TRAO ĐỔI

Ý KIẾN

LÝ THUYẾT VỀ TỘC NGƯỜI VÀ NHỮNG THÁCH THỨC MỚI TRONG NGHIÊN CỨU TỘC NGƯỜI Ở VIỆT NAM

NGUYỄN VĂN CHÍNH

LTS. *Lý thuyết về tộc người có vai trò lớn trong nghiên cứu tộc người. Trên cơ sở kế thừa tổng quan của các nghiên cứu trước, tác giả Nguyễn Văn Chính đã nêu lên những điểm then chốt trong lý thuyết tộc người của Dân tộc học Xô-viết và Nhân học phương Tây liên quan đến khái niệm tộc người. Tác giả cũng trình bày những tương đồng và khác biệt trong quan niệm về tộc người của Dân tộc học Việt Nam với các nền Dân tộc học/ Nhân học nói trên; việc triển khai quan niệm đó để xác định thành phần dân tộc; và nêu lên những thách thức nghiên cứu tộc người trong bối cảnh mới.*

Vấn đề tác giả Nguyễn Văn Chính nêu lên cũng là mối quan tâm của nhiều nhà dân tộc học/nhân học ở nước ta. Bởi vậy, Tạp chí Dân tộc học mong có sự trao đổi, thảo luận về vấn đề này, và đặc biệt, không chỉ xác định các thách thức nghiên cứu mà còn cả gợi ý đối với quan niệm về tộc người trong điều kiện hiện nay.

Trong suốt nhiều thập kỷ từ những năm 1960 đến nay, mối quan tâm lớn của Dân tộc học Việt Nam vẫn là việc tìm kiếm một khung phân tích để mô tả đặc điểm văn hóa các tộc người, xác định những đường biên văn hóa và sự giao thoa văn hóa tộc người. Khung phân tích dựa vào đặc điểm ngôn ngữ, văn hóa và ý thức tộc người mà các nhà dân tộc học Việt Nam tạo ra từ những năm 1970 đến nay vẫn được xem là xuất phát điểm và là một thứ khuôn mẫu chuẩn mực cho các quan tâm khoa học về tộc người và xây dựng chính sách dân tộc ở nước ta. Các mô tả dân tộc học về văn hóa tộc người và danh mục các tộc người Việt Nam cũng chủ yếu được xoay quanh bộ khung với ba thành tố chính của văn hóa nói trên.

Bài viết này, trên cơ sở nhìn lại các mô hình lý thuyết về tộc người trong Dân tộc học Xô-viết, Nhân học phương Tây và Dân tộc học Việt Nam, cố gắng chỉ ra một số hạn chế của tình trạng tuyệt đối hóa một khung phân tích và những thách thức mà khung phân tích này có thể phải đối diện cũng như những thách thức của nghiên cứu về tộc

người trong bối cảnh xã hội đang thay đổi nhanh chóng mà cùng với đó là sự gia tăng hội nhập văn hóa và sự xâm nhập của những yếu tố mới vào văn hóa tộc người.

1. Vấn đề tộc người trong Dân tộc học Xô-viết

Các mối quan tâm học thuật về hiện tượng tộc người (*ethnicity*) thực ra chỉ bắt đầu bùng lên mạnh mẽ trong giới Nhân học hàn lâm từ hồi đầu những năm 1960 trở đi mặc dù trước đó từ rất lâu, thuật ngữ tộc người (*ethnos*) đã được nhắc đến trong các tài liệu khoa học của Liên Xô (cũ) và Đức. Trong khoảng những năm 1960 - 1980, quan tâm của giới Dân tộc học Liên Xô (cũ) chủ yếu xoay quanh các vấn đề như bản chất của hiện tượng tộc người, sự phân loại các loại hình tộc người và quá trình chuyển đổi của tộc người trong thế giới đương đại. Lúc ban đầu, khi mới đi tìm một khái niệm khả dĩ có thể bao quát được hiện tượng tộc người, giới Dân tộc học Liên Xô (cũ) đã bị cuốn hút bởi khái niệm dân tộc (*narod*) mà Stalin đã nêu ra. Định nghĩa của Stalin cho rằng, dân tộc là một cộng đồng người có tính ổn định, được hình thành từ trong lịch sử, và được cố kết bởi một ngôn ngữ chung, một lãnh thổ chung, một nền kinh tế chung và một tâm lý chung được biểu hiện dưới hình thức một nền văn hóa chung" (Stalin, 1953, tr. 307-313). Tuy nhiên, trong khi Stalin có xu hướng nhấn mạnh "đặc tính tinh thần" như một biểu hiện cốt lõi của mỗi dân tộc thì các nhà dân tộc học Liên Xô (cũ) lại phát hiện ra rằng, trong mỗi quốc gia - dân tộc, có nhiều cộng đồng tộc người (*ethnic communities*) và dường như mỗi cộng đồng ấy lại có những tên gọi riêng và bản sắc văn hóa đặc trưng. Cho rằng sự tồn tại của những bản sắc riêng ở các tộc người có một ý nghĩa vô cùng quan trọng, các nhà dân tộc học Liên Xô (cũ) đã chuyển hướng nghiên cứu vào việc tìm kiếm bản chất và nguồn gốc của bản sắc tộc người (*ethnos*), phân tích nguồn gốc và biểu hiện của nó. Các ý kiến khác nhau về hiện tượng tộc người đã tạo nên một cuộc tranh luận khoa học sôi nổi trong Dân tộc học Xô-viết, góp phần quan trọng vào việc khám phá bản chất của văn hóa tộc người được các nhà nhân học thế giới quan tâm.

Dân tộc học Xô-viết cho rằng, sự tồn tại của bản sắc tộc người là một sự thật hiển nhiên, và nó xuất hiện trong quá trình sinh sống của mỗi dân tộc, chịu tác động của môi trường xã hội và ý tưởng về một nguồn gốc và lịch sử chung (Kuzlov, 1967). Trên cơ sở phát hiện của Kuzlov, học giả Bromley (1973, tr. 95-113) đã phát triển khái niệm bản sắc tộc người, trong đó nhấn mạnh vấn đề ý thức về tộc người và các khuôn mẫu văn hóa tồn tại khách quan mà một tộc người có thể sở hữu. Thực ra, vấn đề sở hữu các khuôn mẫu văn hóa riêng trong các cộng tộc người đã được Kushner phát hiện từ trước đó khi ông cho rằng, các tộc người đều có những đặc điểm khách quan được biểu hiện ở ngôn ngữ và văn hóa (Kushner, 1951, tr. 6), trong khi Cheboksarov (1972) bổ sung thêm yếu tố biên giới tộc người trong khi khái niệm hóa về tộc người. Trong một nỗ lực hoàn thiện hóa quan niệm về tộc người trong Dân tộc học Xô-viết, Tokarev đã đi đến một nhận xét khái quát hơn các ý kiến rời rạc trước đó về tộc người. Theo ông, cộng đồng tộc người được phát triển trên cơ sở của một hoặc một số mối liên hệ xã hội như ý niệm về một nguồn gốc chung, ngôn ngữ chung, lãnh thổ chung, và các mối quan hệ kinh tế, bản chất văn hóa và tôn giáo và

có thể được bao gồm vào trong một nhà nước (Tokarev, 1964). Tuy nhiên, ý kiến này vấp phải sự phê phán bởi vì nó giả thiết rằng, sự tồn tại của cộng đồng tộc người có thể chỉ dựa vào một đặc tính nào đó, như ngôn ngữ chung chẳng hạn. Hơn nữa, định nghĩa của Tokarev vẫn chưa làm rõ khái niệm về lãnh thổ tộc người như một điều kiện cần thiết trong quá trình hình thành của *ethnos* (tộc người) hay nó vẫn là một đặc điểm thiết yếu của bất kỳ tộc người nào. Cho đến những năm 1970, Bromley đã bổ sung ý kiến về vấn đề lãnh thổ tộc người mà theo đó thì có những tộc người có lãnh thổ riêng, nhưng cũng có nhiều tộc người có thể được phân bố trên các lãnh thổ tách biệt, thậm chí trên các lục địa khác nhau, ví dụ như trường hợp người Eskimo sinh sống trên các đảo băng tuyết thuộc Canada, Alaska và Siberia. Các nhóm này dù sống tách biệt trên những lãnh thổ khác nhau nhưng vẫn bảo lưu được các đặc điểm văn hóa chung là do đặc tính kế tục văn hóa từ thế hệ này qua thế hệ khác và những mối ràng buộc văn hóa khác (Bromley, 1970).

