

PHAN NGỌC CHIẾN
CHỦ BIÊN

NGƯỜI KƠ HO Ở LÂM ĐỒNG

NGHIÊN CỨU NHÂN HỌC VỀ DÂN TỘC VÀ VĂN HÓA



NHÀ XUẤT BẢN TRẺ

NGƯỜI KOHO Ở LÂM ĐỒNG

NGHIÊN CỨU NHÂN HỌC VỀ DÂN TỘC VÀ VĂN HÓA

Toyota Foundation Nhật Bản tài trợ nghiên cứu và xuất bản

PHAN NGỌC CHIẾN

(Chủ biên)

NGƯỜI KƠ HO Ở LÂM ĐỒNG

NGHIÊN CỨU NHÂN HỌC VỀ DÂN TỘC VÀ VĂN HÓA

NHÀ XUẤT BẢN TRẺ

MỤC LỤC

<i>Lời giới thiệu</i>	7
<i>Lời nói đầu</i>	11
<i>Các chữ viết tắt</i>	15

Phần I Những vấn đề chung về thành phần dân tộc, bản sắc dân tộc và văn hóa 17

- 1 Những khía cạnh học thuật trong vấn đề xác định thành phần dân tộc tại Việt Nam 19
Phan Ngọc Chiển
- 2 Thành phần dân tộc ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên theo quan điểm của các học giả phương Tây 33
Phan Ngọc Chiển
- 3 Những quan điểm lý thuyết trong nhân học về vấn đề dân tộc 51
Phan Ngọc Chiển

Phần II Những nghiên cứu đời sống kinh tế-xã hội và văn hóa của người Koho và Chil..... 73

- 4 Tổng quan về tổ chức xã hội, dòng họ, hôn nhân và gia đình của người Koho 75
Bùi Minh Đạo
- 5 Hôn nhân và gia đình của người Koho Xrê ở xã Ka Đô, huyện Đơn Dương 93
Nguyễn Thị Nhiễm
- 6 Người Koho ở Lâm Đồng và tín ngưỡng truyền thống của họ 107
Vương Hoàng Trù

7	Tôn giáo trong người Koho (Nghiên cứu trường hợp huyện Đơn Dương, tỉnh Lâm Đồng)	135
	<i>Trần Hồng Liên</i>	
8	Sự chuyển biến trong đời sống kinh tế-vật chất của người Koho từ sau 1975 và những vấn đề đặt ra hiện nay	149
	<i>Bùi Minh Đạo</i>	
9	Một số đặc điểm kinh tế-xã hội của người Chil ở xã Đa Sar, huyện Lạc Dương	161
	<i>Nguyễn Việt Cường</i>	
10	Vấn đề nguồn gốc tộc người trong truyện cổ Koho ở Lâm Đồng ..	173
	<i>Ngọc Lý Hiển</i>	
11	Biểu trưng trong lễ hội Koho	181
	<i>Ngọc Lý Hiển</i>	
12	Vài nét về âm nhạc dân gian dân tộc Koho	189
	<i>Võ Khắc Dũng</i>	
13	Những nhà khoa học Xô Viết và Nga nghiên cứu về dân tộc Koho ở Lâm Đồng	205
	<i>Phan An</i>	
14	Người Koho và người Chil ở Lâm Đồng: Phân tích tài liệu thư tịch và điền dã về bản sắc và thành phần dân tộc	211
	<i>Phan Ngọc Chiến</i>	
	Phụ lục	239
	<i>Bài phát biểu cảm tưởng của một học sinh dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên tại trường PTTH dân tộc nội trú tỉnh Lâm Đồng nhân dịp lễ kết thúc năm học 2002-2003</i>	<i>240</i>
	<i>Hình ảnh</i>	
	<i>Vài dòng giới thiệu các tác giả</i>	<i>251</i>

LỜI GIỚI THIỆU

The Vietnamese population has been grouped up into 54 different ethnic groups. However, the ethnic affiliation is not as clear cut as this classification suggests. For instance, here is an anecdote I heard from a Vietnamese researcher friend. One day an UNDP officer visited a Thai ethnic people's village and talked to an elderly lady, who told her that she belonged to the White Thai group. Later the officer visited the same village and this time, the same lady told her that she belonged to the Black Thai. Apparently, a group of Vietnamese researchers came into her village and told the villagers that they had been misidentifying themselves as White Thai, and they were actually Black Thai. Since the *giao su* and *tien sy* from Hanoi told her she was actually Black Thai, the lady changed her identity to the "correct" one.

Mr. Phan Ngoc Chien and a group of social science researchers studied the ethnic identity of Koho people in Lam Dong Province to examine the problem of ethnic classification, and this book *Người Koho ở Lâm Đồng: Nghiên cứu Nhân học về Dân tộc và Văn hóa* is the fruit of their research. This research project was funded by the Southeast Asia National Research Grant Program (SEANREP) of The Toyota Foundation. The Toyota Foundation has been working with the Vietnamese researchers in the fields of social sciences and humanities in Vietnam over 25 years. One of the missions of the SEANREP was to help preserve the traditional ethnic minority culture, and the SEANREP has funded many research projects to record the different cultural traditions. However, most of such research projects turned out to be "salvaging": they preserved these cultures for the archive, shortly before their disappearance, rather than being able to keep them living. We never questioned ourselves, for whom and for what reasons are we preserving minority culture. As a result, those research projects have created static image of ethnic minority peoples, creating misleading images of continuity ("they and their culture have been like this since ancient times").

In this book, Mr. Phan Ngoc Chien and a group of researchers took a quite different approach. This book is one of the first studies of "ethnicity"

by Vietnamese researchers in this line and two major, key theories of ethnicity are introduced through examining Koho people's ethnicity. Their main concern is the mechanism of construction of ethnic identity. This work sheds a light on problems of ethnic classification of Vietnam and shows that an ethnic group is not something there to be discovered by the researchers; rather it is constructed through different types of interactions. Their study is also demonstrating the spirit of the discipline of Anthropology, "to raise questions about what is taken for granted".

I am quite fortunate to get to know the work of Mr. Phan Ngoc Chien and the group of researchers and it is my great pleasure to introduce this work to the Vietnamese academic community.

Rie Nakamura, Ph.D.
Program Officer
Southeast Asia Division
Toyota Foundation
January 2005

Dân cư Việt Nam được phân chia thành 54 dân tộc khác nhau. Tuy nhiên, sự tập hợp vào các nhóm dân tộc thì không rõ ràng dứt khoát như sự phân loại này đưa ra. Chẳng hạn, đây là một giai thoại tôi được nghe từ một người bạn Việt Nam làm công tác nghiên cứu. Một ngày nọ có một viên chức của UNDP (Chương trình Phát triển của Liên hợp quốc) đến tham quan một làng của người Thái và bắt chuyện với một người phụ nữ đứng tuổi; người phụ nữ này cho viên chức đó biết bà thuộc về dân tộc Thái Trắng. Về sau viên chức đó đến thăm lại ngôi làng và lần này cũng người phụ nữ đó lại cho cô ta biết bà thuộc về dân tộc Thái Đen. Có vẻ như là một nhóm các nhà nghiên cứu Việt Nam đã đến làng của bà và nói với dân làng rằng họ đã tự nhận sai mình là người Thái Trắng, và rằng thực sự họ là người Thái Đen. Vì các giáo sư và tiến sĩ ở Hà Nội đến cho bà biết bà thật sự là người Thái Đen nên người phụ nữ đó đã thay đổi bản sắc dân tộc của mình cho "đúng".

Ông Phan Ngọc Chiển và một nhóm các nhà nghiên cứu khoa học xã hội đã nghiên cứu bản sắc dân tộc của người Koho ở tỉnh Lâm Đồng để khảo sát vấn đề phân loại dân tộc, và cuốn sách này, Người Koho ở Lâm Đồng: Nghiên cứu Nhân học về Dân tộc và Văn hóa là kết quả của cuộc nghiên cứu đó. Dự án nghiên cứu này đã nhận tài trợ của Chương trình

Quốc gia Tài trợ Nghiên cứu Đông Nam Á (SEANREP) thuộc Quỹ Toyota. Quỹ Toyota đã làm việc với các nhà nghiên cứu trong lĩnh vực khoa học xã hội và nhân văn tại Việt Nam trong hơn 25 năm qua. Một trong những sứ mệnh của SEANREP là giúp bảo tồn văn hóa truyền thống của các dân tộc thiểu số, và SEANREP đã tài trợ nhiều dự án nghiên cứu nhằm lưu giữ các truyền thống văn hóa khác nhau. Tuy nhiên, phần lớn những dự án nghiên cứu đó lại trở thành những dự án “cứu hộ”: họ bảo tồn những văn hóa này phục vụ cho công việc lưu trữ chẳng bao lâu trước khi chúng biến mất, thay vì có thể giữ cho chúng sống được. Chúng ta không bao giờ đặt câu hỏi với chính mình: chúng ta đang bảo tồn văn hóa thiểu số cho ai và vì những lý do gì. Kết quả là những dự án nghiên cứu đó đã đưa ra một hình ảnh tĩnh về các dân tộc thiểu số, tạo dựng những hình ảnh sai lệch về tính liên tục (“họ và văn hóa của họ đã là như thế từ thời xa xưa đến nay”).

Trong cuốn sách này, ông Phan Ngọc Chiển và một nhóm các nhà nghiên cứu đã chọn một cách tiếp cận hoàn toàn khác. Cuốn sách này là một trong những nghiên cứu đầu tiên về “dân tộc” theo hướng này của các nhà nghiên cứu Việt Nam và hai lý thuyết chính, quan trọng nhất về dân tộc được giới thiệu qua việc khảo sát vấn đề dân tộc ở người Koho. Quan tâm chính của họ là cơ chế tạo lập bản sắc dân tộc. Việc làm của họ làm rõ thêm những vấn đề của sự phân loại dân tộc ở Việt Nam và cho thấy một dân tộc không phải là cái gì có sẵn ở đó để các nhà nghiên cứu đến khám phá ra; mà đúng hơn, nó được tạo dựng thông qua những hình thức tương tác khác nhau. Nghiên cứu của họ cũng biểu hiện tinh thần của ngành Nhân học, đó là “đặt câu hỏi về những gì được xem là đương nhiên như thế”.

Tôi rất may mắn được biết công trình nghiên cứu của ông Phan Ngọc Chiển và nhóm các nhà nghiên cứu và tôi rất hân hạnh được giới thiệu công trình này với cộng đồng học thuật tại Việt Nam.

Tiến sĩ Rie Nakamura

Cán bộ Chương trình

Bộ phận Đông Nam Á

Quỹ Toyota

Tháng 1-2005

Người dịch: Phan Ngọc Chiển

LỜI NÓI ĐẦU

Cuốn sách mà quý độc giả đang có trong tay là một tập hợp các bài viết của nhiều tác giả từ Hà Nội, thành phố Hồ Chí Minh và Đà Lạt. Sách gồm có hai phần. Phần I là những bài viết về những vấn đề học thuật và lý thuyết trong nhân học liên quan đến thành phần dân tộc, bản sắc dân tộc và văn hóa. Mỗi tương quan giữa văn hóa và bản sắc dân tộc là một vấn đề đa dạng mà ngành nhân học, với những lý thuyết và phương pháp nghiên cứu riêng của nó, đã có những đóng góp quan trọng. Phần II gồm những bài viết về một số khía cạnh sinh hoạt kinh tế-xã hội và văn hóa nổi bật của người Kôho và người Chil ở Lâm Đồng, cùng với một phân tích tài liệu thư tịch và điền dã về bản sắc và thành phần dân tộc của họ.

Các tác giả của tập sách này đã may mắn kế thừa nhiều công trình nghiên cứu của những người đi trước, đồng thời hân hạnh đóng góp một số tài liệu và ý kiến mới. Các tác giả hy vọng rằng quý độc giả sẽ tìm thấy trong tập sách này nhiều ý kiến đa dạng của các học giả trong và ngoài nước về vấn đề văn hóa và dân tộc, cũng như những tư liệu mới về đời sống kinh tế-xã hội và văn hóa của người Kôho và người Chil* ở tỉnh Lâm Đồng, trong đó có Đà Lạt, một thành phố nghỉ mát thơ mộng và là nơi đã thu hút không biết bao nhiêu lượt du khách đến từ nhiều vùng khác nhau ở trong và ngoài nước.

Về tộc danh của cộng đồng người mà chúng tôi nghiên cứu và trình bày trong tập sách này, qua đề nghị của người chủ biên, các tác giả đồng ý chọn cách viết *Kôho*, thay vì *Cơ ho* như trong bảng danh mục chính thức về thành phần dân tộc công bố năm 1979. Lý do chính là vì *Kôho* (hay *K'ho*) là cách viết còn rất phổ biến và quen thuộc với nhiều người Kôho, Chil và Lạch ở Lâm Đồng, mà chúng tôi có dịp tiếp xúc. Ngoài ra, cũng có những nhà giáo, nhà nghiên cứu, nhà hoạt động văn hóa tại các địa phương ở tỉnh Lâm Đồng nhận

* Theo kết quả tổng điều tra dân số năm 1999, dân số của dân tộc Kôho trong cả nước là 128.723 người, trong đó có người Chil theo sự sắp xếp của bảng danh mục chính thức về thành phần dân tộc ở Việt Nam công bố năm 1979. Riêng ở tỉnh Lâm Đồng, dân số dân tộc Kôho là 112.926 người.

xét rằng cách viết *Koho* (với mẫu tự K thay vì C) phù hợp hơn với hệ thống mẫu tự của chữ viết Koho đang được nhiều người sử dụng. Cuốn từ điển Việt-Koho do Sở Văn hóa và Thông tin tỉnh Lâm Đồng xuất bản năm 1983, một công trình do Ủy ban Nhân dân tỉnh Lâm Đồng chủ trì với sự hợp tác về chuyên môn của Viện Ngôn ngữ học ở Hà Nội, cũng chọn cách viết *Koho*. Về cách phiên âm tộc danh các dân tộc khác ở Tây Nguyên, do không có thông tin đầy đủ về quan điểm được chấp nhận rộng rãi ở các địa phương khác, các tác giả chọn cách viết của bảng danh mục chính thức năm 1979. Và trong phần lớn trường hợp trích dẫn các công trình nghiên cứu khác, chúng tôi giữ nguyên cách viết của các tác giả được trích dẫn.

Ngoài cách viết tộc danh *Koho* được các tác giả đồng ý dùng chung cho các bài viết trong sách này, tất cả những quan điểm học thuật, nội dung tư liệu, cũng như phong cách diễn đạt của các bài viết đều được thể hiện theo ý riêng của từng tác giả. Vì vậy quý độc giả có thể thấy đây đó trong cùng tập sách này có những dị biệt nhất định giữa các bài viết. Mong rằng điều này sẽ góp phần làm cho nội dung cuốn sách thêm phong phú, đồng thời phần nào phản ánh bức tranh hiện thực của nghiên cứu khoa học xã hội là lãnh vực thường mang dấu ấn quan điểm học thuật và phong cách riêng của người nghiên cứu.

Trong các bài viết, các tác giả có ghi chú một số từ ngữ tiếng Koho để minh họa thêm cho những thông tin được trình bày. Vì không ai trong số các tác giả là nhà ngôn ngữ học nên chúng tôi không có tham vọng phiên âm tiếng Koho một cách chính xác, mà chỉ mong rằng những từ ngữ chú thích thêm đó, được thể hiện qua cách phiên âm mà mỗi tác giả tự chọn, có thể mang một giá trị tham khảo cho quý độc giả nào quan tâm đến tiếng Koho.

Chúng tôi chân thành cảm ơn tổ chức Toyota Foundation của Nhật Bản đã tài trợ cho việc nghiên cứu và xuất bản công trình này. Trong thời gian nghiên cứu điền dã để thực hiện chương trình nghiên cứu, chúng tôi đã nhận được sự giúp đỡ của các cơ quan Nhà nước, tổ chức đoàn thể, các vị lãnh đạo tinh thần và các nhà giáo và nhà nghiên cứu ở nhiều địa phương khác nhau trong tỉnh Lâm Đồng. Ngoài ra, việc thu thập tài liệu thực địa của chúng tôi sẽ không bao giờ có thể thực hiện được nếu không có sự giúp đỡ nhiệt tình của chính người dân ở các làng mà chúng tôi đến. Chúng tôi chân thành biết ơn tất cả những sự giúp đỡ quý báu đó. Về phần mình, chúng tôi biết trong từng vấn đề nghiên cứu, các bài viết trong tập

sách này chỉ phản ánh một phần thực tế theo cách nhìn của từng tác giả, và vì vậy chúng tôi rất mong nhận được những ý kiến đóng góp và phê bình.

Thay mặt các tác giả
PHAN NGỌC CHIẾN (Chủ biên)

CÁC CHỮ VIẾT TẮT

B.E.F.E.O.:	Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient
B.S.E.I.:	Bulletin de la Société des Études Indochinoises
et. al.:	và các tác giả khác
ibid.:	cùng số trang
kgn.:	không ghi năm biên soạn hoặc xuất bản
KHXH:	Khoa học Xã hội
nxb.:	nhà xuất bản
sđd.:	sách hoặc tài liệu đã dẫn
Tp.:	Thành phố
tr.:	trang
UBND:	Ủy ban Nhân dân
VHTT:	Văn hóa Thông tin

PHẦN I

NHỮNG VẤN ĐỀ CHUNG VỀ THÀNH PHẦN DÂN TỘC, BẢN SẮC DÂN TỘC VÀ VĂN HÓA

NHỮNG KHÍA CẠNH HỌC THUẬT TRONG VẤN ĐỀ XÁC ĐỊNH THÀNH PHẦN DÂN TỘC TẠI VIỆT NAM

■ Phan Ngọc Chiến

Việt Nam là một quốc gia đa dân tộc gồm người Kinh (hay người Việt) là dân tộc đa số và 53 dân tộc thiểu số. Đây là kiến thức phổ thông được giảng dạy trong trường học và thường xuất hiện trên các phương tiện truyền thông của xã hội. Trong khi đó, lịch sử nghiên cứu vấn đề này và cơ sở lý thuyết của nó là gì thì ít được bàn đến trong sách báo bên ngoài ngành dân tộc học. Xác định thành phần dân tộc là một vấn đề phức tạp cả về mặt học thuật lẫn những mặt bên ngoài phạm vi học thuật. Trong bài này, những khía cạnh học thuật của vấn đề sẽ được phân tích dựa theo các ý kiến của nhiều nhà nghiên cứu khoa học xã hội ở nước ta.

Việc nghiên cứu về thành phần dân tộc tại Việt Nam đã được quan tâm từ những năm đầu thập niên 1960. Một mốc lớn trong công tác xác định thành phần dân tộc là năm 1973, với hai cuộc hội thảo khoa học về vấn đề này được tổ chức tại Hà Nội dưới sự chủ trì của Viện Dân tộc học thuộc Ủy ban Khoa học Xã hội Việt Nam. Các báo cáo khoa học về chủ đề này được in trong cuốn sách *Về vấn đề xác định thành phần các dân tộc thiểu số ở miền bắc Việt Nam* do Nhà xuất bản Khoa học Xã hội ấn hành vào năm 1975. Từ năm 1975 đến nay, nhiều bài viết về vấn đề này đã được in trong các tạp chí chuyên ngành dân tộc học và vào năm 2002, hai cuộc hội thảo được tổ chức tại Hà Nội và thành phố Hồ Chí Minh về những tiêu chí xác định lại một số dân tộc ở Việt Nam. Nhiều báo cáo khoa học in trong kỷ yếu của hai cuộc hội thảo mới nhất này bàn về tiêu chí xác định thành phần dân tộc, và một số báo cáo khác trình bày những trường

hợp cụ thể cần được nghiên cứu sâu hơn. Theo ý kiến của đa số người tham dự hội thảo, nguyên tắc xác định thành phần dân tộc đề ra trong hai cuộc hội thảo được tổ chức tại Hà Nội vào năm 1973 cho đến nay vẫn còn giá trị. Một nhà nghiên cứu dân tộc học ở Hà Nội viết rằng ba tiêu chí xác định thành phần dân tộc ở Việt Nam “văn khoa học, đầy đủ và thích hợp với thực tế...” (Lưu Hùng 2002: 61). Hai nhà nghiên cứu đang giữ những chức vụ lãnh đạo công quyền trong ngành khoa học xã hội tại thành phố Hồ Chí Minh là Phan Xuân Biên và Ngô Văn Lệ cũng phát biểu tại cuộc hội thảo được tổ chức tại thành phố Hồ Chí Minh rằng những tiêu chí này đến nay “vẫn còn nguyên giá trị”.

Áp dụng nguyên tắc xác định thành phần dân tộc được đề ra năm 1973, các nhà dân tộc học lúc đó đã xác định cả nước có 59 dân tộc, trong đó miền Bắc có 36 dân tộc và miền Nam có 23 dân tộc (Khổng Diễn 2002: 11). Đến cuối năm 1978, Ủy ban Khoa học Xã hội Việt Nam cùng với Ủy ban Dân tộc Trung ương trình lên chính phủ một bảng danh mục với số lượng 54 dân tộc trong cả nước (*ibid.*). Sau đó, Tổng cục trưởng Tổng cục Thống kê đã ký Quyết định số 121-TCTK/PPCĐ chính thức ban hành *Danh mục các thành phần dân tộc Việt Nam* (*sdd.*: 1). Dân số các dân tộc theo kết quả của các cuộc tổng điều tra dân số từ năm 1979 đến nay đã được công bố theo thành phần dân tộc ghi trong bảng Danh mục chính thức này.

Một văn bản khác có ý nghĩa quan trọng về mặt học thuật đối với vấn đề thành phần dân tộc ở nước ta được soạn thảo vào năm 1997: đó là bản thảo cuối cùng của *Dự thảo Luật Dân tộc*. Đây không phải là một văn bản pháp lý nhưng nó có giá trị học thuật vì phản ánh quan điểm ưu thắng của giới khoa học xã hội lúc đó về vấn đề thành phần dân tộc. Bản Dự thảo Luật Dân tộc được bắt đầu chuẩn bị từ năm 1993. Thực hiện nghị quyết của Ủy ban Thường vụ Quốc hội vào tháng 2 năm đó, Hội đồng Dân tộc đã thành lập Ban Dự thảo Luật Dân tộc “gồm các giáo sư, tiến sĩ về dân tộc học, luật và đại diện của các cơ quan có liên quan” (Đề cương: 1). Bản dự thảo thứ nhất đã được soạn thảo xong vào đầu năm 1994. Từ đó đến khi có bản thảo cuối cùng vào đầu năm 1997, tức bản thảo lần thứ 7, đã có 10 cuộc hội thảo góp ý với “sự tham gia của các ban của Đảng, các đoàn thể, các ngành ở Trung ương; 15 trưởng đoàn đại biểu Quốc hội của 15 tỉnh miền núi; ...” (*ibid.*). Ban dự thảo Luật Dân tộc cũng đã xin ý kiến chỉ đạo của nhiều cán bộ lãnh đạo cấp cao về nội dung bản Dự thảo (*ibid.*).

Liên quan đến vấn đề đang thảo luận là các điều khoản trong Chương II quy định về thành phần dân tộc. Ví dụ, điều 10 quy định thành phần dân tộc của công dân được ghi trong giấy khai sinh hoặc giấy chứng minh nhân dân. Điều 12 quy định những trường hợp công dân có quyền đề nghị thay đổi thành phần dân tộc của mình. Các tác giả bản Dự thảo Luật Dân tộc lúc đó đã đề ra chủ trương là việc thay đổi thành phần dân tộc của mọi người phải do Chủ tịch Ủy ban Nhân dân cấp tỉnh công nhận!

I Nguyên tắc xác định thành phần dân tộc

Các tác giả Dự thảo Luật Dân tộc viết, “Thành phần của một dân tộc được xác định theo nguyên tắc có chung ngôn ngữ, truyền thống văn hóa và ý thức tự giác về dân tộc. Trường hợp không còn tiếng nói riêng, nhưng có truyền thống văn hóa riêng và có ý thức tự giác dân tộc thì cũng có thể được công nhận là một dân tộc” (Điều 8, Chương II, Dự thảo lần thứ 7). Theo nguyên tắc này, hai yếu tố cấu thành dân tộc không thể thiếu là một *truyền thống văn hóa riêng* và một *ý thức tự giác* về dân tộc mình. Quy định nguyên tắc xác định thành phần dân tộc như thế, những tác giả của bản Dự thảo đã theo đúng tinh thần của hai cuộc hội thảo được tổ chức tại Hà Nội vào năm 1973. Những nhà nghiên cứu tham dự các cuộc hội thảo vào năm đó đã nhất trí dùng ba tiêu chí để xác định thành phần dân tộc: ngôn ngữ, đặc điểm văn hóa và ý thức tự giác dân tộc (Bế V. Đăng 1975: 77).

Một điều đáng lưu ý là các nhà dân tộc học Việt Nam đã có một quan niệm đúng khi không xem *lãnh thổ* là một trong những tiêu chí xác định thành phần dân tộc, mặc dù yếu tố lãnh thổ hay còn gọi là địa vực cư trú, cùng với sinh hoạt kinh tế, đã có mặt trong hầu hết các định nghĩa lúc đó về khái niệm dân tộc (ví dụ, xem Bế V. Đăng 1975: 76; Bế V. Đăng 1984: 29; hay Đặng N. Vạn *kgv.*: 4). Nhà nghiên cứu Khổng Diễn nhắc lại điều này như sau: “Mặc dù trong những năm đó chúng ta chịu ảnh hưởng rất nhiều từ nền dân tộc học Xô Viết và Trung Quốc, nhưng chúng ta đã không đưa tiêu chí lãnh thổ vào để xác định thành phần các dân tộc ở nước mình” (2002: 12).

Một điều có thể thấy khá rõ là ảnh hưởng của định nghĩa nổi tiếng của Stalin về dân tộc đối với định nghĩa dân tộc mà các nhà dân tộc học ở nước ta đưa ra trước đây. Stalin minh thị khẳng định rằng để được xem là một dân tộc, một cộng đồng người phải có đủ bốn yếu tố: một ngôn ngữ chung, một lãnh thổ

chung, một đời sống kinh tế chung, và một tâm lý chung biểu hiện trong cộng đồng về văn hóa (Stalin 1953: 307, 313). Nhà nghiên cứu Bế Viết Đăng đã định nghĩa dân tộc là một cộng đồng người được hình thành trong lịch sử và cơ sở tồn tại của nó là những quan hệ chung về mặt lãnh thổ, hoạt động kinh tế, đặc điểm văn hóa, và ý thức tự giác dân tộc (1975: 76). Tác giả Đặng Nghiêm Vạn cũng đưa ra một định nghĩa tương tự và khẳng định rằng “định nghĩa này là kết quả của những cuộc thảo luận trong thời kỳ 1960-1962 và đã được chứng thực qua một thập niên nghiên cứu điền dã” (Đặng N. Vạn *kgn.*: 4). Hiện nay, theo Lưu Hùng, ở Nga và Trung Quốc người ta đánh giá lại định nghĩa về dân tộc của Stalin và “thấy có những điểm không phù hợp” (2000: 59). Tác giả trích dẫn một nhận xét của Kozlov rằng “định nghĩa này giáo điều, không có giá trị về lý luận và thực tiễn” (*ibid.*). Ở Việt Nam, thỉnh thoảng chúng ta vẫn còn thấy có những định nghĩa về dân tộc chủ yếu theo nội hàm khái niệm dân tộc của Stalin (xem Trần Hữu Tiến *et. al.* 2002: 13).

Ngoài yếu tố lãnh thổ cư trú, khái niệm *hình thái kinh tế xã hội* của phạm trù dân tộc cũng không được đưa vào các tiêu chí xác định thành phần dân tộc ở Việt Nam. Theo Stalin, dân tộc với bốn yếu tố cấu thành nêu trên là một phạm trù lịch sử, hình thành vào thời kỳ xuất hiện của chủ nghĩa tư bản (1953: 313). Từ quan niệm này của Stalin, trong một thời gian dài ở nước ta đã có những tranh luận học thuật về thời điểm hình thành dân tộc Việt. Dưới ảnh hưởng học thuật của Stalin, thậm chí có nhà nghiên cứu trước đây đã không thừa nhận sự tồn tại của người Việt với tính cách là một dân tộc trong các thời kỳ xã hội phong kiến. Nhìn lại các cuộc tranh luận này, nhà nghiên cứu Mạc Đường viết: “Điều tranh cãi tốn nhiều thời giờ nhất vào năm 1960... là định nghĩa dân tộc của Stalin và ở Việt Nam ai là dân tộc và ai chỉ là tộc người. Các cuộc trao đổi này thường không kết luận được gì và vô bổ vì có các đồng chí giận không nhìn mặt nhau một thời gian” (2003: 67).

Ở Liên Xô cũ, để định dạng cho các loại hình cộng đồng tộc người không thuộc thời kỳ phát sinh và phát triển của chủ nghĩa tư bản, và để bổ sung những điều Stalin không nói đến, các nhà dân tộc học Xô Viết đã đề ra một khung lý thuyết theo đó các cộng đồng tộc người được phân chia thành ba loại: bộ lạc, bộ tộc, và dân tộc. *Bộ lạc* là cộng đồng người tập hợp trên cơ sở quan hệ huyết thống và thuộc hình thái kinh tế xã hội công xã nguyên thủy. *Bộ tộc* tập hợp trên

cơ sở cùng chung lãnh thổ cư trú và thuộc hình thái kinh tế xã hội phong kiến và chiếm hữu nô lệ. *Dân tộc* là cộng đồng người tập hợp trên cơ sở quan hệ kinh tế và thuộc hình thái tư bản chủ nghĩa. Mỗi loại hình cộng đồng tộc người, theo khung lý thuyết này, tương ứng với một hình thái kinh tế xã hội nhất định mà nhân loại đã trải qua trong lịch sử. Lý thuyết cộng đồng tộc người này đã rất phổ biến trong dân tộc học Xô Viết (Kozlov 1980: 124). Nó cũng rất phổ biến trong ngành dân tộc học ở nước ta trước đây. Ngoài ra, để khoác ý nghĩa cho tồn tại thực tế theo khung lý thuyết đó, một số nhà dân tộc học đặt ra hai khái niệm “bộ tộc xã hội chủ nghĩa” và “dân tộc xã hội chủ nghĩa” để chỉ các cộng đồng tộc người khác nhau ở nước ta (xem Bế V. Đăng 1975: 75; Phan H. Dật 1975: 138).¹ Tuy vậy, trong việc xác định thành phần dân tộc ở nước ta, *khái niệm các hình thái kinh tế xã hội đã không giữ một vai trò nào cả*.

Gần đây, tác giả Đặng Nghiêm Vạn nhận xét rằng trong định nghĩa về dân tộc của Stalin, không có sự phân biệt cần thiết giữa dân tộc mà Stalin hiểu theo nghĩa *quốc gia dân tộc*, một thực thể thường gồm nhiều tộc người, với dân tộc theo nghĩa *một tộc người* (buổi nói chuyện về vấn đề dân tộc và tôn giáo tại Viện Khoa học Xã hội tại thành phố Hồ Chí Minh, ngày 22-7-2003). Trong công tác xác định thành phần dân tộc, một *dân tộc* phải được hiểu là một tộc người; do đó, những nội dung trong định nghĩa của Stalin không áp dụng được. Tác giả Mạc Đường đề nghị dùng từ dân tộc trong việc xác định thành phần dân tộc và “không nên mất thì giờ nhiều vào các thắc mắc thể nào là một dân tộc” (2003: 67).

II Ý kiến của các nhà nghiên cứu về những tiêu chí xác định thành phần dân tộc

1 Ngôn ngữ

Dù quan niệm rằng ngôn ngữ là yếu tố quan trọng, các nhà nghiên cứu dân tộc học không xem ngôn ngữ là tiêu chí duy nhất. Nói cách khác, cộng đồng ngôn ngữ và cộng đồng tộc người không phải luôn luôn trùng khớp nhau; hai nhóm người nói cùng một thứ tiếng không phải đương nhiên thuộc cùng một

¹ Theo Đặng Nghiêm Vạn, thực tế hoàn cảnh ở Việt Nam cũng như ở Đông Nam Á đã không diễn ra đúng với khung lý thuyết của các nhà dân tộc học Xô Viết về hai loại hình bộ lạc và bộ tộc. Ông viết, “Chúng ta không có bộ lạc theo nghĩa chính xác của từ này, cũng không có bộ tộc với những lãnh thổ riêng rẽ, cố kết một cách chặt chẽ” (Đặng N. Vạn *kgn.*: 3).

dân tộc. Đặng Nghiêm Vạn cho rằng dù đặc điểm ngôn ngữ là một yếu tố gợi ý rất quan trọng đối với công tác xác định thành phần dân tộc, chúng ta “không thể nào chỉ lấy ngôn ngữ để làm cơ sở cho việc xác định thành phần dân tộc” (Đặng N. Vạn *kgn.*: 5). Khổng Diễn viết, “... trong tất cả các đặc trưng tộc người thì ngôn ngữ là quan trọng nhất, song nó không phải là tiêu chí duy nhất, vì hiện nay trên thế giới có những dân tộc nói hai, ba thứ tiếng và ngược lại, nhiều dân tộc lại chỉ nói cùng một thứ tiếng” (2002: 4). Thực tế tình hình dân tộc ở nước ta cũng cho thấy điều đó.

Tuy ngôn ngữ được xem là một tiêu chí quan trọng trong việc xác định thành phần dân tộc, không ai giải thích rõ ràng về cách vận dụng tiêu chí này như thế nào. Nhận xét về việc *áp dụng* tiêu chí ngôn ngữ từ trước đến nay, nhà nghiên cứu Nguyễn Khắc Tụng viết, “tiêu chí này không được áp dụng một cách nghiêm túc, nếu không muốn nói là tùy tiện” (2002: 112). Tác giả Nguyễn Văn Lợi cho biết không có nhà nghiên cứu nào nói rõ tiêu chí ngôn ngữ được vận dụng như thế nào, và trong việc giải quyết những trường hợp cụ thể, “các tác giả tỏ ra không nhất quán và lúng túng” (2002: 26). Ngoài ra, ông nhận xét, “[m]ặc dù ai cũng thừa nhận tầm quan trọng của tiêu chí ngôn ngữ, nhưng trong nhiều trường hợp, vấn đề ngôn ngữ bị bỏ qua khi nhập hoặc tách các nhóm cư dân thành một (hoặc hai) dân tộc” (*ibid.*).

2 *Đặc điểm văn hóa*

Theo tác giả Bế Viết Đăng, chính những đặc điểm văn hóa của một cộng đồng, chứ không phải văn hóa của họ nói chung, là cái làm cho họ khác với những cộng đồng khác (1975: 79). Đặng Nghiêm Vạn cũng chia sẻ quan điểm này và nhận xét rằng với mục đích tự phân biệt mình với các dân tộc khác, mỗi dân tộc có những cách khác nhau để biểu thị những nét văn hóa riêng của mình. Ông viết:

Người Sedang, Bahnar, Jeh không có họ trong tên gọi, nhưng để phân biệt nam nữ, tên của đàn ông Sedang và Jeh có chữ *a* đứng trước và tên của phụ nữ có chữ *y* đứng trước. Ngược lại, ở người Ede, tên nam giới có chữ *y* đứng trước còn tên nữ giới thì có chữ *h* đứng trước. Còn trong người Bahnar, tên người dù nam hay nữ đều không có từ nào đứng trước cả (Đặng N. Vạn *kgn.*: 7).

Cách hiểu này về đặc điểm văn hóa đã đón nhận sự đồng tình của nhiều nhà nghiên cứu dân tộc học ở nước ta. Quan điểm cho rằng chính đặc điểm văn hóa làm cho dân tộc này khác với dân tộc khác cũng là một quan điểm được

chấp nhận rộng rãi. Chẳng hạn, Nông Quốc Chấn và Huỳnh Khải Vinh nêu lên sự khác nhau giữa “văn hóa của tộc người” (là các yếu tố văn hóa mà một dân tộc nào đó đang có, bao gồm các yếu tố văn hóa truyền thống lẫn các yếu tố văn hóa ngoại lai) với “văn hóa tộc người” là các đặc trưng văn hóa phân biệt dân tộc này với dân tộc khác (2002: 123).

Trong một bản thảo năm 2003, Đặng Nghiêm Vạn khẳng định lại quan điểm này như sau: “... *tiêu chí xác định về văn hóa là những đặc trưng trong lối sống văn hóa của tộc người, dân tộc*, chứ không hẳn là tổng thể sinh hoạt văn hóa, cũng càng lại không phải là sinh hoạt văn hóa diễn ra thường ngày” (2003: 45, in nghiêng trong nguyên tác). Tuy nhiên, theo ông, những giá trị văn hóa chỉ mang tính tộc người, chỉ trở thành văn hóa đặc trưng “*một khi chúng đã trở thành những biểu tượng sâu sắc in đậm trong tình cảm, trong tư tưởng của tộc người hay dân tộc*” (2003: 43, in nghiêng trong nguyên tác). Đây là một nhận xét rất tinh tế, nhưng tiếc là tác giả đã không bàn đến việc vận dụng như thế nào tiêu chí đặc điểm văn hóa hiểu theo cách này trong việc xác định thành phần dân tộc. Ví dụ, người ta có thể hỏi: trong rất nhiều biểu tượng được cảm nhận sâu sắc trong một nền văn hóa, người nghiên cứu biết chọn một hay những biểu tượng nào làm nét văn hóa đặc trưng cho dân tộc sở hữu nền văn hóa đó?

Đồng thời, một số tác giả lại nêu lên hiện tượng thực tế là qua quá trình giao lưu, tiếp xúc, nhiều dân tộc không còn giữ những đặc điểm văn hóa riêng của mình. Tác giả Hoàng Lương lập luận rằng nếu căn cứ vào tiêu chí đặc điểm văn hóa thì “nhiều khi sẽ không còn đặc trưng nào để mà xem xét, nếu có cũng chỉ là sự hồi cố, phục chế lại” (2002: 70). Từ quan sát này, tác giả cho rằng “chúng ta không thể chỉ dựa vào các đặc trưng sinh hoạt văn hóa mà xác định các dân tộc” (*sdd.*: 71). Phan Hữu Dật cũng có một nhận xét tương tự và đặt câu hỏi, “Trong trường hợp văn hóa dân tộc đang trong quá trình bị mai một như người Xinh Mun hay người Ô Đu, thì các dân tộc đó có còn là dân tộc nữa không?” (2002: 43). Nguyễn Khắc Tụng thì nhận xét rằng tuy các nhà nghiên cứu đồng ý lấy sinh hoạt văn hóa làm một tiêu chí xác định thành phần dân tộc nhưng họ lại không cho biết nên căn cứ vào văn hóa cổ truyền hay đương đại. Ông nói tiếp rằng nếu dùng văn hóa đương đại để so sánh thì “người Việt sẽ là người châu Âu, vì rằng họ mặc đồ Tây, ở nhà Tây còn có cả ngày “sinh nhật”, ngày “tình yêu”, đồ tang màu đen, tết Tây, Noël...”. Còn nếu đi tìm những yếu tố văn

hóa cổ truyền của một dân tộc thì đó “là việc làm rất khó, nhất là hiện nay” (2002: 112-3).

3 Ý thức tự giác dân tộc

Quan điểm chung của hai cuộc hội thảo về vấn đề xác định thành phần dân tộc năm 1973 tại Hà Nội đặt yếu tố tự giác dân tộc lên trên đặc điểm văn hóa với hai lý do: (1) Tại nước ta có những dân tộc đã “đồng hóa tự nhiên” vào các dân tộc khác về mặt văn hóa nhưng vẫn còn có ý thức mình là một dân tộc riêng; (2) Bất cứ một đề nghị xác định thành phần dân tộc nào cũng cần phải được sự chấp thuận của cộng đồng người có liên quan (Bé V. Đăng 1975: 81-82). Nhà nghiên cứu Phan Hữu Dật, chẳng hạn, đã phát biểu rằng khi nào một cộng đồng người còn có ý thức về mình là một dân tộc riêng thì cộng đồng đó vẫn tồn tại với tư cách là một dân tộc và chúng ta phải tôn trọng (1975: 146). Đặng Nghiêm Vạn đã viết rằng trong số các yếu tố ngôn ngữ, phong tục, hay những truyền thống văn hóa khác, “*không có yếu tố nào đóng vai trò quyết định trong công tác xác định thành phần dân tộc*: vai trò quyết định được dành cho ý thức tự giác dân tộc...” (Đặng N. Vạn *kgv.*: 7, in nghiêng trong nguyên tác). Tác giả nêu ra hai lý do: (1) Chúng ta phải tôn trọng ước nguyện của dân tộc có liên quan; (2) Trong một số trường hợp, ý thức tự giác dân tộc là tiêu chí duy nhất có thể dùng để xác định thành phần dân tộc của một cộng đồng dân cư (*sdd.*: 7, 19).

Quan điểm này cho đến gần đây vẫn còn được nhiều nhà nghiên cứu tán thành. Phan Hữu Dật khẳng định lại rằng trong ba tiêu chí xác định thành phần dân tộc, “tiêu chí quan trọng nhất, có tính chất cốt lõi, có ý nghĩa quyết định là ý thức tự giác dân tộc” (2002: 44). Khổng Diễn cho đây là tiêu chí “cực kỳ quan trọng, suy cho cùng lại là cái quyết định để xác định thành phần dân tộc” (2002: 4). Hoàng Lương viết, “So với tất cả các tiêu chí khác, ý thức tự giác tộc người là tiêu chí đáng tin cậy nhất...” (2002: 71). Ông còn lập luận rằng ngày nay ý thức tự giác dân tộc càng trở nên quan trọng hơn để phân biệt dân tộc mình với dân tộc khác trong xu thế chung các dân tộc xích lại gần nhau (*sdd.*: 72).

Tuy nhiên, không phải trong mọi trường hợp, lời tự báo về thành phần dân tộc của một cộng đồng dân cư đều được mặc nhiên thừa nhận. Như vị lãnh đạo ngành dân tộc học lúc đó phát biểu trong một cuộc hội thảo về thành phần dân tộc năm 1973 ở Hà Nội, lời tự báo cần phải được xác định lại bằng công tác nghiên cứu dân tộc học (Bé V. Đăng 1975: 86). Quan điểm này được khẳng định lại trong

một bài viết khác của cùng tác giả vào năm 1978. Ông viết, “Mặc dù quần chúng nhân dân có quyền tự giải đáp câu hỏi về thành phần dân tộc của mình nhưng đối với chúng ta điều đó không có nghĩa là sự tự báo tự nhiên. Tự báo tự nhiên như nhiều trường hợp đã thấy gây ra sự lẩn lộn về thành phần tộc người...” (dẫn trong Nguyễn V. Thắng 2002: 99). Nhiều năm sau đó, Đặng Nghiêm Vạn đã khẳng định lại quan điểm này khi ông viết rằng tôn trọng ý thức tự giác dân tộc của một cộng đồng người không có nghĩa là chấp nhận để cho cộng đồng người đó đưa ra một tuyên bố có tính chất tự phát. Thay vì vậy, lời tự báo phải là một sự chọn lựa được thông tin đầy đủ và đặt cơ sở trên những phát hiện khoa học (Đặng N. Vạn *kgn.*: 19). Ngoài ra, có nhà nghiên cứu nhận xét rằng trong thực tế, không phải lúc nào ý thức tự giác dân tộc cũng được tôn trọng triệt để (xem Nguyễn V. Thắng 2002: 98-100; Nguyễn K. Tụng 2002: 113).

Một số nhà nghiên cứu đặt vấn đề *vận dụng* tiêu chí này như thế nào cho đúng trước sự kiện thực tế là thành viên của một dân tộc có thể thay đổi ý thức tự giác dân tộc của mình “vì quyền lợi kinh tế, chính trị hoặc là do mặc cảm tự ti...” (Nguyễn K. Tụng 2002: 113). Ví dụ, ở huyện Ba Vì, một số người Việt tự báo là người Mường vì người Mường được chính quyền địa phương cho hưởng một số ưu đãi như được tự do nấu rượu, không phải đóng học phí cho con đi học, học sinh được nâng điểm khi dự thi vào các trường trung cấp hay đại học (*sđd.*: 113-4). Nguyễn Văn Thắng đã kể lại quá trình những người Việt họ Trịnh ở tỉnh Lạng Sơn tự nhận là người Miếu để được hưởng những chính sách ưu tiên của nhà nước khi khu tự trị Việt Bắc được thành lập vào năm 1956 (2002: 100). Bùi Minh Đạo cũng nêu nhận xét tương tự và đưa ra những ví dụ sau: có tình trạng mà tác giả gọi là “thiếu số hóa người Kinh” ở một số vùng thuộc tỉnh Bắc Giang; một bộ phận người Thái và người Khơ Mú ở Tây Nghệ An muốn tự báo là người Ơ Đu; một số hộ gia đình người Gia Rai và Xơ Đăng ở Tây Nguyên muốn tự báo là Rơ Măm hay Brâu (2003: 20).

Trong bài phát biểu khai mạc cuộc hội thảo được tổ chức tại thành phố Hồ Chí Minh vào tháng 10-2002 về những tiêu chí xác định lại một số dân tộc ở Việt Nam, ông Viện trưởng Viện Dân tộc học cho biết Viện Dân tộc học (đặt trụ sở tại Hà Nội) thuộc Trung tâm Khoa học Xã hội và Nhân văn Quốc gia đang thực hiện một dự án nghiên cứu của Chính phủ nhằm điều tra xác định lại một số thành phần dân tộc trong nước. Ông cho biết một trong những nhiệm vụ

quan trọng của dự án là cụ thể hóa ba tiêu chí xác định thành phần dân tộc đã được nhiều nhà nghiên cứu khẳng định là có giá trị². Có lẽ đây là một thách thức lớn đối với những người lãnh đạo việc thực hiện dự án này, bởi vì các nhà nghiên cứu có vẻ dễ đồng ý với nhau về *nguyên tắc* phải dùng cả ba tiêu chí hơn là về *nội dung cụ thể* của từng tiêu chí.

² Trong hai cuộc hội thảo ở Hà Nội và thành phố Hồ Chí Minh (2002), nhiều nhà nghiên cứu nêu ý kiến là bên cạnh việc tiếp tục dùng ba tiêu chí cũ, tùy theo đặc điểm của từng vùng, từng dân tộc và từng điều kiện cụ thể, các tiêu chí phụ như nguồn gốc lịch sử, lãnh thổ cư trú, quan hệ hôn nhân, v.v... nên được vận dụng ở mức độ khác nhau nhằm hỗ trợ cho ba tiêu chí chính.

TÀI LIỆU TRÍCH DẪN

Bế Viết Đăng

- 1975 “Về danh mục các dân tộc thiểu số ở miền bắc nước ta”. Trong *Về vấn đề xác định thành phần các dân tộc thiểu số ở miền Bắc Việt Nam*. Viện Dân tộc học chủ biên. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội, tr. 71-97.
- 1984 “Sự phân bố dân cư, lược sử các thành phần tộc người và truyền thống dựng nước, giữ nước”. Trong *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (Các tỉnh phía Nam)*. Viện Dân tộc học chủ biên. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội, tr. 26-44.

Bùi Minh Đạo, chủ biên

- 2003 *Một số vấn đề giảm nghèo ở các dân tộc thiểu số Việt Nam*. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội.
- Dự thảo luật Dân tộc lần thứ 7*. Viện Khoa học Xã hội tại thành phố Hồ Chí Minh, bản đánh máy, không ghi ngày.

Đặng Nghiêm Vạn

- kgn.* “Ethnic identification in Vietnam: Principles and processes” (bản tiếng Anh do Ronal Proschan dịch). Bản thảo.
- 2003 *Cộng đồng quốc gia dân tộc Việt Nam đa tộc người*. Bản thảo.
- Đề cương giới thiệu luật Dân tộc và những vấn đề cần lấy ý kiến*. Viện Khoa học Xã hội tại thành phố Hồ Chí Minh, bản đánh máy, không ghi ngày.

Hoàng Lương

- 2002 “Những tiêu chí tạo nên một tộc người”. Trong kỷ yếu *Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt*

Nam. Viện Dân tộc học – Viện Ngôn ngữ học, tr. 62-73.

Khổng Diễn

- 2002 “Một số vấn đề về xác định lại thành phần dân tộc ở Việt Nam”. Trong kỷ yếu *Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam*. Viện Dân tộc học – Viện Ngôn ngữ học, tr. 1-15.

Kozlov, Victor I.

- 1980 “The classification of ethnic communities: the present position in the Soviet debate”. *Ethnic and Racial Studies* 3 (2): 123-139.

Lưu Hùng

- 2002 “Về tiêu chí xác định thành phần dân tộc ở Việt Nam hiện nay”. Trong kỷ yếu *Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam*. Viện Dân tộc học – Viện Ngôn ngữ học, tr. 59-61.

Mạc Đường

- 2003 “Trao đổi về tiêu chuẩn xác định thành phần dân tộc”. *Tạp chí Dân tộc học*, số 1-2003, tr. 65-67.

Nguyễn Khắc Tụng

- 2002 “Bàn về tiêu chí xác định thành phần các dân tộc Việt Nam”. Trong kỷ yếu *Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam*. Viện Dân tộc học – Viện Ngôn ngữ học, tr. 111-115.

Nguyễn Văn Lợi

- 2002 “Vấn đề ngôn ngữ trong việc xác định thành phần dân tộc ở Việt Nam”. Trong kỷ yếu *Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam*. Viện Dân tộc học – Viện Ngôn ngữ học, tr. 16-37.

Nguyễn Văn Thắng

- 2002 “Thành phần tộc người nhóm Miểu và vấn đề áp dụng các tiêu chuẩn phân loại tộc người”. Trong kỷ yếu *Hội thảo bàn về tiêu*

chỉ xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam. Viện Dân tộc học – Viện Ngôn ngữ học, tr. 90-102.

Nông Quốc Chấn và Huỳnh Khải Vinh, đồng chủ biên

2002 *Văn hóa các dân tộc Việt Nam thống nhất mà đa dạng.* Hà Nội: Nxb. Chính trị Quốc gia.

Phan Hữu Dật

1975 “Về quá trình phát triển các tộc người ở miền Bắc Việt Nam”. Trong *Về vấn đề xác định thành phần các dân tộc thiểu số ở miền Bắc Việt Nam.* Viện Dân tộc học chủ biên. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội, tr. 136-80.

2002 “Bàn thêm về tiêu chí xác định thành phần các dân tộc ở Việt Nam”. Trong kỷ yếu *Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam.* Viện Dân tộc học – Viện Ngôn ngữ học, tr. 41-44.

Stalin, J.V.

1953 *Works*, tập 2. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Trần Hữu Tiến, Nguyễn Ngọc Long, và Nguyễn Xuân Sơn

2002 *Quan hệ giai cấp – dân tộc – quốc tế.* Hà Nội: Nxb. Chính trị Quốc gia.

THÀNH PHẦN DÂN TỘC Ở VÙNG TRƯỜNG SƠN-TÂY NGUYÊN THEO QUAN ĐIỂM CỦA CÁC HỌC GIẢ PHƯƠNG TÂY

■ Phan Ngọc Chiến

Trước khi thực dân Pháp đến xâm chiếm Việt Nam, trong các thời kỳ lịch sử khác nhau dưới chế độ phong kiến, người Việt và các dân tộc vùng Trường Sơn-Tây Nguyên đã có nhiều mối quan hệ xã hội với nhau. Giao thương buôn bán là một trong những mối quan hệ lâu đời giữa hai bộ phận dân cư này. Một học giả người Nhật đã nhận xét rằng việc buôn bán ở Đàng Trong vào các thế kỷ XVII và XVIII giữa người Việt và người Thượng “có một tầm quan trọng hơn ngày nay người ta tưởng nhiều” (Li Tana 1999: 179). Việc buôn bán nô lệ cũng đã xuất hiện ở Đàng Trong vào thời kỳ đó và nô lệ người Thượng chủ yếu được dùng trong việc mở mang các miền đất mới và canh tác nông nghiệp. Ngược lại, cũng có những trường hợp người Việt bị người Thượng bắt làm nô lệ (*sđd.*: 181-3). Theo một tài liệu của Trung Quốc, người Việt ở Đàng Trong đã sống gần gũi, “lẫn lộn” với người Thượng (*sđd.*: 186). Một quan hệ khác là quan hệ triều cống giữa Thủy Xá và Hỏa Xá ở vùng cao nguyên với triều đình nhà Nguyễn ở Phú Xuân, mà theo Hickey, đã bắt đầu từ khoảng giữa thế kỷ XVIII (1982: 159-60). Trong phong trào Tây Sơn vào nửa sau thế kỷ XVIII, có sự tham gia của một bộ phận đông đảo người Thượng, nhất là người Ba Na ở vùng An Khê (Nguyễn D. Bình 1978: 143). Có tác giả viết rằng Nguyễn Nhạc, một trong những người anh em nhà Tây Sơn, trước cuộc khởi nghĩa đã từng buôn bán trâu cau với người Thượng (Li Tana 1999: 177; Hickey 1982: 162). Sau khi vua Gia Long lên ngôi vào năm 1802, quan hệ triều cống giữa Thủy

Xá và Hỏa Xá với triều đình Huế được tái lập (Hickey 1982: 164), và quan hệ này kéo dài đến cuối đời vua Tự Đức, tức năm 1883, khi Việt Nam mất độc lập và chính quyền thực dân Pháp đứng ra thiết lập mối quan hệ với người Thượng (Nghiêm Thẩm, dẫn trong Hickey 1982: 181). Mặc dù giữa người Việt và người Thượng có những quan hệ lâu đời như vậy, sử gia của các triều đại phong kiến có vẻ không quan tâm đến thành phần dân tộc khác nhau trong cộng đồng người Thượng.

Trong sách sử của các triều đại nhà Nguyễn, các dân tộc bản địa vùng Trường Sơn-Tây Nguyên được gọi chung bằng một từ mang tính miệt thị là “Man”. Chẳng hạn, *Đại Nam nhất thống chí* do Quốc sử quán triều vua Tự Đức soạn vào khoảng thập niên 60 và 70 của thế kỷ XIX, một bộ sách địa lý học được coi là đầy đủ nhất thời phong kiến, có những đoạn viết về phong tục người “Man” ở một số tỉnh, như một đoạn trong Tập 2 về phong tục người Thượng ở tỉnh Quảng Ngãi (trang 407), một đoạn trong Tập 5 về người Thượng ở tỉnh Biên Hòa (trang 43), v.v... Về phong tục người Thượng ở tỉnh Bình Thuận, ví dụ, chúng ta đọc thấy đoạn miêu tả sau đây: “[D]ân Man các sách, ở dựa núi, gác nhà sàn, ngôn ngữ lú lo, ăn mặc quê lậu (ăn bằng tay, không dùng thìa dĩa) ... Không biết văn tự, thắt dây mà ghi. Tục rất hiền lành mộc mạc, cùng ở với nhau mà không hề trộm cắp của nhau. Tuy là người Man mà vẫn có tục trung hiếu” (Tập 3: 132). Sĩ phu Nguyễn Thông trong tờ sớ dâng lên vua Tự Đức ngày 17-9-1877 về việc thám sát vùng đất giữa ba con sông La Ngà, Đa Huoai và Đồng Nai cũng dùng từ “Man” để chỉ người Thượng tại đây (Nguyễn H. Tranh 2001: 50-1). Có một trường hợp ngoại lệ là Nguyễn Tấn, vị quan thời vua Tự Đức có nhiệm vụ trấn giữ miền núi Quảng Ngãi và Bình Định, có nói đến những nhóm người mang tên “Thanh-Bong”, “La-Thu”, và “Thanh-Cu”, nhưng ngày nay người ta không biết đây là tên gọi của những dân tộc nào trong vùng (Hickey 1982: 183).

I Những tác giả người Pháp trước Henri Maitre

Bắt đầu từ thập niên 1850 trở đi, sau khi người Pháp đặt chân đến vùng Trường Sơn-Tây Nguyên, thành phần dân tộc của các cư dân bản địa tại đây càng lúc càng được nghiên cứu một cách cụ thể. Có thể nói rằng trong suốt hơn một thế kỷ sau đó, hầu hết những nghiên cứu về cư dân vùng Trường Sơn-Tây Nguyên nói chung và về thành phần dân tộc ở vùng này nói riêng

đều do người Pháp thực hiện. Những người Pháp này là các linh mục đi truyền đạo Thiên Chúa, các sĩ quan quân đội và quan chức hành chính của chính quyền thuộc địa, những nhà thám hiểm, những chủ đồn điền, và một số học giả chuyên làm công tác nghiên cứu.

Trước khi người Pháp có mặt thường xuyên ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên, vào giữa thập niên 70 của thế kỷ XVIII, một vị linh mục Thiên Chúa giáo La Mã đã đề cập đến tộc danh những “người miền núi” tại vùng biên giới Campuchia, Lào và Nam Kỳ, và một trong những nhóm người được nói đến là Xtiêng (Hickey 1982: 194). Tuy nhiên, phải đợi đến khi Giám mục Cuenot có sáng kiến thành lập phái bộ truyền giáo ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên xa xôi hẻo lánh để tránh sự cấm đoán của vua Thiệu Trị và Tự Đức thì việc truyền đạo Thiên Chúa trong vùng người Thượng mới có cơ sở để bám rễ. Sau mấy năm chuẩn bị gian khổ, một vài vị linh mục người Pháp đã đến được làng Kon Kolang của người Ba Na và dựng một căn lều nhỏ trong một khu rừng gần làng, và chính đây là nơi công cuộc truyền đạo Thiên Chúa ở Tây Nguyên bắt đầu (sdd.: 193-7). Linh mục **Dourisboure** được đưa đến đây vào tháng 1-1851 và ông đã nói đến việc người Ba Na ở vùng Kon Tum mua dụng cụ và vũ khí bằng sắt của người Xơ Đăng, người Rengao trồng bông và dệt vải để trao đổi, v.v... (sdd.: 179).

Những tài liệu mà Dourisboure viết để miêu tả công việc truyền giáo lúc đó đã cung cấp cho chúng ta một bức tranh khái quát về quan hệ giữa các làng và các dân tộc bản địa Tây Nguyên ở vùng Kon Tum vào giữa thế kỷ XIX. Ông cho biết ngoài những liên minh giữa các làng với nhau, sự xung đột giữa các làng hay giữa các nhóm dân tộc khác nhau không phải là điều hiếm xảy ra. Chẳng hạn, người Xơ Đăng tấn công người Ba Na Jolong và các linh mục đã giúp người Ba Na tổ chức việc tự vệ chống lại người Xơ Đăng và cả người Gia Rai (sdd.: 205). Về sau, Henri Maitre (1912: 518) và Bernard Bourotte (1955: 68, 73-4) cũng có đề cập đến các bản miêu thuật của linh mục Dourisboure về đời sống của các nhóm Ba Na, Xơ Đăng, Rengao và “Bo-Nong” (có lẽ là Mnông).

Một linh mục Thiên Chúa giáo khác sớm đến vùng người Thượng là **Azémard**. Vào năm 1861 ông đã đến lập phái bộ truyền giáo tại Brolam, một làng của người Xtiêng gần Bu Đốp hiện nay. Tuy nhiên, do tình hình bất ổn tại đây, ông phải bỏ đi và quân nổi loạn đã phá hủy trụ sở của phái bộ truyền giáo (Hickey

1982: 201). Về sau, trong bài biên khảo *Les Stieng de Brolam* viết năm 1886, Azémar có đề cập đến các tộc danh Beunong, Jaray, Sédangs và Bahnars. Ông nói rằng đây là những bộ lạc (*tribus*) và mỗi bộ lạc có một ngôn ngữ riêng hay ít nhất là một phương ngữ rất khác biệt (1935: 121).

Thực dân Pháp đánh chiếm ba tỉnh miền Tây Nam Kỳ vào năm 1867. Sau đó họ gây sự ở Bắc Kỳ, chiếm thành Hà Nội và bốn tỉnh ở Bắc Kỳ, và kết quả dẫn xấp vù việc này đã dẫn đến Hòa ước Giáp Tuất năm 1874, trong đó có điều khoản công nhận chủ quyền của Pháp ở sáu tỉnh Nam Kỳ và những điều khoản trao cho Pháp nhiều quyền lợi kinh tế và chính trị ở Bắc Kỳ. Bác sĩ **Jules Harmand**, một trong những người đầu tiên thực hiện các cuộc thám sát vùng Tây Nguyên, là người đã từng tham gia vụ gây rối ở Bắc Kỳ cùng với viên đại úy Pháp Francis Garnier. Harmand cũng giữ những vai trò quan trọng trong việc thực hiện chính sách thực dân của Pháp tại Việt Nam. Chuyến khảo sát của Harmand đến khu vực sông Đồng Nai, được thực hiện vào năm 1876, là *chuyến khảo sát chính thức đầu tiên đến vùng cao nguyên ở Nam Kỳ*. Chuyến đi này của ông kéo dài 25 ngày, khởi hành từ Sài Gòn theo đường sông về hướng Biên Hòa. Ông đã gặp một nhóm người Thượng tự báo họ là người “Khero” mà theo Hickey đó có thể là người Chơ Ro hiện nay (1982: 209). Một chuyến khảo sát khác đã đưa ông tới vùng của người “Tao-oi” và một số làng người Bru (*sdd.*: 210).

Le Myre de Vilers được cử làm Thống đốc Nam Kỳ vào tháng 6-1879. Sự quan tâm của ông đến những nguồn lợi kinh tế ở vùng thuộc địa mới chiếm đóng đã tạo cơ hội cho bác sĩ hải quân **Paul Néis** và viên sĩ quan quân đội **Albert Septans** thực hiện cuộc thám sát vùng sông Đồng Nai vào những năm 1880-1881. Hai ông đã đi đến nhiều nơi ở vùng thượng lưu sông Đồng Nai, sông Đa Huoai, và sông La Ngà và đề cập đến một số tộc danh trong các báo cáo của mình. Ở vùng Bà Rịa, trong cuộc thám sát vào tháng 5 và tháng 6-1880, Néis đã gặp những người nói ngôn ngữ “tráo” (có lẽ là Chơ Ro hiện nay) và ông nói đây là tên tự gọi của những người Thượng ông gặp ở vùng đó (1935: 26). Ở khu vực tỉnh Lâm Đồng ngày nay, Néis và Septans nói đã gặp người “Traos Tioma” (Nguyễn H. Tranh 2001: 61), có lẽ là tộc danh của người Mạ ngày nay. Việc Néis và Septans đến vùng người Mạ về sau được Boulbet xác nhận là có (Hickey 1982: 211). Hai ông được dân địa phương cho biết rằng xa

hơn về phía bắc có người “Late” (chắc là người Lạch) và người Rde (hẳn là người Ê Đê) (*sdd.*: 212). Ngoài ra, hai ông còn nói đến các nhóm dân tộc có tên gọi “Traos Lays”, “Traos Lacangdong”, và “Chop” (*ibid.*). Các nhóm này hiện nay là ai thì không xác định được.

Cuộc thám sát của **Amédée Gautier** vào năm 1882 cũng do Thống đốc de Vilers bảo trợ. Gautier cho biết đã gặp người “Benons” (có thể là Mnông) và “Beleus” (có thể là Bù-lơ, một bộ phận của người Xtiêng). Ông nói tất cả những người “Beleus” mà ông gặp không hề nghe nói đến tên gọi Xtiêng (1935: 47). Gautier còn nói đến “bộ lạc Mokaos” sinh sống ở lưu vực sông Đồng Nai. Ông nói đây là tên tự gọi mà ông đã nghe được (*sdd.*: 45).

Trong gần 20 năm cuối của thế kỷ XIX đã diễn ra nhiều cuộc thám sát khác lên vùng Trường Sơn-Tây Nguyên và thêm các tộc danh khác của người Thượng xuất hiện trong báo cáo của các đoàn khảo sát này. Trong số những cuộc thám sát đó phải kể đến những cuộc nghiên cứu do bác sĩ **Alexandre Yersin** thực hiện từ năm 1892-1894 tại rất nhiều nơi ở Tây Nguyên, kể cả ở cao nguyên Di Linh và Lang Bian thuộc tỉnh Lâm Đồng ngày nay. Ông đã nói đến các tộc danh “M’Lates” (chắc là người Lạch ở phía bắc Đà Lạt), Mạ, Bih, “Radés” (Yersin 1935: 169, 183), “Beunongs” (có lẽ là Mnông), Raglai, Chu Ru, Gia Rai, Xơ Đăng, Halang, ... (Hickey 1982: 245-58). Như vậy, *việc thiết lập các phái bộ truyền giáo và các cuộc thám sát lên vùng Trường Sơn-Tây Nguyên vào nửa sau thế kỷ XIX đã đem lại những thông tin ban đầu về thành phần dân tộc của các cư dân bản địa ở đó.*

Đối với các giáo sĩ và những nhà thám hiểm nói trên, thành phần dân tộc có lẽ đã *được xác định theo lời tự báo* của những người mà họ gặp. Thêm vào đó, họ còn dựa vào vùng cư trú để đặt tên, phản ánh qua những tên gọi như “Mọi Bà Rịa”, “Mọi Tánh Linh”, “Mọi Tổng Phước Thành”, “Mọi Thủ Dầu Một”, v.v... Một điều dễ nhận thấy là các tác giả người Pháp vào thời kỳ đầu của việc nghiên cứu các dân tộc vùng Trường Sơn-Tây Nguyên đã không nói đến tiêu chí phân biệt thành phần dân tộc trong các tác phẩm của họ. Chẳng hạn, trong một bài nghiên cứu công bố năm 1901 về người Halang, Gia Rai, Xơ Đăng, Ê Đê và một số nhóm khác hiện cư trú ở Lào, Lavallée trước hết miêu tả lãnh thổ cư trú của họ, sau đó bàn đến các khía cạnh khác gồm nhân dạng, ngôn ngữ, nhà ở, sinh hoạt kinh tế, quần áo, nguồn gốc và lịch sử, lễ nghi, tổ chức xã hội và gia

đình. Những khác biệt giữa các dân tộc trong một số mặt sinh hoạt được nêu lên. Ngoài ra, Lavallée nhận xét rằng có những “bộ lạc lớn” và “bộ lạc nhỏ”, và các bộ lạc nhỏ bị thu hút vào các bộ lạc lớn, như trường hợp các bộ lạc Xơ Đăng, Halang, Goelar, Habau, Rengao bị thu hút vào bộ lạc Ba Na. Tuy nhiên, ông không nói đến các yếu tố mang tính tộc người của người Ba Na là gì và sự thu hút đó đã diễn ra như thế nào (1901: 304).

Một tác giả khác của thời kỳ này là **Besnard**, lúc đó giữ chức Công sứ tỉnh Đắk Lắk. Trong một bài nghiên cứu về người Ê Đê, Gia Rai, Mnông và Bih, ông nhận xét rằng tất cả những nhóm này đều “có những phong tục gần giống nhau và những tin ngưỡng như nhau” mặc dù họ thuộc những “trình độ văn minh” khác nhau và là những dân tộc khác nhau (1907: 62). Vì vậy, trong bài nghiên cứu đó, ông đã gộp những phong tục tập quán của tất cả những nhóm này vào trong một phần trình bày chung. Chúng ta không thấy Besnard cho biết tiêu chí phân biệt thành phần dân tộc mà ông dùng là gì. Tuy nhiên, trong một đoạn của bài viết, ông nói rằng người ta có thể nhận diện các nhóm người đó qua cái khăn quấn tóc mà họ sử dụng. Người Mnông có vẻ thích dùng khăn màu đen quấn quanh đầu và để thả một đầu khăn chằm vai bên trái. Người Ê Đê thích khăn màu tím hoặc xanh dương; người Jarai thích khăn màu đỏ hoặc màu trắng, nhưng cả hai đều quấn hết vòng khăn trên đầu (*sdd.*: 66). Ngoài ra, có một chi tiết trong bài viết của ông khiến người ta tự hỏi không biết ông có xem ngôn ngữ là một tiêu chí phân biệt thành phần dân tộc hay không. Đó là, sau khi nêu dân số của người Ê Đê, Gia Rai, “Pnongs de Bandon”, “Pnongs Rolum” và “Pis” (tức Bih), ông nói rằng có 20 ngàn người ở vùng Medrac chỉ hiểu được tiếng Ê Đê và vì vậy ông xem số người này là Ê Đê (*sdd.*: 62).

II Quan điểm của Henri Maitre

Có thể nói cuốn *Les Jungles Mois* (Rừng Mọi) dày trên 550 trang của Henri Maitre, xuất bản vào năm 1912, là tác phẩm đầu tiên giới thiệu một cách đầy đủ và có hệ thống về các dân tộc bản địa vùng Trường Sơn-Tây Nguyên. Đó là kết quả của những cuộc thám sát đến nhiều nơi khác nhau trong vùng từ năm 1905-1909 và những cuộc điều tra thêm sau khi Maitre trở thành viên chức phục vụ trong guồng máy chính quyền thuộc địa Pháp (ông bị thủ lĩnh người Mnông là Nơ Trang Long giết vào năm 1914). Một bảng danh mục thành phần các dân tộc ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên đã được đưa vào trong sách. Nhà

ngiên cứu dân tộc học Bế Viết Đăng đã nhận xét là trong số các danh mục thành phần dân tộc ở miền Nam của các tác giả Pháp dưới thời Pháp thuộc, bảng phân loại của Maitre “chứa đựng nhiều tài liệu khoa học hơn cả” (1984: 29). Bourotte, tác giả người Pháp viết về lịch sử các dân tộc Trường Sơn-Tây Nguyên vào giữa thập niên 1950, đã xem cuốn sách này của Maitre là cuốn sách bắt buộc phải đọc đối với bất cứ ai nghiên cứu về vùng này trong suốt 40 năm kể từ khi nó ra đời (1955: 109).

Trong cuốn *Les Jungles Mois*, Maitre đã nói rõ tiêu chí xác định thành phần dân tộc mà ông dùng. *Tiêu chí đó chính là ngôn ngữ*. Ông khẳng định rằng “cho đến khi được thông tin đầy đủ hơn, đây là cách phân loại duy nhất có thể áp dụng được” (1912: 397). Ông chia các dân tộc ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên ra làm hai nhóm. Nhóm thứ nhất bao gồm các dân tộc mà ngôn ngữ của họ có nhiều từ vựng của hệ ngôn ngữ Mã lai-Đa đảo. Đó là, theo cách phiên âm của Henri Maitre, Jarai, Krung, Chur, Mdhur, Blao, Rhade, Ktul, Drau, Mun, Kadung, Pih, Raglai, và Churu. Nhóm thứ hai bao gồm các dân tộc mà ngôn ngữ của họ có nhiều yếu tố từ vựng Khmer. Đó là Che-Ma, Tula, Teulup, Kayong, Stieng, Bu-Deh, Mnong, Preng, Dip, Krol, Tiom-Pueun, Rmam, Brau, Bahnar, Sedang, Kaseng, Alak, Veh, Kon-Tu, Ta-Hoi, Leung. Nhóm thứ hai còn được chia làm hai nhóm nhỏ hơn, tùy theo số lượng từ vựng Khmer trong ngôn ngữ của họ và ông đặt tên là Nhóm phía tây và Nhóm phía đông (*sdd.*: 405-14).

Có thể nói bảng phân loại thành phần dân tộc của Henri Maitre là bảng đầy đủ nhất vào thời đó. Tuy nhiên, dùng ngôn ngữ làm tiêu chí phân loại, trong nhiều trường hợp ông đã gặp khó khăn và không phải lúc nào ông cũng nhất quán với tiêu chí đã chọn. Bàn về người Bih, chẳng hạn, ông nói rằng đây là một trường hợp lý thú vì “nếu về mặt ngôn ngữ, họ thuộc về nhóm Rhade thì về nhiều mặt phong tục tập quán..., họ thuộc về người Mnong ...” (*sdd.*: 400). Ở đây, dù đã xác nhận người Bih nói một phương ngữ Ê Đê, Maitre lại xếp họ thành một dân tộc riêng. Một ví dụ khác liên quan đến người Mnông, Maitre cho rằng dân tộc Mnông có hai bộ phận rất khác biệt nhau, Mnông phía tây và Mnông phía đông. Dùng ngôn ngữ làm tiêu chí phân loại, Maitre đã nhận xét rằng hai phân nhóm này “không hề nói cùng một ngôn ngữ và từ sự kiện này, người ta có thể xếp họ thành hai phân nhóm riêng” (*sdd.*: 408). Trong trường hợp này, câu hỏi có thể đặt ra là tại sao hai bộ phận dân cư này không được xem

là hai dân tộc riêng biệt nếu ngôn ngữ được dùng như một tiêu chí duy nhất để phân biệt thành phần dân tộc?

Tính không nhất quán trong cách phân loại của Henri Maitre còn biểu hiện qua phần ông bàn về người “Bu-Deh”, “Krug”, “Chur”, “Mdthur”, “Blaio” và về người “Kseh”. Theo đúng với tiêu chí đã chọn, ông xem Bu-Deh là một “bộ lạc hỗn hợp” giữa Xtiêng và Mnông vì người Bu-Deh hiểu được ngôn ngữ của cả hai dân tộc này. Tương tự như vậy, Krug, Chur, Mdthur và Blaio cũng được xem là những “bộ lạc hỗn hợp” giữa Ê Đê và Gia Rai vì các nhóm này nói những ngôn ngữ nửa Gia Rai nửa Ê Đê (*sđd.*: 399). Tuy nhiên, đối với người Kseh, mặc dù Maitre nói rằng nhóm này nói một ngôn ngữ “pha trộn giữa Mnong và Stieng”, ông lại xem người Kseh là một nhóm địa phương của dân tộc Mnông. Ông không nêu lý do cho sự chọn lựa này, nhưng dường như ở đây ông dùng sự tự báo như một tiêu chí phân loại. Ông viết, “Ngôn ngữ của họ là một hỗn hợp giữa Mnong và Stieng... Tuy vậy, người Kseh nhất quyết tự cho mình thuộc về đại gia đình Mnong và thường hay bị người Stieng cướp phá...” (*sđd.*: 408).

III Những tác giả người Pháp sau Henri Maitre

Sau Henri Maitre, các tác giả người Pháp tiếp tục nghiên cứu và xuất bản một khối lượng lớn công trình dân tộc học về các cư dân vùng Trường Sơn-Tây Nguyên. Đa số các tác giả sau Henri Maitre tập trung việc nghiên cứu vào từng dân tộc riêng. Trong số những người nổi tiếng nhất có thể kể đến ở đây như **Guilleminet**, nghiên cứu về người Ba Na và Xơ Đăng, **Antomarchi** và **Maurice** về người Ê Đê, **Lafont** và **Dournes** về người Gia Rai, **Gerber** về người Xtiêng, **Dournes** về người Koho, **Condominas** về người Mnông, **Boulbet** về người Mạ, v.v... Đóng góp đáng kể nhất của các tác giả này là họ đã sử dụng được ngôn ngữ của dân tộc mình nghiên cứu, sống nhiều năm trong vùng nghiên cứu, và miêu tả một cách chi tiết về nhiều khía cạnh trong đời sống của các dân tộc họ nghiên cứu. Những tư liệu chính mà các tác giả phương Tây viết về các dân tộc khác nhau ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên cho đến đầu thập niên 1960 được tập hợp lại trong cuốn sách dày trên 1.000 trang mang tên *Minority Groups in the Republic of Vietnam*, của Joann L. Schrock và các tác giả khác, do Bộ Quốc phòng Hoa Kỳ xuất bản năm 1966, trong đó có những thư mục liệt kê các nguồn sách tham khảo bằng tiếng Pháp và tiếng Anh.

Đa số các tộc danh và biên giới tộc người của các dân tộc có dân số đông mà Henri Maitre và các tác giả trước ông đưa ra hình như vẫn được các tác giả người Pháp sau Henri Maitre chấp nhận mà không bàn cãi nhiều. Đó là trường hợp các tên gọi dân tộc Rhade, Gia Rai, Ba Na, Xơ Đăng, Mnông, Mạ, Xtiêng, v.v... Tuy nhiên, đối với các nhóm người có dân số ít, các tác giả lại có một số bất đồng về thành phần dân tộc của các nhóm này. Sau đây là một số ví dụ:

Mdhur là một “bộ lạc hỗn hợp” theo Maitre (1912: 399), là một dân tộc riêng theo Lafont (1963: 5), là một nhóm địa phương của dân tộc Gia Rai theo Morechand (1951: 357) và Dournes (1972: 18), nhưng lại là một nhóm địa phương của người Ê Đê theo Jouin (1950: bảng 4).

Bih là một dân tộc riêng theo Maitre (1912: 400), nhưng là một nhóm địa phương của người Ê Đê theo sự phân loại của Jouin (1950: bảng 4).

Chro là một nhóm địa phương của người Mạ theo ý kiến của Maitre (1912: 406), nhưng Boulbet lại không đưa vào trong danh sách của ông về các nhóm địa phương của người Mạ (1967: bảng II).

Rengao, theo Maitre (1912: 412), là một nhóm địa phương của người Xơ Đăng, nhưng Kemlin vào năm 1917 trong bài viết *Alliances chez les Reungao* (Những liên minh ở người Reungao) đã xem họ là một dân tộc riêng. Nhiều thập niên sau, Devereux (1937: 1) cũng như Guilleminet (1951: 396) đã cho rằng người Rengao với tư cách là một dân tộc riêng hầu như không còn tồn tại độc lập nữa mà chỉ có các nhóm hỗn hợp Ba Na-Rengao và Xơ Đăng-Rengao mà thôi.

Đối với các *nhóm địa phương* trong một dân tộc, sự bất đồng ý kiến về số lượng cũng như tên gọi của các nhóm lại càng nhiều hơn. Ví dụ, về các nhóm địa phương của dân tộc Gia Rai, Maitre (1912: 398) kê ra ba nhóm là He Drong, Habau, và Arap; Morechand (1951: 357) đưa ra sáu nhóm là Hodrung, Arap, Mdhur, Cheo Reo, Tobwan, và Bon Sam; Lafont (1963: 11) đưa ra sáu nhóm, trong đó có hai nhóm giống với danh sách của Morechand là Hodrung và Arap, còn bốn nhóm khác là Habau, Sesan, Chu Ty, và Plei Kly; còn Dournes (1972: 18) thì liệt kê tới 13 nhóm, trong đó chỉ có bốn nhóm giống với danh sách của các tác giả kia là Hodrung, Arap, Mdhur, và Cobuan (hay Tobuan) và chín nhóm còn lại là Trung, Bblo, Cor, Pouh, Ronying,

Kodrao, Koah, Tham, và Hroai.

Về tiêu chí phân loại thành phần dân tộc, dựa theo những tài liệu đã đọc được, chúng tôi tin rằng *những học giả người Pháp sau Henri Maitre đã lấy ngôn ngữ hoặc văn hóa làm cơ sở cho việc phân loại các dân tộc cũng như các nhóm địa phương trong một dân tộc*. Chúng ta sẽ lấy quan điểm của Devereux, Guilleminet và Condominas để làm ví dụ.

