



**PHẬT GIÁO VÀ CƠ ĐỐC GIÁO
ĐANG CẠNH TRANH NHAU?
BẢN SẮC DÂN TỘC VÀ TÔN GIÁO
CỦA CÁC CỘNG ĐỒNG NGƯỜI KAREN
Ở MIỀN BẮC THÁI LAN**

ROLAND PLATZ*

“Tôn giáo nào bạn cho là tốt nhất?” Trong quá trình đi điền dã ở các làng của người Karen, bị hỏi những câu hỏi như vậy là bình thường. Người Karen theo tôn giáo hoàn toàn nghiêm túc, tuy không cuồng tín. Trong thế giới những cuộc xung đột tôn giáo và tộc người ngày càng gia tăng, thì việc nghiên cứu mối tương quan giữa bản sắc tộc người và tôn giáo trong phạm vi một nhóm tộc người gồm nhiều tôn giáo khác nhau có sự liên quan với nhau. Ví dụ: Bản sắc tộc người và tôn giáo kết hợp với nhau như thế nào? Liệu tôn giáo có ảnh hưởng gì đáng kể tới các hoạt động kinh tế? Liệu các cuộc xung đột hoặc sự hoà hợp có còn phổ biến giữa những người theo các tôn giáo khác nhau?

Về căn bản, liệu tôn giáo có phải là yếu tố đánh dấu bản sắc để đối sánh với thế giới bên ngoài hoặc liệu nó có ý nghĩa trong xã hội của người Karen không?”

Thuật ngữ “Karen” biểu thị nhiều nghĩa khác nhau nhưng liên quan tới các nhóm tộc người sử dụng một ngôn ngữ thuộc ngữ hệ Tạng-Miến. Tộc người Sgaw và Pwo, với số dân là 350.000 trong tổng số 750.000 người dân miền núi ở miền Bắc Thái Lan, là hai nhóm Karen chủ yếu của nước này. Các nhóm khác bao gồm người Kayah, Palaung và Taungthu (Pa-O), chỉ có vài nghìn người hiện đang sống ở Thái Lan. Ước tính số lượng người Karen sống ở Miền Điện dao động khoảng từ 2,5 triệu tới

* Roland Platz là giảng viên Khoa Khoa học Văn hóa của Trường Đại học St Gallen ở St Gallen, Thụy Sĩ; ông cũng là thành viên của Viện Nhân học Xã hội thuộc Trường Đại học Freiburg ở Đức. Địa chỉ liên lạc: rolandplatz@gmx.de.

Công việc của tôi không thể hoàn thành nếu không có sự trợ giúp của các trợ lý trong công tác điền dã: Ông Maung Maung, ông Phayoong Zhatu và ông Somsak Moerecchard. Tôi xin gửi lời cảm ơn đặc biệt tới ông Dudu và tất cả những người Karen đã sống cùng tôi. Tôi cũng xin bày tỏ lòng biết ơn đối với giáo sư Stefan Seitz của Trường Đại học Freiburg, chủ nhiệm dự án, và Hội Nghiên cứu Đức (DFG) đã hỗ trợ tài chính cho dự án trong hai năm.

4,5 triệu người¹. Nghiên cứu được thực hiện trong khoảng thời gian hơn 12 tháng từ năm 1999 đến năm 2001, và được giới hạn ở nhóm người Karen-Sgaw của tỉnh Mae Hong Son, Thái Lan và hai huyện Mae Chaem và Mae Wang của tỉnh Chiang Mai. Một vài làng chỉ bao gồm người theo Cơ đốc giáo và một số làng khác chỉ theo Phật giáo, trong khi đó vẫn còn một số làng có người theo cả hai tôn giáo này².

Một điều còn chưa rõ là có phải việc di cư của người Karen tới Thái Lan ngày nay xảy ra trước thế kỷ XVIII không³. Khu vực cư trú chủ yếu là các tỉnh Mae Hong Son và Tak dọc biên giới Miến Điện và miền tây của tỉnh Chiang Mai. Kinh tế truyền thống của người Karen dựa trên canh tác tự cung tự cấp về lúa nương, nhưng đến đầu thế kỷ XX người Karen đã học hỏi kinh nghiệm canh tác lúa nước của những người Thái láng giềng. Trái ngược với người Karen sống ở Miến Điện, người Karen sống ở Thái Lan chưa bao giờ có thể chế chính trị tập

trung, và các làng của họ lập thành các làng tự trị. Người đứng đầu một làng, có quyền lực rất hạn chế, được gọi là *hi kho* (thầy tế của làng); ông ta có mối quan hệ đặc biệt về mặt nghi lễ với Thần Nước và Thần Đất (*Thi K'cha Gaw K'cha*) - người bảo vệ làng⁴.

Người Karen là một trong những nhóm người theo đạo Cơ đốc lớn nhất ở Thái Lan; khoảng 20-30% người Sgaw-Karen là tín đồ Cơ đốc giáo. Nhóm chính là tín đồ đạo Tin Lành thuộc phái Báp-tít (Baptist), được gọi là *Ble thi poh* (*Chri poh, Ba yoà poh*). Nhóm lớn thứ hai, nhóm người theo đạo Công giáo (*Pghi thi poh*), số lượng khoảng 20.000 người. Trong khi các giáo phái đạo Tin Lành khác, chẳng hạn như những tín đồ theo trường phái tin rằng sắp đến lần Giáng sinh thứ hai của Chúa và tuân thủ ngày Sabbath (Seventh-Day Adventists), tín đồ Hội Giám lý và Giáo hội Trưởng lão kém nổi trội hơn⁵. Giáo phái đặt niềm tin vào những phép lạ (đặc biệt là các phép thần chữa bệnh) (Pentecostals) hiện có ít tín đồ,

1. Yoko Hayami, "Chuyển đổi tôn giáo và tín ngưỡng ở người Karen Sgaw ở miền Bắc Thái Lan: những liên quan về giới và bản sắc tộc người" (Luận án tiến sĩ, Đại học Brown, 1992), tr. 336. Số liệu về nhóm Sgaw và Pwo được lấy từ nguồn của Viện Nghiên cứu bộ tộc, "Thống kê về các dân tộc thiểu số" (Chiang Mai: Báo cáo chưa xuất bản, 2001).

² Công tác điền dã được thực hiện với sự trợ giúp của ba trợ lý người Karen - hai người theo Cơ đốc giáo và một người theo Phật giáo - những người này được sinh ra hoặc đã biết rõ các làng được nghiên cứu. Hiện nay họ đang sống ở các thành phố của tỉnh Mae Hong Son hoặc Chiang Mai. Công tác điền dã được thực hiện chủ yếu dựa trên phỏng vấn, cả theo cấu trúc và không theo cấu trúc, ở một số làng và thành phố của tỉnh Mae Hong Son và Chiang Mai. Những người được phỏng vấn bao gồm cả nam lẫn nữ - người già, người trẻ, thầy tu và thầy lang, mục sư Cơ đốc giáo và dân di cư thành thị.

