



NGƯỜI HÔNG VÀ NHỮNG HIỆN TƯỢNG TÔN GIÁO LIÊN QUAN ĐẾN SỰ PHẢN ỨNG CỦA HỌ Ở ĐÔNG NAM Á: QUÁ KHỨ VÀ HIỆN TẠI

VƯƠNG DUY QUANG

Người Hông là một dân tộc có nhiều nét đặc thù về văn hoá và lịch sử, chủ yếu ở những địa bàn chiến lược thuộc các vùng núi cao của khu vực liên biên giới 5 nước: Việt Nam, Lào, Myama, Thái Lan và Trung Quốc. Nhiều thế lực muốn biến người Hông thành lực lượng xung kích thực hiện các ý đồ của họ gây mất ổn định chính trị ở khu vực này, và yếu tố tôn giáo ở người Hông đã được tận dụng triệt để khiến cho vấn đề dân tộc – tôn giáo – chính trị ở đây trở nên hết sức nhạy cảm.

Có thể nói, lịch sử của người Hông là lịch sử của những cuộc thiên di từ phương Bắc trải dài suốt hàng nghìn năm với đầy máu và nước mắt, vừa nhằm tránh sự tàn sát, truy đuổi, của kẻ thù, vừa kiên cường đấu tranh bảo vệ sự sống còn và mong mỏi tìm lại vầng quốc của mình. Đông Nam Á lục địa đã trở thành vùng “đất lành” để dân tộc này “an cư”, vững tin xây dựng cuộc sống. Bởi vậy, một số chuyên gia nghiên cứu về người Hông đã gọi Đông Nam Á lục địa là vùng “đất tổ thứ ba” hay quê hương thứ ba của dân tộc này¹ và thực

tế, hầu hết người Hông trên thế giới hiện nay (trừ Trung Quốc) đều coi Việt Nam, Lào, Thái Lan là vùng đất cội nguồn của dân tộc và luôn tìm cách trở về thăm quê hương. Nói như vậy để thấy rằng: Một là, Đông Nam Á lục địa cũng như cộng đồng người Hông đang sinh sống tại đây có vị trí vô cùng quan trọng trong tâm thức, trong mối quan hệ văn hoá và ứng xử của cộng đồng người Hông thế giới; hai là: để có thể “an cư” hơn 350 năm ở vùng đất này, những người nông dân Hông không những phải cần cù lao động, “khai sơn phá thạch”, xây dựng làng bản mà còn phải thường xuyên đấu tranh khắc phục những trở ngại và những hiểm nguy đe dọa cuộc sống của họ. Phản ứng của họ nhiều khi được thể hiện dưới hình thức những hiện tượng tôn giáo mang đậm dấu ấn của văn hoá truyền thống tộc người.

Đó đây, chúng tôi muốn điểm lại những sự kiện tôn giáo liên quan đến động thái phản ứng của người Hông trong quá khứ và hiện tại để từ đó góp phần làm sáng tỏ bản chất và thực trạng vấn đề tôn giáo và dân tộc ở người Hông trong khu vực Đông Nam Á lục địa hiện nay.

¹ Theo nhiều nhà nghiên cứu, lưu vực sông Hoàng Hà với nhà nước Tam Miêu được coi là đất tổ đầu tiên; vùng Quý Châu được gọi là đất tổ thứ hai của dân tộc này.

I. NHỮNG HIỆN TƯỢNG TÔN GIÁO CỦA NGƯỜI HÔNG LIÊN QUAN ĐẾN SỰ PHẢN ỨNG CỦA HỌ Ở KHU VỰC ĐÔNG NAM Á TRONG QUÁ KHỨ VÀ HIỆN TẠI

Đầu thế kỷ XX, sau khi áp đặt xong chế độ thuộc địa của mình tại các vùng người Kinh, Lào, Thái, Mường ở Đông Dương, người Pháp bắt đầu vươn tay cai trị của mình lên vùng dân tộc Hông. Những thập kỷ đầu của thế kỷ XX, trong các chợ phiên ở Mèo Vạc, Đồng Văn, Lai Châu của Bắc Việt Nam và Sầm Nưa, Xiêng Khoảng, Luông Nậm Thà của Bắc Lào, thuốc phiện được người Hông bày bán khắp nơi. Người đến mua sử dụng các ngôn ngữ khác nhau, từ tiếng Vân Nam, Quảng Đông, Quảng Tây của người Trung Quốc đến tiếng Lào, Thái, Miến, .v.v (Yang Dao, 1933). Chính vì nguồn lợi vô cùng to lớn ấy, người Pháp rất nóng ruột và quyết tâm chiếm lấy địa bàn chiến lược về kinh tế và quân sự này. Hành động của người Pháp đã đe dọa trực tiếp đến cuộc sống vốn đang tự do, bình lặng trên các đỉnh núi cao của người Hông và trở thành nguyên nhân dẫn đến nhiều cuộc phản kháng của dân tộc này mà hầu như đều diễn ra dưới các hình thức, các hiện tượng tôn giáo.