Devereux trong một bài viết về người Xơ Đăng đã xem họ là một “bộ lạc” độc lập và đã định nghĩa bộ lạc là “một đơn vị ngôn ngữ ít nhiều lỏng lẻo, bao gồm nhiều phương ngữ khác nhau” (1937: 1). Do quan niệm rằng bộ lạc là một đơn vị ngôn ngữ, Devereux đã xem người Rengao là, giống như cách nói của Henri Maitre, một “bộ lạc hỗn hợp” giữa Xơ Đăng và Ba Na, “ít nhiều thuộc về cả hai bộ lạc” (*ibid.*) vì họ nói một ngôn ngữ nửa Ba Na nửa Xơ Đăng. Ông cũng đã ghi nhận rằng một bộ lạc có một sự thống nhất văn hóa nào đó bên cạnh những khác biệt địa phương (*sdd.*: 2).

Guilleminet đã nói về tiêu chí ông dùng để phân biệt thành phần dân tộc ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên như sau: “Trên quan điểm văn hóa, người ta có thể tiến hành sơ bộ phân loại các bộ lạc miền núi. Cách phân loại này không liên quan gì đến những cách đã được sử dụng, dựa trên đặc điểm ngôn ngữ, nhân chủng hay những đặc điểm khác” (1951: 394). Ông lập luận rằng việc di dân và tiếp xúc thường xuyên giữa các “bộ lạc” đã tạo ra một sự biến đổi trong văn hóa và điều này có thể dẫn đến một sự thay đổi về bản sắc dân tộc. Guilleminet không nói rõ khía cạnh nào trong văn hóa có thể mang tính tộc người. Tuy nhiên, qua lời nhận xét sau của ông về những tiếp xúc văn hóa giữa người Ba Na và Gia Rai, chúng ta có thể suy đoán ngôi nhà rông, theo Guilleminet, là biểu tượng văn hóa mang tính tộc người của dân tộc Ba Na. Ông viết, “Trong khi các phân nhóm bộ lạc, như các phân nhóm của người Jarai ở phía bắc, theo chế độ mẫu hệ, đã bị ảnh hưởng bởi người Bahnar đến mức chấp nhận ngôi nhà rông, thì các phân nhóm của họ ở phía nam lại càng lúc càng ít tự phân biệt mình với người Rhade” (*ibid.*). Cũng vì lấy văn hóa làm tiêu chí phân biệt thành phần dân tộc nên Guilleminet còn cho rằng những tiếp xúc văn hóa giữa các “bộ lạc” có thể dẫn đến sự hình thành những “bộ lạc hỗn hợp” như Ba Na-Rengao hay Mnông-Xtiêng (*ibid.*).

Đối với **Condominas**, có vẻ ngôn ngữ, và đặc biệt là văn hóa, là những

yếu tố phân biệt thành phần dân tộc. Bàn về trường hợp người “Mnong Ndee”, ông cho rằng nhóm địa phương này của người Mnông đang nằm ở giai đoạn trung gian giữa “Mnong Gar” và “Mnong Rlam” vì “văn hóa vật chất của họ (nhà bằng đất, kho thóc nằm bên trong nhà) và ngôn ngữ của họ đã đồng hóa với nhóm trước trong khi họ vẫn canh tác lúa nước giống như nhóm sau” (1955: 129). Trong trường hợp này, hình như Condominas chỉ dựa vào những yếu tố văn hóa khách quan mà một người quan sát bên ngoài có thể thấy được và không xem tự báo dân tộc là điều quan trọng, bởi vì ông xem người Ndee là một nhóm địa phương giữa người Gar và Rlam dù người Ndee “không chịu để người ta lẫn lộn mình với người Mnong Gar... và thích được gọi là Mnong Lac...” (*ibid.*).

Một trường hợp khác cho thấy có thể Condominas xem văn hóa là yếu tố phân biệt thành phần dân tộc. Đó là trường hợp người “Dlie Rue”. Ông cho biết khi được hỏi về thành phần dân tộc, người Dlie Rue nói họ là người Mnông Dlie Rue, nhưng người Ê Đê lại xem nhóm người này thuộc về dân tộc mình. Ông xem họ là một nhóm địa phương của dân tộc Mnông mặc dù “bây giờ họ đã hoàn toàn bị Rhade hóa về mặt ngôn ngữ cũng như nhà ở hoặc trang sức, v.v...” (*sđd.*: 127). Theo Condominas, mặc dù đã bị Rhade hóa, người Dlie Rue khác với Rhade ở hai điểm quan trọng: (1) họ không bao giờ làm lễ đâm trâu, và (2) họ canh tác ruộng lúa có nước tưới trong khi “chúng ta không bao giờ nghe nói đến việc người Rhade có hình thức canh tác này” (*ibid.*). Đặc điểm văn hóa thứ hai này được Condominas xem là một yếu tố bản lai hay tiên định (ông dùng từ *primordial*) (*ibid.*), tức là một biểu tượng văn hóa mang tính tộc người.

IV Những tác giả người Mỹ

Những tác giả người Mỹ bắt đầu quan tâm đến các dân tộc ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên từ cuối thập niên 1950. Chẳng hạn, Hickey đến Tây Nguyên lần đầu tiên vào năm 1956. Hickey và những nhà nghiên cứu làm việc cho Viện Ngôn ngữ học Mùa hè (Summer Institute of Linguistics) là những học giả người Mỹ có nhiều công trình nghiên cứu nhất về các dân tộc vùng Trường Sơn-Tây Nguyên. Những người ở Viện ngôn ngữ học Mùa hè quan tâm chủ yếu đến ngôn ngữ của các dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên. **Thomas**, một chuyên gia về các ngôn ngữ Môn-Khmer ở viện nghiên cứu này, vào năm 1962 đã đưa ra một bảng phân loại các nhóm ngôn ngữ ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên. Bảng

phân loại của ông đã loại ra nhiều nhóm mà chúng ta đã thấy trong bảng phân loại của Henri Maitre như Tula, Teulup, Krol, Tiom-Pueun, Rmam, Brao, v.v... Ngược lại, Thomas đã liệt kê tên những nhóm mà bảng phân loại của Maitre không có như Brou, Pacoh, Phuong, Cua, Jeh, Nop, Pru, Rion, v.v... (Thomas 1966: 197-8; Kunstadter 1967: 696-700).

Vào năm 1964, dựa trên tác phẩm của Thomas và những tác giả khác, Lebar cùng với một số người khác đã đưa ra trong cuốn *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia* (Các dân tộc ở Đông Nam Á lục địa) một bảng phân loại thành phần dân tộc ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên. Trong lời giới thiệu, các tác giả cuốn sách này có đề cập đến công trình nghiên cứu của Edmund Leach, một nhà nhân học nổi tiếng ở phương Tây, về người Kachin ở Myanmar. Trong công trình nghiên cứu này, Leach đã khám phá ra rằng đối với người Kachin, những bộ phận khác nhau không có chung ngôn ngữ hay văn hóa lại tập hợp thành một dân tộc. Dù đã ghi nhận khám phá này, Lebar và những tác giả cuốn sách nói trên vẫn lấy ngôn ngữ làm nguyên tắc phân biệt thành phần dân tộc. Họ viết:

Cho đến khi Leach hoặc người nào đó tiếp tục cách phân tích này của ông bên ngoài cao nguyên Kachin, chúng ta vẫn còn có những đơn vị bộ lạc và phân nhóm bộ lạc đã thành quy ước - được định nghĩa trong phần lớn các trường hợp chủ yếu trên cơ sở những tiêu chí ngôn ngữ, và được chấp thuận hầu như không có ngoại lệ trong khắp các tài liệu thư tịch hiện có (1964: v).

Lebar và các đồng tác giả đưa ra con số 43 dân tộc thiểu số bản địa ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên, so với chỉ có 20 “bộ lạc” theo sự xác định của Guilleminet trên một thập niên trước đó (1951: 393).

Vào năm 1967, **Kunstadter** đã kết hợp bảng phân loại của Thomas và Lebar để đưa ra một danh sách 46 dân tộc ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên. Đến năm 1970, **Mole** xuất bản một cuốn sách về chín “bộ lạc” ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên; đó là Bru, Tau-oi, Pacoh, Katu, Cua, Hre, Jeh, Phuong, và Duan. Tác giả này cũng dùng ngôn ngữ làm tiêu chí phân biệt thành phần dân tộc. Ông viết, “Họ [các dân tộc ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên] được chia thành 33 bộ lạc khác nhau và riêng biệt dựa theo những yếu tố ngôn ngữ” (Mole 1970: 7).

Nhà nhân học người Mỹ **Hickey** trong một thời gian dài kể từ cuối thập

niên 1960 đã xuất bản khá nhiều sách và bài nghiên cứu về các dân tộc bản địa ở Trường Sơn-Tây Nguyên. Trong một tác phẩm xuất bản năm 1982, ông đã nêu rõ quan điểm của ông về vấn đề thành phần dân tộc. Đồng thời, Hickey cũng đề cập đến khám phá của Leach về tình hình thành phần dân tộc ở vùng cao nguyên Myanmar. Ông cũng xác nhận rằng nhóm ngôn ngữ không phải lúc nào cũng trùng hợp với nhóm dân tộc (1982: 4, 7, 12). Lời phát biểu sau đây của Hickey có thể cho thấy ông đã dùng tiêu chí nào để xác định thành phần dân tộc. Ông viết, "... việc xác định biên giới dân tộc được dựa trên quan điểm của thông tin viên người Thượng về chính thành phần dân tộc của họ và của các nhóm khác" (*sdd.*: 4). Như thế, có vẻ Hickey đã lấy ý thức tự giác dân tộc làm tiêu chí phân loại. Chẳng hạn, khi thảo luận về các phân nhóm của người Gia Rai, sau khi nêu ra những tên gọi do các tác giả đi trước cung cấp, ông kết luận, "Thông tin viên người Jarai ở nhiều địa phương khác nhau chỉ xác định có các phân nhóm Hodrung, Arap, Tobuan, Cor, Mdhur và Hroy" (*sdd.*: 8). Một trường hợp khác sau đây liên quan đến các nhóm địa phương của người Ê Đê. Sau khi duyệt lại những ý kiến của Maitre và Jouin, ông trình bày quan điểm của một trí thức người Ê Đê là Y Dhuat Nie Kdam và kết luận, "Thông tin viên người Rhade luôn luôn đồng ý với quan điểm của Y Dhuat về các phân nhóm của người Rhade" (*sdd.*: 10). Như vậy chúng ta có thể nghĩ rằng *Hickey đã dựa trên yếu tố tự giác dân tộc để phân biệt thành phần dân tộc.*

Điểm khác biệt có ý nghĩa giữa Hickey và các học giả phương Tây trước ông là ông có lưu ý đến ý thức của một cư dân về thành phần dân tộc của chính họ, trong khi đó các tác giả đi trước ông dựa trên những đặc điểm ngôn ngữ và văn hóa, tức những yếu tố khách quan mà một người quan sát từ bên ngoài có thể nhận thấy được. Ý kiến của Henri Maitre chẳng hạn về sự hiện hữu của những "bộ lạc hỗn hợp" (tức là một tập thể những người nói một thứ tiếng pha trộn từ hai ngôn ngữ khác) là hệ quả của quan điểm lấy những yếu tố khách quan làm tiêu chí phân loại thành phần dân tộc.

Việc phân loại, xếp loại bắt nguồn từ mong muốn biến một thực tại phức tạp thành một mô hình có trật tự để con người có thể hiểu được. Eriksen nhận xét rằng ở phương Tây, kể từ khi Durkheim và Mauss xuất bản cuốn *Primitive Classification* (Sự phân loại nguyên thủy) vào năm 1903, việc nghiên cứu phân loại trở thành một mối quan tâm chính trong nhân học (1993: 60). Ông cho biết

nhiều công trình nghiên cứu đã cho thấy rằng con người ở các xã hội khác nhau phân loại thế giới tự nhiên xung quanh mình theo những cách không hoàn toàn giống nhau. Ví dụ, người Nuer ở châu Phi có tới trên 15 từ ngữ chỉ màu sắc của gia súc lớn. Hay một số nhóm người Inuit (còn gọi là Eskimo) ở Bắc Mỹ có tới 25 từ ngữ chỉ các loại tuyết. Như thế, sự phân loại cây cối, động vật, hay hiện tượng thiên nhiên không phải là điều tự nhiên khách quan mà đúng hơn là một sản phẩm xã hội (*ibid.*). Theo ông, những sự xếp loại dân tộc “cũng là những sản phẩm xã hội và văn hóa có liên quan đến những yêu cầu của người thực hiện việc xếp loại” (*ibid.*). Chúng ta cần nói thêm rằng những cách xếp loại dân tộc *cũng là sản phẩm của thời đại xã hội với kiến thức tương ứng về hiện tượng dân tộc của thời đại đó*. Chẳng hạn ở châu Âu và Bắc Mỹ, theo Keyes, trong nửa sau thế kỷ XIX, khuynh hướng chủ đạo trong những nghiên cứu về sự đa dạng của con người là dựa trên những đặc điểm sinh học của cơ thể mà người ta có thể quan sát được (tức dựa trên nhân chủng), với giả định là những yếu tố sinh học có liên quan đến hành vi xã hội của con người. Dù đến giữa thế kỷ XX vẫn có những nhà nhân học như Leonard Buxton hay Gordon Bowles xếp loại các dân tộc ở châu Á theo những đặc điểm nhân chủng (Keyes 2002: 1165-6), càng ngày người ta càng thấy sự sai lầm của quan niệm này. Các quan điểm lý thuyết trong ngành nhân học về hiện tượng dân tộc, được trình bày trong bài tiếp sau đây, đã đóng góp những kiến thức mới cho việc nghiên cứu thành phần và bản sắc dân tộc.

TÀI LIỆU TRÍCH DẪN

Azémar, H.

- 1935 “Les Stiengs de Brolam”. Trong *Variétés sur les pays Mois. Gouvernement de la Cochinchine*, tr. 119-165.

Bé Viêt Đăng

- 1984 “Sự phân bố dân cư, lược sử các thành phần tộc người và truyền thống dựng nước, giữ nước”. Trong *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía Nam)*. Hà Nội: Nxb Khoa học Xã hội, tr. 26-44.

Besnard, M. H.

- 1907 “Les Populations Moi du Darlac”. *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient (B.E.F.E.O.)* 7: 61-86.

Boulbet, Jean.

- 1967 *Pays des Maa. Domaines des Génies. Nggar Maa, Nggar Yang*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.

Bourotte, Bernard

- 1955 *History of the Mountain People of Southern Indochina up to 1945* (dịch từ tiếng Pháp). Washington, D.C.: Agency for International Development.

Condominas, George

- 1955 “Notes sur le Tam Bo Mae Baap Aa Kuon. Échange de sacrifices entre un enfant et ses père et mère (Mnong Rlam)”. *International Archives of Ethnography* 47, Part 2: 127-159.

Devereux, George

- 1937 “Functioning Units in Ha(rh)ndea(ng) Society”. *Primitive Man* 10 (1): 1-7.

Dournes, Jacques

- 1972 *Coordonnées; Structures Jorai familiales et sociaux*. Paris: Institut d'Ethnology.

Eriksen, Thomas H.

- 1993 *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London; Boulder, Colorado: Pluto Press.

Gautier, A.

- 1935 “Voyage au pays des Mois”. Trong *Variétés sur les pays Mois*. Gouvernement de la Cochinchine.

Guilleminet, Paul

- 1951 “La tribu Bahnar du Kontum”. *B.E.F.E.O.* 45: 393-482.

Hickey, Gerald

- 1982 *Sons of the Mountains. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954*. New Haven and London: Yale University Press.

Jouin, B. Y.

- 1950 “Enquete démographique au Darlac 1943-1944”. *B.S.E.I.* 26: 39-49.

Kemlin, J. E.

- 1917 “Alliances chez les Reungao”. *B.E.F.E.O.* 17: 1-119.

Keyes, Charles

- 2002 “Presidential Address: ‘The Peoples of Asia’ – Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam”. *The Journal of Asian Studies* 61, No. 4 (November 2002): 1163-1203.

Kunstadter, Peter

- 1967 “Vietnam: Introduction”. Trong *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*. Peter Kunstadter, chủ biên. Princeton, N.J.: Princeton University Press, tr. 677-702.

Lafont, Pierre B.

- 1963 *Toloi Djuat. Coutumier de la tribu Jarai*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.

Lavallée, M. A.

- 1901 "Notes ethnographiques sur diverses tribus du Sud-Est de l'Indochine". *B.E.F.E.O.* 1: 291-311.
- Lebar, Frank M., Gerald C. Hickey, và John K. Musgrave
- 1964 *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*. New Haven: Human Relations Area Files Press.

Li Tana

- 999 *Xứ Dàng Trong. Lịch sử kinh tế-xã hội Việt Nam thế kỷ 17 và 18*. Bản dịch của Nguyễn Nghị. Tp. Hồ Chí Minh: Nxb. Trẻ.

Maitre, Henri

- 1912 *Les Jungles Mois*. Paris: Emile Larose, Librairie-Editeur.

Mole, Robert L.

- 1970 *The Montagnards of South Vietnam. A Study of Nine Tribes*. Rutland, Vermont & Tokyo, Japan: Charles E. Tuttle Company, Inc.

Morechand, Guy

- 1951 "Folklore musical Jarai et Bahnar". *B.S.E.I.* 26: 357-383.
- Néis, Paul
- 1935 "Rapport sur une excursion scientifique faite chez les Mois de l'arrondissement de Baria, du 15 Mai au Juin 1880". Trong *Variétés sur les pays Mois*. Gouvernement de la Cochinchine, tr. 1-30.

Nguyễn Hữu Tranh

- 2001 *Đà Lạt năm xưa*. Tp. Hồ Chí Minh: Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh.

Nguyễn Dương Bình

- 1978 "Vài suy nghĩ về phong trào nông dân Tây Sơn với các dân tộc

ít người và căn cứ địa miền núi”. Trong *Tây Sơn Nguyễn Huệ*.
Nghĩa Bình: Ty Văn hóa và Thông tin, tr. 142-146.

Quốc sử quán triều Nguyễn

- 1997 *Đại Nam nhất thống chí*. Người dịch: Phạm Trọng Điềm. Người
hiệu đính: Đào Duy Anh. Viện Sử học: Nxb. Thuận Hóa. Tập 2,
3, và 5.

Thomas, David D.

- 1965 “Mon-Khmer Subgroupings in Vietnam”. Trong *Studies in
Comparative Austroasiatic Linguistics*. Norman H. Zide, chủ
biên. London, the Hague, Paris: Mouton & Co., tr. 194-202

Yersin, A.

- 1935 “Sept mois chez les Mois”. Trong *Variétés sur les pays Mois*.
Gouvernement de la Cochinchine, tr. 166-189.

NHỮNG QUAN ĐIỂM LÝ THUYẾT TRONG NHÂN HỌC VỀ VẤN ĐỀ DÂN TỘC

■ Phan Ngọc Chiển

Ba yếu tố thường được xem là những chỉ báo về thành phần dân tộc gồm ngôn ngữ, đặc điểm văn hóa, và ý thức tự giác dân tộc. Đây là những yếu tố được chọn làm tiêu chí xác định thành phần dân tộc ở Việt Nam, và cũng thường là những yếu tố phân biệt thành phần dân tộc theo tri thức phổ thông của số đông người trong các xã hội. Trong nhiều trường hợp, cách phân biệt thành phần các dân tộc dựa trên từng yếu tố ngôn ngữ, đặc điểm văn hóa, ý thức tự giác dân tộc, hay kết hợp các yếu tố đó lại với nhau không phải là không có cơ sở thực tế. Chẳng hạn, qua quan sát hay tiếp xúc với người Chăm và người Ê Đê, người ta nhận thấy rằng đây là hai dân tộc khác nhau vì họ nói những ngôn ngữ riêng, có những đặc điểm văn hóa khác nhau, và họ cũng tự ý thức về mình là những dân tộc với những tên gọi riêng.

Tuy nhiên, bên cạnh những trường hợp khá rõ rệt như thế, có không ít trường hợp mà thành phần dân tộc của những cá nhân hay những nhóm người không dễ xác định. Chẳng hạn theo Đặng Nghiêm Vạn, ở Tây Nguyên trước đây có những nhóm người lúc thì tự nhận mình thuộc dân tộc này, lúc thì tự nhận mình thuộc một dân tộc khác. Và cũng có trường hợp trong cùng một cộng đồng người, người thì tự nhận mình thuộc dân tộc này, người thì tự nhận mình thuộc một dân tộc khác (1981: 28). Ngoài ra, còn có những “nhóm trung gian”, “muốn xếp vào tộc người nào cũng được” (1993: 160-1). Hay theo Võ Xuân Trang, việc gộp nhiều cộng đồng dân cư ở tỉnh Quảng Bình gồm người Vân

Kiêu, Tri, Măng Coong, Khùa, Mây, Rục, Sách, Arem, và Mã Liềng vào hai dân tộc mang tên Bru-Vân Kiều và Chứt là điều không phù hợp với tình hình thực tế ở Quảng Bình (1998: 27). Gần đây hơn, trong một bài viết đăng trên *Tạp chí Dân tộc học*, tác giả Nguyễn Văn Mạnh nêu nhận xét sau về trường hợp dân tộc Chứt và các dân tộc khác ở vùng núi Bình Trị Thiên:

[C]ác nhà dân tộc học nước ta đã nhập các nhóm người với những tên gọi khác nhau như Sách, Mây, Rục, Arem, Mã Liềng thành dân tộc Chứt; ... Tuy nhiên, trên thực tế hiện nay đồng bào các nhóm Sách, Mây, Rục, Arem, Mã Liềng không muốn gộp chung vào thành phần dân tộc Chứt, mà muốn tách ra thành các dân tộc riêng biệt. ... Như vậy, cho đến nay, mặc dù trong danh mục thành phần các tộc người ở Việt Nam, ở vùng Quảng Bình, Quảng Trị và Thừa Thiên-Huế có bốn dân tộc thiểu số cư trú là Chứt, Tà-ôi, Cơ-tu, Bru-Vân Kiều, nhưng thực tế còn nhiều vấn đề phức tạp, chưa giải quyết thỏa đáng về thành phần tộc người của các nhóm Mã Liềng, Sách, Mây, Rục, Nguồn (ở Quảng Bình), Xicoreo, Pacoh, Pahy ... (ở Quảng Trị, Thừa Thiên-Huế) (2003: 45-48).

Trong bài viết này, các yếu tố thường dùng để xác định thành phần dân tộc sẽ được phân tích dựa trên một số kết quả nghiên cứu về dân tộc và bản sắc dân tộc trong ngành nhân học phương Tây¹, đặc biệt nhấn mạnh đến đặc điểm văn hóa là yếu tố thường được nói đến khi người ta bàn về bản sắc dân tộc. Sau đó, một số quan điểm lý thuyết nhân học về hiện tượng dân tộc sẽ được trình bày, với hy vọng đóng góp làm rõ thêm một khía cạnh quan trọng của những mối quan hệ xã hội trong đời sống con người. Thập niên 1980 và đầu thập niên 1990, tại phương Tây đã chứng kiến một sự bùng nổ những tài liệu học thuật được xuất bản về vấn đề dân tộc và chủ nghĩa quốc gia (Eriksen 1993: 1).

I Các chỉ báo về thành phần dân tộc

1 Ngôn ngữ

Hiện nay có lẽ không còn nhà nghiên cứu nào đồng hóa cộng đồng ngôn

¹ Quan điểm của các tác giả trong nước về vấn đề này đã được trình bày trong bài *Những khía cạnh học thuật trong vấn đề xác định thành phần dân tộc ở Việt Nam* được in trong cùng tập sách này.

ngữ với cộng đồng tộc người. Nhưng trong quá khứ, không ít người xem ngôn ngữ là chỉ báo của thành phần dân tộc. Theo quan điểm này, những người nói cùng một ngôn ngữ thì thuộc về cùng một dân tộc. Và những người cùng một dân tộc thì nhất thiết phải nói chung một ngôn ngữ. Từ đó, có những nhà nghiên cứu như Henri Maitre chẳng hạn nói đến sự tồn tại của những “bộ lạc hỗn hợp” ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên vì thành viên của những nhóm người này nói một thứ tiếng pha trộn của hai thứ tiếng khác. Maitre đưa ra những trường hợp như “Bu-Deh” là một “bộ lạc hỗn hợp” giữa Xtiêng và Mnông (1912: 407), hay “Krung”, “Chur”, “Mdthur”, “Blao” là những “bộ lạc hỗn hợp” giữa Ê Đê và Gia Rai vì họ nói những ngôn ngữ nửa Ê Đê nửa Gia Rai (*sdd.*: 399).

Mặc dù ngôn ngữ là một chỉ báo rất quan trọng trong việc phân biệt thành phần dân tộc, nhưng không phải lúc nào nó cũng là một chỉ báo tộc người. Có nhiều trường hợp các bộ phận dân cư khác nhau nói cùng một ngôn ngữ nhưng không thuộc về cùng một dân tộc. Tại tỉnh Lâm Đồng, người Koho và người Mạ nói cùng một ngôn ngữ nhưng thuộc hai dân tộc khác nhau. Dù trong thực tế có những dị biệt giữa tiếng nói của người Mạ và tiếng nói của người Koho, sự tương đồng giữa hai ngôn ngữ, theo Tạ Văn Thông, “lớn đến mức phải coi *người Mạ và Cơ ho đang nói cùng một ngôn ngữ ...*” (2002: 219, in nghiêng trong nguyên tác).

Việc sử dụng tiếng Anh, tiếng Tây Ban Nha hay tiếng Ả Rập như là những ngôn ngữ mẹ đẻ ở nhiều nước trên thế giới là một ví dụ khác cho thấy biên giới cộng đồng ngôn ngữ không phải lúc nào cũng trùng với biên giới cộng đồng tộc người. Có khi đúng vào lúc ngôn ngữ gốc của một cộng đồng người bị thay thế bởi một ngôn ngữ khác thì ý thức về bản sắc dân tộc của cộng đồng đó lại đạt đến một mức độ cao nhất. Spicer cho biết những tình cảm về độc lập dân tộc của người Ai Len vào cuối thế kỷ XIX đã đạt đến mức cao nhất đúng vào thời điểm mà tiếng Anh có thể nói đã gần như thay thế tiếng Gael, tức ngôn ngữ gốc của họ (1971: 789).

Ngoài ra, song ngữ và đa ngữ là những hiện tượng rất thông thường, nhất là trong các xã hội có quy mô nhỏ. Rất nhiều người thuộc các dân tộc bản địa ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên nói được hai hoặc ba thứ tiếng từ thuở nhỏ, nhưng không vì thế mà họ đánh mất bản sắc dân tộc của riêng họ. Keyes khẳng

định rằng một mặt, “không phải tất cả các nhóm dân tộc đều nói một ngôn ngữ riêng”, và mặt khác, “những người nói các ngôn ngữ khác nhau có thể tự xem mình và được người khác xem là thành viên của cùng một dân tộc” (1981: 7).

2 *Đặc điểm văn hóa*

Văn hóa là một trong những khái niệm trung tâm của ngành nhân học nhưng lại được định nghĩa theo rất nhiều cách khác nhau. Trong ngành nhân học phương Tây, E. B. Tylor được xem là người đầu tiên đưa ra một định nghĩa khoa học về văn hóa vào năm 1871. Theo ông, văn hóa là “một phức hợp bao gồm tri thức, tín điều, nghệ thuật, những nguyên tắc đạo đức, luật pháp, phong tục, và bất cứ những năng lực và thói quen nào khác mà con người thủ đắc được với tư cách là một thành viên của xã hội”² (Carrithers 1997: 98). Đến năm 1952, Alfred Kroeber và Clyde Kluckhohn đã nhận thấy có tới khoảng 300 định nghĩa khác nhau về văn hóa (Eriksen 1993: 10). Từ đó đến nay đã trên nửa thế kỷ trôi qua và có nhiều định nghĩa khác ra đời với những khía cạnh khác nhau của văn hóa được nhấn mạnh tùy theo quan điểm lý thuyết của nhà nghiên cứu.

Trong việc xác định thành phần dân tộc, từ ngữ văn hóa thường được dùng với ý nghĩa là những nét văn hóa (*culture trait*). Đây là những hiện tượng riêng lẻ thuộc mọi phạm vi sinh hoạt *có thể quan sát được* bao gồm cả trong lĩnh vực văn hóa vật chất lẫn văn hóa tinh thần. Những hiện tượng mà nhiều học giả Pháp trước kia nêu lên làm tiêu chí phân biệt thành phần dân tộc ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên như làm lúa nước, làm lúa rẫy, ở nhà sàn, ở nhà trệt, có nhà rông, không có nhà rông, theo chế độ mẫu hệ, theo chế độ phụ hệ, v.v... có thể xem là những nét văn hóa đặc thù có thể quan sát được từ bên ngoài. Như chúng ta thường nghe nói, đó là những *đặc điểm văn hóa*, có thể thấy ở một nhóm người này mà không thấy ở một nhóm người khác sống kế cận, và dựa vào đó nhà nghiên cứu có thể lập luận rằng hai nhóm người đó thuộc hai dân tộc khác nhau.

Ở Bắc Mỹ vào giữa thập niên 1960 xuất hiện một bài viết khá nổi tiếng với tựa đề *On Ethnic Unit Classification* (Về sự phân loại đơn vị dân tộc), của tác

² Nguyên văn: “complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.”

giả Raoul Naroll, bàn về những tiêu chí xác định thành phần dân tộc. Sau khi điểm lại những tiêu chí mà các nhà nhân học đi trước đã dùng để xác định những “bộ lạc” hay “xã hội”, và đây được xem là những “đơn vị mang văn hóa” (*culture-bearing unit*), Naroll đưa ra một thuật ngữ mới là *cultunit* (1964: 286) để chỉ những “đơn vị mang văn hóa” tức là những dân tộc theo cách hiểu thông thường. Ý nghĩa của thuật ngữ này thể hiện quan điểm của Naroll và những tác giả có cùng quan điểm với ông về bản chất của hiện tượng dân tộc; đó là, một dân tộc là một đơn vị dân cư, theo cách nói của Lehman, “sở hữu một tập hợp những chỉ báo văn hóa đồng nhất, được dùng để bảo vệ biên giới khách quan của mình” (1979: 232). Nói cách khác, theo quan điểm này, một dân tộc có chung một tập hợp những nét văn hóa riêng, qua đó người ta có thể xác định biên giới tộc người của nó. Naroll, như vậy, là khuôn mặt đại diện cho những người xem dân tộc là một tập thể người nhất thiết phải có chung những đặc điểm văn hóa.

Ở phương Tây, một số nhà nhân học đã nêu ra những khó khăn của phương pháp dùng đặc điểm văn hóa làm tiêu chí xác định thành phần dân tộc. Khoảng 10 năm trước khi có bài viết nói trên của Naroll, Edmund Leach đã nêu lên vấn đề này một cách hệ thống và quan điểm của ông đã được nhiều học giả trong ngành chú ý. Trong một công trình nghiên cứu về người Kachin ở Myanmar, Leach đã khẳng định rằng dân tộc này bao gồm những bộ phận dân cư nói các ngôn ngữ khác nhau (Jingpaw, Maru, Nung, và Lisu) và có những dị biệt văn hóa rất rõ ràng (Leach 1954: 1). Ông cũng nói rằng nhiều công trình nghiên cứu khác đã được thực hiện ở những vùng không hề có một sự trùng hợp giữa biên giới của văn hóa với biên giới của tộc người. Ông nhận xét rằng ý nghĩa khoa học của sự kiện này đã bị che khuất bởi quan niệm thông thường cho rằng một cộng đồng tộc người, ngoài ý thức tự giác dân tộc, nhất thiết phải có chung những biểu hiện văn hóa (*sđđ.*: 281-2).

Nhiều nhà dân tộc học phương Tây đã ủng hộ quan điểm này của Leach. Charles Keyes viết rằng qua trường hợp của người Kachin và “nhiều trường hợp khác trên thế giới..., quan niệm thông thường về cái gì định hình nên một dân tộc đã bị đặt thành một nghi vấn” (Keyes 1976: 202). Ông đưa ra ví dụ là nếu tôn giáo là một yếu tố văn hóa xác định đặc điểm dân tộc thì trong cộng đồng người Karen ở Myanmar, các bộ phận dân cư theo các tôn giáo khác nhau

mà vẫn thống nhất trong một dân tộc chung mang tên Karen (Keyes 1979: 12). Như vậy, nếu xem một nét văn hóa nào đó là chỉ báo tộc người (*ethnic marker*) của một dân tộc thì nó phải hiện diện trong tất cả mọi bộ phận khác nhau của dân tộc đó – một điều hiếm thấy trong thực tế.

Moerman, nghiên cứu về tình hình dân tộc ở vùng đông bắc Thái Lan, đã kết luận rằng phương pháp dùng địa bàn phân bố các đặc điểm văn hóa, kết hợp với ngôn ngữ, làm công cụ xác định thành phần dân tộc đã gặp khó khăn trong việc phân biệt biên giới tộc người Lue với biên giới tộc người của các “bộ lạc” Thái khác. Dân tộc Lue là đối tượng nghiên cứu của Moerman ở vùng đông bắc Thái Lan (1965), nhưng khi ông tìm cách xác định họ là ai, họ khác với những dân tộc khác trong vùng như thế nào, và đâu là biên giới tộc người của họ thì ông gặp khó khăn ngay lập tức. Những nét văn hóa lúc đó thường dùng để miêu tả đặc điểm của người Lue thì cũng tìm thấy ở những dân tộc khác. Ông viết, “một nét văn hóa được cho là tiêu biểu của một dân tộc này lại được tìm thấy ở một dân tộc khác” (1965: 1218). Ví dụ, cái xà-rông màu xanh lá cây được xem như một đặc điểm văn hóa của người Khyn dùng để phân biệt họ với dân tộc Lue láng giềng, nhưng ở một địa phương khác thì chính cái xà-rông màu xanh này lại là một nét văn hóa tiêu biểu cho người Lue (*ibid.*). Khi ông hỏi chính người Lue về những đặc điểm văn hóa tiêu biểu của họ thì họ nêu ra những nét văn hóa mà ông thấy những dân tộc sống gần đó cũng có. Lại nữa, Moerman nhận xét, biên giới tộc người được xác định bằng một nét văn hóa nhất định nào đó lại không tương ứng với kết quả khi nó được xác định bằng một nét văn hóa khác (*sdd.*: 1215)

Fredrik Barth, một học giả được trích dẫn nhiều trong lĩnh vực nghiên cứu về dân tộc, cũng đã đưa ra một nhận xét tương tự. Trong một công trình nghiên cứu về người Pathans ở vùng biên giới Afghanistan và Pakistan, Barth nói rằng dân cư của dân tộc này sống trong những cộng đồng rất khác nhau về văn hóa. Sự dị biệt về văn hóa này lại không làm suy yếu nhận thức của người Pathans về chính mình như là một cộng đồng dân tộc thống nhất. Chính vì vậy, Barth lập luận, những biểu hiện văn hóa “không phải là những tiêu chuẩn dùng để phân biệt các cộng đồng dân cư khác nhau về mặt thành phần dân tộc” (1969b: 119).

Một khó khăn khác của phương pháp dùng đặc điểm văn hóa để xác định thành phần dân tộc là *làm thế nào để xác định một cách khách quan nét văn*

hóa nào giữ vai trò chủ đạo trong việc định hình nên đặc điểm của dân tộc. Barth đã nhận xét rằng cách tiếp cận văn hóa đã không thể xác định được những nét văn hóa chủ yếu khả dĩ đem áp dụng chung cho mọi trường hợp xác định thành phần dân tộc (1969a: 12-3). Nói cách khác, đâu là những nét văn hóa cơ bản nhất làm cho một dân tộc này khác với một dân tộc khác? Liên quan đến điểm này, Moerman nói các nhà dân tộc học không nên giả định rằng một nét văn hóa nhất định nào đó, có thể quan sát được một cách khách quan từ bên ngoài, lại luôn luôn có một tầm quan trọng hay ý nghĩa như nhau đối với mọi cộng đồng người (1965: 1220). Tôn giáo chẳng hạn, đối với dân tộc A có thể là một nét văn hóa trung tâm gắn liền với sự tồn tại của nó như là một dân tộc, nhưng đối với dân tộc B có thể chỉ là một nét văn hóa ngoại vi không có một tầm quan trọng hay ý nghĩa lớn như vậy.

Một câu hỏi có thể đặt ra là làm thế nào phương pháp dùng đặc điểm văn hóa để xác định thành phần dân tộc có thể đưa ra *một danh sách những nét văn hóa cơ bản nhất* quy định sự tồn tại của một tập thể người với tư cách là một dân tộc. Nếu không có một danh sách như vậy thì ai là người đưa ra kết luận về một đặc điểm hoặc những đặc điểm văn hóa có tính chất quy định tộc người cho một cộng đồng người nào đó? Đó là nhà nghiên cứu, hay chính thành viên của cộng đồng người đó? Nếu là nhà nghiên cứu thì người này dựa trên cơ sở nào để khẳng định, ví dụ, A chứ không phải B là đặc điểm văn hóa quan trọng nhất? Nếu là thành viên của cộng đồng đó quyết định thì liệu có được công nhận không, và cơ sở của sự công nhận hay bác bỏ là gì?

Liên quan đến mối tương quan giữa đặc điểm văn hóa và bản sắc dân tộc, một câu hỏi khác có thể nêu lên: khi đặc điểm văn hóa thay đổi thì thành phần dân tộc có thay đổi theo hay không? Ví dụ, đặc điểm văn hóa của dân tộc A là hệ thống gia đình và hôn nhân theo chế độ mẫu hệ. Khi hệ thống gia đình và hôn nhân của dân tộc này chuyển dần qua chế độ phụ hệ chẳng hạn thì liệu dân tộc này có còn là mình nữa hay không? Có lẽ điều thường thấy là dân tộc nào cũng đã trải qua nhiều thời kỳ lịch sử với những nếp sống, nếp nghĩ, phong tục tập quán thay đổi theo thời gian, nhưng những biến đổi này không nhất thiết tạo ra một sự biến đổi song song về thành phần dân tộc. Spicer nghiên cứu người Yaqui và chín dân tộc khác trong nhiều thời kỳ lịch sử khác nhau và đã kết luận rằng nếp sống của các tộc người này – bao gồm những sản phẩm vật chất,

những cách thức làm ăn sinh sống, những tập tục xã hội, những tín điều tôn giáo và thế giới quan – đã thay đổi đáng kể qua thời gian nhưng tất cả vẫn còn giữ nguyên thành phần dân tộc của mình (1980: 346).

Fredrik Barth phát biểu về nội dung vấn đề này như sau: “[K]hi người ta truy nguyên lịch sử của một dân tộc qua thời gian thì người ta *không* đồng thời thấy được lịch sử của ‘một văn hóa’ ...” (dẫn trong Keyes 1997b: 152, in nghiêng trong nguyên tác). Do đó, quan điểm lấy đặc điểm văn hóa ổn định, lâu đời để xác định thành phần dân tộc có thể đưa đến việc phủ nhận sự tồn tại trong thực tế của một dân tộc. Gladney đã nói đến việc chính phủ Đài Loan không công nhận một bộ phận dân cư của dân tộc Hui vì số người này không còn theo đạo Hồi nữa trong khi ý thức tự giác về dân tộc Hui của họ vẫn không thay đổi. Dưới cái nhìn của chính phủ Đài Loan, không thể có người Hui nào lại không theo đạo Hồi (Gladney 1991: 328). Lời nhận xét sau đây của Royce phản ánh một thực tế về mối tương quan giữa bản sắc dân tộc và bản sắc văn hóa: một dân tộc “có thể duy trì một bản sắc riêng, mặc dù đối với một người quan sát từ bên ngoài họ không có những đặc điểm nào làm cho họ khác với xã hội rộng lớn hơn” (1982: 31).

Một khía cạnh khác có liên quan là sự ảnh hưởng lẫn nhau về văn hóa giữa hai nhóm người thuộc hai dân tộc khác nhau sống gần nhau trong một thời gian dài. Nếu bản sắc dân tộc chỉ bắt nguồn từ những đặc điểm văn hóa thì người ta có thể giả định rằng văn hóa của hai nhóm người này qua thời gian càng lúc càng trở nên giống nhau và bản sắc dân tộc của họ theo đó cũng phai nhạt dần – một điều khó chứng minh trong thực tế.

3 Ý thức tự giác dân tộc

Hướng tiếp cận dùng đặc điểm văn hóa để xác định thành phần dân tộc thường được gọi là hướng tiếp cận khách quan vì nó chú ý đến những nét văn hóa hiển thị có thể quan sát được từ bên ngoài. Hướng tiếp cận dùng ý thức tự giác dân tộc, thể hiện qua tên tự gọi, để xác định thành phần dân tộc thường được gọi là hướng tiếp cận chủ quan. Theo hướng tiếp cận thứ hai này, dân tộc là một cộng đồng dân cư hoặc tự nhận thức mình khác với những cộng đồng dân cư chung quanh, hoặc được các cộng đồng dân cư chung quanh xác định là khác với họ, hoặc cả hai (Isajiw 1974, dẫn trong Royce 1982: 21). Sự hiện diện của một tộc danh, như vậy, cũng đủ để một cộng đồng người tồn tại với tư cách

là một dân tộc riêng. Ở phương Tây, cũng như ở nước ta, một số nhà nhân học thừa nhận rằng ý thức tự giác dân tộc là một chỉ báo quan trọng trong việc xác định thành phần dân tộc (xem Moerman 1965: 1219, Royce 1982: 27). Moerman nhận xét rằng ý thức tự giác dân tộc và tộc danh trong một số trường hợp “thường là yếu tố rõ rệt nhất, và đôi khi là yếu tố duy nhất xác định nơi nào là điểm cuối của một thực thể [dân tộc] và nơi nào là điểm bắt đầu của một thực thể khác” (1965:1219).

Cách tiếp cận dùng tên tự gọi có ưu điểm ở chỗ nó nhấn mạnh đến một khía cạnh không thể thiếu trong hiện tượng tộc người: đó là ý thức tự giác dân tộc. Đồng thời, như nhiều tác giả đã nói, ý thức tự giác dân tộc là một tiêu chí hữu dụng trong việc xác định thành phần dân tộc. Tuy nhiên, có hai lý do giải thích vì sao ý thức tự giác dân tộc trong nhiều trường hợp không thể là tiêu chí duy nhất.

Thứ nhất, sống trong một môi trường chung đụng với các cộng đồng người khác, một cộng đồng thường “dự trữ sẵn” trên một tộc danh mà họ có thể dùng để tự báo theo cách nào có lợi nhất tùy theo tình huống. Có thể nói người ta “nhảy qua nhảy lại giữa mấy biên giới tộc người khác nhau” (Hicks 1977: 17). Keyes nhận xét rằng bình thường trong đời sống hằng ngày người ta ít khi nào cần phải tự nhận thức về thành phần dân tộc của mình. Nhưng khi hoàn cảnh đòi hỏi phải làm như vậy, có thể họ sẽ tự báo về thành phần dân tộc của mình theo cách nào có lợi nhất cho họ. Ông đưa ra một ví dụ là tại Thái Lan, một người có thể tự báo là Hoa để phân biệt mình với người Thái khi đi tìm việc làm, nhưng họ lại tự báo là Thái để phân biệt với những dân tộc khác ở Đông Nam Á khi dự tranh một học bổng để đi du học (1979: 5). Gross nêu trường hợp một cô gái da trắng mắt xanh ở Texas, Hoa Kỳ, học đại học với học bổng dành cho sinh viên người Mỹ bản địa (ở nước ta trước đây nhiều người gọi các dân tộc này bằng một tên chung là người Da đỏ, và trong tài liệu học thuật họ được gọi theo tên phiên âm là người Anh-điêng) mặc dù cô này trước đó chưa hề tự nhận mình là người Mỹ bản địa hay sống trong một khu vực dành riêng cho người Mỹ bản địa. Cô có đủ điều kiện nhận học bổng vì cô có một bà cố người Cherokee (1992: 471). Gross nêu một ví dụ khác nữa là trường hợp một người đàn ông Peru nói tiếng Quechua khi ông ở trong ngôi làng nhỏ chỉ có người Anh-điêng cư trú. Khi ông đi chợ ở một thị trấn gần bên, ông đội một cái mũ của người

Anh-diêng nhưng nói tiếng Tây Ban Nha. Khi đi đến những nơi xa hơn, ông đội một cái mũ kiểu phương Tây và được coi như là người mestizo (tức người Anh-diêng lai Tây Ban Nha) (*ibid.*).

Thứ hai, những người thuộc một dân tộc nhất định có thể cùng lúc có hai ý thức tự giác về dân tộc của họ. Harrell nhận xét rằng ở những quốc gia mà nhà nước có tiếng nói quyết định trong việc xác định thành phần dân tộc thì một cộng đồng dân cư có thể chấp nhận tộc danh mà nhà nước gán cho và tự báo theo tộc danh đó, đồng thời vẫn ý thức mình là một thực thể dân tộc riêng với một tộc danh khác. Những tộc danh thuộc loại thứ nhất có thể không tương ứng với sự tồn tại của các thành phần dân tộc trong thực tế, và tộc danh Yi ở Trung Quốc là một ví dụ (1990: 522). Tộc danh Yi được dùng từ cuối thập niên 1950 để chỉ cho nhiều dân tộc có ngôn ngữ và phong tục tập quán rất khác nhau (Liscák 1993: 13). Ở Hoa Kỳ, trên 15 triệu người được Cục điều tra dân số (Census Bureau) gọi bằng một tên chung là “Hispanic”. Thật ra, tên gọi này bao gồm rất nhiều nhóm người nói tiếng Tây Ban Nha có những ý thức dân tộc riêng. Người Mỹ da trắng có lúc gọi tất cả những nhóm người này bằng một tên chung là “Latino” (Gross 1992: 471).

II Hai quan điểm lý thuyết về hiện tượng dân tộc

Vào khoảng thập niên 1960 ở Bắc Mỹ khởi đầu một cuộc tranh luận về phương pháp tiếp cận vấn đề dân tộc. Nổi bật nhất là hai quan điểm lý thuyết: *primordialist* hay *essentialist* (tạm dịch là *quan điểm bản thể*) và *circumstantialist*, *instrumentalist* hay *boundary* (tạm dịch là *quan điểm tình huống*). Dù khác nhau nhưng mỗi quan điểm đã đóng góp đáng kể vào việc hiểu biết bản chất của hiện tượng dân tộc bằng cách làm nổi bật những khía cạnh quan trọng của nó. Sau một thời gian tranh luận, có những quan điểm mới xuất hiện mang tính chất dung hòa và thừa nhận rằng bản chất hiện tượng dân tộc chứa đựng những khía cạnh khác nhau mà cả hai quan điểm lý thuyết đã nêu lên.

1 Quan điểm bản thể

Về sự khác nhau căn bản giữa hai quan điểm lý thuyết nói trên, Nagata đã tóm tắt như sau:

Điểm tranh luận chính liên quan đến vấn đề liệu một dân tộc nên được quan niệm như một thực thể được tạo lập từ ban đầu dựa trên những yếu tố

cấu thành mang tính cảm xúc trong sự hình thành bản sắc, hay nên được hiểu là một thực thể được tạo lập theo tình huống, một thiết kế được tổ chức để theo đuổi những quyền lợi tập thể (1981: 89).

Chẳng hạn, Epstein, người theo quan điểm bản thể, lập luận rằng một sự kiện nổi bật đáng chú ý là tình cảm dân tộc là một sự biểu hiện cảm xúc mạnh mẽ vì “nó bắt rễ trong vô thức” (1978: 94). Theo ông, căn nguyên của ý thức dân tộc được hình thành ở thời thơ ấu với tính cảm xúc cao và chính vì vậy nó có thể trở nên mãnh liệt ở các thời kỳ sau trong cuộc đời của một con người (*sdd.*: xiv). Ông phê phán những người xem vấn đề dân tộc về cơ bản là một hiện tượng chính trị, như Abner Cohen chẳng hạn, vì những người này “lấn lộn một khía cạnh của hiện tượng với chính hiện tượng đó” (*sdd.*: 95-6). Như thế, theo quan điểm bản thể về dân tộc, ý thức và bản sắc của một dân tộc gắn liền và có thể tìm thấy trong, dùng cách nói của Geertz, “những tình cảm gắn bó có tính chất bản lai hay tiên định” (*primordial attachments*) (1973: 259). Đó là những cảm xúc bắt nguồn từ những điều kiện của sự tồn tại về mặt xã hội mà con người giả định rằng chúng hiện hữu một cách mặc nhiên. Geertz sử dụng danh từ số nhiều *givens* trong tiếng Anh để nói đến những điều mà con người giả định là tồn tại mặc nhiên đó. Những điều có khả năng gọi cảm xúc này, theo ông, có thể gồm những quan hệ thân tộc gần gũi, cộng đồng tôn giáo của mình, ngôn ngữ mẹ đẻ hay thậm chí một phương ngữ riêng, và các tập tục xã hội mà mình thực hiện (*ibid.*).

Gross đưa ra những nhận xét sau đây có thể dùng như một tóm tắt về nội dung quan điểm bản thể về dân tộc. Ông cho rằng cách tiếp cận này có nội dung tương ứng với cách nhiều người nghĩ về sự đa dạng văn hóa. Nó xem con người có những bản sắc cá nhân gắn liền với bản sắc dân tộc. Nó định nghĩa dân tộc theo nội dung văn hóa, bao gồm những ý tưởng, thái độ, và truyền thống mà người ta mang theo trong đầu của mình. Quan điểm này giả định rằng những truyền thống văn hóa tự bản thân chúng vốn có tính chất bảo thủ và người ta bám lấy nếp sống của họ như là một phương tiện bảo tồn bản sắc xã hội của họ. Khi một nhóm dân tộc bắt đầu đồng hóa hay hòa nhập với một nhóm khác thì, theo quan điểm bản thể, bản sắc dân tộc của nhóm đó bị suy yếu hoặc truyền thống của họ đã mất đi sức ảnh hưởng của nó. Sự đồng hóa có thể xảy ra khi truyền thống văn hóa của nhóm này dung nạp được truyền thống của nhóm kia. Khi hai nhóm vẫn giữ bản sắc dân tộc riêng thì quan điểm bản thể giải thích sự

kiện này bằng nội dung văn hóa khác biệt của mỗi nhóm (Gross 1992: 470).

Trong khi không ai phủ nhận khả năng tạo cảm xúc cao của các tập tục văn hóa gắn với bản sắc dân tộc thì vai trò của các tập tục bên trong một nền văn hóa có thể rất khác nhau. Phải chăng một số tập tục văn hóa đứng ở vị trí trung tâm và quan trọng hơn các tập tục khác trong cùng nền văn hóa? Nếu đúng vậy thì, dẫn câu hỏi của Nagata, làm thế nào người ta có thể tách rời những yếu tố văn hóa đó và đánh giá về vai trò của chúng? (1981: 91). Ngoài ra, cũng theo Nagata, cùng một yếu tố, ví dụ màu da và các đặc điểm cơ thể, có thể có ý nghĩa và vai trò khác nhau trong hai xã hội khác nhau. Trong khi ở Hoa Kỳ, chẳng hạn, màu da là yếu tố xác định thành phần dân tộc thì ở nhiều nơi khác trên thế giới màu da không mang một ý nghĩa như vậy (*sdd.*: 93).

2 Quan điểm tình huống

Những người theo quan điểm tình huống không đặt trọng tâm việc nghiên cứu của họ vào những nội dung văn hóa của một dân tộc. Thay vào đó, họ chú trọng đến những *mối quan hệ* xã hội giữa các dân tộc. Như thế, vai trò của các yếu tố văn hóa trong hiện tượng dân tộc bị đẩy xuống hàng thứ yếu. Ở phương Tây, Edmund Leach được xem là người đầu tiên đặt nghi vấn về quan niệm thông thường gắn sự tồn tại của dân tộc với một nội dung văn hóa. Những quan điểm của ông được trình bày vào năm 1954 trong cuốn sách *Political Systems of Highland Burma* (Những hệ thống chính trị ở vùng cao nguyên Miến Điện). Theo nhận xét của Keyes, những phân tích của Leach báo hiệu sự phát triển của những lý thuyết về dân tộc nhấn mạnh đến các quan hệ xã hội giữa các dân tộc hơn là những dị biệt vốn có từ đầu (2002: 1170). Đến cuối thập niên 1960, cũng theo nhận xét của Keyes, việc nghiên cứu về dân tộc trong nhân học ở Bắc Mỹ bắt đầu mang một ý nghĩa mới với sự ra đời của bài tiểu luận *Introduction to Ethnic groups and boundaries* (dẫn nhập về dân tộc và biên giới tộc người) do Fredrik Barth viết (Keyes 1997b: 152). Eriksen cho rằng bài tiểu luận của Barth giữ một vai trò then chốt trong việc vạch ra hướng nghiên cứu về dân tộc trong ngành nhân học (1993: 37). Trong bài này, Barth bác bỏ quan niệm cho rằng dân tộc có thể được định nghĩa bằng một tập hợp những nét văn hóa mà các thành viên cùng chia sẻ, và đồng thời ông đề ra một cách tiếp cận khác. Chính vì vậy, Barth được xem là người đề xướng lý thuyết tình huống về dân tộc.

Khi nghiên cứu vấn đề dân tộc, Barth quan tâm đến những điều khiến người ta nhận mạnh những sự dị biệt giữa họ với người khác. Ông phê bình quan điểm phổ biến lúc đó giả định rằng hiện tượng dân tộc phát sinh là do sự tiếp xúc giữa các nhóm vốn đã có những dị biệt về văn hóa (Eriksen 1993: 79). Theo ông, trong hiện tượng dân tộc, nếu một người nhận người khác thuộc cùng dân tộc với mình thì mỗi bên giả định bên kia cùng chia sẻ một loạt ý tưởng và mục tiêu chung dù trong thực tế họ thực sự rất khác nhau. Ngược lại, nếu hai bên thấy mình không thuộc cùng một dân tộc thì họ không xem là có cùng mục tiêu dù trong thực tế họ có thể có chung những mục tiêu (Gross 1992: 472; Eriksen 1993: 38). Như thế, trọng điểm của một nghiên cứu về dân tộc là *biên giới xã hội* của một nhóm, chứ không phải là nội dung văn hóa mà nó chứa đựng (Barth 1969a: 15). Đối với sự kiện những người trong một dân tộc thường chia sẻ với nhau những nét văn hóa chung thì Barth giải thích đó là *kết quả* của một quá trình xã hội lâu dài hơn là một *nguyên nhân*, một yếu tố cấu thành dân tộc (*sđd.*: 11). Nói cách khác, biên giới giữa các dân tộc không phải được hình thành trên cơ sở những dị biệt về nội dung văn hóa dù những dị biệt này giúp duy trì các biên giới đó. Theo Barth, thành viên của một nhóm có thể chọn một ố nét văn hóa làm dấu hiệu hiển thị để phân biệt mình với người khác, thường là quần áo, ngôn ngữ, kiểu nhà ở, hay một nếp sống nào đó (Keyes 1997b: 152).

Một câu hỏi mà các nhà nghiên cứu nêu lên là tại sao con người lại vạch ra những biên giới xã hội mang tính tộc người có thể nhận thấy được qua một ố nét văn hóa tùy chọn như thế. Barth trả lời đó là vì quan hệ tộc người có thể ung cấp cho thành viên của nó những “hàng hóa và dịch vụ” quan trọng, tức là những quan hệ hỗ tương trong một môi trường tùy thuộc lẫn nhau (*ibid.*). Keyes nhận xét rằng quan điểm này của Barth chịu ảnh hưởng sâu sắc của trường phái Chức năng cấu trúc trong nhân học Anh Quốc là nơi mà Barth được đào tạo. Keyes nhận xét thêm rằng cách tiếp cận kiểu “phân công lao động tộc người” này mặc dù đã giúp hiểu được một số tình huống trong đó ...những dị biệt văn hóa được dùng để che đậy những quyền lợi kinh tế, nó đã tỏ ra không phù hợp đối với việc tìm hiểu những xung đột và bạo lực dân tộc xảy ra vào cuối thế kỷ XX (*ibid.*).

Cách tiếp cận tình huống mà Barth đề xướng đã có ảnh hưởng đến quan điểm của các nhà nhân học khác về vấn đề dân tộc. Ronald Cohen, chẳng hạn,

phát biểu rằng hiện tượng dân tộc “trước hết và trên hết có tính chất tình huống” (1978: 388). Hay Abner Cohen, một người theo cách tiếp cận tình huống, xem hiện tượng dân tộc chỉ là một kiểu tổ chức chính trị mà biên giới văn hóa của nó được dùng để bảo vệ quyền lợi của nhóm (Erikson 1993: 55). Kể cả những nhà nhân học không hoàn toàn tán thành quan điểm tình huống cũng tìm thấy nơi đó những đóng góp quan trọng cho việc nghiên cứu hiện tượng dân tộc. Qua quan điểm tình huống, người ta thấy một hướng nghiên cứu có ý nghĩa cho nhân học là *sự hình thành và vận động của dân tộc*, chứ không chỉ tập trung việc nghiên cứu vào những nội dung văn hóa của nó. Hiện tượng dân tộc, như vậy, được nhìn từ góc độ *quá trình biến đổi xã hội* chứ không phải như là những *thực thể cố định* hàm chứa một nội dung văn hóa bản lai có sẵn từ đầu.

Quan điểm tình huống về dân tộc còn làm nổi bật một khía cạnh rất quan trọng trong hiện tượng dân tộc; đó là, ý thức về bản sắc dân tộc chỉ có ý nghĩa đối với thành viên của nó trong một môi trường xã hội có sự giao tiếp tối thiểu giữa những người không thuộc cùng một dân tộc. Nói như Gregory Bateson, “Phải có ít nhất hai cái gì đó mới tạo nên một sự khác biệt ... Không thể có tiếng vỗ tay từ một bàn tay” (dẫn trong Eriksen 1993: 1). Nếu không có điều kiện này, sẽ không có ý thức về bản sắc dân tộc vì, như Eriksen khẳng định, “vấn đề dân tộc chủ yếu là một khía cạnh của quan hệ [xã hội], chứ không phải là thuộc tính của một nhóm” (*sđđ.*: 12).

Bên cạnh những đóng góp đáng kể đó, quan điểm tình huống bị phê phán là *đã bỏ qua khía cạnh không mang tính chất công cụ của hiện tượng dân tộc*, bởi vì, như Gary Cohen nhận xét, nếu sự tồn tại của ý thức về bản sắc dân tộc chỉ bắt nguồn từ việc theo đuổi những quyền lợi xã hội và kinh tế thì tại sao người ta lại hình thành nên một ý thức về bản sắc dân tộc mà không chỉ dừng lại ở ý thức về giai cấp hay nhóm cùng lợi ích, và tại sao bản sắc dân tộc có một nội dung giá trị không giống với các hình thức nhóm xã hội khác (1984: 1037). Ông cũng ghi nhận rằng đối với những nhóm dân tộc thiểu số đã được xác định rõ thì nguồn gốc và sự tồn tại lâu đời của các nét văn hóa riêng của họ không thể chỉ giải thích trên cơ sở những điều kiện kinh tế-xã hội *đương thời* mà thôi. Ông nói, “Thông thường một số những biểu tượng quan trọng nhất của bản sắc đã phát sinh trong quá khứ gần hoặc xa của một nhóm” (*sđđ.*: 1038). Chính vì quan điểm tình huống, cũng như quan điểm bản thể về dân tộc, có những giới hạn về mặt lý luận của nó nên một số nhà nhân học đã đưa ra những mô hình

phân tích mang tính chất dung hòa, sử dụng được những ưu điểm của cả hai quan điểm lý thuyết đó.

III Những cách tiếp cận khác về hiện tượng dân tộc

Những cách tiếp cận khác được xây dựng trên một quan điểm dung hòa, theo đó hai quan điểm bản thể và tình huống về vấn đề dân tộc được xem là bổ túc cho nhau hơn là loại trừ nhau. Lý do là vì hiện tượng dân tộc, như Keyes nói, “vừa có chiều kích xã hội vừa có chiều kích văn hóa” (1981: 10). Liebkind cũng khẳng định, “Vấn đề dân tộc vừa có nguồn gốc bản lai vừa có sự co giãn theo tình huống” (1984: 32). Quan điểm của Edward Spicer và nhất là của Charles Keyes được trình bày trong phần sau đây là những ví dụ cho cách tiếp cận có chứa đựng những yếu tố chính mà cả hai quan điểm bản thể và tình huống về dân tộc đã nhấn mạnh.

Theo sự phân tích của Spicer, ý thức và bản sắc dân tộc được xây dựng trên “những hiểu biết chung về ý nghĩa của một hệ thống biểu tượng” (1980: 346). Ông nói trong 10 dân tộc mà ông nghiên cứu qua những thời kỳ lịch sử dài, “mỗi dân tộc đều đã phát triển nên những biểu tượng bản sắc rõ rệt, và những biểu tượng này làm cho họ khác với những dân tộc khác hay với xã hội bên ngoài” (1971: 797). Bốn loại biểu tượng mà Spicer thấy trong các dân tộc đó là: (1) Tên tự gọi dân tộc; (2) Những nơi chốn hay tên gọi những nơi đó. Spicer cho rằng đây là những biểu tượng quan trọng dù người ta không còn sinh sống tại những nơi đó nữa; (3) Những luật lệ mang tính chất linh thiêng, dù chúng có đang được áp dụng hay không; và (4) Một số điệu múa và bài hát đặc trưng của riêng họ mà người khác không có (1980: 349-54).

Đối với tất cả 10 dân tộc mà ông nghiên cứu, những biểu tượng về bản sắc dân tộc đều được hình thành qua một *quá trình đối kháng* trong giao tiếp cá nhân ở trong môi trường quốc gia hay một tổ chức có quy mô lớn tương tự (sđd.: 99). Chẳng hạn, bản sắc dân tộc của người Calatan và người Basque đã được hình thành trong một quá trình đối kháng bắt đầu từ đầu thế kỷ XIV (sđd.: 797). Như vậy, theo quan điểm của Spicer, biểu tượng văn hóa với tính cách là những hỉ báo cho bản sắc dân tộc không phải là cái gì xuất hiện độc lập hay tách rời khỏi hoàn cảnh sống mà các thành viên của dân tộc đó trải qua.

Keyes cho rằng cơ sở của hiện tượng dân tộc là ý thức của các thành viên

trong một cộng đồng dân cư về một dòng dõi chung (*common descent*) mà họ cùng chia sẻ. Ông lập luận, “Một dân tộc phải được quan niệm là một loại cộng đồng người kết hợp trên cơ sở dòng dõi; thành viên của nó xác nhận là họ cùng có chung một dòng dõi bằng cách chỉ ra những đặc điểm văn hóa mà họ tin là cùng có chung với nhau” (1976: 208).

Cơ chế xác lập một dòng dõi chung này của dân tộc không giống như trong trường hợp một dòng họ xác lập gia phả bằng cách chỉ ra một ông hay bà tổ chung. Theo Keyes, dòng dõi chung của dân tộc không nhất thiết phải là một sự kiện có thật. Chỉ *niềm tin* có chung một dòng dõi cũng có giá trị như sự kiện có chung một dòng dõi thật. Sở dĩ như vậy là vì, theo ông, *bản chất* của hiện tượng dân tộc bắt nguồn từ cảm nhận, với tất cả những cảm xúc đi liền với nó, rằng mình thuộc về một cộng đồng nhất định không giống với những cộng đồng khác mà mình giao tiếp trong những sinh hoạt của cuộc sống. Cảm nhận của những người cùng một dân tộc về mối dây ràng buộc mà họ cùng chia sẻ đối với tiền nhân xa xưa thường được liên tục củng cố bằng những chuyện kể (mang tính lịch sử hay huyền thoại) về một nguồn gốc chung, về những đợt di cư của dân tộc, và nhất là về những nỗi thống khổ chung mà dân tộc đã trải qua dưới sự áp bức của kẻ khác. Nội dung những câu chuyện kể được truyền đạt bằng nhiều hình thức khác nhau: những bài hát, những hình thức văn nghệ dân gian, những buổi lễ kỷ niệm các sự kiện lịch sử, những tác phẩm hội họa, v.v., và cả những cuốn sử viết về lịch sử dân tộc nữa (1997b: 153).

Trong những xã hội đơn giản, ở đó thành viên có những quan hệ cá nhân trực tiếp với nhau, các câu chuyện đó thường được kể bởi những bậc cha mẹ, những vị lão thành, và những người lãnh đạo làng xóm. Trong những xã hội hiện đại phức tạp thì các phương tiện truyền thông như điện ảnh, báo chí, sách vở, phát thanh truyền hình, sách giáo khoa, những bài diễn văn, v.v... đóng vai trò những người kể chuyện. Với một ý thức về nguồn gốc và quá trình lịch sử chung như vậy, những cá nhân của một dân tộc hình thành trong tâm thức mình một sự đồng nhất hóa với tập thể dân tộc của mình. Có thể nói một cách hình tượng là trong trường hợp này, tiểu sử của cá nhân và tiểu sử của tập thể được quyện vào nhau. Theo ngôn ngữ của nhà tư tưởng người Pháp Bourdieu (1977), sự đồng nhất hóa đó trở thành một phần của *habitus* của một cá nhân, tức là một

tập hợp những xu hướng tâm lý vô thức có tác dụng định hướng hành động cho cá nhân đó.

Hiểu như vậy, cơ sở của sự tồn tại của một cộng đồng dân cư với tính cách là một dân tộc *không phải là bản thân những đặc điểm văn hóa*, kể cả những đặc điểm rõ rệt mà một người quan sát từ bên ngoài có thể nhận thấy được. Những đặc điểm này sẽ không có ý nghĩa gì nhiều nếu chúng không được chính những thành viên của cộng đồng chọn và khoác cho một ý nghĩa. Ý nghĩa này thường có khả năng gợi cảm xúc cao mỗi khi người ta nghĩ đến nó trong lúc giao tiếp với các cộng đồng xung quanh, nhất là khi mỗi giao tiếp này không diễn ra một cách êm đẹp. Theo Keyes, tuy ý thức dân tộc vẫn là một, nhưng đặc điểm văn hóa biểu hiện tộc người có thể khác nhau ngay trong cùng một dân tộc tùy theo hoàn cảnh giao tiếp của từng bộ phận dân cư trong dân tộc đó. Gladney nghiên cứu về người Hui ở Trung Quốc và đã kết luận rằng bốn bộ phận dân cư của dân tộc này có những biểu tượng văn hóa riêng của họ. Đối với người Hui ở miền tây bắc Trung Quốc, đạo Hồi là đặc điểm văn hóa gắn liền với dân tộc. Đối với bộ phận người Hui ở miền đông nam Trung Quốc, nơi đạo Hồi hầu như vắng bóng, chỉ báo tộc người là tư cách thành viên của một dòng họ mà tổ tiên xa xưa là những người ngoại quốc theo đạo Hồi. Đối với người Hui ở các đô thị, chỉ báo tộc người là những truyền thống văn hóa như kiêng ăn thịt heo, có tài buôn bán, và giỏi nghề thủ công. Đối với các cộng đồng Hui ở miền bắc Trung Quốc, bản sắc dân tộc lại biểu hiện qua chế độ nội hôn đồng tộc (Gladney 1991: 321-3).

Vào năm 1997, trong một buổi nói chuyện tại Viện Dân tộc học ở Hà Nội, Keyes đã lặp lại rằng những người có cùng ý thức dân tộc không hẳn có cùng chung văn hóa. Ông đưa ra hai ví dụ: (1) Các sinh viên Việt kiều tại Đại học Washington, Seattle, Hoa Kỳ tự nhận họ là người Việt mặc dù họ không nói rành tiếng Việt và họ cũng không theo đa số những tập tục văn hóa thông thường được xem là của người Việt ở Việt Nam. (2) Những người Thái sống ở Hà Nội dù chia sẻ nhiều nét văn hóa với người Kinh hơn là với người Thái ở Lai Châu nhưng vẫn tự ý thức và tự nhận mình là người Thái. Qua đây Keyes khẳng định lại rằng con người nhận thức về thành phần dân tộc của mình thông qua ý thức về một dòng dõi chung chứ không phải thông qua sự chia sẻ một văn hóa chung (Keyes 1997a).

Vì hiện tượng dân tộc liên quan đến cảm nhận mình thuộc một cộng đồng khác với những cộng đồng xung quanh, một sự phân biệt giữa *ta* và *người khác*, nên *ý thức dân tộc không tồn tại bên ngoài quan hệ xã hội giữa các nhóm*. Keyes cho rằng vấn đề dân tộc trở nên nổi bật trong quan hệ xã hội khi mà tình trạng sinh hoạt hàng ngày nhấn mạnh đến ý nghĩa của một số dị biệt văn hóa (1997b: 153). Trong một bài viết gần đây hơn, ông phát biểu rằng ý nghĩa xã hội của những dị biệt giữa các dân tộc không chỉ tùy thuộc vào những yếu tố bản lai vốn có (*primordial*) trong mỗi nhóm mà còn tùy thuộc vào điều gì đang trở nên nổi bật trong mối quan hệ giữa các nhóm (2002: 1170). Có lẽ đây là điều mà *những nghiên cứu* về dân tộc, kể cả việc xác định thành phần dân tộc, cần quan tâm.

Ý tưởng sau đây của Eriksen nhấn mạnh đến ảnh hưởng của yếu tố *quan hệ xã hội* đối với cách con người phân loại các hiện tượng xã hội xung quanh mình: “Những hệ thống phân loại xã hội [mà con người trong các xã hội khác nhau theo đuổi] và nguyên tắc chi phối sự gộp vào hay loại ra luôn luôn tạo nên một trật tự, *nhưng loại trật tự được tạo ra lại có liên quan đến những khía cạnh của hệ thống xã hội rộng lớn hơn*” (1993: 62; in nghiêng được thêm vào). Điều ông muốn nhấn gửi là vai trò quan trọng của những quan hệ xã hội giữa các nhóm trong việc hình thành nhận thức của con người về chính mình cũng như về các hiện tượng xã hội xung quanh. Ông viết, “Bản sắc (*identities*) có thể thay đổi khi xã hội thay đổi, và chắc chắn chúng không phải là cái gì “sâu kín”, riêng tư và bất biến như quan niệm thông thường có thể đôi khi khẳng định” (*ibid.*). Suy nghĩ theo cách nhìn này, chúng ta có thể nói rằng bức tranh thành phần dân tộc ở một địa phương nào đó không phải lúc nào cũng rõ ràng, dứt khoát và bất biến như đẳng thức toán học $1 + 1 = 2$. Nếu không lưu ý đến những yếu tố thay đổi theo tình huống này, nhà nghiên cứu có thể đưa ra một mô hình phân loại chặt chẽ, dứt khoát và trong một số trường hợp, có thể họ vô tình gọt dũa thực tế cho vừa với “cái giường của Procrustes”, một hình tượng trong thần thoại Hy Lạp.

TÀI LIỆU TRÍCH DẪN

Barth, Fredrik

- 1969a "Introduction". Trong *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Fredrik Barth, chủ biên. Boston: Little, Brown, tr. 9-38.
- 1969b "Pathan identity and its maintenance." Trong *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Fredrik Barth, chủ biên. Boston: Little, Brown, tr. 117-34.

Bourdieu, Pierre

- 1977 *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carrithers, Michael

- 1997 "Culture". Trong *The Dictionary of Anthropology*. Thomas Barfield, chủ biên. Malden, Mass.: Blackwell Publishers Inc., tr. 98-101.

Cohen, Gary B.

- 1984 "Ethnic Persistence and Change: Concepts and Models for Historical Research". *Social Science Quarterly* 65: 1029-1042.

Cohen, Ronald

- 1978 "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 7: 397-403.

Đặng Nghiêm Vạn

- 1981 "Những nhận xét chung". Trong *Các dân tộc tỉnh Gia lai-Công tum*. Đặng Nghiêm Vạn et. al.. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội, tr. 15-52.
- 1993 *Quan hệ giữa các tộc người trong một quốc gia - dân tộc*. Hà

Nội: Nxb. Chính trị Quốc gia.

Epstein, A. L.

- 1978 *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock Publications; Chicago: Aldine Publishing House.

Eriksen, Thomas Hylland

- 1993 *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London; Boulder, Colorado: Pluto Press.

Geertz, Clifford

- 1973 “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States”. Trong *The Interpretation of Culture*. New York: Basics Books, Inc., Publishers, tr. 225-310.

Gladney, Dru C.

- 1991 *Muslim Chinese. Ethnic nationalism in the People's Republic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Harvard East Asian Monographs, 149.

Gross, Daniel R.

- 1992 *Discovering Anthropology*. Mountain View, California; London; Toronto: Mayfield Publishing Company.

Harrell, Stevan

- 1990 “Ethnicity, local interests, and the State: Yi communities Southwest China”. *Comparative Studies in Society and History* 32 (3): 515-548.

Hicks, George L.

- 1977 “Introduction: Problems in the study of ethnicity”. Trong *Ethnic encounters: Identities and contexts*. George L. Hicks và Philip E. Leis, chủ biên. North Scituate, Mass.: Duxbury Press, tr. 1-20.

Keyes, Charles F.

- 1976 “Towards a new formulation of the concept of ethnic group”. *Ethnicity* 3 (3): 202-213.

- 1979 *Ethnic Adaptation and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*. Philadelphia: A Publication of the Institute for the Study of Human Issues.
- 1981 “The Dialectics of Ethnic Change”. Trong *Ethnic Change*. Charles Keyes, chủ biên. Seattle: University of Washington Press, tr. 4-30.
- 1997a Bài nói chuyện ở Viện Dân tộc học Hà Nội. Băng cát-xét. Trích dẫn với sự đồng ý của tác giả.
- 1997b “Ethnic groups, ethnicity”. Trong *The Dictionary of Anthropology*. Thomas Barfield, chủ biên. Malden, Mass.: Blackwell Publishers Inc., tr. 152-154.
- 2002 “Presidential address: ‘The peoples of Asia’ - Science and politics in the classification of ethnic groups in Thailand, China, and Vietnam”. *The Journal of Asian Studies* 61 (4) (November 2002): 1163-1203.

Leach, Edmund Ronald

- 1954 *Political systems of highland Burma. A study of Kachin social structure*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lehman, F. K.

- 1979 “Who are the Karen, and If So, Why? Karen Ethnohistory and a Formal Theory of Ethnicity”. Trong *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*. Charles Keyes, chủ biên. Philadelphia, Mass.: Institute for the Study of Human Issues, tr. 215-253.

Liebkind, Karmela

- 1984 *Minority Identity and Identification Process: A Social Psychological Study*. Helsinki: The Finnish Society of Sciences and Letters.

Liscák, Vladimír

- 1993 “Some approaches to the classification of small ethnic groups in South China”. Trong *Thai-Yunan Project Newsletter* (20): 12-16.

Maitre, Henri

1912 *Les Jungles Mois*. Paris: Emile Larose, Librairie-Editeur.

Moerman, Michael

1965 “Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?” *American Anthropologist* 67 (5): 1215-1230.

Nagata, Judith

1981 “In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity”. Trong *Ethnic Change*. Charles Keyes, chủ biên. Seattle: University of Washington Press, tr. 88-116.

Naroll, Raoul

1964 “On Ethnic Unit Classification”. *Current Anthropology* 5: 283-291.

Nguyễn Văn Mạnh

2003 “Vấn đề tên gọi và thành phần tộc người của các dân tộc thiểu số ở vùng núi khu vực Bình Trị Thiên”. *Tạp chí Dân tộc học* 1 (121): 45-48.

Royce, Anya Peterson

1982 *Ethnic identity. Strategies of diversity*. Bloomington: Indiana University Press.

Spicer, Edward H.

1971 “Persistent Cultural Systems”. *Science* 174 (4011): 795-800.

1980 *The Jaquis. A cultural history*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.

Tạ Văn Thông

2002 “Mối quan hệ giữa người Cơ Ho và Mạ dưới góc độ ngôn ngữ”. Trong kỷ yếu *Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam*. Viện Dân tộc học – Viện Ngôn ngữ học, tr. 211-221.

Võ Xuân Trang

1998 *Người Rục ở Việt Nam (Kinh tế – Văn hóa – Xã hội)*. Hà Nội: Nxb. Văn hóa Dân tộc.

PHẦN II

NHỮNG NGHIÊN CỨU VỀ ĐỜI SỐNG KINH TẾ-XÃ HỘI VÀ VĂN HÓA CỦA NGƯỜI KOHO VÀ NGƯỜI CHIL

TỔNG QUAN VỀ TỔ CHỨC XÃ HỘI, DÒNG HỌ, HÔN NHÂN VÀ GIA ĐÌNH CỦA NGƯỜI KOHO

■ Bùi Minh Đạo

I Tổ chức xã hội

1 Làng

Giống như hầu hết các dân tộc Tây Nguyên, ở người Kôho, đến những thập niên đầu thế kỷ XX, làng (*bon*) vẫn là tổ chức xã hội cổ truyền duy nhất. Các đơn vị xã hội cao hơn như xã, tổng, huyện, tỉnh, nhà nước tuy được áp đặt vào vùng Kôho từ thời thuộc Pháp, nhưng với người dân, vai trò và hiệu lực vẫn còn mờ nhạt cho mãi đến ngày thống nhất đất nước năm 1975.

Trong truyền thống, làng Kôho vốn là những công xã thị tộc mẫu hệ, trong đó trừ những người là chồng, là rể từ các công xã khác tới do quan hệ hôn nhân, bao gồm những người cùng một huyết thống tính theo dòng mẹ, với quy mô thường là nhỏ bé, trên dưới 100 người, cư trú trong 5-10 nóc nhà dài. Về sau, do tác động của chiến tranh và các yếu tố kinh tế, xã hội từ bên ngoài vào, nhiều làng mới hợp lại thành một làng, một làng mới bao gồm nhiều họ và quy mô làng mới lớn dần lên. Chẳng hạn, theo sự nhớ lại của người già, vào thời điểm những năm 1950, nhóm người Nộp ở Di Linh, tỉnh Lâm Đồng bao gồm 36 làng, tập trung ở vùng Gia Bắc, Sơn Điền; mỗi làng gồm những thành viên cùng dòng họ và tên của nhiều làng cũng chính là tên dòng họ của các thành viên trong làng. Do mâu thuẫn và xung đột giữa các làng, các vùng, do chính sách dồn dân của chế độ Sài Gòn và do chính sách định canh, định cư của Nhà nước, đã diễn ra tình trạng nhiều làng được gộp thành một làng và cho đến nay

cộng đồng người Nộp chỉ còn 16 làng, nhưng địa bàn cư trú mở rộng hơn, trong đó, 12 làng ở các xã Gia Bắc, Sơn Điền, ba làng ở xã Tân Châu, một làng ở xã Tân Nghĩa. Làng Tam Bố, xã Tam Bố, huyện Di Linh, tỉnh Lâm Đồng của nhóm người Xrê trước năm 1975 chỉ bao gồm những người thuộc họ Tam Bố, với gần 40 hộ gia đình, đến năm 2002, bao gồm các gia đình từ ba làng khác nhau là Tam Bố, Tam Ring và Kon Nhài, với quy mô 158 hộ, 1.153 khẩu. Tương tự, làng Đạ Me của nhóm Chil ở xã N'Thôn Hạ, huyện Đức Trọng, tỉnh Lâm Đồng ngày nay là kết quả của sự hợp nhất rất nhiều làng người Chil cũ như Bon Rom, Ciết Mé, Đạ Tẻ, Liêng Bông, ... Làng Suối Thông A ở Đơn Dương gồm nhiều làng cũ như Đa Ka, Giơng Lô, Liêng Bông, Đờ Ròng, v.v...

