

NHÓM TỘC NGƯỜI - TÔN GIÁO VỚI VẤN ĐỀ XÃ HỘI HÓA TÔN GIÁO VÀ QUÁ TRÌNH TỘC NGƯỜI Ở VIỆT NAM¹

PGS.TS. Vương Xuân Tình
Viện Dân tộc học
Email: vxting56@yahoo.com

Tóm tắt: Nhóm tộc người - tôn giáo (Ethno-religious group) là nhóm tộc người mà các thành viên của nhóm được thống nhất bởi một nền tảng tôn giáo chung. Dựa trên lý thuyết xã hội hóa, bài viết này phân tích việc xã hội hóa tôn giáo, gồm xã hội hóa sơ cấp, tức diễn ra trong thời kỳ ấu thơ của một tín đồ, và xã hội hóa thứ cấp - giai đoạn tiếp theo của tín đồ để hội nhập sâu hơn vào tôn giáo của họ, ở ba nhóm tộc người - tôn giáo: người Khơ-me theo Phật giáo Nam tông, người Chăm Islam và người Hmông theo Tin lành tại Việt Nam. Nghiên cứu chỉ ra rằng trong quá trình tộc người, các nhóm tộc người - tôn giáo đã tạo nên bản sắc riêng dựa trên cơ sở tôn giáo, dẫn đến sự cố kết chặt chẽ trong nội bộ nhóm và sự phân ly giữa nhóm này với các nhóm địa phương khác, tạo nên tình trạng đa bản sắc của tộc người mà nhóm đó thuộc về.

Từ khóa: Nhóm tộc người - tôn giáo, xã hội hóa tôn giáo, quá trình tộc người, đa bản sắc, Việt Nam.

Abstract: An ethno-religious group is an ethnic group whose members are united by a common religious background. Based on the socialisation theory, the article analyses the socialisation of religion, including primary socialisation, which takes place during a believer's childhood, and secondary socialisation, which is the next stage for followers to integrate more deeply into their religion, in three ethno-religious groups in Vietnam. Those groups are the Khmer following Theravada Buddhism, the Cham following Islam, and the Hmong following Protestantism. Research shows that in the ethnic process, ethno-religious groups have created their own identities based on religion. This leads to close in-group cohesion and a separation between these groups and others, creating multi-identity statuses of ethnic groups.

Keywords: Ethno-religious group, religious socialisation, ethnic process, multi-identity, Vietnam.

Ngày nhận bài: 1/8/2022; ngày gửi phản biện: 6/9/2022; ngày duyệt đăng: 8/10/2022.

¹ Bài viết kế thừa từ báo cáo trình bày tại Hội thảo quốc tế Việt Nam học lần thứ VI, Tiểu ban Dân tộc, Tôn giáo, do Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam và Đại học Quốc gia Hà Nội đồng tổ chức, Hà Nội, ngày 28-29/10/2021.

Mở đầu

Nghiên cứu về nhóm tộc người - tôn giáo (Ethno-religious group) được các học giả trên thế giới rất quan tâm, đặc biệt kể từ sau khi Liên Xô cùng các nước thuộc phe xã hội chủ nghĩa ở Đông Âu tan rã và sau cuộc khủng bố ngày 11/9/2001 tại Mỹ. Nhóm tộc người - tôn giáo là nhóm tộc người mà các thành viên của nhóm được thống nhất bởi một nền tảng tôn giáo chung. Bản sắc của nhóm được xác định không chỉ dựa trên di sản tổ tiên hay chỉ bởi liên kết tôn giáo, mà thường kết hợp cả hai. Trong một nhóm tộc người - tôn giáo, người ta đặc biệt chú trọng đến quan điểm tôn giáo, đồng thời không khuyến khích kết hôn hoặc tính giao với các thành viên khác tôn giáo; và điều đó như phương tiện để duy trì sự ổn định, trường tồn lịch sử của cộng đồng và văn hóa thuộc nhóm này². Để định danh về nhóm tộc người - tôn giáo, có những tác giả còn sử dụng thuật ngữ *Ethnodoxy* (Barry, 2012; Karpov et al., 2012, pp.638-655; Avetyan, 2017). Theo Barry (2012, pp.33-34), khái niệm *Ethnodoxy* có thể hữu ích trong giải thích mối quan hệ giữa bản sắc tôn giáo và tộc người ở nhiều bối cảnh, đặc biệt thích hợp tại Châu Âu thời hậu chủ nghĩa cộng sản.

Theo định nghĩa đã nêu, trên thế giới có rất nhiều nhóm tộc người - tôn giáo, như với người Do Thái tại Israel, người Nga theo Chính thống giáo của nước Nga, người Sikh ở Ấn Độ, người Mã Lai tại Malaysia. Abramson (1980, p.9) còn cho rằng, có bốn biểu hiện của mối liên kết tộc người - tôn giáo. *Thứ nhất*, tôn giáo có thể là cơ sở của tộc người (như với người Do Thái, Amish). *Thứ hai*, tôn giáo có thể là một trong nhiều cơ sở của tộc người (như ngôn ngữ và lãnh thổ có ảnh hưởng trong Chính thống giáo ở Hy Lạp và Nga). *Thứ ba*, nhiều nhóm tộc người có thể được liên kết qua một tôn giáo (như người Công giáo ở Ireland, Ý và Ba Lan). Sau nữa, tộc người và tôn giáo có thể cùng có điểm giống nhau, đó là bị gạt ra lề, hay bị coi là dị biệt (như với thổ dân châu Mỹ). Ở Việt Nam, người Khơ-me theo Phật giáo Nam tông; các nhóm Chăm Islam, Chăm Ahiér (Chăm Balamôn), Chăm Awal (Chăm Bàn) của tộc người Chăm; hay các nhóm theo Công giáo và Tin Lành của tộc người Hmông đều có thể coi là những nhóm tộc người - tôn giáo.

Bài viết này tìm hiểu nhóm tộc người - tôn giáo ở Việt Nam qua các nhóm: người Khơ-me theo Phật giáo Nam tông, người Chăm Islam và người Hmông theo Tin lành. Nghiên cứu dựa trên lý thuyết xã hội hóa (Theory of Socialization) của Berger và Luckmann (1966), và nguồn tài liệu được sử dụng qua tổng quan hoặc từ khảo sát thực địa. Qua đó, nghiên cứu cho thấy quá trình tộc người, tức về bản sắc với sự cố kết, phân ly của nhóm trong mối quan hệ với tộc người mà nhóm đó thuộc về.

² *Definitions for ethnoreligious group*, trên trang <https://www.definitions.net/definition/ethnoreligious+group>, truy cập ngày 10/3/2021.

1. Tổng quan về nhóm tộc người - tôn giáo và lý thuyết nghiên cứu

Xem xét sự ra đời của các nhóm tộc người - tôn giáo là vấn đề được nhiều tác giả trên thế giới chú trọng. Chẳng hạn, McIntosh (2009) đã nói về quá trình hình thành các nhóm tộc người - tôn giáo bản địa ở vùng ven biển của Kenya và sự xung đột của nhóm này với người Ả rập theo Islam giáo. Còn Swyripa (2010) lại phân tích sự hình thành nhóm tộc người - tôn giáo của cư dân châu Âu đến định cư ở vùng thảo nguyên của Canada. Tại đây, họ bảo lưu văn hóa tộc người bằng đặt những địa danh cũ trên vùng đất mới, thực hành các tập tục và ứng xử với tự nhiên, xã hội theo cách ở quê cũ, và duy trì tôn giáo truyền thống của họ. Giống với xu hướng nghiên cứu của Swyripa, Wozniak (2013) cũng phân tích quá trình xây dựng bản sắc của người Assyria và Syriac di cư từ vùng Trung Đông đến Thụy Điển dựa trên tôn giáo của hai nhóm này.