Đáng kể nhất là cuộc nổi dậy vào tháng 7 năm 1918 ở xã Pù Nhi huyện Điện Biên tỉnh Lai Châu, được nhiều người gọi là “cuộc chiến tranh của người diên”. Pa Chay – người lãnh đạo cuộc nổi dậy, nói rằng ông được *Phuaz Tai* hay *Huab Tais* tức Vua Hông ám ảnh và báo mộng cho biết, ông là “sứ giả” của vua Hông (hay còn gọi là “người được vua sai khiến” *Tuz*

Tr-) rao truyền lời vua bảo người Hông theo ông chống lại người Pháp. Ông được *Phuaz Tai* ban cho quyền lực huyền bí, siêu phàm. F. Savina, một giáo sĩ Thiên chúa sống với người Hông lúc đó đã miêu tả những người Hông đi theo Pa Chay không biết sợ hãi trước mũi súng của người Pháp vì họ tin rằng, đạn sẽ không ra khỏi nòng súng và những cô gái trẻ theo đám đông xông vào cuộc chiến đấu là để tìm cách tóm giữ lấy những viên đạn vào trong những chiếc tạp dề của họ (N. Tapp, 1989). Pa Chay thì được người Pháp miêu tả như “một kẻ động kinh”. Cuộc đấu tranh dưới hình thức tôn giáo này đã có ảnh hưởng rất rộng lớn, lôi kéo được nhiều thủ lĩnh người Hông và nhiều dân tộc thiểu số khác ở vùng Tây Bắc Việt Nam và Bắc Lào. Để đối phó với phong trào của Pa Chay, một cuộc viễn chinh lớn của quân đội Pháp đã được tổ chức tại Tây Bắc Việt Nam và Lào. Cuối cùng, Pa Chay bị bắt và bị giết tại Muong Heup, tỉnh Luang Prabang vào ngày 17/11/1921. Năm 1910, một người có tên là Siong Mi Chang ở cao nguyên Đồng Văn của Việt Nam đã tự xưng là *Kouan Âm* (tức Quan thế âm bồ tát) có sứ mệnh cứu người Hông khỏi sự áp bức của người Pháp và dấy lên một cuộc “nổi loạn” đầy màu sắc tôn giáo khiến quân Pháp phải huy động lực lượng dẹp loạn suốt trong 3 năm (C. Culas, 1998). Đến năm 1917, Giàng Sĩa Lữ ở Lai Châu đã tự nhận mình là “con của Phuaz Tai” – *Phuaz tai lênhx tuz* hay *Tuz Phuaz tai* kêu gọi người Hông theo ông chống lại người Pháp. Cuộc *Sơ Phuaz Tai* này được thần thánh hóa cao độ khiến cho những người tham

gia chìm trong bầu không khí phấn khích h- h- thực thực. Họ theo Lữ chống lại ng- ời Pháp với một niềm tin mãnh liệt rằng: “*Phuaz Tai* đã ban cho sức mạnh”. Những ng- ời theo con của vua không chết, đạn bắn vào không bị chảy máu, đạn của ng- ời Pháp bắn ra sẽ rơi nh- tàu lá. Thậm chí, ng- ời ta còn kể rằng, vua Hmông còn truyền bảo cho Lữ cách làm khẩu súng to bằng gỗ để bắn khiến ng- ời Pháp hoảng sợ.

Ngoài ra còn phải kể đến phong trào của Giàng San năm 1918 ở xã Lao Chải, huyện Sa Pa, tỉnh Lào Cai, của một ng- ời dòng họ Châu ở xã S- Ma Tùng huyện M- ồng Kh- ơng tỉnh Lào Cai năm 1938 và những cuộc *Sơ Phuaz Tai* ở các tỉnh Lai Châu, Sơn La trong các năm 1957, 1967 (V- ơng Duy Quang, 2003), những cuộc “nổi loạn” d- ới dạng *Sơ Phuaz Tai (Hua Tai)* của ng- ời Hmông Lào năm 1920 ở Xiêng Khoảng, năm 1950 ở Sầm N- a, năm 1960 ở Long Chẹng. Cuộc *Sơ Phuaz Tai* của ng- ời Hmông Thái Lan diễn ra ở tỉnh Chiêng Rai năm 1972 trên núi Doi Dao (hay còn gọi là Ala) và ở tỉnh Nan năm 1991. Trong các vụ *Sơ Phuaz Tai* đó, những ng- ời cầm đầu đều tuyên truyền rằng: “Đến ngày này vua Hmông sẽ về, ng- ời Hmông không phải làm gì mà vẫn có mọi thứ” và “mọi ng- ời phải mặc quần áo bằng vải lanh để vua Hmông nhận ra và cho đi theo”².

Đáng kể nhất là phong trào “nổi dậy” hay “kháng cự” của ng- ời Hmông d- ới hình thức tôn giáo vào năm 1967 ở Bắc

Thái Lan. Theo tiến sĩ N. Tapp, chế độ quan liêu của ng- ời Thái đã dẫn tới hàng loạt những va chạm dữ dội giữa ng- ời Thái với ng- ời Hmông. Một ng- ời Hmông xuất thân từ một làng Hmông của tỉnh Chiang Mai, tự nhận là ng- ời của *Phuaz Tai* kêu gọi ng- ời Hmông chống các quan chức địa ph- ơng ng- ời Thái thu thuế thuốc phiện. Cuộc “nổi dậy” rộng lớn của ng- ời Hmông đã đồng loạt nổ ra ở bốn tỉnh vào những năm 1967 –1968. Quân đội Hoàng gia và lực l- ợng không quân Thái đã tiến hành nhiều cuộc tấn công bằng trọng pháo và bom Napan vào các làng Hmông bị nghi ngờ là có ng- ời “nổi dậy” (N. Tapp, 1979).

