ký ức với người thân, để con cháu tưởng nhớ, thờ phượng. Đồng thời việc giữ lại 9 mảnh xương trán (đại diện cho trí tuệ của người đã mất) lúc nào cũng hướng về với con cháu, sau đó được đưa vào nhập kut của dòng họ (mẹ), để cho người đã mất luôn hướng về tổ tiên, ông bà thể hiện truyền thống đạo lý, mối liên hệ với tổ tiên, gắn liền với truyền thống tộc họ, tập tục thờ cúng ông bà không chỉ của người Chăm, mà còn có trong văn hóa Việt. Nó thể hiện sự thành kính của người đang sống giành cho người đã khuất, của con cháu giành cho tổ tiên. Là sự duy trì, nối tiếp giữa quá khứ và hiện tại, truyền thống và đương thời, hầu giáo dục con cháu thành kính đến tổ tiên, luôn hướng về tổ tiên để mà sinh sống, ứng xử cho phù hợp với truyền thống, đạo đức xã hội, làng xóm. Sự kính nể, sợ hãi tổ tiên và những người đã khuất luôn khiến cho người đang sống hướng thiện để được tổ tiên phù hộ, không bị trừng phạt, về mặt đạo đức và luân lý xã hội đây là một điểm tích cực.

Vậy thì, khi đánh giá tục lễ lấy xương trán trong tang lễ của người Chăm (Ahier) như một hủ tục, các tác giả đã cố tình làm “méo mó” văn hóa của dân tộc Chăm. Hủ tục là những tục lệ lạc hậu, lỗi thời, vi phạm thân thể, quyền con người... Nhưng tiếc thay, tục lệ lấy 9



mảnh xương trán của người Chăm không hề có những hiện tượng như trên, nó không làm tổn thời gian, tiền bạc, không gây độc hại, ô nhiễm môi trường, không vi phạm thân thể con người (người đang sống)... mà hoàn toàn thể hiện giá trị nhân văn cao cả, mà như tôi đã đề cập ở trên. Khi nhận định lễ tục này là một hủ tục, rõ ràng các tác giả đã không đứng trên lập trường, quan điểm của chủ thể văn hóa, mà lại lấy lái chuẩn mực văn hóa của mình để đánh giá dân tộc khác, rồi tùy tiện kết luận “đúng”, “sai”, “văn hóa” và “phi văn hóa”, “đạo đức” và “vô đạo đức”.

Khi viết về văn hóa của dân tộc khác, dù không phải là những nhà nghiên cứu văn hóa, nhưng với tư cách là người ghi nhận, đánh giá về văn hóa các tác giả cần phải đứng trên bình diện của chủ thể văn hóa để nhìn nhận về giá trị văn hóa của dân tộc đó. Chính vì không nắm vững được lý thuyết “tương đối văn hóa”, mang tính cảm quan và “vị chủng” văn hóa, mà các tác giả đã có những nhìn nhận sai lệch, phiến diện đối với văn hóa dân tộc Chăm, các tác giả đứng trên góc độ văn hóa Việt để nhìn nhận, đánh giá và xét đoán một cách ngờ nghệch, ngu xuẩn về các giá trị đạo đức, chân lý, thẩm mỹ trong lễ tục của người Chăm.

Khi đọc những bài viết này, chúng tôi có cảm tưởng, các tác giả chưa bao giờ chứng kiến đám tang của người Chăm một cách tường tận, hoặc chỉ diễn tả một cách qua loa, tường thuật sai lệch lời nói, phát biểu của các nhân chứng, rồi thêm thắt, thậm chí bịa đặt chúng cho phù hợp với ý hướng bóp méo, xuyên tạc thực tế của người viết báo. Những sai lầm, câu thả về kiến thức, chi tiết các nhân vật, sự kiện, các ngộ nhận, định kiến về quan điểm của các tác giả đã được nhà văn Inrasara và trước đó là anh Sohaniim, những người Chăm am tường về văn hóa mình, phê bình và phản bác, nên ở đây tôi không nói nữa. Cái mà tôi muốn hướng đến trong bài viết này là việc cảnh tỉnh về thực trạng của những người viết lách về văn hóa, nhưng lại không có đạo đức văn hóa, thiếu những hiểu biết tối thiểu về lý thuyết nghiên cứu và tiếp cận văn hóa tộc người, đặc biệt là thuyết “tương đối văn hóa”.

## **Kết luận**

Văn hóa là một giá trị tự thân, mỗi dân tộc có một cách nhìn nhận, ứng xử văn hóa riêng, việc áp đặt sự nhìn nhận và ứng xử của nền văn hóa này với nền văn hóa kia là một hình thái của chủ nghĩa “thực dân” văn hóa, nó sẽ dẫn đến những tiêu cực của cộng đồng, xã hội khi nhìn về một nền văn hóa khác biệt. Lỗi của hiện tượng này, bắt nguồn từ các nhà nghiên cứu và viết lách về văn hóa, chính những cảm nhận chủ quan của họ sẽ tác động

và ảnh hưởng đến đông đảo đại chúng và tạo nên những ngộ nhận, hiểu nhầm về văn hóa. Một nhà nghiên cứu hay viết lách nghiêm túc và có trách nhiệm, không bao giờ đưa ra quan điểm về một nền văn hóa, khi họ không từng là một phần của nền văn hóa ấy, để viết về người Mnông Gar, nhà dân tộc học G. Condominas phải là từng là “người con” của làng Sar Luk (làng của người Mnông Gar); để viết về người Tây Nguyên, J. Dournes, phải từ bỏ Paris “hoa lệ”, dấn thân vào tộc người, đi chân trần, đóng khố, ở nhà sàn và nói một thứ tiếng “bản địa”, sống chung và như một người Tây Nguyên suốt nhiều năm... Cuối cùng, trở lại các bài viết ấy, tôi thấy rằng các tác giả đã cố tách mình ra khỏi quan điểm của tộc người. Ngay trong bài viết của mình, tác giả Xuân Hương, khi phỏng vấn TS. Phan Quốc Anh, một nhà quản lý văn hóa đồng thời là người nghiên cứu về phong tục tang ma của người Chăm Ahier, đã viết: “Người Chăm cho rằng những mảnh xương sọ theo thời gian đã bị mục nát, nên việc nhập Kut là tạo ra sự bền vững, niềm tin về sự vĩnh hằng và bất tử của con người. Con người dù chết đi nhưng vẫn luôn luôn tồn tại bên cạnh người thân và gia đình”. Những động thái văn hóa bắt nguồn từ những nhận thức, quan niệm nhân văn như thế này, lại bị tác giả xem như “Tập tục lạ, dị biệt này cần phải sớm được chất dút, để phong tục về thờ cúng ma chay ngày càng văn minh hơn. Đây cũng là câu hỏi đặt ra cho các ngành chức năng”. Thế thì tôi cũng tự đặt câu hỏi, đâu là tinh thần nghiêm túc, trách nhiệm và “tương đối văn hóa” của một người viết bài về một nền văn hóa?

# Lễ giải hạn của người Tày tại Thái Nguyên

Trong một năm, mỗi người hoặc một gia đình, cộng đồng đều tổ chức đón ông thầy cúng then về nhà mình để dương sao, giải hạn, để tiêu trừ hạn ách, cầu cho cả một năm bình an, Khang cường, sức khỏe dồi dào, mùa màng tươi tốt, phúc lộc đầy nhà.

Ông Ma Văn Lệnh 70 tuổi sống tại xóm Đồng Phú 2, xã Yên Ninh làm nghề thầy then đã từ rất lâu. Tục ngữ của người Tày có câu “Tháng giêng là tháng ăn chơi, tháng hai hát lượn, tháng ba hội hè.” Nhưng với ông Lệnh, tháng giêng và tháng hai vô cùng bận rộn vì rất nhiều người từ xa đến gần đến để xem ngày để cúng giải hạn cầu may cho gia đình, ông phải sắp xếp thời gian để đáp ứng cho người dân thật sự khó khăn, nhưng ông vẫn cố gắng.

Trong lễ cúng, ông thầy then đến mang theo một đàn then hai thiên và gia chủ, hai tín chủ bày biện mọi lễ vật để ông thầy mời các quan nhà giới âm phủ cai quản dương gian. Đặc biệt, trong lễ giải hạn có một cái nia đan bằng nửa tếp, trong đó có ba thứ: gạo, 12 đồng xu và con dao.

Gạo là để cấp quân binh của ông hành khiển để đi tống hạn cho tín chủ.

12 đồng tiền xu là ứng với 12 quẻ giải hạn cho tín chủ, được quẻ lành mới là tốt lành.

Con dao là vật dụng, vũ khí để quan quân nhà giới xua đuổi tà ma.

Theo ông Ma Văn La ở xóm Pác Bé, xã Yên Ninh, huyện Phú Lương tỉnh Thái Nguyên, tháng giêng, tháng hai là thời điểm giải hạn, cầu may. Đó là phong tục tập quán là, tự do tín ngưỡng của dân tộc mình, là tâm linh mang đến sự may mắn cho gia đình, không phải mê tín dị đoan, cho nên cần phải gìn giữ truyền thống đó.

Nguyễn Thị Lâu, dân tộc Tày  
Xã Ôn Lương, huyện Phú Lương, tỉnh Thái Nguyên



*Ý thức tự vươn lên và tương  
trợ lẫn nhau trong cộng đồng*

## Người đi trước, người đi sau

Trong câu tục ngữ của đồng bào PaKoh: “Zhâ zhôq he tu rông-Zhâ Zhông he krang hoặc krang ta pôông đông pa chố” - nghĩa là cùng chia sẻ, cùng gánh vác, cùng chịu đựng, cùng trách nhiệm. Câu đó là sự đúc kết kinh nghiệm, tri thức bản địa của mỗi cộng đồng dân tộc, nhằm truyền đạt và tạo nên sức mạnh đoàn kết. Hàm chứa lý luận trong vai trò giáo dục mà già làng Vốq Đôn nhắc đi nhắc lại với chúng tôi khi chia sẻ câu chuyện rằng: “Người khỏe phải chờ người yếu, người đi trước phải quảnh lại nhìn người đi sau”. Đó là câu nói của già làng Vốq Tý là người được kết đảng viên Cộng sản đầu tiên ở làng ALiêng-xã Tà Rụt. Ông mất vào năm 1962, thọ 71 tuổi, 25 năm tuổi Đảng.

Ngày xưa, người giàu trong làng nghĩ về người nghèo là những người ốm yếu hơn. Ai khỏe mạnh thì nên trông người ốm yếu. Ai đi trước ngoảnh lại nhìn người đi sau, như là mình đi qua sông, người đi trước sẽ chỉ cho chỗ đặt chân cho người đi sau, giúp người đi sau qua được bờ bên kia. Người đi trước ở đây không chỉ là người giàu, mà còn là những người có kinh nghiệm hơn, như ông bà, cha mẹ của mình, truyền đạt lại cho mình kiến thức, vật chất.

Bây giờ, có từ “trông chờ ỷ lại” là từ tiếng Kinh. Người tự lập là người tự đi vay vốn nhà nước, là người không trông chờ ai. Người ỷ lại là người không biết đi làm, cứ ngồi nhà, trông chờ nhà nước cấp tiền, cấp gạo. Làm biếng, suốt ngày say xín, rượu chè.



Ngày xưa, người Pakoh mình hay gọi Ỡ lại trong tiếng Pakoh là “Tun ngon”. Từ “Tun ngon” là từ mọi người rất tránh dùng cho người khác, vì nó mang hàm ý rất xấu. Chỉ dùng từ này cho người chưa hiểu, chưa biết nhưng lại được giúp đỡ quá mức, vậy là cứ ngồi đó không làm ăn gì, chỉ đợi người ta giúp mình. Trong thời chiến thì người làng tự giúp đỡ nhau. Có ai đau ốm, có tàn tật thì cũng có người cuu mang, và cũng không ai đòi tiền, đòi công cả.

