

TRẦN HOÀI*

“CHÍNH THỨC HÓA” CÁC TRẬT TỰ NGẦM ẨN: BIẾN ĐỔI TÍNH THIÊNG TRONG THIẾT CHẾ TỰ QUẢN Ở BUÔN LÀNG TÂY NGUYÊN

Tóm tắt: Bài viết này dựa trên việc lược thuật một cách hệ thống các nghiên cứu đi trước cùng những quan sát thực địa của tác giả, phân tích sự biến đổi của tính thiêng trong thiết chế tự quản tại các cộng đồng làng ở Tây Nguyên từ truyền thống cho tới những năm gần đây. Bài viết cũng chỉ ra vai trò trong “bộ máy tự quản” bị biến đổi ý nghĩa và mất đi tính thiêng khi, từ chỗ ngầm ẩn trong đời sống hàng ngày, “chính thức hóa” vào bộ máy hành chính qua các giai đoạn lịch sử cho tới ngày nay. Bên cạnh đó, những quan sát thực tế của tác giả đưa ra gợi ý rằng, dù đã trải qua nhiều biến đổi, những nhu cầu duy trì sự cân bằng cho tính thiêng, sự thích ứng ở mức độ nào đó của các cộng đồng cũng đang giúp gìn giữ những yếu tố thiêng này trong quản lý cộng đồng. Từ đó, bài viết đưa ra những thảo luận cả về học thuật, thực tiễn và phương pháp luận cho việc nhận biết, bảo vệ và duy trì của thiết chế này, với những khía cạnh tinh thần thiết yếu, trong đời sống ngày nay.

Từ khóa: Luật tục, thiết chế tự quản, tính thiêng, Tây Nguyên

Mở đầu

Một buổi sáng tháng 12 ở một cụm làng Jrai nằm sát hồ thủy điện Yaly ở Kon Tum, tôi di chuyển từ làng tôi đang ở tới Plei Weh, làng nằm trong cùng, sát vùng đồi rẫy, tới nhà già làng để đi dự một lễ thổi tai như hẹn. Con mưa lốc tới qua làm bùn đất cùng cành lá cây bị cuốn thành từng vệt rõ trên đường đi. Tới nơi, già làng cũng đang đứng ngay trên đường, ngậm tẩu thuốc và nhìn vượt qua mái nhà của ông về

* Trường Khoa học Liên ngành và Nghệ thuật, Đại học Quốc gia Hà Nội.
Ngày nhận bài: 24/1/2024; Ngày biên tập: 16/1/2024; Duyệt đăng: 18/6/2024.

phía ngọn đồi vốn trước đây là rẫy nhiều đồi của làng, nhưng hiện đã nằm trong vùng khai thác của thủy điện, có nhiều cột điện cỡ lớn chuyển điện khai thác đi các vùng khác. Vừa nhìn về phía rặng đồi, ông vừa nói với tôi về những tiếng sấm sét ông nghe từ phía này trong cơn giông lốc tối qua. Và như nhiều đêm, ông mơ thấy các ông già xưa nói về việc gì đó không ổn đang có ở những nơi canh tác cũ vẫn còn gắn bó về tinh thần, tâm linh với làng. Ông lẩm nhẩm, như vừa nói cho tôi và nói với bản thân mình, chắc cộng đồng cần phải làm một lễ để sửa những việc không ổn ở khu đồi xa. Nhưng sau đó, khi vào lại nhà và nói chuyện nhiều hơn, ông cũng cho biết, để làm lễ, các già làng uy tín không tự quyết định và tiến hành, mà cần phải bàn thảo với các thành phần lãnh đạo khác của thôn, như: đoàn thanh niên, bí thư phụ trách, và an ninh xã để đảm bảo sự đồng thuận của các cấp. Theo ông, trong nhiều trường hợp, nhất là những vấn đề liên quan đến tính thiêng, sự bấp bênh của tính thiêng ở những nơi sẽ có ảnh hưởng tới dân làng, các cán bộ trẻ chưa hiểu được mức độ hệ trọng như các cụ già sống lâu năm.

Câu chuyện ngắn trên vừa đề cập đến sự ảnh hưởng của những công trình kiến thiết mới có thể có những ảnh hưởng tới những cân bằng tính thiêng vốn có trong cộng đồng. Bên cạnh đó, những giải thích của già làng Plei Weh về việc bàn thảo của các cấp, không chỉ những già làng của cộng đồng, thể hiện cách thức hoạt động hiện nay của hệ thống quản lý địa phương, mà còn có sự kết hợp giữa các cấp chính quyền với những vai trò trong bộ máy tự quản truyền thống của cộng đồng. Trong cách thức quản lý đó, tính thiêng, những niềm tin khó lý giải nhưng luôn thiết yếu với cộng đồng trong nhiều trường hợp chưa được nhìn nhận đúng mức.

“Tính tự quản” hay “khả năng tự quản” thường được nhắc đến và ca ngợi trên các phương tiện truyền thông đại chúng cũng như các nghiên cứu học thuật, đó là một đặc điểm nổi bật của các cộng đồng làng ở Tây Nguyên. Đặc điểm này, theo các ý kiến trên không chỉ là một đặc trưng văn hóa truyền thống điển hình đặc sắc, mà còn giúp các buôn làng Tây Nguyên phát triển bền vững. Tuy nhiên, cùng với sự biến đổi mau chóng của bối cảnh chính trị, kinh tế, tôn giáo, xã

hội của Tây Nguyên trong những thập niên gần đây, các thiết chế tự quản truyền thống không còn duy trì được vai trò và uy quyền với cộng đồng làng như trước kia [Lê Hồng Lý và các cộng sự, 2019: 193]. Mặt khác, các chính sách của nhà nước nhằm củng cố chính quyền cơ sở và thiết chế tự quản làng lại đẩy các thiết chế tự quản truyền thống xuống thứ yếu, cũng như khiến các thiết chế truyền thống như luật tục không còn khả năng điều tiết sự phát triển cân bằng của cộng đồng. Trong bối cảnh đó, nhiều nghiên cứu học thuật tiếp tục tìm hiểu thiết chế truyền thống thường mô tả khái quát và khẳng định vai trò của các thiết chế này trong sự phát triển bền vững của Tây Nguyên, mà không ghi nhận được những động thái phức tạp hơn đang thách thức hoạt động các thiết chế này cho sự tồn tại cân bằng của cộng đồng.

Bài viết lược thuật một cách hệ thống các nghiên cứu đi trước cùng những quan sát thực tế của tác giả để phân tích sự biến đổi của tính thiêng trong thiết chế tự quản của các cộng đồng làng ở Tây Nguyên từ truyền thống cho tới những năm gần đây. Bài viết trước hết, làm rõ khái niệm và vấn đề về những sự phân tách trong tiếp cận về thiết chế tự quản. Tiếp đó, bài viết lược khảo và chỉ ra ảnh hưởng của những cách tiếp cận phân tách này tới những biến đổi về tính thiêng của thiết chế tự quản cộng đồng ở Tây Nguyên qua các thời kỳ. Từ đó, bài viết đưa ra những thảo luận cả về học thuật, thực tiễn và phương pháp luận cho việc nhận biết, bảo vệ và duy trì của thiết chế này, với những khía cạnh tinh thần thiết yếu, trong đời sống ngày nay.

1. Cấu phần của tự quản buôn làng: “bộ máy” hữu hình cùng thế giới quan ngầm ẩn

Những nghiên cứu về tổ chức cộng đồng Tây Nguyên truyền thống thường nhấn mạnh tính tự quản buôn làng cùng hai thành phần cốt yếu của đặc tính này là gồm luật tục-tập quán, và một “bộ máy tự quản”. Về tính tự quản, các nghiên cứu chẳng hạn của nhóm tác giả Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đông Chi (2011; 1933), Đặng Nghiêm Vạn và các cộng sự (1981), Lưu Hùng (1992, 1994) ghi nhận làng của các dân tộc ở Tây Nguyên như những cộng đồng đóng kín, hầu như không bị ảnh hưởng bởi các quyền lực (nhà nước) bên ngoài mà các quan hệ

trong nội bộ được điều hòa bởi thiết chế tự quản truyền thống. Theo Lưu Hùng, tổ chức tự quản, cùng với khu vực cư trú riêng, tên gọi riêng, khiến buôn làng Tây Nguyên truyền thống trở thành “cộng đồng độc lập khá hoàn chỉnh” [Lưu Hùng, 1992: 60]. Cũng theo tác giả này, “Từng buôn làng ở xứ Thượng vận hành theo phương thức tự quản. Đây là một tập quán, hơn nữa, là một hình thức tổ chức để duy trì đời sống cộng đồng buôn làng. Do đó, chế độ tự quản là đặc điểm và thuộc tính của xã hội buôn làng truyền thống nơi đây” [Lưu Hùng, 1994: 157-58]. Ấn tượng về tính tự quản mạnh mẽ của làng Tây Nguyên truyền thống mà Bùi Minh Đạo cho rằng cho đến giữa những năm 1970 mỗi buôn làng Tây Nguyên “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: 43].