Cuộc thảo luận hàng thập kỷ của các nhà dân tộc học Xô-viết đã dần đi đến một định nghĩa tương đối thống nhất, trong đó thừa nhận tộc người là một cộng đồng người có bản sắc riêng, cùng chia sẻ những đặc điểm cơ bản như tên gọi riêng, ngôn ngữ, lãnh thổ, những đặc điểm đặc biệt về tinh thần, văn hóa và nếp sống hàng ngày cũng như một số hình thái đặc biệt về tổ chức lãnh thổ - xã hội hay một định hướng để tạo nên một đặc trưng nào đó. Cộng đồng tộc người có thể được hình thành trên một lãnh thổ cụ thể nhưng cũng có thể xuyên qua những đường biên giới, và có những pha trộn đáng kể các thành tố xã hội được thu nhận trong tiến trình phát triển (Kozlov, 1967, tr. 111).

Trong khi đó, các vấn đề như nguồn gốc tộc người và tâm lý tộc người có vai trò như thế nào đối với việc hình thành bản sắc tộc người vẫn còn tiếp tục nhận được các ý kiến tranh luận khác nhau. Tuy nhiên, xu hướng chung đều cho rằng, nguồn gốc tộc người không có vai trò nổi bật như một yếu tố chủ yếu quyết định bản sắc tộc người, nhưng đó lại là yếu tố chính hình thành nên ý thức về tộc người. Tương tự như vậy, có ý kiến cho rằng, bản chất của yếu tố tâm lý chung thực ra chỉ tồn tại ở các nhóm cộng đồng quy mô nhỏ, nơi họ sống trong các điều kiện tự nhiên giống nhau và được tập hợp lại thông qua các hoạt động chung.

Trong khi thừa nhận tộc người là một cộng đồng có những đặc tính riêng, Dân tộc học Xô-viết đồng thời nhìn nhận cấu trúc này không phải là bất biến mà chịu tác động của các quá trình tộc người và có thể biến đổi. Quá trình này có thể bao gồm các hình thức tương tác khác nhau giữa các tộc người, dẫn đến những thay đổi các đặc tính cũ hoặc làm hình thành những nền tảng mới của tộc người. Trong bối cảnh ấy, ý thức tộc người (ethnic self-consciousness) có thể được xem là một tiêu chí căn bản để hiểu được quá trình biến đổi tộc người thông qua quá trình tiến hóa (*evolutionary*) hoặc chuyển hóa (*transformational*) trong khi vẫn duy trì ở một chừng mực nào đó một số đặc tính trong một thời kỳ dài[1].

2. Vấn đề tộc người trong Nhân học phương Tây

Cho mãi đến cuối những năm 1950 giữa thế kỷ trước, Nhân học phương Tây

[1] Phần viết này dựa vào tổng thuật của Julian U. Bromley và Victor I. Kozlov (1989), "The Theory of Ethnos and Ethnic Processes in Soviet Social Sciences", *Comparative Studies in Social Society and History*, Vol. 31, No. 3, tr. 425-438.

mới bắt đầu sử dụng thuật ngữ tộc người (*ethnicity*) hay nhóm tộc người (*ethnic group*) thay cho thuật ngữ bộ tộc (*tribe*) đang được sử dụng phổ biến trong các tài liệu nhân học (Keyes, 2002). Các nhà nghiên cứu nhận thấy thuật ngữ *tribe* mà họ đang sử dụng không thực sự chuẩn xác; hơn nữa, nó lại có hơi hướng của thuyết tiến hóa luận đã trở nên lạc hậu trong khoa học. Quá trình tranh luận về bản chất của hiện tượng tộc người trong Nhân học phương Tây đã làm nảy sinh hai trường phái lý thuyết lớn, gọi là *Primodialists* (Bản thể luận) và *Circumstantialism* (Tình thế luận).

Bản thể luận có lẽ được bắt nguồn từ quan điểm "ràng buộc về huyết thống" (*blood ties*) do nhà xã hội học Edwards Shils nêu ra đầu tiên. Tác giả này, khi nghiên cứu về quan hệ giữa các thành viên gia đình, đã nhận thấy có một mối quan hệ tiếp nối sâu hơn mà từ đó hình thành nên một sự ràng buộc sâu sắc mà ông gọi là ràng buộc về mặt huyết thống (*ties of blood*). Sự ràng buộc của các thế hệ tiếp nối (*descent*) với một tổ tiên chung được xem như là yếu tố cốt lõi trong khái niệm bản thể luận về tính tộc người (dẫn theo Audrey Ricke, 2006). Tất nhiên, các thế hệ tiếp nối ở đây có thể được giải thích cả về mặt sinh học và tưởng tượng.

Mặc dù bản thể luận nói chung cho rằng tộc người là một thực thể được tạo lập ngay từ đầu, và các yếu tố bản sắc có tính tộc người được hình thành trên cơ sở chia sẻ những cảm xúc chung nhưng các nhà nghiên cứu theo thuyết bản thể luận lại chia thành hai chi phái có những khác biệt nhất định.

Phái thứ nhất, đại diện bởi Pierre van den Berghe, tiếp cận tộc người từ cơ sở sinh học xã hội (*sociobiological*) cho rằng, tính tộc người nảy sinh từ một nhóm huyết tộc mở rộng, và khi tộc người đã bành trướng vượt ra khỏi các đơn vị huyết tộc thì quyết định của mỗi nhóm phụ thuộc vào lực hướng tâm (*centripetal force*) khi lựa chọn nhóm huyết tộc và tối đa hóa sự phù hợp ấy thông qua các phương tiện khác. Ông nhấn mạnh rằng, các quan hệ liên tộc người thực ra chỉ là những ảnh xạ của cơ chế sinh học - xã hội căn bản, đặc biệt là xu hướng ưa chuộng của các nhóm cư dân nhằm bảo vệ và nâng cao vị thế nguồn cội của họ. Tuy nhiên, Berghe cũng thừa nhận rằng, tính tộc người có những mức độ khác nhau và người ta lựa chọn mức độ nào lại tùy thuộc vào khả năng mà lựa chọn ấy có thể mang lợi ích tối ưu cho họ (Berghe, 1981, tr. 217).

Phái thứ hai, đại diện bởi Clifford Geertz, lại xem xét tính tộc người như một phạm trù lịch sử - chính trị. Geertz cho rằng, tính tộc người được phát triển trên cơ sở của những mối quan hệ gắn bó có tính gốc (*primordial attachments*), bắt nguồn từ những đặc tính chung, có tính mặc nhiên, về huyết tộc, ngôn ngữ và phong tục (Geertz, 1973, tr. 259). Trong khi cho rằng cơ sở sinh học của tính tộc người là không có gì phải bàn cãi, Geertz cũng cho rằng, giữa các tộc người thường có sự đụng độ về bản sắc và bằng sự ủng hộ của Nhà nước, tộc người thường đóng vai trò nền tảng cho những động thái chính trị của một chính phủ. Hơn nữa, trong các tình thế cụ thể của mỗi giai đoạn lịch sử nhất định, quan hệ nhà nước và tộc người có thể hoán đổi cho nhau. Vì những luận điểm này, ý kiến của Geertz về tộc người, dù được phát triển trên cơ sở quan điểm về sự ràng buộc có tính gốc, nhưng lại được đặt vào trong một bối cảnh lịch sử - chính trị nhất định, và đó là lý do vì sao người ta xếp quan điểm về tộc người của ông vào phái bản thể luận "lịch sử - chính trị".