Mỗi buôn làng trong quá khứ là một đơn vị xã hội độc lập và khép kín, không phụ thuộc vào bất cứ đơn vị xã hội nào khác. Thiết chế tự quản là đặc trưng xã hội quan trọng của mỗi buôn làng. Đứng đầu mỗi làng là *quăng bon*. Do ảnh hưởng của văn hóa Nam Đảo, ở nhiều làng, bên cạnh *quăng bon*, chủ làng còn được gọi là *khoa bon*. *Quăng* trong ngôn ngữ Koho có nghĩa là to, lớn. *Khoa* trong ngôn ngữ Nam Đảo là người làm chủ, người có quyền thế. Dù theo ngôn ngữ nào, *quăng bon* hay *khoa bon* đều có nghĩa là người quan trọng, người đứng đầu, người chủ. Chủ làng thường là người đàn ông đứng tuổi, giàu có (nhiều đất đai, trâu, chiêng, ché), được dân làng vị nể bởi có kinh nghiệm sản xuất, khả năng giao dịch và kiến thức về luật tục dân tộc. Có ý kiến cho rằng trong truyền thống và còn đậm nét trong nhận thức người dân mãi đến ngày nay, ở người Koho nói riêng và ở các dân tộc theo chế độ mẫu hệ Tây Nguyên nói chung, chủ làng đích thực phải là người đàn bà, vợ của chủ làng. Người đàn ông chủ làng chỉ thay mặt bà ta mà thôi. Nếu làng bao gồm nhiều dòng họ khác nhau thì chủ làng thường là người chồng của người đàn bà có uy tín thuộc dòng họ lớn nhất trong làng.

Do truyền thống dân chủ nguyên thủy, chủ làng bao giờ cũng do dân cử chứ không phải do thế tập mà có. Điều này có nghĩa là nếu một chủ làng chết đi thì dân làng sẽ tổ chức họp toàn thể để chọn ra một người trong số những người giỏi làm chủ làng mới. Quyền hạn và trách nhiệm của chủ làng là rộng lớn và toàn diện, bao gồm: về chính trị, là đại diện cao nhất của làng như một đơn vị tổ chức xã hội độc lập có quyền bình đẳng với các làng xung quanh; về kinh tế, điều hành việc làm ăn, sản xuất và quản lý đất đai và các nguồn tài nguyên thiên

nhân của làng; về xã hội, điều phối các mối quan hệ giữa các thành viên trong làng với nhau và giữa làng mình với các làng khác thông qua và theo luật tục truyền miệng có sẵn tự ngàn xưa; về ngoại giao, thay mặt dân làng tiếp đón đại diện các buôn láng giềng và khách từ nơi khác đến thăm hỏi, buôn bán, giao dịch, ...; về tín ngưỡng, là chủ tế trong các lễ hội cộng đồng như lễ ăn mừng lúa mới, lễ cầu mưa, ... Ngoài ra, quyết định các công việc lớn trong làng như chiến tranh, chuyển làng, chọn đất lập làng cũng là công việc của chủ làng.

Giúp việc cho chủ làng điều hành các công việc chung là một số chức dịch do dân cử hay do thế tập như: Hội đồng già làng (tùy từng nơi, từng nhóm địa phương mà được gọi khác nhau như *rơ gum bon*, *kơ loa rơ băng bon*, *chau kra* hay *chau kra bon*), người trông nom, quản lý đất đai hay người chủ rừng (*chau pô bri*, *chau quăng bri* hay *chau át pu te bri*), thầy bói (*pơ thía*), thầy cúng (*pơ dáu* hay *chau lo yàng*), bà mụ đỡ đẻ (*chau mu le con*, *chau đưng đê* hay *chau boi*). *Hội đồng già làng* ở mỗi buôn thường bao gồm vài dăm người, là những người già, chồng của các trưởng họ từ các nhà dài, nắm vững phong tục tập quán, có nhiệm vụ tư vấn cho chủ làng về các công việc trọng đại của làng, cũng như tư vấn cho chủ làng trong việc xét xử các vụ việc theo luật tục. *Người trông nom quản lý đất đai* hay *chủ rừng, chủ đất*, giống như *tom bri* ở các dân tộc Mnông, Ba Na, Xơ Đăng, có trách nhiệm giúp chủ làng xem xét, theo dõi việc quản lý và sử dụng đất đai, rừng suối và các nguồn tài nguyên thiên nhiên nằm trong địa vực làng của các gia đình thành viên trong và ngoài cộng đồng theo luật tục. Chẳng hạn, ông này sẽ kiến nghị tới chủ làng để bắt phạt theo phong tục những người trong làng phát rẫy hay chặt cây quý trên rừng đầu nguồn, những người ngoài làng đến làm rẫy hay săn bắn, hái lượm trong địa vực làng cai quản.

Thầy bói làm công việc đoán định những nguyên nhân dẫn đến ốm đau, rui ro bằng nhiều phương pháp như xem mai rùa, nghe tường thuật giấc mơ, xem chân gà, nhìn gạo hay nước trong lễ vật. Từ những đoán định của thầy bói, *thầy cúng* sẽ biết phải tiến hành việc cúng bái thể nào, lễ vật gồm những gì để người ốm hết bệnh, người gặp việc không may tai qua nạn khỏi. Thầy cúng trong nhiều trường hợp còn là thầy thuốc chữa bệnh (*chau đưng teh*), cũng được coi là người có khả năng giao tiếp với thần linh, tiến hành các lễ cúng trong trồng trọt của từng gia đình nhằm cầu mong mùa màng tươi tốt. *Bà mụ* là người làm công

việc đỡ đẻ và tư vấn các vấn đề sức khỏe sinh sản cho sản phụ và trẻ sơ sinh trong làng. Ngoài hệ thống các chức dịch dân cử trên, ở các nhóm người Chil và Lạch xưa, mỗi làng còn có người chỉ huy quân sự (*chau lăm vô*), do *quăng bon* chỉ định, là thanh niên chưa vợ, nhanh nhẹn, khỏe mạnh, dũng cảm, giỏi săn bắn, giỏi chiến đấu, có trách nhiệm huy động, tập hợp trai đinh phòng thủ khi bị các làng khác tấn công và tấn công khi đi đánh các làng khác.

Hợp thành các làng Koho ngày nay là các dòng họ (*cóp chui*). Mỗi dòng họ lại bao gồm các hộ gia đình (*hiu, nao*). Cai quản dòng họ là trưởng họ, thường là chồng người phụ nữ cao tuổi có uy tín trong họ (*pô cóp chui* ở các nhóm Xrê, Nộp, Cờ Dòn hay *quăng doi pơ chang* ở các nhóm Chil, Lạch). Đứng đầu gia đình là các chủ nhà (*pô hiu*). Trưởng họ và chủ gia đình đại diện cho họ và gia đình trong việc cùng chủ làng, hội đồng già làng tiến hành các cuộc họp, trong đó bàn bạc quyết định các công việc liên quan đến cộng đồng.

2 Luật tục

Tham gia vào việc duy trì xã hội, không thể không kể đến vai trò quan trọng của luật tục. Luật tục Koho thuộc loại luật tục truyền miệng. Tuy chưa được ghi chép thành văn tự nhưng được tất cả các thành viên trong cộng đồng ghi nhớ và tuân thủ. Nội dung của luật tục bao gồm rất nhiều điều cụ thể, thuộc nhiều lĩnh vực khác nhau, nhằm điều chỉnh các mối quan hệ giữa con người với con người và giữa con người với tự nhiên, trong đó, đặc biệt nhằm duy trì phong tục tập quán liên quan đến hôn nhân gia đình, đến giữ gìn trật tự xã hội và bảo vệ tài nguyên thiên nhiên nơi cư trú, được truyền miệng từ đời này qua đời khác. Sau đây là ví dụ về một số điều trong luật tục liên quan đến hôn nhân và gia đình của người Nộp, xã Gia Bắc, huyện Di Linh, tỉnh Lâm Đồng:

- Nếu con cái mắng chửi cha mẹ thì phải nộp phạt cho cha mẹ một ché rượu. Nếu mắng chửi và kèm theo hành động hành hung cha mẹ thì đồ nộp phạt là một ché rượu và một tấm choàng;
- Nếu con cái còn nhỏ mà vi phạm luật tục thì bố mẹ phải có trách nhiệm bồi hoàn theo luật tục;
- Cha mẹ a tòng để con cái ăn trộm thì người bị làng xử là cha mẹ chứ không phải đương sự;
- Khi cưới xin, gia đình vợ phải đem đến cho gia đình chồng một khoản

sính lễ bao gồm: trâu một con, nghé một con, rượu một ché, tấm choàng tám cái, vòng đồng một cái, vòng nhôm một cái, kèm theo số lượng tùy theo ché, lợn, gà, gạo. Nếu nhà gái quá nghèo thì có thể miễn giảm đồ sính lễ, nhưng bắt buộc phải có vòng đồng và tám tấm choàng;

- Vợ chồng có chuyện ngoại tình hay không hợp nhau có quyền ly dị theo luật tục. Nếu bên vợ có lỗi thì phải trả lại bên chồng toàn bộ sính lễ. Nếu bên chồng có lỗi thì phải tay không trở về nhà mình;

- Đàn ông đã có vợ ngoại tình với người đàn bà đã có chồng thì ông ta phải nộp cho chồng của người đàn bà mà ông ta ngoại tình một khoản phạt là hai con trâu; cũng như thế, người đàn bà ngoại tình phải nộp phạt cho vợ người đàn ông mà bà ta ngoại tình hai con trâu;

- Đàn bà góa phạm tội ngoại tình khi chưa làm lễ bỏ mợ chồng thì bà ta phải nộp cho gia đình chồng sáu con trâu, một cái áo, một tấm choàng, một ché rượu, một con gà;

- Tội vu cáo người khác mà không có bằng chứng thì phải nộp phạt cho bên nguyên một ché rượu, một con gà và một tấm choàng; ...

Mặc dù hệ thống tổ chức tự quản còn đơn giản, nhưng với những luật tục phong phú, hệ thống, tương đối đầy đủ và có sẵn tự ngàn xưa, cuộc sống bao đời của người Kơho đã diễn ra thanh bình và êm đẹp trong phạm vi buôn làng.

3 Các tầng lớp xã hội

Tuy chưa có sự phân chia thành giai cấp, nhưng trong xã hội cổ truyền của người Kơho đã bao gồm người giàu (*chau pa*), người đủ ăn (*chau tơ lơ sa* hay *chau tan sa*), người nghèo (*chau rơ páh*). Người giàu là người có nhiều lao động, trâu hay voi, chiêng ché, tấm đắp và lúa gạo thừa ăn. Ở người Xrê, người giàu còn phải là người có nhiều ruộng nước. Chẳng hạn, một người được coi là giàu có ở nhóm Chil, Lạch cần có một bộ chiêng quý đủ sáu chiếc; 10 ché cũ trở lên, trong đó phải có ché trị giá một trâu đực lớn; 20 con trâu trở lên, thì ở nhóm Xrê phải có ruộng nước đủ gieo ba gùi lúa giống trở lên. Người đủ ăn là người có dăm con trâu, chiêng ché loại thường vài chiếc, thóc lúa đủ ăn trong năm. Người nghèo là người thiếu lao động, không có trâu, bò, chiêng, ché và thường thiếu ăn vài ba tháng trở lên trong năm. Theo quan niệm của người dân, sự giàu nghèo không phải do tự con người làm nên, mà do thần linh chi phối. Chẳng

hạn, người giàu trở nên giàu có là do được thần linh phù hộ, còn người nghèo trở thành nghèo đói là do thần linh chưa giúp đỡ.

Ngoài ra, xuất hiện khá phổ biến trong xã hội Koho là tầng lớp tôi tớ, người ở (*chau rông, chau đi* hay *chau đe*). Số lượng tôi tớ ở mỗi làng không nhiều, khoảng dăm đến 10 người trở lại. Họ là người ở trong các gia đình khá giả, có nguồn gốc từ chiến tù, con nợ, con cái những người bị coi là ma lai đã chết, trẻ mồ côi, con cái nhà nghèo. Công việc chủ yếu của người ở là giúp chủ làm ruộng, làm rẫy. Ngoài ra, họ chịu mọi sự sai bảo khác của chủ. Về nguyên tắc, nếu không đủ số tiền mà chủ đã bỏ ra mua về, người ở phải lệ thuộc vào chủ suốt đời. Do sự ràng buộc của luật tục, không có tình trạng người ở tự ý bỏ trốn khỏi nhà chủ. Tùy từng nơi mà quan hệ giữa chủ và tôi tớ khác nhau. Ở vùng người Chil, Lạch, tôi tớ bị phân biệt đối xử khá nặng nề, trong khi ở các nhóm Xrê, Nộp, Cờ Dòn, giữa chủ và người ở lại là quan hệ tương đối bình đẳng và ít cách biệt. Theo đó, tôi tớ cùng ăn, cùng làm với gia đình chủ, được chủ đứng ra lo dựng vợ gả chồng và chia tài sản theo phong tục.

Mặc dù đã phân hóa giàu nghèo và xuất hiện tầng lớp người đi ở đợ, nhưng sự cách biệt giữa các tầng lớp trong xã hội chưa rõ. Ý thức cộng đồng và tinh thần đoàn kết, giúp đỡ nhau bao trùm trong mỗi làng. Tinh thần mỗi người vì mọi người và mọi người vì mỗi người là nguyên tắc sống và ứng xử hằng xuyên. Phân phối sản phẩm trong xã hội còn mang nặng tính chất bình quân nguyên thủy. Thịt thú rừng săn về được chia đều cho mọi người, kể cả thai nhi đang trong bụng mẹ. Một người bị đói, cả làng mang gạo đến cho. Gặp năm mất mùa, nhà giàu sẵn sàng mở kho lúa chia cho dân làng. Nếu như ở người Hmông, đặc trưng xã hội là ý thức dòng họ cao thì ở người Koho, đặc trưng xã hội là ý thức cộng đồng buôn làng cao. Trong các buôn làng Koho, cái tôi và cái chúng ta hòa vào nhau thành một khối thống nhất. Ngay cả trong thời hiện tại, người Koho không sợ phạm vào luật Nhà nước, mà sợ phạm vào luật làng. Trong nhà có ma chay hay cưới xin, cả làng chứ không phải chỉ có cả họ đến chia buồn hay chung vui. Đồng cam, cộng khổ đã trở thành tập quán ăn sâu vào tâm thức người dân trong mỗi cộng đồng làng.

Sống giữa núi rừng và với núi rừng, bản tính của người Koho là trung thực và trọng danh dự. Theo đó, đã nói là làm, không làm được thì không nói. Nếu chiếm được lòng tin của người dân về sự trung thực thì mọi việc sẽ diễn ra trôi

chảy, còn nếu không thì ngược lại. Danh dự cá nhân, gia đình và dòng họ trước cộng đồng là cái linh thiêng, quý giá mà mọi thành viên luôn trân trọng và gìn giữ. Tội nặng nhất theo phong tục, đồng nghĩa với tội chết, là tội bị đuổi khỏi làng. Người dân sẵn sàng dùng cái chết để chứng minh sự trong sạch nếu bị cộng đồng hiểu lầm hay xử oan.

Ngày nay, do tác động của các điều kiện mới, một bộ phận người Koho ở các vùng trung tâm và ven đường giao thông đã tiến tới một mặt bằng kinh tế, xã hội tương đối phát triển. Tuy vậy, ở các vùng sâu, vùng xa, do những đặc thù riêng, các yếu tố xã hội truyền thống vẫn tồn tại đậm nét và đôi khi là trở lực cho công cuộc đổi mới.

II Sở hữu đất và rừng

Nét đặc thù phản ánh mối quan hệ giữa con người với tự nhiên ở vùng người Koho là sở hữu tập thể của cộng đồng và sử dụng tư nhân của từng hộ thành viên đối với đất và rừng. Với sự tiến triển của buôn làng từ công xã thị tộc sang công xã láng giềng, có thể đoán định rằng, cho đến nay, sở hữu tập thể về đất rừng ở người Koho đã trải qua hai giai đoạn: sở hữu của dòng họ có trước và sở hữu cộng đồng làng có sau. Lúc đầu, mỗi làng bao gồm các thành viên trong một họ tính theo dòng mẹ, có chung một bà tổ, sở hữu chung một địa vực cư trú.

Toàn bộ đất đai, rừng suối trong địa vực ấy đều thuộc quyền sở hữu và phân phối của cộng đồng thị tộc mà đại diện không ai khác chính là người đứng đầu thị tộc, người đàn bà cao tuổi có uy tín nhất, và có thể về sau là chồng của bà ta. Quyền sở hữu với đất rừng nơi cư trú của cộng đồng thị tộc được xem là thiêng liêng và bất khả xâm phạm. Ở vùng người Chil và Lạch, mãi đến gần đây, mỗi dòng họ vẫn có vùng lãnh thổ riêng của mình, gọi là *konoua utiah mpol*. Hàng năm, các dòng họ đều tổ chức lễ cúng đất dòng họ *xondo nhar bri utiah*, trong đó có nghi thức quan trọng là người già làm lễ cúng thần địa vực (*yang koh pnom*) và tiến hành việc chỉ dẫn ranh giới đất rừng của dòng họ cho các thành viên con cháu biết. Đất đai của một dòng họ nhiều khi rất rộng lớn. Chẳng hạn, theo nhớ lại, họ Bon Đing của người Lạch từng quản lý một địa vực bao gồm toàn bộ xã Lát và khu vực huyện lỵ Lạc Dương ngày nay. Về sau, các họ khác đến xin, mua, cộng thêm tác động của chiến tranh, loạn lạc, địa vực của họ Bon Đing mới thu hẹp lại như ngày nay.

Từ đầu thế kỷ XX trở lại đây, cùng với sự xâm nhập của các yếu tố kinh tế, xã hội từ bên ngoài vào, làng một họ được thay thế bởi làng nhiều họ, sở hữu đất rừng của dòng họ chuyển sang sở hữu đất rừng của cộng đồng. Mặc dù vậy, sở hữu dòng họ không một lúc mất đi, mà ở nhiều nơi vẫn tiếp tục tồn tại song song với sở hữu cộng đồng. Sở hữu cộng đồng về đất rừng không phải bất biến; trái lại, nó thay đổi theo những thăng trầm của làng. Thường thấy ở mọi vùng Koho là, do nhiều nguyên nhân như dân số tăng, mâu thuẫn giữa những người già, chiến tranh, dịch bệnh, v.v... từ một làng gốc được tách ra thành nhiều làng khác nhau. Tuy vậy, địa vực mới của các làng bộ phận vẫn nằm trong địa vực chung của làng gốc ban đầu và bên cạnh sở hữu đất rừng của làng bộ phận, sở hữu về đất rừng chung của các làng cùng gốc vẫn được bảo lưu ở một số vùng. Làng Xrê Bă của người Nộp ở xã Gia Bắc, Di Linh, Lâm Đồng vốn là làng gốc của cụm làng gồm bảy làng khác nhau. Thường thì cứ ba năm hay bảy năm một lần, bảy làng này lại tổ chức một lễ cúng chung để khẳng định mối quan hệ cùng gốc, cùng địa vực của mình. Theo như nhớ lại, lễ cúng cuối cùng thấy được của cụm bảy làng này diễn ra vào năm 1998. Ở huyện Đức Trọng, phổ biến phong tục các làng cùng gốc vài năm một lần tổ chức lễ cúng chung để khẳng định ranh giới đất rừng và biểu thị quan hệ cội nguồn, gọi là *nhu đơng sa plang* (uống lớn ăn chung). Chẳng hạn, vào năm 1984, cụ Ksă Ha Krang, 65 tuổi, người thôn Rơ Chai, xã N'Thôn Hạ, huyện Đức Trọng, tỉnh Lâm Đồng còn nhớ rõ về một lễ cúng có đâm trâu vào năm 1954 tại xã Kilplanhol Hạ (Lạc Dung) khẳng định sở quyền với đất rừng chung của sáu làng Chil cùng làng gốc Đâng Plang tách ra, là các làng: Đâng Plang, Đâng Râm, Đạ Mun, Đạ So, Bon Rung, Kờ Lang. Người chủ lễ cúng (*chau ktong*) chính là chủ làng gốc Đâng Plang.

Dù thế nào, đến những năm trước năm 1975, ở đa số các buôn làng Koho, nét bao trùm phản ánh quan hệ của con người với đất rừng vẫn là sở hữu cộng đồng của buôn làng. Theo hình thức sở hữu này, mỗi làng có một địa vực riêng (*sê ưh*), bao gồm đất rừng dành làm rẫy (*tiáh lơ mir*), rừng săn bắn và hái lượm (*bri*), rừng cấm (*bri đơr yang*), sông, suối (*đă, krông*), rừng đầu nguồn và thổ cư, phân biệt với địa vực các làng xung quanh bởi những ranh giới tự nhiên như tảng đá, cây to, dòng sông, con suối, đỉnh đồi hay dãy núi. Toàn bộ đất rừng và các sản vật trên đất rừng đó thuộc quyền sở hữu và phân phối của trước hết là cộng đồng làng, sau mới có thể là của dòng họ. Mỗi thành viên cộng đồng chỉ có quyền chiếm hữu và sử dụng chứ không có quyền sở hữu đối với đất rừng

của làng. Điều đó có nghĩa là nếu một thành viên vì lý do nào đó phải rời khỏi làng thì toàn bộ thổ cư, đất canh tác anh ta hiện đang sử dụng đều phải trả lại cho cộng đồng. Mọi thành viên ngoài làng muốn đến làm rẫy, đánh cá hay tiến hành bất cứ hoạt động kinh tế nào khác đều phải được sự đồng ý của làng sở tại. Làm trái với điều này đồng nghĩa với việc xúc phạm đến danh dự và thần linh của cộng đồng, không thể tránh khỏi bị bắt giữ và đem ra xét xử, mà trong nhiều trường hợp, nếu bên bị không chấp hành mức “án” đúng luật tục, hậu quả dẫn đến thật khôn lường: nhẹ là mâu thuẫn kéo dài giữa hai làng, nặng thì thậm chí xung đột, chiến tranh giữa hai cộng đồng hay hai nhóm cộng đồng.

III Dòng họ, hôn nhân và gia đình

1 Dòng họ

Không giống nhiều dân tộc cùng nhóm ngôn ngữ Môn-Khmer khác ở Tây Nguyên như Ba Na, Xơ Đăng, Brâu, Rơ Măm, là những dân tộc theo chế độ song hệ, với đặc trưng nổi bật là con cái sinh ra không mang họ, nhưng lại giống như các dân tộc nói ngôn ngữ Nam Đảo ở Tây Nguyên, người Koho là dân tộc theo chế độ mẫu hệ, trong đó, đặc trưng là con cái sinh ra mang họ mẹ. Cho đến thời điểm hiện tại, mỗi làng Koho đã chuyển hẳn từ công xã huyết thống sang công xã láng giềng, trong đó nhiều họ khác nhau cùng cộng cư. Dòng họ, tùy từng nhóm mà được gọi bằng những thuật ngữ khác nhau: *cóp chui*, *cóp nuê*, *noi* hay *pà chan*, là những người cùng một dòng máu tính theo dòng mẹ, có chung một bà tổ thực tế hay huyền thoại. Trong các dân tộc mang họ ở Tây Nguyên, người Koho có lẽ là một trong số ít dân tộc có rất nhiều họ. Muốn biết được số lượng họ đầy đủ của người Koho, có lẽ cần có những điều tra chuyên đề trên diện rộng. Nhằm cung cấp một ý niệm cụ thể, sau khi kết hợp tài liệu thư tịch với tài liệu điền dã, chúng tôi tạm đưa ra bảng liệt kê 73 họ biết được ở các nhóm Koho, trong đó hai nhóm Chil, Lạch có 24 họ, nhóm Tổ La 16 họ, nhóm Nộp 26 họ và nhóm Xrê 7 họ.

Về mặt ý nghĩa, tên dòng họ của người Koho chia làm hai loại. Loại thứ nhất, tồn tại ở các nhóm Xrê và Nộp, trong đó tên dòng họ trùng với tên làng, mà ý nghĩa phản ánh đặc điểm nơi cư trú. Chẳng hạn, tại làng Tam Bó, xã Tam Bó, huyện Di Linh, tỉnh Lâm Đồng của nhóm Xrê có 6 họ mà tên gọi trùng với tên sáu làng hợp thành: Tam Bó, Tam Ring, Kon Nhài, Liang Rai, Rơ ha Blăng, Bil, trong đó, Tam Bó là làng-dòng họ ở đồi cao, Tam Ring là làng-dòng họ ở

DÒNG HỌ Ở CÁC NHÓM KORO

Nhóm Chil, Lạch		Nhóm Tổ La		Nhóm Nộp		Nhóm Xrê	
1	A dặt	1	Lô	1	Yang kar	1	Tam bố
2	Bon đưng	2	Đằm	2	Đor tông	2	Liang rai
3	Bon tô	3	Rông	3	Đác rông	3	Kon nhài
4	Chil	4	Dòn	4	Đặ kliar	4	Rơha blăng
5	Đưng gu	5	Chơ rá	5	Rơrum	5	Bil
6	Đa ru	6	Pơ nga	6	Rưng ca	6	Tam ríng
7	Ksă	7	Pơ đằm	7	A nun	7	Talung par
8	Kon sa	8	Pơ rong	8	Tu đặ		
9	Kđun	9	Pơ krông	9	Bo rai		
10	Lơ mu	10	Cha lo	10	Nao sê		
11	Liêng hót	12	Cha lao	11	Xre quang		
12	Sơ ao	13	Tơ lú	12	Đặ sồi		
13	Sơ kết	14	Lâu	13	Hàng rum		
14	Chi yui	15	Pơ tơm	14	Đân hai		
15	Chificho reo	16	Siam	15	Pin nôm		
16	Đắc riêng			16	Đor đu		
17	Đưng gun			17	Đăng suênh		
18	Klong			18	Đặ Nghệt		
19	Kraranh			18	Bo bun		
20	chil pam			20	Tam pu lu ong		
21	chil ru			21	Đặ hĩrong		
22	Liêng ra rang			22	Pu pê		
23	Sơ nờ			23	Tú klơ		
24	Rờ ô			24	Mơ pa		
				25	Lơ pắt		
				26	Pô rkao		

đồi cạnh suối Rinh, Kon Nhài là làng-dòng họ ở suối Kon Nhài, Laing Rai là làng-dòng họ có đất sét làm gốm, Rơ ha Blăng là làng-dòng họ ở suối Rơ ha Blăng, Bil là làng-dòng họ ở suối Bil; hay tại nhóm Nộp, Yang kar là làng-dòng họ có nhiều người có thể làm thầy cúng giao tiếp với các thần (*yang*); Đặ Klia là làng-dòng họ ở nơi có nhiều đá; Tô Đặ là làng-dòng họ ở nơi có suối nước lớn; Rơ Lon là làng-dòng họ ở núi Rơ Lon; Xrê Bặ là làng-dòng họ làm ruộng nước ở suối Bặ; Xrê Quảng là làng-dòng họ có cánh đồng ruộng nước lớn; Dặ Hirong là làng-dòng họ ở trong thung lũng; Đặ Nghet là làng-dòng họ ở chỗ nước lạnh; Đo Dur là làng-dòng họ ở trên đồi...

Loại thứ hai thấy tồn tại ở các nhóm Chil, Lạch, Măng Tố, trong đó tên dòng họ gắn với một huyền thoại về tổ tiên chung, một hồi quang của tín ngưỡng tô tem vật tổ. Chẳng hạn, theo kể lại của người già, ở nhóm Chil, Chil Pam là họ có bà tổ làm nghề đánh cá dưới suối bằng chiếc nơm đánh cá (*pam lao = nơm đánh cá*); Kon sa là họ có bà tổ đẻ con nằm cạnh bếp lửa, không may lửa cháy sém quần áo (*kon sa = kon yui sa = người bị lửa ăn*); Kon sơ là họ của những người có bà tổ vốn xưa không có nhà cửa, phải sống lang thang nay đây mai đó trong rừng (*Kon sơ = người không ở một chỗ*); Chil yui là họ của những người có bà tổ sống trên cao, chỉ biết chuyên đốt rừng làm rẫy (*chil yui = người Chil sống theo lửa*); Liêng hót là họ của những người có tổ tiên vốn ở trên thác nước và làm hàng rào rẫy bằng cây bo bo (*liêng = thác nước, hót = cây bo bo*). Ở nhóm Măng Tố, Lô là họ của những người đi biển được cá thần cứu sống (*Lô = tên loài cá thần trên biển*), v.v... Xét dưới giác độ hôn nhân và gia đình, dòng họ là tập hợp những người có cùng huyết thống tính theo dòng mẹ, cũng là một đơn vị ngoại hôn. Điều này sẽ là nội dung của phần tiếp theo đây.

2 Hôn nhân

Ngoại hôn dòng mẹ là quy tắc hôn nhân rất chặt chẽ. Như đã đề cập, người Kơho có họ và dòng họ là các thành viên cùng tổ tiên tính theo dòng nữ, được thể hiện bởi tên họ xác định. Trước đây, những người được coi là cùng dòng họ, dù cách nhau bao nhiêu đời cũng tuyệt đối không được phép có quan hệ hôn nhân hay tính giao với nhau. Vi phạm điều này tức là phạm tội loạn luân (*ri soar*), tội lớn nhất trong các tội theo luật tục, đồng nghĩa với xúc phạm đến thần linh, và theo quan niệm cổ truyền, sẽ bị thần linh giận mà gây cháy làng, dịch bệnh hay mất mùa. Gia đình những người phạm tội phải nộp phạt một heo

trắng, một trâu trắng, một dê trắng cùng rượu để làng cúng thần, tẩy uế cho đất đai và nguồn nước. Chẳng hạn, ở vùng người Xrê, tội loạn luân sẽ đặc biệt trở nên nặng nề khi người con gái có thai. Người Koho cho rằng loạn luân chính là nguyên cớ dẫn đến thiên tai, hạn hán; vì thế, cả làng phải tổ chức cúng tạ lỗi thần linh bằng trâu, dê, gà, lợn, rượu. Lễ cúng diễn ra bên bờ suối. Người ta đặt cơm canh lên một mẩu thân chuối rồi bắt hai người bốc ăn. Tiếp đó, chủ làng sẽ cầm ngón chân cái người con trai nhúng xuống nước suối rồi dậm đúng bảy nhịp, sau đó lại tiếp tục làm như vậy với người con gái, ngụ ý rằng đó là hành động cầu mưa và là cách rửa sạch tội lỗi cho hai người. Toàn bộ phí tổn trong lễ cúng do đương sự và họ hàng chu cấp. Ở vùng người Chil và Lạch, gia đình những người phạm tội loạn luân phải nộp trâu, rượu để làng cúng xin lỗi thần linh. Bản thân đôi trai gái phạm tội loạn luân bị buộc phải ăn trong máng heo, sau đó, bị đuổi ra khỏi làng.

Do chế độ mẫu hệ quy định, trong xã hội cổ truyền của người Koho, không có chỗ cho hôn nhân đa thê tồn tại. Mặt khác, dù luật tục khuyến khích chỉ nên một vợ, một chồng, nhưng trong một số trường hợp đặc biệt, người phụ nữ được phép có hai chồng. Cho đến thời điểm năm 2001, ở 15 buôn của người Koho xã Lộc Nam (huyện Bảo Lâm, tỉnh Lâm Đồng) có bốn trường hợp đa phu, đều là một vợ hai chồng. Thường là hai người chồng thỏa thuận sẽ thay phiên nhau ở trên rẫy và ở nhà. Có trường hợp chồng ốm đau, người vợ dựng một căn chòi cho người chồng ở và cưới chồng mới về. Cũng có trường hợp người vợ có quan hệ tính giao với em chồng và ngỡ ý muốn lấy làm chồng nuôi để trong trường hợp người chồng qua đời thì bà sẽ lấy làm chồng chính thức.

Do nguyên tắc ngoại hôn theo dòng mẹ, hôn nhân con dì, con già bị cấm ngặt và hôn nhân con chú, con bác không được ưa thích, trong khi đó hôn nhân con cô, con cậu hai chiều lại được khuyến khích. Theo đó, con của em gái có thể lấy con của anh trai, cũng như con của chị gái có thể lấy con của em trai. Tập quán cho phép hai hay nhiều anh em ruột có thể kết hôn với hai hay nhiều chị em ruột nếu cả hai bên cùng ưng thuận. Nếu như người chồng chết, người vợ có thể lấy em trai (còn độc thân) của chồng và ngược lại nếu người vợ mất đi, người chồng được phép lấy em gái (còn độc thân) của vợ, với điều kiện hai bên ưng thuận. Tập quán không cho phép người vợ góa được lấy anh trai chồng hoặc người chồng góa được lấy chị vợ do quan niệm đó là những người bề trên của

mình. Tất cả các hình thức hôn nhân con cô, con cậu, hôn nhân anh em chồng, chị em vợ nói trên được xem như là cách thức để thắt chặt hơn nữa mối quan hệ giữa hai gia đình và hai dòng họ. Trong trường hợp người em trai chồng không đồng ý lấy chị dâu góa thì theo tập tục, gia đình góa phụ có quyền phạt gia đình nhà chồng một số tài sản tính bằng heo, rượu và tấm khăn dẹt để bà ta dùng làm lễ vật đi lấy chồng khác. Ngược lại, trong trường hợp người đàn bà góa không chịu lấy em trai chồng vì lý do muốn tái hôn với một người đàn ông khác, thì bà ta phải đợi một năm sau mới được phép tiến hành hôn sự mới. Trước khi đi lấy chồng (vợ) mới, người góa phải làm một lễ cúng hôn chồng (vợ) cũ. Tùy từng nơi mà lễ vật khác nhau. Chẳng hạn, ở vùng Bơ Lâm, tỉnh Lâm Đồng, lễ vật gồm có bảy chiếc vòng lồ ô và ba cục than. Lễ cúng này nhằm cắt đứt quan hệ vợ chồng với người đã khuất, xin cho người góa được tái hôn với người khác và cầu mong linh hồn người đã khuất phù hộ cho gia đình mới của mình được trọn vẹn, yên lành.

Tình trạng ly dị có xảy ra nhưng hy hữu, chỉ khi người chồng hay người vợ quá lười biếng, không quan tâm đến gia đình hoặc ngoại tình nhiều lần. Việc ly dị phải do cộng đồng mà đại diện là chủ làng và già làng xét xử. Nếu như lỗi thuộc về người chồng thì người chồng phải ra đi tay không khỏi nhà vợ, con cái để lại cho vợ nuôi. Nếu người vợ là người có lỗi thì người chồng được bồi thường một trâu và những tấm khăn dẹt.

Do điều kiện sống đã thay đổi, do tác động của các chính sách xã hội mới và do sự giao lưu ngày càng mở rộng, nhận thức của người dân, đặc biệt của lớp trẻ về hôn nhân đã khác trước. Các hình thức hôn nhân con cô, con cậu, hôn nhân chị em vợ, anh em chồng ở nhiều vùng không những đã không còn tồn tại mà còn bị phản đối. Tuổi kết hôn đã được nâng lên. Nam nữ được tự do yêu đương và lựa chọn bạn đời. Các trường hợp hôn nhân con cô con cậu, hôn nhân chị em vợ, anh em chồng mất dần đi... Tuy nhiên, tuổi hôn nhân còn thấp so với luật hôn nhân của chính phủ; tình trạng mua bán trong hôn nhân không giảm mà có xu hướng nặng nề hơn trước; do ảnh hưởng của văn hóa người Kinh và của đạo Thiên Chúa, Tin Lành, nhiều nghi lễ cưới xin truyền thống đang dần bị mai một.

3 Gia đình

Trước đây, trong cộng đồng người Koho tồn tại phổ biến loại hình gia đình

lớn mẫu hệ, là gia đình có quy mô gồm từ ba cặp vợ chồng trở lên cùng với con cái họ. Các thành viên của gia đình lớn mẫu hệ cùng cư trú trong một ngôi nhà sàn dài, cùng có chung sở hữu ruộng đất và các tài sản khác. Giữa các thành viên của các gia đình lớn là quan hệ cùng huyết thống tính theo dòng nữ. Gia đình lớn mẫu hệ của người Koho bao gồm các dạng sau:

- Gia đình lớn mẫu hệ gồm các cặp vợ chồng chị em ruột chủ nhà, các cặp vợ chồng con gái cùng các con của họ.
- Gia đình lớn mẫu hệ gồm ba thế hệ, trong đó có một cặp vợ chồng bố mẹ (thế hệ thứ nhất), một cặp vợ chồng các con (thế hệ thứ hai) và con cái của họ (thế hệ ba).
- Gia đình lớn mẫu hệ gồm bốn thế hệ, trong đó, thế hệ thứ nhất gồm cặp vợ chồng cha mẹ, thế hệ thứ hai gồm các cặp vợ chồng các con, thế hệ thứ ba gồm các cháu và các cặp vợ chồng các cháu, thế hệ thứ tư gồm các chắt do thế hệ thứ ba sinh ra. Loại gia đình lớn này thường hiếm hơn hai loại gia đình lớn nói trên, bởi sự tồn tại của nó đòi hỏi tuổi thọ rất cao của thế hệ thứ nhất.

Ngoài ra, đôi khi, trong gia đình lớn mẫu hệ của người Koho còn có cả các thành viên nam là anh em của các thành viên nữ đã ly dị hoặc góa vợ phải về sống với các chị em gái của mình.

Không chỉ là một cộng đồng huyết thống, gia đình lớn mẫu hệ của người Koho còn là một đơn vị kinh tế, có sở hữu chung về nhà cửa, đất đai và công cụ sản xuất. Trong gia đình lớn đó, mỗi cặp vợ chồng cư trú trong một ngăn của ngôi nhà dài, cùng lao động chung, cùng ăn chung một nồi và cùng có chung một chủ nhà. Điều hành và đứng đầu mỗi gia đình lớn là một chủ nhà (*pô hiu*), thường là người đàn bà cao tuổi hoặc chồng của bà ta. Các gia đình thành viên không có tài sản riêng ngoài những đồ tư trang của họ như quần áo, chăn, khăn. Tất cả các thành quả lao động do mọi thành viên trong gia đình làm ra phải nhập vào khối tài sản chung của gia đình lớn. Chỉ khi một gia đình thành viên nào, do con cái đông, được phép tách ra ở riêng thì được chia một phần tài sản từ khối tài sản chung. Số tài sản được chia lúc này thuộc sở hữu riêng của gia đình thành viên đó.

Từ vài chục năm trở lại đây, do ảnh hưởng của các điều kiện mới, đặc biệt

do chính sách định canh, định cư lập vườn phát triển cây thương phẩm, gia đình lớn của người Koho dần dần tan rã và thay vào đó là sự tồn tại phổ biến của gia đình nhỏ. Số lượng thành viên của tiểu gia đình thường từ 2-9 người, vốn là bộ phận của gia đình lớn tách ra. Gia đình nhỏ có các dạng:

- Gia đình nhỏ gồm một cặp vợ chồng và con cái chưa lập gia đình.
- Gia đình nhỏ gồm người mẹ và các con chưa lập gia đình.
- Gia đình nhỏ mở rộng gồm vợ chồng bố mẹ hoặc người mẹ, một cặp vợ chồng con trai trong thời kỳ ở dâu hoặc cặp vợ chồng con gái mới xây dựng gia đình nhưng chưa ra ở riêng, và các con chưa lập gia đình.
- Gia đình nhỏ gồm vợ chồng cha mẹ hay người mẹ, vợ chồng các con gái và các con của vợ chồng các con gái.

Ngoài ra, ở người Koho hiện nay còn có các dạng tiểu gia đình mở rộng đặc biệt nhưng rất hiếm gặp như: gia đình nhỏ mở rộng gồm hai cặp vợ chồng thế hệ thứ nhất cùng con cái của họ, trong đó người chồng ở gia đình thứ nhất là anh rể góa của người vợ gia đình; gia đình nhỏ đa phu gồm người vợ, hai người chồng cùng các con cái.

Trong gia đình nhỏ, người vợ, mặc dù do tập quán quy định vẫn là chủ gia đình, nhưng người chồng đã có vai trò tương đối bình đẳng. Người chồng là người đại diện cho gia đình nhỏ trong quan hệ với họ hàng, buôn làng và chính quyền. Các gia đình nhỏ có tài sản riêng, có kho thóc riêng.

Người Koho quan niệm “*mặc quần áo thì thích đẹp, làm vườn thì thích giàu, lấy chồng thì thích có con*”. Những gia đình không có con, đặc biệt không có con gái, là những gia đình bất hạnh bởi khi về già không có ai để nương tựa. Càng ngược về quá khứ, số con sinh và số con chết của người Koho càng lớn. Chẳng hạn, một điều tra ở 15 bà mẹ 70 tuổi trở lên ở xã Tân Châu, huyện Di Linh, tỉnh Lâm Đồng cho thấy, bình quân mỗi người sinh 9,2 lần, thời gian giãn cách sau sinh là 1-2 năm, nhưng số con sống được chỉ là 3,8 người. Số lần sinh cao và thời gian giãn cách sau sinh ngắn do các nguyên nhân: đòi hỏi phải có nhiều nhân lực để lao động trên nương rẫy, nạn “hữu sinh vô dưỡng” phổ biến, cần tăng số lần sinh để bù vào những đứa con bị chết, tâm lý thích sinh con gái để có người chăm sóc lúc tuổi già. Ngày nay, do sự vận động của các cấp chính quyền địa phương, số con bình quân của các cặp vợ chồng Koho giảm đi so với

trước đây. Chẳng hạn, một cuộc điều tra vào năm 2001 tại xã Lộc Nam, huyện Di Linh, tỉnh Lâm Đồng cho thấy, bình quân số con của mỗi cặp vợ chồng Koho trong độ tuổi 15-49 là 3,5 con, trong 120 cặp vợ chồng thì số cặp có từ 1-2 con là 38, có từ 3-4 con là 43, có từ 4-5 con là 25 và có từ 7-8 con là 9. Số năm giãn cách giữa hai lần sinh tăng lên, chủ yếu là 2-3 năm. Trong trường hợp cưới nhau mà không có con, người Koho có thể nhận con nuôi. Con nuôi có thể là người đồng tộc hoặc khác tộc, được đối xử như con đẻ và cũng được nhận phần tài sản khi cha mẹ nuôi qua đời.

Giữa các thành viên trong gia đình là những mối quan hệ của gia đình mẫu hệ. Vai trò của người phụ nữ, người vợ được đề cao. Người chủ danh nghĩa của gia đình thường là phụ nữ. Con cái sinh ra mang họ mẹ. Quyền thừa kế tài sản thuộc về những người con gái, trong đó, con gái út do sẽ nuôi bố mẹ già nên được nhận phần nhiều hơn. Đàn ông trong nhà, bao gồm nhóm anh em trai của chị em nữ, là những người chưa lập gia đình, góa vợ hoặc ly dị vợ, và nhóm những người rể là những người chồng cao tuổi trong nhà và con rể, cháu rể của vợ chồng họ. Do quan niệm con trai khi lấy vợ thì phải sống bên nhà vợ nên nhóm nam thứ nhất được coi là những thành viên tạm thời, không có quyền và nghĩa vụ với các công việc trong nhà, trừ việc quyết định hôn nhân của các cháu gái. Do quan niệm phải mất nhiều tiền của để mua về, nhóm những người rể được coi là những người thực thi các quyết định của gia đình nhà vợ. Về nguyên tắc, họ có quyền sử dụng nhưng không có quyền sở hữu tài sản trong gia đình. Trong nhóm các chàng rể, địa vị và vai trò của người chồng nữ chủ nhà cao hơn những người khác. Họ được coi là đại diện gia đình trong các cuộc họp của buôn làng và trong các cuộc giao thương với người ngoài làng. Dù sao, giữa cha mẹ với con cái, giữa vợ với chồng, giữa anh em trai với chị em gái trong gia đình, bao trùm vẫn là mối quan hệ bình đẳng, yêu thương và giúp đỡ lẫn nhau.

Ngày nay, do ảnh hưởng của các điều kiện kinh tế xã hội mới, gia đình truyền thống của người Koho đã có nhiều biến đổi. Xu hướng chung là gia đình lớn hầu như mất đi, nhường chỗ cho quá trình hình thành và chiếm ưu thế của gia đình nhỏ. Do chính sách đất đai và do nhu cầu đất sản xuất, khá phổ biến tình trạng vợ chồng mới cưới chỉ ở với bố mẹ vợ một hai năm rồi xin tách ra lập hộ mới. Loại hình gia đình nhỏ 2-4 người ngày càng chiếm tỷ trọng lớn, làm cho quy mô bình quân của gia đình ngày càng thấp đi. Do đàn ông có vai trò ngày

càng lớn hơn trong đời sống kinh tế và xã hội, địa vị của họ trong gia đình được nâng lên nhiều so với trước kia. Ảnh hưởng của gia đình người Kinh bắt đầu rõ nét ở các buôn làng quanh thị xã, thị trấn. Trong các cuộc hôn nhân hỗn hợp Kinh-Koho, dù bố người Kinh, mẹ người Koho hay ngược lại thì con cái đều mang họ Kinh. Đã xuất hiện ngày càng nhiều hiện tượng cư trú sau hôn nhân là cư trú bên nhà chồng. Trên đại thể, dưới tác động của cơ chế thị trường và do ảnh hưởng của các điều kiện mới, về mặt dòng họ, hôn nhân và gia đình, nhiều đặc điểm quan trọng của chế độ mẫu hệ đang biến đổi theo chiều hướng ngả sang chế độ phụ hệ.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Bùi Minh Đạo-Vũ Thị Hồng. *Dân tộc Cơ ho ở Việt Nam*. Nxb. Khoa học Xã hội. Hà Nội: 2003.
2. Đặng Nghiêm Vạn. *Quan hệ giữa các tộc người trong một quốc gia-dân tộc*. Nxb. Chính trị Quốc gia. Hà Nội: 1999.
3. Henri Maitre. *Các xứ Thượng ở miền nam Đông Dương cao nguyên Đắc Lắc*. Bản tiếng Việt. Người dịch: Lê Văn Phước. Tư liệu thư viện Viện Dân tộc học.
4. Jacques Dournes. *Miền đất huyền ảo (Các dân tộc miền núi nam Đông Dương)*. (Bản dịch tiếng Việt. Dịch và giới thiệu: Nguyễn Ngọc). Nxb. Hội nhà văn. 2002.
5. Jacques Dournes. *Rừng, đàn bà, diên loạn*. (Bản dịch tiếng Việt. Dịch và giới thiệu: Nguyễn Ngọc). Nxb. Hội nhà văn. 2002.
6. Lê Quý Đôn. *Phủ biên tạp lục*. Tập I. Nxb. Khoa học Xã hội. Hà Nội: 1977.
7. Lưu Hùng. *Buôn làng cổ truyền xứ Thượng*. Nxb. Văn hóa Dân tộc. Hà Nội: 1994.
8. Mạc Đường (chủ biên) và các tác giả. *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*. Sở Văn hóa tỉnh Lâm Đồng. 1983.
9. Trần Sỹ Thứ. *Dân tộc, dân cư tỉnh Lâm Đồng*. Nxb. Thống Kê. 1999.

HÔN NHÂN VÀ GIA ĐÌNH CỦA NGƯỜI KOHO XRÊ Ở XÃ KA ĐÔ, HUYỆN ĐƠN DƯƠNG

■ Nguyễn Thị Nhiễm

Đơn Dương là một huyện thuộc tỉnh Lâm Đồng với dân số 79.970 người theo kết quả tổng điều tra dân số vào tháng 4-1999. Phía Bắc huyện Đơn Dương giáp với thành phố Đà Lạt, phía Đông giáp tỉnh Ninh Thuận, phía Tây và Nam giáp huyện Đức Trọng. Toàn huyện Đơn Dương có chín xã, thị trấn (Próh, Lạc Nghiệp, Lạc Xuân, Lạc Lâm, Thạnh Mỹ, Ka Đô, Quảng Lập, Ka Đơn, Tu Tra, và D'Ran). Trong số chín xã, thị trấn của huyện Đơn Dương, Ka Đô¹ có những đặc điểm riêng. Một trong những đặc điểm đó là yếu tố địa lý: Ka Đô nằm vón vẹn trên một quả đồi, tách biệt với các xã khác và rất xa với trục lộ giao thông chính. Phía chân đồi là một dòng sông bao quanh mà dân địa phương thường gọi là sông Ka Đô. Xã Ka Đô có đất đai phì nhiêu và khí hậu ôn hòa. Chính vì vậy nhiều thành phần dân tộc đã về tụ cư nơi đây và quá trình chung sống đan xen, hỗn hợp giữa các dân tộc với nhau đã tạo những nét mới trong văn hóa của từng dân tộc². Một trong những đặc trưng được trình bày trong bài viết này là định chế hôn nhân và gia đình của người Koho Xrê.

¹ Có hai cách giải thích khác nhau về từ Ka Đô. Theo cách giải thích thứ nhất, Ka Đô bắt nguồn từ tên gọi người Chu Ru. Người Koho gọi người Chu Ru là Kadũ. Người Kinh nghe và phát âm là Ka Đô. Cách giải thích thứ hai cho rằng từ Ka Đô bắt nguồn từ tiếng La tinh là Deus (Thiên Chúa). Ngày xưa, các linh mục người Pháp đã gọi làng dân tộc nơi đây là Deus (làng của Chúa). Deus được chuyển ngữ sang tiếng Việt là Ka Đô.

² Ka Đô cũng là quê hương của tác giả bài viết này.

Hiện nay, trong toàn xã Ka Đô có khoảng 1.230 người Koho Xrê³, sống tập trung ở thôn Ka Đô Mới⁴. Trước năm 1960, nhóm Koho này sống ở ba khu vực: Đakon, D’Ran, và Lapá thuộc xã Linh Gia, lòng đập thủy điện Đa Nhim hiện nay. Vào những năm 1961 và 1962, do nhu cầu cần lấy các khu đất này để xây đập nên chính quyền chế độ cũ đã di dời họ về chỗ ở hiện nay là thôn Ka Đô Mới. Từ xưa đến nay, người Koho Xrê nơi đây sống bằng nghề trồng lúa nước và các loại cây nông phẩm. Nhiều người dân địa phương tin rằng so với các dân tộc cùng cộng cư, người Koho có sự nhạy bén hơn trong nhận thức về các lĩnh vực kinh tế, văn hóa, chính trị, và xã hội.

I Hôn nhân

1 Các quy tắc trong hôn nhân

Hình thức hôn nhân một vợ, một chồng đã được xác lập từ lâu. Chủ động trong việc xây dựng gia đình cho con cái thuộc về nhà gái. Thuở xưa, nam nữ không được phép gặp gỡ tìm hiểu nhau trước hôn nhân mà thường cha mẹ đặt đâu con ngồi đó. Khi con gái đến tuổi trưởng thành, cha mẹ tìm trong làng hay vùng lân cận có ai xứng với con gái của mình thì chủ động nhờ người mai mối đến ngõ lời và tính toán đến việc bắt chồng cho con. Trong trường hợp nam nữ gặp gỡ rồi nảy sinh tình ý, người con gái phải về thưa với cha mẹ. Nếu cha mẹ đồng ý thì nhờ người mai mối đến dạm hỏi (*lup por-duor*). Nếu cha mẹ không đồng ý thì đôi nam nữ không tiến đến hôn nhân được. Tuy nhiên, nếu cả hai người có bản lĩnh, rũ nhau bỏ làng đến một nơi khác sinh sống một thời gian thì khi trở lại về làng, hai bên cha mẹ phải chấp nhận cuộc hôn nhân này. Hành động của họ ngụ ý phản đối đôi bên cha mẹ đã ngăn cản họ, đồng thời cũng là lời khẳng định “chúng tôi quyết lấy nhau”.

Tiêu chuẩn chọn vợ, chọn chồng thời xưa cũng như thời nay có những nét tương đồng với nhau: nam khỏe mạnh, làm ăn giỏi, thật thà, con của gia đình giàu có trong làng; nữ thì hiền ngoan, ít tiếp xúc với xã hội bên ngoài, làm ăn giỏi. Trong việc chọn vợ, chọn chồng, sắc đẹp và học vấn không được

³ Theo thống kê nhân khẩu thường trú đăng ký theo hộ gia đình có đến ngày 12-1-2003. Số liệu do Ban Công an xã Ka Đô cung cấp.

⁴ Ka Đô Mới là tên một thôn của xã Ka Đô. Ka Đô Mới có nghĩa là người Ka Đô mới đến. 100% dân cư của thôn là người Koho.

đề cao. Nhưng nếu người nào hội đủ những điều kiện trên mà có thêm được sắc đẹp và học vấn thì tốt hơn. Vấn đề trinh tiết của người phụ nữ trước hôn nhân không đặt nặng.

Ngoại tình là một tội rất nặng. Theo quan niệm của người Koho tại đây, đã đám hỏi rồi là thành vợ chồng và vì vậy, người con trai hay con gái có quan hệ tình cảm với một người khác giới sau đám hỏi thì bị coi là phạm tội ngoại tình. Ngày xưa, những người bị bắt quả tang ngoại tình, bất kể đàn ông hay đàn bà, đều bị bỏ rọ (một loại giỏ đan bằng tre hay nứa dùng để nhốt heo, chó, gà, vịt...) thả trôi sông hoặc nhện chìm xuống sông cho đến chết. Người ngoại tình có thể được giảm án nếu người bị phản bội đồng ý khoan hồng. Ngày nay, một người phụ nữ phạm tội ngoại tình sẽ bị gia đình, dòng họ rầy la và bị mọi người khinh bỉ. Nếu cô ta bỏ chồng để cùng chung sống với tình nhân, cô ta chỉ được ra đi với hai bàn tay trắng. Của cải của gia đình, và con cái (nếu có) sẽ thuộc về người chồng. Nếu người phụ nữ phạm tội ngoại tình muốn tiếp tục chung sống với chồng thì cô ta phải được sự ưng thuận của người chồng. Nếu không có sự đồng ý của chồng, cô ta bị đuổi ra khỏi nhà.

Trong trường hợp người con trai phạm tội ngoại tình, nếu bỏ vợ để chung sống với tình nhân thì người chồng phải đền bù cho vợ gấp đôi lễ vật mà gia đình vợ đã dâng của để cưới anh ta về nhà. Nếu người chồng ngoại tình bỏ tình nhân về sống với vợ thì anh ta không phải bồi thường thứ gì khi tình nhân chưa mang thai với anh ta. Trong trường hợp cô ta có thai, anh ta phải bồi thường cho cô ta từ 3-5 con trâu (tương đương với ba lượng vàng). Trong phần lớn trường hợp, người vợ hoặc người chồng nào bị phản bội thường bỏ chồng hoặc vợ của họ ngay. Họ không chấp nhận sống chung lại với người chồng hoặc người vợ bội bạc. Hơn nữa, họ không đồng ý bỏ một số tiền lớn của gia đình để nộp phạt.

Từ khi đạo Thiên Chúa và đạo Tin Lành du nhập vào vùng người Koho⁵ thì vấn đề trinh tiết của người phụ nữ cũng như vấn đề về sự thủy chung trong hôn nhân càng được đề cao. Theo giáo luật của đạo Tin Lành nơi đây, những cặp có quan hệ nam nữ trước hôn nhân (tức trước lễ hỏi) không được làm phép

⁵ Người Koho nơi đây bắt đầu theo đạo Thiên Chúa vào những năm 1961, 1962. Linh mục Darricau là người đầu tiên đến nơi đây rửa tội cho họ. Đạo Tin Lành đến vùng người Koho trễ hơn.

cưới trong nhà thờ hoặc nhà họp nhóm. Họ chỉ được làm phép cưới tại nhà riêng. Theo giáo luật của đạo Thiên Chúa, những cặp có quan hệ nam nữ trước hôn nhân không được làm phép cưới theo hình thức công khai long trọng với sự tham dự của cộng đoàn giáo xứ. Họ chỉ được cử hành lễ cưới riêng với sự tham dự của những thân nhân gần gũi.

Trong việc chọn người đôi ngẫu, nam nữ người Koho trong cùng một họ không được phép lấy nhau. Nếu đôi nam nữ nào bất chấp luật tục, quyết lấy nhau, thì gia đình cô gái phải nộp phạt một con trâu, mổ cho cả làng ăn, để rửa sạch tội loạn luân. Sau đó, họ được phép lấy nhau. Theo phong tục của người Koho, con chú con bác, con dì con già không được lấy nhau, nhưng hôn nhân giữa con cô con cậu thì được cho phép. Trong quá khứ, hôn nhân con cô con cậu là loại hình hôn nhân được ưa thích, và khi có một đôi nam nữ thuộc mối quan hệ này lấy nhau, người ta tổ chức tiệc tùng để ăn mừng. Theo quan niệm của người Koho, cũng như của người Chil ở Lâm Đồng, con của cô (tức con của chị hoặc em gái của cha mình) và con của cậu (tức con của anh hoặc em trai của mẹ mình) không thuộc cùng một dòng họ vì con của cậu tính dòng họ theo bên mẹ của chúng. Chính vì vậy, thuật ngữ thân tộc dùng để gọi con chú con bác hay con dì con già (*kon*, giống với thuật ngữ gọi con ruột của mình) không giống với thuật ngữ dùng để gọi con cô con cậu (*komon*). Một tập tục khác trong quá khứ của người Koho là sau khi vợ chết, người chồng có thể kết hôn với em gái vợ (*oh ừ*). Tương tự như vậy, người vợ góa cũng có thể kết hôn với em trai chồng (*oh bầu klău*) nếu đôi bên ưng thuận⁶.

Theo tục lệ, khi người vợ chết, trước lúc động quan, gia đình vợ phải hỏi ý kiến người chồng xem anh ta muốn đi bước nữa hay ở góa nuôi con. Nếu người chồng muốn ở góa nuôi con thì sẽ thay thế bà vợ quá cố quản lý toàn bộ tài sản của gia đình. Trong trường hợp này, người chồng phải cam kết với gia đình vợ sẽ nuôi dạy con cho tốt và không được dùng tài sản của gia đình vào việc riêng. Nếu người chồng muốn đi bước nữa, trong trường hợp người chồng đồng ý lấy em gái của người vợ quá cố (nếu có) thì người chồng tiếp tục được sống tại gia đình với con cái, chờ ngày làm lễ cưới mới. Nếu người chồng không đồng ý lấy

⁶ Viện Dân tộc học, *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía nam)*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1984, trang 113.

em gái của người vợ quá cố thì gia đình vợ sẽ báo cho người chồng biết thời gian cụ thể anh ta được trả về nhà mẹ đẻ. Khi được trả về, tài sản trong gia đình mặc dù là của vợ nhưng có công đóng góp của chồng, vì vậy phía bên gia đình người vợ phải chia cho anh ta để anh ta có điều kiện sống sau này. Theo tục lệ, gia đình vợ phải cho người chồng ít nhất hai con trâu: một con dự trù vào việc cúng kiếng khi anh ta chết, và một con dự trù vào việc xây mồ mả cho anh ta. Ngoài ra, người chồng còn được gia đình vợ cho hai cái chén, một đôi đũa, một chiếc riu, một cái chà gạt, một ít lúa giống. Khi gia đình vợ đã chia của cho người chồng, gia đình và con cái không còn có trách nhiệm gì với người chồng lúc anh ta còn sống cũng như khi anh ta chết. Từ lúc này, người chồng được tự do và có quyền lấy vợ khác với điều kiện phải xây xong mồ mả cho vợ. Người Koro ở nơi đây tin rằng trong khoảng thời gian ba năm sau khi chết, nếu mộ của người quá cố sập thì đây là dấu hiệu báo cho biết người quá cố nổi giận vì người chồng (hoặc vợ) của họ đã và đang ngoại tình. Trong trường hợp này, người vợ hoặc chồng còn sống phải giết một con trâu, lấy máu cúng cho vong hồn người quá cố và lấy thịt làm cỗ mời cả làng ăn để rửa sạch tội ngoại tình.

2 Các nghi thức trong hôn nhân

Khi gia đình cô gái muốn cưới chồng cho con gái mình, họ thường nhờ người mai mối (*cấu jor-nũ*) đến nhà trai ngõ lời. Nếu nội dung ngõ ý được chấp nhận thì ngày lễ hỏi (*vô tơ-lúp*) sẽ được ấn định.

□ Lễ hỏi

Đến ngày ấn định, người mai mối cùng gia đình, dòng họ cô gái mang lễ vật đến nhà trai xin hỏi. Lễ vật hỏi (*phăn tơ-lúp*) của người Koro giống với lễ vật hỏi của người Chu Ru nhưng khác với người Chil. Ở người Chil, lễ vật hỏi gồm một cái tô (*dul kôp jor lữ*) và một sợi dây cườm (*dul dăng vong*) cho mẹ chú rể. Thường một cái tô trị giá bằng một con heo lớn cỡ ba đến bốn gang tay. Một sợi dây cườm trị giá một chỉ ruối vàng. Cha của chú rể thì được một cái đồng la trị giá bằng một con nghé. Chú rể và mỗi người trong gia đình, dòng họ của anh được nhận một sợi dây cườm. Theo tục lệ, khi gia đình đang gái dang lễ vật cho gia đình đang trai thì gia đình đang trai không được nhận hết mà phải hỏi lại một phần ba lễ vật. Đôi vợ chồng trẻ được lấy lễ vật hỏi lại để làm vốn làm ăn sau khi cưới.

Ở người Koro, nhà trai được quyền nhận hết lễ vật hỏi mà nhà gái mang

đến. Lễ vật hỏi gồm một khăn *lul*, một khăn *sreng*, một khăn *potéh* cho gia đình chú rể, một khăn *avăn* cho mẹ chú rể, một sợi dây cườm (*vong*) cho cha chú rể, hai chiếc nhẫn, một chiếc cho chú rể và một chiếc cho cô dâu. Ông cậu và mỗi người trong gia tộc chú rể nhận một sợi dây cườm. Nếu gia đình, dòng họ đang trai quá đông hoặc gia đình đang gái quá nghèo không đủ khả năng mua lễ vật thì nhà gái có thể khát nợ. Tuy nhiên, khăn *avăn* cho mẹ, nhẫn bạc cho chú rể và cô dâu, sợi dây cườm cho chú rể, cho cha và ông cậu là những lễ vật bắt buộc phải có. Hiện nay, nhẫn bạc (*sơ biết priă*) được thay bằng nhẫn vàng (*sơ biết mih*). Ngoài ra, thay vì nhà gái cho mỗi người trong gia tộc đang trai một sợi dây cườm thì họ có thể đưa bằng tiền.

Tại Ka Đô, nhẫn bạc của người Koho, người Chil và người Chu Ru đều giống nhau. Nhưng chuỗi cườm của người Koho và người Chil thì khác nhau. Ở người Koho, chuỗi cườm được kết bện bởi nhiều sợi cườm nhỏ. Kích thước của các sợi khác nhau và không theo một quy ước chung. Mỗi sợi có một màu và gồm nhiều hạt cườm (*gar vong*). Thường một chuỗi cườm gồm nhiều sợi có màu sắc khác nhau, nhưng không thể thiếu sáu màu chủ đạo: màu trắng ngà voi (*vong bla*), màu xanh của lông chim hải âu (*vong tăplorlang*), màu vàng lọt trứng của con lươn (*vong tăpdũng*), màu đỏ tía (*vong dà gur*), màu xanh nước biển (*vong dà trô*), và màu tím cà (*vong tordũ poo*).

Ở người Chil, chuỗi cườm có loại ngắn và loại dài. Thông thường, cha mẹ chú rể và những người có vai vế lớn trong gia tộc được nhận những chuỗi cườm dài. Chuỗi cườm của người Chil chỉ có một sợi dây cườm gồm những hạt cườm có kích thước lớn hơn các hạt cườm trong chuỗi cườm của người Koho. Chuỗi cườm là lễ vật không thể thiếu trong lễ hỏi. Vì theo chế độ mẫu hệ, con gái là người đi bắt chồng, nên sợi cườm đi trong lễ hỏi là sợi cườm theo phong tục của nhà gái. Điều đó có nghĩa là nếu cô gái là người Koho đi bắt chồng là người Chil thì chuỗi cườm đi trong lễ hỏi là chuỗi cườm của người Koho và ngược lại. Loại chuỗi cườm đắt giá nhất là loại từ ngày xưa để lại, nay rất hiếm và khó tìm.

Ở người Koho cũng giống như các dân tộc gốc Tây Nguyên khác nơi đây, lễ hỏi được tổ chức tại nhà trai. Đến ngày ấn định, người mai mối cùng gia đình dòng họ bên nhà gái mang lễ vật đến nhà trai xin lễ bắt chồng (*dăn go-noăr kũp bấu*). Đáp lại thiện ý gia đình nhà gái, người cậu hoặc người bác của chú rể hỏi ý kiến gia đình nhà trai và chú rể xem có đồng ý cho nhà gái đặt lễ bắt chồng

hay không. Nếu đôi bên thuận tình thì lễ hỏi sẽ diễn ra tuần tự theo nghi thức sau: chàng trai, cô gái được mời ra đứng trước hai bên gia đình dòng họ. Ông cậu hoặc ông bác của hai bên gia đình lần lượt hỏi ý kiến của cô gái và chàng trai có đồng ý lấy nhau không. Nếu cả hai đồng ý thì cô dâu và chú rể rót rượu mời nhau và đeo nhẫn cho nhau. Cô dâu cũng đeo chuỗi cườm cho chú rể. Ông cậu hoặc ông bác đại diện cho gia đình nhà gái trao lễ vật hỏi cho ông cậu hoặc ông bác đại diện cho gia đình nhà trai.

Trong trường hợp mỗi bên gia đình không có ông cậu hoặc ông bác thì phải đi nhờ một người có uy tín trong làng thay thế. Ông cậu hoặc ông bác hoặc người thay thế này phải có trách nhiệm đối với đôi vợ chồng trẻ. Nếu sau này đôi vợ chồng trẻ bỏ nhau hoặc muốn ly dị thì những người này phải đứng ra dàn xếp. Sau lễ hỏi, cô gái ở lại làm dâu luôn bên gia đình nhà chồng. Thời gian làm dâu ngắn hay dài tùy thuộc vào sự thỏa thuận giữa hai bên gia đình. Thông thường thời gian làm dâu lý tưởng nhất là từ 3-6 tháng, vì bên nhà gái muốn con gái mình sinh con đầu lòng tại nhà cha mẹ đẻ.

❑ Lễ cưới

Lễ cưới (*vô kup bao*) được tiến hành sau lễ hỏi một thời gian, nhưng quãng thời gian này không được quy định một cách cụ thể. Thường người ta tổ chức đám cưới sau lễ hỏi khoảng 5-6 tháng. Nhưng cũng có một số trường hợp vì gia đình nhà gái không đủ điều kiện tài chính hay vì một lý do nào đó, người ta rước rể về nhà gái trước rồi một thời gian sau mới tổ chức đám cưới. Trong quan niệm của người Koro ở đây, lễ cưới không quan trọng bằng lễ hỏi.

Đám cưới được tổ chức ở nhà gái. Nhà trai chỉ làm một bữa tiệc nhỏ để đón tiếp nhà gái khi họ đến rước rể. Thành phần đi rước rể gồm gia đình, dòng họ và bạn bè cô dâu. Sau khi rước rể về nhà, mọi người ăn cỗ, ca hát, nhảy múa. Cô dâu, chú rể được mời vào phòng tân hôn để thực hiện nghi thức động phòng (*mũt adũ*). Thành phần tham dự nghi thức này gồm cha mẹ chú rể, anh chị em cô dâu và chú rể, ông cậu, ông bác, bà dì của hai bên gia đình. Theo phong tục, bố mẹ cô dâu không được tham dự lễ này. Trong phần nghi thức, chú rể được người cậu hoặc người bác hoặc bà dì của cô dâu dắt đi xem phòng và giường ngủ của mình. Chú rể được căn dặn không được vào phòng, vào giường của người khác nhất là em gái, chị gái, và cha mẹ vợ. Nếu vô tình hay cố ý vô phòng những người này mà bị bên gia đình vợ bắt gặp thì chú rể sẽ bị la mắng và bị bắt

đền bằng trâu hoặc bò. Cô dâu được khuyên dạy phải thương yêu chăm sóc chồng, nhắc nhở để chồng đừng đi vô phòng của người khác. Sau khi được căn dặn, khuyên dạy, cô dâu, chú rể rót rượu mời nhau và cùng đi mời mọi người trong phòng. Ông cậu, ông bác hoặc bà di của cô dâu đại diện cho gia đình cô dâu đi trao cho mỗi người tham dự lễ một chuối cườm. Nếu gia đình cô gái nghèo thì nhấn bạc thay thế chuối cườm. Ngày xưa, trong nghi thức này, trước lúc ông cậu khuyên dạy hai cháu, người ta lấy một ché rượu, cắm vào đó một cần rượu và để con gà đậu trên cần rượu. Người ta tin rằng nếu con gà đứng vững thì mai sau hai vợ chồng sống với nhau hạnh phúc và làm ăn phát đạt. Nếu con gà đứng không vững, bị rót xuống hoặc bay đi thì hai vợ chồng sống với nhau không hạnh phúc, làm ăn khó khăn. Ngày nay, người Koho ở Ka Đô không thực hiện nghi thức này nữa.

Sau đám cưới hai hoặc ba ngày, gia đình cô gái tổ chức một bữa tiệc nhỏ mời người mai mối, cha mẹ, ông cậu, ông bác và bà di của chú rể, cũng như những người có công giúp đỡ cho việc tổ chức đám cưới đến dự. Bữa tiệc này thay lời cảm ơn của đôi vợ chồng trẻ đối với cha mẹ đôi bên và mọi người xung quanh.

Theo phong tục, khi chú rể về nhà vợ, anh ta thường được cha mẹ đẻ cho một cái chà gạt, một chiếc riu, một ít lúa giống và nếu gia đình khá giả thì cho một hoặc hai con trâu, con bò để làm của hồi môn. Những thứ gì chàng rể mang về nhà vợ thì khi chàng rể chết, gia đình bên vợ phải hoàn trả toàn bộ lại cho gia đình mẹ đẻ của anh chồng vào ngày lễ xây mồ mã cho anh ta. Để tránh phiền phức mai sau, có trường hợp gia đình cô gái từ chối của hồi môn do con rể mang về.

Sau ngày cưới, đôi vợ chồng trẻ cư trú bên gia đình nhà vợ. Tuy nhiên, họ cũng có thể cư trú bên gia đình nhà chồng, nếu gia đình nhà chồng chỉ có một đứa con, và tất nhiên phải được sự đồng ý của gia đình nhà vợ. Thời gian cư trú bên nhà chồng ngắn hay dài là do hai bên gia đình thỏa thuận với nhau. Ngày nay, đôi vợ chồng trẻ có thể ra ở riêng nếu được gia đình cho phép.

3 Một số biến đổi trong hôn nhân

Hiện nay, nhiều tập tục trong hôn nhân của người Koho Xrê ở xã Ka Đô đang trải qua những biến đổi. Những nguyên nhân gồm quá trình chung sống đan xen với các dân tộc khác, tác động của những chính sách của Nhà nước, ảnh hưởng của các đạo Thiên Chúa và Tin Lành. Sự biến đổi diễn ra hầu như

trong khắp các lĩnh vực. Sau đây là một số những biến đổi đó.

Ngày xưa, nam nữ kết hôn rất sớm: nam ở độ tuổi 16 hoặc 17, nữ ở độ tuổi 14 hoặc 15. Hiện nay, tuổi kết hôn của nam nữ người Koro nơi đây có trẻ hơn: nam ở độ tuổi 19 hoặc 20, nữ ở độ tuổi 18 hoặc 19. Trong một số trường hợp, nam nữ kết hôn ở tuổi cao hơn. Xu thế chung hiện nay là nam nữ người Koro thích kết hôn ở độ tuổi ngoài 20. Đây là một biến đổi tích cực phù hợp với khuynh hướng chung của thanh niên ở nhiều nơi khác trong nước.

Cha mẹ không còn ép gả con cái của họ như trước đây. Nam nữ đã được phép gặp gỡ, tìm hiểu nhau trước hôn nhân. Nam giới Koro không còn bị động ngồi một chỗ chờ nhà gái đến hỏi chồng cho con gái của họ. Nhiều thanh niên chủ động đến làm quen, tìm hiểu và tỏ tình với cô gái trước. Sau khi nhận được tín hiệu thuận tình từ phía cô gái, chàng trai sẽ thường xuyên lui tới nhà cô gái chơi. Thỉnh thoảng anh giúp gia đình cô gái gặt hái vào những vụ mùa. Khi thấy sự quần quýt bên nhau của đôi nam nữ, cha mẹ cô gái sẽ hỏi ý kiến chàng trai một cách tế nhị. Nếu chàng trai đồng ý, gia đình cô gái sẽ nhờ người mai mối đến ngõ lời cùng gia đình chàng trai và bàn tính đến việc cưới hỏi.

Giống với người Koro ở xã Tam Bồ huyện Di Linh⁷, trong một số đám hỏi của người Koro ở Ka Đô, có những lễ vật đã được quy đổi thành tiền hoặc vàng. Nhà trai đòi một vài triệu đồng để dùng vào việc tổ chức đám cưới, một vài chỉ vàng làm quà cho những người có vai vế trong dòng họ, ngoài những chiếc váy cho mẹ đẻ và chị em chú rể, hay những bộ com-lê cho bố đẻ và ông cậu. Trong lễ cưới, trang phục đã khác trước: nam thường mặc com-lê, nữ mặc áo cưới kiểu phương Tây.

Trước đây, trong đám hỏi và đám cưới, gia đình tự giết heo, trâu, bò và tự nấu nướng lấy. Việc ăn uống linh đình có thể kéo dài cả tuần lễ. Ngày nay, nhiều gia đình Koro mượn nhà hàng hoặc nhà thầu đến nấu. Thời gian tổ chức chỉ kéo dài một hoặc hai ngày nên việc tổ chức lễ hỏi, lễ cưới diễn ra đơn giản và bớt tốn kém. Nhờ vậy, nhiều người không còn lo ngại không có tiền cưới vợ, cưới chồng cho con hay nam nữ thanh niên không còn bị ế chồng, ế vợ vì nghèo.

⁷ Xem Bùi Thị Bích Lan, “Truyền thống và biến đổi trong hôn nhân và gia đình của người Srê ở xã Tam Bồ, huyện Di Linh, tỉnh Lâm Đồng”, *Tạp chí Dân tộc học* số 2-2003, tr. 54.

II Gia đình

1 Các loại gia đình và sinh hoạt trong gia đình

Loại gia đình phổ biến trước đây của người Koho Xrê là đại gia đình mẫu hệ, trong đó các gia đình hạt nhân sống chung dưới một mái nhà dài (*hiu rọt*) hoặc cư trú trong hai ba nhà sát cạnh nhau. Đại gia đình có từ 10-30 thành viên thuộc 3-4 thế hệ bao gồm những nhóm gia đình nhỏ của những người chị em ruột thịt, gần gũi về phía mẹ cùng với chồng của họ⁸. Đại gia đình mẫu hệ của người Koho Xrê ở Ka Đô cũng tương tự như vậy. Ban đầu, nhà dài do một người đàn ông lớn tuổi nhất trong hộ dựng nên khi ông ta tách khỏi gia đình lớn, do gia đình lớn quá đông. Sau khi tách thành hộ riêng, các thành viên trong gia đình mới tăng thêm. Lúc này, cha và các con trai lớn sẽ nối dài nhà thêm. Đến một thời điểm nào đó, khi số thành viên trong nhà dài trở nên quá đông thì nhà dài sẽ chia thành nhiều hộ nhỏ tiện cho việc quản lý. Lúc còn chưa tách hộ, mọi người trong nhà dài cùng làm chung, ăn chung và cùng chung sở hữu về ruộng đất, đàn gia súc và một số các bất động sản khác trong gia đình.

Đứng đầu ngôi nhà dài là người đàn ông lớn tuổi, chồng của người đàn bà thuộc thế hệ thứ nhất trong gia đình. Mọi sinh hoạt trong ngôi nhà dài đều do người đàn ông lớn tuổi này điều hành. Trong xã hội người Koho, gia trưởng chỉ là người thừa hành những uy quyền truyền thống, tuyệt đối và toàn diện của người cậu để điều hành mọi công việc về kinh tế, sinh hoạt, tín ngưỡng, ma chay, cưới xin trong đại gia đình; gia trưởng cũng là người thay mặt cho đại gia đình trước buôn làng cũng như các đại gia đình khác⁹. Khi đại gia đình chia thành những gia đình nhỏ, mỗi gia đình nhỏ có một người làm chủ, thường là người cha. Sau khi cha mất, mẹ lên thế quyền. Mỗi gia đình nhỏ được chia một phần đất canh tác nhưng chỉ được quyền sử dụng chứ không được quyền sở hữu. Quyền sở hữu vẫn thuộc về đại gia đình lớn. Khi gia đình nhỏ muốn mua bán hoặc chuyển nhượng ruộng đất, phải có sự đồng ý của ông cậu và ông chủ của gia đình lớn. Tuy nhiên, hiếm

⁸ Mạc Đường (chủ biên), *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*, Sở Văn hóa tỉnh Lâm Đồng xuất bản, 1983, tr. 259.

⁹ Mạc Đường (chủ biên), *sđđ.*, tr. 259, 260.

khi những người này đồng ý cho các gia đình nhỏ bán đất canh tác. Sản phẩm canh tác được trên mảnh đất của gia đình nhỏ thì thuộc quyền quản lý và sử dụng của gia đình nhỏ. Vì vậy, mỗi gia đình nhỏ có một kho thóc, hũ gạo và công cụ sản xuất riêng.

Người Koho quý con trai và con gái như nhau. Nhưng theo chế độ mẫu hệ, con gái được quyền thừa kế tài sản. Nếu gia đình có nhiều cô con gái thì mỗi cô được thừa kế tài sản bằng nhau. Tuy nhiên, cô con gái út bao giờ cũng được hưởng nhiều hơn và được thừa hưởng ngôi nhà cha mẹ để lại. Lý do là vì các cô chị đã được cha mẹ bắt chồng và cho của cải để làm ăn nên cô con gái út được hưởng phần gia tài còn lại của cha mẹ. Tương xứng với quyền lợi này, cô con gái út phải có trách nhiệm chính trong việc phụng dưỡng cha mẹ lúc về già và xây mồ mả cho cha mẹ khi cha mẹ mất. Nếu có cháu mồ côi phải nuôi dưỡng thì cô gái út phải dạy dỗ chúng và dựng vợ gả chồng khi chúng lớn.

