

**ĐỐI THOẠI TÔN GIÁO:  
SỰ KIẾN TẠO TÔN GIÁO CỦA MỘT DÂN TỘC THIỂU SỐ  
Ở INDONESIA**

*Tóm tắt:* Bài viết trình bày quá trình tự kiến tạo tôn giáo của người Wana để phân biệt với tôn giáo của những tộc người láng giềng ở Indonesia theo Islam giáo và Công giáo. Từ đó, bài viết góp phần lý giải một vấn đề mang tính lý luận là việc tôn giáo được kiến tạo ra sao trong một nền văn hóa khi quan hệ trao đổi với các tộc người khác.

*Từ khóa:* Đối thoại tôn giáo, kiến tạo tôn giáo, nhân học tôn giáo, tôn giáo truyền thống, người Wana, Indonesia.

Định nghĩa tôn giáo là công việc được các nhà nhân học quan tâm, nhưng gần đây thật yên ắng<sup>1</sup>. Công việc này âm thầm đối với người Islam giáo và người Công giáo ở tây Sulawesi, Indonesia trong thời kỳ tôi điền dã vào giữa những năm 1970. Wana, một tộc người làm nương rẫy ở vùng cao đã tham gia vào cuộc tranh luận với chính họ, với các tộc người láng giềng của họ và với các nhà lãnh đạo chính phủ Indonesia về điều gì tạo nên một tôn giáo. Cuộc đối thoại vẫn còn tiếp diễn của người Wana không chỉ phản ánh các vấn đề về văn hóa và chính trị ở Indonesia hiện đại, mà còn gợi ra một số hình thức thu hút nghiên cứu nhân học tôn giáo.

Đối với nhà nhân học, kiến tạo một tôn giáo xuất phát không chỉ từ văn hóa của nhà nghiên cứu, mà còn từ văn hóa Phương Tây nói chung. Thực tế, sự hiểu biết từ góc độ nhân học tôn giáo dựa vào các cuộc tranh luận về hệ tư tưởng liên quan đến thần học Phương Tây, khoa học, đạo

---

\* Trường Đại học Lewis and Clark, Hoa Kỳ.

Nguyên văn tiêu đề bài báo: "Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion", đăng trên website của *the American Athnological Society* và the journal *American Athnologist*, bản quyền năm 1983. Tiêu đề bản dịch sang tiếng Việt do người dịch đặt. Trong nội dung bản dịch sang tiếng Việt đăng ở đây, Ban Biên tập Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo đã lược bớt một số đoạn.

đức và nhiều lĩnh vực khác. Vì những lý do này, việc mở rộng khái niệm tôn giáo của nhà nhân học ở các tộc người, mà ở đó một số người ngoại đạo theo quan điểm Phương Tây cần phải cải đạo thì không thể áp dụng một thuật ngữ không có giá trị gì<sup>2</sup>. Từ thế kỷ XIX, các nhà tiến hóa luận tưởng tượng tôn giáo sẽ dần bị khoa học lấn át, đến thế kỷ XX, những người theo chủ nghĩa tương đối văn hóa tranh luận về thuyết lấy Phương Tây làm trung tâm, tới những năm gần đây, các nhà nghiên cứu về các vấn đề nhạy cảm chính trị phản đối chủ nghĩa bá chủ văn hóa, tất cả đều nói tới xã hội của họ khi bàn về những xã hội khác.

Giống như những cách hiểu về tôn giáo của nhà nhân học là xuất phát từ những cuộc tranh luận kéo dài, người cung cấp thông tin cũng có hiểu biết trước đó để trao đổi và đối thoại. Trong trường hợp một tộc người quen thuộc với các tôn giáo thế giới, người cung cấp thông tin dùng khái niệm về tôn giáo trong cuộc trao đổi đó. Đối với những tộc người về mặt truyền thống không có những phạm trù văn hóa phù hợp với khái niệm Phương Tây về tôn giáo, các nhà nhân học lấy các công trình về truyền thống, nguyên thủy, hoặc (tồi tệ hơn) tôn giáo tự nhiên để áp đặt sự hiểu biết của chúng ta về kinh nghiệm của họ với cái thiêng, cái bí ẩn hoặc cái siêu nhiên. Nhưng sự hiểu biết trước đó mà người cung cấp thông tin nêu ra với người nghiên cứu theo kiểu nhân học có thể là trải nghiệm mang tính lịch sử về tôn giáo, chẳng hạn đặc tính của những nhóm xã hội khác. Theo R. Wagner: “Phát minh văn hóa không phải là đặc quyền của các nhà nhân học. Thực ra là, bất kể khi nào và bất kể ở đâu, một tập hợp nguyên lý lạ hay ngoại quốc đều dẫn đến các mối quan hệ với chính mình”<sup>3</sup>. Về mặt lịch sử, việc giới thiệu tập hợp mới về nguyên lý tôn giáo phản ánh chính xác một hình thức phát minh văn hóa mà R. Wagner miêu tả là có ở đa số các xã hội trên thế giới. Sự lan truyền từ bỏ một tôn giáo thế giới trên khắp hành tinh có nghĩa là một quan điểm tự giác về tôn giáo đã nảy sinh, thậm chí đối với cả những người không cải đạo.

Trong bài viết này, tôi trình bày về quá trình xác định tôn giáo của một tộc người thiểu số ở Indonesia. Tôi thâm nhập vào lĩnh vực nghiên cứu tôn giáo, xác định tôn giáo ở nghĩa rộng nhất: Tôn giáo là một hệ thống văn hóa, qua đó những vấn đề cơ bản của sự tồn tại được thể hiện và vận hành<sup>4</sup>. Căn cứ vào những gì tôi biết về văn hóa của một vùng và một xã hội mà tôi dự định nghiên cứu, thì tôn giáo thường tập trung chủ yếu vào bệnh tật và chữa bệnh. Nhưng tôi giật mình phát hiện ra rằng,

người cung cấp thông tin đã có một khái niệm tương đối rõ ràng về tôn giáo hoàn toàn không giống khái niệm mà tôi đang sử dụng. Trong khi đối với tôi, Shaman giáo của người Wana là một tôn giáo đích thực, tôn giáo đối với người cung cấp thông tin của tôi được thể hiện rõ ràng nhất khi nói về ăn kiêng và về chính phủ. Chắc hẳn có một tiền lệ trong nhân học là các phạm trù phân tích khác với phạm trù truyền thống của người cung cấp thông tin. Nhưng điều quan trọng là, tôi truy tìm định nghĩa về *agama*, một thuật ngữ mà người Wana sử dụng với nghĩa là tôn giáo (theo quốc ngữ Bahasa của Indonesia). Họ đã mượn thuật ngữ này từ những tộc người láng giềng theo Islam giáo và Công giáo. Để hiểu khái niệm *agama*, tôi xem xét cả khái niệm của Indonesia về thuật ngữ này và tìm hiểu quan hệ của người Wana với xã hội chủ đạo (dominant) ở Indonesia. Điều mà tôi tìm thấy ở người Wana là, sự sáng tạo của họ về một tập hợp quy ước tôn giáo mà tôi gọi là tôn giáo dân sự của Indonesia. Bằng cách sáng tạo cho mình một khái niệm, dựa vào mối quan hệ bang giao của họ với xã hội chủ đạo, người Wana đã kiến tạo cho họ một tôn giáo phân biệt với tôn giáo của những tộc người láng giềng theo Islam giáo và Công giáo. Tôi tin rằng, việc sử dụng tôn giáo như một dấu ấn của tộc người được nghiên cứu rất nhiều. Nhưng người Wana kêu gọi công nhận một thực tế mà ý nghĩa tôn giáo đối với những người theo tôn giáo thế giới là không rõ ràng, không giống tôn giáo của họ. Điều quan trọng tôi muốn trình bày trong bài viết này lại vượt lên trên sự giải thích chức năng về tôn giáo của một tộc người, như trường hợp người Wana và đặt câu hỏi tôn giáo được kiến tạo ra sao trong một nền văn hóa khi quan hệ trao đổi với các tộc người khác.