Bây giờ huy động làm gì cũng khó. Ví dụ như làm nhà, ngày xưa chỉ cần nói một câu với trưởng họ là thế nào cũng làm được. Đàn ông thì tìm cột tìm kèo, phụ nữ thì lượm tranh. Nhưng ngày nay thì khó lắm. Bây giờ cái gì cũng cần tiền. Một cây cột nhà 200 nghìn là cho 4 thanh niên vác về. Không có tiền thì chẳng ai làm cả. Ngày xưa anh cần nhà, bây giờ anh cần tiền. Ngày xưa xây trường hay làm đường, bà con cho ngay. Nhưng giờ đất là tiền rồi. Người ta không cho dễ thế nữa. Tết huy động tiền ủng hộ người nghèo, nhưng ngày thường các hộ này cũng được nhiều hỗ trợ từ nhà nước rồi. Nên là các hộ khác cũng cân nhắc không ủng hộ nữa.

Sách báo cứ nói người dân tộc thiểu số trông chờ ỷ lại, nhưng không hẳn. Nhiều người vẫn bỏ nhà đi làm xa. Có người đi làm rẫy cả tháng mới về nhà. Như thế thì không gọi là trông chờ được. Thực tế hỗ trợ bây giờ đang gặp vấn đề. Nhà nước chỉ để ý hỗ trợ người không đi làm. Trong khi không hỗ trợ những người chăm chỉ làm ăn. Nhiều người không trông chờ ỷ lại, họ đi làm tới ngày nhưng họ vẫn không giàu. Trong khi có nhà cứ ở nhà thì lại được cấp tiền cấp gạo. Vì vậy nhiều người siêng làm lại không muốn đi làm nữa.

Kray Sức - Hồ Thị Ngọc - Hồ Văn Niên  
Dân tộc Pakoh, xã Tà Rụt, huyện Đakrông, tỉnh Quảng Trị

## “Không biết làm ăn”

---

Ngày xưa bác nghèo lắm, hai vợ chồng có bốn đứa con, lại thường xuyên ốm đau, ruộng đất không có nên kinh tế khó khăn lắm. Bây giờ thì bác vượt qua được lúc đó rồi. Bước đầu, bác nuôi ong lấy mật, lúc đầu nuôi ít chỉ 16 tổ thôi nhưng dần dần bác nuôi 60 tổ mang lại thu nhập ổn định hơn một chút. Bác cũng kết hợp với trồng cây ăn quả như cam, quýt, thanh long, xoài, bưởi, v.v. rồi chăn nuôi thêm lợn, gà, cá. Cách đây 3 năm, bác trồng phong lan cũng mang lại hiệu quả kinh tế khá cao cho gia đình, và cuộc sống khá hơn ngày xưa rất nhiều rồi.

Người dân tộc thiểu số thì cũng biết chăm chỉ làm ăn, ở đâu cũng có người biết, người không biết thôi. Người dân tộc thiểu số thì cũng tùy người, có người thì nghèo vì thiếu đất, thiếu vốn và cũng có một số người thiếu suy nghĩ nữa. Bảo người dân tộc thiểu số lười, không biết làm ăn thì cũng không đúng đâu, vì họ thường bị thiệt thòi hơn do giao thông đi lại khó khăn, không có đất sản xuất, thiếu kiến thức khoa học kỹ thuật, v.v.

Muốn người ta không nhìn người dân tộc thiểu số là lười biếng, không biết làm ăn nữa thì phải cố gắng làm việc thôi. Nhà nước đầu tư vào xóa đói giảm nghèo phải đúng đối tượng, các chính sách phải có hiệu quả, tránh bảo xóa nghèo nhưng người khác thì nhận được, người nghèo lại không nhận được.

Mùng Đức Cư

Dân tộc Tày, Bắc Kạn

*Tính thiêng của rừng đối  
với các cộng đồng dân tộc*



## Rừng là nhà

Người Ê đê đặt tên buôn theo tên cây to ở đầu nguồn nước. Vì thế, buôn này có tên là Buôn Tring.

Núi nào cũng có thần, rừng nào cũng có thần. Mỗi năm, mình phải cúng thần núi, thần rừng, thần nước. Cúng thì mới được đi làm, đi thăm buôn khác. Mình có việc gì trong gia đình thì mình cũng phải cúng thần đầu tiên đã.

Đi rừng, đi rẫy ai cũng sợ ma, sợ thần. Nếu mình chặt cây sẽ bị bỏ quên đường đi, đi loanh quanh mãi rồi lại trở lại đúng vị trí ban đầu. Ai cũng sợ lắm. Người già kể lại chuyện này cho mấy đứa nhỏ, nên từ lớn tới bé đều sợ cả.

Đối với người Ê đê mình từ xưa, mình chặt cây bằng rìu. Chặt ít một chỉ đủ để làm nhà thôi. Khi nào cây lớn, to bằng cột nhà thì mình mới quay lại chặt tiếp. Trước đây muốn chặt một cây lớn là mình phải làm lễ cúng, có sự chứng kiến và đồng ý của buôn làng.

Hồi xưa phá rừng chỉ để làm rẫy, làm nhà, nhưng bây giờ người ta phá cả gốc, cả rễ, không cho cây mọc lên nữa. Bây giờ người ta nhổ bằng máy ủi, máy xúc, phá đi để bán.

Ngày xưa của người Ê đê là rừng, rừng phủ tràn trong tâm trí. Rừng là nhà – là buôn, rừng là nơi người sống sinh ra, nơi người chết đi về. Rừng là nơi Giàng nhìn từ trên cao xuống, nơi các vị thần ngự trị - vừa bao bọc, chở che, vừa bí ẩn, sợ hãi. Rừng là nơi con người học tập, cũng vì rừng thiêng liêng nên con người kính trọng rừng, con người xây lên những quy tắc đề thờ cúng rừng.

Trong tâm trí họ, rừng là nhà – là thế giới của những miền thiêng.



Y Bihao Mlo, dân tộc Ê đê  
Buôn Tring, thị xã Buôn Hồ, TP Buôn Mê Thuật, tỉnh Đắk Lắk

*Chủ tịch và người dân*

## Tái định cư

---

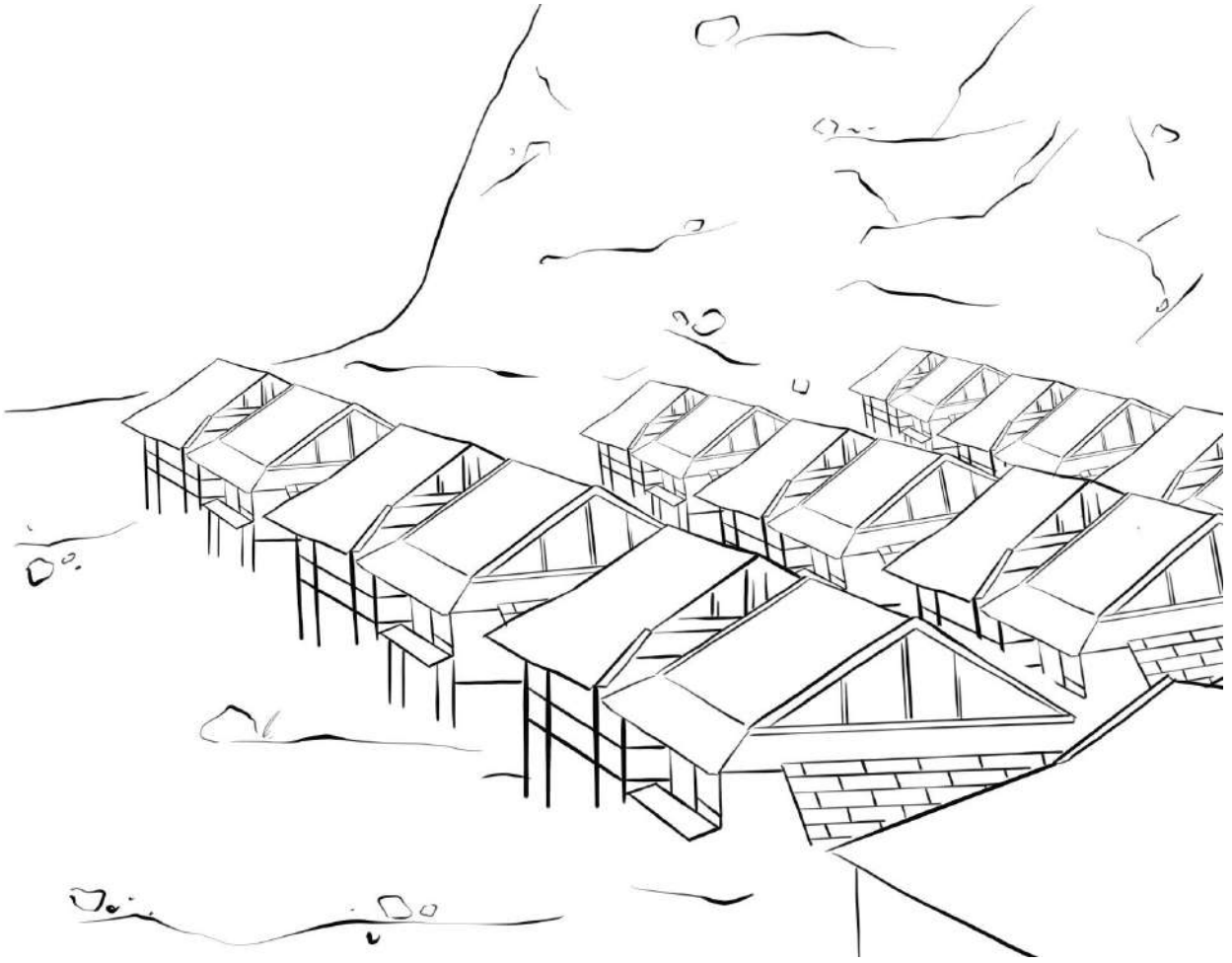
Làm thủy điện, ngoài những lợi ích đem lại, nó cũng có những cái chưa phù hợp lắm với cuộc sống của đồng bào.

Ví dụ như người dân khi tái định cư thì bên nhà đầu tư thường san những quả đồi để tạo những bãi bằng để tạo mặt bằng cho dân làm khu dân cư. Người ta khi ấy sẽ chia lô ngẫu nhiên cho dân cư, nhà san sát nhau như ở thành phố. Cách làm này có một số cái không hay - thứ nhất, ở nhà san sát thế thì việc chăn nuôi theo tập quán truyền thống bị hạn chế; thứ hai, khi san phẳng như vậy thì người ta dùng máy móc cào bằng và san ủi đất, cào mất đất màu nữa. Cái đất còn lại không còn màu mỡ và bị sỏi màu, khó canh tác.

Đơn cử là tình cảnh của người dân tộc Thái tái định cư đến bản Tân Phong, xã Si Pa Phìn, huyện Mường Chà, việc chăn nuôi, trồng trọt rau cỏ để cải thiện cuộc sống rất khó. Khoảng năm 2000, do thiếu nước, cuộc sống sinh hoạt của người dân gặp nhiều bất tiện. Bên cạnh đó, tuy mấy năm đầu nhà nước hỗ trợ mỗi năm 20kg gạo, con cái các gia đình vẫn phải đi làm thuê xa. Người Thái trước kia vốn ở sông Đà, tái định cư đến huyện Mộc Châu để trồng chè thì cuộc sống bấp bênh và phụ thuộc vào giá chè. Trước kia, khi cày bừa ruộng, người ta còn có thể vừa cày vừa bắt các con tôm cá ở ruộng, khi về sẽ có đồ ăn, nhưng khi trồng chè thì không còn được như thế. Vừa đất xói màu, vừa cây trồng bấp bênh, trái ngược với phong cách tự cung tự cấp trước đây, nên cuộc sống của người dân gặp nhiều khó khăn.

Đồng thời, việc phân lô như vậy thì người dân không quen như tập quán ở cũ. Bởi khi tái định cư, dân bốc thăm ngẫu nhiên nên gia đình anh em họ hàng trước đây vốn ở quanh nhau để hỗ trợ những lúc khó khăn thì bây giờ bị xé lẻ mỗi người một nơi xa cách. Những người con hay người chồng khi phải đi làm thuê thì cũng xa gia đình, tình cảm không được gắn bó và gần gũi thân thiện như xưa nữa.