2 Tập quán sinh đẻ

Khi người phụ nữ mang thai, bà ta không ăn bất cứ loại hoa quả nào dính vào nhau để tránh việc sinh đôi, dễ khó hoặc đưa con sinh ra sẽ dính vào nhau. Họ kiêng ngồi ở góc bếp hay dưới các cột nhà vì đây là những vật thụ động. Nếu ngồi gần chúng, đưa con sinh ra sẽ thụ động, không biết đi, không biết nói cười. Ngày xưa, người mẹ thường sinh con tại nhà, gần bếp nấu ăn. Nơi họ sinh thường trải một tấm phản làm bằng những ống tre đập dập đan lại với nhau. Người đỡ đẻ là bà mụ vườn (*mọ buãi*), đôi khi chính là mẹ đẻ của người phụ nữ mang thai. Công của bà mụ được đền đáp bằng một khăn avăn nếu như đưa con mới sinh là con đầu lòng. Với những đứa con kế tiếp, gia chủ chỉ đền đáp bằng một con gà hoặc một con vịt hay vài ký gạo.

Tại nơi sinh chỉ có hai người: sản phụ và người đỡ đẻ. Người ta tin rằng nếu có người thứ ba thì có thể vía của họ không hợp với vía của đứa bé và như vậy sẽ không tốt cho đứa bé. Người mẹ thường sinh ở tư thế quỳ. Bà mụ dùng hai tay vuốt xuôi bụng của người mẹ. Nhưng sự hỗ trợ này là không đáng kể; chủ yếu là do người mẹ tự rặn. Trong trường hợp người mẹ sinh khó, nếu bà mụ vuốt hoài mà vẫn không sanh được thì họ đành bó tay bất lực. Lúc này, họ tin rằng *vàng phạt* người mẹ, muốn người mẹ phải

chết, và bà vượn, bà tổ của nghề đỡ đẻ¹⁰, cũng đành bó tay. Nếu người mẹ không gặp rắc rối trong việc sinh đẻ và đứa bé chào đời, bà mẹ dùng cột tre hoặc nửa sắn đã vót sẵn để cắt rốn cho đứa bé rồi lấy chỉ thắt lại. Rốn của đứa trẻ được người chồng gói vào khăn, đào một lỗ, chôn ở đầu nhà. Khi chôn rốn không được lấp đất, chỉ lấy một hòn đá hay một tấm ván đập lên. Lúc chôn xong, người chồng đi vào nhà không được quay đầu nhìn lại đằng sau. Người ta tin rằng nếu lấp đất, đứa trẻ sẽ bị nghẹt mũi. Nếu quay đầu nhìn lại đằng sau thì khi lớn lên, đứa trẻ sẽ bị lác mắt.

Người mẹ sau khi sinh chỉ ăn cháo với muối. Thường sau khi sinh từ hai đến ba ngày, người mẹ bắt đầu trở dậy giặt giũ, tắm rửa. Sau bảy ngày, bà mẹ đến gia đình làm lễ mở mắt (*loh yang-chor-dă mắt*) cho đứa bé, cho người mẹ và cho cả bà nữa. Bà dùng năm ngón tay nhúng vào chén nước lạnh rồi giơ lên búng vào mắt đứa trẻ mỗi bên bảy cái. Mỗi một lần búng bà đọc một câu thần chú riêng. Sau đó, bà làm như vậy với người mẹ và với chính bà. Với đứa bé, bà mẹ giúp nó mở mắt; với người mẹ, bà giúp cho mắt của người mẹ được sáng trong hơn sau một thời gian ở cũ; với chính bà, trong lúc giúp người mẹ sinh nở chắc chắn không tránh khỏi những thứ dơ bẩn bắn vào mắt và nay phải rửa cho sạch. Sau khi hoàn tất nghi thức, gia đình làm thịt một con gà hay vịt để đãi bà mẹ ăn. Đồng thời, người ta lấy một ít thịt cho người mẹ tập ăn. Nếu sau khi ăn, người mẹ không có triệu chứng gì thì từ nay bà được ăn trở lại bình thường. Nếu sau khi ăn mà bị sốt hoặc đau bụng thì đây là dấu hiệu cho thấy người mẹ chưa ăn bình thường được. Trong trường hợp này, để chữa trị, người ta rang gạo cho cháy đen, giã nhỏ, hòa vào nước cho người mẹ uống.

Sau lễ mở mắt, người mẹ có thể ra sông suối tắm, giặt giũ hoặc làm những công việc nhẹ trong nhà. Theo quan niệm của người Koho ở Ka Đô, người mẹ

¹⁰ Có một truyện kể rằng ngày xưa người Koho không biết đỡ đẻ. Một hôm, người vợ của một cặp vợ chồng nọ có thai sắp sinh con. Bà ta đau bụng dữ lắm. Người chồng không biết làm sao. Ông vào rừng kiếm rau, kiếm cỏ, kiếm cá cho vợ ăn mà kiếm mãi không có. Tình cờ ông gặp một bà vượn. Bà vượn hỏi ông đi kiếm cái gì. Ông trả lời đi kiếm thức ăn cho vợ. Ông nói vợ ông sắp sinh con đau lắm nhưng ông không biết làm sao. Bà vượn nói với ông chồng: “Chú cho tôi một con chó. Tôi sẽ đỡ cho vợ chú. Để như vậy là không được”. Ông chồng đưa bà vượn về nhà rồi đưa cho bà một con chó. Sau đó, bà vượn đỡ đẻ cho vợ ông ta. Từ đó, người trong làng mới bắt chước bà vượn mà đỡ đẻ.

mới sinh tắm sông suối vào buổi sáng là rất tốt. Họ giải thích rằng sự giá lạnh của nước sông buổi sáng sớm giúp cho người mẹ rửa mọi thứ dơ bẩn sau khi sinh và giúp cho bà được cứng cáp hơn. Khi mang quần áo của đứa bé ra sông suối giặt, lúc về nhà họ phải gọi hồn của đứa bé về theo. Nếu quên gọi, đứa bé sẽ khóc suốt đêm rồi sinh ra ốm đau. Lúc này, gia đình phải vào rừng, bẻ một cành lá cây rừng, mang về treo ở chỗ đứa bé nằm. Cành lá cây rừng là dấu hiệu báo cho hồn đứa bé biết đường về nhà, sau một thời gian dài rong chơi với hồn sông, hồn suối, hồn rừng.

Khác với các dân tộc cùng cộng cư nơi đây, người Koho không tổ chức lễ đặt tên cho đứa bé. Thường sau khi đứa bé chào đời, người đỡ đẻ đặt ngay cho nó một cái tên. Nếu tên đó hợp ý *yàng* thì đứa bé sẽ khỏe mạnh, không khóc. Nếu không hợp, bé sẽ hay khóc, hay ốm đau. Nếu vậy gia đình phải đặt tên lại cho đứa bé. Nhưng một khi tên đã hợp ý *yàng* thì gia đình không được gọi tên khác. Trong việc chọn lựa tên cho đứa trẻ, trong khi người Chil thường lấy tên của ông bà quá cố đặt cho con với mục đích tránh bị mất dòng hoặc lấy tên của những người trong gia đình, dòng họ đã qua đời đặt cho đứa trẻ để thể hiện sự tưởng nhớ, tôn kính, thì ở người Koho, đây là điều cấm kỵ. Nếu đặt tên cho đứa bé trùng với tên của người đã khuất trong gia đình, dòng họ, đó là một sự bất kính đối với họ.

Khi người mẹ không sinh con ở nhà mà sinh con ở bệnh viện, người đỡ đẻ không còn chức năng đặt tên cho đứa trẻ nữa. Lúc này, đối với người Koho theo đạo Thiên Chúa, thường một tháng sau khi sinh, gia đình mang đứa bé đến nhà thờ chịu phép rửa tội. Từ đó đứa bé trực thuộc vào Hội Thánh và tên của nó được ghi vào sổ bộ của giáo xứ. Đối với người Koho theo đạo Tin Lành, sau khi sinh hai tuần, gia đình mang đứa bé đến nhà thờ hoặc nhà thầy giảng để thầy giảng dâng đứa bé lên Thiên Chúa. Đứa bé được gọi tên chính thức sau nghi lễ này. Đối với người không theo đạo, tên của đứa bé được gọi sau khi làm giấy khai sinh ở UBND xã. Tuy nhiên, linh mục, thầy giảng và người làm giấy khai sinh ở UBND xã chỉ là những người dùng tên gọi đã được cha mẹ chọn sẵn chứ không phải là người lựa chọn tên cho đứa trẻ.

Khi đặt tên cho con, người Koho thường lấy tên đệm cho con trai là *Ya*, con gái là *Ma* và *Kala*, *Hala* cho cả con trai lẫn con gái. Họ của người Koho nơi đây gồm có các họ chính là *Sol ao*, *Lâm viên*, *B'nahria*, *Nung sang*, *Touprong*,

Drong, Touneh, Đa đơng. Trong các họ trên thì họ B`nahria là họ lớn nhất ở đây. Hiện nay nhiều người Koho thích lấy tên của người Việt đặt cho con mình nhưng vẫn giữ họ và tên lót riêng của dân tộc mình. Con cái sinh ra lấy họ mẹ và lúc lớn lên biết rõ về gia đình bên mẹ hơn là gia đình bên cha. Có thể nói, cho đến nay, trong hôn nhân và gia đình của người Koho Xrê ở xã Ka Đô vẫn còn tồn tại khá đậm nét những quan hệ gia đình mẫu hệ.

NGƯỜI KOHO Ở LÂM ĐỒNG VÀ TÍN NGƯỠNG TRUYỀN THỐNG CỦA HỌ

■ Vương Hoàng Trù

Khi nghiên cứu về dân tộc và xã hội học ở vùng Đông Nam Á lục địa, Georges Condominas đã có một nhận xét rất cô đọng mô tả về bức tranh tộc người ở khu vực này. Ông cho rằng, “Tất cả các nước Đông Nam Á đều là các quốc gia đa dân tộc. Có thể ở những nơi khác cũng có các quốc gia đa dân tộc, nhưng ở khu vực này, các nhóm tộc người chen chúc dày đặc, cho nên trông cái bản đồ dân tộc – ngôn ngữ của Đông Nam Á giống như một bức khảm hay một bức tranh vẽ mảng”.¹

Cũng có nhận xét tương tự nhưng trong phạm vi không gian hẹp hơn, Jacques Dournes, một nhà dân tộc học có tiếng người Pháp, người có nhiều công trình nghiên cứu về các dân tộc ít người ở Tây Nguyên vào những thập niên đầu của thế kỷ trước đã cho rằng, “Do vị trí địa lý của nó, Đông Dương là một ngã tư về nhân chủng, ngày nay phô bày một sự đa dạng về hình mẫu và một sự rối mù về tộc người khiến các nhà bác học phải hoang mang. Mêlanêdiêng, Indônêdiêng, Mônggôlôit, xô đẩy nhau, chồng lên nhau. Người Chăm, người Tây Nguyên, người Khà, người Phnông, người Khome, người Mường, người Thái xô đuổi nhau hay giao chéo với nhau”.²

Bức tranh đa dạng, phong phú về tộc người và văn hóa tộc người là mảnh đất vô cùng lý thú và hấp dẫn đối với những nhà nghiên cứu cũng như đối với những ai quan tâm đến vấn đề này. Nhưng sự phong phú, đa dạng ấy cũng đưa

¹ Condominas G., *Không gian xã hội vùng Đông Nam Á*, Nxb. Văn hóa, Hà Nội, 1997, tr. 146.

² Dam Bô (Jacques Dournes), *Miền đất huyền ảo (Các dân tộc miền núi Nam Đông Dương)*, Nxb. Hội Nhà văn, Hà Nội, 2003, tr. 27.

đến hệ quả khiến chúng ta phải điền đầu khi muốn sắp xếp một cách tương đối rạch ròi những mảng màu của bức tranh tộc người ở đây. Người Koho, một tộc người sống chủ yếu ở Lâm Đồng, một tỉnh thuộc Nam Tây Nguyên, là đối tượng nghiên cứu của chương trình này có lẽ cũng là một trong những điển hình cho bức tranh tộc người nhiều màu sắc đã đề cập ở trên.

I Tộc danh Koho và những mối quan hệ với người Chăm

Địa bàn cư trú của người Koho ở Việt Nam hiện nay là các tỉnh Nam Tây Nguyên như Lâm Đồng, Khánh Hòa, Ninh Thuận, Bình Thuận, nhưng tập trung chủ yếu ở Lâm Đồng. Theo *Tổng điều tra dân số* vào tháng 4-1999, trong cả nước có 128.723 người Koho thì riêng Lâm Đồng người Koho đã là 112.926 người. Tại Lâm Đồng, người Koho sống tập trung ở các huyện như Lạc Dương (17.419 người), Đơn Dương (13.770 người), Đức Trọng (12.346 người), Lâm Hà (18.272 người), Bảo Lâm (7.407 người), nhưng đông nhất là Di Linh (38.715 người).³

1 Về tên gọi “Koho”

Cho đến nay có rất nhiều cách giải thích khác nhau về tên gọi “Koho”, là tộc danh để chỉ một số nhóm địa phương được xếp chung vào một dân tộc (tộc người) trong thành phần 54 dân tộc ở Việt Nam. Ngoài Koho còn có một số cách viết khác như Cơ ho, K’ho, Ka Ho... nhưng tựu trung không có sự khác biệt lớn, chỉ có cách giải thích về tên gọi này là có nhiều ý kiến khác nhau. Theo Bùi Minh Đạo thì hiện nay có hai thuyết giải thích ý nghĩa của tộc danh Koho. Thuyết thứ nhất do hai học giả người Pháp là G. Brochet và J. Dournes khởi xướng vào năm 1953, cho rằng tộc danh Koho là một từ do người Chăm đặt ra lúc đầu “dùng để chỉ toàn bộ các sắc dân khác người Chăm, cư trú ở miền núi, vùng cao, về sau chuyển sang chỉ sắc dân lớn nhất trong vùng, là tộc người đang nói đến”. Tác giả trên cho rằng thuyết này được một số ấn phẩm của Nha công tác miền Thượng của chế độ Sài Gòn cũ tán đồng và “cũng được chia sẻ bởi tác giả Mạc Đường trong sách *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*”. Thuyết thứ hai do các tác giả Nguyễn Văn Diệu

³ Bùi Minh Đạo (chủ biên), Vũ Thị Hồng, *Dân tộc Cơ ho ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 2003, tr. 24 và 26.

và Phan Ngọc Chiến cũng được đưa ra trong cuốn sách trên, cho rằng theo truyền thuyết của người Xrê thì Koho vốn là “tên người chủ làng đầu tiên đã khai khẩn vùng đất của nhóm Xrê, về sau, trải qua một thời kỳ dài trong lịch sử, từ tên người, Koho mới chuyển thành tộc danh”.⁴ Thực ra trong *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng* tác giả Mạc Đường cũng chia sẻ ý kiến với các học giả người Pháp nhưng nội dung đưa ra có sự khác biệt với Bùi Minh Đạo đưa ra ở trên. Ông cho rằng, “Căn cứ trên những tài liệu điền dã dân tộc học, từ những năm 50 của thế kỷ này, các nhà nghiên cứu đã nhận định tộc danh Koho bắt nguồn từ một khái niệm trong tiếng Chăm cổ có nghĩa tương ứng là người ở “phía trên cao”, “người miền núi”. Tộc danh Koho được đặc trưng cho các nhóm dân tộc có chung một ngôn ngữ ở vùng núi Lâm Viên (xem G. Brochet và J. Dournes – *Lexique Polyglotte, France-Asie*, Sài Gòn, 1953, tr. 57) là một tộc danh có tính tập hợp cao nhóm tộc người cùng ngôn ngữ trong một vùng địa lý dân cư cụ thể”.⁵ Cũng có quan điểm tương tự như trên, tác giả Nguyễn Xuân Nghĩa, khi nghiên cứu về mối quan hệ văn hóa giữa người Chăm, Raglai ở Ninh Thuận, Bình Thuận với các dân tộc miền núi Nam Tây Nguyên đã cho rằng người Chăm “dùng từ Koho để chỉ những dân tộc thuộc ngữ hệ Môn-Khmer cư trú gần họ”.⁶

Như vậy nguồn gốc danh xưng Koho đã rõ phần nào, nó bắt nguồn từ cách gọi của người Chăm để chỉ những tộc người thuộc ngữ hệ Môn-Khmer sống gần với họ và không cùng ngôn ngữ với họ. Những tộc người đó không chỉ là người Xrê, người Chil, người Lạch, người Nộp... (hiện nay được gộp chung vào tộc người Koho) mà cả người Mạ, người Mnông, người Xtiêng... cũng có thể được người Chăm gọi là Koho. Nhưng người Chăm gọi những tộc người nói tiếng Môn-Khmer là “Koho” từ khi nào? Theo những tài liệu được biết thì sự xuất hiện tên gọi “Koho” có lẽ trong giai đoạn sau năm 1471 khi lãnh thổ của Champa đã bị thu hẹp lại chỉ còn vùng đất Nam Trung bộ Việt Nam ngày nay. Trong các câu văn khắc trên văn bia cổ chỉ thấy nhắc đến nhóm người gọi là

⁴ Bùi Minh Đạo (chủ biên), Vũ Thị Hồng, *sdd.*, tr. 20, 21.

⁵ Mạc Đường, “Vấn đề dân cư và dân tộc ở Lâm Đồng”, trong *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng* (Mạc Đường chủ biên), Sở Văn hóa Lâm Đồng xuất bản, 1983, tr. 31.

⁶ Nguyễn Xuân Nghĩa, “Một số tư liệu về quan hệ văn hóa Chăm, Raglai Thuận Hải và các dân tộc miền núi Nam Tây Nguyên”, trong *Người Chăm ở Thuận Hải*, Sở Văn hóa Thông tin Thuận Hải xuất bản, 1989, tr. 223.

Mlechchhas và *Kirátas* mà Majumdar cho rằng để chỉ những tộc người chưa được Ấn hóa ở vương quốc Champa hồi đó.⁷ Có một tộc người được cho là một cư dân cổ xưa được người Chăm ghi trong bia ký của họ là Mađa, đó là người Ba Na ngày nay.⁸ Trong *Dictionnaire Chăm – Vietnamien – Française (Tự điển Chăm – Việt – Pháp)* do Moussay cùng một nhóm nhân sĩ người Chăm biên soạn và xuất bản năm 1971 có mục từ Ka Ho (đọc là Kahauw) để chỉ người Koho.⁹ Ngoài người Koho và một số người nói tiếng Malayô-Pôlinedien ra thì không có một tộc người nói ngôn ngữ Môn-Khmer ở Tây Nguyên được đề cập đến trong tự điển này.

Nguồn văn học dân gian của người Chăm cũng đáng được lưu ý. Trong các *ariya* (thơ) của người Chăm có *Ariya Twon Phauw*, viết về một thủ lĩnh người Chăm hưởng ứng cuộc nổi dậy của Lê Văn Khôi vào năm 1833 để chống lại nhà Nguyễn ở vùng Hàm Thuận ngày nay¹⁰. Trong *ariya* này cũng có nhắc đến người Ka ho và xứ Ka ho¹¹. Như vậy có thể đã rõ về danh xưng Ka ho. Đây là cách người Chăm gọi những tộc người nói tiếng Môn-Khmer sinh sống cận kề với họ ở vùng Nam Tây Nguyên. Nhưng ý nghĩa của danh xưng này là gì và tại sao người Chăm lại gọi những tộc người trên là Ka ho. Trong một đợt điền dã gần đây của chúng tôi ở vùng người Chil xã Đạ Sar huyện Lạc Dương, Lâm Đồng, khi được hỏi về vấn đề này thì được các già làng người Chil ở đây cho rằng, xưa người Chăm tiếp xúc với người Chil, khi hỏi tên thì thấy người dân tộc ở đây có điểm chung là trong âm đầu của tên gọi đều là *K'* (phát âm là kơ – đối với nữ, Ha – đối với nam). Vì thế người Chăm gọi họ là Koho. Xem ra cách giải thích như vậy khá thuyết phục, bởi không những người Chil mà một số dân tộc ít người khác nói tiếng Môn-Khmer ở Nam Tây Nguyên đều có âm tự đầu của tên gọi là *K'*, *Ka* hoặc *Ha*.

⁷ Majumdar, R. C., *Hindu Colonies in the Far East India*, Firms K. L. Mukhopadhyay, Agents, Calcuta, 1963, tr. 113-114.

⁸ Đặng Nghiêm Vạn, Ngô Vĩnh Bình, “Dân tộc Bana”, trong *Các dân tộc tỉnh Gia Lai – Công Tum*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1981, tr. 106.

⁹ Moussay, G., *Dictionnaire Chăm – Vietnam – Française (Tự điển Chăm – Việt – Pháp)*, Phan Rang, 1971, tr. 125.

¹⁰ Inrasara – *Văn học Chăm*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 1994, tr. 230.

¹¹ Inrasara – *Văn học Chăm II*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 1996, tr. 199, 205, 208.

2 Về mối quan hệ kinh tế-văn hóa-xã hội giữa người Koho và người Chăm

Champa xưa là một quốc gia đa tộc người. Người Chăm cư trú ở vùng ven biển, người Koho cùng một số tộc người khác cư trú ở vùng cao nguyên và rừng núi sâu trong lục địa. Mặc dù trong lịch sử, việc đi lại giữa vùng ven biển và vùng núi rất khó khăn nhưng cũng không ngăn trở được việc mua bán trao đổi giữa người Chăm với các tộc người sống ở vùng núi và cao nguyên. Các tộc người miền núi cung cấp cho người Chăm các sản phẩm của núi rừng như các loại gỗ quý, trầm hương, quế, sừng tê, ngà voi, mật ong và nhiều loại dược liệu... Ngược lại vùng đồng bằng ven biển cung cấp muối, cá khô, vại vóc, đồ gốm, đồ trang sức... cho các cư dân miền núi. Ngày nay việc giao thông đi lại giữa vùng của người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận với người Koho ở Lâm Đồng đã thuận tiện, lưu thông hàng hóa đã dễ dàng và có sự tham gia của người Việt. Thế nhưng có lẽ do mối quan hệ mua bán trao đổi đã trở thành truyền thống của người Chăm với các cư dân miền núi nên vẫn có thương lái người Chăm *nau raglai* (đi buôn miền thượng). Họ mang cá khô, muối, các sản phẩm dệt, đặc biệt là các vòng cườm bằng đá mã não (là vật dẫn cưới của người Koho)... để trao đổi hoặc mua bán heo, gà, các loại đậu, bắp... của người Koho.

Về kinh tế nông nghiệp, cho đến nay giới nghiên cứu đều cho rằng các dân tộc ít người ở Tây Nguyên trước kia chỉ biết làm rẫy. Việc canh tác lúa nước là chịu ảnh hưởng từ người Chăm. Theo tác giả Nguyễn Xuân Nghĩa, “đại bộ phận người Churu cho biết rằng họ đã bắt chước cách làm ruộng nước của người Chăm. Và có lẽ từ đó, cách làm ruộng nước của người Chăm được phổ biến ra ở người Koho (Xrê, Lạt...)”. Tác giả cũng đối chiếu một số thuật ngữ nông nghiệp, công cụ nông nghiệp và nhận thấy có sự “tương đồng lớn giữa cách làm ruộng của các dân tộc ít người Nam Tây Nguyên và cách làm ruộng của người Chăm”. Biểu hiện ở “cày của người Chăm, Raglai, Churu, Koho (Xrê, Lạt...) đều có hình dáng của chiếc cày thường được liệt kê vào “loại hình Ấn Độ (type Indien)...”. Nhưng giữa cày của người Chăm với cày của các dân tộc Nam Tây Nguyên cũng có sự khác biệt. Cày của người Chăm có dáng cày như của người Việt, được gọi là *nang* và cũng có *tẻ nang*, *tổ nang* mà tác giả cho rằng đây là “các từ Chăm hóa của thẻ năng và lỗ năng ở cày người Việt Trung và Bắc bộ”. Trong khi đó cày của người Chu Ru, cày Xrê,

cày của người Lạch đều không có náng cày. Từ đó Nguyễn Xuân Nghĩa nhận định, “phải chăng loại hình trồng lúa nước đã được du nhập vào vùng đồng bào dân tộc miền núi trước khi có sự di cư ồ ạt của người Việt (với chiếc cày có náng) vào vùng đất Nam Trung bộ ngày nay”.¹²

G. C. Hickey dựa theo các tài liệu của Aymonier, Durand, Maitre để cho rằng kỹ thuật canh tác lúa nước của các tộc người ở Tây Nguyên là do người Chăm mang tới. Nhưng cho biết thêm rằng qua truyền thuyết của người Mạ ta thấy người Xrê đã có những ruộng lúa nước trước người Mạ bởi vì người Mạ lúc đó không chịu sự thống trị của người Chăm trong khi người Xrê, láng giềng của họ, đã là chủ hầu của người Chăm từ rất lâu.¹³

Mối quan hệ giữa người Chăm với các tộc người miền núi Nam Tây Nguyên trong đó có tộc người Koho còn thể hiện khá rõ nét trong các lĩnh vực văn hóa xã hội. Mối quan hệ đó lại thể hiện mức độ đậm nhạt khác nhau ở mỗi tộc người. Chẳng hạn ở người Chil do trước đây sinh sống ở vùng rừng núi sâu trong nội địa nên ít có quan hệ với người Chăm ở vùng đồng bằng nên tổ chức dòng họ ở người Chil còn bảo lưu đậm nét dấu ấn của thị tộc mẫu hệ. Dòng họ ở người Chil được gọi là *mpôl* tương tự như của người Mnông. Các dòng họ của người Chil cũng như của người Lạch, Măng Tố thì “tên dòng họ gắn với một huyền thoại về tổ tiên chung, là phản ánh tín ngưỡng tôn thờ vật tổ. Như theo truyện kể của người già ở người Chil, người Nộp thì Pam là dòng họ có bà tổ làm nghề đánh cá suối bằng nôm (*pam lao* = *nôm đánh cá*); *Konsa* là dòng họ có bà tổ sinh con nằm cạnh bếp lửa, bị lửa làm cháy xém quần áo (*Konsa* = *Kon yui sa* = người bị lửa ăn)...¹⁴

Người Xrê ở thị trấn Đình Văn và xã Đa Dòm, huyện Lâm Hà lại cho rằng người Xrê ở đây không có họ mà chỉ có dòng (*Jop pochán*). Vì thế ở người Xrê nếu là nam giới thì mẫu tự đầu trong tên của họ là *K'* còn ở nữ giới là *Ka* mà không có họ kèm theo. Theo chúng tôi thì dòng (*Jop pochán*) của người Xrê là bắt nguồn từ dòng họ của người Chăm. Ở người Chăm có *gop patian* (có nghĩa là bà con

¹² Nguyễn Xuân Nghĩa, “Một số tư liệu về quan hệ...”, *sdd.*, tr. 235-236.

¹³ Hickey, G. C., *Sons of the Mountains – Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954*, New Haven and London – Yale University Press, 1982, tr. 101-102.

¹⁴ Bùi Minh Đạo (chủ biên) – Vũ Thị Hồng, *Dân tộc Cơ ho ở Việt Nam*, *sdd.*, tr. 116.

cùng một bụng) là thuật ngữ nguyên thủy để chỉ dòng họ theo mẫu hệ cũng tương tự như thuật ngữ “*Găup potian*” để chỉ dòng họ mẫu hệ của người Raglai.¹⁵

Về văn hóa cũng vậy. Sự giao lưu văn hóa đã để lại khá nhiều ảnh hưởng của văn hóa Chăm đối với các tộc người ở Tây Nguyên, đặc biệt trong người Xrê. Jacques Dournes cho rằng, “Hình như múa không phải là nghệ thuật bản địa của người Tây Nguyên. Không phải tất cả các tộc người đều múa, và những tộc người có múa đã học được của những người nước ngoài; các tộc người ở phía Đông học của người Campuchia, các tộc người phía Tây (Raglai, Noang, Noup, Cil) học của người Chăm. Chính người Tây Nguyên cũng nói: “Người Chăm dạy chúng ta múa”.¹⁶ Ngay thuật ngữ múa *tam pia*, hay *tamya* ở người Xrê cũng tương tự như *tamya* (múa) ở người Chăm.

Trong ngôn ngữ của người Koho có khá nhiều từ vốn gốc là từ ngôn ngữ Malayô-Pôlinêdiên của người Chăm. Ví dụ như *Lơ ga* (xứ, vùng) của người Koho vốn có gốc là *nugar* (xứ sở, vùng) của người Chăm. Người Koho khi xưa chỉ làm rẫy (*mir*) nên chỉ sử dụng nước trời trong việc trồng trọt. Vì vậy ở họ không sử dụng và cũng không có khái niệm về đập nước và mương dẫn nước. Khi học cách làm ruộng của người Chăm, việc sử dụng đập nước và mương dẫn nước để đưa nước vào ruộng người Xrê, người Lạch đã đưa các từ Chăm như *ra haung* (mương nước), *banok* (đập nước) vào vốn từ của mình nhưng có biến âm đôi chút như *rahaung* thành *rabong*, *banok* thành *panô*.

Ngay cả trong lĩnh vực đời sống tâm linh cũng có một số thuật ngữ Chăm được người Koho sử dụng như *soan* (hồn), *loga patao* (tàng của người sống) của người Măng Tố, *tia đun ne* (tàng người sống) của người Xrê cũng có gốc từ *soan* (hồn), *nugar pataw* (xứ sở của vua), *dunya* (trần gian) của người Chăm. Đặc biệt ở người Xrê có lễ *nhô pothi bô*s (lễ cúng mộ cho người chết sau một hoặc hai năm) giống như lễ *padhi* (lễ cúng tuần cho người chết) của người Chăm và các tộc người thuộc ngôn ngữ Malayô-Pôlinêdiên ở Tây Nguyên. Thần núi của người Xrê ngoài tên gọi là *Yang pnom* còn được gọi là *Yang chó* như cách gọi của người Chăm...

¹⁶ Dam Bô (Jacques Dournes), *Miền đất huyền ảo*, sdd. tr. 179.

¹⁵ Vương Hoàng Trù, *Tín ngưỡng dân gian của người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận*, Luận án Tiến sĩ Lịch sử, Bảo vệ tại Viện Khoa học Xã hội tại Tp. Hồ Chí Minh, tháng 11-2003, tr. 67.

II Tín ngưỡng truyền thống của người Koho

Trước khi các tôn giáo như Thiên Chúa giáo, Tin Lành... được các giáo sĩ phương Tây như Pháp, Tây Ban Nha, Mỹ du nhập vào Tây Nguyên, người Koho cũng như các tộc người bản địa khác sinh sống ở đây đã có những tín ngưỡng dân gian truyền thống vô cùng phong phú. Toàn bộ đời sống của họ bị chi phối bởi hệ thống các thần linh (*yang*) của vật linh giáo (*animism*) và đa thần giáo (*polytheism*). Jacques Dournes đã có nhận xét rất cô đọng về đời sống tôn giáo, tín ngưỡng của các tộc người ở Tây Nguyên như sau: “Toàn bộ cuộc đời họ, cả vật chất lẫn tinh thần, đều được khuôn theo một tập quán, mà tôn giáo thấm đẫm từ đầu đến cuối: các Thần đã sáng tạo ra vũ trụ và quy định chức năng của mọi thứ; con người, là kẻ đầy tớ và kẻ chịu ơn của Thần linh, không được làm bất cứ điều gì ra ngoài truyền thống của tổ tiên, bởi anh ta phải duy trì trật tự mà Thần linh đã sắp đặt, để điều Thần linh đã khởi sinh thì cũng sẽ kết thúc trong Thần linh; toàn bộ tôn giáo và toàn bộ cuộc sống đều là ở đây”.¹⁷

1 Vũ trụ quan và hệ thống thần linh của người Koho

Cũng như nhiều dân tộc trên thế giới, người Koho cũng quan niệm vũ trụ có ba tầng: tầng trời, tầng người sống và tầng người chết. Tầng trời (*đăng Trộ*) ở trên cao, là nơi cư ngụ của các thần linh mà vị thần đứng đầu là *Nđu*, vị thần tối cao của không chỉ người Koho mà còn của nhiều tộc người thuộc ngôn ngữ Môn-Khmer ở Nam Tây Nguyên như Mnông, Mạ...

Nđu là vị thần sáng tạo ra tất cả. Sự sống của con người và mọi vật đều do ông tạo ra. *Nđu* là vị thần đặc biệt ở dạng vô hình, phi vật chất, không có hình dạng nhất định. Vì những phẩm chất như vậy nên *Nđu* được coi là vị thần tối thượng, cai quản tất cả các vị thần khác. Vì thế khi cầu khẩn người ta phải khẩn: “*Nđu* và các *yang* phục vụ *Nđu*”.

Các *Yang* dưới sự cai quản của thần *Nđu* có *Yang Trộ* (Thần Trời), *Yang Ủ* (*Yang Tiah* (Thần Đất), *Yang Mất Tơ ngai* (Thần Mặt trời), *Yang Mất Kơ ngai* (Thần Mặt trăng), *Yang Pit* (Thần Sấm), *Yang Miu* (Thần Mưa), *Yang Chơ Yang Pnom* (Thần Núi), *Yang Bre* (Thần Rừng), *Yang Đa* (Thần Nước)... *Nđu* cũng

¹⁷ Dam Bô (Jacques Dournes), *Miền đất huyền ảo, sđd.*, tr. 311.

cử *Yang Koi* (Thần Lúa) xuống dạy con người trồng lúa.

Theo quan niệm của người Xrê thì *Yang Trộ* (Thần Trời) là nam thần và *Yang Ú Yang Tiah* (Thần Đất) là nữ thần. Hai vị thần này là một cặp đôi, sống với nhau như vợ chồng. Từ cặp đôi này sinh ra *Me boh Me bla* là những thần sinh ra muối và sinh ra đất để làm đồ gốm. Từ quan hệ giữa *Yang Trộ* và *Yang Ú Yang Tiah* còn sinh ra *Bing* là vị thần đã lấy *Yang Măt Tơ ngai* (Thần Mặt trời) để sinh ra *Sôđren* (vị thần dạy nghề và kỹ thuật cho con người). *Yang Trộ* thì ở trên cao cùng *Yang Măt Tơ ngai*, *Yang Măt Kơ ngai* cùng một số vị thần khác. Còn *Yang Ú Yang Tiah* thì lại ở cùng với con người. Thần Đất là người sinh ra tất cả. Từ đất mà cây cỏ, con người được sinh ra. Vì thế Thần Đất còn được gọi là *Mẹ Ú* (Mẹ Đất) và được người Koho cũng như nhiều tộc người khác ở Tây Nguyên trọng vọng.

Theo Bùi Minh Đạo thì Thần Mặt trời là nam thần¹⁸ nhưng Jacques Dournes cho rằng đối với người Xrê cũng như “trong tất cả các tộc người Tây Nguyên, Mặt trời, vị thần lớn nhất trong các vị thần, là một người đàn bà; có thể đó là hệ quả của một chế độ mẫu hệ nguyên thủy”. Trong truyền thuyết của người Xrê thì Mặt trăng và Mặt trời là hai anh em: “Ngày xưa, Mặt trời hiện ra ban đêm, còn Mặt trăng thì hiện ra ban ngày. Nhưng Mặt trăng, một chàng trai trẻ mặc quần áo trắng bảnh bao, là người khó tính, anh ta sợ bị bắn quần áo khi đi qua bên trên các làng, ở gần đó những người đàn bà giặt các tấm chăn bẩn và đường thì lầy lội vì heo và gà. Anh ta muốn xuất hiện ban đêm hơn và ra lệnh cho cô em phải dạo chơi ban ngày. Mặt trời là đàn bà; bà biết làm các công việc nội trợ và không sợ vấy bẩn; bà giúp đỡ các người phụ nữ, là các chị em của bà, bằng cách làm khô quần áo giặt và thóc lúa của họ”.¹⁹

Cũng theo Bùi Minh Đạo, Thần Mặt trăng là “hai chị em ruột ở dưới trần gian, đều chưa có chồng sau bất đồng với mẹ mà xin *Nđu* cho lên ở và cai quản cung trăng”.²⁰ Nhưng Dournes thì cho rằng Thần Mặt trăng là nam thần. Dournes đã dẫn một truyền thuyết của người Xrê kể về *Yang Măt Kơ ngai*: “Ngày xưa, mặt trăng ở gần sát ngay mặt đất, cười nhau với cô cò bạch. Nhưng rồi vợ chàng

¹⁸ Bùi Minh Đạo (chủ biên) – Vũ Thị Hồng, *Dân tộc Cơ ho ở Việt Nam*, sđd., tr. 171.

¹⁹ Dam Bô (Jacques Dournes), *Miền đất huyền ảo*, sđd., tr. 320-321.

²⁰ Bùi Minh Đạo (chủ biên) – Vũ Thị Hồng, *Dân tộc Cơ ho ở Việt Nam*, sđd., tr. 171.

ta ngày càng trở nên khó tính, Trăng muốn thoi luôn, bèn bỏ lên tít trên trời cao, như ta đã thấy ngày nay. Hồi còn ở sát mặt đất Trăng dạy cho con người biết ngày tốt tháng lành để mà lao động; bây giờ lên tít trên cao rồi, Trăng chỉ còn có thể canh chừng cho chúng ta. Còn chúng ta, thì chúng ta theo trăng”. Chính vì thế dù vị thế thấp hơn *Yang Măt Tơ* ngại nhưng *Yang Măt Kơ* ngại gần gũi với con người hơn. Nhờ *Yang Măt Kơ* ngại mà con người biết nhịp điệu của cuộc sống, biết tính mùa vụ để sản xuất.²¹ Và cũng chính dưới các đêm trăng sáng nhất là đêm trăng tròn các lễ hội của người Tây Nguyên trong đó có người Koho được tổ chức để tạ ơn các thần linh đã giúp cho họ có được vụ mùa bội thu.

Vật linh giáo (*animism*) cũng rất đậm nét trong đời sống của người Koho. Ở họ, hầu như mọi vật đều có linh hồn, đều có Thần. Người Xrê có câu “*Yang Chi, Yang Chê, Tang Joh...*” (Thần Cây, Thần Cỏ, Thần Mọi vật...). Ở người Xrê, *Jiri* (cây đa) là nơi cư ngụ của các Thần chủ trì cho việc sinh đẻ và dạy cho con người trong cuộc sống. Vì lẽ đó trong các khu rừng thiêng của người Xrê bao giờ cũng có một cây đa.²²

Tầng người sống ở người Xrê gọi là *Tiah Dunne* (Đất trần gian). Đây là nơi hiện diện của con người, cây cỏ, sông, suối và các con vật... Nhưng trong thế giới hiện hữu của con người và các sinh vật sống cũng còn có sự hiện diện của một số Thần như *Yang Đạ* (Thần Nước), *Yang Chi* (Thần Cây), *Yang Chơ Yang Pnom* (Thần Núi)... Thậm chí, đôi khi Thần *Nđu* cũng hiện diện dưới dạng người hay chim, có khi ngụ ở một ổ mối trong một mảnh rẫy nào đó của con người để trông coi cho lúa được tốt tươi. Người Xrê cũng có quan niệm là con người có linh hồn. Họ tin rằng mỗi cá thể chỉ có một linh hồn gọi là *soan*. Nhưng *soan* (linh hồn) được biểu hiện ở nhiều dạng khác nhau như trong hơi thở gọi là *nhôm*, trong bóng tối gọi là *huing*. Trong giấc mơ thì *soan* có thể rời khỏi thân thể con người đi lang thang đâu đó. Khi con người *kah rơ ngal* (tỉnh giấc) thì *soan* lại trở về cơ thể con người. Chỉ đến khi con người chết thì *soan* sẽ biến thành *chă* (ma). Theo Bùi Minh Đạo thì ở người Koho có hai loại ma. “Ma lành (*Chah nem*) do người chết bình thường (*sắt goi*, chết do già cả, bệnh tật, ốm lâu ngày...) biến thành. Ma ác (*chah ép*) do người chết không bình thường, chết bất đắc kỳ tử (*sắt pơ riêng*, chết trẻ,

²¹ Dam Bô (Jacques Dournes), *Miền đất huyền ảo*, sdd., tr. 322-323.

²² Dam Bô (Jacques Dournes), *Miền đất huyền ảo*, sdd., tr. 330.

chết đuối, chết do hổ vồ, sét đánh...) biến thành".²³

Nhưng ở người Xrê làng Kôh Ya, thị trấn Đình Văn, Lâm Hà, Lâm Đồng thì chỉ có một loại ma (*chă*) nhưng cũng quan niệm có hai loại chết là *chot nem* (chết lạnh) và *chot yoh* (chết dữ).²⁴

Tầng người chết (*Loga Lăng puéch* hay *Brah Ting*): người Xrê cũng tin vào thế giới bên kia sau khi chết. Vì lẽ đó ở người Xrê cũng có tục mang quà và chia của cho người quá cố. Khi một người già sắp chết thường trăng trối cho con cháu là sau khi chết phải cúng trâu hay lễ vật nào đó thì sau khi người đó chết con cháu phải cố gắng thực hiện theo lời trăng trối đó. Khi có người chết, người Xrê thường kiếm cây goòng rừng (*chi plàng*) hoặc cây xoài (*chi pơo*) làm quan tài (*tom*). Con cháu, họ hàng gần xa khi được báo tin đều mang quần áo, tiền bạc... nếu là ruột thịt phải mang rượu cần đến để cho người chết. Nếu người chết chưa liệm thì quần áo của bà con họ hàng mang tới được cho vào quan tài cùng với người chết. Nếu đã liệm rồi thì đặt lên trên quan tài và mang theo ra mộ khi đưa đi chôn. Trước khi đưa quan tài ra khỏi nhà, người Xrê có tục lệ mở quan tài ra để cho người chết nhìn lại nhà cửa, con cháu lần cuối.

Trong *pnom bôch* (nghĩa địa của *bon*) có các *hiu bôch* (nhà mộ) của mỗi dòng họ. Người chết được chôn trong khu mộ này. Khi có người chết tiếp theo người ta lại đào ngôi mộ chung đó lên và xếp quan tài của người mới chết lên trên. Trên mộ người Xrê để ché, dao, gùi, quần áo, đồ dùng của người chết (*tâm pạ châu chot*) theo tục chia của cho người chết. Những người dự đám tang khi từ mộ về nhà thì lấy máu gà (người ở nhà đã cắt tiết gà và chuẩn bị sẵn một bát máu gà ở đó) bôi vào bàn chân để tránh xui xẻo. Tục này gọi là *pes mhâm* (quét máu). Người Xrê còn có quan niệm người chết sau bảy ngày hồn của người chết mới thành *chă* (ma). Trước đó hồn (*soan*) vẫn đi lang thang và có thể về gặp lại người thân trong giấc mơ. Thậm chí hồn có thể đầu thai trở lại khi nhập vào một đứa trẻ sơ sinh con của một người bà con nào đó. Chỉ sau bảy ngày kể từ khi chết thì hồn của người chết mới thành *chă* và không thể trở lại được nữa. Chính vì thế người Xrê có tục đi thăm mộ sau bảy ngày (*lơ chôp bôch*). Khi ra mộ có

²³ Bùi Minh Đạo (chủ biên) – Vũ Thị Hồng, *Dân tộc Cơ ho ở Việt Nam*, sđd., tr.172-173.

^{24,25} Theo cụ K'Mok, già làng (*quang kra*) làng Kôh Ya, thị trấn Đình Văn, huyện Lâm Hà, Lâm Đồng. Phỏng vấn ngày 5-3-2003.

mang một bồ nhỏ đựng gạo, lúa, thuốc hút, rượu để lần cuối cho người chết mang về thế giới bên kia.²⁵

Người Chil ở thôn Pul, xã Đa K'Nang, huyện Lâm Hà, Lâm Đồng cũng có tục chia của cho người chết. Nghĩa địa của người Chil gọi là *Tiah tập bôch* (Đất lấp xác chết) dùng chung cho cả *bon*. Trên mộ đất rất cao, có cất ngôi nhà mồ gọi là *Tôm cọt* bằng cây có chạm khắc hoa văn, mái lợp tranh. Khi chôn người chết, người Chil có tục *poh păn pơ nó châu bò in* để chia của cho người chết. Một số đồ dùng sinh hoạt cũng như dụng cụ lao động mà người chết thường dùng khi còn sống được mang ra để lại trên mộ. Bảy ngày sau khi chôn người chết, người Chil cũng có tục đến thăm mộ xem mộ có bị con thú nào phá phách không, nếu có thì sửa sang lại mộ. Sau khi thăm mộ xong cũng làm một lễ nhỏ cúng gà hoặc vịt, lễ đó gọi là *Te poh* (đúng bảy ngày). Một năm sau, khi thu hoạch mùa màng xong xuôi, gia đình mới có người chết trong năm cũng đi thăm mộ, rồi làm một lễ có giết trâu, bò, gà (tùy kinh tế của gia đình), uống rượu cần và mời bà con họ hàng, người trong *bon* đến dự. Sau lễ này gia đình của người chết đã hết bốn phận đối với người quá cố.²⁶

2 *Ma thuật chữa bệnh và tín ngưỡng saman ở người Koro*

Khi nghiên cứu về các dân tộc ít người ở Tây Nguyên, các học giả phương Tây thấy trong đời sống tín ngưỡng của các tộc người ở đây có sự trùng hợp là họ đều có những người dùng ma thuật và thực hành các phương pháp của saman giáo để chữa bệnh. Hickey đã liệt kê ra ở người Gia Rai có *pojao*, người Chu Ru có *po-yau*, người Mông Gar có *njao*, người Xrê có *bijao*, người Ba Na có *pojou*, người Halang có *mjao*, người Giẻ có *mojao*, là những người thuộc tầng lớp saman ở các tộc người Tây Nguyên hiện nay. Maitre cho rằng tầng lớp saman ở các tộc người này được vay mượn từ người Chăm.²⁷

Jacques Dournes thì cho rằng những người muốn được làm bojou phải có thiên hướng và được tôn phong. Trước hết người được trao chức năng này phải có biểu hiện bất bình thường về thể chất cũng như rối loạn trong cơ thể. “Người

²⁶ Theo các *quang kra* (già làng) Liêng Jrang Ha Hôn, Kràjăn Ha Liêng, Kơ sã Ha Bang, Kosã Ha Chang, Krà jăn Ha Krang, xã Đa Sar, huyện Lạc Dương, Lâm Đồng. Phỏng vấn ngày 1-3-2003.

²⁷ Hickey, G. C., *Sons of the Mountains...*, sdd., tr. 118.

ốm bị các *Yang* hành; họ ăn không ngon, cảm thấy đau không biết vì sao, muốn bỏ nhà ra đi và, thường khi bước ra khỏi nhà và cứ thế đi thẳng tới trước mặt cho tới khi mệt lử²⁸. Người bị bệnh này sau khi được một người *bojou* cho biết là các *Yang* muốn anh ta trở thành phù thủy và người bệnh phải đến *Bumông* ở vùng người Raglai. Nếu sau đó anh ta khỏi bệnh tức là các *Yang* đã chấp nhận anh ta làm *bojou*. Dụng cụ hành nghề của các *bojou* có một sợi dây có sáu lục lạc, sáu băng vải đỏ, hai đầu có hai vòng đồng, một gậy mây để đuổi ma (*chã*), một chén sứ, một nhẵn bùa, tất cả được đựng trong túi bằng cối. Tất cả các vật thiêng ấy là *dek* của người phù thủy. Sau khi được công nhận làm *bojou*, thầy phù thủy trở về làng cũ và hành nghề chữa bệnh bằng ma thuật.²⁹

Hiện nay ở người Chil cũng như ở người Xrê tại Lâm Đồng, những người chữa bệnh bằng ma thuật cũng còn tồn tại nhưng không nhiều. Ở người Chil xã Đa Sar, huyện Lạc Dương, có hai loại thầy chữa bệnh đó là *Châu Grù* và *Châu Pjù*. Các ông thầy này đều có một bộ đồ hành nghề gồm dây có treo lục lạc, chén, vòng đồng... Khi người trong *bon* bị bệnh đến mời ông *Châu Pjù* đến để chữa bệnh. Ông *Châu Pjù* lấy chiếc chén trong đó có đựng gạo, bỏ vòng đồng vào chén gạo rồi lắc. Lắc gạo xong thì cắt tiết một con gà. Từ việc xem gạo trong bát và máu gà, ông *Châu Pjù* cho biết bệnh có thể chữa được không. Nếu không được thì bảo người bệnh đến nhà ông *Châu Grù*. Ông *Châu Grù* lúc đầu cũng làm một số việc như ông *Châu Pjù* đã làm như lắc gạo, coi máu gà... Sau đó ông treo sợi dây lên, buộc vào đó sáu mảnh vải đỏ cùng với than củi rồi rung sợi dây và cầu xin các *Yang* để được biết bệnh có chữa được không và phải chữa bằng cách nào. Lễ cúng này gọi là *Juh Proh*. Khi được hỏi nghĩa của *Juh Proh* là gì thì được giải thích *Juh* là cái dây còn *Proh* nghĩa là hút. Nghĩa là qua việc rung sợi dây biết người chữa bệnh bằng cách nào, còn hút là cách chữa bệnh của các ông *Châu Grù*, người bệnh bị đau chỗ nào thì ông *Châu Grù* hút chỗ đó. Có khi bằng cách này mà ông thầy lấy ra được cả những vật lạ như hòn sỏi, cây đinh... trong người bệnh nhân. Cách giải thích như trên có vẻ khiên cưỡng. Trong tiếng Chăm *Juh* có nghĩa là rung còn *Proh* hay *Prauk* có nghĩa con sóc, trẻ con nhưng *prauk patra* có nghĩa là vong linh của trẻ em. Các dòng họ người Chăm có các *chiết prauk* để đựng những vật thiêng (quần áo, đồ dùng) của

^{28, 29} Dam Bô (Jacques Dournes), *Miền đất huyền ảo*, sđd., tr. 388-389

những thành viên dòng họ bị chết khi còn nhỏ và được cho là linh thiêng. *Chiết prauk* đối với các dòng họ rất được coi trọng trong các dịp cúng để chữa bệnh hay các đám *rija* để trả lễ cho thần linh. Khi người bệnh được chữa khỏi đều có sự hiện diện của các *chiết prauk* trong các buổi lễ. Phải chăng cách chữa bệnh bằng ma thuật và phương pháp *saman* của người Chil và cả người Xrê nữa, do chịu ảnh hưởng của người Chăm nên lễ *Juh Proh* trên cũng xuất phát từ những từ của Chăm. *Juh Proh* là rung sợi dây huyền bí để liên hệ với các thần linh mà ở đây là các *proh* (các hồn thiêng). Sau khi tiếp xúc được với thần linh qua việc rung dây, *Châu Grù* chữa cho người bệnh bằng cách cho bệnh nhân uống thuốc sắc bằng *sonar* (bùa) cùng với *chrù* (thuốc). Cùng với việc uống thuốc là ngâm *sampar* (nghe rừng) hoặc *parna* (một loại quả trong rừng).

Ở người Xrê thị trấn Đình Văn, huyện Lâm Hà hiện nay vẫn còn có những *Châu Grù* chữa bệnh. Chúng tôi đã trực tiếp gặp cụ K'Su, 88 tuổi, là *Châu Grù* có lẽ là cuối cùng ở trong vùng. Cụ K'Su hiện nay không còn hành nghề vì đã già yếu. Được biết trước đây khi còn khỏe *Châu Grù* K'Su hàng năm cũng thường hành hương về *humông* của người Raglai ở vùng dưới Bình Thuận để hành lễ. Hiện tại những đồ để sử dụng khi cúng chữa bệnh của cụ K'Su vẫn còn được giữ trong *ser pro* (gùi đựng đồ cúng) gồm một cái *ui* (tấm vải choàng trắng có hoa văn như của người Chăm), một *chra păn bố* (khăn trùm đầu), một *se grông* (dây để cúng), hai *yning* (bầu đựng rượu), một *sẻ ros* (răng voi), một *sung ternas* (lưỡi tầm sét), một *salau thanh gui* (mâm bằng gỗ có chân cũng giống *salau* của người Chăm)...

Những tư liệu điền dã cho thấy tín ngưỡng *saman* và cách chữa bệnh bằng ma thuật trong các tộc người ở Tây Nguyên trong đó có người Koho là chịu ảnh hưởng từ người Chăm, người Raglai. Trước đây các nhà nghiên cứu thường cho rằng những người làm “phù thủy” của các dân tộc ít người ở Tây Nguyên giống như *muk pajow* (bà bóng), người thực hành tín ngưỡng *saman* ở người Chăm. Thế nhưng những tư liệu mà chúng tôi trực tiếp thu nhận được và đối chiếu với những tài liệu về tín ngưỡng dân gian Chăm cho thấy các thầy phù thủy ở Tây Nguyên mặc dù có tên gọi tương tự *muk pajow* của người Chăm nhưng từ những vật dụng hành lễ, qua cách chữa bệnh bằng bùa chú, ma thuật lại giống các thầy *Grù Urang*, *Grù bhut*, *Tiap bhut* là những ông thầy chuyên cúng lễ và dùng ma thuật để chữa bệnh ở người Chăm. Còn *muk pajow* ở người Chăm hiện

nay đôi khi cũng lên đồng để chữa bệnh nhưng chủ yếu tham gia các nghi thức hành lễ và có vai trò rất quan trọng trong các lễ cộng đồng của người Chăm Kaphiar theo Ấn giáo.

3 Những tín ngưỡng liên quan đến nông nghiệp

C. Mác đã từng viết: “Không phải ý thức quyết định đời sống mà chính đời sống quyết định ý thức”.³⁰ Cụ thể hơn Tôcarev cho rằng mỗi một hình thức đời sống xã hội sinh ra “một hình thức tôn giáo tương ứng với nó”. Tương ứng với công xã nông thôn là “thờ thần nông”. Về nguồn gốc của việc thờ thần nông, Tôcarev cho đó là “sự bất lực của người làm ruộng nguyên thủy trước thiên nhiên”, “do đó mà con người viện đến sự phù hộ, giúp đỡ việc trồng cây; từ đó các nghi lễ ma thuật ra đời”.³¹

Trong nhóm tộc người được gọi là Koho thì trình độ phát triển kinh tế xã hội ở mỗi tộc người (được gọi là nhóm địa phương) có sự khác nhau. Trước đây ngoài người Xrê, người Lạch biết làm ruộng nước (*sre*), các bộ phận khác chỉ biết canh tác rẫy (*mir*). Về kinh tế thì người Xrê, người Lạch thuộc nhóm loại hình kinh tế nông nghiệp dùng cày, còn về mặt xã hội thì ở họ đã ở cuối thời kỳ công xã láng giềng nguyên thủy và chuyển sang công xã nông thôn. Trái lại, những tộc người còn lại, đặc biệt là người Chil, một tộc người mà Jacques Dournes cho rằng “ở miền núi và cao nguyên, từ Cil là một từ ngữ của người Tây Nguyên dùng để chỉ những người thua thiệt nhất trong những người Đông Dương, những người Mọi mặt hạng đến mức người ta thậm chí không thể nói họ được coi là một tộc người”.³² “Họ cũng không có chút tiện nghi tối thiểu trong nhà. Trong các kiểu nhà Tây Nguyên, đây là loại nhà thấp nhất, tối tăm bẩn thỉu nhất. Dê sống chung với người trong ngôi nhà ấy; đôi khi lợn giành những mảnh chăn với người. Khi phải làm việc nhiều ở rẫy, người Cil rời căn nhà của mình, đến trú trong những căn lều khốn khổ làm bằng cành lá dày, ngay giữa rẫy; khói cay xè tuôn ra từ cánh cửa ra vào duy nhất”.³³ Từ những tài liệu trên cho thấy cho đến đầu thế kỷ XX, về kinh tế người Chil thuộc nhóm loại hình kinh tế nông

³⁰ Mác, C. – Ăng ghen, Ph., *Tuyển tập* (gồm sáu tập), tập I, Nxb. Sự Thật, Hà Nội, 1980, tr. 277.

³¹ Tôcarev, X. A., *Các hình thức tôn giáo sơ khai và sự phát triển của chúng*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1994, tr. 421, 423.

^{32, 33} Dam Bô (Jacques Dournes), *Miền đất huyền ảo, sđd.*, tr.112, 114.

ng nghiệp đồi gò (hay còn gọi là nông nghiệp dùng cuốc). Về mặt xã hội người Chil đang ở thời kỳ công xã thị tộc nguyên thủy. Đời sống kinh tế khó khăn lại sống đóng kín, biệt lập trong những vùng xa xôi hẻo lánh nên kinh tế xã hội của người Chil trước đây rất kém phát triển, cùng với đó là sự nghèo nàn trong đời sống văn hóa. Người Chil trước đây chủ yếu làm rẫy (*mir*). Rẫy của người Chil trồng lúa, bầu bí và đặc biệt là bắp (*mbô*). Nhưng bắp mới được đưa vào vùng người Chil sau này còn trước đây có lẽ lúa vẫn là cây lương thực chính của họ. Ngay vùng đất họ sinh sống có địa danh rất đáng chú ý là có núi *Brah Yang*, một địa danh có nhiều truyền thuyết và cách giải thích về tên gọi của nó. Như Phan Ngọc Chiển và Nguyễn Văn Diệu có viết về sự tích người Koho ở làng Ka Krot (xã Bảo Thuận, huyện Di Linh) có tục huýt sáo gọi thần *Brah Yang* ở núi *Brah Yang* về dự lễ Nhô Wer để tạ ơn thần linh giúp cho mưa thuận gió hòa để họ sản xuất.³⁴ Còn Condorninas thì cho rằng trong ngôn ngữ Nam Á thì “dùng từ *Braah/Brah* đồng nghĩa với *Yang*, “thần, thánh” (*brah Yang*). “*Braah* được nói đến ở đây là một nhân vật siêu nhiên có hình dáng là khối tròn đen (thực ra, là một hình phác thô sơ của Rahu)”.³⁵ Nhưng theo chúng tôi có lẽ *Brah Yang* lại xuất phát từ mối quan hệ giữa người Chăm (hoặc một tộc người nào đó thuộc nhóm ngôn ngữ Malayô-Pôlynêdiên như người Raglai) với các tộc người ở khu vực này, bởi theo tiếng Chăm *brah* có nghĩa là *gạo*, *Brah Yang* phải chăng là *gạo thần*. Trong truyện cổ của Chăm cùng nhiều tộc người ở Tây Nguyên khác có đề cập đến sự tích về cây lúa đã sản sinh ra những hạt gạo khổng lồ thời xa xưa khiến cho cuộc sống con người thời đó rất no ấm. Sau này do lỗi của con người nên bị thần linh trừng phạt nên con người mới phải vất vả trong việc trồng lúa và hạt gạo mới nhỏ như ngày nay.

Các nghi lễ cầu mùa của người Chil khá đơn giản. Như ở vùng Đa Sar, huyện Lạc Dương, người Chil ở đây cho biết trước đây khi còn làm rẫy trồng lúa, bắp có tiến hành một số nghi lễ cầu mùa như: *Chô hợp tủych koi* (Ăn vui trồng lúa). Lễ này tiến hành trước khi trỉa lúa một ngày. Trong lễ này có làm heo, gà. Lễ được làm tại nhà, có mời *quang bon* (chủ làng), *quang kra* (già làng) đến dự. Trong lễ có việc cắt tiết gà do *quang kra* làm lễ. Qua việc coi máu gà khi cắt

³⁴ Nguyễn Văn Diệu – Phan Ngọc Chiển, “Người Koho”, trong *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*, sđd., tr. 266.

³⁵ Condorninas G., *Không gian xã hội vùng Đông Nam Á*, sđd., tr. 350.

tiết mà biết được mùa vụ đang tiến hành sau này tốt xấu ra sao. Đến khi đưa lúa vào bờ (*đrông*) thì làm lễ *Xa hào koi* (Ăn lúa vào bờ). Lễ này cũng làm tương tự như lễ *Chô hợp tủych koi* nhưng có nghi thức vẩy máu gà vào lúa khi đưa vào bờ. Vào đầu năm (khoảng tháng 3 dương lịch) trước khi tria bắp một ngày người Chil làm lễ *Chô hợp tủych mbô* (Ăn vui tria bắp). Lễ này cũng tiến hành tương tự như *Chô hợp tủych koi*. Đến tháng 7 dương lịch sau khi thu hoạch bắp xong khi đưa bắp lên giàn (*rang*) người Chil làm lễ *Xa hào mbô* (Ăn bắp lên giàn). Lễ này tiến hành giống *Xa hào koi* nhưng lớn hơn, có lẽ do sau này bắp đã trở thành lương thực chính của người Chil.

Người Xrê ở thị trấn Đình Văn, xã Đa Dòn, huyện Lâm Hà tự nhận mình là người Koho nhưng khi nói chuyện với nhau và để phân biệt với các tộc người khác thường gọi tộc người của mình là *Riyông* và kèm theo đó là tên buôn mà mình đang sống. Ví dụ *Royông Phitô* là *Royông ở bon Phitô*, *Royông Kôh Ya* là *Royông ở bon Kôh Ya*... Hoặc để phân biệt giữa người Koho chuyên làm ruộng nước ở đồng bằng với người Koho có làm rẫy ở vùng cao thì gọi *Riyông Xrê* (người Koho làm ruộng nước), *Royông Tô* (người Koho làm rẫy ở vùng cao).

Những người Koho *Royông Tô* do làm rẫy (*mir*) là chủ yếu nên tín ngưỡng cầu mùa của họ cũng gắn liền với việc canh tác rẫy. Tại xã Đa Dòn trước đây khi làm rẫy người *Royông Tô* thường tổ chức các lễ có liên quan đến nông nghiệp sau: vào khoảng tháng 11 âm lịch ông *tôm brê* (chủ rừng) tập hợp các thành viên trong *bon* lại làm lễ *Sen brê* (chọn rẫy). Mỗi gia đình mang đến nhà ông *tôm brê* một hũ *tronom* (rượu cần). Sau khi đã chọn được một cánh rừng nào đó để phát rẫy mọi người trở lại nhà ông *tôm brê* uống rượu cần. Trong lễ này ông *tôm brê* cũng định ngày phát rẫy. Sau khi phát rẫy xong có một số gia đình cũng tổ chức uống rượu cần để mừng việc phát rẫy đã xong xuôi.

Sau khi đốt rẫy xong xuôi, chủ rẫy lấy một thanh củi đã cháy dở ở rẫy của mình mang về nhà để làm lễ *M'hàm tơ rlut ôs* (Tạ ơn Thần Lửa). Lễ vật gồm một con gà, một hũ rượu cần. Khi giết gà lấy một ít máu gà trộn với trấu đã ủ rượu cần bỏ vào một cái chén. Trong lúc chủ rẫy cúng tạ ơn thần lửa vừa khấn: “Tôi dâng một con gà, một ú rượu cần để tạ ơn thần Lửa đã giúp tôi đốt cho nương rẫy được sạch sẽ, để cho thuận lợi cho việc trồng tía”. Vừa khấn người cúng vừa nhúng lông gà vào bát máu gà và vẩy vào thanh củi cháy dở đưa ở trên rẫy về. Gà trong lễ này được nướng và chủ rẫy dành một đùi gà để biếu ông *tôm*

bré. Ông này cũng được mời dự buổi lễ đó.

Sau khi trúa lúa xong người ta tiến hành lễ *Mhàm trôm yor miu* (Lễ cúng Thần Mưa) để mong *Yang Miu* (Thần Mưa) giúp cho mưa thuận gió hòa, để giúp cho hạt giống nảy mầm tốt. Lễ vật và cách tiến hành cũng tương tự như lễ cúng Thần Lửa.

Lúc lúa đã lên xanh vào thì con gái, chủ rẫy tiến hành lễ *Nhó kếp* (Mừng lúa tốt). Mỗi rẫy làm một *song kor* (cây nêu nhỏ) bằng một cây tre nhỏ. Cây nêu được cắm ở giữa rẫy. Bên cạnh cây nêu có cắm một thanh tre dài khoảng 0,5m, trên đầu thanh tre có kẹp một số lá cây rừng có bôi máu gà. Trên cây nêu có treo một vài hình con *k'lang* (diều hâu) đan bằng tre. Người ta cho rằng chim *k'lang* rất tinh nhanh nên giúp cho việc xua đuổi các con thú để chúng khỏi đến phá rẫy. Lễ vật cũng tương tự như các lễ trên. Trong lễ này các thành viên trong bon thường đến uống rượu cần mừng cho chủ nhà. Vì thế việc uống rượu cần trong lễ này kéo dài nhiều ngày vì được tổ chức từ nhà này sang nhà khác.

Đến khi lúa đã trở bông thì người *Royông Tô* tiến hành lễ *Nhó đông* (Mừng lúa trở bông). Lễ này tiến hành tương tự như *Nhó kếp*.

Sau khi đã tuốt lúa xong thì tiến hành làm lễ *Prê rhe* (Mang rạ về nhà). Trong lễ này người chủ rẫy nhỏ một gốc rạ ở trên rẫy mang về nhà cột ngay trên cửa *đăm koi* (bò lúa). Lễ vật trong lễ này tùy theo kinh tế hoặc theo số lúa thu hoạch được trong năm đó mà chủ rẫy có thể giết gà hoặc heo, trâu. Thời gian tiến hành lễ cũng tùy từng gia đình. Có nhà làm sau khi thu hoạch một tuần, có nhà làm sau một tháng. Nhưng sớm muộn gì cũng không được để tới mùa vụ sau. Nếu lễ được tổ chức lớn (giết heo, trâu), khách được mời có thể cả những người thân quen ở các *bon* khác. Có gia đình tổ chức lễ này rất lớn, khách đến dự lễ và uống rượu cần kéo dài có khi hai ba ngày. Trong lễ này cũng có nghi thức dùng huyết heo, trâu được giết trong lễ, trộn với trấu ủ rượu cần bôi lên *đăm koi* (bò lúa) để chủ nhà tạ ơn *Yang Koi* đã cho họ vụ mùa bội thu. Trong lễ này cũng làm một cây nêu. Cây nêu rất lớn gồm ba phần: phần dưới cùng thường làm bằng *chi blang* (cây goòng) hoặc *ngo* (cây thông), *sor muôn* (cây cóc rừng), phần giữa bằng một khúc cây thẳng có chạm khắc hoa văn, phần trên cùng là một cây tre có hình dáng đẹp. Trên cây nêu có treo hình những con chim gọi là *Cần dah*. Sau khi dự lễ uống rượu cần xong, những người dự lễ đều được

chủ nhà chia cho một phần thịt những con vật được giết trong lễ.³⁶

Người Koho ở *bon Pul* xã Đa K'Nang, Lâm Hà cũng chuyên làm rẫy. Được biết họ là dân gốc ở đây từ lâu đời. Họ tự nhận là *Koho sa brê* (người Koho ăn rừng). Rẫy của họ chủ yếu trồng lúa, bí, bầu, bắp... Họ canh tác rẫy theo kiểu quảng canh, làm rẫy hai năm rồi bỏ, khoảng 20 năm sau lại trở lại mảnh rẫy cũ. Các nghi lễ có liên quan đến làm rẫy trong năm gồm có:

Lơ yang nha chi (Lễ phát cây): ông *tôm brê* dẫn các thành viên trong *bon* đến cánh rừng được chọn làm rẫy. Sau khi phân ranh giới các đám rẫy, các chủ rẫy bứt một ít lá cây trong rẫy của mình đem lại tập trung tại nhà ông *tôm brê*. Tại đây ông *tôm brê* cầu xin các thần *Yang Pnom* (Thần Núi), *Yang Brê* (Thần Rừng), *Yang Ú Yang Tiah* (Thần Đất) cho bà con trong *bon* khoảnh đất rừng để làm rẫy. Xong xuôi, từng hộ lấy lá cây của rẫy nhà mình mang về nhà giắt vào vách nhà. Từng gia đình cũng làm lễ mời *quang kra* (già làng) và bà con trong *bon* đến uống rượu cần chung vui. Trong lễ này cũng có nghi lễ khi giết gà lấy một ít gan gà cài vào lông cánh gà rồi nhúng vào máu gà, cắm những thứ đó lên vách nhà cạnh đám lá cây đã bứt từ rẫy về. Sau buổi lễ bảy ngày mọi người mới đi phát rẫy.

Chuẩn bị đốt rẫy người Koho ở đây làm lễ *Sāsāmpa*. Mỗi hộ chuẩn bị một *plor* (giỏ đựng com đan bằng cối) đựng com cùng với một ống cá suối nấu măng chua. Các hộ mang com và đồ ăn đến rẫy của ông *prnroh* (người cai quản cho *bon* trong việc làm rẫy). Tại rẫy của ông *prnroh* có để lại một cây rừng cổ thụ không đốn khi phát rẫy. Com và thức ăn của mọi người được bày ra lá cây mời ông *prnroh* ăn trước. Sau đó mọi người được ông *prnroh* đưa trả lại com và thức ăn và dùng ngay tại đó. Các ống tre đựng thức ăn được chẻ làm đôi và treo lên cây trong rẫy của ông *prnroh*.

Sau khi đốt rẫy xong, chủ rẫy mang một cành cây cháy dở về cắm cạnh nắm lá cây rừng trước đây đã lấy từ rẫy về khi làm lễ phát cây. Các hộ cũng tổ chức lễ *Mhàm torlut ôs* (Tạ ơn Thần Lửa). Lễ vật gồm một con gà, một hũ rượu cần. Khi làm lễ có mời ông *tôm brê* và ông *prnroh* đến dự.

³⁶ Theo cụ K'Par, người Koho Rìyông Tô, ấp 1, xã Đa Đồn, huyện Lâm Hà, tỉnh Lâm Đồng. Phỏng vấn ngày 8-7-2003.

Sau khi dọn rẫy xong, các thành viên trong bon tập trung tại đầu con đường đi tới rẫy để cùng ông *prnol* làm lễ *Long Koi* (cúng tria lúa). Mỗi gia đình hoặc hai, ba gia đình góp một hũ rượu cần, một con gà để làm lễ. Sau khi làm lễ xong, mọi người ăn uống tại chỗ rồi sau đó mới đi tria lúa.

Khi lúa đã lên xanh người Koho ở đây cũng làm lễ *Nhô kếp*. Tùy theo việc lúa tốt hay xấu mà lễ vật có thể là *pe* (dê), *cần rô* (bò) hoặc *rupu* (trâu). Lễ này cũng được làm tại đầu đường đi vào rẫy và cũng do ông *prnol* đứng ra làm chủ lễ. Làm lễ xong các thành viên trong *bon* cùng nhau chung vui tại chỗ. Sau đó từng nhà, tùy theo lúa trong rẫy của mình tốt hay xấu mà tiến hành lễ *Nhô kếp* tại nhà của mình.

Trước khi thu hoạch lúa trên rẫy người Koho ở đây làm lễ *Ntrul cach* (Bắt đầu tuốt lúa). Lễ vật gồm một hũ rượu cần, một con gà. Lễ được tiến hành tại rẫy. Chủ rẫy giết gà, lấy gan gà cài vào lông gà đem cắm cạnh *hiu Nđu* (Nhà của thần *Nđu*) ở giữa rẫy.

Sau khi thu hoạch xong thì làm lễ *Nhô prê rhe* (Ăn mừng thu hoạch xong). Tùy theo số lúa thu hoạch được mà người ta sẽ giết gà, heo hay trâu làm lễ. Nếu thu được 100 gùi thì lễ vật là gà, nếu 300 gùi thì sẽ là heo, còn 1.000 gùi thì sẽ dùng trâu làm lễ. Trong lễ này cũng có nghi thức lấy gan con vật hiến sinh cài vào lông gà (hoặc cành lồ ô tĩa bông nếu là heo hoặc trâu) nhúng vào máu của chúng và cắm lên vách nhà cạnh lá cây rừng trước đây đã lấy từ rẫy về. Trong lễ *Nhô prê rhe*, ông *tôm brê* và ông *prnol* được mời và được biếu một đùi gà. Bà con trong *bon* cũng được chủ hộ mời đến uống rượu cần chung vui.

Trong việc làm rẫy người Koho tại Đạ K'Nàng có một số kiêng kỵ như khi phát rẫy nếu gặp *klăn* (con trăn), *độ glê* (khỉ vàng) hoặc *pì* (con chồn) từ trên cây nhảy xuống rơi trúng vào người thì rẫy này bị bỏ. Thậm chí nếu lúa trên rẫy đã được thu hoạch mà gặp *độ glê* (khỉ vàng) thì lúa này khi thu hoạch xong cũng không được mang vào bồ... Ngoài ra ông *tôm brê*, ông *prnol* là những người làm lễ và đốc thúc việc sản xuất trong *bon* cũng phải kiêng không được vào nhà những người đàn bà không có chồng mà có con (*mơ mơ nro*). Nếu muốn vào nhà người đó thì phải cúng dê hoặc cúng vịt mới được vào.³⁷

³⁷ Theo cụ K'Chil, người Koho ở thôn Pul, xã Đạ K'Nàng, huyện Lâm Hà, Lâm Đồng. Phỏng vấn ngày 10-7-2003.

Ngày nay người Koho ở các xã Đa Dòn, Đa K'Nàng, huyện Lâm Hà vẫn làm rẫy là chủ yếu, nhưng cây trồng chính trên rẫy của họ là cà phê. Chính vì thế các nghi thức cầu mùa gắn liền với chu kỳ phát triển cây lúa của họ đã bị bỏ. Sau khi thu hoạch cà phê xong nếu được số tiền kha khá người ta cũng tổ chức ăn mừng bằng cách giết gà và uống rượu cần. Người Koho ở đây đã theo Thiên Chúa giáo nên lễ tết chính của họ là lễ Giáng sinh. Ngoài ra, một số gia đình người Koho cũng ăn Tết Nguyên Đán như người Việt.

Đối với người Xrê, cây lương thực chính của họ là lúa nhưng là lúa nước nên các nghi lễ cầu mùa được tiến hành hàng năm cũng có những nét khác biệt so với bộ phận người Koho làm lúa rẫy. Mặc dù có những nét chung trong người Xrê làm ruộng nước nhưng tùy theo từng vùng mà các nghi lễ này có tên gọi cũng như một số nghi thức khác nhau. Theo Phan Ngọc Chiển và Nguyễn Văn Diệu, người Koho ở Di Linh làm ruộng nước có một số lễ nông nghiệp như:

Nhô sih srê (Lễ gieo giống) được tiến hành trước khi gieo giống. Lễ được tiến hành ngay tại ruộng để cầu xin thần linh “đừng mưa vào lúc gieo giống” vì nếu mới gieo xong mà gặp mưa lớn, hạt giống sẽ bị hỏng. Hạt giống đem gieo được trộn với máu gà cùng với “thân và lá khoai môn xắt nhỏ”. Người ta tin rằng làm như thế để chuột không dám ăn hạt giống vì khoai môn làm chúng ngứa cổ. Họ còn tin rằng do “lá khoai môn không thấm nước sẽ che chở hạt giống nếu rủi ro gặp trời mưa sau khi gieo”.

Sau khi gieo hạt một tháng người Koho làm lễ “rửa chân trâu”. Lễ này được tiến hành tại từng gia đình vào buổi tối. Khi chủ nhà khăn vải thì tất cả lửa trong nhà đều phải tắt hết “để ma quỷ khỏi nghe thấy những điều cầu cho trâu mà làm ngược lại”. Lễ được tiến hành ngay tại chuồng trâu. Tại đó người ta cắt tiết gà, lấy máu hòa với nước lã, nghệ, lá môn, cỏ tranh, lá cây *Nơ ha-mông* đã cắt nhỏ. Bình nước này được đun để ở cửa chuồng trâu và được “tượng trưng cho thuốc chữa bệnh khi trâu đau ốm”.

Khi lúa đã mọc đầy đồng người Koho làm lễ *Nhô wer*, có lẽ bắt nguồn từ tên gọi *Hiu wer* là cái chòi “mà người ta dựng lên ở nơi làm lễ để dành cho các thần”. Lễ này được tổ chức tập thể cho cả *bon* để tạ ơn thần linh đã cho mưa thuận gió hòa. Trong lễ này có nghi thức “một thanh niên bỏ ngón tay vào miệng huýt sáo để mời một vị thần ở núi Brah-Yang về dự”. Đây là một lễ lớn

bởi có dùng trâu làm vật hiến sinh để tế thần.

Lúc lúa vào thời điểm trở bông người ta làm lễ *Nhô kếp* để cầu cho lúa nhiều bông và chuột bọ không phá hoại. Lễ này do từng gia đình cúng tại ruộng nhà mình. Chỗ làm lễ có đặt một cây đèn cây nhỏ, cạnh cái lò bắt cá đan tượng trưng trong đựng đầy cát, mong cho lúa nhiều như cát vậy.

Lễ *Nhô tốt đông* (Lễ trồng cây nêu) được tổ chức tại ruộng của từng gia đình khi lúa đã chín. Tại ruộng dựng *gonong* (cây nêu) cạnh *hiu Nđu* (nhà của thần *Nđu*) trong đó bày các lễ vật như cơm, xôi, chuối, trứng gà, rượu... Để cho thần linh biết đường về hưởng lễ vật người ta cắm ở bốn góc ruộng những cành tre trên đầu kẹp lá rừng có bôi máu gà hiến sinh. Trong lễ này người Koho còn có tục “cắm ở mỗi thửa ruộng một con ó nhỏ đen bằng tre, cột chung với một cái mõ. Gió thổi làm con ó lay động khiến cái mõ phát ra tiếng kêu, tượng trưng cho tiếng kêu của con ó”. Có tục này bởi khi lúa chín chim ó thường bay lượn và dừng lại trên ruộng lúa. Người Koho gọi là *Yú koi*. Người ta tin rằng chim ó được thần linh gửi đến vỗ cánh để giúp cho lúa chín đều do đó có tục trên. Lễ này do vậy còn được gọi là *Nhô Klang' kol tok* (Lễ cầu lúa chín).³⁸

Về nghi thức này chúng tôi cũng thấy ở người Koho *Royông Tô* làm rẫy và ở người Koho Xrê làm ruộng nước ở xã Đa Đồn, thị trấn Đình Văn, huyện Lâm Hà. Có khác chăng là người Koho ở đây đã làm tục này từ khi làm lễ *Nhô kếp*. Và con ó được người ta gọi là điều hâu (*k'lang*) được đan bằng tre, treo trên cây nêu để cho con chim này giúp cho họ xua đuổi các con vật, có lẽ chủ yếu là chuột, không cho chúng đến phá hoại mùa màng.

