

NHẬN DIỆN CÁC XU HƯỚNG BIẾN ĐỔI TRONG ĐỜI SỐNG TÔN GIÁO Ở TÂY NGUYÊN HIỆN NAY

Tóm tắt: Trong một vài thập niên qua, Tây Nguyên đã và đang trải qua sự biến đổi mạnh mẽ trên mọi lĩnh vực: từ môi trường sinh thái đến phương thức mưu sinh, từ thành phần tộc người đến cơ cấu tổ chức xã hội và văn hóa lối sống, trong đó đặc biệt là đời sống tôn giáo. Từ chỗ tâm thức tôn giáo đa thần - vạn vật hữu linh có tính phổ quát, hiện nay bức tranh tôn giáo nơi đây trở nên đa sắc màu, vừa hài hòa vừa mâu thuẫn, xung đột. Bài viết này nhận diện năm xu hướng biến đổi trong đời sống tôn giáo Tây Nguyên thời gian qua, bao gồm xu hướng phai nhạt dần tâm thức đa thần - vạn vật hữu linh và giản tiện hóa các lễ thức truyền thống; xu hướng phục hồi các thực hành văn hóa/tôn giáo cổ truyền theo hướng chọn lọc có định hướng và sân khấu hóa; Xu hướng giao thoa văn hóa/tôn giáo giữa các tộc người đồng cư với ưu thế của tộc người đa số - người Kinh; xu hướng chuyển dịch mạnh mẽ từ tôn giáo đa thần sang tôn giáo nhất thần, đặc biệt là sự phát triển của đạo Tin Lành, và xu hướng nhập thể của các tôn giáo lớn, cũng như sự phân rẽ, tranh giành các tín đồ.

Từ khóa: Biến đổi, bảo tồn, cải đạo, giao thoa, nhập thể, tôn giáo, xung đột, Tây Nguyên.

Trong tác phẩm “Rừng người Thượng - vùng rừng núi cao nguyên miền Trung Việt Nam”, Henri Maitre đã nhắc tới một trong những động lực cơ bản thôi thúc các nhà nghiên cứu Phương Tây đến với Tây Nguyên: đó là sự biến đổi dữ dội của vùng đất này trong cơn lốc “văn minh”: “Rất cần khẩn trương nghiên cứu các bộ tộc còn rất hoang dã một cách tuyệt đối, hãy nghiên cứu họ như nghiên cứu một đối tượng sắp biến mất... vì lợi ích của khoa học”¹. Dự báo ấy, dù rằng với cái nhìn theo kiểu tiến hóa luận, dường như đã gần thành sự thật. Tây Nguyên hôm nay đã khác rất nhiều không chỉ so với các ghi chép, khảo cứu của các nhà dân tộc học J.

* PGS.TS. Viện Nghiên cứu Văn hóa, Viện Hàn Lâm Khoa học Xã hội Việt Nam.

Dournes, Condominas, Boulbet... nửa đầu thế kỷ XX, mà cả các nghiên cứu cách đây một vài thập niên. Sự biến đổi ấy diễn ra rất sâu sắc trên mọi lĩnh vực: môi trường sinh thái, phương thức mưu sinh, thành phần tộc người, cơ cấu tổ chức xã hội và văn hóa lối sống, trong đó có đời sống tôn giáo. Từ chỗ tâm thức tôn giáo đa thần - Hồn linh giáo có tính phổ quát, hiện nay bức tranh tôn giáo nơi đây trở nên đa sắc màu, vừa hài hòa vừa mâu thuẫn xung đột. Bài viết này đề cập đến một số khuynh hướng cơ bản đang diễn ra trong đời sống tôn giáo của các tộc người Tây Nguyên, đồng thời bước đầu lý giải những nguyên nhân của các xu hướng đó. Chúng tôi chia thành các tiểu mục chỉ để dễ dàng khái quát, còn trong thực tế, chúng hoà quyện, đan xen, chi phối và tác động lẫn nhau.

Nhìn tổng thể, có thể khái quát thành năm xu hướng cơ bản của sự biến đổi trong đời sống tôn giáo của các tộc người Tây Nguyên như sau:

1. Xu hướng phai nhạt dần tâm thức đa thần - Hồn linh giáo và giản tiện hóa lễ thức truyền thống

Tâm thức tôn giáo truyền thống của người Tây Nguyên vừa là sản phẩm đặc trưng của tâm lý tộc người, vừa là kết quả khách quan của những điều kiện sống cụ thể. Mặc dù đặc trưng tâm lý tính cách (như sự chất phác hồn nhiên, trí tưởng tượng phong phú, và tin vào những điều huyền diệu...) tương đối bền vững, nhưng điều kiện sinh sống của họ trong nửa thế kỷ qua đã thay đổi căn bản. Diện tích làm rẫy thu hẹp với phương thức canh tác cải biến: dùng phân bón thay cho tro rừng, tưới nước thay cho việc chờ mưa... Đặc biệt, môi trường sinh thái (rừng, nguồn nước, hệ động thực vật) bị tàn phá nghiêm trọng. Trước kia, con người sống cùng rừng, hòa tan vào rừng, thì giờ đây rừng chỉ còn rất ít và bị đẩy ra rất xa với buôn làng. Cách biệt với rừng, những tri thức dân gian trong cách ứng xử với rừng, với nguồn nước nhằm cân bằng sinh thái - vốn được bao phủ bằng tâm thức huyền thoại - giờ đã bị quên lãng. Khắp nơi người ta chặt cây lấy gỗ, đốt rừng, lấn chiếm đất rừng, xới tung rừng để tìm vàng, kỳ nam, kể cả ở khu rừng thiêng đầu nguồn - nơi trú ngụ của các vị thần. Sông Sêrêpok, Sông Ba... nơi thần nước cai quản cũng bị bức tử bởi những công trình thủy điện. Canh tác ruộng nước kết hợp với trồng cây công nghiệp về cơ bản đã thay thế cách mưu sinh bằng lúa rẫy. Với phương thức canh tác mới, vai trò của các hiện tượng tự nhiên giảm đi, từ đó, không gian thiêng, không gian của các thực hành tín ngưỡng cũng thu hẹp đáng kể.