³ Anders Hovemyr, *Tìm hiểu về vua Karen. Nghiên cứu bản sắc người Karen liên quan tới thuyết Phúc âm thế kỷ XIX ở miền Bắc Thái Lan* (Uppsala: S.Academiae Ubsaliensis, 1989), tr. 68-69.

⁴ Xem Hayami, "Chuyển đổi tôn giáo và tín ngưỡng"; *Sự thích nghi dân tộc và bản sắc. Người Karen ở vùng biên giới Thái và Miến Điện*, chủ biên: Charles F. Keyes (Philadelphia: Viện Nghiên cứu những vấn đề về con người, 1979), đặc biệt Peter Kunstadter, "dân tộc, loại hình và bản sắc", tr. 119-63; Roland Mischung, *Tôn giáo và minh họa thực tiễn ở một làng Karen thuộc Tây Bắc Thái Lan* (Wiesbaden: Steiner, 1984); và Ronald D. Renard, Kariang: *Lịch sử các mối quan hệ Thái - Karen từ lúc bắt đầu tới năm 1923* (Honolulu: Đại học Hawaii, 1980).

⁵ Những ước tính này dựa trên cuộc trao đổi mang tính cá nhân với đại diện của giáo phái Báp-tít (Baptist) và Thiên Chúa giáo và những tài liệu chưa xuất bản của hai nhà thờ. Thật khó mà có được con số chính xác bởi Hội truyền giáo phái Báp-tít (Baptist) Thái Lan (TMBF), tổ chức Hội giáo phái Báp-tít (Baptist) chính ở Thái Lan, không phân biệt được một cách rạch ròi giữa nhóm người Sgaw và Pwo-Karen; việc tương tự cũng xảy ra đối với Nhà thờ Thiên Chúa giáo. Số người theo đạo Thiên Chúa giáo của giáo phận Chiang Mai có khoảng 30.000 người, chủ yếu là người Karen của cả hai nhóm nhỏ trên.

dường như có tăng lên; hầu như chỉ có số ít tín đồ phái Baptists là đến tham dự cả hai nhà thờ, hoặc thay đổi để trở thành tín đồ giáo phái Pentecostal⁶. Các nhóm trào lưu chính thống khác như Nhà thờ của Hội truyền giáo Cơ đốc vẫn còn nhưng cho tới nay ít có ảnh hưởng.

Đại bộ phận người Sgaw-Karen theo đạo Phật. Những người theo Thuyết Vạn vật hữu linh (những người theo chủ nghĩa truyền thống) được chính thức xếp vào nhóm “tín đồ đạo Phật”, do vậy không thể có được số lượng chính xác về nhóm người này. Viện Nghiên cứu Bộ tộc công bố, năm 1989 những người theo Thuyết Vạn vật hữu linh chiếm khoảng 16% số dân Karen, trong khi con số này ước tính trong năm 1983 khoảng 42,9%; trong những năm gần đây, số này còn thấp hơn nhiều⁷. Cốt lõi của Thuyết Vạn vật hữu linh (những người theo Thuyết Vạn vật hữu linh được gọi là *mo lu pa la* hoặc *aw cha*) là thờ cúng tổ tiên (*aw cha*). Tính tự hành lễ chính của thờ cúng tổ tiên có chiều hướng giảm dần do tính phức tạp của nó và vô số những điều kiêng kỵ khác. Nó cần phải được thực hiện ít nhất một năm một lần và cũng phải được tổ chức trong những trường hợp ốm nặng. Mọi thành viên trong gia đình mẫu hệ phải ngồi với nhau ít nhất là 3 ngày, và không ai ngoài những thành viên trong gia đình được phép bước vào nhà trong suốt thời gian cúng lễ; thậm chí cả vợ và các con của

người con trai của chủ gia đình đã lấy vợ cũng không được phép vào. Vật hiến sinh như gà và lợn cũng phải được giết thịt theo thứ tự nhất định do vợ của người chủ nhà đã nuôi chúng. *Si kho mu cha*, một loại thần linh giám hộ của tổ tiên, được nuôi dưỡng bằng những đồ cúng⁸. Lá gan của con vật hiến tế nếu có biểu lộ điềm xấu thì cần phải thịt con vật khác thay thế. Nếu nghi lễ không thành công thì phải thực hiện lại, với hậu quả là có thể tất cả các vật nuôi trong nhà đều bị giết.

Tín đồ đạo Phật (*che phaw, ba phaw*) khác với những người theo Thuyết Vạn vật hữu linh ở chỗ họ từ bỏ việc hành lễ *aw cha*; nói chung, tất cả các nghi lễ truyền thống khác liên quan tới việc trồng lúa vẫn còn được thực hiện. (Chuyển đổi sang đạo Phật rõ ràng không yêu cầu họ từ bỏ việc thờ cúng tổ tiên, mà còn tạo ra cách thức mang tính lễ nghi và hợp lý để cắt đứt những ràng buộc với nghi lễ, cái được coi là nặng nề và thường là không đem lại hiệu quả). Những thứ này bao gồm, ví dụ: *luo da*, vật cúng cho lễ *Thi K'cha Gaw K'cha*; *pameko* - vật cúng tế trước khi trồng lúa; *lu thi bo* - vật cúng tại nương lấy nước tưới cho các cánh đồng lúa; và còn nhiều lễ vật cúng tế khác nữa⁹. *Hi kho*, thầy tế cha truyền con nối của làng làm lễ cúng *K'cha Gaw K'cha* tại *daluh* (bàn thờ ở bên ngoài làng) không nhất thiết phải làm lễ *aw cha*; ông ta cũng có thể là tín đồ đạo Phật. Trên thực tế, chỉ có nghi lễ Phật giáo khắc khe của những tín đồ đạo Phật thì mới có thể tiến cúng lúa cho Đức Phật vào mỗi buổi sáng. Tầm quan trọng của các nghi lễ Phật giáo phụ

⁶ Những tín đồ giáo phái Pentecostal nhấn mạnh hành động nói tiếng lạ không thấy có trong các nhà thờ Báp-tít (Baptist); do vậy sự chuyển biến đột ngột này còn hơn cả vấn đề thay đổi chỗ thờ cúng.

⁷ Viện Nghiên cứu Bộ tộc, “Thống kê về dân tộc thiểu số” (Chiang Mai: Báo cáo chưa xuất bản, 1989); Peter Kunstadter, “Dân số vùng cao ở miền Bắc Thái Lan”, trong cuốn *Những người vùng cao của Thái Lan*, chủ biên: John McKinnon và Wanat Bhruksasri (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983), tr. 25.

⁸ Hayami, “Biến đổi tôn giáo và tín ngưỡng”, tr. 113.

