

BIẾN ĐỔI XÃ HỘI CỦA BUÔN LÀNG TÂY NGUYÊN: HAI CHIỀU KÍCH THEN CHỐT

TRẦN HỮU QUANG

Về quá trình biến đổi xã hội 40 năm qua nơi buôn làng các tộc người thiểu số bản địa ở Tây Nguyên, bài này tập trung bàn luận về hai chiều kích then chốt: chiều kích quyền lực chính trị của buôn làng, và chiều kích quan hệ xã hội trong đời sống buôn làng. Sự biến đổi trên hai chiều kích này diễn ra trong hai tiến trình sau: (a) chuyển từ cộng đồng cổ truyền tự trị phi nhà nước sang cộng đồng thành viên của một xã hội tổng thể có nhà nước; và (b) chuyển từ loại hình xã hội cổ truyền dựa trên quan hệ trao đổi và tương trợ cộng đồng sang loại hình xã hội hiện đại dựa trên quan hệ mang tính khế ước. Luận điểm của bài này là cho rằng sự biến đổi trong hai chiều kích này chi phối một cách sâu xa những sự vận hành cũng như những sự chuyển biến trong hầu hết các lãnh vực kinh tế - xã hội của đời sống buôn làng.

Trong vòng 40 năm qua, các cộng đồng buôn làng của các tộc người thiểu số bản địa ở Tây Nguyên đã và đang trải qua một quá trình chuyển biến vô tiền khoáng hậu trong lịch sử của mình. Không những thay đổi về phương thức sinh kế (định canh), hình thái cư trú (định cư) và môi trường sống (phần lớn không còn sống với rừng và nhờ rừng như ngày xưa nữa), mà còn thay đổi cả về mặt phong tục,

tập quán cũng như cấu trúc xã hội và các định chế xã hội cổ truyền. Sự biến đổi xã hội ở Tây Nguyên quả là một sự biến đổi mang tính chất “vượt nhiều bậc” theo nhận xét của Nguyễn Tử Chi (1996, tr. 530) trong một bài viết vào năm 1988.

Sự biến đổi xã hội này cũng có thể được coi là quá trình mà giới khoa học xã hội thường gọi là *hiện đại hóa xã hội*, tức là quá trình chuyển biến từ xã hội cổ truyền sang xã hội hiện đại (Trần Hữu Quang, 2005). Tuy nhiên, trong bài này, chúng tôi không tiếp cận dưới góc độ “hiện đại hóa xã hội” xét một cách toàn diện, mà chỉ tập trung đề cập đến hai chiều kích mà chúng tôi cho là then chốt trong bối cảnh Tây Nguyên.

Theo chúng tôi, quá trình biến đổi xã hội của buôn làng các tộc người bản

Trần Hữu Quang. Phó giáo sư, tiến sĩ. Trung tâm Dân tộc học, Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ.

Bài viết được thực hiện trong khuôn khổ đề tài *Vai trò của một số định chế xã hội phi chính thức đối với sự phát triển bền vững Tây Nguyên* do Trường Đại học Nguyễn Tất Thành chủ trì (mã số đề tài: TN3/X21, thuộc Chương trình khoa học và công nghệ trọng điểm cấp Nhà nước KHCN-TN3/11-15, gọi tắt là “Chương trình Tây Nguyên 3”).

địa ở Tây Nguyên trong thế kỷ XX và đặc biệt kể từ năm 1975 đến nay có thể được gói gọn trong hai tiến trình căn bản sau đây: (a) tiến trình chuyển từ cộng đồng cổ truyền tự trị phi nhà nước sang cộng đồng thành viên của một xã hội tổng thể có nhà nước; và (b) tiến trình chuyển từ loại hình xã hội cổ truyền dựa trên quan hệ trao đổi và tương trợ cộng đồng sang loại hình xã hội hiện đại dựa trên quan hệ mang tính khế ước. Tiến trình thứ nhất có liên quan tới *chiều kích quyền lực chính trị* của buôn làng; còn tiến trình thứ hai thì liên quan tới *chiều kích quan hệ xã hội* – thay đổi tính chất của các mối quan hệ xã hội trong buôn làng cũng như với bên ngoài buôn làng.

Bài viết này không phải là một công trình phân tích thực nghiệm dựa trên các dữ kiện khảo sát điền dã, mà chỉ nhằm mục tiêu là trình bày một số diễn giải lý thuyết về hai chiều kích biến đổi nêu trên, dựa trên các kết quả nghiên cứu có liên quan của một số tác giả. Theo thiện ý chúng tôi, những diễn giải lý thuyết này có thể trở thành những tiền đề mang tính gợi mở để dựa trên đó, chúng ta có thể nhận diện và lý giải xu thế vận hành và chuyển biến của những lãnh vực đặc thù khác của đời sống buôn làng Tây Nguyên ngày nay.

CHIỀU KÍCH QUYỀN LỰC CHÍNH TRỊ BUÔN LÀNG

Nếu cấu trúc quyền lực chính trị là một trong những chiều kích đặc trưng của quá trình biến đổi xã hội nói

chung, thì điều này lại càng đáng được quan tâm trong bối cảnh biến đổi từ xã hội cổ xưa sang xã hội hiện đại trên vùng đất Tây Nguyên. Theo chúng tôi, một trong những biến đổi quan trọng nhất ở đây, xét về chiều kích quyền lực chính trị, đó là chuyển từ cộng đồng tự trị phi nhà nước sang cộng đồng thành viên của một xã hội tổng thể có nhà nước, đặc biệt kể từ năm 1975 trở đi.

Khác biệt so với các cộng đồng tộc người ở vùng miền núi Tây Bắc xét về mặt cấu trúc chính trị, các cộng đồng tộc người bản địa ở Tây Nguyên trước đây đều là những cộng đồng biệt lập, chưa có nhà nước, và chỉ có rất ít mối liên hệ với những xã hội có nhà nước ở các vùng đồng bằng, mặc dù vẫn có những cấu trúc quyền lực chính trị đặc thù trong nội bộ buôn làng, và mặc dù một số cộng đồng tộc người cũng từng manh nha hình thành nhà nước ở dạng sơ khai.

Đặc trưng của cấu trúc quyền lực chính trị cổ truyền của buôn làng Tây Nguyên có thể được soi sáng và lý giải dựa trên những kiến giải lý thuyết của nhiều nhà nhân học và dân tộc học trên thế giới và ở Việt Nam trong vài thập niên vừa qua.

Thoạt tiên, chúng ta cần minh định hai khái niệm mấu chốt ở đây, đó là “quyền lực” và “quyền lực chính trị”. Trước hết là khái niệm “quyền lực”. Theo Benedict Anderson, chúng ta cần hết sức thận trọng khi sử dụng thuật ngữ tiếng Anh “*power*” (quyền lực) vào việc phân tích cấu trúc xã hội của các cộng đồng tộc

người bản địa, bởi lẽ nội hàm của từ *power* thường được hiểu theo ý nghĩa mà các nhà tư tưởng chính trị học và khoa học xã hội Tây phương đã khoác lên cho nó kể từ thời Trung cổ đến nay. Theo Anderson, cộng đồng tộc người bản địa Java ở Indonesia không những không có thuật ngữ tương đương với từ *power*, mà còn có quan niệm về *quyền lực* hết sức khác biệt, thậm chí đối lập so với quan niệm Tây phương (B. Anderson, 2006, tr. 19-20).

Tương tự như vậy, khái niệm “quyền lực chính trị” cũng cần được xác định lại khi nghiên cứu về các cộng đồng tộc người cổ sơ. Phản bác quan niệm phổ biến trong ngành nhân học và dân tộc học Âu Mỹ vốn cho rằng xã hội loài người bao gồm hai nhóm là xã hội có quyền lực chính trị và xã hội không có quyền lực chính trị, nhà nhân học và dân tộc học người Pháp Pierre Clastres trong một công trình nổi tiếng xuất bản năm 1974 (tr. 20-21) nhấn mạnh rằng quyền lực chính trị (*pouvoir politique*) là một hiện tượng “phổ quát”, “một tất yếu gắn liền cố hữu với đời sống xã hội” – nghĩa là một khi đã có đời sống xã hội thì không thể không có chiều kích chính trị, không có xã hội nào mà không có quyền lực chính trị, kể cả nơi những xã hội chưa có hình thái nhà nước.