Theo các tác giả trên, khi chuẩn bị quặt lúa từng gia đình làm lễ *Nhô san koi* ngay tại ruộng của mình. Người ta bày các lễ vật như ché rượu cần, chén nước lã, chén cơm, chén xôi, quả trứng, cái đèn, xóc xối lúa cho trâu đập (*koneh*), cái chổi quét rom và bụi trên lúa, hai cái nỏ tượng trưng làm bằng tre”. Hai cái nỏ trên được cắm ngược chiều nhau. Cái quay ra hướng bắc để bắn ma quỷ cho chúng đừng cản gió đang thổi từ hướng bắc xuống. Cái quay đầu về hướng nam có treo xôi hoặc lòng gà, cho ma quỷ ăn rồi để gió thổi đi luôn. Trong *Nhô san koi*, con vật hiến sinh là heo hoặc gà. Người ta lấy máu của chúng vãi lên lúa,

^{38, 39} Nguyễn Văn Diệu – Phan Ngọc Chiến, “Người Koho”, trong *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*, sđd., tr. 265-268.

cầu cho gió thổi nhiều rồi đem lúa ra giũ. Khi đưa lúa về kho người chủ gia đình mang gùi lúa đầu, gùi lúa cuối và trước khi ra về gọi tất cả lúa còn sót lại trên ruộng tự đi về kho. Trong lễ này còn có tục “lấy lúa lép bó vào các chén bằng rom và đặt ở bên góc ruộng, với ngụ ý là để dành lại cho thần linh”.

Khi công việc mùa màng đã xong, người Xrê làm lễ *Nhô lir bóng* (nghĩa là đây nấp vừa thóc lại). Lễ được tiến hành tại kho thóc mỗi nhà, vào lúc xế chiều với sự tham dự của *tom bon* (chủ *bon*) và các chủ gia đình trong dòng họ. Trong lễ này người ta thường khấn “*sa kon kon đon kon niên*” có nghĩa là “ăn (lúa) vẫn không thiếu, bán vẫn còn thừa”. Sau khi khấn vái người ta cắt cổ gà, lấy máu bôi lên vựa thóc, sân kho, cửa kho...³⁹

Người Xrê ở thôn 2 thị trấn Đình Văn, huyện Lâm Hà là cư dân canh tác lúa nước từ lâu đời. Theo cụ K'Môk, *quang kra* (già làng) trong thôn, trước đây người Xrê có các lễ gắn với việc trồng lúa như sau:

Sau khi cày và sạ lúa xong thì làm lễ *Lơ Yang Koi* (Lễ cúng Thần Lúa). Người chủ ruộng kiếm một cây tre cao khoảng 4-5m. Trên thân cây tre có trang trí và gọt thành bông đến tận ngọn, nhưng không được để gãy. Cây tre này gọi là *son kor*, được cắm tại ruộng, phía đầu nguồn nước vào ruộng sau khi sạ lúa xong. Chủ ruộng về nhà làm lễ *Lơ Yang Koi*. Lễ vật hiến sinh là heo hoặc gà. Thường thì nếu ruộng nhiều từ hai mẫu trở lên thì giết heo nhưng vẫn phải có một con gà nướng và một ché rượu cần (*Yang tơ nom*). Chủ nhà làm lễ, cầu *Yang Nđu* (ông Trời và cũng là thần Lúa – *Yang Koi*) giúp cho lúa được tốt và gia đình được mạnh khỏe. Trong lễ này, người Xrê có tục xem lưỡi gà sau khi được nướng và tin rằng nếu lưỡi gà thẳng thì lúa tốt, còn nếu lưỡi gà cong xuống thì xấu.

Khi lúa đang đẻ nhánh, người Xrê làm lễ *Nhô kếp, nhô tông*. Lễ vật hiến sinh cũng tương tự như lễ *Lơ Yang Koi*, cũng có gà nướng và tục xem lưỡi gà. Khi cắt cổ gà có tục lấy máu gà bôi vào *son kor* (cây nêu bằng tre được khắc gọt, trang trí). Ngoài ra người ta còn làm *Tôt kếp*, là một đoạn cây có cùi lá rừng cắm ở đầu nguồn nước chảy vào ruộng.

Lúc lúa chín sắp được thu hoạch, thì lễ *Tôt đống* được thực hiện. Lễ vật cũng tương tự như các lễ trên. Người ta cũng làm cây *son kor* và mang ra cắm tại ruộng, cạnh những cây đã được cắm trong các lễ trước đây.

Sau khi thu hoạch xong và lúa đã đưa vào bồ, người Xrê làm lễ *Nhô prê koi* (Lễ mừng lúa mới). Lễ vật cũng tương tự các lễ trên. Ngoài ra còn có nghi thức lấy máu gà lúc làm lễ hiến sinh, hòa với rượu. Chủ nhà xin *Yang Ndu* cho lúa đủ ăn đến mùa sau rồi rẩy máu gà hòa với rượu lên bồ lúa.

Ngoài các lễ cầu mùa được tiến hành hàng năm kể trên người Koho *Royông Tô* cũng như người Koho *Xrê* ở Lâm Hà còn có lễ *Nhô năng*. Đây là một lễ rất lớn nhưng không tổ chức hàng năm, mà thời gian có thể 5, 10 hoặc 15 năm tùy theo sự bàn bạc thống nhất của *tôm brê* (chủ rừng), *quang kra* (già làng) của *bon*. Đây là một lễ hội tuy không gắn trực tiếp với chu kỳ sinh trưởng của cây lúa nhưng cũng là một lễ hội của người Koho, là cư dân nông nghiệp. *Nhô năng* được tiến hành sau khi thu hoạch mùa màng xong. Nếu năm nào có tổ chức *Nhô năng* thì bỏ *Nhô prê koi* (hoặc *Nhô prê rhe*). Đến năm tổ chức *Nhô năng* đã định, tùy việc thu hoạch mùa màng năm đó mà người ta tổ chức *Nhô năng* từng gia đình hay làm chung cho cả *bon*. Nếu năm nào được mùa từng gia đình làm *Nhô năng*, có đâm trâu làm lễ hiến sinh. Thường thì mỗi gia đình một con, nhà nào khá giả có khi hai con. Nếu năm tổ chức *Nhô năng* mà mùa màng không khá thì lễ này được tổ chức chung cho cả *bon*. Cột đâm trâu thường làm bằng cây *ngo* (thông) hoặc *tom somoan* (cây cóc). Cột đâm trâu cao trên 10m, có trang trí, khắc, vẽ bông. Trên đầu cọc có cắm lông đuôi gà trống. Cột được trồng ở giữa sân trước cửa nhà. Con trâu làm lễ vật hiến sinh được chăm sóc trước đó khoảng hai, ba tháng. Người ta buộc trâu tại cột đâm trâu trước khi làm lễ hiến sinh một ngày hai đêm. Người ta chọn người nào khỏe, gan dạ dùng tạ (mã tấu) đâm vào lườn trâu sao cho đúng tim để cho con trâu chết ngay. Chủ nhà cầu *Yang Trô* (Thần Trời), *Yang Chớ Yang Pnom* (Thần Núi), *Yang Đạ* (Thần Nước), *Yang Ú Yang Tiah* (Thần Đất) về hưởng lễ vật và giúp cho mọi người trong nhà mạnh khỏe, không bệnh tật, làm ăn phát đạt, mùa màng bội thu... Khách mời trong lễ *Nhô năng* là *quang bon* (chủ làng), *quang kra* (già làng) và đại diện các gia đình trong *bon*. Người ta sử dụng các loại đồng la như *chinh bờ* (gồm sáu cái), *chinh yô* (hai cái) để đón khách (*woa năch*). Cùng sử dụng để đón khách nhưng *chinh yô* đánh riêng chứ không đánh chung với *chinh bờ*. Khách được mời uống rượu cần và ăn *por rpu* (cháo thịt trâu). Khi ra về mọi người đều được chủ nhà chia cho phần thịt trâu được giết trong lễ hiến sinh.⁴⁰

⁴⁰ Theo cụ K'Môk, *quang kra* (già làng) *bon* Kôh Ya, thị trấn Đình Văn, huyện Lâm Hà, tỉnh Lâm Đồng. Phỏng vấn ngày 5-3-2003.

Lễ *Nhô năng* một mặt mang ý nghĩa là dịp để người Koho tạ ơn thần linh đã giúp cho họ được thuận lợi trong đời sống cũng như trong sản xuất và qua đó cũng cầu mong thần linh tiếp tục giúp đỡ họ trong tương lai. Nhưng ở khía cạnh khác, qua việc tổ chức *Nhô năng*, những gia đình khá giả cũng coi đây là một dịp để nâng cao vị trí của họ. Nếu *Nhô năng* được tổ chức lớn, giết nhiều trâu, mời nhiều khách, thậm chí cả những khách ở *bon* khác dù không phải họ hàng thân thích nhưng là người quen biết cũng được mời. Qua mối quan hệ rộng, qua sự giàu có được thể hiện trong việc tổ chức *Nhô năng*, uy tín của người chủ nhà cũng được nâng cao trong cộng đồng.

Qua những lễ trên ta thấy người Koho là cư dân nông nghiệp nên các lễ của họ trong năm hầu hết là những lễ cầu mùa gắn liền với thời vụ canh tác nông nghiệp và chu kỳ phát triển của cây lương thực chính của họ (lúa, bắp). Mặc dù có những điểm chung như vậy nhưng ở từng vùng các lễ cầu mùa có những khác biệt về tên gọi, về một số nghi thức như quan niệm về chim *K'lang*. Có địa phương như ở Di Linh thì người Koho cho rằng *K'lang* là chim ó, và việc làm con chim ó tượng trưng cắm ở ruộng là để cầu cho lúa chín đều. Thế nhưng ở người Koho xã Đa Dòn, Lâm Hà lại cho rằng những con chim *K'lang* (diều hâu) được đan bằng tre treo trên cây tre nhỏ cắm ở ruộng là để giúp cho họ xua đuổi thú, không cho chúng phá hoại mùa màng. Hay trong lễ cầu mưa thì ở người Koho *Royông Tô* làm rẫy ở Đa Dòn, Lâm Hà lại mong cho mưa xuống để vùi lấp hạt giống giúp cho hạt nảy mầm. Trái lại, người Xrê làm ruộng nước ở Di Linh lại cầu xin trời đừng mưa vào lúc gieo giống vì làm như thế hạt giống sẽ bị hỏng.

Bức tranh tộc người và văn hóa tộc người ở Đông Nam Á nói chung và ở Việt Nam nói riêng biểu hiện rõ tính thống nhất trong đa dạng. Có lẽ không một nhóm tộc người nào ở Việt Nam có thể làm một mẫu điển hình tốt hơn cho việc nghiên cứu đặc điểm trên như ở những tộc người thuộc nhóm ngôn ngữ Môn-Khmer ở Nam Tây Nguyên như Mnông, Mạ, Koho, Xtiêng, Châu Ro... Trong những tộc người đó thì người Koho ở Lâm Đồng lại là một mẫu điển hình. Qua việc tìm hiểu về người Koho và tín ngưỡng truyền thống của họ, chúng tôi thấy mấy vấn đề sau:

1. Về tộc danh: thuật ngữ “Koho” hay “Kaho” khởi thủy là cách gọi chung của người Chăm đối với nhóm tộc người thuộc ngôn ngữ Môn-Khmer sống gần

với họ ở Nam Tây Nguyên như người Mnông, Mạ, Xtiêng, Châu Ro, Chil, Lạch, Xrê... Cách gọi này có lẽ xuất hiện trong giai đoạn từ sau năm 1471 khi người Chăm chỉ còn cai quản được vùng đất thuộc Ninh Thuận và Bình Thuận ngày nay.

2. Tộc người và văn hóa tộc người chịu ảnh hưởng rất nhiều qua việc tiếp xúc và giao lưu văn hóa đối với những tộc người sống cận kề trong một khu vực lịch sử dân tộc học. Nhưng ở mỗi tộc người, sự ảnh hưởng đó lại có mức độ khác nhau. Ở nhóm tộc người được gọi là “Koho” thấy rõ ảnh hưởng của văn hóa Chăm qua ngôn ngữ, tín ngưỡng (saman giáo), kinh tế (canh tác lúa nước)... Nhưng sự ảnh hưởng đó đậm nét nhất là người Xrê và ngược lại, khá mờ nhạt ở người Chil.

3. Tín ngưỡng truyền thống của nhóm tộc người được gọi là “Koho” đều là tín ngưỡng của cư dân nông nghiệp, mang đậm nét tín ngưỡng đa thần (*polytheism*) và tín ngưỡng vật linh (*animism*). Trong các tín ngưỡng truyền thống của họ thì các lễ có liên quan đến nông nghiệp chiếm một vị trí quan trọng trong đời sống tâm linh cũng như trong văn hóa của họ. Chính trong lĩnh vực này cũng biểu hiện sự khác biệt khá rõ nét giữa người Chil và người Xrê. Ở người Chil, các lễ nông nghiệp gắn với việc trồng lúa cũng như trồng bắp, nói chung đều đơn giản. Ở người Xrê, các lễ nghi nông nghiệp gắn với việc canh tác cây lúa, dù là lúa rẫy hay lúa nước đều phong phú, đa dạng. Điều đó cũng dễ hiểu bởi tín ngưỡng cũng như văn hóa của một tộc người phản ánh trình độ sản xuất và đời sống vật chất của họ.

4. Quá trình tộc người luôn diễn ra theo hai xu hướng: cô kết (*convergence*) và phân ly (*divergence*). Ở nhóm tộc người thuộc ngôn ngữ Môn-Khmer vùng Nam Tây Nguyên rõ ràng có chung một nguồn gốc nhân chủng, có sự gần gũi về ngôn ngữ và văn hóa... Nhưng trong lịch sử họ đã phân ly thành những tộc người riêng biệt như Mnông, Mạ, Xtiêng... Riêng nhóm tộc người được gọi là “Koho”, ngày nay cư trú chủ yếu ở Lâm Đồng, quá trình phân ly đó cũng diễn ra tương tự như những tộc người trên. Thế nhưng, vì những lý do nào đó trước và sau năm 1975 người ta đã cố gắng gộp họ thành một tộc người, mặc dù biết đó là khiên cưỡng. Quá trình cô kết và phân ly tộc người là một quá trình tự nhiên. Vì thế thực tế đã cho thấy sự cô kết “nhân tạo” ở nhóm tộc người gọi là “Koho”, mà điển hình là người Chil ở Lâm Đồng đã không thành. Ngày nay,

không những ngôn ngữ, phong tục tập quán, tín ngưỡng... ở họ có sự khác biệt nhất định với người Xrê, người Lạch... mà trong yếu tố tự giác tộc người, một trong những tiêu chí để xác định thành phần tộc người, thì hầu hết người Chil mà chúng tôi đã gặp đều tự nhận mình là Chil chứ không phải là Koho.

TÔN GIÁO TRONG NGƯỜI KOHO

(Nghiên cứu trường hợp huyện Đơn Dương, tỉnh Lâm Đồng)

■ Trần Hồng Liên

Là một huyện thuộc tỉnh Lâm Đồng, Đơn Dương nằm về phía Đông Nam thành phố Đà Lạt, Bắc giáp huyện Lạc Dương, Đông và Đông Nam giáp tỉnh Ninh Thuận, Tây giáp huyện Đức Trọng, là địa bàn tụ cư của 14 dân tộc, với trên 79.970 người¹ bao gồm người Kinh, Koho, Chu Ru, Tày, Nùng, Thái... Riêng trong tộc người Koho, với 13.747 người, có thể nhận thấy nhiều nhóm địa phương như Chil, Tring, Lạch... cư trú tại đây.

“Dân bản địa ở đây cơ bản có dân tộc ít người, có Churu ở đây từ lâu, thứ hai là Koho, thứ ba là Chil. Chil chỉ có một số là bản địa, một số nơi khác đến. Như là ở thôn Kam bút 70-80 hộ bị địch đưa về thôn này. Hiện nay họ ở đây. Có một dân tộc nữa là Tring, ở Phú Khánh, Diên Khánh, họ lên đây thành lập một buôn là Suối Thông (hiện tách ra thành Suối Thông A và B)”².

Trước năm 1975, Đơn Dương chỉ có năm xã, trong đó ba xã có đông người Kinh sinh sống là Lạc Nghiêm, Thạnh Mỹ, Lạc Lâm và hai xã dân tộc ít người là Linh Nhân và Tu Tra. Nay Đơn Dương có bảy xã: Lạc Xuân, Lạc Lâm, Ka Đô, Quảng Lập, Proh, Ka Đơn, Tu Tra và hai thị trấn: D’Ran và Thạnh Mỹ.

Với địa bàn là khu vực cộng cư xen kẽ giữa Kinh và các dân tộc khác, đời sống tín ngưỡng-tôn giáo cũng có nhiều nét đa dạng do quá trình giao lưu văn hóa và chính sách di dân lập ấp chiến lược dưới chế độ cũ, đã tạo nhiều thuận lợi cho sự du nhập và phát triển Ki Tô giáo trong cộng đồng tộc người Koho và

¹ Tổng điều tra dân số huyện Đơn Dương năm 1999.

² Phỏng vấn Chủ tịch Mặt trận Tổ quốc huyện Đơn Dương.

Chu Ru, đặc biệt là đạo Công giáo và Tin Lành. Tín đồ trong vùng dân tộc hiện nay là 9.800, trong đó có cả những người đã hoặc chưa làm lễ rửa tội (*baptême*).

Trong điều kiện nước nhà đã được độc lập, Đảng và Chính quyền đã tạo nhiều thuận lợi cho các dân tộc được sinh hoạt tinh thần phong phú, việc tìm hiểu sinh hoạt tôn giáo trong cộng đồng tộc người Koho ở Đơn Dương sẽ góp phần vào việc cung cấp cái nhìn toàn diện hơn về quá trình du nhập và phát triển của hai tôn giáo lớn trong vùng dân tộc ít người, trên cơ sở đó bài viết cũng góp phần nhỏ vào việc giới thiệu những biến đổi trong đời sống tôn giáo của người Koho tại đây, nhất là những năm đầu thế kỷ XXI.

I Công giáo trong người Koho ở Đơn Dương

1 Quá trình du nhập Công giáo vào người Koho ở Đơn Dương

Vào năm 1958, Đơn Dương là địa bàn được các linh mục người Pháp đến truyền đạo Công giáo trong cộng đồng người Koho và Chu Ru đầu tiên. Thuở ấy họ gọi những người này là người Thượng và vùng phía Nam sông Đa Nhim này có các linh mục người Pháp thuộc *Hội Thừa Sai Paris* (MEP) tới; *dòng Vinh Sơn* như François Darricau, René Dulucq, Jacques Gros, Victor Berset, Gabriel Déthune, Moussay...; tiếp đến có *dòng Franciscain* đến truyền đạo. Giáo điểm đầu tiên là ở D'Ran, do linh mục Darricau thành lập với bảy hộ Công giáo người Kinh, lập thành họ đạo D'Ran. Sau đó tới Trung tâm Thượng M'Lộn (Thanh Mỹ M'Lộn). Từ D'Ran tới Tu Tra có đến gần 30 làng, là những địa bàn các linh mục Pháp di chuyển thường xuyên, đi hết làng này sang làng nọ. Mỗi linh mục phụ trách 7-8 làng hay 10 làng³. “Nơi vùng Ka Đô cũ có Cha Dulucq, Jacques Gros, Darricau... ở liên tục (...). Đối với các xứ đạo của người Kinh, các dòng như Mến Thánh Giá, Đa Minh... cũng đã có mặt, tuy nhiên do điều kiện thiếu an ninh, những sơ (soeurs) và các linh mục đều chỉ ở được một thời gian ngắn!”⁴

Từ năm 1975-1990 hoạt động Công giáo trong vùng dân tộc có gián đoạn. Do vấn đề tổ chức mang danh xưng Fulro (*Mặt trận thống nhất tranh đấu của các dân tộc bị áp bức*) của đế quốc Mỹ dựng lên trước đây, nay lại muốn phục

³ Phòng văn linh mục chính xứ giáo xứ Ka Đơn.

⁴ Phòng văn linh mục chính xứ giáo xứ Lạc Hòa-Ka Đô

hồi hoạt động trở lại nên vùng Đon Dương khó có các linh mục! Chính quyền tỉnh Lâm Đồng đã đồng ý với lời đề nghị của giám mục Đà Lạt cho bổ sung linh mục trong vùng, đặc biệt là hai xứ Ka Đon và Próh. Ba giáo điểm quan trọng đầu tiên lúc đó là Chôm, Ka Đon, Ka Đô. Trước đây khi truyền đạo, các linh mục giữ nhà nguyện nhỏ cho giáo dân cầu nguyện, một tháng các ông quay lại một lần.

Hiện Đon Dương có 26 linh mục, 10 nhà thờ. Buổi đầu, D'Ran là trung tâm tôn giáo cổ xưa nhất⁵. Hiện nay các giáo xứ Lạc Viên, Châu Sơn, Próh, Lạc Sơn, Ka Đon, Ka Đô, M'Lộn, Suối Thông ở huyện Đon Dương thuộc giáo phận Đà Lạt, giáo hạt Đon Dương. Tín đồ Koho theo Công giáo là 6.019 người.⁶

Giáo xứ Lạc Nghiệp thuộc thị trấn D'Ran hiện nay là giáo xứ được thành lập khá sớm (1946) nhưng chỉ có giáo dân là người Kinh. Các giáo xứ quan trọng có giáo dân người Koho là:

• **Giáo xứ Lạc Hòa-Ka Đô:** được thành lập từ năm 1973. Năm 1958, “khi linh mục người Pháp là F. Darricau đến vùng này, tức Thạnh Mỹ M'Lộn, là giáo điểm đầu, lúc đó linh mục làm cha xứ Ka Đô mới, còn Ka Đô cũ có Cha Dulucq, Jacques Gros... ở liên tục. Lúc ấy cũng có các Cha dòng Đa Minh, các sơ (*soeurs*) dòng Mên Thánh Giá nhưng do vấn đề an ninh nên các Cha không ở nữa!”⁷

Buổi đầu giáo xứ có khoảng 20 mẫu ruộng của nhà thờ, vùng này còn hoang vu nên ai có máy ủi thì cứ khai hoang. Linh mục Joan Nguyễn An Khang về giáo xứ này vào năm 1973. Đến năm 1979, nhà thờ Ka Đô còn là một mái tranh.

Đặc biệt, từ năm 1998 mới có giáo khu, gồm có các khu: Đa Minh (110 hộ), An Tôn (130 hộ), Giuse (76 hộ), Martin (45 hộ), giáo họ Gioan gồm ba thôn dân tộc (242 hộ). Người dân tộc và người Kinh sinh hoạt chung. Mỗi khu phụ trách một tuần, có ca đoàn, có từ 100-200 hộ gia đình. Theo thống kê của giáo xứ năm 2002, có 2.992 nhân khẩu trong các khu. Tháng 7-2003 giáo xứ Lạc Hòa-Ka Đô đã tiến hành lễ hội đón mừng 45 năm hình thành và phát triển; 30 năm thành lập giáo xứ.

⁵ Phỏng vấn chủ tịch Mặt trận Tổ quốc huyện Đon Dương.

⁶ Tổng điều tra dân số huyện Đon Dương năm 1999.

⁷ Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Lạc Hòa-Ka Đô

• **Giáo xứ Suối Thông B:** được thành lập từ năm 1973, có khoảng 3.000 giáo dân người dân tộc và riêng trong địa bàn giáo xứ Suối Thông thì hai xã là Dròn và Tu Tra số giáo dân người dân tộc ở đây chủ yếu là người Chu Ru và Koho⁸. Linh mục Đào Đức Diễm tiên khởi đến xây dựng giáo xứ này. Tiếp đó có các Linh mục Tạ Đình Vui, Nguyễn Viết Liêm, Nguyễn Ngọc Hiếu. Hiện nay phụ trách giáo xứ là linh mục Phạm Quang Hào. Đa số các linh mục thuộc dòng Triều và dòng Francisco. Người Koho trong giáo xứ được 1.000 giáo dân, chiếm tỉ lệ 30%; còn 70% là người Chu Ru. “*Người Koho ở đây là nhóm Lạch từ Đà Lạt xuống, còn nhóm Chil thì anh em có hiện diện ở đây thuộc về thôn Suối Thông A, xã Dròn (...). Nhóm anh em người Chil này từ 1965-1966 đến Lâm Đồng, từ Diên Khánh lên trên này*”⁹.

Giáo khu trong xã Tu Tra đặt theo địa danh, lấy tên thôn đặt tên giáo khu. Bốn giáo khu người dân tộc là: giáo khu Dròn, Kam Bút, Ma Đanh, Rơ Lơ. Thôn Dròn có 310 giáo dân đều đi lễ ở nhà thờ Suối Thông B.

• **Giáo xứ Ka Đơn:** theo các linh mục Tổng Phước Hậu và Nguyễn Hữu Gia, sau năm 1990 các linh mục Nguyễn Hữu Gia, Tổng Phước Hậu... đã được mời về phụ trách giáo xứ Ka Đơn. “*Trong số 30 làng người dân tộc thì làng nào cũng có giáo dân do các Cha linh mục Pháp rửa tội*” (...). *Xét về hội thánh giáo hội thì có vấn đề thiếu linh mục, nên thường linh mục Việt Nam chỉ lo cho họ đạo người Việt gốc di cư 54. Các linh mục làm việc không xuê! Rất hiếm, tôi nói vùng này hiếm có linh mục Việt Nam đi lo cho đồng bào Thượng, chỉ có các linh mục người Pháp họ lo cho người dân tộc, vì lý do đó thôi! (...) Hiện nay do chính sách Nhà nước tạo điều kiện tốt cho giáo dân sinh hoạt nghi lễ, phải có một nơi cố định nên cho chúng tôi xây nhà thờ, đến giữa năm 90 là xong!*¹⁰

Tổng số giáo dân thuộc giáo xứ Ka Đơn hiện nay là 4.000/7.000 dân trong xã. Đa số giáo dân là người Koho, một số là Chil. Vì chính sách Nhà nước là định canh định cư cho nhóm du canh này nên người Chil cũng là nhóm được giáo xứ quan tâm trong bước đầu định cư. Hiện có khoảng 100 hộ giáo dân là người Chil.

^{8,9} Phòng văn linh mục chính xứ giáo xứ Suối Thông B.

¹⁰ Phòng văn các linh mục giáo xứ Ka Đơn, giáo xứ Proh.

• **Giáo xứ Próh:** được thành lập năm 1994 sau khi tách ra khỏi giáo xứ Ka Đơn vào năm 1993. Trong số 4.600 dân trong xã Próh thì có đến hai phần ba người Công giáo là người Koro (3.000 người). Số giáo dân này sống trong sáu khu chia theo dòng họ, như Próh Ngó, Próh Trong, Próh Yú...

Năm 2002, đối diện với nhà thờ Próh, các sơ dòng nữ tu Bác Ái Thánh Vinh Sơn đã cho xây dựng một ngôi nhà mới, dự định sẽ làm nơi giải quyết công ăn việc làm cho giáo dân người Kinh, Chu Ru, Koro, Chil... trong xã, đặc biệt là nhận may thêu xuất khẩu; 19 em đã được đưa đi học nghề tại Đà Lạt, trong đó cũng có ba em người Chil theo đạo Tin Lành. Năm 2003, 30 em được tiếp tục đưa đi học nghề trên Đà Lạt. Trong thời gian học nghề, các em cũng đã nhận hàng may thêu, đã góp vào 2% cho quỹ nhà thờ. Chi phí do các sơ ứng trước cho học viên, sau khi ra trường sẽ hoàn trả lại.

**SỐ TÍN ĐỒ KORO TẠI MỘT SỐ GIÁO XỨ
TRONG HUYỆN ĐƠN DƯƠNG**

Giáo xứ	Năm thành lập	Số giáo dân	Số giáo dân Koro
Ka Đô	1958		
Suối Thông B	1973	3.000	1.000
Ka Đơn	1990	4.000	3.000
Próh	1994	3.000	3.000

(Nguồn: Tổng hợp số liệu từ các cuộc phỏng vấn các linh mục chính xứ tháng 5-2003)

**SỐ LIỆU GIÁO DÂN KORO TẠI CÁC GIÁO XỨ
THUỘC HẠT ĐƠN DƯƠNG**

(Nguồn: Tòa Giám mục giáo phận Đà Lạt – 2000)

Xứ Lạc Viên

Cran	438/467 Koro
Lam Buôi	287/439 Koro

Xứ Thạnh Mỹ

Ka Đô mới	250/400 Koro
Kali	220/300 Chil

Xứ Lạc Sơn

460/500 Koro

Xứ Ka Đơn

Krang Chở	800/1.000
Krang Go	900/1.200
Cray	300/500
Kadũ	200/400
Ka Đơn	200/300

Xứ Próh

Próh Ngó	1.000/1.500
Próh Lú	1.200/2.000

Xứ Châu Sơn

Diom B	426/426
--------	---------

2 *Quá trình phát triển của Công giáo trong người Koho ở Đơn Dương*

Trong hoạt động truyền giáo của các linh mục thuộc giáo hạt Đơn Dương vào người Koho, điều khá đặc biệt là những vị này đều biết khá rành rẽ tiếng Koho và Chu Ru, mặc dù trong khi thuyết giảng Tin Mừng cho giáo dân, các linh mục đều sử dụng tiếng Việt. Giáo xứ Suối Thông B đã dành riêng một thánh lễ cho anh em ở xa vào lúc 7 giờ 30 phút sáng chủ nhật. Được sự chấp thuận của Nhà nước, giáo xứ đang chuẩn bị xây dựng thêm một nhà thờ thuộc xã Tu Tra để việc đi lễ của giáo dân được thuận lợi hơn. Trong quá trình truyền đạo, một trong những hạn chế khá lớn trong người dân tộc nói chung và người Koho nói riêng là những tập tục, trong đó có hủ tục. Linh mục chính xứ Phạm Quang Hào quan niệm: *“Đời sống càng cao, tập tục đó bớt đi. Vì vậy chúng tôi dựa vào những điều hiểu biết mà cố gắng thay đổi, khi thấy đó là hủ tục, làm trì trệ đời sống của anh em”*¹¹.

Ở giáo xứ Ka Đơn, đối với các tập tục, giáo dân được linh mục chính xứ quan niệm: *“chỉ có vấn đề chúng tôi hơi làm mạnh là đi coi thầy bói, thầy cúng thì nhắc hoài. Còn họ chôn cất thế nào, chúng tôi tôn trọng, chỉ tới đọc kinh thôi. Còn họ muốn làm thế nào tùy theo phong tục của họ. Họ mổ trâu, mổ bò, chúng tôi để họ tự do, đôi khi tế nhị thì nói tốn quá thôi, không thay đổi nhiều!”*¹².

¹¹ Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Suối Thông B.

¹² Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Ka Đơn.

Trong quá trình truyền đạo, các linh mục tại nhiều giáo xứ trong huyện đều chủ trương theo đường hướng của Công đồng Vatican II thực hiện những lời kêu gọi; cố gắng nghiên cứu địa bàn, những dân tộc phụ trách, và đang khác nữa, luôn tìm cách đơn giản nhất để có thể truyền đạt những đường hướng mà giáo hội đang mong đợi.¹³

Có sự khác biệt giữa phương pháp truyền đạo của các linh mục người Pháp trước kia và linh mục hiện nay. “Trước đây, các làng dân tộc cách biệt nhau, linh mục người Pháp phải học tiếng dân tộc, vì những người dân tộc ít tiếp xúc với người Kinh; linh mục người Pháp ở tại làng, một thời gian dài. Còn hiện nay chúng tôi chỉ tiếp xúc một tuần có 45 phút! Thử hỏi làm sao chúng tôi đi sâu vào được?”¹⁴

Theo tập tục truyền thống, người Koho tin rằng trong cuộc sống có thần thánh (Yang), “quan niệm của người Koho có Nđu, là vị thần khai sáng ra vũ trụ đồng thời là vị thần bảo hộ tối cao của con người”¹⁵. Khi Công giáo đi vào vùng các dân tộc, linh mục đã rao giảng cho người dân tộc theo quan niệm: “Chúng tôi dùng từ Yang để chỉ Chúa! Yang là Chúa! Thực ra về chiều hướng không khác nhau. Anh em có quan niệm về tôn giáo mờ nhạt, không rõ ràng, chúng tôi đã hệ thống quan niệm của anh em cho rõ ràng (...) Khi chúng tôi đưa lý thuyết giáo lý vào, chúng tôi chỉ cụ thể hóa hiểu biết của anh em bằng ngôn ngữ Thiên Chúa giáo!”¹⁶. Công giáo người Koho gọi là Yang Báp. Từ năm 1995-2000, việc truyền đạo vào người Koho nói riêng và vào vùng dân tộc nói chung có phát triển. Số lượng giáo dân tăng lên, một phần do cơ học, “nhưng có thể đây là ảnh hưởng xã hội, thấy người bên cạnh đi, mình đi theo vậy thôi! nhưng về ý thức tôn giáo, có thể mỗi ngày anh em ý thức sâu hơn”¹⁷.

Để phát triển đức tin trong giới trẻ, ở các giáo xứ có người Koho sinh hoạt như Suối Thông B, Proh, Ka Đơ... đều có những sinh hoạt về ca đoàn, về các giới, tuổi... những người ở gần nhà thờ, họ sinh hoạt mỗi tối! (...) Nội dung sinh hoạt luôn

¹³ Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Ka Đơn.

¹⁴ Phỏng vấn các linh mục giáo xứ Ka Đơn, giáo xứ Proh.

¹⁵ Ban Dân Tộc học – Viện Khoa học Xã hội, *Những vấn đề Dân tộc học ở miền Nam Việt Nam*, Tập 2, lưu hành nội bộ, 1978, tr. 113.

^{16, 17} Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Suối Thông B.

*gắn với vấn đề giải trí. Chính khi giải trí thoải mái như vậy mình truyền đạt giá trị về tinh thần cho anh em dễ! Nếu truyền đạt tách rời trò chơi, nó khô quá!*¹⁸

Trong quan hệ hôn nhân giữa giáo dân và người ngoại đạo, nếu có trường hợp này, các linh mục chính xứ thường hết sức lôi kéo bên ngoại đạo vào, nếu căng quá, thì phải xin phép giáo hội cho một phép chuẩn, hai bên tôn trọng giữ cái của mình. Đó là lý thuyết. Còn trên thực tế, quan niệm của các linh mục là kêu gọi giáo dân *nên truyền đức tin cho con ngay từ đầu, dạy từ đầu chứ không đợi lớn*¹⁹. Ở giáo xứ Suối Thông B, vấn đề này được quan niệm rộng rãi hơn, *vấn đề này rất thoải mái, trong gia đình vợ theo một đạo, chồng theo một đạo (...) không phân biệt. Thầy mo trong vùng còn cho các linh mục biết, khi nào ông chết, ông đi theo Chúa!*²⁰

Theo luật tục của người Koho, lễ hỏi được tiến hành trang trọng hơn lễ cưới. Có đôi vợ chồng, sau khi có một hoặc hai con mới tiến hành tổ chức cưới, vì vậy trong quan niệm về việc cử hành bí tích hôn phối, các linh mục vùng giáo dân Koho đều có quan niệm mềm mỏng rằng: *để thay đổi một tập tục, cần có thời gian, thứ hai nữa là ngay như cử hành bí tích hôn nhân, dù là Kinh hay người dân tộc, dù họ đã có quan hệ với nhau trước rồi đi nữa, chúng tôi cũng chỉ có thể cắt nghĩa cho anh em và mong rằng những người sau này sẽ không rơi vào tình trạng đó, còn tôn giáo thì luôn tạo điều kiện thuận lợi nhất để hợp thức hóa cho anh em (...) Chúng tôi luôn theo dõi hàng ngày, nghe anh này kết hôn với chị kia thì nhắc nhở ngay, dù biết hay không biết anh em đã sống với nhau trước rồi thì mình vẫn nhắc nhở, động viên anh em sống hòa hợp và tạo mọi điều kiện thuận lợi nhanh nhất để hợp thức hóa cho anh em*²¹.

Ở giáo xứ Ka Đơn, quan niệm đưa đạo vào vùng Koho có xét đến yếu tố đặc trưng văn hóa của dân tộc, vì vậy nếu như trong giáo xứ có trường hợp giáo dân Koho theo luật tục hai bên trao lễ vật có lễ hỏi rồi là họ không có quyền bỏ nhau nữa, và đương nhiên họ có quyền ăn ở với nhau như là vợ chồng. Đối với người dân tộc, giáo xứ không khe khắt, mà uyển chuyển, mặc dù theo luật hôn nhân, giáo hội khuyên không nên có quan hệ giới tính trước khi làm bí tích hôn phối.

¹⁸ Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Suối Thông B.

¹⁹ Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Ka Đơn.

^{20, 21} Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Suối Thông B.

Một trong những vấn đề có ý nghĩa nhân đạo, mà trong giai đoạn truyền bá giáo lý Công giáo vào người Koho, các linh mục chính xứ đã kết hợp được sự hài hòa, đã có đóng góp lớn vào cuộc sống gia đình hạnh phúc cho từng hộ giáo dân Koho. Đó là theo luật tục, sau lễ hỏi, người vợ “bắt chồng” về nhà mình, người chồng cư trú bên nhà vợ. Khi người vợ qua đời, chồng sẵn sàng bỏ con để về lại nhà cha mẹ mình. Tuy nhiên, xét về tình cảm cha con, cách xử sự theo luật tục như vậy chưa tạo được tinh thần trách nhiệm với con cái, con cái sẽ thiếu cả tình phụ tử và mẫu tử nếu chẳng may mẹ mất sớm! Việc các linh mục khuyên nhủ người cha nên tiếp tục sống với các con của mình là việc làm tốt đẹp đối với nhiều gia đình bất hạnh trong giáo xứ.

Trong việc truyền đạo vào vùng dân tộc, để có thể làm rõ hơn chính sách của Nhà nước, đồng thời thể hiện tinh thần bác ái của đạo, như việc hưởng ứng chính sách kế hoạch hóa gia đình, các linh mục *đã luôn kêu gọi, đề cao tinh thần trách nhiệm của người cha, người mẹ, tùy vào điều kiện kinh tế của mình, điều kiện gia đình của mình*²². Linh mục phụ trách xứ Ka Đô còn cho biết thêm: *Kế hoạch hóa gia đình có ba yếu tố phụ thuộc, nhất là kinh tế gia đình, sức khỏe, lương tâm; nếu đủ 3 yếu tố đó, đương sự tự áp dụng*²³.

Hoạt động từ thiện-xã hội trong vùng Koho chủ yếu là chăm lo cho người bệnh, giúp phương tiện cho các em đi học là chính. Ở giáo xứ Suối Thông B, linh mục chính xứ cho biết: *chủ yếu chúng tôi liên hệ với anh em trong từng giáo khu, khi có anh em gặp hoạn nạn đặc biệt, hay những lúc như hai, ba năm vừa rồi gặp hạn hán liên tục, chúng tôi cố gắng nắm bắt tình hình và trong điều kiện cụ thể, chúng tôi cũng liên kết với chính quyền địa phương để đóng góp một phần của chúng tôi vào đó!*²⁴.

Để góp phần cùng với chính quyền địa phương nâng cao đời sống của người Koho, linh mục chính xứ giáo xứ Ka Đô có quan niệm: *làm thế nào họ cùng làm với mình. Như mình trồng cà chua, họ cùng làm. Cùng làm, hai bên thấm vào, đầu tiên họ có sức lao động nên hợp tác, sau này độc lập thì tách ra, tự làm lấy!*²⁵

²² Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Suối Thông B.

²³ Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Lạc Hòa-Ka Đô.

²⁴ Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Suối Thông B.

²⁵ Phỏng vấn linh mục chính xứ giáo xứ Lạc Hòa-Ka Đô.

Tóm lại, Công giáo là một trong hai tôn giáo, cùng với đạo Tin Lành, có mặt trong cộng đồng tộc người Koho và Chu Ru. Công giáo vào người Koho những năm giữa thế kỷ XX. Khái niệm về Chúa đối với họ được quan niệm là một loại *Yang* tối cao. Trong quá trình phát triển, Công giáo đã có mặt ở nhiều buôn làng. Giáo dân đã thành lập được nhà thờ trong buôn làng để họ sinh hoạt. Những phong tục tập quán trong người Koho đã được các linh mục tuân thủ và truyền đạo trong tinh thần tôn trọng đặc trưng văn hóa của từng tộc người. Các chính sách do Nhà nước đề ra, như chủ trương kế hoạch hóa gia đình, đã thông qua các linh mục, được đồng bào Koho áp dụng trên tinh thần tự nguyện. Quan niệm hôn nhân một vợ một chồng, đã được giáo dân Koho áp dụng và trong những trường hợp theo luật tục, người vợ qua đời, theo thông lệ người chồng đã không theo luật tục để trở về nhà cha mẹ vì có xét đến yếu tố nuôi dưỡng con cái thành người... Những thành quả đó một phần từ sự tiếp thu của giáo dân qua linh mục chính xứ từng xứ đạo.

II Đạo Tin Lành trong người Koho ở Đơn Dương

Trong cộng đồng tộc người Koho ở Đơn Dương, nhóm Chil theo đạo Tin Lành nhiều nhất. Điều này xuất phát từ điều kiện lịch sử-xã hội giai đoạn trước năm 1975, các linh mục người Pháp truyền Công giáo vào cộng đồng người Koho và Chu Ru. Người Chil đang sống du canh du cư, vì vậy, sau năm 1975, Nhà nước tạo điều kiện cho người Chil, Tring định cư, họ có đời sống ổn định và đã theo đạo Tin Lành. Hầu hết số dân trong buôn làng đều theo đạo.

Thị trấn D'Ran là trung tâm tôn giáo cổ xưa nhất trong huyện, với bốn nhà thờ: Lạc Thiện, Đường Mới, Hamasing, Kal Kill. Mỗi thôn đều có ban Chấp sự.

Người đưa đạo Tin Lành vào tỉnh Lâm Đồng đầu tiên là ông Ha Phạm, người Koho, vào năm 1931. Ông cũng là người được phong mục sư đầu tiên. Năm 1946, Tin Lành đã được du nhập vào huyện Đơn Dương, đặc biệt đầu tiên là tại trung tâm D'Ran, do mục sư Phạm Xuân Kính. Đó là trung tâm truyền giáo cho người Chu Ru. Thứ nữa là tại thôn Suối Thông A, thông qua mục sư người Chil là Ha Kring, đầu tiên truyền đến làng Liêng Bông 1946, làng Đa Bình 1947 chủ yếu là người Chil²⁶. *Buổi đầu việc truyền đạo nhắm vào người*

²⁶ Ban Dân tộc học, *sdd.*, tr. 114.

Chu Ru là chính, lúc ấy chỉ có ba hộ gia đình Koho theo đạo. Sau đó người Koho trở thành người đi truyền lại cho người Chu Ru. Hiện nay nhiều làng của người Chu Ru cũng chưa có người Chu Ru là người truyền đạo, mà chức sắc toàn là người Koho thôi²⁷. Sau đó đạo phát triển ra xã Ka Đô, Tu Tra...

Do chính sách dồn dân và lập ấp chiến lược giai đoạn 1960, Mỹ-Ngụy sử dụng những đối tượng là Tin Lành, vì thường xuyên phụ thuộc Nam Thượng hạt. Mỗi buôn có chi hội. Trường đào tạo mục sư thời bấy giờ là trường hạt Nam Trung bộ. Trong ba nhân vật phụ trách trường, đã có hai người Mỹ, một người dân tộc. Nội dung đào tạo nhằm kèm kẹp dân làng và không cho phong trào cách mạng thâm nhập vào buôn làng. Mỗi thôn dân tộc có lực lượng vũ trang. Toàn huyện có trung đội biệt kích Bêru, trong đó có người Koho. Mục sư được phong thiếu tá, thầy giảng được phong trung úy. Đó là những người được nhiều đặc quyền, đặc lợi. Suối Thông A là thôn trọng điểm phát triển đạo (1946). Bấy giờ tại đây đã có bốn nhà thờ. Sau đó truyền sang các thôn Ka Đô, Kam Bút (thuộc xã Tu Tra)... Kinh sách giai đoạn này được phân phối cho giáo dân viết bằng tiếng Koho.

Sau năm 1975, Nhà thờ được sử dụng làm trường học, hội trường. Các mục sư tái hoạt động lại tại gia đình vào những năm 1990. Có 29 chi hội đang hoạt động, phái Liên Hiệp Phúc Am và Truyền giáo (The Christian and Missionary Alliance), gọi tắt là CMA, chiếm đa số. Một số ít theo phái Cơ Đốc Phục Lâm An Tức Nhật. Chính quyền hiện đang tạo nhiều thuận lợi cho các nhóm hoạt động tại gia tiến đến tổ chức đại hội, xây dựng nhà thờ để có nơi sinh hoạt nghi lễ trang nghiêm.

Hiện nay tại trung tâm tôn giáo cổ xưa nhất Đon Dương là *thị trấn D'Ran* có 158 hộ (1016 người) theo Tin Lành, đa số là người Koho và Chil. Trong gia đình những người Koho thuộc *thôn Hamasing* (thị trấn D'Ran) trên vách nhà ở gian trước đều có dán giấy ghi lại một đoạn trong kinh thánh nhân dịp lễ Giáng Sinh, như: “*Mừng Chúa Giáng sinh 2002. Đức Chúa Jesus Christ đã đến trong thế gian để cứu vớt kẻ có tội, ấy là lời chắc chắn đáng đem lòng tin trọn vẹn mà nhận lấy*”. Ở xã Ka Đon, thôn Krang Chơ có 50 tín đồ Koho. Xã Lạc Lâm cũng có trên 150 người Koho theo đạo. Tại thôn Kal Kill vào năm 1952 chỉ có

²⁷ Phỏng vấn mục sư Ha Thanh, thôn Suối Thông A.

ba hộ người Koho theo đạo. Lúc ấy mục sư truyền đạo bằng tiếng Chu Ru. Sau đó từ 10 hộ lên đến 82 hộ Tin Lành.

Các mục sư vào truyền đạo trong từng hộ gia đình, giải thích về *Yang*. *Yang* là Chúa. Tuy theo đạo nhưng người Koho tại đây vẫn uống rượu và hút thuốc, mặc dù không dùng quá nhiều. Vào các dịp nhà có lễ cưới, hỏi, lúc có người đau ốm, mục sư mới tới thăm viếng. Người dân theo đạo trong thôn Kal Kill đi lễ tại nhà mục sư. Tuy chưa có ca đoàn nhưng ai biết hát thì vẫn hát để ca ngợi Chúa.

Theo thống kê Tổng điều tra dân số năm 1999, có 6.476 người Koho theo đạo. Hiện nay, tín đồ đang mong mỏi có được tiền để xây dựng nhà thờ trong buôn làng khang trang. Người Koho theo đạo đã bộc bạch những cái được của mình và gia đình khi theo đạo là: *“Minh thấy theo đạo có hạn chế được tệ nạn xã hội! Ông xã tôi mất 10 năm nay, tôi đi công tác, không có thời gian giáo dục con, nếu không có đạo? Chúa không dạy nó? Nó làm gì cứ nghĩ mẹ không thấy, nhưng Chúa thấy!”*²⁸

Từ tháng 2-2001, hoạt động Tin Lành trong các thôn có dấu hiệu phát triển hơn trước. Một số huyện thuộc tỉnh Lâm Đồng đã tổ chức đại hội tiến tới việc thành lập hội thánh để tạo điều kiện đưa đạo Tin Lành đi vào nề nếp và giáo dân có điều kiện sinh hoạt nghi lễ theo đúng tinh thần tôn giáo đã đề ra.

²⁸ Phỏng vấn chị Jouprong Nai Lim, chủ tịch chi hội Phụ nữ thôn Kal Kill, thị trấn D’Ran.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Phỏng vấn *Linh mục chính xứ giáo xứ Ka Đơn (LM. Tổng Phước Hậu); Giáo xứ Ka Đơn (LM. Nguyễn Đức Ngọc), giáo xứ Próh (LM. Nguyễn Hữu Gia)*. Ngày 20-5-2003. Người phỏng vấn: Trần Hồng Liên.
2. Phỏng vấn *Chủ tịch Mặt trận tổ quốc huyện Đơn Dương (Trần Tuấn Kiệt)* ngày 20-5-2003. Người phỏng vấn: Trần Hồng Liên – Phan Ngọc Chiến.
3. Phỏng vấn *Linh mục chính xứ giáo xứ Suối Thông B (Phạm Quang Hào)*. Ngày 21-5-2003. Người phỏng vấn: Trần Hồng Liên.
4. Phỏng vấn *Linh mục chính xứ giáo xứ Lạc Hoà-Ka Đô (Nguyễn An Khang)*. Ngày 20-5-2003. Người phỏng vấn: Trần Hồng Liên – Phan Ngọc Chiến.
5. Phỏng vấn *mục sư Ha Thanh, thôn Suối Thông A*. Ngày 20-5-2003. Người phỏng vấn: Trần Hồng Liên – Phan Ngọc Chiến.
6. Phỏng vấn *chị Jouprong Nai Lim, chủ tịch Chi hội Phụ nữ thôn Kal Kill, thị trấn D'Ran*. Ngày 21-5-2003. Người phỏng vấn: Trần Hồng Liên – Phan Ngọc Chiến.
7. Joann L. Schrock, William Stockton, Jr., Elaine M. Murphy, và Marilou Fromme: *Minority Groups in the Republic of Vietnam*. February 1966.
8. Ban Dân tộc học – Viện Khoa học Xã hội, *Những vấn đề Dân tộc học ở miền Nam Việt Nam*, tập II, lưu hành nội bộ, 1978.
9. *Tổng điều tra dân số huyện Đơn Dương* 1999.
10. Viện Dân tộc học, *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía Nam)* Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1984.
11. UBND tỉnh Lâm Đồng, *Địa chí Lâm Đồng*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 2001.

SỰ CHUYỂN BIẾN TRONG ĐỜI SỐNG KINH TẾ-VẬT CHẤT CỦA NGƯỜI KOHO TỪ SAU 1975 VÀ NHỮNG VẤN ĐỀ ĐẶT RA HIỆN NAY

■ **Bùi Minh Đạo**

Sinh sống trên địa bàn cao nguyên đất đỏ, lại ở vào vị trí địa lý thuận tiện, người Koho là một trong những dân tộc có đời sống kinh tế chuyển biến rõ nét nhất trong cộng đồng các dân tộc thiểu số vùng Tây Nguyên. Sự chuyển biến này có mầm mống từ những năm trước ngày thống nhất đất nước vào năm 1975.

Vào những năm 1960, bên cạnh việc dồn dân lập ấp chiến lược để dễ bề kiểm soát, chính quyền Sài Gòn đã tiến hành một số chính sách phát triển kinh tế cho người Thượng ở Lâm Đồng, trong đó có người Koho. Điển hình trong đó là chương trình cải cách dân sinh cho các ấp chiến lược của người Thượng, với các nội dung xây dựng công trình thủy lợi để phát triển ruộng nước, hỗ trợ vốn và giống cây trồng để phát triển cây chè và cây dâu tằm, xây dựng một số cơ sở vật chất công cộng như đường giao thông, nhà lợp tôn, thu hút lao động người Koho vào làm việc tại các đồn điền trồng cây công nghiệp, nâng đỡ một số người thuộc tầng lớp trên để biến họ thành những điền chủ nhỏ. Nhiều buôn làng Koho, nhất là Koho Xrê ở Di Linh, đã bước đầu làm quen với kỹ thuật trồng chè bên cạnh ruộng nước định canh có từ lâu đời. Một số ít công nhân lớp trên được các chủ đồn điền nâng đỡ đã có vườn chè hàng hec-ta, với các cơ sở chế biến và vận chuyển cơ giới như nhà xưởng, máy sấy chè, ô-tô, máy cày.

I Sự chuyển biến trong đời sống kinh tế-vật chất từ sau năm 1975

1 Quá trình mở rộng và phát triển cây công nghiệp và ruộng nước

Từ năm 1976 đến giữa những năm 1980, một số chủ trương chính sách do Chính phủ triển khai, trong đó trọng tâm là chính sách định canh định cư, chính sách di dân xây dựng kinh tế mới, chính sách phát triển các nông lâm trường quốc doanh, đã tiếp tục làm biến đổi diện mạo kinh tế truyền thống của người Koho. Hệ quả của quá trình triển khai các chính sách này là sự phát triển rộng rãi và theo quy mô lớn dần của các loại cây công nghiệp có giá trị thương phẩm cao như chè, cà phê, dâu tằm, hồ tiêu. Số buôn làng người Koho đi vào chuyên canh cây công nghiệp chè, cà phê và dâu tằm tăng lên đáng kể so với trước đây, tập trung ở ven đường quốc lộ 20 thuộc ba huyện Bảo Lộc, Di Linh và Đức Trọng.

Đặc biệt, từ sau năm 1990, với công cuộc đổi mới, với sự ra đời của nền kinh tế thị trường hàng hóa, hoạt động trồng cây công nghiệp đã được mở rộng và phát triển mạnh mẽ ở hầu khắp các buôn làng người Koho. Không chỉ có cây chè và dâu tằm, mà còn nhiều loại cây thương phẩm hàng hóa khác như cà phê, hồ tiêu, bởi lời, cây ăn quả, v.v...

Đến nay, rất nhiều buôn làng Koho nằm ven đường quốc lộ 20 thuộc ba huyện Đức Trọng, Di Linh và Bảo Lộc đã sống chủ yếu dựa vào thu nhập từ cây công nghiệp. Ngoài ra, tại các huyện Lâm Hà, Đơn Dương và Lạc Dương, bên cạnh ruộng nước được mở rộng và thâm canh, cây công nghiệp cũng đang trở thành nguồn thu ngày càng ổn định và quan trọng. Nhiều buôn làng trong vùng kháng chiến cũ được vận động định canh, định cư ra gần đường quốc lộ cũng đang được đầu tư khuyến nông khuyến lâm để làm quen dần với kỹ thuật trồng cây dài ngày. Đặc biệt, với chương trình đầu tư cho 27 xã đặc biệt khó khăn của tỉnh Lâm Đồng (1994-1997), diện mạo kinh tế của các buôn làng người Koho chuyển biến rõ rệt theo hướng bỏ dần nương rẫy du canh sang định canh ruộng nước và cây thương phẩm. Từ sự chuyển biến vượt bậc về sản xuất, đến những năm cuối của thập niên 1990, đời sống của người dân Koho từng bước được nâng lên. Trong các năm 1994-1998, không ít hộ gia đình Koho đã có thu nhập hàng trăm triệu đồng/năm, cá biệt có những hộ đạt mức thu nhập nhiều trăm triệu đồng/năm. Nhiều tấm gương cá nhân vượt khó để trở thành người làm kinh tế giỏi đã xuất hiện. Vài ví dụ sau đây có thể minh họa cho điều đang nói đến. Ông K' Bệu, ở xã Tân Châu, Di Linh vốn trước đây lâm vào cảnh nghèo triền miên. Nghe theo sự vận động của chính quyền địa phương, ông

manh dạn vay vốn ngân hàng, thuê mướn nhân công khai hoang và đầu tư trồng 12 hec-ta cà phê, đồng thời kết hợp trồng lúa nước và phát triển chăn nuôi. Đến năm 1998, ông đã trở thành một trong những người có mức sống kinh tế cao nhất của dân tộc Koho với thu nhập 23 tấn cà phê/năm. Sau khi trừ chi phí sản xuất, mỗi năm ông tích lũy hơn một trăm triệu đồng, chưa kể thu nhập từ ruộng nước và chăn nuôi. Tiền thu nhập từ việc làm kinh tế, ngoài đầu tư để tái sản xuất, ông đã xây nhà trị giá vài trăm triệu đồng và sắm sửa đầy đủ công cụ sản xuất cùng tiện nghi sinh hoạt cho gia đình. Vào năm 2001, gia đình ông có một máy cày, một xe ô-tô, bốn xe máy, điện thoại, ti vi màu đắt tiền và máy giặt, v.v... ông K'Pèng ở xã Tân Châu, huyện Di Linh có diện tích chè, cà phê 10 hec-ta. Trong những năm 1996-1998 mỗi năm ông thu gần 200 triệu đồng. Vào năm 2001, ngoài việc mua sắm đầy đủ các phương tiện sản xuất và tiện nghi sinh hoạt, ông đã xây một ngôi nhà biệt thự trị giá vài trăm triệu đồng. Anh K'Beh ở xã Tân Châu, huyện Di Linh có diện tích cây công nghiệp trên 10 hec-ta, thu nhập hàng năm trên 100 triệu đồng, là một trong 10 gương mặt thanh niên làm kinh tế giỏi toàn quốc năm 1999. ông K'Sun ở buôn Ka Êđê, xã Ka Đơn, huyện Đơn Dương, vào năm 1999 có 1,6 hec-ta ruộng nước, 2,5 sào đậu be (đậu Hà Lan), 18 con bò, 14 con heo, thu nhập hàng năm trên 40 triệu đồng.

Nhiều xã của người Koho đã trở thành lá cờ đầu trong phong trào phát triển kinh tế của tỉnh Lâm Đồng và cả Tây Nguyên, điển hình là các xã Tân Châu, Tân Thượng, Đinh Trang Hòa (Di Linh), Lộc Thắng (Bảo Lâm), Lộc Châu, Lộc Nga (Bảo Lộc), ... Có thể lấy tình hình xã Tân Châu làm ví dụ minh chứng. Sau năm 1975, hầu hết dân số trong xã này là người Koho. Nguồn thu nhập chủ yếu của họ còn dựa vào canh tác lúa ruộng và lúa rẫy. Từ những năm cuối của thập niên 1980, do kết quả của quá trình di dân xây dựng kinh tế mới, sau này là di dân tự do, ngoài người Koho, trong xã còn có người Kinh, người Tày, người Nùng. Từ đầu những năm 1990, hưởng ứng chủ trương phát triển kinh tế của Chính phủ, các hộ gia đình thuộc các dân tộc ở xã Tân Châu, bao gồm trong đó hơn 600 hộ người Koho, đã mạnh dạn vay vốn ngân hàng tập trung đi vào phát triển các loại cây công nghiệp như cà phê, hồ tiêu. Do kịp thời chuyển hướng và biết cách chuyển hướng, sau gần 10 năm, bộ mặt kinh tế xã hội của xã đã thay đổi về căn bản. Hiện cả xã có tới 90% số hộ có nhà kiên cố, 34 gia đình có xe ô-tô, 650 hộ có máy cày, máy xay cà phê, 100% số hộ dùng điện lưới quốc gia, 175 hộ có máy điện thoại, 95% hộ có ti vi màu. Đi đầu trong việc chuyển đổi cơ

cây trồng vật nuôi để làm giàu trong xã là những đảng viên trong xã. Đến năm 1997, bình quân mỗi hộ trong xã đã có 2 hec-ta cây công nghiệp, một số hộ có 5-10 hec-ta. Số hộ có thu nhập 50 triệu đồng/năm trở lên là gần 5.000 hộ, chiếm trên 60% số hộ trong xã. Xã đã vận động nhân dân đóng góp hàng trăm triệu đồng cùng nhà nước xây dựng các cơ sở vật chất kỹ thuật hạ tầng như điện, đường, trường, trạm. Do đạt được những thành tích vượt bậc, xã Tân Châu là một trong rất ít xã dân tộc thiểu số trong cả nước được Chính phủ phong tặng danh hiệu xã anh hùng lao động trong thời kỳ đổi mới vào năm 1998.

Một biến đổi khác có ý nghĩa cách mạng về kinh tế là diện tích đất nương rẫy du canh giảm dần và giảm mạnh để thay vào đó là diện tích đất định canh các loại ngày một tăng lên; không chỉ là đất cây thương phẩm dài ngày mà còn là đất ruộng nước và đất trồng cây lương thực khác. Nếu vào năm 1960, trừ nhóm Xrê, toàn bộ người Kôho chuyên sống dựa vào nương rẫy du canh, quảng canh, với diện tích lên đến hàng nhiều chục ngàn hec-ta/năm, thì đến cuối thập niên vừa qua, nhiều vùng Kôho, nhất là các vùng quanh các thành phố, thị xã như Đà Lạt, Bảo Lộc, Di Linh, người Kôho cơ bản đã xóa bỏ nương rẫy. Diện tích ruộng nước ở các huyện có người Kôho cư trú vào thời điểm năm 2000 là đáng kể: Lạc Dương 1.277 hec-ta, Di Linh 2.414 hec-ta, Đức Trọng 5.107 hec-ta, Lâm Hà 2.784 hec-ta, ... Phần lớn các làng Kôho ở quanh các thị trấn huyện Di Linh, Bảo Lâm, Đức Trọng, Lạc Dương đã chuyển dần sang thâm canh ruộng nước, ruộng khô, kết hợp với chuyên canh cây thương phẩm. Vườn quanh nhà nhằm giải quyết đồng thời hai mục tiêu tự túc rau xanh và tạo sản phẩm hàng hóa đã hình thành và ổn định ở nhiều nơi, nhất là ở các làng ven hai bên đường quốc lộ 20.

2 Các hoạt động kinh tế khác

Do dân số tăng lên, diện tích rừng giảm dần, đồng cỏ ngày càng khan hiếm, chăn nuôi gia súc lớn theo lối truyền thống trước đây mất dần điều kiện tồn tại. Đàn ngựa hầu như vắng bóng. Đàn trâu suy thoái, chỉ còn được nuôi nhiều ở nhóm Xrê do nhu cầu làm ruộng nước. Thay vào đó là sự phát triển của đàn bò. Rất nhiều hộ gia đình Kôho có đàn bò hàng vài chục con. Bò, trâu được chăn thả và được làm chuồng trại gần nhà. Con dê hầu như ít thấy do mâu thuẫn với trồng trọt trong vườn và quanh làng. Kỹ thuật chăn nuôi lợn đang trong quá trình chuyển đổi từ thả rông nửa chăm sóc sang nhốt chuồng có chăm sóc, từ

giống cũ địa phương sang giống mới nhập ngoại. Ở những vùng làm ruộng nước, nhất là ở Di Linh, Đơn Dương, Đức Trọng, một số hộ gia đình người Koho đã bắt đầu đào ao thả cá và tích trữ nước tưới cho sản xuất. Bên cạnh việc đáp ứng nhu cầu phục vụ sản xuất và cải thiện bữa ăn, chăn nuôi ngày càng hướng tới mục đích hàng hóa, tăng nguồn thu nhập cho hộ gia đình.

Các nghề thủ công truyền thống như đan lát, dệt vải, rèn công cụ chỉ còn điều kiện tồn tại ở các xã vùng sâu, vùng xa như Gia Bắc, Sơn Điền, Đinh Trang Thượng (Di Linh), Lộc Nam, Lộc Bắc (Bảo Lâm), Đinh Knór (Lạc Dương), ... Tại đa số các vùng còn lại, điển hình như các xã Tân Châu, Tân Thượng, Liên Đàm (Di Linh), Phú Hội, Hiệp Thạnh (Đức Trọng), Lộc Châu, Lộc Nga (Bảo Lộc), Đam Rông, Lát, Đa Tông (Lạc Dương), ... do điều kiện tự nhiên thay đổi, nhất là do tác động và ảnh hưởng của cơ chế thị trường, các nghề thủ công hoặc mai một dần hoặc đã đi vào quá vãng. Đa số thanh niên không còn biết đan lát. Nghề dệt vải chỉ còn duy trì trong một số ít gia đình. Hầu hết các làng không còn thợ rèn. Thay thế cho những sản phẩm thủ công truyền thống là những sản phẩm công nghiệp vải vóc, quần áo, đồ nhựa, đồ kim khí, ... tràn ngập trên thị trường.

Sự thay đổi kinh tế sâu sắc và rõ nét nhất có lẽ diễn ra trong lĩnh vực trao đổi. Hình thức trao đổi vật lấy vật truyền thống đã mờ nhạt. Đồng tiền Việt Nam đã trở thành đơn vị trao đổi phổ biến ở khắp mọi nơi. Do sự mở mang của đường giao thông, cũng như do sự phát triển của dịch vụ buôn bán nhỏ, kinh tế hàng hóa đã len lỏi đến khắp mọi vùng người Koho cư trú, kể cả các làng vùng sâu, vùng xa, nơi giao thông còn khó khăn. Đi bất cứ nơi đâu có người Koho cư trú, ở mỗi làng đều thấy có vài ba gia đình người Kinh đến làm các nghề dịch vụ. Bằng phương thức vận chuyển cơ động kiểu con thoi, các chủ dịch vụ này đã đáp ứng hầu hết nhu cầu trao đổi của người dân trong làng, trong vùng. Họ bán tất cả những gì người dân cần mua và mua tất cả những gì người dân cần bán. Không chỉ thế, hệ thống chợ mới đã hình thành và ngày càng mở rộng, bao gồm chợ huyện, chợ cụm, chợ xã và cả chợ làng. Đây là yếu tố kinh tế mới và tích cực ở vùng người Koho nói riêng và ở Tây Nguyên nói chung. Một mặt, nó kích thích nhu cầu tiêu dùng, mặt khác, quan trọng hơn, nó kích thích nhu cầu sản xuất, nhất là nhu cầu phát triển chăn nuôi và trồng cây công nghiệp của người dân.

Hoạt động khai thác các nguồn lợi trong tự nhiên chỉ có điều kiện tồn tại ở

các xã vùng sâu, vùng xa. Ở đa số các vùng còn lại, nhất là các vùng chuyên canh cây công nghiệp, do đất chật, người đông, rừng cạn kiệt dần, điều kiện sống thay đổi, nhiều loài thực vật, côn trùng và thủy sinh hoặc không còn, hoặc suy giảm trữ lượng, các hình thức kinh tế chiếm đoạt truyền thống đã hầu như vắng bóng. Đàn ông đã không còn biết đến việc mang ná, đeo gùi vào rừng săn bắn, đào củ, cũng như phụ nữ đã quên việc mang gùi vào rừng hái rau, măng, nấm. Phần lớn nhu yếu phẩm cho cuộc sống đều phải mua từ chợ.

II Những vấn đề đặt ra

Những biến chuyển kinh tế và đời sống ở vùng dân tộc Koho trong những thập niên qua là đáng kể và to lớn. Mặc dù vậy, với nhiều lý do, trong đó lâu dài và chủ quan là cơ chế chính sách, trước mắt và khách quan là sự mất giá của sản phẩm cây công nghiệp và năng hạn kéo dài, đã và đang diễn ra ở vùng dân tộc Koho những khó khăn và mâu thuẫn về kinh tế và đời sống, đòi hỏi được nhận diện và khắc phục nhằm hướng tới sự phát triển bền vững. Sau đây là một số vấn đề xin được nêu ra qua nghiên cứu điền dã ở tỉnh Lâm Đồng.

1. Tài nguyên rừng như là điều kiện và môi trường sống thiết yếu trong truyền thống của người dân đã và đang suy giảm nhanh chóng. Từ chỗ chiếm 85% diện tích vào năm 1954, đến năm 2001, rừng chỉ còn chiếm phân nửa diện tích tự nhiên vùng người Koho cư trú. Ở các huyện tập trung người Koho như Di Linh, Bảo Lộc, Bảo Lâm, Đức Trọng, diện tích đất có rừng tự nhiên còn ít hơn. Có thể thấy rõ sự suy giảm nhanh chóng của rừng qua nghiên cứu trường hợp tại xã Lộc Nam, huyện Bảo Lâm, tỉnh Lâm Đồng. Xã có diện tích tự nhiên 7.034 hec-ta. Năm 1991, trong xã chỉ có người Koho cư trú nên rừng còn bao phủ khoảng 90% diện tích tự nhiên toàn xã. Đến tháng 4-2001, do tác động của thủy điện Hàm Thuận-Đa My, của cơn sốt phá rừng trồng chè, cà phê do trên 6.000 dân từ nơi khác đến gây ra, diện tích rừng trong xã chỉ còn lại 2.700 hec-ta, tức khoảng 38%.

2. Dân số tăng nhanh qua các thời kỳ theo cả hai hướng tự nhiên và cơ học, đặc biệt mức tăng cơ học rất nhanh từ năm 1989 trở lại đây do quá trình di dân tự do từ các nơi khác đến. Từ chỗ chỉ có 326.000 người vào năm 1975, dân số tỉnh Lâm Đồng tăng dần lên 405.000 người vào năm 1980, 510.000 người vào năm 1985, 679.000 người vào năm 1990, 837.000 người vào năm 1995 và xấp xỉ 1.000.000 người vào năm 2000. Có thể thấy rõ sự tăng dân số bất thường qua

ngiên cứu trường hợp ở hai xã Lộc Nam (Bảo Lâm) và Tân Châu (Di Linh) của tỉnh Lâm Đồng. Tại xã Lộc Nam, dân số tăng từ 400 hộ, 2.500 khẩu năm 1991 lên 1.821 hộ, 10.020 khẩu năm 2000; như vậy trong vòng 10 năm, dân số tăng 300%. Tại xã Tân Châu, dân số tăng từ 3.750 khẩu năm 1992 lên gần 10.000 dân vào năm 2001, tỷ lệ tăng là trên 200% trong vòng chín năm.

3. Bên cạnh xu hướng chung đi lên trong phát triển kinh tế, cũng còn một số vùng người Kôho đang trầm trở trong quá trình chuyển đổi từ du canh sang định canh, từ đời sống thiếu đói sang đời sống đủ ăn. Điển hình trong số đó là một số xã vùng sâu, vùng xa như Gia Bắc, Sơn Điền, Đình Trang Thượng (Di Linh), Lộc Nam (Bảo Lâm), Đình Knór (Lạc Dương). Do tác động của giá cả thị trường và do hạn chế về kỹ thuật trồng trọt, không phải không diễn ra tình trạng bỏ cây công nghiệp quay trở lại phát rừng làm rẫy đang diễn ra khá phổ biến ở các xã vùng sâu, vùng xa. Sự phân hóa hai đầu về đời sống giữa các vùng ngày càng rõ nét. Một mặt, ở các vùng trung tâm quanh các thị trấn, thị xã và ven đường giao thông, nơi người dân đã có truyền thống canh tác ruộng nước và chuyên canh cây công nghiệp, đời sống được ổn định và được nâng cao dần. Mặt khác, ở các vùng sâu, vùng xa, do sự suy thoái về điều kiện tự nhiên, do thị trường nông sản hàng hóa không ổn định, do biến động về đất sản xuất, nhất là do ít có điều kiện tiếp cận các dịch vụ kinh tế, văn hóa, giáo dục và y tế mới, đời sống của đa số người dân còn khó khăn, chật vật, với cơ sở vật chất nghèo nàn, tỷ lệ đói nghèo cao. Cần lưu ý là trong những năm hiện tại, vì những nguyên do đặc biệt, đói nghèo không chỉ gay gắt ở các xã vùng sâu, vùng xa mà còn có nguy cơ hiện diện trở lại ở các xã vốn có đời sống ổn định. Chẳng hạn, do cà phê mất giá và do nắng hạn kéo dài, tại thời điểm đầu năm 2002, gần một phần ba hộ gia đình dân tộc Kôho ở xã Tân Châu, xã được Chính phủ phong danh hiệu anh hùng lao động, lâm vào tình trạng tái nghèo đói.

4. Trong thời gian từ khi đổi mới, đặc biệt trong vài năm gần đây, đã và đang diễn ra mâu thuẫn trong quản lý và sử dụng đất đai ở vùng dân tộc Kôho. Một cuộc điều tra tại hai xã Tam Bó và Tân Châu của huyện Di Linh vào năm 2001 cho thấy diện tích đất sản xuất bình quân/hộ của người Kôho giảm từ 15 hec-ta trong quá khứ xuống còn 1,8 hec-ta năm 1989 và 1,4 hec-ta năm 2000. Sự phân hóa đất sản xuất ngày càng sâu sắc giữa người Kôho tại chỗ với các dân tộc từ nơi khác đến là nguyên nhân khiến nhiều hộ Kôho lâm vào tình trạng

thiếu đất canh tác. Hiện có ba loại đất canh tác ở vùng Koho là đất trồng cây dài ngày, đất ruộng nước, và đất trồng các loại cây lương thực khác. Do ít bón phân chuồng và do còn áp dụng kỹ thuật du canh là chính, cả ba loại đất đều ngày càng xấu dần. Đất cà phê khó có thể chuyển đổi sang trồng cây khác. Đất ruộng cho năng suất chỉ bằng hơn một phần hai so với vùng người Kinh, lại đa số làm một vụ. Đất trồng lương thực được giao để định canh nhưng do được canh tác theo kỹ thuật du canh cũ, đa số đã trồng sang đến năm thứ sáu, thứ bảy nên năng suất giảm nhanh so với trước đây.

5. Việc chuyển đổi cơ cấu vật nuôi cây trồng, đa dạng hóa sản xuất và thu nhập là điều cấp thiết cần làm trước mắt cũng như lâu dài. Trên phương diện chính sách Nhà nước, dù đã qua nhiều lần chuyển đổi, cơ cấu cây trồng và vật nuôi trong nông nghiệp ở các buôn làng người Koho vẫn ít nhiều thiên về độc canh và độc con. Lúc đầu là cây lúa nước và con bò. Về sau là cây công nghiệp và trâu, bò. Cần phải khẳng định rằng con đường chuyển hẳn sang cây công nghiệp và chăn nuôi bò trong khi thích dụng và hiệu quả ở đối tượng các cư dân mới đến, rõ nét là ở người Kinh, lại không hẳn đã phù hợp và hiệu quả ở người dân Koho. Cùng cận cư bên nhau trên một vùng đất, trong khi người Kinh, người Tày, người Thái mới đến tự tin bước vào chuyên canh cây công nghiệp và chăn nuôi gia súc mới để rồi chỉ sau ít năm đời sống khá giả hẳn lên, thì nhiều hộ gia đình người Koho dù là dân bản địa bao đời, lại được nhà nước đầu tư, giúp đỡ để trồng cây công nghiệp và phát triển chăn nuôi nhưng nhiều năm sau vẫn chật vật trong đói nghèo. Chưa kể trong trường hợp gặp rủi ro như mất mùa, dịch bệnh, giá cả bấp bênh, nếu các cư dân mới đến dễ dàng có khả năng chuyển hướng để hồi phục lại, thì người Koho hầu như chỉ còn con đường quay về với nương rẫy.

Nguyên nhân ở đây có nhiều, nhưng cơ bản và chủ yếu có lẽ vẫn là sự khác biệt và chênh lệch về xuất phát điểm phát triển kinh tế-xã hội, thể hiện chủ yếu ở khả năng tiếp cận các dịch vụ kinh tế thị trường và kỹ năng sản xuất chứ ít phải là sự khác biệt và chênh lệch về điều kiện tự nhiên. Tuyệt đại đa số người dân Koho ở các buôn làng về bản chất đều là những nông dân nương rẫy. Có nhiều cái khác nhau giữa người nông dân nương rẫy Koho với người nông dân ruộng nước đồng bằng, nhưng cái khác nhau cần lưu ý ở đây là *so với nông dân ruộng nước đồng bằng, khả năng chuyển đổi ngành nghề từ nông nghiệp tự*

cấp, tự túc sang nông lâm nghiệp hàng hóa của nông dân nương rẫy Koho khó khăn và chậm chạp hơn nhiều. Với người dân Koho, do hạn chế về vốn sản xuất và mức độ nhận thức xã hội, cần phải có những bước đi quá độ, cũng như cần có những mô hình chuyển đổi cơ cấu cây trồng, vật nuôi đặc trưng riêng. Chủ trương quá thiên về một loại đất trồng, một loại vật nuôi, về một loại cây, nhất là về cây công nghiệp ở các buôn làng tại chỗ trong điều kiện kỹ thuật sản xuất thấp kém và giá cả cây thương phẩm không ổn định như những năm qua là mạo hiểm và dễ dẫn người dân quay trở lại đói nghèo. Trong điều kiện giá cả cây công nghiệp không ổn định, lại nặng hạn liên miên như trong những năm qua, thích dụng hơn cả vẫn là chuyển đổi cơ cấu sản xuất nông nghiệp theo hướng khắc phục độc canh, độc con, kết hợp hài hòa nhiều loại cây trồng vật nuôi với nhau. Nói cách khác, cần đa dạng hóa cây trồng, vật nuôi để đa dạng hóa thu nhập chứ không phải là chuyển ngay sang chuyên canh cây công nghiệp. Ý nghĩa của việc chuyển đổi cơ cấu sản xuất theo hướng đa dạng hóa vật nuôi cây trồng thể hiện ở chỗ, một mặt, nó đem lại nhiều nguồn thu nhập, khắc phục rủi ro trong sản xuất nếu có, mặt khác, nó phù hợp với trình độ nhận thức xã hội và kỹ thuật nuôi trồng còn hạn chế của người dân.

Về trồng trọt, cần cải tạo nương rẫy ở những chỗ đất bằng thành ruộng khô thâm canh và định canh, trên đó trồng các loại cây lương thực và thực phẩm ngắn ngày, dễ trồng, không đòi hỏi vốn, vừa để ăn vừa có giá trị hàng hóa, lại bảo dưỡng được đất trồng như ngô, sắn, đậu các loại, lạc, vừng, bí đỏ, ... Khai hoang các chỗ đất sinh lầy ven sông, suối nếu có để mở rộng tối đa tiềm năng ruộng nước, trên cơ sở đó đi vào thâm canh, tăng vụ để đáp ứng tối đa nhu cầu tự túc lương thực tại chỗ. Trên cơ sở tự túc lương thực tối đa từ ruộng khô và ruộng nước, từng bước đi vào triển khai hai thế mạnh rừng và cây thương phẩm, bao gồm cả các loại hoa và rau xanh, theo quy mô và hình thức phù hợp với khả năng và trình độ của người dân.

Về cây công nghiệp, có vấn đề trồng cây gì và mỗi hộ gia đình trồng bao nhiêu diện tích là phù hợp. Trong điều kiện giá cả cây công nghiệp không ổn định như trong những năm qua, hợp lý hơn cả là chỉ trồng cà phê và hồ tiêu trong vườn nhà với diện tích sao cho nếu có thua lỗ cũng không mấy ảnh hưởng đến đời sống. Có thể tập trung đi vào phát triển các loại cây dễ trồng, ít đòi hỏi vốn, nhà nước dễ bao tiêu, lại có giá cả ổn định như cây bông, cây bời lời, cây

đào lộn hột, cây ăn quả.