⁹ Xem Mischung, *Tôn giáo*, và Kumiko Yoshimatsu, “Thế giới người Karen. Hệ thống tín ngưỡng và vũ trụ quan của người Sgaw-Karen ở Tây Bắc tỉnh Chiang Mai” (Chiang Mai: Báo cáo tổng kết, 1989).

thuộc vào sự lựa chọn mang tính cá nhân; tự cho mình là tín đồ Phật giáo có thể giúp cho người đó dễ được chấp nhận hơn trong xã hội người Thái ở vùng thấp. Đạo Phật của người Thái ở miền Bắc và Thuyết Vạn vật hữu linh của người Karen có một số nét tương đồng, và đối với người dân Karen theo đạo Phật thì cách tiếp cận hợp nhất các trường phái với nhau là phổ biến. Một vài thầy tu theo đạo Phật nổi tiếng như *Khruba* Khao cũng có các môn đồ người Karen¹⁰.

¹⁰ *Khruba* Khao (*khruba* ở miền Bắc Thái Lan có nghĩa là người thầy đáng kính và *khao* có nghĩa là “trắng”), sinh năm 1889 gần Lamphun ở miền Bắc Thái Lan, là môn đệ của người thầy *Khruba* Siwichai nổi tiếng, người đã đấu tranh cho quyền tự trị tôn giáo ở khu vực miền Bắc chống lại Băng Cốc và *sangha* quyền lực (thứ bậc của thầy tu) vào những năm 1920. Cả hai ông đều được đưa tới miền Bắc Thái Lan làm *ton bun*, theo nghĩa đen là “nguồn nhân tài”. Đã ba lần *Khruba* Khao buộc phải bỏ áo thầy tu, bắt buộc mặc áo choàng trắng cho tới khi tạ thế năm 1977, bởi vì ông ta đã chống đối lại các quan chức địa phương, những người đã cố gắng thiết lập quyền lực của chính quyền Băng Cốc ở miền Bắc. Ông đã chống lại những hành vi đạo đức xấu trong giới tu sĩ và thường dân và được hai môn đệ đưa đi là Phra Phothisat (*bô tát*) và Phaya Tham (*dhammaraja*, người trị vì ngay thẳng). Người ta cho rằng ông có năng lực siêu nhiên giống như mất thần và có khả năng tránh được quỷ dữ. Môn đệ của *Khruba* Khao phần lớn là nhóm Pwo Karen ở các huyện Mae Sariang và Omkoi, những người có chung thái độ thù địch với các quan chức và Tăng thống Thái Lan. Không có sự khác biệt tộc người rõ ràng, tuy vậy, bởi vì các môn đồ của ông ấy cũng bao gồm người Lua (Lawa), người Thái miền Bắc và người Shan. Ông ta đã hứa hẹn rằng người Karen sẽ có một cuộc sống thanh bình ở Miền Điện. Ông ta đã làm cho họ bùa hộ mệnh để tránh bị tổn thương và khích lệ họ duy trì tín ngưỡng truyền thống. Xem cuộc thảo luận của Paul T. Cohen, “Đạo Phật không bị trói buộc: Truyền thống “sùng đạo” thời nhà Nguyên và dân tộc - nhà nước trong thế giới người Thái”, *Tạp chí Nghiên cứu Đông Nam Á* [JSEAS], 32, 2 (2001): 227-32; Charles F. Keyes, “Đạo Phật và thống nhất dân tộc ở Thái Lan”, *Tạp chí Nghiên cứu Châu Á*, 30, 3 (1971): 556-8; và Peter Hinton, “Người Karen, chủ nghĩa hoàng kim và các hoạt động thỏa hiệp với chính quyền vùng thấp”, trong cuốn *Sự thích nghi tộc người*, do Keyes làm chủ biên, tr. 84-5.

Đạo Phật trong xã hội Karen

Trong suốt đầu những năm 1960, khi nhà quân sự tài năng Sarit Thanarat làm Thủ tướng Thái Lan, đạo Phật như một quốc giáo lúc bấy giờ đã thoát khỏi Thuyết Vạn vật hữu linh của nó và lòng trung thành đối với dân tộc và luân thường đạo lý đã trở thành học thuyết “đạo Phật” kiểu mới¹¹. Trong năm 1965, chương trình hành động Phật giáo, thủ phủ tại Wat Sri Soda ở Chiang Mai, được tổ chức để tuyên truyền đạo Phật cho các bộ lạc. Mười đội gồm 50 nhà sư đã tới các làng vùng cao (nhiều làng có người Karen), hầu hết các làng này thuộc tỉnh Chiang Mai. (Một số người Karen đã theo đạo Phật sau khi di cư tới các vùng thành thị, nhưng đây là nỗ lực được dự tính đầu tiên để cải đạo cho họ). Do tình hình bất ổn dọc theo biên giới phía Bắc, chính phủ mong muốn các dân tộc thiểu số ở vùng đồi núi trở thành một bộ phận trung thành của đất nước. Quan trọng hơn cả việc giảng đạo Phật, những đội quân này đã dạy họ rằng trở thành người công dân Thái tốt có nghĩa là kính trọng Vua và yêu đất nước. Ngoài ra, các nhà sư còn dạy cả văn hóa và giúp họ cải tiến các phương pháp làm nông nghiệp¹².

Là tôn giáo của hơn 90% dân số Thái Lan, Phật giáo là công cụ thúc đẩy sự thống nhất hay đồng hóa. Trong triều đại Vua Vajiravudh (năm 1910 - 25), Phật giáo đã trở

¹¹ Somboon Suksamran, *Đạo Phật và chính trị ở Thái Lan* (Singapore: ISEAS, 1982).

¹² Charles F. Keyes, *Thái Lan. Vương quốc Phật giáo là một nhà nước dân tộc hiện đại* (Boulder: Westview, 1987); Sanit Wongprasert, “Ảnh hưởng của chương trình *Dhammacarik bhikkus* đối với các bộ tộc thổ dân ở Thái Lan”, trong *Xung đột sắc tộc trong các xã hội đạo Phật, Sri Lanka và Miền Điện*, chủ biên K. M. de Silva (London: Pinter, 1988), tr. 126-37.

thành một trong ba trụ cột của hệ tư tưởng quốc gia, sát cánh với nền quân chủ và dân tộc. Ngay từ buổi bình minh của Phật giáo ở Thái Lan thế kỷ thứ mười ba, Phật giáo luôn có sự gắn kết chặt chẽ với Nhà nước và đặc biệt với Vua dưới hình thức *dhammarajia* (Người trị vì Phật giáo hoặc người trị vì). Tuy vậy, ảnh hưởng của các thầy tu theo đạo Phật đối với các xã hội miền núi không sâu sắc như ảnh hưởng của các nhà truyền giáo đạo Cơ đốc, chủ yếu là do, không giống như sau này, các đội quân Phật giáo không ở lâu trong làng cùng với người dân hoặc không nói ngôn ngữ địa phương.