Bản sắc tôn giáo và bản sắc tộc người là những vấn đề được nhiều tác giả quan tâm khi nghiên cứu nhóm tộc người - tôn giáo. Qua tổng quan tài liệu, Barry (2012) cho biết, có hai xu hướng chính trong xác định bản sắc tôn giáo của một cá nhân: có thể do bẩm sinh hoặc sự lựa chọn. Ngoài ra, còn có xu hướng thứ ba: coi bản sắc tôn giáo như sự tuyên ngôn khi cá nhân tuyên bố danh tính tôn giáo để đáp lại sự kiện hoặc tình huống nào đó; điều này được minh chứng qua những người theo Islam giáo ở Mỹ sau sự kiện ngày 11/9/2001. Còn bản sắc tộc người, là những đặc điểm riêng khác biệt với các nhóm xã hội khác. Trong xác định bản sắc tộc người, nhiều ý kiến đồng tình với quan điểm của Abramson (1979) khi mô tả các nhóm tộc người với sáu đặc điểm chính: bao gồm các cá nhân có chung lịch sử; có sự khác biệt về văn hóa và xã hội; là đơn vị xã hội trong một hệ thống quan hệ xã hội rộng lớn hơn; là đơn vị xã hội lớn hơn các nhóm thân thuộc, họ hàng hoặc các nhóm địa phương khác; có thể có các ý nghĩa khác nhau trong môi trường xã hội khác nhau; có tên và nhãn (Label) có ý nghĩa, và các thành viên cũng như những người không phải thành viên hiểu được.

Tìm hiểu mối quan hệ bên trong của nhóm tộc người - tôn giáo, theo Barry (2012, p.1), mối quan hệ giữa tộc người và tôn giáo là những yếu tố quan trọng trong việc thiết lập danh tính nhóm, ảnh hưởng đến nhận thức của các thành viên nhóm về chính họ và người khác. Greeley (1971, pp.46-47) cũng cho rằng, tộc người giúp việc phân định rõ hơn những cộng đồng tôn giáo khác biệt. Tác giả còn xác định, có hai chiều ảnh hưởng giữa tôn giáo và tộc người. Một mặt, danh tính tôn giáo được diễn giải dựa trên bản sắc tộc người (như người Công giáo ở Ireland). Mặt khác, bản sắc tộc người được diễn giải dựa trên bản sắc tôn giáo (người Nga theo Chính thống giáo). Trong một nhóm tộc người - tôn giáo, tôn giáo còn có vai trò bảo tồn tộc người. Chẳng hạn, theo Abramson (1980), tôn giáo bảo tồn tộc người theo ba cách: Như một cơ sở để xác định biên giới tộc người; như một yếu tố thu hẹp hoặc tách tộc người thành các nhóm phụ; và như một yếu tố để mở rộng biên giới và bản sắc tộc người. Hastings (1997, p.175) còn giải thích thêm: trước khi có niềm tin mang tính toàn cầu như của Cơ Đốc giáo, Do Thái giáo, Islam giáo, về cơ bản, tôn giáo là thuộc tộc người hoặc địa

phương và là cầu nối với mạng lưới tộc người rộng lớn hơn. Còn Smith (1991, p.27) khẳng định, ký ức tập thể và ràng buộc về địa lý là hai lĩnh vực chính để tộc người được duy trì thông qua tôn giáo. Về mối quan hệ tộc người và tôn giáo, Hervieu-Leger (2000, pp.161-162) nhận xét: có nhóm tộc người hoặc quốc gia chỉ chú trọng xác định danh tính tôn giáo hơn là căn cứ vào niềm tin và thực hành thực tế của tôn giáo; hoặc có thể nhấn mạnh niềm tin tôn giáo như một thuộc tính đặc biệt quan trọng. Tóm lại, mối quan hệ giữa tôn giáo và tộc người là sự tương lượng giữa hai điều đó, lấy từ cả hai nguồn bản sắc, và liên tục được tái tạo, biến đổi. Nói cách khác, các nhân tố từ nguồn tộc người và tôn giáo có thể được sử dụng, tái tạo để có ý nghĩa mới và giá trị đối với một nhóm, và bởi vậy sẽ hợp pháp hóa sự tồn tại của nhóm.

Nhiều tác giả đã khẳng định vai trò của nhóm tộc người - tôn giáo trong kiến tạo xã hội, trong xung đột hay chiến tranh. Sharabi (2017) xây dựng cách tiếp cận về giá trị của các nhóm tộc người - tôn giáo trong so sánh với ý nghĩa công việc (Meaning of Work - MOW). Theo tác giả, trong thế giới công nghiệp hóa và hậu công nghiệp hóa, công việc chiếm vai trò trung tâm trong cuộc sống của cá nhân và xã hội. Giống như công việc, tôn giáo cũng đóng vai trò quan trọng trong cuộc sống của con người và có tác động đến xã hội hàng nghìn năm qua, như ở Iraq, Syria, Ai Cập và Ấn Độ. Tại nhiều quốc gia, tôn giáo là cốt lõi của văn hóa. Dù ý thức hay vô thức, niềm tin và thực hành tôn giáo ảnh hưởng đến thái độ của cá nhân đối với các khía cạnh quan trọng của cuộc sống. Vì vậy, mỗi tôn giáo có cách nội bộ hóa (Internalization), chuyển đổi và thực hiện niềm tin tôn giáo của họ thành giá trị của công việc.

Qua tổng quan tài liệu, Wilson (2008, pp.147-176) lại phân tích, những cuộc chiến tranh hay xung đột giữa các nhóm tộc người - tôn giáo chủ yếu do tầng lớp tinh hoa xúi giục, không phải do hệ lụy về bản sắc của nhóm này. Theo đó, nhân tố quan trọng của xung đột là các động lực kinh tế của giới tinh hoa, không phải sự thịnh nộ, bất công hoặc thành kiến của đám đông. Thực chất, nhóm tinh hoa chỉ dựa vào vấn đề tộc người - tôn giáo để đạt mục đích, và lòng tham quan trọng hơn sự bất bình trong việc gây ra nội chiến. Ứng dụng quan điểm trên để phân tích xung đột của các nhóm tộc người - tôn giáo ở Indonesia, Wilson cho rằng, phải xem xét xung đột này ở bốn cấp độ khác nhau, từ cá thể, tiểu cộng đồng, cộng đồng và cấu trúc xã hội chung.

Trong nghiên cứu về nhóm tộc người - tôn giáo, lý thuyết xã hội hóa (Theory of socialization) của Berger và Luckmann đã được nhiều tác giả áp dụng (McGuckin et al., 2009; Barry, 2012; Timol, 2020, pp.331-360). Theo Berger and Luckmann (1966, pp.150-158), xã hội hóa là sự dung nạp toàn diện và nhất quán với một cá nhân vào xã hội hay một phần nào đó của xã hội. Có hai quá trình xã hội hóa, đó là xã hội hóa sơ cấp (Primary socialization) và xã hội hóa thứ cấp (Secondary socialization). Xã hội hóa sơ cấp là xã hội hóa đầu tiên mà một cá nhân trải qua trong thời thơ ấu, để qua đó họ trở thành một thành viên của xã hội. Xã hội hóa thứ cấp là những quá trình tiếp theo khiến một cá nhân đã được xã hội hóa hội nhập vào các lĩnh vực mới của xã hội mà họ đang sống. Trong suốt cuộc đời, một cá nhân

có thể được xã hội hóa nhiều lần, nhưng mỗi trải nghiệm về xã hội hóa thứ cấp đều được xây dựng dựa trên kinh nghiệm cơ bản của xã hội hóa sơ cấp. Như vậy, xã hội hóa sơ cấp chủ yếu diễn ra trong bối cảnh gia đình, còn xã hội hóa thứ cấp sẽ được thực hiện ở môi trường rộng hơn, như tại nhà thờ, trường học, nơi làm việc, hay không gian công cộng.