Có thể nói, các phong trào cứu thế ở ng- ời Hmông là những động thái phản ứng thể hiện sự hẫng hụt trong tâm thức của dân tộc này. (Chúng tôi đã phân tích đặc điểm, nguyên do và bản chất của các hiện t- ợng đó trong bài “Hiện t- ợng x- ng vua ở ng- ời Hmông” (V- ơng Duy Quang, 2003). Những hiện t- ợng “cứu thế” đó là những điển hình của các hoạt động chính trị tộc ng- ời d- ới hình thức tôn giáo truyền thống thể hiện sự phản ứng, phản kháng của dân tộc Hmông đối với chế độ cai trị của ng- ời Pháp trong những năm nửa đầu thế kỷ 20 và đối với chính sách của Nhà n- ớc Thái Lan, Lào những năm cuối thế kỷ 20. Chúng thể hiện khát vọng *quyền tự trị dân tộc của họ*. Về cuộc “nổi dậy” của Vừ Pa Chay, N. Tapp đã viết: “Ng- ời ta cho rằng, anh ta muốn thiết lập một v- ơng quốc riêng” (N. Tapp, 1989). Và theo tiến sĩ Gary Yia Lee, “cuộc phiến loạn” của Pa Chay lúc đỉnh điểm đã chiếm đ- ợc một vùng lãnh thổ rộng tới 40.000

² Tài liệu điền dã của tác giả tại tỉnh Chiang Mai, Thái Lan, tháng 1 năm 1997.

km2, từ Điện Biên Phủ của Bắc Bộ Việt Nam đến Nậm U thuộc tỉnh Luang Prabang, qua M- ơng Cha (nay đổi tên là Saisonboun) ở Viên Chăn đến tới Sầm N- a của Lào (Gary Yia Lee, 2000). Chính bởi vậy, sau khi dẹp đ- ợc phong trào này, ng- ời Pháp đã tiến hành những cải cách hành chính giao cho ng- ời Hmông một phần quyền tự trị. Theo hiệp định Xiêng Khoảng đ- ợc ký kết giữa ng- ời Pháp với các thủ lĩnh của dân tộc Hmông, ng- ời Pháp không thực hiện chế độ cai trị trực tiếp ở vùng ng- ời Hmông nh- ư đang làm đối với ng- ời Kinh, Thái, Lào mà thông qua các thủ lĩnh của họ, không trực tiếp thu mua, thu thuế thuốc phiện mà dành quyền đó cho các thủ lĩnh Hmông. Đổi lại, ng- ời Hmông chấp nhận nộp thuế thuốc phiện theo thoả thuận cho Pháp thừa nhận chế độ cai trị của Pháp đối với họ; cam kết không bán thuốc phiện cho các thế lực khác; chấp nhận sử dụng đồng bạc Đông D- ơng của Pháp (V- ơng Quỳnh Sơn, 1994).

Những năm 1970, một số hiện t- ợng *Sơ Phuaz Tai* ở Lào, Thái Lan không còn mang tính truyền thống thuần túy nữa. Chúng đã bị biến dạng, thậm chí thay đổi cả tên gọi, điển hình là phong trào của Chang Phà Minh ở Lào. Phong trào này đ- ợc bắt nguồn từ cuộc *Sơ Phuaz Tai* của một ng- ời rất nổi tiếng có tên là Giàng Sóng Lừ – yaj Soob Lwj (có nơi còn gọi là Giàng Chông Lử). Năm 1967, Giàng Sóng Lừ đ- ưa ra lời sấm truyền rằng vị cứu tinh của ng- ời Hmông sẽ xuất hiện vào ngày 15 tháng 9 tại nơi sinh sống của ông ở khu phi quân sự Long Tien của tỉnh Sầm N- a.

Giàng Sóng Lừ đã bị nhà cầm quyền quân sự bắt bỏ tù và đã bị ám sát sau khi phát lời sấm truyền rằng, hàng triệu sâu b- ớm đang phá hoại vụ lúa sẽ là những ng- ời lính của “vị vua t- ơng lai” của ng- ời Hmông (Lemoine 1972c). Nh- ư những mẫu tự mà ông ta đã dùng đ- ợc tiếp tục hoàn thiện. Đó chính là hệ thống chữ viết sau này của phong trào *Chao Fa* hay còn gọi là *Hệ thống chữ viết Chao Fa – Chữ viết của Vua Trời*, một dạng ký tự t- ợng hình mang dáng dấp của thời nguyên thủy đã đ- ợc N. Tapp s- u tập trong những “trại tỵ nạn” ở biên giới Thái – Lào vào thập kỷ 1980. (N.Tapp, 1989)