Hai yếu tố cấu thành chủ yếu của tự quản buôn làng gồm luật tục-tập quán, và một ‘bộ máy tự quản’. Chẳng hạn, Lưu Hùng (1992) trong một bài viết khái quát chỉ ra thiết chế này gồm hai hợp phần là “bộ máy tự quản” và các “tập quán pháp”¹ với chức năng điều hành xã hội. “Bộ máy tự quản”, theo Lưu Hùng là tập hợp các vai trò trong đó già làng đóng vai trò trung tâm. Xung quanh già làng còn có các nhân vật khác có chức trách riêng “như các bộ phận trong một guồng máy” là các bô lão có uy tín cao, “hội đồng già làng”, phù thủy kiêm lang vườn, các chiến binh, thầy xử kiện, chủ đất” (hay “chủ rừng”), “chủ nhà rông”, “người chỉ huy sinh hoạt chung của đám thanh niên”, cùng nhiều vai trò nhỏ khác trong cộng đồng làng. Theo Lưu Hùng, bên cạnh “bộ máy tự quản”, các tập quán pháp? hay luật tục đóng vai trò đặc biệt quan trọng, là cơ sở có tính pháp lý cho thiết chế tự quản và đóng vai trò như “cái trục” mà để đời sống của cộng đồng xã hội và các cá nhân thành viên xoay quanh đó. Nhiều nhà nghiên cứu khác, như: Cửu Long Giang và Toan Ánh (1974), Đặng Nghiêm Vạn (1989), Nguyễn Từ Chi (2003), Bùi Minh Đạo (2010, 2012, 2014), Hà Hữu Nga (2013), cũng đề cập đến thiết chế tự quản truyền thống ở Tây Nguyên với những nội hàm và đặc điểm tương tự được Lưu Hùng mô tả khái quát ở trên.

Cơ cấu thiết chế tự quản truyền thống gồm hai cấu phần này cũng được Das (2014) mô tả và phân tích trong một nghiên cứu khái quát về tổ chức xã hội của các nhóm dân tộc sống ở khu vực vùng cao mà Scott (2010) gọi là Zomia. Trong cách mô tả của Das, các thiết chế tự quản (self-governing institutions) bao gồm một hình thức tổ chức quản lý "hữu hình" (tangible framework of the polity) và những quy tắc "vô hình" của thế giới quan và phong tục. Das dùng sự tồn tại, hoạt động và vai trò của thiết chế tự quản truyền thống trong mỗi cộng đồng cư dân sinh sống ở khu vực Zomia để phản bác lại quan điểm của Scott cho rằng Zomia là nơi trú ngụ của những nhóm cư dân tránh né sự cai trị của quyền lực nhà nước ở đồng bằng và sống trong tình trạng tự do và không có luật lệ (lawless). Theo tác giả Das, *tự quản* không đồng nghĩa với *tự trị một cách biệt lập*, mà là *điều hành xã hội theo cách riêng của cộng đồng dựa trên luật tục và trong quan hệ tương tác với các quyền lực bên ngoài* ². Hình thức tổ chức quản lý "hữu hình" nảy sinh và phát triển qua sự tương tác, phản ứng và điều tiết của cộng đồng địa phương với các quyền lực thâm nhập từ bên ngoài vào. Hình thức này tương đương với tập hợp các vai trò mà Luru Hùng và nhiều nhà nghiên cứu gọi là "bộ máy" quản lý của làng. Nhưng theo Das, phong tục, luật tục, hay thế giới quan "vô hình" mới chính là bản thân thiết chế tự quản, chứa đựng những nội dung quan trọng nhất quy định, điều tiết các hành vi ứng xử của các thành viên cộng đồng.

Các tác giả sau Dam Bo³, như Hauteclouque-Howe (2004 [1962]) hay Luru Hùng (2002), đều khẳng định, luật tục như phần quan trọng nhất của thiết chế tự quản. Chẳng hạn, theo Hauteclouque-Howe, không phải là "bộ máy" lãnh đạo tự quản hữu hình mà luật tục mới là "quyền hành thực sự" quy định và chi phối đời sống của cộng đồng cùng các cá nhân thành viên. Theo tác giả này, "quyền hành thực sự" nằm ở chỗ luật tục là bản hướng dẫn theo truyền thống, là luận văn về đạo đức và cách xử thế, vừa tiên liệu các hình phạt, vừa bảo vệ các cá nhân và định rõ các mức độ trách nhiệm của mỗi thành viên cộng đồng với cách hành xử của mình; qua đó, điều chỉnh thái độ của các thành viên.

Thiết chế tự quản theo phong tục, theo Das, như một sự phản ánh tự nhiên các quy tắc, tập quán và thực hành. Theo đó, mỗi cộng đồng có một vũ trụ quan (cosmology) cùng một hệ thống tri thức và niềm tin dựa trên một hệ sinh thái nhất định. Các yếu tố này quy định các giá trị quy phạm, các nguyên tắc quan hệ họ hàng, các hình dạng chính trị, các triết lý xã hội và thế giới quan cho sự tự quản của mỗi cộng đồng. Do vậy, những nội dung ngầm ẩn này đóng vai trò thiết yếu cho sự tồn tại, vận hành ổn định, và độc lập tương đối của các cộng đồng cư dân khu vực Zomia.

Nội dung tổng hòa và sự gắn bó chặt chẽ của các giá trị, phản ánh sự tương tác giữa con người - môi trường sinh thái trong nội hàm của thiết chế tự quản như Das miêu tả cô đọng trên đây gần gũi với khái niệm “không gian xã hội” mà Condominas (1997 [1980]) dùng để mô tả cấu hình và sự vận hành của các cộng đồng truyền thống ở Tây Nguyên. Theo Condominas, một nền văn hóa phải được nhìn nhận và học hỏi trong mối liên hệ gắn liền giữa cá nhân với xã hội và với tất cả những yếu tố đóng góp cho sự hình thành văn hóa đó. Ở đó, bao gồm hệ thống thân tộc, những kỹ thuật canh tác, và không kém phần quan trọng là những niềm tin tín ngưỡng ẩn chìm nhưng hệ trọng cho sự vận hành của văn hóa.

2. Chính thức hóa và biến đổi tính thiêng của ‘bộ máy’ tự quản

Theo các nhà nghiên cứu, các vai trò trong “bộ máy tự quản” có thể bị biến đổi ý nghĩa và mất đi tính thiêng khi, từ chỗ ngầm ẩn trong đời sống hàng ngày, được “chính thức hóa” vào bộ máy hành chính qua các giai đoạn lịch sử.

2.1. Biến đổi tính thiêng của ‘bộ máy’ tự quản trước năm 1975

Trong xã hội Tây Nguyên truyền thống, theo Lưu Hùng (1992), người giữ vai trò già làng không đứng trên hay tách khỏi cộng đồng như một tầng lớp cai trị riêng mà vẫn chỉ như một thành viên của làng. Già làng thực hiện công việc của mình như là “đại diện cho dân làng” hay như cách gọi của Condominas (1997), là “người hướng dẫn” cộng đồng thực hành các hoạt động tôn giáo và luật tục. “Hội đồng già làng” theo Lưu Hùng (1992) về thực chất không phải là một tổ chức chính thức mà là cách gọi của người ngoài với cuộc họp của các già

làng hay những người uy tín trong cộng đồng để bàn bạc và giải quyết một công việc cụ thể. Không sở hữu dạng quyền lực hành chính hay cai trị, những người đứng đầu làng có quyền lực mềm mà các nhà nghiên cứu gọi là uy tín [Dam Bo, 2003: 169], sự "tôn trọng" nhờ "giá trị cá nhân" [Hauteclouque-Howe, 2004: 64-66], hay "sức ảnh hưởng" từ tính thiêng vì những quyết định của họ được sự giúp sức và kiểm chứng của thần linh [Luu Hùng, 1992: 60].

