

SỰ BIẾN ĐỔI TÂM THỨC TÔN GIÁO TRUYỀN THỐNG CỦA NGƯỜI TÂY NGUYÊN HIỆN NAY

Tóm tắt: Dựa trên nghiên cứu thực địa tại các tỉnh Đắk Lắk, Đắk Nông và Kon Tum từ năm 2012 trở lại đây, bài viết phân tích sự biến đổi tâm thức tôn giáo của các tộc người tại chỗ ở Tây Nguyên hiện nay; chỉ ra sự đa dạng và biến động của các thực hành tôn giáo trên cơ sở của sự biến mất dần “tâm thức rừng”, sự biến đổi của không gian sống và phương thức sinh kế, sự xâm nhập của các tôn giáo mới, cũng như chính sách bảo tồn văn hóa có chọn lọc và xu hướng sân khấu hóa. Đồng thời, bài viết cũng chỉ ra thách thức trong việc điều chỉnh những mối quan hệ giữa thực hành truyền thống và sự tiếp nhận các giá trị văn hóa mới.

Từ khóa: Biến đổi tâm thức tôn giáo, chính sách văn hóa, tôn giáo mới, Tây Nguyên.

1. Dẫn nhập

Trong một nghiên cứu gần đây, Mai Thanh Sơn đưa ra một nhận xét khá thú vị về đời sống cộng đồng của các tộc người bản địa ở Tây Nguyên. Theo tác giả, người Tây Nguyên sinh tồn dựa vào ba điểm tựa là tự nhiên, cộng đồng và ngưỡng hành vi. Điểm tựa tự nhiên gồm nhiều yếu tố như đất, rừng, nước, cây, thú, v.v... là “những yếu tố đầu vào cơ bản để các sinh kế được thực hiện”¹. Điểm tựa cộng đồng là dòng họ, nhóm tộc người, tập quán, luật tục, v.v... Điểm tựa ngưỡng hành vi “là tập hợp những quan niệm của cộng đồng về giới hạn cho phép (ngưỡng hành vi) đối với mỗi con người. Đó có thể là những quan niệm liên quan đến đời sống tinh thần và tâm linh; có thể là đức tin, là sự sợ hãi, sự răn

* TS., Viện Nghiên cứu Văn hóa, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam.
Bài viết phục vụ Đề tài cấp Nhà nước “Vai trò của văn hóa và lối sống trong phát triển bền vững Tây Nguyên”, mã số TN 3/X04, thuộc Chương trình Khoa học và Công nghệ phục vụ phát triển kinh tế - xã hội vùng Tây Nguyên (Chương trình Tây Nguyên 3).

đe của các thông lệ, phong tục tập quán; cũng có thể là nỗi ám ảnh về đạo đức, về các chuẩn mực xã hội và lòng tự trọng. Đối với các dân tộc thiểu số ở Việt Nam, đây là một trong những chỗ dựa vô hình, nhưng lại có tác động rất lớn đến đời sống và nhân cách của mỗi con người”².

Trong xã hội truyền thống Tây Nguyên, ba điểm tựa này có mối liên kết chặt chẽ với nhau, đồng thời là điều kiện căn bản giúp cho một cá nhân, một cộng đồng vượt qua các khó khăn để tồn tại và phát triển một cách bền vững. Thế nhưng, cùng với sự biến mất của những cánh rừng và sự biến đổi mạnh mẽ của không gian cảnh quan cư trú, điểm tựa đầu tiên và an toàn của người Tây Nguyên đã bị lung lay. Nói cách khác, không gian sinh tồn, cũng là không gian văn hóa - xã hội của họ đã bị phá vỡ sâu sắc. Điểm tựa thứ hai, cộng đồng tộc họ và buôn làng, với thiết chế tự quản là luật tục dường như phần nào mất đi sự vững chắc khi luật tục không còn được biết đến và tuân thủ, cũng như sự xâm nhập của các giá trị mới trong quá trình giao lưu văn hóa tộc người.

Trong phạm vi của một bài viết, ở đây, chúng tôi chủ yếu bàn đến điểm tựa quan trọng thứ ba: nỗi ám ảnh nào đang chi phối đời sống tâm linh của người Tây Nguyên? Còn chăng đức tin, sự sợ hãi và nỗi ám ảnh giúp kiểm soát và điều chỉnh hành vi của con người? Nguyên nhân nào dẫn đến sự biến đổi ở đây? Đó là những câu hỏi mà nội dung bài viết này sẽ lý giải, dựa trên nghiên cứu thực địa tại các tỉnh Đắk Lắk, Đắk Nông và Kon Tum từ 2012 trở lại đây.

2. Tây Nguyên một thời ám ảnh

Trong xã hội Tây Nguyên trước khi có sự xâm nhập của các tộc người di cư với những hình thức văn hóa mới và các tôn giáo độc thần, tâm thức tôn giáo của các tộc người bản địa nơi đây dựa trên niềm tin vạn vật hữu linh. Tây Nguyên (theo địa giới hành chính hiện nay gồm Kon Tum, Gia Lai, Đắk Lắk, Đắk Nông và Lâm Đồng) là nơi cư trú của nhiều tộc người. Trong số các tộc người bản địa ở Tây Nguyên, đông nhất là người Gia Rai, người Ê Đê, người Ba Na, người Xơ Đăng, v.v... Thế giới tự nhiên với rừng là môi sinh nền tảng đời sống tôn giáo của họ. Người Tây Nguyên là những người con của rừng, sống cùng rừng. Họ là những người “ăn rừng” như cách nói đặc trưng của người Mnông Gar³. Họ xác định thời gian bằng không gian rừng, gọi tên một năm của làng bằng cách gọi tên khu rừng làng làm rẫy, xin lấy cái ăn của rừng trong năm đó⁴. Vì thế, nếu như người Kinh ở đồng bằng thường sợ rừng, coi đó như vùng

đất nhiều hiểm nguy (rừng thiêng nước độc), thì với người dân bản địa ở Tây Nguyên, rừng là sự sống, là nơi con người cư trú, sản xuất, sinh hoạt và là không gian thiêng. Rừng không chỉ bao phủ không gian sống, đồng hành cùng thời gian sống, mà còn là nguồn khơi mạch và bảo tồn thế giới tâm linh của họ. “Miền đất huyền ảo” (thuật ngữ của Dam Bo) này là không gian lý tưởng của các quan niệm tâm linh và thực hành tôn giáo. Chính vì thế, “từ cái đơn giản nhất đến cái phức tạp nhất, tất cả đều do các thần dạy cho con người. Con người học được của Yang các kỹ nghệ và công cụ của mình”⁵. Trong tương quan “thiên nhân hợp nhất” đó, rừng vừa có tính thực thể, vừa có tính huyền bí và luôn là máu thịt đối với người Tây Nguyên với tâm thức yêu quý và kính trọng.