### **Bối cảnh dân tộc học**

Người Wana là một tộc người chủ yếu sống bằng nghề canh tác nương rẫy, với khoảng 5.000 người sống ở vùng rừng núi nằm sâu trong lục địa của miền đông Sulawesi Tengah (trung tâm Sulawesi), Indonesia. Giống như những vùng khác của đảo Đông Nam Á<sup>5</sup>, đa số người sống ở vùng cao này là người không tôn giáo, gần đây mới có sự du nhập của Công giáo, trong khi những tộc người ở vùng biển và chân núi chủ yếu theo Islam giáo. Dù sao nhận định này cũng hơi cứng nhắc, mặc cho trên thực tế người Wana du canh, du cư và phần nhiều trong số họ khi sống ở chân núi, khi ở sâu trong lục địa, chuyển cả nơi ở lẫn thay đổi tôn giáo. Việc nghiên cứu của tôi tập trung vào những cộng đồng Wana không theo tôn

giáo lớn và sống ở sâu trong đất liền. Trong số người cung cấp thông tin của tôi, một số người có lần đã đổi sang theo Islam giáo hay Công giáo. Người Wana sống trong bối cảnh đa tôn giáo đã hơn một thế kỷ nay. Họ đã quen thuộc với Islam giáo từ nhiều thế hệ trước<sup>6</sup>. Ngược lại, theo nhiều người cung cấp thông tin, Công giáo mới du nhập vào từ Chiến tranh Thế giới thứ II.

Sự thống trị của Hà Lan ở Indonesia từ thập niên đầu của thế kỷ XX đến khi họ rời đất nước này sau Chiến tranh Thế giới thứ II không đưa ra một chính sách cải đạo nào. Trong khi đó, một giáo sĩ Hà Lan sống ở Lemo gần vùng biển phía nam của người Wana trong một thời gian ngắn đã có một tôn giáo giống tôn giáo của họ, gọi là nghi thức truyền thống không ép buộc người khác phải theo. Từ khi Indonesia giành được độc lập, một yếu tố mới được bổ sung vào bức tranh tôn giáo không chỉ ở khu vực của người Wana, mà còn trên toàn quốc gia này nói chung. Mượn cách diễn đạt của R. Bellah, tôi đặt cho yếu tố mới này của Indonesia là tôn giáo dân sự<sup>7</sup>, một lý thuyết hợp thức hóa ý thức dân tộc chủ nghĩa của đất nước.

### **Tôn giáo dân sự của Indonesia**

Để hiểu ý tưởng của người Wana về tôn giáo được hình thành ra sao theo những nguyên lý tôn giáo dân tộc Indonesia, cần thiết phải khảo sát tôn giáo dân sự của Indonesia như là kết quả trao đổi văn hóa giữa các tộc người. *Agama* là thuật ngữ chỉ tôn giáo trong đa số các ngôn ngữ, nếu không muốn nói là tất cả ngôn ngữ ở Indonesia, bao gồm cả quốc ngữ Bahasa. Thuật ngữ này được bổ sung vào các nền văn hóa của đất nước vạn đảo gần đây. *Agama* trong tiếng Bahasa xuất phát từ tiếng Sanskrit, chỉ một cái gì đó hoàn toàn khác với ý nghĩa hiện nay của thuật ngữ này đối với người Indonesia hay tôn giáo đối với người Phương Tây. N. C. Chaudhuri cho rằng, trong truyền thống văn minh Ấn Độ thiếu thuật ngữ tôn giáo theo cách hiểu ở Phương Tây ngày nay<sup>8</sup>.

Trong tiếng Sanskrit, *agama* có hai nghĩa quan trọng đáng để thảo luận ở đây. Thứ nhất, thuật ngữ này đề cập tới “một luật lệ truyền thống, tín điều, bộ luật, tập hợp những tín điều; tóm lại, bất kể cái gì được lưu truyền và cố định trong truyền thống”<sup>9</sup>. Thứ hai, đó là một thuật ngữ trong kinh điển liên quan đến việc tôn thờ Siva, Sakti và Vishnu<sup>10</sup>. Thuật ngữ này được dùng ở quần đảo vào những thế kỷ đầu của thiên niên kỷ này khi các đảo miền tây Indonesia là địa điểm buôn bán quan trọng nói

với Trung Quốc, Ấn Độ và Cận Đông. Những người thuộc tầng lớp trên của vương quốc vùng biển như người Srivijaya ở Sumatera và các vương quốc sâu trong lục địa như Mataram ở Java, tiếp nhận biểu tượng quyền lực và niềm tự hào của Ấn Độ để thể hiện sự hơn người. Vì vậy, những đặc tính như dòng tộc thần thánh Ấn Độ, văn học Sanskrit, triết lý Phật giáo, triết lý Ấn Độ giáo, những học giả và nhà lãnh đạo Ấn Độ trở thành khuôn mẫu trong trang trí mang màu sắc hoàng gia của vương quốc Indonesia vào những thế kỷ đầu của thiên niên kỷ này.

Sử dụng thuật ngữ *agama* trong tiếng Java cổ vẫn còn chung chung để áp dụng cho bộ luật tục, kinh điển Phật giáo, truyền thống tôn giáo hay luân lý<sup>11</sup>. Diễn ngôn của Indonesia về *agama* có dấu vết ít ra của hai tập hợp các quy ước xa lạ hơn, còn gọi là Islam giáo và Công giáo. Những người theo hai tôn giáo này đã chấp nhận từ *agama*, hình thành nên những mối liên hệ mới cho thuật ngữ. Islam giáo, giống như truyền thống Phật giáo, Ấn Độ giáo thâm nhập vào quần đảo theo con đường buôn bán với Phương Tây. Mặc dù Islam giáo có mặt ở Sumatera vài thế kỷ trước, nhanh chóng lan rộng ra khắp các tộc người ven biển ở trên đảo từ thế kỷ XV trở lại đây. Những người đại diện của Islam giáo không nghi ngờ mối liên hệ mật thiết của thuật ngữ *agama* với việc học và học viết. Là những thương nhân đường xa, chắc hẳn họ hợp nhất thuật ngữ *agama* về sự giàu có và vũ trụ quan (cosmopolitan). Mối quan hệ giữa *agama* và quyền lực chính trị có thể được đẩy mạnh giống như lãnh đạo địa phương tìm thấy những quy ước thích hợp về chính trị và kinh tế. Thêm vào đó, tôi ngờ rằng, nhất thần giáo của Trung Đông, cứu rỗi, tầm quan trọng của tình huynh đệ tôn giáo có lẽ được nhắc tới trong những lý giải mang tính địa phương của thuật ngữ *agama*.

Công giáo được người Bồ Đào Nha đưa vào dưới nhiều hình thức khác nhau về mặt nguyên lý trong thế kỷ XVI, và sau đó là người Hà Lan, dường như có nhiều mối liên hệ của *agama* với quyền lực ngoại quốc, ưu thế về kinh tế và chính trị, chủ nghĩa quốc tế và giáo dục. Chắc là sự nhấn mạnh vào Thiên Chúa và sự cần thiết cải đạo theo một tôn giáo nước ngoài là những đặc tính của cả Công giáo lẫn Islam giáo ở Indonesia. Một mối liên hệ khác có cội nguồn ở giai đoạn sau của chế độ cầm quyền Hà Lan là mối liên hệ giữa *agama* và sự tiến bộ xã hội. Theo khái niệm tiến bộ xã hội của thuyết Canvin và thuyết lấy Châu Âu làm trung tâm, người Hà Lan phát triển khái niệm sự lạc hậu của Indonesia,

mà những người theo chủ nghĩa dân tộc có tư tưởng tiến bộ đã hướng khái niệm này về những tộc người thiểu số có tư tưởng truyền thống. Mỗi liên hệ giữa tôn giáo và sự tiến bộ trong văn hóa hiện đại của Indonesia sẽ được khám phá ở phần dưới đây. Islam giáo và Công giáo có thể phục vụ như là dấu ấn của tiến bộ xã hội chứng thực cho nền độc lập về hệ tư tưởng được người Islam giáo Indonesia gìn giữ trong ba thế kỷ dưới chế độ thuộc địa cầm quyền.