Ghi chép của các học giả người Pháp vào đầu thế kỷ XX [Dam Bo 2003, Dournes 2013, Maitre 2008] chỉ ra rằng, trong xã hội truyền thống ở Tây Nguyên, không có các thủ lĩnh "cai trị" đứng trên điều hành một cộng đồng hay liên cộng đồng. Thậm chí, thiết chế "Vua nước, vua lửa" (*Pötao*) nổi tiếng của người Jrai, theo các tác giả này, là sự phóng đại hay một sự hiểu nhầm cố ý từ những quyền lực bên ngoài (Campuchia, Champa, hay Đại Việt) muốn tìm thấy một thủ lĩnh quyền thế bao trùm ở Tây Nguyên để tiện kết giao và quản lý vùng cao này. Theo các tác giả này, *Pötao* là những người có ảnh hưởng tín ngưỡng rộng với một khu vực nhất định, chứ không phải vua của một quốc gia. Salemink [2003: 34] cũng chỉ ra rằng, khi tiếp xúc và muốn tiến sâu vào Tây Nguyên, các quyền lực từ bên ngoài (như nhà nước phong kiến, thực dân Pháp và các nhà nước hiện đại sau này) đều kỳ vọng tìm được những thủ lĩnh hay một tổ chức chính trị siêu làng (*supra-village political organizations*) để có thể qua đó nhanh chóng, thuận tiện nắm bắt và thiết lập cai trị lên vùng cao này. Tuy nhiên, cũng theo Salemink, các quyền lực bên ngoài đều nhanh chóng nản lòng khi đối mặt với đời sống chính trị phi tập trung (*decentralized*) hay phân mảnh (*fragmented*) thành những cộng đồng tương đối tách biệt đương thời.

Rốt cuộc, chính quyền thực dân cũng tìm cách hiện thực hóa nỗ lực thiết lập "bộ máy" quản lý hành chính ở Tây Nguyên. Theo Luu Hùng [1986: 544] chính quyền thực dân Pháp chỉ có thể thiết lập bộ máy này ở một số vùng trung tâm hành chính-đô thị nhất định mà họ xây dựng cơ sở vật chất để đóng giữ. Ở những trung tâm này, theo Luu Hùng, đã xuất hiện loại chức dịch mới thuộc hệ thống cai trị và song song tồn tại bên cạnh thiết chế tự quản truyền thống.

Tận mắt chứng kiến những biến đổi này, Dam Bo [2003: 257] với cách miêu tả sắc sảo và châm biếm quen thuộc của ông phân biệt các loại thủ lĩnh mà ông gọi là “thủ lĩnh thật” và “thủ lĩnh giả”. “Thủ lĩnh thật”, theo ông, không phải những nhân vật ăn mặc sáng láng xuất hiện như một nhân vật hài kịch trong các lễ long trọng được chính quyền thực dân tổ chức, đó là người mà “ta không nhìn thấy được ông ta đâu, ít nhất là ở các trung tâm hành chính; ta có thể gặp ông ở làng... một con người lầm bụi, đang chăn trâu, mà không thể nhận ra ông” [Dambo, 2003: 257]. Theo Dam Bo, đó mới là vẻ ngoài của thủ lĩnh thật sự, có quyền lực xét xử chỉ giới hạn trong cộng đồng của ông mà ít khi vượt khỏi nhóm vài làng có quan hệ họ hàng. Trong khi những vị “thủ lĩnh lớn” nắm vị trí, mà Dam Bo gọi là “chính thức” (trong ngoặc kép), đứng đầu một quận hay một tỉnh. Theo Dam Bo đó là “một thủ lĩnh từ bên ngoài gán vào, không phải là truyền thống, một kẻ thật sự xa lạ với tập quán”. Dam Bo liên tưởng dạng “thủ lĩnh” này với dạng tương tự xuất hiện tại châu Phi trong thời thuộc địa được các nhà nghiên cứu về thiết chế tự quản ở châu lục này gọi là những “thủ lĩnh rơm”. Dạng vị trí này do chính quyền thực dân dựng lên (chủ yếu là các viên chức làm trung gian thu thuế) khác với những “thủ lĩnh đất” - những “thủ lĩnh thật” - giữ gìn các truyền thống xưa của cộng đồng. Ở Tây Nguyên, những người nắm giữ vị trí được gán dựng này vốn từng là thành viên cộng đồng, bị các quyền lực bên ngoài (nhà nước thực dân) gán cho vị trí “cai trị”, được trả lương và thường ảo tưởng về quyền lực của mình. Theo Dam Bo, trên thực tế họ lại không bao giờ được dân làng coi trọng và như thế đã bị búng mất rễ tại xứ sở của họ. Bị tách khỏi tập quán đồng nghĩa với việc họ đứng ngoài mọi thực tế đối với người Tây Nguyên. Về căn bản là họ không thể có được một chút ảnh hưởng sâu đến cộng đồng, và ảnh hưởng của họ càng xa trung tâm hành chính thì càng giảm sút thêm nữa.

Khi phân tích về sự biến đổi vai trò và quyền lực thực sự của một thủ lĩnh truyền thống trong xã hội Ê Đê, Hautecloque-Howe [2004: 132-133] đã chỉ ra rằng, một trưởng làng truyền thống khi chịu sự bổ nhiệm để làm việc cho chính quyền, chỉ còn đóng vai trò chủ yếu trung gian giữa nhà cầm quyền cấp tỉnh với dân làng để truyền đạt cho người dân các mệnh lệnh và quy định. Từ đây, ông cũng đã mất hết

mọi thẩm quyền về pháp lý sang tay các vị thân hào dù cho mọi vụ kiện vẫn được xử tại nhà ông.

Sự "mất thiêng", như Dam Bo chỉ ra, là căn nguyên khiến các thủ lĩnh được chính quyền chỉ định mất ảnh hưởng với cộng đồng. Theo Dam Bo, quan niệm về "quyền lực" của người dân Tây Nguyên khác với các quan niệm thông thường từ ngoài vào là phải gắn với "sức mạnh" hay hệ thống "hành pháp" để buộc người dân phải tuân theo. "Quyền lực" của thủ lĩnh chân chính, theo Dam Bo, chỉ đơn giản nhưng đầy sức nặng, uy quyền là gắn với truyền thống và cái thiêng liêng của truyền thống. Truyền thống, theo Dam Bo "đã tự nó có đủ sức nặng để được tôn trọng và áp dụng, chẳng cần có cảnh sát. Quyền lực là một tinh thần, tinh thần của *Truyền thống* mà người ta phải tuân theo, bởi vì từ muôn thuở đã là như vậy, hơn là một sự bắt buộc vật chất khiến người ta phải khuất phục" [Dam Bo, 2003: 259]. Do đó, khi có một sự việc nào đó trong cộng đồng người ta đến hỏi ý kiến thủ lĩnh chân chính để tham khảo cách giải quyết theo phong tục theo truyền thống thiêng liêng, chứ ông không sử dụng sức mạnh hành chính nào đó để can thiệp vào công việc của những người khác. Hơn nữa, Dam Bo nhấn mạnh tính chất "bán-thiêng liêng" như nội dung thiết yếu tạo nên sức ảnh hưởng thực sự của những thủ lĩnh nhỏ hợp truyền thống vì trong đời sống người Tây Nguyên các phong tục và luật tục đều thấm đẫm, gắn liền chặt chẽ với những niềm tin của tín ngưỡng vạn vật hữu linh. Điều đó, khiến cho thủ lĩnh chân chính có trong mình uy tín của tính thiêng. Nhưng tính thiêng ấy chỉ mất đi khi thủ lĩnh này được gán định một vị trí "chính thức" theo bộ máy của chính quyền thực dân để quản lý cộng đồng buôn làng (hay các buôn làng).

Có lẽ, những ảnh hưởng vô cùng hạn chế của "bộ máy" các chức dịch do chính quyền thực dân gán định lên cộng đồng làng khiến các nhà nghiên cứu như Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đổng Chi (2011 [1933]), Hickey (1982a), Lư Hùng (1992), hay Nguyễn Từ Chi (2003) nhận định rằng, các chính sách cải cách hành chính của thực dân Pháp hầu như ít làm ảnh hưởng tới thiết chế tự quản truyền thống của buôn làng Tây Nguyên. Theo Lư Hùng [1992: 183], những vị trí đứng đầu làng do chính quyền thực dân chỉ định chủ yếu chỉ làm được

nhiệm vụ đơn độc thuế. Hơn nữa, như Hickey (1982a) chỉ ra, người Pháp ý thức và thừa nhận được ở mức độ nào đó rằng, miễn là ở địa phương (cộng đồng làng) có thể duy trì được trật tự tương đối, thì cứ để các thủ lĩnh địa phương điều hành công việc của họ ở cộng đồng theo cách truyền thống sẽ hiệu quả hơn.