Sau những biến cố chính trị lớn ở Lào năm 1975 (nh- ư đã đề cập ở trên) một bộ phận gồm hàng chục nghìn ng- ời Hmông không theo Vàng Pao và cũng không theo Lò Phay Đang mà nghe lời kêu gọi của Chang Phà Minh (một cốt cán của phong trào Giàng Sóng Lừ) lên núi sống ẩn dật để *Uô Chao Fa*, nghĩa là “theo Vua trời” ở Phu Bia – vùng núi cao nhất của n- ớc Lào (Lee, 1982: 212 - 214). Từ đó phong trào *Chao Fa* ra đời và ngày càng phát triển. Nó không chỉ tồn tại ở các nhóm Hmông đang sống mòn mỏi trên núi mà đã lan ra khắp các trại tỵ nạn của ng- ời Hmông ở bên kia biên giới Thái Lan. Điều đáng chú ý là, nếu phong trào *Sơ Phuaz Tai* lấy Vua Hmông là vị cứu tinh và hy vọng ngày Vua Hmông sẽ trở về lập lại tổ quốc Hmông, đem lại cuộc sống sung s- ớng cho ng- ời Hmông thì ở phong trào *Chao Fa*, ng- ời ta lại lấy Vua Trời là đấng cứu thế và mong mỏi Vua Trời sẽ giúp dân tộc này có đ- ợc những điều hạnh phúc. Theo quan

niệm của những ng- ời *Chao Fa*, Vua Trời của họ là một con lợn rừng khổng lồ với hai chiếc răng nanh tựa nh- hai chiếc ngà voi và họ đã dựng bức t- ượng *Chao Fa* cao 4,5m tại “trại tị nạn” lớn nhất của ng- ời Hmông là Ban Vi Nai (sát biên giới Thái – Lào) để thờ. Đặc biệt, phong trào “ theo Vua Trời” của Chang Phà Minh đã lập ra các hội kín đ- ọc gọi là *Hội Chao Fa* với tôn chỉ: “Ng- ời Hmông phải giữ gìn văn hoá truyền thống của dân tộc. Chỉ nh- vậy, ng- ời Hmông mới hy vọng có cứu thế, có tổ quốc riêng cho mình” (N.Tapp, 1989).

Điều đáng quan ngại là, các hội *Chao Fa* ngày càng mang tính chính trị và gắn liền với phong trào ly khai đòi quyền tự trị của ng- ời Hmông Lào trong thời gian gần đây. Các nhóm *Chao Fa* tập trung chủ yếu ở ba tỉnh: Xiêng Khoảng, Viên Chăn và Luang Phabang, nh- ng không ai rõ họ có bao nhiêu nhóm. Và họ đ- ọc trang bị vũ khí đến đâu (Gary Yia Lee, 2000). Theo Gary Yia Lee, tháng 12 năm 1997, *Chao Fa* đã tiêu diệt gần nh- toàn bộ quân đội chính phủ ở phía nam Khang Khai thuộc vùng Jars. Các thanh tra tới Lào vào năm 1998 nói rằng, lực l- ợng *Chao Fa* đòi chiếm một số vùng “làm lãnh thổ của mình” nh- sau: 1. Muong Mai, Thasi, Pa Na, Nam Hia, Na Kong, Phu Makthao, Chomthong và Muong Sa thuộc tỉnh Borikhamsay; 2. Khang Khai, Tha Papang, Nam Tao Samseng, Phu Bia, Muong Mork, Phu Nanon và Samthong thuộc tỉnh Xieng Khouang; và 3. Phu Kongkhaio và Phu Nhay thuộc tỉnh Luang Prabang (Gary Yia Lee, 2000). Chính phủ Lào cố gắng đ- a những ng- ời Hmông

đang tham gia “Chao Fa” trở về cuộc sống bình th- ờng. Chính phủ đã thử nghiệm nhiều dự án khác nhau, chủ yếu là ở Đặc khu Saisomboun đ- ọc thành lập năm 1994 (tr- ớc đây là Muong Cha thuộc Chính phủ Hoàng gia Lào). Đây là vùng rất gần núi Phu Bia, căn cứ của hầu hết các nhóm “Chao Fa”. Chính phủ Lào hy vọng Saisomboun sẽ là một trung tâm phát triển kinh tế, chính trị để tái ổn định cuộc sống của những ng- ời Hmông đã theo Chao Fa (Gary Yia Lee, 2000).

Bắt nguồn từ *Sơ Phuaz Tai* truyền thống, và vẫn là một dạng phản ứng của ng- ời Hmông, Phong trào *Vàng Chứ* hay *Vàng Chứ mới* (ở Lào, Thái Lan) bắt đầu xuất hiện trong thập kỷ 80 ở cộng đồng ng- ời Hmông Việt Nam, Lào và Thái Lan.

Năm 1987, tại nhiều vùng Hmông ở Việt Nam bỗng nảy sinh nhiều sự kiện giống nh- những tín hiệu mào đầu của hiện t- ợng *Sơ Phuaz Tai* tr- ớc đó. Động thái này đ- ọc bắt đầu từ cộng đồng ng- ời Hmông ở huyện Hàm Yên tỉnh Tuyên Quang, huyện Điện Biên tỉnh Lai Châu (nay thuộc tỉnh Điện Biên) và huyện Sông Mã tỉnh Sơn La. Ng- ời ta loan tin Vàng Chứ sắp ra hay Vàng Chứ sắp xuất hiện và những ng- ời khởi x- ớng cũng nh- các phần tử tích cực đều tự nhận mình là ng- ời của Vàng Chứ d- ối các hình thức: “ng- ời sai khiến” của Vàng Chứ, “ng- ời truyền đạt” của Vàng Chứ. Và cũng nh- *Sơ Phuaz Tai*, tin Vàng Chứ sắp về đ- ọc lan truyền trong bầu không khí h- h- thực thực với những lời “sấm” rằng: “năm 2000 trái đất sẽ nổ tung, n- ớc ngập dâng tràn khắp nơi ...”, “sẽ xuất hiện loại ng- ời