Năm 2000, có 450 nhà tu và những người mới tu sống ở Wat Sri Soda, hầu hết họ là người miền núi, trong đó có 300 người Karen. Năm sau ước tính có khoảng 100 nhà sư người Karen được phong chức. Bên cạnh chùa chính, một số chùa nhỏ hơn và các trung tâm đào tạo cũng đã ra đời; ở huyện San Sai gần Chiang Mai, thậm chí có một trường tiểu học dành cho sư nữ. Wat Sri Soda đã được Vụ Phúc lợi công tài trợ, và hoàng hậu Sirikit cũng thường xuyên tặng tiền cho trung tâm này. Cũng có sẵn một chương trình giảng dạy cho trường trung học và tiếng Pa-li (Ấn Độ) và thiền định cũng được giảng dạy ở đó. Sinh viên có thể tiếp tục chương trình học tập 4 năm tại Đại học Phật giáo Maha Chulalongkorn ở Chiang Mai. Học sinh nội trú tại chùa không phải đóng tiền ăn ở, vì thế đã tạo điều kiện cho các gia đình ở làng quê nghèo có cơ hội gửi con em của họ tới học tại các trường ở thị trấn.

Thời gian đào tạo cho một thầy tu kéo dài 3 năm, cho dù các trường tu viện luôn khuyến khích các thầy tu định cư tại quê nhà trong một thời gian dài hơn thế. Còn có các

khóa đào tạo đặc biệt về những quy định chung cho các nhà sư này - chủ yếu là người Thái, mặc dù cũng có một số ít là người Karen - những người sắp về dạy tại các làng quê. Đội ngũ các nhà sư tỏa ra các làng để đánh giá nhu cầu của người dân, và những đề xuất, kiến nghị dựa trên những nhu cầu của họ được gửi tới các cơ quan của nhà nước. Mục đích của chương trình cũng giống nhau, như: hỗ trợ về giáo dục, tôn giáo và phát triển, và hòa nhập vào quốc gia¹³. Các cơ quan nhà nước còn quan tâm tới việc đưa Phật giáo đến với nhân dân, thể hiện qua việc tập hợp một lực lượng khoảng 200 nhà sư miền núi do Vụ Phúc lợi công tổ chức vào tháng 7 năm 2000 tại Wat Benjamabopit, Băng Cốc, nơi các thành viên trong gia đình hoàng gia được phong chức¹⁴.

Những ảnh hưởng ngày càng lớn mạnh của Phật giáo trong nhóm người Karen tạo điều kiện thuận lợi cho hòa nhập vào xã hội Thái. Bất chấp sự tác động của các phong trào cải cách trong Phật giáo Thái, Phật giáo cũng chưa bao giờ bị tách khỏi bản sắc dân tộc và bản sắc Thái, vì vậy một số quan chức đã bày tỏ quan điểm rằng “chỉ có người Karen theo đạo Phật là công dân trung thành”¹⁵. Dân di cư thị

¹³ Phỏng vấn Trưởng tu viện Wat Sri Soda và Phra Irun - một nhà sư ở cùng tu viện.

¹⁴ Bưu điện Băng Cốc, ngày 2 tháng 7 năm 2000.

¹⁵ Thông tin cá nhân, Lamar Robert, cố vấn cao cấp của Viện Nghiên cứu xã hội, Chiang Mai. Các nhà sư theo chủ nghĩa cải lương gồm Bhuddhadhasa Bhikkhu, Achan Cha (nhà sư ở rừng) và các nhà lãnh đạo của phong trào Santi Asok. Xem Juliane Schober, “Sự ràng buộc của Phật giáo Theravada với hiện đại hóa ở Đông Nam Á: Mô hình xã hội của một chính thể thiên hà đi đến đâu?”, *JSEAS*, 26, 2 (1995): 307- 25; và Sulak Sivaraksa, “Phật giáo và xã hội. Vượt ra khỏi tầm nhìn hiện tại” trong *Phật giáo và xã hội Thái Lan*, chủ biên B. J. Terwiel (Gaya: Trung tâm nghiên cứu Đông Nam Á, 1984), tr. 97-119.

thành, những người cùng chia sẻ cuộc sống tôn giáo ở thị trấn với dân Thái láng giềng làm tăng ảnh hưởng Phật giáo trong các làng người Karen khi họ trở về nhà, và càng ngày càng có nhiều nhà sư người Thái có mặt tại các làng quê hơn trước đây. Nếu như các cuộc hôn nhân hỗn hợp tộc người với người Thái xảy ra thì hầu hết là xảy ra trong bối cảnh đạo Phật.

Truyền đạo Cơ đốc giáo

Năm 1858 nhà thờ Tin lành đầu tiên ở miền Bắc Thái Lan tại Chiang Mai do hai nhà truyền đạo của Giáo hội Trưởng lão người Mỹ, Johathan Wilson và Daniel McGilvary thành lập. Vào thời gian đó họ không đến với người Karen, và sự thành công trong việc truyền giáo cho tộc người Thái cũng rất hạn chế¹⁶. Trong khi đó công việc truyền giáo ở Miến Điện lại rất thành công, đặc biệt trong nhóm người Sgaw Karen, không phải cho đến năm 1950 Hội truyền giáo phái Báp-tít (Baptist – có người dịch là phái tây lễ/rửa tội) Mỹ mới bắt đầu gặt hái những thành công trong việc chuyển đổi tôn giáo của người Thái ở miền biên giới, chủ yếu là những người Karen Miến Điện, tiếp theo sau những cố gắng không thành của giáo phái Phúc âm. Cuối cùng thì Hiệp hội Tin lành người Karen (KBC) cũng đã được thành lập vào năm 1955, là một bộ phận của Hiệp hội truyền giáo phái Báp-tít (Baptist) của Thái Lan, thuộc Giáo hội phái Báp-tít (Baptist) Thái Lan. Công giáo bắt đầu công việc truyền

giáo vào năm 1951 tại huyện Chomthong của tỉnh Chiang Mai¹⁷.

Các nhà truyền giáo nước ngoài phải rút lui khỏi Trung Hoa sau khi những người cộng sản vào tiếp quản năm 1949. Tìm kiếm miền đất mới để truyền đạo, đầu tiên họ chọn Miến Điện, và sau đó chuyển hướng tới Thái Lan, bởi vì Miến Điện lúc đó đang phải vật lộn với tình trạng lộn xộn sau chủ nghĩa thực dân và vì hầu hết các nhà truyền đạo ở đó phải ra đi sau chính biến quân sự năm 1962. Sau thất bại với các nhóm tộc người nói tiếng Thái, các tộc người vùng cao trở thành mục tiêu mới. Ngày nay, số lượng người nước ngoài ngày càng giảm đi trong số các nhà truyền giáo Baptist tới người Karen. Các nhà truyền giáo chủ yếu tới thăm các làng được gọi là “không thể tới được”, nơi mà sách Phúc Âm chưa tới được theo đúng nghĩa - như họ sắp đặt - để cứu những người theo Thuyết Vạn vật hữu linh thoát khỏi sự dốt nát. Những người tị nạn Karen Miến Điện sống ở một số làng dọc theo biên giới của tỉnh Mae Hong Son và họ đã từng phải chịu đựng sự bức hại của những người lính Phật giáo Miến Điện, là những người theo đạo Cơ đốc nhiệt thành và cũng là người giảng đạo cho những làng Karen ở Thái Lan.