Vì vậy, chúng tôi mong chính phủ và các nhà làm thủy điện khi làm, nếu ảnh hưởng đến vùng nào thì cố gắng giữ vùng tái định cư sao cho giống nơi ở cũ của họ thì sẽ tốt hơn. Thứ hai là hạn chế làm thủy điện ngập ở những nơi nhiều đồng bào đã sinh sống lâu, làm ruộng vườn tốt tươi. Nó vừa ảnh hưởng xấu đến cuộc sống của đồng bào và cũng phá vỡ các cấu trúc tự nhiên.



Tùng Văn Hân

Dân tộc Thái đen, Điện Biên

## Chuyện lũ

---

Ngày 17/7, 21/8 và 31/8/2018 vừa qua, ở Thanh Hóa nói chung và hai huyện Cẩm Thủy, Bá Thước nói riêng đã xảy ra các trận lũ đỉnh điểm, gây thiệt hại nhiều của cải và tài sản của người dân. Nguyên nhân do đâu là câu hỏi có rất nhiều ý kiến trái chiều nhau, do biến đổi khí hậu, do thủy điện bậc thang, do con người tàn phá rừng ... Từ đó, nhóm Tiên Phong Thanh Hóa bắt đầu đi tìm hiểu nguyên nhân.

Hỏi các bác, các cụ cao tuổi trong làng chúng tôi được biết trước kia, cứ khoảng 10 năm là có một trận lụt như năm 1975, sau đó là 2007, rồi 2017. Thế nhưng 2017 và 2018 là hai năm liên tiếp có lũ.

Ngày trước, lũ khác hẳn bây giờ, lũ lên từ từ phải cả ngày thì mới ngập vào nhà, và chỉ khoảng sau nửa ngày thôi là nước rút. Còn bây giờ, có nửa ngày là nước vào đến nhà rồi, mà ngập vậy cả hai đến ba ngày trời, không kịp chuyển đồ đi chỗ khác nên đồ đạc là ướt sạch. Chiều tối khoảng 16.30h bắt đầu có nước dâng lên ngập đường đến đầu gối. Đến khoảng 20h, không biết nước từ đâu kéo đến lên nhanh lắm, khoảng đến 23h thì nước chảy vào mấy nhà ở gần khe suối và khu chũng thấp thế. Rồi khoảng 0h nghe tin thủy điện có sự cố gì đấy nên phải xả đáy. Nước lên rất nhanh sau đó, đến tầm 2.40h nước mới ngừng lên.

Tối đó, cả thôn không được ngủ để túc trực chuyên đồ giúp nhưng nhà bị ngập. Sáng hôm sau, nước bắt đầu rút nhưng đến sau ba ngày giao thông mới đi lại được. Tầm mười ngày sau nước mới rút khỏi các ruộng, mía thối hết.

Nước rút để lại nhiều bùn đất lắm, nhưng không giống ngày xưa lớp bùn đất chỉ mỏng khoảng 5 đến 10cm thôi, mà giờ đất bồi lên đến cả mét. Đất đó trông màu không được, bãi ở gần bờ sông khi nó khô đi nhìn như sa mạc, toàn cát.

Ngày trước thủy điện mới đi vào sử dụng thì có nghe còi báo, nhưng mà đó là do ngày trước nhiều nhà người ta nuôi cá lồng, người ta yêu cầu thủy điện báo để kịp kéo lồng cá lên. Mà có lắp còi thì cũng chỉ mấy thôn gần đó nghe thôi, chứ mà ở xa khoảng 2 đến 3 km là không nghe gì cả. Về quy trình xả lũ, chúng tôi cũng không được tập huấn.

Theo ông Trương Cộng Hòa ở thôn Giầu Cả, nguyên nhân lũ lụt một phần do tình trạng biến đổi khí hậu rét thì ít mà nóng thì nhiều nó gây ra mưa nhiều, đặc biệt đối với miền núi người ta thường nói là “mưa rừng, gió biển”, mưa trên rừng núi rất là lớn khi mưa là xối xả, mạnh. Nhưng trước đây mưa lụt tầm một hai ngày là cao, nước rút hệ thống sông mã không bị ảnh hưởng, ngăn chặn, năm 2007 lụt to hơn 2018 nhưng chỉ ngập 2 ngày nên mức độ thiệt hại hoa màu có nhưng không lớn lắm. Cũng phải nói rằng một phần là do thủy điện ngăn dòng xả lũ của thủy điện, vì khi thủy điện tích nước đến mức độ đủ để phát điện nó đã cao rồi nhưng khi mưa lũ từ năm 2018 trở đi, cường độ lũ và ngập ảnh hưởng đến đời sống của nhân dân thôn Giầu Cả này là lớn hơn nhiều. Năm 2019 mà lũ như năm nay thì mặt ruộng của thôn giầu cả sẽ ảnh hưởng 80 - 90% chứ không chỉ là 30 - 40 % như năm 2018.

Nhóm Tiên Phong Thanh Hóa

Dân tộc Mường, huyện Bá Thước và huyện Cẩm Thủy, tỉnh Thanh Hóa

*Chê độ mẫu hệ của người Chăm*

# Chế độ Mẫu Hệ - Phụ Quyền của người Chăm

---

Đồng Thành Danh

Dân tộc Chăm, Ninh Thuận

(Bài đăng trên tạp chí Dân tộc học, số 5/2017, tr. 31 – 37)

*Tóm tắt: Mục đích của bài viết này là nhằm tìm hiểu về chế độ mẫu hệ-phụ quyền ở người Chăm, đây là một nét đặc thù tồn tại phổ biến trong truyền thống của các dân tộc theo chế độ mẫu hệ ở Việt Nam và Đông Nam Á. Trong đó, chúng tôi không tự hạn định mình trong một thiết chế mẫu hệ đơn tuyến của người Chăm, mà còn muốn tìm hiểu và phân tích về các đặc tính phụ quyền, cũng như những biểu hiện của nó bên trong chế độ mẫu hệ ấy. Nhờ vậy, tôi nhận ra rằng các mối quan hệ gia đình và xã hội của người Chăm luôn xoay quanh một mô hình nhị nguyên (vừa đối lập, vừa thống nhất) giữa nam – nữ theo nhãn quan cấu trúc luận. Mặt khác, qua bài viết này, tôi cũng muốn phân nào phân biệt một vài quan điểm của giới bình dân cho rằng trong xã hội Chăm, người phụ nữ luôn giữ vai trò quan trọng hơn đàn ông hay các gánh nặng trong mọi công việc đều đè lên vai họ.*

## 1. MỞ ĐẦU

Người Chăm ở miền Trung Việt Nam, cùng với các tộc người Mã Lai-Đa Đảo khác ở Việt Nam (Jarai, Ê Đê, Raglai, Churu, Hroi), vẫn còn duy trì chế độ mẫu hệ điển hình trong đời sống hàng ngày. Chế độ mẫu hệ là một truyền thống lâu đời, hình thành từ thời kỳ xã hội nguyên thủy, sau đó tiếp tục được duy trì ở các nhóm người Mã Lai-Đa Đảo với nhiều biến đổi cho phù hợp với thời kỳ hiện đại. Ngày nay, chế độ mẫu hệ được biểu hiện thông qua nhiều lĩnh vực văn hóa, tổ chức gia đình, quan hệ xã hội của cộng đồng người Chăm, tạo nên những đặc điểm riêng biệt của nhóm người này ở Việt Nam.

Theo một khuôn mẫu có trước người ta thường cho rằng chế độ mẫu hệ gắn liền với chế độ mẫu cư và mẫu quyền, trong đó mẫu cư là hình thức cư trú, kế thừa gia sản truyền cho nữ hoặc theo dòng mẹ, mẫu quyền là quyền lực chính trị-xã hội thuộc về người phụ nữ (Bửu Lịch, 1970, tr. 343). Thế nhưng, ngày nay chế độ mẫu hệ đã biến đổi nhiều, vì thế dựa vào các tư liệu về văn học, về luật tục và về mối quan hệ giữa người đàn ông và đàn bà trong đời sống hàng ngày, các nhà khoa học cho rằng người Chăm dù theo mẫu hệ và mẫu cư nhưng lại thực hiện chế độ phụ quyền (Nguyễn Khắc Ngữ, 1967; Datok tengku Alaudin Majid – Po Dharma, 1994). Trong bài viết này, chúng tôi sẽ tìm hiểu về các đặc trưng và biểu hiện của tính chất phụ quyền trong chế độ mẫu hệ của người Chăm.



## 2. KHÁI QUÁT VỀ CHẾ ĐỘ MẪU HỆ CỦA NGƯỜI CHĂM

Nhìn một cách tổng quát chế độ mẫu hệ là chế độ mà ở đó quan hệ thân tộc, huyết thống dòng họ được tính theo dòng họ mẹ. Trong đó, người con sinh ra thuộc dòng họ của mẹ chứ không phải dòng họ của cha, khi chết đi họ phải được chôn ở nghĩa trang dòng họ mẹ, bên cạnh mẹ của mình. Điều đó cũng có nghĩa dòng họ bên mẹ được gọi là họ nội, trong khi dòng họ cha chỉ là họ ngoại, điều này ngược lại hoàn toàn với các dân tộc phụ hệ, trong đó có người Việt. Chính vì tuân thủ nguyên tắc này mà bất kỳ một cá nhân nào trong xã hội đều phải thuộc về phía mẹ, con cái luôn phải ở với mẹ, hoặc dòng họ mẹ, khi một cặp vợ, chồng ly dị con cái phải theo mẹ, trong trường hợp khi người mẹ mất, người cha đi lấy vợ khác, con cái của họ vẫn thuộc về dòng họ mẹ, những người thuộc họ mẹ phải có trách nhiệm nuôi dưỡng các đứa trẻ này.

Đặc điểm thứ hai của chế độ mẫu hệ là chế độ thừa kế theo dòng họ mẹ và truyền cho người con gái. Theo đó, người con gái là người được thừa hưởng tài sản, đất đai của gia đình, dòng họ do người mẹ truyền lại, đồng thời họ cũng phải có trách nhiệm thờ tự và lưu giữ các bảo vật của dòng họ. Trong trường hợp gia đình có nhiều người con gái, thì mỗi người khi kết hôn sẽ được phân chia một phần tài sản, riêng người con gái út sẽ được thừa kế nhiều tài sản hơn, kế thừa phần đất đai và ngôi nhà mà cha mẹ sinh sống và sẽ có trách nhiệm chính trong công việc phụng dưỡng cha mẹ, ông bà, sau này cũng có trách nhiệm chính trong việc thờ cúng tổ tiên (Nguyễn Khắc Ngữ, 1967, tr. 89 – 90; Sakaya, 2003, tr. 162) .

Một đặc điểm khác của chế độ mẫu hệ là tính chất mẫu cư và vai trò nổi bật của người phụ nữ trong hôn nhân và gia đình. Với chế độ này, người con gái sẽ đi hỏi cưới người con trai, hôn lễ do nhà gái tổ chức, sau hôn nhân người đàn ông phải đến sinh sống, ở rể bên nhà gái, lao động và xây dựng sản nghiệp từ bên nhà vợ. Người chồng cho đến tận lúc chết mới được đem về nghĩa trang dòng họ mẹ để chôn theo phong tục, nhưng trước đó người vợ hoặc con cái phải tổ chức đám tang rồi mới trả thi hài về bên nhà mẹ đẻ của người đã khuất (Bồ Xuân Hổ, 2001, tr. 26 – 27; Phú Văn Hãn, 2014, tr. 37 – 38). Trong trường hợp hai vợ chồng ly dị, tất cả con cái đều ở lại với mẹ, tài sản thường chia ba phần, hai phần giao cho vợ con, một phần giao cho người chồng, cũng có khi người chồng ra đi với hai bàn tay trắng (Nguyễn Khắc Ngữ, 1967, tr. 85 – 86; Phan Đăng Nhật, 2003, tr. 148) .