Trên cơ sở lý thuyết xã hội hóa, McGuckin và cộng sự (2009) đã tìm hiểu ảnh hưởng của cha mẹ đến tín ngưỡng của trẻ em trên mười quốc gia. Mặc dù có một số khác biệt, họ thấy ở các quốc gia đó những người trẻ tuổi được cha mẹ thực hiện xã hội hóa tôn giáo không chỉ theo tôn giáo mạnh hơn những đứa trẻ không được xã hội hóa, mà còn tuân theo truyền thống tôn giáo sâu sắc hơn. Nghiên cứu ở Anh, Timol (2020) cho biết, tỷ lệ truyền bá tôn giáo ở những người theo đạo Islam cao hơn bất kỳ nhóm tôn giáo nào. Chẳng hạn, ở người Công giáo, đến thế hệ thứ ba, tỷ lệ theo tôn giáo này chỉ còn 38,3%; còn với Islam giáo, tỷ lệ ấy vẫn tới 97,7%. Theo thời gian, tôn giáo có thể biến đổi hành vi của con người thành thói quen, thể chế, truyền thống và văn hóa. Tại nước Nga giai đoạn hậu Xô-viết, Barry (2012, pp.35-42) chủ yếu xem xét xã hội hóa thứ cấp về tộc người và tôn giáo. Theo tác giả, việc xác định biên giới tộc người được thực hiện như là cách để khẳng định thế nào là Nga. Nhà thờ Chính thống Nga trở thành một tổ chức xã hội, chính trị, có ảnh hưởng lớn đến tinh thần xã hội, là yếu tố quan trọng trong bản sắc dân tộc Nga thời hậu Xô-viết.

Khi triển khai nghiên cứu dưới lý thuyết xã hội hóa, việc tìm hiểu mối quan hệ của nhóm tộc người - tôn giáo với quốc gia - dân tộc cũng được các tác giả quan tâm. Nghiên cứu về nhóm tộc người - tôn giáo ở Nga, Barry (2012, pp.42-43) cho biết, nhà nước đã sử dụng nguồn bản sắc tộc người (lịch sử, phong tục, ngôn ngữ) để tạo ra và giữ gìn bản sắc dân tộc (National identity). Các thiết chế của nhà nước có thể hỗ trợ bản sắc tộc người bằng cách bảo vệ và cho một số đặc quyền nhằm đảm bảo sự tồn tại của tộc người. Mặt khác, nhà nước cũng ủng hộ Chính thống giáo Nga trở thành một phần quan trọng của nguồn bản sắc tộc người và bản sắc công dân. Nói rõ hơn, nhà thờ của Chính thống Nga đã trở thành thiết chế quan trọng cho việc tái lập bản sắc dân tộc. Còn Timol (2020, pp.331-360) khi nghiên cứu nhóm tộc người - tôn giáo tại Anh cho biết, có sự thiếu cộng hưởng cảm xúc ở những người trẻ từ 16-21 tuổi về bản tính Anh. Chủ nghĩa đa văn hóa, tức trong đó có tôn trọng sự khác biệt văn hóa của những nhóm tộc người - tôn giáo là một trong những nguyên nhân của tình trạng này. Thực hiện lý thuyết "Chủ nghĩa tự do lành mạnh" của Thủ tướng Anh, năm 2014, Bộ Giáo dục Anh đã công bố hướng dẫn việc thúc đẩy "Các giá trị cơ bản của nước Anh" trong trường học, được thực hiện thông qua nâng cao các vấn đề tinh thần, đạo đức, xã hội và văn hóa của nước Anh cho học sinh. Đây được coi như một "chất keo xã hội", nhằm gắn kết các công dân, tạo nên ý thức thống nhất về quốc gia - dân tộc.

Ở Việt Nam, nhìn chung mới có các nghiên cứu liên quan đến nhóm tộc người - tôn giáo. Bằng chứng là đến nay, vẫn chưa có thảo luận hay đề xuất khái niệm về nhóm này, và chưa có những nghiên cứu chuyên sâu. Việc tìm hiểu có liên quan chủ yếu trên hai hướng:

ngiên cứu về tôn giáo ở các tộc người và nghiên cứu văn hóa tộc người, trong đó tôn giáo như một thành tố. Cả hai hướng ấy đều được các nhà tôn giáo học, dân tộc học hay văn hóa học quan tâm. Có thể nói, nội dung của việc nghiên cứu đó rất phong phú, song vẫn thiếu sự kết nối chặt chẽ giữa vấn đề tộc người và tôn giáo, bởi vậy chưa phản ánh rõ nét nhóm tộc người - tôn giáo với tư cách là một nhóm xã hội đặc thù. Tuy nhiên, từ tiếp cận lý thuyết xã hội hóa, vẫn có thể rút ra nhiều tài liệu bổ ích để nhận diện và phân tích về một số nhóm tộc người - tôn giáo tại Việt Nam mà tôi sẽ thực hiện ở các phần tiếp theo.

2. Xã hội hóa sơ cấp và xã hội hóa thứ cấp của nhóm tộc người - tôn giáo ở Việt Nam

Ba nhóm tộc người - tôn giáo được đề cập trong bài viết này là người Khơ-me theo Phật giáo Nam tông, người Chăm Islam và người Hmông theo Tin lành có lịch sử hình thành và tụ cư khác nhau. Người Khơ-me sinh sống chủ yếu ở vùng Nam Bộ, với dân số là 1.319.652 người (năm 2019), có tới 95% theo Phật giáo Nam tông từ lâu đời (Huỳnh Ngọc Thu, 2014, tr. 532-540). Nhóm người Chăm Islam ở Việt Nam có khoảng 60.000 người, cư trú chủ yếu ở các tỉnh An Giang, Ninh Thuận, Bình Thuận, Tây Ninh, TP. Hồ Chí Minh³, và nhiều người trong số họ có ông cha theo đạo Islam trong vòng khoảng từ thế kỷ XVII trở lại đây (Trịnh Thúy Quỳnh, 2012, tr.501-512). Còn nhóm người Hmông theo Tin lành tập trung phần lớn ở miền núi phía Bắc, phát triển vào khoảng những năm 1980 đến nay và theo một tài liệu công bố vào năm 2013, nhóm này có hơn 170.000 người (Nguyễn Văn Minh, 2013, tr.197).

Trong phần này, việc xã hội hóa tôn giáo của ba nhóm tộc người - tôn giáo nêu trên sẽ được xem xét để thấy vai trò của tôn giáo như chất keo gắn kết thành viên của nhóm, khiến mỗi nhóm khác biệt với các nhóm khác trong cùng một tộc người. Như đã đề cập, theo Berger và Luckmann (1966), có hai quá trình xã hội hóa, đó là xã hội hóa sơ cấp và xã hội hóa thứ cấp. Xã hội hóa sơ cấp là xã hội hóa đầu tiên mà một cá nhân trải qua trong thời thơ ấu, để qua đó họ trở thành một thành viên của xã hội. Xã hội hóa thứ cấp là những quá trình tiếp theo khiến cá nhân đã được xã hội hóa sơ cấp hội nhập vào các lĩnh vực mới của xã hội mà họ đang sống. Thực ra, việc phân định như vậy chỉ mang ý nghĩa tương đối, bởi ngay ở giai đoạn cá nhân được xã hội hóa sơ cấp đã có mối quan hệ nhất định với xã hội hóa thứ cấp.