Có một điểm quan trọng và hết sức mới mẻ mà Clastres (1974, tr. 20) đề xướng, đó là sự phân biệt giữa hai loại quyền lực: “quyền lực mang tính cưỡng chế, và quyền lực không mang tính cưỡng chế” (*pouvoir coercitif, et*

pouvoir non coercitif). Clastres cho rằng chính vì các nhà nhân học và dân tộc học thường mang quan niệm định kiến về quyền lực chính trị của nhà nước hiện đại mà mình đang sống, nên dễ lầm tưởng rằng quyền lực chính trị luôn luôn mang tính cưỡng chế và bạo lực (theo dạng quan hệ mệnh lệnh/phục tùng), mà không biết rằng quyền lực chính trị hoàn toàn có thể tồn tại dưới hình thái không có cưỡng chế mà cũng không có bạo lực như trong các xã hội cổ xưa⁽¹⁾.

Nhà nhân học Lewis Henry Morgan quan niệm rằng có hai phương thức tổ chức chính trong lịch sử tiến hóa của nhân loại: phương thức thứ nhất dựa trên thị tộc (*gens*), bào tộc (*phratry*) và bộ lạc (*tribe*), đây là phương thức tổ chức chưa có nhà nước; và phương thức tổ chức thứ hai là phương thức có nhà nước, dựa trên lãnh thổ và quyền sở hữu (dẫn lại theo M. Abélès, 2010, tr. 667). Tán đồng với các nhận xét của Morgan về đặc trưng của cấu trúc xã hội nơi các cộng đồng xã hội cổ xưa, nhà nhân học Robert Lowie (1920, tr. 389; 2013, tr. 506) nhấn mạnh rằng “các định chế nguyên thủy luôn luôn gắn chặt với thể chế cai trị dân chủ [*democratic government*]”, và chế độ quân chủ không thể nào nảy sinh từ trong lòng kiểu xã hội này. Ở New Guinea chẳng hạn, theo lời tường thuật của Lowie, vị thủ lĩnh cộng đồng chỉ giữ một vai trò “khiêm tốn”: nơi cộng đồng tộc người Kai, “ông ta [tức vị thủ lĩnh] có mảnh đất lớn nhất, nhưng bên cạnh đó ông ta có bốn phận phải tiếp đãi mọi người

khách và mọi người trong cộng đồng của mình. Ông ta là người giàu nhất trong làng, và người ta kỳ vọng ông phải cung cấp rộng lượng thuốc lá và cau cho những người đến giúp đỡ mình, mổ heo cho họ và thết đãi họ nhiều món ngon khác. Ông yêu cầu họ phải ủng hộ mình, nhưng ngoài việc đó ra, ông chẳng có bao nhiêu quyền hành. Bất cứ ai trong bộ lạc đều hành xử theo ý mình muốn, và vị thủ lãnh chẳng có phương tiện cưỡng chế nào” (R. Lowie, 1920, tr. 369).

Trong một bài viết vào năm 1948, Lowie đã dựa trên những kết quả khảo sát về các cộng đồng bản địa ở Bắc Mỹ và Nam Mỹ để nhận diện được ba đặc trưng chính sau đây của người thủ lãnh cộng đồng (dẫn lại theo P. Clastres, 1974, tr. 27): (a) thủ lãnh là người “*kiến tạo hòa bình*”, người điều hòa các mối quan hệ trong cộng đồng, chính vì thế mà người ta thường thấy có sự tách biệt giữa quyền lực dân sự và quyền lực quân sự; (b) ông ta là người *rộng lượng*, sẵn sàng chia sẻ của cải của mình khi các thành viên cộng đồng cần đến; (c) chỉ người nào có *tài ăn nói* giỏi giang thì mới có thể làm thủ lãnh. Bên cạnh ba đặc trưng ấy, Clastres còn đưa thêm một đặc trưng thứ tư, đó là quyền *đa thê*: thông thường chỉ có thủ lãnh mới có nhiều vợ (P. Clastres, 1974, tr. 29-31).

Tính chất độc đáo của cương vị thủ lãnh trong các xã hội cổ xưa, theo Clastres (1974, tr. 175), là ở chỗ người thủ lãnh “chẳng có chút quyền hành gì, không có quyền lực cưỡng

chế, cũng chẳng có phương tiện gì để ra lệnh”. Đây là một người thủ lãnh không có quyền lực (*pouvoir*), cũng không có quyền hành (*autorité*). Khi giải quyết những vụ xung đột hoặc tranh chấp trong cộng đồng hay giữa các dòng họ, vị thủ lãnh chỉ có *uy tín* (*prestige*) mà cộng đồng thừa nhận – nhưng uy tín không đồng nghĩa với quyền lực. Phương tiện duy nhất mà ông ta có để chu toàn nhiệm vụ giảng hòa của mình, đó là *lời nói*: tuy nhiên, lời nói của ông ta không phải để phán xét, vì ông ta không phải là quan tòa (*juge*), ông ta cũng không có quyền ngả về bên này hay thiên về bên kia; sức mạnh của lời nói của ông ta nằm ở chỗ làm thế nào *thuyết phục* được những người đang tranh chấp biết hòa dịu lại, không công kích hay chửi bới nhau nữa, biết noi theo gương tổ tiên lúc nào cũng sống hòa thuận với nhau (P. Clastres, 1974, tr. 176). Lời nói của vị thủ lãnh chỉ có sức mạnh mệnh lệnh và chỉ huy vào những lúc có chiến tranh (giữa cộng đồng này với cộng đồng khác), tức là trong những hoàn cảnh ngoại lệ; sau khi chiến tranh kết thúc, người thủ lãnh dù có thành tích anh hùng đến mấy đi nữa trong chiến đấu thì khi trở lại hoàn cảnh hòa bình bình thường, lời nói của ông ta không còn sức nặng mệnh lệnh hay chỉ huy nữa (như trên, tr. 177).

Trong xã hội cổ xưa, theo Clastres, sở dĩ cương vị thủ lãnh mang tính chất phi quyền lực, phi quyền hành như vậy là do *nền tảng thực thụ của quyền lực nằm nơi cộng đồng*. Thủ lãnh chỉ

là người phục vụ cho cộng đồng, và thực ra chính cộng đồng mới là chủ thể có sức mạnh thực thi quyền hành của mình lên trên người thủ lãnh. Và chính do vậy mà “xã hội cổ xưa không bao giờ cho phép vị thủ lãnh của mình biến thành một kẻ chuyên chế” (P. Clastres, 1974, tr. 176).

Vì quyền lực chính trị trong các xã hội cổ xưa không mang tính cưỡng chế và tính bạo lực – đây vốn là hai đặc trưng của hình thái nhà nước mà chúng ta chứng kiến trong lịch sử loài người –, nên các xã hội ấy không có nhà nước, hay nói như Clastres, đây là những “xã hội chống nhà nước” hay cũng có thể dịch là “cưỡng lại nhà nước”, hiểu theo nghĩa là *chống lại/cưỡng lại sự xuất hiện của nhà nước*, hay nói đúng hơn là *tránh né* sự hình thành của nhà nước (như trên, tr. 22-23).

Friedrich Engels trong cuốn *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước* xuất bản năm 1884 cũng đã từng đồng ý với Lewis Morgan rằng các xã hội cổ xưa (mà Morgan mô tả) là loại hình “xã hội chưa từng biết đến *nhà nước*” – nhà nước xét như một quyền lực công đặc biệt, tách rời khỏi quần chúng nhân dân (Ph. Ăng-ghen, 1972, tr. 154, 193). Engels nhận định như sau: “Như vậy, không phải lúc nào cũng đã có nhà nước. Đã từng có những xã hội không cần đến nhà nước, không có một khái niệm nào về nhà nước và chính quyền nhà nước cả” (như trên, tr. 288)⁽²⁾.