Hiện tại, số lượng tín đồ Cơ đốc giáo thuộc các nhóm dân tộc thiểu số ở miền Bắc Thái Lan ngày càng tăng lên, mặc dù tỉ lệ

¹⁶ Herbert R. Swanson, *Khristchak Muang Nua. Nghiên cứu về lịch sử nhà thờ người Thái ở miền Bắc (Băng Cốc: Nxb Chuan, 1984, tr. 5).*

¹⁷ Chumpol Maniratanavongsiri, “Tôn giáo và sự thay đổi xã hội. Sự tiếp nối mang tính tộc người và sự thay đổi của người Karen ở Thái Lan”, trong *Phát triển hay khai hóa? Các dân tộc bản địa ở Đông Nam Á*, chủ biên Don McCaskill và Ken Kampe (Chiang Mai: Silkworm, 1977), tr. 238; Hayami, “Nghĩ lễ và chuyển đổi tôn giáo”, tr. 96-101; Hovemyr, *Tìm hiểu vua Karen*.

người theo đạo Cơ đốc giáo trên toàn Thái Lan mới chỉ duy trì ở mức khoảng 1%¹⁸. Những tín đồ Báp-tít, Hội Trường lão, và Hội Giám lý của Mỹ được cơ cấu là một bộ phận của Giáo hội Cơ đốc giáo ở Thái Lan (CCT). Hiệp hội truyền giáo hải ngoại (OMF), Hội truyền giáo bộ lạc mới và tín đồ Báp-tít miền Nam (Hiệp hội các tín đồ Báp-tít Thái Lan) là một bộ phận của Hiệp hội của các tín đồ theo phái Phúc âm Thái Lan (EFT). Tất cả các giáo phái Tin lành phải là thành viên của một trong những tổ chức bảo trợ trên, chịu sự giám sát của Cục Tôn giáo. Hội nghị các giám mục Thái Lan, được coi là hội đồng tối cao của Giáo hội Thiên chúa giáo, cũng phải giải quyết các công việc của Cục này.

Ở Miến Điện, người Karen đầu tiên tên là Ko Thya Bu được Adoniram Judson, nhà truyền giáo người Mỹ gắn bó với các tín đồ Báp-tít rửa tội năm 1828¹⁹. Khi những nhà truyền giáo đầu tiên xuất hiện vào đầu thế kỷ XIX, người Karen được gọi nhớ về cuốn châm ngôn, mà trong đó có sự sáng tạo

thần thoại của họ về những đứa trẻ của thần *Yoà*, Chúa sáng tạo, họ đã nhận được cuốn sách đó nhưng sau đó lại bị mất đi do sự bất cẩn. Câu chuyện huyền thoại kể rằng, một hôm người anh da trắng đã mang quyển sách trở lại cho người anh em đồng đạo của anh ta là người Karen. Một số người Karen đã thấy các nhà truyền giáo cùng với sách Kinh thánh của họ như người anh em da trắng trong truyện thần thoại của họ. Một số người truyền giáo Mỹ đầu tiên nghĩ rằng người Karen đã hình dung về Chúa, bởi vì theo quan điểm của họ khái niệm về nhà tạo hóa *Yoà* rất gần với nhà sáng tạo *Yahweh*, thần của người Do Thái, hai vị thần thậm chí có tên tương tự. Một vài nhà truyền giáo còn tin chắc rằng người Karen thực chất là một trong 10 bộ tộc đã bị mất của dân Do Thái²⁰. Mối liên hệ này đã được khai thác để cải đạo người Karen sang Cơ đốc giáo dễ dàng hơn, và các quan niệm về đạo lý của các tín đồ Cơ đốc giáo liên quan tới lòng trung thành hay quan hệ tình dục phù hợp với tín ngưỡng truyền thống của người Karen. Tất cả những người Karen theo Cơ đốc giáo được phỏng vấn - và kể cả những người theo Phật giáo - cũng nói rằng họ cảm thấy thoải mái hơn sau khi bỏ việc thờ cúng tổ tiên. Thế giới tôn giáo như Cơ đốc giáo tạo cơ hội tiếp xúc với thế giới bên ngoài và loại bỏ đi những hạn chế của thần linh địa phương, trong khi Kinh thánh đại diện cho chân lý cơ bản và tạo ra

¹⁸ Theo TBMF 8.000 người La Hù theo giáo phái Báp-tít là thành viên của Hiệp định Giáo phái Báp-tít La Hù và 6.000 người Akha theo giáo phái Báp-tít thuộc Giáo hội Akha (Tài liệu nội bộ của Hội truyền giáo Báp-tít Thái Lan, năm 2000); trong năm 1999, dân số người La Hù là 84.264 người và Akha là 56.162 người (Viện Nghiên cứu Bộ tộc, “Thống kê về dân tộc thiểu số”). Đối với 250.000 tín đồ Thiên chúa giáo ở Thái Lan và những người tín đồ đạo Tin lành không thuộc phái Báp-tít không làm lễ rửa tội, không hề thấy một con số nào của nhóm vô thần (tư liệu từ “Lịch sử của Giáo hội Thiên chúa giáo ở Thái Lan”, http://www.stjohn.ac.th/Department/info/ch_history.html và số liệu do Cha Nipote ở Diocese, Chiang Mai cung cấp). Số lượng tín đồ đạo Tin lành ngày càng tăng trong nhóm người La Hù và Akha; tỉ lệ các tín đồ Cơ đốc giáo trong nhóm người Lisu và Hmông lại ít đi.

¹⁹ Jeffrey Louis Petry, “Lời phán của Chúa: Tín đồ đạo Cơ đốc, người Karen, thực dân và sự hình thành nước Miến Điện” (Luận án tiến sĩ, 1993), tr. 77.

²⁰ Ananda Rajah, “Sắc tộc, chủ nghĩa dân tộc, và nhà nước - dân tộc. Người Karen ở Miến Điện và Thái Lan”, trong *Các tộc người xuyên biên giới ở Đông Nam Á lục địa*, chủ biên Gehan Wijeyewardene (Singapore: ISEAS, 1990), tr. 113; Hayami, “Chuyển đổi tôn giáo, tín ngưỡng”, tr. 88. Hầu hết những người Karen theo Cơ đốc giáo đều tin rằng *Yoà* và thần linh trong Kinh thánh giống nhau.

sự đối kháng với tôn giáo của nhóm tộc người có ảnh hưởng lớn hơn²¹.