Tuy nhiên, một vấn đề gây tranh cãi nhiều nhất đối với bản thể luận là ở chỗ, khi nhấn mạnh vào những ràng buộc huyết tộc, tính tộc người liệu có biến đổi không và nếu biến đổi thì nó diễn ra như thế nào? Theo mô hình bản thể luận, có thể thấy, có hai cách giải thích về sự thay đổi của tính tộc người. Đối với Geertz (1973), bản sắc tộc người có thể thay đổi thông qua các giai đoạn khác nhau trong quá trình tương tác qua lại với Nhà nước. Trong khi đó, với Keyes (1976; 1979) thì "tính tộc người phụ thuộc vào cách giải thích văn hóa của các thế hệ tiếp nối". Cũng giống như Geertz, C. Keyes xem tính tộc người như một phương tiện để đảm bảo phúc lợi của nhóm trong một xã hội lớn hơn nhưng đó không phải là một thứ ích lợi có tính ích kỷ theo nhóm sinh học - xã hội. Cả Geertz và Keyes dù nhấn mạnh khái niệm tộc người được hình thành trên cơ sở ràng buộc huyết tộc trong lịch sử, đều không đặt vấn đề tộc người ở mức di truyền theo giống nòi. Keyes (1976) thậm chí cho rằng, một cá nhân có thể là thành viên của nhiều nhóm tộc người. Theo nhận xét của Keyes (2002, tr. 1170), Nhà nước không chỉ có tác động đến quan hệ qua lại giữa các nhóm tộc người mà cũng ảnh hưởng đến các yếu tố khác biệt trong một nhóm. Những thay đổi này thường xảy ra sau khoảng cách của ít nhất một thế hệ và do đó, Keyes nhìn nhận sự biến đổi của tộc người có tính nhất thời trong khi cho rằng sự thay đổi tính tộc người theo suốt chiều dài lịch sử thường có tính thất thường bởi các thế hệ kế tiếp sẽ thay đổi cái cách mà họ giải thích về tính tộc người của mình.

Bản thể luận dù được phát triển như một công cụ để đào sâu phân tích tính tộc người và sự thay đổi, cũng bộc lộ một số điểm yếu dễ nhận thấy. Trong khi những đặc điểm chung về huyết thống và lối sống có thể tạo dựng cơ sở ban đầu cho sự cố kết và ràng buộc của nhóm tộc người trong quá khứ, những đặc điểm chung này không phải là cố hữu và được sắp xếp sẵn của một nhóm. Những cá nhân không có ràng buộc về huyết tộc vẫn có thể tiếp nhận bản sắc tộc người vào trong nhóm của mình trong khi các cá nhân có ràng buộc huyết tộc lại có thể từ chối thừa nhận tư cách thành viên của một nhóm tộc người (Royce, 1982, tr. 184). Và đây là cơ sở hình thành trường phái *tình thế luận* về tộc người.

Tình thế luận cho rằng, dù cho tính tộc người có thể được định nghĩa như là một cộng đồng có chung tổ tiên thì nó vẫn mang tính chất tình thế và điều này thường xảy ra trong đời sống hàng ngày của các cá nhân và tiếp tục trong suốt cuộc đời họ. Bản sắc được nảy sinh từ trong các niềm tin và hành vi được khuôn mẫu hóa nhưng sự khác biệt giữa các nền văn hóa không nhất thiết được dịch ra như là cơ sở cho sự phân biệt tộc người. Các nhà nghiên cứu tình huống luận tin rằng, có một thói quen trong hành vi bên ngoài cho phép những cá nhân là thành viên hoặc không phải là viên của một nhóm nhìn nhận xem họ thuộc về nhóm nào, cũng như tạo điều kiện cho các mối liên hệ tương tác hàng ngày giữa các nhóm và trong nội bộ của nhóm (Royce, 1982, tr. 2, 30). Tương tự như vậy, các thành viên của một nhóm có chuẩn mực cao hơn, chắt lọc hơn là các thành viên ngoài nhóm khi xem xét tư cách thành viên trong một nhóm nhất định. Theo Royce (1982, tr. 187), việc nhìn nhận các dấu hiệu tộc người, tức những chỉ dấu riêng của bản sắc tộc người, có thể làm cho một người không phải là thành viên của một nhóm trở nên không xa lạ với nhóm tộc người ấy.

Như vậy, các nhà nghiên cứu thuộc phái tình thế luận không xem trọng các đặc điểm văn hóa của một tộc người mà nhấn mạnh vào mối quan hệ giữa các nhóm tộc người. Vai trò của các yếu tố văn hóa trong hiện tượng dân tộc bị đẩy xuống hàng thứ yếu (Phan Ngọc Chiến, 2005). Tuy nhiên, trong số các nhà nghiên cứu tình thế luận cũng còn tồn tại những ý kiến khác nhau. Vấn đề được đặt ra là mức độ của những tình cảm chủ quan và chủ kiến của các cá nhân/thành viên trong một nhóm cũng như các hành động khách quan, có thể quan sát được và quan điểm của những người bên ngoài nhóm hợp thành cơ sở nền tảng của tính tộc người thế nào. Các nhà tình thế luận khi nói về cảm xúc của các cá nhân thành viên và của nhóm nói chung như một "ý thức về đồng tộc" cho thấy rằng, những cảm xúc này được bắt nguồn từ tính cụ thể của các đặc điểm văn hóa, lịch sử chung và ngôn ngữ chung (Royce, 1982, tr. 18; Cohen, 1978). Vấn đề chủ yếu của quá trình đang tiếp diễn của tính tộc người là cái cách mà các thành viên (bao gồm cả cá nhân và nhóm) điều chỉnh và hiểu về quá khứ chung của họ. Quá trình sửa đổi này tuy nhiên không xuất hiện từ số không; các động cơ nảy sinh từ tình thế hiện tại và hy vọng ở tương lai được tích hợp lại và ảnh hưởng đến quá trình điều chỉnh tính tộc người, và hơn thế nữa, các thông số phụ thuộc vào cả từ bên trong và bên ngoài nhóm tộc người. Bản sắc tộc người do đó phụ thuộc vào cả các quan điểm chủ quan và các phán xử khách quan của người ngoài.

Ranh giới tộc người: Trong khi cuộc tranh luận giữa hai trường phái lý thuyết đối lập nhau không thể đi đến hồi kết, một xu hướng dung hòa do Fredrik Barth chủ trương đã dành được sự quan tâm của giới nghiên cứu về tộc người. Trong một công trình nghiên cứu xuất bản năm 1969 của Barth, ông đã tóm tắt khái niệm chung về tộc người trong Nhân học phương Tây như sau:

- Phần lớn tự cho là có mối liên hệ sinh học.

- Có chung những giá trị văn hóa căn bản, có tính thống nhất trong các yếu tố văn hóa.

- Tạo thành một khu vực giao tiếp và tương tác.

- Tự nhận ra tư cách thành viên của mình và được người khác nhận biết được những chỉ dấu phân biệt với các nhóm khác.

Trong khi coi sự gắn kết như là một đặc điểm nhạy cảm của bản sắc tộc người, Barth nhấn mạnh sự quan tâm vào khái niệm "*boundaries*", tức những ranh giới khiến người ta nhận ra mình không giống với người khác. Ông tin rằng, một người nhận ra mình là đồng tộc với người khác là vì họ giả định người khác kia cùng chia sẻ với mình một loạt các ý tưởng và mục tiêu chung mặc dù trên thực tế, họ có thể rất khác nhau. Ngược lại, nếu hai bên nhận ra mình không thuộc về cùng một nhóm thì họ đương nhiên không xem là giữa họ có chung mục tiêu dù trên thực tế có thể không phải như vậy. Bằng lập luận như thế, Barth cho rằng, tính tộc người là những ranh giới xã hội của một nhóm chứ không phải là những nội dung văn hóa chung của nhóm ấy. Barth giải thích những đặc điểm văn hóa chung của một tộc người thực ra là kết quả của một quá trình xã hội lâu dài chứ không phải là một yếu tố cấu thành của tính dân tộc. Ông kiên trì phân biệt giữa những đặc điểm văn hóa của một nhóm tộc người và những đường biên của nó. Theo Barth, các nhóm tộc người thường lấy một số đặc trưng văn hóa như ngôn ngữ, trang phục, nhà ở, hay một số phong tục tập

quán nào đó làm dấu hiệu để phân biệt mình với nhóm khác, và do đó, các nội dung văn hóa này chỉ có tác dụng duy trì các đường biên văn hóa giữa các tộc người chứ không phải là nền tảng cơ sở hình thành nên tộc người. Do đó, những đặc điểm văn hóa của một nhóm tộc người, các chỉ dấu ranh giới, và cấu trúc nội tại của một tộc người có thể thay đổi hết mà không tạo ra sự đứt gãy giữa "chúng ta" và "họ" (Barth 1969). Như vậy, quan điểm của Barth về tộc người chủ yếu được dựa trên những khía cạnh chủ quan (*subjective aspect*) về bản sắc tộc người hơn là những khác biệt có tính khách quan. Hiện tượng tộc người do đó được xem là hệ quả từ quá trình biến đổi xã hội chứ không phải là những thực thể cố định hàm chứa nội dung văn hóa đã có ngay từ ban đầu.