Dựa trên công trình của Morgan, Engels nhận xét rằng xã hội thị tộc

của tộc người Iroquois ở vùng Bắc Mỹ có người tù trưởng (người đứng đầu thị tộc trong thời bình) và người thủ lãnh quân sự: tù trưởng là do toàn bộ đàn ông và đàn bà tham gia bầu ra, quyền lực của người tù trưởng thực ra “chỉ thuần túy về mặt đạo đức” và ông ta “không có một phương tiện cưỡng bách nào cả”. Còn vị thủ lãnh quân sự thì cũng “chỉ có thể ra mệnh lệnh trong thời gian xuất chinh mà thôi”, nghĩa là không có quyền hành gì trong thời bình (Ph. Ăng-ghen, 1972, tr. 137-138). Cả vị tù trưởng lẫn vị thủ lãnh quân sự “đều không đòi hỏi những quyền ưu tiên nào cả”, tức là không hề có đặc quyền, đặc lợi (như trên, tr. 143). Engels nhấn mạnh cái sức mạnh nội tại của cộng đồng cổ xưa trong việc cưỡng lại sự thống trị như sau: “Tính chất vĩ đại của chế độ thị tộc, nhưng đồng thời cũng là tính chất hạn chế của nó, chính là ở chỗ sự thống trị và sự nô dịch không tồn tại trong tổ chức đó được” (như trên, tr. 262).

CỘNG ĐỒNG GUMLAO Ở ĐÔNG NAM Á

Chúng ta cũng có thể bắt gặp đặc trưng phi quyền hành của dạng quyền lực chính trị trong những cộng đồng cổ xưa mà F. Engels và P. Clastres phân tích trên đây nơi loại hình cộng đồng *Gumlao* ở vùng Đông Nam Á mà nhà nhân học xã hội người Anh Edmund Leach phát hiện và công bố vào năm 1954. Khi nghiên cứu về cấu trúc xã hội của các cộng đồng tộc người ở vùng đồi núi Kachin (thuộc Myanmar), Leach đã phân biệt được ba loại hình cộng đồng tiêu biểu: *Shan*,

Gumsa và *Gumlao*. Ở một cực này, *Shan* là loại cộng đồng có phân hóa đẳng cấp rõ rệt và có hình thái quyền lực chính trị mang tính chất chuyên quyền (*autocratic*) – tức đã mang hình thái nhà nước. Còn ở cực kia, *Gumlao* là loại cộng đồng mang tính chất bình đẳng, dân chủ, không có đẳng cấp, và không có hình thái nhà nước. *Gumsa* là loại hình nằm giữa hai loại trên, trong đó người thủ lĩnh cộng đồng là thành viên của một tầng lớp quý tộc, và chức thủ lĩnh (*chief*) được phong theo kiểu cha truyền con nối. Khác với *Gumsa*, người đứng đầu (*headman*) cộng đồng *Gumlao* được cộng đồng tín nhiệm bầu ra dựa trên uy tín chứ không phải cha truyền con nối (E. Leach, 1970, tr. 198) và bên cạnh người đứng đầu này còn có một hội đồng già làng (*council of elders*) (như trên, tr. 206).

Trong một công trình nghiên cứu về các cộng đồng tộc người thiểu số ở vùng lục địa Đông Nam Á xuất bản năm 1977, nhà nhân học người Mỹ Charles Keyes cũng phân biệt giữa hai dạng cộng đồng “dân chủ” và cộng đồng “chuyên quyền” (*democratic/autocratic*) tương tự như khung phân tích *Gumlao/Gumsa* của E. Leach ở vùng Kachin của Myanmar, và Keyes đi đến nhận định cho rằng phần lớn các cộng đồng tộc người thiểu số ở Đông Nam Á đều có thể được mô tả và xếp vào một trong hai dạng cộng đồng “dân chủ” và “chuyên quyền” này. Keyes còn nhận xét rằng chế độ thủ lĩnh (*chiefdom*)⁽³⁾ nơi các tộc người ở vùng Tây Bắc Việt Nam rất gần với loại

hình “chuyên quyền”, trong đó người thủ lĩnh cộng đồng nắm giữ quyền tối cao đối với đất đai và mỗi thành viên cộng đồng phải nộp cho ông ta một khoản thuế thì mới có quyền khai thác và canh tác đất đai (C. Keyes, 1995, tr. 28 và 45).

Nhà nhân học và chính trị học người Mỹ James Scott, trong một công trình xuất bản năm 2009 nghiên cứu về các cộng đồng tộc người miền đồi núi ở Đông Nam Á mà ông gọi chung bằng cái tên là vùng Zomia, cho rằng phần lớn các cộng đồng này đều là những cộng đồng phi nhà nước (*nonstate* hoặc *stateless*). Theo Scott, đây là những cộng đồng tương đối bình đẳng, phi tập trung về mặt chính trị, trong đó hệ thống quyền lực chính trị mang tính chất “*heterarchy*”, tạm dịch là hệ thống phi thứ bậc (tức là hệ thống trong đó các thành tố giữ vị trí ngang hàng nhau, không có cái nào ưu trội) – Scott coi đây là một dạng “phản đề” so với những xã hội có hệ thống tôn ti thứ bậc (*hierarchy*) và có quyền lực nhà nước ở các vùng thung lũng và đồng bằng (J. Scott, 2009, tr. 325-327). Đây cũng là những cộng đồng có những chiến lược ứng xử “tránh né việc hình thành nhà nước” (*state-evading behavior*), không những không để cho vị thủ lĩnh nắm quyền độc tôn, mà cũng tránh không để cho một số dòng họ vượt lên giữ vai trò áp đảo trong cộng đồng thông qua các quan hệ hôn nhân chẳng hạn (như trên, tr. 188-189, 331).

Qua một số công trình nêu trên, chúng ta có thể nhận thấy rằng, xét về mặt

giả thuyết, các cộng đồng tộc người ở vùng Tây Bắc của Việt Nam có lẽ thiên về loại hình *Gumsa* của E. Leach hơn, trong khi các cộng đồng tộc người ở Tây Nguyên thì lại dường như gần hơn với loại hình *Gumlao* – tức là loại hình cộng đồng phi nhà nước hay tránh né sự ra đời của nhà nước (tuy nhiên ở đây, chúng tôi chỉ tập trung vào việc tìm hiểu nơi vùng Tây Nguyên chứ không đề cập tới vùng Tây Bắc). Lẽ tất nhiên, cấu trúc quyền lực chính trị của buôn làng Tây Nguyên không chỉ có già làng hay chủ làng, mà còn bao gồm nhiều nhân vật nữa như người xử kiện, chủ đất, chủ bến nước, thầy cúng... nhưng ở đây, chúng tôi chỉ đề cập tới vai trò điển hình của vị già làng hay chủ làng mà thôi.

ĐẶC TRƯNG CỦA NGƯỜI ĐỨNG ĐẦU BUÔN LÀNG Ở TÂY NGUYÊN

Nguyễn Từ Chi (1996, tr. 527) trong một bài viết năm 1988 từng nhận xét rằng “cơ cấu xã hội [cổ truyền] của từng làng Thượng lặp lại cách tổ chức rất dân chủ của thiết chế mà Ăng ghen trước đây từng gọi là ‘công xã nông thôn’ hay ‘công xã nông nghiệp’”. Ông viết: “[N]gười Thượng đều sống thành từng làng độc lập hay tự trị. Độc lập là không phụ thuộc vào làng khác, giữa các làng gần nhau chỉ có quan hệ giao hảo, hôn nhân, buôn bán..., và thắng hoặc, nếu có mâu thuẫn không giải quyết được giữa họ với nhau, thì quan hệ chiến tranh, nhưng chỉ trong một thời gian nào đó” (như trên, tr. 527). Nguyễn Từ Chi mô tả “cơ chế dân chủ” thông qua vai trò “già làng”

nơi các cộng đồng cổ truyền ở Tây Nguyên như sau: “‘Chủ làng’, ở dân tộc này, có thể do các ‘già làng’ chỉ định giữa họ với nhau, khi ‘chủ làng’ cũ vừa qua đời, hoặc do cả làng cử lên, nhưng, ở dân tộc khác, lại cha truyền con nối. Dù là gì, dù có uy tín đến mấy, ‘chủ làng’ Thượng, nói chung, không phải là người có toàn quyền đối với mọi chuyện to nhỏ của làng: trên danh nghĩa, ông là người đốc suất mọi nhà trong làng thực hiện những quyết định của tập thể các ‘già làng’” (như trên, tr. 528). Khi bàn về vai trò của già làng ở các buôn làng, Nguyễn Từ Chi cho rằng “các xã hội Thượng [ở vùng Tây Nguyên] đang ở giai đoạn cuối của mức phát triển” của cơ chế lão quyền ở mức hoàn thiện nhất mà ngành dân tộc học thường gọi là “thiết chế các lớp tuổi” vốn đã từng phổ biến ở châu Âu vào thời kỳ tiền Ki-tô giáo, ở châu Mỹ trước khi người Âu châu đến, và ở châu Phi thời gần đây (như trên, tr. 530).