Khi Indonesia giành được độc lập từ Hà Lan sau Chiến tranh Thế giới thứ II, đa số thuộc địa cũ theo Islam giáo ít ra là trên danh nghĩa. Khi Indonesia giành độc lập, Sukarno, tổng thống đầu tiên của đất nước, đề ra một học thuyết gồm năm nguyên lý được gọi là *Pancasila* phục vụ cho nền tảng của quốc gia. Những nguyên lý này bao gồm niềm tin vào Thượng đế (bertuhan), chủ nghĩa dân tộc, chủ nghĩa nhân văn, công bằng xã hội và dân chủ. Nhất thần giáo liên quan tới những giá trị chính trị và xã hội của nhà nước. Việc sử dụng thuật ngữ *bertuhan* đối với nhất thần giáo là có chủ tâm và rõ ràng. Trong tiếng Indonesia, *Tuhan* là Thượng đế. Bằng cách xác định niềm tin vào *Tuhan* hơn là vào Allah (từ của Islam giáo với nghĩa là Thượng đế), giáo lý của nhất thần giáo đã được diễn đạt một cách tài tình cho phép đa tôn giáo trong một quốc gia mà dân số chủ yếu theo Islam giáo. Một cách tượng trưng, việc tuân thủ tập hợp nguyên lý *Pancasila* là bắt buộc. Giống như khẩu hiệu của Indonesia “thống nhất trong sự đa dạng” (*bhinneka tunggal ika*), cần có sự đồng tâm tin vào Thượng đế, mà niềm tin đó vượt lên trên sự khác nhau về tộc người và tôn giáo của một đất nước có dân số đông đảo và đa dạng như ở Indonesia.

Hiến chương tôn giáo của Indonesia là một khuôn mẫu văn hóa bao gồm nhiều tôn giáo. Chính sách chỉ bao hàm tôn giáo nhất thần thế giới, có kinh sách, phá vỡ ranh giới tộc người<sup>12</sup>. Khuôn mẫu chính thức về tôn giáo toát lên cội nguồn Cận Đông của nó. Trong khi Ấn Độ giáo và Phật giáo ở Indonesia phải hòa hợp với nhất thần giáo của Trung Đông trong đối thoại của công chúng. Đối với phong tục tập quán của các tộc người thiểu số không theo các tôn giáo lớn trên thế giới ở Indonesia, những hệ thống văn hóa mà các nhà nhân học coi là tôn giáo truyền thống bị loại hẳn ra khỏi chính sách của Nhà nước. Dù sao, trong thực tế, hai tộc người, người Toraja ở nam Sulawesi và người Dayak ở nam Kalimantan,

được chính thức công nhận những hình thức thờ cúng bản địa như là tôn giáo, một phần nhấn mạnh các yếu tố giống Ấn Độ giáo<sup>13</sup>.

Lý do để bỏ những tôn giáo truyền thống ra khỏi bảng liệt kê của Indonesia về các tôn giáo chính thống thì đã rõ. Ngụ ý trong thuật ngữ *agama* là sự tiến bộ, hiện đại hóa, sự gắn bó với các mục đích dân tộc. Các tộc người bị coi là ngu ngốc, lạc hậu hay kém hiểu biết là những người không có tôn giáo. *Agama* là một giải phân chia, một mặt là nông dân và thị dân, mặt khác là những cộng đồng truyền thống nhỏ (hòa nhập yếu ớt vào hệ thống kinh tế và chính trị quốc gia). Những người không tôn giáo được công nhận chính thức được gọi là orang yang belum beragama trong tiếng Indonesia nghĩa là “người không có tôn giáo”. Từ phủ định belum có một ý nghĩa quan trọng, vì nó ngụ ý sự chuyên đổi tới một tôn giáo được công nhận là không thể tránh khỏi. Trong khi người ta không cho rằng, người của một tộc người chưa là thành viên của một tộc người khác, hay chưa là tín đồ của một tôn giáo đã được Nhà nước công nhận bị thúc ép chuyển sang tôn giáo chính thức.

Chính sách của Indonesia về tôn giáo hàm chứa những thông điệp khác đối với các lĩnh vực khác của xã hội. Đối với thành viên của các tôn giáo thế giới thì có sự đảm bảo tự do tôn giáo và bao dung tôn giáo dưới sự bảo trợ thống nhất và mục tiêu quốc gia. Đối với người theo tôn giáo truyền thống thì bị chỉ trích là không tôn giáo được công nhận chính thức và chủ nghĩa dân tộc (...). Theo logic của nhiều người theo chủ nghĩa dân tộc, người Wana và người cộng sản vô thần có chung hai đặc tính: từ chối một tôn giáo và đối lập với chính phủ. Về mặt hệ thống tư tưởng, cả hai loại người này đều không bị Nhà nước kiểm soát về lập trường.

Tóm lại, tôn giáo là một khái niệm trung tâm của chủ nghĩa dân tộc Indonesia. Tất cả công dân Indonesia theo tôn giáo chính thức được đảm bảo có tự do tôn giáo. Hệ thống nghi lễ và vũ trụ quan bản địa bị từ chối, tuy nhiên có một số ngoại lệ. Tôn giáo có mối quan hệ với văn hóa dân tộc, giáo dục, định hướng thế giới quan, tinh tế và tiến bộ. Người Wana đa số mù chữ, không có khả năng nói quốc ngữ, sống ở xa trung tâm điều hành của chính phủ Indonesia và sinh nhai bằng nghề nương rẫy. Họ đối lập với các mục đích và tinh thần quốc gia, không phù hợp ý tưởng về sự tiến bộ của toàn xã hội. Đối với người Indonesia có tinh thần dân tộc, việc này có nghĩa là, người Wana không có tôn giáo. Về mặt văn hóa, việc cải đạo là một biện pháp giải quyết sự lạc hậu xã hội.

### **Sự kiến tạo tôn giáo của người Wana**

Với điều kiện *agama* là trung tâm trong mỗi quan tâm của chính phủ về các tộc người, có lẽ không ngạc nhiên là đối với người Wana, tôn giáo có tầm mông đáng lo ngại về mặt chính trị và sự cải đạo là vấn đề mang nặng tính chính trị. Người Indonesia theo chủ nghĩa dân tộc lý giải việc không có tôn giáo bằng cách từ chối sự kiểm soát và điều hành của chính phủ. Đối với nhiều người Wana, họ phải trả thuế, làm việc cho Nhà nước, đăng ký là dân làng, thậm chí là đi học hay có văn phòng tại làng trong thời kỳ chiếm đóng của Hà Lan và những năm đầu của nước Cộng hòa Indonesia. Họ bị coi là những người không chịu sự điều hành của Nhà nước vì không có tôn giáo. Đây là một điều đáng sợ<sup>14</sup>. Việc chính phủ đưa ra chính sách tôn giáo càng có vấn đề bởi kinh nghiệm trong lịch sử về những mâu thuẫn đẫm máu do tôn giáo ở Sulawesi gây nên. Người Islam giáo và người Công giáo đã làm bùng lên sự mệt mỏi của người ngoại đạo bằng lời tiên đoán về chiến tranh tôn giáo và ngày tận thế. Cuối cùng, lời đồn đại và tuyên bố của người cải đạo địa phương về nguy cơ mà người Wana không cải đạo đối đầu như bom đạn, chết chóc, khiến *agama* là một vấn đề đáng lo ngại. Tất cả yếu tố này làm tăng thêm sự hiểu biết chung là có một mối đe dọa phía sau tất cả vấn đề liên quan bởi người khác đối với tôn giáo của người Wana. Ví dụ, một trào lưu vào giữa những năm 1970 về sự nghi ngờ lan rộng trong người Wana là cuộc bầu cử quốc gia nhằm khẳng định sức mạnh của những người theo Islam giáo và Công giáo ở Indonesia. Khi những người chuyển sang tôn giáo khác, một số tuyên bố là sẽ có chiến tranh bùng nổ giữa các nhóm theo tôn giáo trong toàn quốc. Đối với người Wana, chính sách tôn giáo của Indonesia không được xem là chiến thuật để thống nhất đất nước, mà là một công cụ phân chia để đẩy mạnh thay đổi xã hội và vũ trụ quan. Đối với một tộc người mà sự đồng thuận của cộng đồng truyền thống bị đe dọa bởi những áp lực chia rẽ phân giữa hai giáo thuyết nước ngoài được người dân hiểu mù mờ, thì chính sách này không có căn cứ.

Đáp lại nhận định người Wana không có tôn giáo, không chuyển sang một tôn giáo thế giới, trên thực tế họ cũng sẽ có một tôn giáo mà họ đặt ra là phải phản ánh một cách tự giác quan điểm của xã hội. Đó chính là *agama taawa agama* (một tôn giáo vẫn không phải là một tôn giáo) và *agama kapid* (tiếng Ả-rập, kaffir có nghĩa là ngoại đạo). Để khắc họa tôn giáo của mình, người Wana đưa ra những khuôn mẫu tôn giáo thế giới

giống với tôn giáo của họ và tạo ra bức tranh về một tôn giáo nên thế nào. Về bề ngoài, tôn giáo của người Wana mang trên mình một loạt dấu ấn tộc người, tập quán phân biệt người Wana ngoại đạo với người Mori Công giáo và người Burgine Islam giáo. Ăn kiêng, chôn cất, phương pháp chữa bệnh, nghi lễ nông nghiệp, phép tắc về tình dục, đặc biệt về nghi lễ, mối quan hệ với chính phủ là những đặc tính tôn giáo mà người Wana đưa ra.

Chỉ một trong số những đặc tính được phân tích trong bài viết này với tính chất minh họa. Trước tiên, tôn giáo đối với người Wana chỉ là thực hành về ăn uống, không nghi ngờ là do ảnh hưởng sâu sắc của việc cấm kỵ ăn uống trong Islam giáo, săn lợn rừng. Người Islam giáo được biết đến như là tau puasa, hàm chỉ việc ăn kiêng, đặc biệt là tháng Ramadan<sup>15</sup>. Người Islam giáo kiêng ăn thịt lợn được miêu tả phong phú trong những câu chuyện của người Wana tìm kiếm giải thích mối quan hệ thân thuộc giữa người Islam giáo và động vật kiêng ăn. Ví dụ, một câu chuyện nổi tiếng về nguồn gốc của cấm kỵ ăn thịt lợn trong một buổi thi giữa hai anh em, một người ngoại đạo và một người Islam giáo. Người em Islam giáo cho hai đứa con vào trong lòng ngực, sau đó thách thức người anh đoán nội dung. Người anh đoán rằng ngực của em có hai con lợn. Vì lớn tuổi thì có quyền lực hơn trong tư duy của người Wana, nên khi lồng ngực của người em mở có hai con lợn chạy ra. Câu chuyện này nói về vị trí của người anh và như là một quan điểm trong con mắt của người Wana đối với việc cấm ăn thịt lợn của người Islam giáo, nghĩa đen đồng nghĩa là thịt con đẻ của người em Islam giáo<sup>16</sup>.

Nếu Islam giáo kiêng ăn một số món, thì tôn giáo của người Wana cho rằng, tất cả thực phẩm đều ăn được, nhất là thịt lợn và thịt chuột, hai loại thịt được người Islam giáo cho là bản thiêu. Công giáo được cho là giống tôn giáo của người Wana vì không kiêng kỵ một loại thức ăn nào.

Mối quan hệ giữa thức ăn và tôn giáo có tầm quan trọng đặc biệt về mặt đem lại sức khỏe và trạng thái tinh thần tốt. Tôn giáo, cũng như thức ăn, cho phép hay cấm kỵ đều có tác động đến cơ thể con người. Một tôn giáo có thể đồng thuận hay không đồng thuận với một người, một cái gì đó được chỉ ra bởi trạng thái sức khỏe. Vì ốm đau kinh niên, nhiều người đã bỏ tôn giáo mới để quay lại với tôn giáo truyền thống. Về mặt tôn giáo, có chút nghi ngờ về việc di truyền có tác động đến cơ thể con người. Tổ tiên của người Bugis kiêng ăn thịt lợn. Do vậy, họ cũng kiêng

ăn thịt lợn. Trong khi đó, thật nực cười và không thoả đáng rằng, người Wana là con cháu của một tộc người ăn thịt lợn thì họ cũng ăn thịt lợn.

Vì thức ăn là vấn đề quan trọng đối với Islam giáo, nên ăn uống là một hình thức để tin theo Islam giáo hay từ bỏ Islam giáo. Theo người Wana, một cách để từ bỏ Islam giáo nữa là vụn cổ một con gà và ăn thịt nó. Điều này vi phạm cách làm thịt của người Islam giáo, cách làm thịt đó gọi là *maluba*<sup>17</sup>. Công giáo không có luật ăn kiêng và không đưa ra một lối thoát dễ dàng như vậy. Một khi ngoại đạo đã tin theo Công giáo là nguy hiểm về mặt nghi lễ và là nguyên nhân có bệnh tật. Cách thức có thể chấp nhận được để tránh nguy hiểm đến sức khỏe là cải từ Công giáo sang Islam giáo. Khi đó, vụn cổ gà và ăn thịt gà là để quay lại làm kẻ ngoại đạo một cách an toàn.

Ví dụ về ăn kiêng minh họa cho một phương thức mà người Wana dùng để khắc họa những đặc tính tôn giáo. Người Wana xác định thực hành nghi lễ Islam giáo và Công giáo đối lập với hình thức truyền thống của họ. Tương ứng với thực hành nghi lễ của người Wana phải là những yếu tố cơ bản trong *agama*. Nhưng người Wana cũng đưa ra một tập hợp tập tục cho phía đối thoại của họ. Họ làm lại các chủ đề của văn hóa chính (dominant) như nhất thần giáo, cuộc sống sau khi chết, sự kế tục của tôn giáo trong lịch sử để giữ gìn lối sống và giá trị của riêng họ trong khi luôn đối mặt với những thách thức của quốc gia dân tộc bành chướng.

Chúng ta hãy lấy một ví dụ, vấn đề nhất thần giáo là điều kiện thiết yếu của tôn giáo dân sự Indonesia. Người Wana đã thích ứng với nguyên lý này một cách rất khéo léo. Những khía cạnh vũ trụ quan đặt vai trò lên hai vị thánh, một ngự trên trái đất, một ở phía dưới đất và một số nghi lễ chữa bệnh liên quan đến thần Sám là thần báo thù. Vai trò kép này được gộp vào bởi một thuật ngữ không rõ ràng của người Wana là Pue (Người sở hữu hay Thần), vị thần sáng tạo và cai quản thế giới. Pue có vị trí trung tâm hơn trong quan điểm của người Wana khi thuật ngữ này là kết quả của việc tiếp xúc với Islam giáo và Công giáo<sup>18</sup>. Những người cung cấp thông tin của tôi đồng tình cho rằng, chỉ có một vị Thiên Chúa cho tất cả các tôn giáo. Trong khi *agama* rõ ràng làm tăng bản sắc của người Wana, khái niệm Thiên Chúa không được sử dụng để phân biệt người Wana là duy nhất, mà Thiên Chúa đoàn kết họ với những tộc người khác của nhân loại.

Như vậy, khái niệm *agama* của người Wana hoàn toàn phù hợp với tôn giáo dân sự của Indonesia khi biến Thiên Chúa thành một biểu tượng thống nhất tộc người hơn là chia rẽ tộc người. Quan niệm này đặt những người láng giềng theo Islam giáo và Công giáo ở vị thế phủ nhận vị thần của người Wana giống như Thiên Chúa của họ; không công nhận nghi lễ của người Wana sống động như nghi lễ của họ. Sự tinh tế trong đối đáp của người Wana về phán xét của người Islam giáo và Công giáo có thể được minh họa bởi câu chuyện sau mà tôi nghe từ một thầy Saman cao tuổi của người Wana.

Trên đường trở về nhà từ một cái chợ gần bờ biển, Paja gặp một giáo sĩ Công giáo đi cùng với người đứng đầu ngôi làng nơi mà Paja trả thuế. Vị giáo sĩ lấy bút ghi chép về một người Wana già nua trong bộ quần áo rách tả tơi và hỏi vị đứng đầu ngôi làng ông ta là ai. Khi biết Paja là người Wana sống ở trên đồi, vị giáo sĩ thốt ra bằng tiếng Indonesia: “Ồ, ông lão này là một người vẫn còn mông muội, chưa có tôn giáo, một người theo Hồn linh giáo, thờ cúng cây, thờ cúng đá”. Paja hiểu một chút tiếng Indonesia, ông trả lời vị giáo sĩ theo lối hòa giải: “Vâng đúng vậy, thưa ngài, tôi là một người ngu ngốc, một người theo Hồn linh giáo, tôi không biết gì cả. Tôi thờ cúng cây, thờ cúng đá. Nhưng thưa ngài, nếu ngài làm lễ trong một ngôi nhà làm bằng cây, ngài cũng thờ cúng cây. Nếu ngài làm lễ trong một nhà thờ làm bằng đá, ngài cũng thờ đá. Điều đó cũng như nhau nếu một người làm lễ ở ngoài trời, vì Thiên Chúa ở khắp mọi nơi”.

Như câu chuyện minh họa nêu trên, người Wana áp dụng khái niệm Thiên Chúa mang tính hoàn vũ hơn và bao quát hơn là những người láng giềng của họ. Bởi vì người Wana đúc kết quan điểm của mình cùng với người khác về những hình thức chính thống của sự thờ cúng, trong khi những người láng giềng Islam giáo và Công giáo sử dụng tôn giáo như là một phương thức của sự tiến bộ, muốn giới hạn tôn giáo tới những tộc người thiểu số.

Khái niệm của người Wana về cuộc sống sau cái chết cũng là một sự đối thoại với tôn giáo thế giới. Bất kể khái niệm bản địa nào về cuộc sống sau cái chết khi hiện diện trong văn hóa của người Wana đều bị thay đổi bởi khái niệm *saruga*, sự miêu tả của người Wana về thuật ngữ *surga* của Indonesia<sup>19</sup>. *Saruga* trở thành một biểu tượng tầm nhìn của người Wana về công bằng xã hội và trật tự thế giới mới.

Những người chuyên đổi theo Islam giáo hoặc Công giáo lấy Thiên Đường để dụ dỗ người Wana cải đạo. Người Wana ngoại đạo chấp nhận ý tưởng Thiên Đường tồn tại, nhưng tuyên bố những hình thức truyền thống của họ như những phương tiện phù hợp để tới được Thiên Đường. Đáp lại sự kinh bỉ của người Islam giáo và Công giáo về cách sống của người Wana, người Wana ngoại đạo cho rằng họ, người có cuộc sống nghèo khổ và bần thiêu ở trên Trái Đất, sẽ có cuộc sống tốt đẹp ở trên Thiên Đường sau khi chết như là quà tặng bởi sự nhẫn nhục trên Trái Đất. Trái lại, họ tuyên bố, người Islam giáo có cuộc sống sung sướng ở Trái Đất vì giàu có và sạch sẽ, thì trên Thiên Đường người Islam giáo sống bần thiêu [bần như cút lợn] và đói khát khiến cho hồn vía phải tìm một hình thức trú ngụ khác là lợn rừng. Lợn rừng mò vào vườn tược của họ để kiếm thức ăn. Còn linh hồn của người Công giáo chỉ có những tảng mây để ăn (ngụ ý những bức tranh về Chúa Giêsu và thiên thần bay trong đám mây).

Câu chuyện nổi tiếng sau đây minh họa rõ ràng việc sử dụng khái niệm Công giáo về cuộc sống sau khi chết để tăng thêm giá trị cuộc sống truyền thống của người Wana:

Nhân vật của câu chuyện là một người Wana tên là Pojanggo Wawu, nghĩa là người đeo một chòm râu dính đầy mỡ lợn. Pojanggo Wawu là một biểu tượng của sự hào phóng. Khi mọi người đi qua nhà ông, Pojanggo Wawu hỏi họ đi đâu. Nếu họ trả lời: “đi gom rơm”, ông nài nỉ họ lấy rơm trên một phần của mái nhà ông. Cũng giống như vậy, ông tháo dỡ sàn nhà và phân chia đồ nội thất cho những ai cần. Ông quả là một người hào phóng thái quá.

Bấy giờ, một người tên là Pohaji, nghĩa đen là người Islam giáo đã hành hương đến Thánh địa Mecca, sống trong một ngôi nhà đầy đủ tiện nghi trên bờ biển. Một hôm, Pohaji bị chết. Khi người ta sắp chôn ông thì linh hồn ông đi đến Thiên Đường. Nhìn xung quanh, linh hồn ông thấy một ngôi nhà rất đẹp. “Ngôi nhà của ai thế nhỉ?”, linh hồn ông hỏi. Người ta trả lời rằng, ngôi nhà đó của Pojanggo Wawu. Pohaji hỏi điều này sau khi đã lên đến nơi ở của mình trên Thiên Đường và được chỉ đến một ngôi nhà nhỏ hẹp. Khi đó, linh hồn của Pohaji tụt xuống khỏi Thiên Đường rất nhanh và nhập vào xác của ông ở trên Trái Đất. Tỉnh dậy, Pohaji bảo vợ pha cà phê (đồ uống chiêu đãi của người sống ở vùng biển). Pohaji tập hợp gia đình và chuyển lên núi tìm Pojanggo Wawu.

Câu chuyện kể chi tiết sự ngạc nhiên của Pojanggo Wawu khi một người hành hương giàu có đối đãi với ông như là người anh em, nài nỉ được ngồi trên tấm thảm dính đầy mỡ lợn của Pojanggo Wawu, từ chối ăn thịt gà để ăn thịt lợn rừng. Pohaji sống theo kiểu người Wana. Khi chết, ông sống ở ngôi nhà trên Thiên Đường của Pojanggo Wawu.

Ví dụ thứ ba, cũng là ví dụ cuối cùng, về quan điểm tôn giáo liên quan đến một tiên đề của văn hóa chính (dominant) mà Hồn linh giáo của người Wana thể hiện giai đoạn sớm nhất sự phát triển tôn giáo. Người Islam giáo và người Công giáo tương đồng tập tục người Wana với các hình thức thờ cúng nguyên thủy của tổ tiên họ, coi tôn giáo của mình tiến bộ hơn. McKinley phân tích kỹ lưỡng về lối nghĩ như vậy của người Mã Lai hiện đại ở Kuala Lumpur<sup>20</sup>. Lối ví như vậy thể hiện đối lập giữa sự ngu dốt của người theo Hồn linh giáo và sự khai sáng theo Thiên Chúa. Người Wana chấp nhận một tiên đề rằng, *agama* là tôn giáo ở giai đoạn đầu, nhưng đối với họ ưu thế không phải là tính nguyên thủy mà là giá trị xã hội. Giống như những người ngoại đạo khác sống ở vùng cao Đông Nam Á<sup>21</sup>, người Wana có một ý thức về mối quan hệ ruột thịt của các tôn giáo. Họ coi Islam giáo như là người em của tôn giáo người Wana. Công giáo, gần đây du nhập vào địa phận của họ, đã hòa nhập như một thành viên trẻ nhất trong mối quan hệ ruột thịt này. Đối với người Wana, người già có lợi thế và quyền lực, còn người trẻ phải chiều theo bố mẹ. Người trẻ hơn cần chiều theo người già hơn. Người Wana tiên đoán, nếu bây giờ tôn giáo của họ bị khinh rẻ thì sau này sẽ được tôn trọng hơn. Nếu lịch sử là sự tiếp tục của các thời đại, thì nền văn hóa chính (dominant) cho rằng, chỉ có một cách duy nhất giống như cuộc hành trình của thầy Saman, tức là lịch sử sẽ kết thúc ở nơi nó bắt đầu - cái đầu tiên, bây giờ là cuối cùng, thì nó sẽ trở lại là cái đầu tiên.

Người Wana đưa ra cái nhìn sơ lược về ý thức tôn giáo trong quá trình hình thành. Trong lời tổng hợp ngắn gọn về quan điểm tôn giáo của M. Weber, C. Geertz viết: “Dường như ở khắp nơi quá trình duy lý hóa tôn giáo được gợi mở ra bởi sự lung lay tận gốc nền tảng của trật tự xã hội”<sup>22</sup>. Khi coi tôn giáo là một hình thức chính để che đậy chính trị Indonesia, thì không khỏi ngạc nhiên hiểu rằng, sự đáp lại của người Wana tương tự như tuyên bố của C. Geertz. Đến nay, *agama* hiện lên một cách nổi bật trong lối diễn đạt của người Wana về mối quan hệ giữa các tộc người.

### Thảo luận

Mặc dù các nhà nhân học không đồng ý về tính hữu ích của những định nghĩa cụ thể về một tôn giáo, nhưng họ vẫn muốn bó hẹp khái niệm. Đa số các nhà nhân học coi tôn giáo là một khái niệm chung chung, nếu không nói là một hiện tượng văn hóa và mang tính phổ quát. Một định nghĩa tôn giáo chung cho phép so sánh sâu giữa các hệ thống văn hóa dị biệt về hình thức bề ngoài. Do vậy, những nhà lý thuyết tiên hóa thế kỷ XIX xác định hình thức phi thai tôn giáo văn minh của các tộc người hiện đại tương ứng với hình thức nguyên thủy của chúng. Những người theo lý thuyết chức năng cấu trúc tránh những khuôn mẫu tương đồng của tôn giáo Phương Tây trong những xã hội nhỏ mà không có sự phân biệt về mặt thiết chế. Những nhà nhân học văn hóa Mỹ đã nhận ra thiên hướng chung cho cả tôn giáo thế giới lẫn tôn giáo truyền thống mặc cho chúng có sự khác nhau cơ bản.

Trong bài viết tiên phong với tựa đề *Tôn giáo như là hệ thống văn hóa*<sup>23</sup>, C. Geertz đề xuất một khái niệm về tôn giáo nói lên tác động của biểu tượng văn hóa vào chủ thể văn hóa nói chung. Trong khi đặc biệt coi chức năng xã hội thay thế ý nghĩa, ông nhấn mạnh tính biểu tượng hơn là đặc trưng mang tính thiết chế của tôn giáo. Định nghĩa của ông về tôn giáo xác định bằng cách phân biệt tôn giáo nguyên thủy với tôn giáo thế giới và đặt ra một bên những phạm trù định nghĩa về hữu thần luận và thờ cúng thần linh. C. Geertz phá vỡ những vấn đề về nội dung, cấu trúc thiết chế và lịch sử để xác định tôn giáo như hệ thống văn hóa mà hệ thống đó đưa ra giải pháp cụ thể tới những vấn đề có ý nghĩa của con người trên toàn thế giới.

Trong khi phá vỡ sự khác biệt giữa tôn giáo thế giới với tôn giáo truyền thống, giữa tôn giáo duy lý với tôn giáo không duy lý, hệ thống của C. Geertz ngụ ý nghiên cứu mặt khác của sự phân chia lịch sử và thiết chế. Để nghiên cứu tôn giáo thế giới, hệ thống của ông đã chứng tỏ sự phóng khoáng, mở rộng vì các nhà nghiên cứu có thể vượt qua giới hạn của thiết chế tôn giáo chính thức để nghiên cứu những khuôn mẫu văn hóa rộng hơn<sup>24</sup>. Để nghiên cứu tôn giáo truyền thống, cách tiếp cận của C. Geertz chỉ ra là khi không có những thiết chế và thuyết giảng tôn giáo duy lý thì các nhà nhân học có thể xác định hệ thống tôn giáo bằng cách nghiên cứu hệ thống văn hóa để bàn đến các vấn đề có ý nghĩa.

Bằng cách định nghĩa tôn giáo như là biểu tượng về tình thế tiến thoái lưỡng nan của các vấn đề hiện tồn, C. Geertz mở rộng sự phân chia giữa tôn giáo thế giới và văn hóa truyền thống bằng cách coi tôn giáo như là hệ thống biểu tượng và bỏ qua mối quan tâm về các chiều cạnh của thiết chế. Thực tế, ông không bao giờ không rõ ràng về các khía cạnh thiết chế của tôn giáo, nhưng cố gắng ngăn chặn việc giảm thiểu các vấn đề xã hội trong nghiên cứu tôn giáo. Ông đề xuất “phương án hai giai đoạn”: giai đoạn một, phân tích ý nghĩa mang tính biểu tượng, sau đó nghiên cứu các hệ thống tôn giáo vì các hệ thống này liên quan đến “các quá trình của xã hội và tâm lý”<sup>25</sup>. Cái khó trong đề xuất này của C. Geertz ở chỗ, tình thế tiến thoái lưỡng nan của các vấn đề hiện tồn mà ông tìm thấy trong cốt lõi của mỗi tôn giáo, đó là “sự cản trở, nỗi đau và nghịch lý đạo đức”<sup>26</sup>. Những vấn đề tiến thoái lưỡng nan này được tạo nên trong bối cảnh của các hệ thống xã hội cụ thể<sup>27</sup>. Do vậy, ý nghĩa và giải pháp của những vấn đề này là không thể tách rời khỏi các quá trình xã hội. Những thuộc tính mang tính hệ thống của một tôn giáo được đúc kết không phải từ thực tế là tôn giáo đề cập đến những vấn đề hiện tồn, mà thay vào đó là từ thực tế mang tính xã hội và văn hóa. Về mặt ý nghĩa, trong phân tích của C. Geertz về duy lý tôn giáo ở Bali, ông không coi tôn giáo là hệ thống ý nghĩa cơ bản hoạt động trên chủ thể hiện tồn thụ động như bài viết của ông năm 1966<sup>28</sup>. Thay vì điều đó, ông đặt tính sáng tạo của tôn giáo Bali trong bối cảnh xã hội bằng cách khám phá những khía cạnh kinh tế và chính trị. Hiển nhiên, theo phân tích của ông, tôn giáo Bali vào những năm 1950 được hình thành bởi nỗ lực của con người vật lộn với vấn đề cơ bản của sự tồn tại như những vấn đề bá chủ văn hóa trong bối cảnh quốc gia Indonesia với Islam giáo đóng vai trò chủ đạo. Thực tế, sự đấu tranh của họ trong lĩnh vực tôn giáo có ý nghĩa về mặt văn hóa, thiết chế, lịch sử. Giống như các khía cạnh biểu tượng của sự đấu tranh đó không thể nào bị phá vỡ bởi những vấn đề xã hội, thì mối quan tâm về mặt thiết chế cũng quan trọng trong việc nghiên cứu ý nghĩa tôn giáo. Tương tự, mối quan tâm của tôi về *agama* của người Wana minh họa một hệ thống tôn giáo về mặt văn hóa đã được tạo nên bởi cấu trúc văn hóa, đồng thời bởi bối cảnh thiết chế mà trong đó hệ thống tôn giáo tồn tại.

Người Bali và người Wana đã đề xuất một định nghĩa chung về tôn giáo như một hệ thống văn hóa không phải làm mờ đi ý nghĩa của tôn giáo với tư cách là một thiết chế được hình thành trong lịch sử với những

hàm ý sâu xa về hệ thống các nguyên lý văn hóa của tôn giáo. Tôn giáo của người Wana và người Bali đều không phải là tôn giáo thế giới, cũng không phải là tôn giáo truyền thống bị cô lập. Những tôn giáo này thể hiện khả năng thứ ba, đó là truyền thống văn hóa địa phương trong đối thoại với hệ thống tôn giáo thế giới<sup>29</sup>. Tôn giáo được xác định là hệ thống văn hóa cần phải trở thành khuôn mẫu có ảnh hưởng to lớn đến hệ thống văn hóa và xã hội rộng hơn, mà trong đó tôn giáo tồn tại. Điều này cần phải có một phản hồi rộng rãi hơn về các trường hợp phát triển tôn giáo ở bất cứ nơi đâu trên thế giới.

C. Geertz dự định bài viết năm 1966 của ông là một sự chỉnh sửa cần thiết học thuyết của E. Durkheim, mà theo học thuyết này, các chiều cạnh thiết chế của tôn giáo thay thế ý nghĩa. Nỗ lực của C. Geertz đã gặt hái nhiều thành công, vì ngày nay có nhiều nhà nhân học quan tâm tới biểu tượng. Nhưng mỗi nguy hiểm của cách tiếp cận này là tách biệt biểu tượng với quá trình xã hội. Nếu tôn giáo là hệ thống văn hóa, thì các đặc trưng hệ thống của chúng là sản phẩm văn hóa, thiết chế và lịch sử./.

**Nguyễn Thị Hiền** dịch

---

#### CHÚ THÍCH:

- 1 Có lẽ việc này đang dừng lại bởi sự phát triển cách tiếp cận biểu tượng và y học gần đây cung cấp các khuôn mẫu khác nhau để giải quyết các vấn đề ý nghĩa và phức tạp.
- 2 M. F. Spiro (1966), "Religion: Problems of Definition and Explanation", in M. Banton ed, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London: 88-89, ghi chú là vấn đề này thiết lập một khái niệm nhân học tôn giáo mà không nặng về mặt giá trị. Tôi nhận ra rằng, tranh luận riêng của tôi ở đây đối lập với khái niệm này, nhưng như là nhà nhân học luôn phải giao tiếp với công chúng.
- 3 R. Wagner (1981), *The Invention of Culture Chicago*, University of Chicago Press: 10.
- 4 C. Geertz (1966), "Religion as a Culture System", in M. Banton ed, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London.
- 5 <sup>5</sup> H. Geertz (1963), *Indonesian Cultures and Communities*, HRAF Press, New Haven; R.M. Koentjaraningrat (1975), *Introduction to the Peoples and Cultures of Indonesia and Malaysia*, CA. Cummings Publishing, Menlo Park.
- 6 A. C. Kruyt (1930), "De To Wana op Oost Celebes, Tijdschrift voor Indische Taal", *Land en Volkenkunde*, No 70; J.M. Atkinson (1979), *Paths of the Spirit Familiars: A Study of Wana Shamanism*, PhD. Dissertation Department of Anthropology Stanford University: 30-35.

- 7 R. Bellah (1970), “Civil Religion in America”, in *Beyond Belief*, Harper & Row, New York.
- 8 N. C. Chaudhuri (1979), *Hinduism: A Religion to Live By*, Oxford University Press, New York: 19.
- 9 J. Gonda (1973), *Sanskrit in Indonesia*, International Academy of Indian Culture, New Delhi: 499.
- 10 D. S. Sarma (1953), “The Nature and History of Hinduism”, in M. Banton ed, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London: 7-10.
- 11 J. Gonda (1973), *Sanskrit in Indonesia*, International Academy of Indian Culture, New Delhi: 499.
- 12 Vấn đề có agama hay không, hay cần phải có một giáo đồ cũng xuất hiện trong suy tính chính thức của Nhà nước (Niels Mulder 1978, *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java*, Singapore University Press, Singapore: 4, 6). Những vấn đề đó sẽ thiết chặt hơn chính sách tôn giáo của Indonesia.
- 13 Thực tế, sau khi độc lập, những đặc trưng về mặt nguyên tắc có mối liên hệ chặt chẽ với agama loại trừ người Bali. C. Geertz (1973, “Internal Conversion in Contemporary Bali”, in *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York: 187-189) thảo luận về những cuộc đấu tranh với Bộ Tôn giáo về tính chính thống của Ấn Độ giáo của người Bali. Vào cuối nhiệm kỳ tổng thống, Sukarno tuyên bố Islam giáo, Tin Lành, Công giáo, Phật giáo, Khổng giáo và Ấn Độ giáo là những tôn giáo chính thức được công nhận (Niels Mulder 1978, *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java*, Singapore University Press, Singapore: 6). Aluk to dolo, những hình thức truyền thống của người Toraja miền nam Sulawesi, có vị thế là một tôn giáo năm 1969 (Eric Crystal 1974, “Cooking Pot Politics - A Toraja Village Study”, *Indonesia*, No 18: 144). Không phải ngẫu nhiên, các tộc người vùng Toraja được đưa vào “Bali mới” bởi ngành công nghiệp du lịch Indonesia. Kaharingan, hệ thống thờ cúng truyền thống của các tộc người ở trung tâm Kalimantan được coi là tôn giáo chính thức năm 1980 (Joseph A. Weinstock 1981, “Kaharingan: Borneo’s Old Religion Becomes Indonesia’s Newest Religion”, *Borneo Research Bulletin*, No 13). Quan trọng là cả hai tộc người trên đều có ảnh hưởng đối với chính phủ, không như các tộc người khác, chẳng hạn người Wana.
- 14 Sự hoảng hốt của một số người Wana cải đạo khi họ thấy chính sách của chính phủ về việc ổn định lại nơi ở của một số tộc người ngoại đạo sống ở vùng đồi núi cũng áp dụng đối với họ. Mặc dù tôn giáo phân biệt lạc hậu hay không lạc hậu, thì quan chức lại luôn không phân biệt người cải đạo và người chưa cải đạo trong số những người sống ở vùng cao làm nương rẫy cách xa sự kiểm soát của chính phủ.
- 15 Puasa có nguồn gốc từ tiếng Sankrit upavasa, “thái độ tôn giáo bao gồm kiêng kỵ cả về cảm giác, sử dụng trang sức, nước hoa, v.v...”. Giống như những thuật ngữ khác trong thời kỳ Phật giáo - Ấn Độ giáo, thuật ngữ này được sử dụng ở giai đoạn sau ám chỉ người Islam giáo nhịn ăn vào tháng Ramadan; cũng nói về thực

- hành tôn giáo của Công giáo (J. Gonda 1973, *Sanskrit in Indonesia*, International Academy of Indian Culture, New Delhi: 500).
- 16 Trong câu chuyện tương tự mà A.C. Kruyt viết (1930, “De To Wana op Oost Celebes, Tijdschrift voor Indische Taal”, *Land en Volkenkunde*, No 70: 418), người anh Islam giáo không thích cách sống ngoại đạo thể hiện bằng sự ghê tởm thị lợn. Người anh Islam giáo không vào nhà của người em ngoại đạo, vì tường nhà có các lớp mỡ lợn. Trước Thiên Chúa, người anh Islam giáo nói về Thiên Đường của người ngoại đạo là Thiên Đường của con lợn.
  - 17 Tôi không thể khẳng định liệu cách thức này là duy nhất đối với người Wana. Có từ nói chệch thì cũng không rõ. Sjamsir, Sumarsam, Alton Becker đề nghị với tôi là thuật ngữ có thể có nguồn gốc từ thuật ngữ malupa của Indonesia (có nghĩa là “quên”). Ở Indonesia, người ta nói về “quên một tôn giáo”. Điều này có lẽ chỉ là một nguồn cứ liệu, mặc dù cách chuyển từ phụ âm p/ sang b/ không phải là tiêu biểu khi người Wana mượn từ ngữ.
  - 18 Ấn tượng của tôi là những người cung cấp thông tin vào năm 1970 có ý tưởng chung hơn và thống nhất hơn khi sử dụng thuật ngữ Pue, tức Thiên Chúa.
  - 19 Giống như từ agama và puasa, từ này có nguồn gốc từ tiếng Sankrit svarga.
  - 20 R. Mckinley (1979), “Eras and Period: Religious Evolution and the Permanence of Epistemological Ages in Malay Culture”, in *The Imagination of Reality Essays in Southeast Asian Coherence Systems*, NJ. Ablex Publishing, Norwood. Phân tích của R. Mckinley về hệ thống tôn giáo trong đối thoại cho thấy sự tương phản của những thị dân thời hiện đại ở Kuala Lumpur giữa quá khứ và hiện tại của họ.
  - 21 R. C. Iletto (1971), “Magindanao 1860 - 1888: The Career of Datu Uto of Buayan”, *Data Paper*, No 82, Southeast Asia Program, Department of Asian Studies, Cornell University, Ithaca, NY: 24.
  - 22 C. Geertz (1973), “Internal Conversion in Contemporary Bali”, in *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York: 173.
  - 23 C. Geertz (1966), “Religion as a Culture System”, in M. Banton ed, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London: 4.
  - 24 S. R. Ortner trong *Sherpas through Their Rituals* (Cambridge University Press, Cambridge, 1978) minh họa quan điểm này. Khi tập trung vào Phật giáo ở người Sherpa, bà không chỉ giới hạn nghi lễ Phật giáo mà còn dõi theo những yếu tố trong nghi lễ đời thường tạo nên khái niệm nghi lễ trong cuộc sống của người Sherpa có nghĩa gì.
  - 25 C. Geertz (1966), “Religion as a Culture System”, in M. Banton ed, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London: 42.
  - 26 C. Geertz (1966), “Religion as a Culture System”, in M. Banton ed, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London: 25.
  - 27 Trong phân tích mang tính hiện sinh về tôn giáo của C. Geertz (1966, “Religion as a Culture System”, in M. Banton ed, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London) để lại các vấn đề về ý nghĩa không có cơ sở về mặt

- xã hội học. S.R. Ortner (1978, *Sherpas through Their Rituals*, Cambridge University Press, Cambridge: 152) xác định chúng phần lớn ở trong trật tự xã hội.
- 28 C. Geertz (1973), “Internal Conversion in Contemporary Bali”, in *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York.
- 29 Cách xử lý của James Boon (1977, *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972*, Cambridge University Press, Cambridge: 206-218) về tôn giáo Bali minh họa sự tương tác năng động giữa nghi lễ Bali và Islam giáo ở Java.

#### TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. N. Adriani and A. C. Kruyt (1950), *De Baré e-sprekende Toradjas van Midden Celebes*, Noord Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam.
2. J. M. Atkinson (1979), *Paths of the Spirit Familiars: A Study of Wana Shamanism*, PhD. Dissertation Department of Anthoropology Stanford University.
3. James Boon (1977), *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972*, Cambridge University Press, Cambridge.
4. J. F. Cady (1964), *Southeast Asia: Its Historical Development*, McGraw Hill, New York.
5. N.C. Chaudhuri (1979), *Hinduism: A Religion to Live By*, Oxford University Press, New York.
6. G. Coedès (1968), *Indianized States of Southeast Asia*, East - West Center Press, Honolulu.
7. Eric Crystal 1974, “Cooking Pot Politics - A Toraja Village Study”, *Indonesia*, No 18.
8. C. Geertz (1966), “Religion as a Culture System”, in M. Banton ed, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London.
9. C. Geertz (1973), “Internal Conversion in Contemporary Bali”, in *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York.
10. H. Geertz (1963), *Indonesian Cultures and Communities*, HRAF Press, New Haven; R. M. Koentjaraningrat (1975), *Introduction to the Peoples and Cultures of Indonesia and Malaysia*, CA. Cummings Publishing, Menlo Park.
11. J. Gonda (1973), *Sanskrit in Indonesia*, International Academy of Idian Cultue, New Delhi.
12. R. C. Iletto (1971), “Magindanao 1860 - 1888: The Career of Datu Uto of Buayan”, *Data Paper*, No 82, Southeast Asia Program, Department of Asian Studies, Cornell University, Ithaca, NY.
13. R. M. Koentjaraningrat (1975), *Introduction to the Peoples and Cultures of Indonesia and Malaysia*, CA. Cummings Publishing, Menlo Park.
14. A. C. Kruyt (1930), “De To Wana op Oost Celebes, Tijdschrift voor Indische Taal”, *Land en Volkenkunde*, No 70.

15. R. Mckinley (1979), "Eras and Period: Religious Evolution and the Permanence of Epistemological Ages in Malay Culture", in *The Imagination of Reality Essays in Southeast Asian Coherence Systems*, NJ. Ablex Publishing, Norwood.
16. Niels Mulder (1978), *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java*, Singapore University Press, Singapore.
17. D. S. Sarma (1953), "The Nature and History of Hinduism", in *The Religion of the Hindus Interpreted by Hindus*, Ronald Press, New York.
18. M. F. Spiro (1966), "Religion: Problems of Definition and Explanation", in M. Banton ed, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London.
19. J. C. Van Leur (1955), *Indonesian Trade and Society Essays in Asian Social and Economic History*, W. Van Hoeve, The Hague.
20. R. Wagner (1981), *The Invention of Culture Chicago*, University of Chicago Press.
21. Joseph A. Weinstock (1981), "Kaharingan: Borneo's Old Religion Becomes Indonesia's Newest Religion", *Boneo Reseach Bulletin*, No 13.
22. W. F. Wertheim (1959), *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*, W. Van Hoeve, The Hague.

### **Abstract**

#### **RELIGIOUS DIALOGUE: THE RELIGIOUS FORMATION OF AN ETHNIC MINORITY IN INDONESIA**

The article presented the process self-formation of the Wana's religion that distinguish them from the neighboring peoples who were Muslim and Catholics in Indonesia. Basing on there, the article explained a reasoning issue that how created out of a religion in a culture with other people in relationships exchanged.

**Keywords:** Religious dialogue, religious creating, religious anthropology, religious traditions, the Wana, Indonesia.