to lớn có mặt quay về phía sau...” rằng: “phải mổ thịt hết gia súc để chờ đón Vàng Chú”, “phải tập bay để theo Vàng Chú.” ... để cuối cùng, ng- ời ta đáp ứng sự khát khao của những con ng- ời cả tin bằng những hứa hẹn đi đôi với ép buộc, hù dọa: “phải theo Vàng Chú, chỉ có Vàng Chú mới cứu ng- ời Hmông thoát khỏi khổ đau.”; “ai không theo Vàng Chú vẫn là ng- ời cũ, vẫn mãi đói khổ, theo Vàng Chú sẽ trở thành ng- ời mới, sẽ có cuộc sống mới, cuộc sống vô cùng sung s- óng...”; “theo Vàng Chú phải bỏ “ma nhà”, “ma tổ tiên”, không đ- ợc ăn cơm gạo đỏ, gạo đen”....Thế rồi, thay cho các hành động đón vua trong hiện t- ợng *Sơ Phuaz Tai*, ng- ời ta đã h- óng dân tộc này vào việc tiếp nhận lời dạy của Vàng Chú, khuyên họ phải nghe lời của Vàng Chú và theo Jêsu là con của Vàng Chú để sau này về với Vàng Chú mãi mãi h- ớng hạnh phúc. Tính đến tháng 6 năm 1998, số ng- ời Hmông theo đạo này là 70.000 ng- ời ở 56 huyện thuộc 13 tỉnh của Việt Nam (V- ơng Duy Quang, 4/2000).

Tại Thái Lan, đạo *Vàng Chú mới* bắt đầu xuất hiện vào năm 1984 ở vùng Tha Cơ Bo qua việc nghe đài FEBC, (khi đó mới chỉ có 20 gia đình theo). Năm 1992 có ng- ời Hmông từ Mỹ về tuyên truyền, loan tin ngày Vàng Chú sẽ về và cũng đ- a ra những lời hứa hẹn, hù dọa. Thậm chí, những ng- ời tuyên truyền còn hứa sẽ cho tiền, sẽ giúp trẻ em Hmông sang Mỹ học. Họ đến Chiang Mai đầu tiên theo con đ- ờng du lịch. Từ thành phố, họ lên núi vào các làng Hmông, vừa nói về Vàng Chú vừa cho tiền những ng- ời chịu nghe họ. Từ Chiang Mai và Tha Cơ Bo, phong trào

này phát triển sang vùng Bắc, Đông Bắc Thái Lan bao gồm: tỉnh Chiang Rai, Chiang Lay, Nan; Tak. Đến năm 1996, số ng- ời theo đạo Vàng Chú mới chiếm 20% tổng số ng- ời Hmông và đến đầu năm 2003, số ng- ời theo đạo này có khoảng gần 30.000 ng- ời tập trung chủ yếu ở vùng Tha Cơ Bo, Chiang Mai, Nan và Tak³.

Tại Lào, phong trào *Vàng Chú mới* cũng xuất hiện vào năm 1984- 1985 và đến thời điểm này, có khoảng 10% dân số Hmông Lào theo *Vàng Chú mới*. Theo Khamsao Kaysong, sự ra đời của phong trào tôn giáo này t- ợng tự nh- nó đã diễn ra ở Việt Nam (Khamsao Kaysong, 22/2/2001).

Một số công trình điều tra về vấn đề này ở Việt Nam và trong khu vực đã coi đạo Vàng Chú là “sản phẩm” của cuộc “kết hôn” giữa đạo Tin Lành Mỹ với ng- ời Hmông và thực tế, hầu hết ng- ời Hmông không hiểu họ đang là tín đồ của đạo gì, họ chỉ biết *uô Vangx Tr- r* (làm Vàng Chú) nghĩa là theo Vàng Chú bởi Vàng Chú là ng- ời rất tài giỏi, có nhiều phép màu, ng- ời quán xuyến toàn bộ cuộc sống của dân tộc Hmông và sẽ mang lại cuộc sống sung s- óng cho họ. Vàng Chú có thể là Trời, có thể là Vua Hmông, có thể là một ng- ời thật đang sống ở bên Mỹ. Và những điều cần thực hiện để trở thành “tín đồ” của tôn giáo này đều là những yếu tố mang nặng màu sắc của mê tín dị đoan, phi văn hoá không biết thuộc đạo nào. Chỉ có một số ít là thuộc nghi lễ của đạo Tin Lành và xen vào đó cả những yếu tố của

³ Tài liệu điền dã của tác giả tại Chiang Mai, Thái Lan tháng 1 năm 1997 và tháng 4 năm 2003.