Ở miền Nam Việt Nam giai đoạn 1954-1975, theo Lưu Hùng [1986: 544 -45], tổ chức cai trị được thiết kế và tổ chức đồ sộ, tinh vi hơn nhiều so với thời Pháp thuộc, hình thành các bộ phận hành chính ở ấp, xã. Tuy nhiên, theo tác giả này, trước sự áp đặt và lấn át của bộ máy hành chính mới ấy, “hệ thống tự quản với cơ chế xã hội của làng vẫn tiếp tục vận hành, thể hiện sức sống bền dai của nó”. Giống như trong thời Pháp thuộc, ảnh hưởng của chính quyền chủ yếu tác động nhiều đến những khu vực xung quanh trung tâm hành chính, hay ven những trục đường lớn; còn “ở các địa bàn xa xôi hiểm trở, buôn làng trong thực tế vẫn là đơn vị tổ chức xã hội cơ bản, với tính tự chủ, tự trị vốn có, tuy có bị công phá nhưng vẫn còn khá đậm nét” [Lưu Hùng, 1992: 183].

Biến đổi này được Hautecloque-Howe (2004) ghi lại một cách sinh động tình hình ở các buôn làng người Ê Đê trong năm 1962 khi họ phải đương đầu với việc phải hội nhập vào một cộng đồng “quốc gia”. Theo bà, chính quyền tỉnh lúc đó nhận định ban đầu rằng, cơ cấu tự quản của làng đã suy yếu đi và đó là thời điểm thuận lợi cho một cuộc cải cách hành chính làm chuyên hóa cơ cấu xã hội truyền thống của làng. Khi chính quyền tiến hành cải cách, Hautecloque-Howe lại chứng kiến một kết quả ngược lại, đó là sự thất bại hoàn toàn những nỗ lực của nhà nước, chẳng hạn, các trung tâm phát triển nông nghiệp hỗn hợp. Nhận định cho quan sát này, Hautecloque-Howe chỉ ra rằng, một cơ cấu xã hội “mạnh”, như buôn làng của người Ê Đê, khi đương đầu với những can thiệp của các sức mạnh từ bên ngoài, không bắt buộc phải cứng rắn, mà thể hiện tiềm năng thích ứng nhất định của mình khả năng thích nghi của một cơ thể sống. Theo bà, nếu có sức mạnh nào đó khiến thiết chế tự quản của buôn làng đứng vững, đó chính là “mức độ tin tưởng nào đó về phía những thành viên của xã hội đó đối với các thiết chế của họ - là điều phải có trong một tổ chức

xã hội đó đối với các thiết chế của họ - là điều phải có trong một tổ chức xã hội "mạnh" [Hautecloque-Howe, 2004: 143].

2.2. Biến đổi tính thiêng của 'bộ máy' tự quản sau năm 1975

Sau năm 1975, theo Nguyễn Từ Chi (2003), Luru Hùng (1986, 2002), Bùi Minh Đạo (2015), cho rằng, khi các tỉnh Tây Nguyên được định hướng đi theo công cuộc cải tạo xã hội chủ nghĩa, thì cơ cấu tự quản buôn làng bị giải thể. Biểu hiện rõ nhất là về mặt hành chính, khi từng làng không còn là một chỉnh thể nữa mà được cơ cấu lại thành các thôn, là yếu tố cấu thành của đơn vị hành chính thuộc cấp thấp nhất: xã. Các cấp lãnh đạo của Đảng ủy và ủy ban nhân dân xã điều hành hoạt động của làng. Vị trí của "chủ làng" bị xóa bỏ và thay thế bởi "thôn trưởng". Theo Nguyễn Từ Chi [2003: 558], cách bố trí quản lý hành chính theo cấp xã này khiến nên dân chủ buôn làng trước đây, giờ không còn "sát sườn" với các thành viên cộng đồng.

Nhưng những cải cách xã hội chủ nghĩa trong thời kỳ đầu, theo Nguyễn Từ Chi (2003) và Luru Hùng (2002), chưa làm ảnh hưởng quá nhiều đến phong tục tự quản làng xã vì trên danh nghĩa, "già làng" không còn được công nhận, nhưng những vai trò này vẫn thể hiện, dù ngầm ẩn, trong cuộc sống hàng ngày của buôn làng. Thực tế này, theo Luru Hùng (1986, 2002) là do các chức vị lãnh đạo mới ở thôn (trưởng thôn, phó trưởng thôn, đội trưởng sản xuất, v.v) được cử ra theo các nguyên tắc và tiêu chuẩn khác hẳn với nếp cổ truyền, lại "trẻ tuổi, thiếu từng trải, ít hiểu biết tập tục, kiến thức mới được trang bị còn hạn chế, bất cập, v.v" [Luru Hùng, 2002: 103]. Do đó "trong sự nhìn nhận của dân chúng, dù là đồng tộc, cùng làng cùng thôn đi nữa, họ chưa đủ uy tín và tính tích cực để trở thành nhân vật đóng vai trò dẫn dắt cộng đồng được giao phụ trách" [Luru Hùng, 2002: 103]. Thậm chí, theo Luru Hùng, những vị trí này, trên thực tế công việc chỉ đóng vai trò hình thức như "người trung gian giữa chính quyền và lãnh đạo cấp trên với dân ở thôn, làng, chỉ chủ yếu thực thi những công việc hành chính theo chỉ dẫn và quy định của cấp trên. Hệ quả là những cán bộ của hệ thống quản lý theo cơ chế mới tuy là chính thức, quan phương, nhưng nhiều trường hợp không khẳng định được vị trí cần thiết và vai trò cần có của mình đối với quần chúng trong hoạt động

thực tế” [Luu Hùng, 2002: 103]. Trong khi đó ở địa phương, các thành viên cộng đồng buôn làng còn quen nếp sống “truyền thống chủ nghĩa” theo cách gọi của Dam Bo, các già làng dù vị trí bị xói mòn phần nào nhưng vẫn còn giữ được uy tín vững chãi trong nếp sống đó.

Trong những năm gần đây, hệ thống quản lý nhà nước ở buôn làng ngày càng được hoàn thiện thậm chí tới cấp làng, với việc hình thành của cái mà nhà nước gọi là “Ban tự quản” thôn buôn [Nguyễn Mậu Linh 2017, Bùi Minh Đạo 2014]. Theo chính sách này, hiện nay tất cả các buôn làng ở Tây Nguyên đều có Ban tự quản đứng đầu là trưởng thôn do dân bầu; ngoài ra có phó trưởng thôn, công an viên và đội trưởng dân quân tự vệ. Ban tự quản này quan hệ chặt chẽ với các tổ chức hội đoàn khác như Tổ chức Đảng, Mặt trận, và các đoàn thể quần chúng (như chi đoàn thanh niên, chi hội phụ nữ, chi hội cựu chiến binh, chi hội người cao tuổi...). Bên cạnh “ban tự quản” của nhà nước, Bùi Minh Đạo (2015) còn nhắc đến vai trò mới của thiết chế tự quản dân sự của tổ chức tôn giáo.

Theo Luu Hùng (2002, 2003), giữa các thiết chế tự quản truyền thống và “Ban tự quản” không phải luôn hài hoà với nhau và cũng có những trục trặc, "lệch pha", thậm chí cả trái ngược nhau. Tuy nhiên giữa hai dạng thiết chế này không có sự tranh giành, đối chọi gay gắt về ảnh hưởng quyền lực. Các nhà nghiên cứu gọi đây là hình thức tồn tại song song (Luu Hùng 2002, 2003) hay song trùng (Bùi Minh Đạo 2014). Theo Das (2014) trong nghiên cứu tổng hợp của mình về thiết chế tự quản của các tộc người ở khu vực Zomia mà tôi đã điếm qua ở trên cũng chỉ ra rằng, sự song song tồn tại hai dạng quyền lực quản lý của nhà nước và của người dân là không tránh khỏi, vì trên thực tế tự quản không phải là hoàn toàn tách biệt, tự trị, mà trong mỗi tương tác với các quyền lực từ bên ngoài. Trong tương tác này, hệ thống tự quản truyền thống giữ khả năng tồn tại dẻo dai.