Như vậy, trong chế độ mẫu hệ người phụ nữ có vai trò quan trọng trong các quan hệ về huyết thống và thừa kế. Người phụ nữ phải đảm đương nhiều vai trò trong đời sống hôn nhân và gia đình, đối với bề trên họ có nghĩa vụ thờ tự và phụng dưỡng, cũng như được thừa kế gia sản, đối với gia đình họ phải có trách nhiệm quán xuyến các công việc chăm lo cho chồng, con... Chế độ mẫu hệ không chỉ là một mô hình tổ chức gia đình, dòng họ mà còn là một giá trị có tính văn hóa, các tính chất mẫu hệ còn biểu hiện rõ nét trong những nghi lễ của người Chăm, trở thành những yếu tố quan trọng trong phong tục, tập quán Chăm cấu thành những giá trị văn hóa của dân tộc này.

Tuy nhiên, hiện nay cùng với sự mở rộng tiếp xúc của người Chăm với bên ngoài, nhất là với người Kinh, chế độ mẫu hệ của người Chăm cũng phần nào chịu ảnh hưởng của chế độ phụ hệ. Theo đó, nhiều hộ gia đình Chăm không còn sống quần cư theo chế độ mẫu cư nữa, các cặp vợ chồng Chăm cũng không sinh sống trong các xóm, làng truyền thống mà xây dựng gia đình riêng ở bên ngoài, do vậy chế độ ở rể phần nào cũng không còn như trước. Mặt khác, phụ nữ Chăm cũng không chỉ bó hẹp vai trò của mình trong gia đình mà tham gia vào các hoạt động cộng đồng, làng xóm những công việc trước đây chỉ giành cho người đàn ông

Mặt khác, khi nói đến chế độ mẫu hệ, giới bình dân thường cho rằng đây là chế độ mà người phụ nữ có toàn quyền quyết định và điều hành các sinh hoạt từ gia đình, dòng họ cho đến các vấn đề bên ngoài xã hội. Trong khi người đàn ông không hề có chút quyền hành hay vai trò gì trong các mối quan hệ trong gia đình cũng như ngoài cộng đồng, thậm chí nhiều người còn tiêu cực cho rằng người phụ nữ phải quán xuyến, đảm trách mọi công việc từ gia đình đến xã hội, nó biến người đàn ông Chăm thành những kẻ vô trách nhiệm, ăn bám xã hội luôn luôn là gánh nặng cho người phụ nữ (Dẫn theo thông tin của Lý Tùng Hiếu, xem: Lý Tùng Hiếu và cộng sự, 2000, Lý Tùng Hiếu, 2009). Chính vì vậy, để khắc phục những ngộ nhận trên, trong các phần tiếp theo, tôi sẽ tiến hành phân tích, lý giải các mối quan hệ gia đình-xã hội của người Chăm dưới góc nhìn cấu trúc luận để nhận thức được tính quân bình trong sự phân chia giữa nữ giới và nam giới.

### 3. ĐẶC TÍNH PHỤ QUYỀN TRONG CHẾ ĐỘ MẪU HỆ CHĂM

Dưới nhãn quan cấu trúc, các yếu tố nhị nguyên tương phản bắt nguồn từ trong tư duy lưỡng hợp/lưỡng phân phổ quát trở thành một quan niệm trong ý thức tập thể của một cộng đồng, một dân tộc, một nền văn hoá, từ đó tư duy về các cặp cấu trúc đối ngẫu mới được biểu hiện trong thực tế xã hội (Xem thêm: Claude Lévi-Strauss, 1963)... Trong tư duy của người Chăm sự phân chia cấu trúc xã hội giữa đàn bà và đàn ông được phản ánh nhiều qua các bài gia huấn ca (tồn tại dưới dạng vần vắn gọi là ariya) như các ariya Pataow adat kamei, ariya Muk thruh palei đề cập đến vai trò, trách nhiệm và bổn phận của người phụ nữ với gia đình. Trong đó, có một đoạn của ariya Pataow adat kamei, minh chứng rõ nhất cho người phụ nữ trong xã hội Chăm là “*a dat drei kamei khik sang*” (phong tục của mình người phụ nữ giữa nhà) (Inrasara, 1994, tr. 244 – 259).

Ngoài ra, khi nói đến vai trò của người đàn ông và đàn bà trong xã hội, dân gian Chăm có một câu nói nổi tiếng mà trở thành một triết lý ứng xử hàng ngày của họ (Inrasara, 2003, tr. 43 – 44):

“*Likei di bong mursuh, kamei di bong murnuk*”

(Phận đàn ông là chiến đấu, phận đàn bà là sinh nở)

Những thông điệp từ các bài gia huấn ca và các câu châm ngôn của người Chăm ngắn gọn, bình dị nhưng lại chứa đựng những hàm nghĩa sâu sắc, làm nền tảng cho các ứng xử trong xã hội Chăm, từ đó ta có thể nhận thấy được sự phân chia vai trò, trách nhiệm giữa nam và nữ trong xã hội Chăm. Trong xã hội ấy, vai trò của người phụ nữ và người đàn ông luôn là quân bình, người đàn bà có trách nhiệm sinh sản, chăm sóc con cái, chăm lo các công việc trong gia đình, có trách nhiệm thừa kế, thờ tự và giữ gìn các giá trị của dòng họ, từ đó là nền tảng cho sự bền vững của dân tộc. Người đàn ông thì bước ra xã hội, bước ra khỏi giới hạn của người đàn bà để tham gia, giao tiếp và đảm trách các công việc của cộng đồng.

Trong tư duy đó, chúng ta có thể hình dung thế giới của người Chăm là một thế giới lưỡng diện, mà bên trong là thế giới của người đàn bà, của gia đình, dòng họ còn bên ngoài là thế giới của người đàn ông, thế giới của cộng đồng, xã hội mà cụ thể là của làng xã và dân tộc<sup>[4]</sup>. Trong cách hiểu đó, theo quan điểm của tôi, xã hội Chăm nói chung (bao gồm gia đình và xã hội) gồm hai phần nội giới và ngoại giới, phần nội giới thuộc trách nhiệm của người phụ nữ, trong đó họ có trách nhiệm chăm sóc chồng, con, phụng dưỡng cha mẹ, thờ cúng tổ tiên, đồng thời chính họ là người có trách nhiệm bảo tồn, gìn giữ các gia sản của gia đình và dòng họ. Ngoại giới lại là phần nghĩa vụ của người đàn ông, người đàn ông thay mặt cho người phụ nữ (có thể là mẹ hoặc vợ - người làm chủ gia đình, dòng họ) trong gia đình mình để ứng xử và giao tiếp với xã hội, tham gia các công việc của xóm làng.

Do đó, người đàn bà dù được thừa kế tài sản, dù nắm mọi việc chi tiêu với gia đình, nhưng đó chỉ là quyền hạn trong nội giới của họ, trong khi người đàn ông lại thay mặt người đàn bà trong nội giới tiếp xúc với ngoại giới. Hay có thể hiểu một cách khác là quyền lực của người đàn bà do người đàn ông thực thi và nó được bộc lộ ra bên ngoài, đó là lý do tại sao người đàn ông lại là chủ nhà (Po sang), là trưởng họ (Akoak gep) chứ không phải là người phụ nữ, nhưng ở cấp độ gia đình chủ nhà có thể là chồng của người phụ nữ (khác họ với nhau) nhưng trưởng họ phải là người có quan hệ huyết thống với dòng họ (em trai, con trai, hay cậu của người phụ nữ trong họ) (Sử Văn Ngọc, 2010, tr. 57 – 60). Ngoại giới mà chúng tôi muốn nói đến ở đây không chỉ bao gồm làng xã, dân tộc mà còn bao gồm cả thần linh và tổ tiên, khi gia đình, dòng họ tổ chức các nghi lễ với thần linh, tổ tiên thì người đàn ông mới là người thực hiện các nghi thức chứ không phải người phụ nữ.

Ở một khía cạnh khác, có thể hiểu nội giới là một bộ phận cấu thành của ngoại giới, cũng như ta nói gia đình là nền tảng của xã hội. Khi đó, người đàn ông không phải chỉ có trách nhiệm đối ngoại với ngoại giới mà còn phải chăm lo cho nội giới, cố vấn cho người đàn bà trong các vấn đề nuôi dạy con cái, phân phối tài sản hay các vấn đề trọng đại của gia đình, dòng họ. Sự bền vững của nội giới chính là một phần cho sự phát triển của ngoại giới mà trong đó vai trò của người đàn ông là nổi bật. Như vậy, mối quan hệ giữa nội giới và ngoại giới là tương hỗ, cũng như trách nhiệm của người đàn ông và đàn bà là hỗ tương, người đàn ông vừa tham gia vào ngoại giới, nhưng cũng đồng thời tác động với nội giới, và ngược lại.

Trong nhân quan của nhân học cấu trúc, đây thật sự là một thiết chế độc đáo ở người Chăm. Thiết chế này cho phép điều hòa các nghĩa vụ và chức năng của người phụ nữ và người đàn ông trong các vấn đề gia đình, xã hội, nó cho thấy rằng xã hội Chăm không đơn thuần là một xã hội mẫu hệ đơn tuyến, mà trong đó mẫu hệ gắn với mẫu quyền, ngược lại đó là một *xã hội mẫu hệ nhưng phụ quyền*.

#### **4. NHỮNG BIỂU HIỆN CỦA ĐẶC TÍNH PHỤ QUYỀN TRONG CHẾ ĐỘ MẪU HỆ CHĂM**

Một khi đã hiểu được sự vận hành của đặc tính phụ quyền trong xã hội mẫu hệ Chăm, cũng như nhận thức được mối quan hệ biện chứng giữa nội giới và ngoại giới, giữa sự phân chia giữa vai trò của người đàn ông và đàn bà trong xã hội, chúng ta mới có đầy đủ các cơ sở để lý giải các hiện tượng trong thực tế liên quan đến những mối quan hệ hàng ngày của người Chăm từ các quan hệ gia đình đến các mối quan hệ của cộng đồng, xã hội. Ở đó, ta cũng thấy được một cấu trúc nhị nguyên vừa đối lập (trong sự phân chia trách nhiệm và vai trò trong xã hội) vừa bổ sung cho nhau (trong sự tương tác ngược giữa vai trò của nam và nữ trong xã hội).

Trước hết, chúng ta có thể nhận ra dấu hiệu của cấu trúc này ngay trong phạm vi gia đình. Trong phạm vi ấy, người phụ nữ có mọi quyền liên quan đến tài sản và huyết thống. Họ được thừa kế tài sản của cha, mẹ, ông, bà và tổ tiên. Vì vậy, với ông, bà, cha, mẹ, họ phải có trách nhiệm phụng dưỡng; với tổ tiên, họ phải có trách nhiệm thờ tự. Người phụ nữ cũng có quyền đối với con cái của mình, chúng luôn thuộc về dòng máu của họ, vì vậy họ phải chăm sóc, nuôi nấng cho chúng. Người phụ nữ cũng có quyền chủ động trong hôn phối, họ là người đi hỏi chồng, cưới chồng và bắt người chồng phải ở rể nhà mình để đóng góp công sức vào công việc của nhà vợ (Bá Trung Phụ, 2002, tr. 140 – 144; 241 – 250; Phan Quốc Anh, 2006, tr. 146 – 269).