Công giáo. Giáo sĩ Tiến sĩ khoa học xã hội Yang Dao (Mỹ) và Tiến sĩ Nhân loại học Gary Yia Lee (Australia) cho biết, đạo Vàng Chử xuất hiện đầu tiên vào năm 1980 tại bang Colorado (Hoa Kỳ), nơi có 5000 người Hmông sinh sống. Nó được tạo ra từ tổ chức tôn giáo có tên là Christian Alliance và sau đó phát triển ở bang California do một người Hmông có tên là Trấu Và Kùng (*Txawj Vag Koos*) đứng đầu. Bởi vậy, người Hmông ở Mỹ và các nước phương Tây đã gọi đạo này là *Vàng Chử Trấu Và Kùng*. Số người Hmông ở Mỹ và các nước phương Tây theo đạo này rất ít. Tại Mỹ, nó chỉ tồn tại ở 3/21 bang có người Hmông sinh sống là: Atlanta, Colorado và một phần California. Ngoài ra, có khoảng vài chục gia đình là tín đồ của đạo này ở Canada và Australia (Vương Duy Quang, 8/2002). Điều đáng lo ngại là, phong trào Vàng Chử ngày càng thể hiện tính phức tạp và để lại những hậu quả nghiêm trọng ở nhiều nơi. Chỉ nói riêng tại Việt Nam, những người cầm đầu phong trào này đã ngang nhiên xuyên tạc các thành quả mà chính phủ Việt Nam đem đến cho người Hmông; họ lập các tổ chức Vàng Chử xã, Vàng Chử bản thay cho chính quyền cơ sở. Nghiêm trọng hơn, họ kêu gọi người Hmông: “muốn có vua Hmông, có tổ quốc Hmông thì phải đi về phía Tây nơi mặt trời lặn”⁴.

Sự xuất hiện và phát triển của phong trào *Chao Fa* từ thập kỷ 70; sự ra đời của phong trào *Vàng Chử* hay *Vàng Chử mới*

trong thập kỷ 80 cho thấy các phong trào “cứu thế”, trong cộng đồng người Hmông ở khu vực Đông Nam Á đã có sự đột biến về chất. Chúng đã bắt đầu xa rời những biểu hiện truyền thống d-ới hình thức *Sor Phuaz Tai* và mang dấu hiệu của một sự thay đổi mạnh mẽ trong văn hoá và tôn giáo của họ - đó chính là các phong trào cải đạo hay phong trào theo đạo Kitô của nhiều nhóm Hmông trong khu vực và điều này không phải là một sự ngẫu nhiên.

Năm 1904, nhóm người Mèo đầu tiên ở Đông Bắc Vân Nam và Tây Bắc Quý Châu (Trung Quốc) đã trở thành tín đồ của đạo Kitô bởi sự truyền giáo của giáo sĩ Samuel Pollard và Adam thuộc *Giáo đoàn Trung Quốc nội địa*. Một số ý kiến cho rằng, các giáo sĩ châu Âu đã đến với người Mèo Trung Quốc ở thời điểm sớm hơn nhiều và người ta đã kể lại truyền hợp của cha Andre Kicher thuộc *Hội truyền giáo nước ngoài* đã sống ở vùng Mèo tỉnh Vân Nam từ năm 1863 đến năm 1922 (N.Tapp, 1989). Tại Đông Nam Á lục địa, ngay từ năm 1913, giáo sĩ F.Savina đã đến vùng núi Bắc Kỳ Đông D-ới sống cùng người Hmông trong một thời gian khá dài. Năm 1918, Ông đề nghị chính quyền thuộc địa Pháp cho phép được truyền đạo Thiên chúa vào người Hmông. Từ đó đến năm 1945, Savina đã thuyết phục được 240 gia đình Hmông ở Sa Pa (Lào Cai) và Trạm Tấu (Yên Bái) theo đạo. Không những thế, một truyền dòng còn được xây dựng tại xã Tả Phình của huyện Sa Pa nhằm thực hiện chiến lược phát triển đạo này. Tuy nhiên, theo thời gian, kết quả đó không

⁴ T- liệu do Ông Mùa A Sáu, chủ tịch UBNDTTQ tỉnh Lai Châu cung cấp tháng 5/2000.

đ- ợc nhân lên mà lại giảm đi. Đến năm 1985, chỉ còn 70 hộ ng- ời Hmông theo đạo, tập trung ở Sa Pa và Trạm Tấu (V- ơng Duy Quang, 1995).

Năm 1930, các giáo sĩ Tin Lành đã có mặt ở Lào và tiếp xúc với ng- ời Hmông tỉnh Xiêng Khoảng. Năm 1949, khoảng 1000 ng- ời Hmông nơi đây đ- ợc cải đạo và trở thành con chiên của Chúa. Theo tác giả Barney, đến tháng 3 năm 1957, số ng- ời theo đạo ở Lào lên tới 5000 – 6000 ng- ời ở 96 làng, trong đó có khoảng 70% là ng- ời Hmông (Barney, 1957). Tại thời điểm đó, phong trào “thờ chúa ba ngôi ng- ời Mèo” nảy sinh: ba ng- ời Hmông tự cho mình là đại diện của chúa ba ngôi đã đi từ làng này đến làng khác thu hút những ng- ời theo đạo (George L. Barney, 1957).