Trong một công trình nổi tiếng xuất bản năm 1937 viết về xã hội người Ba Na ở Kon Tum, Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đồng Chi đã mô tả nhiệm vụ của ông *tom polei* (“gốc làng”, tức người đứng đầu làng) là “phải bắt dân làng tuân theo lệ tục mà ăn ở, không được xâm phạm đến đ[ị]ều húy kỵ thần cấm và phải phân xử những việc kiện cáo hay xung đột xảy ra trong làng”, nói tóm lại là “phải giữ [g]ìn sự sinh mệnh và cuộc trị an cho cả đoàn thể”. Nhưng ngoài nhiệm vụ ấy, ông *tom polei* cũng như *kră polei* (hội đồng già làng) “cũng như mọi người

khác không hưởng thụ một quyền lợi gì đặc biệt”. Những lúc có chuyện quan trọng như đánh giặc hay dời làng, hội đồng già làng này “không có quyền độc đoán, phải nhóm dân làng lại đồng đủ để cùng nhau bàn bạc lẽ hơn thiệt”; những lúc hội họp ấy, “không bao giờ phân biệt giai cấp” và mọi người “ai nấy đều có quyền ăn nói một cách rất tự do”. Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đồng Chi (2011, tr. 193) nhận xét rằng “lối chính trị” của cộng đồng người Ba Na “quả thật là bình đẳng cộng hòa, không có một mảy may nào là áp bức chuyên chế”.

Như P. Clastres đã nhấn mạnh, người thủ lĩnh cộng đồng cổ xưa (mà ở Tây Nguyên gọi là “chủ làng”, “gốc làng” hay “đầu làng”...) chỉ có *uy tín* – mà uy tín thì không đồng nghĩa với quyền lực –, hay nếu nói theo ngôn từ của F. Engels là có “lòng tôn kính” của cộng đồng. Đây chính là điều mà “một vị vương công có thế lực nhất, một chính khách hay một chỉ huy quân sự lớn nhất của thời đại văn minh vẫn có thể ganh tị với thủ lĩnh nhỏ nhất trong thị tộc” – một sự tôn kính “không phải dùng roi gậy mà có” (Ph. Ăng-ghe-nh, 1972, tr. 285).

Engels (1972, tr. 285) nhận định một cách khái quát về vị trí xã hội học đặc thù của vị thủ lĩnh cộng đồng cổ truyền như sau: “Vị thủ lĩnh thị tộc nằm ngay trong lòng xã hội, còn những người kia [tức vị vương công, chính khách, hay vị chỉ huy quân sự trong thời đại văn minh] thì bắt buộc phải cố coi mình như là một cái gì ở bên ngoài xã hội và đứng trên xã hội”.

Về trường hợp người đứng đầu buôn làng ở Tây Nguyên mà vị thế vừa mang tính chất thế quyền lẫn thần quyền, có lẽ chúng ta cần nhấn mạnh thêm rằng uy tín của ông ta hay “lòng tôn kính” của người dân buôn làng đối với ông ta bắt nguồn từ quan niệm cổ truyền cho rằng ông là người xứng đáng đại diện cho cộng đồng để giao tiếp với thần linh, hay nói cách khác, ông là người trung giới trong mối quan hệ giữa cộng đồng buôn làng với các vị thần, giữa thế giới loài người với thế giới thần linh.

Thực ra ở Tây Nguyên cách nay khoảng bốn hoặc năm thế kỷ, nơi một số cộng đồng tộc người cũng đã bắt đầu manh nha xuất hiện hình thái nhà nước sơ khai dưới dạng quyền lực chính trị mang tính tập trung, cá nhân, và phân theo địa vực bao trùm lên nhiều cộng đồng buôn làng nhỏ. Theo Đặng Nghiêm Vạn, ở một số vùng của người Mnông, Ê Đê, Gia Rai, Ba Na, Xơ Đăng hay Mạ ngày xưa mà ông coi là “những cư dân có trình độ phát triển hơn”, đã từng “nổi lên những tù trưởng đứng đầu năm, bảy làng, có uy thế trong từng địa phương”. nhưng những liên minh bộ lạc, bộ tộc cổ truyền này đều dần dà bị phá vỡ và tan rã do “[c]hiến tranh, xung đột, các thế lực phong kiến bên ngoài can thiệp” (Đặng Nghiêm Vạn, 1984, tr. 51-52). Những dạng liên minh do các thủ lĩnh Pơ-tao (tộc người Gia Rai) hay Mtao (tộc người Ê Đê) đứng đầu, theo Đặng Nghiêm Vạn, thực ra chỉ là “những liên minh lỏng lẻo, cố kết theo truyền thống”, mang tính chất “khi tan

khi hợp, khi mạnh, khi yếu, không ổn định”, chủ yếu ra đời trong bối cảnh “đối phó với những cuộc xung đột huynh đệ tương tàn hay từ ngoài đưa đến”, cho nên “vẫn không mang tính chất hành chánh và cố định” (như trên, tr. 52). Tuy Thủy Xá và Hòa Xá của người Gia Rai từng được triều đình Việt Nam coi là phiên quốc từ thế kỷ XVI đến thế kỷ XIX, và cũng từng được nhà nước Chân Lạp “cống nạp”, nhưng đã tan rã vào giữa thế kỷ XIX. Hay “vương quốc Mạ” ở Di Linh, Bảo Lộc mà nhiều người nhắc đến cũng tan rã vào khoảng thế kỷ XVII-XVIII (như trên, tr. 51-52).

Ở Lâm Đồng, theo Mạc Đường (1983, tr. 298-300), trước thế kỷ XIX, nhiều cộng đồng tộc người đã từng phát triển thành những “cộng đồng liên minh các bộ lạc cùng một huyết thống”, từ đó đã hình thành những “bộ tộc lớn” có địa bàn cư trú tương đối rộng lớn, với đặc trưng là có “sự xuất hiện quyền lực cá nhân trong xã hội” và một “sự phát triển ban đầu của những công xã nông thôn”, đặc biệt nơi bộ tộc người Mnông và bộ tộc người Mạ (thường được gọi là “tiểu vương quốc Mạ” hay “Xứ Mạ”). Nhưng các “bộ tộc lớn” này cũng dần dà tan rã do những cuộc chiến và do sự bành trướng của người Chăm (trường hợp người Mnông vào khoảng thế kỷ XVIII) hay do sự cai trị của thực dân Pháp (trường hợp người Mạ vào cuối thế kỷ XIX phải rút sâu vào rừng núi).

Nơi tộc người Gia Rai, theo Cẩm Trọng (1984, tr. 227), trước khi thực

dân Pháp xâm lược Việt Nam, “[t]ổ chức xã hội người Gia Rai đã vượt ra khỏi phạm vi làng độc lập, để hình thành những cộng đồng lớn hơn gọi là *to-ring*”. Đây là những “cộng đồng lãnh thổ” trên một vùng tương đối rộng; ngoài ra bên cạnh đó, cũng đã xuất hiện những “liên minh làng” mang tính chất quân sự gọi là *hrom bít ploi*. Đặc biệt đáng chú ý là bên trên cấp độ *to-ring*, xã hội Gia Rai còn hình thành vùng *đế char* (vùng rộng lớn) mà Cẩm Trọng gọi là một thứ “khái niệm ban đầu về lãnh thổ tộc người”, nằm dưới tầm ảnh hưởng của Pơ-tao vốn là “hiện thân của tín ngưỡng *yang*, nên *đế char* cũng có thể coi như một lãnh thổ tập hợp các *to-ring* dưới hình thức tôn giáo” (như trên, 1984, tr. 228). Tuy đã có các thủ lĩnh buôn làng (*khoa ploi*), thủ lĩnh khu vực (*khoa to-ring*), và nhân vật Pơ-tao, nhưng những vai trò này không cấu tạo nên một tầng lớp hay giai cấp thống trị (như trên, 1984, tr. 228).