Trong thế song hành của hai dạng thiết chế này, sự tồn tại của các già làng như miêu tả của các nhà nghiên cứu “lặng lạng... như một cái dấu tích” [Nguyễn Từ Chi, 2003: 561] hay “không được thừa nhận như một nhân tố chính thống (hay quan phương)” [Luu Hùng, 2014: 196]. Các nhà nghiên cứu trong nước bảo vệ hệ thống tự quản truyền

thống (chẳng hạn Nguyễn Từ Chi (2003) hay Lưu Hùng (2002)), khi nói về sự tồn tại ngầm và "phi chính thức" của già làng, hầu như đều kêu gọi cho sự "chính thức hóa" của nhà nước đối với vai trò của già làng nói riêng, và cho hệ thống tự quản buôn làng nói chung. Thậm chí, Lưu Hùng [2002: 123] còn đề nghị đến việc nên phát triển hình thức "hội đồng già làng" lên cả cấp xã, cấp huyện, trong đó, các thành viên là những "già làng" tiêu biểu thật, đại diện cho các cộng đồng cư dân Thượng trên địa bàn xã, huyện sở tại. Họ sẽ đóng vai trò tư vấn, giúp chính quyền trong việc quản lý, điều hành xã hội và triển khai các công tác.

Những quan sát thực địa của tác giả tại địa phương trong những năm gần đây cho thấy, nhà nước trong thời gian qua cũng đã từng bước "chính thức hóa" bộ máy tự quản truyền thống, chẳng hạn qua việc đưa già làng nắm vị trí Mặt trận trong "Ban tự quản" của thôn, từ đó tạo cơ chế để vị trí này có thể nhận được hỗ trợ ngân sách hàng tháng, dù còn hạn chế. Tuy nhiên, sự "chính thức hóa" này lại đưa lại những bất tiện cho những già làng cao tuổi và nhiều làng đã có sự 'phân công lại' một cách thích ứng cho những vai trò này. Chẳng hạn, tại một làng người Ba Na cách thành phố Kon Tum khoảng 8km mà tôi thực địa dài ngày, già làng ban đầu được chính quyền cử làm thành viên Mặt trận tổ quốc. Đầu đạn, ông nhận được báo chí, tài liệu công văn cũng như được mời lên Ủy ban xã họp giao ban để nắm tình hình và triển khai ở cộng đồng. Tuy nhiên, vì không rành tiếng Việt, không biết đi xe máy, ông thấy rất bất tiện và lúng túng khi tham gia các hoạt động trên. Sau một thời gian, nhóm già làng uy tín bàn thảo và quyết định bầu (và cử) một người rất trẻ trong làng (hơn 30 tuổi) làm già làng mới kiêm vị trí Mặt trận để biết đọc văn bản, trao đổi tiếng Việt tốt hơn và có sức khỏe đi dự các cuộc họp. Già làng 'trẻ' ban đầu rất lo lắng khi được các cụ sống lâu năm lựa chọn cho nhiệm vụ này. Anh lánh lên rẫy gần một tháng rồi mới dần chấp thuận. Khi có già làng 'trẻ' mới nắm giữ các nhiệm vụ trên, mỗi khi dân làng có việc cần tham vấn ý kiến, họ vẫn tìm đến các già làng cao tuổi uy tín trong cộng đồng để bày tỏ, xin ý kiến về cách thức xử lý theo kinh nghiệm, thông lệ và luật tục truyền thống của làng như thế nào cho hợp lý. Trong đó, những xử trí để giải quyết công việc cân bằng theo những

tri thức ngầm ẩn nhưng quan trọng được các già làng uy tín tiếp tục vận dụng và duy trì trong cộng đồng, song song với sự tồn tại của các vai trò ‘chính thức’.

Thực tế đó dẫn đến những vấn đề về vai trò của các luật tục vốn thấm sâu trong phong tục và lối sống của cộng đồng, với những nỗ lực chính sách gần đây để ‘chính thức hóa’ các luật tục này thành văn bản hay trong hệ thống quy phạm pháp luật ở địa phương mà tôi sẽ phân tích ở phần tiếp theo.

3. Văn bản hóa luật tục: biến đổi tính thiêng của các trật tự ngầm ẩn

3.1. Luật tục: từ vũ trụ quan tới hương ước

Luật tục của các cộng đồng chứa đựng một thế giới quan rõ ràng và hướng dẫn con người phải sống thế nào trong cuộc sống hàng ngày trong thế giới đó. Những nghiên cứu sâu sắc về buôn làng Tây Nguyên nói chung và những yếu tố trong thiết chế tự quản truyền thống của các cộng đồng ở đây nói riêng, cũng khẳng định vai trò rất quan trọng của phong tục, luật tục, và vũ trụ quan (*cosmology*) trong đời sống của cộng đồng. Theo Dam Bo [2003: 169] phong tục, luật tục, hay thiết chế tự quản với lối sống dựa trên truyền thống có ý nghĩa thiết yếu đối với sự tồn tại ổn định và lâu bền của buôn làng Tây Nguyên. Theo ông, xã hội Tây Nguyên được tổ chức theo ý nghĩa và triết lý: tuân theo truyền thống và sống vì truyền thống để duy trì và bảo vệ cho nòi giống - cho sự tồn tại và sinh sôi của các thế hệ sau tại buôn làng.

Triết lý “cho thế hệ sau” ấy của thiết chế tự quản, theo Dam Bo, được thể hiện qua cách thiết chế này giải quyết những xung đột trong cộng đồng: khi trong cộng đồng có một hành động sai phạm, vi phạm phong tục và những điều cấm kỵ. Hành động đó đã làm nhiễu loạn nếp sống thuận tự nhiên của buôn làng khi xa rời phong tục. Khi đó, công việc của thiết chế tự quản không phải là trừng phạt, mà cốt yếu là để “sửa chữa”, “chữa lành” (*boe*) những phương hại mà sai phạm đã gây ra với sự ổn định trong trật tự linh thiêng của cộng đồng. Sự “chữa lành” này, theo Dam Bo, đưa nếp sống cộng đồng trở lại với phong tục, với truyền thống, với trật tự mà các thần đã sáng lập ra. Do đó, Dam Bo mô tả sự tuân thủ theo truyền thống, nếp sống truyền thống của người dân

Tây Nguyên bằng "tính truyền thống chủ nghĩa" của họ và "cái phong tục vẫn làm nên tất cả sức mạnh cho luật tục" [Dam Bo, 2003: 176].

Theo Dam Bo, sức mạnh của luật tục nằm trong những ý nghĩa thiêng liêng mang màu sắc tôn giáo, cùng với những ý nghĩa về đạo đức. Những ý nghĩa đó kết hợp thành một chuẩn mực vô hình quy định hành vi của mỗi cá nhân trong cộng đồng, thứ chuẩn mực như một thứ lý tưởng tuyệt đối hướng đến cách cư xử đúng truyền thống luôn có trong tâm trí người dân nhưng lại rất khó nắm bắt, mà như Dam Bo diễn tả: "đó là cái tuyệt đối do một Quyền lực ẩn định, là một ý tưởng ta luôn có trước mặt mình, mà ta dần dần vươn tới và xa lánh nó thì sẽ là một sự thụt lùi. Tiêu chuẩn của luật tục và đạo đức chính là phong tục".

Những vấn đề bất cập trong nỗ lực chính thức hóa luật tục vào hệ thống luật pháp nằm ở chỗ, như John Ambler [2000: 219] đã chỉ ra, nếu luật pháp có tính quy phạm chung cho một đối tượng rộng lớn (một đất nước) thì luật tục có nguồn gốc từ cấu trúc xã hội và tài nguyên địa phương và được áp dụng một cách cụ thể cho riêng địa phương đó. Luật tục có tính cụ thể mà pháp luật không thể có vì nó chứa đựng những nguyên tắc đạo đức, cách cư xử đúng mực, tiêu chuẩn xử thế mà thường không được quy định một cách chính thức trong pháp luật. Theo Lưu Hùng [2002], trong khi luật tục đã nằm ngầm ẩn trong văn hóa và đời sống bao đời của người dân tại chỗ, luật pháp của nhà nước lại chưa tìm ra lối đi thích hợp để "đi vào cuộc sống" do không thích hợp với văn hóa và nếp sống truyền thống, nên khó được các nhóm dân tộc tại chỗ tiếp thu, dẫn đến cái mà Lưu Hùng gọi là "sự lãnh đạm" của người Tây Nguyên đối với luật pháp [Lưu Hùng, 2002: 125].

Tuy nhiên, sự tóm lược, văn bản hóa và áp dụng phổ biến luật tục, phần ngầm ẩn cốt yếu của thiết chế tự quản truyền thống, theo nhiều tác giả, đã đi ngược lại tính linh hoạt, cụ thể, và tính thiêng của thiết chế này do đó dẫn đến những sai lầm và thất bại. Luật tục không cần phải được viết ra để trở nên có hiệu lực cho người dân địa phương, mà trong thực tế nếu luật tục được văn bản hóa, "chính thức hóa", lại bị giảm giá trị.