Trong thế giới thấm đẫm yếu tố tôn giáo đó, đối với người Gia Rai, “không phải mọi thứ đều thiêng, nhưng mọi thứ đều có sắc thái thiêng, mối quan hệ của nó với một nguyên lý bên trên được gọi là Yang, tất cả đều có Yang”⁶. Đối với người Ba Na, “một việc làm, một lời nói, không nhiều thì ít đều có mê tín làm nguyên động lực”⁷. Đối với người Ê Đê, “tất cả việc làm trong đời sống hằng ngày, một chuyến đi xa, các vụ gieo mạ, một lần làm nhà, v.v... nhất nhất phải được mở đầu bằng một lễ hiến sinh nhằm tranh thủ sự hợp tác của họ (thần), cũng như tất cả các tai nạn và những điều không tiên liệu được, may mắn hay bất hạnh, một chuyến đi săn tốt, một căn bệnh, một đám tang phải được kèm theo một lễ hiến sinh, bởi lẽ trong mọi tình huống đều có sự can thiệp của các thần”⁸. Còn đối với người Xtiêng, “trật tự vũ trụ đã được sắp đặt và các thần linh coi sóc mọi thứ. Con người, một sinh linh có linh hồn như bao nhiêu sinh thể khác, thực hành theo đường hướng mà truyền thống đã định... Bất kỳ người Xơ Teng nào cũng có thể giao tiếp với thần linh. Vì thần linh ở khắp mọi nơi, có thể nhìn thấy và nghe thấy tất cả”⁹.

Như vậy, trong xã hội cổ truyền, người Tây Nguyên luôn chịu ảnh hưởng của Hồn linh giáo. Để thỏa mãn nhu cầu giao tiếp với thần linh, tộc người nào cũng thực hành rất nhiều lễ thức. Chẳng hạn như những nghi lễ gắn với chu trình khai hoang, phát rẫy và canh tác. Ở các công đoạn sản xuất, người ta phải cúng thần núi, thần cây, thần nước; cúng trước khi phát rẫy, tra hạt; cúng cầu mưa, diệt trừ sâu bọ; cúng thu hoạch, cúng ăn mừng... Người ta còn tâm niệm, những điều kiêng kỵ, ví dụ khi tra hạt hoặc thu hoạch không được tiếp người lạ, sau đốt rẫy thấy có trăn, rắn, rùa chết thì bỏ luôn mảnh đất đó, v.v... Hơn nữa, tâm thức đa thần đã

in sâu đậm trong toàn bộ vũ trụ quan, nhân sinh quan của họ, trong cách họ ứng xử với thế giới tự nhiên, với cộng đồng, kể cả trong luật tục, một thiết chế hữu ích để quản lý cộng đồng: “Luật tục dựa vào tín ngưỡng đa thần ở hai khía cạnh: phục tùng ý nguyện thần linh, đồng thời cũng nhờ thần linh để tạo nên sức mạnh củng cố mối quan hệ cộng đồng. Vì xét cho cùng, ý nguyện của thần linh và cộng đồng là một”¹⁰. Do đó, “kẻ có tội có thể che mắt được người trần tục chứ không thể giấu được thần linh. Vì thế, để phân xử đúng sai, người ta viện dẫn đến thần linh và thần linh thể hiện sự phân xử của mình thông qua các cuộc thách đấu, qua đó có thể nhận biết được kẻ có tội”¹¹. Bởi vậy, nỗi ám ảnh bị trừng phạt đã khiến những người con của rừng biết tôn kính, biết sợ hãi và biết sự điều chỉnh hành vi của bản thân cho hợp chuẩn mực của cộng đồng. Bị cộng đồng đuổi ra khỏi làng là nỗi ám ảnh đáng sợ nhất, vì họ biết rằng, “sẽ không có bất cứ cộng đồng nào khác chấp nhận; họ sẽ phải sống cô đơn, lang thang vô định trong rừng và chết trong sự quên lãng”¹².

3. Tây Nguyên hôm nay

Đến với Tây Nguyên hôm nay, mặc dù vẫn gặp cái nắng, cái gió rất đặc trưng của vùng đất cao nguyên, nhưng dường như thế giới tâm linh của người dân nơi đây đã vơi đi, mỏng đi rất nhiều. Không gian thiêng khi xưa dường như nhạt hẫng tính huyền bí bởi sự vắng mặt của những cánh rừng đại ngàn. Những ngôi nhà sàn dài được thay thế bằng những ngôi nhà một tầng mái lợp tôn. Trang phục truyền thống tinh tế chỉ còn được thấy lác đác trong những dịp lễ hội hoặc đám cưới. Hình ảnh phổ biến là thanh niên các tộc người thiểu số trong trang phục giống người Kinh, sử dụng thành thạo điện thoại di động, lượn lách xe máy trong buôn làng. Họ dường như không biết và không quan tâm nhiều đến truyền thống văn hóa tộc người. Những nỗi ám ảnh đã chế ngự ông bà, cha mẹ họ trong một lịch sử lâu dài liệu còn có ý nghĩa gì đối với những chủ nhân hiện tại và tương lai của mảnh đất này?

3.1. Tác động của sự biến đổi điều kiện tự nhiên và phương thức sinh kế

Trước hết, có thể dễ dàng nhận ra, tâm thức rừng đậm đặc một thời¹³, nay còn khá mờ nhạt, chủ yếu xuất hiện trong lời kể của những già làng. Nếu như trước đây, khi rừng còn chiếm diện tích lớn, ở đó có nhiều loại động vật hoang dã sinh sống, việc khai phá rừng làm rẫy còn phổ biến, người dân phải tiến hành nhiều lễ cúng. Nhưng với sự thu hẹp đáng kể

của rừng, từ thập niên 80 của thế kỷ XX trở đi, các nghi lễ có liên quan cũng dần biến mất. Có thể thấy rõ điều này qua chứng nhân là những già làng. Theo già làng ở buôn Kmrong Prong A (tiếng Ê Đê có nghĩa là “buôn rừng to”), xã Ea Tu, chỉ cách trung tâm thành phố Buôn Ma Thuột khoảng 10 km, trước đây rừng của buôn rất nhiều và toàn cây to, nhưng hiện nay hết rồi. “Trước đây rừng vào sát đến buôn, các nghi lễ cúng còn nhiều. Giờ ông chủ bến nước mất rồi nên buôn không ai làm nữa”¹⁴. Ông Rơ Lan H., 70 tuổi, người Gia Rai ở xã Ya Kly, huyện Chư Prông, tỉnh Gia Lai cũng ngậm ngùi khi nói tới sự thay đổi trong đời sống của cộng đồng mình. Ông kể, trước đây khi rừng còn ở sát nơi cư trú, người Gia Rai thường đi săn con mang, con heo, con thỏ ở ngay gần nhà. Thời kỳ đó, rừng rất nhiều hổ, nhưng họ kiêng săn hổ. Nếu hổ và voi chết thì buôn làng còn phải chôn và làm lễ bỏ mả. “Nhưng bây giờ, người ta không cúng nữa, đơn giản vì có đi săn đâu mà cúng. Giờ cúng trong nhà, nhà nào nuôi heo có con heo to thì cúng Giàng trong nhà thôi”¹⁵.