Người đàn ông Chăm không có quyền về tài sản và huyết thống như phụ nữ, nhưng họ lại là người có tiếng nói trong gia đình, họ có vị thế cao hơn phụ nữ. Trong thực tế, người đàn ông Chăm là người chịu trách nhiệm hay thay mặt người phụ nữ trong các quan hệ ứng xử với xã hội. Người đàn ông Chăm thường ngồi ở phòng khách để tiếp khách khứa đến nhà, họ cùng khách thường ăn mâm trên, trong khi phụ nữ phải ăn sau hoặc ăn ở dưới bếp... và phải com bung, nước rút cho người đàn ông. Khi bước ra xã hội, người đàn ông Chăm thường đảm trách nhiều công việc. Họ giữ vai trò chủ đạo trong các hoạt động kinh tế gia đình như làm nông, làm rẫy hay chăn nuôi... (Po Dharma, 2015; Đạo Văn Chi, 2016)

Trong dòng tộc, người phụ nữ cũng là người có nghĩa vụ duy trì và lưu giữ tài sản của tổ tiên. Theo truyền thống, mỗi tộc họ của người Chăm thường có một Ciet atau, tức là một cái giỏ lưu giữ đồ của tổ tiên, người phụ nữ phải có trách nhiệm giữ Ciet atau do tổ tiên để lại, những người này gọi là Muk Raja. Mỗi khi dòng tộc tổ chức các nghi lễ thì Ciet atau lại được đem ra để thực hiện các nghi thức). Ngược lại, người đàn ông Chăm lại là người có tiếng nói trong dòng tộc, họ thường chủ trì các cuộc họp họ, có quyền quyết định các vấn đề liên quan đến tộc họ,

chính họ cũng thay mặt tộc họ giải quyết các vấn đề liên quan đến cộng đồng, xã hội (Sử Văn Ngọc, 2010, tr. 108 – 109).

Trên bình diện cộng đồng, vai trò của người phụ nữ rất mờ nhạt, người đàn ông giữ quyền chủ đạo trong hầu hết các hoạt động chính trị-xã hội. Đó là lý do vì sao mà trong quá khứ, Champa chỉ có những ông vua chứ không có nữ hoàng. Thế nhưng những ông vua đó không nắm quyền cho riêng ông ta, mà nắm quyền cho tộc họ của người vợ hay người chị của ông (Maspero, 1928, tr. 19 – 20). Trong giới bình dân trước đây, người đàn ông thường đứng ra điều hành mọi công việc của làng xã, họ có quyền quyết định trong hầu hết các vấn đề kinh tế, chính trị của cộng đồng; họ tham gia vào các công việc chính quyền, nhà nước. Hiện nay, dù có nhiều thay đổi, nhưng vai trò của người đàn ông trong các vấn đề của cộng đồng, xã hội vẫn là chủ đạo.

Cấu trúc nhị nguyên về giới còn được thể hiện trong cả đời sống tâm linh, trong đó tính chất phụ quyền cũng được thể hiện rõ trong các sinh hoạt tín ngưỡng-tôn giáo. Cụ thể, khi một gia đình người Chăm thực hiện các nghi thức cầu cúng cho tổ tiên tại tư gia, người đàn ông là người đọc các lời khấn vái mời gọi tổ tiên, người phụ nữ chỉ đứng phía sau để lạy tạ và cầu nguyện. Trong hệ thống giáo phẩm của người Chăm cũng vậy, hầu hết các chức sắc giữ vai trò chủ lễ đều phải là đàn ông, chỉ có một số trường hợp đặc biệt là nữ chức sắc, nhưng những người này chỉ giữ vai trò là người phụ lễ bên cạnh các chức sắc nam, họ cũng không có một tổ chức phẩm trật cụ thể và hoàn chỉnh như các chức sắc nam (Phan Xuân Biên và cộng sự, 1991, tr. 292 – 295, 302 – 304).

Tuy nhiên, như đã nói ở phần trên, chế độ mẫu hệ-phụ quyền ở người Chăm vốn dĩ không bất biến mà luôn biến đổi theo từng thời kỳ như một động thái văn hóa. Ngày nay, người phụ nữ không chỉ bó hẹp vai trò của mình trong nội giới (của họ), mà còn tham gia vào các hoạt động chính trị-xã hội. Nhiều người phụ nữ tham gia và giữ nhiều vị trí then chốt trong các hoạt động của chính quyền từ thôn, xã đến tận Trung ương... Như vậy, giới hạn giữa nội giới và ngoại giới, tính quân bình trong các mối quan hệ gia đình-xã hội truyền thống của người Chăm đã ít nhiều bị phá vỡ theo đời sống đương đại.

## **5. KẾT LUẬN**

Bằng việc xem xét các mối quan hệ gia đình – xã hội của người Chăm vùng cực Nam Trung bộ, dưới góc nhìn cấu trúc luận, trong sự đối lập nhưng thống nhất về cặp phạm trù nhị nguyên theo giới tính. Chúng tôi nhận thấy rằng chế độ mẫu hệ của người Chăm không chỉ theo một quan hệ đơn tuyến bao gồm mẫu hệ (chế độ thừa kế tài sản và truyền thừa dòng giống tính theo phía nữ) đi kèm với mẫu quyền (tức là chế độ thừa nhận quyền của người đàn bà từ gia đình ra cộng đồng), ngược lại có tính song tuyến tức là theo mẫu hệ nhưng lại phụ quyền (là chế độ đề cao quyền lực của người đàn ông từ gia đình ra cộng đồng). Tuy nhiên, chúng tôi nhận thấy, các

đặc tính mẫu hệ và phụ quyền không tồn tại độc lập, hoàn toàn trái ngược nhau mà bổ sung tương tác với nhau.

Từ việc khái quát các đặc trưng cơ bản nhất của chế độ mẫu hệ, cũng như các đặc tính bên ngoài và biểu hiện cụ thể của chế độ phụ quyền trong các mối quan hệ từ cấp độ gia đình, dòng họ đến cộng đồng của người Chăm, ta có thể nhận thấy các cấu trúc tương tác này biểu hiện một cách xuyên suốt và liên tục, đến nỗi chi phối toàn bộ mối quan hệ xã hội của người Chăm. Cụ thể, người đàn ông và người đàn bà phân công nhiệm vụ cho nhau trong mọi hoạt động của gia đình-xã hội: người đàn bà chăm sóc, quán xuyến gia đình, tộc họ và thừa kế tài sản cũng như truyền thống tổ tiên; người đàn ông quản lý và đại diện cho gia đình, tộc họ, đồng thời tham gia vào các hoạt động xã hội. Hai hoạt động, nhiệm vụ nhìn bề ngoài là khác nhau, nhưng chúng lại tương hỗ, bổ sung và không tách rời nhau.

Như vậy, có thể xem thiết chế đặc biệt này như một điển hình cho cấu trúc nhị nguyên theo trường phái cấu trúc luận trong dân tộc học và nhân học. Ta nên hiểu ở đây, sự tồn tại độc lập của một yếu tố không quan trọng bằng việc nó tương tác với một yếu tố khác cấu thành nên một cấu trúc lưỡng hợp. Ở trường hợp ta đang nghiên cứu, vai trò của người đàn ông và đàn bà trong các chức năng hoạt động từ gia đình đến cộng đồng không quan trọng, quan trọng là mối tương tác của họ từ đó tạo nên sự phân chia các vai trò và nhiệm vụ xã hội. Chính thiết chế hay kết cấu gia đình-xã hội này, đã tạo nên những đặc thù trong văn hóa mẫu hệ ở người Chăm Việt Nam, và bản thân chúng là một giá trị cần được bảo tồn và phát huy, nhất là trong đời sống hiện đại.

## TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Phan Quốc Anh (2006), *Nghi lễ vòng đời của người Chăm Ahier*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
1. Phan Xuân Biên - Phan An - Phan Văn Dóp (1991), *Văn hóa Chăm*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội.
2. Đạo Văn Chi (2016), “Vai trò của nam giới trong chế độ mẫu hệ Chăm”, trên trang Champaka.info (truy cập ngày 2 tháng 12 năm 2016).
3. Datok, Tengku Alaudin Majid - Po Dharma (chủ biên) (1994), *Adat Perpatih Melayu-Campa, Kebudayaan, Kesenia dan Pelancongan*, Kuala Lumpur, Malaysia.
4. Dournes, Jacques (2002), *Rừng, đàn bà, diên loạn*, Nxb. Hội Nhà văn, Hà Nội.
5. Bó Xuân Hồ, (2001), *Mẫu hệ Chăm thời đại mới*, Hội Văn học Nghệ thuật, Bình Thuận.
6. Lý Tùng Hiếu và Đồng Lân (2000), “ ‘Phận đàn ông’ trong chế độ mẫu quyền”, trong: *Tạp chí Kiến thức Ngày nay*, số 339.
7. Lý Tùng Hiếu (2009), “Nam quyền trong chế độ mẫu hệ ở người Chăm”, trên trang <http://www.vanhoahoc.edu.vn/nghien-cuu/van-hoa-viet-nam/>, (truy cập ngày 2 tháng 1 năm 2016).

8. Phú Văn Hãn (2014), “Vài biến đổi trong mẫu hệ Chăm ngày nay”. Trong: *Những vấn đề văn hóa-xã hội người Chăm ngày nay*, Nhiều tác giả, Nxb. Trẻ, TP. HCM.
9. Inrasara (1994), *Văn học Chăm*, Nxb. Văn hoá Dân tộc, Hà Nội.
10. Inrasara (2003), *Văn hóa - xã hội Chăm: nghiên cứu và đối thoại*, Nxb. Văn học, Hà Nội.
11. Lévi-Strauss, Claude (1963), *Structural Anthropology*, Basic Books, New York.
12. Bửu Lịch (1970), *Nhân chủng học và lược khảo thân tộc học*, Nxb. Lửa thiêng, Saigon.
13. Maspero, G (1928), *Le Royaume de Champa*, Brill, Paris.
14. Nguyễn Khắc Ngữ (1967), *Mẫu hệ Chăm*, Nhà sách Trình bày, Saigon.
15. Sử Văn Ngọc (2010), *Văn hóa làng truyền thống người Chăm Ninh Thuận*, Nxb. Dân trí, Hà Nội.
16. Phan Đăng Nhật (chủ biên) (2003), *Luật tục Chăm và luật tục Raglai*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.
17. Po Dharma (2015), “Chế độ mẫu hệ Chăm nhìn qua tư liệu hoàng gia Champa”, trên trang [Champaka.info](http://Champaka.info) (truy cập ngày 2 tháng 12 năm 2016).
18. Bá Trung Phụ (2002), *Hôn nhân và Gia Đình của người Chăm ở Việt Nam*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.
19. Sakaya (2013), *Tiếp cận một số vấn đề văn hóa Champa*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.

**• THIẾT CHẾ LƯƠNG DIỆN  
TRONG MỐI QUAN HỆ GIA ĐÌNH – XÃ HỘI CỦA NGƯỜI CHĂM Ở TRUNG BỘ**

**• Đồng Thành Danh**

**• Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Chăm Ninh Thuận**

*Mối quan hệ gia đình và xã hội truyền thống của người Chăm luôn tuân theo các đặc trưng của chế độ mẫu hệ, nhưng chế độ mẫu hệ ở người Chăm, theo nhiều nhà nghiên cứu, là một chế độ mẫu hệ, mẫu cư nhưng phụ quyền, tức là chế độ mà người phụ nữ có toàn quyền trên tài sản, con cái và cách thức định cư theo nữ, nhưng các quyền lực chính trị, xã hội, gia đình là thuộc về đàn ông. Tuy nhiên, theo tác giả, đây chỉ là diện mạo bên ngoài của một thiết chế mà ở đó vai trò của người đàn ông và người phụ nữ trong xã hội là ngang nhau, nơi mà họ cùng kết hợp để duy trì sự tồn tại và hoạt động của toàn bộ thực thể xã hội, tất nhiên cách thức thực hiện các vai trò giữa họ là khác nhau. Bài viết này muốn giành sự chú ý đến chiều sâu của chế độ mẫu hệ - phụ quyền, hầu “bóc tách” một thiết chế lương diện độc đáo mà tiềm ẩn của người Chăm ở miền Trung Việt Nam.*

## **1. Mở đầu**

Bất cứ một xã hội nào cũng được cấu thành từ những cá nhân, nhưng bản thân các cá nhân riêng lẻ thì không thể cấu thành xã hội, sự tương tác hay mối quan hệ giữa con người với con người mới chính là động lực của tồn tại xã hội. Trong số các mối quan hệ xã hội ấy, mối quan hệ huyết thống hay mối quan hệ gia đình, tộc họ chính là mối quan hệ cốt yếu nhất được xem như là hạt nhân của toàn thể xã hội. Đồng thời bản chất của quan hệ gia đình, tộc họ quy định bản chất của toàn thể xã hội, điều này nghĩa là: một xã hội được gọi là mẫu hệ chỉ khi nào nó dựa trên các gia đình, tộc họ mẫu hệ, và ngược lại một xã hội được gọi là phụ hệ chỉ khi nào nó dựa trên các gia đình, tộc họ phụ hệ.