Về chăn nuôi, tiếp tục thực hiện khuyến nông, khuyến lâm bằng những hình thức thích hợp để người dân phát triển gia súc ăn cỏ. Con bò là vật nuôi mũi nhọn, thích nghi với môi trường khô, có thể phát triển trên diện rộng. Kết hợp nuôi cả bò địa phương chứ không nhất thiết chỉ phát triển bò giống mới. Bên cạnh con bò, ở những nơi có điều kiện (nhiều rừng, ẩm ướt và gần nước), chẳng hạn tại huyện Lạc Dương và huyện Bảo Lâm, có thể chủ trương phát triển đàn trâu. Bên cạnh gia súc ăn cỏ, có chính sách đầu tư vốn, giống và kỹ thuật để khuyến khích phát triển đàn lợn, đàn gia cầm các loại như gà, ngan, vịt, ngỗng theo phương thức chăm sóc và nhốt chuồng. Ở các vùng có điều kiện, vận động người dân đào ao thả cá theo mô hình đã có của các dân tộc mới đến từ miền núi phía Bắc, vừa tạo nguồn nước tưới cho trồng trọt, vừa cải thiện bữa ăn lại tăng thêm thu nhập. Để bảo đảm cho quá trình đa dạng hóa cây trồng, vật nuôi ở các buôn làng Koho theo hướng trên đạt hiệu quả, cần có sự hỗ trợ của Nhà nước về khuyến lâm, khuyến nông trên ba phương diện: giống, vốn và kỹ thuật, trong đó, do người dân có những hạn chế về nhận thức xã hội, sự hỗ trợ kỹ thuật nuôi trồng có vai trò đặc biệt quan trọng. Công tác khuyến nông, khuyến lâm ở các buôn làng Koho cần được quan niệm khác với công tác khuyến lâm, khuyến nông ở các làng đồng bằng. Đó không đơn thuần chỉ là những lớp tập huấn về lý thuyết, mà là một quá trình liên tục, lâu dài, khép kín từ lý thuyết đến thực hành. Nói một cách hình ảnh, đó là quá trình vừa học vừa làm, học trong khi làm, một quá trình cầm tay người dân dắt đi theo từng bước chân của mình.

6. Cần có những chính sách và giải pháp phù hợp nhằm giải quyết thỏa đáng vấn đề đất, rừng cho người dân. Quy hoạch lại đất đai của nông lâm trường và các tổ chức được giao đất theo nguyên tắc bảo đảm để các buôn làng dân tộc tại chỗ có đủ đất sản xuất trước mắt và lâu dài. Thực hiện giao đất, giao rừng cho tổ chức buôn làng theo nội dung điều 1, chương I của Luật đất đai năm 1993 để khôi phục lại quyền quản lý và phân phối đất rừng truyền thống của các buôn làng. Giải pháp này nhằm một mặt dung hòa mâu thuẫn giữa sở hữu toàn dân với sở hữu cộng đồng về đất rừng trong thời kỳ quá độ, mặt khác, góp phần thiết thực vào việc hạn chế/xóa bỏ tình trạng mua bán, chuyển nhượng đất canh tác giữa người dân tại chỗ với người dân mới đến mà hậu quả sau cùng bao

giờ cũng là người dân tại chỗ mất dần đất canh tác. Dù giao đất giao rừng cho cộng đồng buôn làng, về nguyên tắc, đất đai vẫn thuộc sở hữu Nhà nước. Cộng đồng chỉ có quyền quản lý và giao cho các hộ gia đình sử dụng theo tập tục truyền thống kết hợp với những quy định có tính pháp lệnh của nhà nước nhằm giữ rừng và hạn chế việc mua bán đất với người ngoài cộng đồng. Giải quyết dứt điểm các tranh chấp đất đai hiện có giữa người Koho với các nông lâm trường và các đối tượng người dân mới đến trên cơ sở xem xét và chiếu cố đặc điểm sở hữu và sử dụng đất luân canh truyền thống tại chỗ.

Cuối cùng, cần nhấn mạnh và coi trọng vai trò của cộng đồng buôn làng. Dù không phải là đơn vị hành chính, ở vùng dân tộc Koho, buôn làng đã và đang vẫn là đơn vị xã hội cơ sở có vai trò hết sức quan trọng trong đời sống kinh tế và tâm linh của con người. Công cuộc xây dựng cuộc sống mới sẽ đảm bảo tính khả thi cao khi nó được cộng đồng biết, bàn và thống nhất triển khai. Cần coi cộng đồng buôn làng là đối tượng khảo sát, nghiên cứu và đầu tư trong quá trình tiến hành các chương trình, dự án phát triển. Liên quan đến điều vừa trình bày là việc cần thiết phải biết tranh thủ và phát huy vai trò tích cực của thiết chế buôn làng cũ, của chính quyền thôn buôn và của các già làng trong việc tìm hiểu và đề xuất các giải pháp phát triển. Chú ý đến vai trò của cộng đồng buôn làng và vai trò cùng tham gia của người dân trong việc nghiên cứu, đề xuất các giải pháp cũng là thiết thực áp dụng *Quy chế thực hiện dân chủ cơ sở ở xã thôn theo tinh thần dân biết, dân bàn, dân làm, dân kiểm tra* do Chính phủ ban hành.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Bùi Minh Đạo, Vũ Thị Hồng. *Dân tộc Cơ ho ở Việt Nam*. Nxb. Khoa học Xã hội. Hà Nội: 2003
2. Đặng Nghiêm Vạn. *Quan hệ giữa các tộc người trong một quốc gia-dân tộc*. Nxb. Chính trị Quốc gia. Hà Nội: 1999.
3. G. C. Hickey. *The Highland People of South Vietnam* (California. 1967).
4. Henri Maitre. *Các xứ Thượng ở miền nam Đông Dương cao nguyên Đắc Lắc*. Bản tiếng Việt. Người dịch: Lê Văn Phước. Tư liệu thư viện Viện Dân tộc học.
5. J. E. Spence. *Du canh ở Đông Nam Á*. Đại học Tổng hợp Caliphornia. 1997. Chương 2 và Chương 3. Bản dịch tiếng Việt. Tư liệu thư viện Viện dân tộc học.
6. Mạc Đường (chủ biên) và các tác giả. *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*. Sở Văn hoá tỉnh Lâm Đồng. 1983.
7. Trần Sỹ Thứ. *Dân tộc, dân cư tỉnh Lâm Đồng*. Nxb. Thống Kê. 1999.

MỘT SỐ ĐẶC ĐIỂM KINH TẾ-XÃ HỘI CỦA NGƯỜI CHIL Ở XÃ ĐẠ SAR, HUYỆN LẠC DƯƠNG

■ Nguyễn Việt Cường

I Vấn đề dân cư và tôn giáo

Xã Đạ Sar là một xã vùng sâu vùng xa thuộc huyện Lạc Dương, tỉnh Lâm Đồng, phía Đông giáp tỉnh Ninh Thuận, phía Tây giáp xã Lát, phía Nam giáp xã Đạ Chais, phía Bắc giáp phường 8 và phường 12 thành phố Đà Lạt. Xã Đạ Sar cách trung tâm huyện Lạc Dương 30km.

1 Địa bàn cư trú

Hiện xã có sáu thôn, từ thôn 1 đến thôn 4 gọi là Hang Roi. Còn hai thôn 5 và 6 gọi là Tiêng Liêng. Trước đây, Hang Roi ở trong núi cách địa bàn hiện nay khoảng 30-35km; đến những năm 1938-1939, do nơi đó có quá nhiều ruồi vàng và bệnh tật, người dân Hang Roi tách thành ba nhóm: một nhóm chuyển sang Đạ Chais, nhóm khác dời sang Hang Ré, nhóm cuối cùng ở Hang Riên. Đến những năm 1959-1960, nhóm ở Hang Ré và Hang Riên tập trung về đây, kết hợp với những làng ở quanh đây như Parsomach, Chot Yun, Kơ-Si... lập thành thôn Hang Roi; còn nhóm ở Đạ Chais chuyển về, hợp cùng các làng Đa-Lú, Bon Yon, Đông Trang... lập thành thôn Tiêng Liêng. Đến năm 1965, do tình hình chiến tranh, nhiều người ở Bon Yon chuyển về xã Lát, một số dân ở Đông Trang chuyển sang huyện Đức Trọng, ... Nói chung, tình hình dân cư thời kỳ này rất biến động, đồng bào dân tộc thường hay chuyển cư vì nhiều lý do, như sợ thú dữ (lúc đó còn có cọp và làng cũng chỉ có 5-10 gia đình), sợ bệnh tật (như bị sỏi, bệnh dịch...; sợ đến nỗi không chôn người chết mà bỏ đi luôn), cũng có

khi do rẫy quá xa nơi ở, phải chuyển đến gần rẫy hơn. Trong những năm về sau (1959-1960), sự biến động cư trú là do tình trạng chiến tranh.

Từ năm 1975, tình hình dân cư mới đi vào ổn định. Đến năm 1982, thôn Hang Roi và Tiêng Liêng được nhập thành xã Đạ Sar cho đến bây giờ.

2 Dân số, dân cư

Xã Đạ Sar hiện có 483 hộ; trong số này, có tới 469 hộ người Chil (chiếm tới 98%). Số hộ còn lại là hộ người Kinh. Xã có 3.233 khẩu; trong số này có 3.172 là người Chil (cũng hơn 98%), được phân bố cụ thể theo từng thôn như sau:

Bảng 1 **DÂN SỐ NGƯỜI CHIL VÀ NGƯỜI KINH**
TẠI XÃ ĐẠ SAR (NĂM 2003)

Thôn	Hộ	Nhân khẩu	Người Chil (người)	Người Kinh (người)
1	104	673	651	22
2	92	591	587	4
3	67	447	434	13
4	76	508	507	1
5	67	482	467	15
6	77	532	526	6
Tổng cộng	483	3.233	3.172	61

Người Chil có nhiều tên dòng họ. Họ có nhiều người mang nhất là Krăjăn, rồi đến Liêng Jrang, Kosă, Lơ mu, Konsơ, Liêng hót, Lâm biêng, Đông gur, Rơ yam, Cill, Konsă, Đakriêng, Klong... Trước tên nam giới có chữ *Ha* và nữ giới là chữ *K'*.

3 Tôn giáo

Nói đến người Chil ở xã Đạ Sar không thể không nói đến tôn giáo, mà ở đây là đạo Tin Lành. Tôn giáo ảnh hưởng rất rõ nét trong đời sống thường nhật của đồng bào Chil ở đây, từ ma chay, cưới hỏi đến phong tục tập quán, cách suy nghĩ, cách sống... Chẳng hạn, tín đồ Tin Lành giữ luật không uống rượu, không hút thuốc lá khá nghiêm túc, đi viếng mộ ngày giỗ kỵ.

Người Chil xã Đạ Sar hầu hết theo đạo Tin Lành, trong số 469 hộ người Chil trong xã đã có tới 460 hộ với 3.129 khẩu theo đạo Tin Lành (chiếm 98%). Trong số những hộ Chil và 14 hộ người Kinh còn lại thì có 11 hộ theo đạo Cơ Đốc, bốn hộ theo đạo Phật và tám hộ không theo tôn giáo nào. Số người Chil

không theo đạo đều tập trung ở buôn Parsomách cũ.

Trước đây, đồng bào Chil rất tin tưởng Thầy Cúng (*Cau Kru*). Mỗi khi cần quyết định một việc gì quan trọng, như chuyển làng chẳng hạn, thì Trưởng làng (*Kwǎng Bon*) hoặc Già làng (*Kwǎng Kra*) thường hỏi ý kiến và đề nghị Thầy Kru cúng trước khi hỏi ý kiến dân làng. Dân làng thường xin ý kiến trưởng làng hoặc già làng những chuyện về sinh hoạt đời thường như đất đai, cưới hỏi, ma chay, xét xử... Người Chil có câu: “*Cau Kwǎng bri phi bon*” (*Cau*: người, *Kwǎng*: người làm lớn, *bri*: rừng, *phi*: hy sinh, *bon*: làng, có nghĩa là: Người làm lớn của rừng hy sinh vì làng). Còn đối với những vấn đề thuộc lĩnh vực tâm linh như lo sợ, bất an... thì thường đến với Thầy Kru, như làm rầy trong rừng gặp thác, nhiều cây lớn, nhiều đá tảng, gặp thú dữ... thì nhờ Thầy Kru cúng kiếng để trừ tà, trừ ma sát hại; hoặc trong quá trình làm rầy, mỗi giai đoạn đều có cúng: cúng phát rầy, cúng trồng tía... và sau khi thu hoạch thì cúng lớn (gọi là *nổ sạ dong*). Ngoài ra, mỗi khi có ai ốm đau, bệnh tật, Thầy Kru cũng thường được mời đến nhà cúng kiếng và chữa bệnh. Nhưng những năm sau này, vai trò của Thầy Kru ngày càng giảm dần, nhất là từ khi đạo Tin Lành được truyền giảng đến đây.

Năm 1930, đoàn truyền đạo Tin Lành đầu tiên đến vùng Hang Roi, người Kinh có ông Tâm, ông Nam, ông Túc, người Mỹ có ông Giắc-xơn, Giu-Prây, Sơ-len-đơ, người Pháp có ông Phi-nê, ... Họ truyền đạo bằng tiếng Việt, rồi mấy ông người Kinh học tiếng Koho. Năm 1931, ông K'Son (dân tộc Xrê) là người dân tộc đầu tiên vào đạo, kết hợp với mấy nhà truyền đạo người Kinh soạn tiếng Koho để giảng đạo.

Đến những năm 1941-1942, nhà thờ Tin Lành đầu tiên được làm ở Đabungsoli, và lúc này mới chỉ có 3-4 gia đình vào đạo. Năm 1944, chuyển nhà thờ đến Dong Tum Kha thì đã có gần 50 tín đồ. Năm 1947, dời sang Da Rick làm nhà thờ thứ ba với khoảng 70-80 tín đồ. Năm 1952, làm nhà thờ thứ tư ở Hang Roi, chừng 150 tín đồ và đến năm 1959 làm nhà thờ nữa ở Yu Monang (gồm các làng Parsomách, Hang Ré, Hang Riên) đã có trên 300 tín đồ. Rồi năm 1969, người Chil tập trung đông ở hai thôn Hang Roi và Tiêng Liêng, nên lại có thêm một nhà thờ mới ở Hang Roi (ngay cạnh Ủy ban Nhân dân xã hiện nay)¹.

¹ Phòng văn Mục sư KơSă Ha Ôn, sinh năm 1917, được phong Mục sư năm 1972, hiện là mục sư quản nhiệm nhà thờ ở xã Đạ Sar.

Ngày 29-8-2002, chính quyền tổ chức Đại hội Chi hội Tin Lành đầu tiên tại xã, bầu Ban chấp sự gồm chín người, để cộng tác với hai Mục sư quản nhiệm và một nhà thờ mới được xây dựng với 3.129 tín đồ ở xã Đa Sar.

II Các lĩnh vực kinh tế chủ yếu

Nói chung, thời tiết ở xã Đa Sar không thuận lợi cho việc phát triển nông nghiệp. Nước lại không đủ dùng nên sản xuất lương thực không phát triển, nhất là lúa nước. Ở đây lại có xu hướng phát triển về cây công nghiệp mà chủ yếu là cây cà phê và hồng. Trước đây, dân dẫn nước từ đập nước trên đồi về sử dụng. Sau này, chính quyền tỉnh đầu tư 50 giếng bơm, đến nay còn khoảng 10 giếng còn có thể dùng được. Mới đây Hội La Pen của Pháp với sự đóng góp của người dân đã đầu tư xây dựng một hệ thống cống ngầm (đường ống bằng xi-măng, đường kính khoảng 15cm), dẫn nước từ rừng No Kră (cách xã khoảng 7km) về đây. Công trình này đã được nghiệm thu vào năm 2001 và đến nay, nước không còn là vấn đề cấp bách của địa phương.

1 Nông nghiệp

a. **Lúa:** xã Đa Sar chỉ làm một vụ lúa hè thu, diện tích lại không nhiều; năm 2001 là 47,50 hecta, năng suất 15,50 tạ/hecta, nên sản lượng cả năm chỉ có 73,62 tấn. Năm 2002, diện tích trồng lúa không thay đổi, năng suất chỉ tăng chút ít, được 16 tạ/hecta, nên sản lượng cũng chỉ đạt 76 tấn thóc/năm. Với sản lượng như vậy, bình quân mỗi người dân trong xã chỉ có hơn 20kg thóc cả năm. Do đó, người dân trong xã chủ yếu mua gạo từ nơi khác về sử dụng, và dĩ nhiên có người bị đói giáp hạt.

b. **Bắp:** diện tích trồng bắp nhiều gấp sáu lần diện tích trồng lúa. Năm 2001, với diện tích 303 hecta và năng suất 20,5 tạ/hecta, sản lượng là 621,15 tấn. Sang năm 2002, diện tích giảm chút ít, còn đúng 300 hecta, năng suất cũng giảm, còn 18 tạ, sản lượng cũng còn 540 tấn. Theo giá bình quân 1kg thóc ở địa bàn là 1.500 đồng và 1kg bắp là 1.200 đồng thì thu hoạch từ bắp gấp 6,2 lần so với lúa (696 triệu so với 112 triệu). Chắc hẳn đây cũng là đặc trưng của một xã có tới 98% dân số là đồng bào người Chil. Người Chil thích ăn bắp từ xa xưa, và tuy hiện nay nhiều gia đình ăn gạo là chính nhưng người ta vẫn còn trồng nhiều bắp. Món cháo chua nấu từ bắp là món ăn nổi tiếng của người Chil, được nhiều người ưa thích nhưng cũng bị một số ít người nhắc đến với ý chê bai.

c. **Cây thực phẩm:** cây thực phẩm ở đây chủ yếu là rau các loại, được trồng mỗi năm tới ba vụ. Diện tích năm 2001 mới chỉ 80 hec-ta nhưng sang năm 2002 đã lên tới 270 hec-ta. Với năng suất rau khoảng 180-200 tạ/hec-ta, mỗi năm thu hoạch rau cả ba vụ cũng hơn 5.000 tấn. Với mỗi ký rau bình quân giá 650 đồng, mỗi năm người dân đã có trên dưới 3 tỉ 250 triệu tiền rau. Đây quả là số tiền không nhỏ đối với một xã người dân tộc thiểu số.

Ngoài các loại cây lương thực và cây thực phẩm chủ yếu ở trên, người dân còn trồng khoai môn và các loại đậu, nhưng diện tích không nhiều (khoảng 7 hec-ta đậu và 4,2 hec-ta khoai môn). Dầu vậy, những loại cây này cũng góp phần cải thiện cuộc sống của một số gia đình.

d. Cây công nghiệp:

- *Cây cà phê:* năm 1999, diện tích trồng cà phê là 301,3 hec-ta, nhưng chỉ có 128 hec-ta là có thu hoạch. Năm 2000, diện tích trồng tăng 324,76 hec-ta và diện tích thu hoạch là 225,16 hec-ta. Năm 2002, với diện tích trồng 371,90 hec-ta thì thu hoạch lên đến 230 hec-ta. Với năng suất bình quân 5,5 tạ/hec-ta, năm 2001 thu hoạch được 125 tấn cà phê, còn năm 2002 là 126,5 tấn. Sản lượng cà phê không chênh lệch bao nhiêu, nhưng giá cả thì trời sụt thất thường: năm 2001 giá một ký cà phê là 7.000 đồng thì năm 2002 đã tăng gấp đôi, lên 14.000 đồng. Do giá cả không ổn định nên tuy chính quyền địa phương vận động người dân tự trồng mới cây cà phê, người dân chưa thực sự yên tâm để đầu tư phát triển cây cà phê hơn nữa.

- *Cây hồng:* ngoài cây cà phê, diện tích trồng hồng cũng khá nhiều; năm 2001 có 137,8 hec-ta thì năm 2002 đã lên 150 hec-ta, nhưng diện tích thu hoạch cũng chưa nhiều. Năm 2001, cây cho thu hoạch chiếm diện tích 60 hec-ta thì năm 2002 cũng chỉ có 65 hec-ta. Khác với cà phê, giá hồng tương đối ổn định: bình quân 4.000 đồng/kg. Ngược lại, năng suất lại chênh lệch nhiều qua các năm: năm 2001, năng suất bình quân 17 tạ/hec-ta thì năm 2002 chỉ còn 12 tạ/hec-ta. Do đó, vào năm 2001, người dân trong xã thu được 408 triệu tiền hồng thì vào năm 2002 chỉ còn 312 triệu (chưa trừ chi phí).

Tóm lại, trong vài năm gần đây, về mặt trồng trọt nông nghiệp, người dân xã Đa Sar thu hoạch khoảng 5,5-6,5 tỉ đồng. Sau khi trừ chi phí đầu tư khoảng 1,5-2 tỉ thì với bao công sức bỏ ra, mỗi năm đồng bào dân tộc cũng thu được khoảng 4-4,5 tỉ đồng từ trồng trọt.

e. Chăn nuôi:

Đàn gia súc gia cầm lúc tăng lúc giảm, tuy có năm cũng có bệnh dịch, nhưng không có ổ dịch nào gây thiệt hại cho cả đàn, mà nguyên nhân chủ yếu là bà con xuất bán để tiêu dùng như làm nhà, mua sắm phương tiện đi lại, giải quyết thức ăn mùa giáp hạt hoặc phục vụ sản xuất.

Bảng 2 **SỐ ĐÀN GIA SÚC, GIA CẦM**
TRONG NHỮNG NĂM GẦN ĐÂY

Năm Đàn	2000	2001	2002
Trâu	315	374	372
Bò	253	227	261
Heo	225	349	487
Ngựa	57	35	41
Gia cầm	1.413	1.756	2.004

(Nguồn: Tổng hợp các Báo cáo tình hình thực hiện nhiệm vụ
kinh tế-xã hội các năm 2000, 2001, 2002)

Ngoài việc gây dựng thêm đàn gia súc gia cầm, mỗi năm, người dân trong xã xuất bán khoảng 42-47 con trâu, 60-72 con bò, 700-800 con heo, 2.500-3.500 gia cầm. Giá trâu từ 3,5-4 triệu/con, bò từ 2,5-3 triệu/con, heo từ 9.000-14.000 đồng/kg, gia cầm bình quân 20.000 đồng/kg. Trừ các chi phí mua con giống và chăn nuôi, mỗi năm người dân trong xã cũng có thêm khoảng 550-780 triệu từ chăn nuôi để tiêu dùng.

2 Lâm nghiệp

Trong những năm qua, nhiệm vụ trọng tâm của các hộ nhận khoán là hợp đồng bảo vệ rừng, phòng cháy và chữa cháy rừng, gieo ươm cây con để trồng rừng tại địa bàn xã. Việc bảo vệ rừng tại địa bàn xã có rừng đầu nguồn Đa Nhim và rừng đặc dụng Vi Dúp Núi Bà. Các đơn vị nhận bảo vệ hai rừng này gồm tỉnh đội, công an tỉnh, công an huyện, công an xã Đa Chais và công an xã Đa Sar. Bên cạnh đó, rất nhiều hộ dân cũng tham gia bảo vệ rừng. Số tiền giao khoán quản lý bảo vệ rừng tuy chỉ có 40.000 đồng/hect-ta/năm, nhưng một hộ bảo vệ vài chục ha rừng cũng tăng thêm phần thu nhập cho người dân (riêng

trạm Đa Sar có 195 hộ bảo vệ 5.383 hec-ta rừng, sau tăng thêm 50 hộ nữa được bảo vệ với tổng diện tích 5.979 hec-ta). Nếu diện tích trồng rừng và chăm sóc rừng trồng nhiều thì thu nhập còn cao hơn bảo vệ rừng nhiều.

Thu nhập từ lâm nghiệp của xã

Năm 2001:

Bảo vệ rừng:	5.979ha	x	40.000đ	=	239.160.000đ
Trồng rừng:	150ha	x	1.300.000đ	=	195.000.000đ
Chăm sóc rừng trồng:	465,2ha	x	250.000đ	=	116.300.000đ
					<u>550.460.000đ</u>

Năm 2002:

Bảo vệ rừng:	6.468,20ha	x	40.000đ	=	258.728.000đ
Trồng rừng:	30ha	x	1.200.000đ	=	36.000.000đ
Chăm sóc rừng trồng:	1.697ha	x	619.000đ	=	1.050.443.000đ
					<u>1.345.171.000đ</u>

(Nguồn: Số liệu của bộ phận thống kê xã Đa Sar)

Như vậy trong năm 2002, thu nhập từ lâm nghiệp của người dân xã Đa Sar khoảng 1,345 tỉ đồng, trừ đi 16,07% chi phí, cũng còn 1,130 tỉ đồng. Đó là chưa kể một số người còn khai thác than (những năm trước còn khai thác cả giốn, gỗ và các lâm sản phụ khác).

Nói chung, chính quyền địa phương có chú trọng công tác bảo vệ rừng và trồng rừng. Song vẫn còn những vi phạm lâm luật, lấn chiếm rừng làm nông nghiệp, một phần vì có những hộ còn thiếu đất sản xuất, phần khác do việc phân định đất nông lâm chưa được chuẩn xác. Có những nơi trước đây là khu vực sản xuất nhưng đã bỏ hoang hơn chục năm nay cũng cần được phục hồi. Ngoài ra tuy địa phương đã đạt được những thành tích về phòng chống cháy rừng nhưng vẫn còn xảy ra những vụ cháy rừng ở quy mô nhỏ.

3 Đời sống người dân xã Đa Sar

Nhìn chung, Đa Sar là một xã dân tộc vùng núi, nếu so với một xã người

Kinh thì đời sống còn nhiều khó khăn, nhưng nếu đem so với những xã dân tộc miền núi khác thì đời sống của đồng bào dân tộc ở đây được cải thiện đáng kể, nhất là qua vài năm gần đây. Nhờ thế mạnh về cây công nghiệp và lâm nghiệp cùng với chăn nuôi, điện nước lại tương đối đầy đủ (207 hộ có đồng hồ điện, nhiều hộ khác câu nhờ) có thể nói đây là xã có tiềm năng phát triển kinh tế xã hội. Cũng cần nói thêm, tuy đây là một xã vùng sâu vùng xa, nhưng hệ thống giao thông đi các nơi khác, kể cả ra thành phố Đà Lạt tương đối tốt, tạo điều kiện thuận lợi cho nền sản xuất hàng hóa hiện giờ và trong tương lai.

Bảng 3 **MỘT SỐ CHỈ SỐ VỀ MỨC SỐNG QUA CÁC NĂM**

	Đơn vị tính	1996	1997	1998	1999	2000	2001
GDP	Triệu	1736,192	2229,79	2441,73	2487,67	4138,394	6999,39
Dân số	Người	2746	2829	2903	3021	3105	3209
Bình quân đầu người	Đồng	632.262	790.986	830.770	820.000	1332.810	2181.177
Diện tích canh tác	Ha	349,70	360	416,50	518,10	650,95	777,90
Số hộ	Hộ	426	427	452	467	471	483
Bình quân	Ha	0,82	0,84	0,92	1,10	1,38	1,60
Hộ có tích lũy	Hộ	50	55	64	70	76	79
Hộ đói nghèo	Hộ	120	130	130	61	46	58
Nhà kiên cố	Nhà	3	3	4	5	8	14
Xe máy	Cái	43	54	97	99	130	180
Ti vi	Cái	13	33	44	45	60	63

(Nguồn: Số liệu do bộ phận Thống kê xã Đa Sar cung cấp)

Về đời sống vật chất và tinh thần của người Chil ở Đa Sar, chúng tôi có những nhận xét sau:

- Thu nhập bình quân đầu người trong xã ngày càng cao, nhất là trong vài năm trở lại đây. Đáng chú ý là thu nhập từ năm 2001 trở lại đây gấp ba lần khoảng thời gian từ năm 1997-1999 và gấp bốn lần từ năm 1995-1996, có thể lý giải do nguồn điện nước đã được cung ứng tương đối đủ dùng.

- Diện tích đất canh tác cũng được mở rộng. Đất đai còn nhiều. Chính quyền cấp xã vẫn đang đề nghị cấp trên phân định đất nông lâm chuyển sang đất nông nghiệp và phục hồi đất canh tác đã bỏ hoang lâu năm.

- Hộ có tích lũy có xu hướng tăng trong khi hộ nghèo có xu hướng giảm, đó là điều bình thường ở một xã thu nhập đầu người ngày càng tăng. Khái niệm “đói nghèo” ở đây có thể hiểu là những hộ được hưởng chính sách xã hội nhiều hơn, chẳng hạn năm 2000, chỉ có 46 người được ưu tiên hưởng chính sách, năm 2002 có 58 hộ đói nghèo và 60 hộ thiếu đói giáp hạt.

Năm 2002, việc phân loại đời sống cụ thể hơn; hộ có tích lũy là 12 hộ, hộ khá có 133 hộ, hộ trung bình 260 và hộ đói nghèo vẫn chỉ 58 hộ (429 người). Những hộ thuộc diện đói nghèo này được cấp chủ yếu là nhu yếu phẩm tùy tình hình từng năm. Năm 2002, Ban Dân tộc miền núi của tỉnh thực hiện chính sách cấp cho dân tộc vùng sâu vùng xa mỗi người 5 ký muối iốt, mỗi hộ 5 lít dầu lửa. Phòng Nông nghiệp-Địa chính huyện cấp gạo làm bốn đợt, đợt 1 cấp 7.000 ký gạo cho 60 hộ thiếu đói giáp hạt, còn ba đợt sau cấp cho 58 hộ đói nghèo, tổng cộng là 10.550 ký gạo và 4.700 ký phân NPK. Chính quyền xã cũng hỗ trợ được 6 căn nhà, mỗi căn 5 triệu đồng và đã được đưa vào sử dụng. Ngoài ra Sở Du lịch Lâm Đồng và Khách sạn Golf I hỗ trợ làm 1 nhà tình thương 2,5 triệu và cấp gạo, mắm, muối, mùng mền, quần áo cũ... cho 58 hộ đói nghèo.

- Số nhà kiên cố hằng năm cũng có tăng nhưng rất chậm. Theo số liệu về nhà ở năm 2002, trong xã có 12 nhà kiên cố, 419 nhà gỗ ván, 7 nhà thô sơ và 27 quán bán lẻ cũng dùng để ở. Thực tế cho thấy dù là hộ khá giả, có “của ăn của để” cũng không mấy hộ làm nhà kiên cố vì nhiều nhà gỗ ở đây khá đẹp, sống cạnh rừng nên thậm chí nhiều nhà còn sử dụng loại gỗ tốt, lại có chạm trổ.

- Cuối cùng là phương tiện đi lại và giải trí. Tuy xe gắn máy đắt hơn ti vi nhiều nhưng hơn hai hộ đã có một xe máy trong khi tới năm hộ mới có một hộ có ti vi, chứng tỏ hiện nay tuy nhiều hộ đã khá giả hơn, song người dân cũng có ý thức chi tiêu khi có nhu cầu thực sự. Ngoài ra, đường sá tương đối tốt cũng là điều kiện để người dân mua sắm phương tiện đi lại. Đối với những gia đình có ti vi, đây là một phương tiện giải trí được ưa thích. Chúng tôi đã thấy cảnh các em học sinh tiểu học ngồi trước màn ảnh nhỏ để xem phim cùng với người lớn cho đến gần 11 giờ đêm. Có lẽ phương tiện truyền thông này sẽ là một tác nhân xã hội hóa có vai trò rất lớn trong xã hội người Chil ở đây khi có nhiều gia đình mua ti vi và mở xem hàng đêm. Cảnh tượng cha mẹ, ông bà kể chuyện xưa hay hát sử thi cho con cháu nghe vào buổi tối có lẽ sẽ không bao giờ trở lại nữa khi phương tiện giải trí hiện đại được đông đảo giới trẻ đón nhận.

III Một số vấn đề xã hội

1 Giáo dục

Xã Đa Sar có ba trường: một mầm non, một tiểu học và một trung học cơ sở.

□ Trường mầm non

Năm học 2001-2002, trường huy động được 170/185 cháu, trong đó chỉ có 2 cháu người Kinh (chiếm 91% so với chỉ tiêu). Đây là một tỷ lệ không cao so với các nơi khác nhưng trường tự đánh giá đã là một ưu điểm vì có một số trường hợp cô giáo phải đến tận nhà năn nỉ, phụ huynh mới cho con cháu đi học. Trường có 6 giáo viên, một hiệu trưởng và một nhân viên, tạm đủ về số lượng.

Về cơ sở vật chất trường có sáu lớp, sáu phòng. Trong sáu lớp thì có hai lớp loại 4 tuổi và hai lớp có độ tuổi là 5, hai lớp còn lại kết hợp cả 4 và 5 tuổi. Còn sáu phòng học thì bị phân tán. Cơ sở của trường thực tế mới có ba phòng mới được xây và sử dụng từ tháng 1-2002 (trong đó có hai lớp học và một văn phòng), còn lại bốn phòng của bốn lớp kia trường còn đang mượn tạm (ba phòng mượn của các thôn và một phòng mượn của trường tiểu học).

Dụng cụ học tập còn thiếu nhiều. Năm học 2001-2002 trường mua sắm được một ít đồ dùng dạy và học cho cô và cháu bằng tiền quỹ Hội cha mẹ học sinh (540.000 đồng) nhưng ngay trong năm học đã xảy ra hai vụ mất trộm, hai lớp mượn của các thôn bị người ngoài vào lấy hết đồ dùng học tập. Do đó đồ dùng và cả đồ chơi chưa đáp ứng nhu cầu học tập và vui chơi cho các cháu.

Ngoài ra, do là một xã dân tộc nên việc giáo dục có những khó khăn nhất định, một số phụ huynh chưa quan tâm đến việc học của con em, không chịu đưa con em mình đến trường. Một số khác cho con em đi học nhưng lại không chịu đóng các khoản tiền theo quy định nên trường thất thu nhiều về quỹ Hội. Cũng có một số phụ huynh không chịu làm giấy khai sinh cho con em nên cứ đầu năm học, nhà trường lại cho phụ huynh nợ giấy khai sinh chờ bổ túc sau.

□ Trường tiểu học

Đầu năm học 2001-2002, trường có 27 giáo viên và 736 học sinh, nhưng đến cuối năm, có 5 em bỏ học, được phân bố trong 23 lớp với 16 phòng học (12 phòng xây, 4 phòng gỗ). Tỷ lệ huy động học sinh vào lớp 1 có cao hơn Trường mầm non với 137/143 em (tỷ lệ 95,8%). Cơ sở vật chất khá khang trang, có

trồng cây cảnh và cây ăn trái xung quanh trường. Trong số 736 học sinh, có tới 732 học sinh là người dân tộc thiểu số (99,5%). Chất lượng học tập chưa được cao, cả trường chỉ có 3 học sinh giỏi (0,4%), 137 khá (18,7%), 557 trung bình (76,5%) và 33 yếu (4,5%). Cuối năm học có 95% học sinh được lên lớp thẳng.

□ Trường trung học

Đầu năm học 2001-2002 có 227 học sinh, cuối năm học còn 225 em với 8 lớp, 15 giáo viên, 2 trong Ban Giám hiệu và 2 công nhân viên. Với đặc điểm nhà trường gần 100% là học sinh dân tộc, qua khảo sát chất lượng đầu năm, hầu hết chất lượng học sinh chỉ đạt loại yếu và trung bình, không có học sinh khá và giỏi. Nhà trường thông qua Hội Cha Mẹ học sinh tiến hành dạy phụ đạo cho học sinh từ cuối tháng 10, nhất là khối lớp 9, và chất lượng học sinh có nhiều chuyển biến. Cuối năm học, kết quả xếp loại học lực vẫn chưa có loại giỏi, nhưng khá đã có tới 57 học sinh (25,3%), trung bình là 166 (73,8%), yếu chỉ còn 2 (0,9%).

Nhận xét:

- *Ưu điểm*: nói chung, các trường bảo đảm dạy đủ các môn học, số lượng giáo viên tương đối đầy đủ, phân công đúng nghiệp vụ.

- *Khuyết điểm*: công tác giáo dục tuy đã đạt được những kết quả nhất định, song chất lượng đội ngũ giáo viên vẫn chưa đáp ứng được yêu cầu, chưa đồng bộ, nhất là ở tiểu học một số giáo viên dân tộc trước đây được đào tạo cấp tốc thì đến nay vẫn chưa đạt chuẩn về trình độ nghiệp vụ. Do đó, chất lượng học tập của học sinh cũng chưa cao, còn chênh lệch nhiều so với các trường lân cận. Cũng có học sinh do học lực yếu, chán học rồi bỏ học. Ngoài ra, còn có phụ huynh học sinh nhận thức về vai trò giáo dục đào tạo chưa sâu sắc hoặc do khó khăn trong cuộc sống, đã không tạo điều kiện cho con em đến trường hoặc cho con em nghỉ học sớm để lao động phụ giúp gia đình.

2 Y tế, văn hóa và thể thao

Ở xã có một trạm y tế, mạng lưới y tế cơ sở cũng được củng cố ổn định theo quy định của ngành y tế các năm, phòng chống dịch bệnh được giám sát theo dõi chặt chẽ, công tác khám chữa bệnh và điều trị được thực hiện thường xuyên, có nề nếp, chú trọng công tác thông tin, tuyên truyền xây dựng nếp sống văn hóa mới, cùng ban dân số xã phổ biến đến đồng bào dân tộc thiểu

biết về dân số và biết cách áp dụng biện pháp kế hoạch hóa gia đình. Do đặc trưng đây là một xã mà hầu hết đồng bào theo đạo Tin Lành, kế hoạch đình sản không thực hiện được nhưng cũng có những người đặt vòng, sử dụng thuốc tránh thai hoặc bao cao su.

Về văn hóa văn nghệ, xã cũng kết hợp với các đoàn ca múa nhạc dân tộc cấp tỉnh trong các dịp lễ lớn hoặc giao lưu văn nghệ kết hợp với Thông tin văn hóa huyện, giao lưu với các xã lân cận. Ngoài ra còn kết hợp với đội chiếu phim lưu động của tỉnh về phục vụ xã nhà. Xã có đội văn nghệ quần chúng và đội bóng đá thường xuyên luyện tập để khi cần đều có tham gia. Đội bóng đá, bóng chuyền cũng thường thi đấu giao lưu với các xã lân cận, nhất là xã Đạ Chais, hoặc thi đấu liên thôn với nhau, để tạo tinh thần đoàn kết trong nội bộ. Tuy vậy, xã chưa có kinh phí để xây nhà văn hóa xã, chưa có cán bộ năng khiếu hướng dẫn đội văn nghệ, chưa có lớp tập huấn trọng tài cho các môn thể thao.

VẤN ĐỀ NGUỒN GỐC TỘC NGƯỜI TRONG TRUYỆN CỔ KOHO Ở LÂM ĐỒNG

■ Ngọc Lý Hiền

Trong quá trình đối diện, chan hòa với thiên nhiên vì lẽ sinh tồn, những thế hệ người Koho ở Lâm Đồng đã để lại cho đời sau vốn di sản văn hóa vô cùng đa dạng và phong phú. Bên cạnh những giá trị văn hóa vật thể hữu hình thể hiện sự ứng biến cao giữa con người và môi trường sinh thái, văn hóa phi vật thể của người Koho dung chứa nhiều giá trị lịch sử, khoa học và nhân văn sâu sắc.

Dựa trên nguồn tư liệu truyện cổ dân gian Koho mà tác giả bài này sưu tầm được ở Lâm Đồng trong thời gian qua có thể thấy được những tia hồi quang giá trị về vấn đề nguồn gốc tộc người – một vấn đề đã được cư dân Koho bằng cách này hay cách khác cố thỏa mãn trí tò mò của họ về chính bản thân.

Số lượng tác phẩm trực tiếp giải quyết vấn đề nguồn gốc tộc người ở truyện cổ Koho hiện sưu tầm được không nhiều: năm bản (trong đó có hai dị bản); bên cạnh đó một số tác phẩm truyện cổ khác cũng cho phép thu nhận những mảnh vỡ có liên quan đến vấn đề, dù những tác phẩm này chủ yếu nhằm lý giải sự ra đời, tồn tại cũng như đặc điểm vật chất, thuộc tính, tập tính của các sự vật, hiện tượng trong tự nhiên. Để tiện cho việc giải trình các vấn đề liên quan đến đối tượng, chúng tôi theo quan điểm của Thạc sĩ Lê Hồng Phong (Giảng viên Khoa Ngữ văn Đại học Đà Lạt) trong việc sắp xếp loại thể truyện kể dân gian Koho như sau: huyền thoại (huyền thoại về vũ trụ, huyền thoại về nguồn gốc muôn loài, huyền thoại về nguồn gốc tộc người), truyện cổ tích, ngụ ngôn-hài, văn vần dân gian. Tuy vậy, trên thực tế tư liệu, huyền thoại về vũ trụ và huyền thoại về nguồn gốc tộc người có khi được dẫn giải liền mạch.

Đối với huyền thoại về nguồn gốc tộc người, dân gian Koho tập trung vào dẫn giải sự ra đời của:

- **Kon Chau** (chỉ chung người bản địa ở Lâm Đồng)
- **Kon Prum** (người Chăm)
- **Kon Yuôn** hay **Kon Yoan** (người Việt-Kinh).

Các huyền thoại đều khẳng định: các tộc người có chung một nguồn gốc hay nói chính xác hơn là có cùng mẹ cùng cha. Trong một huyền thoại của cư dân vùng Koho Xrê (huyện Di Linh) có hai câu thơ khẳng định điều đó như sau:

Bonuh òr nau ụ ðùl konách
Rách ðùl rosòn, kòn ðùl me, ðùl bàp

Dịch nghĩa:

Ngày xưa đất chỉ có một hòn,

Chim chóc còn chung một tổ, con người một mẹ một cha.

Mẹ cha ở đây là hai nhân vật tên Phi và Phanh – người của trời, sống sót qua một nạn lụt lớn (đại hồng thủy), nước ngập trời đất trong bảy ngày, bảy đêm. Huyền thoại này có hai dị bản đều nói Phi và Phanh là hai anh em ruột, họ thoát chết nhờ được con nhím báo tin về nạn lụt – họ tránh lụt trong một chiếc trống mang theo thức ăn đủ cho bảy ngày, bảy đêm; khi nước rút, xung quanh không còn ai, được thần linh tác thành qua đồng lửa anh trai và em gái phải lấy nhau để duy trì nòi giống con người. Điều đặc biệt là những người con mà Phi và Phanh sinh ra đều là nữ giới: *Ka Gráp*, *Ka Gro*, *Ka Grăm* (hoặc: *Grúp*, *Grum*, *Grau*); những người này dân gian không nói lấy ai nhưng con của họ là: *Kòn Chau*, *Kòn Prum*, *Kòn Yuôn*. Một chi tiết huyền thoại quan trọng khác: các con vật tập hợp quanh Phi và Phanh để sinh sôi nảy nở, đất đai có nhiều như ngày hôm nay nhờ vào bảy con giun đất đựng trong một quả bầu chứa đầy đất mà cha Phi và mẹ Phanh đã cất khi tránh lụt. Đây là những quan sát giới tự nhiên rất hồn nhiên của con người thời cổ và có thể thấy rằng cho dù có ảo ảnh đến đâu thì huyền thoại về nguồn gốc tộc người cũng chỉ ra rằng: đã có những biến động lớn, những kỷ niệm lớn xảy ra trong quá khứ ám ảnh họ một cách sâu sắc.

Trong số các dị bản của huyền thoại Phi-Phanh, một dị bản (sưu tầm được ở xã Đa Chais, huyện Lạc Dương) có đoạn cuối giải thích vì sao người Koho

không có chữ viết, người Việt thì có chữ. Thêm vào đó là sự xuất hiện của một tộc danh khác *Ntu* (Chu Ru, tộc người có địa bàn cư trú liền kề nhóm Koho mà ở đó chúng tôi đã sưu tầm được huyền thoại) cho phép khẳng định rằng đây là huyền thoại đã bị biến đổi, nảy sinh thêm những tình tiết mới khi có sự tiếp xúc văn hóa giữa người Koho ở địa phương này và các dân tộc khác. Hình thái ban đầu của câu chuyện đã được rộng mở để bao hàm những nội dung khác – một sự lựa chọn lớn hơn là chỉ thiên về giải thích nguồn gốc tộc người. Nhưng xét cho cùng, đó cũng là một điều hoàn toàn hợp lẽ ở cấp độ tư duy của tộc người mà tổ chức xã hội cao nhất là những buôn làng có quan hệ mật thiết về huyết thống và, những trải nghiệm dù lớn lao hay nhỏ bé trong diễn trình chiêm nghiệm thực tiễn vốn mang đậm thuộc tính nguyên hợp.

Một vùng cư dân Koho khác thuộc huyện Lâm Hà (xã Đạ K’Nàng), ghi nhớ mẹ Bung, người sinh ra vạn vật trước khi quan hệ với các thần linh để sinh ra ba người con gái gồm: *Ka Gráp*, *Ka Gro*, *Ka Grăm*. Người cha là những đấng vô hình nhưng người Koho ở các địa phương này vẫn tự hào dòng tộc của mình có những *ông tổ trực tiếp* là một người tài giỏi và những người già vẫn còn có thể kể lại những huyền thoại này như là một *gia phả* bằng một sự tự hào hiếm thấy. Mang tính tượng trưng của truyền thuyết, dòng họ Kon Sơ vốn là cư dân ven sông K’Rông Nô (sau năm 1975 một số buôn ở vùng này định canh, định cư tại xã Phi Liêng nay là xã Đạ K’Nàng), cho rằng mình là con cháu của H’Blê Mong con của mẹ Ka Ho¹. Chiến công của H’Blê Mong không ai trong vùng là không biết đến: đánh Rồng dưới nước, đánh Sét trên trời, đánh quân Chăm lên xâm chiếm thác Tiêng Lor...; dòng tộc Liêng Jřăng là con cháu trực tiếp của Dam Jring người có đến chín người vợ đã dùng tài sản của mình (chiêng, chèo, trâu, ...) mua đất để dành cho con cháu...

Huyền thoại về nguồn gốc tộc người sưu tầm được ở vùng cư dân Koho Bắc Kilpranhol Hạ (xã Đưng K’Nớ và các xã vùng Đam Rong của huyện Lạc Dương – vùng cư dân sống tiếp giáp với người Mnông ở Đắc Lắc), bao gồm nhiều thế hệ được sinh thành từ Báp Đây và May Bing (Cha Đây và Mẹ Bing). Một vài nghệ nhân hiện nay còn giữ khả năng hát – kể về các huyền thoại này

¹ Phải chăng tộc danh “Koho” có những liên hệ nhất định đến huyền thoại H’Blê Mong này?

từ khi khởi nguyên cho đến tận ngày nay. Những gì vốn có của huyền thoại này được người kể diễn giải thành vắn, thành điệu; sau mỗi thế hệ con cháu của Bạp Đây-May Bing đều có những câu thơ ngắn ghi nhớ người này là con của mẹ nào – cũng tức là thế hệ nào, chẳng hạn:

Ha Du – Buột kon Glang,

Ha Yăng – Ye kon Jiêng.

(Du, Buột con của mẹ Glang,

Yăng, Ye con của mẹ Jiêng.)

Tác giả dân gian dẫn giải sự sinh thành tộc người trong huyền thoại này theo *nguyên lý cùng huyết thống*. Và, giống như một số huyền thoại đã dẫn, những con người đầu tiên là do các đấng siêu nhiên (không rõ tên) nặn ra từ đất sét (*konàng*). Dường như trong quá khứ cách nhìn nhận, khám phá của con người về chính bản thân họ xuất phát từ bản chất trong sáng, đầm ấm và thiện cảm đến tuyệt vời cho dù rất có thể yếu tố Yuôn – người mẹ sinh ra Chung và Bang sau này về sống ở đồng bằng – được thêm vào khi quan hệ giữa người Koho và người Kinh được xác lập.

Ở đây, có điều kiện để nói đến một vấn đề dù né tránh vẫn hiện hữu trong huyền thoại Koho: *tính phổ hệ*, ít nhất là đối với những huyền thoại đã sưu tầm được. Ôm ấp cả niềm trở trăn lẫn lời đáp trả, con người hay cụ thể hơn là gia đình Bạp Đây + May Bing mở về cả hai phía: *một chiều dọc* thiêng liêng huyền bí vốn là thuộc tính của huyền thoại, của tư duy huyền thoại; *một chiều ngang* cho những quan hệ, xẻ chia với những thành viên khác (những thành viên chiếm được thiện cảm). Và như vậy, Kon Chau, Kon Yuôn là những mắt xích trong diễn trình tiến về hiện tại qua mối tương quan mâu nhiệm và bất rã từ huyền thoại!

Huyền thoại về Bạp Đây-May Bing không thấy nhắc đến nạn lụt, nhưng đặc biệt sự ra đời của các tộc người – là *cháu* của cha Đây mẹ Bing – là “sản phẩm” của sự kết hợp giữa Nđu – người sinh ra từ rừng núi, và Ronăng T’ràng Dạ (người đến từ biển rộng). Đây là huyền thoại duy nhất (trong số năm bản đã sưu tầm được) trong đó tên của những người cha trong mỗi thế hệ được chú ý ghi nhớ; và, là một trong số ít huyền thoại không có sự xuất hiện của tộc người Chăm – một tộc người hiện diện trong hầu hết các huyền thoại khác, mà chỉ có

Kon Chau và *Kon Yuôn*. Có thể tìm thấy câu trả lời bằng rất nhiều truyện cổ tích tồn tại ở vùng cư dân này: trong những câu chuyện này, người Chăm (*Kon Prum*) luôn mang đến những điều chẳng lành cho cư dân địa phương như: cướp vật báu, bắt người, nô dịch, ...

Trái ngược với các huyền thoại có cha mẹ là Phi-Phanh, ở huyền thoại Báp Đây-May Bing thế hệ sau có đủ cả nam lẫn nữ; nam phổ biến là sinh đôi. Các nhân vật trong huyền thoại có chung nguồn gốc Báp Đây-May Bing đều là những con người hoàn hảo. Nđu được tôn kính trở thành tổ tiên trực tiếp của người Koho ở địa phương:

*Yàng N'Du tằm blàng,
Yàng N'Du tằm logar,
Pha bòn pha mòn kotô,
Phasă pha mòn chonrom, ...*

Dịch nghĩa:

*Yàng Nđu trồng cây blàng²,
Yàng Nđu lập làng,
Mỗi làng thành một nơi riêng,
Mỗi người thành một gia đình.*

Miền chân thực và miền lý tưởng hòa quyện. Chính sự hiểu biết ban đầu về thế giới đã giúp người Koho luôn hướng tới một sự hoàn hảo mà khả năng tri giác thực tại bị khúc xạ bởi tư duy huyền thoại. Nỗ lực này có quan hệ chặt chẽ tới hàng loạt các nhân vật khác là con cháu của Báp Đây-May Bing như: Ha Srai, Ha Yăng-Ha Jê, Ha Tông-Ha Tang, Ka Kông, ... những nhân vật chính trong các truyện hát kể dài lý giải rất nhiều vấn đề khác nhau trong tự nhiên và cuộc sống con người. Thông qua tuyến nhân vật huyền thoại này cũng tìm thấy mối liên hệ giữa các nhóm Koho ở địa phương này và các nhóm Koho ở những địa phương khác. Đó là sự thống nhất về tên gọi nhân vật, tình tiết và cốt truyện tuy hình thức diễn đạt cũng như dung lượng tác phẩm không tương đồng nhau.

² Đây là loại cây mà người Koho chọn dùng để làm gốc cây nêu trong lễ hội ăn trâu (*Nhó sa ropu*).

Đặc biệt hơn cả có truyện kể về hai nhân vật Ha Tông-Ha Tang là anh em sinh đôi có nhiều chiến công bảo vệ buôn làng của họ trước *những sự biến bất thường* của tạo hóa. Yếu tố phi trần tục, khả năng phi thường đến kỳ vĩ của các nhân vật huyền thoại tồn tại trong các tác phẩm hát kể về con, cháu của cha Đây – mẹ Bing rất rõ nét. Không thể khác hơn được khi xã hội Koho truyền thống với nông nghiệp sơ khai, săn bắt và hái lượm giữ vị trí quan trọng; xã hội mà thần linh ngự ở khắp nơi, con người và thần linh có thể giao tiếp dù không chan hòa nhưng thủy chung, khuôn phép; thần linh sinh ra vạn vật và con người chẳng phải là sự kết hợp kỳ diệu của tạo hóa cũng đầy ắp sự diệu kỳ đó sao!

Cần thiết phải nói thêm rằng người Koho ở từng địa phương khi dần giải sự ra đời của *kon chau* trước hết là cái cộng đồng nhỏ – *bon* truyền thống của họ – sau đến là chỉ người ở các *bon* khác phân biệt với nhau bằng tên *bon*, như: Kon chau *Bon Đăng Gia*, kon chau *Bon Bul*, kon chau *Bon Royông tô*, ... Những *bon* này trước tiên thường có ngôn ngữ giao tiếp tương đồng (cùng ngữ hệ), có quan hệ láng giềng gần gũi (chủ yếu là quan hệ hôn nhân) và quan hệ về kinh tế (trao đổi, mua bán các sản phẩm do họ tự làm ra). Con người được sinh ra trong huyền thoại Koho suy cho cùng không phải là một con người đơn lẻ, *Kon Chau* (*kon* = con, *chau* = người) hay *Kon He* (phương ngữ) là cả một cộng đồng; quyền lợi, trách nhiệm và ý thức bộc lộ rõ tính cộng đồng, cộng cảm. Kon Chau – con người – trong mối quan hệ nội tại chỉ chung những cộng đồng truyền -May Bing hay Phi-Phanh, ... là không rõ ràng nhưng thế hệ hay đúng hơn là các tộc người được sinh thành khẳng khái bởi thâm tình anh em ruột thịt. Tập trung sự chú ý chủ yếu vào *cái cộng đồng* thông qua *những đại diện tiêu biểu* là một đặc điểm của huyền thoại Koho. Con người xuất hiện trong huyền thoại Koho là *con người văn hóa*, con người trong sinh cảnh và môi trường văn hóa tộc người: *Mẹ Ka Kông tìm ra nguồn nước, dạy con người nấu cơm; Yăng-Ye chỉ dân bon biết ngày cúng lúa; Srai mang muối đến bữa ăn hàng ngày; ...* Vấn đề nguồn gốc con người, rộng lớn hơn là tộc người phân minh hay không phân minh ít nhiều có liên quan đến huyền thoại nhưng không phải là vấn đề của huyền thoại, của tư duy huyền thoại. Phải chăng đó chính là cơ duyên để huyền thoại *sống* – với đầy đủ ý nghĩa của từ này – trong tâm linh của con người. Cho đến hôm nay, cho dù trí tuệ con người nói chung, người Koho nói riêng có thâm hậu đến đâu thì quá khứ vẫn cứ là những khoảng lặng của huyền thoại.

Dù có những phai nhạt ghi nhớ theo thời gian nhưng trong thâm sâu ký ức của người Koho ở Lâm Đồng vẫn còn nguyên vẹn hình ảnh Mẹ Bung, Bàp Đây-May Bing, Phi-Phanh, ... nơi con người đối mặt với tình huống, bị động trước tình huống; và dù có đảm nhận hay chịu đựng ở giác độ nào, ứng biến đến khả năng nào thì họ, người Koho, cũng đã lợi dụng được tình huống bằng hết khả năng của bản thân.

Lần tìm về những đêm huyền thoại nơi trẻ già vít cong cần rượu, lửa than hồng trong mái lá và tất cả khởi nguyên từ khi vũ trụ mới sinh thành, khi ấy huyền thoại là thực, cổ tích là thực và đó là niềm tin ngây thơ nhất đã đang và có thể sẽ tồn tại. Đó là tư duy của con người thời cổ – tư duy bị ném vào thực tại, một thực tại đầy rẫy những mối tương giao phức hợp; tư duy ấy bị mất hút trong chiều kích thời gian và chiều kích không gian, dấu ấn còn lại là những kỷ niệm huyền tích về chúng.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Jacques Dournes. *Rừng, Đàn bà, Diên loạn*. Nxb. Hội Nhà văn. Hà Nội: 2002.
2. J. G. Frazer. *Các huyền thoại về nguồn gốc của lửa*. Nxb. Văn hóa Dân tộc. Hà Nội: 2000.
3. Lê Hồng Phong. *Truyện cổ Mạ-Koho Lâm Đồng*. Luận án Thạc sĩ Khoa học Ngữ văn. Tp. Hồ Chí Minh: 1996.
4. Mạc Đường (chủ biên). *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*. Sở Văn hóa Lâm Đồng. Đà Lạt: 1983.
5. *Ngữ pháp Tiếng Koho*. Sở VHTT Lâm Đồng. Đà Lạt: 1985.
6. Trần Quốc Vượng. *Văn hóa Việt Nam, tìm tòi và suy ngẫm*. Nxb. Văn hóa Dân tộc – Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật. Hà Nội: 2000.
7. *Từ điển Việt-Koho*. Sở VHTT Lâm Đồng. Đà Lạt: 1983.
8. Viện Dân tộc học. *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (Các tỉnh phía Nam)*. Nxb. Khoa học Xã hội. Hà Nội: 1984.

BIỂU TRUNG TRONG LỄ HỘI KOHO

■ Ngọc Lý Hiền

Hữu hình và ràng buộc bằng rất nhiều yếu tố không thể nhìn ngắm được, lễ hội của người Koho ở Lâm Đồng ngày nay đã thưa vắng đi rất nhiều. Không gian tung bùng, thời gian đắm chìm cho tâm nguyện “*Loh koi, hoi Yàng*” – Làm lúa, cầu thần – không còn vẹn nguyên nữa, dẫu vậy vẫn có thể nhận được những biểu trưng – với nghĩa là các biểu hiện tượng trưng tiêu biểu nhất – từ thực tiễn chiêm nghiệm. Biểu trưng trong lễ hội Koho được bàn đến trong bài viết này qua một lễ lớn của họ – *Nhô Lir-bong*.

Dù là làm lúa ruộng hay lúa rẫy, *cày – bừa – trâu quăn – xạ hay phát – đốt – chọc – tria* thì mỗi nhà đều phải chuẩn bị cho riêng mình một chóc rượu cần, một con gà và vài thứ đồ cúng khác nữa gọi Yàng về chứng kiến. Bắt đầu từ đó, các biểu trưng ghi nhớ luôn được nhắc đi, lặp lại sau mỗi mùa vụ và phần nào là mỗi đời người. Yàng ở đây bao gồm nhiều đẳng linh thiêng khác nhau, từ trong nhà đến ngoài ruộng (rẫy), từ trên trời đến dưới đất, từ nỗi kinh sợ lẫn lòng thần phục. Vật lễ (các con vật máu nóng, hoa quả, sản vật từ rừng, từ bàn tay cày cuốc, ...) là cái hữu hình cho lòng thành kính; nói theo một nghĩa khác, đó là sự diễn đạt những ý nguyện xuất phát từ tư duy của người Koho. Nằm lòng những bài cúng thần linh, người chủ lễ (đối với lễ nghi nông nghiệp thường là chủ nhà) bao giờ cũng phải tuân theo những quy ước sẵn có đến từng chi tiết nhỏ, và trong ý thức cá nhân hay cộng đồng cái biểu đạt và cái được biểu đạt chẳng hề có ranh giới. Tất cả hoàn toàn tự giác – tự giác *bởi cái không tự giác*, bởi “niềm tin ngây thơ” vẫn hiện diện trong tín ngưỡng đa thần truyền thống của họ cho đến tận ngày nay.

Dự một lễ hội *Nhô Lir-bong* của người Koho nhóm Xrê (nhóm có số dân đông nhất của dân tộc Koho, khoảng 40.000 người, cư trú tập trung tại huyện Di Linh) từ khi chủ nhà chọn ngày tiến hành lễ cúng đến khi món *srat* được khui

cũng khó có thể nói được hết những gì vốn có, vốn thuộc về tâm thức của cả một cộng đồng văn hóa. Trong khuôn khổ của bài viết này chúng tôi không có tham vọng đưa đến *cái nhìn từ bên trong* và, *cái nhìn từ bên ngoài* phần nào cũng bị lấn át bởi nguyện vọng *dấn thân* của cả sự hiểu kỳ lẫn niềm đam mê suy nghiệm!

Chủ nhà (*pô hùu*) chọn ngày tiến hành lễ cúng khi lúa ngoài ruộng đã nằm gọn trong kho lúa (*đăm kòi*). Mọi việc bắt đầu từ rượu cần làm trong hai chiếc chóc quý nhất trong nhà (thường là những chóc *dráp* to cao được phân biệt thành chóc đực và chóc cái – chóc đực thì choàng một chuỗi hạt cườm dành cho đàn ông, chóc cái quàng một chuỗi hạt cườm dành cho phụ nữ). Lòng thành kính Yàng và khách khứa phần nào thể hiện ở việc chọn hai chiếc chóc này để gọi Yàng (*hòi Yàng*) và để đãi khách. Rượu cần là thứ không thể thiếu trong bất kỳ một lễ cúng nào, liên tưởng gần một truyện hát – kể dài của người Koho mà có thể kể để hiểu như sau:

Tông-Tang con của mẹ Rong và Chung-Bang con của Mẹ Yuôn. Rong và Yuôn là hai chị em cùng mẹ cùng cha. Bốn chàng trai cùng chung sức đánh đuổi quạ ăn thịt người – quạ sống trên cây đa thần – nhằm bảo vệ buôn làng. Bốn anh em loay hoay rất lâu dùng rìu chặt cây đa, bắn quạ nhưng không sao trừ được hai thứ tác oai, tác quái đó. Cứ từ sáng sớm họ đến chặt đa, chiều tối trở về nhà, ngày hôm sau cây đa lại vẫn còn nguyên vẹn như ngày hôm trước. Cây đa còn thì quạ còn chỗ trú ngụ giết hại dân làng. Một ngày nọ bốn anh em nhờ được cóc thần giúp đỡ mà có được chiến công: chặt đa – giết quạ. Cóc đòi phải trả công bằng chóc có ủ rượu. Tông-Tang và Chung-Bang không biết cách ủ rượu như thế nào, cóc lại chỉ cho họ: lấy lá rừng, giã gạo trộn trấu làm men; nấu cơm trộn men ủ vào chóc. Từ đó rượu cần được làm, chóc được cất giữ và trở thành thứ tài sản không thể thiếu trong mỗi gia đình người Koho.

Huyền thoại có cái lý của con người thời cổ. Và, không phải ngẫu nhiên mà rượu cần trước khi uống, người Koho phải *rước* nước rượu đầu qua vài câu khấn Yàng. Tất cả những giải nguyên về rượu cần phải chăng kém phần ngất ngây vốn dĩ nếu không có lễ hội, không từ chiến công huyền thoại của các đấng anh hùng này! Rượu cần thiêng liêng là vậy!

Rượu cần đã ủ thì phải *tìm* người uống. Chủ nhà bắt đầu đi mời khách, nghĩa là mời trước ngày dự lễ hàng tháng trời. Vào đêm khuya hôm trước, chủ

nhà sau nghi thức gọi *Yàng ching, Yàng songor* (Thần chiêng, Thần trống) về vui mặc sức bằng *một gà, một nải chuối, một trứng gà, một nhúm gạo và một chóc rượu nhỏ*; sáng hôm sau ông đi đến nhà những người già tôn kính, những người có vai vế trong buôn, trong tộc họ. Khi đi mang theo một *sóp gạo* (*sóp* - túi đựng cơm); đến nhà người được mời, ông bốc một nhúm gạo nhỏ trao vào tay họ. Nếu ưng ý người này nhận gạo, mời ông vào nhà, khui một chóc rượu nhỏ, giết một gà. Hai người cùng ăn uống, khi người mời về còn được nhận một nửa con gà (bên còn có đầu gà – chủ nhà tỏ lòng yêu kính) mang về nhà. Mỗi ngày vì thế chỉ có thể mời được vài ba người. Nhưng sau một năm tất bật cùng ruộng lúa một vài ngày đi mời khách suy cho cùng cũng là dịp để cùng những người thân, những người được chủ nhà có lễ kính trọng, *hàn huyên tâm sự*.

Lễ Nhô Lir-bong lớn (có ăn trâu – *sa ropu*) thì phải mượn người giúp lễ: một đôi trai gái sẽ được chọn, họ nhận lời bằng cách nhận từ tay chủ nhà một chiếc còng đồng (trang sức đeo tay, đồng thời còn là một tín vật thể hiện sự tin tưởng) và ăn với chủ nhà *một chóc nhỏ, một gà, một nải chuối*.

Chiêng trống sau lễ hạ chiêng được nổi lên bất cứ lúc nào tùy thích. Cái thiêng liêng ghi nhớ ấy được *giải thiêng* bằng ngôn ngữ riêng biệt, không trộn lẫn, nghiêm ngặt về điệu thức.

Chuẩn bị cho lễ Nhô Lir-bong có ăn trâu gồm rất nhiều việc trong đó trọng tâm là cây nêu – một biểu trưng ứng biến mà bất biến - tính độc đáo được khẳng định qua từng chi tiết nhỏ. Cây nêu gồm ba phần: *gốc nêu, thân nêu và ngọn nêu*. Gốc nêu được làm bằng cây *blang*¹ (cây họ vông), hoặc cây *somoăn*² (cây cóc rừng), cao từ 2-3m, chôn xuống đất, đầu còn lại chuốt thon nhỏ để nối kết với phần thân nêu. Thân nêu làm bằng tre dài kết thêm bốn cánh vút cong về bốn phía; trên cánh nêu đính các *béklen* (đeo bằng gỗ cây *blang* hay cây *somoăn*), *srôm* (tua ngù chuốt từ lồ ô), ... Trên cùng nêu là ngọn nêu cắm một con chim đan bằng tre. Họa tiết trên thân nêu là những hình mặt trời, mắt sâu, con người, ... vẽ bằng hai màu đen (than bếp) và đỏ (một loại đá non). *Cây nêu là một tổng thể nghệ thuật khép kín và huyền bí*. Hoàn toàn có lý do về sự huyền bí đó. Nêu dựng lên là một vùng không gian chìm đắm trong không khí tung bùng của ngày gặp gỡ, chuyện trò, hát múa, cồng chiêng, ... là dấu hiệu để thần linh về

^{1,2} Hai loại cây này có thể trồng bằng cành.

uống rượu, ăn thịt chứng minh cho lòng thành, sự ngưỡng vọng, biết ơn của con người. Cây nêu là thể giới tự nhiên; chính xác hơn là cách hiểu tự nhiên của người Koho. Chính sự hiểu biết ấy mà người Koho đã chọn cho mình, hay bị thúc đẩy đến một việc *hời Yàng* bằng tất cả sự nhiệt thành nhất. Không thể có mà hỏi người già, chủ nhà vì sao lại có một con chim cắm trên ngọn nêu cũng như nhiều chi tiết khác mà chỉ có thể tìm điều đó và những gì khác qua không gian vừa hội tụ vừa thênh thênh trong hàng loạt các thành tố văn hóa khác: một huyền thoại có liên quan đến loài chim chẳng hạn:

Mùa làm ăn được thì con thần lẫn lộn mình trên cát,

(Con thần lẫn lộn vợ sinh con trên bãi cát),

Chim sẻ nhỏ Srai chỉ cho (người) làm cối để giã gạo,

Mùa phát rẫy con chim cu thương nhớ mặt trăng.

(Mặt trăng là chồng của chim cu)

Mùa lúa lên con ve ca hát trên cây.

Cây nêu là phần bộc lộ, biểu hiện văn hóa lễ hội nhưng để đọc được những tượng trưng tiêu biểu nhất thì không hề giản đơn chút nào. Có thể *tìm thấy* ở đó cả cái triết lý *sa bri ăm rờ hàng* (ăn rừng lập làng) cho dù nhóm tộc Koho Xrê đã làm ruộng nước. *Bri* ở đây phải được hiểu là *bri* để *sa*, là rừng có thể *phát – đốt – chọc – trĩa* tạo thêm nguồn lương thực bên cạnh ruộng (*srê*); hoàn toàn phân biệt với rừng thiêng, nơi ở của Thần linh (cả những thần thiện – Yàng, và cả thần ác – Chà). Rừng ngày trước ở bên ruộng, sát cạnh buôn. Thường ngày phụ nữ, trẻ con vẫn hay rời làng vào rừng hái rau, tìm nấm; đàn ông săn thú, bắt chim; ... Rừng chứa đựng những huyền bí đáng sợ nhưng rừng cũng gần gũi và thân thiện. Người ta có thể vào rừng thỏa mãn phần nào nhu cầu về mặt sinh tồn nhưng lại có thể đuối vào rừng người bị cho là malai hay bị thần linh ám. Và, chuẩn bị cho lễ Nhô Lir-bong nhất thiết họ lại phải lên rừng, đi dài ngày để chọn cây, chọn gỗ làm nêu; chọn lá cây dầu gói bánh, chọn đợt mây, rau rịa... chế biến các món ăn trong những ngày lễ. Rừng ngày một lùi xa làng hơn nhưng tâm linh về rừng thì không cường lại được (người Koho kể về rừng dường như với tất cả niềm say mê lẫn sự sợ hãi). Nghi thức cúng lớn nào cũng vậy, người chủ lễ đứng quay mặt về phía núi Bra Yang (nơi ở của thần), đó là hướng rừng, nơi con người biết mà lại không biết, thấy mà lại không thấy – cối *biết có, biết*

không – để gọi Yàng. Thông điệp từ cây nêu hiện hữu trên sân lễ là tâm điểm cho hệ biểu tượng của lễ hội Nhô Lir-bong. Bao quanh cây nêu là thời gian nghi lễ; là không gian phô diễn văn hóa tộc người; một hình thái giải bày lặp lại không nhàm chán qua những thăng hoa của trải nghiệm và cảm xúc. Cây nêu – biểu trưng cho một đỉnh điểm và rất có thể là một giai đoạn nhất định của văn hóa truyền thống người Koho nói chung, người Koho Xrê nói riêng thật sự bất biến nhưng lại đang dần biến mất. Chính vì vậy, ngày càng có ít người Koho trẻ tuổi biết làm cây nêu, biết hiểu cây nêu như cha ông họ.

Trở lại với không gian và thời gian lễ hội khi trâu được đưa về sân lễ vào một buổi chiều cội vào *băng-lóa* (dàn cội trâu). Trâu thiêng liêng vì lòng thành kính dâng lên cho thần linh bởi thế mà chủ nhà tắm cho trâu sạch sẽ, đeo vào mắt nó hai tấm che tròn đeo bằng gỗ cây *blang* vẽ hoa văn *mắt to ngai* (mặt trời). Và khi nó gục xuống trong sân lễ vào rạng sáng ngày hôm sau, người ta không thương tiếc mà vô cùng mừng vui phủ lên đầu nó một tấm đắp (*ôi*) và một chiêng mẹ (*chিং me*) – vì nó đã về với các thần trong rộn ràng tiếng kèn trống, tiếng chiêng thúc giục, tiếng người hò reo, tiếng huyết sáo gọi mời thần về nhận lễ.

Nhiều nghi lễ cúng tiếp tục diễn ra nhưng quan trọng nhất là lễ cúng trong kho lúa. *Nhô Lir-bong* dịch sát nghĩa là uống (mừng) đầy kín (trát cho kín) bồ lúa; tâm nguyện của chủ nhà vẫn là lời thỉnh cầu các thần lúa, thần rừng, thần núi, thần nước, ... về dự lễ, nhận lễ: *Này ơi, lúa rụng – lúa rơi – lúa chắc – lúa lép, về hết đây, này thần Kro La đã về bồ, xin Yàng cho ăn thật lâu, bán mà vẫn không hết...*; cảm ơn thần về mùa vụ, cầu xin thần cho những mùa vụ sau... Tham dự lễ cúng trong kho là già làng, ông cậu trong tộc họ và một vài người vai vế khác trong *bon*. Gà được cắt tiết, máu gà bôi lên bồ thóc, lên thóc, lên cội kho, lên trán những người dự cúng. Con vật hiến sinh chỉ thực sự về với Yàng khi đã cắt cổ – có máu, và máu chính là bằng chứng cho lòng thành của người dâng lễ; là cái dâng lên thần linh nhưng sẽ chảy mãi trong dòng đàn con vật về sau.

Chủ nhà dâng rượu cho thần vài ba lần trong kho lúa. Mỗi lần dâng lại một lời bày tỏ ý nguyện con người, một lần tạ ơn thần linh khắp chốn. Nghi thức *xem Yàng* (dâng vật lễ lên cho thần), dù diễn ra ngoài sân lễ, trong kho lúa hoặc trong nhà đều gắn với *jònào* (từ này không thể dịch, chỉ có thể hiểu nôm na như

bàn thờ tổ tiên của người Việt) – biểu hiện của tín ngưỡng truyền thống. *Jònào* được treo ở phần không gian thiêng trong ngôi nhà dài (*hìu rọt*) của người Koho. Xét ở góc độ tâm linh, cây nêu trong lễ hội Nhô Lir-bong chỉ thật sự là biểu hiện tượng trưng tiêu biểu nhất của lễ hội nếu nó được gắn với *jònào*. Đó là *cái thiêng*, nơi không gian gìn giữ những vật báu (chiêng, chóc) của gia đình, tộc họ, hay chiến công (xương hàm các con vật bị săn hoặc cúng tế) của các thành viên trong gia tộc. Cây nêu là vật hữu linh gắn chặt với vạn vật hữu linh khác, là dấu hiệu mang vác những hình ảnh tượng trưng trong hệ thống hình ảnh tượng trưng của lễ hội.

Nói đến biểu trưng trong lễ hội Koho mà cụ thể là lễ hội Nhô Lir-bong không thể không đề cập đến năng lực của chủ thể đã sáng tạo ra những giá trị ấy: năng lực của tư duy huyền thoại – *nhận, nhìn* giới tự nhiên và cả cuộc sống con người bằng mọi giác quan của bản thân, bằng mối giao cảm trong sáng, ngây thơ thuở ban đầu. Và, như vậy lễ hội không chỉ phản ánh tâm tư, nguyện vọng, nhu cầu hoạt động văn hóa của người Koho mà còn đọc được ở đó bước phát triển của văn hóa tộc người – một chuyến đi dài của tư duy con người từ quá khứ đến hiện tại và tương lai.

Xa hơn về quá khứ, nơi con người bước ra từ tự nhiên rồi lại va chạm với tự nhiên, tích lũy những chiêm nghiệm vô vọng và niềm tin bùng khởi: thần linh ra đời. Mối quan hệ giữa con người với con người trên thực tế được điều chỉnh bằng chính niềm tin ấy. Niềm tin khi thì sát sườn nhưng khi lại tít tắp, kiểu như:

Muốn đan gùi thì phải ở chân rừng lồ ô,

Muốn nghe chuyện (xưa) thì phải ngồi ở chân chóc,

Muốn biết anh em dòng họ thì phải hỏi chuyện từ từ...

Muốn làm cây nêu thì phải biết người trồng cây blang...

Suy cho cùng lễ hội là sự thực hành tín ngưỡng đa thần truyền thống mà ở nơi quy tụ có tính tiêu biểu nhất cho những khả năng phô diễn ấy, con người có dịp để điều chỉnh mình trong ứng xử với tự nhiên, ứng xử với nhau. Mọi người đến lễ hội phần vì đắm chìm trong cái thiêng liêng nhưng phần khác cũng là vì sự chan hòa đã được luật tục cộng đồng quy định rất rõ. Chính vì vậy khi khước từ tín ngưỡng truyền thống, cư dân Koho ở Lâm Đồng nói chung và người Koho Xrê ở cao nguyên Di Linh nói riêng dần “quên đi” lễ hội.

Khi cây nêu trong lễ hội Nhô Lìr-bong dựng lên, người Koho lại cuốn hút vào một tất bật khác sau một mùa vụ lao động vất vả. Sự cuốn hút ấy tự tâm và giàu ý nghĩa gắn kết giữa các thành viên trong cộng đồng tập trung nhất trong bảy ngày chính lễ. Khi ngọn nêu lớn được hạ xuống đem vút ở cuối làng cũng chính là lúc một ngọn nêu khác được dựng lên trên sân lễ: nêu ăn dê (nêu nhỏ có hai cánh nêu trang trí các *srôm* – tua chuốt từ thân cây le). Từ sáng sớm dê được cột vào nêu, chủ nhà khui một ché rượu cần cúng trong nhà. Tiếp đó ông ra sân gọi Yàng và cắt tiết dê. Máu dê được hứng vào bầu rượu mang vào nhà gọi Yàng ở phần không gian thiêng trong nhà. Con dê sau khi xẻ thịt, bốn chân phải treo trên thân nêu, đầu dê cúng Yàng cùng với một con gà trống. Chủ nhà lại tiếp tục gọi các thần linh về nhận lễ cuối cùng trong năm. Mọi người lại ăn uống, chuyện trò. Chiều ngày hôm đó gia tộc được thưởng thức món *srat* – cháo chua gồm xương trâu + huyết trâu + cơm + muối ủ trong ché bảy ngày – một món tiêu biểu cho ẩm thực lễ hội Nhô Lìr-bong.

Bảy ngày lễ hội, thời gian hết căng ra rồi lại chùng xuống. Lễ hội kết thúc nhưng thanh sắc của những ngày tung bùng ấy vẫn hiện hữu trong dáng nêu – nơi sân lễ, gốc nêu bằng cây *blang* sẵn sàng nảy lộc khi mùa mưa đến báo hiệu một mùa vụ mới bắt đầu. Cây càng lên xanh tốt bao nhiêu, ấy là dấu hiệu cho những điều tốt lành sẽ đến, dấu hiệu cho những biểu trưng ăm ắp trong tâm trí sẵn sàng trào tuôn khi cây nêu của một mùa mới được dựng lên vút cao kiêu hãnh.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. *Lễ hội truyền thống và hiện đại*. Nxb. Văn hóa. Hà Nội: 1984.
2. Mạc Đường (chủ biên). *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*. Sở Văn hóa Lâm Đồng. Đà Lạt: 1983.
3. *Ngữ pháp Tiếng Koro*. Sở VHTT Lâm Đồng. Đà Lạt: 1985.
4. Trần Quốc Vượng. *Văn hóa Việt Nam, tìm tòi và suy ngẫm*. Nxb. Văn hóa Dân tộc – Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật. Hà Nội: 2000.
5. *Từ điển Việt – Koro*. Sở VHTT Lâm Đồng. Đà Lạt: 1983.
6. Viện Dân tộc học. *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (Các tỉnh phía Nam)*. Nxb. Khoa học Xã hội. Hà Nội: 1984.

VÀI NÉT VỀ ÂM NHẠC DÂN GIAN DÂN TỘC KOHO

■ Võ Khắc Dũng

Theo thống nhất chung của các nhà nghiên cứu âm nhạc, âm nhạc dân gian cơ bản bao gồm hai phần chính là dân ca và nhạc cụ cổ truyền. Dân ca là những bài hát có tính nhạc điệu nhất định. Tác giả của nó thường là quần chúng nhân dân lao động và tác phẩm thường được lưu truyền rộng rãi trong dân gian dưới hình thức truyền miệng. Nhạc cụ truyền thống là các công cụ mang tính âm nhạc được chế tác bằng một hay nhiều chất liệu nhằm phục vụ cho nhu cầu âm nhạc của cộng đồng người. Như vậy, âm nhạc dân gian bao gồm dân ca và nhạc cụ truyền thống được lưu truyền rộng rãi trong một hay nhiều cộng đồng người nhằm phục vụ cho nhu cầu âm nhạc cho một hay nhiều cộng đồng người đó.