Điều đó trước hết nằm ở chỗ, như Condominas [2000: 55-56] đã chỉ ra rằng, luật tục có tính truyền miệng, không cứng nhắc, tồn tại và được áp dụng linh hoạt trên thực tế những sự việc cụ thể. Do đó, theo ông, việc văn bản hóa luật tục và dùng văn bản đó như một đối chiếu chuẩn để xử lý các sự việc trong cộng đồng là một sai lầm. Trong một ví dụ cụ thể, Hautescloque-Howe [2004: 92] chỉ ra rằng, bộ luật tục nổi tiếng vốn được công sứ Lesopold Sabatier biên dịch và xuất bản trong những năm 1928-1929 thì thực tế điền dã của bà trong những năm 1960 cho thấy rằng nhiều điều luật trong đó không áp dụng được nữa. Điều này cũng tương ứng với nhận định sau đó của Ambler [2000: 220-224] rằng, không ít trường hợp các luật tục được sưu tầm và giới thiệu ra bên ngoài như một dạng luật tục lý tưởng, nhưng trên thực tế đã mất hiệu lực (như ví dụ Hautescloque-Howe chỉ ra). Bên cạnh đó, Condominas (2000), Hautescloque-Howe (2004), và Dam Bo (2003) còn nhấn mạnh đến tính biểu đạt sinh động của luật tục trong đời sống mà Dam Bo [2003: 181] gọi là “chất thơ trong biểu đạt” đã khiến luật tục tồn tại một cách sống động và được truyền khẩu chứ không phải là “văn bản chết”.

Trong những năm gần đây, bên cạnh nỗ lực chính thức hóa “bộ máy”, nhà nước còn nỗ lực “chính thức hóa” bộ phận ngầm ẩn, phong phú và khó nắm bắt của thiết chế tự quản truyền thống: luật tục [Trương Thị Hiền, 2015: 89]. Nỗ lực “chính thức hóa” này được cụ thể hóa thông qua việc sưu tầm, chất lọc một số nội dung của luật tục để cho ra đời hình thức hương ước – một dạng văn bản hóa ngắn gọn và vắn tắt của luật tục và về cơ bản là hòa hợp với luật pháp Việt Nam. Hoạt động “chính thức hóa” này được đẩy mạnh và diễn ra một cách hệ thống ở các buôn làng Tây Nguyên, đặc biệt, trong chương trình xây dựng nông thôn mới đang được triển khai trong những năm gần đây (Bùi Quang Dũng cùng các đồng sự, 2015). Theo Trương Thị Hiền (2015) qua một khảo sát định lượng, đánh giá hiệu quả của việc áp dụng hương ước trên địa bàn rộng khắp bao gồm cả Tây Nguyên chỉ ra rằng, hương ước hay quy ước thôn/buôn ở các địa phương trên thực tế thường được soạn theo mẫu và ban hành mang tính hình thức chưa thực sự có ảnh hưởng trong đời sống. Trong khi đó, ở những cộng đồng ở đây luật tục còn hiện diện khá rõ và đang có hiệu lực

thực tế trong quản lý cộng đồng. Những hệ quả không mong đợi này, theo Lê Hồng Lý và các đồng sự (2019) là do việc không hiểu rõ và không quan tâm đúng mức đến yếu tố văn hóa trong các hoạt động về cải cách và phát triển ở khu vực Tây Nguyên. Dove [1988: 1-2] cũng chỉ ra tình trạng tương tự ở Indonesia.

Những quan sát thực địa của tác giả tại nhiều làng người Ba Na và Jrai ở Tây Nguyên trong những năm gần đây không chỉ nhận thấy những bất cập tương tự được các nhà nghiên cứu khác chỉ ra ở trên, mà còn chỉ ra những cách lựa chọn và khả năng thích ứng của cộng đồng cho sự ứng dụng những nguyên tắc nào trong đời sống hàng ngày. Tại các làng đều đã hoàn thành việc xây dựng hương ước mới có đưa vào một số luật tục phù hợp của cộng đồng. Luật tục này, "rất ngắn gọn, được in trong 1-2 trang A4 và được giữ tại nhà trưởng thôn", như một trưởng thôn ở làng người Ba Na nhớ lại để mô tả cho tôi khi tìm văn bản này. Như nhiều làng khác mà tôi đến thực địa, cán bộ ở thôn thường gặp khó khăn tìm lại văn bản này. Tuy nhiên, mỗi khi các thành viên trong cộng đồng có công việc gì đó phát sinh cần giải quyết như có tranh chấp, tranh cãi trong cuộc sống, khúc mắc giữa các thành viên cần thảo luận, việc lớn trong nhà (như lễ cưới hay lễ tang) cần làm, hay việc lớn hơn của cộng đồng như sửa giọt nước thiêng hay sửa đường vào rẫy cuối năm... họ đều lập tức tìm đến nhà các già làng uy tín để xin tham vấn, giảng giải, phân xử. Các già làng uy tín lại tập trung ở một nhà, nếu chuyện cần dài họ sẽ bàn bạc quanh một ghè rượu để nói chuyện được ngọn ngành, từ đó sử dụng những lễ phân xử đã thành thông lệ trong cộng đồng lâu nay để phân xử.

3.2. Tính thiêng trong khai thác và quản lý môi trường

Sự ngầm ẩn và hiệu quả tính thiêng của thiết chế tự quản không chỉ nằm ở việc điều hành xã hội, mà còn ẩn sau những hoạt động kinh tế truyền thống địa phương, trong sự thích ứng và mối kết tâm linh giữa con người với tự nhiên và môi trường nơi họ sinh sống qua nhiều thế hệ. Câu chuyện già làng Plei Weh tôi kể ở đầu bài viết là một ví dụ khi vùng rẫy làng canh tác lâu đời, gắn bó với linh hồn của nhiều thế hệ tổ tiên hiện đã thành một phần của vùng thủy điện và nhiều công trình lớn được xây dựng tại đây. Những dấu hiệu khắc nghiệt của thiên

nhiên cùng tín hiệu ông gặp từ các giấc mơ khiến già làng Plei Weh cảm nhận được những bất ổn cần được “sửa” bằng những nghi lễ để kết nối và xoa dịu tổ tiên còn ở trên những ngọn đồi này. Mỗi quan hệ tinh thần giữa các cộng đồng tại chỗ ở Tây Nguyên với tự nhiên qua các hoạt động khai thác này nằm trong một chiều kích rộng hơn về ‘rừng thiêng’ trong đời sống của cộng đồng. Theo đó, như nhiều nghiên cứu (chẳng hạn Trần Việt, 2000) đã chỉ ra: “Rừng thiêng có tính đa chiều, có nhiều mục đích sử dụng về mặt tinh thần, xã hội, môi trường và kinh tế... và người dân địa phương có niềm tin về tính thiêng của những khoảng rừng này trong đời sống của cộng đồng” [Trần Việt, 2000: 78-80]. Cũng theo Trần Việt, niềm tin về tính thiêng đó khiến qua nhiều thế hệ, các khu rừng này được cộng đồng bảo vệ tốt và khai thác một cách có chừng mực theo các quy tắc vũ trụ quan ngầm ẩn nhưng mạnh mẽ của cộng đồng.

Tuy không trực tiếp trên địa bàn Việt Nam, nhưng nghiên cứu trường hợp tại vùng cao Indonesia của Stephen Lansing (1991) là một tham khảo giá trị cho tầm quan trọng của tính thiêng ngầm ẩn trong các thiết chế tự quản phi chính thức ở cộng đồng. Từ đó, ông cũng chỉ ra yêu cầu rất quan trọng của việc tôn trọng các tri thức và tính thiêng này trong các dự án kinh tế xã hội ngày nay. Nghiên cứu của Stephen Lansing về thiết chế tự quản thể hiện qua hệ thống quản lý sử dụng và phân phối nguồn nước đến hệ thống ruộng bậc thang (*subak*) ở miền núi Indonesia. Theo Lansing, những nghiên cứu Khảo cổ học đã chỉ ra rằng, thiết chế điều tiết nguồn nước đặc dụng này đã được thiết lập từ khoảng thế kỷ XI. Nguyên tắc để duy trì hệ thống hoạt động là sự phân phối nước cân bằng giữa ruộng cao với ruộng thấp để cả hệ thống vào vụ mới cùng thời điểm và đó là điểm mấu chốt để chống lại hiệu quả sâu bệnh. Hệ thống tương chừng đơn giản này tự nó hoạt động êm đềm và hiệu quả cho tới khi những nhà tư vấn từ những chương trình phát triển tiến hành một số can thiệp điều chỉnh mà họ cho rằng sẽ làm hệ thống hoạt động hiệu quả hơn. Những điều chỉnh của họ, theo Lansing chủ yếu nhằm vào những “hệ thống vật chất” là các kênh mương, cũng như hướng người dân theo hoạt động theo điều hành từ trên xuống yêu cầu và kêu gọi chủ ruộng trên tôn trọng quyền lợi của ruộng thấp. Theo cách này, hệ thống có thể chạy ổn ở một số thời điểm,

nhưng người dân, không như trong quá khứ, rất mau quên quy tắc và hệ thống, do đó rơi vào hỗn loạn, vụ mùa bị sâu hại và thất bát.