Việc chuyển đổi từ canh tác nương rẫy sang làm ruộng nước cũng khiến tâm thức về thần linh dần biến mất. Một người Gia Rai ở huyện Chư Prông, tỉnh Gia Lai đưa ra nhận xét thú vị: “Bây giờ không cúng nữa, nhà nào cũng bỏ cúng rồi, có rẫy đâu mà cúng, không có rẫy là không cúng được nữa. Làm ruộng không có thần, nước nó trôi đi hết rồi”¹⁶.

Trước kia, vì tin vào sự tồn tại khắp nơi của thần linh, nên đời sống của con người bị chi phối và được giải quyết bằng những phương cách tâm linh, thông qua luật tục. Một thanh niên người Xơ Đăng cho biết, việc xử ngoại tình trước đây chỉ đơn giản bằng cách để đầu con rắn hổ mang khô lên trên hòn đá mài đặt trước nhà rông: “Nếu không có tội thì cứ tự nhiên bước qua, nếu có tội thì không nên bước qua, nếu bước qua thì sau này sẽ chết bụng to, đi rừng sẽ bị rắn cắn”. Niềm tin vào sự tồn tại của thần linh khiến con người điều chỉnh hành vi của mình cho phù hợp với đạo đức truyền thống. Hiện nay, vì không còn tin vào sự tồn tại và chi phối của các thần tự nhiên, những phép thử mang tính tâm linh kiểu như vậy không còn hiệu nghiệm nữa. Người ta không còn sợ bị thần trừng phạt nếu chặt cây bừa bãi, không còn sợ luật tục phạt nếu trộm cắp của nhà khác. Tuy nhiên, với những khu vực còn rừng và người dân bản địa còn định cư tại chỗ, tâm thức về rừng thiêng và sự tồn tại của thần linh

vẫn được duy trì, mặc dù khá mờ nhạt, đặc biệt trong số những người già¹⁷.

3.2. Sự xâm nhập của các tôn giáo mới

Sự xâm nhập của các tôn giáo lớn như Công giáo, Tin Lành và Phật giáo có tác động to lớn đến việc giảm đi những nỗi ám ảnh trong tâm thức tôn giáo của người dân Tây Nguyên. Những nỗi ám ảnh gắn liền với nhiều nghi lễ cúng bái bị xem là ma quỷ, hủ tục, tốn kém và cần phải loại bỏ. Tục đánh cồng chiêng cũng bị xem là gắn với ma quỷ, bởi trong tâm thức của người dân Tây Nguyên, về cơ bản, cồng chiêng không phải nhạc cụ giải trí mà là một nhạc cụ nghi lễ. Người Tây Nguyên hiểu rằng, phía sau mỗi chiếc chiêng là một vị thần, chiêng càng cổ thì uy lực của vị thần càng cao. Theo tư liệu của Henri Maitre, một chiếc chiêng cổ, với ý nghĩa đó, có thể đổi được tới 15 con trâu¹⁸. Tùy theo mỗi loại thể thức: mừng nhà mới, cúng bến nước, cầu xuống giống, cầu mưa, lễ hiến sinh hay lễ thổi tai, lễ tang,... người ta sẽ thực hiện một kiểu diễn xướng cồng chiêng. Nói cách khác, âm nhạc cồng chiêng là nghệ thuật hóa lời thỉnh cầu, lời tạ ơn của con người cũng như lời nhắc nhở, lời chấp thuận của các vị thần. Người Ê Đê vốn có chiêng Knă, chiêng Kram (chiêng tre), người Gia Rai có chiêng Arap. Do việc đánh chiêng bị xem là gọi ma quỷ, nên nhìn chung, chức sắc Tin Lành không cho phép tín đồ của mình thực hiện. Vì thế, nhiều người khi quyết định theo tôn giáo này đã bán chiêng chế cho các làng khác như một thứ hàng hóa đơn thuần.

Tuy nhiên, thực tế ở Tây Nguyên hiện nay vẫn có một số trường hợp ngoại lệ. Ví dụ như buôn Ea Sang, xã Ea Hting, huyện Cư Mgar, tỉnh Đắk Lắk, tuy theo Tin Lành nhưng mục sư ở đây vẫn cho phép đánh chiêng: “Họ nói, đây là nhạc cụ truyền thống, tại sao lại không cho đánh, không cho gìn giữ, không cho con em tập, không cho người già truyền lại. Đánh cồng chiêng không phải là xấu... Mục sư ở đây nói, nếu mục sư trong buôn khác mà không cho đánh cồng chiêng là không đúng”¹⁹. Chiêng Arap vốn chỉ được dùng trong đám tang, lễ bỏ mả, cũng được chức sắc, chức việc Giáo xứ Buôn Hồ, tỉnh Đắk Lắk, cho phép đánh vào những ngày lễ của Công giáo. Một tín đồ Công giáo người Gia Rai ở giáo xứ này cho biết, chiêng Arap còn được khuyến khích đánh kết hợp với đàn organ: “Ngày lễ Chủ nhật, chiêng được đánh bè với nhạc hiện đại. Khi cha xứ làm lễ, ca đoàn hát tạ ơn, tạ ơn Chúa thì đánh chiêng thôi. Ở đây, cha xứ muốn mình là người dân tộc thiểu số, truyền thống của mình

thì không nên bỏ đi, đi lễ phải mặc áo Ê Đê, nhà thờ cấp cho người trong ca đoàn, cha xứ muốn khi đi lễ phải mặc”²⁰. Tuy nhiên, việc người theo Công giáo và Tin Lành tiếp tục sử dụng công chiêng trong đời sống của họ mang những ý nghĩa văn hóa nhiều hơn là tâm linh, vì thế không có nghĩa là những nỗi ám ảnh ngày xưa vẫn còn tồn tại.