Koho là một trong những tộc người bản địa của Tây Nguyên nói chung và Nam Tây Nguyên – Lâm Đồng – nói riêng. Cũng như hầu hết các dân tộc khác trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam, người Koho ở Lâm Đồng có một nền âm nhạc truyền thống khá phong phú, đa dạng... tạo nên một “chỗ đứng” riêng trong nền âm nhạc truyền thống chung của cộng đồng các dân tộc Việt Nam. Cũng như nhiều dân tộc khác trên thế giới, đã từ lâu trong lịch sử, người Koho ở Nam Tây Nguyên – Lâm Đồng đã biết sử dụng nghệ thuật âm nhạc để biểu đạt tư tưởng, tình cảm của con người và miêu tả thiên nhiên.

I Nhạc cụ truyền thống

Nhạc cụ truyền thống dân tộc Koho Lâm Đồng gắn liền với tự nhiên về mặt chất liệu và mang tính tượng trưng về phương diện nhạc học. Nhạc cụ truyền thống đó, với tư cách là bộ phận cấu thành của âm nhạc dân gian, là “*sản phẩm tinh thần của những dân tộc sống bằng nền nông nghiệp nương rẫy trong một xã hội tiền giai cấp. Nó thể hiện mối quan hệ giữa con người với thế giới*

siêu nhiên, sự gắn bó giữa cá nhân và cộng đồng trên cơ sở tự nguyện”.¹

Cho đến lúc này, các nhà nghiên cứu thuộc lĩnh vực dân tộc học và âm nhạc học đều cho rằng: ở cộng đồng người Koho có không dưới 25 loại nhạc cụ truyền thống, được xếp vào ba bộ, là bộ gõ, bộ hơi và bộ dây.

1 Bộ gõ

Bộ gõ còn được gọi là “họ nhạc cụ tự thân vang”². Nhạc cụ thuộc bộ gõ có mặt tại hầu hết các dân tộc khác ở Việt Nam. Nhạc cụ thuộc bộ gõ của dân tộc Koho Lâm Đồng phổ biến là công chiêng (*ching droòng*), đàn đá (*lur goòng*) và trống (*sgor*).

a. Cing, kuong (chiêng, công)

Giống như nhiều dân tộc khác ở Tây Nguyên, để phân biệt chiêng có núm với chiêng bằng, người Koho Lâm Đồng gọi chiêng là “*chiang*” hay “*chinh*” (*cing* – một cách viết khác) và gọi công là “*kuong*”. Chiêng là những cái có kích thước nhỏ, không có núm. Công là những cái to, có núm.

Công chiêng của người Koho là một loại nhạc khí tự thân vang³, mỗi chiếc là một cao độ. Chất liệu tạo nên loại nhạc cụ này chủ yếu là đồng, nếu chất liệu có pha vàng là loại công chiêng được xếp vào loại quý hiếm. Công chiêng có hình tròn, đường kính của cái lớn nhất có thể lên đến trên 60cm, cái nhỏ nhất không đến 20cm. Bộ chiêng được phổ biến nhất trong cộng đồng người Koho Lâm Đồng là giàn chiêng được biên chế sáu chiếc, gọi là *ching droòng*, có tên gọi thứ tự từ lớn tới nhỏ là *Chiang Me*, *Rdom*, *Dòm*, *Thoòng*, *Thor* và *Thê* (tài liệu của Jacques Dournes ghi là *Ching Me*, *Rolul*, *Ndom*, *Tru*, *Ran* và *Kon*).

Tấu chiêng (*trun ching*) là một sinh hoạt cộng đồng mang tính văn hóa của người Koho. Tùy vào nội dung và tính chất cuộc vui hoặc lễ hội mà người Koho sử dụng hình thức tấu chiêng sáu (*ching droòng*), chiêng ba (*ching per*) hoặc chiêng hai (*ching du*). *Droòng Yang* là hình thức tấu chiêng phổ biến nhất trong

¹ Ngô Văn Lệ, Nguyễn Văn Tiệp, Nguyễn Văn Diệu, *Văn hóa các dân tộc thiểu số ở Việt Nam*, Nxb. Giáo dục, 1997, tr. 85.

² Nguyễn Vũ Hoàng, Lê Hồng Phong, Đinh Bá Quang, Võ Khắc Dũng, Ngọc Lý Hiền, *Điều tra di sản văn hóa K’Ho tỉnh Lâm Đồng*, Đà Lạt, 1998, tr. 42.

³ Cách gọi này nhằm để phân biệt với họ nhạc cụ có màng rung mà nhiều người cùng xếp chung vào bộ gõ.

cộng đồng người Koho từ trước đến nay. Theo cộng tác viên, bài bản của chiêng gồm “36 nhịp đánh khác nhau”; nhưng đến lúc này, ít có người Koho nào nhớ đầy đủ 36 nhịp ấy⁴. Chỉ biết rằng trong các buổi sinh hoạt mang tính giao lưu tình cảm thì người Koho thường sử dụng các bài bản chiêng trữ tình như “*Ting ngàn*”, “*Ting ching K'Kiêu dăm Tru*”, “*Ting Brut*”, “*Ting slor*”... Còn trong các buổi lễ có ý nghĩa giao tiếp với thế lực siêu nhiên thì họ thường dùng các bài bản “*Rơ glùng*”, “*Chòong gôong*”, “*Thòong Wai*”, “*Wro chsát*”, “*Per dóh*”...

Khi tấu chiêng (*trun ching*)⁵, sáu nhạc công dàn thành hình vòng cung, người hơi khom, vai trái đeo chiêng, bàn tay trái giữ mặt trong chiêng, tay phải đánh chiêng ở mặt ngoài. Người tấu chiêng Me (*ching Me*) giữ vai trò “nhạc trưởng” chịu trách nhiệm về các bài bản và thường là người già (*chủ làng, chủ hộ, chủ nhóm*...) có nhiều kinh nghiệm trong đánh chiêng, thuộc nhiều bài bản và là nhân vật được mọi người tôn trọng. Trong các bài bản, *ching Me* bao giờ cũng giữ vai trò chủ đạo.

b. Lúr goòng (đàn đá)

Lúr goòng – đàn đá – là một loại nhạc cụ khá phổ biến ở Tây Nguyên. Đàn đá như tên gọi là một thứ nhạc cụ có chất liệu là đá tự nhiên, được ghè đẽo theo một quy trình nhất định nhằm tạo ra âm thanh theo nhu cầu về thẩm mỹ của con người. Cũng như cồng chiêng, đàn đá của người Koho Lâm Đồng là nhạc khí tự thân vang. Một bộ đàn đá được sắp xếp theo thứ tự từ lớn đến nhỏ, mỗi thanh đá (đàn) là một cao độ với thứ tự từ cao độ thấp nhất (thanh đàn có kích thước lớn nhất) đến cao độ cao nhất (thanh có kích thước nhỏ nhất). Đàn đá thường được xếp thành bộ từ thanh có cao độ trầm nhất (thanh có kích thước lớn nhất) đến thanh có cao độ cao nhất (thanh có kích thước nhỏ nhất) theo thứ tự từ trái sang phải. Theo kết quả khảo cổ học, đàn đá của dân tộc Koho Lâm Đồng hiện chưa có sự thống nhất về số lượng thanh đàn: có bộ gồm 11 thanh, có bộ chỉ 7 thanh. Bởi vậy, về mặt âm nhạc học, cho đến lúc này, thật khó xác định thang âm chuẩn cũng như biên chế của các bộ đàn đá như một số nhạc cụ khác.

Đàn đá Tây Nguyên lần đầu tiên được phát hiện vào năm 1949 tại làng

⁴ Ý kiến của ông Păng Ting Uôk ở xã Lát, huyện Lạc Dương, tỉnh Lâm Đồng.

⁵ Ở đây chủ yếu nói về tấu chiêng sáu – *trun ching droong* – bộ chiêng phổ biến nhất của người Koho.

Nđut Liêng Krak thuộc huyện Lăk, tỉnh Đắk Lắk⁶, do công của một nhà dân tộc học người Pháp tên là George Condominas. Bộ đàn đá này có 11 thanh và chủ nhân được xác định là người Mnông (hiện bộ đàn đá này được lưu giữ tại Bảo tàng Dân tộc học Pháp – Musée de l’Homme ở Paris)⁷. Kế đến, một người Mỹ cũng sưu tầm được một bộ đàn đá khác ở một buôn làng Tây Nguyên và mang về Hoa Kỳ.

Năm 1980, dân Đạ Long (huyện Lạc Dương, tỉnh Lâm Đồng) cung cấp cho Bảo tàng Lâm Đồng một bộ đàn đá gồm bảy thanh. Đầu năm 1998, một bộ đàn đá sáu thanh đã được một người dân làm rẫy ở huyện Di Linh – địa phương có người Kôho cư trú khá tập trung – phát hiện. Bộ đàn đá mới phát hiện này hiện đang được Bảo tàng Lâm Đồng lưu giữ.

c. Sgor (trống)

Trống (*sgor*) là nhạc cụ có màng rung, có mặt ở hầu hết các dân tộc trên thế giới nói chung và ở Việt Nam nói riêng. Trống gồm tang trống và mặt trống. Mặt trống thường được bọc bằng da súc vật. Tang trống được làm bằng gỗ theo dạng hình phình đều ở giữa hoặc phẳng. Tang trống gồm nhiều thanh gỗ đều nhau ghép lại theo hình tròn. Có loại trống chỉ được bịt một mặt, nhưng phổ biến vẫn là loại trống được bịt cả hai mặt. Cũng có loại trống được cấu tạo theo kiểu thắt lại ở giữa và phình ra ở hai đầu (như hình chiếc cối giã gạo của các dân tộc thiểu số Tây Nguyên) như trống của người Cao Lan ở miền núi phía Bắc Việt Nam, nhưng loại trống này không phổ biến.

Người ta đánh trống bằng nhiều cách như dùng dùi gỗ, dùng bàn tay (hoặc nắm tay) vỗ vào mặt trống, hoặc sử dụng cả bàn tay và cùi tay để vỗ và vuốt. Cách diễn tấu trống cũng khá phong phú – có thể dùng tay trái phụ giúp để ngắt âm hoặc rung âm. Trống có thể độc tấu nhưng cũng có thể dùng trong hòa tấu với cả giàn nhạc hoặc với một loại nhạc cụ khác.

Trống (*sgor*) của người Kôho Lâm Đồng có kích thước không lớn như

⁶ Làng Nđut Liêng Krak ngày nay thuộc địa phận khu vực Đam Rông (gồm bốn xã Đam Ròn, Đạ Tông, Đạ Long và Đưng Knó), huyện Lạc Dương, tỉnh Lâm Đồng, là nơi cư trú của người Chil, Lạch – các nhóm nhỏ của dân tộc Kôho và Mnông – ở lưu vực sông Krông Knô.

⁷ Mạc Đường (chủ biên), *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*, Sở Văn hóa tỉnh Lâm Đồng, 1983, tr. 293.

trống của nhiều dân tộc khác. Chiều cao trung bình của trống Koho chỉ vào khoảng 40cm, đường kính mặt trống bình quân 20cm. Tuy nhiên, ở người Koho (và một số dân tộc thiểu số khác ở Lâm Đồng), nét độc đáo của loại nhạc cụ này là trống *độc mộc*. Nếu trống của nhiều dân tộc khác gồm nhiều thanh gỗ ghép lại thì trống của người Koho Lâm Đồng thường chỉ được làm từ một thanh cây gỗ (thường là loại gỗ quý) được đẽo tròn đều và cắt khúc ra khoét rỗng ruột. Tuy nhiên, loại trống độc đáo này ngày nay không còn được phổ biến. Người Koho Lâm Đồng thường dùng trống trong các buổi săn bắn tập thể. Trống cũng được sử dụng để báo hiệu cho mọi người trong cộng đồng những thông tin về giặc giã, bão lụt, hỏa hoạn... Trong những cuộc vui, trống chính là “nổi lòng” của lũ làng khi muốn thể hiện bằng một loại hình nghệ thuật đặc sắc là âm nhạc. Trong giàn nhạc hợp tấu, trống đóng vai trò giữ nhịp bên cạnh *ching Me*. Cũng như trong giàn công chiêng, người diễn tấu *sgor* trong giàn nhạc thường là các *pô hiu* (chủ nhà).

2 Bộ hơi

Nhạc cụ thuộc bộ hơi của người Koho Lâm Đồng phổ biến là khèn bầu sáu ống (*mboắt*), đàn môi (*tôngg*) và khèn sừng trâu (*kor nung* và *kuộc*).

a. *Mboắt* (khèn bầu sáu ống)

Trong những nhạc cụ thuộc nhóm hơi của người Koho Lâm Đồng, *mboắt* là một đại biểu sáng giá. *Mboắt* gồm một quả bầu khô và sáu ống trúc thoát hơi xuyên qua quả bầu khô, được kết dính bằng một loại mủ cây rừng. Nếu đàn đá và chiêng chỉ được sử dụng trong các lễ hội thì *mboắt* không chịu sự ràng buộc như thế mà hầu như có mặt ở hầu hết mọi lúc, mọi nơi.

Để có được một chiếc *mboắt*, công sức của nghệ nhân bỏ ra không ít. Trước hết, người ta chọn một quả bầu thật già (*ling*), thường gọi là “*bầu thượng*”, và tròn đều, hái đem về nhà vùi trong đất nhão để cho ruột bầu rữa ra. Sau đó vớt quả bầu lên, moi hạt bên trong ra theo lỗ cắt ở phía cuống bầu. Tiếp tục đem quả bầu rỗng ruột ra phơi và làm sạch bằng nước suối cho đến khi quả bầu không còn mùi hôi. Kế đến là công đoạn khó nhất: cắt ống trúc, khoét lỗ, kiểm tra âm. Tiếp theo là khoét lỗ quả bầu, gắn ống trúc thành hai hàng – trên bốn ống, dưới hai ống – và lấy mủ cây rừng kết dính cố định các ống trúc vào quả bầu.

Cách sử dụng kèn bầu sáu ống (*mboắt*): thổi hơi vào cuống bầu. Các ngón cái, trỏ, giữa và áp út của bàn tay trái giữ lỗ thoát hơi của bốn ống trúc hàng trên. Ngón trỏ và ngón giữa của tay phải giữ lỗ thoát hơi của hai ống trúc hàng dưới. Nguyên tắc cấu tạo của *mboắt* là ống dài cho âm thấp và ống ngắn cho âm cao. Các ống thứ tự từ dài tới ngắn (cũng là từ âm thấp đến âm cao) được gọi tên theo thứ tự của bộ *chिंग droòng* là *me*, *rdom*, *dòm*, *thoòng*, *thơ* và *thi*. Không như chiêng, *mboắt* chỉ có một người sử dụng. Nó có thể chỉ độc tấu hoặc cũng có thể hợp tấu cùng với các loại nhạc cụ khác, nhất là với chiêng và trống. Nếu chiêng khi diễn tấu phải cần sự nhịp nhàng và “thuộc bài” của cả sáu người (*chिंग droòng*) thì khi diễn tấu *mboắt* cần phải nhịp nhàng và “thuộc bài” của sáu ngón tay của chỉ một người. *Mboắt* được thổi ra hít vào như các nhạc công hiện đại sử dụng kèn *harmonica*.

b. Tôồng (đàn môi)

Đàn môi (*tôồng*) của người Koho Lâm Đồng là một nhạc cụ khá phổ biến. Khung đàn môi là một đoạn nhôm (hoặc đồng) được uốn cong, nhỏ đều về phía hai đầu. Đoạn rãnh ở giữa được gắn một chiếc lam không cố định. Đầu miếng lam được gắn với một cục sáp ong (*pít*).

Cách sử dụng đàn môi: ngậm đàn vào khoang miệng, lưỡi kết hợp với hơi thổi tác động vào chiếc lam. Chiếc lam nhờ có độ đàn hồi nên phát ra âm thanh.

Âm thanh của *tôồng* nghe nhỏ nhẹ như những lời tâm sự trong sinh hoạt giao lưu giữa các thanh niên nam nữ Koho. Trong sinh hoạt giao lưu đó, *tôồng* là một phương tiện âm nhạc tỏ ra rất hữu hiệu. *Tôồng* là một công cụ “bỏ túi” của các chàng trai Koho khi được bạn gái hoặc người yêu để mắt đến. Khả năng sử dụng *tôồng* của chàng trai chính là một trong những tiêu chí để người con gái Koho chọn bạn đời trăm năm cho mình. Bởi vậy, trong cộng đồng dân tộc Koho Lâm Đồng, hầu như chàng trai nào khi lớn lên cũng đều biết sử dụng *tôồng*. *Tôồng* của người Koho có tác dụng giống như chiếc sáo Mèo của người Hmông. Thường vào những đêm thanh vắng, tuy không chủ động trong hôn nhân nhưng người con trai Koho lấy đàn môi đến gần nhà người con gái để thổi với mục đích “tự sự”, “giãi bày”... Tiếng đàn môi ấy như muốn nói với người con gái mà người thanh niên để ý rằng anh ta rất muốn cô gái bắt anh ta về làm chồng theo luật hôn nhân của người Koho. Tiếng đàn môi của chàng trai cứ thế tỉ tê hết đêm này sang đêm khác, đến khi nào cô gái “đáp lời” (ưng thuận hoặc

không ưng thuận) thì thôi. Nếu ưng thuận, cô gái cũng lấy đàn môi của mình ra “hòa điệu” cùng tiếng đàn của chàng trai và họ sẽ đưa nhau đến một nơi thanh vắng nào đó.

Đàn môi hầu như không có những bài bản cố định mà chỉ dựa trên những làn điệu chuẩn tắc để diễn tấu. Bởi vậy, việc thổi (có người còn gọi là gảy) đàn môi tùy thuộc vào phần lớn tâm trạng của người sử dụng. Nếu người diễn tấu đang vui thì âm thanh của *tông* nghe giục giã, thanh thoát hơn. Ngược lại, người diễn tấu mang tâm sự buồn chán thì tiếng đàn môi thường nghe lê thê, tha thiết, thâm u hơn.

Đàn môi (*tông*) còn rất gần gũi với chiếc *đàn lá* (hay là *đàn gió*) của người Koho. Đàn gió là một loại nhạc cụ rất đơn giản, gồm hai chiếc lá cây và một cộng cỏ làm lưỡi lam; ghép hai chiếc lá vào nhau sao cho có lỗ thoát âm ở giữa để thổi. Với loại đàn này, hơi là yếu tố chính để tạo ra âm thanh.

c. *Kenung và kuộc* (khèn sừng trâu)

Kenung và *kuộc* là loại nhạc cụ khá độc đáo của nhiều dân tộc miền núi, trong đó có dân tộc Koho ở Lâm Đồng. Khèn sừng trâu của người Koho Lâm Đồng có hai loại, loại lớn gọi là *kenung* và loại nhỏ gọi là *kuộc*. *Kenung* là một chiếc sừng trâu lớn, gần như nguyên vẹn, được vạt đầu nhọn để kê miệng thổi. Khi thổi, áp lực của môi kê trên miệng *kenung* cần được thay đổi để tạo ra những âm thanh khác nhau.

Kuộc là một đoạn của chiếc sừng trâu, dài từ 15-20cm. Ở phía đầu lớn của sừng, người Koho dùng sáp ong bịt từ một phần ba đến một phần hai miệng sừng lại để hơi được tập trung hơn. Ở phía đầu nhỏ, người ta khoét một rãnh nhỏ và đặt vào đó một chiếc lam mỏng bằng tre. Khi thổi, tay trái bịt kín, mở hết hoặc mở một phần phía lỗ ở đầu nhỏ để tạo âm thanh; đồng thời tạo áp lực của môi lên lỗ thổi có đỉnh lam để cho ra những âm sắc khác nhau.

Khèn sừng trâu của người Koho thường được sử dụng vào những dịp lễ lớn có tính cộng đồng cao và có giết súc vật tế thần (thường được sử dụng trong lễ *sar pur – ăn trâu*). Với quan niệm vạn vật hữu linh, người Koho cho rằng *kenung* và *kuộc* được Yàng thổi linh hồn mình vào đó. Bởi vậy, người Koho không được phép sử dụng *kenung* và *kuộc* một cách bừa bãi. Mặt khác, người Koho còn cho rằng khèn sừng trâu cũng chính là linh hồn của con vật được đưa ra cúng Yàng nên nó cần được bảo quản và sử dụng với một thái độ rất trân trọng

của con người.

Cũng như *trống* (*sgor*), *kenung* và *kuộc* của người Koho có âm không định hình. Khi thổi khèn sừng trâu, loại nhạc cụ này sẽ tạo ra một thứ âm thanh trầm hùng, rền rĩ vang vọng khắp núi rừng. Bởi vậy, chiếc *kenung* còn có nghĩa khác là “*sừng vang to*”. Chính vì đặc điểm này nên khi bắt đầu bước vào làm lễ đâm trâu, nghi thức không thể thiếu được là phải dùng khèn sừng trâu tấu lên để báo hiệu cho Yàng và các thần linh cùng biết để về chung hưởng với dân làng. Mặt khác, với thể mạnh về mặt âm học, khèn sừng trâu chính là thứ nhạc cụ tỏ ra hữu hiệu nhất trong việc báo với cả cộng đồng và các buôn làng lân cận về buổi lễ hội sắp diễn ra của một cộng đồng nào đó.

3 Bộ dây

Trong cộng đồng người Koho ở Lâm Đồng, phổ biến nhất vẫn là các nhạc cụ thuộc bộ gõ và bộ hơi. Trong khi đó thì các nhạc cụ thuộc bộ dây xem ra rất thiếu vắng. Trong những nhạc cụ thuộc bộ dây của người Koho, chiếc *đinh dọt* (hay *đinh klihat*) là tiêu biểu nhất.

Theo tiếng Koho, “*đinh*” có nghĩa là “*ống*”, “*dọt*” (hay “*klihat*”) có nghĩa là “*gậy đàn*”. *Đinh dọt* gồm một ống tre hoặc nứa già với hai đầu được bịt kín tự nhiên (nguyên một lóng tre, hoặc nứa). Ở giữa lóng tre, người ta khoét một rãnh thoát âm. Hai bên rãnh thoát âm, người ta khéo léo tách cắt tre thành sáu sợi dây có kích thước từ lớn đến nhỏ đều, từ dày đến mỏng đều và được căng lên trên những “con ngựa” gọi là *kơ nal* (giống như “con ngựa” trong đàn guitar). Sáu sợi dây này cũng có tên gọi từ lớn đến nhỏ, từ âm thấp đến âm cao là *me* (*vàng*), *rđom*, *dồn*, *thoòng*, *thơ* và *thê* như tên gọi của bộ *chিং droòng* và tên gọi sáu ống của khèn *mboắt*.

Âm thanh của *đinh dọt* (*đinh klihat*) nghe trầm âm như sự thu nhỏ của giàn chiêng sáu chiếc (*chিং droòng*). Thang âm của *đinh dọt* dựa vào thang âm của *chিং droòng* và cũng là thang âm của khèn bầu sáu ống (*mboắt*)⁸ nên hầu như tất cả các bài bản của *chিং droòng* và của *mboắt* cũng đều được diễn tấu ở nhạc cụ *đinh dọt*. Nếu ở *chিং droòng*, một bài bản khi diễn tấu phải cần đến sáu nhạc công thì ở *đinh dọt* (và cả *mboắt*) chỉ cần một nghệ nhân là đủ.

⁸ Thường cách nhau một hoặc nhiều octave – quãng tám trong âm nhạc.

Người Koho Lâm Đồng sử dụng *đinh dọt* ở mọi lúc, mọi nơi, với mọi trạng thái tình cảm. Trong đó, vào những lúc chiều tối đi làm rẫy về, đàn ông người Koho thường lấy *đinh dọt* ra gảy như cách chơi guitar của người phương Tây và người Việt. Nhờ gọn nhẹ, dễ mang theo người nên người Koho thường đưa *đinh dọt* lên rẫy để gảy vào những lúc mệt mỏi. Trong mọi cuộc vui từ lớn đến nhỏ, người Koho đều có thể sử dụng *đinh dọt*. Bên cạnh đó, trong những lúc buồn, họ cũng có thể nhờ đến *đinh dọt* để giải tỏa những phiền muộn. Thường thấy nhất là trong các tiệc vui uống rượu cần có quy mô nhỏ (gia đình, vài ba gia đình, một vài nhóm người...), người Koho thường hay sử dụng *đinh dọt* như một công cụ trung gian với ý nghĩa giao lưu tình cảm giữa con người với con người.

Với người Koho, bộ chiêng và khèn sừng trâu được thần thánh hóa một cách tuyệt đối thì ngược lại, *đinh dọt* hầu như không có yếu tố này, mặc dầu *đinh dọt* vẫn không nằm ngoài quan niệm vạn vật hữu linh của cộng đồng người. Nói cách khác, người Koho hầu như không xem *đinh dọt* là “vật thiêng” mà với họ, đó chỉ là một vật dụng bình thường như con dao, cái xà gạt...

II Dân ca

Xét quá trình phát triển của dân ca Koho có thể thấy chúng được phát triển ở ba cấp độ: loại hình tiền âm nhạc, loại hình âm nhạc dân gian, và những bài hát chuẩn tắc⁹.

1 Loại hình tiền âm nhạc

Với rất nhiều dân tộc trên thế giới, thể thức “hát-nói” được phát sinh và tồn tại khá sớm trong đời sống xã hội. Ở thể thức này, yếu tố “nói” là chính, “hát” là phụ. Tương tự, ở người Koho Lâm Đồng, thể thức “hát-nói” này cũng đã hình thành khá sớm trong lịch sử và tồn tại cho đến ngày nay. Chúng tôi tạm xếp thể thức này vào loại hình tiền âm nhạc.

Trong xã hội người Koho Lâm Đồng, thể thức “hát-nói” có các hình thái tiêu biểu là *yal yau*, *dos chrih* và *nhor kon*.

a. *Yal yau*

Cũng như nhiều dân tộc thiểu số khác ở Tây Nguyên, người Koho Lâm

⁹ Chúng tôi – tác giả – tạm chia như thế.

Đồng bắt đầu nghệ thuật âm nhạc của mình bằng lối hát kể, hát nói, trong đó *yal yau* là tiêu biểu. *Yal yau*¹⁰ như nguyên nghĩa của nó là “*ngẫm ngợi chuyện xưa*” (*yal*: ngẫm ngợi, *yau*: chuyện xưa). *Yal yau* có thể hát từ ngày sang đêm. Có những bài *yal yau* hát hai ba ngày đêm liền như *K’Jai-Ka Lìn*, *Sa pur mang Ya Mòng-Dòi*, *K’Tằng dăm Prrah*... Một bài *yal yau* bao gồm rất nhiều câu. Đường nét, giai điệu giữa các câu về cơ bản là giống nhau. Mỗi câu *yal yau* thường được bắt đầu từ âm “*O ... o...*” kéo dài. Nhịp điệu của *yal yau* khá tự do. Đặc biệt là *yal yau* rất tự do về khúc thức. Cũng bởi vậy, *yal yau* được xem là thứ âm nhạc truyền miệng có tính dị bản và nặng tính tức hứng. Trong loại hình tiền âm nhạc, *yal yau* là thể loại tiêu biểu (yếu tố “nói” nhiều hơn yếu tố “nhạc”), rất phù hợp với người già – đối tượng có vốn sống dồi dào. Tuy vậy, *yal yau* vẫn có tính phổ biến nhờ vào đặc điểm đối ứng của nó.

Vì *yal yau* là “*ngẫm ngợi chuyện xưa*” nên hầu hết nội dung các bài là những điển tích, các chuyện kể về thuở khai sinh lập địa, về sự ra đời của loài người, của dân tộc Koho... Nội dung của những bài *yal yau* “kể” bằng âm nhạc ấy cũng được thêm bớt, gọt giũa tùy thuộc vào người hát và phụ thuộc không nhỏ ở môi trường diễn xướng (*tính dị bản*) để sao cho nó thật phù hợp với yếu tố ngoại cảnh, phù hợp với điều kiện sống và quan niệm sống của người Koho.

b. Dos chrih

Trong các loại hình tiền âm nhạc của người thiểu số Tây Nguyên, trong đó có người Koho, gần gũi với *yal yau* nhất là *dos chrih*. Theo tiếng Koho, “*dos*” là “*nói*”, “*chrih*” là “*chuyện lạ*”. “*Dos chrih*” là những bài hát mang nội dung mới lạ. Có thể hiểu đó là những bài hát mới lạ mà thay vì kể chuyện thì người thiểu số Koho “*hát*” cho nhau nghe trong những cuộc đi xa để rút ngắn dặm trường.

So với *yal yau*, độ dài của một bài *dos chrih* ngắn hơn. Một bài *dos chrih* có khoảng 7-10 câu. Mỗi câu thường được hát một hơi. Nếu là câu dài, người Koho có thể ngắt thành hai hoặc ba phân câu.

Có thể xem *dos chrih* là những câu chuyện kể bằng thể hát nói để nhằm mục đích mua vui trên quãng đường. Bởi vậy, *dos chrih* thường không mang

¹⁰ *Yal yau* ở đây không được nghiên cứu với tư cách thể loại văn học (nhân vật, cốt truyện, tình tiết...) mà do tính nguyên hợp các loại hình nghệ thuật, ở đây *yal yau* được xét về phương diện âm nhạc học (nhịp điệu, tiết tấu, phương pháp hát kể, hát nói...).

những nội dung quan trọng có tính giáo dục cao như *yal yau*. Nội dung của *dos chrih* thường là những câu chuyện kể về dòng sông, con suối, quả núi, các con vật... Điều đặc biệt là ở trong *dos chrih* thường phải có yếu tố hài hước để làm cho mọi người vui vẻ mà quên đi quãng đường dài. Ví dụ, trong bài *dos chrih* kể về dòng sông Krông Nô, yếu tố bất ngờ của hai “hòn đá” của chàng Langbian đã gây được tiếng cười. Tiếng cười ấy chính là thủ thuật rút ngắn dặm trường trong những chuyến đi xa của người Koho.

Cũng giống như *yal yau*, *dos chrih* mang đầy tính ngẫu hứng và có tính dị bản cao. Mặt khác, yếu tố “nói” trong *dos chrih* cũng rất rõ nét (ví dụ bài *dos chrih* về sự tích “Chàng hủi K’Lút”).

Dos chrih, về mặt hình thức thì gần với đồng dao của người Việt hơn là *yal yau* mặc dầu nó vẫn là loại “hát-nói” như của người Dao và *yal yau*. Tuy nhiên, dưới góc độ nhạc học mà xét thì *dos chrih* có sự phát triển hơn so với *yal yau*.

c. *Nhor kon*

Nhor kon theo tiếng Koho có nghĩa là “hát ru con”. Gọi là “hát ru con” nhưng trong thực tế, *nhor kon* của người Koho vẫn theo lối “hát-nói” là chính.

Một bài *nhor kon* ngắn hơn so với bài *dos chrih* và càng ngắn hơn so với *yal yau*. *Nhor kon* được phụ nữ Koho thuộc nhiều hơn là nam giới. Một bài *nhor kon* thường có độ dài chỉ từ 5-7 câu và mỗi câu thường được hát một hơi. Tuy nhiên, cũng như *dos chrih*, một câu *nhor kon* nếu dài thì người Koho khi hát vẫn có thể phân câu.

Thể loại *nhor kon* của người Koho bao gồm từ cách hát nói giản đơn (hát như nói) của *yal yau* và *dos chrih* đến cách hát tương đối hoàn chỉnh về câu nhạc, khúc thức như *tâm pot*, *lảnh lông*; đồng thời *nhor kon* cũng có những bài bản khá hoàn chỉnh như những bài hát chuẩn tắc. Tuy vậy, nhìn chung, trong *nhor kon*, lối hát như nói vẫn phổ biến và chiếm số lượng nhiều. Vì vậy chúng ta có thể xếp *nhor kon* vào loại hình tiền âm nhạc.

Nội dung của bài *nhor kon* của người Koho mang tính giáo dục là chính. Ở *nhor kon*, người ta hay bắt gặp những câu ca về đạo lý làm người, về ứng xử với thiên nhiên, với các thần linh, với cộng đồng, về trách nhiệm của thành viên đối với buôn làng... (ví dụ bài *nhor kon* “K’Choi và Ma Lênh”).

Nhìn chung, các thể loại tiền âm nhạc của dân ca Koho có tính chất “hát

như nói”, tính dị bản cao, tương đối phổ biến trong cộng đồng. Nội dung của các thể loại này đầy tính nhân văn và có giá trị giáo dục sâu sắc. Đây là những thể loại có giá trị làm tiền đề để cho một dòng dân ca Koho tương đối hoàn chỉnh hình thành và phát triển.

2 Loại hình âm nhạc dân gian

Âm nhạc dân gian được hiểu là thuật ngữ dùng để chỉ những hình thức sinh hoạt âm nhạc tương đối định hình do chính dân gian sáng tác và lưu truyền chủ yếu dưới hình thức truyền miệng.

Trong đời sống âm nhạc của hầu hết các dân tộc thiểu số bản địa Lâm Đồng, nếu *yal yau*, *dos chrih* và *nhor kon* là những thể loại rất tự do về khúc thức, rất sơ khai, mang tính dị bản cao và nặng tính ngẫu hứng thì *tâm pot* và *lảnh lông* đã dần đi vào chuẩn tắc. *Tâm pot* và *lảnh lông* của người Koho càng thể hiện rõ tính chất này.

a. *Tâm pot*

*Tâm pot*¹¹ của các cư dân thuộc nhóm ngôn ngữ Môn-Khmer là hình thức đối đáp, thách đố bằng âm nhạc. Trong đó, đặc điểm này được thể hiện rõ nhất ở hai dân tộc Koho và Mạ. Một bài *tâm pot* của người Koho không hạn chế về số lượng các câu ứng tác song không quá dài như *yal yau*. Việc dài hay ngắn này là tùy thuộc rất lớn vào nội dung nghi thức chào mời, thách đố; nhưng đặc biệt, việc ứng tác đó đã bị ràng buộc bởi những khuôn phép (làn điệu...) nhất định. Cách hát *tâm pot* của người Koho khá đặc biệt: mỗi bài *tâm pot* có nhiều câu. Mỗi câu hoặc một vài câu là một ý (cũng có thể hiểu là một vế đối). Cách ngắt câu của *tâm pot* thường rất đột ngột. *Tâm pot* thường có hai vế “đối” và “đáp”. Khi đối và đáp trùng khớp thì bài *tâm pot* hoàn chỉnh.

Như đã nói, *tâm pot* của người Koho mang nội dung thách đố là chính. Loại hát đối đáp này thường được sử dụng trong nghi thức chào mời giữa khách và chủ. Lúc khách tới nhà, chủ nhà hoặc khách cất lời đối, khách hoặc chủ nhà đáp lại. Nếu lời đáp suôn sẻ, hợp ý cả đôi bên thì khách lẫn chủ đều vui vẻ, khách sẽ được đón tiếp trọng thị, nồng hậu. Nếu gặp người hát *tâm pot* giỏi, chủ nhà có khi còn mổ cả heo để đãi đằng, ăn uống, hát hò thâu đêm suốt sáng.

¹¹ Theo tiếng Koho, “*tâm*” có nghĩa là “trong”, “*pot*” là “ngắn lại”.

Ở cấp độ cao hơn, *tâm pot* có khi còn là phương tiện để xóa bỏ hận thù, hiềm khích giữa các cá nhân, gia đình, dòng tộc, giữa các buôn làng và giữa dân tộc Koho với các dân tộc láng giềng khác. Trong thực tế, giữa các thành viên trong cộng đồng và giữa cộng đồng này với cộng đồng khác không thể không xảy ra những xích mích, hiềm khích và có khi là cả sự thù hận nữa. Lịch sử đã từng chứng kiến những cuộc tranh chấp dai dẳng và khá ác liệt giữa dòng họ *Buônđing* với các dòng họ *Saremma*, *Saremhòn* và *Langbian*, nhất là đối với dòng họ *Langbian* sống dưới chân núi Langbian (nay thuộc xã Lát, huyện Lạc Dương, tỉnh Lâm Đồng). Sau những cuộc tranh chấp mà có khi cần đến cả vũ khí ấy, giữa các dòng họ lại diễn ra những cuộc thương thuyết. *Rượu cần* và *tâm pot* trong các cuộc thương thuyết đó thường tỏ ra rất hiệu nghiệm nhằm tái lập hòa bình giữa các dân tộc.

Sơ với *yal yau*, *dos chrih* và *nhor kon*, *tâm pot* tuy đã dần đi vào chuẩn tắc nhưng do tính chất đối đáp, ứng tác và ngẫu hứng nên *tâm pot* vẫn còn tương đối tự do về hình thức, giai điệu. Nói *tâm pot* đã đi dần vào chuẩn tắc là xét về mặt hình thức. Có nghĩa là *tâm pot* đã có một khuôn mẫu tương đối định hình. Nhưng bên trong khuôn mẫu ấy vẫn còn chứa đựng rất nhiều yếu tố tự do của âm nhạc.

Hát *tâm pot* đòi hỏi phải có vốn sống, có khả năng ứng tác nhanh và phải thuộc đường nét, giai điệu. Do vậy, *tâm pot* phổ biến ở người già, người sống lâu năm có nhiều hiểu biết, thông minh và ứng đối nhanh. *Tâm pot* ngày nay ít phổ biến trong thanh niên dân tộc Koho. Trong khi đó thì ở người già, hình thức hát đối đáp cũng có xu hướng giảm dần theo sự phát triển của các yếu tố văn hóa “ngoại nhập”.

b. *Lảh lỏng*

Cùng với *yal yau*, *dos chrih*, *nhor kon* và *tâm pot*, trong kho tàng nghệ thuật âm nhạc truyền thống của người Koho Lâm Đồng còn phổ biến loại hình ca hát có tên gọi là *lảh lỏng*.

Lảh lỏng là lối hát giao duyên rất trữ tình, đắm thắm. Theo tiếng Koho, *lảh lỏng* là “lời nói êm ái, tình tứ”. Loại hình nghệ thuật này rất thịnh hành trong tầng lớp thanh niên; và không có gì ngạc nhiên khi, sau những lời *lảh lỏng* thắm thiết là họ trao nhẫn, trao vòng đính ước cùng nhau hẹn thề đến “hết kiếp trọn đời”. Về hình thức, có thể hình dung *lảh lỏng* là cách hát nhạc trên nền thơ của những bài thơ trữ tình là chủ yếu. Nhờ đó, *lảh lỏng* không những được giới trẻ

ưa chuộng mà còn được người lớn tuổi chấp nhận nhờ sức biểu cảm và nội dung phù hợp của thể loại *lả lỏng*.

Ở cộng đồng người Koho có hai loại *lả lỏng* được phổ biến là *lả lỏng ngắn* và *lả lỏng Đăm K'Lir*¹². *Lả lỏng ngắn* là những bài hát “nói lời êm ái, tình tứ”. *Lả lỏng Đăm K'Lir* là những bài dùng để trao lời hẹn ước của những chàng trai, cô gái Koho. Nói chung là hầu hết các tầng lớp, các giới thuộc cộng đồng người Koho rất yêu thích *lả lỏng*. Nhưng, nếu muốn phân chia hai loại *lả lỏng* này thì lớp người lớn tuổi ưa thích *lả lỏng ngắn* hơn là *lả lỏng Đăm K'Lir*; và ngược lại, *lả lỏng Đăm K'Lir* được giới trẻ, đặc biệt là thanh niên nam nữ chưa kết hôn chuộng hơn.

So với các thể loại khác (*yal yau*, *dos chrih*, *nhor kon* và *tâm pot*) thì *lả lỏng* của người Koho là một thể loại ca khúc dân gian tương đối hoàn chỉnh. *Lả lỏng* đã có khuynh hướng ổn định về nhịp, phách và khúc thức cũng đã tương đối rõ ràng. Về phương diện âm nhạc học, từ *yal yau* đến *lả lỏng* là cả một chặng đường phát triển nghệ thuật khá dài của dân ca Koho.

Một bài *lả lỏng* có nhiều câu. Tuy câu có dài, ngắn khác nhau nhưng ở *lả lỏng*, độ dài ngắn này đã tuân thủ theo một niêm luật nhất định. Nếu là câu dài, người hát có thể hát thành nhiều hơi nhưng phải giữ nhịp cho đúng. Điều đó chứng tỏ sự ổn định về nhịp và phách của *lả lỏng* nếu đem so sánh giữa *lả lỏng* với các thể loại dân ca khác.

Nội dung các bài *lả lỏng* thường là ca ngợi tình yêu nam nữ, tình yêu thiên nhiên, cộng đồng, buôn làng, ca ngợi những anh hùng... Trong đó, *lả lỏng* ca ngợi tình yêu đôi lứa là thường thấy nhất. Tuy đã tương đối ổn định về khúc thức để trở thành ca khúc có tính hoàn chỉnh nhất định nhưng ở *lả lỏng* vẫn có tính dị bản. Có nghĩa là cùng một bài *lả lỏng* nhưng ở nơi này và người này khi diễn tấu vẫn có điểm khác so với nơi khác và người diễn tấu khác. Khoảng cách khác biệt đó càng rõ nét hơn nếu *lả lỏng* của dân tộc Koho du nhập vào đời sống tinh thần của người Mạ – một trong những tộc người bản địa Lâm Đồng khá gần gũi với người Koho – và ngược lại.

Trong kho tàng âm nhạc dân gian Koho, *lả lỏng* là thể loại phổ biến

¹² *Đăm K'Lir* là tên một nhân vật huyền thoại, một dũng sĩ tài hoa và là người sáng tạo ra làn điệu *lả lỏng* của người Koho.

nhất, phong phú nhất về số lượng bài bản và có giá trị nghệ thuật cao, như bài *lảnh lòng* “K’Dùng-Ka Làng” do ông K’Sinh ở Đình Trang Thượng (Di Linh) thể hiện.

3 Những bài hát chuẩn tắc

Những bài hát chuẩn tắc là những ca khúc dân gian hoàn chỉnh. Nó có thể được một người hoặc một nhóm người sáng tác ngẫu hứng nhưng tương đối chuẩn về mặt hình thức, giai điệu. Và điều đặc biệt, đó là những ca khúc dân gian được sáng tác trong khoảng thời gian gần đây – từ giai đoạn cuối kháng chiến chống Pháp và giai đoạn chiến tranh chống Mỹ. Để kịp thời phục vụ chính trị, các nghệ sĩ dân gian, những người theo kháng chiến đã sáng tác ra những bài hát đó. Những sáng tác này khi được lưu truyền đã được bổ sung, gọt giũa cho hoàn chỉnh. Đó là những ca khúc dân gian được sáng tác bằng tiếng Koho mang màu sắc chính trị¹³. Trong một điều kiện xã hội mới, một nhu cầu mới về nghệ thuật ca hát phát sinh ngay trong lòng xã hội người Koho là vấn đề tất yếu. Từ đó, những ca khúc dân gian mà tác giả của nó là người dân tộc thiểu số bản địa sáng tác nhằm phục vụ nhu cầu mới về ca hát của cộng đồng ra đời. Nội dung của những ca khúc dân gian hoàn chỉnh này đề cập đến nhiều lĩnh vực, trong đó thường gặp nhất là những đề tài về chiến tranh. Trong những bài bản này, “ca khúc” *Dăng lam gùng* một ca khúc dân gian được lưu hành rộng rãi trong những năm đầu tranh chống Mỹ Diệm – là một ví dụ¹⁴.

Có thể xem những ca khúc dân gian tương đối hoàn chỉnh này của người Koho là một thể loại mang tính chuyển tiếp giữa âm nhạc dân gian với âm nhạc bác học. Đó là những bài hát dân gian truyền miệng và ít nhiều mang tính dị bản nhưng lại là những bài hát có khúc thức rõ ràng, nhịp và phách ổn định, làn điệu tuy đơn giản nhưng chặt chẽ. Đó là loại ca khúc dân gian tương đối hoàn chỉnh hay còn gọi là những bài hát dân gian chuẩn tắc.

¹³ Ý kiến của ông K’Tuất ở thị trấn Di Linh, huyện Di Linh, nguyên là Trưởng ban Dân tộc và Miền núi tỉnh Lâm Đồng.

¹⁴ Gần đây, theo tác giả Lê Thị Bình ở Bảo Lộc, Lâm Đồng, thì người có nhiều công lao trong việc sáng tác những bài hát theo dạng này trong kháng chiến chống Mỹ là ông K’Sông một chiến sĩ cách mạng ở buôn Bờ Nao, xã Lộc Bắc, huyện Bảo Lâm. Tác giả Lê Thị Bình đã công bố tư liệu này thông qua bài viết “*Lời hát vượt thời gian*” đăng trên *Báo Lâm Đồng* số thứ bảy ngày 2-8-2003. Tuy nhiên, chúng tôi cho rằng đến lúc này vẫn chưa có điều kiện để kiểm chứng về tính khoa học của thông tin trên của tác giả Lê Thị Bình.

NHỮNG NHÀ KHOA HỌC XÔ VIẾT VÀ NGÀ NGHIÊN CỨU VỀ DÂN TỘC KOHO Ở LÂM ĐỒNG

■ Phan An

Người Koho được các nhà dân tộc học Xô Viết nhắc đến đầu tiên là trong công trình *Các dân tộc ở Đông Nam Á* của Viện Dân tộc Liên Xô (Ethnographia Institut) thuộc Viện Hàn lâm Khoa học Liên Xô (Akademia Nauk) xuất bản ở Moscow năm 1966. Những tác giả Xô Viết trong công trình nghiên cứu này chủ yếu giới thiệu các dân tộc ở khu vực Đông Nam Á trong đó có Việt Nam. Các tác giả công trình đã sử dụng tên Xrê để chỉ chính thức cho tên gọi các dân tộc thuộc tộc người Koho¹. Thực tế hiện nay các tác giả Việt Nam dùng tên gọi Xrê cho một nhóm người thuộc dân tộc Koho canh tác nông nghiệp ruộng nước ở một số địa phương thuộc tỉnh Lâm Đồng. Việc sử dụng tên gọi Xrê, cùng việc phân chia các nhóm địa phương của Mnông như Chil, Lạch, Rlăm... cho thấy các tác giả Xô Viết khi trình bày giới thiệu các dân tộc ở Nam Việt Nam trong đó có người Koho là dựa vào nguồn tư liệu của các tác giả người Pháp trước đó như J. Dourne, J. Boulbet v.v... và của một số tác giả Việt Nam như cuốn sách *Các dân tộc thiểu số ở Việt Nam* của Lã Văn Lô, Nguyễn Hữu Thấu, Mạc Đường xuất bản năm 1959 ở Hà Nội. Trong tập sách này các nhà dân tộc học miền Bắc Việt Nam cũng viết: người Koho hay còn gọi là người Xrê hoặc Chơ Xrê dân số 30.000 người. Quả thực trong những năm 60, khi Việt Nam còn chia ra hai miền Nam, Bắc ngăn cách nhau bởi hai chính quyền khác biệt nhau, các tác giả Liên Xô chỉ biết được người Koho thông qua những tư liệu ít ỏi của các tác giả Pháp

¹ Dẫn lại từ Mạc Đường, trong sách *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*, Sở Văn hóa tỉnh Lâm Đồng, 1983.

và Việt Nam. Vì vậy, những dòng đề cập giới thiệu về người Koho trong sách *Các dân tộc ở Đông Nam Á* còn khá sơ lược.

Phải đợi đến sau ngày giải phóng miền Nam, thống nhất đất nước Việt Nam, việc nghiên cứu các dân tộc ít người ở miền Nam nói chung và ở Lâm Đồng nói riêng trong đó có người Koho mới có điều kiện thuận tiện đối với các nhà khoa học Xô Viết. Mối quan hệ giữa Việt Nam và Liên Xô, hai nước xã hội chủ nghĩa, đã có sự trao đổi và hợp tác trong lĩnh vực khoa học và văn hóa. Nhiều nhà khoa học Xô Viết đã đến Việt Nam, trong các chương trình hợp tác Việt-Xô về nghiên cứu dân tộc học. Từ năm 1980 và những năm sau đó đã có nhiều nhà dân tộc học, nhân chủng học Xô Viết đến Tây Nguyên – Đông Nam Bộ là nơi có nhiều dân tộc ít người cư trú để hợp tác cùng các nhà khoa học Việt Nam tiến hành các cuộc nghiên cứu điều tra điền dã dân tộc học và tổ chức các cuộc hội thảo khoa học về các dân tộc ít người ở Tây Nguyên-Đông Nam Bộ. Trong bối cảnh đó, dân tộc Koho cư trú ở Lâm Đồng đã được các nhà khoa học Xô Viết quan tâm nghiên cứu².

Các nhà dân tộc học Xô Viết như M. V. Kriukov, A. N. Leskinen, V. N. Sinkarev, Galina, Viện Dân tộc học ở Moscow, Giáo sư Viện sĩ Alechxayev, Viện trưởng Viện khảo cổ học thuộc Viện hàn lâm Liên Xô, v.v... đã đến nhiều địa phương cư trú của người Koho như Đức Trọng, Di Linh, Bảo Lộc... để nghiên cứu điền dã dân tộc học. Những cuộc khảo sát điền dã vùng các dân tộc ít người ở Lâm Đồng, trong đó có dân tộc Koho của các nhà khoa học Xô Viết và Việt Nam đã được tiến hành trong nhiều lần trong những năm 80 và 90, đặc biệt là những đợt điền dã kéo dài nhiều ngày trong các năm 1984, 1987, 1989, 1990.

Các nhà dân tộc học Liên Xô đã thu được nhiều kết quả tốt đẹp từ những chương trình nghiên cứu điền dã dân tộc học ở Lâm Đồng. Đáng kể nhất là những tư liệu thực địa, những quan sát và ghi chép của các nhà khoa học Xô Viết khi được gặp gỡ tiếp cận với người Koho ngay trên vùng đất dân tộc họ đã cư trú sinh sống hàng ngàn năm qua. Cùng với tư liệu khoa học là những ghi nhận của những nhà khoa học Xô Viết về tình cảm, lòng hiếu khách, sự giúp đỡ

² Tác giả bài viết này, cùng nhà nghiên cứu Phan Xuân Biên đã nhiều lần cùng các nhà khoa học Liên Xô đi nghiên cứu điền dã vùng người Koho ở Lâm Đồng.

nhật tình mà người Koho ở Lâm Đồng đã giành cho họ. Một nhà nhân chủng học Xô Viết đã cảm động và biết ơn bà con người Xrê ở Đình Trang Hòa (huyện Di Linh) đã cho phép họ được đo các chỉ số về nhân học, mà việc sờ đầu sờ trán của người nước ngoài với người Xrê là một việc khiếm nhã. Nhà dân tộc học Tiến sĩ Sinkarev, cán bộ nghiên cứu của Viện Dân tộc học, về sau này đã viết trong lời nói đầu một công trình nghiên cứu của mình về các dân tộc Tây Nguyên trong đó có người Koho ở Lâm Đồng rằng: “Tác giả đặc biệt biết ơn nhân dân địa phương ở các tỉnh Tây Nguyên... Bà con vừa là những cộng tác viên, những người Thầy, những người đã chia sẻ những khó khăn, cung cấp những thông tin về khoa học, về cuộc sống của bản thân các tộc người. Nếu không có sự giúp đỡ của họ, chắc chắn sẽ không có công trình này³”.

Kết quả những công trình nghiên cứu về người Koho của các học giả đã được công bố trên các tạp chí khoa học Xô Viết, Việt Nam, và tại các cuộc hội thảo khoa học quốc tế. Rất tiếc trong thời gian qua, do điều kiện quan hệ với các nhà dân tộc học Liên Xô và Nga bị gián đoạn, chúng tôi không có những thông tin cần thiết để hiểu rõ hơn công việc nghiên cứu dân tộc Koho của những người bạn Xô Viết và Nga về sau này.

Việc nghiên cứu người Koho của các học giả Liên Xô và Nga được đặt trong bối cảnh chung về việc nghiên cứu các dân tộc ít người ở Tây Nguyên và Đông Nam Bộ. Một số các nội dung nghiên cứu đã đi vào cấu trúc và tổ chức xã hội truyền thống, mối quan hệ giữa tộc người Koho và những tộc láng giềng như Mạ, Xtiêng, Mnông... Các nhà khoa học Xô Viết đã lưu ý đến một số đặc điểm văn hóa tộc người của người Koho, đó là một tộc người thuộc nhóm ngôn ngữ Môn-Khmer ở Nam Đông Dương (Kriukov-1988). Giữa nhóm Koho với Mnông, và một vài phân nhóm khác như Xtiêng vùng thấp vẫn còn duy trì chế độ mẫu hệ (Sinkarev-1993). Tộc người Koho cũng giống như người Mạ, cho đến những năm 80 vẫn còn duy trì cư trú trên các nhà dài, những nhà dài này là một thiết chế xã hội tộc người dựa trên quan hệ dòng máu. Sự khác nhau giữa Koho và Mạ là cách tính quan hệ thân tộc theo mẫu hệ và phụ hệ, người Mạ thuộc phụ hệ (Leskischen – 1989). Trong quá trình hợp tác nghiên cứu dân tộc học ở miền Nam Việt Nam cũng đã có những cuộc trao đổi, thảo luận. Tôi và nhà nghiên cứu Phan Xuân

³ Xem Sinkarev – Tài liệu tham khảo số 5.

Biên cùng một số nhà dân tộc học Việt Nam đã có những cuộc thảo luận với bạn về các dân tộc ở Lâm Đồng. Một số nhà khoa học Liên Xô đã quan tâm đến mối quan hệ lịch sử giữa người Koho với một số tộc người khác thuộc ngôn ngữ Môn-Khmer cùng cư trú ở khu vực Tây Nguyên. Theo đó, các tộc người thuộc ngôn ngữ Môn-Khmer vốn được hình thành từ sự phân chia của nhiều khối lớn hơn trên con đường chuyển dịch từ phía Bắc dần về Nam trong khoảng cuối thiên niên kỷ trước Công nguyên (Alechxayev, Kriukov – Cuộc trao đổi tại khách sạn Thăng Lợi, Buôn Ma Thuột, ngày 9-12-1990).

Sự hợp tác khoa học nghiên cứu dân tộc học các dân tộc Tây Nguyên và Đông Nam Bộ giữa các nhà khoa học Liên Xô và Việt Nam bị đình lại vào cuối những năm 90 khi Liên bang Xô Viết chấm dứt sự tồn tại, cùng với Liên bang Nga ra đời. Cho đến nay vẫn chưa có sự hợp tác nghiên cứu các dân tộc ở Việt Nam giữa các nhà khoa học Nga và Việt Nam, ngoại trừ một vài cuộc hội thảo khoa học quốc tế như Euro-Việt lần thứ 5 vào tháng 6-2002 tổ chức tại Saint-Peterburg. Trong dịp này tôi có đến nước Nga, và gặp lại một số nhà dân tộc học Liên Xô cũ đã cùng tôi nghiên cứu các dân tộc ở Tây Nguyên-Đông Nam Bộ như Sinkarev, Leskinen, v.v... Những người bạn này vẫn bày tỏ sự quý mến những kỷ niệm trong dịp đến vùng người Koho và dân tộc ở Lâm Đồng, Đắc Lắc, Bình Phước... Họ mong muốn được nối lại công cuộc hợp tác nghiên cứu khoa học dân tộc học ở Tây Nguyên-Đông Nam Bộ bị bỏ dở trước đây. Cũng trong dịp này nhà dân tộc học Nga, Tiến sĩ V. N. Sinkarev đang làm việc tại Viện Dân tộc học mang tên Miklu-Maklai thuộc Viện hàn lâm Khoa học Nga có tặng tôi một cuốn sách vừa mới xuất bản của Tiến sĩ. Đó là công trình nghiên cứu khoa học *Thế giới quan truyền thống của các tộc người ở vùng núi Nam Việt Nam*⁴.

Trong công trình nghiên cứu trên đây, tác giả Sinkarev đã trình bày nhiều nội dung liên quan đến thế giới quan truyền thống, như quan niệm về thần linh, về con người, về các loại hồn, các sự kiêng kỵ... của các tộc người vùng núi Tây Nguyên – Đông Nam Bộ. Trong Chương I, tác giả đề cập đến khái niệm về “Hồn” của các tộc người, mà theo ông các tộc thuộc ngôn ngữ Môn-Khmer gọi là *ropu*. Theo đó, họ quan niệm có hai loại hồn, một loại gắn chặt với cơ thể và

⁴ Xem tài liệu tham khảo số 5.

một loại hồn có thể rời khỏi cơ thể, và mỗi loại có nhiều biểu hiện khác nhau như giấc chiêm bao, như bóng của người ở ngoài nắng... Hồn sẽ ra đi khi con người chết. Trong Chương II, tác giả nói về con người và hồn, những tín ngưỡng truyền thống, các dạng ma thuật, sự kiêng cử trong đời sống và sản xuất. Tác giả cũng nói đến khái niệm *số phận* của mỗi người, về cái chết và sự sinh đẻ... của các tộc người ở Tây Nguyên-Đông Nam Bộ. Trong phần cuối tác giả có sự so sánh một số biểu trưng thể giới quan của các tộc người ở Tây Nguyên với các tộc thuộc ngôn ngữ Tạng-Miến ở phía Bắc... Theo tác giả, các nội dung thể giới quan của các tộc người ở Tây Nguyên-Đông Nam Bộ có sự gần gũi nhau khá mật thiết, và điều này cho thấy lịch sử mối quan hệ tộc người giữa người Koho, Mạ, Mnông, Xtiêng và cả Ê Đê, Chu Ru... đã có từ rất sớm, cũng như trong quá trình tộc người.

Công trình nghiên cứu *Thế giới quan truyền thống của các tộc người ở vùng núi Nam Việt Nam* của Sinkarev là kết quả của nhiều chuyến khảo sát điền dã dân tộc học ở vùng các dân tộc ít người trên địa bàn Tây Nguyên-Đông Nam Bộ trong đó có vùng cư trú của dân tộc Koho ở Lâm Đồng. Theo tác giả, văn hóa của tộc người Koho có nhiều mặt tương tự và thống nhất với văn hóa của các dân tộc trong khu vực Tây Nguyên-Đông Nam Bộ.

Nhìn chung, các nhà khoa học Liên Xô (cũ) và Nga, đã có một số nghiên cứu dân tộc học về người Koho ở Lâm Đồng. So với trước năm 1975, việc nghiên cứu của các nhà khoa học Liên Xô và Nga về sau này có nhiều hiểu biết hơn, nhất là những tiếp cận thực địa điền dã dân tộc học. Những kết quả nghiên cứu đó đã góp vào sự hiểu biết nhiều hơn cho công việc nghiên cứu dân tộc học về người Koho của giới khoa học Nga và Việt Nam.

NGƯỜI KOHO VÀ NGƯỜI CHIL Ở LÂM ĐỒNG: PHÂN TÍCH TÀI LIỆU THƯ TỊCH VÀ ĐIỀN DÃ VỀ BẢN SẮC VÀ THÀNH PHẦN DÂN TỘC

■ Phan Ngọc Chiền

Vào thời kỳ đầu sau khi thống nhất đất nước (1975), trong số những người đầu tiên nghiên cứu về dân tộc Koho và các dân tộc khác ở tỉnh Lâm Đồng là các chuyên viên nghiên cứu của Ban Dân tộc học thuộc Viện Khoa học Xã hội tại thành phố Hồ Chí Minh. Năm 1978 là năm họ bắt đầu các cuộc khảo sát điền dã tại nhiều làng của người Koho, Mạ, Chu Ru, Chil, và Lạch ở Lâm Đồng. Kết quả các cuộc khảo sát này được xuất bản trong cuốn sách *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng* (trên 300 trang) do nhà nghiên cứu Mạc Đường chủ biên và Sở Văn hóa tỉnh Lâm Đồng xuất bản năm 1983. Có thể xem đây là một trong những công trình nghiên cứu đầu tiên về các dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên ở Lâm Đồng sau ngày thống nhất đất nước. Hai bài viết quan trọng trong cuốn sách về vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng là “Vấn đề dân cư và dân tộc ở Lâm Đồng” và “Quá trình phát triển tộc người và những biến đổi xã hội ở Lâm Đồng trong lịch sử” do tác giả Mạc Đường viết. Trong bài viết này, quan điểm của tác giả Mạc Đường về thành phần dân tộc của người Koho, Lạch và Chil ở Lâm Đồng sẽ được trình bày chi tiết. Sau đó là quan điểm của một số nhà nghiên cứu khác và của một số người đã từng làm việc trong vùng các dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên ở Lâm Đồng. Ý kiến của những người cung cấp thông tin ở các làng sẽ là một phần quan trọng của bài viết.

Phần cuối của bài viết sẽ trình bày một số ý kiến cá nhân của người viết về tên gọi Koho với ý nghĩa là cộng đồng ngôn ngữ và cộng đồng dân tộc. Việc thu thập tài liệu điền dã ở địa phương cũng như việc phân tích

những tài liệu này được định hướng bởi một quan điểm nhân học về dân tộc mà người viết bài này đã chọn. Nói như nhà nhân học Thái Lan Pinkaew Laungaramsri về chính công trình nghiên cứu người Karen của cô, “Tôi đã không đi vào diễn dã với một chủ đích lý giải trung lập, thoát khỏi những phán đoán giá trị” (2001: 16), chắc hẳn nhà nghiên cứu nào cũng nhắm đến một mục đích ít nhiều bị chi phối bởi quan niệm học thuật riêng của mình. Mục đích của tôi trong bài viết này là nhìn lại những *khám phá khoa học* cũng như những *giả định* trong các nghiên cứu trước đây về thành phần dân tộc Koho, và đồng thời tiếp cận thực tế với một quan điểm lý thuyết khác. Tôi quan niệm bản sắc dân tộc, và đi kèm với nó là thành phần dân tộc, không thể được xác định một cách khách quan, đồng bộ qua những nét văn hóa *hiển thị* theo một khung ý niệm mang tính chất phổ quát. Tôi cũng tin rằng bức tranh thành phần dân tộc ở Lâm Đồng, hay ở các địa phương khác, không phải luôn luôn có tính chất rõ ràng dứt khoát như trong các bảng danh mục chính thức về thành phần dân tộc hay như quan niệm thông thường của xã hội.

I Quan điểm của tác giả chủ biên sách Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng

Khái quát về quá trình tộc người ở vùng Lâm Đồng trong quá khứ, tác giả Mạc Đường viết:

Trước thế kỷ XIX, Lâm Đồng là một vùng núi bao la, là địa bàn cư trú của hai bộ tộc lớn thuộc ngữ hệ Môn-Khome. Đó là bộ tộc Mnông và bộ tộc Mạ. ... Người Lạt, người Chil là những bộ lạc riêng cư trú ở vùng cao nguyên Lâm Viên và thuộc cơ cấu xã hội của bộ tộc Mnông trước đây. ... Bộ tộc Mạ đã được hình thành trên cơ sở liên minh những bộ lạc Koho, Srê, Nộp, Châuro ... (tr. 295).

Về việc tách rời của các “bộ lạc” Xrê và Koho ra khỏi “bộ tộc” Mạ và việc hợp nhất của người Xrê vào dân tộc Koho, ông viết:

Vào đầu thế kỷ XX, người Srê và người Koho nằm trong vùng ảnh hưởng của sự thống trị thực dân Pháp và địa bàn người Mạ lại càng co hẹp vào sâu trong các vùng núi cao Bảo Lộc. Do đó, người Srê và Koho đã tách ra khỏi những quan hệ gắn bó với cộng đồng người Mạ và họ hình thành những tộc người riêng biệt. Song, địa bàn cư trú của người Srê và Koho thường

tiếp cận và cài răng lược với nhau. Cho nên ngay từ đầu thế kỷ XX, ranh giới phân biệt giữa người Koho và người Srê là rất mỏng manh. Từ năm 1949, sau khi người Pháp đặt ra chữ Koho, khuynh hướng hòa vào người Koho của người Srê đã nhanh chóng phát triển, khuynh hướng phát triển này lại càng được thúc đẩy do sự hoạt động của giáo hội Thiên Chúa ở vùng người Koho từ những năm 30 của thế kỷ này. Ngày nay, hầu như toàn bộ người Srê đã hình thành ý thức tự giác về thành phần tộc người của mình là người Koho (tr. 296).

Ở một chỗ khác trong bài viết, khi bàn về sự phát triển cao của các xã hội Mnông Preh và Mnông Gar vào thế kỷ XVI và đầu thế kỷ XVII rồi sau đó bị thất bại trước sự tấn công của quân đội người Chăm, tác giả cho rằng lúc đó “các nhóm tộc người nhỏ bé trong bộ tộc Mnông” đã nổi dậy, và “có khả năng, người Chil, Koho, Lạt là thuộc những nhóm tộc người nhỏ bé” này (tr. 299). Ông viết tiếp:

Họ đã chống lại người Mnông Preh và kéo về phía Nam sống trong những vùng biệt lập ở lưu vực sông Krông Knô và cao nguyên Lâm Viên. Người Koho là bộ phận đi xa về phía Nam, tiếp cận với người Mạ và có thời gian đã sát nhập vào bộ tộc Mạ thống nhất ở cao nguyên Di Linh và Bảo Lộc ... (tr. 299).

Về nguyên nhân dẫn đến sự hòa nhập của các nhóm Chil và Lạch, ngoài nhóm Xrê đã nói đến ở đoạn trích dẫn trên, vào dân tộc Koho trong thế kỷ XX, tác giả Mạc Đường viết:

Từ năm 1949, người Pháp đặt ra chữ Koho và nhờ có các nhà truyền giáo, bộ chữ này đã được phổ biến trong các vùng dân tộc theo Thiên Chúa giáo. Nhờ có bộ vần chữ Koho mà Kinh thánh đã được dịch ra bằng thứ chữ này để phổ biến sâu rộng trong nhiều vùng. Việc học chữ Koho đã tập hợp ngày càng đông các nhóm ngôn ngữ Môn-Khome của Lâm Đồng xung quanh tộc người Koho, tạo ra một quá trình hòa hợp của các nhóm Lạt, Chil, Srê vào người Koho, kể cả một số vùng Churu cũng nói tiếng Koho học chữ Koho (tr. 304).

Riêng về quá trình hòa nhập của người Chil vào dân tộc Koho, ông phân tích như sau: “Người Chil theo những tài liệu dân tộc học vốn là một bộ phận của người Mnông...”. Họ là “những dòng họ của người Mnông đã di cư về phía

Nam và tập trung ở những vùng lưu vực sông Krông Knô cho đến cao nguyên Lâm Viên thuộc huyện Lạc Dương ngày nay”. Ở đó, “người Chil đã hình thành một số đặc điểm riêng biệt về mặt văn hóa, tâm lý và phong tục tập quán”. Những điều kiện xã hội tại địa phương vào lúc đó “đã tạo nên một tâm lý tộc người về sự tồn tại một cộng đồng tộc người Chil tách dần khỏi nhóm Mnông” (tr. 29). Ông phân tích tiếp:

Vào những năm 60 của thế kỷ này, đạo Tin Lành đã phát triển mạnh ở vùng người Chil thuộc tỉnh Tuyên Đức cũ (nhất là vùng Lạc Dương ngày nay). Với sự truyền giáo của Tin Lành và những canh tân phong tục tập quán do Tin Lành đem lại, những nhóm người Chil, Lạt và Koho đã dần dần xích gần lại trong một cộng đồng người chung mà các tài liệu gọi là người Koho (tr. 29-30).

Sau đó ông kết luận rằng tại Lâm Đồng, “quá trình hòa hợp giữa người Chil và người Koho là một vấn đề thực tế” (tr. 30).

Từ các đoạn trích dẫn trên, chúng ta có thể tóm tắt quan điểm của tác giả Mạc Đường như sau:

1. Người Koho, Chil, và Lạt vào các thế kỷ XVI và XVII có thể là những bộ phận dân tộc nhỏ trong “bộ tộc” Mnông.

2. Trước thế kỷ XX, người Koho và Xrê là những bộ lạc riêng nằm trong một liên minh bộ tộc mang tên là “bộ tộc” Mạ.

3. Vào đầu thế kỷ XX, người Koho và người Xrê tách ra khỏi liên minh với người Mạ và trở thành các dân tộc riêng.

4. Ngay sau khi tách ra khỏi “bộ tộc” Mạ, người Xrê với tính cách là một dân tộc riêng đã bắt đầu hòa vào người Koho và quá trình hòa nhập này diễn ra càng lúc càng mạnh và kết quả được thấy rõ vào cuối thập niên 1970 (là thời điểm các chuyên viên ở Viện Khoa học Xã hội tại thành phố Hồ Chí Minh bắt đầu việc nghiên cứu điền dã ở Lâm Đồng, với kết quả là cuốn sách *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng* nói trên).

5. Tộc danh Koho đã tồn tại từ trước khi thực dân Pháp đến lập bộ máy cai trị ở Tây Nguyên và là tên gọi của một dân tộc riêng, và người Xrê cũng đã từng tồn tại song song với người Koho với tính cách là một dân tộc riêng.

6. Một nguyên nhân khiến cho người Xrê hòa vào người Koho là do hai dân tộc này sống kế cận và “cài răng lược” với nhau. Nguyên nhân khác là do

sự phổ biến của chữ Koho trong vùng theo Thiên Chúa giáo. Chính yếu tố này, cộng với sự phổ biến của đạo Tin Lành và những canh tân phong tục tập quán do đạo này mang lại, đã tạo điều kiện cho người Chil và người Lạch hòa vào người Koho để thành một dân tộc thống nhất.

Như vậy, tác giả chủ biên cuốn *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng* đã dựng lại lịch sử phát triển của các cộng đồng dân cư bản địa gốc Tây Nguyên ở Lâm Đồng. Phần lớn những điều ông trình bày về quá khứ của các dân tộc thuộc ngữ hệ Môn-Khmer ở Lâm Đồng có vẻ không phải là những giả thuyết, mà người ta có cảm tưởng đó là những điều khẳng định, khác với khi tác giả bàn đến quá trình phát triển tộc người của các nhóm thuộc ngữ hệ Mã Lai-Đa Đảo ở Lâm Đồng và nói rõ đây chỉ là những giả thuyết (tr. 296). Tác giả không cho biết ông đã dùng những tài liệu nào để dựng lại quá trình lịch sử đó, trong khi tài liệu thư tịch về quá khứ của các dân tộc bản địa gốc Tây Nguyên rất là ít ỏi cho đến khi người Pháp thực hiện các cuộc thám sát lên một số nơi ở vùng này từ nửa sau thế kỷ XIX trở đi.

Liên quan đến nội dung các luận điểm trên, chúng ta có thể nêu một số vấn đề sau:

1. Trong khi cho đến hiện nay người ta vẫn dễ dàng nhận diện người Xrê là ai và cư trú ở đâu trong tỉnh Lâm Đồng thì một câu hỏi đặt ra là người Koho, lúc đó cư trú “cái rặng lược” với người Xrê, hiện nay đang cư trú ở đâu trong tỉnh Lâm Đồng? Và vào đầu thế kỷ XX, trước khi đạo Thiên Chúa và Tin Lành du nhập vào Tây Nguyên, yếu tố nào khiến người Xrê, một dân tộc canh tác lúa nước, lại bắt đầu hòa vào dân tộc Koho mà không xảy ra tình trạng ngược lại?

2. Phải chăng vào thời kỳ cuốn sách *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng* được xuất bản, tức vào nửa đầu thập niên 1980 của thế kỷ XX, “quá trình hòa hợp giữa người Chil và người Koho” thực sự là “một vấn đề thực tế”?

3. Phải chăng đạo Tin Lành trong vùng người Chil lại là yếu tố kết nối họ với dân tộc Koho là nơi mà đạo Thiên Chúa, chứ không phải Tin Lành, là đạo chiếm ưu thế?

II Quan điểm của một số nhà nghiên cứu và cán bộ quản lý ở địa phương

Nhà nghiên cứu **Phan Xuân Biên**, từng nghiên cứu nhiều năm về người Koho và Chil ở Lâm Đồng, đã viết, “Từ thực tiễn và trách nhiệm của bản thân,

chúng tôi muốn Viện Dân tộc học ghi vào danh sách các thành phần dân tộc cần được điều tra xác minh thêm một số dân tộc mà chúng tôi đã nghiên cứu nhưng chưa thấy ổn...” (2002: 4). Trong số các dân tộc đó có dân tộc Koho. Ông viết:

Dân tộc K’ho (Coho) ở Nam Tây Nguyên: ngoài nhóm Srê là hạt nhân, các nhóm khác như Nộp, Kodòn, Chil, Lạt, Toring có lẽ cần phải nghiên cứu kỹ hơn. Có thể Chil, Lạt, Toring vốn có cùng nguồn gốc, nhưng trong quá trình lịch sử đã có những hướng phát triển khác nhau, không có quan hệ gần gũi với các nhóm như Srê, Tổ la, La dạ, La Ngâu v.v... (*ibid.*).

Khác với quan điểm của Mạc Đường, **Đặng Nghiêm Vạn**, trong một bài đăng ở tập kỷ yếu cuộc hội thảo tại Hà Nội vào tháng 7-2002 bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam, cho biết ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên “trong suốt hai thế kỷ gần đây đang diễn ra *một quá trình hội nhập* từ những nhóm cùng hệ ngôn ngữ Môn-Khơme hay Malayô-Polinêxia thành những dân tộc đông người hơn...” (in nghiêng được thêm vào). Theo ông, dân tộc Koho là một trường hợp như vậy. Ông nêu lên những lý do cho sự tập hợp này:

1. “Với việc mọc lên các thị trấn, các thị xã, các nhóm tộc người dần dần tập hợp lại xung quanh nhóm tộc người nằm nơi trung tâm...”. Thị trấn Bảo Lộc, theo ông, là nơi tập hợp các nhóm Koho¹. Như vậy, một yếu tố tập hợp các nhóm nhỏ vào nhóm lớn ở trung tâm là sự đô thị hóa;

2. Vào hai thế kỷ XVIII và XIX, các làng ở Tây Nguyên “phải sống khép kín, theo chế độ dân chủ quân sự, liên minh tạm thời” với các làng xung quanh “để tiến hành các cuộc chiến tranh nhồi da, xáo thịt đầm máu vì nguyên nhân tôn giáo (săn đầu người), vì bắt tù binh bán sang thị trường Xiêm Lào”. Hậu quả là các tổ chức bên trên đơn vị làng “bị tan vỡ”. Khi người Pháp đến Tây Nguyên, nạn săn đầu người và buôn bán nô lệ “được chấm dứt về cơ bản” thì “các nhóm địa phương lại được tập hợp lại dần dần để tái hình thành và mở rộng các dân tộc”. Và tác giả Đặng Nghiêm Vạn nêu người Koho là một dân tộc thuộc trường hợp đó;

¹ Phải chăng thị trấn Bảo Lộc (tỉnh Lâm Đồng) là “nơi tập hợp” của các nhóm Koho? Chúng ta biết rằng rất đông người Koho còn cư trú ở các huyện Di Linh, Đức Trọng, Đơn Dương, và Lâm Hà của tỉnh Lâm Đồng.

3. Hai cuộc chiến tranh chống Pháp và chống Mỹ “cố kết các dân tộc lại với sự hiện diện của cách mạng”;

4. “Gần 30 năm xây dựng đất nước lại thêm một lần hợp nhất” (Đặng N. Vạn 2002: 131-2).

Sau khi nêu các luận điểm trên về *quá trình hợp nhất* các dân tộc ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên trải qua hai thế kỷ (XIX và XX) cho đến tận ngày nay, tác giả lại cho rằng hiện tượng những nhóm nhỏ muốn tách ra khỏi nhóm lớn ở trung tâm “là điều rất có thể xảy ra trong quá trình phát triển”. Ông viết, “Nếu có hiện tượng phân rẽ những nhóm lớn ở trung tâm của các dân tộc với các nhóm cùng ngôn ngữ ở ngoại vi như các nhóm Nộp, Chil, Lát ở người Cơ Ho; ... là điều rất có thể xảy ra trong quá trình phát triển, nhưng không nên khuyến khích” vì “không có lợi cho sự đoàn kết dân tộc,” nhất là hiện nay khi “kẻ thù lợi dụng những sai lầm trong thời kỳ bước đầu xây dựng CNXH ở nước ta... để gây sự đối lập giữa người Kinh và người Thượng” (*sdd.* 132). Tác giả Đặng Nghiêm Vạn không giải thích vì sao sau hai thế kỷ hòa hợp cho đến tận ngày nay, là kết quả của bốn điều kiện nói trên, thì hiện nay hiện tượng phân rẽ của các nhóm nhỏ từ nhóm lớn lại “rất có thể xảy ra trong quá trình phát triển”. Ngoài ra, có thể người đọc tự hỏi liệu sự đoàn kết của các dân tộc trong chiến đấu bảo vệ tổ quốc và trong công cuộc xây dựng đất nước có nhất thiết phải đồng nghĩa với sự hợp nhất các dân tộc về thành phần tộc người, hay dẫn đến *sự hợp nhất* đó hay không.

Tác giả Đặng Nghiêm Vạn nêu nhận xét rằng ở những dân tộc như Koho hay Mạ, Mnông..., “việc hợp nhất và mở rộng các dân tộc không được chặt chẽ như người Ba Na, người Ê Đê, người Gia Rai” vì họ “cư trú ở vùng ngoại vi Tây Nguyên, nơi xưa rừng rú rậm rạp, đi lại khó khăn” (*sdd.* 132-3). Ngoài ra, ông cho biết ở Tây Nguyên có những “nhóm trung gian”; đó là “những nhóm có thể tự nhận thuộc dân tộc này hay dân tộc khác đều được”. Và ông xem người Chil là một nhóm như vậy đối với dân tộc Mnông và Koho (*sdd.* 133); nghĩa là, chúng ta có thể suy diễn, nếu ở gần người Koho thì người Chil tự nhận là Koho. Đây là một giả định có lẽ cần được nghiên cứu thêm và đem đối chiếu với thực tế.

Tác giả **Cao Thế Trình**, giảng viên trường Đại học Đà Lạt, ủng hộ việc nghiên cứu lại một số thành phần dân tộc ở tỉnh Lâm Đồng với các lý lẽ sau:

1. Trên thực tế, bản danh mục do Tổng cục Thống kê công bố năm 1979 đã “bị vi phạm”, đối với người dân và cả với cán bộ lãnh đạo ở các địa phương. Khi theo dõi những bài phát biểu của các vị lãnh đạo các tỉnh Tây Nguyên, tác giả thường nghe họ đọc tên những dân tộc không có tên trong bản danh mục như dân tộc Chil, dân tộc Lạch v.v... Qua đó tác giả nhận xét rằng bản danh mục công bố năm 1979 “không phản ánh đầy đủ và khách quan bức tranh tộc người của đất nước” và “nó đã không quan tâm đúng mức đến tiêu chí *ý thức tự giác tộc người* của nhiều cộng đồng thiểu số trên lãnh thổ Việt Nam” (2002: 292; in nghiêng trong nguyên tác).