Tại Thái Lan, các phái đoàn truyền giáo Công giáo đã bắt đầu công việc của mình bằng việc mở một tr- ờng học đặc biệt cho trẻ em Hmông ở thành phố Chiang Mai – miền Bắc Thái Lan vào năm 1920 đồng thời với việc các mục s- Tin Lành tìm cách cải đạo cho ng- ời Hmông. Tuy nhiên, trong thời điểm đó, ng- ời Hmông dễ chấp nhận đạo Công giáo bởi ng- ời ta vẫn có thể hút thuốc, uống r- ợu và thi hành các nghi lễ thờ cúng tổ tiên bên cạnh việc theo Thiên Chúa (N.Tapp, 1989). Ngày nay, Trung tâm Hmông Kitô giáo đ- ợc đặt ở thành phố Chiang Mai và số tín đồ Công giáo ng- ời Hmông có khoảng 5000 ng- ời tập trung ở Chiang Mai, Băng Cốc, Chiang Rai và Chiang Lay

với 66/200 làng Hmông⁵. Theo cách gọi của ng- ời Hmông, Đạo Tin Lành ở ng- ời Hmông Thái Lan gồm các nhóm: Sa Psa Crit Xa Chải (còn gọi là Văn Thí và tiếng Anh gọi là Sunday); Sa Psa Sa Ha Kìt (cũng gọi là Văn Thí và cũng thuộc nhóm Sunday); Khoang Vắng Mày (cũng là Văn Thí - Sunday); Socoto; Psa Za Jêhova; Văn Xảo (còn gọi là Anglican), tiếng Anh gọi là Saturday; Sahakìt Christian; Bấp Tít; Moocmông và Luông Kao. Trong các nhóm này, chỉ có nhóm Socoto là có số l- ợng tín đồ đông nhất với khoảng ba nghìn ng- ời Hmông. Các nhóm của giáo phái Sunday có khoảng hai nghìn ng- ời; nhóm Văn xảo hay Saturday cũng vậy. Cũng có ý kiến cho rằng, giáo phái Bấp tít là giáo phái Tin Lành đầu tiên vào ng- ời Hmông Thái Lan và có số tín đồ đông hơn cả⁶.

II. Nhận xét và kết luận

+ Thứ nhất: Có thể nói, suốt một thế kỷ qua, sự phản ứng hay phản kháng của ng- ời Hmông ở khu vực Đông Nam Á đ- ợc thể hiện d- ới hình thức các hiện t- ợng tôn giáo, dù mang tính truyền thống nguyên bản nh- phong trào *Sơ Phuaz Tai* hay đã bị biến dạng nh- phong trào *Uô Chao Fa*, dù có những yếu tố vay m- ợn từ bên ngoài nh- phong trào *Uô Vàng Chử* hay rõ rệt là phong trào *Cải đạo*, từ bỏ tín ng- ỡng tôn giáo truyền thống để theo đạo Kitô thì yếu tố trung tâm vẫn là một vị *Cứu thế* hay vị

⁵ Thông tin do Cha cố Yang Chông D- ở Trung tâm Hmông Kitô giáo thành phố Chiang Mai cung cấp. Tài liệu điền dã của tác giả tại Chiang Mai, Thái Lan tháng 4 năm 2003.

⁶ Tài liệu điền dã của tác giả tại Chiang Mai Thái Lan tháng 4 năm 2003.

cứu tinh. *Cứu thế* chính là sợi chỉ đỏ xuyên suốt các hiện tượng này và *Đấng cứu thế* là nhân vật trung tâm thu hút sự hứng ứng của những người nông dân Hmông. Đấng cứu thế ấy có thể là vị *Vua Hmông* trong quá khứ xa xưa của dân tộc này; có thể là *Kuan Âm* - vị bồ tát luôn ra tay cứu khổ cứu nạn trong văn hoá Việt hay Trung Hoa. Đó cũng có thể là *Chao Fa* - Vua Trời mà trong trí tưởng tượng của đồng bào, đó là vị *Thần Lợn rừng* khổng lồ. Thậm chí, đó có thể là *Vàng Chử* - *V-ong chủ*, người vừa được coi như vị Vua Mèo truyền thống, vừa là Vua chủ trời, là bố đẻ của Chúa Giêsu. Yếu tố *Cứu thế* đã in rất đậm trong đời sống văn hoá tâm linh của dân tộc Hmông tới mức được gọi là *chủ nghĩa cứu thế Hmông* (Culas, 1998).

+ Thứ hai: Sự phản ứng hay phản kháng của người Hmông được thể hiện dưới hình thức các hiện tượng tôn giáo đều có nguyên nhân sâu xa từ sự hẫng hụt trong tâm thức của những con người đã từng có một quá khứ lịch sử huy hoàng, nhưng phải chịu đựng quá nhiều những “bất công” hay “bất bình đẳng” trong quan hệ xã hội hoặc tình trạng khốn cùng trong đời sống của họ như đã từng xảy ra trong quá khứ ở Trung Quốc (N. Tapp, 1989) hay trong hiện tại ở một vài nước trong khu vực Đông Nam Á (N.Tapp, 1989). Về vấn đề chữ viết: Người ta đã kể lại rằng, những người Mèo đầu tiên đến với giáo sĩ Pollard năm 1904 không phải vì được giúp đỡ về kinh tế mà vì lời đồn đại vị giáo sĩ có “một quyển sách quý hoá” giúp người Mèo biết chữ. Sự khát khao biết đọc biết viết đã trở thành yếu tố thúc đẩy họ cải đạo. Vấn đề đặt ra là, tại sao chữ viết lại

quan trọng như vậy đối với họ? Những nghiên cứu về người Hmông cho thấy, chữ viết luôn được dân tộc này gắn kết với thời kỳ huy hoàng trong lịch sử xa xưa của họ và những người già Hmông vẫn thường bắt đầu câu chuyện huy hoàng về dân tộc mình bằng câu: “Thở người Hmông ta còn có vua, có nước, có chữ viết” như một sự khẳng định chữ viết là một trong những yếu tố thể hiện quyền lực, sự phát triển, niềm hạnh phúc và tự hào trong quá khứ hùng tráng của dân tộc này (Vayong Moua, 1995). Vì người Hán mà dân tộc mình đã bị mất quê hương. Chính bởi vậy, lòng mong mỏi có lại *chữ viết là biểu trưng cho sự hiểu biết và những gì mà họ đã mất*.