Các nhà truyền giáo đạo Cơ đốc xây dựng chữ viết cho những người dân vùng cao thất học trước đây. Tín đồ đạo Báp-tít đã tạo ra chữ viết cho người Karen bằng cách sử dụng bảng chữ cái Miến Điện vào đầu thế kỷ XIX. Một thời gian ngắn sau, những người theo đạo Công giáo đã giới thiệu chữ La Mã cho những người Karen ở Miến Điện, trong khi đó chữ viết của tín đồ theo đạo Công giáo được sử dụng ở Thái Lan ngày nay đã có từ những năm 1950. Thậm chí ngày nay, trong độ tuổi từ 15 đến 20 có 90% người theo đạo Công giáo - chỉ có 7% người theo đạo Phật - người theo Thuyết Vạn vật hữu linh - là những người thạo một trong những chữ viết của người Karen²². Trong những năm 1950, do việc truyền đạo đang giành được ảnh hưởng ở miền Bắc Thái Lan, họ đã mở rộng phạm vi ảnh hưởng của mình sang lĩnh vực giáo dục, chăm sóc sức khỏe và kỹ thuật canh tác nông nghiệp. Vào thời điểm đó, các cơ quan nhà nước cũng như các tổ chức phi chính phủ đều không có sự hỗ trợ tương tự nào đối với các đối tượng bị coi là không quan trọng ở vùng cao.

Ở Miến Điện, tôn giáo đã khoét sâu mối bất hòa giữa quân phiến loạn chủ yếu là người Karen theo Cơ đốc giáo và Chính phủ

Miến Điện theo đạo Phật. Sự khác biệt về tôn giáo là nguyên nhân gây ra sự bất hòa trong Liên minh Quốc gia của người Karen (KNU), Liên minh này đã không ngừng chống lại Chính phủ Miến Điện từ năm 1949. Một bộ phận các chiến sĩ theo đạo Phật trong Liên minh Quốc gia của người Karen (KNU), với sự hỗ trợ của một thầy tu đáng kính thuộc nhóm Pwo Karen, đã nổi dậy chống lại sự lãnh đạo của tổ chức KNU Cơ đốc giáo để hợp tác với quân đội Miến Điện dưới cái tên Quân đội Phật giáo Kayin Dân chủ (DKBA). Quân đội Miến Điện đã rất kinh nghiệm trong việc gia tăng những xung đột đang tồn tại bên trong KNU²³.

Bản sắc dân tộc và tôn giáo

Mỗi nhóm dân tộc nhiều hay ít đều mang tính nội hôn. Cảm nhận của tính thống nhất dựa trên lịch sử, ngôn ngữ và sự sáp nhập chung. Không một bản sắc riêng lẻ nào tồn tại; đúng hơn là có một số bản sắc (tính đồng nhất) thay đổi không ngừng nên đôi khi giữa chúng gây ra những xung đột. Bản sắc dân tộc và tôn giáo là hai trong nhiều bản sắc của con người có biến đổi quan trọng; hai bản sắc đó không phải lúc nào cũng phù hợp, như trường hợp của người Karen²⁴. Bản sắc tộc người mà tôi sử dụng ở đây được định nghĩa

²¹ Charles F. Keyes, "Trở thành tín đồ Cơ đốc giáo Tin lành trong thế giới Đông Nam Á", *JSEAS*, 27, 2 (1996): 288; David Bradley, "Bản sắc. Tính bền bỉ của các nhóm tộc người", trong chủ biên: McKinnon và Wanat, *Những người dân vùng cao ở Thái Lan*, tr. 52; Cornelia Ann Kammerer, "Phong tục và sự chuyển đổi sang đạo Cơ đốc ở người Akha vùng cao của Miến Điện và Thái Lan", *Nhà dân tộc học Mỹ*, 17, 2 (1990): 285.

²² Chumpol, "Tôn giáo và sự thay đổi xã hội", tr. 242; Nicholas Tapp, "Tác động của truyền giáo đạo Cơ đốc đến các nhóm tộc người bị cách ly ra khỏi nhịp điệu phát triển xã hội", *JSEAS*, 20, 1 (1989): 75.

²³ Mikael Gravers, *Chủ nghĩa dân tộc như là sự đa nghi chính trị ở Miến Điện* (Richmond: Curzon, 1999); Don McCaskill, "Chia rẽ và chinh phục. Chủ nghĩa bè phái, chủ nghĩa cơ hội và sự sụp đổ của Manerplaw", trong *Phát triển hay khai hóa?*, do McCaskill và Kampe làm chủ biên, tr. 602-9.

²⁴ Ulrich Schneckener, "Các vấn đề về sự tự trị tập thể: tộc người, dân tộc, quốc gia", *Ngoại biên*, 67, 17 (1997): 29; Eugene E. Roosens, *Tạo nên dân tộc. Quá trình hình thành tộc người* (Newbury Park, CA: Sage, 1989), tr. 16; Jessica Jacobson, "Tôn giáo và sắc tộc. Các nguồn thay thế và sự sở hữu bản sắc ở những người Pakistan gốc Anh trẻ tuổi", *Nghiên cứu chủng tộc và sắc tộc* [từ nay về sau gọi là ERS], 20, 2, (1997): 238-56; và Manning Nash, *Cái vạc của dân tộc trong thế giới hiện đại* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

bởi sự tổng hợp tính bẩm sinh (primordialism) và tính bối cảnh (situationalism). Các khía cạnh cơ bản của định nghĩa này bao gồm những phần sau: “[nhóm dân tộc] biểu tượng chủ thể hoặc sử dụng một khía cạnh nào đó của văn hóa mang tính biểu tượng, để phân biệt sự khác nhau giữa họ với các nhóm khác. Những biểu tượng này có thể bị áp đặt từ bên ngoài hoặc đã có từ bên trong”²⁵.

Bản sắc tộc người bẩm sinh và do bối cảnh chi phối có thể tồn tại đồng thời. Biên giới tộc người có thể vừa không chắc chắn, uyển chuyển, lại vừa cố định. Đây là điểm quan trọng, bởi vì tán thành cách tiếp cận bản sắc tộc người luôn thay đổi dựa trên cơ cấu xã hội trong một thời gian dài là hoàn toàn hợp thời²⁶. Thuyết bẩm sinh kết luận rằng một tộc người gắn bó mật thiết với nhau qua mối quan hệ thân thuộc, ngôn ngữ và tôn giáo; Harold Issacs nhấn mạnh nhu

cầu được là thành viên của một tộc người²⁷. Khái niệm bẩm sinh về bản sắc tộc người cứng nhắc quá mức, tuy nhiên, các nhà phê bình cho rằng khái niệm này không bao gồm sự thay đổi bản sắc tộc người, trong khi đó tính tộc người lại được chú ý quá mức và ý nghĩa của sự ảnh hưởng lẫn nhau về mặt xã hội thì lại bị bỏ qua²⁸.