Về xã hội hóa sơ cấp, vấn đề trước tiên cần đặt ra: thời thơ ấu của một con người, cụ thể là của các tín đồ thuộc Phật giáo Nam tông, Islam và Tin lành được xác định thế nào? Theo tôi, đó là thời điểm trước khi làm lễ nhập đạo, hay là người trưởng thành theo quan niệm của mỗi tôn giáo. Với người Khơ-me theo Phật giáo Nam tông, đó là tuổi trước khi vào chùa đi tu, tức khoảng trước năm 13 tuổi (Huỳnh Ngọc Thu, 2014, tr. 532-540); với người Chăm Islam - trước khi làm lễ cắt da quy đầu, tức khoảng trước 15 tuổi (Phan Văn Dốp, Phan Quốc Anh, Nguyễn Thị Thu đồng chủ biên, 2014, tr. 124); còn với người Hmông theo Tin lành - trước khi làm lễ Báp têm, tức cũng khoảng trước 15 tuổi (Trần Thị Hồng Yến chủ biên, 2018, tr.

³ FATIHA, *Islam ở Việt Nam*, trên trang <http://tongiao.hcmussh.edu.vn/?ArticleId=a5e311ba-f7da-4f53-8384-6d8fe827396f>, truy cập ngày 4/5/2021.

295). Việc xã hội hóa sơ cấp ở các nhóm tộc người - tôn giáo nêu trên chủ yếu là trong môi trường gia đình và cộng đồng làng, hay cộng đồng cơ sở của tôn giáo.

Thực hiện xã hội hóa sơ cấp, trước hết là mỗi đứa trẻ sinh ra đương nhiên thuộc về tôn giáo mà bố mẹ nó đã theo và phải thực hành các nghi lễ hay quy định của tôn giáo đó. Với người Khơ-me theo Phật giáo Nam tông, sau khi trẻ sinh mấy ngày, được làm lễ cắt tóc rùng (Cat-sot-pri) do Achar - một người có uy tín, thông hiểu Phật pháp trong cộng đồng làm lễ, và có thể mời sư đến tụng kinh (Nguyễn Thị Thu Hương, 2016, tr. 24-33). Lớn lên, trẻ được chứng kiến hay tham gia nhiều nghi lễ và hoạt động tôn giáo diễn ra trong gia đình mình, trong họ hàng hay ở chùa, như lễ cúng ông bà (Sene Dolta), lễ chúc thọ (ông bà, cha mẹ), lễ cầu an, lễ Phật đàn, lễ nhập hạ, lễ cầu phúc (Bon Đa), lễ hội linh (Bon Pehum Bôn), Tết năm mới (Chol Chonam Thmay), lễ cúng trăng. Trước khi vào chùa đi tu, trẻ em nam được gia đình và Achar dạy dỗ về nhân cách theo đạo đức nhà Phật. Tóm lại, ngay từ thơ ấu, trẻ em Khơ-me đã sống trong môi trường Phật tính.

Với người Chăm Islam, trẻ em sinh ra cũng được hội nhập ngay vào môi trường tôn giáo ở gia đình và cộng đồng. Sau khi sinh khoảng từ 7 ngày, trẻ được làm lễ cắt tóc và đặt tên theo tên của một trong số 25 vị thánh của Islam giáo. Nghi lễ thường làm tại thánh đường vào ngày thứ 6 (ngày lễ chính trong tuần), với sự tham dự của chức sắc đạo Islam và những người có uy tín khác. Trước khi cắt tóc và súc dầu thơm, vị giáo cả và những người tham dự đọc kinh cầu phúc cho trẻ (Nguyễn Văn Luận, 1974, tr. 115-116). Lớn lên, trẻ theo những người trong gia đình và cộng đồng cầu nguyện 5 lần trong ngày và bắt đầu thực hiện một số kiêng kỵ của Islam giáo. Mỗi năm, trẻ còn chứng kiến hay tham gia nhiều lễ hội của Islam giáo, như lễ tạ ơn, lễ cầu an, lễ mừng sinh nhật nhà tiên tri - giáo chủ Mohammed, lễ Ramadan, lễ Roya (mừng năm mới).

Ở người Hmông theo Tin lành, sau khi sinh con 3 ngày, cha mẹ phải báo cho trưởng điểm nhóm để ghi vào danh sách tín đồ của Hội thánh và làm lễ dâng con trẻ. Những gia đình có điều kiện thường mời mục sư, trưởng điểm nhóm, phó điểm nhóm, ca đoàn cùng họ hàng đến làm lễ và đặt tên cho trẻ mới sinh. Sau lễ này, vào ngày Chúa nhật đầu tiên, cha mẹ bồng con đến nhà cầu nguyện thờ phượng Chúa. Mục sư hoặc trưởng điểm nhóm đặt tay lên đầu trẻ, cùng các tín đồ dự lễ cầu nguyện cho trẻ khỏe mạnh, cho người mẹ có nhiều sữa, được Chúa ban đồ ăn thức uống để nuôi con chóng lớn, dạy con thành người tốt (Trần Thị Hồng Yến chủ biên, 2018, tr. 296-297). Lớn lên trong gia đình và cộng đồng Tin lành, trẻ cũng bắt đầu thực hành và thấm nhuần một số điều cấm của tôn giáo này, đồng thời chứng kiến hay tham dự hàng chục ngày lễ trong một năm, như các lễ kỷ niệm Chúa chịu thương khó, Chúa phục sinh, Chúa thăng thiên, Đức thánh linh giáng lâm và Thiên Chúa giáng sinh.

Như đã trình bày, xã hội hóa thứ cấp trong các nhóm tộc người - tôn giáo được tính từ sau tuổi ấu thơ của một người, tức kể từ thời gian người đó trở thành tín đồ chính thức của

giáo hội, hay nói cách khác, người đó được đặt trong sự vận hành của thiết chế tôn giáo. Thiết chế này dựa trên những quy tắc theo kinh thánh cùng với cơ sở thờ tự.

