

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

PHAN NGỌC CHIẾN (*)



Nhà dài ở Tây Nguyên

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, và 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 Êđê, 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 Kiều, Trì, Măng Coong, Khùa, Mày, 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:

(*)Thạc Sĩ, Viện KHXH vùng Nam Bộ.

Các nhà dân tộc học nước ta đã nhập các nhóm người với những tên gọi khác nhau như Sách, Mày, Rục, Arem, Mã Liềng thành dân tộc Chứt; ... Tuy nhiên, trên thực tế hiện nay đồng bào các nhóm Sách, Mày, 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 4 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, Mày, 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 Tây, 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 quan hệ xã hội trong cuộc 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 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", "Mdhur", "Blao" là những "bộ lạc hỗn hợp" giữa Êđê và Gia rai vì họ nói những ngôn ngữ nửa Êđê nửa Gia rai (sdd: 399).

Mặc dù ngôn ngữ là một chỉ báo rất quan trọng trong sự phân biệt thành phần dân tộc, 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 Kơho 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 Kơho, 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).

Sự 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 19 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" (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 lãnh 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 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

niệm 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 (sdd.: 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 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 thấy có 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 lãnh 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 sẽ 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

ngiên cứu người Yaqui và 9 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: "Khi 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-điêng 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-điêng 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:



Lakhaol Khaol, một loại hình nghệ thuật truyền thống của Campuchia

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 (sđd: 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 "lẫn lộn một khía cạnh của hiện tượng với chính hiện tượng đó" (sđd: 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 cách nói của Geertz, "những tình cảm gắn bó có tính chất bản lai" (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 gợi 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 đen 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 (sđd: 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 nhấn 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 số 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 số nét văn hóa tùy chọn như thế. Barth trả lời đó là vì quan hệ tộc người có thể cung 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 20 (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 (Eriksen 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 cố 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" (sđd: 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" (sđd: 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: 799). 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 14 (sđd: 797). Như vậy, theo quan điểm của Spicer, biểu tượng văn hóa với tính cách là những chỉ báo cho bản sắc dân tộc không phải là cái gì xuất hiện độc lập hay tách rời với 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 người 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 người 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 bên 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 chung quanh, nhất là khi mối 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 lập 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 chung 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 chung 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 chung 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. Bằng 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.

TÓM TẮT

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 Tây, 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 quan hệ xã hội trong cuộc sống con người.

SUMMARY

In this article, the elements used to determine the racial stock will be analyzed based on certain research results on races and racial identity in western anthropology, particularly emphasizing the cultural characteristics which are the element mentioned when people discuss racial identity. Then, some theoretical opinions in anthropology on racial phenomena will be presented, with the hope for a clarification contribution of an important aspect of social relationships in human life.