Theo Thuyết bối cảnh (chủ nghĩa hình thức và chủ nghĩa tình huống), mặt khác, những nét văn hóa chung phụ thuộc vào tình huống của các chủ thể để quyết định biên giới tộc người được xác định như thế nào. Tộc người là các thực thể xã hội bắt nguồn từ sự đối lập mang tính cấu trúc giữa các nhóm có sự tác động qua lại với nhau. Việc xác định các nhóm riêng biệt không phải ở nền văn hóa chung nào mà ở việc gán cho nó và sự tự nhận của chủ thể²⁹.

²⁵ George De Vos, “Thuyết đa nguyên tộc người: Xung đột và hòa hiệp”, trong *Bản sắc tộc người, tính liên tục và thay đổi của văn hóa*, chủ biên: George De Vos và Lola Romanucci-Ross (Chicago: University of Chicago Press, 1982), tr. 17. Cũng xem Roland Platz, “Di cư và bản sắc tộc người”, *Diễn đàn châu Á quốc tế*, 30, 3-4 (1999): 295-312; và Platz, *Sự bên bỉ và thay đổi của bản sắc tộc người. Tầm quan trọng của di cư trong ví dụ về người Lisu và Karen ở miền Bắc Thái Lan* (Bonn: Nxb Holos, 2000).

²⁶ Xem ví dụ, Edmund R. Leach, *Hệ thống chính trị ở vùng cao Miến Điện*, tái bản lần thứ hai (London: Athlone Press, 1970). Frank Proschan đưa ra ví dụ về người Khor-mú - Tộc người nói tiếng Môn - Khome ở Thái Lan, Lào và Việt Nam - là một ví dụ về những biên giới phức tạp này. Các đường biên giới, như ngôn ngữ và dòng họ, đã được xác định rõ ràng, nhưng đồng thời những người nước ngoài cũng hội nhập. Ở Mỹ có người Khor-mú, những người mà cách đây không lâu họ còn sử dụng ngôn ngữ của họ nhưng tự họ vẫn coi mình là người Khor-mú; Frank Proschan, “Tất cả chúng tôi đều là người Khor-mú, giống như nhau. Tộc danh, bản sắc tộc người và các dân tộc”, *Nhà Dân tộc học Mỹ*, 24, 1 (1997): 92.

²⁷ Harold R. Issaacs, *Thần tượng của bộ lạc: Bản sắc của nhóm người và sự thay đổi chính trị* (New York: Harper & Row, 1975), tr. 397. Thảo luận về tính bẩm sinh, xem Wsevolod W. Isajiw, “Những định nghĩa về tộc người”, *Tộc người*, 1 (1974): 111-24; Clifford Geertz, “Cuộc cách mạng để hợp thành một thể thống nhất. Những quan điểm cơ bản và chính thể dân sự trong những nhà nước mới”, trong *Các xã hội cũ và những nhà nước mới: Tìm kiếm tính chất hiện đại ở châu Á và châu Phi*, chủ biên: Clifford Geertz (New York: Free Press of Glencoe, 1963), tr. 105-57; Andrew M. Greeley, *Tộc người ở Mỹ: Khảo sát sơ bộ* (New York: Wiley, 1974); và Edward Shils, “Các mối quan hệ nguyên sơ, cá nhân, thiêng liêng và công dân”, *Tạp chí Xã hội học Anh quốc*, 8, 2 (1957): 130-45.

²⁸ Elaine M. Burgess, “Sự hồi sinh của tộc người: Huyền thoại hay hiện thực?”, *ERS*, 1, 3 (1978): 266; và James McKay, “Tổng hợp giải thích về các phương pháp tiếp cận theo thuyết bẩm sinh và thuyết vận động trong việc nghiên cứu các hiện tượng mang tính tộc người”, *ERS*, 5, 4 (1982): 398.

²⁹ Fredrik Barth, “Lời giới thiệu”, trong *Các dân tộc và biên giới: Tổ chức xã hội của sự khác biệt văn hóa*, chủ biên Fredrik Barth (Bergen: Universiteitsforlaget, 1969), tr. 10. Các thảo luận khác gồm có Leach, *Các hệ thống chính trị*, Leo A. Despres, “Hướng tới một lý thuyết về hiện tượng

Cho đến thời điểm này Abner Cohen đưa ra việc xác định các tộc người là các nhóm có chung lợi ích cùng hành động một cách hợp lý, nhưng trên thực tế họ có thể không bị bắt buộc phải phục tùng các nhóm có chung lợi ích bởi vì cam kết cảm tính có thể tồn tại mà không được tính toán một cách hợp lý. Thay đổi xảy ra, nhưng không liên tục; phạm vi của nó bị giới hạn hơn nhiều so với những điều được thừa nhận của những người theo trường phái bối cảnh³⁰. Thay đổi bản sắc tộc người chỉ có thể xảy ra khi hai ngôn ngữ và hai nền văn hóa cùng tồn tại; nếu một tộc người không chấp nhận người

ngoài hoặc tự khép kín thì sự thay đổi không xảy ra³¹. Liệu quan niệm của những người theo trường phái bối cảnh có xét tới ngôn ngữ, một trong những nhân tố quan trọng nhất tạo nên bản sắc tộc người? Những người dân vùng cao miền Bắc Thái Lan học tiếng Thái như là ngôn ngữ thứ hai thì khi nói tiếng quốc ngữ sẽ có pha tiếng địa phương của mình và về mặt cảm xúc thì không thể so sánh được như khi thể hiện cảm xúc của mình bằng ngôn ngữ bản địa³².

Bản sắc tộc người không phải cố định, mà bản thân nó cũng thể hiện là một quá trình luôn động với những hạn chế về tính linh hoạt. Sự đối lập trong các lĩnh vực xã hội, văn hoá và tôn giáo tác động tới tính bền vững của bản sắc tộc người, và sự tự nhận của nó dựa trên sự tương tác mang tính lịch sử với các tộc người khác có thể gắn liền với sự đối lập này³³. Sự tự nhận thức về chính mình của một nhóm người có thể phản ánh sự mạnh hơn, kém hơn, niềm tự hào hoặc tính phòng vệ. Yếu tố cơ bản của bản sắc tộc người là những hành động khác biệt và mang tính cá nhân của các thành viên tộc người. Peter Kunstadter đã chỉ rõ thực tế rằng người Karen thích mô

mang tính tộc người”, trong *Tộc người và sự cạnh tranh về tài nguyên trong các xã hội đa tộc người*, chủ biên Leo A. Despres (The Hague: Mouton, 1975), tr. 187-207; Arnold L. Epstein, *Tộc người và bản sắc: Ba nghiên cứu về tộc người* (London: Tavistock, 1978); Erwin Orywal và K. Hackstein, “Dân tộc: Giải thích tính xác thực về tộc người”, trong *Sổ tay Dân tộc học*, chủ biên Thomas Schweizer (Berlin: Nxb Reimer, 1993), tr. 595; Lawrence Rosen, *Dự tính về tính xác thực: Xây dựng các mối quan hệ xã hội trong cộng đồng Hồi giáo* (Chicago: University of Chicago Press, 1984); và *Tộc người đang hoạt động*, chủ biên: Sandra Wallman (London: Macmillan, 1979).