Nguyễn Từ Chi (1996, tr. 296, 527) nhận xét rằng sự xuất hiện của những vị thủ lĩnh lớn đứng đầu nhiều buôn làng ấy bắt nguồn từ nhiều hoàn cảnh, chẳng hạn từ chiến tranh giữa các buôn làng hoặc chiến tranh chống thực dân Pháp (xuất hiện những “thủ lĩnh chiến tranh”), hay từ tôn giáo với “một chế độ thủ lĩnh tôn giáo, với các ‘Vua Lửa’ và ‘Vua Nước’”, hay từ “luồng buôn bán xuyên qua nhiều vùng” như ở nam Tây Nguyên (mà Nguyễn Từ Chi gọi là “một chế độ tù trưởng buôn bán”) – đây là những “chế độ thủ lĩnh” mà “cho đến nay,

chưa ai nghiên cứu (...) cho có đầu có đuôi”. Tuy nhiên, hiện tượng thủ lĩnh ở qui mô vùng ấy vẫn “không có khả năng đảo lộn cơ cấu kinh tế xã hội của từng làng”. Các buôn làng vẫn giữ được “tính chất dân chủ vốn tiềm tàng trong khuôn khổ của thể chế công xã nông thôn” (Nguyễn Từ Chi, 1996, tr. 296).

Ngay cả nơi cộng đồng tộc người Gia Rai, vốn từng được nhiều nhà nghiên cứu coi là đã ở rất gần giai đoạn hình thành nhà nước, mặc dù đã có sự xuất hiện của các vị Pơ-tao (“vua”) có ảnh hưởng bao trùm lên trên nhiều cộng đồng nhỏ, nhưng công trình nghiên cứu xuất bản năm 1977 của nhà dân tộc học người Pháp Jacques Dournes có thể cho phép chúng ta thấy rằng tính chất cấu trúc của cộng đồng tộc người này thực ra cũng vẫn gần với loại hình *Gumlao* hơn là loại hình *Gumsa* (theo khái niệm của E. Leach).

Đối với người Gia Rai, Pơ-tao lửa và Pơ-tao nước là những vị “thủ lĩnh phù thủy” (theo lời mô tả của Henri Maitre năm 1912, dẫn theo J. Dournes, 2013, tr. 76), chứ hoàn toàn không phải là “vua”, “không bao giờ được coi là những người đứng đầu quốc gia” như nhiều người thường lầm tưởng (J. Dournes, 2013, tr. 23). Cương vị của họ thiên về “thần quyền nhiều hơn là thế quyền” (Mouhot, 1872, dẫn theo J. Dournes, 2013, tr. 40), đây là những người cũng “giống những người khác, thực tế không có quyền lực gì, nhưng được kính trọng nhất định” (Bouillevaux, 1874, dẫn theo J. Dournes, 2013, tr. 38).

Trong tâm thức của người Gia Rai, các vị Pơ-tao “là những người có uy tín lớn, làm cầu nối giữa thế giới siêu linh với thế giới con người, là người làm nhiệm vụ liên thông giữa con người với các siêu linh, thế giới đồng đảo các thần và ma (...) [H]ọ không có nhiều quyền hành và quyền lợi thế tục, ngoài việc được dân các làng thi thoảng biếu tặng lương thực, thực phẩm hay giúp lao động sản xuất trên nương rẫy” (Bùi Minh Đạo, 2012, tr. 44-45). Lãnh thổ “*Thủy Xá, Hỏa Xá*” thực sự không phải là cộng đồng xã hội chính trị, mà là cộng đồng tín ngưỡng và tâm linh, phản ánh vai trò tối thượng của thần quyền trong xã hội dân chủ nguyên thủy tiền giai cấp” (như trên, tr. 45).

Chức vụ Pơ-tao “không nhất thiết cha truyền con nối”, ông “không đi đánh nhau với ai, và không ai đánh nhau với ông”, ông được các bộ lạc ở lưu vực sông Mêkong “kính trọng và tôn thờ”, và những người thân cận của ông cũng “không mang theo một thứ vũ khí nào khi ông tuần du trong tất cả các làng chung quanh” (Mouhot, 1872, dẫn theo J. Dournes, 2013, tr. 40). Như vậy, vai trò Pơ-tao hiển nhiên hoàn toàn không phải là một kẻ thủ lĩnh thuộc loại hình “chuyên quyền”, cũng không cấu tạo nên một tầng lớp mang tính chất thống trị hay bóc lột.

Theo Dournes (2013, tr. 346-347), khi vị Pơ-tao đi tuần du đến một buôn làng nào đó, dân làng thường “chỉ quyền góp cho nghi lễ được Pơ-tao (...) cử hành ở làng đó, kỳ thực đơn giản là một sự tham gia vào chi phí chung

cho một buổi tiệc tập thể và hoàn toàn đúng theo phong tục Jörai”, chứ đây không phải là một khoản “cống nạp”. Bởi lẽ, “khi thu một thứ thuế ‘trừu tượng’, Pötao sẽ giống như các lãnh chúa chuyên chế mà đích thị là hệ thống Jörai nhằm loại bỏ. Và chẳng không nên nghĩ rằng Pötao làm giàu bằng các quà biếu đó, [vì] chúng được chia ngay và ăn ngay [trong buổi lễ ấy]” (như trên, tr. 347).

Dournes (2013, tr. 351) nhận định ở phần kết luận rằng xã hội người Gia Rai với thiết chế Pơ-tao thực ra “tìm cách tránh đi một quyền lực kiểu nhà nước và khiến cho một sự chuyên chế cá nhân là không có thể”. Thiết chế bao gồm các Pơ-tao lửa, nước và khí thực ra chỉ là “lớp phủ lên bên ngoài” mà ta phải biết bóc ra”, vì xã hội người Gia Rai là “một cấu trúc không có nhà nước cũng chẳng có quyền lực, những Thủ lĩnh bảo vệ một tình trạng vô chính phủ trên thực tế và tránh cho nhân dân một chế độ độc tài từ bên trong cũng như từ bên ngoài” (như trên, tr. 354). Vai trò thực thụ của các Pơ-tao và các *Khoa* (người đứng đầu buôn), theo lời Dournes, là “để bảo bọc sự tự do” của thành viên buôn làng (như trên, tr. 539), “chống lại mọi sự sử dụng con người nhằm phục vụ một hệ thống, chống lại mọi Quyền lực đè lên trên con người” (như trên, tr. 537). Nhận xét này của Dournes rất gần với ý tưởng của P. Clastres mà chúng tôi đã nêu phía trên.

Có thể nói một trong những bước ngoặt của các cộng đồng tộc người bản địa ở Tây Nguyên xét về mặt thể

chế chính trị chính là thời điểm sau năm 1975, với việc áp dụng hệ thống quản lý hành chính của nhà nước Việt Nam thống nhất. Kể từ đây, loại hình cộng đồng cổ truyền tự trị và phi nhà nước ở Tây Nguyên đã bị giải thể và chuyển dần hẳn sang loại hình cộng đồng thành viên của một xã hội tổng thể có nhà nước, tuy rằng nhiều nơi vẫn còn bảo lưu vị thế của già làng nói riêng và nhiều phong tục, tập quán nói chung theo những cách thức khác nhau.

Nếu ở các vùng Tây Bắc và Đông Bắc từ xa xưa, theo Bùi Minh Đạo, “bản là đơn vị xã hội và cư trú cơ sở, nhưng ở cấp cao hơn bản còn có chiềng, mường, châu, tỉnh, tất cả chịu sự chi phối nhà nước phong kiến trung ương tập quyền”, thì ở Tây Nguyên có thể nói mãi cho đến giữa thập niên 1970, buôn làng hầu như luôn luôn “là đơn vị xã hội cơ sở duy nhất và độc lập. Mỗi buôn làng giống như một ‘tiểu quốc gia’, trên buôn làng hay dưới buôn làng không có bất cứ một đơn vị xã hội nào khác” (Bùi Minh Đạo, 2012, tr. 43, 45)⁽⁴⁾.

Do vậy, ở Tây Nguyên, sự biến đổi xã hội từ hình thái cộng đồng cổ truyền tự trị phi nhà nước sang hình thái cộng đồng thành viên của một quốc gia sau năm 1975 thực sự là một sự giải thể đối với cấu trúc quyền lực chính trị buôn làng cổ truyền, và cũng là một bước ngoặt căn bản trong quá trình định hình cấu trúc xã hội mới của cộng đồng buôn làng, dù rằng một số vai trò và yếu tố của hệ thống quyền lực chính trị cổ truyền có thể vẫn còn

tiếp tục tồn tại song hành với định chế chính trị mới ở những chừng mực nào đó, tùy từng địa phương.