“Tâm thức rừng” đậm đặc một thời (Nguyễn Ngọc, 2008) nay khá mờ nhạt, chủ yếu chỉ xuất hiện trong lời kể của già làng. Nếu như trước đây khi rừng còn chiếm diện tích lớn mà ở đó có nhiều loại động vật hoang dã sinh sống, nếu việc khai phá rừng làm rẫy còn phổ biến, người dân thường tiến hành nhiều lễ cúng. Nhưng với sự thu hẹp đáng kể của rừng, từ những năm 1980 trở đi, các nghi lễ có liên quan cũng dần biến mất. Việc chuyển đổi từ canh tác nương rẫy sang làm ruộng nước cũng khiến tâm thức về thần linh trở nên mờ nhạt. Trước kia, vì tin vào sự tồn tại khắp nơi của thần linh và linh hồn, mọi hoạt động sống của con người luôn bị chi phối và được giải quyết bằng những phương cách tâm linh, thông qua luật tục. Hơn nữa, niềm tin vào sự tồn tại của thần linh khiến con người tự giác điều chỉnh hành vi của mình cho phù hợp với đạo đức truyền thống. Hiện nay, do giảm sút niềm tin vào sự tồn tại và chi phối của các vị thần, những “phép thử” mang tính tâm linh không còn “hiệu nghiệm”; dù chặt cây bừa bãi cũng không lo sự trừng phạt của thần, dù đi trộm cắp của nhà khác cũng không sợ sự răn đe của luật tục...

Sự phai nhạt tâm thức đa thần còn bắt nguồn từ nhiều yếu tố khác như sự phát triển *ý thức duy lý* (thay cho duy cảm) nhờ “nâng cao dân trí”, phổ biến các kiến thức khoa học kỹ thuật và độ bao phủ rộng khắp của các phương tiện thông tin đại chúng (đồng bào hôm nay không còn đo đếm quãng đường bằng “môt quãng dao” mà bằng cột cây số bên đường, không đo thời gian bằng vị trí Mặt Trời, Mặt Trăng hay các vì tinh tú mà bằng chiếc đồng hồ, quyền lịch hay nhạc tín hiệu của đài truyền thanh, truyền hình); *cấu trúc lỏng lẻo của hệ thống tự quản buôn làng*: luật tục truyền thống với sự chế định mờ ảo của thần linh đã phải nhường chỗ cho pháp luật, uy quyền thiêng liêng của già làng giảm sút trước một hệ thống tổ chức quản lý mới; sức hấp dẫn của *các tôn giáo ngoại nhập* với tính mới mẻ, hiện đại và toàn cầu... Có thể coi đây là những tác nhân cơ bản làm phai nhạt tâm thức tôn giáo truyền thống, dẫn đến sự biến mất hoặc cải biên các lễ thức thực hành.

Hệ thống nghi lễ sản xuất nông nghiệp liên quan đến cây trồng, vật nuôi dường như vắng bóng. Ở nơi nào đã thực hiện chính sách giao đất, giao rừng cho từng hộ trong điều kiện định canh, hoàn toàn không thấy bóng dáng của lễ cúng tìm rẫy, phát rẫy, lễ sửa lò rèn trước khi vào mùa (vốn là lễ thức của cả cộng đồng). Chẳng còn lễ ăn cơm mới khi người ta đã thay lúa rẫy bằng bắp lai. Công cuộc hiện đại hóa nông thôn với hàng ngàn giếng nước hay hệ thống nước tự chảy chắc chắn làm mất vai trò

linh thiêng của bến nước. *Thời gian* của các lễ thức đều rút ngắn, không quy định chặt chẽ (ngay lễ bỏ mả cũng làm gọn trong ngày); *Không gian* cầu cúng có thể thay đổi sao cho thuận tiện; *Lời cúng* không còn giọng điệu trầm bổng ngân nga mời gọi thần linh và đánh thức linh hồn muôn vật, mà ngắn gọn, nhằm mục đích đáp ứng nhu cầu thực tế; *Trang trí* các lễ thức đều giản lược: cột gưng buộc trâu trong lễ hiến sinh chẳng còn khắc các hoa văn truyền thống, tượng nhà mồ không còn hồn của điêu khắc dân gian, không do chính người thân đeo gọt mang theo những hoài niệm mà được làm bằng bê tông hoặc gỗ mua về từ nơi chế tác; *Lễ vật* cũng tùy tiện, phần nhiều rượu ghè mà thân ưa thích đã được thay thế bằng rượu trắng mua trong quán người Kinh, v.v... Có thể nói, không khí trầm tục đã ùa vào mọi công đoạn của nghi lễ², và ở các lễ hội hiện nay, dường như phần hội đang lấn át phần lễ.

Tuy nhiên, bên cạnh những khu vực đã hoàn toàn xa lạ với các phong tục truyền thống, đáng chú ý là cũng còn những cộng đồng (thường là các cộng đồng cư dân gốc, ít có sự xáo động về dân cư, không có nhiều tộc người di cư đan xen, và ít chịu ảnh hưởng của Công giáo hay Tin Lành) vẫn đang thực hành khá nhiều những nghi lễ tôn giáo truyền thống. Có lẽ lưu giữ bền bỉ hơn cả là lễ hiến sinh cầu sức khỏe trong hệ thống nghi lễ vòng đời người, nhưng cũng đã được thực hiện theo cách giản tiện hóa.

2. Xu hướng phục hồi các thực hành văn hóa/tôn giáo cổ truyền theo hướng chọn lọc có định hướng và sân khấu hóa

Mặc dù có một thời kỳ các nghi lễ truyền thống bị đánh giá là “lạc hậu”, nhưng nhiều thực hành văn hóa/tôn giáo cổ truyền của người dân Tây Nguyên vẫn được lưu giữ, phục hồi, một phần vì yếu tố “nội lực”, những quan niệm tâm linh - vốn được hình thành và trao truyền bền bỉ trong suốt lịch sử của mỗi tộc người - không dễ gì xóa bỏ, mà còn bắt nguồn từ quan điểm chủ trương mới của Nhà nước sau thời kỳ mở cửa - “xây dựng một nền văn hóa tiên tiến, đậm đà bản sắc dân tộc”. Sự quan tâm trở lại đối với văn hóa truyền thống đã giúp cho một số di sản văn hóa/tâm linh tộc người một thời bị phủ nhận được hồi sinh. Tuy nhiên, sự phục hồi của các thực hành tôn giáo, lại được dựa trên một quan điểm cơ bản, đó là “bảo tồn có lựa chọn”: những gì được coi là tốt đẹp, gắn với bản sắc tộc người được bảo lưu, còn những gì bị xem là “mê tín”, “hủ tục”, “lãng phí” thì lựa chọn để loại bỏ. Quan điểm “bảo tồn có chọn lọc” dường như là quan điểm xuyên suốt không chỉ trong vấn đề tôn giáo mà còn trong vấn đề văn hóa nói chung ở Việt Nam³. Chẳng hạn nhiều nghi

định được ban hành của Bộ Văn hóa và Thông tin (Chỉ thị 214/CT-TW ngày 15/1/1975, Thông tư hướng dẫn ban hành ngày 11/7/1998, Chỉ thị số 14/CT-TTg của Thủ tướng Chính phủ ngày 28/3/1998, Thông tư Quy định về việc thực hiện nếp sống văn minh trong việc cưới, việc tang và lễ hội của Bộ Văn hóa ban hành ngày 21/01/2011, v.v...) đều là những phương tiện để cụ thể hóa quan điểm này.