³⁰ Abner Cohen, “Lời giới thiệu”, trong *Tộc người thành thị*, chủ biên: Abner Cohen (London: Tavistock, 1974), tr. xvi. Cũng xem David Banks, “Lời giới thiệu”, trong *Thay đổi bản sắc ở Đông Nam Á hiện đại*, chủ biên: David Banks (The Hague: Mouton), tr. 1-3; Georg Elwert, “Dân tộc như là sự giả thích về mặt lý luận và thực tiễn”, trong *Dân tộc trong sự chuyển đổi*, chủ biên: Peter Waldmann và G. Elwert (Saarbrücken & Fort Lauderdale: Breitenbach, 1989), tr. 21-60; Thomas O. Hollmann, “Những quan niệm cơ bản về thuật ngữ tộc người trong dân tộc học: trường hợp các dân tộc ở Đông Nam Á lục địa”, *Tribus*, 41 (1992): 177-86; Leach, *Các hệ thống chính trị*, Frederick K. Lehman, “Các loại hình tộc người ở Miến Điện và lý thuyết về các hệ thống xã hội” trong *Các bộ tộc ở Đông Nam Á, dân tộc thiểu số và các dân tộc*, chủ biên: Peter Kunstadter, Tập I (Princeton: Princeton University Press), 1967, tr. 93-124; và *Một nước Mexico khác. Người bản địa từ Chiapas đến Chihuahua*, chủ biên: Ellen Schriek và H. W. Schmuhl (Giessen: Nxb Focus, 1997).

³¹ Charles F. Keyes, “Lời giới thiệu”, trong *Sự thích nghi tộc người*, chủ biên: Keyes, tr. 6; và William A. Smalley, *Sự đa dạng ngôn ngữ và thống nhất quốc gia: Sinh thái học ngôn ngữ ở Thái Lan* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), tr. 259.

³² George De Vos và Lola Romanucci-Ross, “Tính tộc người: Mạch ý nghĩa và biểu tượng của sự tương phản”, trong *Bản sắc tộc người*, chủ biên: De Vos và Romanucci-Ross, tr. 374-5. Về khung cảnh đặc thù của miền Bắc Thái Lan, xem Smalley, *Sự đa dạng ngôn ngữ*.

³³ George M. Scott Jr, “Sự tổng hợp lại các phương pháp tiếp cận theo tính bẩm sinh và tính bối cảnh đối với sự đoàn kết tộc người. Hướng tới một mô hình giải thích”, *ERS*, 13, 2 (1990): 147-71.

hình “quốc gia của các dân tộc” hơn là mô hình “nơi tụ cư”³⁴. Sự phân chia tộc người là một phần của văn hóa Karen: sự tự nhận thức về chính bản thân họ đã được thể hiện trong các câu chuyện thần thoại về việc là trẻ mồ côi của họ và phản ánh sự chịu đựng áp bức và phân biệt đối xử, đặc biệt của người Miến Điện, trong nhiều thế kỷ. Tuy nhiên, về phương diện đạo đức người Karen cảm thấy mình ở đẳng cấp cao hơn so với các tộc người khác.

Bản sắc tôn giáo có thể có nhiều ảnh hưởng hơn bản sắc tộc người, và biên giới của bản sắc tộc người ít rõ ràng hơn khi một tôn giáo phổ biến là nhân tố thống nhất. Một ví dụ là những người di cư Pakistan thuộc thể hệ thứ hai hiện đang sống tại Vương quốc Anh, họ tự nhận mình là người mang trong mình hai dòng văn hóa, nhưng vẫn là một bộ phận của cộng đồng Hồi giáo xuyên quốc gia³⁵. Kim Hyung - Jun đã gọi cho chúng tôi nhớ đến sự đối kháng ngày càng mạnh giữa Cơ đốc giáo và Hồi giáo ở Java vốn đã chi phối đời sống phi tôn giáo thường ngày³⁶. Gần đây quần đảo Indônêxia đã trở thành một ví dụ minh họa về các cuộc xung đột, mà nơi đây tôn giáo đã được coi là nhân tố của sự khác biệt. Đặc biệt, các tôn giáo thuộc Thuyết độc thân như Cơ đốc giáo và Hồi giáo có xu hướng phân cực và từ bỏ tôn giáo của

minh. Trong trường hợp tín đồ đạo Tin lành người Karen, bản sắc tôn giáo và dân tộc của họ không tách rời nhau, dẫn tới việc tạo thành các đường biên giới trong nội bộ tộc người. Các cuộc xung đột bên trong các dân tộc khác ở miền Bắc Thái Lan thậm chí ngày càng sâu sắc, tuy nhiên, tộc người Akha theo Cơ đốc giáo vẫn tỏ ra coi thường tín ngưỡng truyền thống, trong khi đó những người Hmông theo đạo Tin lành lại có xu hướng cố chấp và đối lập, dẫn tới việc chia rẽ không gian tôn giáo trong cùng một làng³⁷.

(Nguyễn Thị Hồng Nhị dịch
Trần Hồng Hạnh hiệu đính)



Mẹ con người Si La ở xã Kan Hồ, huyện Mường Tè, tỉnh Lai Châu

Ảnh: Trần Thu Hiếu

³⁴ Peter Kunstadter, “Tộc người, loại hình và bản sắc”, trong *Sự thích nghi tộc người* do Keyes làm chủ biên, tr. 119-63; Hành động của các thành viên trong nhóm, xem Smalley, *Sự đa dạng ngôn ngữ*, tr. 337-40.

³⁵ Jessica Jacobson, “Tôn giáo và tộc người. Nguồn gốc kép và khác của bản sắc trong nhóm người Pakistan gốc Anh”, *ERS*, 20, 2 (1997): 238-56.

³⁶ Kim Hyung-Jun, “Đến với tôn giáo của anh và tôn giáo của tôi: Mỗi quan hệ Hồi giáo - Cơ đốc giáo trong một làng của người Java”, *Sojourn, Tạp chí Những vấn đề xã hội ở Đông Nam Á*, 13, 1 (1998): 62-85.

³⁷ Cornelia Ann Kammerer, “Vứt bỏ cái thúng. Làm sáng tỏ truyền thống của người Akha theo Cơ đốc giáo”, *JSEAS*, 27, 2 (1996): 320-33; và Tapp, “Tác động của truyền giáo đạo Cơ đốc”.