CHIỀU KÍCH QUAN HỆ XÃ HỘI: TỪ VỊ THỂ VÀ TRAO ĐỔI SANG KHẾ ƯỚC

Bên cạnh sự thay đổi về chiều kích cấu trúc quyền lực chính trị của buôn làng, sự biến đổi xã hội nơi các cộng đồng tộc người bản địa ở Tây Nguyên còn được biểu hiện một cách sâu xa thông qua tiến trình chuyển biến từ loại hình xã hội cổ truyền dựa trên quan hệ *trao đổi và tương trợ cộng đồng*, tức dựa trên vị thế và trên nguyên tắc có qua có lại, sang loại hình xã hội hiện đại dựa trên quan hệ *khế ước*, hay nói ngắn gọn là chuyển từ *xã hội trao đổi* sang *xã hội khế ước*. Tiến trình này liên quan tới tính chất của các mối quan hệ xã hội diễn ra trong đời sống kinh tế-xã hội thường nhật của cư dân trong nội bộ buôn làng và với bên ngoài buôn làng.

Đây chính là tiến trình chuyển từ một loại hình xã hội “cung ứng toàn bộ” dựa trên sự trao đổi và trên nguyên tắc có qua có lại (*reciprocity*) (ba khái niệm vừa nêu đều được hiểu theo nghĩa của Marcel Mauss) trong đó mọi chiều kích đều “lồng kết” hay chồng xen vào nhau (*embedded*) (chẳng hạn hoạt động sản xuất không tách rời khỏi sinh hoạt tín ngưỡng, bà thầy bói kiêm cả nghề chữa bệnh...), sang loại hình xã hội hiện đại dựa trên nguyên tắc khế ước (hiểu theo nghĩa của Henry Maine) trong đó các định chế đều được biệt lệ hóa (tách rời ra thành

từng định chế riêng biệt như chính trị, kinh tế, thân tộc, tín ngưỡng...).

Dựa trên những kết quả nghiên cứu của nhiều tác giả về các bộ tộc người da đỏ vùng Bắc Mỹ và các bộ tộc ở quần đảo Melanesia, Marcel Mauss trong một công trình nổi tiếng xuất bản năm 1925 đã đi đến nhận định rằng chính là thông qua sự *trao đổi* mà các xã hội cổ xưa có thể lưu thông các vật phẩm và lương thực *mà không cần thông qua sự buôn bán hay sử dụng tiền tệ*. Thậm chí nơi hai ngôn ngữ Papuasias và Melanesia chẳng hạn, chỉ có một từ duy nhất để nói mua và bán, cho vay và vay; họ “không có ý niệm về [việc] bán cũng như về [việc] cho vay và tuy thế vẫn làm các thao tác pháp lý và kinh tế có cùng chức năng” (M. Mauss, 2011, tr. 273). Trong quá trình trao đổi ấy, “không phải các cá nhân, mà chính các tập thể bắt buộc lẫn nhau, trao đổi và giao ước” (như trên, tr. 183, xem thêm Trần Hữu Quang, 2011, tr. 62-67).

Mauss (2011, tr. 184-185) mô tả hiện tượng trao đổi của các xã hội cổ xưa như sau: “[C]ái mà họ trao đổi, không hoàn toàn chỉ là của cải, vật quý giá, động sản và bất động sản, những đồ vật hữu ích về kinh tế. Trước hết đó là các lời nói và cử chỉ lễ phép, tiệc tùng, nghi thức, nghĩa vụ quân sự, phụ nữ, trẻ em, nhảy múa, lễ hội, chợ phiên (...) ở đó sự lưu thông của cải chỉ là một trong các điều khoản của một hợp đồng tổng quát và bền vững hơn rất nhiều”. Mauss gọi toàn bộ những hiện tượng này là “*hệ thống cung ứng toàn*

bộ” (*système des prestations totales*) (như trên, tr. 185).

Mauss (2011, tr. 264) đã trích lại một đoạn phân tích của Bronislaw Malinowski về tính chất của sự trao đổi trong xã hội cổ xưa như sau: “Tất cả đời sống bộ lạc chỉ là một chuỗi ‘cho và nhận’ [*give and take*] không bao giờ dứt; mọi lễ lạt, mọi hành vi hợp pháp và theo tục lệ đều chỉ được làm với một món quà vật chất và món quà đáp tặng lại [*gift and counter gift*] đi kèm theo chúng; của cải được cho và được nhận là một trong các công cụ chính của tổ chức xã hội, của quyền lực của người thủ lĩnh, của liên hệ thân tộc do huyết thống và các liên hệ thân tộc do hôn nhân”.

Sự trao đổi trong các xã hội cổ xưa hoàn toàn không phải là “hàng đổi hàng”, tức không mang hình thái *hàng hóa*, mà chủ yếu mang hình thái “cho và nhận”, quà tặng và quà đáp tặng, chia sẻ và tương trợ. Mauss (2011, tr. 302) viết như sau: “Ngay cả ngoài các dịp [lễ] long trọng (...), không có một khoảnh khắc nào mà người ta không bị bắt buộc phải mời bạn bè, chia sẻ các con thú săn được hay các rau trái hái được, do các thần linh và tôtem ban cho”.

Trong bối cảnh xã hội cổ xưa ấy, như Engels (1972, tr. 262) mô tả, “chưa hề có sự khác nhau nào giữa quyền lợi và nghĩa vụ; đối với người In-đi-an thì họ không đặt vấn đề xét xem sự tham gia việc công, sự báo thù hoặc việc trả tiền chuộc là một quyền lợi hay là một nghĩa vụ; đối với họ, câu hỏi đó cũng

vô nghĩa như câu hỏi: ăn, ngủ, săn bắn là một quyền lợi hay là một nghĩa vụ?”

Nếu M. Mauss cho rằng các xã hội cổ xưa là những xã hội trao đổi dựa trên nguyên tắc có qua có lại (*reciprocity*), thì Henry Maine (1969, tr. 30-31) nhấn mạnh rằng đặc trưng cấu trúc của các xã hội cổ xưa ấy xét về mặt pháp quyền là “mọi mối quan hệ giữa các Nhân thân [*Persons*] được gói gọn trong các mối quan hệ Gia đình”, trong đó các mối liên hệ ràng buộc giữa con người với nhau dựa trên “những hình thức quan hệ có qua có lại về quyền và về bổn phận vốn bắt nguồn từ Gia đình”. Trong khi đó, đặc trưng của trật tự xã hội hiện đại là đặt nền tảng trên “khế ước” (*contract*), trong đó “mọi mối quan hệ [ràng buộc giữa con người với nhau] đều xuất phát từ sự thỏa thuận tự do giữa các Cá nhân [*Individuals*]”.

Trong ý tưởng trên của Henry Maine, có hai cặp phạm trù tương phản quan trọng: (a) nhân thân/cá nhân, và (b) vị thế/khế ước. “Nhân thân” (*person*) là thuật ngữ dùng để chỉ về một người xét trong tư thế đang đóng một vai trò xã hội nào đó, thí dụ cha, mẹ, con, chú, dì, vua, quan tòa, pháp sư, đầy tớ... (từ tiếng Anh *person* bắt nguồn từ tiếng La-tinh *persona*; từ *persona* có nghĩa đen ban đầu là chiếc mặt nạ, sau đó có nghĩa là vai diễn trên sân khấu). Còn “cá nhân” (*individual*) là từ dùng để chỉ một cá thể con người xét một cách biệt lập, không xét đến vai trò xã hội mà người ấy đang đảm nhiệm. Như vậy, theo ý tưởng của

Maine, xã hội cổ xưa chỉ bao gồm các “nhân thân” vì toàn bộ các mối liên hệ giữa con người với nhau luôn luôn bị ràng buộc vào vai trò và vị thế của mỗi người trong định chế – mà điển hình nhất là định chế gia đình. Còn “cá nhân” là một ý niệm chỉ xuất hiện trong khuôn khổ xã hội hiện đại, vì lúc này các mối liên hệ xã hội không còn bị trói buộc vào vị thế của mỗi người, mà phần lớn đều “xuất phát từ sự thỏa thuận tự do giữa các cá nhân”.

Về cặp phạm trù tương phản thứ hai: vị thế và khế ước. “Vị thế” (*status*) là địa vị hay vị trí chính thức của một người xét trong mối liên hệ hữu cơ với những địa vị hay vị trí khác trong khuôn khổ một định chế nào đó. Thí dụ vị thế người mẹ và vị thế đứa con (trong định chế gia đình); vị thế người thầy và vị thế học trò (trong định chế nhà trường); vị thế nhà vua và vị thế thần dân (trong định chế nhà nước quân chủ)... Còn “khế ước” (*contract*) thì được hiểu là sự thỏa thuận tự do giữa những người có liên quan với nhau về một việc gì đó.