Như nhiều nghiên cứu đã chỉ ra, quan điểm “bảo tồn có chọn lọc” bộc lộ nhiều bất cập (Evans, 2001; Salemink, 2001, Lê Hồng Lý và cộng sự, 2012). Chính sách này không tính đến đầy đủ tính chất chỉnh thể của văn hóa tộc người, và hệ quả là đã kéo theo sự mất mát của nhiều thực hành truyền thống. Ở Tây Nguyên chủ trương loại bỏ một số thực hành văn hóa và tôn giáo truyền thống bị xem là “lỗi thời”, “mê tín” còn có tác động tiêu cực tới tính cố kết cộng đồng, tới lối sống, cách suy nghĩ và ứng xử nói chung của người Tây Nguyên nói chung, đặc biệt là thế hệ trẻ.

Ở nước ta, quá trình bảo tồn và phục hồi còn đi kèm với với xu hướng “sân khấu hóa” và “di sản hóa” - dán nhãn di sản cho các địa điểm (vật thể) và thực hành văn hóa (phi vật thể). Việc sân khấu hóa nghi thức công chiêng, lễ ăn trâu, lễ cúng bến nước, v.v... đã làm mất đi ý nghĩa và tính thiêng của một mảng trong đời sống tâm linh của người Tây Nguyên. Mặt khác, hiện tượng “di sản hóa” gần đây dẫn đến hiện trạng là bên cạnh những lợi ích nhãn tiền (sau khi cấp bằng di sản, công chiêng Tây Nguyên dường như được quan tâm nhiều hơn) thì có thực tế “khi các thực hành văn hóa được thành hóa là di sản, người dân địa phương không còn độc quyền kiểm soát thực hành văn hóa mà phần lớn họ đã tổ chức và quản lý trong quá khứ” (Salemink, 2012). Điều này thấy rõ trong thực tế quản lý văn hóa ở Việt Nam gần đây nói chung, cũng như trong bối cảnh văn hóa/tôn giáo Tây Nguyên nói riêng.

3. Xu hướng giao thoa thực hành văn hóa/tôn giáo giữa các tộc người với tính chủ đạo của văn hóa tộc người đa số

Sự giao thoa trong thực hành văn hóa/tôn giáo ở Tây Nguyên trước hết bắt nguồn từ hoàn cảnh sống cộng cư với làn sóng di cư diễn ra trong nhiều thập niên. Giữa thế kỷ XIX, Tây Nguyên là vùng đất của các tộc người tại chỗ/bản địa, đến cuối thế kỷ mới có thêm sự xuất hiện của người Kinh theo Công giáo. Với chính sách di dân của chính quyền Miền Nam sau năm 1954, có khoảng 20 tộc người cư trú ở đây, bao gồm cả các tộc người thiểu số miền núi phía Bắc (Tày, Nùng, Thái, Mường) và từ

Trường Sơn vào (Hre, Bru-Vân Kiều). Sau năm 1975 và từ thập niên 80 của thế kỷ XX, làn sóng di cư tự do ồ ạt đã khiến thành phần dân tộc ở Tây Nguyên tăng đột biến: từ 19 tộc người năm 1954 lên 40 tộc người năm 1989, và 49 tộc người vào năm 2009⁴.

Quá trình cộng cư, đan cài của các tộc người, giữa các tộc người bản địa và tộc người di cư, tộc người đa số và tộc người thiểu số trên mảnh đất giờ đây “đất không rộng và người không thừa” nữa, tất yếu dẫn đến sự hội nhập giao thoa văn hóa nói chung cũng như các thực hành tôn giáo nói riêng. Số buôn làng hay gia đình chỉ thuần túy một tộc người đã giảm. Có gia đình mà mỗi người: bố, mẹ, con dâu, con rể lại là thành viên của các nhóm tộc người khác nhau, và đương nhiên trong tâm thức, vẫn còn đâu đó những dấu ấn nghi thức tôn giáo tộc người xuất thân. Thực hành tôn giáo của gia đình thường theo quyết định của chủ nhà, những thành viên khác dù có ý thức bảo tồn cũng khó có môi trường để thực thi. Với truyền thống hài hòa, khoan dung tôn giáo, ở Tây Nguyên, dễ dàng chứng kiến sự tham dự của nhóm này vào nghi lễ của nhóm kia. Trong lễ Lồng Tồng của người Tày, Nùng có người Kinh, người Ê Đê, Gia Rai; ở lễ hiến sinh của người Ba Na cũng bắt gặp người của các cộng đồng khác. Ở lễ mừng nhà mới của người Ê Đê người ta thuê đội chiêng của người Ba Na đến đánh. Chiêng của người Gia Rai được sử dụng trong đám tang của người Ê Đê. Điệu múa soang của các tộc người Bắc Tây Nguyên đã xuất hiện trong lễ hội của người Ê Đê, Mnông ở Đăk Nông, Đăk Lăk. Điện thờ Đức Thánh Trần và thờ Mẫu của người Kinh xuất hiện ngày càng phổ biến ở những vùng người Kinh sinh sống. Đôi khi người các dân tộc tại chỗ cũng tham gia đi lễ tại các cơ sở thờ tự này... Tuy nhiên, sự tham dự ấy biểu hiện sự giao thoa, hòa nhập, tôn trọng, chứ không hẳn là sự hòa nhập niềm tin.

Trong sự giao thoa ấy, đáng chú ý nổi lên xu hướng tiếp nhận các thực hành tôn giáo của người Kinh - chủ yếu trong nghi lễ cưới xin và tang ma. Theo truyền thống, người bản địa không thờ người chết trong nhà, họ chỉ làm các nghi lễ ở rừng thiêng, ở nghĩa địa buôn - nơi được coi như địa điểm gặp gỡ giữa người sống và người chết. Hiện nay, nhiều gia đình Ê Đê, Ba Na, Gia Rai lập bàn thờ tại nhà, có treo ảnh người quá cố, ở khu nhà mồ có đặt bát hương và dựng bia khắc tên người chết. Trước đây, người Tây Nguyên không gắn bó với mồ mã của người chết lâu dài, và cũng chỉ thường hai đời (đời cha mẹ). Việc thực thi lễ bỏ mả đánh dấu sự chia cắt giữa mộ phần và mộ người. Người chết được trở lại với

rừng, mặc dù vẫn ở vừa đủ gần người sống, nhưng hai thế giới ấy không có sự giao lưu thăm viếng. Nhưng hiện nay cùng với sự giao lưu văn hóa tộc người, từ chỗ cắt đứt hoàn toàn mối liên hệ giữa người sống và người chết sau lễ bỏ mả, hiện nay có xu hướng các tộc người tại chỗ cũng quan tâm chăm sóc mồ mả tổ tiên, như nghi thức người Kinh thường làm vào mỗi dịp thanh minh. Trong đám tang đã thấy xuất hiện đồ viếng là phong bì. Các nghi lễ hôn nhân cũng thay đổi theo hướng Kinh hóa vì cảm thấy mọi việc người Kinh làm “hiện đại hơn, văn minh hơn”.