Theo Lansing, thất bại của các nhà phát triển nằm ở chỗ, họ chỉ nhìn hệ thống tự quản điều tiết nước *subak* ở phương diện hệ thống vật chất mà bỏ qua cái mà Lansing gọi là những “dàn xếp ngầm ẩn” (“hidden order”) hòa hợp với hệ thống sinh thái xã hội địa phương và giúp duy trì hệ thống một cách bền vững. Lansing chỉ ra trong nghiên cứu của mình rằng, hệ thống *subak* bao gồm không chỉ những con kênh dẫn nước, mà cả các đền thờ nước, gắn với những thần linh có quyền năng như Thần lúa hay Thần nước. Lansing chỉ ra cách mà hệ thống tự quản truyền thống khắc ghi sự thiết yếu phải phối hợp với nhau, không phải xuất phát từ một chỉ đạo mạnh từ một trung tâm quyền lực hành chính chỉ đạo, mà là tính thiêng, của hệ thống đền thờ nước với các hoạt động thờ cúng và biểu tượng đi cùng. Các hoạt động nghi lễ diễn ra hàng năm để người dân cầu cúng và tôn vinh thần linh nông nghiệp giúp các thành viên của *subak* ôn lại cả hệ thống hợp tác điều hòa sử dụng nguồn nước. Do đó, tính thiêng được nhắc đi nhắc lại thành biểu tượng qua các hoạt động nghi lễ định kỳ khiến sự điều hòa và hợp tác được khắc ghi trong tâm trí (state of mind) của người dân.

Sự thôi thúc nội tâm vô hình với mỗi cá nhân này cũng chính là cái mà Dam Bo [2003: 178-180] nỗ lực để giải thích về những ám ảnh về thiêng liêng và đạo đức luôn nằm trong tâm tưởng người Tây Nguyên và họ luôn hướng để chạm tới – quy định hành vi hàng ngày – duy trì nếp sống, thiết chế tự quản truyền thống theo “chủ nghĩa truyền thống” của người Tây Nguyên.

Kết luận

Bài viết dựa trên việc lược thuật một cách hệ thống các nghiên cứu đi trước cùng những quan sát thực địa của tác giả, phân tích sự biến đổi của tính thiêng trong thiết chế tự quản ở các cộng đồng làng ở Tây Nguyên từ truyền thống cho tới những năm gần đây. Bài viết chỉ ra rằng, nghiên cứu về ‘thiết chế tự quản’ ở Việt Nam những thập niên trở lại đây trong khi hầu hết đều khẳng định tầm quan trọng của luật tục, lại thường chủ yếu dành sự quan tâm tới “bộ máy” quản lý hơn là

khám phá các quy tắc mang tính đạo đức và tín ngưỡng ngầm ẩn quy định các quy tắc ứng xử của người dân trong đời sống hàng ngày của buôn làng. Chú tâm này thể hiện, không chỉ qua các nghiên cứu mang tính khái lược, mà còn trong các chính sách văn hóa xã hội được áp dụng không hiệu quả khi bỏ qua tính cụ thể và đa dạng của các sinh hoạt ở địa phương. ‘Thiết chế tự quản’ như đã được chỉ ra trong bài viết, từ những nghiên cứu sâu sắc của các học giả đi trước về khu vực Tây Nguyên nói riêng và vùng cao nói chung, không chỉ bao gồm ‘bộ máy’ quản lý, mà còn gồm những quy tắc thiết yếu, mang tính thiêng, ngầm ẩn và điều chỉnh mọi hoạt động của cộng đồng. Hai yếu tố này, cả ‘bộ máy’ và các quy tắc ngầm ẩn trong sự tồn tại bền vững nhiều thế hệ của các cộng đồng không tách rời mà luôn gắn bó như một tổng thể, chứa đựng trong thuật ngữ vũ trụ quan (*cosmology*) của học thuật, hay ‘không gian xã hội’ (theo cách gọi của Condeminas), và tồn tại như một ‘hiện tượng xã hội tổng thể’ (theo thuật ngữ kinh điển của Marcel Mauss (2009 [1925])).

Khảo lược sự biến đổi của thiết chế tự quản ở các cộng đồng ở Tây Nguyên qua các thời kỳ trong bài viết đã chỉ ra rằng, các vai trò trong “bộ máy tự quản” có thể bị biến đổi ý nghĩa và mất đi tính thiêng khi từ chỗ ngầm ẩn trong đời sống hàng ngày, “chính thức hóa” vào bộ máy hành chính qua các giai đoạn lịch sử cho tới ngày nay. Tuy nhiên, những quan sát thực địa của tác giả về hoạt động của thiết chế này ở địa phương đưa ra gợi ý rằng, dù đã trải qua nhiều biến đổi, những nhu cầu duy trì sự cân bằng cho tính thiêng, sự thích ứng ở mức độ nào đó của các cộng đồng để duy trì khả năng tự quản của cộng đồng trong tương tác với các cấp quản lý cũng đang giúp gìn giữ những yếu tố thiêng này trong quản lý cộng đồng. Do đó, vấn đề đang được nói nhiều hiện nay về củng cố và phát huy ‘tự quản cộng đồng’ của các cộng đồng Tây Nguyên. Theo lập luận của bài viết, không chỉ nằm ở các nỗ lực sắp đặt hay xoay chuyển lại ‘bộ máy’, mà quan trọng hơn cần có những hiểu biết cụ thể và sâu sắc về các tập quán địa phương ngầm ẩn, chi tiết và thấm nhuần trong đời sống hàng ngày của các cộng đồng. Chính những tập quán điều chỉnh đó tạo nên *quyền lực* (*power*) hay *sự ảnh hưởng* (*influence*) như trong lý thuyết của Weber [1968: 241-154] về nền móng của các uy quyền (*authority*), hay như

cách các học giả trước đây (như Condominas (2002), Dam Bo (2003), và Dournes (2013)) mô tả về uy quyền của các thiết chế phi chính thức ở buôn làng.

Đòi hỏi đó đi cùng một vấn đề về phương pháp nghiên cứu. Như tôi đã điếm qua trong bài viết, phần lớn các nghiên cứu về *thiết chế tự quản truyền thống* ở Tây Nguyên thường miêu tả một cách khái quát các đặc điểm, đặc tính, và vai trò tích cực của các thiết chế truyền thống này trong tự quản làng xã và giữ gìn bản sắc văn hóa dân tộc. Cách tiếp cận này, theo một số đánh giá về phương pháp tiếp cận, thiếu tính cụ thể để ghi nhận được những sinh hoạt cụ thể của một buôn làng (Luu Hùng 2002); để quan sát được các thiết chế buôn làng truyền thống (những "mẫu hình văn hóa") qua những ví dụ chính xác, sự vận hành của các thiết chế ấy trong bối cảnh cụ thể của chúng (Condominas 2003); hay xem xét được được những cách thức phong phú, linh động mà thiết chế tự quản truyền thống xử lý những vấn đề trong buôn làng (Ambler 2002). Hay như cách nói của Schroeder (2009: xvii), các thiết chế tự quản - "trật tự ngầm ẩn" này rất khó nắm bắt, dù luôn sẵn có trong thực hành hàng ngày của người dân địa phương. Và trong thực tế, những nhà nghiên cứu cũng như những người làm quản lý, phải liên tục tự hỏi xem liệu mình có bỏ sót chi tiết đòi thường nhưng đầy ý nghĩa nào không./.