Đi đôi với sự phát triển của Công giáo, Tin Lành và Phật giáo, đặc biệt là Tin Lành với trên 30 hệ phái, tiêu biểu như Liên Hữu Cơ Đốc, Ngũ Tuần, Báp Tít²¹, người dân càng ít tin vào những thế lực thần linh ma quỷ từng tồn tại một thời trong nỗi ám ảnh của họ. Ở Lâm Đồng, tổng số người Cơ Ho, tộc người thiểu số đông nhất (130.000 người) trong địa phương này, theo Tin Lành là 50.000 người, theo Công giáo là 80.000 người²². Họ không còn cúng thần lúa, cũng không còn thường xuyên tổ chức lễ đâm trâu. Ở Kon Tum, tính đến năm 2011, 35% dân số toàn tỉnh theo Công giáo, trong đó giáo dân là người dân tộc thiểu số chiếm 78% tổng số giáo dân của toàn tỉnh²³. Theo đánh giá của ngành văn hóa tỉnh Đắk Nông: “Tur tưởng vô thần đã chinh phục được một bộ phận quan trọng trong lớp trí thức người Thượng”²⁴. Tổng số tín đồ theo Công giáo trong tỉnh Đắk Nông là 103.014 người, chiếm hơn 20% dân số, trong đó tín đồ người dân tộc thiểu số 8.746 người; Tin Lành có tổng số tín đồ là 47.065 người, trong đó chủ yếu là người dân tộc thiểu số với 37.669 người.

Như vậy, các tôn giáo ngoại nhập đã có sự phát triển mạnh mẽ ở vùng đất Tây Nguyên vốn một thời là không gian văn hóa - xã hội của thế giới tâm linh gắn với rừng và thần linh tự nhiên. Đặc biệt, Tin Lành phát triển mạnh từ những năm 1990 trở lại đây, số lượng tín đồ tăng theo từng năm. Năm 2006, gần 345.000 tín đồ Tin Lành ở Tây Nguyên là tộc người thiểu số ở 1.720 buôn, thì chỉ 3 năm sau, đến 2009, con số này đã tăng lên 400.000 tín đồ²⁵. Đó là chưa kể sự xuất hiện của một loạt các hiện tượng tôn giáo mới gây lo lắng cho chính quyền, ví dụ như Pháp Luân Công, Hà Môn, Niệm Phật Vãng Sinh, Canh Tân Đặc Sủng, Thanh Hải Vô Thượng Sư..., hay sự gia tăng các hình thức tín ngưỡng của người Kinh chủ yếu mới nhập cư trong vài thập kỷ gần đây. Theo khảo sát sơ bộ của chúng tôi, chỉ riêng tại thành phố Buôn Ma Thuột, tỉnh Đắk Lắk, có trên 40 đền thờ Đức Thánh Trần và Tứ Phủ. Theo kể lại, trước đây người Miền Bắc ở Tây Nguyên rất đông. Nhưng theo chính sách của Chính quyền Ngô Đình Diệm đưa nhiều người Miền Bắc đi kinh tế mới ở các

vùng xa. Sau này, người Miền Trung (Quảng Ngãi, Bình Định,...) lên Tây Nguyên nhiều hơn người Miền Bắc. Tín ngưỡng của người Kinh phổ biến là chùa thờ Phật, đền thờ Đức Thánh Trần và Tứ Phủ, và điện thờ tại gia. Mặc dù các hình thức nghi lễ này thu hút chủ yếu người Kinh, nhưng đôi khi cũng có sự tham dự của người dân tộc thiểu số: “Ở đây cũng có người Ê Đê đến lễ, vì tôi giải thích là mẹ Âu Cơ ở trên núi, thế là họ cũng lễ thờ”²⁶.

3.3. Vấn đề bảo tồn có chọn lọc và sân khấu hóa

Trong các nguyên nhân dẫn đến sự mất dần nổi âm ảnh, cũng như việc các tộc người tại chỗ ô ạt gia nhập tôn giáo mới, có sự góp phần của quan điểm bảo tồn có chọn lọc của Nhà nước, người nghiên cứu và người quản lý văn hóa. Sau khi thống nhất đất nước, với mục tiêu xây dựng một xã hội mới tiến bộ, phát triển, với những con người mới xã hội chủ nghĩa không còn mê tín, nhiều văn bản được ban hành nhằm xóa bỏ các nghi lễ truyền thống. Chỉ ít ngày trước khi thống nhất đất nước, một nghị định do Hội đồng Bộ trưởng ban hành ngày 18/3/1975 (*Nghị định 56/CP*) đã phân biệt rõ hai khái niệm “tự do tín ngưỡng” và “mê tín”, trong đó đi chùa và nhà thờ được xếp vào tự do tín ngưỡng và được đảm bảo, còn các hình thức thực hành tôn giáo khác như xem bói, gọi hồn, thờ cúng ma quỷ, lên đồng, bùa chú, chữa bệnh bằng ma thuật... đều bị xếp vào mê tín và bị cấm. Thậm chí, năm 1985, việc thực hành này còn bị luật hóa trong Điều 199 (Tội hành nghề mê tín, dị đoan gây hậu quả nghiêm trọng) trong *Bộ Luật Hình sự*²⁷. Nhiều nghị định khác của Bộ Văn hóa và Thông tin (*Chỉ thị 214/CT-TW* ngày 15/1/1975, *Thông tư hướng dẫn* ngày 11/7/1998), *Chỉ thị số 14/CT-TTg* của Thủ tướng Chính phủ ngày 28/3/1998 thực hiện nếp sống văn minh trong việc cưới, việc tang, lễ hội, v.v... đều là những phương tiện cụ thể hóa quan điểm bảo tồn có lựa chọn này²⁸. Hệ quả là, nhiều thực hành văn hóa truyền thống ở Tây Nguyên như lễ đâm trâu cúng thần, chữa bệnh, bói toán, biểu tượng mẫu hệ như nhà dài,... đều bị chọn lọc theo hướng loại bỏ, vì coi đây là lạc hậu, mê tín, cản trở sự phát triển của tộc người.

Từ giữa những năm 1980, sau chủ trương tách nhà dài thành nhiều hộ nhỏ (1982 - 1983), người dân ở buôn Puăn (xã Ea Phê) và buôn Krông Buk (xã Krông Buk), huyện Krông Păk, tỉnh Đắk Lắk mất đi các hoạt động văn hóa như kể Khan, đánh cồng chiêng, tục cúng Yang, các quy định của luật tục bị mai một và nhiều hộ chuyển sang theo Tin Lành.

Năm 2002 là năm cuối cùng buôn Krông Buk làm lễ cúng bến nước, cũng chỉ có 10 hộ tham gia, những hộ theo Tin Lành đều không tham gia²⁹.