4. Xu hướng chuyển dịch từ tôn giáo đa thần sang tôn giáo nhất thần, đặc biệt là việc cải theo Công giáo, Tin Lành

Theo số liệu điều tra dân số năm 2009, có khoảng gần 1/3 dân số Tây Nguyên theo các tôn giáo ngoại nhập: Công giáo chiếm 16%, Phật giáo 8% và Tin Lành gần 8% tổng số dân.

Phật giáo đến Tây Nguyên từ đầu thế kỷ XX nhưng chỉ đến giai đoạn 1954 - 1975, Phật giáo ở Miền Nam mới được truyền vào vùng đồng bào dân tộc tại chỗ ở Tây Nguyên. Theo Nguyễn Thị Kim Vân và Đoàn Thị Thuần (2014), khoảng năm 1964, Hòa thượng Thiện Châu từ Sài Gòn đến Kon Tum và tổ chức một đợt quy y khoảng 200 người Jrai ở làng Weh, xã Ya Chim, tỉnh Kon Tum, nhưng công việc truyền đạo vào vùng đồng bào dân tộc thiểu số khá chậm và khó khăn. Chỉ từ những năm 2000 thì việc truyền đạo của Phật giáo mới được đẩy mạnh hơn. Lễ quy y lớn nhất cho đồng bào thiểu số ở Tây Nguyên là vào ngày 19/4/2009 với sự kiện Ban Trị sự Phật giáo tỉnh Kon Tum phối hợp với Ban hướng dẫn Phật tử Trung ương tổ chức lễ quy y cho gần 4.000 Phật tử, chủ yếu là người dân tộc thiểu số tỉnh Kon Tum.

Nhìn chung, Phật giáo có ảnh hưởng trong cộng đồng người Kinh nhiều hơn, còn Công giáo và Tin Lành đi sâu vào các tộc người thiểu số, đặc biệt 90% người theo Tin Lành thuộc các tộc người tại chỗ. Việc chuyển từ tôn giáo đa thần (*thần ý*) không rõ hình hài sang tôn giáo độc thần (*thần quyền*) có hình ảnh thờ phụng là điều không dễ dàng với các tộc người tại chỗ ở Tây Nguyên. Công giáo và Tin Lành đều vấp phải sự kháng cự tinh thần này. Tuy nhiên, các nhà truyền giáo đến Tây Nguyên phần lớn là những nhà dân tộc học, họ đã chọn con đường bám rễ vào cộng đồng theo phương pháp “quan sát tham dự”, học tiếng tộc người để hiểu sâu sắc tâm lý của người dân bản địa. Nói cách khác, họ là những “nhà nhân học chân trần”, như cách mà Andrew Hardy (2013) đã gọi nhà truyền giáo - nhà dân tộc học Jacques Dournes (Dam Bo). Để thâm nhập

vào đời sống của đồng bào, họ buộc phải tìm cách lập ra những làng mới, tách một bộ phận dân khỏi buôn làng truyền thống, và đặc biệt, kiên trì bản địa hóa Công giáo. “Chúa yêu người ngoại đạo” là tên một cuốn sách của J. Dournes thể hiện thái độ cởi mở với tín ngưỡng bản địa. Về mặt hình thức truyền đạo, các giáo sĩ cũng tạo ra những điểm gần gũi: nhà thờ xây dựng mô phỏng kiến trúc nhà rông; các linh mục mang hình bóng của thầy *pojâu*, thay lá bùa thường gấp trên cổ bằng thánh giá, đưa nhiều làn điệu dân ca vào phục vụ thánh lễ, khuyến khích sử dụng công chiêng, v.v... Mặt khác, để tranh thủ giáo dân, nhà thờ mở rộng các hoạt động từ thiện, chăm sóc trẻ mồ côi, chữa bệnh cho người nghèo, đặc biệt tiến hành xây dựng chữ viết cho tộc người... Có thể nói, “quá trình theo đạo Công giáo của người Tây Nguyên thực chất là thành công của quá trình lâu dài từng bước đồng hóa Chúa Jesus với thần khởi nguyên bản địa⁵.”

Mặc dù đến vùng này khá sớm nhưng chỉ sau đổi mới năm 1986, với tuyên bố “Sống phúc âm trong lòng dân tộc”, cùng với sự cởi mở hơn của Nhà nước trong lĩnh vực tôn giáo, Công giáo mới có thêm cơ hội để phát triển. Song song với việc truyền giáo, Giáo hội đã tiến hành nhiều hoạt động quan tâm đến bảo tồn và phát triển văn hóa truyền thống tộc người, điển hình là việc biên soạn từ điển và dịch kinh lễ, nghi thức bí tích sang tiếng dân tộc, cũng như lập công trình bảo tồn chứng tích văn minh: “thu gom sách vở, dụng cụ canh tác và sinh hoạt truyền thống, lưu lại hình ảnh của từng tộc người” (Lê Minh Quang, 2011). Các linh mục đều am hiểu phong tục tập quán và có lễ giảng Thánh lễ bằng tiếng dân tộc. Đặc biệt, họ chú trọng đào tạo đội ngũ linh mục người dân tộc, và người dân tộc đầu tiên được phong linh mục vào năm 2001. Ngoài ra, Giáo hội còn thực hiện các dự án hỗ trợ giáo dân phát triển kinh tế, ổn định đời sống. Nhờ đó, chỉ trong vòng một phần tư thế kỷ (từ 1975 -1999), số tín đồ đã tăng lên 6,3 lần⁶.