Trong lý thuyết về ranh giới tộc người của Barth, vấn đề ý thức về bản sắc tộc người được cho là chỉ có ý nghĩa đối với thành viên của một tộc người trong môi trường xã hội có sự giao tiếp giữa những người khác tộc bởi nếu không có sự tiếp xúc tộc người sẽ không có ý thức về bản sắc tộc người.

Tóm lại, trong Nhân học phương Tây, các nhà nghiên cứu bản thể luận cho rằng, tính tộc người bắt nguồn từ những ràng buộc về huyết tộc, dù là thật hay chỉ có tính tưởng tượng, còn các nhà tình huống luận lại tin rằng, sự cạnh tranh giữa các nhóm là điều kiện làm nảy sinh tính tộc người. Tuy nhiên, tính đa dạng lại là một thực tế giữa các nhóm hay thậm chí trong một nhóm, bất chấp sự cố kết và ý thức về đồng tộc. Một câu hỏi thường xuyên nảy sinh, đó là làm thế nào mà mỗi cá nhân có thể biết được tính dân tộc của mình là gì? Câu trả lời sẽ là những gì mà một thành viên của một tộc người cho đó là tính tộc người thì đó là tính tộc người của họ, bởi vì tính tộc người là có tính chủ quan.

Các học giả bản thể luận xem tính tộc người thường xuyên tồn tại trong khi các nhà tình thế luận cho rằng, tính tộc người phụ thuộc vào tình thế và được nảy sinh từ nhu cầu phục vụ một chức năng riêng biệt nào đó với ngụ ý rằng, tính tộc người không phải lúc nào cũng hiện diện. Nhưng cả hai trường phái có thể đang còn thiếu cái gì đó nếu cơ sở của tính tộc người (tức là những khác biệt trong văn hóa, niềm tin tôn giáo, các phong tục tập quán và đời sống vật chất) luôn hiển hiện trong nền tảng nhưng không nhận thấy sự khác biệt và được trưng ra cho đến khi một nhu cầu xuất hiện? Tính tộc người do đó có thể không quan sát được trong đời sống hàng ngày cho đến khi một tình thế nào đó phát sinh. Nếu tính tộc người nằm ở các đường biên như nhận định của Barth hơn là ở sự thiếu một "tộc khác", hoặc như nhận xét của Cohen về sự thiếu lý do để phân biệt mình với người khác thì tính tộc người sẽ không luôn luôn hiện diện. Khi đó, yếu tố quyết định lại quay về với khái niệm tính tộc người, với những ràng buộc của huyết tộc, những đặc điểm văn hóa, và các phong tục tập quán mà một nhóm sở hữu và những nhóm khác không có, hoặc sự công nhận về sự tồn tại của những khác biệt[2].

3. Vấn đề tộc người trong Nhân học Việt Nam

Tháng 8 năm 1960, Khoa Lịch sử thuộc Đại học Tổng hợp Hà Nội đã lần đầu

[2] Phần này chủ yếu dựa vào phân tích tổng quan về "Ethnicity" của Audrey Ricke (2006), *Expressing Ethnicity: A Vietnamese Community in Kansas*, MA Thesis, Wichita State University, http://soar.wichita.edu/xmlui/bitstream/handle/10057/237/t06010.pdf.txt?sequence=4

tiên tổ chức một hội thảo bàn về tiêu chuẩn xác định thành phần dân tộc với sự tham gia của các nhà nghiên cứu từ Bộ môn Dân tộc học (Đại học Tổng hợp) và Tổ Dân tộc thuộc Viện Sử học (Vương Hoàng Tuyên, 1975, tr. 192). Từ đây, vấn đề tiêu chí xác định tộc người tiếp tục được trao đổi thêm trên các diễn đàn như Tạp chí Dân tộc học, Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử và các hội nghị khoa học của ngành. Mười ba năm sau, Ủy ban Khoa học Xã hội Việt Nam đã tổ chức liên tiếp hai cuộc hội thảo lớn tại Hà Nội nhằm thảo luận kết quả đạt được trong công tác xác định thành phần dân tộc ở Việt Nam. Hội thảo không chỉ thông qua kết quả lập danh mục các dân tộc mà còn thảo luận những vấn đề cơ bản trong lý luận về tộc người được sử dụng làm cơ sở cho công tác xác định thành phần dân tộc. Mặc dù thỉnh thoảng vấn đề tộc người vẫn được thảo luận trên các diễn đàn dân tộc học nhưng có thể nói các báo cáo khoa học tại hai hội nghị này đã đặt nền móng cơ sở cho một khung lý thuyết về tộc người ở Việt Nam mà không thấy có những tranh cãi hay phản bác nào[3]. Đến nay, dù đã trải qua hơn bốn thập kỷ, quan điểm về vấn đề tộc người dường như vẫn không có gì thay đổi. Tại hội thảo quốc gia về những tiêu chí xác định thành phần dân tộc ở Việt Nam tổ chức tại Thành phố Hồ Chí Minh năm 2002, các nhà dân tộc học lại một lần nữa khẳng định các tiêu chí tộc người đã nêu ra từ 1973 "vẫn còn nguyên giá trị"[4].

Theo Bế Viết Đẳng, Viện trưởng Viện Dân tộc học hồi những năm 1970-80 và là người chủ trì công tác xác định thành phần dân tộc ở Việt Nam, mặc dù trong Khoa Dân tộc học Mác-xit vẫn còn có ý kiến khác nhau trong việc xác định thế nào là một dân tộc nhưng ở nước ta đã có sự thống nhất về cơ bản. Theo đó:

> "Dân tộc là một tập đoàn người ổn định hoặc tương đối ổn định được hình thành trong lịch sử, dựa trên những mối liên hệ chung về địa vực cư trú, sinh hoạt kinh tế, đặc điểm sinh hoạt văn hóa; trên cơ sở những mối liên hệ đó, mỗi dân tộc còn có một ý thức về thành phần dân tộc và tên gọi riêng của mình" (Bế Viết Đẳng, 1975, tr. 76).

Trong khi khẳng định các yếu tố trên là những đặc trưng không thể thiếu của mỗi dân tộc, Bế Viết Đẳng cũng cho rằng, trong số các đặc trưng ấy có hai loại yếu tố: "loại yếu tố mang tính chất tộc người và loại yếu tố không mang tính chất tộc người". Theo ông, các yếu tố có tính chất tộc người có tính bền vững nhất định, thường được giữ lại trong đời sống các dân tộc ngay cả khi các yếu tố về địa vực cư trú và cộng đồng kinh tế đã có những biến động. Vì vậy, ông đề xuất rằng, công tác xác định thành phần dân tộc hiện nay không thể dựa vào tất cả những đặc trưng dân tộc đã nêu để phân biệt dân tộc này với dân tộc khác mà *chỉ dựa vào những đặc trưng mang tính tộc người* để nghiên cứu, đó là "*những đặc trưng về tiếng nói, đặc điểm sinh hoạt - văn hóa, ý thức tự giác dân tộc*" (Bế Viết Đẳng, 1975, tr. 77). Có thể nói, quan niệm về tộc người trong

[3] Hơn 30 báo cáo đã được công bố trong một tập sách do Viện Dân tộc học xuất bản, có nhan đề *Về Vấn đề xác định thành phần dân tộc thiểu số ở miền Bắc Việt Nam*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 1973.

[4] Từ năm 1979, danh mục chính thức của 54 dân tộc đã được "hành chính hóa" bởi Quyết định số 121-TCTK/PPCĐ của Tổng cục Thống kê. Mọi thủ tục hành chính như khai báo thành phần tộc người trong hồ sơ lý lịch, chứng minh nhân dân, và các giấy tờ pháp lý chính thức khác, thành phần dân tộc của người chủ sở hữu phải được khai đúng như trong Danh mục đã được Chính phủ phê chuẩn.

Nhân học Việt Nam những năm 1960-70 là kết quả của những cuộc thảo luận về khái niệm tộc người của giới Dân tộc học Việt Nam lần đầu tiên được nêu ra từ những năm 1960-1962, mặc dù ta thấy không có nhiều nhà nghiên cứu đặt ra các vấn đề để thảo luận, ủng hộ hay phản bác.