Theo H. Maine, cơ chế vận hành của pháp quyền trong xã hội hiện đại khác biệt về căn bản so với xã hội cổ xưa chính là ở hai cặp phạm trù tương phản ấy. Trong xã hội cổ xưa, các “nhân thân” luôn luôn hành xử, và chỉ có thể hành xử dựa trên “vị thế” của mình; còn trong xã hội hiện đại, “cá nhân” không còn bị lệ thuộc một cách tất yếu vào “vị thế” của mình, mà hoàn toàn có thể hành xử căn cứ trên sự thương lượng, sự thỏa thuận và sự

“khế ước” của mình với người khác một cách tự do, không bị áp đặt hoặc bị cưỡng chế.

Thực ra, trong xã hội cổ truyền, vẫn có sự cam kết dựa trên nền tảng một khế ước cổ truyền của buôn làng (chẳng hạn thông qua việc tham gia vào những nghi thức chuyển tiếp vòng đời), nhưng đây là *dạng cam kết bởi vị thế* của “nhân thân” với tư cách là thành viên của gia đình, dòng họ hay buôn làng, chứ không phải là dạng cam kết dựa trên sự thỏa thuận tự do giữa các “cá nhân” vốn là đặc trưng của các xã hội hiện đại mà H. Maine (1969, tr. 31) gọi là “*sự cam kết bởi khế ước*”.

F. Engels từng nói đến sự biến đổi của định chế hôn nhân như một thí dụ về quá trình chuyển từ xã hội “vị thế” sang xã hội “khế ước” nêu trên. Trong các xã hội cổ xưa, kể cả cho đến cuối thời trung cổ, “việc kết hôn vẫn giữ nguyên tính chất mà nó đã có ngay từ đầu: nó không phải là một việc do bản thân những người kết hôn quyết định. Lúc đầu, người ta sinh ra là đã thành hôn rồi – thành hôn với cả một nhóm người thuộc giới tính khác” (Ph. Ăngghen, 1972, tr. 125)⁽⁵⁾. Chỉ tới chế độ tư bản chủ nghĩa, khi chế độ này “biến mọi vật thành hàng hóa, nó đã thủ tiêu mọi quan hệ cổ truyền từ nghìn xưa để lại, và đem việc mua bán, đem cái khế ước ‘tự do’ mà thay cho những tập quán di truyền và pháp quyền lịch sử” (như trên, tr. 126), thì lúc ấy hôn nhân mới trở thành “một khế ước” (như trên, tr. 128).

Một trong những lãnh vực điển hình cho đặc trưng của mối quan hệ xã hội cổ truyền, đó là cách thức xử kiện truyền thống mà Max Weber (1969, tr. 153-156) từng gọi là “nền tư pháp *khadi*”. Theo Elizabeth Colson (1953), trong các xã hội cổ sơ, nơi có những mối liên hệ xã hội gần gũi và chặt chẽ, người ta thường dùng cơ chế hòa giải (*conciliatory*) trong việc giải quyết xung đột nhằm duy trì mối dây liên hệ xã hội lâu dài; còn trong những xã hội có mối liên hệ xã hội ít và lỏng lẻo thì người ta thường giải quyết xung đột bằng thủ tục phán quyết (*adjudicatory*) và kết quả thường là một bên thắng và một bên thua (dẫn theo T. Barfield, 1997, tr. 83).

Có thể nói tư duy pháp quyền của các tộc người bản địa Tây Nguyên dựa trên một nền tảng triết lý hết sức nhân bản và độc đáo. Nơi tộc người Ê Đê chẳng hạn, theo Trương Thị Hiền (2015, tr. 132-133), luật tục và cách xử kiện là hình thái biểu hiện rõ rệt của một “*nền tư pháp hòa giải*”, vì cách phân xử theo luật tục chủ yếu nhấn mạnh khía cạnh hòa giải và giáo dục hơn là kết tội và trừng phạt. *Pô phat kđi* (người xử kiện) chỉ là người đứng ra xét xử khi được chủ buôn mời, chứ ông hoàn toàn không có quyền tự ý đem bất kỳ thành viên nào trong buôn ra xét xử, vì nếu làm như vậy, ông sẽ bị buộc tội là vượt qua mặt chủ buôn (như trên, tr. 67). Việc phân xử các vụ tranh chấp hay xung đột hầu như luôn luôn được giải quyết bằng một dạng thỏa ước gọi là *klei bi kuôl* (*klei* là sợi dây, *bi kuôl* là lời thề

thốt). Thỏa ước này được xác lập khi già làng làm lễ cầm vòng: các bên liên quan sờ vào chiếc vòng đồng để tỏ rõ sự đồng ý (như trên, tr. 93), trước sự chứng kiến của hai bên nguyên bị, các già làng, thành viên buôn làng và nhất là sự chứng kiến của thần linh để xác nhận lời cam kết thiêng liêng và nghiêm túc (như trên, tr. 117). Sau đó, hai bên gia đình có liên quan sẽ uống “rượu đoàn kết” (theo cách nói của một già làng), mọi người tới dự đều được ăn uống vui vẻ, và kể từ đó trở đi, sẽ không có ai được nhắc lại chuyện này nữa (như trên, tr. 134-135, 112).

NHỮNG KHÓ KHĂN CỦA QUÁ TRÌNH BIẾN ĐỔI XÃ HỘI

Nơi các buôn làng tộc người bản địa ở Tây Nguyên cho đến tận ngày nay, chúng ta vẫn có thể bắt gặp ít nhiều phần lớn những tính chất và nét đặc thù của các xã hội cổ xưa mà nhiều tác giả nêu trên đã mô tả. Trong khi cấu trúc quyền lực chính trị của buôn làng ngày nay đã hầu như hoàn toàn khác xưa, thì tính chất “khế ước” của xã hội hiện đại vẫn không ngừng tác động và dần dà thâm nhập vào các khía cạnh kinh tế-xã hội của các cộng đồng buôn làng – từ các mối quan hệ mua bán, vay và cho vay, mượn hay làm mượn trong nền kinh tế thị trường, các mối quan hệ hôn nhân và gia đình, cho đến các mối quan hệ pháp lý dân sự mà họ buộc phải tuân theo luật pháp quốc gia, bên cạnh những tập tục và luật tục mà họ vẫn còn bảo lưu cách này hay cách khác.

Chắc hẳn khó lòng tránh khỏi những sự bỡ ngỡ, trăn trở, những sự va chạm hay thậm chí xung đột trong nội tâm cũng như trong sinh hoạt thực tiễn của quá trình chuyển từ loại hình xã hội tự trị và “trao đổi” mang tính chất tương thân tương trợ sang loại hình xã hội “khế ước” nằm trong hệ thống nhà nước quốc gia.

Chúng ta có thể tham khảo một đoạn mà Friedrich Engels nhận xét về điều này khi ông viết về quá trình chuyển đổi của xã hội thị tộc ở Ireland như sau: “[N]gười ta cũng cho rằng mỗi người dân giàu có trong làng đều có nghĩa vụ phải giúp đỡ những láng giềng của mình nghèo túng hơn, khi những người này lâm vào cảnh nghèo túng. Sự giúp đỡ đó không phải là của bố thí, đó là cái mà người nghèo hơn hoàn toàn có quyền nhận của thành viên thị tộc hay của người thủ lĩnh thị tộc giàu có hơn. Bởi vậy, người ta hiểu được vì sao các nhà kinh tế học và các nhà luật học lại phàn nàn về việc không thể nhồi vào đầu óc người nông dân Ai-rơ-lan cái khái niệm về chế độ sở hữu tư sản hiện đại; người Ai-rơ-lan hoàn toàn không thể quan niệm được một chế độ sở hữu chỉ đem lại quyền lợi mà không đề ra

nghĩa vụ gì. Nhưng do đó người ta cũng hiểu được rằng người Ai-rơ-lan, với những quan niệm thị tộc ngây thơ của họ, mà đột nhiên bị đưa đến các thành phố lớn ở Anh hoặc ở Mỹ, giữa một dân cư có những quan niệm đạo đức và pháp lý khác hẳn, thì đều không nhận thức nổi những vấn đề đạo đức và pháp luật, đều mất phương hướng và thường thường rơi hàng loạt vào cảnh đồi bại về tinh thần” (Ph. Ăng-ghe-n, 1972, chú thích ở tr. 219-220, do Ăng-ghe-n viết thêm vào ấn bản năm 1891).