Hạn chế của quan điểm bảo tồn có chọn lọc này được nhiều nghiên cứu chỉ ra³⁰. Hệ quả của nó tác động trực tiếp tới việc xóa bỏ nhiều nỗi ám ảnh của người dân bản địa Tây Nguyên, nhưng bên cạnh đó cũng xóa luôn những điểm tựa tinh thần mạnh mẽ giúp duy trì bản sắc tộc người và điều chỉnh hành vi đạo đức cộng đồng.

Mặt khác, xu hướng sân khấu hóa nghi lễ càng đẩy quá trình giải thiêng diễn ra mạnh mẽ hơn. Ở buôn Kmrông Prông A, gần thành phố Buôn Ma Thuột, tỉnh Đắk Lắk, người già trong làng cho biết, ngay sau giải phóng Miền Nam năm 1975, làng đã không cúng bến nước. Tuy nhiên, do vị trí gần thành phố lại vẫn còn bến nước, nên nơi đây trở thành địa bàn để các đoàn ở Hà Nội và ở tỉnh tổ chức diễn cúng bến nước để quay phim chụp ảnh. Bản thân người trong buôn thấy không nên làm như vậy: “Có đoàn Hà Nội tới bảo làm, vì muốn biết phong tục tập quán, mình thấy cúng như vậy không được nghiêm túc. Chính tôi nói, các anh làm như vậy không đúng. Chúng tôi sợ thần linh ở đây phạt chết đấy. Đôi khi muốn cho đẹp, nhưng cũng không phải là đẹp, là phong tục tập quán, vậy mà ông quay muốn coi như là hoành tráng mà”³¹.

Nói đến sân khấu hóa là nói đến tính sân khấu (biểu diễn) và tính kịch. Bởi vậy, khi một nghi lễ được sân khấu hóa và những người dân bản địa trở thành diễn viên, thì rõ ràng, yếu tố tâm linh đã trở nên mờ nhạt. Theo Lê Hồng Lý và nhóm cộng sự, việc sân khấu hóa văn hóa công chiêng của người Lạch ở Lâm Đồng đã “làm mất đi ý nghĩa tôn giáo và các biểu tượng của chúng”³².

3.4. Những gì còn lại

Mặc dù những nỗi sợ ám ảnh bị Yang phạt hoặc không theo đạo đức truyền thống đã bị suy giảm, nhưng tâm thức sợ hồn, sợ ma lai của người Tây Nguyên hiện vẫn còn tồn tại. Người Mnông ở Đắk Nông gọi là ma lai là Chiak. “Có hai loại Chiak: Chrak dữ nhất là Mreo. Mreo sinh được ba đứa con, đều là Chrak. Chrak bình thường, có năm đứa con, cũng đều là Chrak. Chrak là loài quỷ, ban ngày đội lột người, ban đêm biến thành quỷ chuyên đi hút máu người, đặc biệt là trẻ con, làm cho sức lực người đó bị kiệt quệ, dẫn đến chết. Người Mnông rất sợ Chrak. Nếu biết người

nào là Chrak đội lột người, thì người ta có thể giết chết người đó”³³. Theo người Ê Đê ở huyện Ea Ka, tỉnh Đắk Lắk, ma lai là “người có hai linh hồn. Nó vẫn đi theo đạo, đi nhà thờ bình thường. Trước khi vào nhà thờ, nó chỉ cần cởi áo để ngoài là coi như để lại linh hồn quý dữ ở ngoài, linh hồn người bình thường vào trong nhà thờ”³⁴. Một số người cho biết, có thể nhìn đoán được ai là ma lai nhưng không dám nói ra vì sợ bị hại. Ở Buôn Tring, tỉnh Đắk Lắk, theo lời kể của Y Bhiao Mlo, ngày xưa trong buôn có người chết thì chỉ người lớn mới được đi đám tang, trẻ em phải ở nhà, thậm chí đóng kín cửa không được xem vì sợ ma lai. Nhưng bây giờ, ít ai sợ ma lai như vậy nữa, trẻ em mới được theo cha mẹ đến nhà có đám tang. Nếu người chết bất đắc kỳ tử, người nhà phải giết một con chó lấy máu bôi vào bó cỏ tranh để người làng đến dự đám tang bôi chân trước khi vào nhà nhằm tránh bị ma bắt. Đó là tập tục từ ngày xưa, bây giờ người ta vẫn làm như vậy nếu có người chết do tai nạn.

Ở những buôn làng ít có sự xáo động về dân cư và chịu ảnh hưởng của Công giáo hay Tin Lành, nhiều lễ cúng truyền thống vẫn được duy trì, nhưng nội dung, ý nghĩa và chức năng của nghi lễ thì có nhiều thay đổi.

Theo quan sát và lời kể của người Ê Đê và Mnông ở Đắk Lắk, tục lệ còn thực hành tương đối nhiều ở các tộc người không theo Công giáo hay Tin Lành là nghi lễ hiến sinh cúng sức khỏe. Người Mnông Gar ở huyện Lắk, tỉnh Đắk Lắk cho biết, họ cúng mừng sức khỏe khi gia đình có điều kiện, hoặc khi muốn trả ơn người đã giúp đỡ mình. Khi có điều kiện kinh tế, để trả ơn cha mẹ, con cái cũng làm lễ cúng này. Tùy theo điều kiện, có thể cúng gà và trâu, hoặc gà và heo. Lễ cúng này thường mời bà con trong buôn làng, còn những lễ cúng nhỏ (như lễ đặt tên) thì chỉ mời bà con họ hàng. Khi đi ăn lễ, người Tây Nguyên thường mang theo gạo, củi, rau... để góp lễ và được chia phần ăn mang về.