Điều dễ nhận thấy là, quan niệm về tộc người của Việt Nam chịu ảnh hưởng sâu đậm của lý thuyết về tộc người trong Dân tộc học Xô-viết. Tuy nhiên, khi lựa chọn các yếu tố vận dụng vào xác minh tộc người ở Việt Nam, chỉ ba yếu tố là ngôn ngữ chung, truyền thống văn hóa và ý thức tự giác tộc người được xem là những nội dung chủ chốt để tạo ra một khung lý thuyết cho các phân tích khoa học. Ngoài yếu tố lãnh thổ tộc người (địa bàn cư trú) và hệ thống kinh tế bị loại ra khỏi cơ cấu phân tích thì đáng ngạc nhiên là, các nhà dân tộc học Việt Nam đã không thảo luận công khai vấn đề nguồn gốc tộc người, vai trò và ý nghĩa của nó đối với việc hình thành ý thức tộc người, và tại sao họ lại loại bỏ yếu tố này khi xác định thành phần tộc người trong khi cả lý thuyết dân tộc học Xô-viết và nhân học phương Tây đều thừa nhận. Cần lưu ý rằng, các yếu tố như ngôn ngữ và đặc điểm văn hóa có thể dễ dàng tan biến trong quá trình hội nhập kinh tế - xã hội nhưng cái làm cho người ta nhận ra bản sắc của mình chính là ý thức về nguồn cội, về một lịch sử chung. Đó là lý do vì sao cả Dân tộc học Xô-viết lẫn Nhân học phương Tây đều nhấn mạnh vai trò của nguồn gốc lịch sử tộc người. Dân tộc học Xô-viết tin rằng, vấn đề nguồn gốc có thể không tham gia nhiều vào bản sắc tộc người nhưng lại là yếu tố cơ bản hình thành nên ý thức tộc người. Tương tự như vậy, nhà nhân học Mỹ Charles Keyes (1997) cũng cho rằng, con người ta nhận thức về thành phần dân tộc của mình thông qua ý thức về một nguồn gốc chung chứ không phải thông qua sự chia sẻ một văn hóa chung. Chẳng hạn, trường hợp cộng đồng người Hmông ở Mỹ hiện nay, nhiều người đã không còn nói tiếng Hmông, ăn thức ăn và mặc quần áo truyền thống của người Hmông, nhưng họ ý thức rất rõ họ thuộc về một cộng đồng dân tộc thông qua ý niệm về một nguồn gốc chung. Hơn nữa, thành viên của một dân tộc có thể thay đổi ý thức tự giác dân tộc của mình "vì quyền lợi kinh tế, chính trị hoặc là do mặc cảm tự ti" (Phan Ngọc Chiến, 2005a).

Yếu tố ngôn ngữ cũng thường được các nhà dân tộc học Việt Nam nhấn mạnh. Khổng Diễn chẳng hạn, đã viết rằng, "trong tất cả các đặc trưng tộc người thì ngôn ngữ là quan trọng nhất" (2002, tr. 4). Thế nhưng, ông lại không thể chỉ ra được tiêu chí ngôn ngữ được vận dụng như thế nào vào việc xác định thành phần tộc người, đến nỗi nhà ngôn ngữ học Nguyễn Văn Lợi đã phải thốt lên: "Ai cũng thừa nhận tầm quan trọng của tiêu chí ngôn ngữ, nhưng trong nhiều trường hợp, vấn đề ngôn ngữ bị bỏ qua khi nhập hoặc tách các nhóm cư dân thành một (hoặc hai) dân tộc (Nguyễn Văn Lợi, 2002, tr. 26).

Những đặc điểm văn hóa chung cũng được coi là một trong ba tiêu chí chủ yếu để xác định thành phần dân tộc. Phân tích khái niệm văn hóa tộc người, các nhà nghiên cứu Việt Nam cho rằng, văn hóa có những "biến dạng địa phương" trong khi những đặc điểm sinh hoạt văn hóa - tộc người có hai tính chất: quần chúng và bền vững. Vì vậy, khi xác định thành phần dân tộc thì tiêu chuẩn phân biệt tộc người không phải là văn hóa nói chung mà là những đặc điểm sinh hoạt - văn hóa dân tộc. "Những đặc điểm đó, cùng

với tiếng nói, đã tạo ra những nét độc đáo của nền văn hóa chỉ có ở từng dân tộc. Tính độc đáo đó là tiêu chuẩn quan trọng để phân biệt dân tộc này với dân tộc khác" (Bế Viết Đẳng, 1975, tr. 79). Đồng ý với quan điểm này, Đặng Nghiêm Vạn (2003) cho rằng, những giá trị văn hóa chỉ mang tính tộc người, chỉ trở thành văn hóa đặc trưng "một khi chúng đã trở thành những biểu tượng sâu sắc in đậm trong tình cảm, trong tư tưởng của tộc người hay dân tộc". Tuy nhiên, có một thực tế mà các nhà dân tộc học đã nhận ra, đó là những đặc thù văn hóa có thể được xem là tiêu biểu, mang tính đặc thù tộc người ở cộng đồng này thì trong trường hợp khác lại không thấy thể hiện. Hơn nữa, cách tiếp cận bản sắc từ những "trầm tích văn hóa" dường như đã vô tình hay hữu ý xem bản sắc là cái gì đó tĩnh tại, không biến đổi và chỉ là sở hữu của một tộc người. Điều này rõ ràng là phi biện chứng bởi biến đổi là một hằng số của văn hóa. Mỗi tộc người trong tiến trình lịch sử của mình đã di cư, cộng cư và tiếp xúc với nhiều tộc người khác, và tiếp nhận vào trong kho tàng văn hóa của mình nhiều yếu tố bên ngoài. Cũng trong quá trình ấy, nhiều yếu tố quan trọng như ngôn ngữ và nét đặc trưng văn hóa riêng của họ cũng có thể phai nhạt hoặc biến đổi. Hơn nữa, ý thức về bản sắc tộc người thường có tính chủ quan hơn là khách quan nên không thể là bất biến. Đây cũng là lý do tại sao các nhà dân tộc học lại do dự khi xem xét đặc trưng văn hóa như là một thành tố để phân biệt tộc người

4. Những thách thức mới trong nghiên cứu tộc người ở Việt Nam

Chúng ta vẫn bắt gặp đâu đó trên đường thực địa những phàn nàn của người dân về vấn đề tộc danh hay bản sắc dân tộc của một nhóm tộc người nào đó. Họ thường không hiểu tại sao mình lại phải kê khai thành phần dân tộc trong các loại giấy tờ bằng một tộc danh khác trong khi tên dân tộc của họ lại không được sử dụng. Họ đôi khi cũng ngỡ ngàng nghe hay đọc được ở đâu đó những truyền thống văn hóa vốn không thuộc về họ lại được gán cho họ là chủ sở hữu. Tôi nhớ năm 1997, trong thời gian điền dã ở người Pakoh (Thừa Thiên Huế), các già làng và người có uy tín trong cộng đồng đã tập hợp lại và kéo đến gặp tôi để nhờ kiến nghị lên Chính phủ trả lại tộc danh Pakoh cho họ. Các già làng giải thích:

> "Người dân chúng tôi tự gọi mình là Pakoh (có nghĩa là người ở núi). Tên gọi ấy có từ ngàn xưa. Dân tộc tôi sống chết ở đây hết thế hệ này sang thế hệ khác. Bây giờ Nhà nước bảo chúng tôi kê khai tên dân tộc mình là Tà-ôi, nhưng Tà-ôi không phải là tên của dân tộc chúng tôi. Chúng tôi chỉ biết người Tà-ôi dân số của họ có vài ngàn người, trước đây chủ yếu sinh sống bên Lào, sau 1973 mới về định cư ở đây. Chúng tôi chỉ hiểu rất ít tiếng Tà-ôi, phong tục cũng khác. Giờ kê khai dân tộc mình là Tà-ôi thì tên dân tộc chúng tôi phải bỏ đi à? Phong tục tập quán của tổ tiên để lại làm sao giữ gìn được. Xin kiến nghị Chính phủ cho chúng tôi được giữ lại tên gọi và tập quán của dân tộc mình".