+ Thứ ba: Những phong trào này đều hàm ẩn khát vọng *Chủ quyền của người Hmông* làm nảy sinh động thái “đấu tranh” hay “phản kháng”, “kháng cự” vì sự công bằng, bình đẳng trong cuộc sống, thậm chí, hành động giành đất để thực hiện quyền tự trị và cao hơn nữa là một tổ quốc Hmông.

Có thể thấy, yếu tố thứ hai xuyên suốt các hiện tượng tôn giáo này chính là *vấn đề chủ quyền của một bộ phận người Hmông* hay nước mong về vùng đất tự trị của họ. Trong bối cảnh hiện nay, khi niềm tin vào cuộc sống thực tại của đồng bào đang bị tổn thương, khi các thế lực bên ngoài ngày càng lợi dụng và gây thêm phức tạp về dân tộc và tôn giáo, về xu thế toàn cầu hoá, nạn khủng bố thì càng trở nên phức tạp. Nó không chỉ mang đậm tính chất chính trị mà còn có tính quốc tế hoá cao.

+ **Thứ t**: Sự cải đạo của ng- ời Hmông đã cho thấy dân tộc này đang trải qua những thay đổi quyết liệt nhất trong văn hoá và tôn giáo của họ. Hành động tiếp nhận Kitô giáo của ng- ời Hmông trong suốt thế kỷ qua đã chứng tỏ một bộ phận của cộng đồng này mong muốn đổi đời, cảm nhận sự tự do bằng sự cải đạo thực sự. Tuy nhiên, quá trình đó diễn ra đầy xung đột giữa những quan niệm vật linh giáo đã tồn tại ngàn đời trong văn hoá truyền thống của họ với Kitô giáo (Tin lành và Công giáo). Tồn th- ơng trong quan hệ cộng đồng giữa ng- ời cải đạo và không cải đạo là điều không thể tránh khỏi.

Những tác động và ảnh h- ớng của Thiên Chúa giáo đối với ng- ời Hmông ngày nay là điều không cần phải bàn cãi. Liệu ng- ời Hmông có tiếp tục thừa nhận nó hay không và do đó xung đột văn hoá có còn tiếp diễn hay không? Chỉ có thời gian mới giúp chúng ta trả lời đ- ợc câu hỏi đó.

Tài liệu tham khảo

C. Culas: *Chủ nghĩa cứu thế Hmông*. Báo cáo khoa học tại *Hội thảo quốc tế lần thứ nhất về ng- ời Hmông/Miao ở châu Á* tổ chức ở thành phố Aix, n- ớc cộng hoà Pháp tháng 9 năm 1998.

Gary Yia Lee: *Kẻ c- ớp hay nổi loạn? Sự phản kháng của ng- ời Hmông tại n- ớc Lào mới*. Tạp chí *Quyền của những ng- ời dân bản địa*, tháng 12 năm 2000.

George L. Barney: *Thiên chúa giáo: những đổi mới trong văn hoá ng- ời Mèo*. Tr- ờng

Đại học Tổng hợp Minnesota, Hoa Kỳ. Năm 1957.

N. Tapp: *Chủ quyền và sự nổi loạn của ng- ời Hmông trắng ở Bắc Thái Lan*. Phần 4,6,7., Đại học Tổng hợp Singapore, năm 1989.

V- ơng Duy Quang: *Hiện t- ợng “x- ng vua” ở ng- ời Hmông*. Tạp chí Dân tộc học, số 2 năm 2003.

V- ơng Quỳnh Sơn: *Một số nét về thuộc phiên ở Việt Nam và thế giới*. Tháng 10 năm 1994. Uỷ ban Dân tộc và Miền núi.

V- ơng Duy Quang: *Thực trạng và một số vấn đề cấp bách về tình hình đạo Vàng Chử, Thìn Hùng và Tin Lành ở nhóm dân tộc Hmông và Dao thuộc vùng núi Bắc Việt Nam hiện nay*. Phòng T- Liệu – Th- viện Viện Nghiên cứu Tôn giáo. Tháng 8/2002.

V- ơng Duy Quang: *Vài nét về quan hệ xã hội, tôn giáo tín ng- ỡng truyền thống của ng- ời Hmông và thực trạng ng- ời Hmông theo đạo Vàng Chử ở Việt Nam hiện nay*. Báo cáo khoa học tháng 4 năm 2000. Phòng T- liệu – Th- viện Viện Nghiên cứu Tôn giáo.

V- ơng Duy Quang: *Vấn đề ng- ời Hmông theo đạo Kitô ở Việt Nam*. Tạp chí Dân tộc học số 4 năm 1995.

Yang Dao: *Điểm ngoặt của ng- ời Hmông*. Nhà xuất bản WorldBridge Associates, Ltd năm 1993 tại Minneapolis, Hoa Kỳ.