Nhưng chế độ phụ hệ hay mẫu hệ lại là một phạm trù lịch sử, tức là hầu hết các xã hội khi chuyển biến từ nguyên thủy đến hiện đại tất yếu dẫn đến bước chuyển từ chế độ mẫu hệ sang phụ hệ, trừ một vài trường hợp đặc biệt, mà các dân tộc Nam Đảo ở nước ta nói chung, người Chăm ở cực Nam Trung bộ nói riêng là một ví dụ. Theo một tất yếu của lịch sử, cho dù vẫn duy trì chế độ mẫu hệ, nhưng chế độ mẫu hệ ở các dân tộc này vẫn ít nhiều ảnh hưởng các yếu tố phụ hệ. Điều này làm phá vỡ công thức truyền thống của Bửu Lịch rằng: mẫu hệ = mẫu cư + mẫu quyền<sup>[1]</sup>. Và rằng các dân tộc theo mẫu hệ ngày nay, đặc biệt ở nước ta đã có phần ảnh hưởng yếu tố phụ quyền. Vậy thì đặc tính của chế độ mẫu hệ phụ quyền đó biểu hiện như thế nào? Bản chất của thể chế đó có gì đặc biệt? Bài viết này sẽ lý giải một phần những câu hỏi ấy trong trường hợp cụ thể của người Chăm ở cực Nam Trung bộ Việt Nam.



## 2. Vài nét về chế độ mẫu hệ của người Chăm

Khi nói đến các mối quan hệ gia đình và xã hội của người Chăm ở miền Trung Việt Nam người ta thường nói đến chế độ mẫu hệ, như là một yếu tố hàng đầu chi phối toàn bộ các mối quan hệ trong cộng đồng. Thật vậy, chế độ mẫu hệ đã trở thành một trong những nhân tố cốt lõi quy định mọi mặt của đời sống văn hóa Chăm từ phong tục, tập quán cho đến các quan hệ và ứng xử thường nhật của xã hội. Chính vì vậy, nhắc đến người Chăm là người ta nói ngay đến chế độ mẫu hệ, đến mối quan hệ huyết thống phụ thuộc dòng mẹ, và nhắc đến vai trò then chốt của người phụ nữ trong đời sống gia đình và quan hệ xã hội. Đây cũng là một trong những chủ đề khoa học, được nhiều nhà khoa học quan tâm và tìm hiểu, số lượng các công trình cá biệt về chế độ mẫu hệ Chăm là không nhiều, nhưng nếu xét các công trình chung nghiên cứu về văn hóa, xã hội hay cụ thể là hôn nhân và gia đình của người Chăm thì “từ khóa” mẫu hệ luôn chiếm một vị trí chủ đạo.

Từ những năm giữa thế kỷ XX trở đi, những chuyên luận về chế độ mẫu hệ Chăm đã bắt đầu xuất hiện, mà công trình đáng chú ý là *Mẫu hệ Chăm* của Nguyễn Khắc Ngữ ấn hành năm 1967<sup>[2]</sup>. Trong bài viết này, tác giả đã trình bày về các nguồn gốc của chế độ mẫu hệ Chăm như lịch sử, nhân chủng, kinh tế - chính trị và tình cảm, sau đó tác giả khái quát về các nội dung của chế độ mẫu hệ Chăm thông qua chế độ hôn nhân, sự phân chia tài sản, nhận con nuôi hay giám hộ, qua đó tác giả phần nào khắc họa được các đặc trưng cơ bản của chế độ mẫu hệ Chăm. Và cuối cùng tác giả đã rút ra những nhận xét của mình về chế độ mẫu hệ Chăm, tuy nhiên trong công trình này ngoài việc làm rõ về chế độ mẫu hệ, tác giả vẫn chưa nêu nhiều về các đặc trưng của yếu tố phụ quyền trong chế độ mẫu hệ, dù vậy, cho đến nay đây vẫn là một trong những công trình nghiên cứu lâu nhất và toàn diện nhất về chế độ mẫu hệ Chăm.

Gần đây, chế độ mẫu hệ của người Chăm tiếp tục là một chủ đề gây được sự chú ý trong giới nghiên cứu, đáng kể nhất trong số các nghiên cứu về chủ đề này có thể kể đến những bài viết của tác giả Bồ Xuân Hồ, Phú Văn Hãn và Inrasara<sup>[3]</sup>. Nếu như, hai tác giả trước tiếp cận về những thay đổi, chuyển biến của chế độ mẫu hệ trong thời đại mới, thì Inrasara lại tiếp cận các đặc trưng của chế độ mẫu hệ Chăm qua văn chương (kể cả truyền miệng và văn viết), sau đó mới khái quát về các biểu hiện chính của chế độ mẫu hệ Chăm trong thực tế xã hội. Gần đây nhất, trong một bài viết trên mạng Champaka. info, Nhà nghiên cứu Po Dharma, dựa theo tư liệu hoàng gia Chăm - cũng nêu lên những đặc điểm của chế độ mẫu hệ Chăm<sup>[4]</sup>.

Nhìn một cách tổng quát, các nhà nghiên cứu thường đánh giá chế độ mẫu hệ Chăm dựa trên chế độ hôn nhân, mối quan hệ gia đình, giòng họ, cách thức phân chia tài sản, và so sánh vai trò giữa nam với nữ trong chế độ hôn phối, trong đời sống gia đình và trong chế độ thừa kế. Nhưng để rút ra những đặc trưng khái quát về chế độ mẫu hệ Chăm thì chúng tôi xin nêu ra ba đặc điểm của chế độ này: một là, chế độ huyết thống theo dòng mẹ; hai là, sự thừa kế tài sản theo dòng nữ; và, ba là, chế độ cư trú theo vợ, mà ta thường gọi là chế độ mẫu cư.

Trước hết, chế độ huyết thống theo dòng mẹ, có nghĩa là con cái khi sinh ra phải theo mẹ và của gia đình mẹ, khi vợ chồng ly dị, trong bất cứ trường hợp nào cũng vậy, người con phải ở lại với mẹ, nếu người mẹ mất hoặc bỏ đi, người cha tái giá thì con cái của họ vẫn thuộc về dòng họ mẹ, trong trường hợp đó, bà (mẹ của mẹ), dì hay bác (tức là chị, em của mẹ) sẽ có trách nhiệm chăm sóc cho những đứa con của người mẹ ấy. Như vậy, hệ quả là phía bên mẹ được gọi là phía nội, cha, mẹ của mẹ lần lượt được cháu gọi là ông nội, bà nội, mà tiếng Chăm gọi là Cek; trong khi phía bên cha lại là ngoại, khi đó cha và mẹ của người cha được gọi là ông, bà ngoại, tiếng Chăm gọi là Ong và Muk. Khác với người Việt, việc theo huyết thống của mẹ không có nghĩa là con phải theo họ của người mẹ, họ của người Chăm chỉ là họ trên giấy tờ, vì ngày xưa người Chăm vốn không có họ, họ chỉ được đặt họ vào thời Nguyễn, ngày nay họ người Chăm là họ Hán Việt, và con mang họ cha.

Tiếp đến, chế độ mẫu hệ Chăm biểu hiện trên mối quan hệ thừa kế tài sản theo dòng nữ. Theo đó, tài sản được chuyển từ mẹ sang con gái của mình và chính đặc tính này quyết định mối quan hệ hôn nhân và gia đình của người Chăm. Trong đó, chỉ có con gái mới được thừa kế tài sản của mẹ, ngược lại người con trai Chăm thì không hề được quyền ấy. Trong trường hợp gia đình có nhiều người con gái thì tài sản của cha mẹ sẽ được lần lượt phân chia cho những người con gái khi họ lấy chồng, riêng người con gái út sẽ được phân chia phần lớn tài sản, được kế thừa đất đai và ngôi nhà từ đường, bởi vậy người con gái út phải có trách nhiệm nuôi dưỡng cha, mẹ và ông bà, sau khi họ qua đời cô cũng phải là người có nghĩa vụ chính trong việc thờ phụng tổ tiên<sup>[5]</sup>.

Cuối cùng là đặc điểm mẫu cư sau hôn nhân, điều này chi phối toàn diện mối quan hệ vợ chồng. Theo đó, khi một cặp vợ chồng kết hôn, chú rể phải bắt buộc sang nhà vợ ở rể, anh ta phải sinh sống và lao động bên nhà vợ cho đến khi qua đời hoặc khi hai vợ chồng ly dị. Chỉ khi nào anh ấy mất đi thì thi hài của anh mới được chuyển về bên nghĩa trang dòng họ mẹ để chôn chung với mẹ, cho dù trước đó gia đình vợ (có thể là các con) phải có bổn phận làm một lễ tang cho anh ta<sup>[6]</sup>. Đây cũng là một biểu hiện của đặc điểm tuân theo huyết thống dòng mẹ, vì mỗi người con sinh ra phải thuộc giòng máu của mẹ và khi mất đi cũng phải nằm bên cạnh mẹ. Trong trường hợp hai vợ chồng ly dị, tất cả con cái đều ở lại với mẹ, tài sản thường chia ba phần, hai phần giao cho vợ con, một phần giao cho người chồng, cũng có khi người chồng ra đi với hai bàn tay trắng<sup>[7]</sup>.

### **3. Những biểu hiện bên ngoài của một thiết chế**

Tuy nhiên, như đã nói khi tiếp cận chế độ mẫu hệ Chăm, người ta thường chú ý đến các đặc tính về mẫu truyền (sự truyền thừa theo dòng mẫu), mẫu cư hơn là các yếu tố mẫu quyền. Khi không đánh giá đúng quyền của người phụ nữ trong các mối quan hệ gia đình – xã hội Chăm ta sẽ vô tình làm tưởng rằng mẫu hệ ở Chăm sẽ gắn với mẫu quyền. Trong thực tế, ở xã hội Chăm truyền thống, người đàn ông luôn có những quyền lợi nhất định của họ, quyền làm chủ gia

đình, quyền điều hành giòng họ và quyền tham gia, lãnh đạo các hoạt động xã hội. Điều này cũng khiến ta cảm tưởng rằng chế độ mẫu hệ Chăm đã đánh mất chút gì đó các tính chất mẫu quyền.

Trong một hội thảo về chế độ mẫu hệ của người Mã Lai và Champa, năm 1992, các nhà nghiên cứu đem so sánh các phong tục gắn liền với mẫu hệ của hai dân tộc Chăm – Mã và nhận ra sự chia sẻ về một thiết chế phụ quyền tồn tại trong lòng chế độ mẫu hệ theo công thức: mẫu hệ = mẫu cư + phụ quyền. Điều này có nghĩa là, hai dân tộc vẫn tồn tại một chế độ mẫu hệ với sự truyền thừa huyết thống và gia sản theo dòng nữ, nhất là sự cư trú tính theo nữ... Thế nhưng, người ta cũng nhận thấy vai trò chủ đạo của người đàn ông, hơn cả phụ nữ, trong các hoạt động chính trị - xã hội ở cấp độ cộng đồng<sup>[81]</sup>. Tuy nhiên, trong giới hạn của một hội thảo về chế độ mẫu hệ Mã Lai và Chăm, những nhà nghiên cứu vẫn thường chú ý đến chế độ mẫu hệ của người Mã hơn là của người Chăm, và do đó họ vẫn chưa nêu lên một cái nhìn toàn diện về chế độ phụ quyền ở xã hội Chăm.