CHÚ THÍCH:

- 1 Tập quán pháp (customary law) là các quy phạm xã hội của một cộng đồng được hình thành qua nhiều thế hệ, và được thể hiện dưới dạng các phong tục hay tập quán của cộng đồng ấy.
- 2 Hơn nữa, theo Das [2014: 26-27], hơn nữa sự vận hành tự quản này cho đến ngày nay vẫn được sử ủng hộ của các nhà nước hiện đại.
- 3 Dam Bo là một trong các bút danh của nhà dân tộc học nổi danh người Pháp Jacques Dournes (1922-1993).

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Ambler, John (2000), "Luật tục và vấn đề quản lý tài nguyên thiên nhiên, những gợi ý nhằm hòa hợp luật thành văn và luật tục ở châu Á", trong: Trung tâm khoa học xã hội văn nhân văn quốc gia, Viện Nghiên cứu Văn

- hóa, *Luật tục và phát triển nông thôn hiện nay ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội, tr. 219-255.
2. Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đồng Chi (2011), *Người Ba Na ở Kon Tum*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
 3. Nguyễn Tử Chi (2003), *Góp phần nghiên cứu văn hóa và tộc người*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Tạp chí Văn hóa nghệ thuật, Hà Nội.
 4. Condominas, G. (1997), *Không gian xã hội vùng Đông Nam Á*, Nxb. Văn hóa, Hà Nội.
 5. Condominas (2000), “Một số nhận xét về việc nghiên cứu luật tục”, trong Trung tâm Khoa học Xã hội và Nhân văn Quốc gia, Viện Nghiên cứu Văn hóa, *Luật tục và phát triển nông thôn hiện nay ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
 6. Dam Bo (2003), *Miền đất huyền ảo*, (Nguyễn Ngọc dịch), Nxb. Hội Nhà văn, Hà Nội.
 7. Das, N. K (2014), “Myth of ‘Ungoverned’ Uplands and an ‘Acephalous Tribe’: Reappraising Zomia Theory in the Ethnographic Milieu of Northeast India.” *IASSI-Quarterly* 33.1 (2014), pp. 25-38.
 8. Dournes, Jacques (2013), *Pötao - Một lý thuyết về quyền lực của người Jörai Đông Dương*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
 9. Dove, Michael (ed.) (1998), *The real and imagined role of culture in development: Case studies from Indonesia*. University of Hawaii Press.
 10. Bùi Quang Dũng, Nguyễn Trung Kiên, Bùi Hải Yên, Phùng Thị Hải Hậu (2015), “Chương trình xây dựng nông thôn mới: một cái nhìn từ lịch sử chính sách”, *Tạp chí Khoa học xã hội Việt Nam*, số 6(91).
 11. Bùi Minh Đạo (2010), *Tổ chức và hoạt động buôn làng trong phát triển bền vững vùng Tây Nguyên*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
 12. Bùi Minh Đạo (2012), *Một số vấn đề cơ bản của xã hội Tây Nguyên trong phát triển bền vững*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
 13. Bùi Minh Đạo (2014), “Xây dựng thiết chế tự quản buôn làng dân tộc thiểu số tại chỗ ở Tây Nguyên”, *Tạp chí Xây dựng Đảng*, số 4.
 14. Cửu Long Giang, Toan Ánh (1974), *Cao nguyên Miền Thượng*, Sài Gòn.
 15. Hautesclouque-Howe, Anne De (2004), *Người Ê Đê: một xã hội mẫu quyền*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
 16. Trương Thị Hiền (2015), “Pháp luật và hương ước trong quản lý xã hội nông thôn: đánh giá từ phía người dân”, *Tạp chí Khoa học xã hội Việt Nam*, số 6(91), tr. 89-98.
 17. Hickey, Gerald Cannon (1982), *Sons of the Mountain: Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954*. New Haven, CT, and London: Yale University Press.
 18. Lưu Hùng (1986), “Làng cổ truyền Tây Nguyên và chủ nghĩa xã hội”, trong Ủy ban Khoa học xã hội Việt Nam, *Một số vấn đề kinh tế xã hội Tây Nguyên*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 256-289, 544.

19. Lưu Hùng (1992): "Tìm hiểu thêm về một khía cạnh của xã hội cổ truyền trong các tộc người bản địa ở Trường Sơn - Tây Nguyên: Thiết chế tự quản buôn làng", *Tạp chí Dân tộc học*, số 3, tr. 60-71.
20. Lưu Hùng (1994), *Buôn làng cổ truyền xứ Thượng*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
21. Lưu Hùng (2002), "Góp bàn về làng người Thượng ở Tây Nguyên qua biến đổi và phát triển (nhìn từ góc độ dân tộc học)", trong Trung tâm KHXH và NV Quốc gia, *Một số vấn đề phát triển KT-XH buôn làng các dân tộc Tây Nguyên*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 98-126.
22. Lưu Hùng (2014), "Già làng, chủ làng, hội đồng già làng trong xã hội truyền thống các dân tộc Tây Nguyên", trong Lưu Hùng, *Góp phần tìm hiểu Trường Sơn - Tây Nguyên*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 185-197.
23. Lansing, J. S. (2009). *Priests and programmers: technologies of power in the engineered landscape of Bali*. Princeton University Press.
24. Nguyễn Mậu Linh (2017), "Xây dựng buôn làng tự quản trong cộng đồng các dân tộc thiểu số tại chỗ ở Tây Nguyên hiện nay", truy cập tại: https://tcnn.vn/news/detail/36375/Xay_dung_buon_lang_tu_quan_trong_cong_dong_cac_dan_toc_thieu_so_tai_cho_o_Tay_Nguyen_hien_nayall.html
25. Lê Hồng Lý, Nguyễn Thị Phương Châm, Hoàng Cẩm, Đào Thế Đức, Phạm Quỳnh Phương, Đoàn Thị Tuyền và Trần Hoài (2019), *Văn hóa các tộc người thiểu số tại chỗ Tây Nguyên: Truyền thống, biến đổi và các vấn đề đặt ra*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
26. Maitre, Henri (2008), *Rừng người Thượng - vùng rừng núi cao nguyên miền Trung Việt Nam*, (Lưu Đình Tuấn dịch), Nxb. Tri thức, Hà Nội.
27. Marcel Mauss (2009 [1925]), *Khảo về quà tặng*, Nxb. Thế giới và Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật, Hà Nội.
28. Hà Hữu Nga (2013), "Mối tương tác giữa các thể chế chính thức và phi chính thức ở Tây nguyên", *Tạp chí Văn hóa Nghệ An*, trên trang http://www.vanhoanghean.com.vn_thứ_6, ngày 03/4/2015.
29. Salembek, Oscar (2003), *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990*, London: Routledge Curzon.
30. Schroeder (2009) Foreword, trong Stephen Lansing, *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali Princeton*. NJ: Princeton University Press.
31. Scott, J.C., 2010. *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. Nus Press.
32. Đặng Nghiêm Vạn (1989), "Những vấn đề xã hội hiện nay ở Tây Nguyên", trong Ủy ban Khoa học xã hội, *Tây Nguyên trên đường phát triển*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
33. Đặng Nghiêm Vạn, Cẩm Trọng, Trần Mạnh Cát, Lê Quý Đại, Ngô Vĩnh Bình (1981), *Các dân tộc tỉnh Gia Lai - Công Tum*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

34. Trần Việt (2019), *Re-conceptualizing the relationships between sacred forests and ethnic minorities: selected case studies in Vietnam*. PhD diss., University of Canterbury, New Zealand.
35. Weber, Max. 1968 [1921], *Economy and Society*. Guenther Roth and Claus Wittich, eds. Berkeley: University of California Press.

Abstract

THE ‘FORMALIZATIONS’ OF HIDDEN ORDERS: TRANSFORMING SACREDNESS IN VILLAGES’ SELF- GOVERNANCE INSTITUTIONS IN THE CENTRAL HIGHLANDS OF VIETNAM

Tran Hoai

School of Interdisciplinary Sciences and Arts, VNU.

Based on a systematic summary of previous research and the author’s field observations, this article analyzes the transformations of sacredness in self-governance institutions of local communities in the Central Highlands of Vietnam. The article points out that roles in the “self-management institutions” have changed their meaning and lost their sacredness when, from being hidden in everyday life, “formalized” into the administrative institutions through different stages and periods. In addition, the author’s field observations suggest that, despite many changes, the need to maintain balance for sacredness and some degree of adaptation among communities are also helping to preserve these sacred elements in community management. Therefore, the article provides academic, practical, and methodological discussions for the recognition, protection, and maintenance of this institution’s essential spiritual aspects in contemporary life.

Keywords: Self-governance institution; Sacredness; Cosmology; Customary law; Big-man.