Khởi đầu của xã hội hóa thứ cấp, đều liên quan đến việc nhập đạo của cả ba nhóm tộc người - tôn giáo. Với người theo Phật giáo Nam tông, đó là lễ đi tu của nam giới và lễ vào bóng mát của nữ giới. Nam giới Khơ-me xưa, khoảng 13 tuổi là vào tu trong chùa và để đi tu, phải thực hiện nghi lễ cúng Phật, nghi thức xuống tóc, buộc chỉ cổ tay, làm lễ nhuộm răng rồi vào chánh điện của chùa thụ lễ. Trong thời gian tu ở chùa, chư tăng được học về giới luật, kinh kệ, kiến thức, được rèn luyện về đạo đức. Việc tu có thể tiến hành trong nhiều năm. Đến nay, do điều kiện biến đổi về kinh tế, xã hội, nam giới Khơ-me phải đi học và đi làm xa quê nên thời gian tu ở chùa có thể muộn hơn và cũng rút ngắn. Tuy nhiên, theo chuẩn mực truyền thống của người Khơ-me Phật giáo Nam tông, người đàn ông vẫn chưa trưởng thành nếu chưa vào tu trong chùa. Với nữ giới, để là người trưởng thành, trước đây phải thực hiện lễ vào bóng mát trong 6 tháng, được dạy dỗ công dung ngôn hạnh theo đạo đức nhà Phật, song ngày nay lễ này không còn nữa (Nguyễn Thị Thu Hương, 2016, tr. 24-33; Trần Hoàng Phong, 2014, tr. 427-433). Ở người Chăm Islam, việc nhập đạo được đánh dấu bằng lễ cắt da quy đầu cho những trẻ em trai khoảng 15 tuổi, với ý nghĩa là vệ sinh thân thể sạch sẽ để chuẩn bị thực hiện nghi lễ tôn giáo tại thánh đường. Đứa trẻ được giải thích đây là bổn phận của tín đồ Islam nên không được trốn tránh và khi làm lễ, các tín đồ sẽ tập trung tại thánh đường cầu nguyện cho trẻ (Phan Văn Dốp, Phan Quốc Anh, Nguyễn Thị Thu đồng chủ biên, 2014, tr. 124). Với người Hmông theo Tin lành, việc nhập đạo được đánh dấu bằng lễ Báp-têm để tuyên xưng đức tin, chứng tỏ quyết tâm sống cuộc đời mới trong Chúa cứu thế. Người nhận lễ phải từ 13 tuổi trở lên, đã tin Chúa, học giáo lý căn bản với 10 bài trong thời gian từ 3-7 ngày; phải thực hiện lời răn của Chúa bỏ thói quen uống rượu, không ăn tiết canh, không nói xấu, không trộm cắp; học sự cứu rỗi, ăn năn; và được quản nhiệm Hội thánh (hay trưởng điểm nhóm) cùng ban chấp sự xác nhận đủ điều kiện làm lễ. Người chưa thực hiện Báp-têm khi lấy vợ lấy chồng không được tổ chức đám cưới tại nhà thờ, không có toàn thể các tín đồ đến dự và hát thánh ca; và khi chết, mục sư hay trưởng điểm nhóm chỉ đến nhà làm một lễ cầu nguyện, không được thực hiện trọn vẹn nghi lễ của Tin lành cho người quá cố, đó là cầu nguyện, giảng kinh, hát thánh ca từ khi vừa mất đến làm lễ nhập quan, lễ di quan và chôn cất (Trần Thị Hồng Yến chủ biên, 2018, tr. 250-296).

Sau khi nhập đạo, các thành viên của nhóm tộc người - tôn giáo sống trong lòng sự vận hành của thiết chế tôn giáo, nên kể từ đây việc xã hội hóa thứ cấp của tôn giáo đối với họ càng diễn ra mạnh mẽ hơn. Trước hết, họ phải tự nguyện kiểm soát, đồng thời cũng bị chức sắc, cộng đồng kiểm soát các hành vi để tránh phạm giới luật. Bất kỳ tôn giáo nào cũng có giới luật để củng cố niềm tin vào đấng tối cao, khiến con người phải theo chuẩn mực đạo đức của tôn giáo đó. Với Phật giáo Nam tông, đó là “ngũ giới” cho mọi tín đồ, gồm không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không uống rượu; còn người đi tu ở bậc sadi phải thọ 105 giới luật, bậc tì kheo phải thọ 227 giới luật (Trần Minh Thương, 2014,

tr.559-567). Ở Islam giáo, với 6.200 câu truyền dạy của thánh Allah trong kinh Qur'an đã chứa đựng các quy định về luân lý và ứng xử trong cuộc sống hàng ngày, được các tín đồ xem như luật pháp và là cơ sở để giải quyết mọi tranh chấp trong gia đình và xã hội. Tín đồ Islam phải tuân thủ 5 nền tảng đức tin: xác tín và tôn thờ một thánh Allah duy nhất và Mohamed là sứ giả; cầu nguyện mỗi ngày 5 lần; thực hiện bố thí (trích một khoản lợi tức hàng năm để giúp người già yếu, neo đơn, cơ nhỡ); nhịn ăn ban ngày trong tháng Ramadan; và hành hương thánh địa Mecca nếu có điều kiện. Trong sinh hoạt hàng ngày, tín đồ không được ăn thịt lợn, không ăn thịt các con vật bị chết mà không được người theo Islam giáo đọc kinh để cất tiết, không uống rượu bia, không múa hát - nhất là các bài thuộc loại nhạc kích động (Phan Văn Dốp, Phan Quốc Anh, Nguyễn Thị Thu đồng chủ biên, 2014, tr. 126-127; Nguyễn Đức Toàn, 2006, tr. 185-206). Với tín đồ Tin lành, phải thực hiện 10 điều răn của Chúa: yêu Chúa như yêu bố mẹ, yêu bố mẹ như yêu Chúa; không được uống rượu, không ăn thịt chó và tiết canh; không quan hệ tình dục trước hôn nhân; không ngoại tình; không trộm cắp; không đánh, cãi nhau; không cờ bạc; không nghiện hút; không nói bậy, văng tục, xúc phạm người khác và hát dân ca; không cúng các loài ma và bói toán (Trần Hữu Sơn, 2012, tr. 126-135). Để thực hiện các giới luật nêu trên, tín đồ và cộng đồng tôn giáo tự kiểm soát. Điều này được thấy qua việc xưng tội của tín đồ Islam giáo và Tin lành hàng ngày, hằng tuần trước đáng tối cao và chức sắc tôn giáo; hay các sadi của Phật giáo Nam tông mỗi tháng phải kiểm điểm hai lần tội lỗi của mình trước sư cả (Trần Minh Thương, 2014, tr. 559-567).

Xã hội hóa thứ cấp của tôn giáo đối với thành viên nhóm tộc người - tôn giáo còn diễn ra sâu sắc trong mối quan hệ và tác động của tổ chức tôn giáo, cơ sở thờ tự. Với người Khơ-me theo Phật giáo Nam tông, sư là người có uy tín nhất trong xã hội, hiện thân của trí tuệ và đạo đức. Trong xã hội truyền thống, tầng lớp sư sãi là người nắm thực quyền điều hành xã hội, mặc dù trên danh nghĩa họ không trực tiếp quản lý mà thông qua bộ máy Ban quản trị chùa. Mọi công việc liên quan đến các cá nhân và gia đình, như sinh đẻ, đám cưới, đám ma, lễ cầu an, lễ báo hiếu ông bà đều có các nhà sư đến tụng kinh, niệm Phật. Mỗi cá nhân hay gia đình người Khơ-me theo Phật giáo Nam tông còn gắn với một *wel* - nhóm gia đình được tập hợp theo khu vực hay nguyện vọng, để thực hành các công việc của nhà chùa. Mỗi làng của người Khơ-me thường có một đến vài chùa, và ngôi chùa thu hút mọi hoạt động của các tín đồ, từ tín ngưỡng, giáo dục đến văn hóa (Nguyễn Khắc Cảnh, 2014, tr. 206-212). Chùa còn là nơi nương thân cho những tín đồ nghèo, cơ nhỡ, nơi để tro cốt của mỗi tín đồ khi mất đi. Bởi vậy, chùa gắn bó chặt chẽ với mỗi người, là nơi thực hiện xã hội hóa tôn giáo thứ cấp mạnh nhất. Ở người Chăm Islam và người Hmông theo Tin lành, chức sắc tôn giáo cũng là những người có uy tín trong cộng đồng, liên quan đến mọi mặt đời sống của mỗi tín đồ, từ cầu nguyện hàng ngày, hằng tuần, đến những công việc gắn với chu kỳ đời người. Hệ thống tổ chức tôn giáo của Islam quan hệ chặt chẽ với thánh đường và tiểu thánh đường, tức những người chung cơ sở thờ tự sẽ gắn bó và có trách nhiệm cùng nhau. Với người Hmông theo Tin lành, thiết chế tôn giáo chính là điểm nhóm và cũng gắn với cơ sở thờ tự là nhà thờ hay nhà nguyện. Giống như Phật giáo

Nam tông, thiết chế tôn giáo của Islam và Tin lành có vai trò xã hội hóa tôn giáo ở bậc thứ cấp rất lớn. Theo đó, với mỗi tín đồ, niềm tin và thực hành tôn giáo ngày càng gia tăng.