Từ góc độ gia đình cá thể ta thấy rõ nét điều này, lúc nào cũng vậy, người con trai phải ở nhà vợ, phải phân chia công việc với vợ: người vợ thường làm công việc nội trợ với trách nhiệm quán xuyến và chăm lo bữa ăn, giấc ngủ của cha, mẹ, chồng và con cái, quản lý tài sản và chi tiêu trong gia đình. Trong khi người đàn ông phụ trách các công việc nặng nhọc, nhất là việc đồng án, làm kinh tế và giao thiệp với bên ngoài. Theo truyền thống chỗ của người đàn ông là ở phòng khách nơi mà ông tiếp khách, ăn uống, nhậu nhẹt với bạn bè hay người bên ngoài, trong khi người phụ nữ phải ở trong bếp hay trong buồng, ăn mâm dưới, sau khi chồng và khách đã ăn. Đây không hẳn là sự bất bình đẳng mà nó là biểu hiện của một tâm thức truyền thống về vai trò nam – nữ được chấp nhận rộng rãi trong xã hội như một tập tính văn hóa.

Trong các quan hệ họ hàng, người đàn ông nổi bật với vai trò tộc trưởng, mà người Chăm gọi là *akoak gep*, người đàn ông không có quyền thừa kế gia sản của tộc họ, nhưng ông ấy là người đứng đầu trong các cuộc họp tộc họ<sup>[91]</sup>. Người tộc trưởng này có thể là anh trai hay cậu, thậm chí là con trai của người đàn bà lớn nhất dòng họ, điều này không xa lạ với các xã hội mẫu hệ khác như ta thấy ở người Minangkabau ở Tây Sumatra (Indonesia) tài sản của ông bà vẫn chuyển giao cho dòng nữ nhưng *“Người phụ nữ không đứng ra quản lý tài sản này mà nó lại được giao cho anh trai của người ấy... ông ta quản lý tài sản bên mẹ và được truyền lại cho các cháu trai là con của chị em gái mình”*<sup>[101]</sup>.

Trên bình diện xã hội, vai trò của người đàn ông càng chủ đạo, người đàn ông thường giữ vai trò chủ chốt trong các chức danh đứng đầu làng xã, các cuộc họp bàn về các công việc của cộng đồng thường là của những người đàn ông hoặc ít ra do họ chủ trì và quyết định. Ta thấy điều này trùng khớp với các dữ kiện trong quá khứ, vì hầu hết các vua, chúa Champa xưa đều là nam giới cho dù có những bằng chứng cụ thể cho thấy Champa là một quốc gia theo mẫu hệ<sup>[111]</sup>. Ngày nay các tộc người khác, cùng theo chế độ mẫu hệ ở Việt Nam, và là thân dân Champa xưa, như Jarai, Ê Đê, Raglai... cũng có cách thức tổ chức xã hội tương tự, do đó các các khoa yang,

khoa buôn (người đứng đầu làng) của người Jarai hay các chủ buôn, chủ plei của người Ê Đê, các già làng, trưởng bản Raglai đều là nam giới chứ không hề có nữ giới.

Ở cấp độ tâm linh, người đàn ông không chỉ giao thiệp với bên ngoài mà còn có thể giao thiệp với giới thần linh, những người đã khuất và chỉ có người đàn ông mới có quyền này. Do đó, trong các buổi cúng tế trong gia đình, người đàn ông thường là người mời gọi ông, bà tổ tiên hay những người khuất mặt, ở cấp độ thần linh người liên kết với thần linh là các chức sắc, nhưng hầu hết các chức sắc tôn giáo Chăm đều phải là nam giới, chỉ trừ một vài trường hợp các người chức sắc nữ nhưng ở đó họ chỉ giữ vai trò phụ trợ cho các chức sắc nam.

Đến đây ta có thể nói rằng: xã hội Chăm là một xã hội mẫu hệ, mẫu cư nhưng phụ quyền. Nói điều này có nghĩa là xã hội Chăm được xây dựng dựa trên mối quan hệ huyết thống, hôn nhân và thừa kế theo phía nữ nhưng quyền lực trong xã hội (bao gồm cả thần quyền) lại thuộc về người đàn ông. Người đàn ông không có quyền được thừa kế (ngoài một chút tiền của giòng họ gửi khi đi lấy vợ như một thứ hồi môn), phải ở rể nhà vợ, nhưng ông ta là người chủ của gia đình, ông ta điều hành các công việc họ hàng và duy nhất chỉ có ông ta mới can dự các công việc xã hội.

Những biểu hiện này giúp chúng ta xóa bỏ đi những ngộ nhận rằng trong xã hội mẫu hệ, vai trò của người đàn ông chỉ là thứ yếu, thậm chí có suy nghĩ rằng người đàn bà trong xã hội Chăm phải vất vả lo toan và gánh vác mọi công việc từ gia đình ra xã hội. Tuy nhiên, đặc tính của chế độ mẫu hệ phụ quyền cũng cho ta thấy rằng xã hội Chăm (cụ thể là gia đình – tộc họ Chăm) vận hành giữa trên sự phân chia về vai trò, trách nhiệm giữa đàn ông và phụ nữ: phụ nữ gánh vác các công việc gia đình, đàn ông điều hành các công việc bên ngoài xã hội. Từ đây, tôi chợt nghĩ đến một thiết chế lưỡng diện trong xã hội Chăm.

#### **4. Bản chất của thiết chế lưỡng diện trong quan hệ gia đình xã hội Chăm**

“Thiết chế lưỡng diện” là một thuật ngữ được tôi hình dung từ một thiết chế xã hội tương tự của người Jarai, một trong những nhóm người có mối quan hệ gần gũi về ngữ hệ và nhân chủng với người Chăm, đặc biệt họ cũng theo chế độ mẫu hệ. Thiết chế này được nhắc đi nhắc lại trong các tác phẩm về người Jarai của J. Dournes, một trong những nhà nhân học quan trọng về Jarai và Tây Nguyên. Trong một tác phẩm độc đáo, *Rừng, đàn bà, diên loạn*, ông viết: “*Thiết chế xã hội dường như rất ưu đãi người đàn bà: là người chủ gia đình, bà có mọi thứ... Vậy thì người đàn ông làm gì trong thế giới đàn bà này?... anh ta là mối liên hệ với kẻ khác, với ngoại giới. Người đàn bà là khởi điểm hoàn tất và kết thúc*”, ở một đoạn khác ông viết: “*...chàng là lời nói và ngoại giới, nàng là ký ức và nội giới...*”<sup>[12]</sup>.

Những dòng này phải được hiểu như thế nào? Tôi tìm được một lý giải cụ thể hơn từ phía nhà văn Nguyễn Ngọc, trong một cuộc nói chuyện với một nhà khoa học (mà tôi dẫn dưới đây) ông nói: “*...Trọng tâm là sự phân chia giữa bên trong và bên ngoài, giữa nam và nữ trong hệ*

*thống mẫu hệ. Người nữ nắm giữ quyền lực, nhưng ở nơi công cộng bà ta lại ở phía sau, ủy thác việc giao tiếp với bên ngoài cho một người họ hàng nam...”<sup>[13]</sup>. Đến đây, tôi hiểu ý của Dournes, ông nói đàn bà Jarai, ngoài chăm lo con cái, nhà cửa, còn là người chủ (thật sự) của gia đình, nhưng quyền của bà ta được giao hay phó thác cho người đàn ông, hay người đàn ông là người phát ngôn cho bà ta, do đó đàn ông là ngoại giới để giao thiệp với bên ngoài, trong khi đàn bà ở trong buồng kín, bà là nội giới<sup>[14]</sup>.*

Với ý nghĩa đó, tôi nhận thấy, trong một giới hạn nào đó, ta có thể dựa vào thiết chế của người Jarai, người anh em với người Chăm, để giải thích về thiết chế của họ. Tất nhiên, xã hội Chăm không hoàn toàn như xã hội của người Jarai, do đó, ta không thể rập khuôn một thiết chế của người Jarai vào xã hội Chăm để mà tạo ra một thiết chế tương tự. Nhưng với thiết chế này, ít ra cũng phần nào có thể gợi ý cho tôi một vài cách để lý giải các chiều sâu của chế độ mẫu hệ - phụ quyền ở người Chăm, từ đó giúp tôi xây dựng một lý thuyết về thiết chế lưỡng diện trong xã hội này, tất nhiên nó phải dựa trên các quan sát dân tộc học có cơ sở.

Như những hiện tượng bên ngoài ta thấy, người đàn bà Chăm - và cả người đàn bà của các dân tộc Nam đảo ở miền Trung và Tây Nguyên (Jarai, Raglai, Rade, Churu) - khi nào cũng vậy, chỗ của họ là ở nhà dưới, ở trong bếp, trong khi người đàn ông thì ở phòng khách, ở trước nhà. Nhìn bề ngoài ta thấy người đàn ông có địa vị hơn trong gia đình của mình, dù đó là chế độ mẫu hệ, thậm chí còn có người cho rằng người đàn ông còn có quyền ăn trên ngồi trước, trong khi người đàn bà phải hầu hạ cung phụng. Để hiểu được bản chất của hiện tượng này, ta cần phải dẹp bỏ “ảo ảnh” về một sự bất bình đẳng thường thấy, mà hướng đến ý nghĩa của một sự phân công vai trò trong gia đình: người đàn bà làm việc nội trợ, nhưng người đàn ông thì làm việc đồng án, lo kiếm sinh kế bên ngoài, do đó chỗ của người đàn bà phải là ở nhà bếp, nơi mà bà ta có thể thực hiện công việc của mình một cách tốt nhất, trong khi người đàn ông di động hơn, ông ấy phải giao thiệp với bên ngoài, và do đó phòng khách, nhà trên là nơi của ông ấy, ở đây ông ấy có thể thực hiện tốt nhất vai trò của người “phát ngôn” cho gia đình mình.

Ở cấp độ tộc họ cũng vậy, người phụ nữ không phải là người chủ của tộc họ mà là một người đàn ông, ông ta có thể là anh, em trai với người phụ nữ lớn tuổi nhất trong dòng họ, nhưng cũng có thể là con, cháu của các bà, miễn sao ông ta là người thuộc dòng họ (cho dù ông có lấy vợ họ khác ông vẫn tham gia vào công việc của họ tộc họ mẹ mình). Tuy nhiên, điều đó chẳng mâu thuẫn, cũng như ở các tiểu gia đình, người đàn ông đứng đầu tộc họ cũng như người đàn ông chủ nhà, nhiệm vụ của ông là điều hành các công việc của tộc họ, nhất là khi các công việc ấy liên quan đến làng xã, đến cộng đồng. Nhưng ở bên trong người phụ nữ vẫn là người có trách nhiệm cao nhất trong việc quản lý tài sản, nhất là những di vật của tổ tiên, đại diện cho dòng họ như các Ciet Atau<sup>[15]</sup>, ta thấy rõ trường hợp này nhất qua dòng họ hoàng tộc Chăm ở Phan Rí, một dòng họ vẫn còn lưu giữ nhiều bảo vật hoàng gia và hằng năm có trách nhiệm phụng tế, gia sản này luôn được truyền theo dòng nữ.

Thật vậy, gia đình, tộc họ Chăm truyền thống được hình thành trên sự phân công giữa đàn ông và đàn bà. Người đàn bà chăm lo cho gia đình, quản lý bếp núc, giữ gìn tài sản của tộc họ, phụng tế tổ tiên, do đó vị trí của bà phải là ở dưới bếp; người đàn ông lao động, cùng người vợ dạy bảo con cái, chăm sóc cha, mẹ, ông, bà, đồng thời ông ta thay mặt người phụ nữ, người vợ, giao thiệp với bên ngoài, tham gia vào các công việc mang tính xã hội. Nếu ta chia gia đình Chăm, mà hình ảnh ngôi nhà là một biểu tượng, ra làm hai phần: nội giới và ngoại giới, thì người đàn bà là nội giới, người đàn ông là ngoại giới. Cái nội giới và ngoại giới chẳng qua chỉ là hai mặt hỗ tương của một mối quan hệ, một hiện tượng xã hội, cái này tồn tại song song và đối lập với cái kia. Ở cấp độ tộc họ, vai trò của đàn ông và đàn bà có khác nhưng nó cũng nằm trong bản chất chung của mối quan hệ hỗ tương, phân chia giữa nội giới và ngoại giới.