Ở buôn Tring, dù nay thuộc phường An Lạc, thị xã Buôn Hồ, tỉnh Đắk Lắk, với con đường nhựa rộng 15m chạy qua giữa buôn, nhưng do dân cư đã ở ổn định và ít có sự xáo trộn (đa số là người Ê Đê, rất ít theo Công giáo và Tin Lành), hiện vẫn còn bốn thầy cúng. Do điều kiện kinh tế khá giả, nên đây là nơi hiếm hoi vẫn còn duy trì được nhiều lễ cúng và phong tục đánh chiêng. Thậm chí, bên cạnh bộ chiêng Knă và Kram truyền thống, dân làng còn góp tiền mua bộ chiêng Arap của người Gia Rai về sử dụng. Bên cạnh sự mất đi của lễ hội cầu mưa (kăm djir), lễ hội cúng khi trong buôn có bệnh tật hoặc điều xấu xảy ra (kăm jhat), cúng bến nước vẫn được

tổ chức với sự đóng góp của dân làng (có kịch bản cụ thể). Với những gia đình có điều kiện, nhiều nghi lễ vòng đời vẫn được duy trì như lễ thổi tai đặt tên (bhur băng knga), lễ ba con gà và ba ché rượu (un tlao, kpiê tlao), cúng mừng sức khỏe (ngă yang aseï mlei), cúng cầu an (duh aseï mlei), tin vào sự đầu thai (tục ruêh yun: khi một người chết và một đứa trẻ sinh ra cùng thời điểm, người dân quan niệm, đó là hồn người chết tái sinh, nhập hồn vào đứa trẻ). Khi một người gặp điều không may mắn (tai nạn, bị đánh,...), họ làm lễ hiến sinh (vịt hoặc chó) để giải xui (giải vận đen) ở bờ suối. Tại đây, người ta làm một cái bàn bằng tre và đặt vật cúng cho Yang như một đĩa đùi vịt nướng, một đĩa cơm và một ché rượu cần. Người nhà dùng lá xoan nhúng tiết vịt quét lên người cần giải xui. Người này sẽ cởi bỏ quần áo vứt lên bờ hoặc thả trôi dưới suối. Cúng xong, người đó dùng chân đá cái bàn bằng tre đặt phía sau lưng; không được nhìn phía sau, phải đi thẳng về nhà. Khi về đến nhà, người đến tham dự cho người giải xui tiền và cùng ăn uống với gia chủ.

Mặc dù tổ chức nhiều lễ cúng như vậy, nhưng khi được hỏi về đối tượng cúng và niềm tin của người dân vào Yang (thần), ông Y. B. ở buôn Tring, tỉnh Đắk Lắk khẳng định: “May chăng mấy ông bà già còn tin. Thanh niên bây giờ chẳng tin cái gì cả. Họ cúng vì theo phong tục, có điều kiện thì cúng vậy thôi. Ví dụ, lễ ba con gà và ba ché rượu làm như người Kinh tổ chức sinh nhật vậy thôi. Sau này, thầy cúng mất rồi là chắc chán bỏ hết”³⁵.

Một già làng ở xã Ea Tu, thành phố Buôn Ma Thuột, tỉnh Đắk Lắk cũng cho biết, người dân hồi xưa còn tin vào thần linh và luật tục, còn thanh niên bây giờ hoàn toàn khác: “Hồi xưa, chúng tôi tự hào là không ăn trộm, ăn cắp, không như bây giờ đâu. Thú thật, hồi xưa lạc hậu nhưng rất nghiêm túc, người trẻ tuổi thấy ông già làng là sợ rồi. Hồi xưa, cả mấy chục bao lúa để ở ngoài rẫy, không có ai phá phách, không có ai ăn cắp. Hồi xưa, ăn cắp một hộp quẹt (bao diêm) là đền ba hộp quẹt. Bất cứ ăn cắp cái gì đều phải đền một thành ba, mà mắc cỡ (xấu hổ) chết cha luôn đấy. Bây giờ, bọn trẻ trộm cắp, đôi khi hiên ngang, mình nói nó còn nói lại mình, chả ai làm gì cả”³⁶.

4. Kết luận

Trong chuyến đi thực địa tại buôn Tring, tỉnh Đắk Lắk cuối năm 2013, chúng tôi gặp một đám cưới được tổ chức tại rạp dựng trước Nhà văn hóa của buôn này. Chú rể là người Ê Đê của buôn khác, còn cô dâu là người

trong buồn. Trong tiếng loa vận to hét cỡ, người dân Ê Đê với trang phục Tây hóa đang ăn cỗ không khác gì đám cưới người Kinh. Các thanh niên cùng nhau nhảy nhót vui vẻ. Bỗng nhiên có xích mích, lời qua tiếng lại giữa đám bạn chú rể và những trai trong buồn. Cuộc chiến nổ ra, hai bên xông vào đánh nhau không thương tiếc. Chú rể bỏ mặc cô dâu để tham chiến. Kết quả là, đám cưới kết thúc với nhiều người phải vào bệnh viện. Gần một tháng sau, chúng tôi quay lại buồn, vụ việc vẫn chưa được công an giải quyết xong.

Đến nhiều buồn làng Tây Nguyên hôm nay, khá phổ biến khi nghe người già phàn nàn việc trẻ em bỏ học, thanh niên nghiện rượu, dễ gây sự đánh nhau, lái xe máy lạng lách, quả cà phê thu về bị vác trộm,... Khi nổi ám ảnh bị thần linh và luật tục của buồn làng trừng phạt không còn nữa, thanh niên Tây Nguyên hôm nay dường như bơ vơ và dễ tha hóa trên chính mảnh đất của mình.

Tây Nguyên hôm nay đã khác nhiều so với cách đây nhiều thập niên. Khi nổi ám ảnh có chức năng là điểm tựa nhằm điều chỉnh hành vi của con người không còn nữa, thì sự khủng hoảng và mất kiểm soát là điều dễ hiểu. Để kết lại bài viết này, chúng tôi muốn dẫn lời của Mai Thanh Sơn về quan điểm ba điểm tựa: “Văn hóa của một cộng đồng nào đó chỉ có thể tồn tại và phát triển như một dòng chảy liên tục, có trao truyền/ thừa kế, tiếp thu có chọn lọc để làm giàu và nâng cao, nếu các điểm tựa được duy trì, bổ sung và củng cố. Ngược lại, nếu các điểm tựa bị phá vỡ, chủ thể/ thực thể văn hóa sẽ bị biến dạng; văn hóa truyền thống của các cộng đồng người sẽ bị xóa bỏ hay chỉ ít cũng bị tổn thương”³⁷./.

CHÚ THÍCH:

- 1 Mai Thanh Sơn (2011), *Chính sách đất đai và văn hóa tộc người: Nghiên cứu trường hợp tại Đắk Lắk*, Nxb. Thế giới, Hà Nội: 61.
- 2 Mai Thanh Sơn (2011), *Chính sách đất đai và văn hóa tộc người: Nghiên cứu trường hợp tại Đắk Lắk*, sđd: 62.
- 3 Georges Condominas (2003), *Chúng tôi ăn rừng đá - thần Goo: Biên niên của Sar Luk, làng Mnông Gar, bộ lạc tiền Đông Dương trên cao nguyên Miền Trung Việt Nam*, Nxb. Thế giới, Hà Nội.
- 4 Nguyễn Ngọc (2013), *Các bạn tôi ở trên ấy*, Nxb. Trẻ: 235.
- 5 Dam Bo (2003), *Miền đất huyền ảo (các dân tộc miền núi nam Đông Dương)*, Nxb. Hội Nhà văn, Hà Nội: 75.
- 6 Jacques Dournes (2013), *Pötao: Lý thuyết về quyền lực của người Jörai Đông Dương*, Nxb. Tri thức, Hà Nội: 331.