Cũng như Công giáo, Tin Lành cũng chọn con đường bản địa hóa không chỉ cách thức truyền đạo (giảng đạo bằng tiếng dân tộc, dịch Kinh Thánh ra tiếng dân tộc), mà cả cách gắn kết các truyền thuyết trong Kinh Thánh cho gần gũi với văn hóa tộc người. Người dân vẫn được sử dụng ngôn ngữ của mình trong sinh hoạt tôn giáo, đa số chức sắc lại là người đồng tộc nên họ có được cảm giác đây vẫn là không gian văn hóa riêng của tộc người mình. So với Công giáo, các mục sư Tin Lành còn tìm ra một phương pháp tối ưu và hiệu quả để có thể vượt qua những rào cản: đó là phương pháp truyền đạo trực tiếp “chứng đạo cá nhân”. Bắt đầu từ việc giành tình cảm của cá nhân để truyền đạo, người được truyền đạo lại

tiếp tục “chúng đạo” cho người khác theo chiến thuật “vết dầu loang”⁷. Hơn nữa, Tin Lành có một đội ngũ thừa tác viên truyền giáo người dân tộc được bồi dưỡng, đào tạo, trong đó có không ít già làng, chủ đất. Nhờ đó, tốc độ phát triển tín đồ Tin Lành rất nhanh chóng.

Nhiều nghiên cứu đã chỉ ra các nguyên nhân vì sao đồng bào dân tộc tại chỗ lại từ bỏ tôn giáo truyền thống để đi theo tôn giáo “mới”. Thực ra, đó là một tổng thể các nguyên nhân đan cài cả về tâm lý, cả về biến động kinh tế xã hội dữ dội của vùng đất này trong thời gian qua. Theo các nhà nghiên cứu của Viện Nghiên cứu Tôn giáo, nguyên nhân là các hình thức tôn giáo cũ của họ không còn đáp ứng nhu cầu nhận thức của tầng lớp trẻ trong một xã hội hiện đại, già làng không còn vai trò uy tín, dẫn dắt về sản xuất và tổ chức cộng đồng, trong khi đó hình thức tôn giáo “mới” khôn ngoan đưa ra một niềm tin tôn giáo mới mà dân khá dễ chấp nhận được (Đặng Nghiêm Vạn, 2002). Theo nhà nghiên cứu khác, do “đặc điểm nhân học của các tộc người thiểu số Tây Nguyên”, bao gồm các “đặc điểm trong tâm lý, tính cách và truyền thống văn hóa” của họ khiến cho họ theo Tin Lành: người Tây Nguyên vốn đơn giản, lại thích các hoạt động hội hè, vui chơi. Tin Lành không có những quy định khắt khe như Công giáo, lại có nhiều hoạt động vui chơi ca hát hơn hẳn các tôn giáo khác. Tin Lành lại cho phép tín đồ thay đổi từ hệ phái này sang hệ phái khác, và điều này phù hợp với nếp sống hồn nhiên, yêu thích tự do của đồng bào (Chu Văn Tuấn, 2014). Mặt khác, ở góc độ tôn giáo, khi con người bị tước đi niềm tin truyền thống vì bị coi là nguyên thủy, lạc hậu thì ắt họ phải tìm đến một niềm tin khác, và Tin Lành được coi là một sự thay thế hợp lý. Bên cạnh yếu tố đơn giản trong thực hành, Tin Lành là một tôn giáo lớn, theo xu thế cải cách hiện đại, là tôn giáo của một bộ phận dân cư được coi là “phát triển nhất” của thế giới. Những giá trị của đạo Tin Lành, đạo đức và lối sống của đạo Tin Lành, vốn gắn với nền kinh tế thị trường và tinh thần tận tụy, lao động quên mình, cùng với thói quen tiết kiệm, nhấn mạnh trách nhiệm cá nhân, dường như trở thành những giá trị phù hợp với lối sống hiện đại và sự biến đổi trong đời sống xã hội hơn là lối sống cộng đồng cùng với các nghi thức nông nghiệp xem chừng nhiều rắc rối và đã trở nên “lỗi thời”. Xu hướng hướng tới sự đơn giản, hiện đại cũng trở thành nhân tố tác động đến đời sống tôn giáo (Nguyễn Văn Minh, 2006). Theo nhà nhân học Saleminck (2002), mang mặc cảm tự ti, đồng bào dân tộc tại chỗ tin rằng nếu theo đạo mới thì cộng đồng của họ sẽ phát triển nhanh hơn, vượt qua được những rào cản địa phương và trở thành thành viên của cộng đồng tôn giáo xuyên quốc

gia, một phần của xã hội hiện đại, thoả mãn được tâm lý coi mình “phát triển” và “hiện đại” hơn bộ phận dân cư vẫn tự cho là phát triển hơn họ. Một nguyên nhân sâu hơn, việc theo đạo, một mặt, có thể giúp họ thoát khỏi sự nặng nề của các tập tục truyền thống, mặt khác, đây là “một sự phản ứng lại đối với chính quyền, với người Kinh về sự áp đặt văn hóa, về quyền sở hữu đất đai bị xâm phạm, và rừng - môi trường sống của họ bị tàn phá nghiêm trọng (Thu Nhung Mlo 2002). Nói cách khác, sự mở rộng thành công của đạo Tin Lành cho thấy nó đã đáp ứng được nhu cầu cần có niềm tin và chỗ dựa tinh thần trong bối cảnh một xã hội khủng hoảng (mất mát điểm tựa tinh thần truyền thống, lại thêm sự đồng hóa cưỡng ép từ bên ngoài do những tác động của di dân và các chính sách về đất đai, thay đổi cơ cấu cây trồng, v.v.). Trong khi đó, những thực hành truyền thống lại trở nên quá tốn kém, trong bối cảnh người dân không còn giàu có về nguồn lực như xưa.

Ở khía cạnh giới, cả Tin Lành và Công giáo đều đặc biệt đáp ứng được nhu cầu của bộ phận phụ nữ và người nghèo, những người ở vị thế ngoài lề, và tôn giáo đã trở thành một cứu cánh đem lại sự bình an trong tâm hồn cho họ (Nguyễn Văn Minh, 2006). Từ góc nhìn này, tôn giáo “mới” (đặc biệt là các tôn giáo gắn với thế giới Phương Tây), có thể coi là vũ khí của kẻ yếu, là biểu hiện của sự phản kháng, đặc biệt là phản kháng với các nhóm bên ngoài, những người có quyền lực hơn.

Các tôn giáo du nhập, đặc biệt là Công giáo và Tin Lành tác động mạnh mẽ đến bản sắc Tây Nguyên. Đối với đồng bào ở vùng theo Tin Lành, do việc đánh chiêng bị xem là hình thức gọi ma quỷ, nên nhiều người khi quyết định theo đạo đã bán chiêng, ché cho các làng khác như một thứ hàng hóa đơn thuần. Trong trường hợp những người theo đạo còn sử dụng công chiêng trong đời sống, chủ yếu mang ý nghĩa văn hóa hơn là tâm linh.