Những người bên ngoài thường có xu hướng đánh giá cao tính mẫu trong chế độ mẫu hệ của người Chăm, do đó mà có nhiều ngộ nhận. Trong nhãn quan đó, ta chỉ thấy một xã hội mà người phụ nữ chủ động trong các vấn đề tình yêu, hôn nhân, quán xuyến hầu hết mọi công việc của gia đình và xã hội. Như vậy, người đàn ông trở thành những kẻ ăn bám, lệ thuộc vào phụ nữ, đây là một hình ảnh tiêu cực và lệch lạc, vì chúng ta chưa hiểu được bản chất của chế độ mẫu hệ - phụ quyền<sup>[16]</sup>. Một số khác, ở bên trong hoặc là những người am hiểu Chăm, nhận ra được các đặc tính phụ quyền trong chế độ mẫu hệ Chăm lại có xu hướng đánh giá quá cao vai trò của người đàn ông trong xã hội và ít nhiều xem thường vai trò của phụ nữ trong sự vận hành chung của các mối quan hệ gia đình – xã hội Chăm<sup>[17]</sup>.

Trong thực tế, như đã chứng minh ở trên, đặc tính phụ quyền chỉ là diện mạo bên ngoài che lấp bản chất mẫu hệ ẩn tàng trong lòng thiết chế. Người phụ nữ mềm dẻo, đại diện cho sự tĩnh tại, họ luôn ở trong giới hạn, nội giới (đã được phân công) của mình, nhưng họ cũng có những quyền nhất định. Nhà bếp là biểu tượng của người phụ nữ, nó là nội giới của ngôi nhà, của gia đình, nhưng nó đồng thời cũng là nơi ngự trị của những vị thần bảo hộ cả ngôi nhà, chỉ có ở nhà bếp truyền thống của người Chăm mới có Ong Juk Muk Bilang (tạm gọi là ông táo)<sup>[18]</sup>. Vị trí của phụ nữ là ở nhà bếp không gọi nên một sự bất bình đẳng, mà nó ám chỉ rằng phụ nữ là người giữ gìn, duy trì các truyền thống của ngôi nhà, gia đình dòng họ, bởi vì nhà bếp là nơi ngự trị của lửa, của thần hộ mệnh và chính nó là nơi có kết sự bền chặt của gia đình. Người đàn ông với thuộc tính năng động, mạnh mẽ được phó thác các công việc mở như tiếp khách, tham gia vào hoạt động của cộng đồng, vì vậy mà chỗ của ông ta là ở phòng khách và ở bên ngoài.

Ở những cấp độ lớn hơn, cơ chế cũng vận hành như vậy, người đàn bà bao giờ cũng thế, là người lưu giữ tài sản và báu vật của dòng họ, điều đó không chỉ có nghĩa là bà ta giữ vật chất, mà bà còn giữ cả tinh thần, tinh thần chính là truyền thống, là hồn túy dân tộc, người phụ nữ duy trì các thiết chế xã hội, các phong tục tập quán, và dạy cho con cháu bà duy trì điều đó. Người đàn ông điều hành các hoạt động làng xã, tộc họ nhất là các hoạt động tín ngưỡng – tôn giáo, nhưng điều đó không có nghĩa là người đàn ông có quyền lực, mà đơn giản nó là một sự phân công nhiệm vụ giữa đàn bà và đàn ông, giữa nội giới và ngoại giới. Bởi nếu xét cho cùng ta thấy, Po và Yang (thần linh) là do người đàn ông mời về cúng lễ, nhưng đồ lễ, mâm lễ là do người đàn

bà chuẩn bị ở nhà bếp, ở nội giới của bà ta. Bất kỳ một nghi lễ nào cũng vậy không thể thực hiện mà chỉ có thầy cúng, chức sắc mà còn phải có vật lễ, sản phẩm của người đàn bà. Những người xem thường vai trò của phụ nữ trong các nghi lễ, tế tự là người chưa hiểu gì về thiết chế này cả, khi các chức sắc, thầy cúng mời gọi các vị thần hay tổ tiên về dự lễ, đàn ông là người đọc kinh, nhưng đàn bà ở phía sau khăn vải và dâng lễ vật, tổ tiên là của bà, thần linh cũng là của bà!

Điều này thể hiện rõ hơn qua trường hợp các chức sắc, chức sắc là đàn ông, nhưng ông ta trở thành một chức sắc của một đạo vì mẹ và vợ ông ta là tín đồ của tôn giáo ấy, cha ông ấy theo đạo nào chẳng hề quan trọng? Và khi đã trở thành chức sắc một khi muốn lên bất cứ chức nào cần phải có sự hiện diện của vợ ông ấy trong từng nghi thức, điều này giúp ta lý giải tại sao vị tu sĩ Bani mà Rie Nakamura tiếp xúc ở Ninh Thuận, khoảng năm 1995 - 1996, không thể thực hiện nghi thức tấu chức Cả sư – đây là một vấn đề trọng đại của làng, không có Cả sư họ không thể thực hiện các nghi lễ quan trọng – mà lý do là vợ ông ta bị ốm nằm viện, điều đó là ô uế<sup>[19]</sup>. Như vậy, tiểu chuẩn, sự thăng tiến của một vị chức sắc không chỉ lệ thuộc vào cá nhân ông ta mà còn phụ thuộc vào vợ ông ta. Tóm lại, trong các hoạt động văn hóa tâm linh vai trò của đàn bà, đàn ông luôn quân bình: người đàn bà làm lễ cúng, dâng cúng, người đàn ông là người phát ngôn thay cho bà ta.

## 5. Kết luận

Đây quả là một thiết chế độc đáo, nó độc đáo từ cách mà nó được tạo ra cho đến cách mà nó vận hành, chính nó giúp cho các mối quan hệ trong lòng xã hội Chăm hoạt động một cách hòa hợp, các thực thể nhị nguyên (nam - nữ; đàn ông – đàn bà) trong lòng xã hội Chăm vận động và tương tác một cách bình đẳng. Thiết chế này xoay quanh mối quan hệ đối lập, nhưng thống nhất giữa đàn ông và đàn bà, giữa nội giới và ngoại giới trong các cấp độ từ gia đình cho đến xã hội. Tuy nhiên, những cấu trúc bên ngoài, những lý thuyết về mẫu hệ, về phụ quyền bao trùm đã làm cho thiết chế lưỡng diện này “chìm dưới” những kết cấu nhập nhằng, phức tạp và đan xen trong các mối quan hệ xã hội hằng ngày, mà tưởng chỉ có nhãn quan của nhân học cấu trúc mới có thể phần nào “phát lộ” các đặc tính của thiết chế ấy!

Đến đây, nếu như ai hỏi trong xã hội Chăm: đàn ông, đàn bà, nam hay nữ ai quan trọng hơn? Thì người ấy chưa hiểu gì về xã hội Chăm cả! Các mối quan hệ gia đình – xã hội Chăm vận hành theo một thiết chế lưỡng diện, đảm bảo sự quân bình về quyền lợi và nghĩa vụ của đàn bà và đàn ông. Người đàn bà là nội giới, bà ta giữ nhà bếp, chăm sóc gia đình, quán xuyến việc bếp núc, nhưng cũng chính bà ta duy trì sự bền chắc của mỗi nếp nhà Chăm, bảo tồn và lưu giữ cái giá trị của dòng họ, các truyền thống văn hóa của dân tộc. Người đàn ông là ngoại giới, ông ta đại diện cho tính động, ông ta giao thiệp với bên ngoài, ông ấy có quyền rời khỏi căn nhà của mình (đi lấy vợ, ở nhà khác), ông ta tham gia vào các hoạt động xã hội, ông ta giao kết với thần linh (ở mỗi mức độ nhất định: người thường, thầy cúng đến tu sĩ). Nhưng ông ấy không làm tất cả việc đó cho mình, ông ấy làm thay cho người phụ nữ.

Vậy thì sự phân chia nhị nguyên giữa cái nội giới với cái ngoại giới, giữa đàn ông và đàn bà chẳng qua chỉ là hai mặt của một hiện tượng, một thiết chế văn hóa. Sự tồn tại độc lập của từng cá thể trong thiết chế ấy không có nghĩa, mà mấu chốt là chúng tồn tại trong một cấu trúc nhị nguyên tương tác với nhau, bổ trợ cho nhau. Cũng như đàn ông phải kết hợp với đàn bà, nội giới phải gắn liền với ngoại giới, chỉ khi ấy xã hội Chăm, mà rộng hơn là toàn nhân loại, mới tồn tại và vận động.



## TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Dam Bo (J. Dournes) (2002), *Rừng, đàn bà, điên loạn*, Nxb. Hội Nhà văn, Hà Nội.
2. Dominique Nguyen (2003), *Từ vụng Hroi – Việt*, IOC Champa, San Jose.
3. Dournes. J (2013), *Potao: Một lý thuyết về quyền lực ở người Jarai Đông Dương*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.



4. Hardy. Andrew (2013), *Nhà nhân học chân trần nghe và đọc Jacques Dournes*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
5. Phú Văn Hãn (2014), “Vài biến đổi trong mẫu hệ Chăm ngày nay”, *Những vấn đề văn hóa – xã hội người Chăm ngày nay*, nhiều tác giả, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh.
6. Bồ Xuân Hồ (2001), *Mẫu hệ Chăm thời đại mới*, Hội Văn học Nghệ thuật Bình Thuận phát hành, Bình Thuận.
7. Lý Tùng Hiếu (2012), “Nam quyền trong chế độ mẫu hệ ở Việt Nam”, *Tạp chí Dân tộc học*, số 5 và 6, tr. 96 – 101.
8. Inrasara (2003), *Văn hóa – xã hội Chăm: nghiên cứu và đối thoại*, Nxb. Văn học, Hà Nội.
9. Lafont. P-B (2011), *Vương quốc Champa: địa dư – dân cư – lịch sử*, IOC – Champa, San Jose.
10. Bửu Lịch (1970), *Nhân chủng học và lược khảo thân tộc học*, Nxb. Lửa thiêng, Saigon.
11. Maspero. G (1928), *Le Royaume de Champa*, Les Éditions: G. Van Oest.
12. Nakamura. Rie, “Awar – Ahier: To Keys to Understace the Cosmology and Ethnicy of the Cham people (Ninh Thuận Province, Vietnam)”, trong *Champa and Archaeology of Mỹ Sơn (Vietnam)*, Hardy, Cucarzi & Zolese (Chủ biên), NUS Press, Singapore , 2009, pp. 78 - 106.
13. Nguyễn Khắc Ngữ (1967), *Mẫu hệ Chăm*, Nxb. Trình bày, Saigon.
14. Sử Văn Ngọc (2010), *Văn hóa làng truyền thống người Chăm tỉnh Ninh Thuận*, Nxb. Dân trí, Hà Nội.
15. Phan Đăng Nhật (Chủ biên) (2003), *Luật tục Chăm và luật tục Raglai*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.
16. Thu Nhung. Mlô, *Người phụ nữ Ê đê trong đời sống xã hội tộc người*, Luận án tiến sĩ dân tộc học, Hà Nội, 2000.
17. Nhiều tác giả (1994), *Adat Perpatih Melayu – Campa*, Bộ Văn hóa Mã Lai ấn hành, Kuala Lumpur.
18. Nhiều tác giả (1995), *Note sur la culture et sur la religion de la Péninsule indochinoise*, L’Harmattan, Paris.
19. Po Dharma (2015), *Chế độ mẫu hệ Chăm nhìn qua tư liệu hoàng gia Champa* (bài viết đăng trên Champaka.info, cập nhật: 20/02/2015).
20. Sakaya (2013), *Tiếp cận một số vấn đề văn hóa Champa*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.



*Đơn vị tài trợ:*



*Đơn vị đồng hành:*