2. Nếu việc xác định lại một số thành phần dân tộc trong nước có đưa thêm tên dân tộc vào bản danh mục thành phần dân tộc thì

... Điều đó không hề làm ảnh hưởng đến tiến độ công cuộc công nghiệp hóa-hiện đại hóa đất nước hôm nay; trái lại nó sẽ góp phần thúc đẩy sự nghiệp dựng xây Tổ quốc, bởi điều đó vừa góp phần làm tăng thêm ý nghĩa khoa học và giá trị thực tiễn của bản danh mục khi nó phản ánh sát đúng thực tế sinh động của bức tranh tộc người. Khi các đồng bào các dân tộc được thấy tên dân tộc của mình trong bản danh mục, họ cảm thấy họ được tôn trọng và sẽ phấn khởi, nỗ lực hơn trong việc làm rạng ngời truyền thống của tổ tiên, sẽ hăng say lao động, học tập...” (*sđd.* 295).

Tác giả kết luận, “... tộc người tồn tại như một thực thể khách quan không phụ thuộc vào ý muốn chủ quan của bất cứ ai muốn hay không muốn sự hiện diện của họ dưới ánh mặt trời” (*ibid.*).

Theo nhiều tác giả viết về các dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên ở Lâm Đồng, dân tộc Koho có năm nhóm địa phương: Xrê, Nộp, Cờ Dòn, Chil, và Lạch (xem *Địa phương chí tỉnh Lâm Đồng* 2001: 76; Trần S. Thứ 1999: 17²). Đây là năm nhóm địa phương được liệt kê trong bản danh mục năm 1979. Ngoài năm nhóm này, một số tác giả còn đề cập đến những nhóm khác như Tổ La, Măng Tổ, Prư, Baja, Tring, v.v... (xem Bùi M. Đạo 2003: 22-23; Mạc Đường 1983: 31; Schrock

² Dù quan niệm dân tộc Koho bao gồm cả người Chil như quan điểm chính thức của Tổng cục Thống kê, ở một phần sau của cùng cuốn sách (phần viết về địa bàn cư trú của một số dân tộc thiểu số theo đơn vị hành chính tỉnh Lâm Đồng), do một sơ suất nào đó, tác giả này lại liệt kê người Chil như một dân tộc riêng (xem tr. 75).

et al. 1966: 389).

Nhà nghiên cứu **Bùi Minh Đạo**, tác giả chủ biên sách *Dân tộc Cơ ho ở Việt Nam* xuất bản năm 2003, quan niệm dân tộc Koho gồm nhiều nhóm địa phương, nhưng theo ông, “khẳng định số lượng nhóm địa phương của dân tộc Cơ ho là bao nhiêu vẫn cần được tiếp tục nghiên cứu” (2003: 23). Ngoài ra, ông nhận xét rằng “ở người Cơ ho, ý thức về tộc người Cơ ho chung dường như mờ nhạt, trong khi ý thức về các nhóm địa phương lại rất đậm nét” (*ibid.*). Ông viết tiếp:

Trong ngôn ngữ thường nhật, rất ít khi nghe các nhóm địa phương của dân tộc Cơ ho dùng thuật ngữ *chau Cơ ho* để chỉ về mình, trong khi thuật từ *chau/chor* + tên nhóm địa phương như *chau Srê*, *chau Nộp*, *chau Cờ dòn*, *chau Chil*, *chau Lạt (Lạch)*, *chau Tổ La*, *chau Prư...* lại được dùng phổ biến (tr. 24, in nghiêng trong nguyên tác).

Riêng tôi quan sát thấy rằng tại nhiều khu vực, chẳng hạn ở xã N’Thôn Hạ huyện Đức Trọng, thị trấn D’Ran và xã Proh huyện Đơn Dương, hay các xã Đa Đòn, Đa K’Nang và thị trấn Đinh Văn thuộc huyện Lâm Hà, v.v..., người Koho tự báo với người bên ngoài rằng họ là dân tộc Koho khi được hỏi họ thuộc dân tộc gì, và như thế có vẻ *tộc danh Koho được dùng rất phổ biến*. Ngay cả người Xrê ở khu vực Đinh Văn hay N’Thôn Hạ chẳng hạn cũng tự báo là Koho khi được hỏi về thành phần dân tộc. Còn trong quan hệ giao tiếp giữa người Koho với nhau, hay giữa họ với các dân tộc khác ở trong cùng một địa phương, tên làng thường được dùng để chỉ xuất xứ.

Ông **Đàm Xuân Đâu**, Trưởng ban Dân tộc-Miền núi tỉnh Lâm Đồng, cho biết hiện nay trong dân tộc Koho có khoảng 10 nhóm mang các tên gọi Xrê, Lạch, Chil, Nộp, Tổ La, Măng Tổ, Prộ, Lai Yá, Cờ Dòn, Bơ Ya. Ông nói cho đến hiện nay ý nghĩa và nguồn gốc của từ Koho vẫn còn là một “ẩn số”. Người ta chưa biết tộc danh Koho xuất phát từ đâu và mang ý nghĩa gì trong khi ý nghĩa của tên gọi các nhóm địa phương thì có thể hiểu được. Khi được hỏi ý kiến về thành phần dân tộc của người Chil và người Lạch, ông cho biết trong thực tế, người Chil vẫn thường tự nhận mình là dân tộc Chil và người Lạch vẫn thường tự nhận mình là dân tộc Lạch. Trong khi đó, trong các nhóm khác như Nộp, Tổ La, Măng Tổ, Prộ, Lai Yá, Cờ Dòn, Bơ Ya ở các huyện phía nam tỉnh Lâm Đồng, ít ai đặt vấn đề mình có phải là dân tộc Koho hay không. Ông cho biết các nhóm này có số dân

không nhiều; do đó, việc nhập các nhóm này vào dân tộc Koho sẽ không gặp khó khăn nào cả. Còn đối với người Lạch và nhất là người Chil, ông nói “cần xem xét lại cho đúng với thực tế”³.

Ông **Lê Đạo** (Ba Đạo), người hoạt động cách mạng lâu năm trong nhiều vùng dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên và giữ những chức vụ lãnh đạo tại huyện Đức Trọng sau ngày thống nhất đất nước, cho biết người Chil là một trong khoảng 7-8 nhóm địa phương của người Mnông và địa bàn cư trú gốc của họ nằm trên địa phận tỉnh Đắk Lắk, gần người Mnông Gar. Do chiến tranh và một số nguyên nhân khác, người Chil di cư xuống phía nam và đến sống gần gũi với người Koho, nhưng hai dân tộc này không có liên quan gì với nhau về thành phần tộc người. Vì vậy, ông nói người ta có thể gọi người Chil là Mnông Chil, chứ không thể gọi họ là Koho Chil⁴. Ông **Hà Ngọc Bích** (Tám Bích), cũng là người hoạt động cách mạng lâu năm trong vùng dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên và giữ những chức vụ lãnh đạo ở huyện Lạc Dương và Ban Dân tộc tỉnh Lâm Đồng sau ngày thống nhất đất nước, cũng quan niệm rằng người Chil là một bộ phận của dân tộc Mnông, và không phải là một nhóm địa phương của dân tộc Koho. Ông cho biết thêm các nhóm Nộp, Cờ Dòn, Lạch, Tổ La, Xrê là những nhóm địa phương của dân tộc Koho. Nhóm Bơ Ya, theo ông, thuộc dân tộc Mạ⁵.

Trong số những cán bộ quản lý hành chính hoặc hoạt động trong các phong trào quần chúng ở *cấp huyện* mà chúng tôi đã gặp, không ai khẳng định về sự “hòa nhập” của người Chil vào người Koho về mặt thành phần dân tộc. Có lẽ trong quá trình làm việc ở địa phương, họ trực tiếp thấy sự khác biệt về thành phần dân tộc giữa hai nhóm người này. Không ít người xem Koho và Chil là hai dân tộc khác nhau. Đồng thời, khi cho biết người Chil không phải là người Koho, không ai gán sự khác nhau về thành phần dân tộc này với vấn đề đoàn kết dân tộc. Có vẻ họ không quan niệm rằng hề nói người Chil không phải là dân tộc Koho là tạo ra một sự chia rẽ dân tộc. Ngoài ra, để minh họa cho sự khác nhau về thành phần dân tộc, có người còn nêu nhận xét về sự khác nhau

³ Phỏng vấn tại Ban Dân tộc-Miền núi tỉnh Lâm Đồng, Đà Lạt, tháng 7-2003.

⁴ Phỏng vấn tại nhà riêng ở huyện Đức Trọng, năm 1994.

⁵ Phỏng vấn tại nhà riêng ở Đà Lạt, tháng 7-2003.

giữa Chil và Koho về trình độ phát triển kinh tế-xã hội. Ở một khía cạnh khác, khi được hỏi về sự tự báo thành phần dân tộc của người Chil trong đợt tổng điều tra dân số và nhà ở năm 1999, một cán bộ thống kê ở huyện Đơn Dương cho biết người Chil vẫn tự báo là Chil trong mục thành phần dân tộc trong biểu mẫu điều tra dân số. Khi số liệu được xử lý ở cấp tỉnh thì dân số người Chil được gộp chung vào dân số người Koho theo bảng danh mục chính thức về thành phần dân tộc năm 1979, như được thể hiện trong bảng sau:

Bảng 1 **DÂN SỐ NGƯỜI KOHO TẠI HUYỆN ĐƠN DƯƠNG (1999)**

Xã	Tổng số (người)	Người Kinh (người)	Người Koho (người)	Tỷ lệ dân số người Koho
Ka Đơn	6.571	3.160	2.440	37,1 %
Próh	4.256	1.455	1.130	26,5 %
Thị trấn Thạnh Mỹ	14.310	10.331	3.625	25,3 %
Tu Tra	9.563	4.073	2.123	22,2 %
Ka Đô	9.265	5.323	1.947	21,0 %
Lạc Xuân	10.368	7.417	1.088	10,5 %
Lạc Lâm	7.687	7.169	498	6,5 %
Thị trấn D'Ran	14.093	12.853	896	6,3 %
Cộng	76.113	51.781	13.747	18,06 %

*Nguồn: Kết quả sơ bộ tổng điều tra dân số và nhà ở ngày 1-4-1999
huyện Đơn Dương, Phòng Thống kê huyện Đơn Dương
(Những tỷ lệ dân số người Koho là do người viết bài này tính ra)*

Ở cấp xã, có thể nói sự phân biệt giữa người Chil và người Koho về thành phần dân tộc trong các số liệu thống kê là điều thực tế. Ở tất cả các xã mà chúng tôi đến làm việc, khi báo cáo về dân cư và thành phần dân tộc của địa phương, cán bộ Ủy ban Nhân dân xã cung cấp số liệu dân số riêng về người Koho và người Chil. Sau đây là những số liệu về dân số của người Koho và Chil ở một số xã.

Bảng 2 **DÂN SỐ NGƯỜI KÔHO VÀ NGƯỜI CHIL**
Ở THỊ TRẤN ĐÌNH VĂN HUYỆN LÂM HÀ (2002)

Thôn	Tổng số		Người Kôho		Người Chil		Tỉ lệ dân số chung Kôho và Chil
	Số hộ	Số nhân khẩu	Số hộ	Số nhân khẩu	Số hộ	Số nhân khẩu	
Pốt Pe	110	718	-	5	77	643	90,2 %
Đa Huynh	105	719	86	595	-	2	83,0 %
Soan	64	404	49	318	-	3	79,4 %
Thôn 4	110	679	79	523	-	-	77,0 %
Thôn 5	121	726	55	365	28	187	76,0 %
Pang Pung	152	874	-	1	100	636	72,8 %
Thôn 2	103	571	68	391	-	1	68,6 %
Đạ Rơ Măng	87	507	-	-	49	332	65,4 %
Bồ Liêng	239	1.394	82	563	-	1	40,4 %
Thôn 3	293	1.474	58	332	-	-	22,5 %
Văn Hà	108	523	11	71	-	-	13,5 %
Sơn Hà	220	1.017	7	46	-	-	4,5 %
10 thôn khác	1.585	7.549	2	8	-	-	0,1 %
Cộng	3.297	17.155	497	3.218	254	1.805	29,2 %

Nguồn: Dân số - Lao động năm 2002, Phòng Thống kê thị trấn Đình Văn, ngày 5-3-2003 (Những tỷ lệ dân số chung của người Kôho và Chil là do người viết bài này tính ra)

Trong hầu hết các trường hợp, người Kôho và người Chil cư trú ở những khu vực địa lý riêng. Xem bảng trên, ngoại trừ ở thôn 5, chúng ta thấy người Kôho và người Chil cư trú ở các thôn khác nhau. Cũng tại thị trấn Đình Văn, vào năm 2001, UBND huyện Lâm Hà đã thực hiện một cuộc điều tra về đời sống dân cư đồng bào dân tộc tại các thôn thuộc thị trấn. Trong bản kết quả tổng hợp dày 27 trang do Phòng Thống kê huyện Lâm Hà soạn thảo đề ngày 20-4-2001, họ và tên của từng chủ hộ người Kôho và người Chil ở tất cả các

Bảng 3 **DÂN SỐ NGƯỜI KÔHO VÀ NGƯỜI CHIL
Ở XÃ ĐẠ K'NÀNG HUYỆN LÂM HÀ (2003)**

Thôn	Người Kôho		Người Chil		Các dân tộc khác (Kinh, Hoa, Nùng, Dao, Mạ)
	Số hộ	Số nhân khẩu	Số hộ	Số nhân khẩu	Số nhân khẩu
Tơ Lăng Tô	37	152	25	136	108
Trung Tâm 2	-	-	-	-	710
Pul	50	291	-	-	59
Đạ Mun	4	30	37	235	469
Đạ K'Nàng	-	-	99	673	43
Pang Yung	21	131	29	185	442
Pang Bá	30	182	-	-	20
Cộng	142	786	190	1.229	1.851

Nguồn: Số liệu do Ủy ban Nhân dân xã cung cấp, tháng 7-2003.

Bảng 4 **DÂN SỐ XÃ N'THÔN HA, HUYỆN ĐỨC TRỌNG VÀ
NHỮNG LÀNG CỦA NGƯỜI KÔHO VÀ NGƯỜI CHIL**

Thôn	Tổng số		Những làng của người Kôho và người Chil
	Số hộ	Số nhân khẩu	
Thôn 1	202	1.043	Một làng người Kôho (<i>Klong Tum</i>) nằm bên tay trái quốc lộ 27 theo hướng đi Đắc Lắc và một làng người Chil nằm phía tay phải của quốc lộ.
Thôn 2	280	1.811	Khoảng 97 % dân số là người Chil, gồm các làng <i>Siết Meh</i> , <i>Đơng Briên</i> , <i>R'Long</i> , <i>Đạ Teh</i> , <i>Liêng Bông</i> . Số còn lại là người Kinh.
Thôn 3	139	942	Có một làng người Chil (<i>Bon Rơm</i>).
Thôn 4	225	1.303	Có một làng Kôho (<i>Nhơ Hâng</i>), một làng Chil (<i>Kon Đố</i>)
Thôn 5	225	1.201	Có một làng Kôho (<i>Kọ Glam</i>) và một làng Chil (<i>Đạ R'Hoa</i>)
Thôn 6	113	565	-
Cộng	1.181	6.865	

Nguồn: Số liệu do Ủy ban Nhân dân xã cung cấp, tháng 5-2002, và thôn trưởng thôn 2 ở làng *Siết Meh* cung cấp, tháng 7-2003.

thôn được liệt kê cùng với những thông tin về thành phần dân tộc, số nhân khẩu, lao động, tình trạng nhà ở, diện tích đất canh tác, phương tiện sản xuất, tài sản sử dụng trong gia đình, tổng thu nhập, v.v... của từng hộ. Trong tập tài liệu này, ở cột dân tộc, Koho và Chil được ghi là hai dân tộc khác nhau.

Cán bộ lãnh đạo UBND xã N'Thôn Hạ cho biết người Koho đã sinh sống tại địa phương này từ lâu đời, và người Chil về định cư tại nơi này từ năm 1962⁶.

Tại xã Prós huyện Đơn Dương, Ủy ban Nhân dân xã đã cung cấp số liệu dân số chung của xã và dân số riêng của người Kinh, Chu Ru, Koho và Chil tính đến cuối năm 2002 như sau:

Bảng 5 DÂN SỐ XÃ PRÓS HUYỆN ĐƠN DƯƠNG VÀ DÂN SỐ CỦA NGƯỜI KINH, CHU RU, KOHO, VÀ CHIL TẠI XÃ

Tổng số		Người Kinh		Người Chu Ru		Người Koho		Người Chil	
Hộ	Nhân khẩu	Hộ	Nhân khẩu	Hộ	Nhân khẩu	Hộ	Nhân khẩu	Hộ	Nhân khẩu
848	4.709	333	1.657	283	1.692	148	927	59	312

Nguồn: Số liệu do Ủy ban Nhân dân xã cung cấp, tháng 7-2003

Ở xã Prós, thôn có người Koho cư trú là Krang Gọ, và thôn có người Chil cư trú là Hama Nhai. Người Chil đã đến đây từ thôn Ta Ly 2 xã Ka Đô và một số đến từ thôn Tam Ngơn, vùng Sông Pha, huyện Ninh Sơn trong một quá trình kéo dài từ trước năm 1975. Do đó, theo giải thích của cán bộ lãnh đạo xã, họ khác với người Koho ở hai điểm: họ là người mới đến trong khi người Koho đã sinh sống tại đây từ lâu đời, và trước đây họ là “dân du canh du cư”. Về người Koho tại đây, không giống như tại nhiều nơi khác, họ có tên gọi các dòng họ và các dòng họ ở đây là Tou Prong, Tou Neh, Tou Tiang, và Bonah Ria. Điều đặc biệt là đàn ông Koho tại đây có tên lót là Ya và phụ nữ Koho lấy tên lót là Ma, giống như người Chu Ru⁷.

III Ý kiến của người dân Koho, Chil, và Lạch tại một số làng

Trong năm 2003, để tìm hiểu những vấn đề liên quan đến bản sắc và thành

⁶ Phỏng vấn ông K'Chen, chủ tịch UBND xã, tại trụ sở UBND xã, tháng 5-2002.

⁷ Phỏng vấn ông Tou Prong Cường tại trụ sở UBND xã Prós, tháng 7-2003.

phần dân tộc của người Koho, Chil và Lạch, tôi và đoàn nghiên cứu đã đến những làng sau đây:

- Huyện Lạc Dương: *Bon Dong*, *Bon Nor* của người Lạch, và *Bon Nor C* của người Chil ở xã Lát (là nơi người Chil cư trú gần với người Lạch); *Hang Roi* và *Tiêng Liêng* của người Chil ở xã Đạ Sar (là nơi chỉ có người Chil cư trú ngoài một số ít gia đình người Kinh⁸, và là một khu vực tách biệt hẳn với địa bàn cư trú của người Koho).

- Huyện Đơn Dương: các làng *Ka Đô Mới* của người Koho ở xã Ka Đô; *Hama Nhai* của người Chil ở xã Próh; *Kal Kill* của người Chil và *Hamasinh* của người Koho ở thị trấn D'Ran; và Suối Thông B (người Chil) nằm ven quốc lộ 27.

- Huyện Lâm Hà: các làng *Kóh Ya* của người Koho ở thị trấn Đình Văn; *Royông Tô* của người Koho và *Phi Sar* của người Chil ở xã Đạ Đờn; *Pull* của người Koho và Đạ K'Nàng của người Chil ở xã Đạ K'Nàng.

- Huyện Đức Trọng: các làng *Klong Tum* của người Koho, *Siết Meh* của người Chil, và một số gia đình người Chil ở thôn *Đoàn Kết* xã N'Thôn Hạ.

Vào năm 1994, tôi đến xã Lát huyện Lạc Dương gặp một số dân làng người Lạch, một giáo viên người Lạch ở trường Pang Tiêng, một giáo viên trong ban lãnh đạo của một trường Dân tộc nội trú ở đây và một số học sinh người Chil từ các xã Đạ Tông, Đạ Sar, Đạ Chais đang học tại trường. Tôi cũng đến UBND xã Phú Hội, huyện Đức Trọng, nói chuyện với một số cán bộ xã và người dân, cùng với một số học sinh Koho và Chil tại trường phổ thông Phú Hội nằm sát bên trụ sở UBND xã. Số người tôi gặp lần đó không nhiều, nhưng những câu trả lời của họ về thành phần dân tộc gợi ý cho thấy thành phần dân tộc của người Chil cần được nghiên cứu một cách kỹ hơn, thay vì dừng lại ở những điều giả định của một số nghiên cứu trước đó.

Về ý kiến của người dân địa phương, ngoài trường hợp một vị mục sư Tin Lành người Chil ở huyện Lạc Dương nhấn mạnh rằng *Koho* là tiếng nói chung cho nhiều nhóm dân tộc thuộc ngữ hệ Môn-Khmer ở tỉnh Lâm Đồng và là ngôn ngữ dùng để chuyển tải Kinh Thánh cho những người thuộc dân tộc thiểu số

⁸ Xin xem bài viết *Một số đặc điểm kinh tế-xã hội của người Chil ở xã Đạ Sar, huyện Lạc Dương* của Nguyễn Việt Cường trong tập sách này.

gốc Tây Nguyên theo đạo Thiên Chúa và Tin Lành⁹, tôi nhận thấy những câu trả lời cho câu hỏi về thành phần dân tộc của người Koho, Chil, và Lạch rơi vào hai trường hợp sau¹⁰:

- Tất cả những người Koho, Chil, cũng như Lạch, đều tự báo là Koho, Chil, hoặc Lạch khi được hỏi họ là người dân tộc gì. Tuy nhiên, khi người Chil và người Lạch được hỏi họ có phải là Koho Chil hay Koho Lạch không thì *một số ít* người (Chil và Lạch) cho biết gọi như vậy cũng được. Họ nói Koho là tên gọi chung cho các nhóm khác nhau ở Lâm Đồng là Xrê, Chil, và Lạch. Những người này có vẻ hiểu biết quan điểm chính thức của xã hội đa số xem Chil và Lạch là những bộ phận của dân tộc Koho. Có người còn nói thêm rằng ngày xưa thì Chil gọi là Chil, Koho gọi là Koho, nhưng nếu hiện nay cả nước thống nhất xem người Chil thuộc dân tộc Koho thì việc dùng tộc danh Koho Chil để gọi người Chil là điều chấp nhận được. Số người này là những người trẻ có mức độ giao tiếp rộng rãi ngoài xã hội hoặc có đi học tại các trường bên ngoài huyện và cả bên ngoài tỉnh Lâm Đồng. Đó cũng là những người đã hoặc đang làm việc trong các cơ quan chính quyền hoặc đoàn thể ở địa phương. Trong một buổi nói chuyện với đoàn nghiên cứu, một người Chil cao tuổi tại thôn Kal Kill thuộc thị trấn D'Ran, huyện Đơn Dương, cho biết người Chil cũng là người Koho. Nhưng sau đó, khi trình bày về phong tục tập quán của người Chil, ông nói rằng người Chil có phong tục tập quán khác với người Koho, và ông nói người Chil không phải là người Koho. Khi tôi nhắc lại câu trả lời của ông vào lúc đầu thì người con gái ông ngồi gần đó giải thích, “Tại vì ông già trước đây làm phó chủ tịch Ủy ban Mặt trận Tổ quốc xã”!

Trong trường hợp này, chúng ta có thể thấy ảnh hưởng của các phương tiện

⁹ Vị mục sư người Chil này dễ dàng chấp nhận tên gọi Koho Chil. Ông còn cho biết có thể ghi Koho Chil vào mục “dân tộc” trong giấy chứng minh nhân dân của ông. Ông nhấn mạnh đến nhu cầu cần tập hợp nhiều nhóm dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên ở Lâm Đồng vào dân tộc Koho để có sự thống nhất. Một vị mục sư Tin Lành khác sinh sống và làm việc trong một khu vực người Chil ở huyện Đơn Dương cũng cho biết Koho là ngôn ngữ chung và là chữ viết chuyển tải Kinh Thánh, nhưng ông không quan niệm người Chil là thuộc thành phần dân tộc Koho.

¹⁰ Những tư liệu điền dã này không phải là kết quả của một cuộc điều tra xác định lại một số thành phần dân tộc. Đây là kết quả quan sát và phỏng vấn của tác giả bài viết này tại một số địa phương trong tỉnh Lâm Đồng.

thông tin đại chúng, nhất là báo chí và truyền hình. Như chúng ta đã biết, hầu hết các phương tiện truyền thông đại chúng đều nói hoặc viết về thành phần dân tộc theo quan điểm chính thức là dân tộc Koho bao gồm cả các nhóm Xrê, Chil, Lạch. Qua thời gian, quan điểm này tác động đến cách nhìn về mình của chính những người trong cuộc. Theo Harrell, đây cũng là một hiện tượng đã xảy ra ở Trung Quốc. Yi là một tên gọi bao gồm nhiều dân tộc khác nhau mà trước đây được xem là các dân tộc riêng. Nhưng tộc danh Yi được chính phủ Trung Quốc dùng để chỉ nhiều nhóm dân tộc khác nhau ở miền nam nước này và sau một thời gian dài, người dân trong vùng cũng tự báo là dân tộc Yi khi được hỏi về thành phần dân tộc của họ (1990: 522).

- Tuyệt đại đa số những người Koho và Chil mà tôi đã gặp, từ những người lớn tuổi đến giới thanh niên, kể cả các học sinh phổ thông, đều tự báo là Koho hoặc Chil. Những người này không xem Chil thuộc dân tộc Koho. Đối với chính người Koho, tôi chưa gặp người Koho nào xác nhận Chil và Koho thuộc cùng một dân tộc. Có người nói cách gọi Koho Chil là không hợp lý, vì như họ giải thích một cách đơn giản, “Chil là Chil và Koho là Koho”. Đối với những người lớn tuổi có nhiều kinh nghiệm hơn, khi cho biết Chil không phải là Koho, họ đồng thời nhấn mạnh rằng hai nhóm người này luôn bình đẳng với nhau, là anh em (*oh mi*) với nhau, và thường giúp đỡ nhau trong sản xuất và cuộc sống.

Một giáo viên trong ban lãnh đạo của một trường dân tộc nội trú ở xã Lát cho biết trong số 127 học sinh của trường (vào năm 1994), có khoảng 10 học sinh tự báo là Mnông Chil, nhưng *không* có học sinh nào tự báo là Koho Chil. Vào dịp đó, tôi nói chuyện với một số học sinh người Chil tại trường và các em cũng tự báo mình thuộc dân tộc Chil. Cũng vào năm đó, tất cả những người Chil mà tôi gặp tại UBND xã Phú Hội, huyện Đức Trọng, cũng như những học sinh trường phổ thông Phú Hội gần đó mà tôi hỏi chuyện đều xác nhận Chil không phải là dân tộc Koho. Một số học sinh người Koho và người Chil tại trường Phổ thông trung học dân tộc nội trú tỉnh Lâm Đồng đặt tại Đà Lạt mà tôi gặp vào tháng 7-2003 cũng phân biệt Chil và Koho về mặt thành phần dân tộc.

Tại một số làng, câu hỏi sau đây đã được nêu lên với người Chil: “Anh chị có đồng ý ghi *Koho*, thay vì *Chil*, vào mục dân tộc trên giấy chứng minh nhân dân của mình không?” Ngoại trừ một vị mục sư Tin Lành ở huyện Lạc Dương đã đề cập ở trên, tất cả những người Chil khác đều trả lời là không được. Ngoài

ra, tất cả những giấy chứng minh nhân dân của một số người Chil mà tôi được xem, dù được cấp từ những năm 1979, 1989, hay gần đây hơn vào năm 1998, đều ghi tộc danh Chil vào mục dân tộc.

Trong một buổi thảo luận nhóm ở xã Đa Sar, huyện Lạc Dương, về tên gọi Chil và Koho (tháng 5-2003), hầu như tất cả những người tham dự đều nói Chil và Koho không phải là một về mặt thành phần dân tộc. Vào hôm đó, có một số cán bộ địa phương người Kinh tham dự cuộc thảo luận, và họ cũng nêu ý kiến tương tự. Tại buổi thảo luận, có một cán bộ hưu trí người Chil, trước đây đã giữ những chức vụ quản lý trong chính quyền địa phương, nêu một sự kiện xảy ra với ông: trong một lần đến thành phố Hồ Chí Minh, khi ông nói ông là dân tộc Chil ở Lâm Đồng, không ai biết đến tên gọi này cả. Người ta nói chỉ biết đến dân tộc Koho ở Lâm Đồng. Qua sự kiện này, ông có ý muốn người Chil của ông được xã hội bên ngoài biết đến. Những người Chil khác mà tôi gặp không đặt vấn đề này ra và họ *không* tỏ vẻ quan tâm đặc biệt. Hai lý do dễ nhận thấy có lẽ là: nhiều người Chil không biết đến bảng danh mục thành phần dân tộc chính thức, và dù được chính thức gọi theo tộc danh nào đi nữa thì cả người Koho và người Chil cũng được hưởng như nhau những chính sách của Nhà nước dành riêng cho người dân các dân tộc thiểu số vùng Tây Nguyên.

Riêng về trường hợp người Lạch, những người thuộc độ tuổi trung niên trở lên, nhất là những người có một trình độ học vấn nhất định, không thừa nhận họ là người Koho. Một trong những lý do họ nêu lên là từ Koho, ngoài ý nghĩa một tộc danh, đối với họ còn mang một nghĩa không tốt. Lời nhận xét này tôi đã được nghe trong lần đến xã Lát năm 1994 và được nghe lại trong đợt nghiên cứu điền dã tại đây vào năm 2003. Ngoài ra, theo một cán bộ Ban Tôn giáo tỉnh Lâm Đồng, vào đầu năm 2003 có một cuộc điều tra nhanh về vấn đề tôn giáo của người Lạch ở xã Lát do một cán bộ khoa học xã hội ở Hà Nội vào thực hiện. Trong khoảng 100 phiếu được phát tại một nhà thờ ở xã Lát, những người trả lời đều ghi vào mục thành phần dân tộc là Lạch chứ không ghi là Koho.

Trong khi đó, một số ít thanh niên người Lạch trong số những người mà tôi gặp tự nhận mình là Koho Lạch một cách khá dễ dàng. Xã Lát là nơi có nhiều khách du lịch và thành phần dân tộc ở đây được giới thiệu với du khách theo danh mục thành phần dân tộc chính thức năm 1979. Có lẽ điều này có ảnh hưởng đáng kể đến thanh niên là giới tham gia nhiều vào các dịch vụ phục vụ

du lịch ở đây. Ngoài ra, đã có những đoàn văn nghệ ở xã Lát đi lưu diễn tại những thành phố khác trong nước và có người Lạch đoạt giải nhất cuộc thi tiếng hát truyền hình tại thành phố Hồ Chí Minh. Trong những sinh hoạt này, người Lạch thường được giới thiệu với xã hội bên ngoài là dân tộc Koho. Điều này có lẽ đã ảnh hưởng đến nhận thức của một số thanh niên Lạch về thành phần dân tộc của mình và họ dễ dàng chấp nhận tộc danh Koho hay Koho Lạch.

IV Những chỉ báo phân biệt tộc người

Khi được hỏi về sự khác nhau giữa người Koho và người Chil, những người thông tin Chil và Koho đưa ra những câu trả lời khác nhau, nhưng phần đông nêu những điểm khác biệt như sau:

1. Tiếng nói hiểu nhau nhưng giọng nói khác và cũng khác nhau về một số từ vựng.
2. Những người Chil ở huyện Lạc Dương nói rằng người Chil “ở trên này và làm rẫy” còn người Koho thì “ở dưới vùng đồng bằng”¹¹.
3. Người Chil vốn là “dân du canh du cư” còn người Koho là dân làm ruộng nước cố định lâu ngày.
4. Người Chil từ nơi khác đến, còn người Koho đã ở tại chỗ từ lâu đời.
5. Người Chil có họ, còn người Koho không có họ¹². Ngoài ra, tên đứng trước của đàn ông Chil là *Ha* còn của người Koho là *K'*.
6. Người Chil theo đạo Tin Lành, còn người Koho theo đạo Thiên Chúa.
7. Phong tục tập quán như cưới xin, ma chay, ... khác nhau. Một số bài hát, truyện kể cũng khác nhau, như lời hát và cách biểu hiện điệu *toong sớh* của người Koho và người Chil có những dị biệt.
8. Công cụ sản xuất, như chiếc chà gạc, của người Koho và người Chil khác

¹¹ Tại nhiều xã của huyện Lạc Dương nằm về phía bắc thành phố Đà Lạt không có người Koho cư trú gần người Chil.

¹² Thật ra, người Koho ở một số nơi cũng có tên gọi dòng họ. Chẳng hạn, theo người thông tin, ở xã Proh thuộc huyện Đơn Dương, người Koho có các họ như Tou Prong, Tou Neh, Tou Tiang, Bonah Ria. Hay người Koho ở làng Klong Tum thuộc xã N'Thôn Hạ, huyện Đức Trọng, có các họ Pang Ron, Pang Ró, Yumanang, Tampó Yum. Người Koho ở thị trấn Đinh Văn (huyện Lâm Hà) có các họ Iar Rogar, Bia Rai, Grôm, Đa K'Nàng, Kon Yầu, Hào Ka, Bô Lôi, v.v...

nhau: chà gạt của người Koho có mũi bằng, còn chà gạt của người Chil có mũi nhọn. Cái gùi của người Koho và người Chil cũng khác nhau về kiểu dáng.

9. Từ xa xưa ông bà để lại như thế: bên này là Chil, bên kia là Koho mà không biết lý do tại sao như vậy.

Những câu trả lời về sự khác nhau giữa Koho và Chil nói chung gồm các nội dung trên, nhưng có người nêu lên khác biệt này, có người nêu lên khác biệt khác, tùy theo môi trường địa lý và môi trường xã hội và kể cả tuổi tác nữa. Các học sinh thì nói đến sự khác nhau về giọng nói, là điều dễ nhận thấy nhất trong quan hệ xã hội ở môi trường học đường. Những người Chil ở xã Đa Sar huyện Lạc Dương thì phân biệt mình với người Koho theo cách “Chil ở trên này làm rẫy, còn Koho ở dưới kia làm ruộng”. Nhưng tại xã Đa K’Nàng (huyện Lâm Hà) chẳng hạn, trong quá khứ không xa, người Koho cũng sinh sống bằng nghề làm rẫy là chính thì khi được hỏi, người Chil ở khu vực này không nói đến sự khác biệt về phương thức canh tác mà nói đến những khác biệt khác, như giọng nói, thời gian cư trú (người Chil mới đến còn người Koho ở tại đó từ lâu đời), hoặc một bên có tên gọi dòng họ một bên không có, v.v...

Trong số những sự khác nhau mà người ta nêu lên, có điều không đúng với thực tế khi chúng ta nhìn ra bên ngoài phạm vi của một địa phương. Chẳng hạn, người Koho ở nhiều nơi cũng có tên gọi dòng họ. Hay dù thực tế là số đông người Chil theo đạo Tin Lành, nhưng không phải không có người Koho là tín đồ của đạo này. Và ngược lại, không phải không có người Chil là tín đồ của Thiên Chúa giáo. Ngoài ra, có những điều chỉ đúng trong quá khứ, như hiện nay việc phá rừng làm rẫy đã bị cấm và cả người Koho lẫn người Chil đều làm ruộng nước và trồng cây cà phê và các cây công nghiệp khác. Qua đây chúng ta thấy, như phần trình bày lý thuyết nhân học về dân tộc đã đề cập, chỉ báo tộc người (*ethnic marker*) là cái biểu tượng bên ngoài có thể thay đổi theo tình huống để nói lên một bản sắc (*identity*) chung.

Một mặt, trong những điều kiện sinh hoạt bình thường, chỉ báo tộc người có thể thay đổi theo vùng, theo người trả lời, theo lứa tuổi, theo những mối quan hệ xã hội giữa hai nhóm, v.v... Chẳng hạn, ở vùng Đa K’Nàng, như đã nói trên, trước đây người Koho cũng sinh sống bằng nghề làm rẫy như người Chil nên đối với chính người trong cuộc, phương thức canh tác không phải là một chỉ báo phân biệt tộc người. Đồng thời, yếu tố phân biệt tộc người mà chính người trong

cuộc nêu lên có thể chỉ là một dị biệt nhỏ không có vẻ quan trọng đối với một người quan sát từ bên ngoài. Nhiều nghiên cứu về vấn đề dân tộc cho thấy trong bối cảnh của những mối quan hệ xã hội bình thường, êm ả, người ta không nghĩ đến, không tự hỏi mình khác với người khác ở những điểm nào. Chỉ khi mối quan hệ giữa hai nhóm trở nên có vấn đề thì người ta mới khoắc cho một hoặc những dị biệt bình thường nào đó một ý nghĩa phân biệt tộc người. Trong quan hệ xã hội giữa người Chil và người Koho hiện nay không có vấn đề gì khó khăn, nên những dị biệt nói trên không mang ý nghĩa phân biệt tộc người một cách có ý thức hoặc sâu sắc. Trong điều kiện sinh hoạt bình thường hiện nay, chắc là cả người Chil lẫn người Koho đều không nghĩ tới những dị biệt này. Và lại, *con người sống trong xã hội có những bản sắc khác nhau mà bản sắc dân tộc chỉ là một*. Trong những tình huống nhất định, bản sắc dân tộc không có vai trò nổi bật, hoặc sự phân biệt mình về mặt thành phần dân tộc với một nhóm người này (A chẳng hạn) lại có ý nghĩa và cần thiết hơn là với một nhóm người khác (B chẳng hạn). Ngoài ra, trong những thời điểm nhất định, người ta có thể có những mối bận tâm khác quan trọng hơn là thành phần dân tộc.

Mặt khác, bản sắc là cái gì tiềm ẩn mà người quan sát bất chợt không thể nhìn thấy bằng mắt được. Nó nằm trong những thói quen, nhận thức, hoàn cảnh sống, những câu chuyện kể, và nhiều thứ khác làm cho một nhóm này, một xã hội này, v.v... khác với một nhóm khác, một xã hội khác. Những cái đó làm cho một người cảm nhận mình thuộc về A mà không thuộc về B. Đó chính là cái gốc của sự phân biệt giữa ta với người khác. Những tác giả như Clifford Geertz, vì vậy, cho rằng hiện tượng dân tộc có một nền tảng mang tính chất bản lai hay tiên định (*primordial*) và người ta phải nhìn đằng sau những nét văn hóa hiển thị để có thể tìm ra được cái nền đó (Keyes 1997: 153).

V Koho: cộng đồng ngôn ngữ và cộng đồng dân tộc

Tác giả Mạc Đường, dù cho biết vào đầu thế kỷ XX có một dân tộc mang tên Koho sống tiếp cận với người Xrê (1983: 296), có vẻ cho rằng *Koho là một tên gọi chung* cho các nhóm địa phương khác nhau gồm Xrê, Lạch, Chil, Cờ Dòn, Măng Tô, Tô La, v.v... khi ông viết rằng tộc danh Koho “là một tộc danh có tính tập hợp cao nhóm tộc người cùng ngôn ngữ trong một vùng địa lý dân cư cụ thể” (tr. 31). Quan điểm này được những nhà nghiên cứu khác chia sẻ: đó là, *không có một nhóm người mang tên gọi Koho tồn tại đồng thời với các nhóm*

địa phương khác vừa kể và là trung tâm từ đó quy tụ các nhóm địa phương đó. Chẳng hạn, trong một tài liệu xuất bản năm 1982, Hickey viết rằng Koho là một nhóm ngôn ngữ và nên được phân chia thành nhiều dân tộc khác nhau, trong đó người “Maa”, “Sre”, và “Lat” đã được xác định rõ, còn “Tring”, “Nop”, “Rdaa”, “Koyon”, và “Dalaa” thì ít rõ ràng hơn (tr. 16). Các tác giả cuốn *Minority Groups in the Republic of Vietnam* có vẻ cũng quan niệm Koho là một nhóm ngôn ngữ bao gồm nhiều nhóm dân tộc khác nhau là “Chrau, Kil, Lat, Laya, Ma, Nop, Pru, Rien, Sre, và Tring” (1966: 389). Trên bản đồ lãnh thổ cư trú của các nhóm Koho in trong sách này (tr. 388), người ta thấy ghi tên các nhóm dân tộc vừa kể mà không có một nhóm nào mang tên Koho cả.

Trên cơ sở thông tin thu thập được tại các làng và khu vực nêu trong Phần III của bài viết này¹³, tôi muốn trình bày một số nhận xét cá nhân về thành phần dân tộc Koho ở Lâm Đồng. Nhà nghiên cứu Bùi Minh Đạo, chủ biên cuốn sách *Dân tộc Cơ Ho ở Việt Nam* (2003), đã đặt câu hỏi trực tiếp với tôi là có nhóm người nào ở Lâm Đồng chỉ mang tộc danh Koho mà không kèm theo tên một nhóm địa phương không. Sở dĩ ông hỏi như vậy vì hiện nay ông thấy, như đã nói trên, “ý thức về tộc người Cơ ho chung dường như mờ nhạt, trong khi ý thức về các nhóm địa phương lại rất đậm nét” (2003: 23).

Giả thuyết xin nêu lên ở đây là: trong quá khứ, và cho đến hiện nay, ngoài cộng đồng ngôn ngữ Koho bao gồm một số dân tộc thuộc ngữ hệ Môn-Khmer kể cả người Mạ, ở Lâm Đồng còn có sự tồn tại của một cộng đồng dân tộc mang tên Koho và có lẽ cộng đồng dân tộc này chỉ có hai nhóm địa phương trước khi được các nhà dân tộc học mở rộng để bao gồm nhiều nhóm khác. Hai nhóm địa phương đó là Koho Xrê, tức là những người Koho làm ruộng nước, và Koho Mir¹⁴, là những người Koho sinh sống bằng nghề làm rẫy (*mir*). Trong cộng đồng dân tộc này, ý thức về dân tộc Koho chung vượt trội hơn hẳn ý thức về nhóm địa phương. Khi được hỏi về thành phần dân tộc, cả người Koho Xrê và Koho Mir ở những làng mà chúng tôi đã đến đều nói họ là dân tộc Koho. Chỉ

¹³ Tôi chưa có dịp tìm hiểu khu vực người Koho và các nhóm Nêp, Cờ Dòn, Tó La, v.v... ở các huyện phía nam tỉnh Lâm Đồng; do đó, những nhận xét trong phần này không có ý bao gồm cả những nhóm người đó.

¹⁴ Theo người thông tin ở xã Đa K’Nang, người Koho Xrê ở bên kia (tức phía nam) đèo Phú Sơn (thuộc huyện Lâm Hà) thường gọi nhóm Koho Mir là Koho Mạ.

khi được hỏi họ là Koho gì thì người Xrê mới cho biết họ là Koho Xrê (mà họ là *Chau Xrê*) để phân biệt với nhóm Koho kia. Điều này càng rõ nét hơn nữa đối với nhóm Koho Mir. Trong giao tiếp giữa người Koho với nhau, người ta nói tên làng khi được hỏi từ đâu đến. *Điểm khác biệt chính giữa hai nhóm địa phương này của dân tộc Koho là phương thức canh tác trong quá khứ.* Người Koho Xrê canh tác lúa nước là chính (từ ngữ *srê* trong tiếng Koho có nghĩa là ruộng nước). Còn người Koho Mir thì trong quá khứ chỉ làm rẫy.

Nhóm **Koho Xrê** cư trú trên một địa bàn rộng lớn gồm nhiều huyện khác nhau từ Bảo Lộc đến Di Linh, Đức Trọng, Đơn Dương, và Lâm Hà. Riêng tại địa bàn huyện Lâm Hà, người Koho Xrê sinh sống tại khu vực gọi là *Royông* trong tiếng Koho (nay là địa phận của thị trấn Đình Văn và các xã Đạ Đờn, Phi Tô thuộc huyện Lâm Hà). Các làng Koho Xrê ở khu vực này gồm có Royông Tô, Royông Srê, Koh Ya, Rlơm, Bô Liêng, Sonăh, Srê Nhắc, Đa Huynh, v.v... Trong lúc làm việc tại xã Đạ Sar, huyện Lạc Dương, ở phía bắc thành phố Đà Lạt, tôi cũng nghe người Chil ở đó dùng từ *Chau Royông* để chỉ người Koho cư trú tại khu vực này của huyện Lâm Hà. Riêng về người Koho Xrê ở làng Royông Tô, hiện nay tại xã Đạ Đờn còn có một số gia đình. Làng Royông Tô gốc nằm trong khu vực xã Phi Tô (huyện Lâm Hà) hiện nay. Người Koho ở làng gốc này di cư đến xã Đạ Đờn vào khoảng giữa thập niên 60 của thế kỷ XX, và sau năm 1975 đa số đã trở về làng gốc. *Có lẽ nơi đây, địa bàn cư trú của những làng Koho Xrê thuộc khu vực Royông, là điểm tiếp giáp giữa hai nhóm địa phương của dân tộc Koho.* Đèo Phú Sơn là một trong những ranh giới địa lý chính phân cách hai nhóm địa phương này.

Nhóm **Koho Mir** cư trú ở xã Đạ K'Nang (huyện Lâm Hà)¹⁵ và, theo người thông tin, họ còn cư trú ở một số nơi khác như các xã Phúc Thọ, Đan Phượng, Tân Thanh, và Phi Liêng (huyện Lâm Hà). Các làng của họ gồm Kon Tách, Kon Pí, Kon Thăng, Kon Oh, Rung Eh, Sơ Rếch, Tơơ Lăng, Đọp, Phi Yang, Bon Li, Pang Oh, Pang Tang, Rieng Ên, v.v... Riêng tại xã Đạ K'Nang, nhóm Koho Mir có khoảng 780 người theo số liệu thống kê của xã năm 2003.

Từ trung tâm huyện Lâm Hà ở thị trấn Đình Văn, trước khi đến xã Đạ

¹⁵ Từ đầu năm 2005, xã Đạ K'Nang trở thành một đơn vị hành chính của huyện Đam Rông mới được thành lập.

K'Nàng người ta phải đi theo quốc lộ 27 về hướng Đắc Lắc, qua xã Dạ Đồn, xã Phú Sơn rồi băng qua một ngọn đồi cao mang tên Phú Sơn. Giao thông qua đồi Phú Sơn chỉ mới được dễ dàng trong thời gian gần đây. Người đi đường hẳn sẽ ngạc nhiên thú vị khi đến ngọn đồi này sau khi đi từ thị trấn Đình Văn qua một quãng đường dài bằng phẳng với cảnh quan ít thay đổi. Phong cảnh trên đồi tuyệt đẹp, nên thơ với những cánh rừng xanh ngát và các con đường trắng nhựa mới tinh ngồn ngồn quanh đồi. Không khí trên đồi mát mẻ dễ chịu, không thua gì những thắng cảnh nổi tiếng đã từng thu hút du khách đến Lâm Đồng.

Xuống tới chân đồi, đi một đoạn đường ngắn người ta đến một ngã ba nhỏ mang tên Ngã ba Huế. Nơi đây có những hàng quán bán thực phẩm và đồ gia dụng, đóng vai trò một cái chợ địa phương quan trọng đối với người Koho Mir ở xã Dạ K'Nàng. Rẽ vào một con đường nhỏ bên tay trái, người ta đi khoảng mười cây số nữa thì đến xã Dạ K'Nàng khu vực cư trú lâu đời của người Koho trước đây sinh sống bằng nghề làm rẫy là chính. Họ không phải là Koho Xrê. Địa bàn này cách ranh giới tỉnh Đắc Lắc một đoạn đường không xa và người dân có thể bắt được sóng FM của đài phát thanh Đắc Lắc. Con đường chính dẫn vào trung tâm xã nay là đường xe hơi, nhưng theo lời kể lại thì cách đây một thời gian không lâu, nó chỉ là một đường mòn đi dưới hai tàn cây giao nhau. Tại khu vực trung tâm xã, đã có một vài hàng quán nhỏ do người Kinh làm chủ, và một quán ăn chủ yếu dành cho khách đi đường và cán bộ đi công tác. Tại đây chưa có chợ, và hàng ngày còn có người đi xe gắn máy chở thức ăn vào bán dạo mỗi ngày. Khi chúng tôi đến (tháng 7-2003), xã này chưa có điện lưới quốc gia. Tuy nhiên, các trụ sở UBND, Phòng Y tế, và Thư viện đã được xây dựng khang trang.

Vào năm 2003, xã Dạ K'Nàng có bảy thôn: Tơ Lăng Tô, Trung tâm 2, Pul, Dạ Mun, Dạ K'Nàng, Pang Yung, Pang Bá. Tại các thôn này, người Koho và người Chil sinh sống trong các làng (*bon*) riêng. Người Koho cư trú nhiều ở thôn Tơ Lăng Tô (37 hộ, 152 nhân khẩu), thôn Pul (50 hộ, 291 nhân khẩu), thôn Pang Bá (30 hộ, 182 nhân khẩu), và Pang Yung (21 hộ, 131 nhân khẩu). Người Chil cư trú chủ yếu tại các thôn Dạ K'Nàng (99 hộ, 673 nhân khẩu), thôn Dạ Mun (37 hộ, 235 nhân khẩu), thôn Pang Yung (29 hộ, 185 nhân khẩu), và thôn Tơ Lăng Tô (25 hộ, 136 nhân khẩu). Đây là vùng cư trú rất lâu đời của người Koho. Tuy nhiên, do chiến tranh, họ phải di dân xuống xã Dạ Đồn vào khoảng năm 1962 và trở lại địa bàn này vào khoảng năm 1987. Người Chil đến

vùng đất này từ khu vực các xã Đầm Ròn, Đa Tông và một số xã khác của huyện Lạc Dương vào khoảng đầu thập niên 90 của thế kỷ XX. Cũng như ở nhiều nơi khác trong tỉnh Lâm Đồng, đa số người Koho ở đây theo đạo Thiên Chúa, và đa số người Chil theo đạo Tin Lành hoặc Cơ Đốc. Theo số liệu của UBND xã Đa K'Nang, có 240 hộ (hay 1.314 nhân khẩu) theo đạo Thiên Chúa, 94 hộ (hay 532 nhân khẩu) theo đạo Tin Lành, 74 hộ (hay 528 nhân khẩu) theo đạo Cơ Đốc. Nơi đây có người Kinh sinh sống nên có 23 hộ hay 119 nhân khẩu theo đạo Phật.

Sau đây là một số đặc điểm của người Koho Mir tại khu vực này:

- Cho đến khi có sự chuyển đổi cơ cấu cây trồng tại địa phương, phương thức canh tác chủ yếu ở đây là rẫy (*mir*). Những người thông tin cho biết trước đây người Koho tại khu vực này không có ruộng nước (*srê*). Trên một đám rẫy, người ta trồng lúa là chính nhưng còn trồng nhiều thứ cây khác nữa.

- Sau khi theo đạo Thiên Chúa, họ vẫn tiếp tục cúng thần lúa và các vị thần khác theo truyền thống trong các lễ nghi nông nghiệp cho đến khi không còn được phép làm rẫy nữa¹⁶. Việc phát rừng làm rẫy đã được chấm dứt vào khoảng giữa thập niên 90 của thế kỷ trước, nhưng do điều kiện chuyển đổi cơ cấu cây trồng tại một số nơi ở địa phương này thiếu những điều kiện thuận lợi nên một số ít làng tiếp tục làm rẫy cho đến thời gian sau này. Do đó, theo người thông tin, trong quá khứ không xa, người Koho ở đây vẫn còn tổ chức lễ đâm trâu trong một lễ nghi nông nghiệp. Ngoài ra, theo truyền thống, họ cũng có một lễ trọng mang tên *Nhô năng* như người Koho Xrê ở huyện Lâm Hà. Theo ký ức của một số cụ già, lễ *Nhô năng* cuối cùng được tổ chức vào khoảng đầu thập niên 1960.

- Họ không có tên gọi dòng họ.

- Dù có một vài khác biệt nhỏ, hệ thống thuật ngữ thân tộc về cơ bản giống với hệ thống thuật ngữ thân tộc của người Koho Xrê ở khu vực bên này đèo Phú Sơn.

- Hôn nhân con cô con cậu đã có mặt và hiện vẫn còn tồn tại. Hôn nhân con chú con bác và con dì con già cũng đã xảy ra, có lẽ được cho phép trong

¹⁶ Về lễ nghi nông nghiệp của người Koho, xin xem bài *Người Koho ở Lâm Đồng và tín ngưỡng truyền thống của họ* của Vương Hoàng Trù được in trong cùng tập sách này.

một số trường hợp nhất định.

Như vậy, nơi đây có lẽ là một trong những địa bàn cư trú chính và lâu đời của người Koho không làm ruộng nước và vì thế không được gọi là Koho Xrê. Ý thức về dân tộc Koho trong nhóm người này rất rõ ràng và vượt lên trên ý thức về nhóm địa phương. Ngoài ra, cho đến ngày nay, tôi có cảm nhận người Koho ở khu vực Đạ K’Nang này vẫn nhận thức mình là một dân tộc và người Chil sống gần họ thuộc một thành phần dân tộc khác. Có lẽ nhận thức này mang tính bản lai hay tiên định, được hình thành qua quá trình lịch sử, bám rễ trong những nét văn hóa phi vật thể, và không ảnh hưởng hay trực tiếp xuất phát từ mối quan hệ bình thường hiện nay giữa hai nhóm. Cả người Koho và người Chil, như người ta thường nói, đều là “*kon chau*”, một từ ngữ trong tiếng Koho dùng để chỉ chung các nhóm dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên.

TÀI LIỆU TRÍCH DẪN

Bùi Minh Đạo, chủ biên

2003 *Dân tộc Cơ Ho ở Việt Nam*. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội.

Cao Thế Trình

2002 “Tiêu chí xác định tộc người và việc vận dụng xây dựng danh mục thành phần dân tộc Việt Nam”. Trong kỷ yếu *Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam*. Viện Dân tộc học – Viện Ngôn ngữ học, tr. 292-296.

Đặng Nghiêm Vạn

2002 “Lại bàn về công tác xác định thành phần các dân tộc Việt Nam”. Trong kỷ yếu *Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam*. Viện Dân tộc học – Viện Ngôn ngữ học, tr. 116-136.

Harrell, Stevan

1990 “Ethnicity, local interests, and the State: Yi communities Southwest China”. *Comparative Studies in Society and History* 32 (3): 515-548.

Keyes, Charles

1997 “Ethnic groups, ethnicity”. Trong *The Dictionary of Anthropology*. Thomas Barfield, chủ biên. Malden, Mass.: Blackwell Publishers Inc., tr. 152-154.

Mạc Đường, chủ biên

1983 *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*. Đà Lạt: Sở Văn hóa tỉnh Lâm Đồng xuất bản.

Phan Xuân Biên

- 2002 “Để công tác xác minh lại thành phần một số dân tộc ở nước ta sắp tới có tính khoa học cao hơn và sát thực tiễn hơn”. Trong kỷ yếu *Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam*. Viện Dân tộc học – Viện Ngôn ngữ học, tài liệu đính kèm (4 trang).

Pinkaew Laungaramsri

- 2001 *Redefining Nature. Karen Ecological Knowledge and the Challenge to the Modern Conservation Paradigm*. Ấn phẩm của Đại học Chiang Mai, Thái Lan. Chennai: Earthworm Books.

Schrock, Joann L., et al.

- 1966 *Minority Groups in the Republic of Vietnam*. Department of the Army Pamphlet No. 550-105. Washington, D.C.: Headquarters, Department of the Army.

Trần Sĩ Thứ

- 1999 *Dân tộc, dân cư Lâm Đồng*. (Cộng tác viên: Huỳnh Thống, Nguyễn Văn Diệu, Hoàng Thị Tố, Đàm Minh Tuấn). Nxb. Thống Kê.

Ủy ban Nhân dân tỉnh Lâm Đồng

- 2001 *Địa chí Lâm Đồng*. Hà Nội: Nxb. Văn hóa Dân tộc.

PHỤ LỤC

Sau đây là bài phát biểu cảm tưởng của một học sinh dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên nhân buổi lễ kết thúc năm học 2002-2003 tại trường Phổ thông trung học dân tộc nội trú tỉnh Lâm Đồng, tháng 5-2003. Tôi muốn qua đây nêu lên một khía cạnh văn hóa mà nhiều người thuộc thế hệ trẻ của các dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên ở Lâm Đồng đang sống và cảm nhận khi mức độ giao lưu và tiếp xúc giữa xã hội của họ với xã hội rộng lớn hơn bên ngoài diễn ra một cách mạnh mẽ. Những suy nghĩ trong bài phát biểu của em học sinh Chu Ru đại diện khối lớp 12 này không có bóng dáng gì của những tư duy gọi là “nguyên thủy” mà thỉnh thoảng chúng ta thấy nói đến trong một số bài viết về văn hóa các dân tộc thiểu số Tây Nguyên. Đồng thời, những hình tượng mà chúng ta bắt gặp trong nội dung bài phát biểu cũng không hề mang một dáng vẻ hoang sơ giả tạo như hình tượng nghệ thuật được chuyển tải trong bức ảnh chụp một buổi biểu diễn “văn hóa” dân tộc thiểu số Tây Nguyên cách đây một thời gian (Hình 5). Các bức ảnh kia, gồm ảnh các em học sinh lớp 12 trường Phổ thông trung học dân tộc nội trú cúi mặt ngậm ngùi vì sắp xa thầy cô và bạn học (Hình 1), ảnh cô gái người Chil làm việc tại một cơ quan nhà nước ở cấp xã (Hình 2), ảnh một ông mục sư người Chil mặc com-lê trong một buổi lễ tại một nhà thờ Tin Lành ở vùng sâu vùng xa (Hình 3), và cả bức ảnh những người Koho đang đánh chiêng tại một ngôi nhà của người Koho trong làng Kôh Ya để chào đón đoàn nghiên cứu (Hình 4), cũng không hề phảng phất một vẻ gì hoang sơ hay “nguyên thủy” cả. Vậy thì, đối với những màn biểu diễn trên sân khấu trong đó thanh niên các dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên được cho đóng khổ ở trần, với nước da trắng của người thành thị không có màu nâu sạm nắng của những người sống với núi rừng, lại xuất hiện trong một khung cảnh nhân tạo hoàn toàn khác lạ với khung cảnh tự nhiên của những sinh hoạt thật đã từng tồn tại trong quá khứ: liệu những màn biểu diễn như thế có trở nên quá xa lạ với những gì đang diễn ra ở Tây Nguyên chăng? Và liệu văn hóa Tây Nguyên có nên được tiếp tục giới thiệu với cả nước theo kiểu này hay không?

Kính thưa quý vị đại biểu, kính thưa quý thầy cô giáo, thưa các cô chú công nhân viên trong nhà trường; thưa các bạn học sinh khối 12 và toàn thể các em khối 10, 11 yêu quý. Trong giờ phút chia tay đầy lưu luyến này, em xin thay mặt các bạn học sinh khối 12 xin có đôi điều cảm nghĩ về mái trường và công ơn thầy cô đối với 105 học sinh niên khóa 2000-2003.

Có lẽ chẳng ai quên cái ngày đầu tiên mới bước chân vào trường nội trú với bao bỡ ngỡ, lạ lẫm! Ấy thế mà đã ba năm thoáng qua như một cơn gió. Kính thưa quý thầy cô, kính thưa quý vị đại biểu. Được học tập tại ngôi trường là cả một niềm tự hào lớn cho chúng em bởi đây là môi trường tốt để chúng em rèn luyện đạo đức cũng như trang bị những kiến thức khoa học phổ thông để chúng em có thể tiếp bước trong những bước đường tiếp theo. Yêu quý và tự hào về mái trường này, chúng em lại càng yêu quý và tự hào về những người thầy, người cô đã ngày đêm miệt mài chăm lo cho sự nghiệp trồng người. Mái tóc xanh đã phai dần theo năm tháng, nhưng những trang giáo án vẫn ngời sáng những dòng chữ khắc ghi bằng cả tâm huyết. Yêu sao những vần thơ, trang văn man mác tình người! Say sưa và chìm đắm trong thế giới văn chương, thầy cô dạy chúng em biết sống đẹp hơn, biết ngậm ngùi trước nỗi đau của đồng loại, biết mỉm cười trước hạnh phúc của những người không quen, biết lễ phép với người trên, biết hòa đồng với bạn bè cùng trang lứa. Thơ ca đẹp để là thế! Song không chỉ dừng lại ở đó; tiếp xúc với các môn học tự nhiên, thầy cô giúp chúng em được khám phá những chân trời khoa học đầy lý thú và bổ ích.

Kính thưa quý thầy cô, những người cha tận tụy, những người mẹ hiền yêu dấu của chúng con! Xin hãy yên lặng trong giây lát để quá khứ của những tháng ngày xa xăm hiện về, để nhịp đập của trái tim lại rung lên thổn thức và rồi sẽ dấy lên từ cõi lòng của thầy cô kính yêu một niềm tự hào vô bờ vì đã làm được bao điều cao cả: dạy cho những đứa con thơ bồng bột bài học làm người, mở ra trước mắt những cô cậu học trò ngày nào còn ngây ngô giờ đã trưởng thành cả một vùng trời kiến thức đầy sắc màu.

Các bạn yêu quý, hãy để cho những giọt nước mắt của ngày hôm nay hòa thành dòng chảy bất tận của nguồn hạnh phúc vào ngày mai. Hãy nâng niu, trân trọng những thành quả tốt đẹp trong hiện tại để kết thành chuỗi ngọc lung linh tỏa sáng trong tương lai. Và trong giờ phút này, xin dành những tình cảm đơn sơ nhưng rất đỗi chân thành của chúng em đối với các cô chú công nhân

viên. Hình ảnh của các cô chủ là hình ảnh đẹp để mỗi người lưu lại trong trí nhớ. Tất cả những hành động đẹp, cử chỉ kia là bởi đâu nếu không xuất phát từ lòng yêu thương và vì một tinh thần trách nhiệm. Cảm thông với nỗi lo toan, vất vả của các cô cấp dưỡng chăm lo cho chúng con hằng ngày, ra trường chúng con không chỉ nhớ đến những buổi cơm dẻo, canh ngọt mà còn gửi lại những tấm lòng biết ơn sâu sắc. Cảm thông biết bao trước cử chỉ ân cần của cô y tá, và chúng em cũng không quên hình ảnh chủ lái xe tận tâm, chủ bảo vệ nghiêm khắc mà vui tính.

Cho phép chúng em được thốt lên từ trái tim mình hai tiếng mẹ – cha, để cho bao tình cảm đẹp để thầy cô dành cho đứa con của mình càng trở nên sâu đậm hơn. Xin cha mẹ tha thứ cho những giây phút lầm lỡ, cho nhiều hành động thiếu suy nghĩ và cả những cử chỉ không đúng mực của chúng con để rồi tất cả sẽ êm đềm trôi vào dĩ vãng như một giấc mơ đẹp.

Những gương mặt đáng yêu của khối 10, khối 11 thân mến. Những chuỗi ngày đã qua, những năm tháng còn lại đủ để các em tiếp tục cố gắng học tập và rèn luyện. Lời nhắn nhủ đơn sơ ấy là tấm lòng của những thế hệ học sinh đi trước mong muốn ở các em. Vì học tốt là cách đền bù xứng đáng cho những công ơn lớn lao của thầy cô và là niềm tự hào lớn cho gia đình. Hãy tỏ ra là người trò giỏi khi còn ngồi trên ghế nhà trường, và là người con ngoan, hiếu thảo khi trở về nhà các em nhé.

Mái trường ơi! Xin gửi lại nơi đây tất cả những tình cảm tha thiết của người học trò; chúng tôi sẽ mang theo tất cả kỷ niệm đẹp đến những phương trời xa lạ: tiếng trống quen thuộc báo hiệu giờ lên lớp, tiếng nhạc rộn vang bắt đầu cho những động tác thể dục nhịp nhàng. Tạm biệt hàng thông xanh in bóng mát cho ta có những giây phút mơ màng. Ta mang theo trong mình bao gương mặt lạ lẫm đã trở nên quen thân tự thuở nào. Những giờ sinh hoạt nhộn nhịp, những buổi lao động khẩn trương, và có thể nào tan biến trong ta những giọng ca trường nội trú nồng ấm thiết tha để ta thêm yêu thêm quý cuộc sống này. Tuổi học trò trôi qua để lại đằng sau một khoảng trời ngập tràn nhưng nhớ, song chúng em tin rằng mình đã tìm được một điểm tựa vững chắc để có thể tiếp tục bước đường tương lai.

Kỳ thi tốt nghiệp đầy thử thách đang đợi chờ phía trước. Chúng em, 105 học sinh khối 12, nguyện sẽ cố gắng hết mình để thành quả ấy là món quà dành

cho thầy cô yêu kính. Và khi ra trường, chúng em sẽ để lại cho thầy cô một niềm tự hào.

Khép lại những dòng cảm tưởng và lời chia tay hạ cuối. Kính chúc quý vị đại biểu, quý thầy cô, các cô chú công nhân viên dồi dào sức khỏe, chúc mùa thi của chúng ta thành công tốt đẹp, và chúc các em có một mùa hè lý thú và bổ ích. Xin chân thành cảm ơn.

(Phan Ngọc Chiến ghi. Xin chân thành cảm ơn thầy Đoàn Lộc đã cho tôi cùng đến dự buổi lễ này.)



Hình 1

Học sinh lớp 12 trường
PTTH dân tộc nội trú
Tỉnh trong lễ kết thúc
năm học 2002-2003



Hình 3 Một mục sư Tin Lành người Chil
trong một buổi lễ tôn giáo



Hình 2 Cô gái người Chil làm việc tại
một văn phòng UBND xã



Hình 4 Người Kơho đánh
chiêng chào mừng khách



Hình 5 Một màn biểu diễn văn hóa dân tộc thiểu số gốc Tây Nguyên



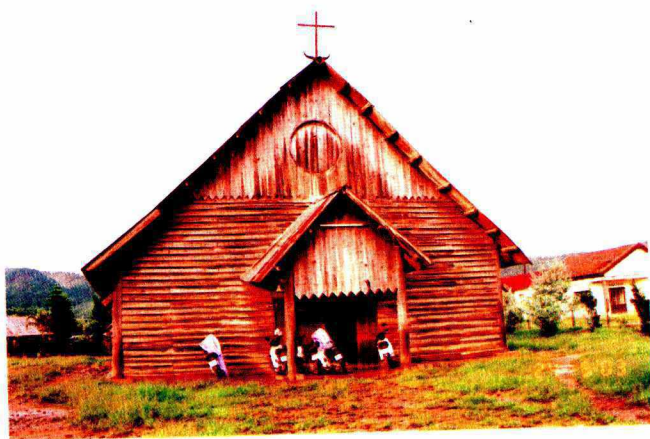
Hình 6 Những phụ nữ trong buôn làng Kơho ở thị trấn D'Ra, huyện Đơn Dương



Hình 7 Một ngôi nhà người K'ho ở huyện Đơn Dương



Hình 8 Một ngôi nhà người Ch'il ở huyện Đơn Dương



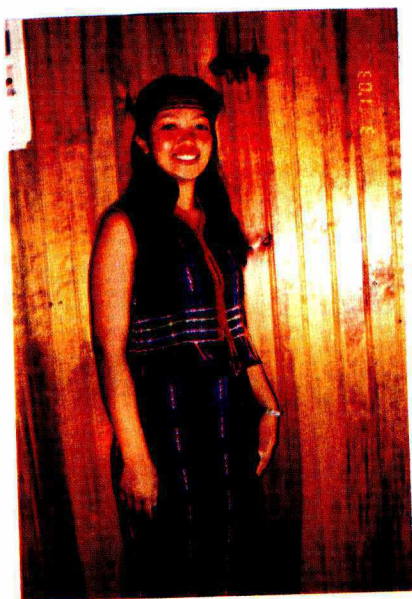
Hình 9 Nhà thờ
Thiên chúa giáo
ở xã Lát, huyện
Lạc Dương



Hình 10 Giờ tan lễ sáng chủ nhật tại nhà thờ
Tin Lành ở xã Đạ Sar, huyện Lạc Dương



Hình 11 Hai mẹ con người Koro ở thị trấn
Định Văn, huyện Lâm Hà



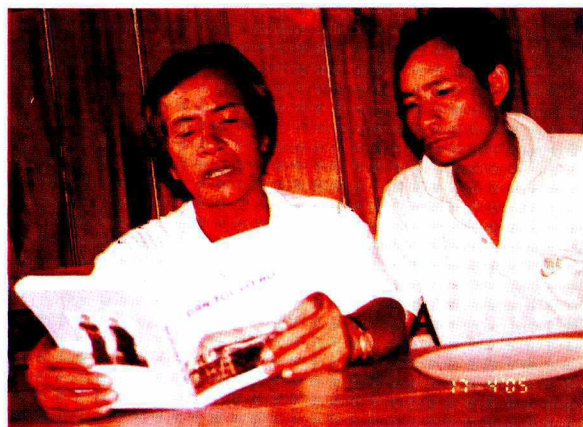
Hình 12 Một cô gái người Lạch,
xã Lát, huyện Lạc Dương trong
trang phục truyền thống



Hình 13 Các cô gái người Lạch ở xã Lát, huyện Lạc Dương ăn mặc giống người Kinh



Hình 14 Một phụ nữ Kơho trong trang phục truyền thống (thị trấn Đình Văn, huyện Lâm Hà)



Hình 15 Hai người Chil đọc tác phẩm Dân tộc Kơho ở Việt Nam của tác giả Bùi Minh Đạo và Vũ Thị Hồng, xã Đa Dồn, huyện Lâm Hà



Hình 16

Hội thảo về tiêu chí xác định thành phần dân tộc ở Việt Nam, tổ chức tại Viện KHXH tại TP. Hồ Chí Minh, tháng 10-2002



Hình 17 Cù K'Su, một *Chau Grù* (thầy cúng) người Kơho với y phục chữa bệnh mà trước đây ông thường mặc khi đi chữa bệnh



Hình 18

Ché xưa của người Chil, xã Đa Đồn, huyện Lâm Hà

Hình 19 Lễ cưới tại
nhà thờ của người
Kơho ở xã Ka Đô,
huyện Đồn Dương



Hình 20
Phụ nữ người
Chil ở xã Đa
Đồn, huyện
Lâm Hà đang
dệt vải

Hình 21
Học sinh tại một
trường tiểu học ở
huyện Đức Trọng





Hình 22
Trẻ em người
Kơho “Mir” ở xã
Đạ K’Nàng,
huyện Lâm Hà

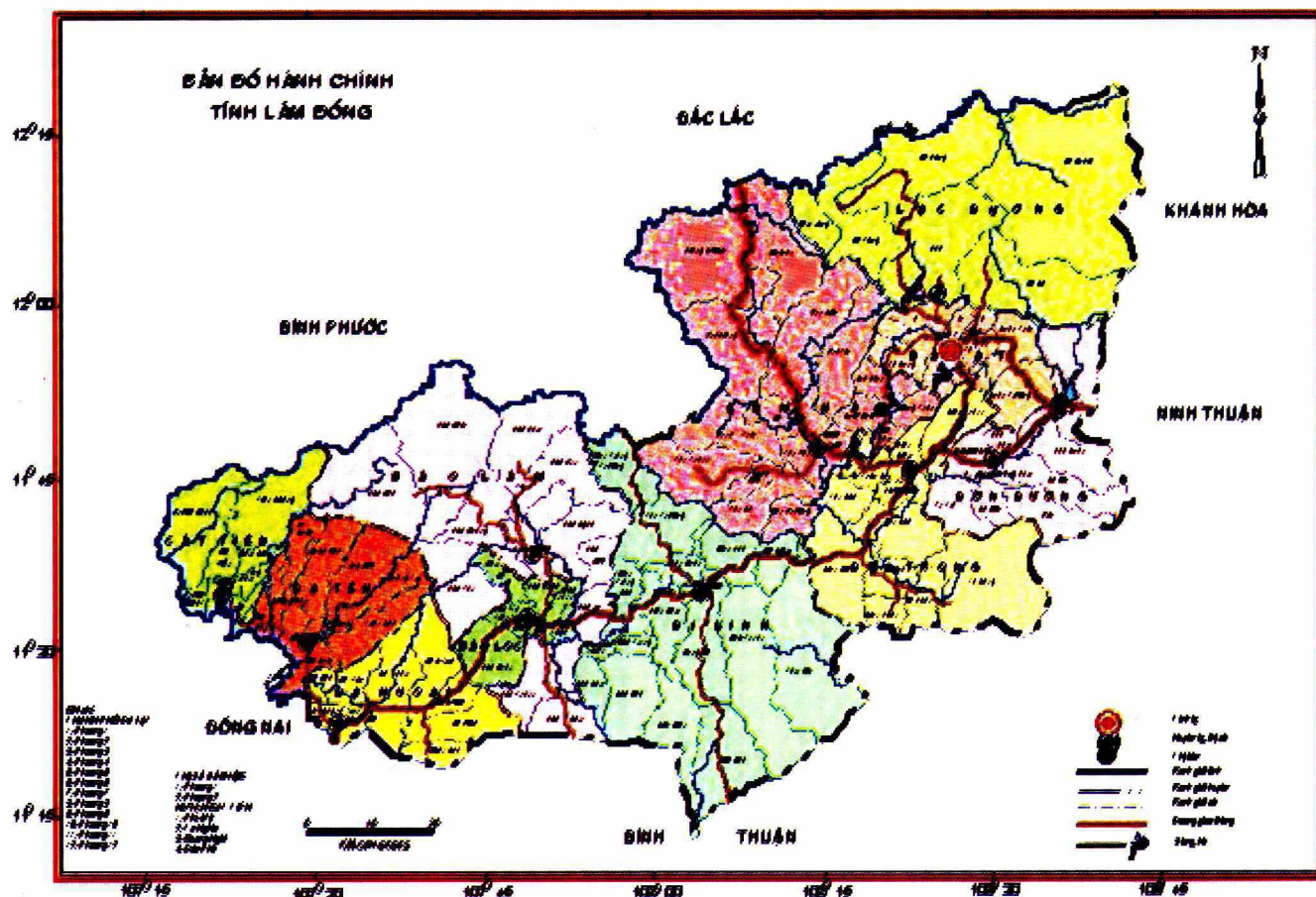


Hình 23
Dây cườm trong lễ
hội của người Chil ở
xã Đạ Đờn, huyện
Lâm Hà, Lâm Đồng



Hình 24
Các loại chà gạt, công
cụ làm rẫy của người
Kơho (hiện vật tại
Phòng Trưng bày của
Tòa giám mục Đà Lạt)

BẢN ĐỒ HÀNH CHÍNH TỈNH LÂM ĐỒNG (Tỉ lệ: 650.000)



VÀI DÒNG GIỚI THIỆU CÁC TÁC GIẢ

Bùi Minh Đạo

Học vị: Tiến sĩ Lịch sử, chuyên ngành Dân tộc học, trường Đại học Quốc gia Hà Nội.

Nơi làm việc: Phòng nghiên cứu các dân tộc Trường Sơn-Tây Nguyên, Viện Dân tộc học Hà Nội.

Ngọc Lý Hiển

Học vị: Cử nhân Ngữ văn, trường Đại học Đà Lạt.

Nơi làm việc: Sở Văn hóa-Thông tin, tỉnh Lâm Đồng, Đà Lạt.

Nguyễn Thị Nhiễm

Học vị: Cử nhân Dân tộc học, trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn Tp. Hồ Chí Minh.

Nơi làm việc: Sinh viên Cao học ngành Dân tộc học, trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn Tp. Hồ Chí Minh.

Nguyễn Việt Cường

Học vị: Cử nhân Dân tộc học, trường Đại học Tổng hợp Tp. Hồ Chí Minh.

Nơi làm việc: Trung tâm Dân tộc học và Tôn giáo, Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ.

Phan An

Học vị: Tiến sĩ Lịch sử, chuyên ngành Dân tộc học, Viện Khoa học Xã hội tại Tp. Hồ Chí Minh.

Nơi làm việc: Trung tâm Dân tộc học và Tôn giáo, Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ.

Phan Ngọc Chiến

Học vị: Master of Arts, ngành Nhân học, trường Đại học Washington,

Seattle, Hoa Kỳ.

Nơi làm việc: Trung tâm Dân tộc học và Tôn giáo, Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ.

Trần Hồng Liên

Học vị: Tiến sĩ Lịch sử, chuyên ngành Dân tộc học, Viện Khoa học Xã hội tại Tp. Hồ Chí Minh.

Nơi làm việc: Trung tâm Dân tộc học và Tôn giáo, Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ.

Võ Khắc Dũng

Học vị: Cử nhân Sử học, Cử nhân Báo chí, trường Đại học Đà Lạt.

Nơi làm việc: Báo Lâm Đồng, Đà Lạt.

Vương Hoàng Trù

Học vị: Tiến sĩ Lịch sử, chuyên ngành Dân tộc học, Viện Khoa học Xã hội tại Tp. Hồ Chí Minh.

Nơi làm việc: Trung tâm Dân tộc học và Tôn giáo, Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ.

Thư từ đóng góp ý kiến và phê bình xin gửi về địa chỉ:

Ông **Phan Ngọc Chiên**, Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ, 49 Nguyễn Thị Minh Khai, Quận 1, Tp. Hồ Chí Minh.

Hoặc xin gửi về địa chỉ email: phan-ngoc-chien@hcm.vnn.vn

Người Koho ở Lâm Đồng

Nghiên cứu Nhân học về Dân tộc và Văn hoá

Tác giả: Phan Ngọc Chiên

Chịu trách nhiệm xuất bản	: Ts. QUÁCH THU NGUYỆT
Biên tập	: PHƯƠNG CHI
Sửa bản in	: PHƯƠNG CHI
Bìa	: TRÍ ĐỨC
Trình bày	: KHOA NGUYỄN

Nhà xuất bản Trẻ

161B Lý Chính Thắng, Q.3, TPHCM

Điện thoại: 08.9316211 - 9316289 - 8465595 - 8465596

Fax: (84.8) 8437450 - Email: nxbtre@hcm.vnn.vn

Website: <http://www.nxbtre.com.vn>

Chi nhánh Nhà xuất bản Trẻ tại Hà Nội

Số 20 ngõ 91 Nguyễn Chí Thanh, Quận Đống Đa, Hà Nội

Điện thoại: 04.7734544 - Fax: 04.7734544

Email: vanphongnxbtre@hn.vnn.vn

In lần thứ nhất, khổ 16x24cm tại nhà in Thanh Niên.

Số đăng ký xuất bản 83/65/CXB do Cục xuất bản

cấp ngày 21-1-2005 và giấy trích ngang KHXB

số 1970/KHXB/2005. In xong và

nộp lưu chiếu tháng 11-2005

Giá: 40.000đ

NGƯỜI KOHO Ở LÂM ĐỒNG

NGHIÊN CỨU NHÂN HỌC VỀ DÂN TỘC VÀ VĂN HÓA