3. Quá trình tộc người: bản sắc với cố kết và phân ly của nhóm tộc người - tôn giáo ở Việt Nam

Quá trình tộc người (Ethnic process) là quá trình biến đổi của mỗi tộc người trong quan hệ với tộc người khác, với cộng đồng quốc gia - dân tộc (Nation - State). Quá trình này gồm hai khuynh hướng cơ bản là cố kết và phân ly. Cố kết tộc người là sự tăng cường gắn kết chặt chẽ trong một tộc người hay nhóm địa phương của tộc người đó. Phân ly tộc người là từ một tộc người thống nhất, bị chia ra nhiều bộ phận khác nhau và những bộ phận đó trở thành các nhóm địa phương hay tộc người mới (Vương Xuân Tình, 2017, tr. 126-153). Phần này sẽ xem xét bản sắc của các nhóm tộc người - tôn giáo ở Việt Nam ảnh hưởng đến sự cố kết và phân ly trong quá trình tộc người như thế nào.

Trình bày ở mục (2) trên đây cho thấy, xã hội hóa các cá nhân về tôn giáo dẫn đến xã hội hóa tập thể, vì tạo nên sự đồng dạng, thống nhất của các cá nhân ấy trong một nhóm, hay nói cách khác là hình thành nên bản sắc nhóm dựa trên cơ sở tôn giáo.

Bản sắc của nhóm tộc người - tôn giáo tạo nên sự khác biệt với nhóm khác cùng tộc người. Với nhóm Khơ-me theo Phật giáo Nam tông, rõ ràng khác với các nhóm Khơ-me theo Islam giáo, theo Tin lành. Cùng tộc người Khơ-me song đến nay họ chỉ còn giống nhau về ngôn ngữ và một vài điểm trong văn hóa, như nhà cửa hay phương thức canh tác nông nghiệp truyền thống. Còn đời sống tinh thần và một số yếu tố của đời sống vật chất, về cơ bản giữa họ là khác nhau vì bị chi phối bởi tôn giáo. Theo đó, niềm tin vào các đấng tối cao, việc ứng xử dựa trên giáo luật, các nghi lễ trong chu kỳ đời người, việc gắn với các hoạt động tôn giáo trong năm, tổ chức xã hội truyền thống, trang phục và ẩm thực của họ cũng khác nhau. Những trình bày có liên quan đến Phật giáo Nam tông, Islam giáo và Tin lành dưới đây phản ánh điều này.

Với người Chăm Islam, do theo tôn giáo Islam nên có nhiều khác biệt với các nhóm Chăm, đặc biệt là Chăm Ahiér (Chăm Balamôn) - vốn bảo lưu nhiều yếu tố văn hóa dân gian. Vì theo Islam giáo nên nhóm Chăm này thuộc chế độ phụ hệ, không như Chăm Ahier hay Chăm Awal (Bani) theo chế độ mẫu hệ. Hôn nhân con dì con già được khuyến khích, trong khi loại hình hôn nhân này bị người Chăm Ahier và Chăm Awal coi là loạn luân. Với người Chăm Ahiér, trong hệ thống nghi lễ thuộc tín ngưỡng dân gian truyền thống, quan trọng nhất là các lễ thờ cúng ông bà, tổ tiên và tín ngưỡng nông nghiệp - với việc thờ thần Mẹ xứ sở Po Nágá, các vị vua Plaong Girai, Poramé ở phạm vi gia đình, dòng họ, cộng đồng và khu vực. Chính những nghi lễ này là môi trường để tạo nên các nghệ thuật biểu diễn như múa, âm nhạc, lễ ca rất đặc sắc. Trong khi đó, do người Chăm Islam rất quan tâm đến việc thực hiện quy định của giáo luật nên những tín ngưỡng dân gian cũng như tập tục truyền thống bị loại trừ, và ngay âm nhạc cổ truyền cũng bị ngăn cấm (Phan Văn Dốp, Phan Quốc Anh, Nguyễn Thị Thu đồng chủ biên, 2014, tr. 92-125; Nguyễn Đức Toàn, 2006, tr. 185-206).

Ở người Hmông theo Tin lành, tôn giáo cũng tạo nên bản sắc mới, khác hẳn những người đồng tộc theo tín ngưỡng truyền thống. Điều khác biệt cơ bản của những người Hmông theo Tin lành và không theo đạo này, theo Nguyễn Văn Thắng (2009) là một bên theo lý mới còn một bên giữ lý cũ. Theo lý mới - theo Tin lành, tôn giáo độc thần, nên phải từ bỏ tín ngưỡng đa thần truyền thống của người Hmông, tức bỏ thờ cúng tổ tiên và hệ thống ma nhà (sử ca, ma cửa, ma buồng, ma cột nhà, ma bếp), chỉ tin Chúa trời và quyền năng của Chúa. Từ nguyên tắc cốt lõi ấy, đã dẫn tới nhiều hệ quả khác khiến nhóm người Hmông theo Tin lành khác biệt rất nhiều so với đồng tộc không theo Tin lành. Khác biệt lớn nhất là trong tang lễ. Với đám tang của người Hmông theo tín ngưỡng truyền thống, có rất nhiều các nghi lễ, như lễ chỉ đường, lễ treo trống thổi khèn và dựng cạm treo xác người chết, lễ giao lợn cho người chết, lễ viếng, lễ thổi khèn đốt tiền giấy, lễ đưa người chết ra ngoài bãi, lễ hạ huyết, lễ xua tà ma bằng than hồng. Còn với người Hmông theo Tin lành, các nghi lễ lại rất giản đơn, chỉ gồm lễ rửa tội, cầu kinh và hát thánh ca (Trần Hữu Sơn, 2012, tr. 126-135; Trần Thị Hồng Yên chủ biên, 2018, tr. 272-288). Khác biệt ấy khiến vai trò của trưởng dòng họ ở nhóm Hmông theo Tin lành không còn, thay vào đó là vị thế của trưởng điểm nhóm tôn giáo; và nhiều yếu tố văn hóa truyền thống như dân ca, dân vũ ở nhóm Hmông này cũng biến mất (Vương Duy Quang, 2005, tr. 173-207).

Như vậy, bản sắc nhóm dựa trên sự khác biệt giữa *ta* và *họ* đã tạo nên sự cố kết trong nhóm, song ít gắn bó với các nhóm khác tuy cùng tộc người, và chính tôn giáo là chất keo kết dính để tạo nên sự cố kết đó. Bởi vậy, dù có chung cội nguồn lịch sử và cùng ngôn ngữ, nhưng giữa các nhóm khác tôn giáo lại ít quan hệ với nhau. Rào cản rõ nhất là quan hệ hôn nhân. Với ba nhóm tộc người - tôn giáo đã nêu, xu hướng hôn nhân trong nội nhóm rõ nhất ở người Chăm Islam và người Hmông theo Tin lành. Tại cộng đồng Chăm Islam thuộc tỉnh An Giang, rất hiếm trường hợp hôn nhân khác tôn giáo. Ở người Hmông theo Tin lành, xu hướng hôn nhân đồng đạo cũng phổ biến. Trong nghi thức đám cưới mà chú rể theo Tin lành nhưng cô dâu không theo, điều khó nhất là chú rể phải lạy trước bàn thờ nhà cô dâu. Để tránh việc đó, nhà trai có thể trả nhà gái một khoản tiền "đền bù" miễn lạy. Tuy nhiên, thường sau khi về nhà chồng, cô gái sẽ gia nhập Tin lành (Trần Thị Hồng Yên chủ biên, 2018, tr. 253). Xu hướng cố kết còn biểu hiện qua kết nối của các nhóm tộc người - tôn giáo với đồng đạo ở nước ngoài. Với nhóm Khơ-me theo Phật giáo Nam tông, có sự kết nối với Phật giáo ở Campuchia, nơi vẫn được xem thuộc "đạo gốc". Ở người Chăm Islam, họ gắn bó với Islam giáo tại các nước Đông Nam Á và Trung Đông. Còn với người Hmông theo Tin lành, họ cũng gắn với các tổ chức Tin lành ngoài Việt Nam, chỉ ít là trong việc truyền đạo qua đài phát thanh (Vương Xuân Tình, Vũ Đình Mười đồng chủ biên, 2016, tr. 109-139; Vương Duy Quang, 2005, tr. 173-219; Nguyễn Văn Thắng, 2009, tr. 81-104).