5. Xu hướng nhập thế của các tôn giáo lớn và những mâu thuẫn xung đột trong lĩnh vực tôn giáo

Từ những thập niên cuối thế kỷ XX, các tôn giáo lớn ở Tây Nguyên như Phật giáo, Công giáo và Tin Lành đều gia tăng quá trình cải cách và đổi mới để thích nghi với xã hội hiện đại, mà *nhập thế* được coi như một biện pháp hữu hiệu mở rộng ảnh hưởng. Dường như các thực hành tôn giáo không còn bó hẹp trong khuôn viên nhà chùa, nhà thờ, mà có thể diễn ra ở tất cả những nơi có tín đồ tồn tại, kể cả sử dụng công nghệ thông tin để hiện đại hóa công việc truyền giáo. Các nhà truyền giáo đã

thực hiện “ba cùng”: cùng ăn, cùng ở, cùng làm với bà con; theo tín đồ vào rừng, lên rẫy, hay tham dự đám cưới, đám tang. Các lĩnh vực y tế, giáo dục, đào tạo nghề, thậm chí hướng dẫn sản xuất cho đồng bào dân tộc... đều thấy vai trò của các tôn giáo. Các công việc từ thiện, an sinh xã hội được đặc biệt quan tâm. Trên lĩnh vực hoạt động y tế, nhiều tổ chức tôn giáo mở phòng khám bệnh, nhà dưỡng lão, cô nhi viện, trung tâm bảo trợ xã hội. Một trung tâm bảo trợ xã hội lớn ở Kon Tum nhận nuôi trên 300 cháu nhỏ người dân tộc thiểu số, ngoài ra còn nhiều cơ sở nhỏ khác. Công giáo có hai trại phong tại Di Linh và Kon Tum. Tin Lành lập trại phong ở Đăk Lăk... Về giáo dục, Công giáo và Tin Lành đã xây dựng chữ viết riêng cho nhiều tộc người, trước hết bởi nhu cầu truyền đạo, nhưng cũng nhờ có chữ viết mà đồng bào có điều kiện mở mang tri thức và khẳng định bản sắc. Họ đã mở nhiều trường mầm non và có tiềm năng lập các cấp học cao hơn khi được cấp phép. Lý do Tin Lành phát triển nhanh số lượng tín đồ, không thể không kể đến vai trò tiềm lực vật chất của tôn giáo này. Trong khi điều kiện sống của đồng bào còn rất khó khăn (nghèo nhất nước) thì các hoạt động từ thiện cứu trợ xã hội của Tin Lành có ý nghĩa rất lớn.

Phật giáo, với hầu hết Phật tử là người Kinh, đang tìm cách thâm nhập vào các tộc người dân tộc thiểu số bằng cách xây thêm nhiều chùa và đẩy mạnh các hoạt động cứu trợ nhân đạo. “Giáo hội (Phật giáo) hằng năm nên có một số tiền và hiện vật hợp lý để giao cho các tỉnh chỉ với mục đích phục vụ công tác từ thiện và hoằng pháp vào đối tượng đồng bào dân tộc, đồng bào khó khăn vùng sâu, vùng xa” (Thượng tọa Thích Thanh Điện, 2009). Việc làm từ thiện để thu hút người vào đạo cũng là việc thường thấy ở các tôn giáo. Trong bài viết “Vài suy nghĩ sau lễ quy y cho đồng bào dân tộc Tây Nguyên”, Thượng tọa Thích Thanh Điện (2009) kể lại trong lúc quy y, bản thân tác giả tìm cách tiếp cận với một số Phật tử người dân tộc đến tham dự, nhưng hầu hết họ không nói được tiếng Kinh. Thượng tọa phải nhờ đến phiên dịch để hỏi với đại ý rằng: “Đức Phật nghèo lắm, hôm nay đến với Ngài, Ngài cho gạo, cho muối, cho tiền. Ngày mai đến mà Ngài không có để cho thì còn theo Ngài không”. Tác giả còn nhấn mạnh, “những lo lắng cho công cuộc mưu sinh - bởi vì hầu hết kinh tế của người Tây Nguyên vẫn còn gặp nhiều khó khăn - sẽ chi phối, ảnh hưởng đến việc tiếp nhận đạo”.

Trong xu hướng nhập thể của các tôn giáo nói chung, Phật giáo ở Tây Nguyên cũng thành lập một số hội đoàn mang tên *Gia đình Phật tử*, *Câu*

lạc bộ thanh thiếu niên Phật giáo, Ban Hộ niệm tự phát... với mục tiêu phát triển lực lượng tín đồ trẻ tuổi. Công việc truyền giáo đã được lồng ghép vào các sinh hoạt văn hóa, ví dụ *Đoàn công chiêng Phật tử ở tỉnh Kon Tum* được thành lập và đi giao lưu trong nhiều lễ hội Phật giáo trên toàn quốc.

Trong cuộc sống, nhiều nhà truyền đạo không những được coi như người cha tinh thần, chỉ bảo lối sống mà còn tham gia tích cực vào việc hướng dẫn sản xuất... Chính vì lối sống hòa đồng của các linh mục truyền giáo nên người bản địa theo đạo ở Tây Nguyên rất tôn trọng họ. Khi được hỏi có gặp khó khăn gì khi truyền giáo tại vùng đồng bào thiểu số, một linh mục ở Lâm Đồng cho biết: “Không có gì khó cả, miễn là mình với một cái tinh thần của một người mục tử, tức là một cái người linh mục ấy, thì đến với lòng yêu thương là được, tại vì bao giờ người dân tộc cũng nhạy cảm”. Điều đó cũng xuất phát từ chủ trương các linh mục ở vùng đồng bào thiểu số phải biết tiếng dân tộc, nên giáo dân người thiểu số tại chỗ thường khá thích thú với việc các linh mục “nói tiếng của mình”.

Như vậy, việc sử dụng ngôn ngữ của các tộc người bản địa, đưa văn hóa truyền thống vào các nội hàm tôn giáo, lại gắn bó với đồng bào ở những việc làm cụ thể, thực tế và gần gũi với đời sống, các tôn giáo đã thực sự có được vị trí trong cuộc sống hằng ngày của các tín đồ. Cũng nhận thức được lý do tại sao Phật giáo chậm phát triển hơn so với các tôn giáo khác trong cộng đồng dân tộc thiểu số, các Ban Trị sự Phật giáo ở Tây Nguyên gần đây đang cố gắng đào tạo nhiều hơn những người truyền giáo là người dân tộc thiểu số, nâng cao trình độ hiểu biết về ngôn ngữ, phong tục tập quán của đồng bào để tạo điều kiện thâm nhập ngày càng rộng rãi và sâu sắc hơn vào cộng đồng tộc người tại chỗ.