Nhìn trong bối cảnh của sự biến đổi xã hội tổng thể của các cộng đồng tộc người bản địa ở Tây Nguyên, quá trình chuyển đổi về mặt quyền lực chính trị buôn làng cũng như về mặt tính chất quan hệ xã hội không thể không tác động ở những mức độ khác nhau đến tất cả các chiều kích khác của đời sống buôn làng. Theo chúng tôi, có nhận diện được sự biến đổi căn bản trên hai chiều kích then chốt ấy thì chúng ta mới có một tiền đề lý thuyết để định vị và lý giải được một cách thấu đáo sự vận hành cũng như sự chuyển biến của các lãnh vực cụ thể khác của các cộng đồng buôn làng Tây Nguyên trong bối cảnh ngày nay. □

CHÚ THÍCH

⁽¹⁾ Đây cũng là điểm mà quan niệm của Pierre Clastres khác với quan niệm của Max Weber vì Weber định nghĩa rằng quyền lực chính trị của nhà nước có đặc trưng là nắm sự độc quyền chính đáng trong việc sử dụng bạo lực (xem P. Clastres, 1974, tr. 10).

⁽²⁾ Khác với quan niệm của Friedrich Engels về vấn đề nguồn gốc của nhà nước, Pierre Clastres cho rằng “[n]hững điều đến bây giờ người ta biết được về các xã hội nguyên thủy không còn cho phép người ta đi tìm nguồn gốc của chiều kích chính trị nơi bình diện chiều kích kinh tế nữa. Cây phả hệ của nhà nước không bắt nguồn từ mảnh đất ấy” (P.

Clastres, 1974, tr. 174). Vì chưa tìm ra một câu trả lời thỏa đáng cho câu hỏi về nguồn gốc hình thành nhà nước mà ông coi là một “bí ẩn”. nên Clastres đã tự hạn hẹp vào việc phân tích những điều kiện khiến cho nhà nước không thể ra đời trong những xã hội phi nhà nước cổ xưa (như trên, tr. 175-185). Clastres viết: “Người ta từng nói lịch sử của các dân tộc có lịch sử chính là lịch sử đấu tranh giai cấp. Người ta cũng có thể nói, ít nhất cũng không kém phần sự thật, rằng lịch sử của các dân tộc không có lịch sử chính là lịch sử đấu tranh của các dân tộc ấy chống lại nhà nước” (như trên, tr. 186).

⁽³⁾ Theo các nhà nhân học theo lập trường tiến hóa luận, chế độ thủ lãnh là một trong những nấc thang phát triển của xã hội loài người xét về mặt cấu trúc chính trị: từ bầy đàn, bộ lạc, tới chế độ thủ lãnh, và cuối cùng là xã hội có nhà nước (*bands, tribes, chiefdoms, states*) (T. Barfield, 1997, tr. 365).

⁽⁴⁾ Bùi Minh Đạo nhận xét rằng “khác với các dân tộc thiểu số miền núi phía bắc, có quá trình cổ kết lâu dài với người Kinh trong quốc gia Đại Việt - Việt Nam từ hàng ngàn năm, các dân tộc tại chỗ Tây Nguyên gia nhập vào quốc gia Việt Nam chưa lâu” (Bùi Minh Đạo, 2012, tr. 35). Do đó “điều này góp phần giải thích ý thức quốc tộc Việt Nam của một bộ phận các dân tộc Tây Nguyên có phần còn mờ nhạt” (như trên, tr. 28).

⁽⁵⁾ Trong xã hội cổ truyền của người Việt, hôn nhân theo kiểu “môn đăng hộ đối” hoặc theo qui tắc “cha mẹ đặt đầu, con ngồi đấy” chính là những biểu hiện của loại hình xã hội dựa trên “vị thế” này.

TÀI LIỆU TRÍCH DẪN

1. Abélès, Marc. 2010. “State”, trong Alan Barnard, Jonathan Spencer (Eds.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. 2nd edition, London: Routledge, tr. 666-670.
2. Anderson, Benedict R. O’G. 2006. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Jakarta, Kuala Lumpur: Equinox Publishing.
3. Ăng-ghe-n, Ph. 1972. *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước* (1884). Hà Nội: Nxb. Sự thật.
4. Barfield, Thomas (Ed.). 1997. *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell Publ.
5. Bùi Minh Đạo. 2012. *Một số vấn đề cơ bản của xã hội Tây Nguyên trong phát triển bền vững*. Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội.
6. Cẩm Trọng. 1984. “Dân tộc Gia Rai”, trong Viện Dân tộc học, *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía Nam)*. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội, tr. 221-234.
7. Clastres, Pierre. 1974. *La société contre l’état. Recherches d’anthropologie politique*. Paris: Minuit.
8. Dournes, Jacques. 2013. *Pötao – Một lý thuyết về quyền lực ở người Jörai Đông Dương* (1977). Nguyễn Ngọc dịch. Hà Nội: Nxb. Tri thức.
9. Đặng Nghiêm Vạn. 1984. “Đặc điểm kinh tế, xã hội và văn hóa”, trong Viện Dân tộc học, *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía Nam)*. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội, tr. 45-61.
10. Keyes, Charles F. 1995. *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia* (1977), Honolulu, SHAPS Library of Asian Studies, University of Hawai’i Press.

11. Leach, Edmund R. 1970. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* (1954). London: The Athlone Press, University of London.
12. Lowie, Robert. 1920. *Primitive Society*. New York: Boni and Liveright.
13. Lowie, Robert. 2001. *Luận về xã hội học nguyên thủy* (1920). Vũ Xuân Ba và Ngô Bằng Lâm dịch từ bản tiếng Pháp. Hà Nội: Nxb. Đại học Quốc gia.
14. Mạc Đường. 1983. “Quá trình phát triển dân tộc và những biến đổi xã hội ở Lâm Đồng trong lịch sử”, trong Mạc Đường (chủ biên), *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*. Sở Văn hóa tỉnh Lâm Đồng xuất bản, tr. 291-313.
15. Maine, Henry, 1969. “From Status to Contract” (trích từ cuốn sách của Henry Maine, *Ancient Law*, Dent, 1917, tr. 99-100), in lại trong Vilhelm Aubert (Ed.), *Sociology of Law. Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin Books, tr. 30-31.
16. Mauss, Marcel. 2011. *Luận về biếu tặng. Hình thức và lý do của sự trao đổi trong các xã hội cổ sơ* (1925). Nguyễn Tùng dịch. Hà Nội: Nxb. Tri thức.
17. Ngô Đức Thịnh. 2004. *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*. TPHCM: Nxb. Trẻ.
18. Nguyễn Kinh Chi, và Nguyễn Đồng Chi. 2011. *Người Ba-na ở Kon Tum. Les Bahnar de Kontum* (1937). Nguyễn Văn Ký dịch sang tiếng Pháp, Andrew Hardy biên tập. Hà Nội: Nxb. Tri thức, Viện Viễn Đông Bác cổ, Viện Nghiên cứu Văn hóa.
19. Nguyễn Từ Chi. 1996. *Góp phần nghiên cứu văn hóa và tộc người*. Hà Nội: Nxb. Văn hóa - Thông tin, Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật.
20. Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.
21. Trần Hữu Quang. 2005. “Khái niệm hiện đại hóa”. Tạp chí *Xã hội học*, số 2 (90), tr. 103-107.
22. Trần Hữu Quang. 2011. “*Luận về biếu tặng* của Marcel Mauss”. Tạp chí *Khoa học xã hội (TP.HCM)*, số 6 (154), tr. 62-67.
23. Trương Thị Hiền. 2015. “Mối quan hệ giữa luật tục và luật pháp trong quản lý xã hội”, *Luận án tiến sĩ xã hội học*, Học viện Khoa học Xã hội, Viện Hàn lâm Khoa học Xã hội Việt Nam, Hà Nội.
24. Weber, Max. 1969. “Rational and Irrational Administration of Justice”. trong Vilhelm Aubert (Ed.), *Sociology of Law. Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin Education, tr. 153-156.