Sự cố kết của mỗi nhóm lại dẫn đến phân ly trong tộc người. Ở người Khơ-me, do có tới 95% dân số theo Phật Giáo Nam tông nên sự phân ly diễn ra không mạnh. Song với người

Chăm, tôn giáo đã tạo ra khác biệt giữa các cộng đồng, khiến đặc trưng văn hóa của họ bị biến đổi do quá trình phân ly này. Từ sự thống nhất ban đầu, tôn giáo đã phân hóa tộc người Chăm thành ba nhóm với ba đặc trưng văn hóa khác nhau, đó là Chăm Ahiér, Chăm Awal và Chăm Islam. Người Chăm Islam hầu như ít có quan hệ với người Chăm Ahiér và Awal, dù đồng ngôn ngữ và chung nguồn gốc lịch sử. Những người thuộc nhóm này ở An Giang khi tìm việc tại TP. Hồ Chí Minh hay nơi khác, chỉ mong muốn được làm trong công ty có chủ là đồng tộc theo Islam giáo, để tiện cho cầu nguyện và sinh hoạt. Người Chăm Awal tuy chia sẻ một số hoạt động liên quan đến tín ngưỡng dân gian với người Chăm Ahiér vào dịp lễ hội, song hôn nhân giữa hai nhóm cũng ít gặp. Còn ở người Hmông, việc du nhập của Tin lành kể từ những năm 1980 đã chia tộc người này thành hai nhóm: theo tín ngưỡng truyền thống và theo Tin lành. Khác biệt về tôn giáo khiến họ ngày càng ít chia sẻ, thậm chí mâu thuẫn nhau dù cùng họ (Vương Duy Quang, 2005, tr. 173-207; Nguyễn Văn Thắng, 2009, tr. 81-104).

Tác động của các quá trình nêu trên tạo nên tình trạng đa bản sắc của tộc người. Tình trạng này hình thành có thể do hôn nhân hỗn hợp tộc người, song còn do ảnh hưởng của các yếu tố khác, như giao lưu và tiếp biến văn hóa. Ở Việt Nam, một số nghiên cứu đã chỉ ra, nhóm Na Miểu thuộc dân tộc Hmông trong mối quan hệ đa dạng về văn hóa với các tộc người Tày, Dao và Kinh; nhóm Chil thuộc dân tộc Cơ-ho vừa tự nhận mình là người Chil, vừa chấp nhận tộc danh Cơ-ho do Nhà nước ban hành, đã phản ánh bản sắc kép hay tình trạng đa bản sắc của họ (dẫn theo Vương Xuân Tình, 2019, tr. 73-86, tr. 143-160). Từ cách tiếp cận và thực tế nghiên cứu về bản sắc tộc người ở Việt Nam, có thể xác định các nhóm tộc người - tôn giáo nêu trên đã góp phần tạo nên tình trạng đa bản sắc tộc người, đặc biệt rõ nét là ở tộc người Chăm và Hmông. Ngày nay, khi nói đến cá nhân hay cộng đồng nào đó ở tộc người Chăm, cần biết rõ hơn họ thuộc nhóm tôn giáo nào. Tương tự với người Hmông, nếu trước đây thường được phân loại thành bốn nhóm là Hmông Trắng (Hmông Đơ), Hmông Hoa (Hmông Lèn), Hmông Xanh (Hmông Si), Hmông Đen (Hmông Đu) với khác biệt chủ yếu về trang phục, nay còn phải xác định thêm họ thuộc nhóm tín ngưỡng truyền thống hay theo Tin Lành.

Kết luận

Nhóm tộc người - tôn giáo là đối tượng quan tâm không chỉ của Dân tộc học, Tôn giáo học mà còn của nhiều ngành khoa học liên quan. Nghiên cứu nhóm này, ngoài việc hiểu về một loại hình cấu trúc xã hội - văn hóa, mối quan hệ tộc người và tôn giáo, còn biết được về quá trình tộc người. Ở Việt Nam mấy chục năm qua, do biến đổi về kinh tế - xã hội trong bối cảnh toàn cầu hóa, đã gia tăng sự cố kết của một số nhóm tộc người - tôn giáo cũ, và xuất hiện những nhóm tộc người - tôn giáo mới. Từ tiếp cận lý thuyết xã hội hóa, bài viết này xem xét các cá nhân của mỗi nhóm tộc người - tôn giáo được xã hội hóa trong môi trường gia đình, cộng đồng và thiết chế tôn giáo như thế nào. Việc xã hội hóa vẫn được thực hiện chặt chẽ ở nhóm Chăm Islam và nhóm Hmông theo Tin lành, song có phần nới lỏng hơn so với truyền thống ở nhóm Khơ-me theo Phật giáo Nam tông. Xã hội hóa tôn giáo chính là cơ sở để hình thành và gìn giữ

bản sắc nhóm, tạo nên sự khác biệt với các nhóm trong cùng tộc người nhưng theo tôn giáo khác hoặc theo tín ngưỡng truyền thống. Bản sắc này là cơ sở cho sự cố kết chặt chẽ của các nhóm tộc người - tôn giáo, và mặt khác lại dẫn đến tình trạng phân ly của tộc người, khiến tộc người mà nhóm đó thuộc về trở thành đa bản sắc. Điều ấy làm cho quá trình tộc người ở Việt Nam càng trở nên đa dạng trong bối cảnh mới. Nghiên cứu sâu vấn đề này, sẽ giúp cho nhận diện tốt hơn vấn đề dân tộc và tôn giáo tại Việt Nam.

Tài liệu tham khảo

1. Abramson, Harold J. (1979), “Migrants and Cultural Diversity: On Ethnicity and Religion in Society”, *Social Compass*, 26 (5), pp. 5-29.
2. Abramson, Harold J. (1980), “Religion”, In: S. Thernstrom, A. Orlov, and O. Handlin (Eds.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Cambridge, Harvard University Press, MA.
3. Avetyan, Madlen A. (2017), *Ethnodoxy in the Diaspora: Armenian-American Religious and Ethnic Identity Construction in Los Angeles*, MA thesis, California State University, Northridge.
4. Barry, David M. (2012), *Popular Perceptions of the Relationship between Religious and Ethnic Identities: A Comparative Study of Ethnodoxy in Contemporary Russia and Beyond*, Ph.D Dissertation, Western Michigan University.
5. Berger, Peter L. and Thomas Luckmann (1966), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books.
6. Nguyễn Khắc Cảnh (2014), “Yếu tố văn hóa Phật giáo trong cơ chế quản lý xã hội truyền thống phum sóc của người Khmer ở Nam Bộ”, trong Viện Nghiên cứu tôn giáo và Học viện Phật giáo Nam tông Khmer: *Phật giáo Nam tông Khmer đồng hành cùng dân tộc*, Kỷ yếu Hội thảo khoa học, Kiên Giang, tháng 6, tr. 206-212.
7. Phan Văn Dớp, Phan Quốc Anh, Nguyễn Thị Thu (Đồng chủ biên, 2014), *Văn hóa phi vật thể người Chăm Ninh Thuận*, Nxb. Nông nghiệp, Hà Nội.
8. Greeley, Andrew M. (1971), *Why Can't They be Like Us? America's White Ethnic Groups*, E. P. Dutton, New York.
9. Hastings, Adrian (1997), *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism*, Cambridge University Press, New York.
10. Hervieu-Leger, Daniele (2000), *Religion as A Chain of Memory*, New Brunswick, Rutgers Press, NJ.