Kiên trì theo đuổi nguyện vọng này đến hơn mười năm, vào tháng 9 năm 2008, Ủy ban Nhân dân tỉnh Thừa Thiên Huế đã buộc phải thành lập một dự án do Ban Dân tộc miền núi tỉnh chủ trì để nghiên cứu cơ sở khoa học và thực tế nhằm tách nhóm Pakoh ra khỏi Tà-ôi thành một nhóm dân tộc riêng (Báo *Nông Nghiệp Việt Nam*, ngày 17/9/2008). Đây là một quyết định mạnh mẽ

của tỉnh Thừa Thiên Huế nhằm đáp ứng nguyện vọng giữ gìn bản sắc và tên gọi riêng của cộng đồng người Pakoh. Tuy nhiên, cho đến nay, nhiều năm nữa đã trôi qua, chưa thấy có quyết định liệu Pakoh có thể trở thành một tộc người có tên gọi riêng trong danh mục các dân tộc Việt Nam hay không. Thế nhưng Pakoh không phải là một trường hợp đơn lẻ. Báo cáo của Viện Dân tộc thuộc Ủy ban Dân tộc năm 2013 nhận định rằng, hiện nay các cơ quan nhà nước cả ở địa phương và Trung ương vẫn còn lúng túng trong việc sử dụng tên gọi các dân tộc do thiếu sự nhất quán trong khi có đến 21 nhóm địa phương và 11 dân tộc trong cả nước yêu cầu xác định lại tên gọi và thành phần dân tộc của họ (Lò Giàng Páo, 2013, tr. 3-5). Trước đó, năm 2002, Viện Dân tộc học thuộc Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam cũng cho biết một dự án nghiên cứu xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam. Thế nhưng đến nay, kết quả chính thức như thế nào vẫn chưa được thông báo rộng rãi. Vấn đề đặt ra là tại sao có những tộc người thiểu số lại không đồng ý với tên gọi được ghi trong *Danh mục các thành phần dân tộc Việt Nam* do Nhà nước ban hành, và muốn khôi phục lại truyền thống và tên gọi riêng của nhóm? Phải chăng đã có một khoảng cách ngày càng lớn giữa các tiêu chí khoa học và thực tiễn đời sống các dân tộc? Rõ ràng, những vấn đề nêu trên đã đặt công tác nghiên cứu về tộc người trước những thách thức mới đòi hỏi phải được nghiên cứu một cách nghiêm túc và khoa học.

Thách thức lớn đầu tiên thuộc về những vấn đề lý luận trong khoa học về tộc người. Như đã nói, cho đến nay, chúng ta vẫn đang sử dụng khung lý thuyết về tộc người và các tiêu chí phân loại được xác lập từ những năm 60 - 70 của thế kỷ trước trong khi thực tế đời sống tộc người đã trở nên sống động, đa dạng và phức tạp hơn nhiều. Khung lý thuyết dựa vào ba yếu tố của văn hóa (ngôn ngữ, đặc điểm văn hóa vật chất và tinh thần, ý thức tự giác tộc người) mà chúng ta sử dụng, về cơ bản, xem văn hóa như một cấu trúc tĩnh tại, dường như không thay đổi trong khi trên thực tế, văn hóa các tộc người thường xuyên vận động và biến đổi. Nhìn lại lý thuyết tộc người trong Dân tộc học Xô-viết, chúng ta thấy tộc người luôn được xem như một cấu trúc văn hóa chịu tác động của các quá trình tộc người. Quá trình này bao gồm quy luật tiến hóa (evolution) hoặc chuyển hóa xã hội (transformation) trong nội bộ mỗi tộc người, cùng với đó là các hình thức tương tác khác nhau giữa các dân tộc, dẫn đến những thay đổi về bản sắc, thậm chí làm xuất hiện những cơ sở cho các nhóm tộc người mới xuất hiện. Trong khi chúng ta nhấn mạnh tầm quan trọng của yếu tố ý thức tự giác tộc người, xem đó như là tiêu chí tiên quyết, thậm chí là duy nhất, để xác định thành phần tộc người nhưng bản thân khái niệm "ý thức tộc người" là một yếu tố chủ quan và do đó có thể thay đổi khi tình thế mới phát sinh. Hơn nữa, chúng ta chối bỏ yếu tố nguồn gốc lịch sử như là một tác nhân chủ yếu tạo nên ý thức tộc người làm cho khái niệm này trở nên mơ hồ và khó lý giải.

Dân tộc học Việt Nam tiếp nhận ảnh hưởng của Dân tộc học Xô-viết, thừa nhận "hiện tượng tộc người là kết quả của quá trình tự nhiên - lịch sử" [Lê Sỹ Giáo (Chủ biên), 1997, tr. 6]. Luận điểm này phần nào có mối liên hệ tương đồng với thuyết bản thể luận (*primordialism*) trong Nhân học phương Tây, trong đó tin rằng, "bản sắc của một tộc người là một thực thể được tạo lập

ngay từ đầu" (Nagata, 1981). Tuy nhiên, hiện tượng tộc người không đơn giản chỉ là một tập hợp của những nét tương đồng về văn hóa mà nó "vừa có chiều kích xã hội vừa có chiều kích văn hóa" (Keyes, 1981, tr. 10). Trên thực tế, các nhà dân tộc học hàng đầu Việt Nam có kiến thức sâu rộng về các tộc người phải thừa nhận rằng, "có những nhóm người lúc thì tự nhận mình thuộc dân tộc này, lúc thì tự nhận mình thuộc một dân tộc khác. Và cũng có trường hợp trong cùng một cộng đồng người, người thì tự nhận mình thuộc dân tộc này, người thì tự nhận mình thuộc một dân tộc khác (Đặng Nghiêm Vạn, 1981, tr. 28). Ngoài ra, còn có những nhóm trung gian, "muốn xếp vào tộc người nào cũng được" (Đặng Nghiêm Vạn, 1993, tr. 160-161). Trường hợp dân tộc Chứt chẳng hạn, "đồng bào các nhóm Sách, Mày, Rục, Arem, Mã Liềng không muốn gộp chung vào thành phần dân tộc Chứt, mà muốn tách ra thành các dân tộc riêng biệt" (Nguyễn Văn Mạnh, 2003, tr. 45-48). Những phát hiện như vậy có ý nghĩa quan trọng làm nảy sinh những nhận thức mới về vấn đề tộc người và góp phần làm rõ bản chất của hiện tượng dân tộc có những chiều kích khác nhau, và không chỉ đơn giản là những đặc trưng văn hóa "xuất hiện ngay từ đầu".

Thứ hai, Việt Nam đang ngày càng hội nhập sâu hơn vào nền kinh tế thế giới. Trong quá trình này, tính năng động dân số học tộc người đang gia tăng nhanh chóng. Nhiều người thuộc các nhóm tộc người khác nhau di cư ra nước ngoài sinh sống, học tập và làm việc trong khi nhiều nhóm dân tộc và chủng tộc khác lại đang hiện diện tại Việt Nam. Có nhiều nhóm dân cư giờ đây đang không biết mình thuộc về tộc người nào và bản sắc của mình là gì. Bản tin BBC Việt ngữ ngày 23/7/2009 đăng một bài viết ngắn của tác giả Lâm Hoàng Mạnh đặt ra một câu hỏi rất thú vị: "Những người mang hai dòng máu Trung - Việt: Chúng tôi là ai?" Tác giả này cho biết, những người Việt gốc Hoa rời Việt Nam định cư ở châu Âu được chính quyền sở tại xác định là người Việt, thế nhưng lúc còn ở trong nước thì họ được gọi là người Hoa. Còn những người Hoa sinh sống ở Việt Nam hồi hương về nước năm 1979 thì được chính quyền địa phương gọi họ là người Việt. Về mặt tộc người, họ không phải là người Kinh (Jing), cũng không được xem là người Hán hay người Hakka, đơn giản là vì họ đang khoác trên mình tấm áo đa bản sắc. Hiện nay ở Việt Nam, hàng trăm ngàn người Trung Quốc mới nhập cư trong khoảng hơn một thập kỷ qua, họ làm việc ở nhiều vùng miền dưới nhiều hình thức khác nhau. Ngoài ra, người Hàn, người Nhật, người Âu - Mỹ, mỗi nhóm cũng có hàng chục ngàn người. Họ định cư, lấy vợ lấy chồng và sinh sôi nẩy nở ở trên đất nước này. Cùng với các nhóm nhập cư là hàng trăm ngàn cô dâu Việt di cư kết hôn với người Đài Loan, người Hàn Quốc, người Singapore. Những thế hệ mới đã được sinh ra và lớn lên, mang trong mình hai, ba, thậm chí nhiều dòng máu khác nhau. Họ luôn tự hỏi, bản sắc tộc người của họ là gì, họ và những thế hệ con cháu của họ sẽ khai tộc danh là dân tộc nào trong giấy căn cước?