Bên cạnh xu hướng nhập thể, các tôn giáo cũng đang đối diện với những mâu thuẫn và xung đột gay gắt. Phật giáo ở Tây Nguyên, ngoài Giáo hội Phật giáo Việt Nam (thành lập năm 1981) còn có Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất (thành lập trước 1975). Ngay trong một dạng thức *Gia đình Phật tử* cũng có tổ chức riêng của các tông phái. Công giáo cũng đứng trước thách thức một bộ phận tín đồ cải sang Tin Lành, đặc biệt việc xuất hiện một vài nhóm phái mới như đạo Hà Môn do một người phụ nữ Ba Nang - Y Gyn - sáng lập năm 1999, nhóm Canh Tân Đặc Sùng do Vũ Quốc Khánh khởi xướng năm 2004... Đây là những nhóm phái không những muốn tách khỏi sự kiểm soát của Giáo hội, mà còn có những hành vi bị xem là chống lại giáo quyền: “Họ chủ trương

không đi lễ, không đi nhà thờ, không nhận bí tích, không cho con cái đi học giáo lý, thậm chí không cho học văn hóa, gây lục đục trong gia đình, gây chia rẽ trong giáo xứ. Họ thường tập hợp nhau cầu nguyện, gọi là “cầu nguyện chữa bệnh” (giơ tay, nói tiếng lạ), bảo rằng cầu nguyện thì bất cứ bệnh gì, dù nan y cũng đều khỏi cả, không cần đi bác sĩ, không cần thuốc men” (Thông cáo của Tòa Giám mục số 09/06 ngày 24/6/2006).

Tin Lành ở Tây Nguyên hiện nay cũng bao gồm nhiều hệ phái. Ngoài tổ chức Hội Thánh Tin Lành Việt Nam (Miền Nam) - CMA “có bề dày lịch sử truyền giáo, được tổ chức quy mô, chặt chẽ, có năng lực và phạm vi ảnh hưởng rộng toàn vùng” còn có phái Cơ Đốc Truyền giáo của đồng bào Giê Triêng ở Đắk Lắk - Kon Tum “không tham gia hay dính líu đến các vấn đề, sự kiện chính trị phức tạp”⁸, phái Cơ Đốc Phục Lâm ở Lâm Đồng, Đắk Lắk và một số nhóm ly khai khác. Sự phân rẽ nội bộ Tin Lành còn bắt nguồn từ những mâu thuẫn giữa nhóm tín đồ người Kinh và tín đồ thuộc các tộc người thiểu số tại chỗ (thành lập Tin Lành Đê Gar với mục tiêu phục hồi “đất người Thượng”, xây dựng “nhà nước Đê Gar độc lập”), mâu thuẫn giữa tín đồ tộc người tại chỗ và tín đồ thuộc tộc người thiểu số di cư (nhóm Tin Lành Vàng Chứ của hàng vạn người Hmong đến từ Lai Châu, Sơn La, Hà Giang, nhóm Tin Lành Thìn Hùng hay Thìn Hùng Jesus của nhóm người Dao đến từ Tuyên Quang...). Điều này gây sự phân rẽ trong các tổ chức Tin Lành, khắc sâu mâu thuẫn giữa các tín đồ. Hệ quả là những xung đột từ khía cạnh tôn giáo/văn hóa chuyển thành những xung đột dân tộc, xung đột về chính trị.

Kết luận

Trong bối cảnh hiện nay, bộ mặt của đời sống tôn giáo Tây Nguyên đã trở nên đa dạng hơn rất nhiều, đồng thời có sự hỗn dung sâu sắc của tâm thức tôn giáo truyền thống với các hệ giá trị tôn giáo mới. Sự biến động về đời sống tôn giáo Tây Nguyên cũng đang tiềm ẩn những mâu thuẫn, xung đột. Tuy nhiên có thể nói, tôn giáo Tây Nguyên đang chứa đựng cả những mâu thuẫn và thỏa hiệp, những xung đột và hóa giải. Ở cấp độ hằng ngày, đó là xung đột giữa những người theo đạo và không theo đạo diễn ra ngay trong một gia đình, một buôn làng, và rộng hơn là một địa phương. Ở cấp độ cao hơn, ở Tây Nguyên đang diễn ra sự xung đột giữa các tôn giáo hoặc giữa các hệ phái trong một tôn giáo nhằm lôi kéo tín đồ.

Tuy nhiên, ở góc độ ngược lại, tôn giáo cũng đang là cầu nối gắn kết cộng đồng đa tộc người. Không chỉ có kết trong cộng đồng, các tôn giáo

mới du nhập vào vùng đất Tây Nguyên như Tin Lành còn tạo nên sự liên kết ở cấp độ xuyên quốc gia (ví dụ người Hmông theo Tin Lành ở trong nước có sự liên kết với người Hmông trên khắp thế giới). Tôn giáo đóng vai trò tạo ra những buôn làng/cộng đồng mới (các cộng đồng tôn giáo - tộc người). Nói cách khác, tôn giáo là nền tảng cho sự hình thành các *tiểu văn hóa* (văn hóa của người không theo đạo vs. theo đạo, văn hóa của các tộc người bản địa vs. các tộc người di cư, văn hóa của lớp người già vs. người trẻ...) trong một tổng thể Tây Nguyên. Các “tiểu văn hóa” này vô cùng đa dạng và làm nên những sắc màu mới cho văn hóa Tây Nguyên./.

CHÚ THÍCH:

- 1 Maitre, Henri (2008), *Rừng người Thượng - vùng rừng núi cao nguyên miền Trung Việt Nam*, Nxb. Tri Thức: 156.
- 2 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: 98.
- 3 Phạm Quỳnh Phương (2014), “Sự biến đổi tâm thức tôn giáo truyền thống ở Tây Nguyên”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 4: 3 - 18.
- 4 Bùi Minh Đạo (2011), *Thực trạng phát triển Tây Nguyên và một số vấn đề phát triển bền vững*, Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội: 69.
- 5 Bùi Minh Đạo (2011), *Thực trạng phát triển Tây Nguyên và một số vấn đề phát triển bền vững*, sdd: 218.
- 6 Nguyễn Hồng Dương (2002), “Đạo Công giáo với vấn đề dân tộc thiểu số ở Tây Nguyên - thực trạng và giải pháp”, trong *Những vấn đề cấp bách về tôn giáo ở các vùng dân tộc thiểu số của nước ta hiện nay*, Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Hà Nội: 17 - 18.
- 7 Nguyễn Xuân Hùng (2002), “Đạo Tin Lành với vấn đề dân tộc thiểu số ở Tây Nguyên: thực trạng, giải pháp và kiến nghị”. Trong *Những vấn đề cấp bách về tôn giáo ở các vùng dân tộc thiểu số của nước ta hiện nay*, Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Hà Nội.
- 8 Nguyễn Xuân Hùng (2002), “Đạo Tin Lành với vấn đề dân tộc thiểu số ở Tây Nguyên: thực trạng, giải pháp và kiến nghị”, tldđ: 23.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Dam Bo (Nguyễn Ngọc dịch), *Miền đất huyền ảo (các dân tộc miền núi nam Đông Dương)*, Thư viện Online.
2. Nguyễn Hồng Dương (2002), “Đạo Công giáo với vấn đề dân tộc thiểu số ở Tây Nguyên - thực trạng và giải pháp”, trong *Những vấn đề cấp bách về tôn giáo ở các vùng dân tộc thiểu số của nước ta hiện nay*, Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Hà Nội
3. Bùi Minh Đạo (2011), *Thực trạng phát triển Tây Nguyên và một số vấn đề phát triển bền vững*, Nxb. Khoa học xã hội.
4. 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.

5. Thích Thanh Điện (2009), “Vài suy nghĩ sau lễ quy y cho đồng bào dân tộc Tây Nguyên”, *Nghiên cứu Phật học*, số 4.
6. Dourisboure P. (1972), *Dân làng Hồ*, Sài Gòn.
7. Dournes, Jacques (2013), *Pôtao - Một lý thuyết về quyền lực của người Jôrai Đông Dương*, Nxb. Tri Thức.
8. Tô Đông Hải (2002), *Nghi lễ và âm nhạc trong nghi lễ của người Jrai*, Nxb. Khoa học xã hội.
9. Hardy, Andrew (2013), *Nhà nhân học chân trần: nghe và đọc Jacques Dournes*, Nxb. Tri thức.
10. Nguyễn Xuân Hùng (2002), “Đạo Tin Lành với vấn đề dân tộc thiểu số ở Tây Nguyên: thực trạng, giải pháp và kiến nghị”. Trong *Những vấn đề cấp bách về tôn giáo ở các vùng dân tộc thiểu số của nước ta hiện nay*, Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Hà Nội.
11. Đỗ Hồng Kỳ (1996), *Sử thi thần thoại M'Nông*, Nxb. Khoa học xã hội.
12. Nguyên Ngọc (2008), “Phát triển bền vững ở Tây Nguyên”, trong *Nông dân, nông thôn và nông nghiệp: Những vấn đề đặt ra*, Nxb. Tri thức: 137 - 184.
13. 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.
14. Thu Nhung Mlô (2002), “Vấn đề dân tộc và tôn giáo ở Tây Nguyên”, trong *Những vấn đề cấp bách về tôn giáo ở vùng dân tộc thiểu số của nước ta*, Viện Nghiên cứu Tôn giáo.
15. Maitre, Henri (2008), *Rừng người Thượng - Vùng rừng núi cao nguyên miền Trung Việt Nam*, Nxb. Tri Thức.
16. Nguyễn Văn Minh (2006), “Một số vấn đề về đạo Tin Lành của người dân tộc thiểu số tại chỗ Tây Nguyên hiện nay”, *Dân tộc học*, số 6: 52 - 62.
17. Phạm Quỳnh Phương (2014), “Sự biến đổi tâm thức tôn giáo truyền thống ở Tây Nguyên”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 4: 3 - 18.
18. Lê Minh Quang (2011), “Vài nét về tín ngưỡng, tôn giáo của cộng đồng người Co-Ho ở tỉnh Lâm Đồng hiện nay”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 8: 64 - 69
19. Salemink, Oscar (2001), “Who decides who preserves what? Cultural preservation and cultural representation” (Ai quyết định ai là nguời bảo tồn cái gì? Bảo tồn văn hóa và biểu trưng văn hóa) trong *Vietnam's Cultural Diversity: Approaches to Preservation* (Đa dạng Văn hóa Việt Nam: Những quan điểm bảo tồn), Paris: UNESCO: 205 - 226.
20. Salemink, Osar (2012), “Di sản hóa văn hóa ở Việt Nam: Di sản văn hóa phi vật thể giữa các cộng đồng, nhà nước và thị trường”, trong *Kỷ yếu hội thảo quốc tế Việt Nam học lần thứ 4*, tháng 11/2012.
21. Sở Văn hóa, Thể thao và Du lịch Đắk Nông (2011), *Báo cáo Tổng hợp điều tra Văn hóa phi vật thể của dân tộc M'Nông tỉnh Đắk Nông (tính đến tháng 07/2011)*.
22. 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.

23. Chu Văn Tuấn (2014), *Vài nét về thực trạng và vai trò của các tôn giáo đối với phát triển bền vững ở Tây Nguyên hiện nay*, Tuyển tập Báo cáo sơ kết giữa kỳ chương trình TN3.
24. 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.
25. Đặng Nghiêm Vạn (2002), “Những vấn đề cấp bách về tôn giáo ở các vùng dân tộc thiểu số của nước ta”, trong tập *Những vấn đề tôn giáo ở các vùng dân tộc thiểu số của nước ta*, Viện Nghiên cứu Tôn giáo.
26. Nguyễn Thị Kim Vân, Đoàn Thị Thuần (2014), *Xu hướng tiếp nhận Phật giáo của đồng bào các dân tộc thiểu số Bắc Tây Nguyên*, Bài viết tham dự Hội thảo do Viện Nghiên cứu Văn hóa phối hợp với Sở Văn hóa Lâm Đồng tổ chức, Lâm Đồng.

Abstract

IDENTIFYING THE TENDENCY OF TRANSFORMATION IN RELIGIOUS LIFE IN CENTRAL HIGHLAND IN VIETNAM

Over the past decades, Centre Highland has been experiencing a tremendous transformation in many aspects such as: ecological environment and mode of livelihood; ethnic composition and organizational structure of society, cultural style, religious life in particular. From the universality of Polytheistic and Animistic mentality, there is a colorful religious picture with harmony and contradiction or conflict at the same time. This text identifies five tendencies in religious life in Centrer Highland such as the decline of Polytheistic and Animistic mentality, simplicity of traditional rites; restoration the practices of cultural/religious tradition with selection; orientation and performance, cultural/religious accumulation between ethnics with the advantage of the Kinh (majority); shift from Polytheism to Monitheism - expanding of Protestantism; secularization of the main religions and schism or scramble for believers.

Keywords: Accumulation, Centrer Highland, conflict, conservation, conversion, religion, secularization, transformation.