- 7 Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đồng Chi (2011), *Người Ba Na ở Kon Tum*, Nxb. Tri thức, Hà Nội: 164.
- 8 Anne De Hauteclouque Howe (2004), *Người Ê Đê: một xã hội mẫu quyền*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội: 50.
- 9 Phạm Thị Trung (2006), “Quan niệm về linh hồn và các nghi lễ liên quan tới linh hồn của người Xơ Teng ở Tu Mơ Rông”, trong *Nghi lễ và phong tục các tộc người ở Tây Nguyên*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội: 29.
- 10 Phan Đăng Nhật (2000), “Nguồn gốc và bản chất luật tục Tây Nguyên”, trong *Luật tục và sự phát triển nông thôn hiện nay ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị Quốc gia: 91.
- 11 Ngô Đức Thịnh (2003), *Tìm hiểu luật tục các tộc người ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội: 361.
- 12 Mai Thanh Sơn (2011), *Chính sách đất đai và văn hóa tộc người: Nghiên cứu trường hợp tại Đắk Lắk*, sdd: 63.
- 13 Nguyễn Ngọc, *Phát triển bền vững Tây Nguyên*, diễn đàn Online, tháng 7/2008; Trung Thị Thu Thủy (2009), “Tâm thức rừng của người Tây Nguyên”, *Văn hóa Nghệ Thuật*, số 303.
- 14 Phòng văn Y. Y. K. (71 tuổi), buôn Kmrong Prong A, xã Ea Tu, thành phố Buôn Ma Thuột, tỉnh Đắk Lắk.
- 15 Phòng văn R. L. (70 tuổi), xã Ya Kly, huyện Chư Prông, tỉnh Gia Lai.
- 16 Phòng văn S. K. (63 tuổi), xã Ya Kly, huyện Chư Prông, tỉnh Gia Lai.
- 17 Trung Thị Thu Thủy (2009), “Tâm thức rừng của người Tây Nguyên”, bdd: 14.
- 18 Henri Maitre (2008), *Rừng người Thượng: vùng rừng núi cao nguyên Miền Trung Việt Nam*, Nxb. Tri thức, Hà Nội: 284.
- 19 Phòng văn Y. T., theo Tin Lành, xã Ea Yông, huyện Krông Păk, tỉnh Đắk Lắk.
- 20 Phòng văn S. W., buôn Tring, thị xã Buôn Hồ, tỉnh Đắk Lắk.
- 21 Ngô Văn Minh (2011), “Về phương pháp truyền giáo và phát triển tín đồ của các tôn giáo ở Tây Nguyên”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6.
- 22 Lê Minh Quang (2011), “Vài nét về tín ngưỡng, tôn giáo của cộng đồng người Cơ Ho ở tỉnh Lâm Đồng hiện nay”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 8.
- 23 Đặng Luận (2012), *Truyền giáo và phát triển đạo Công giáo trong vùng đồng bào dân tộc thiểu số ở tỉnh Kon Tum*, Luận án tiến sĩ Tôn giáo học, Học viện Khoa học xã hội, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam, Hà Nội.
- 24 Sở Văn hóa - Thể thao và Du lịch Đắk Nông (2011), *Tổng hợp điều tra văn hóa phi vật thể của dân tộc Mnông tỉnh Đắk Nông (tính đến tháng 07/2011)*.
- 25 Lê Tâm Đắc (2013), “Xu thế tôn giáo trên thế giới và tác động của chúng đối với các tôn giáo ở Tây Nguyên trong bối cảnh hội nhập quốc tế”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 9: 8.
- 26 Phòng văn tại đền Vạn Kiếp (102 Nguyễn Du, phường Tự An) và đền Bắc Lệ (suối Bà Hoàng, 798 Đoàn Thị Điểm), thành phố Buôn Ma Thuột, tỉnh Đắk Lắk.
- 27 Điều 199, *Bộ Luật Hình sự* quy định: Tội hành nghề mê tín, dị đoan gây hậu quả nghiêm trọng: 1. Người nào dùng bói toán, đồng bóng hoặc các hình thức mê tín, dị đoan khác gây hậu quả nghiêm trọng, thì bị phạt cải tạo không giam giữ đến

- một năm hoặc bị phạt tù từ ba tháng đến ba năm; 2. Phạm tội làm chết người hoặc gây hậu quả đặc biệt nghiêm trọng khác thì bị phạt tù từ năm (5) năm đến mười (10) năm.
- 28 Phạm Quỳnh Phương (2009), *Hero and Deity: Trần Hưng Đạo and the Resurgence of Popular Religion in Vietnam*, Mekong Press, Chiang Mai.
 - 29 Mai Thanh Sơn (2011), *Chính sách đất đai và văn hóa tộc người: Nghiên cứu trường hợp tại Đắk Lắk*, sđd: 72.
 - 30 Grant Evans (2001), “Tourism and Minorities”, trong *Viet Nam’s Cultural Diversity: Approaches to Preservation* (Đa dạng văn hóa Việt Nam: Những quan điểm bảo tồn), UNESCO, Paris: 277 - 280; Oscar Salemink (2001), “Who decides who preserves what? Cultural preservation and cultural representation” (Ai quyết định ai là người bảo tồn cái gì? Bảo tồn văn hóa và biểu trưng văn hóa), trong *Viet Nam’s Cultural Diversity: Approaches to Preservation* (Đa dạng văn hóa Việt Nam: Những quan điểm bảo tồn), UNESCO, Paris: 205 - 226; Lê Hồng Lý, Đào Thế Đức, Nguyễn Thị Hiền, Hoàng Cẩm (2012), *Bảo tồn và phát huy di sản văn hóa trong quá trình hiện đại hóa: Nghiên cứu trường hợp tín ngưỡng thờ cúng Hùng Vương (Phú Thọ), hội Gióng (Hà Nội), tháp Bà Poh Nagar (Khánh Hòa) và văn hóa công chiêng của người Lạch (Lâm Đồng)*. UNESCO và VICAS.
 - 31 Phòng văn Y. K. (70 tuổi), buôn Kmrông Prông A, thành phố Buôn Ma Thuột, tỉnh Đắk Lắk.
 - 32 Lê Hồng Lý, Đào Thế Đức, Nguyễn Thị Hiền, Hoàng Cẩm (2012), *Bảo tồn và phát huy di sản văn hóa trong quá trình hiện đại hóa: Nghiên cứu trường hợp tín ngưỡng thờ cúng Hùng Vương (Phú Thọ), hội Gióng (Hà Nội), tháp Bà Poh Nagar (Khánh Hòa) và văn hóa công chiêng của người Lạch (Lâm Đồng)*, UNESCO và VICAS.
 - 33 Sở Văn hóa - Thể thao và Du lịch Đắk Nông (2011), *Tổng hợp điều tra văn hóa phi vật thể của dân tộc Mnông tỉnh Đắk Nông (tính đến tháng 07/2011)*.
 - 34 Phòng văn Y. T. (40 tuổi), xã Ea Sa, huyện Ea Ka, tỉnh Đắk Lắk.
 - 35 Phòng văn tại buôn Tring, thị xã Buôn Hồ, tỉnh Đắk Lắk.
 - 36 Phòng văn tại buôn Kmrong Prong A, xã Ea Tu, thành phố Buôn Ma Thuột, tỉnh Đắk Lắk.
 - 37 Mai Thanh Sơn (2011), *Chính sách đất đai và văn hóa tộc người: Nghiên cứu trường hợp tại Đắk Lắk*, sđd: 64 - 65.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Dam Bo (2003), *Miền đất huyền ảo (các dân tộc miền núi nam Đông Dương)*, Hà Nội, Nxb. Hội Nhà văn.
2. Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đồng Chi (2011), *Người Ba Na ở Kon Tum*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
3. Georges Condominas (2003), *Chúng tôi ăn rừng đá - thần Goo: Biên niên của Sar Luk, làng Mnông Gar, bộ lạc tiền Đông Dương trên cao nguyên Miền Trung Việt Nam*, Nxb. Thế giới, Hà Nội.

4. Lê Tâm Đắc (2013), “Xu thế tôn giáo trên thế giới và tác động của chúng đối với các tôn giáo ở Tây Nguyên trong bối cảnh hội nhập quốc tế”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 9.
5. Anne De Hautecloque Howe (2004), *Người Ê Đê, một xã hội mẫu quyền*, Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.
6. Jacques Dournes (2013), *Pötao: Lý thuyết về quyền lực của người Jörai Đông Dương*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
7. Grant Evans (2001), “Tourism and Minorities”, trong *Viet Nam's Cultural Diversity: Approaches to Preservation* (Đa dạng văn hóa Việt Nam: Những quan điểm bảo tồn), UNESCO, Paris: 277 - 280.
8. Đặng Luận (2012), *Truyền giáo và phát triển đạo Công giáo trong vùng đồng bào dân tộc thiểu số ở tỉnh Kon Tum*, Luận án tiến sĩ Tôn giáo học, Học viện Khoa học xã hội, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội, Hà Nội.
9. Lê Hồng Lý, Đào Thế Đức, Nguyễn Thị Hiền, Hoàng Cẩm (2012), *Bảo tồn và phát huy di sản văn hóa trong quá trình hiện đại hóa: Nghiên cứu trường hợp tín ngưỡng thờ cúng Hùng Vương (Phú Thọ), hội Gióng (Hà Nội), tháp Bà Poh Nagar (Khánh Hòa) và văn hóa công chiêng của người Lạch (Lâm Đồng)*, UNESCO và VICAS.
10. Henri Maitre (2008), *Rừng người Thượng: vùng rừng núi cao nguyên Miền Trung Việt Nam*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
11. Ngô Văn Minh (2011), “Về phương pháp truyền giáo và phát triển tín đồ của các tôn giáo ở Tây Nguyên”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 6.
12. Nguyễn Ngọc (2008), *Phát triển bền vững Tây Nguyên*, diễn đàn Online, tháng 7/2008.
13. Nguyễn Ngọc (2013), *Các bạn tôi ở trên ấy*, Nxb. Trẻ.
14. Phan Đăng Nhật (2000), “Nguồn gốc và bản chất luật tục Tây Nguyên”, trong *Luật tục và sự phát triển nông thôn hiện nay ở Việt Nam*, Nxb. Chính trị Quốc gia.
15. Phạm Quỳnh Phương (2009), *Hero and Deity: Trần Hưng Đạo and the Resurgence of Popular Religion in Vietnam*, Mekong Press, Chiang Mai.
16. Lê Minh Quang (2011), “Vài nét về tín ngưỡng, tôn giáo của cộng đồng người Cơ Ho ở tỉnh Lâm Đồng hiện nay”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 8: 64-69.
17. Sở Văn hóa - Thể thao và Du lịch Đắk Nông (2011), *Tổng hợp điều tra văn hóa phi vật thể của dân tộc Mông tỉnh Đắk Nông (tính đến tháng 07/2011)*.
18. Oscar Saleminck (2001), “Who decides who preserves what? Cultural preservation and cultural representation” (Ai quyết định ai là người bảo tồn cái gì? Bảo tồn văn hóa và biểu trưng văn hóa), trong *Viet Nam's Cultural Diversity: Approaches to Preservation* (Đa dạng văn hóa Việt Nam: Những quan điểm bảo tồn), UNESCO, Paris: 205-226.
19. Mai Thanh Sơn (2011), *Chính sách đất đai và văn hóa tộc người: Nghiên cứu trường hợp tại Đắk Lắk*, Nxb. Thế giới, Hà Nội.
20. Ngô Đức Thịnh (2003), *Tìm hiểu luật tục các tộc người ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội.

21. Trung Thị Thu Thủy (2009), “Tâm thức rừng của người Tây Nguyên”, *Văn hóa Nghệ Thuật*, số 303: 12-15.
22. Phạm Thị Trung (2006), “Quan niệm về linh hồn và các nghi lễ liên quan tới linh hồn của người Xơ Teng ở Tu Mơ Rông”, trong *Nghi lễ và phong tục các tộc người ở Tây Nguyên*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội: 15-99.

Abstract

THE TRADITIONALLY RELIGIOUS CONSCIOUSNESS CHANGE OF THE ETHNIC MINORITIES IN THE CENTRAL HIGHLANDS TODAY

Basing on fieldwork in the provinces of Dak Lak, Dak Nong and Kon Tum from 2012 up to now, the article outlined the transformation of religious consciousness of the ethnic minorities in the Central Highlands; to show the diversity and fluctuations of the religious practices by the gradual disappearance of the forest mind, the transformation of living space and livelihoods, the penetration of the new religious phenomena, and the policy of the cultural conservation selectively as well as the trends going theatre. At the same time, the article also pointed out the challenges in regulating the relationship between traditionally cultural practices and the adoption of new cultural values.

Keywords: Religious consciousness change, cultural policy, the new religion, the Central Highlands.