Thứ ba, có những nhóm tộc người đang bị giới khoa học bỏ rơi, trong khi sự can thiệp của Nhà nước về vấn đề tộc danh làm cho họ trở nên mơ hồ về bản sắc. Tình trạng mơ hồ về bản sắc dân tộc là một hiện tượng phổ biến ở nhiều nhóm tộc tộc người ở Việt Nam mà cho đến nay vẫn chưa được nghiên cứu thấu đáo. Trường hợp dân tộc Ngái là một ví dụ điển hình. Trong *Danh*

mục các thành phần dân tộc Việt Nam do Tổng cục Thống kê ban hành ngày 2 tháng 3 năm 1979, dân tộc Ngái được xác định là một thành phần tộc người trong đại gia đình các dân tộc Việt Nam. Thế nhưng từ đó đến nay, không thấy bất kỳ một công trình nghiên cứu nào về người Ngái ở Việt Nam được công bố. Trong bộ sách *Các dân tộc ít người ở Việt Nam*, một công trình được xem là tổng tập về các tộc người ở Việt Nam, do Viện Dân tộc học ấn hành lần đầu vào năm 1978, tái bản lần thứ hai năm 2014, đều *không có bất kỳ mô tả dân tộc học nào về người Ngái*. Có thể nói, cho đến nay, kiến thức về nhóm dân tộc này còn quá mơ hồ, đối với cả các nhà nghiên cứu dân tộc học và những người làm công tác chính sách dân tộc ở Việt Nam. Tổng điều tra dân số năm 1989 cho biết, dân tộc Ngái có số dân là 1.154 người. Điều tra dân số năm 1999 cho thấy, dân số Ngái tăng lên con số 4.841. Tuy nhiên, 10 năm sau, Tổng điều tra dân số năm 2009, chỉ có 1.035 người tự nhận mình là dân tộc Ngái. Trên thực tế, con số thống kê này cho thấy, *có sự nhầm lẫn nghiêm trọng giữa người Hoa và người Ngái*, dẫn đến tình trạng điều tra dân số sai lệch và *ảnh hưởng không tốt đến chính sách tộc người ở* Việt Nam. Trong các chuyến điền dã gần đây đến Bắc Giang, Đồng Nai và Thành phố Hồ Chí Minh, chúng tôi đã phát hiện ra rằng, dân tộc Ngái có số dân lớn hơn rất nhiều so với con số thống kê chính thức và địa bàn cư trú của nhóm này trải rộng từ miền núi phía Bắc đến Đông Nam Bộ và Thành phố Hồ Chí Minh. Ngoài cư trú rải rác ở Thái Nguyên (khoảng 5.000 người), Lào Cai (2.000 người) thì chỉ tính riêng tỉnh Bắc Giang, dân số Ngái đã là 18.444 người. Các nhóm này đều tự nhận mình là người Ngái, có những đặc điểm văn hóa và ngôn ngữ khác với người Hán và không chấp nhận mình là người dân tộc Hán. Tuy nhiên, do nguồn gốc di cư từ Trung Quốc nên những người làm thống kê dân số địa phương đã hướng dẫn họ kê khai là dân tộc Hoa[5]. Ở Đồng Nai và Thành phố Hồ Chí Minh, có khoảng hơn 30 ngàn người được người dân địa phương gán cho tộc danh Hoa Nùng. Nguồn gốc tên gọi này bắt nguồn từ quá trình di cư của họ từ xứ Nùng tự trị (vùng Quảng Ninh - Lạng Sơn) vào Nam năm 1954. Khảo sát nhóm này cho thấy, họ là những người Ngái và Hán vốn sinh sống ở các tỉnh Quảng Ninh và Lạng Sơn, được tập hợp lại dưới ngọn cờ Xứ Nùng Tự trị của Vòng A Sáng và theo Pháp di cư vào Nam năm 1954 (vì thế, có nơi còn gọi họ là Hoa Hải Phòng). Thực ra, người Ngái có nhiều tên gọi khác nhau, như Khách, hay Khách Gia, Hắc-cá, Hẹ, và Sán Ngái. Các nhóm dân số rất nhỏ như Xín và Đản ở Quảng Ninh cũng được xem là những nhóm địa phương của người Ngái. Tên gọi phổ biến để chỉ dân tộc này trong các nguồn tài liệu khoa học quốc tế là Hakka hay Hakka Chinese. Tên gọi *Hakka* (客家), viết theo tiếng Hán, có nghĩa là Khách gia. Ở Trung Quốc, họ sinh sống trên một địa bàn rộng thuộc các tỉnh Quảng Đông, Phúc Kiến, Quảng Tây, Hồ Nam, Hải Nam và cả Quý Châu. Ngoài ra, người Ngái/Khách/Hakka cũng là một nhóm cư dân có dân số đông ở Đài Loan, Hồng Kông, Mã Lai và Myanmar. Hiện đã xuất hiện nhiều Hội nghiên cứu về dân tộc Hakka/Khách ở Trung Quốc và trên thế giới.

[5] Thực ra, việc sử dụng tên gọi Hoa hay người Hoa như một tộc danh cho cộng đồng người nói tiếng Hoa di cư từ Trung Quốc là không chính xác. Về mặt tộc người, họ thuộc về hai nhóm dân tộc Hán và Ngái trong khi tên gọi Hoa chỉ dùng để nói tới những người di cư từ Trung Quốc mà thôi.

Ở Đài Loan còn thành lập cả một trường nghiên cứu về dân tộc Hakka như *College of Hakka Studies* tại trường Đại học Quốc gia Trung ương. Ở Việt Nam, người Hakka dường như tự phân tách thành hai bộ phận riêng rẽ ít có mối liên hệ với nhau, có lẽ do lịch sử di cư và quá trình hội nhập vào nhóm dân tộc Hoa - Hán khác nhau: Những người sinh sống ở khu vực nông thôn, làm nghề trồng trọt tự nhận mình là Sán Ngái trong khi bộ phận ở đô thị (chủ yếu ở Thành phố Hồ Chí Minh) được gọi là Khách, Hắc cá, hay Hẹ. Điểm đáng lưu ý là, trong khi các nhóm Hoa/Hán ở Việt Nam thường tập hợp lại theo cộng đồng phương ngữ (như Quảng Đông, Triều Châu, Phúc Kiến, Hải Nam) thì các nhóm Ngái/Hakka không có những tên gọi giống như vậy.

Một vài vấn đề nêu trên cho thấy, công tác nghiên cứu về tộc người ở Việt Nam hiện nay cần đặc biệt quan tâm xem xét, cả về mặt lý thuyết và thực tế đang diễn ra trong đời sống xã hội các tộc người. Theo tôi, một số hiện tượng sau đây cần được quan tâm nghiên cứu sâu hơn, đó là:

1) Tình trạng mơ hồ về bản sắc, trong đó có nguyên nhân từ quá trình di cư, cộng cư, và tiếp xúc tộc người;

2) Sự hình thành và gia tăng ý thức về các nhóm địa phương trong đó xuất hiện đòi hỏi về sự duy trì tên gọi và bản sắc riêng của nhóm, cũng như sự cố kết trong nội bộ nhóm;

3) Sự du nhập của các tôn giáo mới (như Tin Lành và nhiều "đạo lạ" khác) vào đời sống văn hóa các tộc người, làm hình thành các nhóm văn hóa phụ (*sub-culture*) trong văn hóa của các tộc người (ví dụ, văn hóa Hmông Tin Lành/ văn hóa Hmông truyền thống);

4) Quá trình tiếp xúc tộc người, đặc biệt là sự gia tăng tình trạng hôn nhân đa sắc tộc trên cùng một địa bàn hoặc hôn nhân quốc tế dẫn đến sự hình thành các gia đình đa văn hóa và ngôn ngữ, dẫn đến sự phai nhạt bản sắc gốc và mơ hồ về tộc người của các thế hệ con lai.