11. Nguyễn Thị Thu Hương (2016), “Kru Achar - nhân tố quan trọng trong các nghi lễ vòng đời của người Khmer Nam Bộ”, *Tạp chí Khoa học*, Trường Đại học Trà Vinh, Số 24, tr. 24-33.

12. Karpov, Vyacheslav, Elena Lisovskaya, David Barry (2012), “Ethnodoxy: How Popular Ideologies Fuse Religious and Ethnic Identities”, *Journal for the Scientific Studies of Religion*, Vol. 51 (4), pp. 638-655.

13. Nguyễn Văn Luận (1974), *Người Chăm Hồi giáo miền Tây Nam phần Việt Nam*, Tủ sách biên khảo, Bộ Văn hóa - Giáo dục và Thanh niên, Sài Gòn.

14. McGuckin, C., Lewis, C., Cruise, S., & Fearn, M. (2009), “The Influence of Parents on Religious Socialisation”, In: H.G. Ziebertz, W. K. Kay & U. Riegel (Eds.), *Youth in Europe III: An International Empirical Study of Religion on Life Orientation*, Lit Verlag, Berlin.

15. McIntosh, Janet (2009), *The Edge of Islam: Power, Personhood, and Ethnoreligious Boundaries on the Kenya Coast*, Duke University Press.

16. Nguyễn Văn Minh (2013), *Tôn giáo, tín ngưỡng các dân tộc ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

17. Trần Hoàng Phong (2014) “Tục đi tu - một nét đẹp văn hóa của người Khơ-me đồng bằng sông Cửu Long”, trong Viện Nghiên cứu tôn giáo và Học viện Phật giáo Nam tông Khmer: *Phật giáo Nam tông Khmer đồng hành cùng dân tộc*, Kỷ yếu Hội thảo khoa học, Kiên Giang, tháng 6, tr. 427-433.

18. Vương Duy Quang (2005), *Văn hóa tâm linh của người Hmông ở Việt Nam: Truyền thống và hiện đại*, Nxb. Văn hóa - Thông tin & Viện Văn hóa, Hà Nội.

19. Trịnh Thúy Quỳnh (2012), “Cộng đồng Chăm Islam ở Nam Bộ và vai quan hệ trong khu vực Đông Nam Á”, trong Vương Hoàng Trù, Phú Văn Hãn (Đồng chủ biên): *Một số vấn đề về dân tộc và tôn giáo ở Nam Bộ trong phát triển*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

20. Sharabi, Moshe (2017), “Ethno-Religious Groups Work Values and Ethics: the Case of Jews, Muslims and Christians in Israel”, *International Review of Sociology*, <http://www.tandfonline.com/loi/cirs20>, truy cập ngày 1/4/2021.

21. Smith, Anthony D. (1991), *National Identity*, Penguin Books, London.

22. Trần Hữu Sơn (2012), “Đạo Tin Lành vùng đồng bào dân tộc Hmông ở Lào Cai (Nhìn từ văn hóa tộc người)”, trong Viện Nghiên cứu tôn giáo, Hội Việt - Mỹ, Viện Liên kết toàn cầu: *Đạo Tin Lành và văn hóa Việt Nam*, Tọa đàm bàn tròn Tin Lành lần thứ ba, Hà Nội, ngày 28/11/2012, tr. 126-135.

23. Swyripa, Frances (2010), *Storied Lands Capes: Ethno-Religious Identity and the Canadian Prairies*, University of Manitoba Press.

24. Nguyễn Văn Thắng (Chủ biên, 2009), *Giữ “lý cũ” hay theo “lý mới”? Bản chất của những cách phản ứng khác nhau của người Hmông ở Việt Nam với ảnh hưởng của đạo Tin Lành*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

25. Huỳnh Ngọc Thu (2014), “Báo hiệu trong hành vi tôn giáo của cộng đồng Khmer ở Nam Bộ”, trong Viện Nghiên cứu tôn giáo và Học viện Phật giáo Nam tông Khmer: *Phật giáo Nam tông Khmer đồng hành cùng dân tộc*, Kỷ yếu Hội thảo khoa học, Kiên Giang, tháng 6, tr. 532-540.

26. Trần Minh Thương (2014), “Tập quán tu báo hiếu của người Khmer với việc rèn luyện nhân cách và đạo đức góp phần xây dựng gia đình hạnh phúc”, trong Viện Nghiên cứu tôn giáo và Học viện Phật giáo Nam tông Khmer: *Phật giáo Nam tông Khmer đồng hành cùng dân tộc*, Kỷ yếu Hội thảo khoa học, Kiên Giang, tháng 6, tr. 59-67.

27. Timol, Riyazz (2020), “Ethno-Religious Socialisation, National Culture and the Social Construction of British Muslim Identity”, *Contemporary Islam*, Vol.14, pp. 331-360.

28. Vương Xuân Tình, Vũ Đình Mười (Đồng chủ biên, 2016), *Quan hệ dân tộc xuyên quốc gia ở Việt Nam: Nghiên cứu tại vùng Nam Bộ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

29. Vương Xuân Tình (2017), “Quá trình tộc người: Tổng quan, lý thuyết và định hướng nghiên cứu ở Việt Nam hiện nay”, trong Viện Dân tộc học: *Những vấn đề cơ bản, cấp bách về dân tộc, tộc người ở nước ta hiện nay: Lý luận và thực tiễn*, Kỷ yếu Hội nghị khoa học quốc gia năm 2016, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

30. Vương Xuân Tình (2019), *Cộng đồng kiến tạo: Tộc người với quốc gia - dân tộc trên thế giới và ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

31. Nguyễn Đức Toàn (2006), “Ảnh hưởng tôn giáo đối với tín ngưỡng và tập tục truyền thống của người Chăm Islam Nam Bộ”, trong Hội Dân tộc học - Liên hiệp các hội Khoa học & Kỹ thuật Thành phố Hồ Chí Minh: *Văn hóa các dân tộc thiểu số ở Nam Bộ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

32. Wilson, Chris (2008), *Ethno-Religious Violence in Indonesia: From Soil to God*, Routledge Contemporary Southeast Asia Series.

33. Wozniak, Marta (2013), *From Religious to Ethno-religious: Identity Change among Assyrians/Syriacs in Sweden*, Project Report of the “Defining and Identifying Middle Eastern Christians in Europe” collaborative project, In: https://ecpr.eu/Filestore/paperproposal/7b35bf3b-ddc6-47b6-8bb6-f5bb1a9c23_6apdf (Truy cập ngày 12/4/2021).

34. Trần Thị Hồng Yến (2018), *Biến đổi về văn hóa, xã hội của cộng đồng cư dân theo đạo Tin Lành ở một số dân tộc thiểu số miền núi phía Bắc (từ năm 2005 đến nay)*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.