Về mặt lý thuyết, có thể nhận thấy sự tồn tại của các nhóm cộng đồng dân cư với tính cách là một tộc người hay nhóm tộc người không phải là bản thân những đặc điểm văn hóa, kể cả những đặc điểm rõ rệt mà một người bên ngoài cộng đồng có thể nhận ra được. Theo nhà nhân học Mỹ C. Keyes, tuy ý thức dân tộc vẫn là một, nhưng đặc điểm văn hóa biểu hiện tộc người có thể khác nhau ngay trong cùng một dân tộc tùy theo hoàn cảnh giao tiếp của từng bộ phận dân cư trong dân tộc đó. Ông lấy ví dụ nghiên cứu của Gladney về người Hồi (Hui) ở Trung Quốc để chỉ ra rằng, dân tộc này có bốn bộ phận dân cư và mỗi bộ phận lại có những biểu tượng văn hóa riêng. Đối với người Hui ở miền Tây Bắc Trung Quốc, đạo Hồi là đặc điểm văn hóa gắn liền với dân tộc. Đối với bộ phận người Hui ở miền Đông Nam Trung Quốc, nơi đạo Hồi hầu như vắng bóng, chỉ báo tộc người là tư cách thành viên của một dòng họ mà tổ tiên xa xưa là những người ngoại quốc theo đạo Hồi. Đối với người Hui ở các đô thị, chỉ báo tộc người là những truyền thống văn hóa như kiêng ăn thịt heo, có tài buôn bán, và giỏi nghề thủ công. Đối với các cộng đồng Hui ở miền Bắc Trung Quốc, bản sắc dân tộc lại biểu hiện qua chế độ nội hôn đồng tộc (Gladney, 1991, tr. 321-323, dẫn theo Phan Ngọc Chiến, 2005b).

Tương tự như trường hợp người Hồi ở Trung Quốc, ta có thể nhận thấy ở người Hmông Việt Nam cũng đang dần dần hình thành hai nhóm văn hóa phụ, đó là nhóm Hmông theo đạo Tin Lành chỉ tôn thờ Chúa Jesus trong khi bộ phận còn lại thờ cúng tổ tiên và tin ở sự tồn tại của hệ thống đa thần và vạn vật hữu linh. Các thực hành nghi lễ ma chay, cưới xin cũng như lối sống của hai nhóm đang có những khoảng cách ngày càng rộng.

Nói tóm lại, bản sắc tộc người có thể thay đổi khi xã hội thay đổi. Nói như Eriksen (1993) thì bản sắc không phải là cái gì sâu kín, riêng biệt và khó thay đổi như chúng ta vẫn quan niệm. Nếu chúng ta tiếp cận trên cơ sở của quan điểm như vậy, chúng ta có thể thấy rằng, bức tranh thành phần dân tộc ở một địa phương nào đó không phải lúc nào cũng dứt khoát và bất biến như một đẳng thức toán học 1+1=2. Nếu không chú ý đến những yếu tố thay đổi theo từng hoàn cảnh, rất có thể chúng ta sẽ vẫn sử dụng một mô hình lý thuyết gọn gàng và chặt chẽ vào phân tích một số trường hợp, giống như kiểu "gọt chân cho vừa giầy".

Tài liệu tham khảo

1. Barth, Fredrik (1969), "Introduction", In: Fredrik Barth (ed.), Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference, Little, Brown, Boston, Pp. 9-38.

2. Bromley, Yu. V. (1970), "On the Question of Essence of "Ethnos" (Về vấn đề bản chất của tộc người), *Priroda*, No. 2.

3. Cheboksarov, N. N. & S. A. Arutynov (1972), "Transmission of Information as the Mechanism of Existence of the Ethnosocial and Biological Groups of Mankind", *Races and Peoples* (Moscow), No. 2, Pp. 19-22.

4. Phan Ngọc Chiến (2005a), "Những quan điểm lý thuyết trong nhân học về vấn đề dân tộc", *Văn Nghệ Sông Cửu Long*, http://www.vannghesongcuulong.org.

5. Phan Ngọc Chiến (2005b), "Những khía cạnh học thuật trong vấn đề xác định thành phần dân tộc tại Việt Nam", *Văn Nghệ Sông Cửu Long*, http://www.vannghesongcuulong.org.

6. Cohen, Ronald (1978), "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, No. 7, Pp. 397-403.

7. Khổng Diễn (2002), "Một số vấn đề về xác định lại thành phần dân tộc ở Việt Nam", *Kỷ yếu Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam*, Viện Dân tộc học - Viện Ngôn ngữ học, tr. 1-15.

8. Bế Viết Đẳng (1975), "Về danh mục các dân tộc thiểu số ở miền Bắc nước ta", trong: Viện Dân tộc học, *Về Vấn đề xác định thành phần dân tộc thiểu số ở miền Bắc Việt Nam*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 71-97.

9. Eriksen, Thomas Hylland (1993), *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perpectives*, Boulder, London; Pluto Press, Colorado.

10. Lê Sỹ Giáo (Chủ biên) (1998), *Dân tộc học Đại cương*, Nxb Giáo dục, Hà Nội.

11. Geertz, Clifford (1973), "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", *The Interpretation of Culture*,

Basics Books, Inc., Publishers, New York, tr. 225-310.

12. Keyes, Charles (2002), "The Peoples of Asia: Science and Politics in Ethnic Classification in Thailand, China and Vietnam", *Journal of Asian Studies*, Vol. 61, No. 4, Pp. 1163-2203.

13. Keyes, Charles F. (1976), "Towards a new formulation of the concept of ethnic group", *Ethnicity* 3 (3), Pp. 202-213. Cũng xem: Keyes (1979), *Ethnic Adaptation and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*, the Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia.

14. Kozlov, V. I. (1967), "On the Notion of Ethnic Community" (Nhận xét về cộng đồng tộc người), *Sovietskaya Ethnographia*, No. 2.

15. Kushner, P. E. (1951), "Ethnic Territories and Ethnic Boundaries (Lãnh thổ tộc người và Biên giới tộc người), *Transations of the Institute of Ethnography*, Moscow, Series 6.

16. Nguyễn Văn Lợi (2002), *Kỷ yếu Hội thảo bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam*, Viện Dân tộc học - Viện Ngôn ngữ học.

17. Nguyễn Văn Mạnh (2003), "Vấn đề tên gọi và thành phần tộc người của các dân tộc thiểu số ở vùng núi khu vực Bình Trị Thiên", *Tạp chí Dân tộc học*, Số 1, tr. 45-48.

16. Nagata, Judith (1981), "In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity", In: Charles Keyes (Ed.) (1981), *Ethnic Change*, University of Washington Press, Seattle, tr. 88-116.

17. *Nông nghiệp Việt Nam* (2008), Cộng đồng người Pakoh sẽ là dân tộc thứ 55 tại Việt Nam? Số ra ngày 17/09/2008.

18. Lò Giàng Páo (2013), "Cơ cấu dân số và thành phần dân tộc thiểu số ở nước ta qua ba thời kỳ điều tra", Báo cáo khoa học, Hội nghị Thông báo Dân tộc học 2013, Viện Dân tộc học, Hà Nội.

19. Pierre van den Berghe (1981), *The Ethnic Phenomenon*, Elsevier North-Holland, New York.

20. Ricke, Audrey (2006), *Expressing ethnicity: A Vietnamese community in Kansas*, MA Thesis 2006, Wichita State University, http://soar.wichita.edu/xmlui/bitstream/handle/10057/237/t06010.pdf.txt?sequence=4

21. Royce, Anya Peterson (1982), *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*, Indiana University Press, Bloomington.

22. Stalin, Josef (1953), "Maxism and the National Question", In: *Works*, Foreign Publishing House, Moscow.

23. Vương Hoàng Tuyên (1975), "Việc lập danh mục các dân tộc là một thắng lợi bước đầu trong công tác nghiên cứu dân tộc ở miền Bắc nước ta", trong: Viện Dân tộc học, *Về vấn đề xác định thành phần dân tộc thiểu số ở miền Bắc Việt Nam*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 192.

24. Tokarev, S. A. (1964), "Problems of Typology of Ethnic Communities: On Methodological Problem of Ethnography", *Voprosy Philosophy*, No. 11.

25. Đặng Nghiêm Vạn (1993), *Quan hệ giữa các tộc người trong một quốc gia - dân tộc*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội.