



Những đỉnh núi du ca

một lối tìm về cá tính

H'MÔNG



Nguyễn Mạnh Tiến



THẾ GIỚI

NHỮNG ĐỈNH NÚI DU CA

MỘT LỐI TÌM VỀ CÁ TÍNH H'MÔNG



Tác giả: Nguyễn Mạnh Tiến

SONGTHUY BOOKSTORE

NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI

ebook©vctvegroup

04-03-2019



DÀNH TẶNG MẸ

ĐÔI LỜI THƯA



Quyển

sách này là một nỗ lực dân tộc học mà phần trọng tâm trước tiên đặt vào kho tàng văn chương dân gian tộc người, nhất là ở những bài hát, sau đó, mở rộng phạm vi vào tìm hiểu các hệ thống chính trị miền núi. Việc phân tích các dữ kiện dân tộc học về H'mông, từ

nhiều phương diện, rốt cục là nhằm hướng đến khái quát nên hệ thống những đặc điểm trong tâm thức tập thể tộc người, gói vào trong bộ từ khóa (key words) xác lập “cá tính H’mông” ở đời - phần làm thành quan niệm nhân sinh: *tâm thức lưu vong - tâm thức di dân - tâm thức mờ cõi, ám ảnh Hán, tự tử, nổi loạn, tự do, mộng mơ, tình yêu, tự trị tộc người, quyền lực miền núi*. Sự tiến triển của nghiên cứu này, vì thế, là một nỗ lực xoay quanh phát hiện, xác lập và làm sáng bộ từ khóa đã kiến tạo “cá tính H’mông” trong lịch sử.

Nhưng như vậy thì phải chăng nghiên cứu này đã hàm ý nhấn quá mạnh vào loạt hệ thống những khác biệt. Cái khiến H’mông chỉ có thể là H’mông! Tìm kiếm một căn cước H’mông không lẫn lộn? Điều này, ở Việt Nam hiện nay, thường trùng với sự “ca ngợi”, “tôn đậm” có phần thái quá và đây siêu hình về cụm từ “bản sắc”, và kéo theo đó là niềm tin duy ý chí “bảo tồn, phát triển bản sắc dân tộc”. Cho dù, “bản sắc” thường hiện lên là một cái gì mang tính tưởng tượng và mù mờ, chung chung không rõ hình dạng. Vậy, phải chăng, ở đây lại sẽ tái lập một tiếp diễn của tâm thức “thơ ngây” ca tụng chủ nghĩa dị biệt (differentialisme) khi quan sát tộc người. Sự thực thì, không thể tồn tại một văn hóa làm thành từ những dị biệt. H’mông không là ngoại lệ. H’mông là một sự tiến triển, biến đổi và kiến tạo văn hóa trong suốt quá trình lịch sử xuyên biên giới dài lâu. Vì thế, để tránh một sự hiểu lầm đáng tiếc, nghiên cứu này cố gắng tìm kiếm một bộ từ khóa nhằm xác lập, qui định căn cước H’mông ở đời. Đồng thời, nó cũng đã không quên liên tục cố gắng so sánh hệ đặc điểm cá tính H’mông với văn hóa đa dạng của các tộc người ở miền núi Việt Nam. Và vì thế, không có gì là sự dị biệt đến khu biệt. Sự dị biệt cũng bao hàm tính “phổ biến” nhất định của nó. Sự dị biệt, vì thế, được hiểu là thành tố nổi trội ở tộc người này, nhưng là không nổi trội ở tộc người khác, dù chung lại, nhiều tộc người đều sở hữu, cùng chia sẻ những sự kiện xã hội ấy. Tất cả, chung và riêng, xối trộn và đan cài, làm thành hình ảnh quen thuộc của dân tộc học: một bức khảm văn hóa miền núi.

Và bạn có thể tự tìm thấy trong nghiên cứu này, như là mong muốn của tôi, sẽ không có sự phẫn khích thái quá với những “khác biệt” mà “chỉ H’mông mới có”. “Lí người H’mông”, “lí người Thái” hay “lí người Cống”... những cái lí tộc người ấy, do vậy, vừa có những khác biệt đồng thời lại chia sẻ những tương đồng đáng kể. Trong quan sát của tôi, cái lí (logos) của tộc người, gồm cả phần giống và khác, tổng thể ấy tạo thành căn cước, bản sắc của tộc người. Cái lí tộc người ấy, do vậy, là một kiến tạo chứ không cố định, bất biến, có từ “xa xưa” trong “văn hóa truyền thống” đây mơ hồ mang tính chất tưởng tượng tập thể. Cái lí ấy là sự tái cấu trúc liên tục chất liệu khi tộc người phải xê dịch vì tị nạn chính trị, tìm kiếm sinh kế, liên kết hay va chạm trong cộng cư với các tộc người lân cận. Tuy nhiên, dầu sao thì vẫn phải nhận thấy, đứng trước cùng một sự kiện gay gắt, mang tính xung đột hay bước ngoặt của số phận cộng đồng, mỗi nhóm đã có một cách hành xử không giống nhau. Bộ từ khóa được tìm kiếm trong nghiên cứu này, do vậy, hi vọng làm tỏ hơn

phần bóng âm trong động cơ những lựa chọn của hành động tộc người H'mông từ có mặt trên đất Việt Nam.

Nghiên cứu H'mông này, thêm nữa, còn hướng đến sự kết nối hàng loạt những đặc điểm của cá tính H'mông tưởng như rời rạc vào một hệ thống. *Tâm thức lưu vong - tâm thức di dân - tâm thức mờ cô, ám ảnh Hán, tự tử, nổi loạn, tự do, mộng mơ, tình yêu, tự trị tộc người, quyền lực miền núi* không phải nằm cá tính rời rã, mà nó móc nối, chằng chéo với nhau trong tính liên kết chặt. Cái này dẫn đến cái kia, và, cái kia quay lại qui định cái này. Tổng thể ấy đan cài vào nhau, gài răng lược, làm thành một chủ đề nổi bật mà quan sát dân tộc học thường nhận thấy và nhấn mạnh: *cá tính H'mông*.

Và dù sống ở các đỉnh núi, luôn nỗ lực, đến mức nhiều khi là cực đoan về các hoàn cảnh sống nhằm duy trì sự tự trị về hiện hữu ở đời, người H'mông vẫn không là một ngoại lệ của sự tiếp xúc (giao lưu hòa bình hay va chạm chính trị, quân sự) rất thường xuyên ở miền núi Việt Nam và Đông Nam Á, xưa cũng như nay. Văn hóa H'mông trải qua một thế kỷ đầy biến động “bị lôi kéo vào chiến tranh”, liên tục biến đổi và biến chuyển dữ dội bởi sự lớn mạnh từ sức chi phối ngày càng hiệu quả của các nhà nước ở đồng bằng, đồng thời, cũng phải chịu sự tác động chung lớn lao từ kỷ nguyên toàn cầu hóa có nguy cơ san phẳng, thương mại hóa các giá trị khác biệt. Chừng ấy những “va đập” của lịch sử đã khiến xã hội H'mông hiện tại và xã hội H'mông “truyền thống” có quá nhiều biến đổi. Các kiến giải của nghiên cứu này, vì thế, sẽ gần với các sự thực hơn nếu người đọc có sẵn một tiền nghiệm là công trình này nhằm đến lí giải, quan sát về các xã hội miền núi trước 1945, xa hơn nữa, trước thế kỷ XX, khi xã hội H'mông cũng như nhiều xã hội tộc người khác còn mang nặng “tính truyền thống”. Thêm nữa, tôi cũng muốn các bạn lưu ý thêm, giữa hai cộng đồng H'mông - H'mông Tin Lành và H'mông truyền thống, những phân tích của nghiên cứu này được xây dựng chủ yếu từ những dữ kiện của các nhóm H'mông truyền thống, nhóm vẫn chiếm đa số, hơn 80% tổng dân số H'mông cho đến gần đây (Nguyễn Văn Thắng 2009: 19). Nhưng dù thế, thì bộ từ khóa cá tính H'mông được tìm kiếm, tác giả của nó vẫn mong muốn có thể ít nhiều soi sáng cho cái hiện tại ở mọi xã hội H'mông, cả phần theo đạo và giữ tín ngưỡng truyền thống.

H'mông là cái gì đó luôn vận động. Mọi kiến tạo tập thể H'mông đều có phát xuất sâu xa bị ràng buộc từ cội rễ các động cơ tâm lí vô thức trong hành động tộc người. Vật chất thì luôn biến đổi nhanh chóng, nhưng những gì đã lặn vào bề sâu tâm tính và niềm tin thì, thường cố thủ, làm tổ, đóng rễ sâu bền trong nội tâm, không dễ thay đổi một sớm một chiều. Nói đơn giản, cấu trúc vật chất dễ biến đổi hơn cấu trúc tinh thần. Bởi thế, quan sát H'mông trong hiện tại, dù đã chịu nhiều biến đổi so với quá khứ, nhưng sẽ không ai dám nói chắc cách cư trú H'mông ngày nay không mang đậm dấu ấn khát vọng tự trị và ao ước tự do. Không ai dám nói niềm tin vào một người anh hùng cứu thế đã phai mờ khi sự hấp

dẫn của Chúa - Người anh hùng cứu thế vẫn dễ dàng lôi kéo đám đông người H'mông hiện đại. Không ai không biết một vài vụ nổi loạn gần đây của người H'mông trên các phương tiện truyền thông đại chúng: nổi loạn không biến mất. Và nữa, ai trong các bạn là người đã nín thở khi đi qua các hòng súng rình rập kín đáo của bản làng H'mông ở Tây Bắc thì hiểu rằng nền kinh tế - chính trị thuộc phiện không phải là một dĩ vãng... Và hơn tất cả, ai đã làm bạn với người H'mông để có thể cảm nhận và thấu hiểu rồi nhận ra cấu trúc nhân cách cao thượng, sự tự trọng cao độ, niềm mơ mộng và tự do yêu đương trong tâm hồn H'mông. Quá khứ văn hóa và căn tính tộc người không dễ dàng biến mất, nó liên tục tái cấu trúc chất liệu trong các hoàn cảnh mới.

oOo

Sẽ không giải quyết được bất cứ điều gì, thậm chí, kéo dài mãi những hiểu lầm nếu người ta không dám đối mặt với những sự thật. Dù sự thật lúc nào đó, sẽ làm mất lòng lẫn mất mặt cả kẻ mạnh và yếu. Cần chăm chú lắng nghe để thông hiểu tiếng nói của sự thật - nhất là những sự thật ngấm ẩn trong bề sâu hành động tộc người.

Như một kẻ muốn thông hiểu, nghiên cứu này dù giới hạn nhưng nó hiện hữu để như một dấu chỉ vào nỗ lực thông hiểu H'mông của tác giả. Lựa chọn hoạt động dân tộc học tự do, tôi tiến hành thực địa mọi lúc có thể. Những sai lầm, thiếu sót khó tránh khỏi trong nghiên cứu này, xin được nhấn mạnh, là của riêng tôi. Còn nếu bạn thấy có chút đóng góp, tôi muốn được gửi đến những người mà tôi muốn nói lời cảm ơn:

Học giả Đỗ Lai Thúy - Thầy đã thường xuyên thảo luận, đọc và đưa ra nhiều kiến giải gợi mở cho các nghiên cứu H'mông của tôi.

Lãnh đạo Viện Văn học, cơ quan tôi hiện đang làm việc đã luôn tạo điều kiện thuận lợi cho hoạt động nghiên cứu và thực địa.

Nhà nghiên cứu Phan Trọng Thường đã mở ra cơ hội trong hai chuyến đi miền núi đầu tiên; nhà dân tộc học Nguyễn Ngọc Thanh vì sự hợp tác đã đưa tôi đến thêm nhiều vùng miền.

Bác Trần Phú Trác, anh Nguyễn Thế Bách, bạn Trần Văn Quyến, Vũ Anh Vũ, Nguyễn Văn Tư, Lê Duy Trường và nhiều bạn khác đã giúp tư liệu.

Bạn Mai Anh Tuấn, Đoàn Ánh Dương đã biên tập sách. Sự biên tập công phu của Anh Tuấn đã giúp quyển sách thêm hoàn thiện.

Cảm ơn Bùi Gia Khánh và gia đình ở Tuyên Quang đã chịu sự làm phiền thường xuyên của tôi. Anh Khánh đã mở ra những cơ hội và đôi lúc cùng đồng hành thực địa. Cảm

ơn bạn Dương, Linh Saya vì những bức ảnh và chuyến đi miền núi.

Công trình này cũng là lời tri ân dành cho các Thầy đã mang đến cho tôi những điều tốt đẹp: Thầy Hồ Thế Hà, Thầy Trương Đăng Dung, Thầy Trần Ngọc Vương và Cô Mỹ Lộc.

Gửi đến Hòa thượng Chơn Tế với lòng biết ơn.

Cảm ơn chị Song Thủy của SongThuy Bookstore đã giúp đỡ trong hoạt động xuất bản.
Cảm ơn họa sỹ Hà Dũng Hiệp đã thiết kế bìa sách.

Và thật quan trọng là sự giúp đỡ của các bạn người miền núi và người H'mông: Hà Giang, Tuyên Quang, Cao Bằng, Yên Bái, Lào Cai, Lai Châu, Điện Biên... nhiều gương mặt tôi phải nói lời cảm ơn.

Nhưng hơn hết, xin được gửi lời cảm ơn đến hai bậc Thầy H'mông mà mỗi lần có dịp, tôi lại tìm đến làm phiên và luôn nhận được những thông tin quý báu: cụ Ma Khái Sò và Hùng Đình Quý ở Hà Giang.

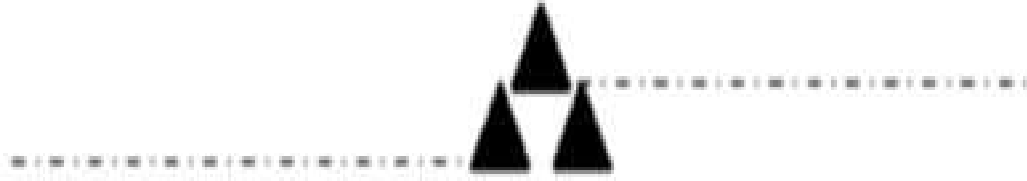
Cảm ơn vợ tôi Trang Nhung đã luôn chia sẻ và thông hiểu.



Còn
nữa, những người anh em tình nghĩa trong xã hội mà tôi không nêu tên ở đây; những người
bạn khắp nơi đã giúp đỡ mà tôi chưa có dịp để kể hết, xin tất cả nhận lấy ở tôi lòng biết ơn
chân thành.

PHẦN MỘT

KHÁI LƯỢC NGẮN MỘT TIỂU SỬ NGƯỜI H'MÔNG Ở VIỆT NAM



*Con quạ không có nơi đậu
Người H'mông không có quê hương*

1. Sống trên những đỉnh núi

*Loài cá bơi dưới nước,
loài chim bay trên trời,
người Mèo sống ở núi
(Savina 1924:170)*

Luôn cư trú ở những nơi cao nhất thuộc thế giới miền núi, kéo dài từ Vân Nam - Trung Quốc qua Đông Nam Á, người H'mông^[1] là một trong những tộc^[2] chủ nhân của những đỉnh núi đá hùng vĩ, nóc nhà toàn vùng cao rộng lớn, trong đó, Việt Nam chỉ là một thành tố địa vực^[3]. Khu vực điền/sơn dã của quá trình “thăm hỏi” (chữ Tì Chi) dân tộc học văn học, theo đấy, trải rộng trên một diện cao. Trong đó, tập trung vào các ngành H'mông ở bốn huyện cao trội Quản Bạ, Yên Minh, Mèo Vạc và Đồng Văn, hay còn gọi chung là cao nguyên đá Đồng Văn tỉnh Hà Giang. Trước 1945, có thể nói, bốn huyện cao nguyên đã có lúc từng hợp thành bức tranh hoàn bị về “một thế giới” mang “bản sắc” chính trị và tự trị của người H'mông. Điều này có thể thấy qua ranh giới vật chất cụ thể với các cổng giới. Cổng trời Quản Bạ được đặt định trên con đường mòn độc đạo từ vùng thấp lên vùng cao nhằm kiểm soát mọi sự xâm nhập bên ngoài vào “thế giới cao nguyên đá”. Và để thêm phần khẳng định và duy trì “tuyệt đối” “vùng tự trị của người Mèo”, một cánh cửa gỗ nghiêng dày 15cm được thiết lập vào năm 1939 được đặt ngay giữa cung đường hiểm qua cổng trời. Một cổng trời khác là Cán Tỷ, làm bằng đá, cao ngang đầu người, từng kiên cố tồn tại và chỉ bị gục ngã với bộc phá trong chiến dịch tiêu phi giữa thế kỷ XX. Đã một thời, sau những cánh cửa ấy, mọi sự phải tuân thủ theo “trật tự Mèo”.



Núi đôi, nhìn từ cổng trời Quản Bạ (NMT 2014)

Cũng giống như thân phận địa-chính trị biến động của các vùng biên, khối cao nguyên đá Đồng Văn và tỉnh Hà Giang là đất giao tranh của các tham vọng bá quyền, cả đồng bằng và miền núi. Chúng ta hãy cùng nhau sơ lược phác thảo lịch sử của sự co giãn vì phận “thay ngôi đổi chủ” của miền đất Hà Giang thời cổ và trung cận đại:

Vào thời nước Văn Lang xa xôi, đất Hà Giang còn là một vùng núi non rậm rạp, xa lạ và có lẽ không tồn tại trong căn não của những người Lạc Việt ở đồng bằng châu thổ sông Hồng và người Hán ở châu thổ Hoàng Hà và Dương Tử.

Thời Âu Lạc, ghi nhận sự nổi lên của họ Thục thuộc bộ lạc Tây Vu (tổ tiên cư dân gốc Tày Thái ngày nay) ở thượng lưu sông Lô, sông Gâm, tức miền Hà Giang, Tuyên Quang và Cao Bằng ngày nay. Hà Giang thời Âu Lạc, do vậy, là một cái gì đó, mà sử liệu trung đại thường biết đến thuộc bộ Tây Vu.

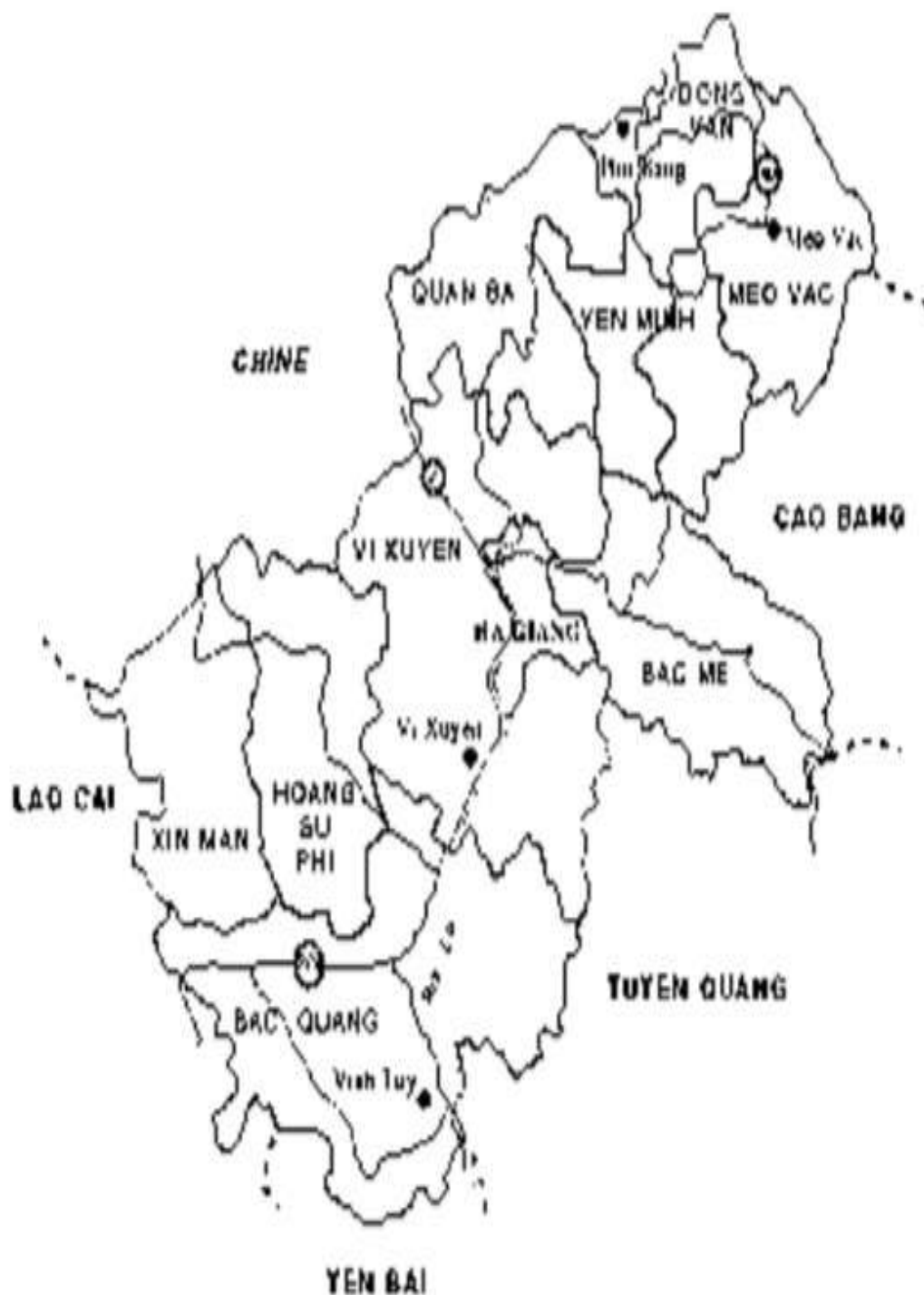
Thời Bắc thuộc, Hà Giang vẫn nằm trong địa phận của Tây Vu cho đến trước Đường đặt An Nam đô hộ phủ. Và có thể nói, vì quá xa cách, nên vùng đất ấy đã không nằm trong tư duy cai trị của người Hán. Từ đời Đường, quyền lực của Trung Hoa mới vươn lên đến bộ Tây Vu, và cũng chỉ ràng buộc danh nghĩa và lỏng lẻo, đặt làm châu ki-mi. Tóm lại, đó chỉ là thứ quyền lực được thực thi một cách yếu ớt và phần lớn tượng trưng (Đào Duy Anh 2003b).

Thời Lê Hoàn, lãnh thổ nước Việt chỉ tương ứng Trung Nguyên, tức chủ yếu các vùng châu thổ Bắc - Trung bộ, không bao gồm phần núi non ở Đông và Tây (Hoàng Xuân Hãn 2003). Hà Giang ngày nay, vào thời điểm đó, vì thế, vẫn là đất “vô chủ” (mắt nhìn từ đồng bằng).

Từ năm 1009, gắn liền với sự lên ngôi của vương triều Lý, bằng chính sách nhu viễn, chinh phạt gắn với phủ dụ khoan dung, và đặc biệt hôn nhân bang giao đã thu phục, thu tóm dân các thủ lĩnh mạn Đông Bắc. Hà Giang về cơ bản thuộc về Đại Việt. Các đời sau, thường có sự sáp nhập hay phân chia hành chính các châu huyện thuộc đất Hà Giang, song về cơ bản, Hà Giang luôn thuộc trấn, châu, phủ, lộ Tuyên Quang.

Hà Giang có một vị trí chiến lược vô cùng quan trọng. Minh Mệnh thứ 14 [1833], Nguyễn Công Trứ dâng tập *Thỉnh an (Thực Lục 2004)*, trình bày vị trí chiến lược của vùng đất An Biên, Hà Giang. Theo ý đồ của Trứ, Hà Giang xét cả về chính trị - kinh tế đều có vị trí trọng yếu: “(...) như cái trục của cỗ xe, có thể lần theo nan quạt, tỏa ra bốn phương; hoặc theo đường 34 hiện nay để đến các châu Mèo Vạc, Bảo Lạc; hoặc theo sông Gâm, sông Năng đến hồ Ba Bể [Bắc Kạn] thuộc vùng đất tỉnh Thái Nguyên thời đó; hoặc xuôi dòng sông Lô qua tỉnh lỵ Tuyên Quang ngày nay để đến tỉnh thành Hưng Hóa, hoặc ngược sông Lô đến châu Vị Xuyên để kiểm soát vùng mỏ Tụ Long” (Hồ Bạch Thảo a). Nguyễn Công Trứ do đó, đề nghị tách Hà Giang thành một tỉnh riêng. Minh Mạng chấp nhận là phải nhưng lần nữa rồi bỏ qua. Người Pháp sau này nhận ra điều hợp lý mà trước đây ông Tổng Đốc Hải Yên đã tính toán nên tách Hà Giang thành một tỉnh riêng. Và Hà Giang, thêm vài biến động nhỏ, nhưng vẫn tồn tại trong tư cách một tỉnh cho đến ngày nay. Trong đấy, cao

nguyên đá Đồng Văn thì tương ứng với châu Đồng Văn cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX (Vũ Minh Hương - Nguyễn Văn Nguyên - Philippe Papin 2000).



Bản đồ 1: Tỉnh Hà Giang ngày nay

Vậy, nhìn khái lược về lịch sử biến động của vùng đất Hà Giang cho đến khi thuộc về Việt Nam và trải qua các thời kỳ, có thể thấy, lịch sử địa lý của một quốc gia hiện đại, ở đây là trường hợp Việt Nam, cái mà cho đến ngày nay, chúng ta cứ luôn tưởng tượng rằng là đã răn chắc từ cột cờ Lũng Cú đến mũi Cà Mau, là “không gì có thể đổi thay”, thực chất, là biến động và co giãn theo thời gian. Cao nguyên đá Đồng Văn cũng vậy, chỉ là một “kiến tạo mới”, mang màu sắc địa-văn hóa khi khối cao nguyên ở đây, gồm bốn huyện Quản Bạ, Yên Minh, Đồng Văn, Mèo Vạc, do cùng một diện địa mạo, nên được nhóm lại, liên kết thành một khối, được Unesco công nhận là Công viên địa chất toàn cầu vào năm 2010.

Việc chọn lựa một địa bàn nghiên cứu dân tộc học nói chung hay dân tộc học văn học nói riêng, bao giờ cũng mang tính chủ đích và được tiến hành cân nhắc. Mà dù vì bất kỳ lý do gì, với nhà dân tộc học, khu vực được chọn lựa và gắn bó nghiên cứu bao giờ cũng là “lý tưởng” đối với ý đồ, điều kiện và khả năng hoạt động của hẳn ta. Vì thế, gắn với mỗi nhà nghiên cứu tộc người thiểu số, bao giờ cũng vậy, thường là một vùng đất cụ thể. Thân phận dân tộc học, vì thế, là thân phận dính kèm vùng đất, thân phận địa-suy tưởng. Và từ *cái cụ thể* của quan hệ địa - tộc người, các nhà dân tộc học mới tiến hành mở rộng ra *cái khái quát* là toàn thể không gian xã hội của tộc người, nói theo cách của Condominas. Vì thế, từ người Mnông Gar ở Sar Luk, Condo mới mở rộng cái nhìn ra tổng thể không gian xã hội vùng Đông Nam Á. Dournes nhìn người Jörai và Tây Nguyên ở trong quan hệ với toàn cõi Đông Dương. Cuisinier, Từ Chi chọn người Mường Hòa Bình để đi sâu vào các cơ tầng Việt - Mường bản địa... Hành vi quan sát từ cái cụ thể đến cái khái quát, là tiến triển theo trục dọc, để sau đó, xoay vòng trở lại, nở rộng theo chiều ngang các suy tư, nối kết, ghép khảm các ý tưởng; từ đó, nhằm dựng nên các khái quát trên diện rộng từ kiểm chứng cái tồn tại cụ thể. Tất cả, đan bện vào nhau, làm thành nhiều vòng nhận thức tộc người. Đây là một trong những *cái cách* (méthode) mà dân tộc học tiếp cận gần các bản chất.

Theo một lối quan sát khá quen thuộc của dân tộc học, như thế, nhằm xác lập để xây dựng những điểm tựa cần thiết tạo thành các vòng tròn nhận thức về tộc người. Vậy, tôi chọn điểm *son dã* ở Hà Giang với bốn huyện vùng cao thuộc khối cao nguyên đá làm khu vực tập trung nghiên cứu^[4]. Từ đây, mở rộng ra so sánh với các điểm địa lý nhân văn khác của người H’mông ở khắp Việt Nam trong phạm vi có thể. Trong cái nhìn của tôi, vốn chịu ơn những suy tư gợi mở từ Hồng Thao, Hà Giang được lựa chọn làm điểm tựa cho hoạt động dân tộc học văn học, là vì, nó khá tương thích cho mô hình làm việc của tôi. Điều đó, chủ yếu gói vào những lý do sau đây:

[1] Theo những hiểu biết dân tộc học có thể tin được, thì Hà Giang chính là nơi đầu tiên người H’mông truyền vào Việt Nam (cách đây khoảng trên dưới 300 năm). Vì thế, ký ức tập thể của người H’mông tại Việt Nam lưu lại đậm đặc nhất có lẽ là ở Hà Giang^[5].

Người H'mông ở nhiều nơi khác vẫn có ước ao có lần về thăm lại Mèo Vạc nơi quê hương của họ, như lời một truyền bản dân ca:

“Cá ở dưới nước,
Chim bay trên trời,
Chúng ta sống ở vùng cao.
Và con chim có tổ,
Người Mèo ta cũng có quê,
Quê ta là Mèo Vạc”.

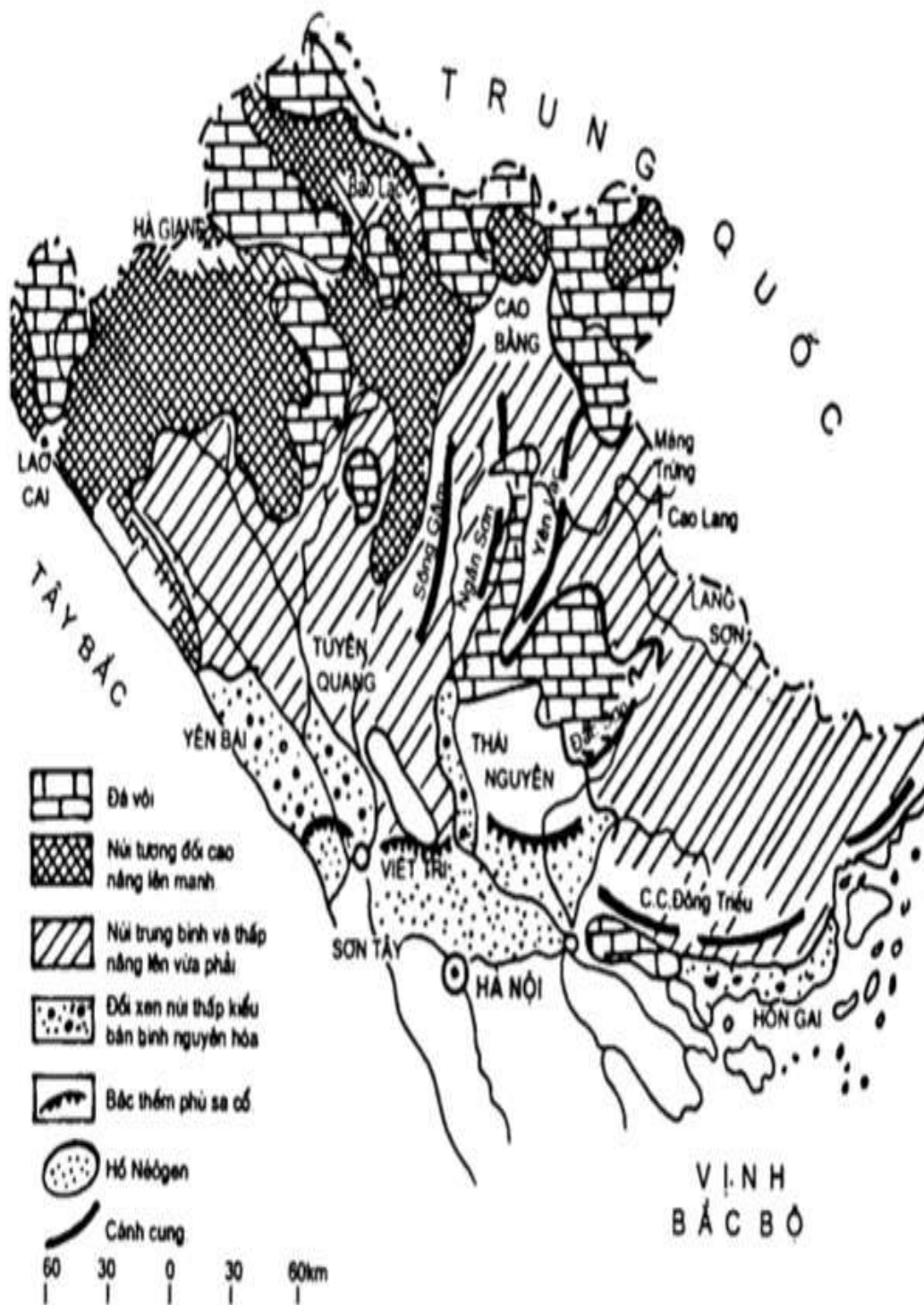
(Bế Viết Đăng 1973: 292)^[6]

[2] Hà Giang cũng là nơi có số người H'mông đông nhất Việt Nam (theo số liệu Tổng cục thống kê năm 2009, người H'mông ở Việt Nam có 1.068.189 người, trong đó, Hà Giang có 231.464 người, chiếm 31,9% dân số toàn tỉnh và 21,7% tổng số người H'mông tại Việt Nam). Hà Giang cũng là nơi duy nhất tại miền núi phía Bắc mà các ngành H'mông hội đủ.

[3] Thật quan trọng, Hà Giang cũng là nơi tại Việt Nam mà người H'mông đã từng tổ chức, thiết lập được nền chính trị tộc người còn lưu dấu lại ở hai tiếng Mèo Vạc (Miêu vương / Vua Mèo) và ở Đồng Văn với sự cai trị của dòng họ Vương. Dinh Vua Mèo ngày nay còn lại khá nguyên trạng cho phép khảo sát về sự tiến triển kiến trúc H'mông^[7].

[4] Cuối cùng, địa hình hiểm trở của Hà Giang, nhất là các huyện vùng cao, khiến các tộc người nơi đây bị biến đổi chậm hơn các khu vực khác.

Nếu Hà Giang với đầy đủ những tính chất bất lợi của một tỉnh miền núi: vùng cao, vùng sâu, vùng xa như cách nói của truyền thông, thì, cao nguyên đá lại thuộc về cụm địa hình hiểm trở, xa cách và có cao độ bậc nhất của tỉnh. Tất cả, tạo thành thể địa lý vùng cao của vùng cao, với những dãy núi cao trải dài bất tận. Núi nhiều đến nỗi mà vào đầu thế kỷ XX, các cụ nhà ta khi tìm hiểu địa dư các tỉnh Bắc kỳ phải thốt lên: "Tỉnh Hà Giang thật lắm núi" (Đỗ Đình-Nghiêm và... 1930: 126). Nhà nho Duy Tân Lương Văn Can khi soạn lời ca cho *Đại Việt địa dư* đã đặt lời về đạo Hà Giang rất trúng: “Núi hoang rừng rậm tím mù viễn biên” (Lương Văn Can 1925: 20).



Bản đồ 2: Vùng Đông Bắc (Lê Bá Thảo 1998)

Nhưng sự thực thì, toàn tỉnh Hà Giang, ngoài những đỉnh núi cao nhất như Tây Côn Lĩnh 2418m, Kiều Liêu Ti 2402m, và nhiều đỉnh cao từ 2000m xuống 1100 - 1300m, nhìn chung, phần địa hình còn lại cao độ chỉ từ 300 - 500m (Lê Bá Thảo 1998: 378). Trong đó, riêng khối cao nguyên đá Đồng Văn đã chiếm 2 trong 3 cao nguyên biên giới chính của

vùng Đông Bắc, gồm cao nguyên Đồng Văn 1600m, hai cao nguyên còn lại là Quản Bạ và Bắc Hà cao trung bình 1000 - 1200m (Lê Bá Thảo 2009: 36). Như vậy, có thể hình dung về tổng thể khối cao nguyên đá trên thân thể địa lý Hà Giang, như một người đàn bà nằm ngửa với tấm thân dày dưới 500m, đột ngột nhô lên khối bầu vú căng đầy hướng lên trời cao trên cả 1000m là khối cao nguyên đá, mà núm vú trời lên, cái nhũ hoa ấy là huyện Đồng Văn cao 1600m. Liên tưởng của tôi không hẳn vô cớ. Rồi đây, bạn sẽ gặp lại nhiều núi đôi như thế trong suốt hành trình trên vùng cao nguyên đá. Trong đấy, Quản Bạ được thiên nhiên ưu ái riêng một cặp núi đôi của hoa khôi, phơi hớ hênh ở ngay cánh đồng đối diện phía cổng trời. Dân bản địa nói rằng, theo truyện kể dân gian thì đó là cặp “núi đôi” của một nàng tiên nằm ngửa. Nàng tiên ấy hẳn là đẹp nhất! Người dân nơi đây kể ra thật hoa tình. Hoa tình có lẽ phải là bản chất, làm thành cái óc khai phóng tính dục của các tộc người miền núi. Hãy thả lỏng một chút mơ mộng theo truyện kể, sống trên phần thân thể đẹp nhất của những nàng tiên, ngày ngày, những người H’mông, Dao, Tày, Pu Péo, Lô Lô, Cờ Lao, La Chí, Giáy... ở cao nguyên đá được leo trèo trên các “núi đôi” thì thật là lạc thú. Nổi cái mạch tưởng tượng hoa tình của đất và người vùng cao, tôi muốn đưa bạn đi tìm kiếm “cái khe” trên thân thể người tiên xinh đẹp. Những cái khe sâu hun hút, được tạo bởi hai sườn núi bóp hẹp dần mỗi khi trượt mắt nhìn xuống dưới. Và mở xuống tận cùng dưới những khe núi, có khi lại là những dòng nước mát. Sông đó. Nguồn cung cấp nước vô cùng quý giá cho những người miền núi cao đá vôi luôn thiếu nước. Nhà địa chất Lê Bá Thảo đứng trước các khe mở ra từ thân thể nàng tiên cao nguyên đá, lòng chứa thơ mà viết những dòng miêu tả địa lý thật ấn tượng: “Không có quang cảnh nào hùng vĩ và đáng kinh ngạc hơn là khi đứng ở trên bờ cao nguyên nhìn xuống hẻm sâu hun hút đến gần 800 - 1000m và chạy dài đến hàng chục kilômét như thế. Người ta bất giác phải sửng sồ trước công trình thực vĩ đại của tự nhiên và không thể ngờ rằng con sông ở dưới chân ngày trước đã có lần chảy ngay trên bề mặt cao nguyên và đã xẻ qua khối núi đồ sộ này như một lưỡi dao xén thật sắc!” (Lê Bá Thảo 2009: 36-37). Có hai hẻm sông lớn chảy qua cao nguyên đá Đồng Văn. Hẻm sông Miên cắt qua cao nguyên Quản Bạ dài hơn 10 km. Hẻm sông Nho Quế (Tả lèng) cắt qua cao nguyên Đồng Văn ở hai đoạn dài tổng cộng hơn 20 km (Lê Bá Thảo 2009: 36). Len lỏi đổ vào hai hẻm sông lớn, là hàng loạt suối, khe nhỏ rậm rạp, chằng chịt kiểu rễ cây. Tất cả châu vào, dồn nước cho sông lớn, và chỗ lộ ra thật đẹp đẽ là các hẻm sông. Các hẻm sông lớn cũng chính là nơi tạo các thung lũng, dù chật hẹp ở vùng cao nguyên đá. Nhưng dù hẹp, thì men theo những hẻm thung lũng sông vẫn là một lựa chọn quen thuộc để xây dựng các con đường thâm nhập lên cao. Vì thế, dọc tuyến đường 4C dài khoảng 160km, từ thành phố Hà Giang lên đỉnh cao nguyên, có lúc con đường sẽ đưa bạn men theo những dòng sông rất thơ. Và sự thơ mộng sẽ dâng lên nhiều hơn nếu bạn còn giữ đủ niềm mơ. Hãy nhớ mà liên tưởng con đường đang bám dọc ven sông kia là chảy trôi theo khe bãi của nàng tiên phơi đôi núi! Những nương ngô, ruộng lúa xanh mướt. Những nếp nhà nhỏ xinh. Những váy áo sắc sỡ thỉnh thoảng lại đột ngột xuất hiện trên đường, báo cho lữ khách biết núi đôi không

cô độc. Người và núi hòa vào nhau trong một cảnh quan. Những ruộng bậc thang hùng vĩ, kì quan của sức người miền núi đá. Những cung đường cua hiểm nguy ngoạn mục, gợi nhắc một tình thế sống hiểm nguy mà thơ mộng, đi giữa núi cao và hố thẳm. Những bức tranh phong cảnh cứ thế đan cài, dài 160 km mang tên cao nguyên đá Đồng Văn.

Nhưng sống với cái thơ mộng còn là sự khắc nghiệt. Giống như ánh sáng đi liền với bóng tối vậy. Với cấu trúc địa lý tạo bởi các hệ thống núi hình vòng cung, mở rộng theo hình quạt làm cho các đợt sóng lạnh theo đó mà lan rất xa, tới tận đồng bằng sông Hồng và vào tận phía Nam. Người đồng bằng mà nghe tới “gió mùa Đông Bắc” là lòng đã run cầm cập. Đông Bắc vì thế mà lạnh hơn Tây Bắc trung bình từ 2 - 3°C (Lê Bá Thảo 1998: 354). Và theo qui luật, càng lên cao thời tiết càng lạnh hơn. Cao nguyên đá trong mùa đông nhiệt độ nhiều khi dưới 0°C, có tuyết phủ, nên gợi nhắc đến kí ức về môi trường sống của tổ tiên người H’mông xa xưa ở nơi lạnh lẽo và băng giá. Sự khắc nghiệt của thời tiết, điều kiện thiếu nước, thiếu đất canh tác và giao thông khó khăn khiến cao nguyên đá bị cô lập trong khốn khó. Đời sống của người dân vùng cao nguyên đá Đồng Văn luôn vào loại thấp nhất cả nước về mọi mặt.

Đại Nam nhất thống chí phần chép về khí hậu tỉnh Tuyên Quang ngày ấy (gồm cả đất Hà Giang ngày nay) đã để lộ ra nỗi “khiếp hãi” của người đồng bằng khi “hình dung” về một vùng đất khó khăn, của “sơn lam chướng khí”: “Mùa hè và mùa thu thường mưa nhiều. Mùa đông và mùa xuân thường âm u, mỗi khi mưa lâu tiếp đến ngày nắng, thì khí nóng khác thường; đến tiết Sương giáng thường có gió rét, tháng 3 và tháng 9 khí nóng nung nấu, nhiều người bị cảm (...) Châu Vị Xuyên và Chiêm Hóa sáng ngày còn mây mù, đến giờ Ngọ mới trông thấy mặt trời. Huyện Đê Đình và huyện Vĩnh Tuy, hàng năm đến mùa đông giá rét, nước đông thành băng, (xã Mậu Duệ huyện Đê Đình và các xã thuộc tổng Tự Long huyện Vĩnh Tuy, giáp với đất nước Thanh. Mùa đông rét buốt, nước đông lại thành băng. Người ta thường lấy dao sắt đào từng khối, bỏ vào sọt tre gánh về, dùng lửa đun cho chảy ra, mới có thể thổi nấu được)” (*Đại Nam nhất thống chí* 2006: 397-398). Trong quá khứ, sự khắc nghiệt của khí hậu cũng đã góp phần làm gián cách “hữu hiệu” đồng bằng và miền núi, giúp miền núi giữ được sự tự trị với miền xuôi khi làm chùn chân, nhụt chí chinh phạt của các đạo quan binh đồng bằng. Sự khó khăn của khí hậu miền núi thời trung đại là lớn lao hơn rất nhiều so với hình dung của chúng ta ngày nay. Bởi, như xác nhận của nhà địa lý Lê Bá Thảo ở thời hiện đại như đã dẫn trên thì sự khắc nghiệt của khí hậu miền núi ngày nay vẫn là đáng kể.

Cao nguyên đá thêm nữa, còn mang đặc điểm địa lý bị chia cắt mạnh bởi địa hình. Điều này liên quan mật thiết đến các đặc tính của các khối đá vôi ở đây nói chung đang ở giai đoạn karst còn trẻ. Bề mặt cao nguyên bị phá hủy nhưng các thung lũng còn hẹp và tương đối kín. Những núi còn lại chiếm diện tích lớn có khi dâng thành những bức tường sừng sững. Nhà nghiên cứu Đỗ Lai Thúy lúc còn trẻ trai, rong ruổi miền cao nguyên đá, tới Yên Minh, gặp những bức tường thiên nhiên sừng sững chắn trước mặt, cảm thán mà than, sao hiểm trở như đường vào đất Thục (Đỗ Lai Thúy 2005). Do địa hình bị chia cắt dữ dội

như thế, khiến địa bàn cư trú các tộc người nơi đây cũng bị chia cắt, cô lập. Chợ phiên và lễ hội cộng đồng, do vậy, đóng vai trò là các hình thức kết nối đa văn hóa các tộc người miền núi.



Gặp gỡ tâm tình ở chợ phiên (cũ) phố cổ Đồng Văn (NMT2011)

Người H'mông với thói quen lịch sử, cố hữu cư trú trên các đỉnh núi, sớm thích nghi với môi trường sống khắc nghiệt, nên càng phân tán thành các đốm da báo. Hãy một lần theo dấu chân dân tộc học, tìm đến các bản người H'mông ở trên đỉnh núi. Nhà người H'mông đấy, ngay quả núi trước mắt kia thôi, tưởng “ngon ăn”, thích thì tới. Nhưng phải leo núi mới hiểu bước chân cao. Mất nửa ngày vật lộn để tìm đường di chuyển tới một ngôi nhà H'mông ngay trước mặt là chuyện thường ở núi. Thế mà, cái sự kiện di chuyển kì lạ, vất vả ấy lại là cái thường ngày của H'mông. Có một thuyết về tộc danh Mèo, theo kiểu từ nguyên học dân gian, vì họ leo núi, vượt rừng là sở trường nên trong quá khứ bị gọi là Mèo, ý nói có sức dẻo dai nhanh nhẹn như loài mèo^[8]. Sống trên các đỉnh núi, người H'mông với thói quen lâu đời đã chiếm dụng những nơi có địa hình cao nhất thuộc về các quốc gia có người H'mông di cư đến. Ở Việt Nam, nhiều nhà khoa học rất sớm ghi nhận sự kiện người H'mông chính là chủ nhân của những đỉnh núi cao nhất, mà tôi gọi là nóc nhà của Việt Nam. Bác sĩ Girard viết: người H'mông luôn luôn cư trú những nơi có độ cao trên 1200m (Girard 1904: 19); cô Cuisinier thì viết: người Mèo luôn ở chót vót núi cao trên 1400m (Cuisinier 1995: 91). Nhà địa chất Lê Bá Thảo cũng nhận thấy trên bề mặt địa lý miền núi Việt Nam, người H'mông gần như ở khắp nơi trên các đỉnh núi mà cao độ trung bình là trên 1000m (Lê Bá Thảo 1998: 359-360). Điều này đã được J. Scott (2009) xác nhận về người H'mông nói chung thuộc Zomia: H'mông có xu hướng cư trú ở rất cao (giữa 1000 và 1800m) trồng ngô, thuốc phiện và kê là những loại sẽ phát triển tốt trên độ cao đó. Nếu quan sát từ trên cao hoặc trên bản đồ, H'mông xuất hiện như những tán xạ ngẫu nhiên của các vệt nhỏ. Có hiện tượng này bởi vì họ đã chiếm đỉnh núi, dời bỏ những đoạn lưng chừng và luôn dè chừng ngăn ngừa với nhóm người xung lưng và nhóm người khác. Cố gắng trì nín hèn tự trị tộc người dựa vào địa hình hiểm trở, người H'mông có xu hướng chọn những nơi ở mà chỉ cần quan sát qua cũng đủ cho thấy tất cả sự bất lợi trong cư trú và sản xuất. Đối lại, họ đã duy trì được sự tự do đáng kể. Di dân và ở đỉnh núi làm thành đất sống của người H'mông, như đúng ý nghĩa bài di dân ca Miêu tộc Đông Nam Quý Châu: *"Mặt trời mặt trăng đi sang phía Tây, núi sông đi về phía Đông, tổ tiên đi phía mặt trời lặn, trèo đèo lội suối đi sang phía Tây. Phía Tây núi trùng trùng điệp điệp, cao vời vời, đây là nơi đất tốt, đây là nơi sinh sống vui tươi"* (Trần Hữu Tiệp 2007: 16). Triết lí sống của người H'mông, đó là triết lí tự do, kiêu hùng của loài hổ trong truyện kể dân gian *Hổ và Ngựa*. Hổ quyết không làm thân trâu ngựa. Đời trâu ngựa có thể an nhàn đấy, cỏ sẵn trong máng, ở trong chuồng không phải dãi dầm mưa nắng, nhưng đối lại chịu để cho người ta đeo ách, đánh đập, leo cưỡi lên lưng. Hổ dù phải lang thang trong rừng sâu núi thẳm vất vả kiếm miếng ăn, đối lại, nó được món quà của tự do, tự tại (Doãn Thanh và... 1963: 96-98^[9]). Bởi, người H'mông thật hiểu, nếu chọn sống như ngựa, đã ăn ở nhờ người thì phải lụy người. Giống như lời nói của tục ngữ H'mông: “ăn gạo người ta phải làm con người ta”, hay “nhờ Hán thì phải lụy Hán” (Lê Trung Vũ 1994: 45). Thế thì còn đâu sự tự do!



Sống bồng bềnh trong mùa hoa tam giác mạch, Lũng cú (Linh Saiya, 2014)

Vùng người H'mông sinh sống nổi bật lên hai yếu tố tự nhiên: sương mù và đá. Kho tàng truyện kể H'mông trong *Câu chuyện mở đầu*, có hai nhân vật là ông Sương Mù và Đào Đá. Hai nhân vật mang giới tính nam, vốn là hai yếu tố tự nhiên được nhân hóa đã giúp chàng trai H'mông chiến đấu với cha con vua biển để dành lại nàng Dưa Pà, vợ chàng

traí H'mông (Lê Trung Vũ 1984: 11). Với người H'mông, nước (cha con vua biển) luôn là kẻ thù địch^[10]. Văn học dân gian H'mông thiếu vắng yếu tố biển. Biển họa hoằn lắm mới đi vào văn học H'mông, nhưng mờ nhạt và gắn liền với sự sợ hãi^[11]. Điều này giống với người Việt^[12] trong quá khứ, nhưng là giống trong sự nghịch đảo, bởi người Việt-đồng-bằng của bùn lầy châu thổ với bờ biển rộng và dài luôn rất sợ rừng. Rừng là nỗi ám sợ, nơi được người Việt tưởng tượng như là kết tụ bởi “sơn lam chướng khí”, hay “rừng thiêng nước độc” (Nguyễn Tùng-Krowolski 2002). Papin có lí khi nhận xét rằng diễn ngôn văn học trung đại của người Việt vắng bóng yếu tố rừng (Papin 1999). Những kẻ trên núi và những kẻ ở đồng bằng, do sự đứt gãy mãnh liệt của địa lý Việt Nam, đã qui định sự khu biệt văn hóa tương đối, nên trong quá khứ, họ đã rất khó để cộng thông không gian văn hóa của nhau. Vì thế, nhìn từ núi xuống đồng bằng, và từ đồng bằng ngược nhìn lên núi, quá xa xôi, người ta đã không trông thấy nhau thật rõ. Họ chỉ còn biết về nhau trong những niềm tin tưởng tượng mang màu sắc thù địch của kẻ khác mình. Đồng bằng châu thổ trong hình dung của người H'mông, vì thế, là không gian của vùng đất thấp, của địa, loài hút máu, đe dọa, đầy đáng sợ. Nhiều tư liệu dân tộc chí đầu thế kỷ đã nhắc đến chi tiết thú vị này. Và không chỉ Việt Nam, ngay ở Lào, tình hình cũng tương tự, người H'mông luôn chiếm ở độ cao nhất, trên 900m. Theo như McCarthy: Họ hạnh phúc khi lựa chọn đỉnh núi làm nơi trú ngụ, nơi mà họ luôn được cảm nhận một khí hậu mát mẻ và họ có một thành kiến về việc sống trên mặt đất. Người Lào nói rằng họ không thể sống ở nơi mà phải nghe tiếng ếch nhái. Ở cao, người H'mông tránh được muỗi và những con kí sinh trùng có đây ở vùng đất thấp. Họ ưa sống trên cao và không có đề kháng được với những bệnh tật thuộc vùng đất thấp. Khi họ mạo hiểm xuống núi họ thường bị ốm và chết, đó như một lời nguyền rủa bởi những người Lào vùng đất thấp (Corlett 1999: 31). Vậy, ở đâu cũng thế, người miền núi và người miền xuôi thường nghĩ về nhau trong những định kiến sai lầm đến kinh ngạc!

Vùng đất/đá của người H'mông, vì thế, không phải đất dữ như suy nghĩ của người các đồng bằng, trái lại, đất sống chỉ có thể là những ngọn núi cao, nơi đời đời được bao phủ bởi sương mù. Sương mù làm cảnh vật miền núi thêm mấy phần thơ mộng. Nên, người ta sống trong bông bèo, với người H'mông, ở núi đó là một định mệnh. Bởi, như truyện kể truyền bản lại, ông tổ người H'mông đã phải chọn đỉnh núi trong lần chạy đua với các tộc người khác để dành đất sống.

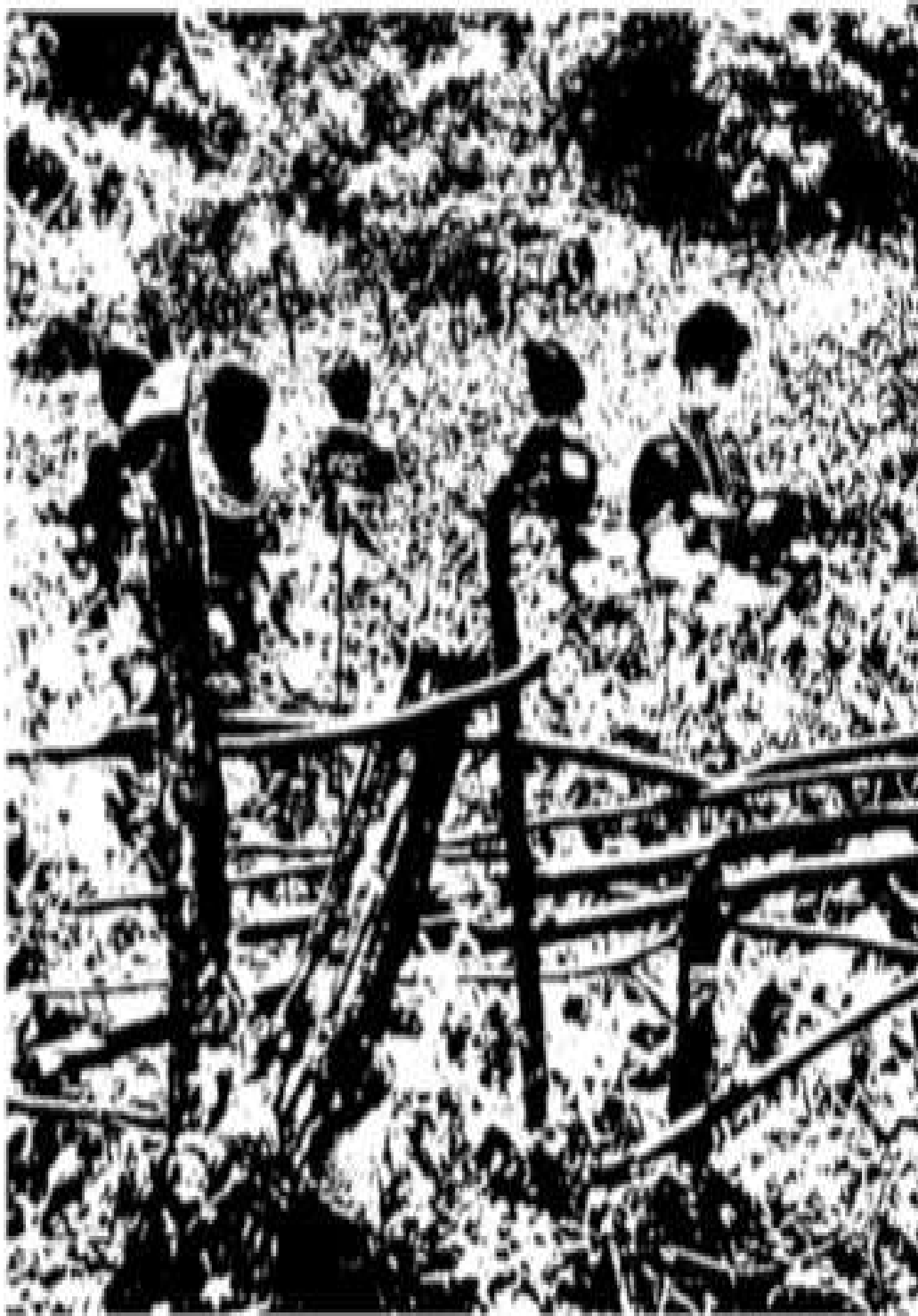
Trong suốt quãng đường đua, thật xuất sắc, ông luôn là người dẫn đầu. Gần về đích, đúng chỗ đến các đỉnh núi, thật trở trêu, ông bị trượt ngã gãy chân. “Cú ngã định mệnh” ở đỉnh núi ấy, trong trường đua cuộc đời, được người H'mông “nhớ đi nhớ lại” và truyền bản trong truyện kể dân gian như lối an ủi tinh thần bằng folklore nhằm lí giải cho số phận tộc người phải ở lại mãi mãi nơi non cao thăm thẳm (Lê Trung Vũ 1984: 16; Doãn Thanh và... 1963: 39; Savina 1924)^[13]. Ở núi truyền đời, nên với người H'mông, nỗi trăn trối tộc người

duy trì định kiến cố hữu về các vùng đồng bằng đầy xấu xa, của bùn lầy, của đĩa, của loài hút máu^[14]. C. Robequain tỉnh ý khi nhìn ra và dẫn lại Savina về nhận định: bản chất tường tường đầy thành kiến của người H'mông về các vùng đồng bằng đầy đĩa, thật ra, che đậy đằng sau đó là một thất bại về việc chiếm dụng các đồng bằng thấp của người H'mông ở Việt Nam. Di cư đến Việt Nam muộn, khi cơ cấu ruộng đất miền núi đã tương đối định hình. Các đồng bằng vùng trưng du vốn màu mỡ thì đã bị các tộc người khác chiếm dụng, H'mông đành phải ở những vùng đất cao trên 900m. Người H'mông, tộc người du cư ấy, vì thế, rất dễ định cư nếu có thể tìm thấy được một vùng đất thuận lợi (Robequain 1929). Ý tưởng này của Savina và được Robequain xác nhận quả không tồi, sau này, nó sẽ còn lặp lại trong rất nhiều kiến giải về đặc điểm cư trú của người H'mông ở Việt Nam. Và đây cũng là cơ sở về cái tính chất nước đôi, vừa du cư vừa định cư rất đặc thù của tộc người này mà ngày nay vẫn còn quan sát được. Nhưng mặt khác, như tôi đã nói, hành động lựa chọn cư trú trên các đỉnh núi của người H'mông ở Việt Nam còn phải tính đến những động cơ khác, sâu xa trong vô thức, hiểu như là xung lực tâm lí tộc người được cố định vào văn hóa, tạo nên tính cố hữu trong lựa chọn đất sống, cốt làm sao để có thể duy trì được nền tự trị tộc người. Tự do trên đỉnh núi.



Toàn quyền Đông Dương Albert Sarraut ngồi nghe đĩa hát ở một làng bản người Mèo (collection L'Illustration 1912:

<http://belleindochine.free.fr>)



Thuốc phiện được trao đổi bằng bạc là cơ sở của kinh tế Mèo. Rạch quà cây thuốc phiện lấy nhựa là công việc chủ yếu của phụ nữ (L'Indochine Profonde 1962, <http://belleindochine.free.fr>)

Sống ở núi, nếu như đó là định mệnh, thì là một định mệnh trớ trêu. Chính môi trường sống trên các đỉnh núi đặc thù ấy mà H'mông tộc, theo những bánh xoay nghiệt ngã của lịch sử đã bị các nền chính trị thuốc phiện chọn làm con cờ chủ cho mạng lưới sản xuất

thuốc phiện Đông Nam Á, và nhất là Đông Dương. Cây thuốc phiện với sự thích hợp đặc biệt với môi trường núi đá vôi, không khí lạnh trên cao như vùng người H'mông sinh sống đã biến tộc người tội nghiệp này thành những nông dân thiện nghệ trong trồng, chế biến và buôn lậu thuốc phiện. Lợi nhuận kinh khủng từ thuốc phiện, mà một ví dụ dưới thời của thực dân toàn quyền P. Doumer cho biết chiếm 1/3 tổng thu nhập từ thuộc địa (McCoi 2002: 115) đã lôi kéo hàng loạt tộc người miền núi vào hoạt động trồng và buôn bán thuốc phiện. Đồng Văn từng là một trọng điểm vùng thuốc phiện Đông Bắc mà quyền lực vua Mèo Vương Chí Sình trong quá khứ là một trong những minh chứng sống động cho thế lực thuốc phiện người H'mông Đông Bắc Việt Nam. Các tộc người thì luôn cố gắng và khao khát có thể duy trì quyền lực và nền tự trị tộc người tối đa có thể. Ngược lại, các nhà nước đồng bằng lại duy trì nỗ lực phá vỡ sự tự trị tộc người nhằm vươn tầm kiểm soát đến mọi xó rừng góc núi có thể. Sự hoàn thiện những con đường lớn xuyên qua các ngọn núi, các cánh rừng, các làng mạc hẻo lánh là một biểu hiện có chủ định. Con đường phá vỡ sự ngăn cách mà địa lý gây ra, dễ dàng trung chuyển mọi ý chí miền xuôi áp lên miền ngược. Việc mở rộng và hoàn thiện con đường 4C - tên nhà nước Việt Nam đặt là Con đường Hạnh phúc, nối liền từ thành phố Hà Giang lên bốn huyện vùng cao dài khoảng 160 km, đã kết nối thế giới vùng núi với phân đồng bằng thấp phía dưới. Trước đây, ở cao nguyên đá, những con đường núi, những nẻo đường mòn là đường đi lối lại, ngựa là một phương tiện lý tưởng. Người vùng cao, vì thế, rất quý ngựa. Đi chợ phiên để ngắm ngựa cũng là một cái thú. Người H'mông, trong tưởng tượng tâm linh của họ, khi qua đời cũng phải nhờ ngựa đưa linh hồn về đất tổ tiên. Nhóm H'mông hoa, H'mông trắng, ngày xưa nhiều nơi không ăn thịt ngựa. Vì ngựa (gây cáng người chết một đầu đeo hình móng ngựa) là vật chở người H'mông sang thế giới trên kia. Ngoài ra, trong đời sống thế tục, trước đây, các nhóm H'mông đều rất ít ăn thịt ngựa^[15]. Chưa nói đến cái lí tâm linh, hãy nói về cái lí thế tục thì ngựa là đôi chân vạn năng, nối dài bước đi của người miền núi, nên không dễ dàng để hi sinh một con ngựa. Nào, hãy thử đi lòng vòng ở miền núi và trong cao nguyên đá hồi thế kỷ trước để biết quý hơn sức ngựa:

Dưới thời Nguyễn: "Tỉnh lỵ Tuyên Quang tiếp giáp với huyện Hùng Quan, thuộc phủ Đoan Hùng, tỉnh Sơn Tây. Từ tỉnh lỵ đến đồn An Biên hết 8 ngày đường; từ đồn An Biên [thành phố Hà Giang ngày nay - NMT] do đường An Định, Bắc Nhựt đến Vân Trung [Bảo Lạc - NMT], hết 5 ngày; nếu do đường Đại Miện, Tiểu Miện đi Vân Trung thì hết 8 ngày. Tính suốt ra, từ tỉnh thành [Tuyên Quang] đến châu Bảo Lạc, đi được yên lành cũng đã hơn nửa tháng. (Thực Lục 2004, T.4: 92).

Dưới thời thuộc Pháp: "Từ Mèo-Vạc đến Đồng-Văn 22km 6, đi bộ 5 giờ. Từ Đồng-Văn đến Pho-Bang 28km, đi bộ 6 giờ, đi ngựa 4 giờ. Từ Pho-Bang đến Yên-Minh 23km, đi bộ 6 giờ, đi ngựa hơn 3 giờ. Từ Yên-Minh đến Quan-Ba 30km, đi bộ 7 giờ, đi ngựa 5 giờ" (Đỗ Đình-Nghiêm và... 1930:128).

Dưới thời Chủ nghĩa Xã hội: những năm 1950, 1 huyện miền núi cao nguyên đá cũng chỉ có 4 ngựa để chính quyền dùng vào việc công, riêng Đồng Văn (thời ấy gồm cả Yên Minh là rộng hơn cả) nên được ưu tiên 6 ngựa. Việc công cán cần kíp, chỉ chủ tịch huyện hay bí thư mới được sử dụng ngựa. Các cán bộ còn lại thì chịu khó... đi bộ. Một người đàn ông khỏe mạnh từ Hà Giang lên Quản Bạ mất khoảng hơn một buổi sáng đi bộ miệt mài. [Tự sự của một giám mã - NMT ghi].

Vậy, theo tính toán của các cụ nhà ta thời trước, có thể nói, phải mất cả ngày để có thể di chuyển khoảng hơn, kém 50km đường núi. Thời thế chiến, kéo dài từ thứ nhất sang thứ hai, người vùng cao, trong đó có người H'mông bị ép buộc, lôi kéo vào các cuộc chiến, mà dù phe nào thắng thì với tộc người cũng là thất bại. Sự chia rẽ tộc người theo các phe nhóm chính trị là không tránh khỏi. Di sản của nó đã xé nhỏ thêm nữa những nhóm người vốn đã quá bé nhỏ. Để viện trợ vùng cao, trực thăng là phương tiện lý tưởng để tiếp cận với cao nguyên đá.

Sau 1945, nhà nước Xã hội chủ nghĩa ở đồng bằng đã cho tiến hành xây dựng mở rộng, và hoàn thiện con đường từ thị xã Hà Giang nối bốn huyện vùng cao. Đây là một nỗ lực phi thường nhằm kéo gần lại các ngoại biên. Bất cứ một chính quyền nào cũng đều mong muốn xây dựng những con đường xuyên qua các vùng hẻo lánh để tiện bề kiểm soát. Trung tâm luôn khao khát thực thi quyền lực hiệu quả ở các vùng biên. Nhưng sự thực, các lần ranh, mà ở đây là lần ranh hiểm trở ở biên giới các quốc gia có dễ kiểm soát hay không? Các con đường lớn xuyên vùng cao, các đồn biên phòng có mang lại một sự ổn định và rắn chắc cho thân phận các vùng biên? Các biên giới, mà tượng trưng là các đường vạch rõ nét trên bản đồ đường như chỉ là câu chuyện kể tương đối của các quốc gia. Còn với tộc người thiểu số sống ở vùng cao, thì biên giới của họ nằm trong không gian xã hội mà họ thuộc về. Đúng như Vũ Tự Lập và C. Taillard nhận định, trong cơ cấu đa tộc người của các quốc gia Đông Nam Á, cơ cấu đa tộc người Việt Nam nổi lên sự áp đảo của người Việt (87% tổng dân số), nhưng các tộc thiểu số cũng luôn rất quan trọng như mọi quốc gia khác trong khu vực, “bởi vì các dân tộc này thường không tuân thủ các biên giới quốc gia” (Vũ Tự Lập - Taillard 1994: 97).

Dòng sông Nho Quế phân đôi hai nước Việt - Trung, vì thế, chưa bao giờ là trở ngại cho các cuộc hôn nhân, di dân, sinh kế tộc người ở hai bờ sông. Ngày nay, trong những năm đầu của thập niên thứ 2 thế kỷ XXI, khi kinh tế Việt Nam trên đà suy thoái, miền núi càng trở nên khó khăn, làn sóng di dân tộc người ở cao nguyên đá Đồng Văn làm thuê “bên Trung Quốc” hàng năm lên tới vài ngàn người. Sẽ rất khó để có một thống kê đầy đủ và chính xác về số người di dân làm thuê, tự phát vượt biên sang Trung Quốc hàng năm bằng các nẻo đường núi. Vì thế, “vài ngàn người” là con số tương đối mà tôi thường được các cư dân, và cán bộ huyện, xã ở cao nguyên đá cho biết về tình trạng “đi làm thuê” bên Trung Quốc từ vài năm trở lại đây của người dân các tộc người ở đây. Trong đấy, đông nhất, dễ

hiếu luôn là người H'mông, sắc dân chiếm đa số ở cao nguyên đá với 80% tổng dân số. Hầu hết, họ di chuyển theo đường tiểu ngạch^[16]. Một lối di chuyển luôn dễ dàng và tiện ích với các nhóm tộc người miền núi. Hiếu theo sách *Đồng Khánh địa dư chí*, thì cho đến nay, những con đường núi, tiểu ngạch kiểu “điều đạo” ấy vẫn còn duy trì. “Điều đạo” - “đường chim bay” vì đường khó quá, hiểm quá, rừng bít bùng hết cả vậy mà người dân bản địa ở đây vẫn len qua được, như thể là có cánh, đến phải như chim bay mới mong qua được^[17]. Lối liên tưởng và ví von của các trí thức trung đại soạn *Đồng Khánh địa dư chí*, ở chỗ này, kể ra thật xác đáng, cho thấy sự hết sức khó khăn, đồng thời là tài nghệ tuyệt vời trong di chuyển của người miền cao trên các đỉnh núi^[18]. Hiếu theo suy tư của Gilles Deleuze và Félix Guattari, thì khi các tộc người thiểu số di dân xuyên biên giới là họ đang thực hiện quá trình giải lãnh thổ hóa, và khi họ chọn định cư ở một vùng đất thuộc quốc gia nào đó, là họ tái lãnh thổ hóa (Deleuze - Guattari 2013). Riêng với người H'mông, cán cân nghiêng hẳn về quá trình giải lãnh thổ hóa, bởi họ là tộc người di dân vĩ đại vào loại cuối cùng của thế giới. Trong phạm vi nội quốc gia, di dân H'mông giải lãnh thổ hóa cơ cấu dân cư, văn hóa, tôn giáo, “bản sắc” tỉnh, thành, vùng, miền, xứ. Trong phạm vi đa quốc gia, di dân H'mông phá vỡ mọi rào cản, “qui ước” về biên giới, làm mọi giới hạn trở nên lỏng lẻo.

Như thế, H'mông sống tập trung ở một trong những nơi cao bậc nhất khu vực Đông Bắc, nơi có cao nguyên đá Đồng Văn với độ cao trung bình vượt trội, cao nhất lên đến 1600m, cấu tạo chủ đạo bằng đá vôi, có khi biến thành đá hoa, có tuổi rất cổ (thuộc đại Cổ sinh và Nguyên sinh), nằm trên hoặc xen với đá phiến mica, cát kết và các đá biến chất khác. Điều này, như đã nói, làm cao nguyên đá Đồng Văn không đơn điệu như những nơi thuần đá vôi mà trở nên rất sinh động với những thảm thực vật xanh mát xen kẽ với cảnh trí hùng vĩ, sắc nhọn của núi non, khiến nơi đây hiện lên như một bài thơ tráng lệ. Bất kể việc ngày nay rừng đã bị tàn phá thảm hại. Đá vốn đã quá nhiều, lại càng như trơ trọi giữa những thảm thực vật thấp đang trong lúc tái sinh, nhưng Đồng Văn vẫn giữ được vẻ đẹp kỳ vĩ, gần như là điểm nguyên sơ tiêu biểu cuối cùng sót lại ở Việt Nam. Mà tương lai, số phận phong cảnh Đồng Văn, chẳng ai dám nói chắc điều gì! Những miêu tả của nhà địa chất học hàng đầu Lê Bá Thảo về “nơi có phong cảnh tuyệt đẹp” cao nguyên đá Đồng Văn, đến giờ, vẫn cho thấy sự sinh động của địa lý “không có cảnh nào hùng vĩ và đáng kinh ngạc hơn”, đồng thời, thấm đẫm tính lãng mạn (Lê Bá Thảo 2009).

Công viên địa chất toàn cầu cao nguyên đá Đồng Văn, nơi mà H'mông tộc cư trú lâu đời, có thể đã tác động sâu sắc đến tâm hồn và văn hóa H'mông? Địa lý nhân văn xác nhận chỉ có một sự kiện địa lý quan trọng nhất ấy là con người. Tâm tính người H'mông có thể đã hằn in những dấu vết mà địa lý vùng cao mang lại?



Nhà hòa lẫn trong đá, Mèo Vạc
(Linh Saiya, 2014)



Mộ xếp đá, Quản Bạ
(NMT 2014)



Dấu cũ dinh thự bằng đá của họ
Duong, Vua Mèo - Mèo Vạc
(NMT 2014)



Kiến trúc mang dấu ấn đá của dinh
họ Vương, Vua Mèo - Đồng Văn
(Linh Saiya, 2014)



Dấu cũ dinh thự đá trên đỉnh núi
của họ Sùng - Vua Mèo - Đường
Thượng (ĐAD 2014)

Không gian sống - chết hoà lẫn trong đá của người H'mông ở công viên địa chất toàn cầu

Điều này có chỗ nào đó giống như Tây Nguyên, khi rừng đã ám ảnh con người ở đây mãnh liệt như một thứ “bệnh tộc người”. Vậy thì đá ở miền núi cao Đồng Văn hẳn cũng phải để lại ở đây tâm hồn những tộc người nơi đây những dư chấn trong tâm hồn? Ở Tây

Nguyên, “ám ảnh rừng” đã được dân tộc học soi sáng bởi những nhà dân tộc học nước ngoài, những kẻ “Pháp hóa Tây Nguyên” như Dambo, Dambot, Yo Sar Luk ... Thì tiếc thay, ở Đồng Văn, “ám ảnh đá” - nếu thực có hiện tượng này (?), thì vẫn còn đó mối thách thức của dân tộc học.

Nói điều ấy, bởi liên tưởng của tôi có lúc đã gặp gỡ liên tưởng kiểu dự cảm của nhà văn Nguyên Ngọc, người sống với Tây Nguyên dài lâu, nhìn từ Đồng Văn và môi trường sống tộc người thiểu số ở đây, Nguyên Ngọc viết: “Tôi đã từng ở Hà Giang, mạn cao Đồng Văn, Mèo Vạc, cũng toàn núi, đẹp như tranh, như mơ, nhưng hầu như ở đây không có rừng. Chỉ có đá. Đá cũng dữ dội và ám ảnh lắm, cao nguyên đá nổi tiếng trên ấy. Nhưng ám ảnh của đá kiểu khác. Rừng lại khác” (2008: 106). Tôi xin được nói thêm, đá ở đây là những bãi đá mọc tua tủa, sắc như lưỡi dao dựng ngược lên trời. Và từ trên đá, rừng khởi sinh. Rừng và đá, hiện hữu thường trực trong tâm linh người H’mông. Với người H’mông, đá không chỉ là đá, cây rừng không chỉ là củi, gỗ. Ở trong đá, trong cây luôn có những đấng linh thiêng trú ngụ. Truyền thuyết H’mông lưu giữ niềm tin, khi vũ trụ ra đời, quả đất chỉ như một trái bùn lỏng, yếu ớt. Ông Trày, bà Trày đã làm ra đá, rồi cây đem cố kết lại quả đất. Từ đấy, quả đất mới vững chắc. Đất vững chắc nhờ trong đất có đá. Chỉ có đá mới thực là thứ bền vững muôn đời. Đá cứng cáp. Đá không biến dạng nên đá là trường tồn. Đá làm hàng rào, làm móng nhà cho người H’mông sống yên ổn. Đá làm mộ chôn cất người H’mông khi qua đời. Đá mồ côi^[19]. Đá làm “bố nuôi” đưa trẻ H’mông ốm yếu. Ở những nơi vách đá lớn, người H’mông kỵ không dám dựng nhà. Lấy đá, họ phải khấn xin thần đá. Đi qua những nơi làm người “yếu chân”, thấy mệt mỏi rã rời, người H’mông hiểu rằng nơi đấy có vị thần đá trú ngụ, phải lấy que mà chống vào, đỡ hồn cho đá, đấy chính là những nơi mà cộng đồng H’mông tôn thờ. và sau nữa, như dân ca miêu tả cái đẹp của người gái H’mông: “như bông hoa nở trong hốc đá”...

Nhưng chừng ấy dữ liệu, chẳng nổi lại một cách có vẻ khá vội vã, phụ thêm vào dự cảm kiểu Nguyên Ngọc, vẫn không cho phép đi đến kết luận gì về ám ảnh đá ở người miền núi cao nguyên đá Đồng Văn, mà mối quan tâm ở nghiên cứu này là người H’mông. Tín ngưỡng thờ đá là một vấn đề chung của các tộc người ở khối núi Đông Nam Á. Người Việt, tộc người sống ở đồng bằng nhưng cây và đá cũng luôn in dấu tâm linh sâu đậm. Linh mục Cadière đã có những miêu tả rất cụ thể về các tín ngưỡng liên quan đến đá của người Việt. Trong đó, những hình thức tín ngưỡng thờ đá của người H’mông được ghi nhận bước đầu của tôi như vừa dẫn văn tắt, đều thấy xuất hiện ở người Việt (Cadière 2010). Và rộng lớn hơn, ở An Nam - Indonésie - Assam đều phổ biến tín ngưỡng thờ đá (Colani 2012). Và, cần nói thêm, đây là dấu ấn của lớp văn hóa bản địa Đông Nam Á. Bởi, với những cư dân ảnh hưởng nền văn minh Hán hóa sâu đậm hơn, như người Việt chẳng hạn thì các công trình xây dựng của họ thường là bằng gạch, bằng đất và bằng gỗ chứ không phải bằng đá (Colani 2012: 56). Nên chưa thể đi đến một kết luận nào đó đặc biệt về “ám ảnh đá” trong tâm thức

H'mông. Với các tộc người sống trong trường tác động của vật linh, tín ngưỡng thờ đá là tự nhiên và khá phổ biến. Nguyên Ngọc có thể hiểu Tây Nguyên, nhưng miền núi Đồng Văn, dù ông từng gắn bó, và sáng tác, vẫn không phải là không gian mơ tưởng ông thuộc về. Dự cảm của Nguyên Ngọc, tôi coi như một giả thuyết, xếp vào một nơi nào đó trong trí não, lâu lâu lại giở ra thử tìm lời giải. Nhưng đến giờ, loay hoay mãi vẫn chưa có câu trả lời.

Thôi, hãy tạm gác lại phía sau những giả thuyết. Giờ thì hãy sống động với những bài hát và người H'mông bằng cách lên đường đến với họ trên những đỉnh núi, nóc nhà của đất nước Việt Nam.

2. Hiện hữu trong tiếng hát

Vị thế của dân ca với đời sống tâm lí tộc người

Bài hát sắp hết lại không hết
(Doãn Thanh 1967)

Được biết đến là những di dân vĩ đại cuối cùng của thế giới, mà diễn biến hiện giờ vẫn còn rất phức tạp, người H'mông với số phận lưu vong đặc biệt của họ là một chủ đề đầy khiêu khích, tổn không ít giấy mực của khu vực nghiên cứu H'mông. Di sản vật thể của họ, cái còn lại sau những tháng năm liên tục di chuyển, thật không đáng kể tới là một di sản kiến trúc đầy tính tạm bợ, nghèo nàn và luôn có vẻ mất vệ sinh^[20]; một nền nghệ thuật tạo hình thì gần như không có gì, trái lại, những cái cụ thể nhất tạo ấn tượng mạnh lại chính là những tấm váy áo, đồ trang sức của phụ nữ H'mông với kỹ thuật dệt, chế tác tinh xảo. Và, khác nữa, tưởng như là trừu tượng nhưng thực ra rất sống động, nổi bật lên là “cá tính H'mông”. Chính cá tính H'mông là vấn đề then chốt khi tìm hiểu tộc người này. Cá tính H'mông là cấu trúc ngầm ẩn, quyết định toàn bộ số phận văn hóa, lịch sử, tín ngưỡng người H'mông. Và, sự duy trì nền văn hóa, tín ngưỡng và số phận lịch sử đặc biệt của tộc người, ngược lại, vun đắp cho cá tính H'mông tồn tại trong tâm hồn, mà biểu hiện ra bên ngoài có khi bằng những hình thức rất khác nhau trong lịch sử, nhưng từ trong chiều sâu, luôn mang chứa động cơ bền vững và thống nhất cấu trúc.

Trong khi ấy, như chúng ta hiểu, tộc người luôn là một thể phức hợp, bao gồm một hệ thống những yếu tố vốn không thể chia tách. Muốn hiểu tâm lí tộc người, do vậy, phải xuất phát từ nhiều bình diện nghiên cứu khác nhau, nhằm bổ túc cho nhau cùng làm sáng vấn đề. Xuất phát điểm từ di sản để lại của văn học truyền khẩu tộc người mà thông hiểu tâm tính. Một nghiên cứu nhân học văn học, do vậy, là rất cần thiết. Cần phải được triển khai trên thế mạnh mà chỉ khoa ngữ văn học tộc người mới có được trong việc bóc tách các lớp ý nghĩa, như bóc tách từng lớp một củ hành, để tìm ra cái nhân lõi tộc người từ kho tàng văn học dân gian luôn rất đồ sộ. Đồng thời, một ngữ văn học tộc người thì không quên nhiệm vụ luôn phải đặt văn chương truyền khẩu trở lại nguồn cội không gian xã hội rộng lớn khởi sinh ra nó; thậm chí, kết nối bối cảnh chính trị tộc người với các bài ca dân gian. Chính ở trong không gian xã hội rộng lớn ấy, nơi tồn tại hàng loạt mối tương quan chông chéo nhưng chặt chẽ giữa các đặc thù tín ngưỡng, chính trị, văn hóa, văn học cũng như đặc thù tâm lí tộc người, những thành tố cùng góp vào kiến tạo nên “cá tính H'mông”, ta mới có thể thông hiểu được cá tính ấy. Việc đánh giá không đúng vị trí nguồn văn học dân gian đồ sộ của tộc người, do vậy, luôn là thiếu sót đáng chê trách để có được cái hiểu tổng thể các xã hội miền núi. Sử gia P. Le Failler cho biết: để khắc phục những giới hạn của nghiên cứu

lịch sử Việt Nam nhìn từ núi thì cần tận dụng lại nhiều nguồn tư liệu, trong đó, vốn tư liệu văn học dân gian tộc người như truyện kể, bài ca, sử thi, luật tục luôn rất cần thiết. Các nhà Tây Nguyên học hẳn là những người hiểu sâu sắc địa vị quan trọng của văn học truyền khẩu trong cơ cấu tộc người. Boulbet đầy thâm thiã trong nhận định: “Các cổ ca là nguồn sống và giáp lưu của mọi sự việc” (Boulbet 1999: 25). Condo và Dambo đều cho rằng có thể thông qua nghiên cứu sử thi, thơ ca dân gian để hiểu biết tổ chức xã hội, lịch sử các bộ tộc Nam đảo miền trung Việt Nam (Condominas 1997: 201,339-340; Dambo 2003: 30). Dournes thậm chí, có phần cực đoan khi cho rằng, chẳng có gì là đáng kể ngoài thơ ca dân gian khi nghiên cứu về các tộc người miền núi Tây Nguyên Việt Nam (Hardy 2014). Tóm lại, có một sự xác nhận tầm quan trọng đặc biệt của văn chương dân gian như là một cánh cửa lớn mở vào hiểu biết tộc người. Xuất phát từ vết tích để lại trong một “thể loại” văn học folklore nổi trội của tộc người để hiểu các cấu trúc tâm lí, lịch sử, tổ chức xã hội... của tộc người, ấy là một thực hành dân tộc học văn học không mấy xa lạ, cụ thể và mang tính hiệu quả. Tuy nhiên, ở đây, cần ý thức một điều, văn học các tộc người không bao giờ là những diễn ngôn “tự trị”, đơn độc, bị tách rời, cô lập với môi trường văn hóa sản sinh ra nó. Trái lại, diễn ngôn ấy là các thực thể sống động, luôn gắn liền với không gian sinh hoạt, văn hóa tộc người. Văn học dân gian tộc người thuộc sự kiện xã hội tổng thể. Do đó, thể loại folklore được chọn, hiện hữu liên tục trong những tình thế liên văn bản rộng lớn với những cái văn hóa, xã hội khác của tộc người, tất cả tương tác qua lại lẫn nhau. Hướng cái nhìn trở ra miền núi phía bắc, thì văn chương dân gian của người H’mông cũng như *sử thi* Thái, Mường, *then*, *cọi* Tày, *páo dung* của người Dao... luôn cần được các nhà dân tộc học văn học khai thác đúng phương pháp nhằm “khảo cổ học văn bản” các yếu tố lịch sử, văn hóa, chính trị, tâm lí, xã hội, tín ngưỡng tộc người. Một đường lối dân tộc học như thế, là đặc thù, đặt suy tư trên căn nền văn chương dân gian.

Chọn dân ca làm điểm tựa để đi vào tâm hồn người H’mông, nghiên cứu này, xuất phát từ cái cụ thể, về ý nghĩa quan trọng nổi trội của dân ca với văn hóa H’mông. Từ đây, tựa lưng vào dân ca như một cứ điểm ngữ văn tộc người chiến lược để tiến hành phân tích cơ cấu tâm lí, thẩm mỹ, xã hội H’mông, góp thêm vào sự hiểu tộc người. Bởi, dân ca với tính chất nổi bật lên một cách dễ nhận biết trong tổng thể văn học và văn hóa H’mông, nên trước đây, không ngạc nhiên khi có người đặt ra vấn đề lấy dân ca để hiểu tâm lí người H’mông.

Cách đây gần 30 năm trước, nhà thơ Chế Lan Viên trong một bài viết tinh tế, nhiều gợi mở có tên: *Tâm hồn và tiếng hát H’mông* in với tư cách là *Lời giới thiệu* cho công trình sưu tầm *Dân ca H’mông* của Doãn Thanh (Doãn Thanh 1984), mà ngày nay đã trở thành “kinh điển” trong khu vực nghiên cứu, sưu tầm dân ca H’mông^[21]. Chế Lan Viên đã cố gắng hiểu *tâm hồn* H’mông từ tiếng hát, tức thể dân ca của họ. Từ trên nền làm việc ấy, Chế Lan Viên với sự tinh nhạy của một nhà thơ, đã phát hiện ra nhiều điểm lí thú về tâm hồn người

H'mông được hiển lộ thông qua tiếng hát. Tuy nhiên, Chế Lan Viên tỏ ra hoang mang, trăn trở khi cho rằng không biết mình có “lẫn thần” hay không khi để hành động *suy tư / hiểu* tâm hồn một tộc người từ tiếng hát của họ? (Doãn Thanh 1984: *Lời giới thiệu*). Nhưng cuối cùng, nhà thơ cũng nhận thấy chỉ có thể đi từ tiếng hát để mà hiểu tâm hồn H'mông mà thôi^[22]. Cách thức làm việc của Chế Lan Viên, như vậy, hoàn toàn chỉ do kinh nghiệm mách bảo chứ không hẳn là phương pháp luận khoa học dẫn đạo. Nhưng với trực giác thi sĩ, Chế Lan Viên đã có lúc điểm trúng vấn đề. Từ đấy, ông có những phát hiện mang giá trị gợi mở vào nghiên cứu tâm lí H'mông^[23]. Những dấu sao, dễ nhận thấy lỗi làm việc mang đậm màu sắc trực giác và kinh nghiệm luận của nhà thơ luôn khiến ông bối rối. và những tưởng tượng dựa trên quan hệ tình cảm, đôi khi đã dẫn ông đi quá xa bản chất vấn đề là không thể tránh khỏi.

Cùng quan điểm làm việc như Chế Lan Viên, nhưng nghiên cứu này có xuất phát điểm khác biệt với thi sĩ. Điều này liên quan sâu xa tới hành vi chọn dân ca để nghiên cứu tâm lí H'mông như ý hướng nghiên cứu quan trọng. Luôn gián cách để phản tỉnh sâu sắc với kinh nghiệm luận thuần túy. Tôi cố gắng xác lập cơ sở cụ thể cho đối tượng nghiên cứu của mình. Bởi, theo quan sát dân tộc học văn học, ở những bề ý nghĩa nổi trội nhất với người H'mông, nơi nào cũng vậy, dân ca luôn có một vị trí quan trọng đặc biệt không chỉ trong kho tàng folklore, mà còn cả trong toàn bộ đời sống tinh thần cộng đồng. Những khảo sát về các thể loại văn học dân gian H'mông luôn cho phép nhận thấy dân ca là thể loại nền tảng còn lại trong kho tàng văn học H'mông, “hồn đồng”, “nguyên hợp”, dung chứa các thể loại khác^[24]. Truyện thơ H'mông được lấy ra từ dân ca H'mông (Hờ A Di 2004). Hoặc như thể loại tiên khởi thần thoại, ngày nay chỉ còn biết được phần lớn thông qua dân ca, nói khác, thần thoại H'mông là mảnh vỡ nhặt ra từ tang ca. Điều này có thể nhìn thấy qua sự tuyển chọn giới thiệu *thần thoại* H'mông từ *Tang ca* của các tác giả bộ *Tổng tập văn học dân gian các dân tộc thiểu số Việt Nam* (Nhiều tác giả, 2009). Thực ra, nếu như *tính nguyên hợp* đã là một đặc điểm hên của quan sát folklore, thì việc chia tách thể loại là một điều “bất đắc dĩ”, khi cần làm sáng rõ đối tượng để phục vụ cho mục đích nghiên cứu. Với khoa folklore thì sự chia tách nào cũng chỉ mang tính tương đối. Ví dụ như truyện kể và truyền thuyết của các tộc người Tây Nguyên luôn biểu hiện chính thức theo lối hát (Dambo, 2003, tr.185); các nhà nghiên cứu sử thi Tây Nguyên gọi đấy là hình thức “hát kể”. Ngược lại, dân ca H'mông, nhất là *Tang ca*, cho phép nhìn ở đấy ít nhiều dấu vết nhất định của một bản sử thi H'mông.

Nên, với trường hợp người H'mông, xuất phát từ khoa văn học, mở rộng biên độ vào văn hóa, xã hội học để nghiên cứu tâm lí tộc người không phải là sự tùy tiện trong việc lựa chọn đối tượng. Hay khác đi, không kém phần khiên cưỡng, lấy tiêu chí tộc người này áp vào thực tiễn vốn mang đặc thù riêng của tộc người khác. Bởi, nếu như dân ca có vị trí nổi trội (dominante) nhất trong kho tàng folklore H'mông thì, trái lại, nó không chiếm vị trí

quan trọng như thế với các tộc người Tây Nguyên, sử thi mới là vị trí số một trong kho tàng văn hóa các tộc người nơi đây^[25]. Do vậy, chọn lựa một thể loại văn học, để từ đấy, mở ra nghiên cứu tâm lí tộc người phải có cơ sở cụ thể. Thể loại được chọn lựa phải đảm bảo được sự chiếm dụng rộng rãi, có vị trí to lớn hơn cả trong kho tàng văn học tộc người và rộng ra là trong không gian xã hội tộc người. Thông qua tiếp xúc với thể loại nổi trội ấy, mở rộng ra các hình thức folklore phụ cận, hi vọng sẽ chạm vào được những via ngầm ẩn chìm sâu trong tâm lí cộng đồng, làm thành bản chất cá tính một tộc người, cái khiến tộc người này hiện hữu như là chính nó đã tồn tại. Nói giản đơn, từ khảo cổ học vô thức dân ca H'mông, sẽ khai quật lên các vết tích tâm lí tộc người H'mông. Từ đấy, để biết được tâm hồn người H'mông đã có những nét tính cách nào làm thành H'mông. Bởi, hệ thống cá tính tộc người cũng chính là cái làm nên căn cước, bản sắc tộc người. Vì thế, riêng với người H'mông, xuất phát từ thể dân ca để hiểu tâm hồn tộc người là một khảo sát, chọn lọc có chủ ý.

Sau cùng, từ phát biểu của M.Mauss, đến phát biểu nổi tiếng của G. Devereux, tâm lí là văn hóa thu vào bên trong còn văn hóa là tâm lí phóng chiếu ra ngoài, thì trong môi trường nguyên hợp của tư duy folklore dân gian, dân ca hiển nhiên hắt bóng tâm tính tộc người. Điều này càng rõ nghĩa hơn, nghĩa mang tính quyết định trong việc tìm hiểu tâm thức tộc người khi với tộc người ấy lời ca tiếng hát là toàn bộ tinh hoa, tinh huyết trong tâm hồn và tài năng được cô đúc lại, thăng hoa và vút bay trong dòng lịch sử. H'mông tộc là một ca điển hình.

Nói, tiếng hát của tộc người chính là phần tinh hoa trong văn hóa tộc người thăng hoa thành giai điệu và vút bay có thể xem như một nhận định phổ quát đúng. Nhà dân tộc học Lã Văn Lô, với lối văn phong “phổ quát” của các “cán bộ khoa học” (chữ Đỗ Lai Thúy dùng cho Đặng Nghiêm Vạn) đã có những miêu tả khá cụ thể về vấn đề này, xứng đáng tiêu biểu để tham khảo:

Đồng bào thiểu số rất yêu văn nghệ, có tâm hồn văn nghệ và có nhiều khả năng làm văn nghệ. Trong sinh hoạt hàng ngày, văn nghệ đã trở thành tập quán, trở thành một món ăn tinh thần không thể thiếu được. Văn nghệ đến với đồng bào sau những giờ làm việc mệt nhọc, trên nương rẫy, quanh bếp lửa, sau bữa cơm tối, trong những ngày vui cũng như trong lúc đau thương tang tóc. Người ta làm văn nghệ để chào hỏi nhau, ước mướn lòng nhau, thổ lộ tình yêu với nhau, tiến tới yêu nhau, cùng nhau xây dựng gia đình. Người ta làm văn nghệ để mừng đám cưới, mừng ngày sinh nhật, mừng nhà mới, để ru con, dạy bảo con cháu, để thương khóc người chết. Đồng bào Tây-nguyên còn có tục dùng ca dao, ngôn ngữ hoặc những điều đã qui định trong luật lệ cổ truyền của dân tộc đấu lí với nhau để phân biệt phải trái, trắng đen. Đôi khi xảy ra bất bình với một ông bạn láng giềng nào đó, đồng bào hát lên để trách móc, tỏ nỗi bất bình của mình. Người láng giềng hát trả lời và cuộc đối xứng diễn ra giữa hai người cho tới khi thấy được lẽ phải mới thôi.

Những hình thức sinh hoạt văn nghệ rất phong phú. Có những hình thức rộng rãi, ồ ạt như những ngày hội “lồng tồng” (hạ điền), múa sư tử, tung còn của đồng bào Việt-bắc, múa xòe, hái hoa ban của đồng bào Tây-bắc, ca múa tập thể của đồng bào Tây-nguyên, hoặc những hình thức tế nhị như chiếc đàn môi của người Mèo để trò chuyện, nhẵn nhụi người yêu trong những đêm thanh vắng, chiếc sáo bốn ống của đồng bào Xá chỉ để vợ chồng thủ thi với nhau hoặc để ru con trong phòng ngủ” (Lã Văn Lô 1973: 62-63).

Nhìn về một tộc người, như vậy, sự có hay không tiếng hát, tầm mức phát triển tinh vi của tiếng hát đủ sức đại diện cho trình độ cao hay thấp trong đời sống mỹ cảm tập thể.

Các nhà dân tộc học luôn rất quan tâm đến yếu tố âm nhạc và lời ca khi tiếp xúc với các tộc người (đối tượng của âm nhạc dân tộc học). Tiếng hát và trình độ tiếng hát, vì thế, trở thành một tiêu chí quan trọng để đánh giá tộc người. Thế nên, chúng ta không ngạc nhiên khi Condominas đã tỏ phản ứng rất gay gắt với nhận định của H. Maitre khi ông này cho rằng người Mnông không biết hát. Nhận định của Maitre hàm ý tình trạng lạc hậu và thấp kém của người Mnông ở *Rú mọi (Les jungles Moïs)*, đã buộc Condo - người gìn giữ những tinh hoa Mnông, trả lời cụ thể bằng các nghiên cứu công phu về tiếng hát của người Mnông. Chứng minh thành công người Mnông có tiếng hát đồng nghĩa với sự khẳng định cấu trúc thẩm mỹ tộc người Mnông đã phát triển đến một trình độ cao, làm thành mỹ học của cái khác, mà chứng ta, với hệ tiêu chí thẩm mỹ khác với người Mnông không được quyền tùy tiện phán xét họ^[26].

Với trường hợp H’mông, khi tiếng hát có vị trí quan trọng bậc nhất trong kho tàng văn hóa dân gian thì sự bộc lộ những tâm tính chiều sâu của tộc người trình hiện ra ở lời ca tiếng hát càng trở nên sắc nét^[27].

Những nhận định kiểu trên, rất sớm, hơn một thế kỷ trước, đã được cố đạo Savina, nhà dân tộc học thời kỳ đầu với tác phẩm mở đường rất quan trọng nghiên cứu về người H’mông ở Việt Nam xác tín. Savina nhận thấy: từ nỗi cô đơn của núi non, những bài hát Mèo đã ra đời, và trong toàn thể nền văn nghệ Mèo, ở nơi những gì thực sự là truyền thống thì chỉ có thể bắt gặp chính trong những bài dân ca (Savina 1924: 194).

Không chìm quá sâu vào xác định một lịch sử còn tương đối mù rối của người H’mông, cũng như sự có mặt và di chuyển của người H’mông ở Việt Nam^[28]. Nhưng, như đã nói, vẫn luôn có thể mạnh dạn khẳng định, dân ca có vị trí quan trọng đặc biệt trong tâm thức H’mông. Nhận định này có cơ sở chiều sâu, những ý kiến lặp đi lặp lại của các nhà nghiên cứu dân tộc học và dân ca H’mông mà Savina là người mở đường, cho phép nhìn ra mẫu số chung tương đối ổn định của kết luận.



(<http://belleindochine.free.fr>)



Người Mèo ở Nam-Nhung (Girard 1904)



Giàu hay nghèo, người H'mông Bắc kỳ đầu thế kỷ XX luôn nổi tiếng với cây khèn của họ

Nhà dân tộc học Mạc Đường dù nhận xét khá “khắt khe” với dân ca các tộc ở miền núi Bắc Trung Bộ như dân ca người Sách vần điệu “rất thô sơ” (Mạc Đường 1964: 77), nhưng với dân ca H'mông, Mạc Đường vẫn phải nhận thấy: “Đặc biệt ở người Mèo, dân ca trữ tình với những phong cách đặc biệt đã hoàn toàn trở thành một loại dân ca được mọi người

ưa thích” (Mạc Đường 1964: 89). Nhà nghiên cứu lâu năm về dân ca H’mông, “ông tiên núi” Doãn Thanh thì cho biết “đời sống H’mông không thể thiếu lời ca tiếng hát”, “nghe nhạc (hát dân ca - NMT) mà đủ hiểu mọi tình ý, điều này hầu như thành **bản năng** (NMT nhấn mạnh) của mọi thanh niên nam nữ, của mọi người H’mông”. (Doãn Thanh 1984: 7) Ý kiến của Doãn Thanh cho thấy một thứ “bản năng” dân ca rất đặc thù của người H’mông. Chế Lan Viên thì viết: “Tiếng hát ở xã hội H’mông có một vị trí đặc biệt đây là tiếng hát nhưng cũng là lời nói, phương tiện để phát biểu, giao dịch” (Doãn Thanh 1984: 36). Ý kiến của thi sĩ muốn mang họ thiếu số Chế [Lan Viên] khiến chúng ta nghĩ tới tiếng hát ở xã hội H’mông không chỉ là chức năng biểu đạt tình cảm tâm hồn, mà chức năng tiếng hát người H’mông mở rộng ra như một *kiểu ngôn ngữ*. Điều này làm nhớ tới quan điểm của Heidegger, theo đó thì, con người hiện hữu trong tiếng hát, cũng như con người hiện hữu trong ngôn ngữ. Nên, ở chỗ khác, Chế mới gọi tiếng hát trong xã hội H’mông là “công cụ thực dụng”, vì người H’mông sinh ra, hội hè, tán gái, lấy vợ, kết hôn, lao động, làm tình, qua đời đều ngập tràn trong tiếng hát. Những ý kiến tương tự có thể thấy ở Hoàng Việt Quân khi ông theo quan điểm của Trần Hữu Sơn nhận “tín hiệu văn hóa tộc người” H’mông là tiếng hát (Hoàng Việt Quân 2004: 130). Trần Hữu Sơn cũng ghi nhận tiếng hát có ý nghĩa đặc biệt quan trọng trong tâm hồn H’mông (Trần Hữu Sơn 1996: 27). Đặc biệt hơn tất cả, nhà nghiên cứu âm nhạc tộc người Hồng Thao, người đã để lại vợ trẻ con thơ, bỏ ra 6 năm sống với người H’mông Hà Giang đã có những miêu tả rất tỉ mỉ, đáng kinh ngạc về tình yêu âm nhạc với lời ca tiếng hát của người H’mông. Hồng Thao xác nhận: “Tâm lí dân tộc H’mông được phản ánh vào thơ ca khá đậm nét” (Hồng Thao 1997: 218). Hãy cứ xem cách một chàng trai H’mông tìm người yêu là đủ thấy tiếng hát với tộc người này có vị trí quan trọng lạ lùng. Chàng trai H’mông truyền thống thường tìm bạn đời bằng cách trổ tài khéo thổi kèn, sáo vào buổi đêm, nơi bìa rừng gần nhà cô gái mình yêu. Tiếng kèn, sáo theo gió bay đi, là sứ giả tình yêu đến chinh phục trái tim cô gái. Hay có khi, nơi phiên chợ, hội lễ, chàng trai H’mông cứ đứng thổi kèn, biểu diễn, vây quanh là đoàn người thường lăm, nhất là các cô gái H’mông luôn chăm chú lắng nghe, tập trung “thắm âm” cái tâm hồn và tài nghệ chàng trai. Nếu tiếng kèn hay kèn, đàn môi... chàng hay, đủ khơi lên trong lòng em niềm rung động, thiết tha, gõ đúng cái mạch ngầm âm i chảy nơi đáy tim cô gái, thì cô gái H’mông ấy sẽ kết bạn với chàng. Hay khác đi, trong ngày hội, từng đôi trai gái hát ống đối đáp với nhau đầy lãng mạn^[29]. Tay chàng trai H’mông thì luôn tranh thủ cơ hội khi chơi chợ, chơi hội tìm vỗ mông cô gái mình ưng. Sự tự do, phóng khoáng và mang nét lãng mạn, cao nhã trong kết bạn tình ở người H’mông thông qua âm nhạc cho thấy tộc người này phải gìn giữ những nếp gấp rất cao quý trong nội tâm, xứng đáng là đại sứ cho tinh hoa của văn hóa nhân loại. Ngoài ra, xét từ trong tổng thể cấu trúc tâm lí, văn hóa H’mông, các bài dân ca luôn có một vị trí trọng yếu trong những mẫu kết văn hóa tộc người. Không phải là gì khác mà chính những bài dân ca đã có vai trò khai tâm cho người thanh niên H’mông để thành nhân, đạt đến tuổi trưởng thành ở các xã hội núi

non^[30]. Bởi ở người H'mông, như một chuyên gia về saman giáo H'mông là Guyorechand viết, theo hiểu biết của ông thì ở những người Mèo trắng nghi lễ thành đinh (rites d'initiation) là chẳng có gì (Guyorechand 1955: 518). Nhà dân tộc học Lemoine đã cho một ý kiến sâu sắc: “Tuy không có lễ chuyển tiếp (rites de passage) chính thống, nhưng có thể nói rằng có sự chuẩn bị để chuyển từng bước vào sinh hoạt thành niên, đặc biệt là sinh hoạt tính giao, qua các bài hát đề cập đến tình yêu và hôn nhân, chuyển vào các lễ tiết, qua các bài hát tang ma; vào lễ thức, qua các bài chúc cưới xin. Việc chuyên môn hóa thể loại này hay thể loại kia bắt đầu rất sớm, và đòi hỏi tập sự lâu năm với một chuyên viên đã thành niên” (Lemoine 1972: 82). Qua thông tin của Guyorechand và cách phân tích của Lemoine, nếu ta hiểu theo A. Van Gennep, thì đó là sự nhấn mạnh ý nghĩa dân ca đối với một trong những lễ chuyển tiếp (rites de passage - rite of passage) quan trọng nhất trong chu kỳ đời người là nghi lễ thành đinh (rites d'initiation - initiation rites)^[31]. Dân ca, vì thế, là một người thầy âm thầm, tự nhiên khai tâm cho thanh niên H'mông những bài học về hôn nhân, tình yêu, giới tính... Với người H'mông, khi anh ta cất lên tiếng hát là khi anh ta đang làm công việc ôn lại những kinh nghiệm được lưu truyền lại của tổ tiên. Mà rồi đây, những *kiến thức hát* ấy của tộc người sẽ giúp anh ta xoay sở, đi vào và làm chủ cuộc sống. Dân ca, vì thế, luôn luôn sống trong một môi trường văn hóa rộng lớn hơn chính nó. Đến đây, chúng ta vấp vào một sự kiện dân tộc học cần lí giải: tại sao, với lễ thành đinh là khá mờ nhạt trong phần lớn đời sống các cư dân Việt Nam, vậy thì quá trình “đạt đến tuổi trưởng thành” trên mảnh đất này phải diễn ra làm sao? Bằng cách nào một thiếu niên có được những kinh nghiệm mang tính khai tâm ở tuổi trưởng thành như tình dục, kinh nghiệm thân xác để chuẩn bị cho đời sống vợ chồng, hôn nhân và gia đình... mà lại thiếu vắng lễ chuyển tiếp thực thụ để trưởng thành như đã tồn tại ở nhiều tộc người trên thế giới. Nguyễn Văn Huyền trong nghiên cứu danh tiếng của mình *Hát đối của nam nữ thanh niên ở Việt Nam* đã sớm đặt ra và giải quyết có phần thuyết phục vấn đề này. Theo ông, hát đối và đặc biệt là lễ hội mùa xuân, mùa thu (và chẳng, cặp đôi hát và hội này thường gắn chặt với nhau) thì “hình như” là “tàn dư của những nghi lễ khai tâm tình dục phức tạp hơn” (2003a: 202 và...). Ở chỗ khác, trong Bản tóm tắt luận án công trình hát đối của mình, Nguyễn Văn Huyền viết tiếp: “Hội ca hát là một lễ hội của sự quan hệ nam và nữ, lễ của dạm hỏi đính hôn, và đôi khi còn là sự giao hòa giới tính giữa các nhóm người hoặc giữa các cá nhân với nhau ở một nơi nào đó” (2003a: 223). Qui tắc này là phổ biến cho nhiều tộc người ở miền núi Đông Dương, Việt và H'mông. Những trò chơi ngày xuân, như bịt mắt bắt dê (Việt, H'mông đều có), khi đuổi bắt nhau, đôi trai gái có khi vỗ phải nhau, ở ngay những chỗ kín, khiến đám đông rộn lên những tràng cười. Những câu hát ngày xuân, theo nguyên tắc đối đáp, để tìm ra cặp đôi, một chuẩn bị cho giao hợp, các nguyên tắc phối ngẫu. Nguyễn Văn Huyền đã phân tích rất chi tiết và tinh tế chủ đề khai tâm trong hội hát đối đáp khiến nó có một cơ sở vững chắc.

Vậy, có thể nhận thấy, chính các bài hát dân gian và lễ hội mùa xuân đậm đặc ở miền bắc Việt Nam đã có chức năng “bù đắp” cho việc thiếu khuyết một nghi lễ trưởng thành thực thụ trong cơ cấu văn hóa các tộc người. Quả thực vậy, lễ hội mùa xuân mà đi liền với nó là hát đối đáp bao giờ cũng là dịp quan trọng để trai gái tiếp xúc với nhau, cả phân tâm hồn lẫn thân thể. Và yếu tố tính dục, sự giải phóng nó trong hội lễ là những cơ hội mà nam nữ thanh niên khám phá cơ thể nhau, đạt đến những hiểu biết giới tính, chuẩn bị cho một đời sống vợ chồng. Và lại, với cơ cấu văn hóa dân gian mang tính chất khai phóng tính dục, các tộc người Việt Nam, trong mọi làng mạc từ đồng bằng đến miền núi, vào mọi nơi mọi lúc, người ta đều có thể bàn tán sôi nổi các chủ đề tính dục, thường là lối bông lơn, các câu chuyện cười dâm tục cho quên đi mọi mệt trong lao động. Và, những đứa trẻ khi đến một lúc nào đó, sẽ được đi theo các bậc đàn anh cắt cỏ, chăn nuôi, săn bắt... mà dần dần “vỡ lòng” các bài học đầu tiên về giới tính. Các đàn anh thì thông thường, rất thích khoe khoang các kinh nghiệm tình dục, sự chinh phục đàn bà, kỹ thuật giao hợp điều luyện để khẳng định với nhóm của mình khả năng “chiến thắng” và “chinh phục” cá nhân. Một lối phô trương nhằm khẳng định nhân vị. Các chú em, mà phải đến một lứa tuổi nào đó, đạt những điều kiện nhất định về tâm tính và hành động mới được các đàn anh cho gia nhập nhóm, đi theo “điều dóm” và do đó, được tham dự vào các “câu chuyện khai tâm”. Thậm chí, “các hoạt động khai tâm” như rình mò đàn bà tắm, các cặp đôi giao hợp ở ruộng đồng, bìa rừng, bãi sông. Mà ở nước Việt Nam này, cái sự hở hênh, phô bày thân xác thì là phổ biến ở các làng quê. Và chẳng sự ở trần, tắm tròng là hiển nhiên ở nhiều làng mạc, vùng miền, tộc người. Các kinh nghiệm tình dục, do đó, được dần dần hình thành. Và khi lớn thêm chút nữa, chú thiếu niên sẽ theo hội hát đối, nhiều nhất thường vào mùa xuân để có cơ hội tiếp xúc, chinh phục lấy cho mình một người phụ nữ. Cứ thế, dòng thời gian tuần tục sẽ giúp chú thiếu niên hoàn thiện dần dần quá trình trưởng thành giới tính. Ở các hệ thống xã hội Việt Nam, quá trình ẩn ức tình dục vì vậy, có thể nói, rất là mờ nhạt. Thật khó tìm kiếm các bằng cứ về hội chứng chấn thương tâm thần ở tuổi trưởng thành trong đất nước Việt Nam cổ truyền. Đây chính là ý nghĩa tích cực của sự khai phóng tính dục ở các xã hội tộc người Việt Nam. Một cơ chế đánh chặn, giải dồn nén, giải ẩn ức hữu hiệu trong văn hóa bản địa. Và, hát dân ca, đằng sau sự hoa mỹ của ngôn từ và nghệ thuật trình diễn là sự góp vào hoạt động giải hóa ẩn ức tính dục trong tâm lý tộc người. Đạt đến một quân bình và hài hòa, đó là lí do mà các bài hát dân gian đã luôn tồn tại và tiến triển theo dòng thời gian.

Vậy, ngoài ý nghĩa mang tính chiến lược dân tộc học sâu sắc quan trọng của các bài ca dân gian với đời sống tộc người. Trở lại với hướng nghiên cứu chọn dân ca làm cửa ngõ để mở vào tâm thức H’mông còn gặp một thuận lợi lớn khi thể dân ca đã được giới thiệu tương đối đồ sộ và đầy đủ từ rất sớm, và vẫn không ngừng gia tăng đáng kể trong suốt thời gian qua. Doãn Thanh, nhà sưu tập dân ca H’mông uy tín nhất, ngay từ những năm 1980 rất

lạc quan đã cho biết dân ca H'mông về cơ bản đã được **giới thiệu toàn diện** (NMT nhấn mạnh ; Doãn Thanh 1984: 13).

Với khoa folklore, việc xuất hiện rất nhiều dị bản trong quá trình nghiên cứu không phải là một gánh nặng mà hơn thế, đây là một thuận lợi. Những dị bản sẽ bộc lộ thể mạnh của nó khi được xếp chồng lên nhau, để làm nổi cấu trúc (phương pháp chồng văn bản). Như thế, thông qua rất nhiều văn bản dân ca đã sưu tập được cho đến lúc này, hy vọng tìm ra một được cấu trúc tâm thức H'mông lại càng trở nên thuận lợi. Tuy nhiên, khi chọn dân ca để nghiên cứu tâm lí H'mông, tôi đã luôn ý thức một điều sâu sắc, đó là, hiện hữu dân ca thì luôn rất đậm nét trong xã hội H'mông truyền thống. Nhưng ngày nay, khi nhiều thứ đã đổi thay, phần đông thanh niên H'mông không biết hát và thối các loại nhạc cụ. Trên thực địa, nếu không phải ngày hội lễ, thật quá hiếm hoi mới bắt gặp thanh niên nam nữ H'mông hát những bài dân ca. Bảng điều tra năm 1989 được dẫn trong sách của tác giả Trần Hữu Sơn đã cho thấy người H'mông gần đây thực đã rời xa tiếng hát (Trần Hữu Sơn 1996). Trong trường hợp này, một nghiên cứu theo hướng điều tra những dữ liệu được cung cấp từ dân ca, tồn tại trong xã hội như khoa xã hội học truyền thống sẽ trở nên bất lực. Chính trong tình thế trở ngại và phức tạp của vấn đề nghiên cứu dân ca H'mông trình hiện ra trước mắt, trong hiện thời, khi cái tồn tại xã hội của dân ca quay mặt lại và tỏ vẻ bất lợi thì phương pháp mà nghiên cứu này theo đuổi và thực hành, sử dụng phân tích tâm lí chiều sâu tộc người và khai thác vô thức văn bản sẽ bộc lộ những mặt mạnh của nó. Khi phần đông những người H'mông ngày nay (nhất là người H'mông trẻ) không còn thông thạo dân ca, thì không có nghĩa dân ca đã mất hết ý nghĩa đối với người H'mông. Dân ca đã nuôi dưỡng người H'mông qua hàng ngàn năm lịch sử, đã hằn vào ký ức cộng đồng hệ thống archetypes kiến tạo nên “cá tính H'mông”^[32]. Thế nên, bóc tách từ vô thức dân ca H'mông, sẽ chạm vào cấu trúc làm nên cá tính H'mông đặc thù. Hệ cá tính H'mông được tìm kiếm từ kho tàng văn chương dân gian tộc người sẽ giúp soi sáng hành động tộc người, động cơ chính trị ở đời.

Ngoài ra, kể cả cho đến ngày nay, khi những quan sát dân tộc học bề ngoài như trang phục, nhà cửa, đồ dùng... đã có rất nhiều thay đổi, thì với người H'mông, yếu tố dân ca vẫn tỏ ra còn bảo lưu được ít nhiều, đặc biệt là trong đám tang. Tang ca vẫn được cất lên đều đặn mỗi khi người H'mông qua đời. Những manh mối còn sót lại này của văn hóa tộc người, kêu gọi chúng ta một thái độ phải hết sức cẩn trọng.

Có rất nhiều cách phân loại dân ca H'mông^[33], tất cả đều là phân loại theo chủ đề. Tôi chọn cách phân loại theo chủ đề của nhóm Doãn Thanh, bởi đây là cách phân loại của chính người H'mông về kho tàng dân ca của mình (Doãn Thanh 1984: 8)^[34]. Theo đó, người H'mông chia dân ca của tộc người làm năm chủ đề chính: 1/ *Tiếng hát tình yêu*, 2/ *Tiếng hát cưới xin*, 3/ *Tiếng hát mồ côi*, 4/ *Tiếng hát làm dâu* và 5/ *Tiếng hát đám ma - Tang*

ca. Với phân tích tâm lí tộc người, chưa luận đúng sai, điều quan trọng nhất là *cái khác*, cái mà tộc người ấy đã vững tin vào. Và như ý hướng của chuyên khảo này, nỗ lực phân tích tâm lí chiều sâu, thế giới tinh thần của người H'mông từ di sản dân ca để lại là nhằm tìm kiếm *cá tính H'mông* để hiểu được phần *nhân sinh quan người H'mông*. Do đó, các chủ đề dân ca được chú trọng phân tích sâu trong chuyên khảo này là bốn chủ đề về cuộc đời, cõi sống (nhân sinh quan): mồ côi, cưới xin, yêu đương và làm dâu. Còn *Tang ca*, cõi chết, chủ đề liên quan đến siêu hình, đến vũ trụ quan của tộc người, cái sự kiện phức tạp ấy sẽ là công việc của vị lai, ở một lúc nào đó trong *sắp tới*, khi tôi đã hội đủ điều kiện để có thể lách vào thế giới thiêng trong tâm hồn H'mông.

Và bây giờ, xin được luận bàn chuyện sống. Bởi, nói như ông thánh Khổng: “chưa biết chuyện sống, sao biết chuyện chết”.



Người Mèo trắng ở Đồng Văn (Cucherausset 1924)



Khèn Mèo, Lào (www.delcampe.net)

PHẦN HAI



CÁ TÍNH H'MÔNG NHÌN TỪ DÂN CA

*Đôi ta không biết hát thì thôi
Biết hát, ta hát như cây tre cây bương thì nhau trối
(...)
Đôi ta không biết hát thì thôi
Biết hát, ta hát như cây tre cây bương thì nhau mọc
(Doãn Thanh 1967; 1984)*

1. *Tiếng hát mồ côi*

Nỗi buồn khổ trong xã hội phân cấp và/cùng vết tích tâm lí của tộc người lưu vong

*“Mồ côi không cha mẹ
Thân như cái gậy cái que
Bọn nhà giàu bẻ đem đi đuôi lợn”*

...

*“Như ta lạc loài bước chân tới chốn quê người
Lòng ta buồn tẻ quạnh hiu như bãi đôi hoang...”*

(Doãn Thanh 1984)

*“Con quạ không có nơi đậu
Người Mông không có quê hương”*
(Lê Trung Vũ 1994: 22)

Có một điều hết sức đặc biệt, trong chính nội dung được phản ánh ở kho tàng folklore H'mông: chủ đề mồ côi hắt bóng đậm nét ở nhiều thể loại. Chủ đề mồ côi không phải là hiếm thấy trong sáng tác dân gian các tộc người, nhất là thể loại cổ tích, còn dân ca thì hiếm gặp hơn. Tuy thế, cổ tích mồ côi H'mông cũng đặc biệt hơn nhiều tộc người, khi có tới 50% số lượng những câu chuyện kể H'mông là truyện cổ mồ côi (Lê Trung Vũ 2010: 56). Một con số chứa đựng điều gì đó “bất thường” bởi sự tái lập và ám ảnh chất liệu. Nhà nghiên cứu Trần Hữu Sơn trong quá trình nghiên cứu văn học và văn hóa H'mông nhận thấy truyện mồ côi là chủ đề phổ biến. Ông dựa theo quan điểm của Meletinsky: “truyện cổ tích về đứa trẻ nghèo khổ bị mồ côi phản ánh sự biến dạng về cội nguồn tư tưởng của thể loại tự sự dân gian thời nguyên thủy, đó là sự xung đột xã hội phản ánh mối quan hệ giữa người với người trong xã hội thay cho sự xung đột giữa con người với thiên nhiên” để cho rằng truyện cổ mồ côi là dấu vết của việc phân hóa giai cấp (Trần Hữu Sơn 2006). Các nhà nghiên cứu Marxism, duy trì quan điểm tiến hóa xã hội, quan niệm về cổ tích - một thể loại folklore ra đời muộn, gắn với xã hội đã bắt đầu phân chia giai cấp, nên những kẻ mồ côi với thân phận thiệt thòi đã nói lên tiếng nói thân phận của mình, phản ánh qua các truyện kể dân gian (Trần Hữu Sơn 1997: 107). Truy nguyên trở ngược quan điểm này, sớm hơn và gây ảnh hưởng lớn là các quan điểm của Võ Quang Nhơn trong công trình mang tính giáo khoa về khu vực này *Văn học dân gian các dân tộc ít người ở Việt Nam*, mà ngày nay, vẫn gây ảnh hưởng và được coi là khả tín. Võ Quang Nhơn đã mang quan điểm giai cấp lí giải thần thoại, và nhất là truyện cổ tích. Về cổ tích mồ côi, cơ sở ra đời của nó được Võ Quang Nhơn lí giải như sau: “Xã hội cộng đồng thị tộc bộ lạc nguyên thủy phát triển lên, dần dần

đi đến chỗ giải thể. Những gia đình lớn, trong đó trước đây chung sống nhiều thế hệ, dần dần phân tán thành những gia đình nhỏ. Và gia đình mẫu quyền của thị tộc mẫu hệ chuyển dần sang gia đình phụ hệ, trong đó uy quyền ngày càng tập trung vào người đàn ông, tiêu biểu là quyền thế của người gia trưởng. Cùng với sự giải thể của gia đình lớn về mặt xã hội, xuất hiện sự tích lũy tài sản tư hữu theo từng gia đình riêng lẻ. Cơ sở xã hội và cơ sở kinh tế sâu xa ấy tạo điều kiện cho sự xuất hiện một loại truyện dân gian khá phổ biến ở các dân tộc ít người. Đó là loại truyện về các nhân vật bất hạnh như: người em út, người con riêng, đặc biệt là người mồ côi” (Võ Quang Nhơn 1983: 158). Và người mồ côi, như Võ Quang Nhơn phân tích, là biểu tượng cho tinh thần đấu tranh giai cấp của người cùng khổ đối với các giai cấp phong kiến, chúa đất bóc lột ác nghiệt. Chiến thắng và vẻ đẹp của mồ côi là chiến thắng của nhân dân cần lao, anh dũng và tốt đẹp. Như thế, việc phân tích mồ côi từ thuyết tiến hóa xã hội, đấu tranh giai cấp và chế độ tư hữu là một minh chứng tuyệt vời khẳng định các quan điểm của Engels trong công trình *Nguồn gốc của gia đình của chế độ tư hữu và của nhà nước*. Tuy nhiên, giai cấp mà Võ Quang Nhơn sử dụng, tự ông, cũng như nhiều nhà dân tộc học cùng thời như Lã Văn Lô, Đặng Nghiêm Vạn... cũng đã không thể thống nhất ý nghĩa nó như là định nghĩa giai cấp của các nhà Marxism. Học thuyết chính thống thời các ông phải tuân thủ. Nên, ở ngay nhiều đoạn phân tích về người mồ côi, Võ Quang Nhơn đã dùng nhiều lần một thuật ngữ khác, chính xác hơn *giai cấp* khi chỉ quan hệ người nông dân với tầng lớp chúa đất cai trị là *đẳng cấp*.

Nhưng dầu sao, mỗi quan điểm đều có cơ sở khoa học nhất định của nó, nên, lí giải kiểu Võ Quang Nhơn, Trần Hữu Sơn, Lê Trung Vũ về chủ đề mồ côi là đấu tranh giai cấp được chấp nhận rộng rãi. Với người H’mông, có thể truyện kể (và dân ca) mồ côi chính là ánh xạ hắt lên ngôn ngữ một giai đoạn có thật trong lịch sử, khi xã hội bắt đầu phân cấp, vì vẫn luôn tồn tại giả thuyết về một nhà nước Miêu tộc đã có lúc thịnh vượng trong quá khứ. Giả thuyết khó kiểm chứng này, như một mớ mù mờ^[35], dù sao vẫn le lói một tia nhìn gợi mở nhất định; câu trả lời thì thuộc về tương lai. Sáng rõ hơn một chút, như ở khu vực Hà Giang, nơi người H’mông có lịch sử xuất hiện lâu đời nhất Việt Nam thì ghi nhận đã có sự xuất hiện của những chúa đất và người nông dân, như trường hợp họ Dương ở Mèo Vạc và sau này là họ Vương ở Đồng Văn. Nhưng khi tìm hiểu thân phận lịch sử người H’mông và căn cứ gợi ý ở những gì mà nội dung Tiếng hát mồ côi chuyển tải lại hướng đến thêm một giả thuyết, có thể bổ sung cho ý kiến ban đầu, đó là, tiếng hát mồ côi là sự phóng chiếu lên ngôn từ của tâm lí lưu vong tộc người. Hi vọng từ nhiều cách hiểu khác nhau về hiện thực cuộc sống một tộc người mà bao giờ cũng vậy, luôn mang theo hiện thực sống động ấy là tính phức hợp, có thể từ đây sẽ làm sáng hơn những hiểu biết về Tiếng hát mồ côi trong kho tàng dân ca H’mông. Trước khi đi vào phân tích cụ thể các quan niệm, cần cố gắng tái hiện lại (một cách tương đối) số phận lịch sử H’mông từ những gì dân tộc học cung cấp và, trên cái nền lịch sử lưu vong ấy, soi vào dân ca sẽ làm sáng vấn đề.

Dù là xuất phát từ điểm nào để nhìn lịch sử người H'mông, và lịch sử người H'mông Việt Nam thì nhà dân tộc học - “nhà chép sử của tộc người” như cách gọi của Condominas đều phải đi đến một nhận định chung về số phận người H'mông là số phận *lưu vong*. Đứng trước vấn đề lịch sử vô cùng phức tạp này, nhiều lúc thiết nghĩ, tốt hơn cả là nên chọn thái độ an toàn của Jean Michaud: “Tôi sẽ không cố gắng giải nghĩa người H'mông là ai trong bài viết này, ngay cả người H'mông ở Việt Nam, bởi vì đó là việc làm không thực tế và có lẽ mang nặng những giả định về bản chất” (Michaud 2010: 42). Đã một thế kỷ trôi qua, phần lớn những hiểu biết lịch sử các tộc người thiểu số Việt Nam vẫn là những phỏng đoán mang tính giả thuyết, thậm chí là những giả thuyết khá yếu ớt và khiên cưỡng. Hiểu biết về người H'mông nói chung, lắm khi vẫn không vượt ra ngoài những đoán định sử học tương đối mơ hồ, hoặc là thứ huyền sử suy diễn. Mặc dù, biết rằng tốt hơn cả trong lúc này nên chọn thái độ của Michaud, khi chưa hội đủ điều kiện khả giải thì không nên khơi lại mối tơ vò vẫn chưa lần ra mối tháo. Nhưng tôi cũng lại thấy rằng việc trình bày lại những khó khăn, những giả thuyết về lịch sử H'mông ở Việt Nam vẫn cần thiết. Bởi, nó cần theo một cách khá đặc biệt, lần mò từ trong bóng tối cái khó khăn, chúng ta sẽ nhận thấy phải thận trọng với những nhận định dân tộc học có tính đơn giản hóa vấn đề, hoặc trái lại đẩy đi quá xa những giả thuyết. Nhưng rồi, chung kết lại, tôi vẫn hy vọng, từ trong mớ hỗn độn của đồng chi tiết rời rạc, có thể nhìn thấy cái cơ cấu chung.

Thử khảo một cách khái quát vấn đề quan trọng: lịch sử người H'mông ở Việt Nam. Trong mỗi bong bóng những quan niệm, tôi nhận ra hai hệ thống ý kiến chính yếu:

[a] Nhóm ý kiến **thứ nhất** gom vào *Giả thuyết người H'mông vào Việt Nam sớm nhất khoảng trên dưới 300 năm (trái dài với ba giai đoạn di dân vào Việt Nam)*. Tôi gọi là **thuyết ba thời kỳ**. Thuyết này gắn với tên tuổi nhà dân tộc học Lâm Tâm. Người mà ngày nay gần như vô danh, dù phần đa số vẫn sử dụng kiến thức về di dân H'mông của ông. Lâm Tâm đã đề cập đến ba thời kỳ lớn người H'mông di dân sang Việt Nam, một cách rất chi tiết và khá sớm vào năm 1961. Trong *Lịch sử di cư và tên gọi người Mèo* (1961), Lâm Tâm viết:

“Người Mèo ở Trung-quốc di cư sang nước ta có ba thời kỳ đồng nhất:

Thời kỳ đầu tiên khoảng 14, 15 đời (độ trên dưới 300 năm), có độ 80 gia đình người Mèo ở Quý-châu di cư sang. Như gia đình họ Lù, họ Giàng ở Lũng-cấm, xã Sùng-là và một số họ khác cũng ở chừng trong huyện Đồng-văn (tỉnh Hà-giang) Khu tự trị Việt-Bắc. Đối chiếu với sử liệu Trung-quốc thì đợt di cư này, tương ứng với phong trào của người Mèo ở Quý-châu chống chính sách "cải thổ qui lưu"^[36] bị thất bại. Phong trào đấu tranh kéo dài từ cuối đời nhà Minh cho đến đầu nhà Thanh (từ thế kỷ 17 đến đầu thế kỷ 18). Huyện Đồng-văn có thể nói là địa phương người Mèo ở Trung-quốc di cư sang nước ta sớm hơn các địa phương khác.

Thời kỳ di cư lần thứ hai, vào khoảng chín, mười đời (trên dưới 200 năm). Đợt di cư này, người Mèo ở Trung-quốc sang nước ta do hai đường: một đường vào huyện Đồng-văn (Hà-giang) độ 100 gia đình gồm các họ Vàng, Ly, Hoàng... rồi phân tán một số đi Hoàng-su-phì (Hà-giang); một đường đi vào Si-ma-cai và trong huyện Bắc-hà (Lào-cai) độ 80 gia đình gồm các họ: Vàng, Lù, Châu, Sùng, Hoàng, Vũ. Sau đó, cánh này có 30 gia đình họ Vũ, Sùng, Giàng... lại di cư về khu tự trị Thái - Mèo (Tây-bắc). Nguồn gốc của những người di cư này, phần nhiều là ở Quý-châu, và một số ở Vân-nam, Quảng-tây (Trung-quốc). Ông Hoàng-đình-Chung ở Si-ma-cai (Bắc-hà - Lào-cai) vẫn còn giữ được cái cổ đá của tổ tiên ông ta mang theo trong đợt di cư này. Nhìn lại sử liệu Trung-quốc thì thấy nó phù hợp với phong trào khởi nghĩa của người Mèo ở Quý-châu, chống vua Càn-long và Gia-khánh từ năm 1776 đến năm 1820 bị thất bại.

Thời kỳ di cư lần thứ ba và cũng là thời kỳ người Mèo ở Trung Quốc di cư sang Việt-nam đông hơn tất cả các cuộc di cư khác. Đợt di cư này vào khoảng sáu, bảy đời (độ 100 năm trở lên 140 năm), có hơn một vạn người Mèo ở Trung Quốc di cư sang Lào-cai, Hà-giang, Yên- bái và khu tự trị Thái - Mèo và các địa phương khác. Nguồn gốc của họ phần nhiều cũng ở Quý-châu, một số ở Vân-nam và Quảng-tây (Trung-quốc). Thời kỳ này cũng tương ứng với cuộc khởi nghĩa của người Mèo hưởng ứng phong trào Thái-bình thiên-quốc đấu tranh chống nhà Mãn Thanh. Cuộc đấu tranh kéo dài từ năm 1840 đến 1868.

Về sau, hàng năm người Mèo đều có rải rác di cư sang thêm, cho đến khi hòa bình lập lại ở nước ta, mới chấm dứt sự di cư.

Theo một số người già ở các huyện Đồng-văn, Hoàng-su-phì (Hà-giang), Bắc-hà, Sa-pa (Lào-cai) và khu tự trị Thái - Mèo (Tây-bắc) kể lại thì người Mèo ở Trung-quốc di cư sang Việt-nam do những nguyên nhân sau đây: chủ yếu là do những phong trào khởi nghĩa chống bọn phong kiến Mãn Thanh bị thất bại, và chúng đàn áp, tàn sát rất dã man. Ngoài ra là chống: bắt lính, bắt phu, sưu thuế nặng nề, ruộng nương bị cướp đoạt, thiếu ruộng đất làm ăn, đời sống luôn bị hai ba tầng áp bức bóc lột, thường bị chết đói, chết rét. Đặc biệt là thời kỳ thứ ba họ di cư sang đông nhất là phong trào Thái-bình thiên-quốc bị thất bại. Bọn phong kiến Mãn Thanh dìm họ trong bể máu để trả thù.

Người Mèo ở Trung-quốc di cư sang Việt Nam lúc đầu do hai đường: một đường vào Đồng-văn rồi mới đi dần về Tuyên-quang và khu IV; một đường vào Si-ma-cái, Pha-long, Mường-khương và huyện Bắc-hà (Lào-cai) rồi mới đi Yên-bái và khu tự trị Thái - Mèo. Cũng có một số người Mèo gọi là Mẹo cũng nguồn gốc ở Trung-quốc di cư sang Lào, rồi lại di cư đến Thanh-hóa và Nghệ-an”.

Cơ sở “giả thuyết” *Quá trình di cư của người Mèo sang Việt Nam* của Lâm Tâm, như ông cho biết: “Qua tài liệu của ủy ban Dân tộc trung ương và của địa phương cũng như những tài liệu thu thập được trong các cuộc đi điều tra nghiên cứu một số vùng trong các tỉnh: Hà-giang, Lào-cai, khu tự trị Thái - Mèo và vùng Thanh-hóa, Nghệ-an thì người Mèo ở Việt-nam đều từ Trung-quốc di cư sang. Riêng một số ít người Mèo ở Thanh-hóa và Nghệ-an ở Lào sang. Đông nhất là người Mèo ở tỉnh Quý-châu” (Lâm Tâm 1961). Điều đáng kể là ý kiến của Lâm Tâm luôn đi kèm với những số liệu đưa ra khá cụ thể, như khoảng thời gian gần với thời hiện đại nhất, trong đợt [đại] di cư lần thứ ba trong thế kỷ

XIX, Lâm Tâm cho biết trong “sáu, bảy đời (độ 100 năm trở lên 140 năm), có hơn một vạn người Mèo ở Trung Quốc di cư sang”. Đối diện với những thông tin kiểu này, tôi thường tự hỏi làm sao để có thể thống kê chính xác đến vậy (?!). Trong hơn một thế kỷ di dân theo “những nẻo đường rừng” của một tộc người ở nơi cao nhất, rất ít được biết đến với người Việt, nhất lại là người Việt thời trung đại, cai trị với một truyền thống trí thức đầy định kiến và nhiều sai lầm về miền núi^[37], thật quá khó cho những số liệu muốn mang tính chất muốn thống kê. Những nỗ lực của Lâm Tâm là đáng kính. Nhưng việc ông đã đưa ra được những số liệu rất cụ thể, điều luôn làm tôi thấy kinh ngạc không biết ông đã dựa vào nguồn cụ thể nào để có được những con số chẵn chẵn ấy? Và với tôi, như thế, những con số cứng đờng kiểu ấy là không thể.

Thêm nữa, còn một sự kiện đáng chú ý khác, nhất là vào năm 1961, khi giao thông còn hết sức khó khăn mà Lâm Tâm đã đưa ra danh sách vùng miền thực địa gồm: “Hà-giang, Lào-cai, khu tự trị Thái - Mèo và vùng Thanh-hóa, Nghệ-an”. Một đồng nghiệp của Lâm Tâm là nhà nghiên cứu âm nhạc H’ômông Hồng Thao cho biết, muộn hơn một chút, vào khoảng năm 1965, nếu đi bộ từ buổi sáng, suốt một ngày cật lực thì cũng chỉ qua được quãng đường độ 50km từ thị xã Hà Giang lên Quản Bạ, đến chiều tối mới đứng được ở cổng trời mà ngắm núi đôi (Hồng Thao 1997: 11). Thế mà, danh sách vùng miền thực địa người Mèo, tộc ở núi non hiểm trở nhất của Lâm Tâm đã cho thấy ông quét tư liệu hầu hết miền núi phía Bắc, cả Đông Bắc và Tây Bắc lẫn hai miền Thanh, Nghệ. Như thế, đây là một diện nghiên cứu quá rộng lớn, và sẽ càng rộng hơn nữa với một nhà nghiên cứu không hẳn là chuyên về H’ômông như Lâm Tâm^[38]!

Thế nhưng, dầu sao cũng cần phải công tâm mà lưu ý, những nhận định tổng quát của Lâm Tâm (và chỉ ở những nét tổng quát mà thôi), chứa đựng một nội dung đến giờ là khá đáng tin cậy nếu chúng ta thử kiểm thảo lại ý kiến đồng dạng về chủ đề này của dân tộc học trong và ngoài nước.

Lâm Tâm dù không phải là một chuyên gia về người H’ômông (Mèo), nhưng tiểu luận *Lịch sử di cư và tên gọi của người Mèo*, nhất là đoạn vừa được tôi vừa dẫn trích về ba thời kỳ di dân của người H’ômông ở trên thì đã có một ảnh hưởng sâu sắc với nghiên cứu H’ômông nội địa sau này. Các kết luận khác nhau ít nhiều, dường như làm sáng cái khung di dân mà Lâm Tâm đã dựng nên^[39]. Thuyết ba thời kỳ di dân H’ômông vào Việt Nam của Lâm Tâm, được nhiều tác giả nghiên cứu văn học, văn hóa, dân tộc học H’ômông thừa nhận hoặc đi đến kết luận tương đồng, hay, khá hơn là phát triển di dân H’ômông trên nền Lâm Tâm đã phác thảo. Về cơ bản, các học giả quan niệm người H’ômông di dân vào Việt Nam sớm nhất là khoảng 300 năm trước, và muộn hơn là 100 năm trước. Nhóm ý kiến này, có thể kể ra các tác giả sau: Đinh Xuân Lâm - Trần Quốc Vượng cho biết người Mèo đến Việt Nam “khoảng vài trăm năm nay” (1967: 31-32). Bế Viết Đăng cho biết, người H’ômông đến

Việt Nam khoảng 300 năm trước, một số truyện kể bản mường Thái có ghi chép sự có mặt của người Mèo và cả Dao ở Tây Bắc cuối thế kỷ XVIII (Bế Viết Đăng 1973: 25). Nhà dân tộc học “bách khoa” Đặng Nghiêm Vạn căn cứ vào sự kiện sử liệu, mãi cho đến đầu thế kỷ XIX *Đại Nam Thực Lục* mới thấy ghi chép về người H’mông. Nên cụ thể, người H’mông có mặt ở Việt Nam khoảng trên dưới 200 năm. Quan điểm của Đặng Nghiêm Vạn được Nguyễn Xuân Kính và các tác giả làm bộ *Tổng tập văn học dân gian các dân tộc thiểu số Việt Nam* chấp nhận và dẫn theo (Đặng Nghiêm Vạn 2003: 305; 2007: 499). Nhà Mường học danh tiếng Từ Chi, thận trọng như thường thấy, chỉ cho biết người H’mông là tộc đến Việt Nam muộn nhất (Nguyễn Từ Chi 2003: 212). Nhà Thái học có thẩm quyền về ngành Thái đen Cầm Trọng thì lại cho biết cả nhóm H’mông - Dao mới đến nước ta khoảng thế kỷ XVII - XVIII (Cầm Trọng 1978: 43-44). Bình Nguyên Lộc người mà Tạ Đức gọi là “nhà sử học không chuyên số 1 Việt Nam thế kỷ XX” (Tạ Đức 2013:13) có nói đến sự kháng cự quyết liệt của người Thái với người H’mông khi buổi đầu người H’mông đến Việt Nam cách đây khoảng hơn 200 năm (Bình Nguyên Lộc 1971: 296). Các nhà nghiên cứu H’mông Trần Hữu Sơn và Giàng Seo Gà đều cho biết người H’mông đến Lào Cai cách đây khoảng hơn 200 năm (Trần Hữu Sơn 1996: 10) (Giàng Seo Gà 2004: 11). Nhóm Cư Hòa Văn - Hoàng Nam cũng chủ trương người H’mông vào Việt Nam qua ba đợt thiên di: đợt đầu, cách đây khoảng 14, 15 đời, khoảng 80 gia đình H’mông họ Vũ, họ Giàng từ Quý Châu thiên di đến Đồng Văn; đợt hai, cách đây khoảng 9, 10 đời, đi theo hai đường, một đến Đồng Văn chừng 100 hộ thuộc các họ Vàng, Lí, và đến Simacai chừng 80 hộ gồm các họ Vàng, Lù, Chấu, Sùng, Vũ, Mùa, một số, sau di chuyển đến Tây Bắc; đợt ba, đông hơn cả, theo các đường vào Hà Giang, Lào Cai và Tây Bắc. Cư Hòa Văn - Hoàng Nam cho biết thêm, dù sao, đến nay vẫn chưa đủ cứ liệu để nói rằng trước đó đã có cư dân H’mông sống trên núi cao hay chưa (1994: 16-17). Các giả thuyết này cũng khá tương đồng với giả thuyết của Vương Duy Quang về ba đợt di dân người H’mông từ Trung Quốc vào Việt Nam: 1/ cách đây khoảng 350 năm trước, người H’mông từ Quý Châu xuống Vân Nam vào Mèo Vạc, Đồng Văn - Hà Giang. 2/ cách đây trên 200 năm, là đợt di cư lớn nhất, theo hai hướng; một hướng vào Đồng Văn rồi các huyện khác ở Hà Giang và Cao Bằng, một hướng qua Lào Cai, Yên Bái, Lai Châu. 3/ cách đây chừng 150 năm, người H’mông đến Lai Châu, Lào Cai, Sơn La. Nhà nghiên cứu dòng dõi “vua Mèo” - Vương Duy Quang cho biết, ông đúc rút những ý kiến trên từ kết luận của mình qua quá trình thực địa lâu dài, đồng thời, căn cứ vào tư liệu của Viện Dân tộc học (Vương Duy Quang 2005: 27-29). Viện Dân tộc học, trong công trình *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía bắc)*, một công trình có thể nói mang tính chất chuẩn định, là kiến thức nền cho ngành dân tộc học trong một thời gian khá lâu dài, phần người H’mông (Mèo) được Bế Viết Đăng viết cho biết: “Những đợt di cư đầu tiên của người Mèo cách đây trên 300 năm đến các vùng biên giới thuộc các tỉnh Hà Tuyên, Hoàng Liên Sơn. Sau đó các luồng di cư kéo dài mãi đến ngày Trung Quốc hoàn toàn giải phóng năm 1950, trong đó có hai đợt di cư lớn vào khoảng hơn 200 năm và 100

năm trước đây. Hầu hết người Mèo nước ta còn nhớ là họ đã từ Quý Châu đến Việt Nam” (Bế Viết Đăng 1973: 293)^[40]. Như thế, có thể thấy, kết luận của Bế Viết Đăng, Vương Duy Quang và nhiều người khác, không loại trừ ý kiến Lâm Tâm, nó chỉ “điều chỉnh” ít nhiều ý kiến Lâm Tâm^[41].

Và, thật đáng kể, từ bên ngoài, khi các kết luận của giới dân tộc học quốc tế, [cũng] ở những nét lớn, đã không đi quá xa với kết luận của Lâm Tâm. Thử điểm qua vài ý kiến, Condominas cũng cho rằng ngữ hệ Mèo - Dao, xuất xứ miền trung Trung Quốc, mãi gần thế kỷ XIX mới nhập vào Đông Nam Á (Condominas 1997: 126). P. Le Failler, người quan tâm đến H’mông như một mắt xích quan trọng của chính quyền thuộc phiên cũng đưa ra quan niệm về ba đợt di dân của người H’mông vào Đông Dương, mà đợt muộn nhất là vào năm 1868 (Le Failler 2000: 64). Nhà nghiên cứu H’mông có thẩm quyền J. Michaud cho biết một cách khá mơ hồ thì đã có tác giả xác nhận người H’mông ở Tonkin (Bắc kỳ) có khi đã tới bốn thế kỷ^[42]. Và có một sự lẫn lộn Mán [Dao] - Mèo [H’mông] khá phổ biến ở Việt Nam trước đây. Các tài liệu phương Tây khả tín đầu tiên xác nhận người H’mông ở Việt Nam và do đó, cũng là Đông Dương thì phải là từ 1860, khi có hàng loạt người Mèo đen tiến vào bắc Việt Nam từ Đông Dương^[43] (Michaud 1997).

Giả thuyết về di dân H’mông vào Việt Nam sớm nhất khoảng 3 thế kỷ, như thế, là ý kiến hiện có uy tín nhất, được phân lớn giới dân tộc học ủng hộ.



Thù linh Suy Vưu huyền thoại
(<http://tr.wikipedia.org>)

Về

nhóm giả thuyết này, chủ yếu được tiến hành bởi các nhà dân tộc học. Quan sát về di dân H'mông vào Việt Nam từ những căn cứ cơ bản trên thư tịch lịch sử, các thư tịch địa phương còn giữ lại được, hoặc qua điều tra hồi cố của người dân, tính phả hệ và mộ táng dòng họ, để nhận biết về sự có mặt của H'mông ở Việt Nam. Đồng thời, căn cứ vào địa bàn cư trú các tộc miền núi phía Bắc Việt Nam thì thấy rằng do chậm chân khi vào Việt Nam, nên các tộc đến sau (trong đó có người H'mông), đành phải chấp nhận ở vùng núi cao, bất lợi cho

sản xuất nông nghiệp (vốn là thế mạnh của tộc lúa nước)^[44]. Tuy nhiên, do người H'mông không có/còn chữ viết, vì thế, trí nhớ người H'mông cũng chỉ có giới hạn. Trong khi, văn tự chép về miền núi và người H'mông vừa sai lạc vừa quá thiếu. Người H'mông lại có tục thờ ba đời, cùng lắm là năm đời, nên tổ tiên các đời xa xưa thường bị mai một theo trí nhớ già nua lẫn bước chân lưu vong tộc người. Thế nên, dẫu sao, mọi nhận định về di dân H'mông cũng chỉ là các giả thuyết. Đành chờ đợi những chuyên khảo có chiều sâu và công phu hơn về vấn đề này.

[b] Nhóm ý kiến **thứ hai** gom vào Giả thuyết người H'mông vào Việt Nam từ rất sớm, có khi đã ngàn năm. Nhóm này tôi gọi là nhóm chủ trương **thuyết chủ nghĩa dân tộc**. Những người chủ trì theo quan điểm này, ít nhiều đều có mối liên hệ sâu xa với học giả Kim Định. Lí thuyết gia Kim Định, người có một ảnh hưởng rất lớn vừa công khai vừa "bí mật" trong khoa học xã hội Việt Nam, từ rất lâu đã xây dựng một thuyết đậm đặc tinh thần tự tôn dân tộc. Kế thừa trực tiếp một số giả thuyết của học giả Châu Âu về cái nôi văn minh nhân loại nằm ở Đông Nam Á, cộng với óc tưởng tượng duy sử Tàu, Việt rất phong phú, Kim Định cho rằng Miêu tộc từ sớm đã có liên lạc với Việt tộc (Âu Việt, Miêu Việt và Lạc Việt... đều cùng nguồn gốc Bách Việt). Họ là chủ nhân của văn minh Trung Hoa, sáng tạo ra văn minh Trung Hoa, sau vì thua chạy nhường lại nền văn minh cho những đối thủ tranh chấp quân sự đến sau là Hán tộc. Chỗ khác, Kim Định lại cho rằng Miêu tộc cùng nguồn gốc với Việt tộc vì đều xuất phát từ Viêm tộc thờ Suy Vưu làm thủ lĩnh^[45]. Suy Vưu tranh chấp với Hoàng Đế của Hoa tộc thua cuộc nên con cháu của ông phải ly tán khắp nơi^[46], hình thành quốc gia Đại Việt. Miêu tộc, do đó, vào Việt Nam từ rất sớm, trước công nguyên, và rải rác nhiều đợt, mà đạt gần đây nhất được ghi nhận khoảng trên dưới 200 năm. Các môn đệ "hiển học" đi theo lí thuyết của Kim Định bao gồm nhiều tên tuổi mà chúng ta thật mất công để liệt kê, nhưng tập trung thì ở *Tập san Tư Tưởng* (Úc châu) và *Viện nghiên cứu Việt nho và Đông Nam Á*^[47]. Các môn đệ "ẩn học" của Kim Định thì Tạ Chí Đại Trường^[48] đã cất công "chỉ mặt đặt tên". Cho đến ngày nay, ảnh hưởng của Kim Định, có thể nói, lại ngày càng sâu rộng. Gần đây, xuất hiện khá nhiều những bài nghiên cứu công phu, đáng chú ý, ít nhiều theo mô hình thuyết Kim Định, như của tác giả Nguyễn Ngọc Thơ. Nguyễn Ngọc Thơ cho rằng Miêu tộc đã vào Việt Nam từ rất sớm, mãi từ trước công nguyên (Nguyễn Ngọc Thơ 2011). Học giả Tạ Đức, bằng nhiều tư liệu công phu của khảo cổ, ngôn ngữ và dân tộc học đã chứng minh Miêu tộc cùng nguồn gốc với Việt tộc và thiên di đến Việt Nam từ thời Phùng Nguyên (Tạ Đức, 2013). Tuy nhiên, ở đây cần chú ý, nếu các giả thuyết trên là thuyết phục thì Miêu tộc là tổ tiên người H'mông ngày nay (tạm gọi là lớp người H'mông cổ), họ có liên hệ với người H'mông hiện đại nhưng không trùng khít. Điều ấy là phổ biến, như trước khi người Thái tới Việt Nam (thế kỷ X) trước đó ở đất Việt Nam đã có lớp Thái cổ.

Tóm lại, về nhóm giả thuyết thứ hai, cũng là giả thuyết những người theo Kim Định, đã có nhiều phê phán về lí thuyết của Kim Định như là “huyền sử” đầy trí tưởng tượng và vu khống phục vụ cho tư tưởng Lí Đông A (Tạ Chí Đại Trường 2011). Hay khác hơn, quan niệm lí thuyết Kim Định nằm trong dòng chảy của âm mưu chống cộng sản (Trần Ngọc Vương 2010: 162). Hai ý kiến của Tạ Chí Đại Trường và Trần Ngọc Vương đều có cơ sở, nhằm đến các ảnh hưởng chính trị từ trong lí thuyết Kim Định. Nhưng vì sao, tôi tự đặt câu hỏi, từ rất nhiều ý hệ chính trị có khi rất khác nhau, thù địch như nước với lửa, cả trong và ngoài nước, miền Bắc và miền Nam nước Việt trước 1975 vẫn có nhiều người theo quan điểm của Kim Định, cả “ẩn” (vay mượn mà không nói rõ) và “hiển” (phát triển trực tiếp và dẫn nguồn Kim Định); thậm chí cho đến tận hôm nay? Từ đây, tôi cho rằng, chưa thể đánh giá Kim Định một cách đơn giản. Chưa nói, lại có khá nhiều cội nguồn ràng buộc các học giả lại với nhau và với tư tưởng Kim Định. Sâu xa, có thể đặt lí thuyết Kim Định vào trong dòng chảy của chủ nghĩa dân tộc hiện đại có lịch sử hơn 200 năm. Điều này sẽ lí giải vì sao, những ý kiến, “huyền sử” của Kim Định lại được các khối học thuật người Việt dù khác nhau về ý thức hệ cùng ra sức rút tĩa, “hậu thuẫn”, ủng hộ để xây dựng nên các mô hình mang tinh thần “tự hào dân tộc” nhằm đề cao sự “vĩ đại” của Việt Nam như là nôi văn minh toàn Đông Á và Đông Nam Á. Chính trong dòng mạch ấy mà H’mông tộc, với tư cách là một tộc người Việt Nam cũng đã được các học giả theo Kim Định cố gắng đẩy lùi rất xa sự có mặt ở Việt Nam nhằm chứng minh cho chiều dài 4000 năm lịch sử của văn minh Việt. Khu vực châu Á và Đông Nam Á với tư cách là bức khảm chẳng chặt về tộc người, nơi giao thoa tộc người phức tạp nhất thế giới, tạo nên “một sự rối mù về tộc người” (J. Dournes).

Thế nên, mọi kết luận sáng rõ hơn còn chờ ở phía trước. Trong đó, hiển nhiên có lịch sử người H’mông. Kim Định dù nhận phê phán từ nhiều phía, và học thuyết của ông cũng chỉ có thể xem như một giả thuyết làm việc, nhưng ở Việt Nam, Kim Định thực sự là một người hiểm hoi đã gợi mở ra cho khoa học xã hội những đường hướng (dẫu có thể là hoang đường như nhiều người vẫn nghĩ). Nhưng như đã nói, một sự kiện đáng chú ý khi học giả Tạ Đức công bố công trình *Nguồn gốc người Việt - người Mường* (2013) đã chứng minh những “tiên tri” của Kim Định là có cơ sở khoa học. Và người tổ tiên của người H’mông (Miêu Việt) đã đến Việt Nam từ Đá Mới.

Trong tấm màn mờ mịt của quá khứ, để soi sáng người ta tiếp tục chờ đợi những tiếng nói của hiện vật còn ngủ sâu dưới lòng đất thì không gì là không thể. Việc phán xét Kim Định ở Việt Nam hiện thời, có lẽ, vẫn là quá gay gắt. Tương lai thì dành chỗ cho tất cả.

[c] **Thứ ba**, là nhóm **những kiến giải lẻ tẻ**. Từ những hướng khác nhau, là ý kiến rải rác của các nhà nghiên cứu văn hóa, ngữ học, giới, lịch sử ít nhiều có uy tín phát ngôn về sự có mặt của người H’mông ở Việt Nam. Lã Văn Lô cho biết, khoảng thế kỷ XV, XVI

người Mèo, Dao di cư vào Việt Nam nhiều nhất (Lã Văn Lô 1973: 31). Nhà nghiên cứu văn hóa Ngô Đức Thịnh cho rằng, với người H'mông, một tộc người có bản sắc rõ nét, văn hóa ít pha tạp, họ bắt đầu vào Việt Nam từ thế kỷ XIII - XVIII (Ngô Đức Thịnh 1996:103). Chuyên nghiên cứu phụ nữ Việt Nam, nhà dân tộc học Lê Thị Nhâm Tuyết lại đưa ra thông tin: “ở vùng biên giới phía Bắc, đến thế kỷ XV, trong các dân tộc Tày, Thái, Mèo... vẫn còn phổ biến hình thức “hôn nhân anh em chồng” đến nỗi Lê Thánh Tông phải ngăn cấm trong *Thiên Nam dư hạ tập*: “Phàm những người Man, người Lào ở ven biên giới phải kính giữ luân lí, không được làm rối loạn đạo thường, như sau: khi cha anh chú bác mất rồi, người nào là con cháu anh em với người đã chết ấy, đều không được nhận lấy vợ cả, vợ lẽ của họ làm vợ mình” (Lê Thị Nhâm Tuyết, 1973: 35). Lê Thị Nhâm Tuyết đã “suy luận” việc Lê Thánh Tông chỉ những người Man, Lào có tục “hôn nhân anh em chồng” thì phải gồm cả người Mèo. Và vì thế, cho người Mèo đã có mặt ở Việt Nam từ thế kỷ XV, ít nhất là cùng với thời điểm xuất hiện trước tác của Lê Thánh Tông. Những suy luận kiểu ấy là lỏng lẻo, rất khó kiểm chứng.



Tượng Sui Vưu đầu sùng
(<http://www.yhqbwg.com>)



Phụ nữ Miao sùng dài Trung Quốc
(<http://www.viralspell.com>)



Phụ nữ Mèo, Bắc Việt
[cấu trúc văn khân tương đồng
với cách văn tóc thiếu nữ Miêu
sùng Trung Quốc]
Hình ảnh Đông Dương 1951
(<http://belleindochine.free.fr>)



Cặp sùng trâu phía trong cửa chính ngôi
nhà H'mông. Tâm thức H'mông, khi sống trong
ngôi nhà của mình, hiểu là như ở trong lòng
một con trâu, mặt là cửa chính, cặp sùng vênh
ra sau:

Cửa nhà Hùng Đình Quý (NMT 2011)

Biểu tượng xuyên suốt Sùng - Trâu - Nông nghiệp trong văn hoá H'mông

Thêm một trường hợp nữa là ý kiến của nhà sử học danh tiếng Đào Duy Anh được dẫn (không thật chính xác) bởi Lâm Tâm. Trong chính tiểu luận quan trọng về di dân Mèo đã dẫn ở trên, Lâm Tâm (1961) cho biết, Đào Duy Anh căn cứ vào sách *Văn hóa di động luận*

của nhà sử học Nhật Bản - Tây Thôn Chân Thứ mà cho rằng: “mảng băng bương” hiện dùng ở Sầm Sơn Thanh Hóa (rộng ra là ven biển miền Trung), ở Tứ Xuyên và Đài Loan cũng như ở Pê-ru là kiểu mảng rất xưa của người Miêu tử, tức người Mèo^[49].



Chiếc bè mảng Sầm Sơn vượt Thái Bình Dương thành công, minh chứng cho những người chủ trương thuyết thiên di và sự xuất hiện sớm của Miêu tộc ở đất Việt Nam ngày nay (<http://laodong.com.vn>)

Tóm

lại, về cơ bản, từ quan sát ba nhóm ý kiến trên, vẫn dễ nhận thấy là *tính phức tạp của lịch sử người H'mông và lịch sử H'mông ở Việt Nam*, không thể một lần giải quyết là xong. Nhưng trên tấm phong nền đã trình hiện về thân phận tộc người này, thì phần rõ ràng hơn,

được tôi rút vào hai kết luận quan trọng: 1/ Người H'mông di dân tới Đông Dương là do thất bại chính trị lâu dài với người Hán. Đối kháng H'mông và Hán là đối kháng tộc người mang tính lịch sử. Điều này, ngay các nhà dân tộc học Trung Quốc cũng phải thừa nhận khi nhận thấy vấn đề người H'mông chống bành trướng phong kiến Trung Quốc là hệ quả lịch sử dài lâu (Trần Hữu Tiệp 2007). 2/ Lịch sử liên tục di chuyển của H'mông, từ xa xưa đến ngày nay đã khiến họ thành tộc lưu vong nổi tiếng. Từ đấy, hình thành và tồn tại *tâm thức lưu vong* của H'mông tộc. Người H'mông như một đứa con đã mất quê hương, và trở thành không quê hương như “con quạ không có nơi đậu, người H'mông không có quê hương”. Họ phải lang thang, lưu đầy qua nhiều miền đất kiếm chốn dung thân. Trong quá trình thiên di hàng ngàn năm tìm đất sống, chấn thương mất quê hương đã hằn lên thân phận tộc người, khắc sâu vào ký ức tập thể “phức cảm mồ côi”, *niềm hoài hương* (nostalgie) khôn nguôi về những vùng đất mẹ đã mất. Đồng thời, “ám ảnh Hán” cũng hằn nét rõ rệt trong tâm lý người H'mông, điều lí thú mà những nhà H'mông học sẽ còn mất nhiều thì giờ để lí giải. Đã có những nghiên cứu ở Việt Nam nhằm cắt nghĩa cho hoạt động di dân của người H'mông. Theo đó, họ cho rằng, nguyên nhân của di dân tự do chủ yếu là do kinh tế khó khăn, thiếu tài nguyên như đất, nước để sản xuất, các dịch vụ và giao thông thì khó khăn, ngăn trở... (Nguyễn Bá Thủy 2005: 116-128). Cụ thể hơn, Đậu Tuấn Nam cho rằng, di cư H'mông vì các lí do: do kinh tế - xã hội khó khăn, do phong tục tập quán (sản xuất du canh du cư, di dân đoàn tụ dòng họ), do nền tảng giáo dục thấp nên nhận thức kém về chính sách của Đảng và Nhà nước, đồng thời, cũng do sự bất cập trong chính sách và cơ chế quản lí của nhà nước đối với vùng tộc người thiểu số, di cư theo hoạt động truyền đạo trái phép, di cư do âm mưu của các thế lực thù địch (Đậu Tuấn Nam, 2013, chương 3). Những quan sát dân tộc học như vậy, nhìn từ bề mặt, có lí do để tồn tại. Hiểu theo những cảm nghĩ thông thường, con người vùng cao nhận thức kém, mà đời sống thì khó khăn trong kinh tế, sản xuất, giao thông... lại duy trì những tập quán lạc hậu, bị các thế lực thù địch xúi bẩy... mà di dân. Nhưng quan sát từ bề sâu, thì vấn đề trở nên phức tạp hơn rất nhiều. Di dân người H'mông, vừa có động cơ kinh tế, vừa có động cơ tôn giáo, số phận chính trị và đặc thù tâm lý tộc người. Ngoài những động cơ bề mặt kinh tế - xã hội mà các nhà nghiên cứu nói tới khá nhiều. Bước chân di dân người H'mông còn bị sự níu kéo bởi những động cơ bề sâu với các niềm tin chính trị - tôn giáo. Sự hấp dẫn của một đấng cứu thế, hay một vua Mèo huyền thoại là đủ sức lôi kéo di dân H'mông ồ ạt. Và thêm nữa, là điểm mà nghiên cứu này muốn thọc sâu vào, nhấn mạnh ở động cơ di dân H'mông là tâm thức lưu vong tộc người. Luôn tồn tại một vô thức tập thể di dân H'mông. Không phải chỉ nghiên cứu này mới nhận ra điều ấy, cũng có nhà nghiên cứu đã nhận thấy, nói đúng hơn, cảm thấy mà đề cập đến như Giàng Seo Gà, Diệp Đình Hoa. Giàng Seo Gà cho rằng, di dân H'mông không chỉ có xung đột vũ trang, nền cai trị hà khắc... mà còn là “thói quen được diễn ra từ thế hệ này đến thế hệ khác”, và, di dân H'mông “ăn sâu vào bản chất khó có thể thay đổi” (Giàng Seo Gà 2004: 23)^[50]. Diệp Đình Hoa thì không thấy lí giải mà quan niệm di dân H'mông như một

định mệnh. Thói quen này đã biến H'mông thành những kẻ “ăn rừng” với mức độ chóng mặt, góp vào việc tàn hại những khu rừng ít ỏi còn lại đến nay^[51]. Giàng Seo Gà đã chỉ ra có ba hình thức di cư của người H'mông: 1/ Theo từng nhóm, hộ gia đình, theo dòng họ và nhóm anh em; 2/ Di cư từng hộ một cách bí mật; 3/ Di cư dựng vợ gả chồng ở xa. Như vậy, nói chung cơ cấu di cư người H'mông là đậm tính huyết tộc, gia đình và dòng họ. Bởi, hôn nhân của người H'mông, kéo dài đến giờ, dù có sự thay đổi đáng kể khi họ đã kết hôn tự do với người khác tộc, tuy thế, tổng thể thì vẫn nổi lên yếu tố kết hôn nội tộc người. Người H'mông thường có xu hướng lấy người H'mông, chỉ cần khác họ. Trong quan hệ duyên ái, hay giao tiếp thường ngày, dù sao, họ vẫn có xu hướng thường tìm cách tách mình với cộng đồng ngoài H'mông. Tính tự trị tộc người, được thể hiện ra ngay ở những phản ứng tâm lí thường ngày.

Tục ngữ H'mông có câu, mà tôi đã nhắc đi nhắc lại, khắc họa sâu sắc một lịch sử lưu vong, di dân bất tận trong thế giới vùng núi: “Con quạ không có nơi đậu, người H'mông không có quê hương”. Những tranh chấp quân sự liên miên, và thường xuyên thất bại với Hán tộc^[52] - tộc đã xô đẩy người H'mông vào dòng lịch sử lưu vong, còn lưu dấu và ám ảnh trong nhiều lời ca của họ, như mấy câu sau:

“Vì đất nước đại triều nhà Hán chín xèo^[53] không chín kê
Mẹ cha ta gặp bước loan li phải đi lưu lạc
Đại triều nhà Hán lòng không tốt...”
(Doãn Thanh 1984)

Người H'mông, đồng thời, cũng có thêm một câu tục ngữ, nhằm giải thích lí do di dân “thâm niên” của họ: “Biết thì đừng gần lửa mới không bị lửa thiêu/ Khôn thì đừng gần nước mới không bị nước cuốn trôi”. Như vậy, di cư như một “thói quen” mà nhiều nhà nghiên cứu nhận thấy “ăn sâu vào bản chất khó có thể thay đổi” (Giàng Seo Gà 2004: 24) khiến người H'mông thành những kẻ “ăn rừng” với qui mô và tốc độ chóng mặt thực chất là nhằm tránh xa mối nguy hiểm như “lửa thiêu”, “nước cuốn” mang tên Hán tộc. với hơn 5000 năm “chịu đựng” (chữ Bình Nguyên Lộc) người Hán, và với vô số lần di cư tránh sự bức hại đã hằn vào vô thức tộc người H'mông “thói quen” mà nhiều người cảm thấy “khó hiểu”, cho dù, di cư bao giờ cũng đi liền với đói nghèo. Người H'mông có khi còn cho rằng do không biết chữ, nên người H'mông mới thua thiệt người Hán. Cái chữ cũng là một vấn đề khó lí giải trong tâm hồn H'mông. Người H'mông có nhiều câu chuyện, bài ca, nói về ngày xưa (lúc nào đó trong quá khứ mịt mù) đã từng có chữ, và do mất cái chữ nên người H'mông mới thua thiệt nhiều bề. Thật khó xác minh H'mông có hay không một chữ viết, nhưng có thể chắc chắn khẳng định H'mông tộc ý thức rất sâu sắc về tầm quan trọng của cái chữ:

“Người H’mông ta ở Quý Châu đến
Vì người H’mông ta không biết chữ
Thua kiện người Hán ta mới đi...”^[54]
(Doãn Thanh 1984)

Cụ thể hơn, truyện kể dân gian lại cung cấp thêm một lí do sâu xa về nỗi thống khổ của người H’mông. Đọc văn tắt truyện kể *Người Mèo bị mất chữ*:

Xưa có một con quỷ độc ác, đã dùng mưa hèn kẻ hiểm, liếm mất chữ trong tay vị Vua Mèo tài trí. Từ đó, người Mèo mới bị mất chữ. Nên: “Mất chữ, người Mèo không còn biết gì: tra ngô trái mùa, ngô không mọc; không còn biết trăng khuyết trăng tròn ra sao; không còn biết đất nào tốt hay xấu; vào rừng thì lạc rừng, xuống suối thì lạc bến, không biết giới mưa nắng lúc nào. Mất chữ, người Mèo khổ lắm, làm cái gì cũng không nên ăn. Người Mèo liền mổ trâu lớn tế giới. Tiếng kêu đến tận thiên đình” (Doãn Thanh và... 1963: 41).

Khảo cổ “vô thức truyện kể”, sẽ trình ra mấy sự kiện đáng chú ý: 1/ Truyện kể hợp với nhiều dữ liệu văn học dân gian khác, cho thấy, người H’mông luôn rất khao khát chữ. Có một “phức cảm tự ti” vì mất chữ trong folklore H’mông. 2/ Truyện kể lưu dấu ấn về ông Vua Mèo huyền thoại, gắn với sự tích tìm kiếm chữ cho tộc H’mông. Sau này, ta sẽ gặp lại các truyền bản sống động của ông Vua Mèo ấy ở đời, trong các phong trào cứu thế đậm chất H’mông. Bởi một dấu hiệu quan trọng, thuộc về cấu trúc niềm tin, gắn liền với sự xuất hiện của ông vua cứu thế rất thường xuyên là các thiên sứ báo tin, hay người thừa hành. Thiên sứ đó có thể là thầy mo, hoặc một cá nhân bất kỳ của tộc người có *dấu hiệu trở thành thiên sứ*. Ví như, một giấc mơ thiêng tái lập sự kiện người nằm mơ nhận điềm hiệu triệu cứu thế của vua Mèo huyền thoại - cổ mẫu người anh hùng cứu thế H’mông. Nhưng dù là ai, thì thiên sứ sẽ có sức mạnh niềm tin lớn lao hơn trong tâm thức cộng đồng H’mông nếu ông ta xuất hiện cùng với điềm báo quyền năng đọc được bộ chữ H’mông huyền thoại. Một thiên sứ trong phong trào cứu thế H’mông, vì thế, sẽ có sức mạnh siêu nhiên lớn lao hơn nữa khi kẻ ấy gắn thân phận thiêng của mình với việc đọc được bộ chữ cổ thần bí của người H’mông. Như thế, ám ảnh chữ viết và người anh hùng cứu thế, vấn đề thường được biết đến như là động cơ vô thức để người H’mông “nổi loạn”, còn mang theo một hệ lụy đó là di dân H’mông. Quả thực, không có gì nhanh chóng thúc đẩy bước chân di dân H’mông nhanh hơn khi nghe được tin tức về một vị anh hùng cứu thế H’mông xuất hiện ở một nơi nào đó. Người H’mông dễ dàng bỏ lại tất cả, vượt đồi núi, tìm về để khuếch tán mạnh hơn trường hoạt động của cứu thế luận trọng niềm tin tập thể H’mông.

Thêm nữa, một động cơ vô thức của di dân, là luôn có một sự kiện đáng chú ý về “ám ảnh Hán” trong tâm thức H’mông. Di dân, ban đầu là chạy trốn để tránh xa nạn bức hại tộc người. Quá trình dài lâu đó cứ lặp đi lặp lại trong lịch sử, cuối cùng, di dân thành căn tính

văn hóa H'mông. Dân ca người H'mông, như đây đó tôi đã từng dẫn ra những ví dụ đã khắc họa nên ảnh tượng Hán đầy xấu xa, “lòng không tốt” đã chèn ép H'mông tộc đến chỗ lưu vong, tục ngữ H'mông còn có câu: “thối không gì bằng phân/ gian không gì bằng Hán” (Hùng Đình Quý 2005). Điều này là dễ hiểu, vì những va chạm hằn là rất khốc liệt với Hán tộc trong lịch sử của người H'mông là có thực^[55]. Vì thế, ám ảnh Hán đã đi vào đời sống tâm lý, văn hóa H'mông ở đa chiều tác động.



Chiến dịch chống nổi loạn Miao ở Hồ Nam (1795) - Bộ sưu tập cung cấp những bức tranh miêu tả chiến thắng áp đảo của Thanh triều với Miao chống “cải thổ qui lưu” (xem thêm *Phần ba*), tạo nên diễn ngôn hội họa ca tụng sức mạnh đồng bằng áp chế thiểu số miền núi ở Trung Hoa. Sự đàn áp của nhà Thanh đối với người người Miêu mở ra một thời kỳ di dân ồ ạt của Miao (H’mông) sang phía bắc Việt Nam (<http://www.battle-of-qurman.com.en/e/hist.htm>).

Nhà nghiên cứu người H'mông Giàng Seo Gà khi khảo sát tang ca H'mông lênh Sa Pa đã nhận thấy ở người H'mông: “luôn có tinh thần đấu tranh chống âm mưu của chủ nghĩa đại Hán” (Giàng Seo Gà 2004: 31). Nhận xét của Giàng, vừa là quan sát của một nhà nghiên cứu, và, có thể nói, lại thêm phần xác tín chắc chắn bởi chính ông là một người H'mông. Thực ra, nhận định của Giàng là không quá xa lạ. Ám ảnh Hán, một cách hết sức mãnh liệt, còn đeo bám người H'mông đến cả quan niệm thẩm mỹ, lẫn niềm tin tâm linh, về ám ảnh Hán trong quan niệm thẩm mỹ H'mông, ở Lào Cai ghi nhận sự kiện, việc người H'mông đeo trang sức là những vòng tua tong teng có gắn hình chiếc chìa khóa trước ngực, được giải thích như là một ma thuật trang sức nhằm khóa giữ linh hồn. Đồng thời, lại có sự tích H'mông kể về thời kỳ nguôi họ bị người Hán bắt làm nô lệ, buộc phải đeo gông có khóa ở cổ. Do đó, khi được tự do trở lại, người H'mông vẫn đeo trang sức gắn khóa ở cổ như là một dấu tích về thời kỳ lịch sử đầy máu và nước mắt của tộc người (Trần Hữu Sơn 1997: 161). Ở cao nguyên đá, tương tự, phụ nữ H'mông cũng có thói quen đeo trang sức có hình khóa để nhớ một quá khứ đau thương bị Hán cầm tù. Tuy nhiên, khi chết đi thì họ phải tháo khóa ra thì mới có thể về với ma tổ tiên, bởi, còn đeo khóa thì linh hồn còn bị ma người Hán tù giữ^[56], về đường tâm linh, như thế, ám ảnh Hán đeo bám đến tận thế giới trên kia, tầng trời của đất tổ tiên. Ở cao nguyên đá, người chết khi qua đời, quần áo liệm được cắt nát để trên đường đi của linh hồn, nếu gặp ma người Hán thì không còn chặn đường cướp. Tục mặc áo lanh cho người chết, cũng thấy ở nhóm H'mông hoa, H'mông đen ở Mường La - Sơn La, cắt quần áo người chết sao cho không còn vẹn nguyên, để nhờ có gặp ma người Hán thì khỏi bị thu mất (Hoàng Thị Thủy 2004: 39; và...). Thêm nữa, người H'mông Hà Giang trong tang lễ, bài 14 *Bài ca hóa vàng (Gâux hlơư ntơư)* có tục đưa tiền theo người chết, để người chết tậu ruộng (nhằm “nộp mãi lộ”) mới mong qua đất người Di, người Hán mà về với tổ tiên (Hùng Đình Quý 2005: 184). Ám sợ đó, nhưng cũng đầy căm hận đó. Tang lễ người H'mông, ngày cũng như đêm, đều có từng tốp thanh niên chạy quanh nhà bắn súng kíp, chĩa dao, kiếm lên trời để dọa, đuổi ma người Hán đến quấy nhiễu linh hồn. Người H'mông có bài số 7 *Khèn đuổi cướp (Kênhx ntâul traos)* để “đuổi cướp Di cướp Hán” (Hùng Đình Quý 2005: 171, và...), nhằm “làm sạch” vùng đất tổ tiên, nơi yên bình, không có bóng cướp Di cướp Hán. Về với tổ tiên, vì thế, với người H'mông có nghĩa là về với vùng đất vĩnh cửu không có bóng của kẻ thù bá quyền truyền kiếp. Những tục lệ này, ngày nay đều còn rất phổ biến. Còn thêm nữa một vấn đề thú vị, có nhà nghiên cứu cho rằng, việc phân ngành H'mông chỉ có từ khi nhà Minh sắp ra đời. Nhà nước quân chủ Trung Hoa đã bắt người H'mông mặc các loại váy, áo, quần khác nhau, nhất về màu sắc. Sự phân biệt cố tình ấy là chủ ý nhà nước đại Hán nhằm chia rẽ sự thống nhất trong H'mông tộc (Vương Duy Quang 2005: 33-34). Việc gán cho sự phân ngành H'mông với “âm mưu thâm độc” của Hán triều, theo ý tôi, là chưa thực thuyết phục. Bởi, sự thực thì trang phục phụ nữ (chất liệu chính để phân ngành H'mông), thực chất, có bảng màu và cấu trúc khá xa lạ với thẩm mỹ người Hán. Khó có thể kết luận gì về chuyện này. Chỉ có điều, tồn tại ở đây

một quán tính khá quen thuộc khi nhìn về văn hóa H'mông trong sự ám ảnh, có những lúc là “định kiến” với người Hán. Ám ảnh Hán, vì thế, là một biểu hiện đa chiều.

Ở đây, để làm rõ hơn vấn đề tôi thấy cần thiết phải *XEN NGANG VÀI LỜI*:

Điêm qua vài chi tiết, bên lề các văn bản, nhưng có lẽ là thú vị khi nó chứa đựng ở đó những sự kiện cần phải phân tích khi trong quá trình thực địa và nghiên cứu H'mông tôi đã “va” phải. Mà qua đó, giúp tôi/ta thêm hiểu ám ảnh Hán trong đa chiều tác động. Trường hợp đầu tiên là cuộc gặp gỡ của tôi với một trí thức lớn người H'mông (mà tôi xin để ẩn danh như đúng ý muốn của ông), khi nói về vấn đề: với người H'mông, điều gì là có ảnh hưởng lớn nhất đối với họ. Câu trả lời tôi nhận được, đó là: dân ca và “sự căm thù đối với người Hán”. Sau suốt một buổi chiều “thăm hỏi”, tôi chào ông ra về. Vừa bước chân ra khỏi cổng ngôi nhà tường trình rất đẹp, trong buổi chiều miền núi im ắng bao la, ông ngập ngừng gọi với tôi lại. Bắt tay nhau thật chặt, ông nói với tôi giọng thân thiết, đại ý: như đã trả lời anh, sự căm thù của người H'mông đối với người Hán là có thực, nhưng trong *tình hình hiện nay* (gần cuối năm 2011), thì khi viết về mối quan hệ người H'mông với người Hán trong lịch sử *mong anh khéo léo cho, kéo có nhiều điều bất lợi cho chúng tôi*. Trường hợp thứ hai là trong một hội thảo quốc tế (*Việt Nam học* lần IV, 2012), sau phiên trình bày của tôi về người H'mông và dân ca làm đầu của họ, một vị Giáo sư lão thành có ảnh hưởng rất lớn với giới nghiên cứu, sưu tầm văn nghệ dân gian hiện nay đã đứng lên nhận xét. Trong đó, ông đã chia sẻ một luận điểm xuất phát từ kinh nghiệm thực địa cá nhân. Những năm tháng gần bó với người H'mông đã để lại trong ông hai ấn tượng sâu đậm: một là, sự ai oán của tiếng hát làm đầu; và hai là, sự căm thù người Hán. Và, ông cũng nói thêm trong phiên thảo luận Hội thảo: nhưng trong tình hình chính trị ở ta hiện nay, vấn đề nổi bật sự căm thù người Hán của người H'mông mà nói ra thì chưa tiện. Thêm một trường hợp khác, từ ông tổng biên tập một tạp chí chuyên ngành trong nước. Sau khi đọc duyệt một bài nghiên cứu H'mông của tôi, ông thích thú, đề nghị đăng nhưng chỉ yêu cầu tôi một điều là phải cắt bỏ đi, và sửa lại sao cho “chấp nhận được” những phân tích về ám ảnh Hán ở người H'mông. Vì, theo lời vị tổng biên tập nếu để nguyên thì không thể in được trong bối cảnh quan hệ Việt - Trung *căng thẳng* hiện nay (cuối năm 2012). Trong khi ấy, hơn 30 năm trước, người ta lại bàn luận rất công khai và sôi nổi trên các mặt báo chính thống chủ đề H'mông như một tộc tiền tiêu của phong trào “giải Hán hóa”. “Quá tam ba bận”, tôi dẫn ra ba trường hợp trên, để đưa đến kết luận: rõ ràng tồn tại những trở lực khá lớn trong bối cảnh cụ thể của đời sống học thuật Việt Nam luôn muốn xen vào những diễn giải H'mông. Mở rộng ra, luôn tồn tại những thiết chế mang màu sắc phi học thuật đã can thiệp vào các miêu tả và nhận định dân tộc học, cũng như khoa học xã hội nói chung. Điều này, chắc chắn đã góp phần tham dự rất nhiều vào việc “chế tạo” các “cứ liệu dân tộc học” mà quan sát thực địa đã cho thấy một độ vênh đáng kể. Và độ vênh ấy, lại tăng trưởng theo cấp số nhân ở các nhà nghiên cứu dân tộc học hay ngữ văn dân gian hoạt động trong phòng giấy, “kế thừa” các công trình của “người đi trước” mà không có kiểm chứng thực địa. Vì thế, diễn giải ngữ văn tộc người không thể thiếu đi nền tảng dân tộc học đích thực, nghĩa là có sự sống trải với tồn tại tộc người, bằng chính lo-gic tộc người.

Đặt sang một bên chủ đề nóng trong tâm hồn H'mông: sự căm thù với người Hán, tộc va chạm lịch sử với họ. Nhà quan sát ngữ văn dân tộc học đồng thời tìm thấy, cũng trong

dân ca H'mông, người Hán có khi lại hiện lên là những người hiểu biết, sang trọng do có được cái chữ, và là đại diện cho giá trị cao quý mà người H'mông vươn tới.

“Sang tới bờ bên kia

Đôi ta làm cửa làm nhà sang như người Hán”

(Doãn Thanh 1984)

Hay như câu đố H'mông thường có lối ví von mang tính ngợi ca “cậu Hán đẹp trai” (Lê Trung Vũ 1994: 57). Đây là một sự kiện lí thú trong đời sống văn hóa và tâm lí tộc người. Mô hình Hán hóa đã ăn sâu vào tâm trí các tộc người bị ảnh hưởng đến nỗi, như người H'mông, đặc biệt là tầng lớp cai trị thường cố gắng đồng nhất, được “giống” như người Hán. Bắt đầu với trang phục, Lunet de Lajonquière cho biết: “Người Mèo khi có một chức vụ hay địa vị xã hội, thường có xu hướng tách mình khỏi đám đông, hẳn khiến người ta nghĩ mình là người Trung Quốc thông qua trang phục và dáng điệu” (Lajonquière 1904: 232). Mở rộng ra, Bonifacy còn nói tới giới thượng lưu tri thức ở Việt Nam nói chung, còn cho rằng hành động theo người Trung quốc là tốt nhất và cố gắng sao chép sao cho giống với mẫu mực Trung Quốc (2004: 7). Tiếp đến là kiến trúc, quan sát kiến trúc khu nhà Vương (Dinh vua Mèo), những kẻ có địa vị trong xã hội H'mông, có thể thấy hình dáng, kết cấu kiến trúc chủ đạo đã giống như nhà người Hán (xen ghép với kiến trúc dân gian H'mông và du nhập mới thêm một chút yếu tố kiến trúc Pháp)^[57]. Đứng trước một sự áp chế, một nỗi sợ hãi lâu dài và to lớn, có khi kẻ bị áp chế chọn cách đồng hóa với cái thế lực nguy hiểm kia để thông qua sự phụ thuộc, được có sức mạnh, được là kẻ áp chế. Đây là cơ chế tự phòng vệ thông qua con đường đồng nhất hóa với chính thế lực đang đe dọa mình. Điều này có thể quan sát thấy ở các tộc người cổ sơ, khi sợ hãi trước những con vật nguy hiểm, họ thường ca tụng phẩm chất con vật ấy, và đồng nhất hóa bằng cách thờ con vật ấy làm vật tổ để tạo mối dây liên lạc. Ví dụ như, người Việt cổ, sinh sống ở vùng nhiều sông nước, đầm lầy, nỗi sợ hãi với loại thủy quái rắn lớn đã khiến họ chọn rắn (thường luồng, sau này tiếp xúc với Trung Hoa đã hóa rồng) làm vật tổ, và đồng nhất hóa với loài thường luồng thủy quái bằng tục xăm mình. Về sau này, trong tâm thức, văn hóa Việt, để bảo tồn được sự tồn vong của tộc người trước sự lấn át, áp chế của Trung Hoa, một mặt ra sức bài xích văn hóa Trung Hoa, mặt khác lại cố gắng được giống như thiên triều bằng cách tự đồng nhất dân tộc mình với mô hình Trung Hoa, hay tự xưng là Hán nhân (người H'mông thì gọi là “đại triều nhà Hán”)^[58]. Đây chính là trường hợp điển hình của hành vi tiếp nhận văn hóa đối kháng (acculturation antagoniste). Nhà văn Nguyễn Huy Thiệp đã ví Việt Nam như người con gái bị gã láng giềng khổng lồ Trung Hoa bá quyền cưỡng hiếp văn hóa, người con gái ấy vừa thù nhưng đồng thời lại vừa thỏa mãn, vừa ghét lại vừa yêu chính kẻ thù của mình^[59], ví von này, không phải là không có cơ sở, tâm bệnh học ghi nhận một hiện tượng tâm bệnh lí đặc biệt đó là nhiều người dù bị kẻ khác bạo hành (ví dụ các thiếu nữ bị bắt cóc, hành hạ làm nô lệ tình dục), nhưng thay vì căm thù lại chuyển sang bảo vệ kẻ thù

ác và lấy làm vinh dự vì được tham gia các hành vi bạo hành ấy. H'mông tộc cũng như Việt tộc, và nhiều tộc người bạn bè khác (chủ yếu ở miền Bắc) trong cộng đồng đa tộc người Việt Nam, trong cuộc đối đầu lịch sử với Hán tộc đã thất bại, bị dồn ép, cưỡng bức phải chạy về phương Nam. Đối với Hán tộc, người H'mông cũng như người Việt, vừa có ý thức phản kháng quyết liệt đồng thời cố vươn lên được như chính đế quốc hùng mạnh Trung Hoa. Nhận định này, không phải là kết luận, người viết xin nói trước về những diễn giải không khỏi mang tính đoán định như trên, kiểu một *giả thuyết để suy nghĩ*. Bởi từ tâm lý cá nhân đến tâm lý tộc loại vừa có cái chung nhưng cũng có những sinh lộ riêng, những nhận định vì thế cần có chừng mực. Hơn thế, khi viết những dòng trên, tôi hiểu rằng, có thể mình đã vi phạm vào cấm kỵ của lòng tự tôn dân tộc, cũng là một chứng tâm lý tập thể - “phức cảm tự tôn” trong ý chí dân tộc, một kiểu chủ nghĩa dân tộc đang trào dâng mạnh mẽ trong căn não Việt Nam hiện [đương] đại, nên không dễ để tiếp nhận. Nhưng vượt lên trên tất cả, cần diễn giải những quan niệm, nhận định như trên có một ý nghĩa khác, quan trọng hơn cả lòng tự tôn dân tộc, đó là, các cộng đồng tộc người trong đất nước Việt Nam phải ý thức, và đã ý thức được rằng: những dồn ép lịch sử đầy máu trong số phận các tộc người bị xô đẩy từ phương Bắc xuống, hình thành nên miền bắc Việt Nam, đã chỉ ra mảnh đất phương Nam này chính là chốn dung thân. Và do đó, sự cố kết tộc người trong một nước Việt Nam thống nhất chính là tổng cộng sức lực để chống mô hình bá quyền xâm lược bằng sức mạnh đã trở thành bản chất Trung Hoa “chinh phục và thôn tính” (Coedès 2011: 80)^[60].

Như thế, diễn giải này lôi kéo diễn giải khác, từ ý hướng ban đầu mở ra về chủ đề mồ côi trong văn chương dân gian H'mông, đã lôi kéo đến vấn đề di dân tộc người, và đồng thời là “ám ảnh Hán” trong tâm thức H'mông. Bạn đọc tinh ý có thể nhận thấy, “mối quan hệ tay ba” trong tâm hồn và hành động H'mông: văn chương mồ côi - di dân/lưu vong thâm niên - ám ảnh Hán là ba mặt phức hợp của một vấn đề. Từ cái này dẫn đến cái kia, nối móc vào nhau, qui định tồn tại của nhau làm thành các mặt của tâm lý tộc người H'mông. Vậy, từ cơ sở của tâm thức lưu vong H'mông, ám ảnh Hán, chúng ta quay trở lại để thông hiểu chủ đề ban đầu *Tiếng hát mồ côi* - những câu hát mà nội dung nhằm khắc họa nên thân phận người mồ côi đầy khổ cực. Sống trong một xã hội mà hạt nhân nền tảng là gia đình và huyết tộc, việc không có người thân thích tự nó đã tước đi sức mạnh nối dài để vươn những cánh tay vào quyền lợi xã hội. Những mồ côi, vì thế, rơi vào thảm cảnh, phải làm quần quật để kiếm cái ăn, cái mặc mà vẫn đói khổ, rách rưới hơn người:

“Như mồ côi này, lớn lên đi ra ngoài
Ăn thì ăn cơm lẫn trấu, mặc thì mặc áo tả”
(Doãn Thanh 1984)

Rồi:

“Mồ côi đói, nhòm cửa nhà người
Thấy con người ăn cơm với thịt
Mồ côi đói, ngó vách nhà người
Thấy con người ăn cơm có muối”^[61]
(Doãn Thanh 1984)

Thân phận mồ côi càng trở nên bi đát hơn trong ngày hội, lúc vào xuân, khi người ta có mẹ có cha đỡ đầu, người ta vui chơi, còn mồ côi chỉ biết làm quần quật. Nhất là khi thiên tai giáng xuống, những kẻ mồ côi không người giúp đỡ chỉ còn biết than trời, kêu khổ. Ai oán người mồ côi oán đời, thà đừng sinh ra còn hơn:

“Biết đời khổ ải thế này
Thà đừng sinh ra còn hơn”
(Doãn Thanh 1984)

Trách trời độc ác sao nỡ lấy đi cha mẹ mồ côi, khiến mồ côi phải cút sống đời tui nhục:

“Ông trời lòng không ngay
Thu số kiếp mẹ cha ta từ sớm”
...
“Ông trời lòng không công
Cướp mẹ cha ta từ khi còn nhỏ”
(Doãn Thanh 1984)

Trong văn hóa người H’mông, trời không phải là một thế lực siêu nhiên hùng mạnh. Trời thường hiện ra cái lòng không ngay, không tốt, xấu xa, độc ác. Người H’mông giống như các tộc người ở châu Á gió mùa phần sinh, là tộc người theo thuyết vật linh. Thế nhưng nếu như người Việt thờ Trời như là một thế lực siêu nhiên tối cao, ảnh hưởng sâu đậm từ dân gian đến nhà nước (tể Nam Giao), thì người H’mông rất hiếm khi cúng trời. Trong quan niệm người H’mông, từ khởi nguyên do trời ghen tức với người H’mông nên thả bệnh xuống trần, từ đó mới khiến người H’mông chết. Tang ca vùng Đồng Văn - Hà Giang hay Tủa Chùa - Điện Biên đều lặp đi lặp lại vô thức ngôn ngữ:

“Ông trời lòng không tốt “thả” bệnh xuống dưới trần
Mình “ăn” mình “nhặt” được cái chết”
(Vương Duy Quang 2005)

Nếu trời là thế lực siêu hình - như cái số kiếp gây nên bất hạnh đời mồ côi, thì có một thế lực có thật, dù không thật rõ nét, đấy là bọn nhà giàu tàn ác:

“Mô côi không mẹ cha
Thân như cái que cái gậy
Lũ nhà giàu bẻ đem đi xua gà”
(Doãn Thanh 1984)



Tem bưu chính 1960

Những
câu dân ca kiểu này chính là mảnh đất canh tác phì nhiêu cho phương pháp marxism lấy

hoàn cảnh xã hội để cắt nghĩa sáng tạo dân ca. Thực ra, cho rằng “nhà giàu” ở đây là những kẻ áp bức, bóc lột là một suy diễn có lẽ đẩy đi quá xa bản chất vấn đề. Người giàu ở đây, trong văn cảnh câu dân ca trên (được Doãn Thanh sưu tầm ở Lào Cai) chỉ cho phép một cái hiểu rất mơ hồ, có thể đã có sự tích lũy của cải nên “giàu”, nhưng không phải cứ có sự tích lũy của cải là bước tới sự phân chia giai cấp trong xã hội. Những cứ liệu dân tộc học về H’mông ở Việt Nam chưa thể cho phép phát biểu ở tộc người này đã có sự phân chia giai cấp một cách *sâu sắc và lâu dài*. Chỉ riêng tại khu vực Hà Giang thì nhận thấy có sự phân hóa *đẳng cấp*, chúa đất áp bức nông dân mới rõ hơn cả, mô hình: *oan khuất = thống trị (chúa đất) áp bức bị trị (nông dân)* đưa vào Hà Giang, dù khiên cưỡng thì còn có thể tạm chấp nhận (trong một khoảng lịch sử cụ thể), còn ngoài khu vực này thì phải hết sức dè dặt. Nên nói chung, mô hình tiến hóa xã hội đưa vào nghiên cứu thơ ca tộc H’mông đã không thực thỏa đáng. Thật thế, chúng ta hãy theo dõi những suy diễn rời xa bản chất tiếp sau đây của chính Doãn Thanh, nhà sưu tầm kỳ cựu nhưng đã không vượt qua được ý thức hệ thời ông. Doãn Thanh bình chú về một bài dân ca H’mông, tả tâm trạng bức xúc của người H’mông mồ côi vì căm tức lũ quạ phá hoại mùa màng, làm sự khổ càng thêm khổ, nên quyết chí đặt lưới, giăng bẫy giết quạ trong sự căm phẫn tột độ:

“Mồ côi rằng:

- Quạ đen hời quạ đen

Quạ đen ác thật ác

Quạ đen độc thật độc

Nường ta gieo, mảy ăn hết không còn một hạt thóc

Mồ côi nghĩ đi càng tức dạ

Mồ côi nghĩ đi càng sôi gan

Mới tóm quạ đen quật vào tảng đá

Máu mỡ quạ đen tanh tươi bắn vung vãi khắp trần gian

Mới tóm quạ đen quật vào gốc cây

Máu mỡ quạ đen tanh tươi bắn vung vãi khắp trần thế”

(Doãn Thanh 1984)

Doãn Thanh viết: “Bài hát này phản ánh nỗi căm phẫn, lòng căm thù không muốn đội trời chung của những người lao động đối với bọn thống trị bóc lột áp bức họ. Tuy lời lẽ là của kẻ mồ côi, nhưng nội dung tư tưởng không bó hẹp trong phạm vi nói lên nỗi khổ của kẻ mồ côi” (Doãn Thanh 1984: 305). Như thế thì, đúng là nhà sưu tầm dân ca H’mông Doãn Thanh đã không vượt qua được cái nhìn và phương pháp thống trị trong thời của ông^[62]. Xã hội người H’mông nói chung ở Việt Nam, vốn không hề thực rõ có sự phân chia giai cấp, nên tất yếu không thể nói là có sự “đấu tranh giai cấp” một cách cụ thể. Các tác giả khác sống cùng thời với Doãn Thanh như Bùi Lạc, Mạc Phi, Tô Hoài, Chế Lan Viên (và nhiều người khác sau này)... do cùng vướng vào những giới hạn của lịch sử và phương

pháp nên cũng có những kiến giải khiên cưỡng trên tinh thần đấu tranh giai cấp kiểu Doãn Thanh, mà cuối cùng, rốt cục lại, các ông muốn đưa dẫn về một kết luận: oan khuất của người nông dân và phụ nữ H'mông sẽ được “đập tan”, “giải phóng” nhờ “ánh sáng” của “cuộc đời mới”!. Ý kiến của tập thể các giả trên xét trong một giai đoạn ngắn ngủi nhất định của lịch sử, trong một bình diện giới hạn, thì tạm có cơ sở. Nhưng nếu chỉ thấy có một ý nghĩa duy nhất ấy thì hẳn là không đại diện được cho tinh thần những câu dân ca kiểu trên. Thế nên, cần phải có thêm những lí giải. Trong các tộc người miền núi phía bắc, chỉ có người Thái với “phía”, “tạo”, người Mường với “lang”, “đạo”, người Tày với ghi nhận bước đầu về “thổ ty”/“quảng” là có thể nói rằng đã có sự phân chia đẳng cấp^[63] (caste). Người H'mông, mà nhân học văn hóa về châu Á đã ghi nhận là “một tộc người phụ hệ tương đối không phân tầng. Họ không có giai cấp (classes) theo nghĩa là những người đã tích lũy được, hoặc thất bại trong tích lũy những lượng tài sản lớn” (Sorensen 2011: 158). Người H'mông, mà những khu vực khác, như bên Trung Quốc, những ghi nhận dân tộc học cho biết, họ tồn tại xã hội đẳng cấp mà cấu trúc là tương đồng với xã hội người Thái, Mường, Tày ở miền Bắc Việt Nam. Đẳng cấp quý tộc nắm giữ ruộng đất, thương mại, chính trị, cai trị tộc người theo lối thế tập đời đời, cha truyền con nối. Chế độ đẳng cấp mà đặc trưng lớn của nó, địa vị xã hội được đặt định và đảm bảo không chỉ của cải mà còn thông qua thần quyền, sự chứng nhận của các thần, thiêng hóa một địa vị là dấu hiệu lớn nhằm phân biệt với sự phân chia giai cấp chỉ dựa vào nguồn của cải tư hữu thành công hay thất bại trong xã hội^[64].



Một thân binh Mèo xách thủ cấp giặc cướp,
Báo Lạc – Bắc Kỳ (www.delcampe.net)

Vì thế, về thực chất, không có một sự kiện xã hội nào, kể cả dân ca là đơn lẻ mà ràng buộc với nó lỏng lẻo chỉ một vài lớp nghĩa nào đó. Dân ca là một sự kiện xã hội tổng thể, vì thế, các căn nguyên ràng buộc truyền dẫn và thực hành là phức hợp và đa chiều. Về bài dân ca mờ côi và quạ đen ở trên, vì thế, chúng ta không nên hiểu đó *thuần túy* (mà Kant đã dạy, cái *thuần túy* thì cần phải phê phán) như là nội dung “đấu tranh giai cấp”. Đặt bài ca ấy trong một không khí khác, sẽ thu nhận lại các hệ quả khác, mà ở đó đều có lí do để tồn tại. Về vấn đề

dân ca mồ côi H'mông, quan sát ở Tây Bắc, các tác giả Bùi Văn Tịnh - Cầm Trọng - Nguyễn Hữu ưng cho rằng : Ở người Mèo “vì quan hệ nội bộ rất chặt chẽ, những người gặp khó khăn thường được dòng họ đùm bọc. Trẻ em cô cút thường về với chú, bác, nói chung được đối xử bình đẳng trong gia đình” (1975: 119). Và tiếp đó, các ông giải thích: “Trong văn nghệ Mèo, tác phẩm *Tiếng hát mồ côi*, đã nêu lên cảnh khổ của người mồ côi, nhằm lên án hành động không đúng và giáo dục tình thương với người mồ côi (1975:119). Như thế, hai nhận định vừa dẫn của nhóm tác giả Tịnh - Trọng - Ưng không khỏi cho ta cảm giác về một sự thiếu logic. Tại sao trẻ mồ côi được cộng đồng yêu thương lại cất lời ca oán như vậy? Và cái giáo dục hành động không đúng và giáo dục tình thương ấy là gì khi đặt trong quan hệ với tiếng hát mồ côi đầy cơ cực, ai oán và phẫn nộ? Những ghi nhận dân tộc học ở Hà Giang về thân phận người mồ côi lại đưa ra một tình cảnh khác hẳn dữ liệu nhóm Tịnh - Trọng - Ưng. Nếu như các tộc người lân cận ở miền núi, trẻ mồ côi luôn được chia cho gia đình họ hàng cưu mang, thì người H'mông, trái lại, không tồn tại tục lệ ấy. Đứa trẻ mồ côi H'mông phải tự lặn lội tìm kiếm lấy cái ăn. Thế nên, thân phận mồ côi trong xã hội H'mông vô cùng bi đát, đây là nếu còn may mắn sống sót mà không phải chết đường chết chợ^[65]. Tục ngữ H'mông có câu: “Chăn gà côi được cái đuôi. Nuôi con côi chuốc thù oán”. Lê Trung Vũ chú giải về ý nghĩa câu tục ngữ ấy như sau: “bố mẹ nuôi sơ suất dễ bị con côi (con nuôi) hiểu lầm oán giận” (Lê Trung Vũ 1994: 16, 17, 45). Như thế, những dữ liệu ở Hà Giang cho biết, người H'mông duy trì “kinh nghiệm”, không nên nuôi con côi bởi vì rất dễ gây hiểu lầm, oán giận. Người mồ côi trong xã hội H'mông vì thế, vô cùng khổ cực. Một phân tích theo xã hội học như thế, có thể nói, còn mang tính hợp logic hơn nhiều so với phân tích của nhóm tác giả Tịnh - Trọng - Ưng ở trên. Nên có thể nào, vì thế, mà tiếng hát mồ côi, như một biểu hiện về đời sống thậm khổ luôn vang lên mỗi khi những người con H'mông gặp bước hoạn nạn ở đời. Người mồ côi là đại diện cho ảnh tượng khổ đau, cơ cực của một tộc người đã chịu đựng quá nhiều khốn khổ, cả sinh kế, điều kiện sống lẫn một lịch sử bi thương, trốn chạy. Nên, để thêm hiểu bài ca mồ côi và quạ đen, cũng như tiếng hát mồ côi nói chung, còn cần đặt nó như là một lối hành xử quen thuộc trong tâm lý tộc người. Với người H'mông, những kẻ sống kiêu hùng nơi miền núi đá, lịch sử máu và nước mắt của họ đã hun đúc nên một tính cách bất khuất đến hiếu chiến, quyết liệt đến cực đoan trong các hành xử. Để bảo tồn sự sống của tộc loại, người H'mông đã hấn vào trong thế ứng xử tộc người phẩm chất *nổi loạn*. Người H'mông không ngừng nổi loạn, phản kháng để bảo vệ quyền lợi của mình, mà nhiều nhà dân tộc học thừa nhận là sự “tự vệ chính đáng”. Nó chính đáng như lời một thủ lĩnh H'mông khi được hỏi vì sao người H'mông hay nổi loạn: hãy hỏi con gấu đang bị trọng thương xem vì sao nó phải phản kháng, hãy hỏi con chó đang bị đánh đập xem tại sao nó phải kêu rên, và hãy hỏi con hươu bị săn đuổi đến cùng đường kia xem vì sao nó buộc phải rời núi (Savina 1924).

Những thống kê không chính thức về các vụ *nổi loạn - tự vệ* liên tiếp của người H'mông trong lịch sử, một lịch sử làm bằng nổi loạn đã cho phép nhìn thấy ở tộc người này hai thái cực trong hành xử khi bị áp bức: 1/ Nổi loạn; 2/ Tự tử. H'mông tộc không phải là tộc thụ động, đây là tộc hành động; không “nhu” mà “cương”. Dân ca của người H'mông, khi nhân vật của mình bị áp bức, không chỉ có than thân trách phận, họ còn biết nổi loạn hoặc tự tử. Hai vấn đề này, có tính chất nổi trội kiến tạo nên cá tính tộc người: “cá tính H'mông”. Về tự tử, một vấn đề phổ biến trong xã hội H'mông, rất đặc biệt ở Việt Nam, chủ yếu là ăn lá ngón mà chết, vấn đề này sẽ được bàn kỹ hơn ở những phần sau. Còn nổi loạn - trong trường hợp của mồ cô, thì bài dân ca mồ cô và quạ đen dẫn trên chính nằm trong nguồn mạch này. Bài dân ca trên là một phản kháng mang đậm “cá tính H'mông” bất khuất. Thế nên, nhiều chỗ khác, chúng ta lại thấy nhân vật mồ cô “nói chí”:

“Trâu mắng uống nước, trâu mắng tự mọc được sừng
Mồ cô không chết, mồ cô có đôi bàn tay cần cù
Mồ cô tự làm ăn
Mồ cô sẽ lớn lên”
(Doãn Thanh 1984)

Chỗ nữa, lại thể hiện sự “tôn nghiêm mồ cô” - ví mình như chim phượng chẳng qua tức thời thất thế mà thôi:

“Đời người như mồ cô này,
khác nào phượng hoàng đỗ chân đèo(...)
Đời người như mồ cô này,
khác nào phượng hoàng đỗ dưới rộc”
(Doãn Thanh 1984)

Chính tính cách bất khuất, cũng góp vào làm nên lịch sử lưu vong H'mông. Ở nơi nào người H'mông không vừa ý, thì họ lập tức bỏ đi, “không ở đất này thì ở đất kia”, du cư sang một nơi khác. Để trở lại với lí giải của các nhà marxism, nếu quan niệm *Tiếng hát mồ cô* là sản phẩm của xã hội phân chia giai cấp thì hiển nhiên, một cách đồng dạng trong sơ đồ tiến hóa, người ta hẳn phải thấy điều đó ở xã hội người Việt, và sau đó là Thái, Tày, Mường, vì tất cả đều có một sự phổ quát của những câu ca về thân phận mồ cô. Đây là chưa nói, trong những xã hội này, sự phân chia đẳng cấp (chứ không phải giai cấp) mới là thực có, từ sâu đậm đến mờ nhạt hơn, mà dù thế nào thì sự phân hóa trong xã hội H'mông là không thể so sánh. Nhưng lại tồn tại một thực tế khác đưa lại là ở các tộc người vừa kể trên không thấy ở tộc nào mà tiếng hát mồ cô lại có vị trí quan trọng như ở người H'mông, nổi bật lên làm thành một trong năm chủ đề chính của kho tàng dân ca tộc người. Vậy thì, phải có thêm những kiến giải từ hướng khác cho sự kiện *Tiếng hát mồ cô* trong tâm thức

H'mông. Theo đó, sở dĩ ở người H'mông, mồ côi nổi lên như một “chấn thương” tâm lí, làm thành 1 trong 5 chủ đề dân ca đặc thù và đặc sắc, và đồng thời là 50% truyện cổ H'mông là truyện mồ côi (Lê Trung Vũ 2010: 56) thì chính bởi trong tâm hồn H'mông đã tồn tại sẵn nỗi đau mất quê hương, mất quê cha đất mẹ nên trở thành tộc người mồ côi lang thang, cay cực và vẫn còn lang thang đến tận ngày nay. Chấn thương tâm lí mất quê hương, sau này trùng phức vào tâm trạng kẻ mồ côi, từ tâm lí rơi chiếu ra ngoài làm thành mảng dân ca, truyện kể rất độc đáo. Đồng thời, khi được cất tiếng hát, kể về câu chuyện những mồ côi, người H'mông đã giải phóng cho chính mình khỏi chấn thương tộc người mất quê hương, mất đất mẹ, để có thể tồn tại. Một lối giải ẩn ức thông qua văn chương dân gian - cái kho kí ức tập thể truyền khẩu đáng kể hơn cả của tộc người vốn không có chữ viết.

Giả thuyết về một tâm thức mồ côi, tâm thức lưu vong tồn tại trong tâm hồn H'mông, như một sản phẩm phức tạp của lịch sử và căn tính tộc người, nhằm góp vào lí giải di dân H'mông vẫn mạnh mẽ cho đến tận ngày nay. Nhà dân tộc học J. Michaud đưa ra những hệ quả quan trọng làm động cơ thúc đẩy di dân H'mông như: [1] tranh chấp chính trị với người Hán thất bại, là động cơ chính yếu để H'mông di dân xuống phương Nam; [2] nguyên nhân quan trọng cho hành vi di cư mang tính cá biệt là những vùng đất mới hứa hẹn cho canh tác nương rẫy; [3] tìm kiếm vùng đất mới cho canh tác thuốc phiện, siêu lợi nhuận trong quá khứ; [4] mối quan hệ đặc biệt của H'mông và nhóm người Hoa theo Hồi giáo, những nhà cung cấp muối, sắt cũng như một số nhu yếu phẩm cho người H'mông, tạo thành sự di dân theo mậu dịch lưu động. Bốn hệ quả di dân H'mông cơ bản của J. Michaud đưa ra đã góp vào soi sáng rất nhiều vấn đề quan trọng trong quá khứ H'mông. Nhưng ngày nay, chỉ còn lí do thứ hai [2], tìm kiếm đất mới để canh tác nương rẫy là thường được các cắt nghĩa về di dân H'mông nói tới. Tuy thế, dù có những vùng đất rất thuận lợi trong chính sách nông nghiệp định cư của nhà nước đồng bằng nhưng cũng đã không níu giữ được bước chân du cư người H'mông. Còn ba hệ quả còn lại [1], [3] và [4] thuộc về quá khứ. Vậy, để góp vào phân tích di dân H'mông, hệ quả phức tạp của di dân là trường tác động của tâm thức lưu vong tộc người. Lịch sử trốn chạy của H'mông đã kiến tạo nên tâm thức lưu vong. Và, ngày nay, tâm thức lưu vong H'mông ấy quay trở lại qui định lịch sử. Sự xáo trộn của các khối núi Đông Nam Á, một khu vực Zomia mang căn cước thiểu số đang tồn tại ở Đông Nam Á hiện đại. Di dân đã trở thành “tri thức bản địa” của các tộc người nơi đây, mà H'mông là một nổi trội để tránh khỏi các áp lực của chính quyền đồng bằng. Đồng thời, di dân dù đói khổ, nhưng bù lại, cho phép tộc người đạt lấy một sự tự do, tự trị để duy trì căn cước và giành giật sự kiến tạo bản sắc tộc người ở Đông Nam Á. Vấn đề này, chỉ có thể được giải quyết khi các chính sách của nhà nước đồng bằng đạt tới một sự thông hiểu và đủ tôn trọng các quyền bản địa. Chừng nào, những nhu cầu tối thiểu được tôn trọng ấy của tộc người chưa diễn ra, các khối núi còn là sự xáo trộn.

Và vì H'mông là di dân, một di dân mãnh liệt, nên với H'mông mảnh đất cố hương dù tồn tại, nhưng là một vấn đề rất nhạy. Nó khác với tộc người cùng nhóm ngôn ngữ, người Dao, quê hương Dương Châu cũ luôn cụ thể và có phần cố định trong tâm thức. Người Dao vì thế, dễ dàng “hạ sơn” hơn người H'mông. Với H'mông, chúng ta có thể nhận thấy đây đó, có những mảnh đất mang bóng hình quê hương cũ, như Quý Châu luôn hiện lên như địa danh qui hồi, *thoái lui* về “quê người H'mông ở Quý Châu” trong tâm lí H'mông được hiển hiện lên có lúc cụ thể, định vị trong dân ca. Vương Duy Quang thì cung cấp thêm địa danh Pàng lâu tàng, thuộc phủ Khai Hoa, một vùng của châu Văn Sơn thuộc Vân Nam Trung Quốc là địa danh gốc của nhiều cuộc di cư H'mông đến Việt Nam. Tư liệu khác thì lại cho Mèo Vạc là đất tổ tiên H'mông Việt Nam... Thế cho nên, dù cho mờ nhạt, nhưng Quý Châu, Pàng lâu tàng hay Mèo Vạc vẫn mãi mãi như đấng sinh thành đã mất, lùi rất xa, mịt mù vào quá khứ. Quý Châu, hay mảnh đất đâu đó, đã lặn sâu vào trí nhớ tộc người, lâu lâu lại quấy đập trong vô thức tập thể, người H'mông không còn có thể tìm về nhưng vẫn mãi nhớ. Một nỗi nhớ truyền đời, mơ hồ. Và có khi càng mơ hồ càng da diết. Và vì mảnh đất sinh thành đã mất nên người H'mông vĩnh viễn trở thành những đứa con mồ côi, lưu vong^[66].



Mẹ con người Mèo ở biên giới Bắc Kỳ - Vân Nam (www.delcampe.net)

2. Tiếng hát làm dâu

Thân phận người phụ nữ H'mông trong cấu trúc xã hội tộc người

Em đi làm dâu không có mùa nghỉ, chỉ có mùa làm.

Chỉ có chết, thân hóa làm con ve lột xác

Chỉ có chết, thân mới như trâu mặng thoát ách

Chỉ có chết, mình hiền làm con ve lột xác

Chỉ có chết, mình mới như trâu mặng tuột sẹ.

(Doãn Thanh 1984)

Tự do hay áp chế? Đây là bản chất cấu trúc xã hội nam quyền H'mông nhìn từ ngoại biên người nữ? Phân tích pháp *Tiếng hát làm dâu* là một lối, xuyên qua ràng phức hợp văn hóa, mượn lợi thế của khoa dân tộc học văn học để tìm hiểu bản chất xã hội tộc người. Ở bộ phận dân ca đáng chú ý này, lẽ dĩ nhiên, như trình ra ở ý nghĩa tên gọi, cái diễn trường chủ đạo trong sáng tác dân gian là *người phụ nữ làm dâu* với nội dung chính yếu được phản ánh là *nỗi thống khổ, bế tắc của kiếp làm dâu*. Chủ đề tiếng hát làm dâu đắng cay, tủi nhục là chủ đề mang tính phổ quát của nhiều tộc người Việt Nam, cái đồng dạng trong cấu trúc những xã hội phụ hệ. Xã hội phụ hệ cũng là hình thức phổ biến của nhiều tộc người trên thế giới còn quan sát được, mà nếu so sánh với nó, cấu trúc xã hội mẫu hệ chỉ tồn tại một con số khiêm tốn. Với đặc trưng quyền lực sắt thép, dồn nén vào vai trò người đàn ông trung tâm trong gia đình phụ hệ dăng cao, tập trung ở thể chế gia trưởng mang tính phụ quyền. Ở đó, người phụ nữ là một ngoại biên mà tồn tại bi đát ở họ là minh họa sống động cho nguyên lí áp chế nam quyền. Người phụ nữ do chịu trăm ách thép của xã hội nam quyền đè lên trên vai, nên, một thân phận cay đắng, sống thân trâu ngựa tôi đòi là không tránh khỏi. Nguyên lí này tuân thủ theo nguyên tắc cực hạn, đẩy dần lên cao độ khổ đau của người phụ nữ ở những xã hội mà nguyên tắc nam quyền tập trung, rắn đặc lại. Như, cũng là cấu trúc xã hội nam quyền, nhưng xã hội nam quyền tập trung đậm đặc Hán tộc nếu so với xã hội nam quyền Việt tộc, thì cấu trúc xã hội người Việt luôn dễ thở hơn người Hán. Ở người Việt, xã hội vẫn duy trì được một nền dân chủ nam nữ nhất định. Thực thế, nhiều nhà nghiên cứu đã xác nhận người phụ nữ trong xã hội Việt truyền thống luôn được hưởng một bầu không khí ít nhiều tự do nếu so với xã hội Hán tộc. Xác tín của hàng loạt tên tuổi như Nguyễn Văn Huyền, Đào Duy Anh, Leopold Cadière, Tạ Chí Đại Trường, Insun Yu, Tạ Văn Tài,... đã kiến tạo diễn ngôn về thể giá người nữ Việt ở xã hội truyền thống, với sự góp mặt đáng kể trong số phận lịch sử, đời sống văn hóa, thực hành tôn giáo, tín ngưỡng, kinh tế, thương mại của dân tộc (Nguyễn Văn Huyền 2003b: 789-790) (Đào Duy Anh 2003:

979) (Cadière 2010: 107-109) (Tạ Chí Đại Trường 2006)... Thậm chí, người phụ nữ Việt còn tham gia gián tiếp cả vào tổ chức xã hội lương hệ (Insun Yu 1998), hay tổ chức làng xã, cái mà Từ Chi coi là biểu hiện của "nền dân chủ làng mạc" (Nguyễn Từ Chi 2003: 252, 306). Nhưng quan trọng hơn cả, đây là, địa vị người phụ nữ Việt luôn được luật pháp phong kiến thừa nhận, bảo trợ, điều hầu như khó có thể tìm ra ở Trung Quốc (Insun Yu 1994: Phần II; Lee Seon Hee)^[67]. Mặc dù tôi chưa tìm thấy bằng chứng đề cập tới người phụ nữ Việt trực tiếp tham gia vào các quyết định của bộ máy cai trị làng xã, nhưng như ghi nhận của Nguyễn Tùng thì đã có trường hợp người phụ nữ được ngồi trong đình, trung tâm quyền lực, chính trị, tín ngưỡng làng xã (Papin-Tessier 2002: 123), còn Nguyễn Văn Huyền hơn thế cho biết, một số xã ở châu thổ, người phụ nữ có địa vị ở đình làng ngang hàng người đàn ông (2003a: 618). Dù đình, như đã biết, xuất hiện khoảng thế kỷ XIV ở Việt Nam khi nhà nước quân chủ quyết định chọn lựa đi theo mô hình Hán hóa cao độ. Điều ấy đồng nghĩa với việc cấu trúc lại xã hội theo luân lí Nho giáo trọng nam khinh nữ Trung Hoa. Tuy thế, rất thú vị, ở Việt Nam nhiều ngôi đình thành hoàng lại là phụ nữ (Lê Thị Nhâm Tuyết 1973: 65). Nhưng dẫu sao, trong cấu trúc làng xã người Việt, không tìm thấy quyền lực thế tục trực tiếp của người phụ nữ trong bộ máy cai trị làng xã. Trái lại, ở xã hội H'mông, vai trò trực tiếp của người phụ nữ (bà cô) với chính trị tộc người là rõ nét. Điều thú vị sẽ được phân tích cụ thể ở phần sau. Ngoài ra, một điểm mà người phụ nữ H'mông và Việt tương đối giống nhau là đã có những ghi nhận chứng thực về việc nắm giữ ruộng đất và tài sản của các nữ địa chủ H'mông và Việt trong xã hội truyền thống. Ở người Việt, đã thấy xuất hiện các nữ địa chủ vừa và nhỏ ở miền bắc như ghi nhận của Nguyễn Văn Khánh (Papin-Tessier 2002: 213) và Kleinen (Kleinen 2007: 48). Ngoài ra, *Đại Nam Thực Lục chính biên* (đệ nhị kỷ, q.90) còn thấy ghi trường hợp gọi là hiếm có về điền chủ giàu có miền trung, bà quả phụ Nguyễn Thị Khiết và con trai Lê Mậu Điều ở Quảng Trị, năm 1838, xin đốt văn tự nợ cho người dân, tính cả đến hơn 200 lạng bạc, 34.000 quan tiền, 370 hộ thóc (Nguyễn Thế Anh 2008a: 87-88)^[68]. Ở người H'mông, nảy sinh sự kiện tương tự, theo tư liệu thực địa của nhà nghiên cứu Nguyễn Trường Giang được cung cấp bởi Giàng Seo Gà, trong xã hội H'mông truyền thống ở Sa Pa - Lào Cai, xuất hiện hai nữ địa chủ (tý chủ) nổi tiếng ở Tả Phìn là Giàng Chín Mỹ và Giàng Thị Dần (Nguyễn Trường Giang 2011: 80)^[69].



Tiểu thư Mèo
(www.delcampe.net)



Cô gái Mèo quý tộc hiện
L'Indochine Profonde, 1962:
(<http://belleindochine.free.fr>)

Trang sức bằng hàng loạt vòng, thứ bùa hộ mệnh, những cô gái Mèo quý tộc hiện lên đầy khác lạ

Tường giải vấn đề trên một cách có phần dài dòng, mục đích cũng chỉ là qua đó bước đầu gợi mở để đưa dẫn đến nhận định về người H'mông, mà theo quan sát ban đầu của nghiên cứu này luôn nhận thấy, trong xã hội nam quyền của họ, người phụ nữ vẫn có, vẫn được hưởng quyền dân chủ tộc người nhất định. So sánh điều này với người Hán, những kẻ

đã "ám ảnh" vào trong tâm thức H'mông, thì ở điểm này, người H'mông đã thể hiện được tính nhân bản đáng kể so với tộc người đã áp chế họ hàng ngàn năm. Những diễn giải về sau, sẽ lại tiếp tục đào bới luận điểm này. Qua đó sẽ xác tín trở lại ý nghĩa H'mông và Việt, hai tộc thuộc mô hình Đông Nam Á, từ lâu, được biết đến với sự đề cao vai trò và vị trí người phụ nữ trong xã hội.

Nhưng trước tiên, quan sát về vị thế, vai trò người phụ nữ H'mông từ dân ca, cần nhấn mạnh một vấn đề, quả thực có một sự "vênh" đáng kể giữa *sự kiện xã hội* về người phụ nữ (làm dâu) H'mông và *sự kiện văn bản* (*Tiếng hát làm dâu* trong kho tàng dân ca H'mông). Nên, nếu chỉ quan sát dân ca ở bộ phận *Tiếng hát làm dâu* rồi kết luận về thân phận khổ cực của người phụ nữ H'mông trong xã hội "cũ", khi chưa có ánh sáng xã hội "mới" soi đường là điều chưa thỏa đáng. Cái chưa thỏa đáng, tiếc thay, vốn tồn tại rất phổ biến khi nghiên cứu dân ca H'mông ở Việt Nam^[70]. Đó là chưa nói, cái "cũ" thì hiểu như cái lạc hậu, còn cái "mới" thì tiến bộ là một cách hiểu tương đối giản đơn, cơ giới và máy móc mà nhân học hiện đại đã sớm bác bỏ khi tiến hành phê phán những nhà tiến hóa luận đơn tuyến trong nghiên cứu nhân học. Nhận định giá trị một tộc người là không đơn giản. Vì thế, những kết luận nên có chừng mực khi chưa đạt đến một sự hiểu thấu đáo nhất định. Vì thế, tôi sẽ không đưa ra kết luận trong những trình bày dưới đây.

Nếu tinh ý, khi hướng sự đọc vào kho tàng *Tiếng hát làm dâu* H'mông, người nữ-chủ-thể-tạo-lời không phải bất cứ khi nào cũng thấy kiếp làm dâu là khổ. Một trong những nguyên nhân khi cất tiếng oán, than cho phận số làm dâu là gặp phải thằng chồng xấu mà lại ác. Còn với chị em mà lấy được chồng tốt lại hiền thì đấy là cảnh đáng ngưỡng mộ, ước vọng:

"Em ơi, chị theo em than thở đôi lời
Em có ống tốt lại đũa tốt
Em có lửa tốt lại đôi tốt
Em có sáo tốt lại đàn môi tốt
Em có chồng tốt chồng em lại hiền
Chị được ống xấu lại đũa xấu
Chị được lửa xấu lại đôi
xấu Chị được sáo xấu lại đàn môi xấu
Chị được chồng xấu, chồng chị ác"

(Doãn Thanh 1984)

Thế nên phải nói, cái đời bọt bèo người phụ nữ trong xã hội nam quyền H'mông cũng có năm bảy tao đoạn, không phải khi nào cũng toàn cảnh đoạn trường, vẫn có đó niềm ấm

êm khi được anh chồng tốt, chồng hiền. Nhưng chính nơi cái nam quyền tỏ ra ác nghiệt, khi kẻ có quyền ấy lại là thằng chồng xấu mà ác, nó đánh, nó đập, nó dày vò thì cái bi kịch mới réo gọi vào dân ca:

"Thân chị đau ê ẩm
Chị muốn thoát xác
Xác chị đau như dân"
(Doãn Thanh 1984)

Đặng Thị Hoa và Phạm Thị Kim Oanh trong nghiên cứu về bạo lực gia đình ở vùng tộc người thiểu số từ trường hợp người H'mông ở Bắc Hà (Lào Cai) và Mộc Châu (Sơn La) cho biết, qua khảo sát 400 hộ được điều tra thì không có hộ nào kết hôn ngoài tộc người H'mông^[21]. Hai tác giả cũng nhận thấy, thực trạng bạo lực gia đình H'mông diễn ra khá phổ biến. Trong đó, nổi lên vấn đề tự tử do mâu thuẫn gia đình là khá nhiều, chỉ trong năm 2005 có tới 13 vụ tự tử, làm 10 người chết trong đó có 4 trường hợp do ăn lá ngón^[22]. Dù thế, người phụ nữ H'mông không thói quen ly dị nên cam chịu chấp nhận (Đặng Thị Hoa - Phạm Thị Kim Oanh 2008). Chính điều này lí giải một phần cho lí do vì sao dân ca làm dâu H'mông lại cất lên đầy ai oán, bởi thân phận đau khổ của người phụ nữ bị đánh đập, hành hạ. Nhìn chung lại, những gì hắt ngược lại từ dân ca làm dâu của người H'mông, về cơ bản, thấy nổi lên một bầu không khí thật ảm đạm, đầy khổ não trong kiếp làm dâu của người phụ nữ:

"Năm nay em đi làm dâu
Thân khác gì thân trâu ngựa đeo ách"
(Doãn Thanh 1984)

Do đất canh tác khó khăn, môi trường sống lại khắc nghiệt bởi địa hình đồi núi chia cắt, gia đình H'mông phải cấu trúc làm gia đình phụ hệ nhỏ, dao động chỉ từ hai đến ba thế hệ, hạn hữu lắm mới có gia đình từ bốn đến năm thế hệ. Trong gia đình người H'mông, chủ nhà bao giờ cũng hiểu là gắn với đàn ông - nguyên tắc nam (bố, con trai trưởng) - những kẻ có quyền lực lớn nhất trong gia đình về mọi phương diện. Như đã phân tích ở trước, người H'mông, tộc người đặc thù do số phận phải liên tục thiên di tìm đất sống, thế nên, như nhiều nghiên cứu dân tộc học về người H'mông đã nhấn mạnh, yếu tố gia đình (zis), dòng họ (xênhv) có một vị trí quan trọng đặc biệt trong tổ chức cộng đồng. Vì phải linh động trong di cư, có thể là dịch chuyển liên tục nhằm tìm cái ăn, đất canh tác, hay tìm vùng đất để tồn tại nhằm tránh họa bức hại tộc người, hoặc khác nữa là tàn tích du canh mang tính nguyên thủy còn sót lại (bởi mặt khác, có một bộ phận người H'mông vẫn định cư), thì tóm lại, dù với bất cứ lí do gì hay tổng cộng những lí do đã nêu, tất cả đều hằn in vào vô thức

tập thể H' mông một thói quen liên tục xê dịch trong không gian làm thành "tộc người lưu vong".



Những cô gái Mèo hoa Lào Cai – Bắc Kỳ
(www.delcampe.net)



Thiếu nữ Mèo, Bắc kỳ - biên giới Vân Nam
(www.delcampe.net)



Những cô gái Mèo ở Lào (Savina 1924)
Những cô gái H'mông, chủ thể tạo lời *Tiếng hát làm dâu*

Gia đình H'mông, một thực thể khép kín tự trị, với sự chủ động về kinh tế hộ gia đình độc lập, vững chắc (tương đối) với tôn ti, trật tự đã cố định giữa các thành viên, nhưng đồng thời, lại linh động do không có mối ràng buộc với các quyền lực bên ngoài như người Việt với làng xã của họ. Điều này, cho phép gia đình H'mông dễ dàng di cư tìm đất mới. Chỉ cần khi nào người H'mông cảm thấy di dân là cần thiết thì bước chân họ lên đường. Với người H'mông, chỉ có gia đình và dòng họ - những quan hệ huyết tộc nối dài (và vì thế, cái siêu gia đình này) mới thực có vai trò lớn lao trong cuộc đời liên tục di chuyển của người H'mông. Di cư hộ gia đình H'mông, vì thế, thường cũng gắn bó chặt chẽ với số phận di cư của siêu gia đình H'mông - di cư của cả dòng họ. Một dòng họ có khi lập thành một làng riêng biệt, và các làng H'mông, ban đầu bao giờ cũng được tạo dựng bởi một dòng họ H'mông nào đó, như Lí Lao Chải là tên làng cũ họ Lí, Giàng Tả Chải là tên làng lớn của dòng họ Giàng (Giàng Seo Gà 2004: 30)^[73].



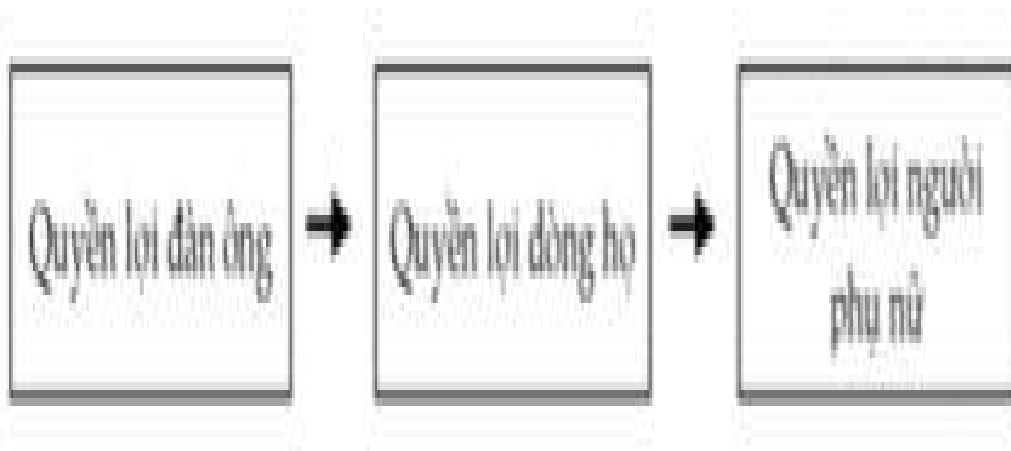
Một làng Mèo ở Lào, vùng Trấn Ninh (một thời từng thuộc về Việt Nam) (www.delcampe.net)

Đặc điểm cư trú khép kín (với cái bên ngoài) làm thành ngôi làng H'mông. Tính khép kín của làng H'mông biểu hiện ít nhất ở ba bình diện sau: 1/ Làng H'mông luôn có xu hướng cư trú và quan hệ hướng vào nội tộc H'mông. Những làng H'mông vùng cao, bao giờ cũng toàn người H'mông sinh sống. Ở nơi thấp hơn, nếu phải cư trú lẫn lộn với các tộc

người khác thì những người H'mông có xu hướng co cụm lại với nhau, cố kết thành một khối và có xu hướng chỉ khép kín giao lưu với nhau^[24]. Đó là hình thức cư trú kiểu "đóm da báo" rất nổi tiếng của người H'mông. 2/ Làng H'mông được cấu trúc bởi hàng loạt các ngôi nhà kiểu "pháo đài". Ngôi nhà H'mông, kiến trúc luôn khá đơn giản, đồ đạc bên trong thì có phần tuềnh toàng, thấp, tối và thường không được sạch cho lắm. Thế nên, mới có nhà dân tộc học đã phải than vãn về sự cầu thả của ngôi nhà H'mông, khác hoàn toàn với những bộ váy áo H'mông đẹp đẽ, cầu kỳ và rực rỡ. Nhưng bù lại, kỹ thuật tường trình mang đến cho ngôi nhà H'mông một sự chắc chắn đáng nể, đạn bắn không thủng, trâu húc không đổ. Thêm nữa, vòng ngoài lại được bao quanh bởi một hàng rào bằng đá kè, với kỹ thuật xếp đá khá chắc chắn và công phu như thường thấy của người H'mông cao nguyên đá. Nhà người H'mông, vì thế, chỉ ngay cách xếp đá bao bọc xung quanh đã đủ cho thấy sự tự trị với thế giới bên ngoài. Làng H'mông ấy là một liên hoàn những điểm cố thủ nhỏ (là mỗi ngôi nhà H'mông). Lối kiến trúc quân sự tộc người đầy tính phòng thủ, thể hiện một tâm thế văn hóa chiến đấu, sẵn sàng kháng cự với cái bên ngoài^[25]. Vấn đề lí thú này, hé mở vào biện chứng khép/mở của cấu trúc làng/xóm/bản (jaol) H'mông: luôn khép kín với bên ngoài (tộc người khác) và luôn mở, dễ dàng đón nhận thành viên mới với cái bên trong - nội tộc người (nếu là "pêz Hmôngz"-"người H'mông ta"). Phản ứng cư trú đặc thù ấy của người H'mông ẩn giấu đằng sau nó là cơ chế "tự vệ văn hóa" nhằm duy trì, bảo tồn nền văn hóa tộc người. Người H'mông do liên tiếp phải thiên di, mà mỗi lần thiên di là đi kèm với nguy cơ ly tán văn hóa do phải liên tục du nhập, va đập với các yếu tố văn hóa khác trên vạn quăng đường dài. Để tránh vấn nạn cơ cấu văn hóa tộc người bị phá vỡ, xé nhỏ vì cái ngoại lai xâm phạm. Nên, hoạt động như một kiểu/cơ chế "tự vệ văn hóa", người H'mông chọn xu hướng khép kín hóa trở lại khi lập làng. Người H'mông, qua hàng ngàn năm du cư mà vẫn giữ vững bản sắc văn hóa tộc người, điều ấy hẳn phải có sự góp sức đặc lực của hình thức cư trú khép/mở độc đáo này của tộc người.

Phải tiến hành phục dựng lại một cách tương đối cấu trúc xã hội nam quyền H'mông, lấy đây làm căn nền mà hiểu rõ hơn vị trí người phụ nữ trong xã hội H'mông. Từ đó, mới mong rọi hắt ngược trở lại một sự hiểu mới, đầy hơn, sâu hơn về câu chuyện người phụ nữ trong dân ca. Điều đầu tiên chúng ta đề cập đến, như đã nói, nền kinh tế người H'mông không có mấy phát triển theo dòng thời gian. Kinh tế của họ vẫn là kinh tế hộ gia đình, sản xuất nhỏ khép kín kiểu tự cung tự cấp, theo nguyên tắc an toàn là trên hết của các xã hội tiểu nông truyền thống (Scott 1976). Khi cần trao đổi thì họ xuống chợ phiên. Gần đây, người H'mông bắt đầu buôn bán nhỏ và tham gia tích cực hơn vào mắt xích kinh tế, du lịch, dịch vụ vùng cao (Dương Bích Hạnh 2008). Nhưng dù cho của cải là công sức làm lụng tối ngày vất vả của cả gia đình, chỉ có một kẻ được toàn quyền sở hữu là người chồng/chủ gia đình (tul tsur tsêr). Địa vị người phụ nữ thật bi đát, như "như bát nước đổ ra cửa" không đáng tính. Nếu người Việt chịu ảnh hưởng Hán mà quan niệm "nhất nam viết

hữu, thập nữ viết vô", thì người H'mông cũng có câu nói: "Hổ chết còn da, bò chết còn sừng, bố chết còn con trai"(Vương Duy Quang 2005). Cấu trúc văn hóa H'mông, trẻ trai sinh ra nhau chôn ở cột chính, trẻ gái sinh ra, nhau chôn nơi gầm giường. Khi một người H'mông qua đời, thầy cúng hát bài Khúa kê nhắc nhở linh hồn về nơi chôn nhau như một ý thức triệt để về phận vị xã hội. Như thế, vị thế xã hội nam, nữ H'mông đã được đặt cố định ngay từ khi sinh ra và đến chết đi vẫn được khẳng định trở lại^[76]. Chúng ta có thể hình dung quyền lợi trong xã hội H'mông được đặt định theo thứ tự giảm dần như sau:



Người phụ nữ bao giờ cũng đứng bết số trong thang bậc giá trị và quyền lợi của tộc người nam quyền. Người phụ nữ khi đã lấy chồng thì hoàn toàn thuộc về nhà chồng, như một thứ "tài sản" của nhà chồng, "chết làm ma nhà chồng". Ở người H'mông, gia đình một vợ một chồng là phổ biến, và rất ít khi ly dị. Hình ảnh người đàn ông H'mông say rượu, nằm ngay bên vệ đường, người vợ ngồi canh đợi chồng tỉnh, ngoạn mục hơn, thì anh chồng nằm vắt ngang trên lưng ngựa, người vợ nằm đuôi ngựa, đi bộ theo sau chậm rãi, trở về sau phiên chợ tan trong chiều tà tỏa ánh vàng óng ả, đang lặn dần sau những dãy núi cao hần còn in trong tâm trí nhiều người về cái ấm êm gia đình vùng cao. Nếu chồng chết, người phụ nữ H'mông có thể lấy em chồng hoặc ở vậy. Hình thức chị dâu lấy em chồng, hay anh chồng là tương đối phổ quát ở nhiều tộc người. Có nhiều cách lí giải, nhưng để bảo toàn của cải là một yếu tố quan trọng cho hôn nhân anh em chồng^[77]. Dân ca H'mông khắc họa rất sâu sắc và sống động nỗi khổ ải của kiếp làm dâu. Vì xuất phát ở việc trọng trai khinh gái, nhiều bậc sinh thành H'mông sẵn sàng "tham thúng xôi vò, tham con lợn béo, tham vò rượu tăm" (như người Việt) mà gả bán con:

"Bởi vì cha em tham con trâu mộng đuôi trắng
Vứt tuột em đi không cần ngắm chủ"
(Bùi Lạc, Mạc Phi 1964)

hay:

"Cha mẹ đã nhận tiền của họ
Con không đi, cha vác dao sả thịt
Cha mẹ đã uống rượu của người
Con không đi, cha cầm roi đánh đuổi"
(Doãn Thanh 1984)

Những cuộc hôn nhân theo kiểu gả bán như thế thường kết cục không có hậu. Cũng giống như người Việt, gia đình bên chồng đôi khi hỏi vợ cho con là để kiếm thêm một nhân lực, nhằm bóc lột sức lao động hợp pháp^[78]. Người vợ lấy phải anh chồng bé, đã nai lưng lặn xương cấn xác làm lụng, lại phải một tay "chăm" chồng. Cái nòng nài trai gái, cái ái ân phải đạo, cái đã hợp thức hóa qua đời sống vợ chồng được bảo đảm bởi hôn lễ, cái còn con như đốm lửa sung sướng, sáng lóe lên hạnh phúc lứa đôi, tưởng như để lại trở thành muôn ngàn khó, là khối ảm ức thật là lớn của người phụ nữ:

"Gái lớn mà lấy chồng bé, chồng bé phụ lòng em xe sợi tước dây
Con cun cút mái vẩy đuôi, con cun cút non cứ đồ vách đá"
(Doãn Thanh 1984)

Cái nỗi khổ của cô gái H'mông rất đời, nên càng thật *đau* hơn những nỗi chua xót. Đây cũng là một ca chấn thương tính dục, hay đúng hơn, ức chế tính dục không được giải tỏa.

Nhưng trên hết là muôn vàn cái khổ đau đổ lên thân một người gái nhỏ:

"Con về nhà chồng chưa được bao ngày
Bà mẹ chồng ác thật ác, suốt ngày mắng mỏ
Con về nhà chồng chưa được mấy bữa
Bà mẹ chồng nghiệt thật nghiệt, suốt ngày chửi rủa
Anh lớn mắng con không biết làm ăn, không
đáng em dâu
Em bé nức con vụng về công việc, không đáng chị dâu
Thằng chồng ác, chân đá tay đánh
Thân con chẳng khác gì con trâu đấm nhà người"
(Doãn Thanh 1984)

Những câu thơ hiển ngôn này hẳn đã nói lên hết cái tình thế khốn nạn của kiếp làm dâu của người con gái TEMông. Đúng là như tục ngữ H'mông nói: "Chưa làm dâu chưa biết khổ, làm dâu ba năm mới nhớ bầu sữa mẹ" (Lê Trung Vũ 1994: 41). Nhưng trên hết của cái hên tổng thể khổ đau mà người gái H'mông hiện lên như là ẩn tượng chua chát, có một vấn đề đầy phức tạp là khối mâu thuẫn mẹ chồng nàng dâu truyền kiếp trong xã hội

phụ hệ. Theo tâm sự của *Tiếng hát làm dâu*, thì khổ kia, đau kia, oán hận như núi trập trùng cao ngút ngàn ngoài kia, đến từ lòng độc ác của bà mẹ chồng. Dân ca H'mông ở chủ đề này, theo ý tôi có rất nhiều bài, có những đoạn đặc tả, phân tích tâm lí xung đột mẹ chồng nàng dâu trong gia đình phụ hệ xứng đáng là đỉnh cao nghệ thuật dân gian, không chỉ với người H'mông, mà với tất cả những tộc người tương đồng cấu trúc:

"Mẹ chồng ác thật ác
Nàng về nhà chồng chưa qua năm
Đã đứng lên kể súc vật(...)
Nàng vừa chợp mắt đã nửa đêm
Con gà sống chuồng của mẹ chồng thật oái oăm
Đã gáy giục chín canh mười sáu lượt
Trời chưa sáng nhìn không thấy đường
Nàng đã phải dậy quơ chiếc thùng ra suối
Khổ thay! Không rửa thì đáy thùng đầy cặn
Rửa thì nước lạnh thật lạnh Lạnh thấu tận gan(...)
Nàng gò lưng địu nước về nhà
Chưa biết đặt vào đâu
Đặt ngay lên bàn cao
Mẹ chồng ác thật ác
Quát: - "Con này không thạo việc
Nàng gập lưng địu nước đến bếp
Chưa biết đặt vào đâu
Đặt ngay trên bếp lò
Mẹ chồng nghiệt thật nghiệt
Thét: - "Con này không giỏi làm"
Nàng nấu cơm, nước chưa reo
Mẹ chồng đã đong gạo
Nồi cơm nước chưa sủi
Mẹ chồng đã tra gạo
Nồi cơm chưa cặn
Mẹ chồng đã bày mâm
Nồi cơm chưa chín
Mẹ chồng đã sắp bát
Anh lớn đứng dậy cầm cái thìa
Anh lớn chê cơm sượng
Em bé đứng lên vớ cái bát
Em bé trách cơm nát không hợp miệng nhà này

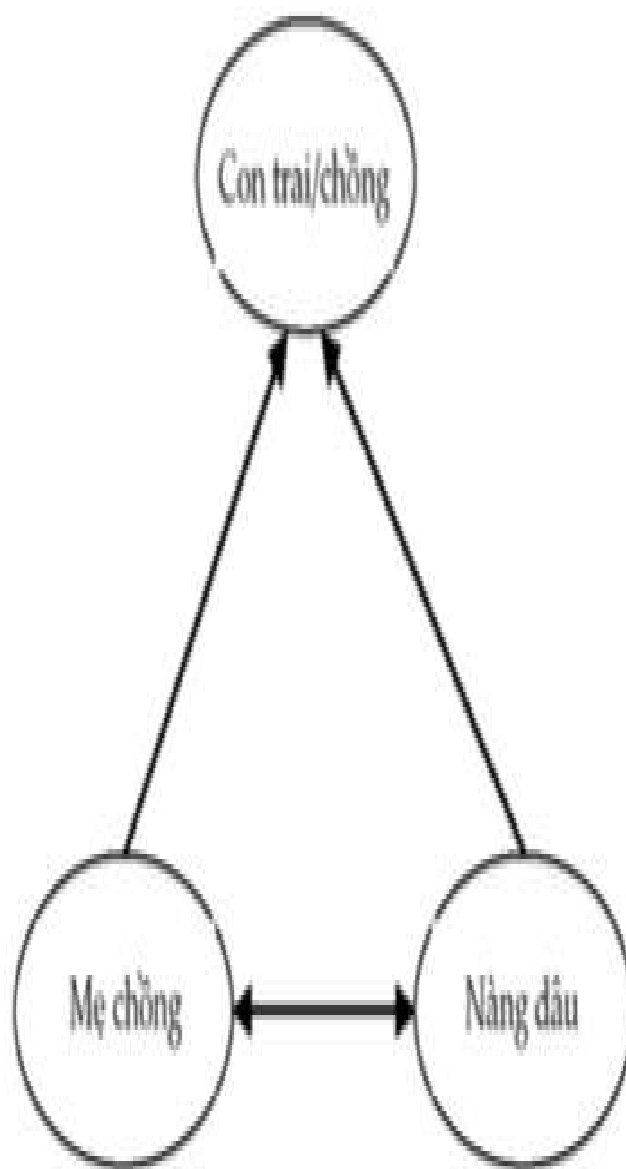
Nàng thối xôi nhìn chõ xôi đang chín tới
Cầm thìa xúc đôi hạt nếm thử
Mẹ chồng rửa: -"Đồ chó tham ăn hai ba chõ!"
(Doãn Thanh 1984)

Những câu thơ dân gian thật thà, cảm động mà đầy tủi nhục, đắng, đau đã diễn tả tròn lại cái gai góc nổi khổ cực, âm ức của nàng dâu với mẹ chồng không phải là ít trong kho tàng dân ca H'mông. Đó phải được coi là "đặc sản thẩm mỹ" trong tiếp nhận dân ca tộc người này. Bài dân ca đã tái hiện tình thế sống của người gái làm dâu liên tục bị cái nhìn xét nét, rất nghiệt, và lộ rõ ác ý của bà mẹ chồng dùng quyền lực bề trên để đẩy nàng dâu vào chỗ làm con người vụng về, hậu đậu, tham lam. Mỗi quan hệ mẹ chồng nàng dâu, trong các gia đình phụ hệ, như xác nhận của Clark W. Sorensen, được coi là vấn đề đặc biệt khó lí giải trong các xã hội phụ hệ, nhân học hiện đại thường tỏ ra bối rối trước những phản ứng tâm lí phức tạp của mối quan hệ này (Evans 2001: 194).

Ở người H'mông, mâu thuẫn mẹ chồng nàng dâu là khá thú vị, và có lẽ, ẩn sau nó là khá nhiều cơ cấu ngầm để chi phối hành động tộc người. Tục ngữ H'mông có câu: "Mẹ già không làm được mẹ phải mua dâu. Bố già không đi được bố phải sắm con ngựa" (Lê Trung Vũ 1994: 40). Điều này, hàm ý người con dâu được "mua về" để làm thay mẹ chồng những công việc gia đình, cũng như thân trâu ngựa gánh chịu những việc nặng. Phận làm dâu, do đó, trong một lớp nghĩa chính là "phận tôi đòi". Quan hệ, mẹ chồng nàng dâu, bởi thế, có thể nói là quan hệ tự thân đã chứa đựng mâu thuẫn của kẻ "chủ" (mẹ chồng) sai khiến "tớ" (nàng dâu). Mâu thuẫn mẹ chồng nàng dâu, vì thế, là mâu thuẫn phận - vị. Cái đã được đặt định, qui định hóa bởi quan hệ gia đình phụ hệ nông nghiệp. Và mỗi mâu thuẫn này, là thường xuyên và gây nhiều tai hại. Cái chết tự tử của người con dâu thường là kịch điểm của bi kịch mẹ chồng nàng dâu. Và tác hại của mỗi mâu thuẫn này, là to lớn, nên người H'mông đã có những kiểu thức riêng để ghi nhớ "kinh nghiệm đau thương" này, như bằng truyện kể, huyền thoại. Huyền thoại H'mông kể lại một truyện, do mâu thuẫn mẹ chồng nàng dâu mà người H'mông vốn bất tử bị Chử Lâu phạt bắt phải chết, rút ngắn kiếp sống lại (Lê Trung Vũ 1984: 13).

Như vậy, thật tai hại vô cùng, chỉ bởi mâu thuẫn mẹ chồng nàng dâu mà người H'mông mất đi đặc quyền sống mãi ở đời, phải chịu cái chết. Mâu thuẫn mẹ chồng nàng dâu trong tư duy huyền thoại đem lại kết cục rất tệ hại. Và tôi, để hiểu hơn về tâm lí H'mông, cũng là hiểu hơn cấu trúc tâm lí mẹ chồng nàng dâu đặc thù trong xã hội phụ hệ, thử đưa ra mô hình lí giải song trùng về hiện tượng này. Theo đó, *phức cảm mẹ chồng nàng dâu* phải được hiểu từ ít nhất hai xung đột, tranh chấp cùng tồn tại, hòa vào nhau (song trùng): 1/ *những tranh chấp tính dục*; 2/ *những tranh chấp địa vị bà chủ: quyền lực và kinh tế*. Về cấu trúc sinh học, phức cảm Oedipe của phân tâm học đã đưa lại một sự hiểu nhất

định về tam giác Oedipe trong gia đình phụ hệ, biến thể là tam giác: Mẹ chồng - Con trai/chồng - Nàng dâu:



Chú thích: → Quan hệ hướng đến ↔ Quan hệ cạnh tranh

Sơ đồ 1: Tam giác Oedipe Mẹ - Con trai/chồng - Nàng dâu

Những tranh chấp, mâu thuẫn mẹ chồng nàng dâu khởi đi từ việc cả hai người phụ nữ đều muốn chiếm dụng tình cảm của người con trai/chồng trung tâm gia đình. Những tranh chấp dương vật biểu tượng là mối quan tâm mà hẳn là chúng ta không thể thờ ơ khi thăm dò cơ chế miền sâu của xung đột tâm lý mẹ chồng nàng dâu. Đồng thời, lộ liễu hơn, trong mối quan hệ mẹ chồng nàng dâu ở xã hội phụ hệ là việc nhắm đến mở rộng quyền lực bà chủ trong gia đình giữa hai người phụ nữ. Vì phụ nữ vốn đã là một ngoại biên trong cấu trúc quyền lực gia đình phụ hệ, thế nên, để khẳng định tiếng nói của mình, những người phụ nữ phải gián tiếp tạo ra quyền lực thông qua vị thế "nắm đầu" người con trai - chủ gia đình (hoặc sẽ là chủ gia đình trong tương lai).



Gia đình Mèo trắng ở Sa Pa (www.delcampe.net)



Gia đình Mèo ở Pu-khé - Trấn Ninh (www.delcampe.net)

Chiếm được cảm tình của người con/chồng, để trở thành bà chủ, hòng thu tóm quyền lực và kinh tế gia đình (người Việt có từ "nội tướng") là cách gần như duy nhất mà người phụ nữ có thể "khẳng định" thế giá của mình trong những xã hội mà nguyên tắc nam thống trị (Bourdieu 2011: 137-138). Thế nên, khối mâu thuẫn của hai người đàn bà, mẹ chồng và

nàng dâu, tùy từng cấu trúc xã hội phụ hệ tương ứng mà có những mối quan hệ chằng chịt, chồng chéo vào nhau làm thành tính phức tạp của vấn đề. Nhưng chung cục, thông thường, quan sát từ dân ca, chúng ta vẫn chỉ thấy nổi lên mỗi "diễn ngôn" bất hạnh của người con dâu mà thôi^[79].



Phụ nữ Mèo đầu thế kỷ XX
(<http://belleindochine.free.fr>)



Phụ nữ Mèo Bắc Kỳ:
(<http://belleindochine.free.fr>)



Cô gái H'mông Hà Giang 1944
(<http://kienthuc.net.vn>)

Phụ nữ H'mông, chủ thể của những lời ca ai oán, ăn lá ngón và tự tử

Người gái H'mông, khi bị xô đẩy phải đứng trước hàng loạt những trái ngang ở đời, trong đấy có thân phận làm dâu khổ ải, bị dồn ép vào: "con đường nát lòng không tận", tái-lập-lại những phản ứng mang bản chất tộc người: Nổi loạn hoặc Tự tử. về nổi loạn, dân ca làm dâu cũng thấy xuất hiện các hình thức nổi loạn, tuy nhiên, tương đối ít. Hình thức nổi loạn thường là bỏ trốn. Song chạy dâu cho thoát, bởi "phận làm dâu đã như con ngựa trong tàu". Âm mưu bỏ trốn trong dân ca H'mông: "đôi ta đi, đi đến tận quê hương người khác" thường được ký thác vào miệng chàng trai tình nhân của cô, chứ hiếm khi từ chính miệng cô dâu^[80]. Và những "lạc quan" trên bước đường bỏ trốn thì le lói rọi hắt lại như ánh hồi quang của một niềm an ủi mang tính ảo tưởng trong nội tâm rọi phóng vào dân ca nhiều hơn là hiện thực có ở đời. Chỉ có một hình thức "nổi loạn" cụ thể nhất, liên tục diễn ra mà dân ca ghi nhận được là *tự tử*. Cái chết là một hướng giải quyết bế tắc thường gặp của thân phận làm dâu khổ ải. Người con gái H'mông, dù thừa hưởng cái bất khuất, liều lĩnh mà tộc người trao truyền lại vẫn không thoát được bi kịch. Trong cái uất ức của người con gái H'mông, thật khó tìm thấy ở nơi tộc người khác một thái độ quyết liệt và dám liều đến như vậy, cái điệp khúc "chỉ có chết" đầy quyết liệt của dân ca, được treo lơ lửng ngay mấy câu đề từ cho phần phân tích này hẳn đã hiển lộ ít nhiều ý nghĩa. Ở chỗ khác thì sự táo bạo, liều lĩnh, ngang tàng của người (gái) H'mông bộc lộ rất rõ nét:

"Chết được thì con chết ngay

Đề đi tìm chồng khác mới quên nổi con đường này nặng bồng"

(Doãn Thanh 1984)

hay:

"Bố bảo người ta nắm tóc con đi, con cũng không đi

Người ta có kẻ dao vào cổ

Con cũng có gan thà theo dòng nước chảy"

(Doãn Thanh 1984)



Cây thuốc độc lá ngón hoa vàng, người phụ nữ
H'mông khi quản trí thường tự vẫn bằng ba lá ngón
(<http://yhocvietnam.com.vn>)

"Khắc
nhổ xuống trần, con đường đầy nước mắt", người phụ nữ H'mông không cam chịu: "chúng
ta không sống ở dưới trần này, sống ở cõi ma kia". Người phụ nữ H'mông liều chết. Chết
ngay. Chết quyết liệt. Chết liều lĩnh. Chết trái ngang. Chết không phải là nỗi ám ảnh đáng
sợ với tộc người có quá nhiều máu và nước mắt đã đổ này. Cái khí phách kiêu hùng, dũng
mãnh và liều lĩnh của tộc người ngàn đời cư lưu nơi miền núi đá sừng sững, sắc nhọn đã
ghim vào nơi sâu kín trong đáy thăm tâm hồn, tận trong cái chết. Một cái chết "liên tục tái

lập", có thể nào nói tới một archetype "tự tử" và "tự tử bằng ăn lá ngón" của người H'mông Việt Nam^[81]? Mỗi khi uất hận, hay bị bức bách điều gì, người H'mông liền ăn lá ngón (vùng H'mông thường nói là "uống lá ngón") mà phụ nữ chính là những kẻ tiêu biểu. Hẳn có lẽ bởi họ đã chịu nhiều đắng cay hơn cả. Trong những lần thăm hỏi về hình thức tự tử của người H'mông, tôi đều được xác nhận rõ ràng có thật một hiện tượng phổ biến trước đây, mà ngày nay cũng chỉ mờ nhạt đi chút ít về người H'mông tìm chết bằng cách ăn lá ngón^[82]. Không phải ngẫu nhiên mà Tang ca H'mông Hà Giang có hẳn một bài Khèn chết lá ngón (Kênhx naox yuôx tuôs). Chết vì lá ngón, vì thế, không phải là dị loại mà phổ biến. Chúng ta có thể dễ dàng tìm được vô số dẫn chứng về tự tử bằng lá ngón ở người H'mông qua các miêu tả dân tộc học.

Trong khi, chết vì tự tử luôn là tai họa lớn, một kinh nghiệm đáng sợ ở nhiều tộc người. Điểm một số tư liệu cho biết: người Mnông gar ở Sar Luk vì cái chết tự tử của Tieng đẹp trai khiến cả làng phải bỏ đi (Condominas 2003). Người Giarai xem người chết dữ, chết xấu, nhất là chết tự sát là mối nguy hiểm đối với làng. Hoảng sợ, người Giarai ca tụng họ trong các huyền thoại. Họ chôn người chết ở xa, phủ kín ở khu rừng thưa ngoài nghĩa trang, không trang trí, không thăm nom, người ta bỏ mả ngay (Dournes 2002: 314). Cũng chung niềm hoảng sợ ấy, nhóm các tộc người Malayô - Pôlynêxia Trường Sơn - Tây Nguyên xem chết bất đắc kỳ tử có ảnh hưởng xấu đến gia đình, dòng họ và cả cộng đồng (Vũ Đình Lợi 1994 : 85). Điều này cũng giống người Dayak ở Bornéo, vì một cái chết xấu, một vụ tự tử mà cả làng phải chuyển đi chỗ khác (Le Pichon 2011: 41). Người Dao, tộc người gần gũi với người H'mông, nhưng khác người H'mông khi với người Dao, vẫn tồn tại những cấm kỵ tộc người như không được làm ma trong nhà khi có cái chết xấu (Nhiều tác giả 2009a: 347). Đến cả những kẻ săn đầu người hiếu chiến là thổ dân Bornéo cũng có qui định không mai táng cho những cái chết bất thường (Le Pichon 2011: 40). Luật Thái Mai Châu qui định rõ ràng: "Gia đình của những người tự tử. Những người tự tử vì bất cứ lí do gì đều bị coi là người chống đối lại chế độ đương thời, trốn tránh trách nhiệm làm người dân, về mặt tín ngưỡng là gây ra điềm gở cho toàn thể bản mường, đụng chạm đến các thần linh. Bản thân người đó chết không được làm ma theo thể lệ người thường. Gia đình người đó bị "khai trừ" ra khỏi xóm làng, ra khỏi cộng đồng và chỉ có một lối thoát duy nhất xin vào làm tôi tớ cho chúa đất" (Đặng Nghiêm Vạn 2001a: 454-455)... Còn vô số dẫn chứng như thế từ các tư liệu. Trên thực địa, tình hình cũng tương tự, tôi xin trình ra một số sự kiện dân tộc chí đã thu nhận được: người Lô Lô ở Mèo Vạc không ghi nhận thấy có hiện tượng tự tử, nhất là tự tử bằng lá ngón. Người Lô Lô chết xấu, chết tai nạn, tự tử thì không được làm ma bình thường, muốn đưa vào nhà, phải làm lễ rồi đi qua cửa phụ.

Chết xấu thì không được thờ làm ma tổ tiên, phải thờ ngoài cửa, khi cúng cũng phải cúng sau, không được cúng trước hay cùng lúc với ma tổ tiên. Người Dao tiền ở thôn Nà Hin (Hà Hiệu - Cao Bằng), ngày xưa, người chết vì tự tử không được đưa xác vào nhà.

Ngày nay, chết tự tử được làm ma trong nhà, nhưng khi đưa vào thì không được đưa xác vào cửa chính mà vào bằng cửa bếp, gia đình cấm không được khóc lóc, liệm xong xuôi mới được khóc. Lễ cúng vì chết tự tử rất phức tạp vì phải làm nhiều nghi thức chia tách con ma dữ. Người Tày ở nhiều nơi phân biệt chết xấu tự tử và chết thường và qui định phải làm ma khác nhau. Người Tày ở Khuôn Hà - Thượng Lâm (Tuyên Quang) đối với người chết dữ phải làm thêm lễ "đàn cắt" thì hồn người chết tự tử mới được về với tổ tiên và nhà hết họa chết dữ. Thầy bô thủy người Tày ở Năng Khả - Na Hang (Tuyên Quang) với người chết tự tử phải làm lễ "cách". Trong nghi thức phá ngục của tang lễ, thầy bô thủy phải làm đàn gáo có chảo dầu sôi để xông hơi nóng lên, bắt 1 gà sống chặt cổ và thực hành thần chú "cách" ma xấu "phi mết" gây chết oan chết dữ đeo bám gia đình, dòng họ. Người Tày ở thôn Nà Mèo (Hà Hiệu - Cao Bằng), chết tự tử là chết dữ không được đưa xác vào nhà mà phải làm ma ngoài sân. Điều này khá giống với người Cống bản Nậm Khao (Mường Tè - Lai Châu), chết tự tử không được đưa vào nhà làm ma, cúng thì phải ngoài sân. Người Cống rất hiếm khi tự tử. Người Cống không giống người H'mông, và có khi cả người Thái trắng ở Mường Tè - hai tộc này thì tự tử khá nhiều như ăn lá ngón, nuốt thuốc phiện, treo cổ... Với người Thái trắng, chết tự tử dù có làm ma cũng không lên được mừng trời, vì điều đó làm trái qui luật Then. Linh hồn người Thái trắng chết tự tử sẽ thành ma lơ lửng trong không gian. Nếu muốn linh hồn tội lỗi ấy về được bàn thờ trong nhà, gần gũi với gia tiên, thầy cúng Thái trắng phải làm lễ cúng tạ lỗi với tổ tiên; nhưng dù được rồi, việc cúng bái người chết tự tử cũng phải đơn giản hơn như với người chết bình thường. Tóm lại, với đa số tộc người, chết vì tự tử là cái chết dữ, mà với cộng đồng là một kinh nghiệm đáng sợ.

Khác biệt với nhiều tộc người, người H'mông, chết vì tự tử - một cái chết rất xấu thì vẫn không phải quá kinh khủng. Người chết tự tử được cộng đồng làm ma bình thường. Cái bình thường này ở người H'mông Việt Nam, thoát nhìn có vẻ trái ngược với ghi nhận của Lemoine. Lemoine qua nghiên cứu người H'mông xanh ở thượng Lào đã nhận thấy chết vì tự tử, trong trường hợp nào cũng bị phạt vạ rất nặng, và đây là nguồn gốc của những vụ kiện tụng lớn (Lemoine 1972: 166). Nhưng hình như, sự kiện mà Lemoine ghi nhận chỉ mang tính chất pháp lí, chứ không phải là cấm kỵ tâm linh. Nghĩa là chết vì tự tử sẽ vẫn được làm tang bình thường, như mọi cái chết. Và vì là thường, nên chết vì tự tử ở người H'mông không thành một thứ "ma dữ" hại đến tộc người (như là chàng Tieng đẹp trai của người Mnông hay nhiều tộc người khác). Ở Việt Nam, đọc dữ liệu dân tộc học từ dân ca H'mông cho biết một sự vụ, người chết tự tử thì vẫn được làm ma theo truyền thống, treo dưới mái nhà tranh, nhà gỗ:

"Hái nắm lá ngón liều mình,
Cùng lá ngón cùng chết tự hủy.
Em yêu chết rồi,
Họ mang treo dưới mái nhà tranh

Người thân thiết bạn tình em khóc rằng:

"nom em không rõ"

Em yêu chết rồi,

Họ mang treo dưới mái nhà gỗ,

Người thân thiết bạn tình em biết rằng:

"nhìn em không tường"

(Bùi Lạc, Mạc Phi 1964)

Với người H'mông, chết hay chết xấu, không hẳn đã là sự kiện dữ cho tộc người, mà trái lại đã thành như "phong tục". Tô Hoài, ở chỗ này thì có lí khi ông viết: "Người Mèo vốn tính cương trực, khi phật ý dễ sinh uất ức, quyết liệt. Người Mèo trước kia hay tự tử, hàng năm, làng nào cũng có người chết vì tự tử. Người ta bảo rằng đây là tính nết phong tục riêng của người Mèo" (Tô Hoài 1965). Đây là một sự thực, dù tương đối, người "chết xấu", chết đường chết chợ, chết bên ngoài mái nhà vì tai nạn ở các tộc người khác, như người Việt, Tày, Dao... thì không bao giờ được đưa vào nhà làm ma, mà chỉ làm ma ngoài sân. Với người H'mông, người chết ngoài gia đình vẫn được đưa vào nhà làm ma, chỉ có điều, phải tuân thủ một cấm kỵ nhỏ là không được đi cửa chính. Ngoài ra, với tộc người khác, cái chết xấu có thể thành ma bức hại tộc người, thì với người H'mông, kẻ chết xấu chỉ không được tổ tiên thừa nhận, không được chôn ở khu mộ chung và được người sống cúng bái trong những nghi lễ chính mà thôi. Tất cả những hình phạt ấy, dành cho chết tự tử, dường như, chẳng có gì là đáng sợ cho lắm đối với niềm tin tộc người H'mông. Bằng chứng là người ta vẫn tự tử và mỗi lần người ta nói về nó với tôi thì hết sức nhẹ nhàng!

Phải chăng nơi tộc người này, sự chết (bất thường) cũng đã dần trở nên bình thường? Hoặc là, sống trong những tình thế hiểm nghèo lâu dài, để thích ứng với số phận khắc nghiệt, người H'mông phải coi thường, xem nhẹ tất cả, kể cả cái chết? Ở nhiều tộc người miền núi, vì một lí do nào đó, những người vùng cao phần chí mà có lúc nghĩ đến tự tử. Các tộc người đều có kinh nghiệm đối phó với những tai nạn kiểu này nên thường có cơ chế phòng bị rất cẩn thận. Người Cor vùng núi Quảng Nam, Quảng Ngãi nghiêm cấm phổ biến kiến thức về độc dược (như lá ngón) trong cộng đồng, chỉ một số người có trách nhiệm mới được phép biết đến (Cao Chư 2009: 85-86)^[83]. Như vậy, ở người H'mông, vì lẽ nào họ vẫn "phổ biến" "tri thức chết - lá ngón" kia^[84]? Có thể nào, với tộc người này tồn tại quan niệm sống: thà chết đi còn hơn sống mà bị tổn thương, tủi nhục. Chết để được giải thoát, tự do. Dân ca là một chứng tích mạch lạc cho vấn đề này. Nếu thực vậy, thì người H'mông, đây là những kẻ dù sao cũng đã có một ý thức rất cao độ về phẩm giá của mình khi hiện hữu trong thế giới. Hay còn là bí mật gì khác? Làm phép thử gạt bỏ những động cơ bề mặt về hiện tượng này, như xung đột gia đình, bị xúc phạm... khi trao đổi vấn đề này với nhà nghiên cứu Đỗ Lai Thúy, tôi đã nhận được một kiến giải mang tính giả thuyết gợi mở để làm việc. Rất có thể, tồn tại ở đây hành động tộc người mỗi khi gặp điều oan trái thường

lập tức chứng minh sự trong sáng của mình qua những thử thách mang tính ma thuật, như nhúng tay vào nước nóng, uống thuốc độc... Nếu sau thử thách mà không hề hấn gì, thì có nghĩa, người ấy được chứng minh vô tội. Vậy có thể ăn lá ngón là một tàn tích xa xưa của kiểu thử thách ma thuật này chăng? Kiểu thử thách vốn luôn rất phổ biến khi nghiên cứu văn hóa nhiều tộc người cổ xưa. Những miêu tả của hai anh em Kinh Chi và Đồng Chi về người Ba Na thử thách sự vô tội bằng nhiều hình thức rùng rợn, trong đấy có đổ chì vào lòng bàn tay cũng là một dạng kiểu thử thách để chứng minh sự thật bằng ma thuật (Kinh Chi-Đồng Chi 2011: 197). Hoặc luật tục Êđê qui định nếu bị nghi ngờ là phù thủy thì phải chịu phép thử đổ chì nóng vào tay, nhúng tay vào nồi nhựa cây đang sôi (Hauteclouque-Howe 2004: 116-117). Hay như Laborde (2002), viết về tộc người thiểu số ở Quảng Ngãi trong các vụ kiện cũng thử thách ma thuật như lặn nước, đặt ngón tay vào nhựa đang cháy, đi chân trần trên dao sắc, và nhất là bói chân gà...

Nhưng tôi, trong suy nghĩ của mình còn hướng đến một giả thuyết khác, theo đó, tự tử hay tự tử bằng lá ngón chính là một kiểu phản ứng *mang tính chất* "tâm bệnh tộc người". Hiện tượng người H'mông mỗi khi phản uất, bí bách trong đời sống tâm lí bèn trối dậy "bản năng chết". Cái bản năng mà nhiều người nhận thấy ở tộc người này, phản ánh trong dân ca và đời sống khá rõ nét, đến nỗi mà Chế Lan Viên đã phải nhận định cái chết như là chủ đề nổi lên trong dân ca H'mông. Chết bằng cách tự tử, ăn lá ngón (hay lá độc), hoặc bằng một hình thức nào đó, *có thể* là một phản ứng tâm bệnh mang tính di truyền tập thể của tộc người H'mông ở Việt Nam, dù biểu hiện không rõ ràng như là chứng hóa người Rừng ở Tây Nguyên^[85]. Mong rằng thời gian và cơ may sẽ dành cho tôi cơ hội để trả lời câu hỏi hóc búa dội lại từ núi non này?

Ngoài ra, cũng có những ghi nhận ở Lào về người phụ nữ H'mông, do quá bức bối trong đời sống gia đình đã tự tử bằng cách "nuốt thuốc phiện", treo cổ hay nổ lựu đạn, hai loại sau ít hơn nhiều (Lemoine 1972)^[86]. Ở Tây Bắc Việt Nam, thăm hỏi dân tộc học thu nhận được kết quả người H'mông tự tử bằng nuốt thuốc phiện, treo cổ, đôi khi uống thuốc sâu và phổ biến là ăn lá ngón. Còn ở Đông Bắc Việt Nam, vùng cao nguyên đá, bức bối trong đời sống gia đình cũng kết thúc bằng tự tử, trong đó, ăn lá ngón là khá phổ biến. Bởi thế, tự tử ở người H'mông hẳn phải có một lịch sử rất lâu đời, rộng lớn, và tự tử bằng lá ngón là một đặc thù H'mông Việt Nam, gắn với đời sống thực vật tộc người nơi đây, lưu dấu sâu trong kho tàng folklore H'mông.

Nhưng hơn hết, cần ý thức đến một dữ kiện tộc người mà tôi cho là then chốt trong lí giải tự tử H'mông. Người H'mông ở cao nguyên đá tồn tại một *quan niệm khác về cái chết*, và sự tự tử.



Những cô gái Mèo nghèo khổ, gánh nặng bi kịch càng thêm chất chồng (www.delcampe.net)

Theo người H'mông, chết là bắt đầu cho một cuộc sống khác sung sướng hơn ở đời sau. Nên nhiều đôi trai gái H'mông "rủ nhau chết" vì hy vọng vào hạnh phúc vị lai bên kia thế giới, với một quan niệm rất khác về cái chết như vậy, chết không phải là hết mà mở ra một cõi sống khác, hứa hẹn hạnh phúc. Điều đó lại được hậu thuẫn thêm bởi niềm tin tộc

người luôn rất vững chắc đến kinh ngạc^[87]. Điều này, hẳn là khiến người H'mông đối diện với cái chết trở nên thật nhẹ nhàng^[88]. Người ta "chết dễ", nên tự tử là sự thường. Dân ca H'mông có khá nhiều bài nói về niềm tin chết đi, đôi lứa sẽ được sống hạnh phúc hơn ở thế giới bên kia. Vùng H'mông Quần Bạ có bài hát, điệu chậm buồn khá đau thương, đại ý như sau:

"Trần gian này mình không được lấy nhau
Ngày lành tháng tốt ta hãy cùng chết đi
Cầm tay nhau đảng hoàng xuống âm
Ta sống cuộc đời khác đảng hoàng, tốt đẹp hơn"

thêm dị bản:

"Trần gian này mình không được lấy nhau
Ngày lành tháng tốt ta hãy cùng chết đi
Cầm tay nhau đảng hoàng xuống âm
Chàng cầm cây bãi âm
Nàng cầm thoi dệt vải ở tận trời xanh
Khi nào ánh chớp lờ sáng lên
Là lúc đôi ta đất trời giao hòa vào nhau"
(NMT sưu tầm)

Trên đây là văn tắt mấy "cái lí người H'mông" về đường tâm linh để sự vụ tự tử trở thành một nếp văn hóa. Thêm một sự kiện xã hội học quan trọng về căn nguyên tự tử H'mông. Luật tục H'mông có qui định: cô gái đi lấy chồng, vì lí do gì đó như cãi cọ với chồng mà tự tử chết (như ăn lá ngón) thì gia đình cô gái có quyền đòi hỏi mọi thứ để cúng ma cho con gái. Nhà gái mất con một cách oan uổng và đau đớn, thường tức giận mà đòi hỏi việc cúng cấp con bò tốt này (đổi bằng hai, ba con bò thường), năm bảy bộ váy áo kia... khiến nhà trai đến sạt nghiệp vì làm ma^[89]. Các cô gái H'mông duy trì quan niệm tai hại: nếu nhà chồng không tốt với mình, mình chết tự tử cho nó sạt nghiệp. Hình phạt hại mình, hại người này trong văn hóa H'mông, tạo thành lớp lá chắn vô hình cho đời người gái H'mông bớt bị ngược đãi thái quá, nhưng đồng thời, cũng là động lực cho tự tử H'mông tồn tại, mà nhiều khi là tồn tại mãnh liệt như loài nấm độc mọc mãi trên thân thể H'mông.

Câu chuyện "giải tự tử H'mông" của Sùng Chấn Ma dường như đã chạm được căn nguyên của tự tử H'mông. Vào những năm phong trào Hợp tác xã giữa thế kỷ XX, Sùng Chấn Ma trưởng thôn và cũng là chủ nhiệm Hợp tác xã Lũng Chu Phìn - Tùng Vài - Quần Bạ, một người được mô tả là nhanh nhẹn, thông minh đối diện với nạn tự tử phổ biến của phụ nữ H'mông đã tiến hành hợp toàn thôn và tuyên bố:

Từ nay, lệ thôn này đặt ra đàn bà, con gái chết tự tử uống lá ngón, treo cổ... sẽ chôn ngay. Nhà gái tuyệt đối sẽ không được đòi hỏi gì hết.

Kể từ đây, trong thôn không còn thấy hiện tượng tự tử.

Câu chuyện chống tự tử H'mông của Sùng Chấn Ma hé lộ ý nghĩa tự tử như một sự kiện xã hội học mà ở đó người đàn bà dựa vào để chống lại sự áp chế nam quyền khắc nghiệt trong xã hội.

Tóm lại, cuối cùng thì dù thế nào, tôi vẫn không muốn kết luận, vì kết luận nào cho trường hợp này cũng vội vàng. Tự tử người H'mông là một hay nhiều, căn nguyên giả thuyết trên? Thời gian có làm sáng hơn vùng tối? Điều quan trọng, mà nghiên cứu này muốn nhắm đến, sau hàng loạt các dữ kiện chồng chéo trên là tính quyết liệt, liều, bất khuất trong tâm lí người H'mông thật sâu đậm, được hiển lộ qua nhiều lớp nghĩa, trong cả cái chết:

"Con đi, tốt thì con ở
Không tốt, con ngắt lá ngón liều thân
Chịu cùng lá chết đi, biến đi
Con đi, tốt thì con sống
Không tốt con ngắt lá ngón liều mình
Chịu cùng lá nát tan mất đi

hoặc:

Không ăn lá ngón, còn sống thì còn nát ruột

hoặc:

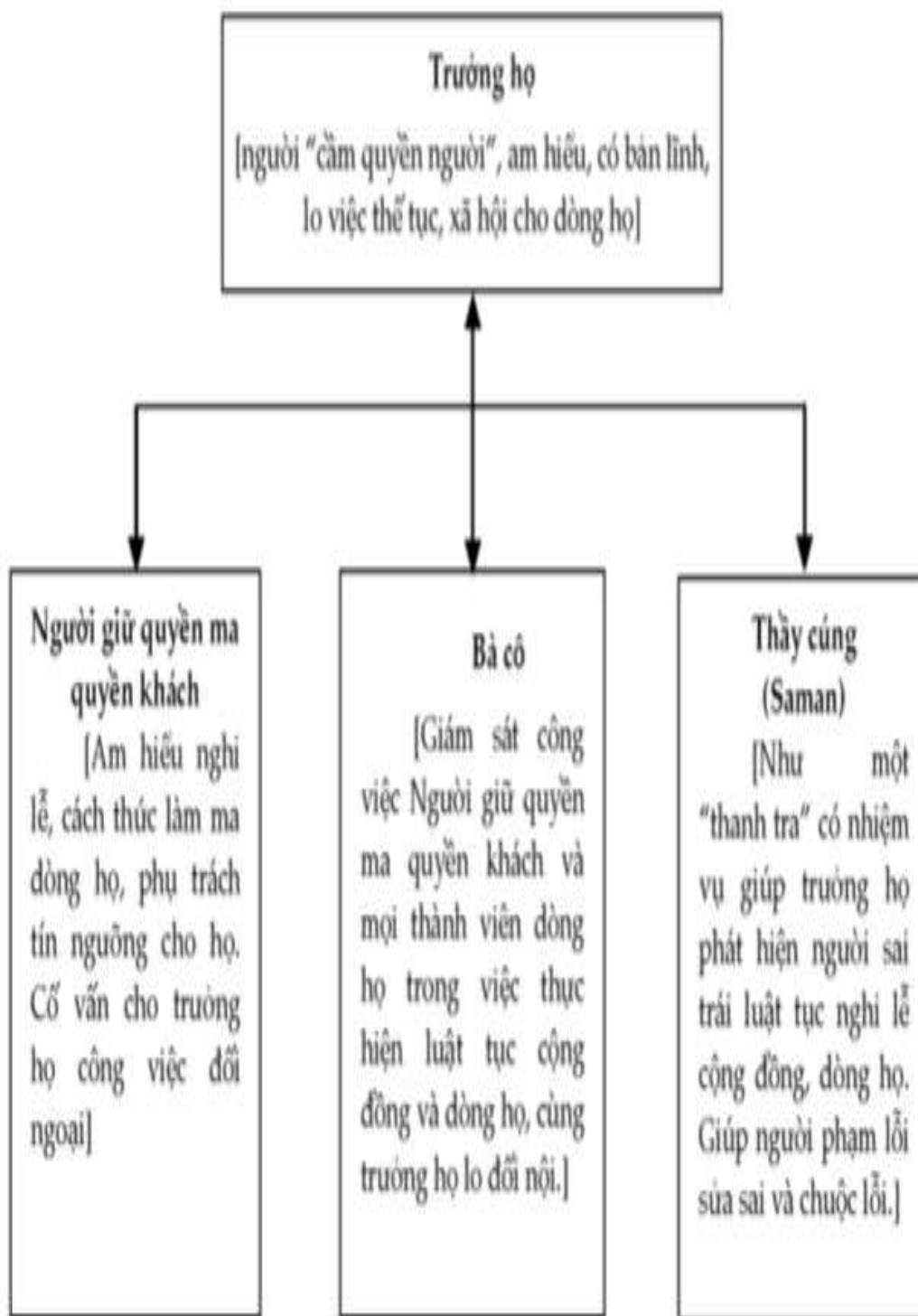
Em ơi, chị ngắt lá thuốc độc, thuốc đắng thật đắng
Đưa lên mồm, nuốt ực, cho nát quách lá gan..."
(Doãn Thanh 1984)

Mô thức tự tử bằng lá ngón còn kéo dài sang cả dân ca tình yêu của người H'mông. Đôi lứa H'mông yêu nhau, không đến được với nhau thì tìm đến ba lá ngón. Hiện tượng phổ biến này, từ nhiều phía đã được các nhà nghiên cứu lưu tâm để ý. Dù họ chưa có kiến giải gì đặc biệt nhưng đều nhận thấy tự tử bằng lá ngón là đặc thù của tính cách H'mông. Hành động quyết liệt, liều lĩnh ấy mang dấu ấn sâu đậm bản chất tộc người. Tô Ngọc Thanh gọi kiểu chết ấy là "chết quyết liệt, đầy phần nộ" (Tô Ngọc Thanh 2007: 300-301) [90]. Nhà nghiên cứu dược học tộc người H'mông, Diệp Đình Hoa khi khảo cứu thể giới thực vật đã viết: "*Cây lá ngón* Gelsenium elegans Benth, họ *mã tiền*, là một loại cây rất

độc. Khi người H'mông, nhất là phụ nữ, gặp điều bất hạnh, không thiết sống nữa, thường tìm đến cứu cánh ở ba lá ngón" (Diệp Đình Hoa 1998: 66-67)^[91].

Nhưng rồi, với những gì mà dân ca trình hiện - một bức tranh ám đạm về đời người phụ nữ - có thật sự đã đủ tư cách đứng làm đại diện cho thân phận người phụ nữ H'mông trong cấu trúc xã hội tộc người? Ở chỗ này, tôi cho rằng nếu chỉ nhìn chăm chăm vào mỗi mô hình dân ca của người H'mông, thì cái bẫy của sự đọc đã sập xuống. Người đọc sẽ là một kẻ ngộ nhận. Bởi, ở chỗ này, chỉ nhìn vào dân ca thôi, người ta sẽ rất dễ nhầm tưởng người H'mông là tộc người quá ư khắc nghiệt, tàn nhẫn đối với người phụ nữ^[92]. Phải biết vượt qua cái bẫy gài này, bằng cách mở rộng cái nhìn vào "không gian xã hội" tộc người, vấn đề sẽ không còn đơn giản, mang mỗi một lớp nghĩa bi đát trong đời người phụ nữ như sự kiện dân ca trình ra. H'mông tộc, trong sự thực sinh động thì đây là một tộc người phụ hệ đã duy trì được đáng kể "nền dân chủ tộc người" dành cho phụ nữ. Như Bonitacy cho biết, xã hội nam quyền thì quyền cha mẹ nói chung được tôn trọng, nhưng ở vùng H'mong, con cái kết hôn không cần sự thỏa thuận của cha mẹ (Bonitacy 2004). Tự do hôn nhân là một vấn đề khá phổ biến trong văn hóa H'mông, thể hiện sự tôn trọng và tự do của người phụ nữ.

Để hiểu sâu hơn vấn đề, chúng ta hãy cùng nhau xét chính hạt nhân cấu trúc quyền lực tổ chức tộc người H'mông là dòng họ (Vương Duy Quang 2005). Người phụ nữ đã vượt quá vai trò gia đình nhỏ bé. Họ vươn xa vị trí, vai trò của mình đối với số phận cộng đồng lớn hơn là dòng họ. Đứng đầu mỗi dòng họ là một trưởng họ (hâuz pâus - cái gốc), "bộ tham mưu" cho *trưởng họ* bao gồm *người giữ quyền ma quyền khách, bà cô và thầy cúng* sơ đồ hóa bằng mô hình sau:



Sơ đồ 2: Tổ chức dòng họ H'mông

Như vậy, trong nội giới nền dân chủ tộc người, cộng đồng H'mông đã để cho người phụ nữ (bà cô) nắm một tiếng nói nhất định^[93]. Giờ ta hãy cùng nhau đọc một truyện kể H'mông nổi tiếng *Vì sao họ Giàng không ăn tim*:

Khi xưa, tổ tiên họ Giàng thường dùng ngũ tạng lợn để nấu, khi vớt ra thì thiếu quả tim. Mọi người nghĩ ngay đến đứa em út ăn vụng và mắng chửi rất thậm tệ. Quá uất ức, lại bị cầm tù bé, không thanh minh được, người em út phẫn uất lấy dao rạch ngực lấy quả tim ra đèn và ngã lăn ra chết. Mọi người khi múc hết nước trong nồi thì oái oăm thay, phát hiện quả tim dính chặt ngay ở đáy nồi. Quá hối hận và đau khổ, những người họ Giàng quẫn trí. Ngay khi ấy, rất lạnh lợi, người bà cô đã thay mặt họ đứng ra tuyên bố, lập lời thề, từ nay người họ Giàng cấm kỵ không bao giờ được ăn tim và dùng tim vào cúng bái. Vì thế, cho đến tận bây giờ và mãi mãi về sau, họ Giàng không bao giờ ăn tim của bất cứ con vật nào.

Truyện kể này, như thế, cho thấy minh chứng sống động, bà cô trong những biến cố lớn của tộc người đã cất lên tiếng nói có tính chất đại diện mang tính quyết định^[94]. Ở người H'mông, người ra đời trước là anh, chị chứ không phân theo cành nhánh con chú con bác như người Việt. Và có phần khác bà cô người Việt - người phụ nữ chị em bố không lấy chồng, không con thờ tự^[95], ở người H'mông, dù lập gia đình hay không thì người phụ nữ có quan hệ ruột thịt với bố đều được gọi là bà cô. Nhưng chỉ một bà cô tham gia tư trụ quyền lực dòng họ. Đó là người bà cô lớn tuổi và có uy tín nhất trong dòng họ. Tuổi tác càng cao thì địa vị bà cô càng lớn, dòng họ càng trọng vọng. Ở Tây Bắc, HỒ Ly Giang đưa ra chú giải dân tộc chí về bà cô: "...người có tiếng nói rất quan trọng trong nhiều mặt đời sống của dòng họ. Một người phụ nữ có thể được bầu hoặc suy tôn làm bà cô dòng họ phải có những tiêu chuẩn như: có gia đình và con cháu thuận hòa, cần cù lao động; gương mẫu trong sinh hoạt; có trách nhiệm chăm lo, giúp đỡ mọi người; am hiểu phong tục tập quán và những qui định của dòng họ;... Mặc dù khi đi lấy chồng, bà cô trở thành người nhà chồng và thuộc ma nhà chồng, song vẫn có trách nhiệm đối với con cháu của các anh em trai" (HỒ Ly Giang 2013: 54-55).

Tổ chức dòng họ H'mông, mọi công việc của tộc người bao giờ cũng được "tư trụ" của dòng họ cất đặt trên tinh thần lấy ý kiến đồng thuận. Dòng họ tự thảo luận, cùng nhau góp ý giữa các thành viên nhằm tìm kiếm một giải pháp tương thích. Những hình thức tổ chức tộc người, mà ở người H'mông là dòng họ, dù còn sơ khai, có thể mang dấu ấn quyền cô, quyền cậu quen thuộc của dân tộc học, nhưng rõ ràng đã chứa đựng các sự kiện tôn trọng nữ giới nhất định^[96], xác tín từ quyền lực dòng họ - cái cộng đồng thu nhỏ lại của người H'mông về vai trò bà cô, lại càng thêm quan trọng, khi, như đã nói đi nói lại nhiều lần, với người H'mông, dòng họ chính là đế nền quan trọng nhất của tổ chức xã hội^[97]. Đi xa hơn thế, vai trò của bà cô còn có ảnh hưởng quyết định đến nhiều phương diện của luật tục H'mông - cái phần lí trí nhất của xã hội tộc người. Bà cô chính là người tham gia soạn luật tục cho cộng đồng. Người H'mông đen ở Sa Pa, làm lễ rửa tục, khi muốn sửa lại tục lệ bằng cách soạn lại *bài Kruôr Cê* cho tương thích với các hoàn cảnh sống mới thì phải mời bà cô đến để làm lễ rửa tục (Giàng Seo Gà 2004: 75). Có thể quyết định thay đổi luật tục, đó là một trong những quyền lực phổ biến của bà cô. Còn trong lễ "nhu đá" (ma bò), dòng

họ H'mông gặp mặt đông đủ để được lắng nghe: 1/ Nghe trưởng họ kể về sự tích dòng họ. Một lối truyền bản lịch sử, phổ biến ở các tộc người không văn tự; và, 2/ Nghe bà cô nói về các tục lệ của dòng họ. Một lối củng cố các thiết chế duy lí nhằm đảm bảo vận hành xã hội tộc người qua luật tục cộng đồng. Quyền lực bà cô (và ông cậu) còn thể hiện ở nhiều phương diện khác. Bà cô là người truyền dạy cho cô dâu - thành viên mới ra nhập họ những luật tục, để cô dâu được chuẩn bị tốt hơn trong đời sống mới ở họ mới. Hồ Ly Giang nghiên cứu dòng họ H'mông trắng Sơn La cung cấp thêm thông tin ở các dòng họ, yếu tố văn hóa mới muốn xâm nhập được thường phải thông qua sự ủng hộ của bà cô và trưởng họ. "Bà cô có quyền thay đổi nghi thức làm ma, góp ý kiến trong việc cưới chồng cho cháu gái, quyết định đồ sính lễ và thách cưới, cùng với trưởng họ và các bậc cha chú quyết định việc làm ma cho bố (mẹ) của cháu. Khi dòng họ có người già chết, bà cô được mời đến để làm lí khi mổ trâu, mổ bò. Nếu người trong dòng họ làm những điều sai trái, tự tử thì bà cô phải đứng ra khuyên bảo những người trong họ không được làm những việc như vậy và những người trong dòng họ phải có trách nhiệm nghe theo. Bà cô còn là nhân vật có trách nhiệm giám sát mọi người trong dòng họ thực hiện các luật tục của dòng họ và của cộng đồng. Nếu người trong họ không nghe theo lời chỉ bảo của bà cô, thì người H'mông tin rằng, họ sẽ bị rắn cắn, đá rơi, hay tai nạn trên đường. Tuy nhiên, bà cô chỉ giới hạn quyền và trách nhiệm trong dòng họ mình chứ không có tiếng nói chi phối đến những thành viên khác ngoài dòng họ" (Hồ Ly Giang 2013: 55, 105). Thế nên, mẫu số chung về vai trò bà cô là một trong những người có thể quyết định thay đổi luật tục tang ma, cưới hỏi của cả cộng đồng. Điều này, tồn tại phổ biến ở Đồng Văn, đồng thời, nơi khác nhiều người cũng đã nói tới (Hoàng Thị Thủy 2004: 49; Kiều Trung Sơn 2013; và...).

Người đàn bà quyền lực và tài trí trong văn hóa H'mông, xa xôi hơn, ta tìm thấy trong truyện kể *Núi Vạ-Ký*:

"(...) có một người đàn bà Mèo tên là Sín Dìn, cầm đầu những gia đình bị cướp ruộng nương trước kia, trở về chỗ cũ đánh đuổi bọn thổ ty, giành lại ruộng nương. Thấy Sín Dìn can đảm, có tài và có công đánh thắng thổ ty giành lại được ruộng nương, người Mèo bèn tôn Sín Dìn lên làm vua". Về sau, Sín Dìn chết, người Mèo không có người tài giỏi cầm đầu, bị bọn thổ ty người Hán đánh đuổi. Người Mèo phải bỏ chạy lên ngọn núi cao Vạ-Ký để ẩn náu (Doãn Thanh và... 1963).

Truyện kể về Sín Dìn, như thế, đã chứa đựng mảnh vỡ lịch sử về một nữ thủ lĩnh người H'mông đã thất bại trong việc chống lại người Hán. Thất thế, người H'mông phải bỏ chạy lên núi mà ở. Người đàn bà H'mông nổi loạn, khởi nghĩa, sau này ở đời, có lúc chúng ta sẽ còn gặp lại trong những phong trào cứu thế H'mông. Trưởng họ Vừ Thị Dí người thừa nhận mình là Tuz kheir (Người thừa hành) của vua H'mông huyền thoại ở xã Đoàn Kết, Mộc Châu, Sơn La vào năm 1957 là một ví dụ cụ thể (Vương Duy Quang 2005).

Những phân tích ở trên, như thế, có một ý nghĩa khá lớn về tính dân chủ tộc người trong xã hội H'mông nhìn từ người phụ nữ. Điều này càng thêm rõ nghĩa nếu chúng ta chịu khó cùng nhau tiến hành so sánh dân tộc học về mối quan hệ của người phụ nữ và cách thức tổ chức xã hội nam quyền tộc người, giữa H'mông với Việt, Mường và Thái. Ở người Việt, trong tổ chức chính trị làng xã quan trọng nhất: *giáp* - "vết tích bình đẳng công xã nông thôn xưa", hay "ảo ảnh bình đẳng chủ nghĩa" như nhận định của Từ Chi không có bóng dáng người phụ nữ (Nguyễn Từ Chi 2003)^[98]. Xã hội Mường, trong chế độ phụ hệ "nhà Lang", khi đề cập đến toàn bộ thành viên của một gia đình thống trị, không nhắc đến các thành viên nữ ("nàng"), nghĩa là, không tồn tại người phụ nữ trong khái niệm những kẻ cai trị (Trần Từ 1996: 8)^[99]. Người Thái còn khắc khe hơn, chỉ có con trai ("tạo" hay "kun") nhà quý tộc mới có điều kiện làm thủ lĩnh mường, con gái quý tộc ("nàng"), vợ thủ lĩnh ("bà") không thấy nói đến vai trò quyền lực trong tộc người (Cầm Trọng 1978: 242). Khái niệm "bô lão toàn mường" và hệ thống chức dịch tương đối rắc rối trong luật tục Thái loại trừ người nữ. Thậm chí, khi chia của cải gia đình, người con gái trong xã hội Thái không được chia bất cứ thứ gì, dù nhỏ như gốc cau, gốc mít, đồng đá ở tuổi (Ngô Đức Thịnh - Cầm Trọng 2003: 704)^[100].

Khác với các tộc người trên, trong cấu trúc gia đình hạt nhân H'mông, người phụ nữ bao giờ cũng có một thế "tự trị" nhất định, có thể mạnh dạn mà nói như vậy^[101]. Tất nhiên, cần lưu ý, so sánh này chỉ mang tính tương đối, bởi so với các tộc người Việt, Thái, Mường thì tổ chức xã hội H'mông là sơ khai hiểu theo nghĩa cấu trúc xã hội là giản đơn hơn. Nhưng từ những gì nhìn thấy được, người phụ nữ H'mông vẫn có quyền hợp pháp giữ cho mình một tài sản kinh tế, bao gồm toàn bộ "tiền vốn" là "của hồi môn" khi lấy chồng mà cha mẹ đã cho. Đồng thời, trong gia đình người H'mông, dù khốn khó thế nào, bao giờ cũng gắng chữa ra một mảnh đất tốt để người phụ nữ con dâu trồng lanh.



Nguyên liệu lanh trong xưởng
ở Lũng Tám (NMT 2014)



Một ruộng lanh mới lên,
ven thị trấn Mèo Vạc (NMT 2014)

Ngày nay, ở cao nguyên đá, ngoài các làng dệt truyền thống như Lũng Tám - Quản Bạ, cây lanh chỉ còn được trồng ở mức tối thiểu, chủ yếu để dùng dệt vải khâm liệm người chết, phục vụ các nghi lễ tôn giáo.

Mảnh đất ấy là thuộc quyền cô con dâu, và đương nhiên, vải vóc làm ra từ dệt lanh là nguồn lợi được công nhận toàn quyền sử dụng của người vợ, người con dâu trong gia đình. Khu vườn của người phụ nữ H'mông, dù nhỏ bé, vẫn nổi lên như là biểu tượng cho quyền

lợi, và vị thế người nữ trong cơ cấu xã hội tộc người. Hơn thế, gia đình phụ hệ H'mông, từ những khảo tả dân tộc học, dường như còn mang tính chất tôn trọng phụ nữ - người con dâu khi có tác giả cho biết, canh tác ruộng lạnh của phụ nữ luôn được hỗ trợ của người đàn ông trong gia đình (Vương Duy Quang 2005). Tác giả khác lại cho biết, kỹ thuật canh tác ruộng lạnh tập trung mọi tinh hoa của kỹ thuật nông nghiệp H'mông (Cư Hòa vãn - Hoàng Nam 1994: 43). Như vậy, với gia đình H'mông việc giúp khu ruộng lạnh phát triển tốt, như là một dấu chỉ cho xã hội biết rằng, đó là những gì tốt đẹp mà gia đình chồng dành cho người phụ nữ làm dâu. Thêm một điểm sáng trong văn hóa tộc người dành cho đời phụ nữ H'mông.

Lạnh - biểu tượng văn hóa H'mông đa nghĩa từ thế tục đến linh thiêng đã được nhiều phân tích chỉ ra. Lạnh do đó cũng là biểu tượng của người phụ nữ, cũng như khèn là biểu tượng của người đàn ông H'mông. Sản xuất vải lạnh của phụ nữ H'mông, vì thế, là danh dự và trách nhiệm của người phụ nữ (Gu Wenfeng-Clarke 2000: 67)^[102].

Dù ngày nay, người H'mông trẻ tuổi ở khối cao nguyên đá ngày càng nhạt dần sự biết đến những tục lệ và truyền thống tốt đẹp này, nhưng trong hoài niệm của những trưởng lão ở vùng cao nguyên, trách nhiệm phải có một mảnh ruộng lạnh cho người con dâu là một trách nhiệm quan trọng mà gia đình nhà chồng phải khắc ghi và đảm bảo. Hơn cả bốn phận, nó còn là danh dự. Gia đình dù ruộng đất có eo hẹp, kinh tế lại nghèo nàn, mà lại nhiều con dâu, dầu thế, thì bao giờ cũng vậy, nhất thiết gia đình chồng phải thu xếp cho đủ các mảnh ruộng lạnh, làm sao cho mỗi người con dâu phải có một mảnh ruộng. Dâu có thể, mảnh đất trồng lạnh ấy, khu vườn đàn bà này chỉ là một nhúm đất tượng trưng. Điều ấy rất quan trọng, đó là biểu tượng của tấm thịnh tình và sự tôn trọng mà nhà chồng dành cho cô gái làm dâu.



Dệt vải truyền thống của phụ nữ Mèo
(Vân Nam) (Savina 1924)



Bà già tranh thủ làm lanh,
Yên Minh (NMT 2011)



Thiếu nữ xe lanh,
Quản Bạ (NMT 2014)

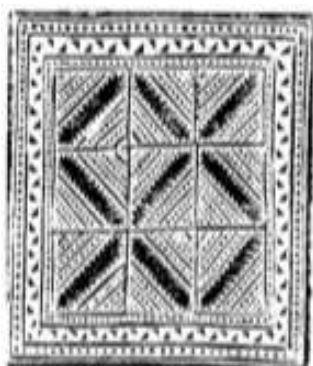
"Mình hỡi, cái kim là ở tay mình, miếng vải cũng ở tay mình/ Mình khâu một ngày thành hoa thành lá/ Mình vá một đêm thành thân thành cành.../ Mình thêu một lúc thành đàn con vật/ Có vật, có cành, có hoa đủ cả" (Dân ca H'mông)

Những sự kiện vừa dẫn, dù giản đơn, vẫn cho thấy, người phụ nữ H'mông luôn có quyền lợi nhất định được gia đình và được cộng đồng tôn trọng thừa nhận. Còn nữa, hai sự kiện độc đáo, mà rồi đây, nếu bạn đọc đủ kiên nhẫn, sẽ lần lượt được biết đến một cách căn

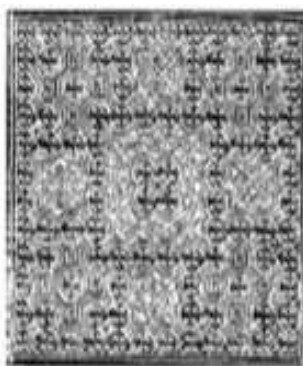
bản ở các phần sau là "chợ tình" và "quan niệm tình yêu" của người H'mông, ở đây, luôn luôn chúng ta sẽ ghi nhận được một bầu không khí tương đối tự do và bình đẳng của văn hóa tộc người dành cho phụ nữ. Có thể nói, quá lời lên một chút, đây thực sự là đỉnh cao của dân chủ tộc người của nhiều tộc người vùng cao. Trong đó, H'mông tộc là một đại diện. Ở ý nghĩa này, thân phận người phụ nữ H'mông trong cấu trúc xã hội nam quyền luôn lóe lên nhiều điểm sáng. Quan niệm này nhằm phản bác lại quan điểm khiên cưỡng của các nhà marxism nghiên cứu dân ca làm dâu H'mông, vừa suy diễn, vừa chỉ thấy mỗi một lớp nghĩa văn bản. Trong "tưởng tượng" của họ, người phụ nữ H'mông sống trong xã hội cổ truyền hiện lên với đầy những vẻ bi thương, tăm tối mà dường như không bút mực nào kể xiết cái khốn khổ của cuộc đời cũ^[103]. Từ đây, họ kết luận vội vàng (hay chủ ý?!) về đời sống đầy tăm tối của người phụ nữ H'mông trong xã hội "cũ" (phong kiến!). Và do đó, người phụ nữ H'mông sẽ chỉ được giải phóng khi có "ánh sáng" của "cuộc đời mới", của Đảng (!?)^[104] (Tô Hoài 1965). Hoặc một lối khác, những suy diễn thái quá từ phòng giấy, và nữa là kết luận về ngữ văn học tộc người vội vã theo quán tính của mình đã đẩy những kết luận đi rất xa bản chất. Đã qua rồi cái thời của nghiên cứu tộc người phòng giấy, nhưng ở Việt Nam, thì nghiên cứu các vấn đề tộc người từ phòng giấy vẫn tồn tại (thậm chí phổ biến?!). Đó là còn chưa nói, lẫn vào đó còn có nhiều "nghiên cứu" theo lối "đặt hàng" minh họa - một lối mòn, dù biết là dễ sập bẫy ngộ nhận ý nghĩa, nhưng khó tránh của giới nghiên cứu! Kết quả là hàng loạt ảo tưởng được chấp nhận. Hoặc đáng tiếc không kém, những quan sát tộc người, nếu có, thì cũng đầy vội vã, nghiệp dư của màu sắc kinh nghiệm chủ nghĩa mà thiếu phương pháp và trách nhiệm ở khối nghiên cứu folklore, dân tộc học. Chỉ một vài chuyến đi lớt phớt lên miền núi, độ vài ngày, ở nhà nghỉ, ngủ khách sạn, ăn đặc sản, thăm thú đây đó vài nơi, thế là: "thật đáng kể"! Chấm hết! Xem như người ta đã làm xong một chuyến thực địa! Mà khi về các cơ quan, đơn vị nghiên cứu "chuyên môn" và "hàn lâm", họ có thể tự hào đã hơn các đồng nghiệp, phần đông nghiên cứu miền núi nhưng lại ngồi cầm rổ ở thành phố, là mình đã từng có "quan sát tham dự" đối tượng nghiên cứu. Một ông bạn làm tộc người của tôi, khá chính xác khi mĩa mai mà gọi kiểu thực địa như vậy là: "một cuộc điền dã chớp nhoáng"! Thêm một chiêu trò mới gần đây, ở Việt Nam, khi phải nghiên cứu một vấn đề folklore, dân tộc học nào đó, như một lễ hội chẳng hạn, những nhà nghiên cứu "đánh quả", sau khi móc nối ký được một đề tài "khăm bạc" nào đó, liền bỏ ra ít tiền cho dân bản xứ để họ tiến hành "phục dựng" lại lễ hội ấy. "Trò diễn" mang mác "phục dựng" lễ hội ấy sẽ được các nhà nghiên cứu "chuyên nghiệp" đánh xe con lên miền cao, lượn lờ về miền quê, ghi chép lại theo lối tốc ký, quay phim chụp ảnh ghi âm nhí nhố, thêm vài bình luận mang tính "điển phạm" kiểu "tiên tiến đậm đà bản sắc dân tộc". Thế là xong, về các "trung tâm", bỏ chút công sức biên soạn lại, vậy là *the end*, xuất bản thôi những "công trình nghiên cứu khoa học". Như thế, thật không hiểu, những lễ hội khi được/bị tách búng ra khỏi không - thời điểm văn hóa mang tính cụ thể thì nó có thể truyền tải lại thông điệp gì?! Chúng ta biết, một cái đầu dù uyên bác như Frazer, thì những suy

luận vô cùng trong phòng giấy của ông, đôi lúc cũng đã nhận sự phê phán thích đáng của những nhà nghiên cứu trên thực địa, như phê phán của nhà dân tộc học rất gần gũi với Việt Nam là J. Doumes chẳng hạn (2013: 45). Và cũng đúng như Dournes đã chỉ ra, thao tác dân tộc học theo lối cấu trúc luận mà ông gọi là "những vòng tròn đồng tâm" (2013: 23,24), thì một sự kiện văn hóa hay ngữ văn tộc người, luôn cần được soi chiếu kết luận của mình từ nhiều phía, ít nhất, từ sự đồng dạng trong ý nghĩa với các hình thức folklore khác loại, như với sự đối chiếu kết luận với các tư liệu dân tộc học thành văn, sau đó, là việc kiểm chứng kết luận dựa trên quan sát thực địa, và sau rốt, đưa kết luận từ các sự kiện văn học tộc người trở lại nơi nó ra đời, xem xét thái độ đánh giá của cộng đồng tộc người chủ nhân của kho tàng văn học truyền khẩu.

Một thái độ thận trọng và trân trọng trong nỗ lực thông hiểu kẻ khác, do đó, là bắt buộc. Sống giữa những chênh lệch trong diễn giải về tiếng hát làm dâu từ ngữ văn học marxism và các dữ liệu dân tộc chí, quan điểm của tôi về vị thế đáng kể của tính chất tự do mà xã hội người H'mông đã dành cho đời người phụ nữ là tồn tại thực có ở đời. Ở đây, cần công tâm để không nên hiểu lầm là tôi đang ca tụng sự "ưu việt" của "truyền thống" người H'mông dành cho người phụ nữ. Cái tôi muốn nhắm đến là một điều chỉnh những cực đoan để hướng đến hài hòa, đời người phụ nữ H'mông không chỉ có, lâm lũ trong xó cửa hay giọt nước mắt xám xịt lẫn dài trên hõm má, mà còn đó những lúc yên vui ngay giữa lòng xã hội truyền thống tộc người. Xã hội nam quyền H'mông, do đó, như khá nhiều tộc người Đông Nam Á, luôn ghi nhận sự kiện nổi bật, làm thành đặc điểm chính của Đông Nam Á là sự tôn trọng đáng kể đối với người phụ nữ.



Chữ thập trang trí với chấm nhỏ tinh tế và hình tam giác



Vò sò và chân mèo, vảy năm mới



Các đồng xu và vò sò xen kẽ



Chú thích một số hoa văn:



Bút vẽ trên vải baltik: ngòi đồng, thân tre, các lá đồng được xếp như bình chứa xấp xỉ ong để vẽ

Mẫu nhóm ốc sên, mẫu hiếm, thường gặp ở người H'mông trắng, ít thấy ở người H'mông xanh. Những chấm nhỏ li ti tạo vòng xoắn ốc, cho thấy tài nghệ tuyệt vời của cô gái trong việc điều khiển bút vẽ mẫu mà không hề gạch xóa.

	Hoa bí		Hạt dưa chuột
	Dấu chân mèo		Hoa dưa chuột
	Một dạng vò ốc sên		Cánh dương xỉ
	Đồng xu tròn		Dây núi hình răng cưa
	Một dạng vò ốc sên		

Hoa văn trên trang phục nữ, yếu tố bền vững trong văn hoá, thẩm mỹ H'mông - Hoa văn H'mông ở Lào (Mallinson - Donnelly - Ly Hang 1988)

3. Tiếng hát cưới xin

Nghĩa bề sâu của đám cưới H'mông

Chú rể chân xỏ giày cỏ hăm hờ vượt đèo
Cô dâu váy áo đùng đưa thướt tha theo sau
Chú rể cô dâu lứa duyên tốt thật tốt
Cô dâu chú rể duyên lứa đẹp thật đẹp
(Doãn Thanh 1984)



Cảnh huyền ảo của đám cưới Mèo, Pha-Long vùng cao Bắc Kỳ (www.delcampe.net)

*Bài hát hết lại không hết/ Hết như hết một nửa/ Đôi ta kết nghĩa bạn đời như mối ân huệ/ Bài hát hết lại không hết/ Hết
như hết một nửa/ Đôi ta kết nghĩa bạn đời như mối ân tình*

(Doãn Thanh 1967)

Mấy câu ca đề từ, treo lơ lửng ở trên, đủ để vẽ nên cảnh yên ả, mộc mạc, tình cảm mà náo nức của cái đám cưới vùng cao. Số phận mỗi con người, rộng hơn là số phận cả tộc người, bao giờ cũng vậy, hằn lên hai sự kiện tối quan trọng, gồm: *sinh thành / sự sống* và *cái chết / sự hủy diệt*. Triết học nhân sinh trừu xuất hiện tượng ấy vào hai mệnh đề căn bản: hiện hữu và hư vô. Do vậy, đứng trước biến cố lớn lao của đời sống, con người bao giờ cũng dễ bộc lộ những căn tính tâm lí mang bản chất tộc người. Khi ấy, cái cá thể có tư cách đại diện cho cái tập thể. Sự sinh thành, bởi vậy, không chỉ có ý nghĩa cá nhân, nó bao hàm cả niềm vui bất tận của tộc người vì đã nhân lên thêm nữa một cá thể, làm dài ra mãi thế hiện hữu của tộc người. Nhưng để vừa đảm bảo con đường sinh nở, lại tránh không cho xã hội rơi vào hỗn loạn của tình trạng tranh chấp dục tính và kinh tế, hôn nhân, vì thế, ra đời như một hình thức hợp pháp nhằm thỏa hiệp lẫn nhau giữa đôi lứa và cộng đồng thông qua luật và tục về việc hưởng thụ tính dục, sinh con đẻ cái và bảo toàn của cải. Nhưng quan trọng hơn, hôn nhân còn ràng buộc hai cá thể vào chung một trách nhiệm đầy khó khăn và lâu dài là nuôi dưỡng cho đứa bé trưởng thành. Sự sinh đi kèm với sự dưỡng bởi thế mới là đạo lý mà loài người ở đâu cũng đề cao. Đám cưới, vậy nên, bản chất là niềm vui, mối hân hoan của tộc người, của cá thể, là lễ và hội mà ở đấy tất cả sống động trong tương bừng vì sau một đám cưới là hứa hẹn những sinh thành mới nhằm cấp thêm cho tộc người thành viên. Đám cưới người H'mông bên cạnh sự phản ánh luật, tục mà tộc người H'mông xây dựng nên trong quá trình phát triển, đấy còn là một sự tái hiện lại cái khởi nguyên sinh thành của H'mông tộc. Đám cưới H'mông, vì thế, chứa đựng trong đó những dữ kiện nhân sinh, và rộng hơn là một quan niệm về vũ trụ, cái mà rồi đây sẽ tiếp tục hiển lộ rõ nét hơn nữa trong đám tang. *Sống* và *Chết* cứ xoắn bám vào nhau làm thành cái vòng tồn tục bất tận của vũ trụ.

Với ý nghĩa ban đầu vươn cái nhìn đặc biệt vào vũ trụ, đám cưới H'mông, trước nhất là sự lặp lại cái *đám cưới khởi nguyên* của tộc người:

"Bố mẹ lấy bước chân đi vừa bước
Cho kết lứa đôi làm cưới làm cheo
Giống như tổ tiên lối cũ"
(Doãn Thanh 1984)

Đám cưới "tổ tiên lối cũ" chính là kết đôi của hai anh em trai gái Lê Lư và Sờ Nhỏ, cặp đôi anh em ruột sinh thành ra bọc thịch là nguồn gốc H'mông tộc:

"Giống như Lê Lư, Sờ Nhỏ
Ngày nay lớp trẻ làm lễ cưới"
(Dân ca 2009)

Hai nhân vật Lê Lữ, Sờ Nhỏ từ đây thường xuyên được nhắc đi nhắc lại trong các khúc ca đám cưới H'mông (*Dân ca* 2009). Cặp nhân vật anh em ruột Lê Lữ, Sờ Nhỏ chính là tổ tiên "sáng tạo" ra loài người (H'mông) qua việc kết đôi vợ chồng. Truyện kể từ trận đại hồng thủy nổi tiếng, có mặt khắp nơi ở các thần thoại thế giới, khi muôn loài "lại bị ngập nước chết hết", chỉ hai anh em Lê Lữ, Sờ Nhỏ sống sót. Khi biết trần thế không còn ai, hai anh em buộc phải lấy nhau sau một vài lần thử thách, rồi đẻ ra bọc thịt. Họ chặt bọc thịt ra làm trăm mảnh, rải khắp trần gian và từ đấy người H'mông xuất hiện khắp nơi. Cuộc hôn phối loạn luân khởi nguyên của con người qua câu chuyện người H'mông chính là "đám cưới" mang ý nghĩa "sáng thế". Các đám cưới H'mông về sau, vì thế, thấm đẫm một quan niệm vũ trụ, tâm linh về sự "sáng tạo" loài người thông qua con đường "đám cưới". Hẳn đây phải là ý nghĩa to lớn nhất về "đám cưới" trong niềm tin sâu thẳm của người H'mông. Quan niệm coi trọng và thần thánh hóa sự sinh đẻ là quan niệm phổ biến trên toàn thế giới. Nó phản ánh từ những thời kỳ con người còn ươm đời sống man dã, ăn hang ở hốc, luôn phải chống chọi với thiên nhiên khắc nghiệt. Để kiếm được miếng ăn trong điều kiện công cụ còn trong tình trạng nguyên thủy, con người cần phải có đông anh em giúp đỡ. Sự sinh đẻ làm nhiều thêm giống người. Sinh đẻ, vì thế, thực sự là một sáng tạo thần kỳ, sẽ in đậm "ấn tượng khởi nguyên" ấy ở những tộc người còn giữ chặt cuống nhau với thần thoại. Hơn nữa, với người H'mông là tộc người sống trong trường văn hóa châu Á gió mùa sinh sôi nảy nở, thì sự phồn sinh, phồn thực là tín ngưỡng gốc gác. Dân ca đám cưới của người H'mông, theo một trình tự nhất định, kể lại các giai đoạn của đám cưới, kể từ khi các ông mối đi lại hai nhà trai gái cho đến khi cô dâu về nhà chồng và lại mặt. Một miêu tả dân tộc chí về đám cưới là cần thiết, xong không phải là nhiệm vụ ưu tiên của nghiên cứu này. Tiểu luận chỉ cố gắng bóc tách từ dân ca đám cưới những dữ kiện có thể để từ đấy, như một cách lách vào nội giới tâm thức H'mông. Bởi, với người H'mông và đám cưới của họ, dân ca bao giờ cũng vậy, có một vị trí quan trọng đặc biệt. Ngoài ra, vấn đề hát trong đám cưới là một phần nghi thức không thể thiếu của người H'mông cũng như nhiều tộc người khác ở Đông Nam Á.

Một cách khái quát khi chỉ cần tiếp xúc sơ qua với người H'mông, chúng ta sẽ nhận thấy đây là tộc người có cùng cấu trúc tín ngưỡng, tôn giáo thờ tổ tiên và vật linh đa thần như hầu khắp các tộc người trong khu vực. Với người H'mông, xung quanh họ là một thế giới hiện hữu vô vàn các loại "ma", từ lành đến dữ. Những miêu tả của các nhà nghiên cứu văn hóa về trường tín ngưỡng đa thần phong phú của người Việt, hay bất cứ tộc người thiểu số nào đó ở thế giới miền núi Việt Nam đều có thể đem dịch chuyển nghĩa vào cho chính người H'mông. Với người H'mông, chỉ trong ngôi nhà của họ thôi, cũng đã có đủ thứ thế lực siêu nhiên, như ma cửa, ma cột chính, ma tổ tiên, ma bếp... Chỗ nào cái thiêng cũng trĩu ngợp. Chính bởi thế, đám cưới người H'mông mới đây những câu hát ma thuật giao cảm nhằm tiếp thông, gửi lời biết ơn của gia chủ đến các vật dùng hay nói đúng hơn, các vật

giúp đỡ cho lễ cưới diễn ra, như chiếc bàn cưới, chiếc gậy cưới, chiếc gậy bài... để "cảm ơn chiếc bàn cưới nội ngoại" (*Dân ca* 2009). Ở đây chúng ta thấy tồn tại một vấn đề, vạn vật trong thế giới với người H'mông thì không xa lạ, nó thiết thân, nó gần gũi, nó giao cảm với con người, như anh em tương trợ. Người với vật là một thể dung thông. Nên, người H'mông mới cất lời ca nhằm cảm ơn những đồ vật giúp mình trong lễ cưới. Và chắc chắn, từ thăm sâu, người H'mông tin/biết đồ vật hiểu thấu tấm lòng họ. Chính vì thế, ta thấy trong rất nhiều dịp lễ, người H'mông luôn thể hiện mối cộng thông với vạn vật xung quanh, như dịp năm mới chẳng hạn. Trong năm mới, người H'mông ở Mai Châu, Hòa Bình luôn cho gia súc ăn no, thu rửa dụng cụ lao động sạch sẽ rồi dán lên tờ giấy bạc (ý là quý như bạc^[105]), để đồ vật vào gần nơi bàn thờ tổ tiên. Hoặc ở Sa Pa, người H'mông lại dán giấy đỏ, màu của niềm vui, cho nông cụ nghỉ ngơi ba ngày tết (10 đến 12/12 âm lịch) (Nguyễn Trường Giang 2011: 152). Người H'mông luôn tin đó là cách bày tỏ sự trân trọng và vật dụng sẽ được nghỉ ngơi sau một năm làm ăn vất vả. Điều này cũng tương đối giống người Việt. Lấy ví dụ ở Huế và vùng phụ cận, ngay cả đến bây giờ, tôi vẫn thường xuyên nhìn thấy khi nhà có tang thì cây cối quanh vườn cũng được gia chủ đeo khăn tang, một mảnh vải trắng quấn quanh. Bởi, người Việt cho rằng cây cối cũng là thành viên trong gia đình nên cũng buồn, cũng đau vì cái sự ra đi vĩnh cửu của vị chủ nhân. Một thế kỷ trước, Cadièrre thuật lại những chi tiết thật sinh động: "Một điều đáng ghi nhận đó là không chỉ những hành vi động tác được đặt dưới sự bảo trợ của thần linh mà những nông cụ hành nghề cũng được kí thác cho họ vào đầu năm: thợ rèn dán giấy vàng bạc vào đe, vào bệ, vào búa; thợ đóng thuyền thì dán vào mạn thuyền; kẻ thuê thuyền chuyên chở thì cắm hoa vào cột chèo; chị bán hàng chợ, người mẹ trong gia đình, thì dán vào thúng vào vại, vào chum, rương, lằm, vào bất cứ cái gì sinh phúc lợi trong nhà. Như thế, hành động dán giấy vàng giấy bạc ấy cũng là một hành vi tôn giáo. Đó là lễ cúng đối với hữu thể siêu nhiên mà ta muốn cầu cạnh. Việc cúng bái của những người lính ở Huế với Cột cờ, với các cửa thành, với kho lằm của nhà vua, với ngục thất... tất tất đều biểu hiện sự tin tưởng vào sức mạnh huyền bí, vào các hữu thể siêu nhiên đang dẫn dắt hành vi, các công cụ và đảm bảo hiệu năng của chúng. Người thợ cơ khí ngành hỏa xa cũng vậy, cũng ngân ấy tín ngưỡng. Họ cắm hương, cúng máy; thợ đóng trụ cầu sắt thép cũng cầu xin hỗ trợ của các thần linh mà trước nay chưa từng có ở xứ này (Cadièrre 2010a: 40). Những mô tả của Cadièrre như trên đối với người Việt, ngày nay đây đó dù có thể vẫn còn sót lại nhưng trên nền rộng lớn đã tương đối lu mờ. Nhưng càng lên cao, vùng trung du và núi, thì chúng ta vẫn bắt gặp lễ thắp hương, dán giấy bạc, vàng, đỏ và treo bánh lên đồ vật nông cụ như người H'mông, hay người Dao Tuyên Quang, Cao Bằng, Bắc Kạn, hoặc người Mường ở Thu Cúc, Phú Thọ như những ghi nhận phổ biến mà tôi đã thu nhận được. Hình thức tín ngưỡng này, như Cadièrre cắt nghĩa là "lễ cúng đối với hữu thể siêu nhiên mà ta muốn cầu cạnh", rộng ra là tín ngưỡng vật linh rộng khắp, là bản chất của thế giới Đông Nam Á^[106]. Trường vật linh kiến tạo niềm cộng thông với vũ trụ và vạn vật là cấu trúc tinh thần chung của các tộc người

Việt Nam. Niềm cộng thông mà ngày nay, xã hội cá nhân chủ nghĩa (Âu Mỹ kỹ trị, và Đông phương hiện đại theo mô hình Âu châu) đã khiến con người dần đứt lìa mối dây cộng cảm với thế giới bên ngoài.

Nhưng đằng sau cái siêu hình của đám cưới, là cái thực dụng hàng ngày, đám cưới H'mông luôn có một ý nghĩa trọng yếu về kinh tế. Việc cha mẹ gả bán con cho mỗi nào chịu được "thách cưới" cao là nguồn lợi đầu tiên mà gia đình cô dâu thu được^[107]. Vì thế, tuổi kết hôn có thể của các cô gái H'mông là sớm, thường là ngay khi mới dậy thì. Đầu thế kỷ trước, bác sĩ Girard ghi nhận tuổi kết hôn của nam là mười tám, nữ là mười ba (Girard 1904: 72)^[108], nhưng thực tế còn có thể sớm hơn cả như vậy. Cái cảnh lý tưởng:

"Gái lớn, gái vờ nổi đám ruộng to
Trai lớn, phải dựng đường chồng vợ
Trai lớn, trai phá nổi thửa ruộng lớn
Gái lớn, phải tìm đường lửa đôi"
(Doãn Thanh 1984)

Bên cạnh cái cảnh tượng lý tưởng này, trai lớn gái lớn khi đủ sức có vóc mới đi lấy vợ, gả chồng vẫn còn không ít tình cảnh hôn thú khác đây đó le. Như, để có được đồng tiền, cha mẹ đã sẵn lòng gả bán con gái từ rất sớm, bị kịch của người phụ nữ làm dâu bắt đầu từ đây:

"Em đang ở nhà, em không hề biết
Nhà trai vác dù, vác ô lù lù đến
Em đang ở nhà, em không hề rõ
Nhà trai vác dù vác ô lưng lững vào
Họ chẳng biết chỗ để ô, mắc ngay vào cột gác
Thế là năm nay em phải đi làm dâu
Họ không biết rõ chỗ để dù, treo ngay vào cột nhà
Thế là năm nay em đành đi làm vợ"
(Doãn Thanh 1984)

Lemoine cho rằng, chính thách cưới rườm rà, tốn kém là một nguyên nhân quan trọng để về sau này mẹ chồng cay nghiệt với cô con dâu. Bà mẹ chồng, vì thế, tái hiện lại trên thân phận cô con dâu cái cơ khổ khi xưa của mình. Căn nguyên sâu xa của xung đột mẹ chồng nàng dâu, xung quanh tam giác Oedipe này, bao giờ cũng vậy, còn chồng chéo ở đấy hỗn độn nhiều lí do rất phức tạp trong vô thức. Nhưng tới đây, với tất cả những điều được nói đến ở trên đều diễn ra ở tiền đám cưới hoặc hậu đám cưới, còn *đám cưới* như *chính hiện hữu sống động của đám cưới* bao giờ cũng vẫn là cuộc vui tương xứng:

"Lời đầu nói hết Lời hai lại đến
Lời nói biết thêm không biết hết
Kết thúc gửi trái tim cho nhau
Kết thúc gửi vào hai chén rượu
Uống rượu nhận thông gia muôn đời"
(Dân ca 2009)

Nhận thông gia với người H'mông là một cách nối dài huyết tộc, tăng thêm quyền lợi, mà quyền lợi người H'mông quan tâm nhất là bát mền mền. Kết thông gia với một gia đình nào đó nghĩa là vừa có thêm lao động, vừa có quyền canh tác trên mảnh đất của gia đình ông thông gia. Với tình trạng đất nông nghiệp ít ỏi, điều này có ý nghĩa sống còn. Đây hiển nhiên phải là một quyền lợi quan trọng mà thông qua đám cưới, chỉ qua đám cưới hai dòng họ xa lạ mới kết làm một, cố kết và chia sẻ với nhau nguồn lợi. Nên, có những nghiên cứu nhấn rất mạnh vào ý nghĩa đám cưới H'mông lí do quan trọng nhất là thêm sức lao động (Đỗ Ngọc Tấn 2004: 46-47). Điều này là rất phù hợp với nhu cầu tăng cường nhân lực để đảm bảo an toàn lương thực ở các xã hội nông nghiệp cổ truyền. Gia đình dòng họ người H'mông, vì thế, rất ít khi xảy ra ly dị, vì đằng sau đám cưới không chỉ có hai con người và quyền lợi của họ mà còn có cả hệ thống những quyền lợi liên đới đính kèm của cả một tập thể người dặt dứu phía sau.

Nhưng ở H'mông, còn tồn tại sự kiện dân tộc học độc đáo, một hình thức rất đặc thù của cấu trúc hôn nhân H'mông là ngoài hôn nhân dạm hỏi thông thường còn hôn nhân do kéo/bắt/cướp dâu. Bài dân ca *Anh cướp em* về do Cẩm Giang sưu tầm là một dẫn chứng sống động, chứng ta hãy đọc văn tắt bài dân ca này:

"Gặp nhau bàn chuyện
Anh cướp em về
Anh hẹn ngày kia,
Em gặt đầu khê,
Giấu cha giấu mẹ,
Em mặc váy hoa,
Mắt ướt nhìn nhà,
Chạy ra đầu bản,
Miệng vờ hô hoán:
- 'Trai họ cướp tôi!...'
Nhưng đến đây rồi,
Lên lưng anh công"
(Đặng Nghiêm Vạn 1992)

Hiện tượng này đi kèm với nó luôn có những cội rễ rất phức tạp mà chúng ta còn cần phải tiến hành nghiên cứu trở đi trở lại. Thật đáng tiếc, sự kiện dân tộc học đặc biệt này, cũng như các vấn đề tự tử hay chợ tình ở vùng cao lại chưa bao giờ được quan tâm xứng đáng trong giới nghiên cứu dân tộc học Việt Nam. Những tư liệu để lại là hết sức hạn chế, gần như một di sản trắng. Vậy, trong khả năng đầy giới hạn, tôi sẽ trình ra đây những khảo tả văn tắt và thử cắt lớp ban đầu những ý nghĩa của tục lệ đặc biệt này ở người H'mông, trong so sánh liên hệ mở rộng với nhiều tộc người khác ở Việt Nam. Kéo (Jix/Truz), bắt (ntêl), cướp (cxangr) vợ hãm phải là hình thức ngoại lệ (kiểu ngoại lệ làm sáng qui luật) của đám cưới ở một xã hội vốn chứa đựng trong nó nhiều tín hiệu dân chủ. Bảng tri nhận ý nghĩa các lớp từ vựng trong ngôn ngữ tộc người chỉ về hiện tượng văn hóa hôn nhân đặc thù này qua thu nhận được ở thực địa trình ra như sau:



Kéo/bắt/cướp vợ thưở xưa (<http://e-cadao.com>)

Lớp
nghĩa H'mông

Phiên
âm
Việt

Nghĩa

1. *Jix pox* Dì
niêv ^[109] poi
nịa

Kéo vợ:

- Hình thức hôn nhân tự nguyện dựa trên tình yêu đôi lứa. Trai gái yêu nhau, nhà trai không đủ điều kiện (kinh tế) để lấy vợ, chàng trai bèn thực hiện kéo vợ để có thể kết hôn với người con gái mình yêu. Nhà gái có con bị kéo (dù là thực lòng theo trai), như thế, tránh được bị mất mặt so với trường hợp có con gái bỏ đi theo trai mà không theo tục kéo. Trai gái đã Jix pox niêv buộc hôn nhân phải diễn ra và đơn giản hóa.

- Trai chủ động đi kéo gái về làm vợ (cũng có khi là làm vợ lẽ). Người H'mông trắng, trai gái yêu nhau, hẹn nhau trước và giả như cướp nhau để được về làm vợ chồng. Trường hợp này, ở người H'mông Đồng Văn ngày nay vẫn phổ biến. Ở người H'mông hoa, Jix pox niêv còn là để kéo cô gái đã đồng tình làm vợ lẽ về để sinh con nối dõi.

Kéo vợ là hình thức phổ biến nhất, được coi là hợp phong tục và cộng đồng chấp nhận.

Kéo vợ chính là đỉnh điểm của tính dân chủ trong hôn nhân H'mông

2. *Truz* *Tru*
pox *poi nịa*
niêv ^[110]

Kéo vợ [một đêm]:

- Đây cũng là hình thức kéo vợ tự nguyện trong truyền thống. Trai gái H'mông lòng ung nhau, nhưng không muốn gắn bó vợ chồng, thì trai có thể kéo gái về quan hệ tình dục một, vài hôm (nhưng không được quá 3 hôm) rồi bỏ. Trường hợp này, cộng đồng coi là bình thường. Ngươi con gái vẫn có thể lấy chồng mà không hề bị xã hội chê trách.

3. *Ntêl* *Tê*
pox niêv *poi nịa*

Bắt vợ:

- N tel trong tiếng H'mông có nghĩa *bắt*, mang tính chất cưỡng bức, mà đối tượng bị bắt không tự nguyện, kiểu như "Ntêl keiz lui tuô" (bắt gà giết)

- Đây là hình thức trai H'mông thích một cô gái thì tiến hành bắt vợ, dù cô gái không tự nguyện chấp nhận. Trường hợp này thường rơi vào con trai nhà giàu có, quyền thế đi *bắt* gái về làm

vợ. Bắt vợ thường phải chấp nhận thách cưới cao, nên xưa chỉ nhà giàu mới kham nổi.

Cộng đồng H'mông cho rằng, *bắt vợ* vẫn hợp lệ nếu nhà trai đủ sức chi trả yêu cầu thách cưới cao của nhà gái. Trường hợp này là khởi đầu của nhiều bi kịch, hiểm xảy ra trong xã hội H'mông.

4. *Cxangr Sá pox niêv poi nja*

Cướp vợ:

Cxangr trong tiếng H'mông chỉ hành động *cướp*, *cướp giật* mang nghĩa tiêu cực

Tục lệ *Cxangr pox niêv* có hai lớp sắc thái nghĩa:

a/ Cô gái đã có người yêu thương, đính ước mà vẫn bị người khác đến *cướp*, *tranh* về làm vợ. Hình thức *cướp*, *tranh* vợ, do đó, được tiến hành bởi ý chí chủ quan chàng trai kẻ *cướp* còn cô gái là người bị động, không tự nguyện.

b/ Hành động chỉ người đàn ông đã có hay chưa có gia đình, dụ dỗ gái đã có chồng, gái nghe theo lời dụ dỗ mà bỏ trốn theo nhau. Chàng trai như thế là *cướp* vợ người khác.

Hai hành động này đều bị coi là *Cxangr pox niêv*, cộng đồng H'mông phản đối và xử phạt nặng, thậm chí tàn nhẫn nếu bắt gặp. Trường hợp này là khởi đầu của nhiều bi kịch, hiểm xảy ra trong xã hội H'mông.

Như vậy, hôn nhân kéo/bắt/cướp chứa đựng trong nó đa giá trị, mà dường như, các tư liệu ghi nhận về lớp tục lệ này, vốn đã ít mà phần lớn lại có tính đơn giản hóa hoặc lẫn lộn các sắc thái ý nghĩa nên càng làm rối vấn đề.

Bảng phân tích các lớp nghĩa về tục lệ này, do vậy, sẽ giúp hình thành khung nhận thức để kiểm thảo (critique) lại các tư liệu quan trọng đã công bố. Qua đó, người viết sẽ tiến hành thông diễn một vài nguồn tư liệu để thêm sáng vấn đề. Bé Viết Đăng có lẽ là nhà dân tộc học đã đề cập đến tục lệ này chính xác hơn cả. Cách đây 40 năm, ông viết:

Tục "cướp vợ" trước đây khá phổ biến.

Tục cướp vợ có trong nhiều dân tộc ít người ở nước ta^[111], nhưng ở người Mèo tục này được tồn tại lâu hơn cả^[112]. Thanh niên tổ chức đón đường kéo người con gái về, dù người đó không bằng lòng. Sau khi cướp được hai hôm nhà trai cho người báo cho nhà gái biết và bàn việc cưới. Do đó nhiều cô con gái phải lấy những người không vừa ý, vì người con gái đã qua lễ "nhập môn" thì phải lấy người con trai đã kéo mình. Khi bị cướp bố mẹ không được cứu, cho nên người ta thường nói: "đẻ con gái chỉ thua người ta". Tuy nhiên với sự giúp đỡ của bạn, của chị em, người con gái có thể chống lại và có trường hợp họ đã tự cứu được

mình, được người xung quanh khen^[113]. Cũng có trường hợp người con gái bị cướp về nhà trai, nhưng quyết không lấy người cướp mình vì "không sợ ma"^[114]. Cướp vợ nhà trai phải mất tiền gọi là "đền danh dự" cho nhà gái^[115]. Tục này gây ra nhiều phiền phức nên đến nay hầu như không còn.

Hiện nay hiện tượng phổ biến: trai gái yêu nhau, người con trai tổ chức kéo người con gái về. Trước khi kéo nhà trai đã chuẩn bị sẵn mọi thứ cần thiết cho đám cưới, việc xảy ra không những do trai gái yêu nhau mà cả cha mẹ cũng biết và đồng tình. Nói là kéo nhưng thực chất chỉ dắt tay một quãng đường ngắn, rồi người con gái tự theo người con trai về^[116].



Kéo/bắt/cướp vợ ngày nay (<http://kienthuc.net.vn>)

Cũng như tục cướp vợ trước đây, sau ba hôm nhà trai cho người sang nhà gái báo và hỏi. Sau ba hôm cô gái có thể về nhà mình, cho đến khi ông mối đến hỏi chính thức lại theo ông mối về nhà trai. Người ta cho kéo như vậy mới quý, không phải người con gái tự về nhà chồng. Có trường hợp phải kéo 2, 3 lần mới cưới. Ở đây trong hôn nhân vai trò người con gái cũng quan trọng có khi bố mẹ không muốn gả, nhưng người con gái cứ dè mình "bị kéo" nhiều lần, sau cùng cũng phải gả^[17] (Bế Viết Đăng 1973: 302-303).

Như thế, Bế Viết Đăng bước đầu đã có sự phân biệt kéo vợ và cướp vợ, cho dù, đôi lúc ông lại tỏ ra lẫn lộn. Sự lẫn lộn của Bế Viết Đăng là không khó hiểu bởi vấn đề này tồn tại ở xã hội người H'mông là khá phức tạp, chính cá nhân tôi và nhiều người khác trong những nghiên cứu về vấn đề này đã công bố trước đây, cũng vấp phải nhầm lẫn khi không có sự phân biệt rõ ràng giữa cướp, bắt và kéo (Nguyễn Mạnh Tiến 2012b). Một tác giả khác là Dương Hà Hiếu quan sát người H'mông trắng ở bản Nậm Giắt (Phòng Lái, Thuận Châu, Sơn La) đã bàn đến tục hôn nhân rất tự do của người H'mông, trai gái tìm hiểu nhau không bị ràng buộc gì. Tác giả đã nói tới tục kéo vợ. Nhưng như mọi tác giả khác, kéo vợ, cướp vợ, bắt vợ không được Dương Hà Hiếu phân biệt các lớp nghĩa mà thường dùng lẫn lộn (Dương Hà Hiếu 2008). Tương tự, các tác giả khác là Cư Hòa vân - Hoàng Nam (1994: 142-147) và Thái Giàng Sán (2002) cho biết thông tin về tục "háy pù". Theo đó, Thái Giàng Sán cho cướp dâu hay kéo dâu đều được gọi là "háy pù". Cư Hòa vân - Hoàng Nam thì phân tích "háy pù" với một ý nghĩa rộng lớn, và cho biết có sự lẫn lộn giữa kéo vợ và cướp vợ. Những thông tin, vì không có sự phân biệt cụ thể các lớp nghĩa, và cũng vì phong tục của kéo/bắt/cướp trên thực địa tồn tại những biến thể phức tạp nên trở thành khá khó hiểu khi các nhà nghiên cứu đưa ra các thông tin mà quan sát hình thức thì có khi trái chiều. Dương Hà Hiếu cho rằng kéo dâu dù xảy ra nhưng nếu gia đình cô gái đòi giá cao ngất ngưỡng, vượt quá khả năng chi trả của gia đình chàng trai thì cô gái lại bị bắt về. Hoặc nữa, nếu gia đình nhà gái cố tình không đồng ý thì sự vụ cưới xin cũng trở nên rất khó khăn (Lemoine 1972; Dương Hà Hiếu 2008). Tuy nhiên, lại có những ghi nhận khác về tục kéo dâu, đó là, kéo dâu bao giờ cũng đưa lại hệ quả là trong hôn sự, nhà gái dù muốn hay không, khi con gái đã bị người ta "bắt" thì nghi thức đám cưới và đồ sính lễ cũng phải giản lược đi rất nhiều (Cư Hòa Vân - Hoàng Nam 1994: 144; Thái Giàng Sán 2002). Nếu căn cứ vào bảng tri nhận ý nghĩa các lớp từ vựng trong ngôn ngữ H'mông, thì ta hiểu ngay, trường hợp được cung cấp bởi Dương Hà Hiếu thuộc về bắt vợ (Ntêl pox niêv), còn trường hợp được cung cấp bởi Cư Hòa vân - Hoàng Nam, Thái Giàng Sán thì mới thuộc về kéo vợ (Jix pox niêv) nhân bản. Hiểu như thế, ta sẽ hiểu hàng loạt bài báo về hủ tục kiểu này, được miêu tả như sự bất công mà chỉ cần tìm kiếm trên Internet ta dễ dàng bắt gặp chính là các hình thức thuộc về Ntêl pox niêv (bắt vợ) và Cxangr pox niêv (cướp vợ) chứ không phải kéo vợ (Jix pox niêv hay Truz pox niêv). Hiểu như thế, ta sẽ gỡ được mối rối khi cùng chỉ về hiện tượng hôn nhân đặc biệt này của người H'mông mà có người nói tiến bộ, kẻ bảo hủ lậu, độc ác. Kéo/bắt/cướp vợ là một tổ hợp phức hợp các hình thức văn hóa ngoài hôn nhân thông thường mà ta cần nhìn nhận cho thấu đáo các cạnh khía văn hóa rất khác nhau ở đó để tránh sự ngộ nhận.

Kéo vợ (fix pox niêv), về nguyên tắc, là hình thức hôn nhân nhân bản bậc nhất trong cấu trúc hôn nhân tộc người H'mông, rộng ra, còn vào loại nhân bản nhất ở các xã hội tộc người còn quan sát được. Sự kiện này chấp nhận nguyên tắc, trai gái H'mông yêu nhau, mà

không đi đến được hôn nhân vì gia đình chàng trai nghèo khó hay gia đình cô gái vì lí do nào đó mà không đồng ý, thậm chí, cô gái ấy có nguy cơ bị gả bán cho nhà người khác, chàng trai và cô gái, vì yêu nhau mà muốn trăm năm hạnh phúc thì có thể thực hành kéo nhau về làm vợ chồng. Cô gái được/bị kéo về nhà chàng trai, quá ba ngày, theo tục H'mông đã thuộc về nhà chàng trai. Sự kiện này cho thấy, vẫn luôn có "nguyên tắc mờ" cho các thiết chế tưởng như đã được khuôn định lại ở xã hội người H'mông. Nếu người Việt, "ván đã đóng thuyền", hôn sự bị cản trở vì hai gia đình không được "môn đăng hộ đối", thì lứa đôi chỉ còn thở vắn than dài "cá cắn câu biết đâu mà gỡ / chim vào lồng biết thuở nào ra". Người H'mông trái lại có kéo vợ như hình thức "đàn chủ tộc người" có thể dành cho cho tất cả những kẻ có khả năng, yêu nhau, có thể tự mưu cầu định đoạt lấy hạnh phúc. Kéo vợ trong tính đẹp văn hóa của nó, vì thế, phải mang tính tượng trưng. Đôi trai gái yêu nhau, hẹn nhau ở một nơi nào đó, khi làm nương, nơi chợ phiên, chàng trai sẽ bất ngờ giục ngựa đến, hay nắm tay cô tháo chạy. Người con gái đồng lõa trong tình yêu, đã biết trước kịch cảnh, nhẹ nhàng đạp chân vào chân chàng trai, nắm chặt tay chàng để dễ dàng tung người lên yên ngựa, hay đơn giản và phổ biến hơn, bỏ chạy theo chàng trai dù giả vờ như là bị lôi kéo. Như thế là, cô đã khéo léo giúp chàng thực hiện ngoạn mục một cuộc kéo vợ. Cũng có khi, chàng trai yêu người con gái, nhằm ve vãn cô ta, anh trở tài khéo của mình bằng tiếng sáo, tiếng kèn môi. Tiếng kèn môi điệu nghệ sẽ khiến tim cô gái rung động, buổi đêm, nàng bỏ nhà mà vào rừng tình tự với chàng trai. Sự vụ kéo dâu, như thế cũng đã thành công. Cấu trúc tự do của tình yêu, hôn nhân và tình dục H'mông, vì thế, hiển thị thật rõ ràng trong tục kéo vợ.

Ở châu Phi, hay châu Âu, nhiều tộc người cũng tồn tại hình thức tương tự kéo vợ H'mông. Hành động này được coi như hành vi phô trương sức mạnh nam giới - một biểu hiện của văn hóa nam quyền. Đồng thời, người con gái nào mà càng được nhiều đám cướp thì càng có giá. Một lối tôn vinh giá trị cô gái. Trong đó, về cơ bản kéo dâu phải được sự đồng thuận của cô gái và xã hội chấp nhận. Do đó, kéo vợ là hình thức văn hóa tốt đẹp của tộc người.

Nhưng như một biện chứng của sáng-tối, kéo vợ trình ra mặt sáng của văn hóa H'mông, còn **Bắt vợ (Ntél pox niêv)** lại dẫn đến bóng tối. Đẳng cấp thống trị H'mông trong quá khứ, đôi lúc vẫn thường dùng sức mạnh vũ lực của mình mà tiến hành bắt vợ - phần lớn là những nhan sắc H'mông. Đó là cội nguồn bi kịch của người phụ nữ, nhất là phụ nữ đẹp. Từ đây, sẽ khởi đầu nỗi ai oán cho phận làm dâu, để rồi có lúc, uất hận lại ghim chặt vào tiếng hát làm dâu đầy não nề. Bắt vợ cưỡng ép, bằng sức mạnh và vũ lực đó là hình thức bẽ bàng và trần trụi, nhục nhằn và tệ đoan của tục lệ này. Để hiểu hơn tục lệ này, chúng ta hãy cùng nhau xử lí các tư liệu hồi cổ về bắt vợ.

Câu chuyện bắt vợ số 1:

Vua Mèo Vương Chí Sinh thuê xưa quyền lực một thời. Ông có một người em trai thích một cô gái người Lô Lô, bèn đến bắt về làm vợ. Bà mẹ cô gái Lô Lô không đồng ý, đến dinh vua Mèo kiện đòi thả tự do cho con gái. Bà liền bị lính vua Mèo bắt treo lên cây đánh một trận nên thân. Thả ra, thoát chết, bà già tội nghiệp hoảng sợ bỏ hẳn về bản không dám kiện cáo gì nữa. Con gái bà như thế bị tục bắt vợ trói buộc cuộc đời.

Bình luận: Đây chính là hủ tục tàn nhẫn nhất đối với tự do tình yêu người phụ nữ H'mông truyền thống. Đăng cấp cai trị H'mông ở

chỗ này dựa vào quyền lực gây nên tội ác với người dân lành vô tội. Mỵ trong Vợ chồng A Phủ của Tô Hoài chính là rơi vào trường hợp khổ đau này.

Câu chuyện bắt vợ số 2:

Hồi cụ Ma Khái Sò khoảng 15 tuổi (vậy là khoảng năm 1939), ở Thái An, có một cô gái tên Lý Thị Mai đã có tuổi mà chưa chịu lấy chồng. Một lần, có hai, ba người con trai đợi cô ra nương rình mà bắt cô về, sau đó làm đám cưới. Nhưng cô gái này quyết tâm không chịu, bởi lí do, người đàn ông ấy đã không tự mình đến bắt cô mà nhờ người khác. Cô cho như thế là không tôn trọng mình. Trong đám cưới, cô rút trong bếp lò một thanh củi đang cháy đỏ lửa, đứng phắt dậy, cô chỉ thanh củi vào mặt mọi người mà tuyên bố quyết liệt: - Đứa nào mà ép tao lấy chồng, tao đốt nhà. Mọi người thấy tình thế căng thẳng quá, đành chịu thua cô gái. Và cô gái được ra về tự do. Đến khoảng năm 1943, cô mất, thọ khoảng 60 tuổi.

Bình luận: câu chuyện về Lý Thị Mai, ta gặp lại cá tính quyết liệt, lòng tự trọng cao độ và nổi loạn rất quen thuộc của người H'mông trong hành vi phản kháng đầy táo bạo, hào hùng của cô gái. Người phụ nữ như thế, có một quyền tự chủ rất lớn để có thể tự quyết định lấy số phận của mình.

Câu chuyện bắt vợ số 3:

Khoảng năm 1947, có 4 người lạ đến bắt một người đàn bà góa rất đẹp gái tên là Hầu Thị Dưa ở Thái An về Lũng Hồ làm vợ. Cô về làm vợ người ta được hai năm. Sau, thấy sống ở nhà chồng có nhiều chuyện không như ý, cô sầu não mà tự tử. Năm cô mất, mới chỉ 25 tuổi đời.

Bình luận: câu chuyện về Hầu Thị Dưa là một bi kịch của tục bắt vợ. Đồng thời, ta gặp lại ở đây một hành động mang căn cước tộc người, một lối nổi loạn chống lại số phận khác kiểu H'mông: bế tắc thì tự tử.

Bắt vợ, do đó là đầu mối của bi kịch, bài hát dân gian vùng Quản Bạ còn lưu dấu điều đó:

"Thân em như thân trâu

Bị vướng phải bắt dâu

Nếu được anh chồng trẻ, như đám cỏ non, trâu ăn trâu béo

Nếu được anh chồng già, như đám cỏ dai, trâu ăn không nổi

Khổ thân trâu"^[118]

Nhưng ở đây cần lưu ý, bắt vợ ở người H'mông là khá hiếm hoi, cụ Ma Khái Sò 84 tuổi (thời điểm năm 2013), từng tham gia vào bộ máy hành chính nhiều năm, là người đi lại nhiều, quen biết rộng mà trong đời ông chỉ chứng kiến có hai vụ bắt vợ ở vùng cao nguyên đá. Vì thế, bị kịch lớn do bắt dâu gây ra, luôn tồn tại, nhưng là không phổ biến trong xã hội H'mông. Bắt vợ tựa như hành động cướp người trắng trợn, "hôn nhân bắt cóc" luôn kéo theo nhiều bi kịch.

Cả kéo vợ và bắt vợ, đều không bị cộng đồng H'mông coi như là một tội ác nếu nó đáp ứng đầy đủ các yêu cầu dàn xếp của hai gia đình liên quan. Trái lại, hình thức **Cướp vợ (Cxangr pox niêv)** thì bị người H'mông coi như một tội lỗi, mà hình phạt nhiều khi là khuynh gia bại sản hay đánh đổi tính mạng. Để hiểu hơn tục lệ này, chúng ta hãy cùng nhau xử lý hai tư liệu hồi cổ sau:

Câu chuyện cướp vợ số 1:

Cách đây hơn 80 năm, ông chú cụ Ma Khái Sò là Ma Mí Vu vốn là người thổi khèn hay^[119], nhảy giỏi. Trong một lần ông Vu đi chợ tình ở Lũng Hồ, tài khèn của ông đã chinh phục bà Lù Thị Mai. Bà Mai say tiếng khèn ông Vu theo ông về làm vợ (theo tục kéo vợ). Được ba ngày, người ta đến kiện. Hóa ra, bà Vu đã nhận lễ dạm hỏi của người khác là một đôi xà cạp. Kéo người đã có nơi có chốn dạm hỏi, dù vô tình, nhưng ông Vu đã phạm lỗi. Khi ấy, hành động ông Vu không còn thuộc tục kéo vợ mà chuyển sang cướp vợ. Cướp vợ, đó là một lỗi nặng, theo lệ bị phạt vạ rất lớn. Vụ kiện này lớn đến mức lên tới hàng tổng, cả tổng Yên Minh và tổng Quản Bạ phải tham gia dàn xếp. Vào thời điểm ấy, gia đình ông Vư bị phạt vạ 1 đôi bò, 120 đồng bạc già (Đồng Dương). Ông Vu bà Mai thành vợ chồng nhưng kết quả gia đình đã khánh kiệt^[120].

Bình luận: câu chuyện này nói tới trai gái tự do yêu nhau ở chợ tình Du Già, mà sau này ta sẽ gặp lại phiên chợ đặc biệt này. Và tục lệ xử phạt nặng cướp vợ, bởi đó là một hành vi nghiêm trọng, phá vỡ các giao ước trong xã hội H'mông. Cần phạt vạ nặng để kẻ khác không dám tái phạm. Một xã hội duy trì bằng luật tục, giao ước là nền tảng, để duy trì hiệu quả các giao ước, người ta cần các hình thức đảm bảo chắc chắn các giao ước ấy không bị xâm phạm, phá vỡ. Phạt vạ nặng là một răn đe hữu hiệu. Nhưng riêng với bà Mai, một phụ nữ H'mông truyền thống, dù đã bị hôn ước đặt định, đã nhận lễ vật người khác nhưng bà vẫn không bị ràng buộc khi tìm thấy và trở thành vợ người mình yêu. Dù trả bằng một giá khá đắt, đến khuynh gia bại sản, nhưng đôi trai gái H'mông cuối cùng vẫn thành vợ thành chồng.

Câu chuyện cướp vợ số 2:

Chuyện xảy ra trước khi nhà sưu tầm dân ca H'mông Hùng Đình Quý ra đời khoảng vài năm (khoảng 1930). Khi lớn lên, ông được nghe người khác kể lại. Ngay canh nhà cụ Quý, ở Tùng Vài - Quản Bạ, có trường hợp người đàn ông đến rủ rê người đàn bà đã có chồng bỏ trốn theo tục cướp vợ. Không may mắn, họ bị bắt lại và người chồng có vợ bỏ trốn đã đưa ra một hình phạt khủng khiếp. Anh ta bắt trói đôi trai gái ngồi trên ghế, úp mặt vào nhau. Sau đó, anh ta nung một lưỡi cày nóng đỏ dí vào mông đôi "gian phu dâm phụ" tội nghiệp. Đôi trai gái mỗi lần bị tra tấn thì càng ép sát người vào nhau, theo thể đối mặt "giao hợp" và kết

cục, cả hai bị tra tấn đến chết. Vụ việc này, vì quá tàn bạo nên bị báo lên chính quyền Pháp thuộc và người đàn ông tra tấn bị bắt bỏ tù. Kết cục anh ta cũng chết trong tù. Khép lại một bi kịch hãi hùng vì tục cướp vợ.



Cột đá hành hình của Sùng Chử Đà (Bảo tàng Hà Giang, ảnh: NMT 2012).

Tương truyền đây là một hình cụ của vị vua Mèo Đường Thượng khét tiếng - một thời dùng để hành hình trai gái mắc tội *cxangr pox niêv*. Đôi trái gái khốn khổ sẽ bị xâu tay qua lỗ, úp mặt ôm cột đá và phơi ngoài trời đến chết.

Bình luận: sự việc này quả thực hết sức nghiêm trọng, vì nó đã phá vỡ cấu trúc gia đình, nền tảng mọi xã hội trong đó có xã hội H'mông. Vì thế, dường như cộng đồng H'mông đã để cho người chồng bị cướp vợ quyền tra tấn dã man hai kẻ gây ra mối họa đến chết. Việc tòa án Pháp, áp dụng luật pháp miền xuôi, bắt bỏ

tù người chồng bị "cắm sừng" trên vì anh ta gây tội giết người. Cộng đồng H'mông thì trái lại, không thấy nói đến việc xử phạt kẻ giết người kia. Những cây cột đá bí ẩn của Sùng Chử Đà ở Đường Thượng, một trong những truyền thuyết về nó có lớp nghĩa dùng để tra tấn các đôi trai gái vướng tục cướp vợ người khác như trên.

Tương truyền đây là một hình cụ của vị vua Mèo Đường Thượng khét tiếng - một thời dùng để hành hình trai gái mắc tội cxangr pox niêv. Đôi trái gái khốn khổ sẽ bị xâu tay qua lỗ, úp mặt ôm cột đá và phơi ngoài trời đến chết.

Cũng như trường hợp bắt vợ, các trường hợp cướp vợ là khá hiếm gặp ở xã hội H'mông cổ truyền. Ngày xưa, cướp vợ thì đành phải trốn biệt xứ, đó là một hình thức đẩy người H'mông đến di dân. Đôi trai gái yêu nhau khi đã có gia đình, rủ nhau bỏ trốn theo tục cướp vợ có khi trốn sang tận Lào, Thái Lan mới mong an toàn. Ngày nay, bắt vợ và cướp vợ đã dần biến mất, còn kéo vợ thì vẫn còn rất phổ biến. Căn nguyên dân tộc học sâu xa của các tục lệ này là khá phức tạp, một soi chiếu tục lệ này trên diện rộng các tộc người ở Việt Nam sẽ trả lời cho hệ ý nghĩa việc các tục lệ kiểu này được duy trì. Thực ra, hôn nhân kiểu "cướp vợ", được coi như biến thể của các kiểu hôn nhân bắt cóc, nguồn gốc của xung đột giữa các tộc người từng rất phổ biến được các nhà nhân học nói đến (Lowie 2001: 41-42). Ở Việt Nam, có thể kể ra đây hình thức cướp vợ được nói đến nhiều trong các sử thi, là nguồn gốc của chiến tranh. Sử thi Việt Nam, từ Tây Bắc đến Tây Nguyên, người anh hùng bao giờ cũng có một con đường lấy vợ phổ quát là tiến hành chiến tranh nhằm cướp đoạt các cô vợ đẹp xinh của các tù trưởng hùng mạnh đối thủ. Ở người Việt, cướp dâu ghi nhận được cả ở folklore dân gian và thư tịch lịch sử. Ngoại thành Hà Nội, vùng Đông Anh, trong tục vào đám hàng năm của một làng, có ghi được dấu ấn của tục lệ cướp vợ. Làng cử ra một cô gái xinh đẹp đóng vai Mị Nương. Cô phải ra làng ở, ăn chay năm mồng bảy ngày bảy đêm. Trọng tâm buổi lễ của làng là diễn tả lại chế độ cướp vợ (lược hôn) khi xưa. Trong buổi lễ, chàng trai đóng vai chú rể có nhiệm vụ nấp ở dưới ao, ven các luống khoai nước, bất ngờ áp sát, cướp cô gái bỏ chạy. Dân làng đuổi theo, ném đất (vụn), bắn tên (cành dâu), cho đến khi chàng trai đến được bên kia bờ ao thì kết thúc buổi lễ. Công việc cướp vợ của chàng trai mà thành công là điềm báo một năm may mắn. Chẳng may, công việc cướp vợ ấy trắc trở, chàng trai đánh rơi cô gái, thì làng coi đó là một năm bất hạnh, xui xẻo (Hà Văn Cầu 1992: 22-23). Lịch sử Việt tộc lại ghi dấu một vụ "cướp vợ" nổi tiếng của Trần Quốc Tuấn thông qua hành động "thông dân" với Thiên Thành (con gái Thánh Tông). Các sử thần phong kiến như Ngô Sĩ Liên, Ngô Thì Sĩ, Ngô Thì Nhậm, mang con mắt đậm đặc chất Nho giáo Hán hóa, lấy làm bất bình với hành vi càn rỡ của Quốc Tuấn vì trái với thuần phong mỹ tục Việt (*Tiền biên* 1997: 338). Tác giả *Cương mục* cũng bình luận về "nết xấu" ở con người văn võ toàn tài này: hành vi "tư thông" của của Tuấn và Thiên Thành là "có lẽ thói chung chạ của nhà Trần đã ăn sâu vào đầu óc người ta" (2007 T.1: 453-454)^[121]. Sử gia hiện đại Tạ Chí Đại Trường lại bình: ngờ rằng đã có xen vào việc trả thù nhà (Tạ Chí

Đại Trường 2004b: 277,278). Như vậy, (các biến thể) cướp vợ, trên bề nổi, có khi là mầm loạn cho xã hội, kéo theo chiến tranh; nhưng ở bề ngầm ẩn, là khát vọng sở hữu "người nữ chính thống", dấu ấn sót lại của văn hóa mẫu hệ với đặc trưng hiển lộ qua quyền lực người nữ và hệ thống nữ thần; đồng thời, là sự phô trương sức mạnh nam tính của xã hội nam quyền.

Theo các nhà lập thuyết marxism - những người ảnh hưởng thuyết tiến hóa trong nhân học, cướp phụ nữ và dành lại phụ nữ bị cướp là chuyện thường xảy ra trong lịch sử thời cổ. Engels cho biết, tục cướp đàn bà là lệ thường ở nhiều miền. Engels còn cho rằng tục cướp phụ nữ là một giai đoạn tất yếu của lịch sử hôn nhân thời cổ, giai đoạn chuyển từ hôn nhân tập đoàn sang hôn nhân từng đôi: "Vả lại, việc cướp đoạt đàn bà cũng là vết tích của bước chuyển sang chế độ hôn nhân cá thể, ít nhất cũng là dưới hình thức hôn nhân đối ngẫu" (Engels 1972: 70). Các nhà nghiên cứu ngữ văn marxism, do đó, lí giải các vụ việc cướp vợ (như trong sử thi) dựa trên kiến giải của Engels (Phan Đăng Nhật và...2005: 60; Lê Trung Vũ 2012: 30). Nhà dân tộc học Soviet, ông Kosven ở chỗ này dường như ngược với Engels khi quả quyết cướp vợ (hôn nhân cướp đoạt) chỉ có thể là một hình thức kết hôn ngoại lệ, không phổ biến. Theo ông, cướp vợ ngầm chứa ẩn sự xung đột có thể phá vỡ tồn tại các bộ lạc, vì thế, không thể trở thành một tập quán. Và hôn nhân cướp vợ, không thể nói nó có sự đồng ý của người bị cướp, vì thế, tự nó đã ngầm chứa đựng sự bất hợp lý (Kosven 2005:199-200).

Còn về tục kéo vợ, cũng thấy tồn tại trong các xã hội khác H'mông. Ở người Thái, từ những tư liệu lịch sử của họ cho biết, xưa kia ở Mai Châu, nếu đôi bên trai gái yêu nhau mà bị nhà gái ngăn cản, xã hội Thái Mai Châu xưa chấp nhận tục tổ chức cướp người yêu (pê thắng). Đã hẹn hò với nhau từ trước, buổi chiều, người con trai đến nhà cô gái đã đợi sẵn và đón đi. Trước khi đi cô gái đặt miếng trầu và đồng tiền, hay ít gạo vào chiếc nình đồ xôi, hoặc chỗ cửa ra vào. Khi cô con gái trốn, người nhà tìm cách đuổi theo. Cuộc đuổi bắt chỉ là hình thức. Người nhà thanh minh với làng bản là con họ bị hổ bắt vào rừng. Người trong bản không ai muốn đuổi bắt. Người con gái về nhà trai, ở hai ba ngày, và làm lễ nhận họ ở đó. Sau đó, chàng trai dẫn cô gái về nhà vợ và xin ở rể. Nếu nhà gái không đồng ý, chàng trai cứ ở lì cho đến khi nhà gái nhận mới thôi. Trường hợp cướp dâu, nhà gái không được phép ra điều kiện làm cưới to, tốn kém (Đặng Nghiêm Vạn 1977: 336) (Nhiều tác giả 1988: 86-87). Như thế, cách miêu tả các tác giả về tục cướp dâu của người Thái đen thực ra khá tương đồng, cùng cấu trúc với tục kéo vợ của người H'mông. Chỉ có điều, tục lệ nhân bản này đã biến mất khỏi xã hội Thái từ lâu còn ở xã hội H'mông thì vẫn bền vững. Ở người Khùa, Vương Hoàng Tuyên khi viết về hôn nhân và gia đình cho biết tục lệ: "Người con trai đi nhờ một số bạn trai và gái đang đêm đến nhà cô dâu nấp quanh nhà và một người gọi cô dâu ra có việc và liền dẫn cô dâu đến nhà hai. Sáng hôm sau hai người bên nhà trai đến nhà gái đem theo một thanh kiếm, một chuỗi hạt cườm để ở trên sàn chỗ tiếp khách rồi nói

chuyện với nhà gái. Nhà gái mang rượu ra và cùng nhà trai uống. Sáng hôm sau bên nhà trai giết lợn gà mời bà con đến ăn uống. Sau 3 ngày hai vợ chồng về nhà vợ, mang theo 4 con gà. Hai vợ chồng phải ở lại nhà bố mẹ vợ 3 ngày rồi mới được về" (Vương Hoàng Tuyên 1963). Vương Hoàng Tuyên gọi đó là "hôn nhân cướp đoạt" của người Khùa. Như vậy, cái tục lệ Khùa mà Vương Hoàng Tuyên cho là hình thức hôn nhân cướp đoạt là tương ứng với cấu trúc kéo vợ H'mông. Nguyên tắc của tục lệ này là hành vi kéo/cướp bao giờ cũng phải mang tính tượng trưng. Biến thể xa của tục kéo/bắt/cướp vợ còn ít nhiều tồn tại ở người Dao (nhóm Thanh Y), người Giáy, người Bố Y... trong đám cưới bao giờ cũng có hành vi tượng trưng kéo dâu. Nhưng tóm lại, tồn tại cho đến ngày nay, các tục lệ liên quan đến kéo/bắt/cướp vợ chỉ ở người H'mông là vẫn thấy tồn tại rõ nét^[122].

Tóm lại, dù là hoạt động kéo/bắt/cướp vợ tượng trưng hay hiện thực thì cũng vẫn thấy được tính logic ngầm ẩn trong vấn đề này. Với người H'mông, tộc người đã giành lại được sự sống, niềm tự do và hạnh phúc trong tranh đấu ngàn năm thì luôn tồn tại trong niềm tin và hành động tộc người một tâm lí quấy đạp để thoát ra ngoài mọi ràng buộc, đường cùng. Nên, với người H'mông luôn luôn có cơ hội cho những kẻ dám hành động, dấn thân, quyết đoán nhiều khi là liều lĩnh và nguy hại để tìm lấy cho mình đường sống. Cái tinh thần thượng võ, miễn chuộng tự do của tộc người hản đã núp đằng sau tục kéo/bắt/cướp vợ nổi tiếng. Kéo/bắt/cướp vợ cũng là một hình thức nổi loạn chống lại số phận bị đặt định, sự nổi loạn quen thuộc đã làm cho H'mông trở thành tộc nổi tiếng. Một tộc người không phải là lớn (đứng thứ 8 về số dân ở quốc gia Việt Nam), nhưng tổng số vụ nổi loạn trong lịch sử thì luôn vào loại nổi bật. Hơn nữa, dân tộc học đã cung cấp những dữ kiện xác đáng cho biết rằng phần lớn những vụ kéo dâu (cái phổ biến nhất của kiểu tục lệ này) đều có sự đồng ý của kẻ bị kéo là cô dâu. "Thủ phạm" và "người bị hại" vì yêu nhau mà gia đình ngáng trở, đã cùng thông đồng nhằm tạo ra "kịch cảnh" để có thể mưu cầu một mái ấm chung. Hạnh phúc do đó, là cái hành động để dành lấy chứ không phải bị động ngồi chờ đợi.

Người H'mông, tộc người luôn đề cao tự do tính bởi cấu trúc tâm tính bất khuất lại phải thường rơi vào thân phận ăn nhờ, ở dợ, không quê hương. Một tộc người như vậy sẽ luôn ý thức thường trực cái quý giá của sự tự do. Mà đến cùng, tộc người nào chẳng yêu mến tự do, nhưng với người H'mông, với cá tính mãnh liệt nên ý thức khao khát tự do càng trở mạnh. Nên, trong cấu trúc tâm lí tộc người mà số phận văn hóa đã phản ánh vào luật tục kéo vợ những dữ kiện thể hiện "tính dân chủ tộc người" đáng kể. Kéo/bắt/cướp vợ, tổ hợp văn hóa đặc biệt này, dù sự vụ khó khăn và có thể bất thành, hiểm nguy, nhưng vẫn cho thấy ở tộc người này luôn tin tưởng rằng có lối thoát trong những tình thế "như đã rồi". Không có điều gì là không thể thực hiện, miễn là phải *dám hành động*.

Cùng với "chợ tình", "kéo vợ" có lẽ là hai cách ứng xử tộc người độc đáo nhất của H'mông, là đỉnh cao của sự dân chủ nếu như dân chủ được định nghĩa bằng niềm hạnh

phúc mang lại cho con người sống ở đời.



Khèn trai gái H'mông Cao Bằng 1944 (<http://kienthuc.net.vn>)

4. Tiếng hát tình yêu

Đình nền dân chủ tộc người

*"Đêm đã qua, sao lượn vòng đối chỗ
Ngày đã rạng loi đi sáng tỏ
Ta lê bước về nhà
Mà hồn như còn ngủ ở thắt lưng em*

*Đêm đã qua, sao lượn vòng đối chỗ
Ngày đã rạng, đường đi sáng rõ
Ta quay gót về nhà Mà hồn như còn ngủ trong tà áo em..."*
(Doãn Thanh 1984)

Các học thuyết phân tích tâm lí trên thế giới, hơn một trăm năm qua đã triển nở đa dạng, với rất nhiều trường phái mà sự tiến triển trong hệ vấn đề của nó nhiều khi đã dẫn đến sự trái ngược nhau trong nhận thức về các hoạt động tâm lí. Thế nhưng, có một nguyên tắc chung mà các trường phái phân tích tâm lí thường chia sẻ là đều nhìn nhận hoạt động ý thức trong tình yêu và tôn giáo là những hoạt động tinh vi và phức tạp nhất. Thế nên, kiểm thảo quan niệm tình yêu ở một tộc người là không đơn giản. Nhưng, dù khó khăn đến mấy thì vẫn buộc phải tiến hành nếu như cái hệ quả ta muốn nhận được sẽ là sự hiểu biết về mức phát triển nội tâm của tộc người. Một tộc người mà cấu trúc nội tâm được tổ chức càng vi tế và nhân bản bao nhiêu thì càng thể hiện rõ bản chất văn minh tộc người. Văn minh không đặt thước đo vào sự phát triển cơ bắp kỹ trị, văn minh lấy thước đo ở tổ chức tinh thần nhân bản và cao thượng được cộng đồng tộc người duy trì, "tưởng tượng" và "sáng tạo" nên trong lịch sử, làm thành nhân lõi tộc người. Sống trải qua *Tiếng hát tình yêu (Gâu x plênhx)* của người H'mông, là sống trải với chính quan niệm của người H'mông về tình yêu. Điều này càng có ý nghĩa hơn, khi tôi muốn xuất phát từ diễn ngôn tình yêu của người H'mông sẽ tiến tới, va chạm và giải cấu các diễn ngôn khác, vốn tồn tại rất lâu dài và phổ biến trong các cộng đồng không phải H'mông. Những diễn ngôn bá quyền hay định kiến mang tính áp đặt được duy trì bởi các cộng đồng phi H'mông ấy, từ lâu luôn cố thủ các tín niệm sai lầm về H'mông như là tộc chỉ biết gây bạo loạn, hung dữ, tồn tại đã thành nếp hằn tư duy trong con mắt miền xuôi nhìn lên miền ngược, và, trong thế giới miền ngược nhìn lẫn nhau. Những tín niệm sai lầm về miền núi và thế giới H'mông, dù cho đã có sự "soi sáng" nhiều năm qua từ miền xuôi, nói thẳng, cho đến nay vẫn chưa được làm mờ đi bao nhiêu. Cần phải có những nỗ lực để hiểu. Hiểu một logic khác Việt chính là nhằm kiến tạo một Việt Nam đa tộc người trong hiểu biết và liên kết. Phân tích những cấu trúc bề sâu

Tiếng hát tình yêu, do đó, hi vọng sẽ dần khai mở một nỗ lực dẫn dắt sự hiểu đến những khung trời khác trong thế giới H'mông.

Bước vào nội giới tình yêu H'mông là bước vào nội giới cá tính tộc người với đặc thù văn hóa và số phận lịch sử khá đặc biệt, vậy, một tiền giả định đặt ra, hẳn *người H'mông yêu* phải có những điều thú vị. Một nghiên cứu dân tộc học văn học về quan niệm tình yêu của người H'mông, vì thế, không thể không va vấp vào Tiếng hát tình yêu trong kho tàng dân ca H'mông đồ sộ. Du hành từ Tiếng hát tình yêu, sẽ đưa chúng ta vào ***thông hiểu một góc khác mang tính bản chất trong tâm hồn H'mông***, mà ở đây, sự cao đẹp trong quan hệ con người, tính lãng mạn khi hiện hữu ở đời và tổ chức nhân bản, dân chủ của tộc người được lộ ra sinh động, cuốn hút và rực rỡ như chính tấm váy áo của người phụ nữ.

Trong kho tàng *Tiếng hát tình yêu*, chúng ta sẽ đối diện với những câu thơ dân gian H'mông, mà thi sĩ Chế Lan Viên đã viết như sau: "Những bài thơ này - có hàng trăm bài thơ như vậy - có thể nằm không hổ thẹn trong những tuyển tập thơ hay của thế giới" (Doãn Thanh 1984: 16). Như vậy, Chế Lan Viên từ rất sớm đã nhận ra và nói thay cái điều mà tôi (và hẳn nhiều người khác cũng thế) *nghĩ* về khi sống trải qua kho tàng dân ca tình yêu H'mông. Quả thật, *Tiếng hát tình yêu* đã thỏa mãn cùng một lúc cả nhà nghệ thuật học chi thích tìm kiếm bản nguyên cái đẹp, những khoái cảm thẩm mỹ, đồng thời, có vô số những biểu trưng mà một nhà dân tộc học nhìn thấy ở đó những dấu chỉ quan trọng hướng tới con đường thông hiểu tộc người. Ở bộ phận dân ca bay bổng này, xuất phát từ khoa văn học mở vào nghiên cứu tộc người hẳn là phải có cái thế mạnh riêng biệt để vừa nhìn thấy những dữ kiện mang tính chất dân tộc học, đồng thời, có đủ phương pháp để bóc tách nhiều lớp mã, như bóc tách một củ hành, để thấy cái lõi, như *cái tính nghệ thuật* mà dân ca H'mông đã mang chở lại.

Tình yêu, trong kinh nghiệm khởi nguyên của các tộc người trên khắp bề mặt thế giới, ở nơi mà các kho tàng folklore còn lưu giữ được, luôn luôn duy trì một nguyên tắc phổ quát mang tính tạo sinh vũ trụ. Tình yêu sinh nở thế giới. Xung lực to lớn của tình yêu, làm kết đôi hai nguyên tắc nam và nữ, âm và dương là kinh nghiệm tiên khởi để hình thành vũ trụ và vạn vật, qua con đường *kết hợp để sinh thành* (Nguyễn Mạnh Tiến, 2010). Vũ trụ luận H'mông hiển lộ qua dân ca tái lập lại nguyên tắc đó. Chúng ta tìm thấy trong dân ca H'mông sự lí giải về tình yêu:

"Mặt trời đứng dậy trên ghẹo mặt trăng
Đường tình duyên trai gái sinh ra
Lan xa chín mươi chín núi khe cùng thung lũng"
(Doãn Thanh 1984)

Sự xuất hiện và hòa hợp hai nguyên tắc đối lập âm - dương, trời - trăng, nam - nữ, đực - cái... luôn là cái khởi nguyên để từ đấy vũ trụ và vạn vật hiện hữu. Cái tính chất vũ trụ nhị nguyên luận, một trong những đặc điểm lớn của tư duy Đông Nam Á lại gặp tiếng hát tình yêu H'mông (Hall 1997: 27-28). Dân ca H'mông (ở *Tang ca*) cũng thấy các cặp nam - nữ xuất hiện để sáng tạo muôn loài. Cặp nam - nữ trong sáng thế luận của người H'mông là bà Trày và ông Trày:

"Bà Trày sinh ra mặt đất
Ông Trày tạo ra bầu trời"
(Doãn Thanh 1984)

Phụ việc cho công việc sáng tạo thế giới của ông Trày bà Trày cũng là một cặp nam - nữ khác là Gầu Ấ và Dấu Ấu. Như vậy, có nam, có nữ kết hợp lại rồi thì vũ trụ mới ra đời, vạn vật mới sinh thành. *Dịch kinh*, quyển sách kiến tạo nền văn minh Đông Á phần thực thì thu gộp vào nguyên tắc: "nam nữ cấu tinh, vạn vật hóa sinh" (Hệ từ hạ, chương V). Mô hình Hán hóa, sau này, với tinh thần khắc kỷ cấm dục và nam quyền khắc nghiệt đã làm mờ đi các lớp nghĩa khởi nguyên của nó. Dịch chuyển vào phương Nam của mô hình Ấn Độ hóa, và ngược lên cao với các mô hình núi Đông Nam Á, thì nghi lễ khai phóng tính dục có thể coi là đặc trưng hnenf tảng nơi đây: phần thực và tôn trọng nguyên lý nữ. Như vậy, tình yêu (mà hoa trái của nó trong tính lý tưởng sẽ dẫn đến hôn nhân và đứa con) với người H'mông, và rộng ra là của các tộc người thiểu số luôn có một ý nghĩa vũ trụ luận to lớn, là cái bao trùm lên khắp cả khi "đường tình duyên trai gái sinh ra", hòa nhịp với sự sáng tạo thế giới bắt đầu:

"Xưa kia vật gì thúc giục tình yêu trỗi dậy trong lòng người con gái
Xưa kia chất gì thúc giục tình yêu trỗi dậy trong lòng người con trai
Do bà Trày thúc giục tình yêu trỗi dậy trong lòng người con gái
Do ông Trày thúc giục tình yêu trỗi dậy trong lòng người con trai"
(Giảng Seo Gà 2004).

Nói khác, thế giới trong cái nhìn cổ sơ được tư duy như một cuộc tình duyên, trời và trăng cũng đang diễn mãi những giai điệu bất tận của vũ trụ, xoáy vòng đam mê để sinh sôi. Hiểu điều ấy, chúng ta sẽ hiểu hơn tâm hồn H'mông, bởi ngay khi "thực hành" tình yêu và các nghi lễ của nó, tâm hồn H'mông đẹp lộng lẫy và tự do hơn bao giờ hết. Bởi, đằng sau mỗi tình trai gái là cả cội nguồn của bất tử, của giao hoan và sinh thành. Người H'mông, vì thế, duy trì trong nội giới văn hóa, kể cả sinh hoạt thường ngày lẫn hàng loạt các hội lễ cộng đồng nhằm hậu thuẫn cho tự do tình yêu trai gái có cơ hội nảy nở. Sinh hoạt thường ngày thì khi lên nương, lúc chợ phiên, buổi tối đi tán gái... bao giờ cũng có tiếng hát, tiếng kèn môi, sáo. Hội lễ như gầu tào (grauk taox) - sải sán (chơi núi - tiếng Quan hòa), lồng

tông, chợ tình... ngày xưa, bao giờ cũng có hát giao duyên. Với người H'mông, để thực hành tình yêu thì rất thường thông qua *hát* những câu dân ca. Bởi, với người H'mông, các bài hát dân ca chính là những bậc thang khai tâm về tình yêu và tính dục. Để khi đã chìm sâu vào mối tình, dù đắm say, hay tuyệt vọng, khi thốn thức đợi chờ, tàn đêm dài cũng mặc, băng đồi, vượt núi, dẫu núi sắc nhọn như dao, tâm hồn H'mông bật lên thành lời ca tiếng hát:

"Bố mẹ sinh ra em nổi tiếng đẹp xinh
Ta thường lấy núi đồi làm thang bắt lên thăm
Bố mẹ đẻ ra em lòng danh tước giòn
Ta thường lấy núi đồi làm thang bắc lên hỏi"
(Doãn Thanh 1984)

Những lời ca như tâm sự, leo ngược những ngọn núi dốc dựng đứng như sống mũi ngựa Mã Pì Lèng, hay chìm dưới đáy dòng Nho Quế mà nay đã cạn dòng vì đập ngăn Trung Quốc, băng qua những núi đồi Lào Cai, vượt Lai Châu, Điện Biên, qua Lào về Thanh - Nghệ, và ngày nay đến tận Tây Nguyên... chính trong tình yêu, và chỉ trong tình yêu, bao nhiêu những tinh tế của tâm hồn H'mông đã hiển hiện ra cho kỳ hết. Tộc người này không phải chỉ có nổi loạn, hung hãn; cái bản thể của H'mông tộc thì thấm đẫm thi tính, tràn ngập như sương mù hiền hòa, đời đời ôm phủ trên non cao:

"Lời thơ chưa kết thúc, có lời sắp kết thúc
Kết thúc như từ gốc đến ngọn cây ngải
Gốc bài thơ là ở nàng
Ngọn bài thơ là ở ta"
(Doãn Thanh 1984)

Đã từ lâu lắm rồi, từ cả trăm năm trước, cha cố Savina thuật lại câu chuyện về một thủ lĩnh H'mông khi được hỏi vì sao người H'mông hay nổi loạn và lang thang. Người thủ lĩnh trả lời: Nếu ông thực muốn biết sự thật về chúng tôi, thì hãy hỏi con gấu đang bị trọng thương xem vì sao nó phải phản kháng, hãy hỏi con chó đang bị đánh đập xem tại sao nó phải kêu rên, và hãy hỏi con hươu bị săn đuổi đến cùng đường kia xem vì sao nó buộc phải rời núi (Savina, 1924). Hẳn là như vậy, đó là cái "lí người H'mông" (Hmôngz li lil) phải luôn bảo vệ, nếu yếu hèn thì đã diệt vong. Các khu vực nghiên cứu H'mông luôn thừa nhận, một thừa nhận đúng, đó là sự tự vệ chính đáng. Còn thăm sâu, một tộc người khi có thể cất lên những câu tình ca say đắm, sâu sắc và tinh tế như người H'mông thì hẳn phải là một tộc người mà ở đó cái đẹp của giá trị làm người đã chọn ở lại:

"Trong vườn của mẹ cha em có cây kiệu lòa xòa xanh thắm
Ta yêu em đến nát cả thớ gan
Trong vườn của mẹ cha em có cây hành lòa xòa xanh biếc
Ta yêu em đến đứt cả thớ tim"
(Doãn Thanh 1984)

hay:

"Em trao bàn tay anh cầm
Gan phổi anh như lá cây rung trước gió
Em chìa bàn tay anh nắm
Gan phổi anh như thấm đượm nước mưa xuân"
(Doãn Thanh 1984)

Những bản dịch tuyệt vời của "ông tiên núi" Doãn Thanh, mà Hùng Đình Quý đã không dưới vài lần bày tỏ lòng khâm phục với tôi, đã cho thấy, luôn có một "diễn ngôn" liên tục tái lập chất liệu trong dân ca H'mông, nhất là dân ca tình yêu: "câu hát sắp hết câu hát lại chưa hết...". Ở trong kho tàng dân ca các tộc người, việc một câu hát liên tục lặp đi lặp lại đầu mỗi đoạn bài hát dân gian như là một biện pháp nghệ thuật nhằm tạo nhạc, giữ nhịp, làm thành vòng luân hồi của phận chữ là phổ biến^[123]. Nhưng vấn đề mấu chốt là mỗi một tộc người luôn có một chuỗi ngữ ngôn mang nghĩa tái lập khác nhau - đây là chỗ vấn đề đọng lại - phân tâm học văn bản nghiên cứu vô thức ngôn từ cho biết, ở chỗ nào mà chuỗi lời nói cứ tái lập đi lặp lại, một lối nói nhịu trong sáng tạo, thì nơi ấy ắt chứa đựng những "vết tích" tâm lý đặc biệt, kiểu "ám ảnh" ngữ ngôn quyết định số phận nghĩa văn bản. Chuỗi diễn ngôn tái lập trong dân ca H'mông, vì thế nên, là cái biểu trưng cho vô thức tập thể tộc người, do đó, nghĩa của nó luôn rối rắm và bí lối, nhưng không phải vô nghĩa, nó mang nghĩa vô thức. Có thể nào, với H'mông tộc, quan niệm về cuộc đời cũng như cuộc hát, mà những câu hát thì bất tận, tưởng như hết mà không hết, chỉ hết khi "mình chết thật" (lời *Tang ca*). Và tình yêu, cũng như câu hát ngàn đời là bất tận, không sao nguôi nổi nhớ nhưng:

"Câu hát sắp hết câu hát lại chưa hết
Chưa hết như hang sâu đá bạc
Đưa tới hang thăm đá sáng
Em thương nhớ ta hàng năm
Ta thương nhớ em hàng đời"
(Doãn Thanh 1984)

Nỗi nhớ da diết, thường được chọn tái hiện bằng những hình ảnh mang tính siêu thực và huyền ảo nguyên thủy khoắc lên cho thơ ca H'mông vẻ đẹp có phần bí mật và ảo não, buồn bã như những đỉnh núi cô đơn, xa xăm, trập trùng, suốt đời mù sương khói, đẹp như nắng miền cao vàng một dải ngọt môi, trải lụa là, hay có khi, như tấm váy áo sặc sỡ của người gái H'mông phủ bất động trên các đỉnh đá xám bất tận. Những ví von so sánh mang tính tượng trưng làm cho thơ ca H'mông xuất lộ những câu thơ ám ảnh.

Đây là cái buồn của em:

"Kẻ ở người đi
Lòng em buồn, buồn dài như gió thổi qua ngàn..."
(Doãn Thanh 1984)

Còn đây là khối sầu của anh:

"Thân em đã gả bán qua ngàn
Lòng anh như đám mây tan tác
Thân em đã gả bán qua suối
Lòng anh như làn mây nổi trôi"
(Doãn Thanh 1984)

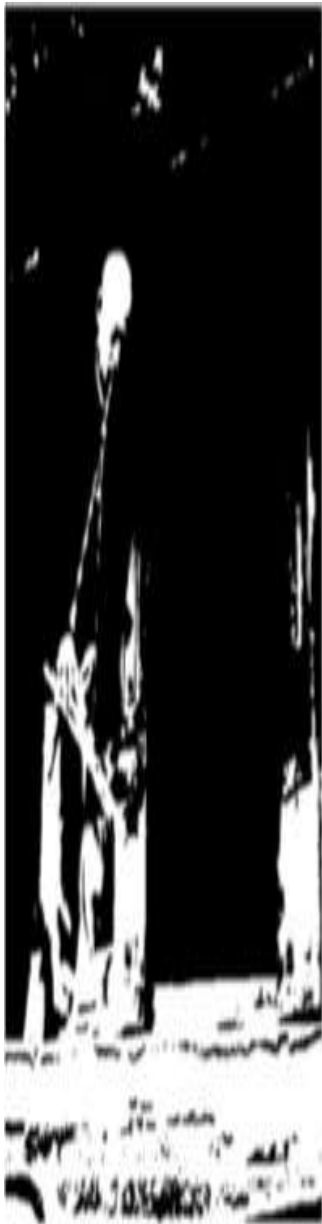
Và sau cuối, khúc uẩn tình không sao gỡ cho ra *mối tơ vò* của chúng ta:

"Bài hát muốn hết lại không hết
Như dây núi đá hoa qua rặng núi đá ong
Buồn lòng mình ta gỡ không xong
Sầu lòng ta mình gỡ chẳng nổi"
(Doãn Thanh 1984)

Thơ ca và âm nhạc H'mông luôn phảng phất nỗi buồn đau và đơn độc, nhiều lúc như muốn quấy đạp phần uất. Ở đây, âm nhạc đã nổi cuống nhau vào số phận đầy máu và nước mắt của tộc người. Nhìn chàng trai H'mông thổi khèn, điệu khèn xoay theo đồ án đường tròn, chậm rãi, trên một chân nhảy lò cò, gương mặt cúi xuống theo hướng đồ về phía đất của cây khèn, vừa biểu hiện một kỹ thuật âm nhạc điêu luyện vì phải phối hợp hài hòa việc điều tiết nhịp điệu âm nhạc kết hợp nhảy múa, khi thì đá chân phối hợp với điệu múa người bạn gái, thậm chí vừa khèn vừa lộn tròng cây chuối. Khèn H'mông dù trong bất cứ tình huống nào cũng luôn phảng phất một nỗi buồn. Cuisinier cho rằng, điệu múa buồn hay vui quan hệ mật thiết, phản ánh tâm trạng con người đang đấu tranh với cuộc sống cam go hay đang hân hưởng niềm vui cuộc sống; điệu múa chàng trai H'mông luôn diễn tả tâm trạng buồn thương (Cuisinier 1951). Những dấu sao, những ưu tư hay trầm tư mộng tưởng trong

phiến tình buồn cho thấy đáy tâm hồn H'mông là khôn cùng, một biểu hiện cho đời sống nội tâm phát triển sâu sắc. Chế Lan Viên là nhà thơ triết lí, mà cái triết lí thì xa rời với bản năng, Chế Lan Viên đã không tiếc lời ca ngợi thơ ca dân gian H'mông, mà những câu ca về tình yêu là cùng tốt. Cái khen của Chế Lan Viên là một thẩm định và thưởng lãm nghệ thuật của kẻ có kinh lịch sâu dày trong thơ. Thơ ca H'mông không hiếm những hình ảnh bất ngờ được tạo bởi sự liên tưởng trong biên độ dao động luôn rất mạnh.

Nghệ thuật chi hiện hữu nơi nào mà niềm tự do thống ngự, tự do tuyệt đối để sáng tạo. Tâm hồn H'mông tự do nhất khi đi vào tình yêu, bởi trong tình yêu, người H'mông tự do cả tâm hồn lẫn thể xác. Trong các cắt nghĩa về tộc danh H'mông, có ý kiến cho rằng H'mông là Người-tự-do (Corlett 1999).



Ma Khai Sò thổi kèn
(NMT 2014)



Kèn H'mông / Kèn Mèo
trên tem bưu chính



Người Miao Trung Quốc
(Savina 1924)

Cây kèn H'mông nói riêng, kèn ở nhiều tộc người Việt Nam nói chung đã từng có ý nghĩa lớn lao hơn là một nhạc cụ - nhằm xác định một văn hóa.

Nhận định này gắn với nhà dân tộc học đầu đàn của miền Bắc Xã hội Chủ nghĩa Vương Hoàng Tuyên. Ông đã có một công trình quan trọng *Các dân tộc nguồn gốc Nam Á ở miền Bắc Việt Nam*, trong đấy chứa đựng ý tưởng lớn: "Trên đồng bằng Bắc-bộ, xưa kia là nơi cư trú của một giống người nói tiếng Môn - Khơ-me thì có một sự di

cư to lớn của một lớp người nói tiếng Thái ở Tây nam Trung-quốc tràn qua. Chính trên cơ sở của sự hỗn hợp hai yếu tố đó, một sự hỗn hợp sâu sắc, đã tạo nên người Việt trước khi có yếu tố Hán tràn qua" (1963: 193-194). Quan điểm của Vương Hoàng Tuyên có một sức chi phối khá mạnh với các nhà nghiên cứu Xã hội Chủ nghĩa sau này, mà những người ảnh hưởng đáng kể chính là Phan Ngọc và Phạm Đức Dương ở công trình viết chung *Tiếp xúc ngôn ngữ ở Đông Nam Á* (Viện Đông Nam Á xb, 1983).

Đáng chú ý, để chứng minh cơ tầng văn hóa bản địa đầu tiên Môn - Khơ-me, Vương Hoàng Tuyên trong hệ thống luận điểm của mình có nói tới luận điểm cây khèn mà sự tồn tại phổ biến của nó ở cư dân Nam Á, người Thái, ở hình ảnh khắc trên trống đồng tìm thấy nhiều nơi như Vân Nam, Đông Sơn đến Indonesia cho phép tin rằng cái khèn là nhạc cụ đại diện thuộc về một nền văn hóa gốc Môn - Khơ-me cổ xưa ở Việt Nam (1963: 165-166).

Nếu ý kiến H'mông là Người-tự-do có cơ sở^[124], thì khá thú vị, chúng ta biết, các tộc danh đều có ý nghĩa ban đầu là chỉ Con người. Tộc thiểu số nào cũng muốn mình trước nhất được coi là Con người. Sau đó, mỗi tộc người sẽ có cái phụ tố đính kèm sau cái Con người ấy, với người H'mông là phụ tố "tự do"; ghép lại thành Người-tự-do. Để đối lấy tự do, tự trị, lịch sử người H'mông đã chứng kiến những xung đột "đây máu và nước mắt" - một cụm từ quen thuộc, lặp đi lặp lại trong các sách vở ghi chép về người H'mông. Và, việc chọn lựa một địa hình cư trú đây khắc nghiệt, sống trên những đỉnh núi là cái giá cho sự không-phụ-thuộc. Bởi, nếu xuống vùng đất thấp, người H'mông buộc phải chọn lựa thân phận bị trị bởi chủ nhân vùng Đông Bắc là Thổ ty, Quảng Tày, và chủ nhân vùng Tây Bắc là Phía, Tào Thái. Với một khí chất quật cường, vũ dũng và manh động, người H'mông trong bức tranh địa lý - lịch sử Việt Nam, là một kẻ đến muộn, có mặt ở Việt Nam khoảng ba thế kỷ, họ đã liên tục tiến hành chiến tranh với các tộc người "bản địa" chủ nhân thế giới miền núi phía bắc Việt Nam là vành đai chặn Tày và Thái. Thất bại trong chiến tranh quân sự, nhưng lại không chấp nhận thân phận bị trị, người H'mông buộc phải co rút lên miền núi cao trên 800m - môi trường sống quen thuộc của họ, nơi không có nước và địa. Chọn lựa sống ở núi cao Việt Nam, hay các toàn khối núi cao Đông Nam Á là lựa chọn không mấy khó khăn với người H'mông. Bởi, vùng núi cao Việt Nam vốn cùng một dải địa tầng với thế giới miền núi cao Vân Nam, nơi mà sự hiểm trở địa lý đã trở nên thành trì cố thủ nhiều đời của người H'mông khi rút chạy khỏi sự truy bức của người Hán. Trong một không gian đây bất lợi về địa chính trị ấy, tình yêu, vì thế, là không gian tưởng tượng tự do lý tưởng được tộc người duy trì xuyên thời gian, xuyên biên giới, giải lãnh thổ hóa. Bởi, tự do trong tình yêu là một tự do thiết thực, lại dễ đạt được mà không hề dẫn đến tranh chấp, xô xát quân sự, chính trị. Tình yêu, vì thế, được văn hóa tộc người "xây dựng" và "qui ước" để tương thích với những tâm hồn H'mông đau khổ và đói khổ nhưng cao thượng và tự do. Tâm hồn H'mông dựa vào sự tự do trong tình yêu mà bay bổng sống. Tình yêu là một lối cất mình mộng mơ giữa một cuộc đời thế tục nghiệt ngã.

Người H'mông, vì thế, được dân tộc học biết đến là tộc người luôn có những quan niệm tình yêu dân chủ và tự do. Trong thời gian hiếm hoi của tuổi thanh xuân, trai gái được thoải mái tìm hiểu nhau và quan hệ tính giao nếu có, là rất bình thường, nói như lời J. Lemoine, người H'mông không quan trọng điều đó (Lemoine 1972). Quyền tự do tính giao là quyền hợp pháp của thanh niên trai gái H'mông, và điều này hẳn rất phổ biến. Tôi trong một lần thăm hỏi dân tộc học ở Hà Giang, có một chi tiết thú vị được cung cấp từ cụ Hùng Đình Quý đó là, người H'mông rất kiêng ai đó trên đường đến nhà người khác mà có quan hệ tính giao dọc đường, với người H'mông như vậy là không trong sạch, phải "rửa" bằng cách cúng (gà trống, lợn trắng). Như vậy, ở người H'mông hoạt động tính giao tự do, "dọc đường", không phải hiếm. Những ghi nhận dân tộc chí khác về sự tự do trong tính giao của người H'mông bổ sung cho tính "cởi mở" về quan niệm dục tình ở người H'mông. Ngoại tình, một trong những cấm kị ghê gớm của các tộc người nam quyền khắc nghiệt. Người đàn bà ngoại tình có thể bị giết chết. Nhưng trong cộng đồng H'mông, ngoại tình chỉ bị phạt vạ tương đối "nhẹ". Luật tục H'mông trắng Đông Văn ghi nhận, đàn ông ngoại tình với gái chưa có chồng, bị phát hiện lần đầu chỉ phải nộp làng 10 lít rượu, 10 kg thịt để anh em họ hàng ăn uống.

Nếu anh ta vẫn vi phạm lần 2 thì bị phạt bằng cách thông báo cho bà con chòm xóm biết. Kẻ vi phạm phải đến từng nhà nói về lỗi lầm của mình và hứa không tái phạm. Ngoài ra, hẳn ta còn phải trả cho hai người đi cùng mỗi người 20.000đ. Nếu cố tình vi phạm lần 3 phải cung cấp đủ rượu, thịt, cơm để dân bản ăn uống tại nhà trưởng bản (mỗi gia đình cử 1 người đến dự). Kẻ vi phạm còn phải sửa 300m đường mòn trong bản hoặc trồng 100 cây trên đồi và phải đảm bảo chăm sóc cây cho sống được, nếu chết phải trồng lại. Nếu người phụ nữ có chồng ngoại tình với trai chưa vợ hay có vợ đều phải chịu hình phạt như trên. Hai người đã có gia đình ngoại tình với nhau cũng bị xử phạt tương tự (Phạm Quang Hoan 2001). Tập quán pháp của người H'mông trắng ở xã Phỏng Lái, Sơn La thì cho biết: Tội ngoại tình, làng bản bắt được sẽ bị phạt nặng, cao nhất là 36 đồng bạc trắng, thiết rượu thịt cho cả làng ăn vạ (Hồ Ly Giang 2013: 98). Cần phải tiến hành so sánh dân tộc học tội ngoại tình trong các xã hội H'mông, Mường, Thái, Tày và Việt để thấy được tộc người nào đã có những qui tắc xã hội khá mềm mỏng với tội ngoại tình. Ở người Mường, như Mãn Đức, phong tục không khoan dung với kẻ ngoại tình, đàn ông hay đàn bà đều xử tội tử hình theo yêu cầu của người chồng bị "cắm sừng". Nhưng cũng nhiều nơi, ngoại tình chỉ bị phạt vạ và khá ít trường hợp bị xử tử. Tuy thế, phạt vạ vì ngoại tình của người Mường là khá cao, đàn bà bỏ nhà thêm tội ngoại tình lại có con riêng do ngoại tình thì phạt vạ hoàn trả hồi môn cho nhà chồng kèm thêm 12 trâu. Nếu bà ta không trả được thì gia đình cha mẹ đẻ phải lo đền vạ khoản tiền phạt đó. Khi người đàn ông đồng lõa với người đàn bà ngoại tình là con trai thổ lang thì ông ta phải chịu khoản phạt 27 trâu. Vợ thổ lang bị bắt quả tang ngoại tình thì chịu đánh gậy nếu đó là người đàn bà quý tộc. Tuy thế, nếu người đàn bà ấy là

nông dân thì được tha tội đánh gậy. Nếu đàn ông quý tộc phạm tội ngoại tình với đàn bà quý tộc thì ông ta không vấn đề gì, trong khi nếu đó là người đàn ông bình dân thì bị xử tử hình (Cuisinier 2007: 454-456). Người Thái đen mà luật tục của họ ghi lại rất chi tiết về các hình thức loạn luân và ngoại tình với người khác họ cho thấy, Thái là một tộc người khá phóng khoáng về quan niệm tình dục. Người Thái có thể phạt vạ rất nặng nhưng không tử hình tất cả các tội thuộc về hình thức tình dục loạn luân hay ngoại tình. Khắt khe nhất đến như loạn luân với mẹ đẻ con chồng, rủ nhau trốn đi nếu bắt được phạt trai 35 lạng bạc, gái 35 lạng bạc, trai mất 3 lạng bạc kèm theo rượu cúng vía bố, gái mất 3 lạng bạc kèm theo rượu lợn cúng vía cho chồng. Hoặc nghiêm trọng nữa là ngoại tình với vợ tạo còn sống, rủ nhau đi trốn, bắt được phạt vạ 45 lạng bạc, cúng vía cho tạo 3 lạng bạc, kèm theo rượu, trâu. Ngoài ra trai phải viết giấy cam đoan trả lại vợ cho tạo. Các hình thức ngoại tình và loạn luân khác đều tùy mức mà phạt vạ. Phóng khoáng nhất thì trai tân gái tân trộm yêu nhau coi như không việc gì (Ngô Đức Thịnh - Cẩm Trọng 2003 : 689-704)^[125]. Ở người Tày, các vi phạm tình dục ngoài hôn nhân hợp thức bị trừng phạt rất nặng hê cho thấy tộc người này ảnh hưởng Khổng giáo là mạnh mẽ. Nhà có tang, vợ chồng cấm không được thực hành tính giao. Gái chưa hoang xưa có thể bị voi dày ngựa xé, sau khi bị phạt tiền, bị thịch mặt, bị bêu riếu, muốn tránh tội phải xin làm tôi tớ cho nhà chúa. Loạn luân là tội tày đình, xưa bị lột truồng ăn trong máng lợn, có khi bị giết hay đuổi đi, sau này nhẹ hơn thì bị gạt ra khỏi cộng đồng công xã, muốn tránh tội cũng phải xin làm tôi tớ cho nhà chúa... Làm tôi cho nhà chúa là mất hết tự do, có thể bị chúa giết, chôn sống cũng phải chấp nhận (Đặng Nghiêm Vạn 2001b). Ở người Việt, *Quốc Triều hình luật* nhà Lê rất thường xử tội lưu, tội chết, nhẹ thì cũng phạt 60 trượng, biếm hai tư bắt nộp tiền tạ đối với gian dâm (*Cổ luật* 2009: 86-87). *Hoàng Việt luật lệ* nhà Nguyễn cũng phạt tội gian dâm rất nặng; ở mức nhẹ thì phạt 100 trượng (trai gái định hôn nhưng chưa từng quá môn mà đã thông gian với nhau), nặng thì xử chết như giảo (thắt cổ), trảm (chém). Ở nhiều chỗ khác, luật nhà Nguyễn xử tội gian dâm có khi mức đồ 3 năm đến xử giảo (*Cổ luật* 2009: 436), hay có khi xử phạt 80 trượng, đồ 2 năm. Gian dâm có tính chất loạn luân, luật nhà Nguyễn rất thường xử trảm (*Cổ luật* 2009: 436-437, 988-989). Ở những chỗ khác, trai gái chưa gia đình thuận tình gian dâm cũng bị phạt 80 trượng (*Hội điển sự lệ* 1993 T.13: 321). Người chồng bắt quả tang vợ mình thông dâm với kẻ khác, giết cả đôi ngay tại trận thì không bị bắt tội (*Hội điển sự lệ* 1993 T.12: 129; *Cương mục* 2007 T.1: 305). Hội điển sự lệ nhìn chung khá nghiêm khắc và xử phạt rất nặng các tội thuộc về gian dâm. Luật người Việt, như thế, so với luật các tộc người thiểu số có thể thấy là khá khắt khe và có phần tàn bạo với các tội liên quan đến tình dục vì đã xâm phạm trực tiếp về thân thể (phạt trượng), xâm phạm về tính mạng (các tội giảo, trảm), rồi đi đày... Những hình phạt tình dục ở người Việt là xa lạ với tộc người thiểu số, vốn phổ biến chỉ là phạt vạ. Tóm lược so sánh tội ngoại tình ở một số tộc người Việt Nam bằng bảng dưới đây:

Tộc người	phạm tội	Hình phạt
H'mông	Ngoại tình	Cổ tục: - Ngoại tình theo lối kéo/bắt vợ thì không bị phạt vạ (xem lại Jix pox niêv - Truz pox niêv / Ntêl pox niêv). Ngoại tình bị phạt vạ là lối cướp vợ (xem lại Cxangr pox niêv). - Ngoại tình trong ngày hội lễ như chợ tình thì không bị phạt vạ. Luật tục mới: - Vi phạm lần 1: <i>phạt vạ</i> nộp làng 10 lít rượu, 10 kg thịt để anh em họ hàng ăn uống. - Vi phạm lần 2: <i>phạt vạ</i> thông báo cho bà con chòm xóm biết. Kẻ vi phạm phải đến từng nhà nói về lỗi lầm của mình và hứa không tái phạm, thêm, còn phải trả cho hai người đi cùng mỗi người 20.000đ. - Vi phạm lần 3: <i>phạt vạ</i> phải cung cấp đủ rượu, thịt, com để dân bản ăn uống tại nhà trưởng bản (mỗi gia đình cử 1 người đến dự). Kẻ vi phạm còn phải sửa 300m đường mòn trong bản hoặc trồng 100 cây trên đồi và phải đảm bảo chăm sóc cây cho sống được, nếu chết phải trồng lại.
Việt	Ngoại tình	So với các tộc người miền núi thì tội liên quan đến tình dục ở người Việt xử khá tàn bạo Thời Lê: - Nặng tội lưu, tội chết, - Nhẹ thì cũng phạt 60 trượng, biếm hai tư bắt nộp tiền tạ đối với gian dân Thời Nguyễn: - Nặng xử <i>trảm</i>, xử <i>giáo</i>, <i>đồ</i>, <i>biếm</i> - <i>Giết chết mà không bắt tội</i>: quyền hợp pháp cho người chồng bắt quả tang vợ mình thông dâm với kẻ khác, giết cả đôi ngay tại trận - Nhẹ thì <i>phạt 100 trượng</i> (trai gái định hôn nhưng chưa từng quá môn mà đã thông gian với nhau). <i>Phạt 80 trượng</i> với trai gái chưa gia đình thuận tình gian dâm.
Mường	Ngoại	

- tình
- *Xử tử hình* nam nữ ngoại tình ở Mãn Đức
 - *Phạt vạ* 12 trâu và hoàn trả hồi môn cho nhà chồng (đàn bà bỏ nhà thêm tội ngoại tình lại có con riêng do ngoại tình)
 - *Phạt vạ* 27 trâu (người đàn ông đồng lõa với người đàn bà ngoại tình là con trai thổ lang)
 - *Chịu đánh gậy* (Vợ thổ lang gốc quý tộc bị bắt quả tang ngoại tình)
 - *Tha tội đánh gậy* nếu người đàn bà ấy là nông dân
 - *Tha tội* nếu đàn ông quý tộc phạm tội ngoại tình với đàn bà quý tộc
 - *Xử tử hình* người đàn ông bình dân ngoại tình với phụ nữ quý tộc.

Tày Ngoại
tình

- *Tử hình*: xưa, gái chứa hoang có thể bị voi dầy ngựa xé
- *Nhục hình*: gái chứa hoang bị phạt tiền, bị thối mặt, bị bêu riếu, muốn tránh tội phải xin làm tôi tớ cho nhà chúa.
- *Tử hình* và *nhục hình*: Loạn luân, xưa bị lột truồng ăn trong máng lợn, có khi bị giết hay đuổi đi. Sau này, nhẹ hơn thì bị gạt ra khỏi cộng đồng công xã, muốn tránh tội cũng phải xin làm tôi tớ cho nhà chúa.

Thái Ngoại
tình

Luật Thái Mai Sơn:

- Tha tội: trai gái tân giao hợp với nhau
- *Phạt vạ* rất nặng nhưng không tử hình tất cả các tội thuộc về hình thức tình dục kể cả loạn luân hay ngoại tình. Ví dụ:
 - + *phạt vạ*: loạn luân với mẹ đẻ còn chồng, rủ nhau trốn đi nếu bắt được bị phạt trai 35 lạng bạc, gái 35 lạng bạc, trai mất 3 lạng bạc kèm theo rượu cúng vía bố, gái mất 3 lạng bạc kèm theo rượu lợn cúng vía cho chồng.
 - + *phạt vạ*: ngoại tình với vợ tạo còn sống, rủ nhau đi trốn, bắt được phạt vạ 45 lạng bạc, cúng vía cho tạo 3 lạng bạc, kèm theo rượu, trâu. Ngoài ra trai phải viết giấy cam đoan trả lại vợ cho tạo

Luật Thái Mường Lay xưa:

- *Tử hình* cả đôi nam nữ tội ngoại tình bị bắt quả tang

Bảng so sánh khái lược hình phạt tội ngoại tình ở các tộc người cho thấy xã hội người H'mông đối xử với các tội liên quan với ngoại tình là nhẹ, đặc biệt không thấy xâm phạm đến tính mạng con người. Xã hội Tày và Việt - các xã hội ảnh hưởng dấu ấn Hán hóa mạnh hơn thì hình phạt liên quan đến ngoại tình là khắt khe hơn, có thể xâm phạm trực tiếp đến tính mạng con người. Đứng ở giữa là xã hội Thái, với dấu ấn Hán hóa mờ nhạt hơn Việt,

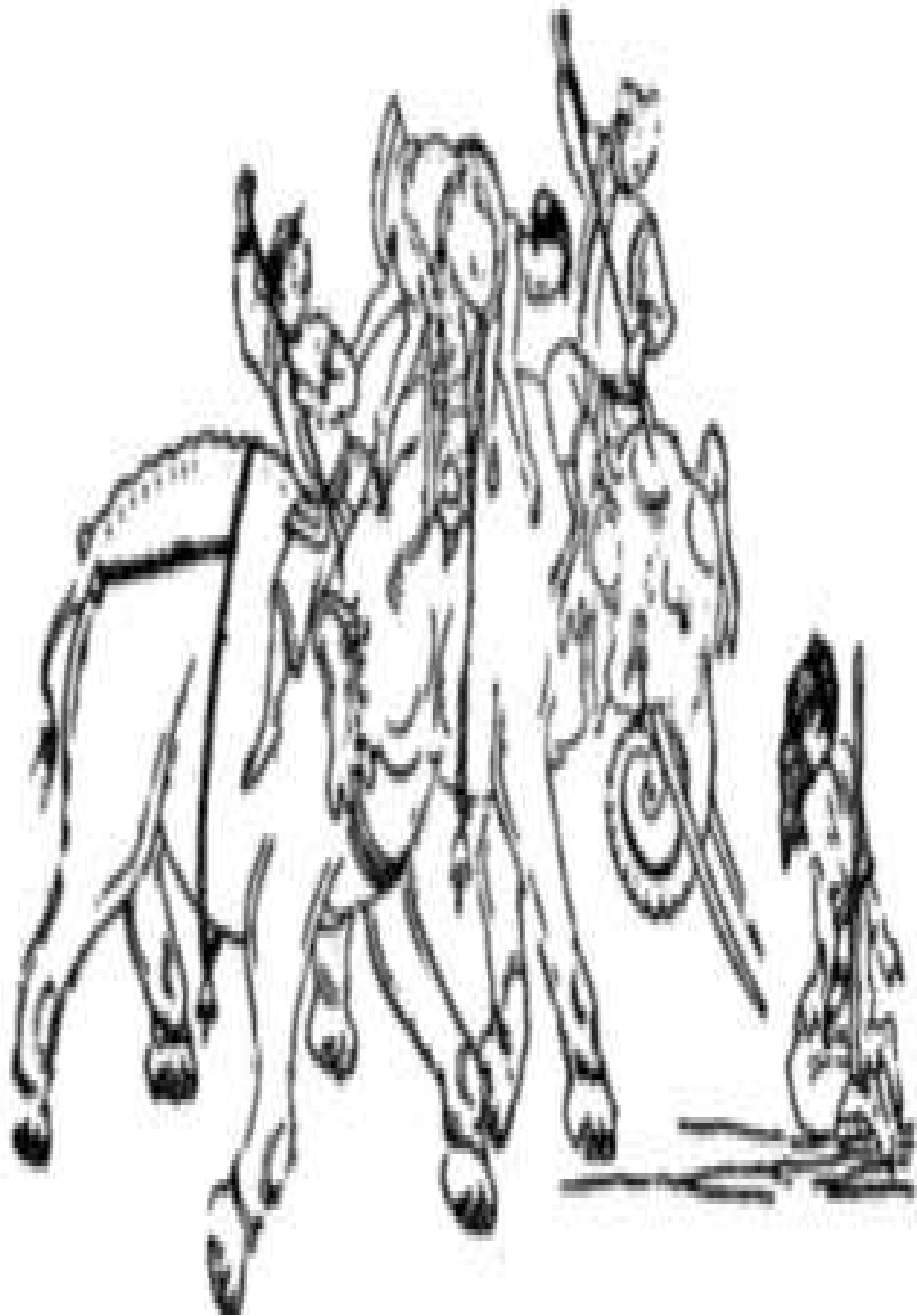
Tày (mà sự kiện Thảm Lẽ là tiêu biểu), nên, hình phạt với ngoại tình ở người Thái cũng là khá nhẹ. Thực chất, người Thái khá ít khi xâm phạm đến tính mạng con người vì tội tình dục, thậm chí cả loạn luân ở mức độ nặng. Việc giết hại người liên quan đến tội tình dục, nếu có, chỉ là thiểu số ở một Mường nào đó (như Mường Lay). Riêng ở xã hội người Việt, nhất là kể từ thời Lê, và cực đoan ở thời Nguyễn thì so với các xã hội tộc người, luật người Việt tỏ ra khá tàn bạo với tội liên quan đến tình dục.

Ở đây, để làm rõ hơn vấn đề tôi thấy cần thiết phải *XEN NGANG VÀI LỜI*:

Không đi quá sâu vào vấn đề lí thú này, tôi chọn trình bày khái lược nhằm nắm bắt vài nét nghĩa lớn để hiểu về xã hội H'mông. Như vậy, nhìn trong tổng thể chung, xã hội người H'mông khá phóng khoáng với ngoại tình, một tội lỗi là vô cùng lớn với các tộc chịu ảnh hưởng Khổng giáo. Điều này, nghĩa là xã hội người H'mông cũng như phần lớn các tộc người thiểu số ở Việt Nam, khá gần gũi với thế giới Đông Nam Á khai phóng tính dục, gồm cả người Việt (đây là nói trong so sánh với xã hội Hán). Người Việt trước thế kỷ XIV, không chỉ trong dân gian mà ngay giới quý tộc thì "ngoại tình"/"tư thông" là khá phổ biến. Momoki cung cấp các chi tiết chủ yếu từ phân tích *Việt sử lược* và *Toàn thư* (Momoki 2000, 2009), cho thấy tồn tại mẫu hình (hoàng) thái hậu tư thông với đại thần từng tồn tại phổ biến, như Lê Hoàn (nhờ) tư thông với bà thái hậu họ Dương (sau này trong một vở kịch hiện đại có thêm cái tên Vân Nga) mà lên ngôi báu sau khi Đinh Bộ Lĩnh mất; Đỗ Anh Vũ (nhờ) tư thông với Linh Nhân thái hậu (Ỗ Lan) mà thoát tội chết trong mưu phản với Anh Tông; Mạc Hiến Tích (nhờ) tư thông với Đỗ thái hậu (Thụy Châu) mà có lần thoát tội... Thậm chí, đầu thế kỷ XIII, có thể xuất hiện một công chúa (Thiên Cực công chúa^[126] ở Gia Lâm vợ một quý tộc tên Vương Thượng) đã tư thông với một viên quan tên Phạm Du trên đường đi công cán (tháng 7 âm lịch 1209). Sau đó, nàng Thiên Cực đa tình lại tư thông với Tô Trung Từ (tháng 6 âm lịch 1211) dẫn đến cái chết của ông này vì bị Vương Thượng giết. Sử liệu nhiều khi cũng "cắc cớ", ghi rõ cả năm tháng mấy chuyện ngoại tình! Momoki cho biết sở dĩ các bà, các cô quý tộc có thể "tự do tình dục" chính bởi họ sở hữu tài sản riêng và địa vị chính trị quan trọng để có thể "tự tung tự tác". Bằng chứng là, không có một hình phạt nào được ghi lại về chuyện ngoại tình của các nữ quý tộc trên. Đúng như Momoki nhận định, "tư thông" là sáng tạo của nhà nho về sau, chứ vào bối cảnh văn hóa thời ấy, thì trò "trao gái" là lẽ thường, một đặc điểm phổ biến của cơ chế bản địa Đông Nam Á. Các tộc người, ở đây là người H'mông với cấu trúc xã hội tương thích với cơ chế tự do tính giao chính là một sự củng cố cho luận điểm khai phóng tính dục của Đông Nam Á.



Khổ nhục hình phụ nữ mắc tội gian dâm ở Trung Quốc xưa (www.mop.com). Người phụ nữ khốn khổ bị lột quần áo, đặt lên ngựa gỗ, hay ngựa thật có bộ yên cương nhô cọc dương vật gỗ đem điếu phố. Họ bị xô đẩy đến rách âm đạo, đau đớn tột cùng, có sống cũng tàn phế. Đây chỉ là một trong muôn cách trừng phạt tàn bạo dành cho tội ngoại tình, gian dâm. Nền "văn minh vĩ đại" Trung Quốc thời cổ trung đại "xứng đáng" là "bảo tàng viện" của những hình phạt tàn bạo nhất thế giới dành cho phụ nữ liên quan đến các tội gian dâm.



Người đàn bà Việt gian dân bị hình phạt voi tung hoặc xé (Huard - Durand 1954). Một trong những biểu hiện cụ thể nhất của ảnh hưởng Hán hóa lên chính trị - luật pháp nước Việt Nam trung đại. Sự tàn bạo của các nền văn minh Hán hóa dành cho những tội liên quan đến tình dục, ngoại tình vốn xa lạ với phần lớn các tộc người thiểu số thuộc hai quốc gia này. Nền nhân bản tộc người thiểu số, ở những ứng xử với tội tình dục, như thế thật là đáng kể,

khi, khó mà tìm thấy những dẫn chứng liên quan đến sự trừng phạt có tính xâm hại nhục hình và tính mạng con người.

Nên cần nhớ, nếu so với luật Trung Quốc thì luật người Việt lại dễ thở hơn khá nhiều. Nhận định phổ biến này, có thể xem các nghiên cứu về luật Việt Nam so sánh với Trung Hoa của nhiều tác giả. Điều này minh họa chính xác cho nhận định nếu nhìn từ miền núi, xã hội người Việt là đậm chất Hán hóa nhất trong các tộc người ở Việt Nam, nhưng nếu so sánh với chính đế quốc Hán ảnh hưởng họ thì người Việt lại mang tinh thần khai phóng tự do tính dục và tôn trọng đàn bà, nghĩa là thuộc mô hình Đông Nam Á chứ không chỉ thuần túy Hán hóa. Riêng đối với người Thái và người H'mông, như đã trình bày, cho thấy xã hội của họ là khá tự do và phóng khoáng trong quan niệm tình dục, những dấu chỉ khá xa lạ với thế giới Khổng giáo nam quyền khắc nghiệt.

Tính chất tự do tình dục ở các xã hội miền núi nam quyền ở phía Bắc Việt Nam là thật đáng kể. Cũng là xã hội nam quyền, phụ hệ nhưng tính chất các xã hội luôn có sự khác nhau. Vị trí của phụ nữ trong xã hội nam quyền cho biết tính chất nhân bản khác nhau của từng tồn tại xã hội. Văn minh do đó, không nên chỉ nhìn mỗi vào trình độ phát triển vật chất mà nên nhìn vào thái độ ứng xử đối với con người. Những người H'mông, những người một thế kỷ trước từng được "định nghĩa" một cách vắn tắt: quần áo rách tươm đi lại trên núi, lưng mang gùi và thổi kèn đẩy dích thị là người Mèo (Savina 1924). Nhưng những người H'mông nghèo khó đến khốn khổ ấy, ở trong những căn nhà tồi tàn, ăn "mèn mén" khô khốc phải liên tục "nhồi" bằng nước lã, lại tổ chức một xã hội với văn hóa phóng khoáng và tự do đáng kể đối với người phụ nữ. Sự tự do tình ái đã bị đánh cắp bởi những xã hội đồng bằng mang phức cảm tự tôn tập thể có tên là văn minh. Ví dụ tiêu biểu, người H'mông trắng ở Tủa Chùa, Lai Châu, người con trai có thể tự do tìm kiếm bạn tình. Nếu được mẹ đồng ý, trước khi đến hôn nhân, người con trai đưa bạn gái về "sống thử" từ 3 đến 6 tháng. Sau đó, tùy hoàn cảnh gia đình mà tổ chức đám cưới (Đỗ Ngọc Tấn và... 2004: 48) ^[127]. Trong khi, theo nghiên cứu của Nguyễn Văn Huyền về hát đối đáp nam nữ thanh niên, tục trao đổi đồ vật, hay định kỳ tổ chức lễ cưới nguôi H'mông và các tộc người Việt Nam thường vào mùa xuân luôn có một ý nghĩa liên quan đến yếu tố tính dục ^[128]. Ông Huyền còn tiến tới giả thuyết: "như thế có lẽ, lúc đầu, sự giao hợp ở ngoài nhà cửa cha mẹ là qui tắc chung" (Nguyễn Văn Huyền 2003: 206-208) ^[129]. Nguyên tắc này, quả thực đã từng là vấn đề phổ quát ở các tộc người trên thế giới và Việt Nam ^[130]. Người Thái, mà luật tục tương đối khắt khe của họ với các cấm kỵ tính giao cũng thừa nhận, trai gái lớn thì tìm nhau là lẽ thường, và nếu trộm yêu (tính giao) gái tân thì không phải phạt vạ (Ngô Đức Thịnh - Cầm Trọng 2003: 490-507). Người Việt, ngày xưa, với vô số lễ hội mang màu sắc phồn thực, trong đấy hoạt động tính giao tập thể như một nghi lễ cầu sinh nở là phổ biến. Nhưng với sự Nho giáo hóa tinh thần khắc kỷ cấm dục và Phật giáo hóa tinh thần vô dục đã

khiến văn hóa Việt mất dần đi sự tự do của CỐ thời "trong bọc trên dẫu". Ngày nay, khi tiếp nhận mô hình dân chủ Âu châu giải phóng phụ nữ, trong đấy có giải phóng về mặt tính dục, xã hội hiện đại lại quay trở lại tự do luyến ái, chỉ có điều, cái tự do luyến ái hiện đại bên cạnh tính dân chủ còn là sự thỏa mãn bản năng tính dục cá nhân. Sự thỏa mãn bản năng tính dục cá nhân hiện đại, hiểu như sử gia w. Durant, là một sự ích kỷ, là phản bội văn minh (Durant 2006: 188). Điều này khác hoàn toàn với hành vi tính dục của tộc người nguyên thủy, mà ở đấy, đằng sau sự tự do tính dục là tín ngưỡng phồn thực, hành vi tính dục là một hành vi mang tính ma thuật của con người giao hòa mà tác động lên tự nhiên.

Nên có thể nói, lứa tuổi tiền hôn nhân của thanh niên H'mông được sống trong một bầu không khí tự do đáng kể. Chợ tình truyền thống chấp cánh cho những khao khát giải ẩn ức giới tính và tình dục, nối dài những đêm thanh niên nam nữ tình tự trong rừng. Với các chàng trai thì tuổi tự do trong tình yêu có thể lâu dài, với các cô gái thì ngắn ngủi vô cùng, và ngắn hơn nữa nếu chẳng may cô sớm bị cha mẹ gả bán, cái niềm vui "như trăm ngàn con chim hót trong lòng"^[131] sớm lụi tàn, để cái khổ của kiếp làm dâu bắt đầu. Và cái khổ của kiếp làm dâu nhân bội lên khi người phụ nữ phải đối diện thêm một vấn nạn trong hôn nhân là nạn bạo hành gia đình (Đặng Thị Hoa - Phạm Thị Kim Oanh 2008). Dân trí, học vấn, kinh tế luôn vào loại thấp nhất cả nước, đấy là những căn nguyên chính khiến những thói quen lạc hậu và cổ hủ như bạo hành gia đình làm tổ trong xã hội người H'mông. Bạo hành gia đình là lúc áp chế nam quyền hoạt động cay nghiệt nhất. Ngày xưa, phụ nữ H'mông đối diện với bạo hành gia đình nhiều khi chỉ còn cách là ba lá ngón tự tử. Ngày nay, ở vùng cao nguyên đá Đồng Văn chứng kiến không ít trường hợp phụ nữ H'mông bị bạo hành gia đình mà bỏ sang Trung Quốc bằng đường "tiểu ngạch". Gia đình H'mông hiện nay, đang chứng kiến những rạn nứt.

Những xã hội nam quyền thì luôn duy trì sự áp chế, thống trị đối với người nữ. Xã hội nam quyền người H'mông không là ngoại lệ. Nghiên cứu này, do vậy, không phải là một "lật ngược", nhằm bác bỏ những khắt khe của xã hội nam quyền H'mông từng tồn tại đối với người phụ nữ. Nghiên cứu này chỉ nhằm đến "điều chỉnh" hợp lý hơn những cái nhìn đã tồn tại - tạo thành diễn ngôn quyền lực mang tính áp chế một chiều - cái chiều chỉ toàn tiêu cực trong cách cắt nghĩa tế bào gia đình H'mông truyền thống. Thay vì phải vẽ lên chỉ một gương mặt, cái mặt xám xịt, tàn nhẫn của xã hội vùng cao như văn chương miền xuôi vẫn viết về miền núi, hay những khảo tả dân tộc chí của những nhà nghiên cứu tộc người làm việc theo chính sách cứng nhắc, với cái nhìn vẫn còn hạn chế của nhân học tiến hóa một thời, mà cốt yếu, điều sau cùng các nhà văn hay nhà nghiên cứu ấy muốn nhắm tới là cố gắng dẫn đưa đến kết luận: đời người phụ nữ "trong xã hội cũ" ở miền núi được "sang trang mới" khi có ánh sáng "cuộc đời mới". Chúng ta cần phải lắng nghe thêm những tiếng nói khác, chỉ có như thế mới có thể thấy được gương mặt khác trong các xã hội vùng cao, trong

đó, có xã hội người H'mông. Cái nam quyền của xã hội H'mông luôn tồn tại, nhưng về bản chất, nó dễ chịu hơn rất nhiều với các xã hội nam quyền khác, như người Hán chẳng hạn.

Đó là lí do mà chúng ta hãy cùng nhau theo người H'mông tham dự những phiên chợ tình, một tục lệ lâu đời, khá đặc biệt, gắn chặt vào hăng số văn hóa của người H'mông, Dù cho, chợ tình cũng là sản phẩm văn hóa của nhiều tộc người khác ở vùng cao phía bắc. Chợ tình với cấu trúc tự nội sẽ điều chỉnh lại những suy nghĩ khá u ám trong cái nhìn miền ngược từ miền xuôi về quan hệ gia đình người H'mông. H'mông tộc cũng như nhiều tộc người khác ở Hà Giang có cơ chế "bù trừ" trong văn hóa hôn nhân tộc người rất độc đáo, khi ở các tộc người này cho phép hàng năm "tái hiện lại" một phiên "chợ tình". Ở đây, sự tự do được tái khẳng định, tự do về tình cảm và tự do về tính giao. Chợ tình, cái sản phẩm văn hóa độc đáo ấy của các tộc người ở cao nguyên Đồng Văn nổi tiếng nhất với phiên chợ Khau Vai thuộc Mèo Vạc được tổ chức hàng năm vào ngày 26/3 âm lịch và chủ yếu sang 27/3 âm lịch. Trong chợ tình Khau Vai, các tộc người H'mông, Giáy, Tày, Xuông, Dao... ở cao nguyên đá, hoặc ở những nơi xa xôi hơn, thậm chí từ bên kia biên giới như Trung Quốc, Lào đều lũ lượt kéo về dự phiên chợ tình.

Trai gái mới lớn là chủ thể của phiên chợ, họ gặp nhau, tìm hiểu, tán tỉnh nhau và nhiều khi nên vợ nên chồng từ một phiên chợ tình. Chức năng kết nối tình cảm của chợ truyền thống là một vấn đề khá phổ quát ở Việt Nam^[132]. Nhưng độc đáo và đáng chú ý hơn cả ở những phiên chợ tình là những đôi vợ chồng cũng dẫn nhau tới chợ để tìm lại tình yêu. Sau khi hẹn chắc chắn sẽ gặp lại nhau ở một điểm cụ thể, người chồng đi tìm người tình xưa của chồng, vợ đi tìm người tình xưa của vợ. Họ tìm để nối lại những mối tình lỡ dở. Và, văn hóa tộc người cho phép họ được "tự do" trong suốt một ngày bên người tình cũ. Sang ngày hôm sau, gặp lại nhau ở địa điểm đã hẹn, đôi vợ chồng lại trở về với đời sống thường nhật, mà bất cứ một vi phạm tình cảm hay tình dục nào nếu xảy ra đều phải trả giá đắt. Người H'mông, người Giáy, người Nùng (Xuông) nơi đây luôn tôn trọng tình cảm thiêng liêng "tình xưa nghĩa cũ" trong phiên chợ tình. Nét văn hóa nhân bản ấy luôn được cả cộng đồng gìn giữ. Chợ tình là một sự kiện dân tộc học vào loại độc đáo của thế giới. Các cặp vợ chồng trong phiên chợ tình luôn có cơ hội tìm lại người tình xưa, để hàn gắn tâm sự và có thể "mặn nồng ân ái" với tình yêu cũ. Cái cấu trúc tình cảm, tính dục hợp pháp ngoài quan hệ vợ chồng được chấp nhận mỗi năm một ngày là một sự kiện thú vị, rất xa lạ với những nền văn hóa mà hôn nhân cặp đôi hiện đại đã răn chắc trong thiết chế luân lí đạo đức ràng buộc chặt lứa đôi, vận hành như kiểu những thế giới Hán hóa, Ấn hóa, Hồi giáo và Âu hóa. Nhưng sẽ là không quá khó hiểu nếu chợ tình được tư duy như là hình thức thể hiện sự tôn trọng hạnh phúc con người mà nền "dân chủ tộc người miền núi đá" đã khẳng định, duy trì và kéo dài mãi đến nay. Cho dù, nền "dân chủ tộc người miền núi đá" ấy luôn ẩn giấu đằng sau nó là những căn nguyên sâu xa. Các tộc người cần duy trì chợ tình, vì, chợ phiên nói chung, chợ tình nói riêng cho phép những con người cư trú khép kín kiểu đa báo

theo địa hình thung lũng hẹp biệt lập miền núi Việt Nam có thể giao lưu tìm bạn tình, tiến tới hôn nhân, và tránh được nạn hôn nhân cận huyết làm suy kiệt nòi giống đồng thời, tránh được cấm kỵ văn hóa loạn luân vốn luôn đe dọa các nhóm người cư trú quá biệt lập. Và vì thế, riêng với sự kiện chợ tình, ngoài tính chất một chợ phiên, đã duy trì một không gian hợp pháp làm thỏa mãn những nhu cầu tình cảm ngoài hôn nhân mà không phá vỡ cấu trúc gia đình. Đó là chưa nói, với những cặp vợ chồng hiếm muộn, chợ tình giải quyết dilemma cho họ khao khát có con mà không hề ảnh hưởng đến cấu trúc gia đình. Văn hóa của các nhóm ít người, nguyên tắc "cá vào ao ai nhà ấy được" càng có giá trị, vì với tộc loại, quan trọng là đã có thêm một cá nhân được hình thành sau những phiên chợ tình.

Nhưng, đáng tiếc thay, ngày nay, chợ tình Khau Vai đã bị biến dạng méo mó đến gần như không còn là chính nó. Nhất là vào những năm gần đây, cái gọi là du lịch văn hóa tộc người không định hướng, cộng thêm kiểu du lịch tự phát của dân "phượt" đã đem những người khách sỗ sàng từ miền xuôi lên miền núi làm cho chợ tình bị biến đổi bởi tính hiếu kỳ rẻ tiền. Chợ tình có thể sẽ đi mãi mãi vào di sản ký ức, nó sẽ không còn ở đời, như phần lớn những đường nét tươi đẹp của bức khảm văn hóa tộc người đang bị xé nát nhanh chóng trong một thế kỷ vừa qua. Ngoài ra, như một hệ quả phổ quát cho chợ tình, kể từ sau 1945, người miền núi đã thâm nhiễm dần "tính ghen", ham muốn sở hữu cá nhân của người miền xuôi. Vì thế, sự tự do của đôi vợ chồng đi gặp lại người tình cũ đã rơi vào ký ức. Ngày nay, người miền núi đi chợ tình, đôi khi chỉ là gặp nhau hàn huyên tâm sự bên chén rượu men lá, cốc bia, chai nước ngọt, tham gia các trò vui chơi giải trí nhợt nhạt của những người miền xuôi nhân cơ hội hội lễ lên vùng cao kinh doanh. Duy chỉ có trai gái tộc người chưa lập gia đình thì vẫn được hưởng sự tự do tìm hiểu tình yêu và thực hành tính dục nếu có thể, một tiền đề cần thiết để dẫn đến hôn nhân^[133]. Du lịch đang góp phần sáng tạo mới các bản sắc của Khau Vai. Những câu chuyện diễm tình trở thành các điển phạm như một chiến lược PR hiệu quả nhằm lôi kéo khách du lịch, còn thực tế, dường như đã quay mặt với những truyện kể trong ký ức về Khau Vai. Sự phát triển văn hóa đã không tôn trọng tộc người. Không gian văn hóa dường như đã bị cưỡng đoạt thành không gian sinh lợi một cách khá thô thiển.



Chợ tình Khau Vai, một góc nhìn hỗn độn thời thương mại, du lịch (NMT 2014)

Những câu hát của quá khứ:

"Đêm nay, mình theo ta nói vui về đường này
Mai sớm mình về, mình sống cuộc đời có chủ
(...)

Đêm nay, mình theo ta nói vui về đường ấy Mai sớm mình về, mình sống cuộc đời gia đình"

Và còn đây, những câu hát được loa phát thanh ra rả và in trong tờ rơi quảng cáo lễ hội chợ tình Khau Vai 2014:

"Chàng ơi xuống núi cùng em
Hãy mang theo ngựa và đi một mình
Em đây tuy chẳng còn xinh Có ô che nắng chợ tình Phong lưu"
(...)
"Không thành vợ sẽ thành người yêu
Đón em từ sớm đến chiều Phong lưu"

Nhưng ở đây, cái nghiên cứu này muốn nhắm đến là các giá trị "truyền thống" trong văn hóa tộc người, vì thế, phạm vi bàn luận trọng tâm của nó trở ngược lại những phiên chợ tình từng tồn tại ở các xã hội vùng cao ít nhất trước 1945. Vả chăng, muốn phát triển có chiến lược, người ta cần phải thông hiểu điều gì đó đã từng tồn tại trong quá khứ. Với chợ tình, đã chẳng có bất cứ nghiên cứu dân tộc học nào về chính đối tượng. Xây dựng những "truyền thống", mà có một điều phổ biến thật trớ trêu, có phần hài hước và chua chát khi ở Việt Nam người ta vốn không hề hiểu biết gì nhiều về những "truyền thống" ấy. Điều này, chẳng khác gì xây dựng những lâu đài trên cát.

Khau Vai, hoặc các phiên bản khác của Khau Vai, theo chỗ tôi tự lần mò mà được biết, vẫn chưa phải là chợ tình mang đậm đặc dấu ấn H'mông. Như đã nói, chợ tình Khau Vai, Mèo Vạc là chợ tình của nhiều tộc người ở đây, nhưng Khau Vai có lẽ mang đậm hơn dấu ấn của người Nùng, người Giáy (với truyền thuyết về đôi trai gái Nùng, Giáy yêu nhau ở Khau Vai, là nguồn gốc của sự tích chợ tình), tổ chức sau 20/3 âm lịch hàng năm, thường là từ 26 đến 27/3 âm lịch^[134]. Qua nhiều lần thực địa ở cao nguyên Đồng Văn, lần theo những chỉ dẫn của trưởng lão người H'mông hoa uyên bác Ma Khái Sò ở Thái An - Quản Bạ, tôi thu nhận được những sự kiện chợ tình khác, mà theo lời cụ Ma Khái Sò "mới là nguyên bản của người H'mông" còn diễn ra ở Du Già, Lũng Hồ và Đường Thượng thuộc huyện Yên Minh, tổ chức trước 20/3 âm lịch hàng năm. Theo cụ Ma Khái Sò, trước đây, chợ tình chỉ có ở Lũng Hồ, kể từ năm 80 thế kỷ trước, khi lượng người H'mông ở đây đông lên, thì mới tách thêm chợ tình ở Du Già. Trong ngôn ngữ người H'mông không có từ "chợ tình", từ này chỉ tồn tại trong tiếng Việt^[135], tiếng Anh như xác nhận của người H'mông và được Dương Bích Hạnh nói tới (2008: 90)^[136]. Chợ tình của người H'mông, cụ Ma Khái Sò cho biết, tiếng H'mông gọi là "ngày hội của người H'mông đen" (Hmông sưa páoơ). Sở dĩ có tên gọi là "ngày hội của người H'mông đen" bởi, thần thoại H'mông cung cấp chi tiết, thuở khai thiên lập địa, người H'mông đen xuất hiện đầu tiên. Chợ tình người H'mông, vì thế,

được hiểu như tái hiện lại ngày hội xuất hiện người-H'mông (đen). Trong phiên "chợ tình" - "ngày hội của người H'mông đen", trai gái không phân biệt đều được ra chợ tự do tìm hiểu nhau và luyện ái tình dục, nếu có, là phần đương nhiên của ngày hội chợ. Chính bởi thế, mà "Hmong sua páoo" dịch cho sát nghĩa đen ngữ ngôn H'mông, cụ Sò cho biết, còn mang nghĩa "H'mông đen hứng". Cụ Sò giải thích, "hứng" như là hứng tình, động dục mà kéo nhau đi giao cấu. "Ngày hội của người H'mông đen" vì thế cũng có nghĩa "ngày hứng tình của người H'mông đen". Đây chính là một lớp nghĩa khá bất ngờ khi người H'mông tự hiểu về phiên chợ tình đặc biệt này của tộc người.

Ở đây, để làm rõ hơn vấn đề tôi thấy cần thiết phải *XEN NGANG VÀI LỜI*:

Thật thú vị, sự kiện dân tộc chí "H'mông đen hứng" làm tôi nhớ đến quan điểm của Westermarck được Engels nói tới. Westermarck trình bày quan điểm của mình khi viết về các lễ hội thờ thần nông nghiệp hàng năm ở La Mã, khi đó, hội lễ cho phép buông thả tính giao tập thể. Kiến giải về hiện tượng này, Westermarck cho đó là tàn dư của thời kỳ động cồn của người nguyên thủy (như chu trình động cồn của các loài vật khác vậy)! (Engels 1972: 78-79). Còn với Engels, thì sự tự do tính giao ở tộc người được ông lí giải là tàn dư hắt bóng của chế độ quần hôn (Engels 1972: 77, 79...). Kiến giải của Westermarck ngày nay nhìn lại, tất nhiên đã quá cổ hủ, là kiểu lí giải co giới mang tính thần khoa học máy móc của tiến hóa sinh vật đơn giản thế kỷ XIX. Co chế sinh học của hoạt động tình dục ở người là một ngoại lệ khi quá trình "động cồn" của nó, nếu có, thì là suốt bốn mùa. Con người hoạt động tình dục quanh năm. Đi ngược với thuyết tiến hóa kiểu Darwin, con người có bộ phận sinh dục quá khổ ở nam và thời gian quan hệ tình dục lâu dài là ngược với thuyết tiến hóa truyền thống khi "sinh vật nguôi" đã tiêu tốn vào đó quá nhiều năng lượng. Tình dục con người, vì thế, là vui thú chứ không phải sinh sản (Diamond 2010). Thuyết "động cồn" của Westermarck, hay thuyết tin vào ngày hứng tình tập thể ở người là không có cơ sở. Vì thế, với người H'mông, theo cách tôi hiểu "Hmong sua páoo" là cách diễn đạt mang tính ẩn dụ hơn là truyền đạt lớp nghĩa đen sinh học. Điều ấy có cơ sở, khi, ta quan sát về các sự kiện mang tính ngày hội khai phóng tính dục ở các tộc người miền núi Việt Nam như chợ tình, Thăm Lé, các lễ hội mùa xuân... về hình thức như một kiểu tính giao tập thể. Tuy thế, về bản chất, cá hội lễ mùa xuân ấy ở Việt Nam co chế bên trong hay con đường dẫn đến tính giao của các cặp đôi lại thuộc các nguyên tắc tinh thần. Sự kết hợp các cặp đôi để dẫn đến hành vi tính dục không phải "vô tội vạ", mà trái lại, thuộc một nguyên tắc tự tuyển lựa dân chủ, phức tạp, mang tính nghệ thuật và nhiều vẻ tao nhã. Sự thực thì hát đối đáp, tài âm nhạc của các chàng trai, tài ứng đối thơ ca của cô gái sẽ giúp họ chinh phục lẫn nhau qua sự hòa hợp tâm hồn từ lời ca, điệu nhạc. Không có một sự ép buộc nào trên đường đến với tình dục mà chỉ có sự tự nguyện đôi lứa khi đã cảm mến nhau. Họ "tìm" ra nhau qua những bài ca dân gian. Còn với chợ tình, đó là một sự tìm lại có đối tượng cố định - người bạn tình dang dở; sự tìm lại tri âm ấy có khi diễn ra chung thủy trọn đời. Thuyết động cồn tập thể, hay tàn dư của chế độ quần hôn chỉ có vẻ đúng ở hình thức mà sai lạc về bản chất. Tôi sẽ cố gắng thử nắm bắt sự kiện dân tộc chí "Hmong sua páoo" như logic H'mông đã từng tồn tại.

Chợ tình - "Hmong sua páoo" của người H'mông trong truyền thống, luôn có ký hiệu riêng, hiểu như là tín hiệu tộc người qui ước cho kẻ tham gia chợ tình. Nam giới H'mông đi dự chợ tình phải đeo dải khăn trắng quấn ngang đầu như kiểu khăn tang của người Việt. Nữ giới thì đeo khăn bình thường nhưng cuối đuôi khăn phải có đính kèm một mẩu vải trắng cỡ hai ngón tay. Nếu ưng nhau, trai gái có thể đưa nhau 1 tuần vào rừng chung sống, hay chàng trai dẫn bạn gái về nhà, sau rồi mới đưa cô gái trở lại gia đình. Hoạt động tính giao tự do trong ngày hội hẳn phải có cội nguồn cầu mong (và thực hành niềm cầu mong) phồn sinh nhằm nhân thêm nữa dòng giống người H'mông. Ở Đồng Văn xưa, gia đình người H'mông mà có 2 con trai trở lên thì thường rất khổ, bởi, nhà có con trai, đi chợ tình dắt bạn gái về nhà, theo lệ H'mông, để chào đón cô gái được dắt về, nhà chàng trai phải mổ trâu khao. Hết một tuần ở với nhau, nhà trai làm lễ tiễn cô gái ra về lại mổ trâu khao tiếp. Như vậy, một người con trai dắt bạn gái về, nhà chàng trai phải chịu phí tổn ít nhất hai trâu. Ngược với nhà đẻ đông con trai, đến sạt nghiệp vì việc đón bạn gái, nhà đẻ nhiều con gái, từ 4 cô trở lên lại có thể nói là dễ giàu có, đã không lo tốn kém mà lại còn thu được tiền. Chính bởi tính khai phóng tính dục của chợ tình, nên khi lên chiếm cứ vùng này, người Pháp đã gọi chợ tình là "chợ phong lưu". Và người Pháp cũng chính là những kẻ reo rắc bệnh tình dục sau này ở vùng người H'mông, mà giang mai từng là một vấn nạn. Sau 1945, chính quyền Việt Minh phải mất rất nhiều công sức mới đẩy lùi được nạn giang mai hoành hành trong cộng đồng người H'mông ở cao nguyên Đồng Văn^[137]. Và cũng sau 1945, chợ tình H'mông ở cao nguyên Đồng Văn cũng đã mất dần sự tự do nguyên thủy ban đầu của nó. Người H'mông đã biết ghen tuông, học thói tu hờu ích kỷ của người "văn minh", trước là người Pháp, sau là người Việt. Vợ chồng H'mông đến chợ tình, họa hoằn vẫn có trường hợp dẫn nhau vào rừng, vào hang nhưng đa phần đến chợ tình chỉ là chơi đùa, bõn cợt với nhau mà không được phép (về mặt văn hóa) "di tiếp" ra bìa rừng hay vào hang đá.

Chợ tình trong xã hội truyền thống của người H'mông, như vậy, là một ngoại biên làm sáng cấu trúc gia đình có yếu tố dân chủ tộc người, đồng thời, vừa là kiểu thức tình yêu tự do nổi dài cho suốt cuộc đời người H'mông phụ hệ. Điều này cho thấy đây thực sự là tộc người mà tính dân chủ đã được tổ chức trong những hình thức xã hội độc đáo và nhân bản^[138]. Quan trọng hơn, với một tộc người có cá tính mạnh mẽ, bất khuất, lại phải chịu kiếp bị đàn áp, lưu đày qua những tranh chấp ngàn năm với Hán tộc, thì hẳn phải để lại những chấn thương trong tâm lý tộc người. Chính bởi vậy, để cân bằng, nhằm thiết lập lại thể quân bình cho đời sống nội tâm, một quan niệm sống tự do đã được ảnh xạ vào trong tình yêu, tình dục và phân nào là hôn nhân. Tâm lý học gọi đây là cơ chế bù trừ, hoạt động như một nguyên tắc phổ quát đã được tộc người hoán cải và sáng tạo nên thành một đặc trưng văn hóa độc đáo trong dòng lịch sử. Mất tự do ở điểm này, người ta sẽ tìm cách được tự do ở điểm khác. Quan điểm này, theo tôi là quan trọng để hiểu ý nghĩa và vị trí văn hóa chợ tình trong cơ cấu văn hóa H'mông. Những ghi nhận nhiều nơi về sự tồn tại của chợ

tình như một di sản "cố hữu", thậm chí là "lỗi thời" nhưng vẫn tồn tại trong các cộng đồng H'mông mãi đến tận ngày nay cho thấy chợ tình có một sức sống lâu bền trong văn hóa tộc người. Thậm chí, các nhóm H'mông theo đạo tin lành ở nhiều nơi thuộc Tuyên Quang, Thái Nguyên vẫn duy trì văn hóa "chợ tình" dù ngày nay, trong mắt người quan sát chỉ còn trên danh nghĩa. Người H'mông vẫn họp chợ tình, một năm một lần cuối tháng 3 âm lịch. Cộng đồng H'mông theo đạo, được biết đến như một "H'mông khác" bởi sự đứt gãy mạnh mẽ với văn hóa H'mông truyền thống. Thế mà, xuyên qua những đứt gãy văn hóa, chợ tình vẫn tồn tại với H'mông, riêng H'mông ở nhiều nơi như Sơn Dương, Yên Sơn (Tuyên Quang). Chợ tình đã lặn vào "vô thức tập thể" của tộc người.

oOo



Gặp gỡ trong chợ tình/phiên Tân An (Đông Thọ, Sơn Dương, Tuyên Quang) ngày 27 tháng 3 âm lịch (Bùi Gia Khánh 2014).

Chẳng có gì về hình thức để có thể nhận biết đây là phiên chợ tình của người H'mông, bởi cơ cấu dân cư của họ là quá ít so với người Kinh, Nùng, Tày, Cao lan... ở đây. Tuy thế, tâm thức tập thể của cư dân địa phương vẫn cho biết "hôm nay là chợ tình của H'mông" chứ không phải của tộc người nào đó.

Người H'mông theo Tin lành Tuyên Quang dù từ bỏ truyền thống thờ cúng tổ tiên nhưng không bỏ văn hóa chợ tình. Do phải "kỵ sinh" vào chợ phiên nơi người HTnông đến cư trú, nên chợ tình được điều chỉnh cho phù hợp với ngày diễn ra chợ phiên bản địa. Sự kiện các tộc người như Nùng, Tày ở Tân An không có thói quen đi chợ tình mà chỉ thấy có ở người H'mông là đáng chú ý. Như vậy, trong quá khứ, có thể có nhiều tộc người có cùng văn hóa chợ tình, nhưng đến nay, chỉ ghi nhận rõ nét hơn cả hoạt động chợ tình còn ở người H'mông. Người HTnông tới đâu, chợ tình tới đó. Đây là một chi tiết rất quan trọng. Chợ tình như vậy, có lẽ là một hoạt động văn hóa tiêu biểu mang "căn cước H'mông".

Nói rộng phạm vi dân tộc học của dân ca là một cách thức để thêm hiểu dân ca. Dân ca H'mông là cấu trúc nội tâm H'mông được thu hồi lại, phóng chiếu vào trong tiếng hát, và tiếng hát, khi cất lời, lại làm hiển lộ tâm tính H'mông. Phân tích bề sâu *Tiếng hát tình yêu* H'mông là nghiên cứu chính cái quan niệm về tình yêu của tộc người này. Mà tình yêu, thì đời đời vẫn vậy, là phần cao thượng và đẹp đẽ nhất trong tâm hồn người H'mông. Diễn giải mở rộng *Tiếng hát tình yêu* với tư cách là một sự kiện văn học đồng thời là một sự kiện dân tộc học, tôi hi vọng đưa lại một diện mạo khác trong cái nhìn về người H'mông. Người H'mông mà nhất là người phụ nữ H'mông dù sống trong cấu trúc xã hội phụ hệ, nam quyền nhưng vẫn luôn có một khoảng không gian nhất định để duy trì được vị thế chủ động và tự do trong tình yêu. Đây là sự biểu hiện của nền dân chủ tộc người thể hiện thông qua mối tình. Mở rộng quan điểm xã hội lưỡng hệ trong nền văn hóa Việt Nam theo kiểu Insun Yu (1994, 2001), thì đây cũng là yếu tố góp thêm vào xác định cấu trúc "xã hội lưỡng hệ" Việt Nam đa tộc người. Cái xã hội lưỡng hệ Việt Nam thì luôn thừa nhận vị thế quan trọng của người phụ nữ nhằm phân biệt với mô hình phụ hệ, nam quyền khắt khe Trung Hoa. Điều ấy, xác định và qui định nền văn hóa Việt Nam là một thực thể song trùng với mô hình Trung Hoa; Việt Nam còn là Đông Nam Á đa tộc người, đa văn hóa, khác với thế giới Hán hóa khi nhìn lên miền núi và tiến vào phương Nam. Quan điểm xã hội lưỡng hệ, không chỉ giới hạn vào người Việt như lối tư duy theo nếp Việt tâm luận quen thuộc khi nhìn văn hóa Việt Nam. Mô hình xã hội lưỡng hệ cần được mở rộng ra khắp các tộc người ở Việt Nam, trong đấy, người H'mông cũng là một điển hình.

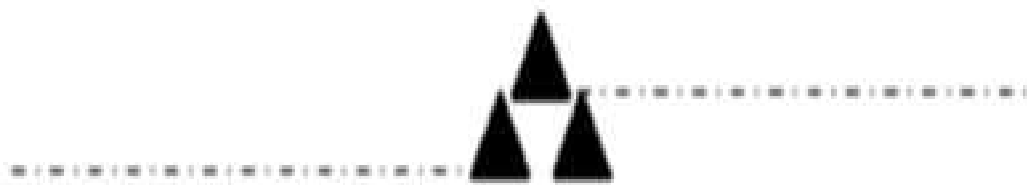
Cuối cùng, để chốt vấn đề, tìm kiếm một bối cảnh dân tộc học cho *Tiếng hát tình yêu* của người H'mông là nhằm dẫn đưa nhận thức đến cấu trúc tinh thần nhân bản, cao đẹp và tự do trong tâm hồn tộc người. Từ đấy, sẽ điều chỉnh lại sự hiểu về một bản chất căn nền: người H'mông, đấy là tộc người hiện hữu trong thi tính và tình yêu.



"Đôi lứa xứng đôi"

Vợ chồng Mèo theo Thiên Chúa giáo, Vân Nam - Bắc Kỳ (Savina 1924)

PHẦN BA



CÁ TÍNH H'MÔNG NHÌN TỪ CÁC HỆ THỐNG QUYỀN LỰC MIỀN NÚI

*"Hán/Kinh/ chiếm đầu chợ, Tày chiếm đầu ruộng,
Dao chiếm đầu nguồn nước, H'mông chiếm núi đá"*
(tục ngữ H'mông - NMT sưu tầm)

Phần đã trải qua là một khảo cổ học vô thức các bài ca dân gian H'mông, từ đó, trình ra các cạnh khía của cá tính H'mông: *tâm thức lưu vong - tâm thức di dân - tâm thức mồ côi, ám ảnh Hán, tự tử, nổi loạn, tự do, mộng mơ, tình yêu, tự trị tộc người, quyền lực miền núi*. Những đặc điểm của cá tính H'mông ấy sẽ giữ mối liên hệ phức hợp với nhau, làm thành tổng thể H'mông hiện hữu ở đời. Vậy, vấn đề đặt ra ở đây là: H'mông - kẻ hát những bài dân ca mồ côi, làm dâu, yêu đương và cưới xin kia quan hệ như thế nào với môi trường cộng cư xung quanh? Môi trường được biết đến như là một lịch sử xáo trộn và biến động với tính đa tộc người sâu đậm. Họ ở đâu trong những mắt xích ràng buộc của thế giới miền núi? H'mông không thể tồn tại tự thân, cô lập trên những đỉnh núi. Dù nhấn mạnh tính tự trị của H'mông, nhưng rốt cục, H'mông vẫn là một sự giao lưu thường xuyên với các tộc người vây quanh họ, ở đỉnh núi, lưng chừng núi và chân núi. Vì thế, để hiểu H'mông thì cần phải hiểu chính bối cảnh giao lưu phức tạp mà H'mông thuộc về. H'mông với cá tính tộc người đặc thù đã đi vào phần lịch sử miền núi Việt Nam như thế nào? Cần phải tìm kiếm bối cảnh các quyền lực miền núi trong quá khứ, nơi H'mông từng là một thế lực.

Khảo cổ học vô thức các động cơ chính trị H'mông, do vậy, nhằm trả lời cho vấn đề vị trí của những kẻ hát những bài dân ca tha thiết kia, khi không là thi sĩ, họ hiện hữu với tư cách các chiến binh dũng mãnh, (đến nỗi thường bị hiểu lầm là hung dữ) của núi non và sương mù. Người H'mông và quyền lực chính trị của họ là một vấn đề quan trọng cần được hiểu - để hiểu chính H'mông và phần lịch sử miền núi phía Bắc Việt Nam nơi H'mông thuộc về. Hiểu về chính trị H'mông, thật bất ngờ, lại sẽ giúp ta hiểu hơn tầm quan trọng của những bài ca, câu truyện được truyền dẫn trong tâm hồn họ. Và biện chứng thì ca với sống đời sẽ không bao giờ chia lìa mà là ràng buộc trong tổng thể hiện hữu. Cái tổng thể sống hay hát thì vẫn quyết liệt, cao thượng và "ôn đi ôn lại" những kinh nghiệm tộc người: di dân, cô đơn, nổi loạn, tự do, ở núi, ám ảnh Hán và khát khao tự trị... Lựa chọn chính trị tộc người, vì thế, bao giờ cũng mang những ràng buộc với tâm tính tập thể - chất liệu dụng nên nghệ thuật H'mông và các bài ca dân gian. Cá tính H'mông như thế, đã qui định hành vi và lựa chọn chính trị của H'mông. Và chính trị kiểu H'mông lại càng thêm củng cố các căn tính tập thể tộc người. Tất cả, phức hợp kiến tạo H'mông tồn tại từ trong quá khứ đến hiện tại.

Nào, giờ thì hãy từ H'mông đến với cái tổng thể núi non mà H'mông thuộc về.



Chính trị của đám đông - trường hoạt động của niềm tin tập thể và cá tính tộc người - hình ảnh thanh niên Mèo Sapa đầu thế kỷ XX (www.delcampe.net)

1. Cảnh quan miền núi phía Bắc

Sự qui định địa chính trị tộc người

Nước Việt Nam hiện đại, núi và cao nguyên chiếm 2/3 diện tích quốc gia nhưng chỉ có 1/4 dân số sinh sống, phần lớn là các tộc thiểu số; còn 1/3 diện tích quốc gia còn lại, các đồng bằng lại chiếm tới 3/4 dân số, chứa phần lớn là người Việt/Kinh - những người ở các kinh thành. Việt Nam thường được hình dung như những tiểu khối dân cư sống bám theo các thung lũng hoa màu chạy theo hai hướng phân bố chính: 1/ trục Bắc - Nam: trục Việt tộc với những thung lũng lớn, thấp, đồng bằng bám dọc biển; và 2/ trục Đông - Tây: trục các tộc thiểu số, với những thung lũng nhỏ, hẹp, càng nhỏ hẹp dần khi lên cao. Đặc điểm chung của cả hai trục Nam Bắc và Đông Tây ở Việt Nam là đều bị chia cắt mạnh bởi núi, và các dòng sông. Trục Bắc Nam, sự quần cư bị chia cắt bởi những dãy núi xấn ngang qua các đồng bằng, ăn ra chạm biển. Trục Đông Tây, bị chia cắt, vây khốn thành các dạng địa hình vùng lòng chảo, hay cán môi kiểu thung lũng lõm đốm da báo. Tóm lại, lọt vào giữa các thung lũng, Việt Nam hình thành các tiểu vùng văn hóa. Chủ nghĩa địa phương ra đời như một di sản của bản địa, và vì vậy, có sức sống đặc biệt trên thân thể văn hóa Việt Nam.

Nước Việt Nam phát hiện ra mình khi tìm về phương Nam ở thế kỷ XVI, và thời hiện đại, tìm lại chính mình ở miền núi, phần bị lãng quên mang tính bản địa đa tộc người của quốc gia. Việt Nam hiện đại đang bứt khỏi thế giới Hán hóa cực truyền, từ bỏ bộ chữ vuông, tìm thấy và tái tạo ra một Việt Nam khác, nhiều sắc màu hơn đơn ấn tượng Nho giáo. Việt Nam ngày nay là tấm khảm dệt đa văn hóa tộc người vốn khá xa lạ với hệ yếu tố Hán mà thân thuộc hơn với khối Đông Nam Á (Papin 1999).

Một cái nhìn đậm màu sắc địa chính trị, sẽ dễ dàng nhận thấy, địa lý Việt Nam mang đặc điểm đứt gãy lớn giữa địa hình đồng bằng và miền núi (Gourou 2003; Lê Bá Thảo 2009). Như thế, đứt gãy địa lý tựa một nhát chém ngọt phân đôi đồng và núi. Sự đứt gãy giữa địa hình đồng bằng và miền núi ấy đã để lại những tác động trực tiếp lên sự kiện quan trọng nhất của địa lý là con người. Nguời Việt, những kẻ chiến thắng ở đồng bằng đầy quyền lực đã "kế" về, đã "sáng tạo" ra một lịch sử Việt Nam mờ nhạt yếu tố núi non, dù núi non bao phủ phần lớn diện tích quốc gia. Một lịch sử mang đậm màu sắc Việt tâm luận, vì thế là lịch sử của đồng bằng. Lịch sử ấy là đơn tộc người vì hầu như chỉ gắn bó với các biến cố của người Việt, những kẻ tổ chức câu chuyện sử chạy dọc theo trục Bắc - Nam. Còn lịch sử Việt Nam như một chỉnh thể núi và đồng, thì còn cần phải ngược nhìn lên miền núi. Cần phải tổ chức kể lại lịch sử Việt Nam như là lịch sử đa tộc người (trong đó người Việt đa số là dân tộc sáng lập quốc gia). Miền núi tổ chức câu chuyện lịch sử theo trục Đông - Tây. Lịch sử, vì thế, cần phải được viết tiếp để có những "diễn ngôn lịch sử" đi gần

hơn với các bản chất. Trục Đông - Tây đã chứng kiến sự hình thành nước Việt Nam qua giao lưu, va chạm văn hóa - chính trị dọc các con sông đổ từ núi ra biên và đồng thời là các nẻo đường mòn vùng cao dẫn lên các xã hội miền núi. Trong đấy, quan trọng nhất là sự di dân vì các lí do chính trị. Phần lớn các tộc người ở miền núi phía Bắc, thậm chí, cả người Việt trong quá khứ xa xôi là những trốn chạy, tị nạn khỏi bành trướng bá quyền quân sự Hán tộc. Và, di sản chung cho tất cả là sự lựa chọn - những lựa chọn của lịch sử: các tộc người đều tìm thấy và ở lại nơi miền đất sống mới - phần tương ứng với mảnh đất Việt Nam ngày nay. Tiếp sau đó là lòng hám lợi như một động cơ quan trọng để hai "thế giới", núi và đồng, xích lại gần nhau. Hoạt động thương mại chưa bao giờ là tẻ nhạt giữa miền núi và miền xuôi đã làm gần hơn các khối người bị địa hình chia cắt. Ở đàng Trong, sự kết nối Việt và Thượng được tiếp tục bởi sự kế thừa quán tính thương mại Chăm-pa qua các "nguồn". Ở đàng Ngoài, mờ nhạt hơn, chợ phiên và buôn chuyến đóng vai trò nối kết miền xuôi và mạn ngược. Sau nữa, là tham vọng con người, nó tồn tại như một hằng số phổ quát cho cả thiêu số lần đa số. Tham vọng bá quyền của các khối người trong nước Việt Nam là sự dang co dai dẳng trong lịch sử. Ý đồ bành trướng quyền lực của Thăng Long - Phú Xuân chưa bao giờ nguôi ngoai khi ngược nhìn lên các miền cao. Miền núi, trái lại cố gắng duy trì sự tự trị và đồng thời, sự lớn mạnh của Mường, Thái và Tày báo hiệu cho những "sách nhiễu" của "man dân" nuôi ý đồ tràn lấn xuống đồng bằng. Sự va chạm quân sự ấy, tạo ra một kiểu "giao lưu" bằng tranh đấu. Tổng cộng những lí do trên, đã góp vào kiến tạo liên tục trong lịch sử diện mạo của nước Việt Nam đa tộc người ở miền núi phía Bắc, địa vực tương ứng với diện tích nước Việt Nam trước thế kỷ XVI.

Đồng bằng với tính chất thuận lợi về kinh tế giao thông, giao thương, là vừa kho lương thực dồi dào với các vùng trồng cây phù sa đắp bồi màu mỡ. Đồng bằng là đất tạo tiềm lực kinh tế - chính trị để lập quốc. Nên, tất yếu, kẻ nào nắm giữ được đồng bằng sẽ là tộc người cầm quyền ở Việt Nam. Trong lịch sử, về cơ bản thì là người Việt, tộc có số dân đa số áp đảo trong cơ cấu dân cư Việt Nam^[139]. Các miền núi, với sự hiểm trở của địa lý, tộc người với cấu trúc dân cư quá thưa thớt nên không thể lấn át người Việt, cũng như lấn át lẫn nhau. Những người miền núi đành cố thủ trong những khoảng rừng và núi, chia nhỏ không gian mà duy trì tự trị tộc người. Núi và rừng tạo thành thứ siêu thành quách, thách thức ý chí mọi quân đội trong quá khứ, nên luôn là nơi trú ngụ lý tưởng cho các tộc người thiểu số bị đe dọa. Miền rừng núi che chở, cứu mang cho các xã hội vùng cao. Hơn thế, còn cho họ quyền tự trị mà kiến tạo văn hóa, điều mà mọi tộc người đều mơ ước. Trong tư duy nhân học lịch sử, kẻ khác - những người thiểu số, ở thời văn hóa bộ lạc, từ kinh nghiệm sinh học, được hiểu như cái xa lạ và cái thù địch, nên cần tiêu diệt. Đến thời văn hóa nhà nước, cả Tây sang Đông, đều tự cho mình sứ mệnh văn minh, một thứ "hoa tâm" trong náo trạng thôi thúc bước chân viễn chinh mang "sứ mệnh" đi khai sáng những cái khác mình "thấp kém", "man dã" điển hình kiểu tinh thần thực dân chủ nghĩa. Những tộc người thiểu

số, nạn nhân của sự "khai sáng cưỡng ép", do đó, bị dồn đuổi dài lâu theo dòng lịch sử. Trốn chạy và tự do ở trong rừng, xây dựng xã hội và với những tộc người đủ tiềm lực, sự tự tín quân sự sẽ thôi thúc họ tràn lấn xuống đồng bằng. Nếu có thể, mọi tộc người đều muốn được như họ Quách ở Âm Công, dòng quan lang người Mường đã khiến cho vua quan triều đình Phú Xuân cay đắng nhận ra: "đời đời phản nghịch"^[140]. Lịch sử nhìn từ núi là một dang co quân sự lâu dài của dưới đánh lên, trên đánh xuống. Một thỏa hiệp tự trị, ràng buộc lỏng lẻo, hôn nhân hòa hiếu và chấp nhận triều cống phân lớn tượng trưng, đây là những phương án, biện pháp chính trị nhằm giải quyết tình thế núi và đồng khá phổ dụng thời trung đại. Miền núi, hay vùng biên, vì thế quan trọng hơn rất nhiều so với cái nhìn cố hữu của đồng bằng. Chủ đề giải Việt tâm, giải Hoa tâm nhằm xây dựng Đa tộc luận là một chủ đề lớn của Việt Nam mà nỗ lực mới chỉ bắt đầu. Mà dù thế nào thì cũng phải thừa nhận, luôn có một hệ quả lịch sử quan trọng của số phận nước Việt Nam, đó là, phần lớn những thế lực cách mạng trong quá khứ nổ ra, và nhiều lúc đã thành công là khởi đi từ rừng núi. Rừng núi che chở, nuôi dưỡng các nghĩa quân, cung cấp tiền bạc (qua các "nguồn", buôn lậu, thuốc phiện,...), để từ đó, tạo tiềm lực và cơ hội cho quân khởi nghĩa tràn xuống đồng bằng. Chiếm đồng bằng thành công nghĩa là đã nắm được vận mệnh nước Việt Nam. Hệ quả này chính xác từ cổ trung đại đến hiện đại. Những người Cộng sản là minh chứng gần nhất cho việc từ miền núi, dựa vào rừng núi "an toàn khu" tràn xuống đồng bằng kháng chiến và đã thành công^[141].

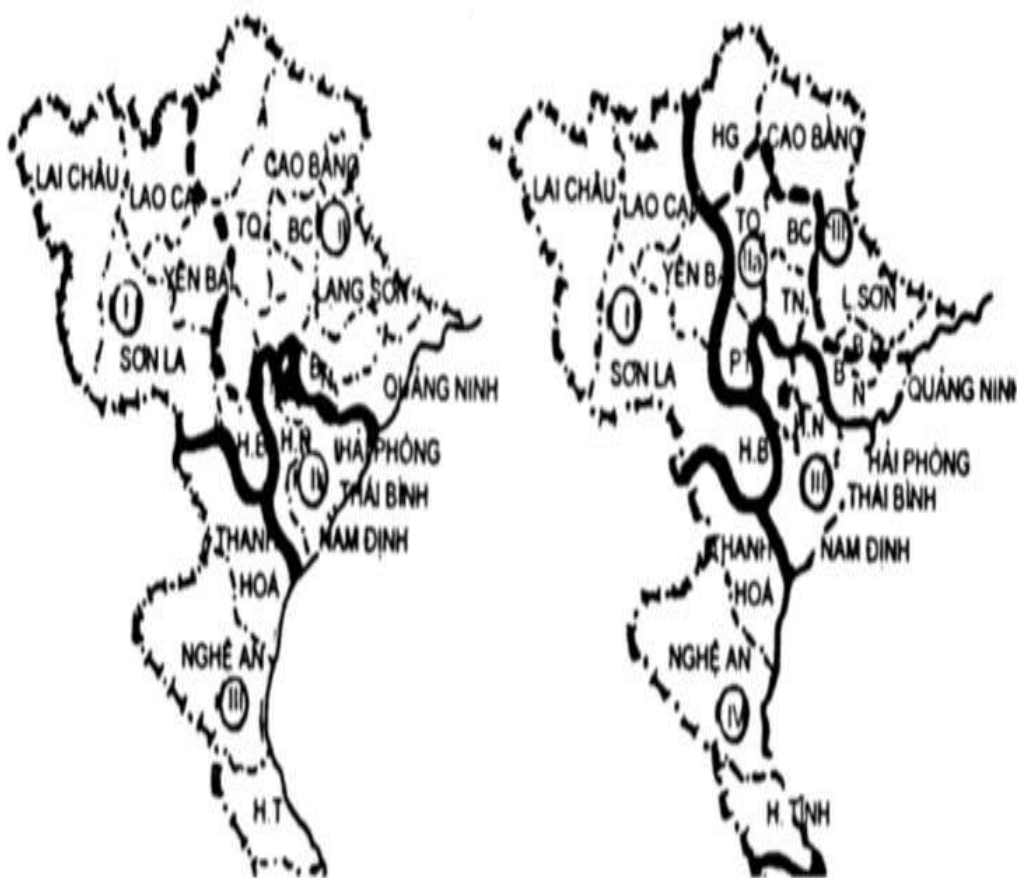
Nhưng miền núi (phía Bắc) không phải là một cái gì đó chung chung, thống nhất. Miền núi là hàng loạt những tiểu vùng tộc người, mà trong đấy, nổi lên bốn trung tâm quyền lực chia sẻ theo địa chính trị và nhân khẩu: Mường - Tày - Thái - H'mông. Sự không [thể] tràn lấn đến các địa vực của "đối phương" ở các tộc người nắm quyền lực miền núi, được hiểu như bị/được đặt định bởi sự chia cắt của những khối núi quá lớn không thể vượt qua, như Hoàng Liên Sơn phân chia Đông và Tây miền núi phía Bắc. Đồng thời, với một cơ cấu dân cư hạn chế, các tộc người chủ thể núi rừng không thể tràn lấn vào nhau. Điều này thể hiện khá rõ ở Tây Bắc khi Mường và Thái có một sự phân chia địa vực ảnh hưởng, mà quan sát, chúng ta nhận thấy không phải cách trở địa hình mà chỉ do giới hạn về dân số^[142]. Tất cả, ràng buộc nhau, tạo thành những phân khu tiểu tự trị, xoay quanh hạt nhân là nhóm tộc- người-chủ-thể-vùng, tạo thành "thế giới" miền núi ở miền Bắc nước Việt Nam trong quá khứ, với tính chất xuyên quốc gia bởi địa vực tộc người là một liên kề trong địa lý đa quốc gia, chia cắt không tuân theo nào trạng quyền lực đồng bằng. Quyền lực miền núi, sự thực, mang tính chất tự trị phá bỏ các ranh giới quốc gia^[143]. Các tộc người thiểu số trong quá khứ, luôn di chuyển và liên kết sức mạnh dễ dàng với đồng tộc ở Vân Nam và Lào, điều còn nhận thấy khá rõ ở người H'mông^[144]. Ngày nay, sự "phá" biên giới quốc gia, "giải lãnh thổ hóa" và dễ dàng liên kết giữa các tộc người chuyển trọng tâm chủ yếu vào liên kết văn hóa và kinh tế.



Bản đồ 4: Cấu trúc lãnh thổ miền bắc Việt Nam (Vũ Tự Lập - Taillard 1994)

Tóm gọn lại, nhìn xã hội miền núi phía bắc Việt Nam trong quá khứ thì có thể dễ dàng nhận ra, nổi lên bốn thế lực tộc người Mường, Thái, Tày và khá đặc thù với H'mông là có thể áp đặt ý chí chủ thể lên các tộc người nhỏ bé, phụ cận khi thì mạnh mẽ, khi thì mờ nhạt. Mường, Thái, Tày luôn có sự chi phối mạnh lớn lao hơn (kể cả so với H'mông) bởi lịch sử

ảnh hưởng dài lâu, cấu trúc quyền lực hoàn chỉnh, cơ cấu dân cư đông đảo so với các tộc người thiểu số còn lại. H'mông mờ nhạt hơn, đến muộn, không có tổ chức xã hội hoàn bị bằng ba tộc vành đai Mường - Thái - Tày, nhưng như một kẻ không chịu khuất phục bởi cá tính bất khuất, H'mông đã tìm kiếm ảnh hưởng của mình trên các đỉnh núi và có sự thành công nhất định. Tất cả những biến động lịch sử ở miền núi, mà sự phức tạp của nó đã để lại một bức tranh hỗn độn trên hai nền màu chủ đạo. Trong đấy, vết màu loang Mường - Thái - Tày là chủ yếu, bao trùm lên khắp miền núi phía bắc, tạo nên dải quyền lực miền núi thấp (con số cao độ cư trú tương đối là dưới 800m so với mực nước biển). Mường - Thái - Tày tạo thành dải quyền lực, hay vành đai quyền lực quan trọng nhất của thế giới miền núi phía Bắc. Đại thể, quyền lực người Mường nằm chủ yếu ở Bắc trung bộ (núi Thanh Hóa) kéo dài đến một phần Tây Bắc (Hòa Bình). Người Thái chủ nhân phần Tây Bắc còn lại gây ảnh hưởng rộng lớn. Thái chỉ chịu dừng ảnh hưởng của mình ở Sơn La, nơi tiếp giáp với tỉnh Hòa Bình. Người Tày, xuất hiện từ rất lâu đời, được cái Sừng Trời - Khau Phạ - Hoàng Liên Sơn chia cắt, che chắn để không phải chịu sức ép lớn và chạm quân sự với nhóm Thái - Mường Tây Bắc, hay ngược lại. Tày làm chủ toàn miền núi Đông Bắc. Mường - Thái - Tày tạo ra vành đai quyền lực chủ chốt của miền núi Việt Nam, và là đối tượng va chạm, hay liên kết quyền lực chủ yếu với những người Việt ở đồng bằng, về cơ bản, vành đai quyền lực Mường - Thái - Tày có thể được chấp nhận như sức mạnh "bản địa" của Việt Nam. Dù bản địa là cái gì đó rất mơ hồ, nhưng ở đây hiểu cách khá chung chung, là đã lâu đời - trước hay tương ứng với sự ra đời của Đại Việt vào thế kỷ thứ X. Mường được chấp nhận như một trong lớp người cổ ở Bắc bộ. Tày chủ nhân bộ Tây Vu có từ trước công nguyên ở miền núi phía Bắc. Thái muộn hơn, cũng có lịch sử (ngót) ngàn năm ở trên đất Việt Nam ngày nay. Đến muộn hơn rất nhiều, vào khoảng 3 thế kỷ trước, người H'mông đầy dữ dấn, liên tục va chạm quân sự với các tộc người "chủ thể" ở miền núi Việt Nam. Chối từ cơ hội ở lại các vùng đất thấp^[145], người H'mông bỏ lên ở đỉnh núi của những núi - phần địa hình cao nhất của toàn miền núi để tìm kiếm một đất-sống-không-phụ-thuộc. Chấp nhận qui thuận tương đối và một hình thức cống nạp tượng trưng với các tộc người của dải quyền lực miền núi thấp. Người H'mông, như vậy, lặp lại cấu trúc mô hình quan hệ chính trị tự trị đúng kiểu của dải quyền lực miền núi thấp với triều đình người Việt ở đồng bằng, ràng buộc lỏng lẻo và tượng trưng. H'mông đã duy trì nền tự trị trên các đỉnh núi, chạy khắp Bắc và Bắc trung bộ, gọi là vùng núi cao, núi của miền núi (con số cao độ cư trú tương đối là trên 800m và lên đến hơn 1600m so với mặt nước biển). Trên đỉnh núi, rất phân tán, người H'mông thiết lập một kiểu quyền lực tộc người phòng thủ dựa vào huyết thống khá tập trung. Trong lịch sử, H'mông ít nhiều đã áp đặt được ý chí của mình lên các tộc thường là rất nhỏ bé ở trên miền núi cao. H'mông tạo nên vành đai quyền lực lớp trên cùng của miền núi - vành đai hay dải quyền lực đỉnh núi.



Chú thích:

(I) Miền núi và trung du phía bắc

(II) Đồng bằng sông Hồng

(III) Duyên hải miền trung

(I) Tây Bắc

(II) Đông Bắc (vùng a - vùng b)

(III) Đồng bằng sông Hồng

(IV) Thanh - Nghệ - Tĩnh

Bản đồ 5: Phân vùng địa lý phía bắc Việt Nam (Lê Bá Thảo 1998)

Hồ sơ các quyền lực miền núi, hay sự kiến tạo miền núi phía bắc Việt Nam, phần ứng với nước Việt Nam truyền thống, để nhằm giảm bớt sự mơ hồ tuy không tránh khỏi bầy sập của tình trạng thiếu tư liệu, vẫn tất sẽ được tôi lần lượt tái hiện lại.

2. Các hệ thống quyền lực miền núi

2.1. Tây Bắc: Phân chia quyền lực Mường – Thái

Quyền lực Mường

Tự xưng là Mol - Muan - Mual, nhưng thường được biết đến với tộc danh Mường. Mường vốn là từ để chỉ tổ chức làng bản của nhiều tộc người Tây Bắc, nhưng đã được ý chí và sự hiểu sai của những người Việt đồng bằng cận đại áp đặt, thành thử, tên tổ chức làng bản tộc người lại trở thành tộc danh của chính tộc người. Nhưng dường như, những người Việt cận đại lại chịu ảnh hưởng cách miêu tả mang tính chất "Mường hóa" ("Muonged") của học giả Pháp đầu thế kỷ trong nỗ lực miêu tả tộc người sống ở vùng cao liền kề vùng người Việt và có quan hệ ngôn ngữ với tộc người này (Taylor 2000). Người Mường - những kẻ nắm giữ dải quyền lực Bắc trung bộ và một phần miền núi thấp Tây Bắc, mà cụ thể là tây Thanh Hóa và Hòa Bình. Mường là một vấn đề quan trọng, không chỉ cho riêng thân phận cá nhân tộc người, mà còn hạt nhân chủ chốt trong việc truy tìm nguồn gốc dân tộc Việt Nam. Tính quan trọng của người Mường nằm ở các bản chất được hình dung tư duy như "bản địa" của tộc người. Dù thế nào, tôi lại phải lặp lại, "bản địa" luôn là vấn đề mơ hồ. Về cơ bản tồn tại hai trực quan niệm chủ đạo về nguồn gốc người Mường, người Việt. Theo đó, những người theo thuyết bản địa cho rằng, Việt và Mường vốn là cùng một cội nguồn, có mặt từ rất lâu đời trên mảnh đất Việt Nam. Khoảng thế kỷ VIII sau công nguyên, Việt và Mường mới có sự phân chia thành hai tộc. Quan điểm thứ hai thuộc về những người theo thuyết thiên di, quan niệm người Mường, người Việt là hai tộc. Họ cũng như phần lớn các tộc người phía Bắc Việt Nam vốn có tổ tiên là những người ở đất Trung Quốc ngày nay [mà thuở ấy, còn chưa tồn tại cái gì đó gọi là quốc gia Trung Quốc]. Tổ tiên của người Mường là một nhóm di dân Mân Việt ở Phúc Kiên Quảng Đông đến Việt Nam vào thời Đá Mới cách đây khoảng 4000 năm, là chủ nhân của văn hóa Phùng Nguyên, Đông Đậu, Gò Mun theo kiến giải của Tạ Đức (2013)^[146]. Các nhóm giả thuyết cho thấy, Mường dù thế nào, cũng luôn được đặt vào ngã tư đường mang tính chốt chặn trong cơ tầng văn hóa Việt Nam. Không đi sâu vào vấn đề phức tạp trên, ở đây, chỉ muốn nhấn mạnh vai trò đặc biệt của người Mường trong văn hóa, lịch sử Việt Nam. Đã từng tồn tại một thiết chế quyền lực Mường trong quá khứ. Mỗi quan tâm cụ thể về chính trị của nhóm người được gọi là Mường này vì thế, cho phép chúng ta hiểu hơn về bối cảnh phức tạp của nước Việt Nam cổ trung đại, kéo dài đến trước 1945. Như Robequain (1929) xác định, sự bành trướng của người Mường kéo dài đến mạn ngược Tây Bắc, qua hữu ngạn sông Hồng ở tỉnh Phú Thọ, đến vùng cao Yên Bái. Nhưng ngoài phạm vi gây ảnh hưởng mạnh Bắc trung bộ (tây Thanh Hóa) và Hòa Bình, những nơi khác, thế lực Mường đã suy yếu.



[Vẻ oai phong của một] Chánh quan lang
Mường Hòa Bình và phu nhân (Grossin 1926)

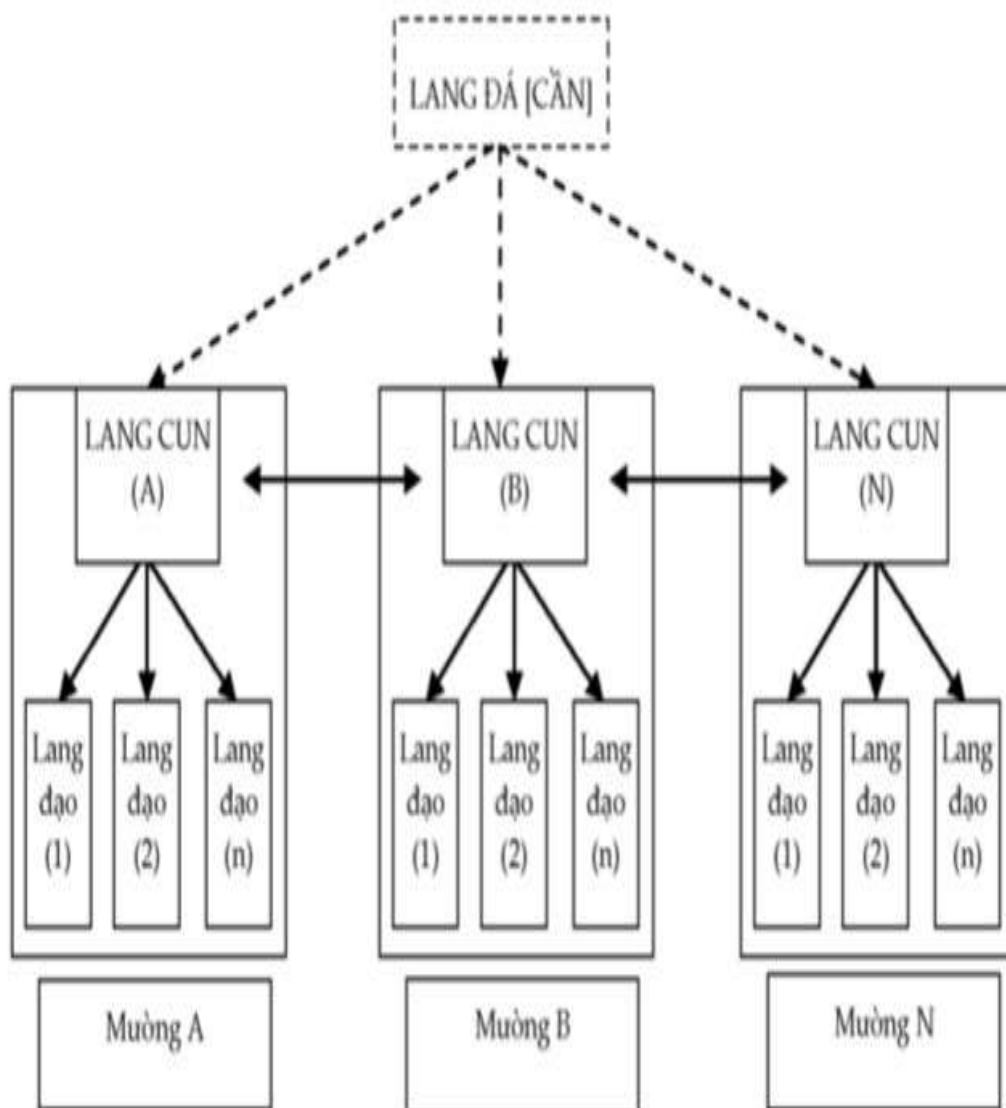
Phạm

vi cư trú của người Mường, vì thế) gồm vào hai phân: Mường nội và Mường ngoại. Mường nội là vùng mà người Mường gây ảnh hưởng thực sự, ở tây Thanh Hóa và Hòa Bình, phần còn lại là Mường ngoại, nơi đây người Mường không còn duy trì được sức mạnh và quyền tự quyết. Ở trong vùng Mường nội, địa vực ứng với "xứ Mường tự trị" như ý đồ đầu thế kỷ XX của người Pháp, là sự chứng kiến quyền lực của đẳng cấp nhà Lang, mà Robequain định nghĩa: "Mường là địa phương nơi bộ tộc an cư, nuôi dưỡng nó và cho phép nó sinh

hoạt, địa phương ấy do một thủ lĩnh cai trị có nhiều đặc quyền của lãnh chúa phong kiến, là ông chủ đất đai và đem chia cho con dân khai thác: quyền lực ấy được thể tập" (Robequain 2012: 111). Quan lang Hòa Bình Quách Điều trên tạp chí *Nam Phong* cho biết, quyền thể tập lang đạo Mường rơi vào 6 họ: Đinh, Quách, Bạch, Hà, Xa, Cao (Quách Điều 1925). Xã hội Mường chia làm hai đẳng cấp rõ rệt là lang và dân. Về sự tách biệt của hai đẳng cấp này, một cách đầy hình ảnh, Nguyễn Văn Ngọc trong bài viết vào loại sớm nhất, rất quan trọng về "Mường học" của người Việt đã ví von, lang là hạng lên trời xanh còn dân thì bị chìm hẳn xuống vực sâu (Nguyễn Văn Ngọc 1925). Còn ông quan lang Quách Điều thì phải thừa nhận vị thế quan lang Mường "trên đối với vua (Việt - NMT), là tình cha đối với con, dưới đối với người dân Mường, là nghĩa ông chủ thầy tớ" (Quách Điều 1925). Những xác nhận của Robequain, Nguyễn Văn Ngọc và Quách Điều (cũng như nhiều người khác, đều vào đầu thế kỷ XX mà tôi không dẫn ra đây), những người đã sống trải cùng văn hóa Mường thời nó còn thịnh vượng có một ý nghĩa quan trọng trong việc tìm hiểu thiết chế chính trị xã hội Mường mà nhà lang là hạt nhân quyền lực.

Nguyễn Văn Ngọc xác nhận về vị thế tự trị chính trị của nhà lang: "cái nhà lang thực là một cái triều đình, cái đời lang thực là cái đời một ông vua nhỏ, trong một cái giang sơn nhỏ trong rừng núi" (Nguyễn Văn Ngọc 1925). Điều này là quan trọng, bởi về từ nguyên "mường" trong tâm thức người Mường (Mol - Muan - Mual) nghĩa đen nhằm chỉ khu vực đất đai đứng đầu là một chúa đất, *mường là một nước*: "người ta có thể gọi Mường Bi, Mường Vang nhưng cũng gọi Mường Keo (nước Việt Nam), Mường Hán (nước Trung Quốc), thậm chí là Mường Liên Xô được" (Đặng Nghiêm Vạn 1975: 113). Quan sát từ bên ngoài, người ta có thể thấy rằng cách hiểu mường là một nước, quốc gia là "không hợp lý" (như Đặng Nghiêm Vạn), nhưng quan trọng, sự thực đã tồn tại trong tâm thức những người Mường quan niệm mường bản của họ như một "đất nước". Và Nguyễn Văn Ngọc, để miêu tả về vương giả, uy nghiêm của các ông lang - "ông vua con" của nước "mường" đã dùng bút pháp văn chương dân tộc chỉ có phong cách, miêu tả dài dòng nhưng sống động cái an nhàn, quyền uy và vương giả của đời nhà lang^[147] ở thung lũng núi rừng. Hơn thế, ông còn cho biết một chi tiết rất quan trọng, cho đến đầu thế kỷ XX, những lời dụ của Minh Mệnh với nhà Lang "chẳng có công hiệu gì", Tự Đức thì để họ tự trị, còn người Pháp dù muốn gây ảnh hưởng đến xứ Mường nhưng sự thực "chưa thấm thía được là bao" (Nguyễn Văn Ngọc 1925). Bộ máy cai trị nhà lang, cả thế quyền lẫn thân quyền, dù khó mà đưa ra được một cái nhìn mạch lạc, nhưng dấu sao, vẫn cho phép đi đến kết luận về người Mường đã có thể duy trì khá "hoàn chỉnh" bộ máy cai trị tương thích với chính trị "tiểu vùng" hiệu quả đến trước 1945. Xã hội Mường nói chung, về cơ bản hình thành từ liên kết các hạt nhân làng, bản và lớn hơn là các mường (gồm nhiều làng) khá hoàn chỉnh. Bản và kể cả mường thường gắn liền với hiện thân người lãnh chúa. Mà nói như Cuisinier: "vì trước mắt người dân quê, vị lãnh chúa là hiện thân của chính cái làng, vì người đó tượng trưng cho nguồn

gốc, và cuối cùng vì vị đó vẫn là chiếc chìa khóa, cái mấu chốt của đỉnh cao những định lệ chi phối đời sống của những nhóm người tự lập quanh ông" (Cuisinier 2007: 388). Lãnh chúa vùng Mường là các quan lang. Quan lang chia ra làm hai cấp: lang đạo và lang cun. Lang đạo là thủ lĩnh một làng. Lang cun là thủ lĩnh của nhiều làng thuộc một vùng Mường nào đó. Điều đó nghĩa là dưới quyền một lang cun có nhiều lang đạo. Lang cun vốn là một lang đạo, bằng cách nào đó, mà nói theo lối quen thuộc là tài trí hơn cả, nổi lên thống lĩnh vùng Mường. Và vì thế, để đảm bảo an toàn, lang cun thường cử người trong thân tộc nắm giữ chức lang đạo. Chức lang cun sẽ được cha truyền con nối cho người con trai trưởng. Các em của anh ta, thông thường sẽ nắm giữ các chức đạo. Ví dụ như Hòa Bình xưa, nổi lên 4 lang cun đầy uy thế gắn với 4 Mường nổi tiếng Bì (xã Thạch Bì), Vang (xã Trung Hoàng), Thàng (xã Cao Phong), Động (xã Vĩnh Đồng). Đây là các lang cun quyền lực bao trùm khắp tỉnh Hòa Bình. Được hưởng đặc quyền đặc lợi từ nhân dân, nhưng bản thân lang không phải là kẻ ăn bám, ông là người đứng mũi chịu sào: "Bởi vì, phong tục tập quán đặt ra cho người thủ lĩnh phải làm đồng thời ba nhiệm vụ là bảo vệ cho nông dân của mình, cho họ vay mượn những cái họ thiếu, và xét xử công lí cho họ" (Cuisinier 2007: 444). Ta có thể hình dung quyền lực nhà lang bằng sơ đồ sau:



Chú thích:

--> Cai trị (trong huyền thoại) → Cai trị (thể tục)

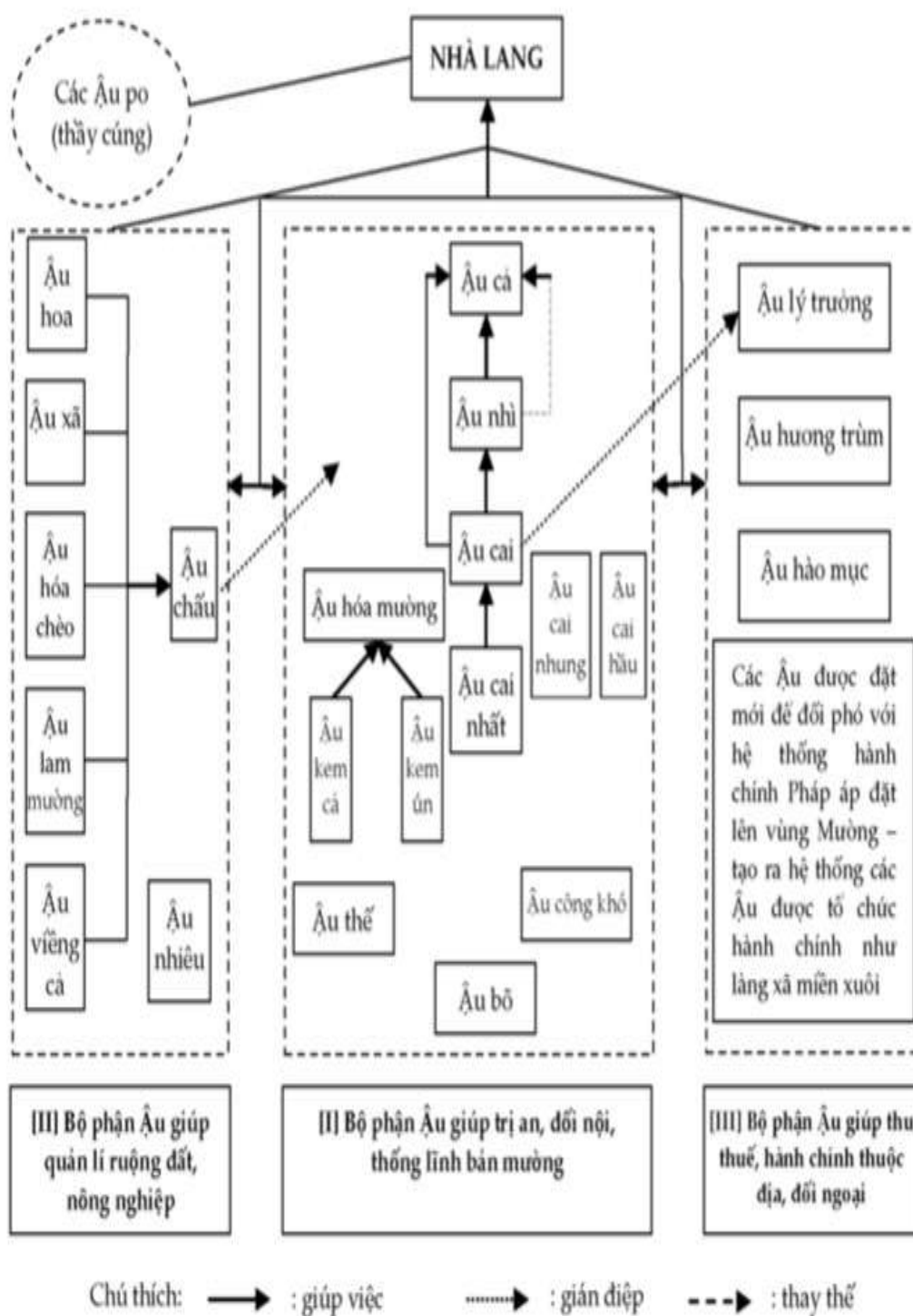
↔ Liên kết quyền lực

Sơ đồ 3: Quyền lực toàn xứ Muòng

Sơ đồ trên là một tổng hợp từ nhiều nguồn (Mạc Đường 1962; Cuisinier 2007: 388-480; Nguyễn Từ Chi 1996, 2003: 75-109; Grossin 1926). Và đúng như Cuisinier thừa nhận "người ta biết quá ít về lịch sử Muòng" (2007: 403), và điều ấy, tiếc thay kéo dài mãi đến ngày nay, một thế kỷ sau những phát biểu của bà. Huyền thoại Muòng duy trì niềm tin, thời

cổ xưa, trên các lang cun còn có một lang tối cao là lang đá cần. Vị lang đá huyền thoại vì thế, cũng như một vua Mường chỉ có trong truyền thuyết. Những điều tốt đẹp và vĩ đại về lang đá cần trong truyền thuyết ấy, đã không thấy tồn tại trong hiện thực. Xã hội Mường sự thực chỉ tồn tại bởi quyền lực các lang đạo, và trên họ là các lang cun. Tùy vào tiềm lực kinh tế, quân sự của từng lang đạo mà sự thuần phục lang cun là thực lớn hay tượng trưng. Về lý thuyết, khi xã hội Mường gặp nguy biến, thường là những biến cố chiến tranh quan trọng liên quan trực tiếp đến sự tồn vong tộc người thì các lang cun sẽ có sự liên kết quyền lực với nhau để bảo vệ xứ Mường. Tuy thế, sự liên kết quyền lực người Mường các vùng, cũng như người Thái, người H'mông là không bao giờ có sự thống nhất. Xã hội nào cũng luôn tồn tại các nhóm quan điểm, và với sự xé nhỏ bởi các nhóm quan điểm ở các xã hội thiếu số khiến họ càng nhanh suy yếu. Không phải ai khác, mà chính Phụng Vũ trong tiểu thuyết *Hoa hậu xứ Mường* đã thật xuất sắc khắc họa lại đầy đủ các nhóm quan điểm khác nhau giữa các ông lang lớn trong xã hội Mường thời Pháp đô hộ. Người Pháp lợi dụng chính trị huyền thoại Mường để thiết lập nên một chức vị quan trọng tương đương kiểu lang đá cần trong huyền thoại nhằm thống nhất "nhân tâm" toàn "xứ Mường tự trị". Nhưng dù sao, chức danh mang tính hành chính ấy đã không bao giờ có được sức mạnh cố kết như vị lang huyền thoại trong tâm thức Mường. Sự thực, quyền lực Mường rơi vào tay các vị lang (thường là lang cun) có tiềm lực, có tham vọng và dám hành động. Chính họ đã kiên tạo nên sức mạnh Mường, không phải trên cơ sở thống nhất bởi thủ lĩnh tối cao mà là liên kết quyền lực sức mạnh liên Mường.

Chính trị nhà lang (cun và đạo) sở dĩ có được sức mạnh cơ động và khá tự trị bởi tự thân nó đã là một tổ chức hành chính tương đối "hoàn chỉnh". Dường như giống như làng xã người Việt có "hương đảng tiểu triều đình" với một bộ máy chức dịch đã khiến làng như một thân thể hành chính khá hoàn hảo, có thể đảm đương tính tự trị làng xã. Ngày nay, người ta đã không quá nhấn mạnh tính tự trị của làng như một thực thể biệt lập với nhà nước, và quan điểm quyển rũ một thời về nước Việt Nam như một "liên làng", "siêu làng" đã được xem xét lại thận trọng hơn. Dù sao, sự cơ động, hoàn chỉnh và tương đối độc lập của làng Việt cũng được thừa nhận dù không quá nhấn mạnh. Làng của người Mường cũng tương tự, nhà lang đã duy trì khá thành công bộ máy chức dịch giúp việc (bộ máy các Ấu). Điều này, khiến các lang có cái vị thế của ông "vua con" mà Nguyễn Văn Ngọc đã nói đến và miêu tả khá thú vị. Cần phải thấy được sự tổ chức khá hoàn chỉnh bộ máy Ấu giúp việc nhà lang về mọi mặt, đối nội và đối ngoại, ta mới thấy hết được "động lực" để tạo ra quyền lực, tham vọng, sức mạnh muốn "cát cứ" của các vùng Mường một thời, cũng như toàn xứ Mường trong cơ cấu quyền lực Việt Nam.



Sơ đồ 4: Tổ chức Âu - bộ máy giúp việc nhà lang

Sơ đồ tổ chức bộ máy các Âu giúp việc nhà Lang như trên, gần như chỉ mang tính mô hình lí thuyết, sự thực thì khó có một nhà lang nào sở hữu bộ máy chức dịch đủ đầy và tương đối cụ thể như vậy, mà thông thường là đơn giản hơn rất nhiều. Bởi, như Cuisinier đã nhận định chính xác "sự phân công nhiệm vụ của họ chỗ nào cũng lẫn lộn" (Cuisinier 2007:

412). và đúng như bà đã chỉ ra: "Đi sâu vào chi tiết một làng lấy làm mẫu, sẽ cho thấy một ý nghĩa sai lạc về tính phức tạp chung, và tăng cường sự nghiên cứu tỉ mỉ sẽ có cái nguy hiểm, do sự quá đáng về các điểm khác biệt, làm mờ mất những nét chung lớn ở nền móng của các định lệ trong xã" (Cuisinier 2007: 412). Thế nên, để hiểu rõ hơn sự tự trị và hoàn chỉnh của bộ máy chính trị nhà lang, tôi đã phải làm cái việc đại dợt mà nhiều người tránh là sơ đồ bộ máy Âu khá rắc rối giúp việc nhà lang. Trong đấy, phần lớn kiến thức để dựng lên sơ đồ là một sự kết hợp trên cơ sở tri thức được cung cấp bởi Mạc Đường (1963) và (Cuisinier 2007). Cần nói thêm, những ghi nhận của Mạc Đường là khá tương thích với làng Tức Tranh (Mường Vang) được đưa ra bởi Cuisinier. Vì thế, ở những nơi khác như xóm Sao (Hạ Bì), hay ở Phú Thọ thì tình hình khác đi rất nhiều. Nhưng dẫu sao, việc sơ đồ hóa luôn là cần thiết bởi chính vì bộ máy Âu là quá rắc rối và phức tạp^[148]. Nhìn vào tổ chức bộ máy Âu, lập tức chúng ta nhận thấy việc phân công nhiệm vụ các Âu là khá hoàn chỉnh và có phân tinh tế. Hai bộ phận [I] *Bộ phận Âu giúp trị an, đối nội, thống lĩnh bản mường*, và [II] *Bộ phận Âu giúp quản lí ruộng đất, nông nghiệp* là hai thành tố chính trong hành chính Mường cổ truyền. Bộ phận mới hình thành về sau, nhằm tương thích với nền hành chính người Pháp là [III] *Bộ phận Âu giúp thu thuế, hành chính thuộc địa, đối ngoại*. Từ ba bộ phận chủ đạo của bộ máy Âu, cho phép chúng ta có một quan sát về hành chính Mường trước 1945, từ xã hội truyền thống đến thời Pháp thuộc. Sau 1945, hay chậm hơn một chút, kéo dài thêm 5, 10 năm, mọi thứ đã biến mất trong xã hội Mường các dấu vết của nền hành chính Mường cổ truyền. Các miêu tả để lại của Cuisinier, Mạc Đường và Từ Chi về nhiệm vụ, vai trò của từng Âu là tỉ mỉ và cụ thể nên xét thấy, ở đây, không cần phải bàn lại. Tuy nhiên, có một chi tiết thú vị được đưa ra bởi Cuisinier cho phép chúng ta thấy được tính chất ràng buộc chéo, "gián điệp nội bộ", mà nhà lang đã khôn ngoan "cài cắm" trong nền hành chính của mình. Bộ máy *hành chính vừa* của "Âu cháu" dù có vai trò nhỏ hơn bộ máy *hành chính lớn* của "Âu cả - Âu gia thượng" cai quan, nhưng lại có nhiệm vụ theo dõi chính các động tĩnh bất lợi trong nội bộ nhà lang để cấp báo cho lang biết những điều bất lợi và nguy hại đe dọa quyền lực và lợi ích ông ta. Đồng thời, "Âu cai cả" - một trong những giúp việc quan trọng cho "Âu cả" lại có vai trò gián điệp trá hình "giúp đỡ" lý trưởng (lý trưởng) - nhân vật quan trọng của bộ máy *hành chính nhỏ* nhằm phát hiện các âm mưu bất lợi mà người Pháp qua nền hành chính tay sai của họ muốn thao túng vùng Mường. Người Pháp đã nỗ lực nhằm loại bỏ quyền lực các quan lang. Ngược lại, nhà lang luôn tìm cách "cài cắm" trở lại bộ máy hành chính Pháp các thân tín để hạn chế ảnh hưởng và giữ vững phần tự trị.

Người Pháp đã không dễ dàng gạt bỏ quyền lực nhà lang. Bởi như nhà quan sát Nguyễn Văn Ngọc (1925) đầu thế kỷ XX xác nhận, kể cả triều Nguyễn lẫn người Pháp, tham vọng gây ảnh hưởng lên xứ Mường là mạnh mẽ, nhưng sự thực thì những ảnh hưởng ấy "chưa thấm thìa được là bao". Bởi, quyền lực nhà lang, sự tự trị vốn có của nó, không

chỉ mang tính thể tục mà còn được đảm bảo bởi tôn giáo tộc người. Âu po đứng riêng ra một góc, không có chút liên hệ với đời sống thể tục, ông là thầy cúng, người gìn giữ, nuôi dưỡng và có trách nhiệm với linh hồn lang và gia đình quyền quý của ông ta. Âu po hiện diện như một sự nhắc nhở cho dân Mường biết về sự linh thiêng của nhà lang, những người luôn gắn chặt với nguồn gốc vua Dit Dàng tối linh hiển và quyền uy trong tâm thức Mường. Nhà lang đã được đảm bảo vững chắc cả về quyền lực thể tục lẫn tâm linh, đó là cơ sở chắc chắn cho đẳng cấp phân nào mang dáng dấp bán nhân thần của các lang đạo Mường.

Và người Mường, ở trên nền tổ chức xã hội chặt chẽ và hoàn chỉnh so với các xã hội miền núi, dù sử liệu để lại là khá ít ỏi, nhưng họ vẫn đã tiến vào sử biên niên của người Việt như những dấu mốc mà ngày nay ta phải suy nghĩ lại về sức mạnh và tầm quan trọng của miền núi với miền xuôi.

Quyền lực Thái

Ở Việt Nam, dù cơ sở phân chia còn khá mù mờ, nhưng từ lâu đã hình thành quan niệm mang tính xã hội về cộng đồng Thái Việt Nam gồm có hai ngành Thái đen (Táy đăm) và Thái trắng (Táy khao - Táy đón). Người Thái Việt Nam có chung nguồn gốc với các nhóm Thái ở Nam Trung Hoa, Lào, Myanmar và Thái Lan, tạo nên một bức tranh phân bố người Thái rộng lớn sau hàng ngàn năm thiên di. Và chính bởi bức tranh là rộng lớn ấy của Thái trình ra số phận một tộc người đặc biệt: thua chạy, gây chiến liên miên ở những vùng họ đi qua, chiến thắng nơi các vùng đất mới để góp vào kiến tạo nhiều quốc gia Đông Nam Á, và điểm tập trung lập quốc là Thái Lan. Sự vĩ đại ấy, thời hiện đại, có lúc đã đi quá đà thành niềm tin chủ nghĩa đại Thái như một sự dâng trào tinh thần dân tộc quá khích.

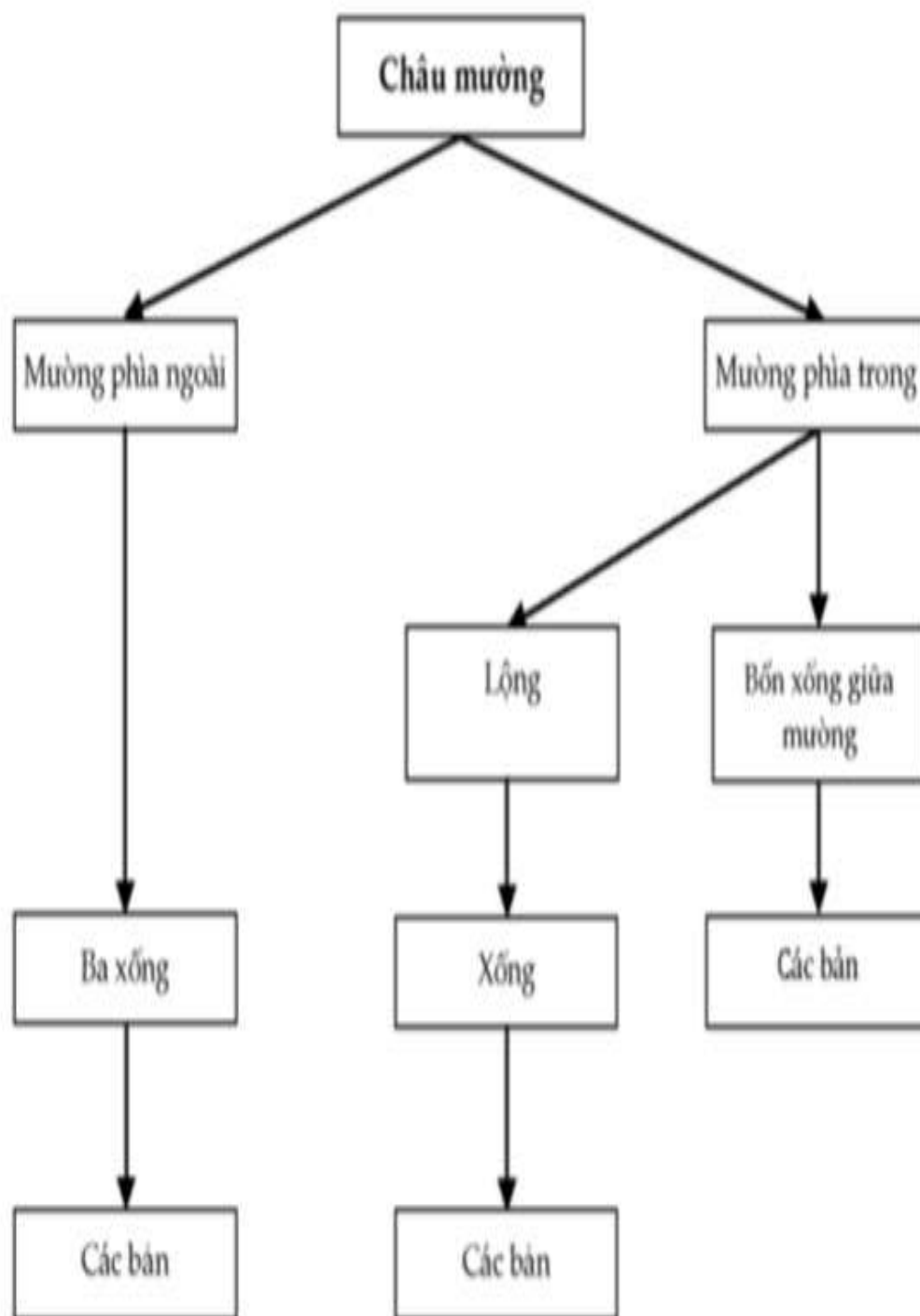
Ở Việt Nam, sự phân bố vùng Thái đen và Thái trắng là khá rõ ràng. Sự phân đôi tộc người Thái ở Việt Nam, rồi đây, sẽ dẫn đưa số phận tộc người của họ vào những chia cắt lịch sử hiện đại đầy hệ lụy. Đến Việt Nam Ồ ạt khoảng 10 thế kỷ, người Thái thâm nhập vào vùng đất mà trước đó vốn thuộc về các tộc nói tiếng Môn - Khơ-me và đã tồn tại rải rác các lớp người Tày - Thái cổ. Người Thái liên tục tổ chức chiến tranh với các các thế lực tộc người bản địa để giành không gian sống trong vùng đất mới. Vì tình trạng sử liệu thành văn là khá thiếu thốn, nên người ta phải bằng lòng với việc khai thác các nguồn tư liệu lịch sử truyền khẩu như vốn văn chương dân gian các tộc người, Thái, Tạng Miến và Môn - Khơ-me. Từ hỗn độn các sử liệu dân gian ấy, các nhà nghiên cứu tạm thời vạch ra một bức tranh về sự tranh chấp, liên kết quân sự của người Thái với người Kho mú, Xinh mun, Hà Nhì, Cống, La Hủ, hay các nhóm Xá khi tràn vào chiếm cứ Tây Bắc. Người Thái, với những thủ đoạn chính trị tinh vi, tinh thần bành trướng kiên định kiểu các tộc ảnh hưởng mô hình chính trị Hán hóa, đã dần dần, như một "trận lụt", kiên nhẫn một cách lâu bền, len lỏi mềm

đèo "như nước" thâm nhập khắp các vùng miền rộng lớn từ miền Nam Trung Hoa, vùng Bắc Việt, Lào, Xiêm, cho tới tận Miến Điện và vùng Assam. Nơi nào họ cũng xây dựng những mường nhỏ tự trị, và lập quốc thành công ở Xiêm (Condominas 1997: 268-269). Lan tràn như nước biển, người Thái đến Việt Nam đã dần dần thôn tóm quyền lực qua hàng thế kỷ để làm chủ Tây Bắc. Một địa danh nổi tiếng của người Thái "Mường Lay", "lay" tiếng Thái nghĩa là "đuổi", Mường Lay nghĩa là "đuổi chủ cũ đi để mình thay thế" (Cầm Trọng 1978: 37). Công cuộc chinh phục của người Thái vào Việt Nam, vì vậy là lâu dài và liên miên, nhưng về cơ bản có ba cuộc thiên di lớn, đáng kể hơn cả: 1/ Thế kỷ XI, hai anh em Tạo Xuông, Tạo Ngần dòng dõi tạo đất Tung Hoàng trước sức ép của sự lớn mạnh ở một số tộc thuộc ngữ hệ Tạng Miến Vân Nam đã phải đưa dân đi tìm đất mới. Thâm nhập vào Mường Lò và sau đó kiên trì tiếp hàng thế kỷ, những đoàn quân Mường Lò tiếp tục bành trướng sâu vào khắp Tây Bắc, khuất phục những nhóm Xá được nói tới trong *Táy pú xóc* và *Quám tổ mường*, hình thành địa bàn cư trú người Thái đen ở khu vực phía bắc Tây Bắc. 2/ Cũng thời gian thế kỷ XI -XII, một bộ phận Thái đen khác do thủ lĩnh Lạng Chượng dẫn đầu tràn từ hữu ngạn sông Hồng, vào sông Đà và miền sông Mã khuất phục các nhóm Xá bản địa thành thuộc dân của ông chủ mới. Lạng Chượng thu phục đất Mường Thanh, con cháu ông tiếp tục kế nghiệp hình thành vùng cư trú ở giữa Tây Bắc của người Thái. 3/Các thế kỷ về sau, ghi nhận tiếp tục sự luân chuyển nhiều nhóm Thái vào Tây Bắc. Đáng kể vào thế kỷ XIII - XIV, nhóm Thái từ Lào di cư qua gần liền với thủ lĩnh Pha- nha Nhọt-chon-cầm. Nhọt-chon-cầm "chầu mường" Mường Sang, người sau này trở thành ông tổ họ Xa, đã tranh chấp quân sự và thắng lợi với người các tộc bản địa biết đến với cái tên mơ hồ Lẽm, Lẻ^[149]. Ngành Thái di cư từ Lào qua này chính là tổ tiên của Thái trắng Mộc Châu và Phù Yên (Cầm Trọng 1978: 40-43). Con cháu Nhọt- chon-cầm đã kiến tạo vùng Thái phía Nam Tây Bắc. Cứ như thế, các nhóm Thái xâm nhập khắp Tây Bắc theo chiến lược vết dầu loang một cách lâu bền trong lịch sử.

Những người Thái đen, trong bước chân bành trướng quân sự, để tăng thêm sức mạnh, có lẽ đã nhanh chóng qui thuận và liên kết với triều đình đồng bằng của người Việt. Theo Cầm Trọng, *Táy pú xóc* Mường La đã cho biết sự kiện "tạo" đất Mường Lò đã cùng quan Kinh trông coi đất mường. Quân Lạng Chượng khi hành quân qua sông Đà, tiến sâu vào Tây Bắc, *Quám tổ mường* Mường La có ghi "nhờ binh anh cả lên giúp". Anh cả ở đây, có lúc được hiểu là vua dưới xuôi (Cầm Trọng 1978: 66)^[150]. Đồng thời, nhiều sử liệu người Việt ghi nhận sự kiện thủ lĩnh người Thái đã sớm triều cống triều đình. Toàn thư (1998 T.1: 274) chép: 1067, mùa xuân, tháng hai, các nước Ngưu Hống, Ai Lao dâng vàng bạc, trầm hương, sừng tê, ngà voi và các thứ sản vật địa phương. Ngưu Hống hay Ngưu Hẩu (rắn hổ mang) là biệt hiệu của thủ lĩnh Thái đen Lò Lẹt nổi danh của Mường Muối, con cháu Lạng Chượng. Ngưu Hống/Ngưu Hẩu/rắn hổ mang/rồng nước, hơn thế, cũng là biểu tượng chỉ người Thái đen (Cầm Trọng 1978: 65-67; Cầm Trọng - Phan Hữu Dật 1995: 40-41; *Toàn*

thư 1998 T.1: 274). Và cũng từ khóa Ngưu Hống, sau này, còn xuất hiện nhiều trong các bộ sử biên niên quan trọng của người Việt, khi thì triều cống, khi thì tạo phản mà triều đình miền xuôi phải nhiều lần đánh dẹp. Sự liên kết sớm với chính quyền người Kinh ở đồng bằng, như chuyên gia Thái đen Chăm Trọng nhận định, là điều kiện để ngành Thái đen ở trung tâm Mường Muối phát triển nhanh chóng. *Quám tổ mường* Mường La cho biết Ta Ngần ở Mường Muối được vua Kinh tin dùng khiến vua Lào kính nể, cai quản cả vùng rộng lớn. Đó là bước phát triển lớn trong quyền lực người Thái Tây Bắc. Bởi, từ đây, lần đầu xóa bỏ tính chất cát cứ của ba vùng Thái, khiến xứ Thái trở thành một thực thể thống nhất (Chăm Trọng 1978: 67). Kề vai sát cánh cùng người Mường và người Tày, người Thái đến Việt Nam muộn hơn rất nhiều với hai tộc người ở trên, nhưng đã "chia sẻ" quyền lực cát cứ vì cùng chung số phận bị qui định ràng buộc bởi cơ cấu dân số và địa chính trị vùng miền mà hình thành dải quyền lực miền núi thấp Việt Nam. Xét thời gian người Thái di cư ồ ạt vào Việt Nam cách đây 10 thế kỷ làm xáo trộn, sắp đặt lại miền núi phía Bắc, thời gian ấy, là khá tương ứng với thời người Việt lập quốc kể từ thế kỷ thứ X. Mỗi quan hệ giữa các hệ thống quyền lực núi và đồng bằng thuộc địa giới nước Việt Nam hiện đại, xưa kia là đáng kể hay không, diện mạo của nó như thế nào, là vấn đề cần đặt ra mà chúng ta còn phải tốn rất nhiều nỗ lực để thông hiểu.

Là chủ nhân của thượng Tây Bắc^[151], tổ chức xã hội cơ bản của người Thái là *bản* và *mường*. Nhiều bản hợp thành một mường nhỏ và nhiều mường nhỏ hợp thành *châu mường* (Chăm Trọng 1978: 63). Châu mường được tổ chức như sau:



Sơ đồ 5: Tổ chức châu Mường Thái Đen

[Ở các châu mường Thái Trắng không có đơn vị "xống", dưới "mường phía" là các bản
(Cầm Trọng 1978: 337)]

Bảng tóm tắt đối chiếu tên gọi các đơn vị hành chính Thái - Việt (Cầm Trọng 1978: 337):

Tên Thái	Tên Việt
Châu mừng	Châu, huyện có thể là tổng
Mường phìa	Có thể là tổng nhưng phổ biến là xã hay sách
Mường hay chiềng	Lỵ sở
Xống	Ngũ
Bản	Làng, xóm

Cứ 5 *mường phìa* thì hợp thành một *châu mừng*. *Mường phìa* nào được chọn là trung tâm châu mừng thì gọi là *mường phìa trong* (mường phía trong), đơn vị *bản* khi ấy được gọi là *chiềng*. Bốn *mường phìa* còn lại thì gọi là *mường phìa ngoài* (mường phía ngoài). Về cấp độ hành chính, các *mường phìa* dù trong hay ngoài đều ngang hàng nhau, nhưng vì văn phòng thường trực châu mừng đặt ở *mường phìa trong* nên nó xem như đại diện toàn châu mừng.

Duy trì vững chắc chế độ đẳng cấp, xã hội Thái về cơ bản được phân đôi với đẳng cấp quý tộc *tạo*, *phìa* và phân còn lại là những kẻ bình dân hay nô lệ, cả người Thái lẫn người các tộc thiểu số khác. Bảng phân chia đẳng cấp trong xã hội Thái được lập bởi Condominas (1997: 300) cho thấy khá rõ điều đó:

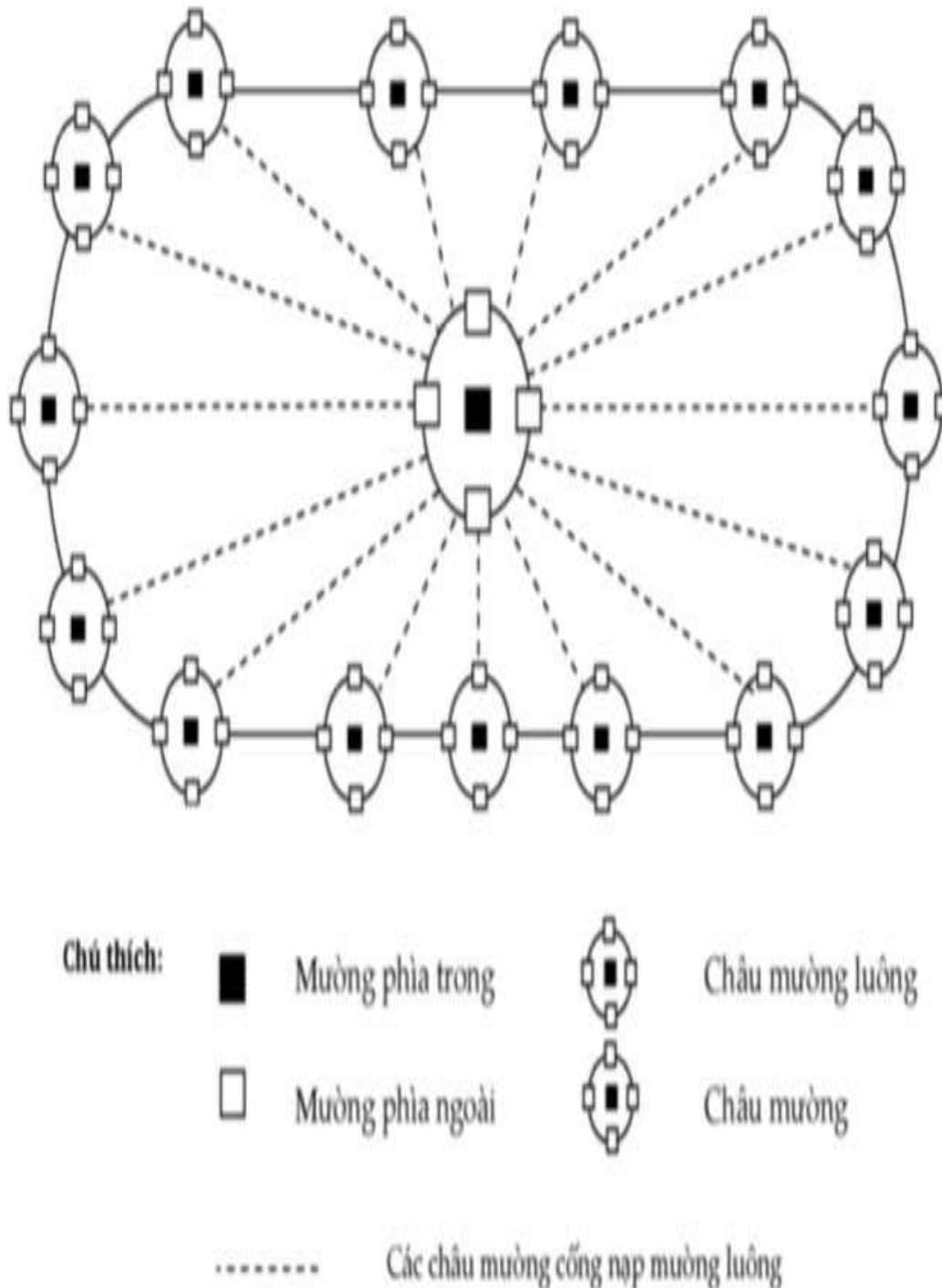
Dân tộc	Địa vị xã hội	Quyết định tập thể chức năng chiến đấu và phân ruộng đất	Nhân công	Huyền thoại về nguồn gốc
Thái	Tạo	có tham gia	người sử dụng nhân công	dòng họ con cháu trực hệ của Thên tối cao
	Mơ kỳ mục Pay những người khác			qua bầu (chui ra sạch sẽ)
	kuong nhố	không được tham gia	người cung cấp nhân công	qua bầu (chui ra đen đúa)
Sá	puá'pai			

Condominas trong nghiên cứu quan trọng *Tiểu luận về sự tiến hóa của các hệ thống chính trị của người Thái* (Condominas: 1997) đã trình bày chi tiết, cụ thể về 4 đẳng cấp cơ bản trong xã hội Thái gồm: 1/ tầng lớp quý tộc - *Tạo*, 2/ tầng lớp nông dân tự do - *Pay*, 3/ tầng lớp nô lệ người Thái - *kuong nhố*, 4/ tầng lớp nô lệ tộc thiểu số trong vùng *puá'pai* (những người Sá). Trong đấy, đứng cao hơn tất cả là *phìa, tạo* - người đứng đầu bản,

mường và lớn hơn là các châu. Tào chủ yếu là người dòng họ Lò, xuất thân từ những thủ lĩnh chinh phục thành công "vùng đất có người trồng lúa" (Cầm Trọng, Masao 2003:12,13). Tào có trách nhiệm duy trì công lí, bảo vệ cộng đồng. Tào được coi là giữ nguồn gốc linh thiêng từ Then tối cao, và trực tiếp liên đới đến linh hồn mường. Giúp việc cho Tào, về thể tục trực tiếp là hội đồng chức dịch (*bô lão* trong mường), về tôn giáo là *mo*. Những người nông dân còn lại - nông dân tự do, thành phần đông nhất trong xã hội, họ làm tất cả các việc cần thiết trong mường từ sản xuất nông nghiệp đến nghĩa vụ chiến binh. Lớp sau chót, dưới đáy xã hội là nô lệ hay nông nô, gồm *cuông nhố* (*kuong nhố*) và *pụa pái* (*puǎ' pai*). *Cuông nhố* là những nông nô thấp hèn gốc người Thái, theo Condominas dù thấp hèn họ vẫn được coi là con người. *Pụa pái* là những nông nô thấp hèn gốc tộc thiểu số (Sá: các tộc gốc Môn - Khơ me như Kháng, Xinh Mun, Kho Mú...), mà Condominas cho rằng họ có thân phận thấp hơn cả *cuông nhố* (thậm chí *cốn hươn*), vì họ, những người là Xá mà không phải Thái thì không được coi là con người mà là người - vật^[152].

Như Cầm Trọng đã phân tích công phu trong công trình dân tộc chí đỉnh cao về ngành Thái Đen *Người Thái ở Tây Bắc Việt Nam* (1978) với việc duy trì vững chắc xã hội đẳng cấp, người Thái đồng thời đã kiến tạo toàn bộ máy hành chính rất phức tạp, mà mỗi châu mường lại có sự khác biệt. Tính hoàn chỉnh về bộ máy hành chính của các châu mường Thái là cơ sở để nó hoạt động như một đơn vị độc lập. Để thấy được tính chỉnh thể của hệ thống tổ chức bộ máy hành chính châu mường Thái, ta hãy xem xét trường hợp châu Mường La.

[153]. Điều ấy lý giải cơ sở về tính tự trị, và việc vận hành ổn định của châu mường Thái từng tồn tại trong lịch sử. Các châu mường đều hướng về mường luông (mường lớn), mường trung tâm của 16 châu mường Thái [154], tất cả tạo nên sức mạnh toàn xứ Thái tồn tại vững chắc trong lịch sử, đến tận thời cận hiện đại.



Sơ đồ 7: Tổ chức châu mường Thái ở Việt Nam (Cầm Trọng - Phan Hữu Dật 1995: 347)

Người Thái như thế đã thiết lập được một quyền tự trị đáng kể hàng ngàn năm trên đất Việt Nam. Giữ mối quan hệ triều cống, phần nhiều là hình thức với triều đình người Việt ở miền xuôi, người Thái được chính quyền miền xuôi coi như một nước độc lập, sử liệu chép là "nước Ngườ Hống". Về sau, khi nước Việt Nam bắt đầu bành trướng mạnh mẽ lên miền núi mạn Tây Bắc kể từ thời Lê sơ, xứ người Thái nhích lại gần hơn với Đại Việt, nhưng vẫn không hề suy giảm tính tự trị. Các xứ Thái vẫn được cai quản bởi các thủ lĩnh địa phương được triều đình chỉ định hay thừa nhận, quan hệ qui phục và triều cống, đồng thời, đôi lúc cũng nổi loạn. Tóm lại, ở trong xứ của họ, người Thái luôn luôn có đầy đủ quyền tự quyết kiểu quyền lực tiểu quốc cát cứ. Và sự lớn mạnh của các chúa Thái, dưới thời Lê, chúng ta có thể hình dung là rất đáng kể. *Cương Mục* khi chép về việc đánh dẹp một thủ lĩnh Thái nổi loạn là Cầm Quý ở châu Ngọc Ma, dù sử quan lời lẽ khinh miệt nhưng quan trọng hơn, dù khinh miệt nhưng sử quan đã để lộ ra thông tin về sự "xa hoa", giàu có của ông chúa Thái: "Cầm Quý có hơn vạn quân (...) thê thiếp có đến hàng trăm, cung thất làm rất đồ sộ, cột nhà bằng đồng." (*Cương mục* 2007 Tl: 873-874).



Thủ lĩnh Thái Trắng Đèo Văn Trị (Cầm Oum - trái) và em trai Cầm Dội cùng toán lính (Musée de l'Hommes)

Quyền lực của người Thái trong quá khứ là vững chắc. Triều đình nhà Nguyễn cuối thế kỷ XIX dù đã cố gắng thực hiện cuộc cải cách tập trung nhưng vẫn không thể nào làm tổn thương nổi quyền lực của các tào (Condominas 1997: 309). và đến người Pháp cũng vậy, họ đã không thể thực thi quyền lực của mình dễ dàng trong xứ người Thái. Khôn

ngoan, những người Pháp đã liên kết với những người Thái Trắng để thao túng Tây Bắc^[155]. Tóm lại, trước 1945, có thể nói rộng như vậy, người Thái vẫn duy trì được quyền tự trị đáng kể của mình ở vùng Tây Bắc. Nên, đúng như Philippe Le Failler nhận định về người Thái: "Trong thực tế, họ là những vương quốc độc lập, có riêng phương thức cai trị và không một công chức chính phủ nào tới từ Thăng Long và không một vị trí quân sự nào cho thấy bất kỳ sự phụ thuộc nhỏ nhất nào vào bộ máy trung ương" [Le Failler (a)].

2.2. Đông Bắc: Quyền lực Tày

Được xem là những cư dân "bản địa" của vùng Đông Bắc (Việt Bắc) nước Việt Nam hiện đại, Tày là tộc người thiểu số có số dân đông nhất trong các tộc thiểu số Việt Nam^[156]. Người Tày có chung gốc với đại chủng Thái cổ rộng lớn như người Thái Tây Bắc, người Nùng, người Choang Trung Quốc... Xuất hiện từ rất sớm trong lịch sử Việt Nam, là chủ nhân của bộ Tây Vu thường được nhắc tới trong sử liệu. Đồng thời, tộc danh cũ "Thổ" vốn để chỉ những cư dân bản địa nhưng lại đồng nhất với người Tày cho thấy lịch sử có mặt của người Tày trên đất Việt Nam là rất lâu đời, thuộc về "cái bản địa" hàng ngàn năm trước khi người Việt châu thổ lập quốc. Một biến cố lớn lao của các cư dân thuộc gốc Tày diễn ra cách đây khoảng 10 thế kỷ, khi quốc gia Đại Việt mới khai sinh, một thủ lĩnh đầy tham vọng của họ là Nùng Trí Cao cũng nổi lên thực hiện khát vọng kiến quốc (lập nước Đại Nam/Lịch)^[157]. Cuộc nổi dậy của Trí Cao là nghiêm trọng, nó tác động đến cả hai quốc gia là Tống và Đại Việt. Vì thế, khi dẹp yên được loạn Trí Cao, cả hai nhà nước Trung Quốc và Việt Nam đều cố gắng bành trướng sức mạnh chính trị vào vùng cư dân Tày (Tây Vu). Mô hình chính trị của Tống và Lý thời ấy là thực hiện chế độ thổ ty (phong quan chức cho tù trưởng địa phương) và lưu quan (cử quan lại Hán, Việt vào cai trị vùng người Choang hay Tày) nhằm dẹp bỏ dần, thay thế chế độ thủ lĩnh địa phương tộc người. Nhưng nhà Lý, mà chính trị vương triều mang dấu ấn Phật giáo đã thoát ly được quan niệm *Hoa Di* sử dụng thành công hôn nhân bang giao, liên kết chính trị kiểu thân tộc đã thu phục được lòng người vùng biên viễn theo về. Việc gả công chúa cho châu mục, đồng thời lấy con gái châu mục đưa về cung làm hoàng phi thể hiện tính chất "bình đẳng" đáng kể trong quan hệ nhà Lý với vùng cao Đông Bắc. Đó là lí do quan trọng để cương vực của nước Đại Việt đã được mở rộng đáng kể, thêm phần rất lớn núi non kể từ thời Lý do sự đồng thuận các thủ lĩnh tộc người cát cứ theo về^[158]. Sự tác động chính trị của triều đình miền xuôi lên vùng người Tày là đáng kể, đến thời hậu Lê, sự ràng buộc của đồng bằng với vùng người Tày tiếp tục thực thi mạnh mẽ hơn. Bằng chứng cụ thể là 7 họ thổ ty Lạng Sơn đều có nguồn gốc từ miền xuôi lên và đều là công thần nhà Lê được hưởng lợi thế tập phiên thần thổ ty (Lã Văn Lô 2008: 8)^[159]. Cuối thế kỷ XVI, thêm biến cố lớn tác động đến vùng người Tày khi nhà Mạc lên đóng đô ở Cao Bằng. Lại một Việt Nam khác được thiết lập, Việt Nam miền viễn Tây mang dấu ấn nhà Mạc "nhào nặn" lần nữa vùng cư dân Tày gây ảnh hưởng đi theo mô hình chính trị của người Việt.

Kết quả lịch sử tác động của người Việt lên vùng người Tày, như thế là khá sớm, từ thời các vương triều Lý. Chính trị bản địa kiểu Tày (có thể kiểu chế độ quăng) đã bị phá vỡ đáng kể về mặt hành chính. Người Tày thời trung đại đã tổ chức chính trị theo mô hình người Việt. Một công trình là sớm, quan trọng được tiến hành bởi nhà Việt học người Mỹ thế hệ đầu G. Hickey về hệ thống chính trị Tày (Thổ) đưa ra nhận định: "Thật không may,

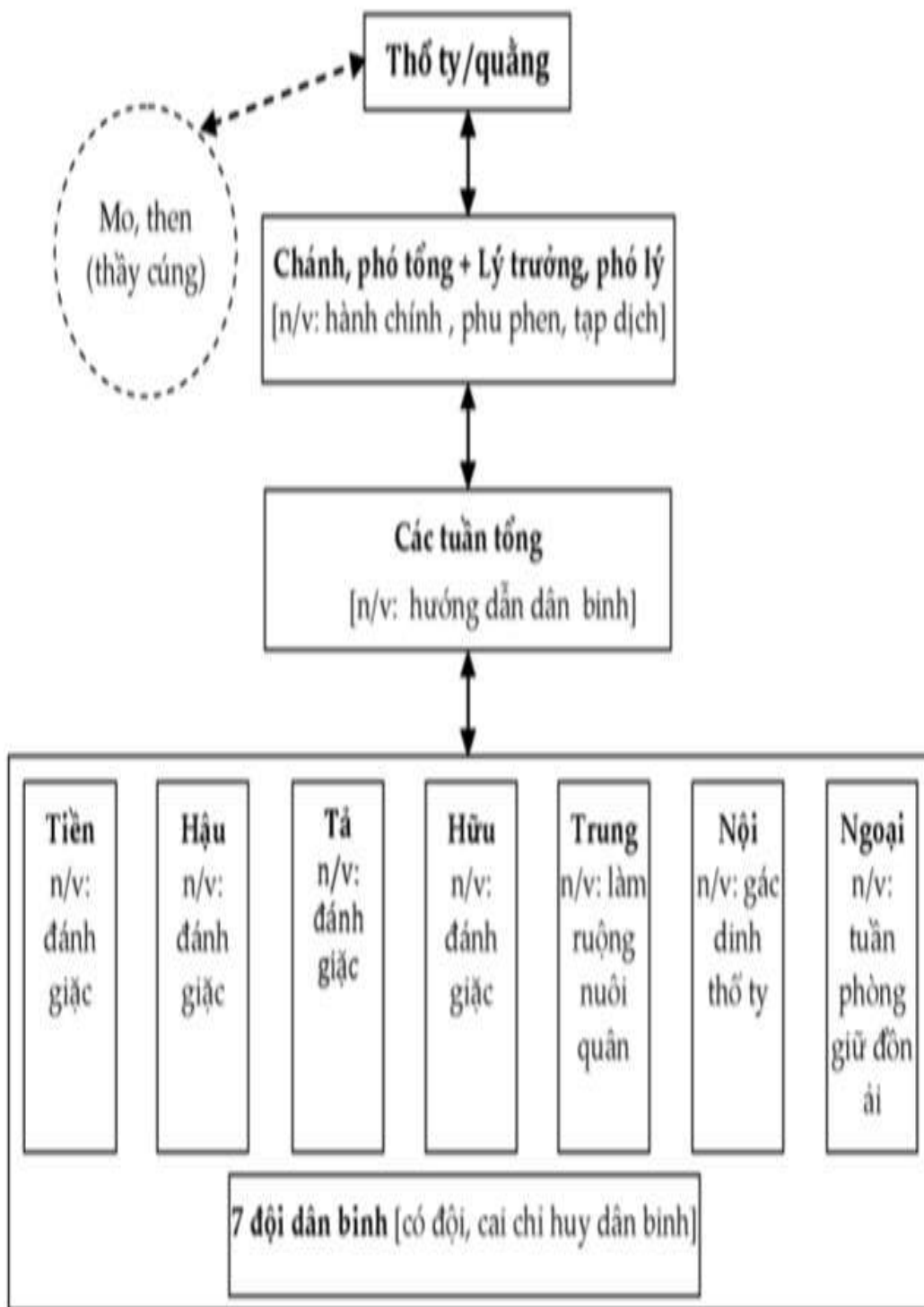
không có những thông tin sẵn có được thu thập đối với hệ thống chính trị của người Thổ trước giai đoạn Thổ ty. Hệ thống chính trị người Thổ được biết đến duy nhất là phù hợp với cấu trúc hành chính của hệ thống chính trị Việt Nam, thậm chí thuộc phạm vi cấu trúc chính trị Việt Nam. Sự khác nhau đáng chú ý là ở vai trò chính trị cấp bậc cao của người Thổ là có tính kế thừa theo kiểu cha truyền con nối trong cộng đồng" (Hickey 1958: 106). Công trình vốn là luận án tiến sĩ đậm chất so sánh dân tộc chí Các hệ thống xã hội ở miền Bắc Việt Nam của Hickey (1958), khảo tả nhận định về các xã hội Việt, Tày và Thái Đen (được tiến hành theo quan điểm gợi nhắc đến công trình của Ngài Edmund Leach) chỉ đưa ra hệ thống chính trị Tày tổ chức theo kiểu miền xuôi thời cận hiện đại^[160]. Hickey cùng với các tác giả quan trọng khác vào khoảng cùng thời điểm như Nguyễn Tuấn Liêu (1962), Lã Văn Lô (1964a; 1964b; 2008) đã để lại những tư liệu quý giá nhằm cung cấp những hiểu biết ban đầu về chính trị Tày. Những tư liệu thập niên 50, 60 thế kỷ XX ấy là quan trọng vì tính thời điểm ra đời mà các quan sát dân tộc học được tiến hành^[161]. Và như Lã Văn Lô, Hickey cho biết, người Pháp luôn cố gắng để kiểm soát tốt hơn chính trị người Tày. Khôn ngoan, Pháp đã lợi dụng thổ hào địa phương để cai trị, nên đã không có nhiều cải tổ lớn về hành chính so với thời trung đại, trừ việc thu bớt quyền lực quân sự của các thổ hào (Hickey 1958; Lã Văn Lô 1964b). Điều ấy là đáng tin cậy khi đầu thế kỷ XX, chính Bonitacy - nhà dân tộc học quan trọng kiêm sĩ quan quân đội này cho biết một nguyên tắc của quân viễn chinh Pháp là không can thiệp vào tranh chấp nội bộ người Tày (Bonifacy 1913)^[162]. Vậy, kết luận về mô hình chính trị Tày thời trung đại kéo dài đến cận hiện đại không có sự thay đổi cấu trúc là có cơ sở cụ thể.

Hickey (1958: 106-109) cung cấp các kiến thức ban đầu về tổ chức đơn vị hành chính và cấp bậc tương ứng ở vùng người Tày, được tôi sơ đồ hóa lại như sau:

Đơn vị hành chính	Cấp bậc tương ứng	Ghi chú
Tinh ↑ Phủ ↑ Châu ↑ Tổng ↑ Xã ↑ Bản (thôn)	Tuần phủ / Tổng đốc Đề đốc / Lãnh binh Đốc học / Kiểm học Án sát { ? { Quan châu / Tri châu { Chánh tổng { Lý trưởng / Xã trưởng { Pò ban / Trưởng bản	- Trước thời Pháp, <i>phủ</i> lớn hơn <i>châu</i>, trong thời Pháp thì <i>phủ</i> bằng <i>châu</i> - Đây chính là <i>Thổ ty</i> - Trợ lý là <i>phó tổng</i> và những người thuộc <i>tổng đoàn</i> - Giúp việc là <i>lại mục</i>, <i>thông lại</i> và <i>châu đoàn</i>, <i>đội lệ</i> và <i>lính</i>

Sơ đồ 8: Bộ máy hành chính Tày

Tư liệu của Lã Văn Lô^[163] (1964b) thì cụ thể, cung cấp kiến thức về bộ máy hành chính Tày Bảo Lạc thời Nông Hồng Tân, được sơ đồ hóa lại như sau:



Sơ đồ 9: Bộ máy cai trị Bảo Lạc thời Nông Hồng Tân



Quản đạo Bảo Lạc Nông Hồng Tân và những người giúp việc (Bonifacy 1914)

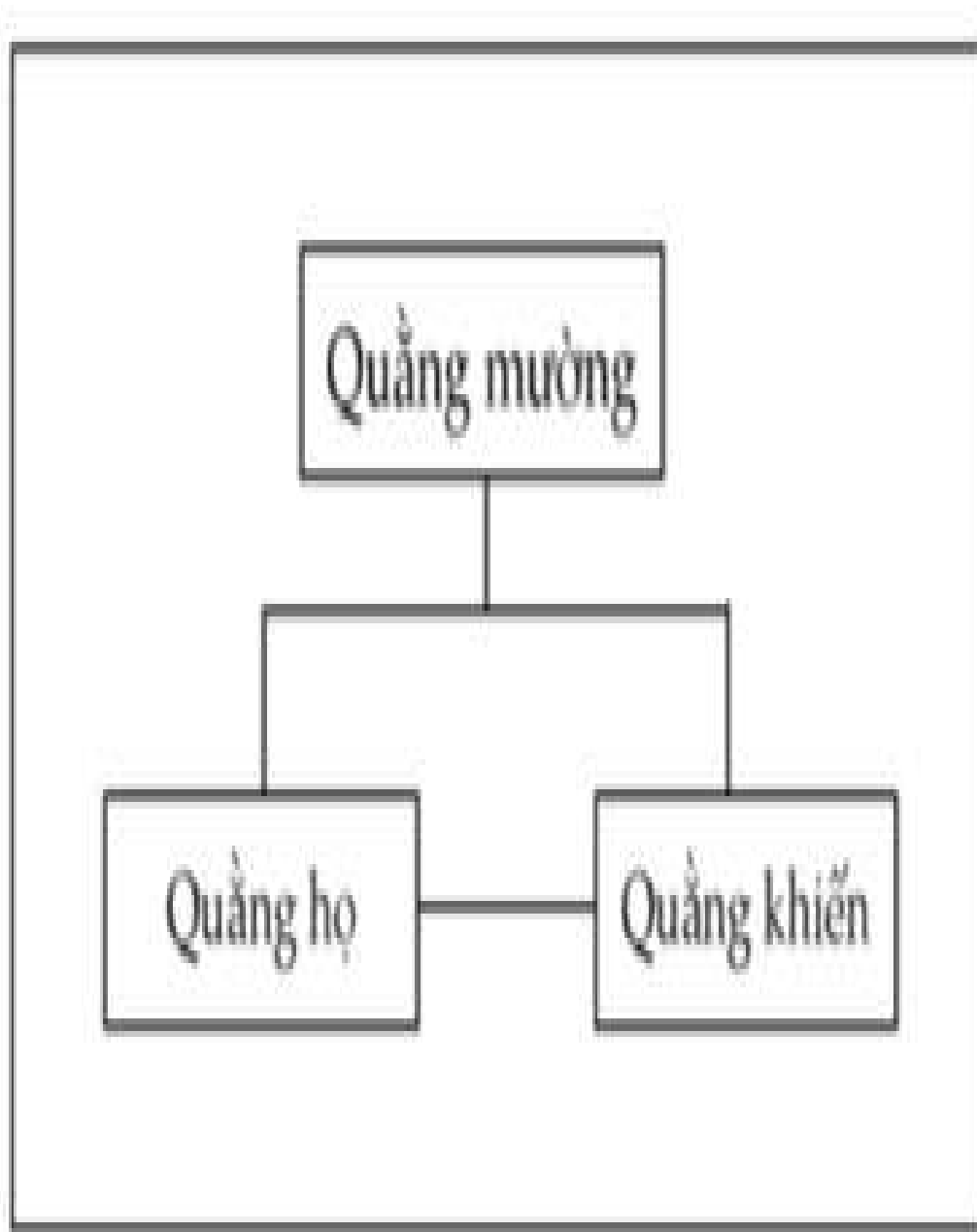
Việc hiểu biết bộ máy hành chính của Bảo Lạc là quan trọng, vì kể từ Nùng Trí Cao, qua nhà Mạc, Bảo Lạc và Cao Bằng đã trở thành trung tâm chính trị của người Tày. Tâm quan trọng của Bảo Lạc và thổ ty quyền thế cuối cùng của họ là Nông Hồng Tân được chính Bonifacy xác nhận: Nông Hồng Tân, quản đạo Bảo Lạc và thuộc hạ của ông ta chính

là mẫu chốt hàng đầu của việc chinh phục Bắc Bộ (Bonifacy 1913). Như thế, từ sơ đồ bộ máy hành chính Tày nói chung và Tày vùng Bảo Lạc nói riêng, có thể nhận thấy, tổ chức hành chính vùng Tày về hình thức là cơ bản khá giống với tổ chức hành chính cấp tỉnh miền xuôi thời trung, cận đại. Tuy nhiên, ở đây cần phải nhìn thấy những khác biệt của bộ máy hành chính Tày, dù được tổ chức theo hành chính đồng bằng, giống về hình thức nhưng có khác về nội dung. Chính sự khác biệt về "nội dung" hành chính ấy, như cách thức tồn tại, tổ chức, thực thi quyền lực trong chính trị kiểu Tày là mẫu chốt để tạo lập nên sức mạnh của tộc người trong lịch sử. Người Tày đã tham dự vào lịch sử Việt Nam là không hề thua sút Thái và Mường vùng Tây Bắc. Quyền tự trị tộc người luôn được đảm bảo, từ đó, người Tày dù chịu sự can thiệp sớm của miền xuôi, song không vì thế mà sức mạnh địa phương của họ bị suy giảm.

Cai trị vùng Tày là thổ tù địa phương quan chức hóa và quan lại người Việt thổ tù hóa (*Kinh già hóa Thổ*), ta biết đến với tên gọi chung là thổ ty. Đặc điểm của thổ ty: "... là bày tôi của triều đình, nhưng có quyền hạn rộng rãi hơn so với các quan lại cai trị ở các tỉnh miền xuôi. Họ cha truyền con nối thống trị từng vùng, nắm mọi quyền hành về kinh tế (đặc biệt là quyền quản trị và phân phối ruộng công), chính trị, quân sự, tư pháp, chịu trách nhiệm nộp cống phú cho triều đình, và khi có giặc giã hoặc có ngoại xâm thì đem quân bản bộ đi đánh dẹp theo mệnh lệnh triều đình" (Lã Văn Lô 1964b). Diễn đạt khác đi, thì thổ ty là ông chúa của các "tiểu quốc bé vụn" - các "châu", lệ thuộc vào nhà nước miền xuôi, nhưng trong địa phận của họ thì họ toàn quyền tự quyết. Và, như tàn tích của chính trị các xã hội đẳng cấp, bên cạnh lớp người phục vụ chính trị thế tục, thổ ty còn một bộ phận quan trọng là các thầy cúng phụng sự về đường tâm linh. Quyền lực của thổ ty, quảng Tày với cộng đồng, như các hình thức lang, đạo Mường và tạo, phía Thái được đảm bảo thế tập cha truyền con nối. Và thêm nữa, dù là mờ nhạt hơn Thái, Mường chút ít, sự đảm bảo của các thủ lĩnh Tày cũng được xác nhận với các quyền năng thiêng qua lớp thầy cúng phục dịch. Đẳng cấp quảng khác lớp quan lại miền xuôi còn ở chỗ quảng trong tâm thức người dân luôn hiện lên với nguồn gốc xuất thân linh thiêng^[164]. Xã hội Tày, vì thế, trên đại thể phân làm hai đẳng cấp: đẳng cấp cai trị (thổ ty, quảng) và nông nô. Quan hệ của thổ ty và nông dân trong thái ấp còn gọi là "lục trại" ("con trại"), như Lã Văn Lô (1964b) cho biết, thực chất đây là quan hệ giữa lãnh chúa và nông nô.

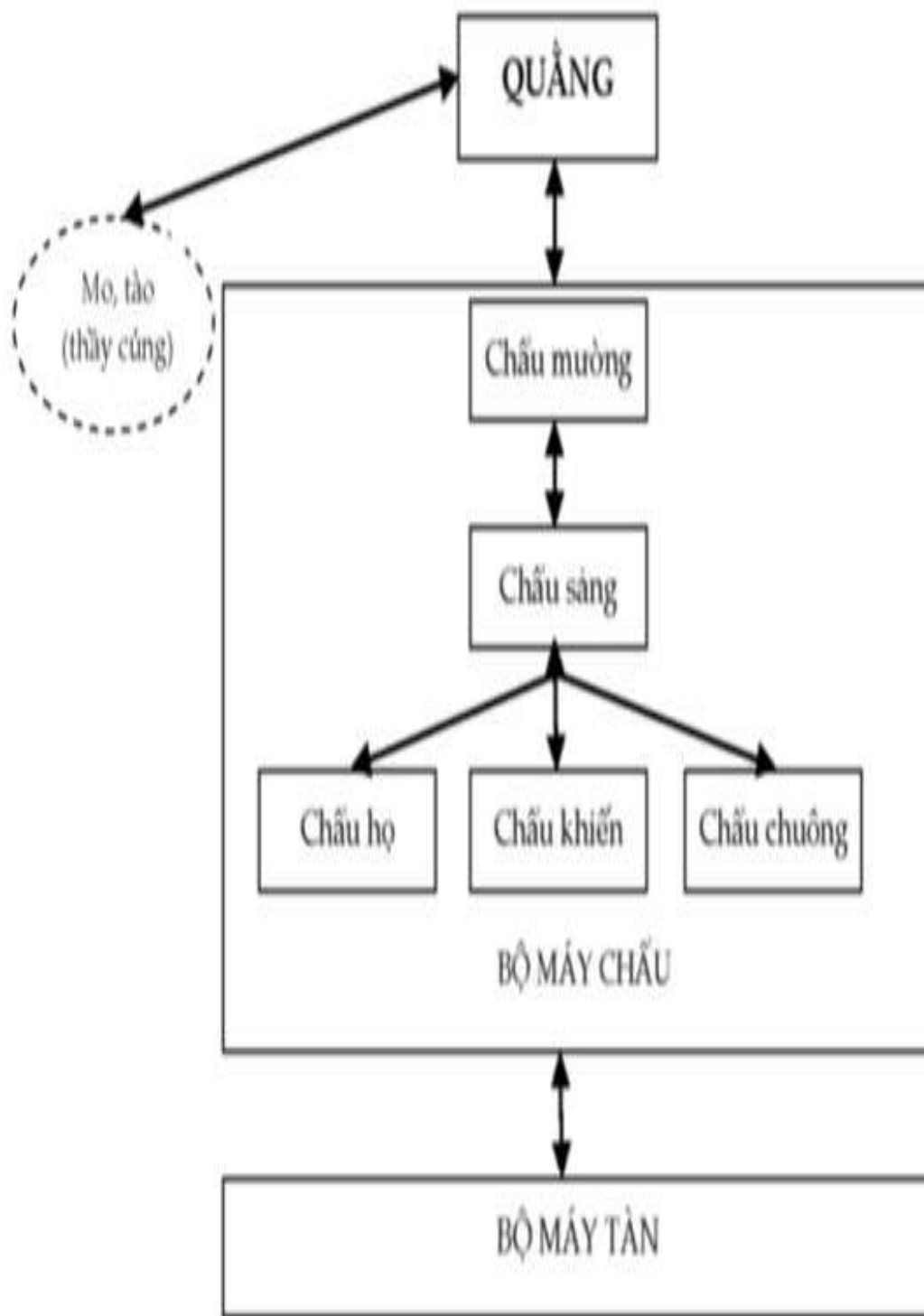
Về "thổ ty" và "quảng" - những vấn đề khá mờ mờ, bởi các nghiên cứu dân tộc học về chủ đề này đã chẳng có nhiều tiến triển hơn nửa thế kỷ qua, khiến cho sự hiểu không tránh khỏi chồng chéo. Nguyễn Tuấn Liêu (1962) cho biết "thổ ty" là chỉ chung chế độ xã hội phong kiến cùng kiểu ở nhiều tộc người, còn "quảng" là hình thức cai trị kiểu Tày. Lã Văn Lô (1964b) thì lại cho rằng chế độ thổ ty còn gọi là quảng như trường hợp ở Bảo Lạc. Theo Đặng Nghiêm Vạn quảng là cách nhà chúa tự qui định cho dân chúng khi gọi về tầng lớp đặc biệt của mình, đàn ông nhà chúa phải gọi là quảng, cháu; đàn bà nhà chúa thì gọi là

phẻ, nằng (Đặng Nghiêm Vạn 2001b: 432). Theo Lục Văn Pảo (2003) thì thổ ty Bảo Lạc được coi là cao hơn một bậc nên còn gọi là quan, còn thổ ty vùng khác là thấp hơn một chút (so với thổ ty Bảo Lạc) nên gọi là quăng. Tóm lại, thật khó nắm bắt vấn đề này, dường như đã có một sự thổ ty hóa quăng Tày, và ngược lại, là một quá trình quăng hóa mô hình cai trị thổ ty được đưa vào nhiều vùng tộc người từ miền xuôi. Không thể khẳng định như một phổ quát về tình trạng "lường đầu" ở vùng người Tày, một lúc tồn tại hai thể chế cai trị quăng và thổ ty, bởi điều này dường sao vẫn là đơn lẻ. Hình thức cai trị thổ ty được biết đến rộng rãi và chính thức/thống hơn vì được nhà nước đồng bằng xác nhận. Nhưng ngoại lệ, ở một số vùng hẻo lánh, hình thức quăng vẫn tồn tại và được ghi nhận như ở Cao Bằng, Hà Giang, Tuyên Quang. Có lẽ, mô hình thổ ty cai trị vùng Tày mang đậm tính địa phương gọi là quăng. Tóm lại, bộ máy cai trị cùng Tày là đa dạng. Điều ấy nếu có cũng là dễ hiểu vì tính bản địa trong bộ máy hành chính cũng là vấn đề phổ biến ở vùng Mường, Thái và Tày, chi tiết có thể đa dạng nhưng vẫn có thể quan sát được cấu trúc. Nguyễn Tuấn Liêu (1962) đã có những mô tả quan trọng để nhận thức mô hình chính trị quăng ở một vài vùng của người Tày. Theo đó, đẳng cấp cai trị quăng được cấu trúc bằng ba cấp: cao nhất là quăng mường, nhỏ hơn, chịu sự sai khiến là quăng họ và quăng khiến:



Sơ đồ 10: Ba cấp quảng

Giúp việc cho quảng là một bộ máy hành chính khá hoàn chỉnh gồm các chức dịch *chầu* và *tàn* lo về thể tục và các ông thầy cúng đảm bảo kết nối với linh thiêng, tạo lập nên kiểu chính trị tôn giáo phổ biến ở tộc người. Ghi nhận ở vùng Hà Giang, tư liệu được Nguyễn Tuấn Liêu cung cấp sẽ cho biết cách thức tổ chức bộ máy hành chính quảng, sẽ được hệ thống lại bằng sơ đồ sau:



Sơ đồ 11: Bộ máy cai trị quảng Hà Giang

Những tư liệu để lại cho ta biết, vừa tồn tại sự khác biệt đáng kể giữa hình thức cai trị kiểu thổ ty và kiểu quảng, vừa có sự giống nhau mà dường như thổ ty và quảng đã chồng lên nhau; thổ ty có hình thức khác là quảng^[165]. Những miêu tả của Nguyễn Tuấn Liêu về quảng Hà Giang cho thấy, mô hình quảng gần gũi với các hình thức tổ chức tạo, phía Thái

và lang, đạo Mường hơn là mô hình thổ ty (ở Lạng Sơn) vốn đã phai nhạt tính tôn giáo dù cho quyền lực chính trị thế tục có thể cai trị một vùng rộng lớn hơn quảng. Tính chất thần quyền, có thể là chìa khóa để tiến hành so sánh phân biệt hai hình thức quảng và thổ ty, song sự so sánh là rất tương đối và có phần chông chênh bởi thiếu tư liệu. Lã Văn Lô (1964b 2008) và Lục Văn Pảo (2003) cung cấp khá nhiều dẫn chứng về các thổ ty như Nùng (Nông) Hồng An ở Bảo Lạc, thổ ty họ Vy ở Xuất Lễ, Cao Lộc, Lạng Sơn bị dân giết chết. Nguyên nhân của mấy cái chết này hầu hết liên quan đến tình dục. Nùng Hồng An hoang dâm vô độ, giữ quyền đêm đầu với con gái nông dân trước khi về nhà chồng, còn thổ ty họ Vy hay hãm hiếp phụ nữ bị dân căm ghét mà giết. Sự kiện này chứng tỏ, trong tâm thức người nông dân Tày dù khiếp sợ thổ ty nhưng trong não trạng của họ thổ ty vẫn là một con người, nên có thể giết, thậm chí là quyết định tập thể như trường hợp giết thổ ty họ Vy ở Xuất Lễ. Trong xã hội Mường và Thái, có thể lang hay tạo bị truất phế chứ không ghi nhận sự kiện bị nhân dân giết chết. Giết chết một người thuộc đẳng cấp cai trị, có nguồn gốc từ thần thánh là một cấm kỵ tuyệt đối với xã hội Thái, Mường. Người Tày như thế, đẳng cấp thổ ty và quảng đã không có quyền năng tối thượng như chúa đất vùng Mường, Thái. Có thể nói, so với xã hội Thái, Mường thì xã hội đẳng cấp Tày "truyền thống" đã có những rạn vỡ do chịu tác động rất sớm của miền xuôi. Chính trị đẳng cấp Tày, so với chính trị đẳng cấp Thái, Mường là tương đồng về cấu trúc nhưng thiếu tính chặt chẽ hơn trong quan hệ người nông dân với lãnh chúa. Lãnh chúa vùng Tày có thể bị người nông xâm phạm còn lãnh chúa Thái, Mường thì tuyệt đối không thể.

Tuy thế, vào một lúc nào đấy, trong quá khứ nơi cái "truyền thống" trước khi bị thổ ty hóa, hoặc vì cư trú xa xôi, hẻo lánh nên ít chịu tác động từ miền xuôi, ở đây còn bảo lưu các yếu tố "cũ", ta có thể nào tin được cấu trúc chính trị Tày đã từng tồn tại mối quan hệ khá tương ứng với quan hệ nông dân và chúa đất kiểu đẳng cấp chặt như mối quan hệ vùng Thái, Mường. Nguyễn Tuấn Liêu khảo tả dân tộc học vùng Hà Giang cho biết đẳng cấp thống trị quảng ở đây có quyền sở hữu tuyệt đối, kể cả thân phận người nông nô: "Quảng là kẻ chiếm hữu toàn bộ ruộng đất, toàn bộ núi rừng, sông suối trong phạm vi chúng thống trị, đồng thời cũng là kẻ chiếm hữu hoàn toàn về con người nông dân. Rõ ràng quảng là bọn chúa phong kiến cát cứ, còn nông dân lao động ở đây là nông nô của chúng" (Nguyễn Tuấn Liêu 1962). Sự chiếm hữu tuyệt đối của quảng, thể hiện ngay ở sự chiếm hữu con người. Trường hợp quảng họ Nông ở Bảo Lạc có con gái lấy chồng là quảng họ Nguyễn Đồng Văn đã cắt xã Sơn Vĩ làm hồi môn, thế là nông dân Sơn Vĩ phải theo cô con gái họ Nông về phục vụ ông chủ mới^[166]. Nhiều nơi khác, như xã Quán Bạ, quảng còn đặt luật bất kỳ cô gái nhà dân nào trước khi về nhà chồng phải về ngủ với quảng ba tối^[167]. Truy nguyên truyền thuyết về quảng, đó là tầng lớp người đặc biệt được trời phù trợ, là con trời, là mẹ lúa (mé khẩu), mẹ vải (mé phải), mẹ mường (mé mường), bố nước (pỏ nậm) (Đặng Nghiêm Vạn 2001a : 425), có công đi chinh phục đất đai thành công. Quảng là những người sáng

lập bản mường, chiến đấu với ma quỷ, thường luồng bảo vệ bản làng yên ả. Quảng chết đi thành ma quảng, một sức mạnh linh thiêng bảo vệ làng bản. Làng bản nào thuộc sự cai trị của chế độ quảng, vì thế, đều có đền thờ ma quảng. Dân Tày xưa, bởi thế mà có câu tục ngữ: Nước cạn không bỏ thuyền, đất nước dù có loạn lạc cũng không bỏ quảng (nậm bốc bầu tà lứa, mường bua bầu tả khun, tả quảng). Chế độ quảng ở một số nơi xa xôi như tư liệu được đưa ra bởi Nguyễn Tuấn Liêu, do đó, là khá chặt chẽ trong quan hệ đẳng cấp giữa chúa đất với nông nô. Tuy nhiên, với thể chế quảng hay thổ ty, do hạn chế về tư liệu nên rất cục không thể bàn luận gì nhiều hơn. Nhưng, dù sao, có mấy kết luận có thể rút ra được về xã hội Tày khi ở đó, tồn tại bộ máy hành chính hoàn chỉnh kiểu "tiểu quốc" mà "địa giới xứ sở" là phân vùng các châu được cai trị bởi các thổ ty hay quảng, tất cả đều có quan hệ với dòng thổ ty quyền thế Bảo Lạc. Nền chính trị Tày là vững chắc và có đủ cơ sở tự trị cho đến tận thời cận hiện đại. Điều ấy thể hiện ngay ở sự xác nhận của triều Nguyễn khi sử liệu để lại đã chép về miền Đông Bắc, mà cụ thể vùng đất Hà Tuyên là "Núi sông hiểm trở, đều thuộc đất của thổ ty" (*Thực Lục* 2007 T.4: 92). Ảnh hưởng của người Tày, và quyền lực thổ ty, vì thế là khắp vùng núi thấp Đông Bắc rộng lớn. Như thế, bằng những cách rất riêng kiểu chính trị Tày, họ đã góp vào kiến tạo một Việt Nam khác vùng châu thổ - đất cổ cội của người Việt để hình thành một Việt Nam với vùng núi non rộng lớn.

2.3. Những đỉnh núi: Quyền lực H'mông

Đến Việt Nam khoảng thế kỷ XVII^[168], thế kỷ di dân bản lề ồ ạt của các tộc người miền cao nguyên Vân - Quý tràn sang Việt Nam và các quốc gia Đông Nam Á, tạo nên sự định dạng về căn bản tâm thổ cẩm tộc người trong khu vực cho đến ngày nay. Người H'mông, những di dân "thâm niên" đã đến Việt Nam vào khoảng thời điểm di cư bùng nổ ấy, cùng với các tộc người như Nùng, Giáy, Tu Dí, Pu Nả, Bô Y, Cao Lan, Sán Chỉ, Sán Dìu... H'mông đã không ở lại vùng núi thấp như các tộc người Nùng, Sán Chỉ, Cao Lan. Như đã nói, việc H'mông bỏ lên cao trên những đỉnh núi không hẳn bởi vùng thấp không còn đất sống. H'mông lên cao là vì thói quen cư trú, mà động cơ quan trọng do người H'mông không chấp nhận làm thuộc dân bị *cai trị trực tiếp* bởi các chúa đất trong vùng. Ở núi, dù khó khăn và bất lợi trong cư trú và sản xuất, nhưng bù lại người H'mông chỉ phải chịu *sự cai trị gián tiếp* của các lãnh chúa trong vùng, và vì thế là dễ thở hơn. Ở núi, người H'mông vẫn có quyền duy trì và tổ chức nền văn hóa tộc người theo kiểu của mình. Họ chỉ phải chịu sự cống nạp tương đối, đậm nhạt khác nhau tùy từng địa bàn. Khát vọng tự trị là của chung ở mọi tộc người. Song, với các tộc thiểu số của thiểu số như Tu Dí, Pu Nả, Bô Y, Cao Lan, Sán Chỉ... mà vì số lượng cư dân là khá ít ỏi, điều tiên quyết ấy đã khiến họ buộc phải khuất phục những tộc người chủ nhân của văn hóa thung lũng vốn đông đúc cư dân đến áp đảo là Mường, Thái và Tày. Người Giáy là một minh chứng sống động, đến Việt Nam, họ đã kháng cự lại thế lực các người Thái Tây Bắc, nhưng nhanh chóng thất bại. Người Giáy đã qui thuận, trở thành tầng lớp bị trị *pua, pái* dưới quyền lực Thái.

Đến Việt Nam dù muộn, nhưng người H'mông với một cơ cấu dân cư không quá ít^[169], hơn thế, duy trì cá tính H'mông bất khuất, kiêu hùng với những kỹ năng thiện chiến^[170], đến nỗi thường bị hiểu lầm là hiếu chiến trong lịch sử, H'mông đã không chịu khuất phục mà chiến đấu quyết liệt với các thế lực chủ nhân văn hóa thung lũng. Kết quả của những xung đột quân sự liên miên trong quá khứ là người H'mông đã thoát khỏi thân phận nô lệ để được tự do kiến tạo số phận tộc người. Đèo Văn Trí - thủ lĩnh quan trọng nhất của Thái Trắng Tây Bắc trong tự sự *Những kỷ niệm của Đèo Văn Trí* được biên tập bởi Raquez và Cam đã kể lại: vào thời điểm năm 1848, khi Trí 15 tuổi, ông tận mắt chứng kiến xứ Thái của mình bị tràn ngập bởi người Mèo đến từ Trung Hoa. Họ đã làm xáo trộn sự bình yên của xứ Thái. Cha Trí là Đèo Văn Sinh đã chấm dứt tình trạng bất ổn đó bằng việc thỏa thuận với những người Mèo, cho phép họ quyền tự do để tự định cư tại nơi mà họ muốn ở trên các cao nguyên trong vùng (*Revue Indochinoise* 1904 No. 4; chuyển dẫn từ: Michaud 1997). Và điểm lựa chọn còn lại cho người H'mông là sự tự trị trên các đỉnh núi, tránh xa các thung lũng màu mỡ mà người Thái đã chiếm giữ. Ở Đông Bắc, tương tự, người dân còn lưu giữ ký ức về loạn lạc những năm 1860, khi dòng người H'mông ồ ạt tràn vào khu vực cao nguyên đá, tiến hành các xung đột quân sự quyết liệt với thế lực bản địa khiến

viên quan cai trị ở đây phải tự tử. Viên tổng đốc Sơn Tây đã dùng tượng binh để đàn áp thì mọi chuyện mới êm thấm trở lại. Người Mèo từ đó rút lui về núi, vùng đất của họ, và vì địa hình hiểm trở nên quan binh cũng để họ yên (Lajonquière 1904: 224). Những câu chuyện đã sử về vị vua Mèo Sùng Chử Đà ở Đường Thượng, kể về chiến tranh liên miên của vị thủ lĩnh H'mông mang sắc màu cứu thế này với các tộc bản địa, nhất là cuộc chiến 12 năm chết chóc với người Thổ (Tày), được Lunet de Lajonquière bình luận là mang dấu ấn của sự xác lập ưu thế của người Mèo ở Đồng Văn, Yên Minh, Quản Bạ, ưu thế chỉ có được sau đợt thâm nhập 1860 (Lajonquière 1904: 225). Đúng như Michaud cho biết: như nhiều nhà truyền giáo, thám hiểm và cai trị người Pháp kể lại rằng một số dân trên núi, đặc biệt nhóm nói tiếng Môn - Khơ-me, bị bắt phụ thuộc kinh tế gần như hoàn toàn vào các thủ lĩnh người Thái và Trung Quốc, những kẻ coi họ như lao động không công và đôi khi như nô lệ. "Chỉ những người dân vùng cao nóng nẩy nhất như người H'mông, hay những người sở hữu những sản phẩm ưa chuộng nhất, mới hi vọng không phải chịu thông lệ áp bức này" (Michaud 2010: 44).



Vua Mèo Đông Văn Vương Chính Đức với con cháu trong dòng họ và đội lính cận vệ (Ảnh: Khu di tích nhà Vương)

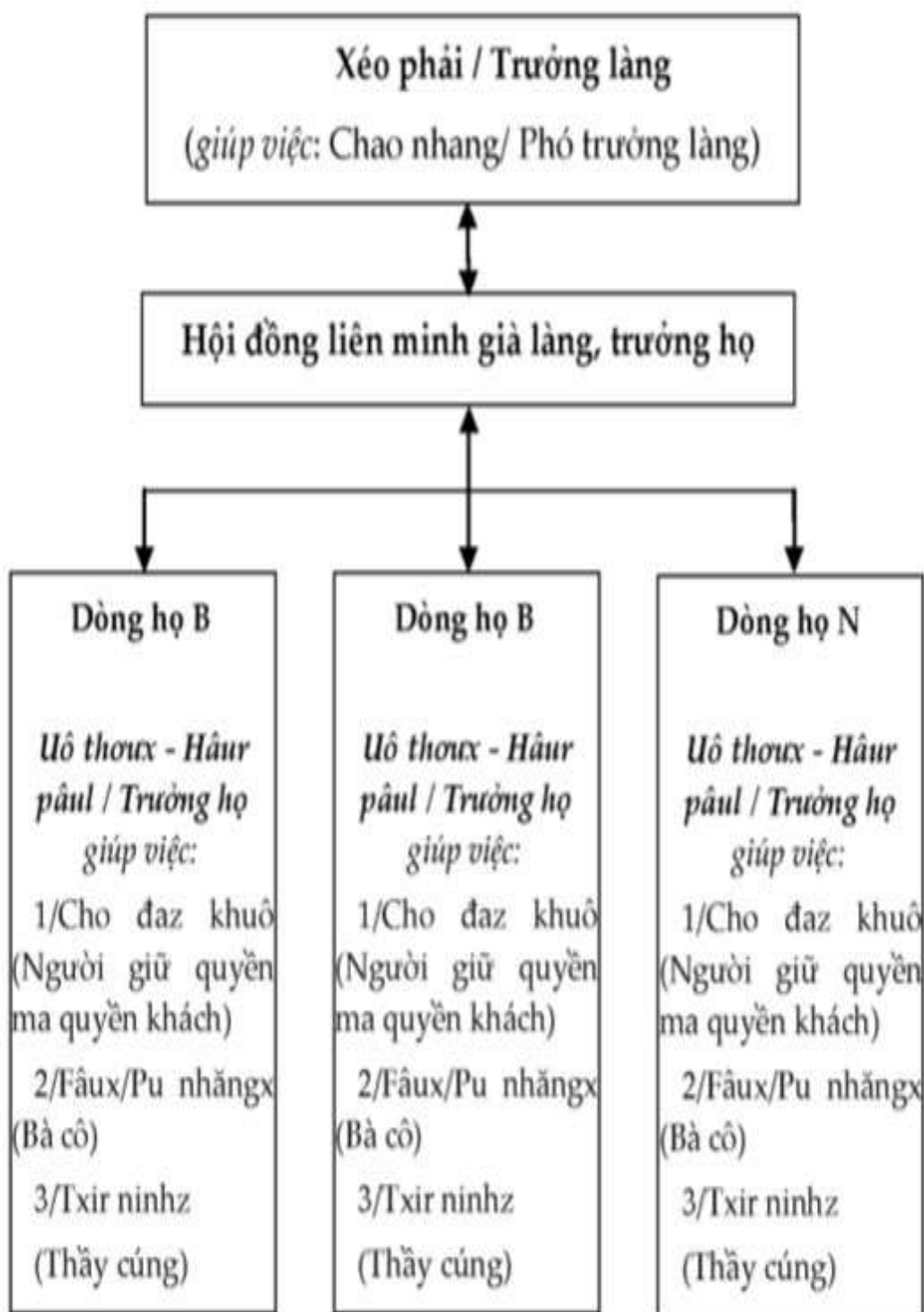
Người H'mông cứ thế, cố thủ và sẵn sàng va chạm quân sự để tự vệ nhằm duy trì bằng được sự tự trị ở các đỉnh núi bất tận, thuộc vùng đất rộng lớn của các tộc Thái và Tày cai trị. "Thế giới H'mông" vì thế, được hình dung như sự nối khớp khắp nơi các cao điểm ở miền núi, tạo thành một tấm lưới nhện liên kết quyền lực theo dòng họ ở các đỉnh núi. Với

phương thức sản xuất kinh tế tự cấp tự túc khép kín, người H'mông duy trì cố hữu tri thức sản xuất bản địa trong những hoàn cảnh bất lợi để có thể giảm thiểu sự phụ thuộc với thế giới bên ngoài, trừ những nhu cầu không thể tự sản xuất như muối, hay dầu. Vì thế, không có nghĩa H'mông đóng cửa với các Mường, bản của Thái và Tày - những chủ nhân thung lũng nắm giữ các chợ đầu mối buôn bán, những kẻ thu mua thuốc phiện được người H'mông sản xuất. Đã luôn có sự giao lưu giữa các tộc người vì nhiều lí do, mà quan trọng, dựa vào nhau để tồn tại. H'mông chịu thông lệ cống nạp một cách tương đối, còn lại họ được tự do trong lãnh địa của mình. Vào Việt Nam đúng thời điểm thị trường thuốc phiện bành trướng ở Đông Nam Á, người H'mông ở núi cao, nơi cây thuốc phiện đạt chất lượng tốt nhất đã biến các nông dân H'mông thành những kẻ trồng cây thuốc phiện lành nghề. Sức mạnh kinh tế đem lại từ trồng, chế biến và buôn bán thuốc phiện càng khiến H'mông trở thành sắc dân có "máu mặt" ở miền núi.

Làng H'mông được cư trú kiểu công sự nhưng tản mác, đây là hình thức cư trú kiểu phòng thủ sẵn sàng tự vệ khá điển hình của H'mông. Mỗi ngôi nhà H'mông là một pháo đài, kê đá, tường trình chắc chắn, choán chiếm lấy các cao điểm. Làng H'mông là một tập hợp các ngôi nhà như thế, nhưng không tập trung mà phân bố trên một diện rộng, thậm chí là rất rộng, từ quả núi này tới quả núi khác. Do vậy, sẽ thật khó bao vây và tập kích một ngôi làng H'mông nếu không huy động đủ một quân số tương đối lớn, mà điều này thì luôn là khó khăn khi phải hành quân ở trên các dãy núi có độ dốc rất lớn. Nhưng nếu không làm được điều ấy, bao vây các ngôi làng H'mông với quân số lớn thì lập tức toán người tập kích kia sẽ rất dễ rơi vào vòng vây khốn. Bởi, cứ khi có động, từ các cao điểm lân cận, các chiến sĩ/nông dân H'mông của sương mù và đá núi thiện chiến sẽ xuất hiện. Từ các gia đình xung quanh, người H'mông sẽ yểm trợ nhau để phản công từ trên các cao điểm. Làng bản H'mông đã tồn tại vững chãi như thế và giữ được sự tự trị hữu hiệu trong quá khứ.

Nhưng cái gì cũng có hai mặt, điểm yếu trong hình thức cư trú của H'mông là quá phân tán, nên mệnh lệnh thường giảm đi đáng kể khi phải trải qua không gian chia cắt quá rộng lớn và hiểm trở mới đến được với người dân. H'mông đã không [thể] duy trì một tổ chức cai trị hoàn hảo theo chiều dọc từ trên xuống dưới, từ các cấp cai trị cao đến cấp thấp kiểu như các tộc người Tày, Thái, Mường. Liên kết và tổ chức làng, bản của người H'mông, vì thế, cần được tổ chức khác, thực chất là liên kết làng/họ. Dòng họ H'mông, dựa vào mối liên đới huyết thống thân tộc, mỗi liên hệ khởi nguyên và thiết thân ấy trên cơ sở sinh học là gần gũi thân cận nhất để một nhóm H'mông cố kết chặt lại với nhau. Sức mạnh của cộng đồng H'mông đầu tiên và quan trọng là sức mạnh dòng họ^[171]. Làng do vậy cũng chỉ là một trường nở từ các dòng họ. Làng là một liên minh các trường họ được điều phối bởi vị trưởng làng - thường thuộc dòng họ có thế lực nhất. Liên kết của người H'mông, rộng ra trong không gian là liên kết theo chiều ngang, sự cố kết chặt của dòng họ bất chấp trở ngại bị phân tán tản mác khắp vùng miền rộng lớn. Tổ chức dòng họ vì thế là sức mạnh

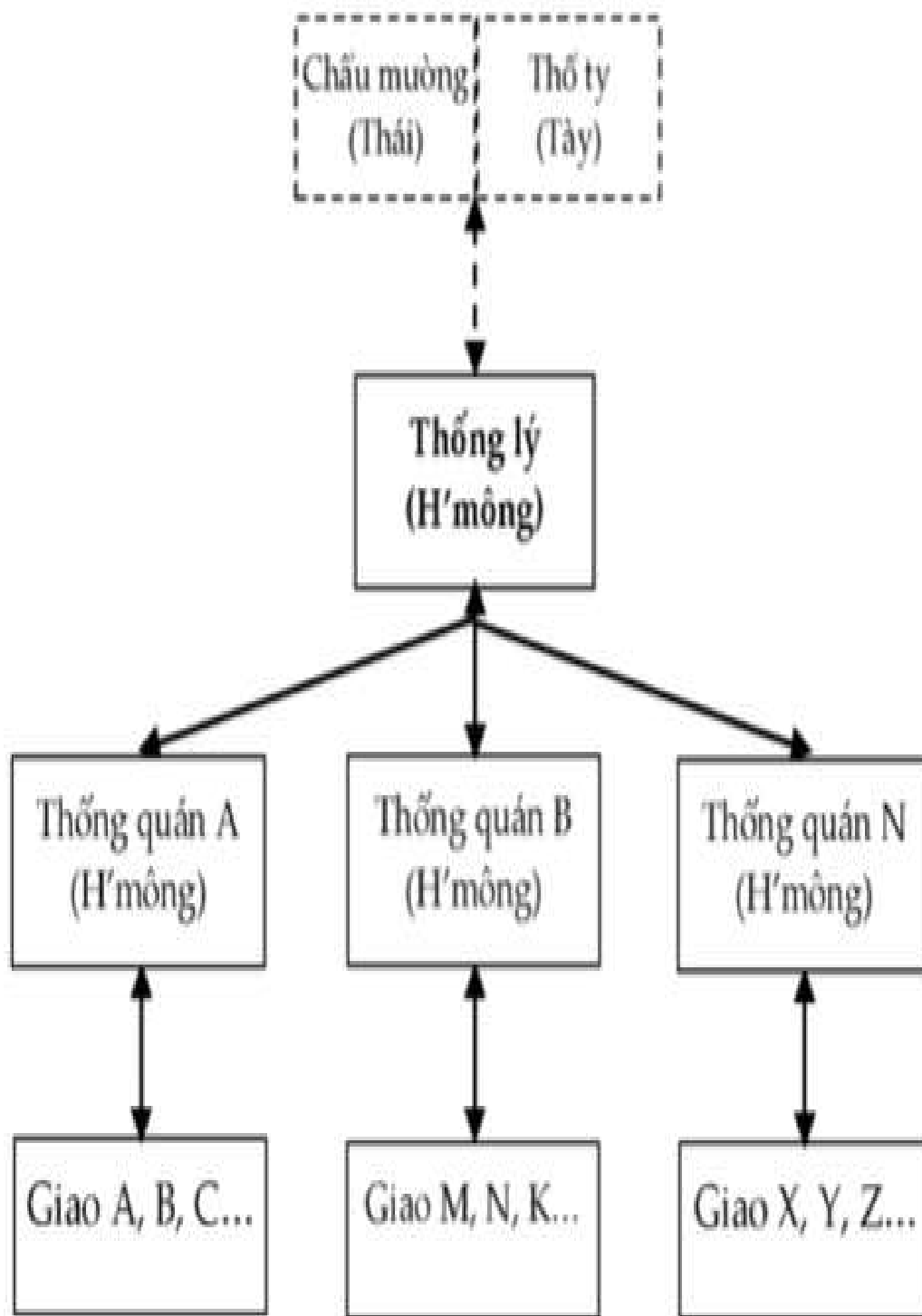
cội gốc của tộc người H'mông. Mỗi một vùng đất thường sẽ gắn với sự nổi lên của một dòng họ như Mèo Vạc là họ Dương, Đồng Văn là họ Vương (Vàng). Và cũng vì thế, sự suy yếu cộng đồng H'mông không phải là xung đột của các vùng, miền mà nó thường có nguyên do từ xung đột, tranh chấp ảnh hưởng của các dòng họ lớn. Họ Dương và họ Vương đối đầu nhau đã làm suy yếu sức mạnh người H'mông ở cao nguyên đá. Tương tự, nhưng nổi tiếng hơn là xung đột của hai dòng họ Lý và Lò ở Lào đã xé đôi tộc người H'mông Lào thành hai bộ phận, phần thân Pháp và Mỹ (theo Ly Founng Touby) sau thành dân tị nạn khắp thế giới, phần thân cộng sản (theo Lo Faydang) thì ở lại. Muốn nắm bắt quyền lực của H'mông, vì thế, phải nắm bắt ở lớp căn bản nhất là hiểu về bộ máy tổ chức dòng họ, và vì thế, cũng là làng H'mông, một thực thể làng/họ tiêu biểu của tộc di dân:



Sơ đồ 12: Tổ chức làng/họ H'mông

Dòng họ H'mông luôn là một liên kết rất chặt. Qui ước biểu trưng cho liên kết chặt của dòng họ H'mông là "cùng họ cùng ma". Người H'mông đi khắp thế giới, nhưng chỉ cần nhận ra nhau cùng họ cùng ma thì lập tức hiểu đó là người nhà, được thụ hưởng mọi quyền lợi như mọi thành viên thiết thân. Cùng họ cùng ma biểu hiện trên mấy cấp độ: 1/ cúng ma

tươi, 2/ cúng ma bò, 3/ cúng ma lợn, 4/ cúng ma cửa^[172]. Sự liên kết của các dòng họ ở trong một làng được điều phối bởi người chủ làng là lớp đầu tiên của quyền lực H'mông. Ở cấp tiểu vùng núi, cấp rộng lớn hơn làng vì gồm nhiều làng gộp lại, người H'mông tập trung được quyền lực vào chức thống quán. Ở cấp rộng hơn nữa, tương đương cấp châu là cấp vùng núi lớn, gồm nhiều tiểu vùng núi gộp lại sẽ được cai trị bởi chức thống lý. Thống lý sẽ cai quản nhiều thống quán, tạo nên quyền lực vùng H'mông. Bộ máy cai trị cấp vùng H'mông, vùng núi lớn, sẽ là một liên kết ràng buộc được thể hiện qua sơ đồ sau:

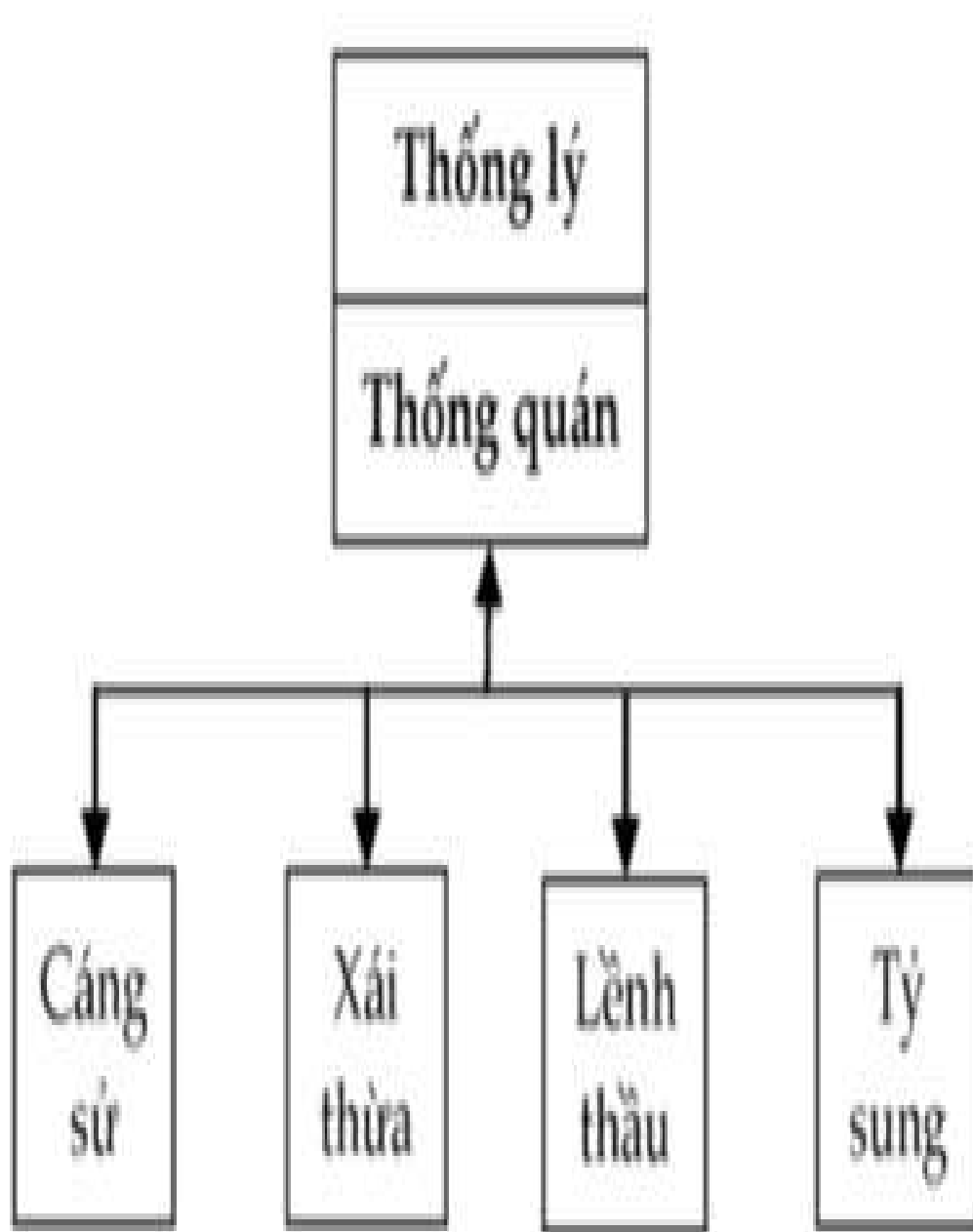


Sơ đồ 13: Tổ chức hành chính vùng H'mông

Thống lý là người cai quản cả một vùng núi rộng lớn, có khi ngang cấp châu, và vì thế, thường khi người ta còn biết đến chức thống lý vùng H'mông với cái tên thổ ty. Tuy nhiên, quyền lực vùng núi lớn của người H'mông là không nhiều. Quyền lực ấy chỉ hiển thị rõ ràng ở Việt Nam nơi vùng cao nguyên đá khi họ Vương nổi lên vì sự suy yếu dòng thổ ty

Tày bản địa thế lực như họ Nông - Bảo Lạc. Còn nhìn chung, các thống lý, hay thống quán vùng H'mông phải chịu sự cai trị và ràng buộc gián tiếp - ràng buộc lỏng bởi các thổ ty Tày và Tào, phía Thái. Quan hệ của người H'mông với quyền lực thung lũng của Tày và Thái, có thể nói, là một tái lập, mô phỏng lại chính quan hệ của Tày và Thái với người Việt. Mỗi quan hệ thần thuộc tượng trưng, được ràng buộc bởi một số trách nhiệm như cống nạp, qui thuận trên danh nghĩa, còn lại thì được hưởng một chế độ tự trị rộng rãi.

Thống lý hay thổ ty H'mông, như thế, là đại diện cho cấp cao nhất của quyền lực H'mông vùng núi cao. Dường như có một sự nhập nhằng của các thủ lĩnh xưng vua (thuộc phong trào cứu thế) với các thống lý, thổ ty, bang tá có thế lực, thế nên người miền xuôi theo tục thức thông thường hay gọi các thủ lĩnh H'mông có quyền lực là "vua Mèo". Ở cao nguyên đá, từng có ba vua Mèo nổi tiếng một thời: vua Mèo Đường Thượng Sùng Chử Đà, vua Mèo Mèo Vạc Dương Trung Nhân và vua Mèo Đồng Văn Vương Chính Đức. Quyền lực vàng son cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX của vua Mèo là hùng mạnh nhất bởi sự nổi lên của thế lực chính trị thuộc phiên H'mông^[173]. Tuy nhiên, nhìn dài theo lịch sử H'mông Việt Nam thì quyền lực của họ, quyền lực đỉnh núi luôn dưới bóng những quyền lực miền núi thấp. Quan sát bộ máy giúp việc cho thống lý và thống quán là khá đơn giản. Dù cho, dưới thống lý, thổ ty H'mông bao giờ cũng có nhiều thống quán cai trị các vùng núi nhỏ hơn gồm vài làng, nhưng tổ chức hành chính về cơ bản thì là như nhau, khá đơn sơ:



Sơ đồ 14: Giúp việc thống lý, thống quán

Bộ máy giúp việc thống lý, thống quán như trên là mô hình tiêu biểu, sự xê xích qua các vùng địa lý khác nhau sẽ kéo theo những thay đổi mang màu sắc địa phương của bộ máy tổ chức. Đến thời thuộc Pháp, bộ máy cai trị H'mông được tổ chức theo miền xuôi, khá giống vùng người Tày. Ở những vùng người H'mông đạt đến quyền lực lớn và tập

trung như cao nguyên đá Đồng Văn, bộ máy cai trị H'mông là hoàn chỉnh nhất, được tổ chức theo các cấp bậc hành chính tương ứng thể hiện ở bảng dưới:

Đơn vị hành chính	Cấp bậc tương ứng	Ghi chú
Tỉnh ↑ Châu (huyện) ↑ Khu ↑ Tổng ↑ Bản (thôn) ↑ Xóm ↑ Cum gia đình	Tri châu / Thống lý ↑ Bang tá / Thống lý - Thống quán ↑ Tổng giáp + Tổng đoàn ↑ Mã phải + Pừ chá ↑ Xéo phải + Xi chá ↑ Lèng thầu + Pan cháng	Châu: Cấp cao nhất người H'mông nắm giữ, chỉ có được kể từ thời Pháp Khu: Phân khu quân sự Tổng: Kể từ cấp tổng trở xuống, người Pháp không can thiệp vào hành chính H'mông. Kể từ cấp tổng, bộ máy cai trị chia là hai: hành chính + quân sự.

Sơ đồ 15: Bộ máy cai trị H'mông thuộc Pháp

Điểm giống nhau trong chính trị tộc người là các thủ lĩnh chính trị quân sự của họ bao giờ cũng khoác lên một lớp áo linh thiêng. Các thủ lĩnh thiểu số là một kiểu "bán nhân thân" - phái sinh từ hình thức của thủ lĩnh pháp sư thời nguyên thủy. Nhưng khác biệt của thủ lĩnh H'mông (vua Mèo, thống lý, thống quán) ở Việt Nam so với các thủ lĩnh Tày (thổ ty, quăng), Thái (tạo, phía) và Mường (lang, đạo) là thủ lĩnh H'mông duy trì chính trị linh thiêng không trên cơ sở của dòng dõi thần thánh (ít nhất ở Việt Nam) mà nhiều hơn là dựa trên niềm hào quang chói lọi của người anh hùng cứu thế luôn được chờ đợi trong tâm thức H'mông. Các thủ lĩnh H'mông tồn tại trong tâm thức tập thể tộc người như người anh hùng cứu thế được chờ đợi trong huyền thoại^[174]. Cộng đồng H'mông chỉ cần như thế, sự xuất hiện của một thành viên nào đó tự xưng "cứu thế", "thiên sứ" là vô thức tập thể đám đông đã tìm thấy nơi định hướng kí thác hành động tộc người. H'mông khi ấy, sẵn sàng lìa bỏ tất cả, để hiến thân toàn vẹn theo chân người anh hùng cứu thế "tham chiến" trên mọi mặt trận nhằm thiết lập một "vương quốc H'mông" đậm màu sắc tưởng tượng. Cứu thế luận H'mông chưa bao giờ mờ nhạt trong tâm thức tộc người. Sức mạnh chính trị H'mông liên quan mật thiết với thuyết cứu thế tộc người. Và người H'mông trong lịch sử, bằng một sự máu lửa và dũng cảm đến "điên"^[175] đã liên tục tham gia vào các biến cố chính trị quân sự của "thế giới miền núi". Cuộc khởi nghĩa, nổi loạn của Pa Chay thời cận hiện đại, cuộc khởi nghĩa lớn nhất dưới thời Pháp thuộc ở vùng miền núi Đông Dương có phát xuất từ chính niềm tin cứu thế tộc người. Hình ảnh ông vua Mèo Đồng Văn oai phong và quyền lực một thời, trong một lớp nghĩa nhất định, cũng chính là thị hiện cho ông vua H'mông và "vương quốc H'mông" hằng mong chờ trong tâm thức tập thể tộc người.

Bằng một cách thức kiểu H'mông, khi động cơ chính trị được thúc đẩy bởi các niềm tin tôn giáo, cá tính quyết liệt kiêu hùng và khát vọng tự trị, H'mông phân tán nhưng kiên định, đã tiến vào lịch sử Việt Nam từ các đỉnh núi.

3. Sự vận hành các vành đai quyền lực miền núi

Những trình bày căn bản về sự qui định địa lý, cơ cấu dân số và hệ thống chính trị miền núi, gồm vùng núi thấp với dải quyền lực chủ yếu Mường - Thái - Tày và vùng núi cao, ở trên các đỉnh núi là người H'mông, sẽ dẫn đến lớp ý nghĩa đầu tiên: Những quyền lực miền núi, đặt cơ sở trước nhất ở 3 *ràng buộc*: [1] Cơ cấu dân cư chiếm đa số; [2] Xác lập được vùng cát cứ - nghĩa là trong lịch sử đã tiến hành chiến tranh thành công và đạt kết quả nhất định trong chiếm dụng một vùng đất lớn; [3] Tổ chức xã hội ổn định được cai trị bằng bộ máy chính quyền hoàn chỉnh tương đối cho phép vận hành độc lập theo kiểu "tiểu quốc".

Như thế, nhìn trên diện rộng, nền "chính trị tiểu quốc miền núi" chỉ thực sự hiện lên rõ ràng ở bốn tộc Mường - Thái - Tày - H'mông. Đây là 4 tộc đủ điều kiện và tiềm lực đạt đến sự xác lập vị thế chủ nhân miền núi. Với các tộc người còn lại, khát vọng về một quyền lực và tu thế tự trị ở miền núi là thường trực nhưng đối diện với 3 *ràng buộc* họ đã không thể vượt qua được. Chúng ta không biết được thật rõ những gì đã diễn ra ở miền núi trong quá khứ, nhưng đại thể, có thể nhận thấy "quyền cát cứ" nhỏ lẻ hơn còn thị hiện ở tộc người Dao, Nùng và mờ nhạt hơn nữa, phần nào đó thời thuộc Pháp là Giáy với họ Tà ở Bát Xát, Mường Hum, Trịnh Tường. Nhưng tóm lại, đủ để tạo nên sức mạnh chi phối lớn lao ở miền núi chỉ gồm: 1/ vành đai quyền lực miền núi thấp Mường - Thái - Tày, và 2/ vành đai quyền lực đỉnh núi với H'mông. Tộc người với đặc thù cư trú ở hẻo lánh trên những đỉnh núi đã thâm tóm được nền tự trị và có kiểu thực thi quyền lực riêng biệt tương thích với môi trường phân tán núi cao. Mỗi quan hệ quyền lực giữa các tộc người được hình thành trong và sau những tranh chấp lãnh thổ của kẻ mới đến muốn chiếm dụng lấy một vùng đất để tồn sinh, và kẻ "đến trước", tự cho mình quyền làm chủ tiến hành đấu tranh giữ đất. Kết cục của cuộc chiến, tiềm lực và khả năng của từng tộc người sẽ quyết định thân phận chính trị về sau của họ trên đất Việt Nam. Người Thái đến sau vào thế kỷ X, đã chiến thắng các nhóm Xá. Thái nghiễm nhiên thành chủ nhân ông của các mường, và Xá rơi vào thân phận nô lệ. Người Giáy đến sau Thái, cũng cố sức vùng vẫy nhưng thất bại, đành chịu làm tôi tớ cho Thái. Trật tự miền núi sau Thái suốt 7 thế kỷ, có thể nói không hề có sự biến động lớn làm phá vỡ cấu trúc. Kể từ thế kỷ X, dần định hình và đến thế kỷ XIII thì đã hình thành ổn định vành đai phân chia quyền lực Mường - Thái - Tày ở miền núi.

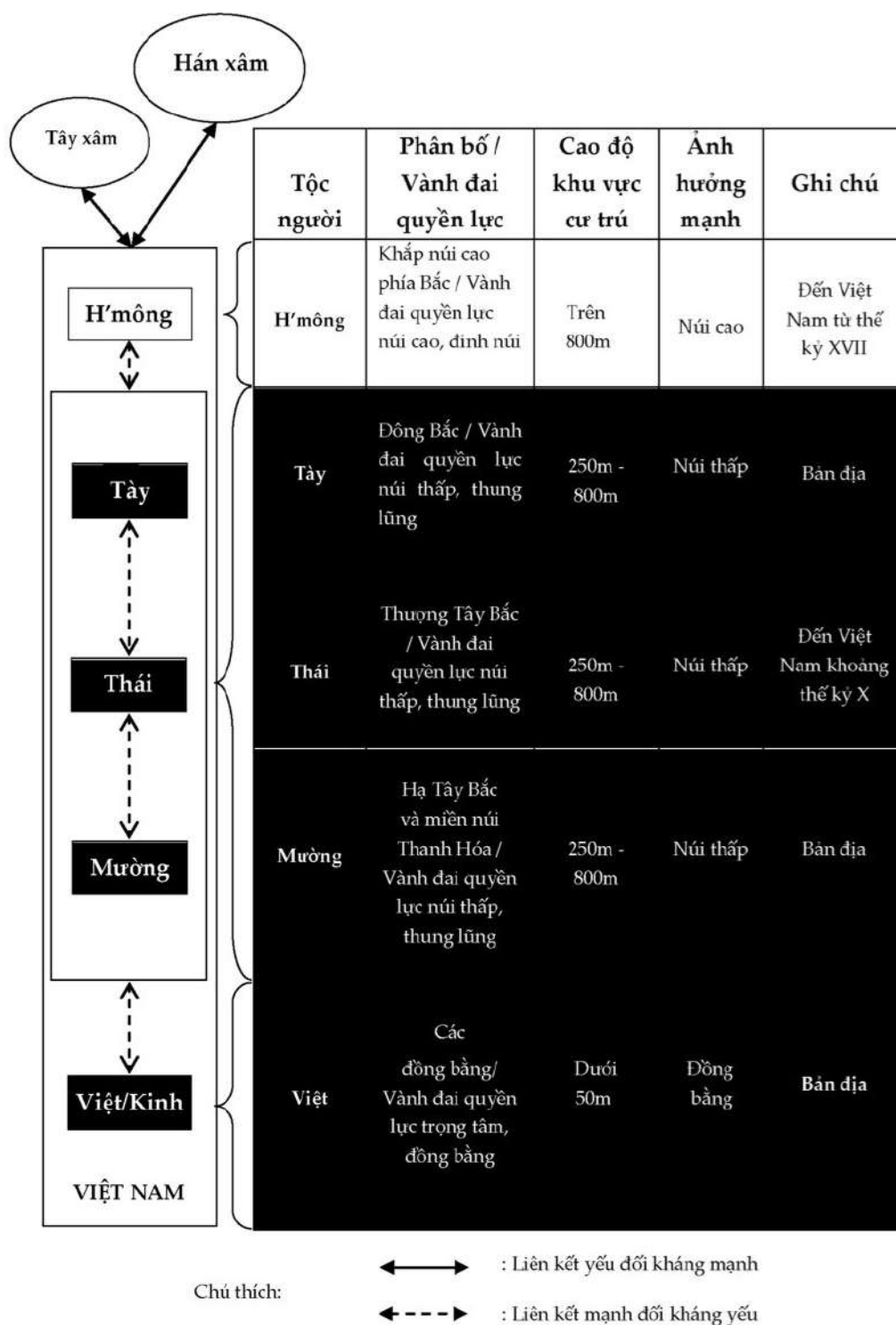
Thế kỷ XVII, miền núi phía Bắc rơi vào hỗn loạn vì những sắc dân từ Trung Quốc lánh nạn đàn áp "thiên triều" đã lan tràn sang Việt Nam. Các tộc người, về cơ bản đã nhanh chóng tìm thấy vị trí định cư trong cấu trúc và trật tự xã hội đã được các tộc Mường - Thái - Tày qui định suốt bảy thế kỷ qua. Duy chỉ có H'mông là không chấp nhận cấu trúc đã được xác định. Với dân số đông đúc, thiện chiến và kiêu hùng, H'mông đã va chạm quân sự với

các quyền lực tộc người núi thấp. Mường - Thái - Tày sau những va chạm quân sự ban đầu không đem lại kết quả, đã khôn ngoan chấp nhận để người H'mông tự trị ở núi nhằm tránh đổ máu vô ích, mà lại vẫn thu được nguồn lợi cống nạp của H'mông. Hơn thế, đỉnh núi hiểm trở là vùng đất hoang không có giá trị với tộc người trồng lúa thung lũng Mường - Thái - Tày. Phần người H'mông, dù kiêu hùng nhưng cũng không thể xuyên thủng được lớp quyền lực vành đai núi thấp. H'mông được nhường lại những đỉnh núi, đúng với môi trường sống quen thuộc, họ lập tức ổn định để duy trì quyền lực đỉnh núi ở Việt Nam. Như thế, H'mông cũng không phá vỡ quyền lực miền núi, H'mông chỉ gia nhập và nối rộng cấu trúc thêm một lớp quyền lực trên núi cao. Các vành đai quyền lực miền núi thấp, được lợi nhiều hơn là thiệt hại khi chấp nhận để H'mông tự trị trên đỉnh núi. Mường - Thái - Tày lợi dụng ngay sự thiện chiến của H'mông - tộc ở núi cao mà họ đã từng "thử sức", biến H'mông làm thành lớp vành đai trên cao, tấm lá chắn quân sự tiên phong bảo vệ sự thâm nhập nguy hại thường xuyên của các nhóm người từ phương Bắc tràn đến. Hoặc khác đi, là mối họa từ phương Nam với sự đe dọa của người Việt. Các tộc người đôi khi phải đối diện với những chính sách hà khắc, hay tham vọng bá quyền khao khát loại bỏ thế lực địa phương tộc người của người Việt ở đồng bằng. Các tộc người khi ấy, vì qui luật tồn vong, lại liên kết lẫn nhau chống Việt. Mường - Thái - Tày sẽ có sự liên kết ngang, gọi là liên kết của trung tâm quyền lực vành đai núi thấp. Sức mạnh ấy lại sẽ nhân lên nếu quyền lực miền núi thấp thực thi liên kết dọc, với sức mạnh H'mông chính là điểm tựa sau lưng và là lớp vành đai quyền lực núi cao. Tất cả, tạo thành sức mạnh tổng cộng của tộc người tạo thế ý dốc để tự vệ nhằm chống lại những cuộc hành quân từ đồng bằng đánh ngược lên miền núi. Nhưng những sự liên kết chính trị miền núi luôn mang bản chất là không thuần nhất. Nó đậm đặc màu sắc địa phương được quyết định bởi các thủ lĩnh quân sự, mà vì những lí do này khác, lựa chọn chính trị của họ không bao giờ là thống nhất. Quyền lực miền núi, do đó, như tồn tại thực của nó, có lẽ chỉ là một trật tự hoàn toàn tương đối và đầy xáo trộn. Sử liệu khi chép về các "nổi loạn" của Man dân và công cuộc bình định vùng Man, Mọi, Thổ, Mường của chính quyền Thăng Long chính là dấu chỉ vào mối quan hệ đối kháng của các lớp quyền lực miền núi và đồng bằng.

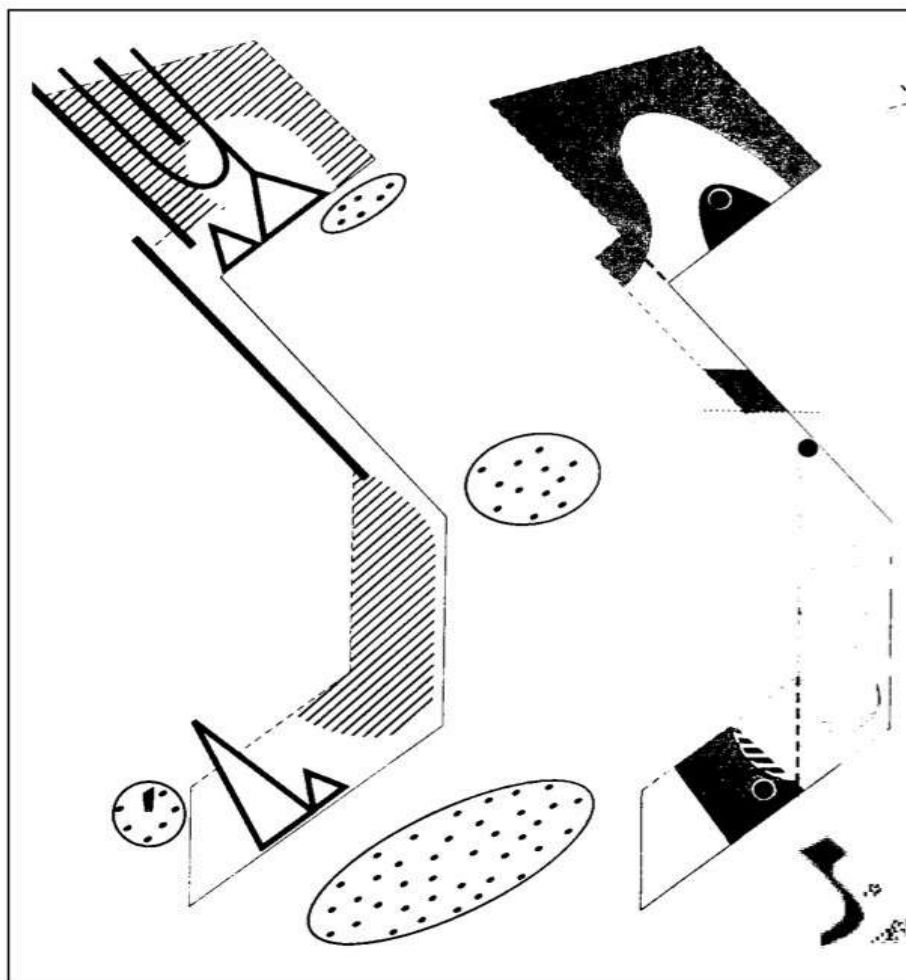
Tuy thế, sự đối kháng của các quyền lực miền núi ở Việt Nam có lẽ là không quá gay gắt, bởi trong lịch sử nó đã không phá vỡ cấu trúc. Các quyền lực miền núi, mà bản chất là thua chạy trước bành trướng quân sự của Hán tộc đã tìm thấy ở trên đất Việt Nam ngày nay cơ hội tồn tại và được giữ vững các thể chế tộc người. Nhà nước trung đại, về cơ bản đã không làm vỡ cấu trúc tự trị của các "tiểu quốc bé vụn" tộc người thiểu số Việt Nam trong quá khứ. Bởi vậy, trên nền lịch sử rộng lớn các quyền lực Việt Nam, ta có thể quan sát thấy các hệ thống quyền lực đã đạt được những sự liên kết đáng kể trước các biến cố lớn của lịch sử. Lịch sử đã để lại những minh chứng, khi có chiến tranh với người Hán, các vành đai quyền lực Việt Nam đã có sự lấp ghép, liên kết chặt để chiến đấu. Trong đấy, lớp vành

đại quyền lực đồng bằng là sức mạnh chủ đạo, liên kết với sức mạnh vành đai núi thấp và núi cao chống kẻ thù xâm lược. Các bộ sử "kể" về một truyền thống "đoàn kết đấu tranh chống kẻ thù xâm lược của các dân tộc anh em ở Việt Nam" là những dẫn chứng sinh động cho sự liên kết của ba vành đai quyền lực Việt Nam chống kẻ thù chung Hán tộc - kẻ thù đã đánh bật các tộc người khỏi cao nguyên Vân - Quý, phải chạy tị nạn và đã chọn định cư ở Việt Nam. Có lẽ, đã tồn tại một tâm thức chung, một não trạng kháng Hán mạnh mẽ ở các tộc người miền núi phía bắc Việt Nam, ít nhất là đúng với Việt và chính xác hoàn toàn với H'mông. Mặc dù, vì đều phải nằm dưới bóng đế chế Trung Hoa, mọi tộc người dù lập quốc thành công hay không, đều phải giữ thân phận nước đôi khi thì qui thuộc Trung Hoa khi thì kháng chiến chống lại bá quyền của họ. Liên kết quyền lực để kháng Hán, dẫu sao, đó cũng là lựa chọn mang tính lịch sử.

Các khối núi Việt Nam, do vậy, đã chứng kiến qui luật, nếu chính trị của kẻ mạnh là bá quyền và chinh phạt thì chính trị của thiểu số là liên kết. Mỗi ràng buộc giữa các quyền lực miền núi, giữa miền núi và đồng bằng, khi thuận hòa, khi liên kết, khi nghi kỵ, xung đột, chừng ấy những động thái, cảm xúc từng là bản chất diễn ra ở quá khứ trong những vùng đất/núi thuộc nước Việt Nam ngày nay. Sự liên kết hay thù địch, phần lớn, tùy thuộc vào động thái chính trị được lựa chọn bởi đồng bằng. Mỗi khi thuyết Đế Vương, Hoa Di, mô hình Hán hóa cực đoan dâng trào trong não trạng các nhà cầm quyền như dưới triều Nguyễn, thì miền núi nổi loạn chống đối. Trái lại, khi tinh thần khoan dung, bình đẳng trong quan hệ tộc người được thực thi ở đồng bằng thì sẽ nhận lại từ miền núi liên kết và ổn định, điều từng diễn ra dưới vương triều Lý.



Sơ đồ 16: Phân bố và ràng buộc các quyền lực miền núi phía Bắc Việt Nam trung cận đại



Bản đồ 6: Tương phản thượng du hạ du các quần đảo

Phân hóa lãnh thổ

Chú thích:

	Dãy núi		Đa số các tộc ít người
	Sông		Vùng định cư của người
	Châu thổ: lúa ưu thế		Vùng độc cư của người Kinh
	Đồng bằng phù sa: lúa ưu thế		Chia ba Bộ: Bắc - Trung - Nam
	Núi và cao nguyên: cây trồng		Chia hai cũ: vĩ tuyến 17
	Các quần đảo: mốc biển		Vùng khai khẩn nông nghiệp mới đón di cư

(Vũ Tự Lập - Taillard 1994)

4. Một Việt Nam nhìn từ núi

Những phác thảo ở trên, như thế, có thể cho phép nắm bắt một Việt Nam nhiều tộc người với đa hệ thống xã hội và quyền lực từng tồn tại trong quá khứ. Giờ đây, từ miền núi, ta hãy cùng nhau quan sát về một Việt Nam khác.

Khởi điểm của sự quan sát là vương triều Nguyễn. Ông vua hay chữ Tự Đức trong *Thiên chương ngự chế thi*, có bài *Ngồi yên tự hỏi bụng mình* đã để lộ nỗi băn khoăn, thắc mắc không hiểu vì sao mà:

"Lâu nay thổ ty nhiều đứa theo giặc làm loạn, xét duyên cớ thực không hiểu được. Triều ta tự hoàng khảo dẹp yên giặc lấy được toàn quốc, những thổ ty các hạt đều cho làm việc như cũ, cho đến đời ta cũng cho thế tập cai quản thổ dân, vẫn đều giàu có, triều đình lại chưa bàn đổi bổ lưu quan, có sự gì bức bách mà rù nhau làm giặc. Thổ dân thì đánh thuế nhẹ, lực dịch công tác đều không bắt làm, chúng chỉ phát rừng đốt nương làm ngô lúa, đều có bồ cót chứa lương, chỗ ở yên ổn, có đến nỗi cùng khổ đâu, mà cũng đi theo giặc cướp bóc để ăn. Nếu đổ cho vì quan lại tham ô, thì đồng thời Ninh Bình, Hưng Hóa cũng nổi lên. Hơn nữa chúng chả phải là bình dân, việc kiện cáo tâm thường đều do các thổ ti châu huyện xử đoán, mà đổ cho quan lại 2 tỉnh ấy tham ô, có phải thế đâu. Nếu cho vì có Lê Duy Lương thì giặc ấy trốn tránh đầu mục thổ ty tự làm ra việc không yên lành để cầu phúc lạ, tất gặp họa lớn, thế là tiểu nhân tự gây nên tội, cũng không phải nổi. Còn thổ dân khổ gì mà đem nhau theo giặc thực là việc ngoài tình lí! Ta có sửa mình tự trách hoặc chính lệnh có thiếu sót, quan lại không được người giỏi đến nỗi không biết phương sách trị dân, ân trạch không tới dân, tất nhiên có cớ há phải là ngẫu nhiên" (*Bắc kỳ nghịch phi* 2009: 30-31).

Tự Đức lên nắm quyền trong bối cảnh chung thời trị vì của Vương triều Nguyễn đầy "rối ren" và bạo loạn, với hàng loạt những cuộc khởi nghĩa chống triều đình trên toàn quốc:

Đã có một SỐ thống kê về các vụ nổi loạn thời Nguyễn, nhưng số liệu dường như vênh nhau và nhiều chỗ là mâu thuẫn. Chắc chắn, cần phải tiến hành kiểm thảo lại những số liệu này để có con số chuẩn xác hơn. Do giới hạn của người viết chưa thể tiến hành một thống kê nghiêm cẩn, nên vẫn dẫn lại ở đây, vài con số thống kê đã có để hình dung về một thời đại. Bởi, quan trọng, dù vênh nhau, nhưng các thống kê đều cho thấy dưới thời Nguyễn, bạo loạn chống vương triều là một vấn đề nổi cộm. Và chẳng, đọc những công trình được biên soạn bởi Quốc sử quán triều Nguyễn, chúng ta dễ dàng nhận thấy sử liệu đã trình ra khá sinh động bức tranh nổi loạn, đánh dẹp liên miên trên khắp mọi miền đất nước.

Để đưa ra thống kê, có nhà nghiên cứu dựa vào *Thực Lục* cho biết: thống kê sơ bộ thì có hơn 70 cuộc nổi dậy đời Gia Long, hơn 230 cuộc nổi dậy đời Minh Mạng, hơn 50 cuộc nổi dậy trong 7 năm ngắn ngủi của Thiệu Trị, và thời Tự Đức 103 cuộc nổi dậy của dân trong nước, hơn 100 vụ phi từ nhà Thanh tràn sang và ngót 60 lần giặc biển vào cướp phá.

Chu Thiên còn cung cấp bức tranh hỗn loạn dưới triều Nguyễn, khi cho biết các tộc thiểu số khắp nơi, liên kết hoặc riêng lẻ cùng dân cả nước nổi loạn chống triều đình, trừ 101 vụ ở ngoài tràn vào thì có đến 500 cuộc bạo loạn ở bên trong quốc gia (Chu Thiên 1960). Woodside đưa ra số liệu: thời Gia Long có 105 cuộc khởi nghĩa, thời Minh Mạng có gần 200 cuộc khởi nghĩa (Choi Byung Wook 2011: 208). Một tư liệu khác lại cho biết theo ghi chép của sử nhà Nguyễn (*Thực Lục*) thì 17 năm đời Gia Long có trên 50 cuộc khởi nghĩa lớn nhỏ. 20 năm trị vì của Minh Mạng với triều đại cường thịnh nhất của nhà Nguyễn nhưng có đến 200 cuộc khởi nghĩa chống triều đình. Thời Thiệu Trị chỉ 7 năm ngắn ngủi có gần 50 cuộc khởi nghĩa (*Lịch sử Việt Nam* 1971: 382 - 383). Phan Đại Doãn cho biết thêm, theo sự ghi chép của *Thực Lục*, "từ Gia Long năm đầu (1802) đến Tự Đức năm cuối (1883) đã có hơn 350 cuộc khởi nghĩa lớn nhỏ, trong đó thời Tự Đức là nhiều nhất". Cụ thể hơn: "Trong 17 năm đời Gia Long đã có 90 cuộc đấu tranh khắp mọi miền đất nước. Đời Minh Mạng là thời kỳ thịnh trị nhất của nhà Nguyễn cũng có trên 230 cuộc, trong đó năm nhiều nhất (1833) có 37 cuộc và năm ít nhất (1838) có 4 cuộc; đời Thiệu Trị chỉ trong 7 năm cũng có 58 cuộc đấu tranh"^[176].

Các cuộc nổi loạn ấy, được biết đến với danh xưng phổ biến ở giới nghiên cứu trong và ngoài nước^[177] là "phong trào nổi dậy của nhân dân", hay "phong trào nông dân Việt Nam", "khởi nghĩa nông dân". Sử gia Nguyễn Phan Quang trong công trình quan trọng *Phong trào nông dân Việt Nam nửa đầu thế kỷ XIX* (1986) đã phục dựng lại khá sinh động bức tranh nổi dậy của "nông dân Việt Nam" theo cách hiểu của ông^[178]. Và dù chỉ là bối cảnh 50 năm đầu thế kỷ XIX, nhưng nó là tiêu biểu. Nguyễn Phan Quang đã trình bày "phong trào nông dân" rộng khắp, ở miền xuôi, trung du và núi, phía bắc và nam. Nguyễn Phan Quang đã lí giải căn nguyên của sự nổi dậy ồ ạt của nông dân trong thời Nguyễn "thối nát" chủ yếu trên mấy luận điểm sau: 1/ nạn tư hữu, chiếm đoạt ruộng đất quá lớn ở giai cấp bóc lột, địa chủ, cường hào, quan lại, được hậu thuẫn thêm bởi chính sách sai lầm, thiên tư của nhà Nguyễn khi tước đoạt ruộng của dân để biến thành quân điền, quan điền ưu tiên quan lại, binh lính; 2/ nạn tham nhũng; 3/ không chăm lo thỏa đáng cho nông nghiệp như không chú ý đắp đê để xảy ra nạn đê vỡ (18 năm triều Gia Long, *Thực Lục* cho biết, chỉ có 47km đê công được tu sửa. Đê Khoái Châu (Hưng Yên) thời Tự Đức vỡ 10 năm liền...) 4/ chính sách công thương nghiệp lỗi thời, ngoại giao mắc sai lầm nghi kỵ phương Tây khiến triều Nguyễn "quay lưng với thế giới bên ngoài. Duy trì những tri thức cũ kỹ đến kỳ quái" (1986: 22); 5/ duy trì bộ luật phản động, sao chép luật nhà Thanh "sản phẩm chế độ phong kiến ở giai đoạn suy vong nhằm đàn áp phong trào đấu tranh nhân dân" (1986: 31). Quan điểm của Nguyễn Phan Quang là khá tiêu biểu cho các sử gia chính thống khi tìm hiểu về căn nguyên bạo loạn dưới thời Nguyễn. Nguyễn Phan Quang khi viết công trình trên, rõ ràng đưa lại ít nhất hai kết luận quan trọng sau: 1/ chứng minh cho chế độ phong kiến (mà ở đây là nhà Nguyễn) đã đến độ suy vong tột cùng, nên bộc lộ các mặt phản động. Vì thế,

sẽ có một hình thức xã hội tiến bộ hơn thay thế; 2/ chứng minh cho mâu thuẫn giai cấp của nông dân và tầng lớp bóc lột phong kiến là sâu sắc và đấu tranh giai cấp là tất yếu. Như thế, rõ ràng, các lí giải của Nguyễn Phan Quang và những người cùng ý hướng với ông là nhằm chứng minh thuyết phục cho các quan điểm của thuyết marxism: tiến hóa xã hội, mâu thuẫn và đấu tranh giai cấp. Dù được cấp trước một mô hình để lí giải lịch sử, thì sự lí giải của Nguyễn Phan Quang ở một số mặt là có cơ sở hợp lý. Có điều, nó không là tất cả.

Nhìn từ núi, vấn đề nổi loạn của "nông dân" sẽ phải được lí giải thêm từ các hệ tri thức khác, bởi nó vượt ra khỏi các nguyên nhân dẫn đến nổi loạn như phân tích của Nguyễn Phan Quang. Đầu tiên là vấn đề "khởi nghĩa nông dân". Các thủ lĩnh xuất thân đồng bằng như Ba Nhàn, Tiền Bột, Phan Bá Vành, trong chừng mực thì có thể tin được xuất thân nông dân. Thế nên mô hình của Nguyễn Phan Quang là tương thích hơn với các trường hợp ấy, cũng như các trường hợp khởi nghĩa khác nếu các thủ lĩnh của nó xuất thân từ dân cày. Nhưng với các trường hợp nổi loạn thường xuyên của các lang đạo Mường, thổ ty Tày hay quan chức triều đình, dòng quý tộc địa phương, thì rõ ràng xuất thân của họ không phải là nông dân, mà là, người cai trị nông dân. Vì thế, hiển nhiên căn nguyên của nổi loạn dưới thời Nguyễn là phức tạp hơn cụm từ "khởi nghĩa nông dân". Sử gia Choi Byung Wook khá xác đáng khi nhận định về vấn đề này: "tôi cho rằng nhiều cuộc khởi nghĩa không phải chỉ đơn thuần là do tình trạng náo động của nông dân mà là sự nổi dậy của người dân tộc thiểu số" (2011: 208). Choi cũng lưu ý, nếu chúng ta không đánh giá đúng vai trò của khởi nghĩa tộc người, thì khó mà nắm bắt được bức tranh tộc người phức tạp của Việt Nam thế kỷ XIX.

Nên, trở lại với tâm sự Tự Đức trong *Ngồi yên tự hỏi bụng mình*, rõ ràng các nổi loạn, ở đây là nổi loạn liên quan đến tộc người chứ không phải khởi nghĩa nông dân nên đã vượt ra khỏi xét đoán của nhà vua. Nhà Nguyễn theo tư duy Tự Đức vẫn duy trì chế độ thế tập cát cứ, vẫn cấp đủ bổng lộc, thổ ty các vùng không phải đói khổ, nếu đổ cho tham nhũng thì không phải... Vậy do đâu, Tự Đức tự hỏi bụng mình, các thủ lĩnh quý tộc thiểu số vẫn liên tục nổi dậy chống triều đình. Nhìn từ núi, câu trả lời sẽ là mâu thuẫn sắc tộc. Nhưng trước khi đi vào chủ đề trọng tâm mâu thuẫn sắc tộc là căn nguyên lớn dẫn đến nổi loạn ồ ạt dưới thời nhà Nguyễn. Ta cần nhận thấy, chính trị tộc người đã tham dự rất sâu vào đời sống nước Việt Nam thời Nguyễn.

Tôi không dám chắc, nhưng tôi tin là các sử gia khi trình bày về các vụ bạo loạn thế kỷ XIX đều dễ dàng nhận thấy ở các vụ xô xát đẫm máu giữa triều đình và quân nổi loạn có sự góp mặt tích cực của tộc người thiểu số. Nhưng vì những lí do gì đó, như chỉ thấy các khởi nghĩa ấy là "nông dân" chứ không phải sắc tộc, hay khác đi, là đã quán tính lớn trong cách nhìn lịch sử Việt Nam như-là-những-sự-kiện-của-người-Việt, quán tính Việt tâm luận. Các sử gia về người Việt, vì thế, đã bỏ qua tính chất quan trọng của tộc người. Các sử gia

về tộc người thiểu số, một hướng đáng khích lệ^[179], dường như lại chỉ quan sát các sự kiện trên tinh thần khối Đại Đoàn Kết (luôn viết hoa), vì thế, vẫn là quán tính Việt tâm luận. Các sử gia ấy, do vậy, chỉ nhìn thấy ở động thái chính trị - quân sự người thiểu số là "chung một gương mặt chung một tấm lòng" với các toan tính, mục đích như của nông dân ở đồng bằng - nhân dân cần lao nổi dậy chống lại sự "thối nát" của triều đình phong kiến, chống Bắc xâm và sau này là Tây xâm. Một tập hợp theo thời gian các "phong trào" nổi dậy của người thiểu số chống chính quyền, chống ngoại xâm là lối trình bày quen thuộc của các quyển sử viết về nổi loạn chống chính quyền đồng bằng của các cư dân miền núi.

Nhưng những phân tích sử liệu để lại cho thấy nổi loạn chống triều đình của tộc người thiểu số không đơn giản chỉ là "phụ vào" cùng các nổi loạn của nhân dân miền xuôi. Sự chủ động của các nổi loạn thiểu số cần được ghi nhận cho đúng hơn với tính chất của từng vụ việc để có thể nhận thức được sự phức tạp của quá khứ. Tâm quan trọng của chính trị tộc người thiểu số, như thế, là lớn hơn lối suy nghĩ đã thành nếp hằn tư duy bấy lâu ở chúng ta. Trường hợp khởi nghĩa Lê Duy Lương là tiêu biểu. Cái tên Lê Duy Lương được lấy làm tên của một cuộc khởi nghĩa lớn từ núi rừng Thanh Hóa để làm cho người ta có nhầm tưởng về vị trí quan trọng của viên thủ lĩnh này, mà các nhóm thiểu số đi theo Lương chỉ là đám người mang ý đồ "phù Lê". Sự thực thì anh chàng tôn thất hậu duệ của đoàn quân Mường Thanh Hóa năm xưa, mà bây giờ là nhà hậu Lê mặt vận - Lê Duy Lương chỉ là một quân cờ tội nghiệp trong tay các thủ lĩnh Mường họ Quách ở Sơn Âm (ứng với vùng Nho Quan - Ninh Bình). Năm 1816, khi cha Lương là Lê Duy Hoán bị triều đình nhà Nguyễn giết chết, Lương mới chỉ 3 tuổi. Các thủ lĩnh Mường ở Sơn Âm đã chứa chấp, bao che và nuôi dưỡng Lương đến 17 năm sau mưu sự lớn. Trong khởi nghĩa Lê Duy Lương, quân lực chủ yếu là người Mường và đám dân nghèo đói khổ ở đồng bằng xiêu tán theo lên. Cuộc nổi loạn là nghiêm trọng khi triều Nguyễn phải huy động hàng vạn quân đối địch và nỗi lo của Minh Mạng là có cơ sở: "Ta cho loại nghịch Vân là loại giặc nhỏ không ví như Lê Duy Lương" (*Thực Lục* 2004 T.3: 731). Ta hiểu đây chỉ là một lối nói của nhà vua nhằm "úy lạo", "trấn an" tinh thần quân sĩ nhiều hơn là ông thực bụng nghĩ vậy. Hoàng đế là người hiểu hơn cả sự nguy hiểm của cả giặc Vân lẫn giặc Lương, sự khốn đốn của quân đội Nguyễn khi dẹp hai loạn Vân, Lương làm bằng chứng cho nỗi lo của triều đình. Ban đầu, Minh Mạng còn tin rằng, Lương là kẻ chủ mưu, lợi dụng "sự ngu muội của dân Mường, Mán" và các thủ lĩnh họ Quách, họ Đinh là những kẻ không biết phân biệt phải trái mà lầm lạc tin theo: "Gần đây, họ Quách bị bọn thủ nghịch Lê Duy Lương lừa lọc, dụ dỗ, thật là do bọn chúng tự sa vào vòng tội vạ, làm lụy đến cả ông cha ở tuổi vàng" (*Thực Lục* 2004 T.3: 950-951). Nhưng đúng như Nguyễn Phan Quang (1986: 171-185) đã phân tích diễn biến khởi nghĩa và chuyển biến trong nhận thức của Minh Mạng về căn nguyên cuộc khởi nghĩa đã thay đổi hẳn sau khi bắt được bọn Lương, mà như lời *Thực Lục* là "bắt được kẻ kỳ khôi" đưa về Huế, chém đầu bêu khắp ba miền rồi ném xuống biển những mong tình hình đã yên. Nhưng

trái lại, tình hình cuộc nổi loạn không hề biến chuyển. Đã thế, sau cái chết của Lương, thêm một con tốt thí khác thuộc tôn thất nhà Lê mất là Lê Duy Hiến lại được các thủ lĩnh họ Quách, họ Đinh chọn lựa, sắp đặt làm thủ lĩnh và chuyển địa bàn khởi nghĩa vào Quan Hóa, Cẩm Thủy, Lang Chánh (Thanh Hóa) thì Minh Mạng cuối cùng cũng nhận ra mấu chốt của vấn đề, các lang đạo Mường mới là những kẻ chủ mưu nổi loạn, còn mấy ông tôn thất đồng bằng Lương, Hiến chỉ là quân cờ: "Quách Tất Công không phải minh chủ nhưng là chủ mưu" (*Thực Lục* 2004 T.3). Minh Mạng đã tình ngộ để thấy được mấu chốt vấn đề của cuộc nổi loạn: "phàm đảng giặc đều do Tất Công cai quản" (*Thực Lục* 2004 T.3). Từ đó, nhà vua treo thưởng giá cao cho bắt được Tất Công, Tất Tại thì cấp cho cả ruộng đất làng Sơn Âm, lại hậu thưởng và ban chức tước (Nguyễn Phan Quang 1986: 183). Điều mà Minh Mạng nhận thấy, không có gì là đặc biệt, các tướng trực tiếp lẫn lộn đánh dẹp nổi loạn thì luôn biết rõ điều đó, như lời tấu của Hộ lí Tổng đốc Sơn - Hưng - Tuyên Hồ Hựu: "Dò được lũ thổ phỉ Ninh Bình là Quách Tất Công, anh em một nhà, cật thế núi khe hiểm trở chứa chấp Lê Duy Lương, âm mưu làm phản đều do dân làng Sơn Âm cố ý che đậy" (*Thực Lục* 2004 T.3: 501). Biết rõ các lang đạo họ Quách, họ Đinh và dân Sơn Âm "đời đời phản nghịch", nên muốn yên đại cục, nhà Nguyễn cần phải tiêu diệt. Nhưng chung cục, quan quân nhà Nguyễn đã bất lực, đành bó tay, chấp nhận sự không thể kiểm soát được các thủ lĩnh Mường. *Thực Lục* dù lời lẽ miệt thị nhưng không dấu được sự bất lực: "... bắt được hai tên phạm nghịch Lê Duy Lương và Lê Duy Nhiên, nhưng chúng lại là người ở xứ khác đến đây. Còn như bọn Đinh Thế Đội và Quách Tất Công thì chưa từng bắt giải được một tên phạm nào. Đó bởi các phong tục của dân mọi rợ giáo quyết ấy khác với dân Kinh, cho nên khó trị" (*Thực Lục* 2004 T.3: 930).

Quyền lực vùng núi thấp của người Mường, do vị trí địa - chính trị cận kề với Thăng Long, lại thêm núi cao đường xá hiểm trở thổ ty ý thế dựa vào làm loạn như sử liệu nhiều lần nhấn mạnh, đã trở thành một mối lo thường trực, và gây sóng gió không ít cho Nguyễn triều. Vụ nổi loạn nghiêm trọng của Lê Duy Lương cho thấy miền núi là không hề bị động. Trái lại, sự chủ động thuộc về những người Mường nhiều tham vọng, họ chính là những kẻ chủ mưu, và dù mưu sự thất bại thì với tư thế các ông chủ của núi rừng, nhà Nguyễn vẫn không thể khống chế được tộc người. Điều ấy, dường như đã tạo thành một hằng số quan trọng của lịch sử miền núi: chủ động tham dự vào các nổi loạn và khi bất lợi thì rút về an toàn trong các vùng rừng núi bản địa.

Xét những khởi nghĩa được coi là nổi trội nhất ở đồng bằng thời Nguyễn, có thể nhận thấy sự chủ động và quyền lực miền núi là đáng kể. Vụ bạo loạn nghiêm trọng dưới thời Gia Long của Vũ Đình Lục và Đặng Trần Siêu đóng căn cứ ở Sơn Âm, Mỹ Lương, những thủ lĩnh nông dân này đã liên kết với nhiều lang, đạo Mường trong đó nổi bật là thủ lĩnh Quách Tất Thúc. Họ Quách và dân Mường ở Sơn Âm đã sớm lộ bản chất "đời đời phản nghịch" trong căn nã Phú Xuân (*Thực Lục* 2004 T.3: 509). Khởi nghĩa Ba Nhân, Tiền Bội

lại ghi nhận sự liên hệ với các thủ lĩnh Tày là Nguyễn Quảng Khải và Nông Hồng Thạc. *Bắc kỳ tiểu phi* viết: "Bột dấu quân ở rừng rậm... ẩn nấp nơi thung lũng, không có nơi nào là không có, chuyên dựa vào thổ dân" (Nguyễn Phan Quang 1986: 112). Khởi nghĩa Cao Bá Quát có sự tham gia tích cực của các lang đạo Mường họ Đinh Công và Bạch Công. Ngay cả khi mưu sự khởi nghĩa tập thể của Quát bại lộ, chỉ duy nhất có quân Mường Thái Mỹ Lương của Đinh Công Mỹ là sát cánh cùng ông thánh Quát hay chữ chí cao nhưng phận mọn. Khởi nghĩa Phan Bá Vành thì ghi nhận có mấy ngàn quân thượng du Thanh Hóa do thủ lĩnh mường Ba Hùm lãnh đạo. Ngoài ra, sát cánh bên giặc Vành luôn có các lang đạo Mường như Lang Đình, Đốc Chiến. Như thế, điểm khái lược vài nét, vẫn có thể dễ dàng nhận thấy, các lang đạo Mường, thổ ty Tày đã có sự "tích cực nguy hại" cho triều đình Nguyễn đồng bằng. Và cho dù nhận ra dã tâm của các thủ lĩnh Mường Sơn Âm, Mỹ Lương, hay sự nguy hiểm của Bảo Lạc nhưng nhà Nguyễn đã không thể vươn quyền lực lên cao để kiểm soát tình hình. Thêm một bằng chứng cho nhận định này, về căn cứ Bảo Lạc và khởi nghĩa Nông Văn Vân - cuộc khởi nghĩa mà có sử gia nhận định: "vừa là một cuộc biểu dương lực lượng đòi tự trị của người Tày chống lại chủ nghĩa độc tài chuyên chế của triều đình Huế vừa là một phản ứng dữ dội của các dân tộc ít người miền núi chống lại sự tham nhũng của các quan chức từ đồng bằng tới" (Lê Thành Khôi 2014: 450). Cuộc khởi nghĩa đã làm khốn khổ quân tướng nhà Nguyễn. Nhà Nguyễn dù sau đó đã dẹp được bạo loạn, nhưng họ Nông vẫn không mất đi địa vị làm chủ Bảo Lạc và vùng phụ cận. Một trường hợp thú vị và đặc biệt là hành trạng của tri châu Đại Man (Na Hang - Lâm Bình ngày nay) "cao lớn râu dài" Nguyễn Quảng Khải. Vị thổ ty Tày này được lệnh triều đình ủy thác cùng một số quan chức đem quân lên Bảo Lạc, đọc bản cáo trạng buộc tội cho Vân nghe để cách chức Vân, và "phần thưởng lớn" cho Khải là ông sẽ được thay thế vị trí của Vân làm chủ cả miền Bảo Lạc. Nhưng Nguyễn Quảng Khải đã không phản bội lại tộc người mình thuộc về. Khải đã mật báo cho Vân và cùng Vân quay giáo nổi loạn chống lại triều đình. Suốt cuộc nổi loạn của Vân, Khải đã sát cánh và là một trong những con bài chủ quan trọng trong cuộc nổi loạn mà người Tày cầm trịch. *Bài cọi Nguyễn Quảng Khải ở Na Hang* ghi nhớ chiến công hai người anh hùng: "Hai tướng (Vân và Khải) áp quân binh chém giết/ Quân triều đình thầy chết ngổn ngang/ Vua mình Mạg thua trận tan hoang..." (Nguyễn Phan Quang 1986: 201). Khi Vân bị diệt ^[180], Khải vẫn tiếp tục chiến đấu và về sau, lại liên kết với hậu duệ của Vân ở Bảo Lạc nổi dậy chống triều Nguyễn. Khải và con cháu Vân, như thế, vẫn bình yên vô sự, vẫn giữ được quyền lực của mình bất chấp sự can thiệp và đàn áp của triều Nguyễn. Điều ấy cho thấy tính chất địa-chính trị lợi hại của tòa thành thiên nhiên núi non giúp cho các tộc người thế lực thuộc sức mạnh vùng núi thấp giữ vững sự tự trị. Sự bất lực của quân đội triều Nguyễn thể hiện ở lời lẽ sau: "Thổ dân đã gian ngoan mờ tối như thế, mà đường rừng núi lại hiểm trở như kia! Mỗi khi xuất quân không người đưa đường: ngoài thì lạc lõng vì núi sâu chằm rộng, trong thì có khi bị thổ dân gian

trá đưa vào đất giặc. Tình hình bất trắc như thế, đâu có trăm vạn quân hùng hổ cũng đến không có đường nào để tiến gấp được" (*Thực Lục* 2004 T.3: 540).

Tính nguy hiểm của quyền lực miền núi sẽ lên đến kịch điểm khi tạo ra một sự đồng thuận và mối liên kết chặt trên diện rộng. Nguyễn Phan Quang kết hợp xử lý tư liệu văn bản và thực địa về loạn Lê Văn Khôi và Nông Văn Vân (1986: chương IV), đã cho thấy, các cuộc nổi loạn này có quan hệ và là một phong trào liên kết rộng lớn. Dù không ý thức đủ tầm quan trọng về sự liên kết sắc tộc trong loạn Lê Văn Khôi (vì ông vẫn tư duy về nó như là khởi nghĩa nông dân), nhưng những cứ liệu của Nguyễn Phan Quang vô hình chung lại đưa dẫn đến sự thể minh chứng sống động cho nổi loạn tộc người như là bản chất vụ bạo loạn Phiên An hay nổi loạn của Bảo Lạc, cũng như với những liên đới của nó. Khôi, như *Thực Lục* và *Bản triều bạn nghịch liệt truyện* (Kiều Oánh Mậu 1963) cho biết vốn xuất thân là một thủ lĩnh lớn của vùng đất trọng tâm quyền lực Tày - đất Cao Bằng. Đất quản lĩnh trực tiếp của Khôi gồm hai huyện Hà Quảng, Thông Nông. Khôi là kẻ chí lớn, trước khi đi theo Lê Văn Duyệt đã ngầm tụ tập đảng quân, luyện ngựa. Khi Khôi đi theo Duyệt, cũng là lúc các thủ lĩnh Mường quan trọng họ Quách như Tất Thúc và hai con Tất Công, Tất Tại qui hàng theo về dưới trướng của Duyệt. Dường như các thủ lĩnh thiểu số đã tìm thấy và chia sẻ, sát cánh cùng với Duyệt cái chí hướng chung chống lại triều đình Minh Mạng. Khi Duyệt bị Minh Mạng tiêu diệt, Khôi đã nổi dậy. Vì thế, sự biến thành Phiên An được biết đến một cách phổ thông như cuộc ân oán con Khôi trả thù cho *cha* Duyệt bị triều đình hãm hại. Nhưng khoắc bên ngoài những tình cảm ân oán thông thường, đằng sau cuộc nổi dậy của Khôi, thực chất, có cả một hệ thống mưu đồ ràng buộc vào nhau của các thủ lĩnh tộc người. Chính nhà Nguyễn đã nhận thấy, vụ nổi loạn của Khôi là không đơn giản khi nó có một sự liên kết khá mật thiết với các thủ lĩnh Mường trong loạn Lê Duy Lương và với thủ lĩnh Tày tham gia loạn Nông Văn Vân nơi đất "thang mộc" của Khôi. Tất cả, đều hành sự dưới chiêu bài "phù Lê". Minh Mạng từng nhận xét: "thổ tù Bảo Lạc Nông Văn Vân cũng ngầm thông với giặc Khôi, mưu làm việc trái phép, so với các đám giặc khác lại còn kiết diệt hơn" (Nguyễn Phan Quang 1986: 281). Thông tin xác nhận của các tướng lĩnh dẹp loạn ở Bắc Kỳ vụ Nông Văn Vân cho thấy đầu sỏ giặc ở Cao Bằng phần nhiều là con cháu Lê Văn [Bế Hữu] Khôi. Kiều Oánh Mậu cung cấp thông tin, Khôi sai người nhà gửi mật thư cho thế tù (đời đời làm tù trưởng) Nông Công Cẩn để Cẩn đem 3 vạn binh đi đánh Tuyên Quang, Thái Nguyên, Cao Bằng. Nông Công Cẩn chính là anh vợ của Nông Văn Vân. Chiếm được Cao Bằng, Cẩn đã để Vân chiếm giữ (Kiều Oánh Mậu 1963: 73). Cuộc nổi loạn của Nông Văn Vân và Lê Văn Khôi cho thấy các trung tâm quyền lực tộc người đã có sự liên kết với nhau và với nhiều thế lực miền núi khác trong phạm vi khá rộng lớn. Thêm nữa, ngay chính cuộc nổi loạn của Lê Văn Khôi ghi nhận một quân lực đông đảo mà phần lớn là sự theo về của các sắc dân thiểu số, gồm: Hoa kiều, Chăm và Khơ-me đạo Quang Hóa (Tây Ninh), Chăm Bình Thuận; và đám dân Việt bất mãn thuộc lực lượng Hồi Ltrong,

Bắc Thuận gồm tù binh Bắc Hà tàn quân nhà Tây Sơn đi đày phương Nam. Như thế, nhận thấy ngay, Bế Văn Khôi - thủ lĩnh tộc người Tày Cao Bằng đầy tham vọng đã nuôi mưu sự lớn và dành được sự ủng hộ mạnh mẽ và đông đảo của lực lượng tộc người thiểu số miền Nam để tiến hành vụ nổi loạn thành Phiên An. Lịch sử đã dành may mắn cho nhà Nguyễn khi đã nhận ra và có đối sách cứng rắn nhằm cắt đứt các liên lạc của [cuộc đại] khởi nghĩa tộc người, liên kết quyền lực trên diện rộng quốc gia gồm Nam với loạn Lê Văn Khôi, Trung với loạn Lê Duy Lương, và Bắc với loạn Nông Văn Vân trong thế kỷ XIX. Kết cục của bạo loạn, như chúng ta đều biết là sự thất bại của các khởi nghĩa được lãnh đạo bởi các thủ lĩnh quý tộc tộc người (thế nên, không thể qui giản coi đó chỉ là khởi nghĩa của nông dân cần lao, nghèo khổ). Tuy thế, qua những biến loạn liên miên cho thấy, tộc người đã can dự rất sâu vào tình hình chính trị Việt Nam nửa đầu thế kỷ XIX đã đẩy nước Việt Nam vào một tình hình rối ren, mất an ninh và chia rẽ quốc gia nguy hại. Điều đó trở thành một trong những căn nguyên trực tiếp làm suy yếu nước Việt Nam để khi đối diện với cuộc xâm nhập của người châu Âu, nhà Nguyễn đã tỏ ra bạc nhược và nhanh chóng đầu hàng.

Vương triều Nguyễn như thế, buộc phải đối diện với hai thực tại không mong muốn: 1/ sự nổi loạn triền miên của tộc người^[181], 2/ quyền lực tộc người là đáng kể và đáng nể mà nhà Nguyễn đã không thể trăn áp dễ dàng. Nhà Nguyễn chỉ nỗ lực dẹp loạn ở mức tốt nhất có thể, đủ để giữ vững "thế diện" của "thiên triều", phần còn lại, đành phải chấp nhận giữ nguyên quyền lực cát cứ của chính trị tộc người. Nhưng ở đây, tôi thường lấy làm băn khoăn: tại sao những người Tày, Mường và Thái trong quá khứ về cơ bản là liên kết với các vương triều Việt Nam, nhưng đến thời Nguyễn lại xảy ra những rạn nứt sâu đậm trong quan hệ với đồng bằng mà bằng chứng là sự nổi dậy, phản kháng quyết liệt và đông đảo?

Nhìn ngược lại quá khứ, đã từng tồn tại sự tốt đẹp trong quan hệ chính trị của miền núi và đồng bằng trước Nguyễn. Kể từ lập quốc, một truyền thống liên kết giữa núi non và đồng bằng được mở ra trong thế kỷ X bởi vương triều Lý với các thủ lĩnh miền núi, nhất là vùng Đông Bắc, sau này, mở rộng thêm Tây Bắc^[182]. Dù cho, vào thế kỷ thứ X, tình hình Đại Việt là rối ren hơn thế kỷ thứ XIX rất nhiều bởi quyền lực địa phương còn trỗi mạnh. Trung tâm Thăng Long của thế kỷ X - XIII được biết đến như một trung tâm mạnh nhưng không đủ sức lấn át, thôn tính nên đành chấp nhận hiện trạng vây xung quanh Thăng Long là hàng loạt tiểu trung tâm ngoại vi điển trang, thái ấp như dưới thời Trần của các công thần quyền lực, và, xa hơn, lên trên cao là hàng loạt trung tâm của thủ lĩnh tộc người. Thăng Long thành công nhờ chính sách ngoại giao cố kết nhân tâm kết hợp sức mạnh quân sự. Thăng Long tồn tại là nhờ một phần khá lớn đã giữ vai trò điều phối, nối kết các trung tâm quyền lực. Trải qua 9 thế kỷ bành trướng lãnh thổ lên cả phía Tây lẫn về phương Nam, từ thế kỷ X -XIX, nhà Nguyễn đã kế thừa một quốc gia mà tính thống nhất đã vượt xa vương triều Lý. Tuy thế, bức tranh nổi loạn của tộc người lại không hề suy giảm mà có phần nghiêm trọng hơn. Vì đâu nên nỗi?

Dưới thời Lý và Trần, không khó để tìm thấy những minh chứng cho sự liên kết núi và đồng. Biên niên sử Việt Nam lưu giữ một thói quen cổ hữu là liệt kê các sự kiện theo dòng thời gian. Qua đó, ta dễ dàng nhận thấy luôn tồn tại một bức tranh sát cánh cùng chiến đấu chống Hán xâm và cùng chung hân hưởng niềm vui chiến thắng giữa núi non và đồng bằng trong nước Việt Nam cổ truyền mỗi khi đối diện với họa xâm lăng từ phương Bắc. "Thất tộc phiên thần" với sự nổi lên của họ Thân (Giáp) nhiều đời làm phò mã Thăng Long đã luôn sát cánh cùng các vương triều Lý, Trần trong các cuộc chiến bảo toàn vương quyền và chủ quyền của quốc gia Đại Việt. Sự chiến thắng đầy ý nghĩa trước nhà Minh của đoàn quân Mường Lam Sơn được lãnh đạo bởi ông Lang mường Lam Lê Lợi, với sự tham dự quan trọng của các tù trưởng Thái, Tày đã mở ra một thời kỳ thịnh trị lâu dài trong lịch sử. Miền núi Đông Bắc đã cứu mang vương triều Mạc suy tàn; miền núi Tây Nguyên và vựa lúa Nam Bộ với sự trợ giúp đắc lực của người Hoa và Khơ-me, Chăm cùng vật sản dồi dào là các mặt hàng ưa chuộng của mạng lưới hải thương được củng cấp bởi những người Thượng là sức mạnh kinh tế của các chúa Nguyễn; Lê - Trịnh ở Bắc, cũng tích cực khai thác nguồn lợi rừng núi để xuất khẩu, trao đổi thông qua các tuyến buôn bán đường biển quốc tế. Đã có ba Việt Nam [dựa khá nhiều vào núi] cùng tồn tại trong khoảng thời gian thế kỷ XVI - XVII. Tiếp đó, những người đến từ miền núi phía Tây như tên địa danh tháp vào tên tuổi ba anh em Tây Sơn, các thương nhân^[183] năm "nguồn" An Khê, Bình Định với sự hậu thuẫn khá đáng kể của các đội quân gốc tộc người đã nổi dậy chiếm các đồng bằng thành công, bắt đầu vương triều Nguyễn Tây Sơn - mà sau đó, lại phân ba, dù có thể vẫn chia xẻ chung bởi một ý thức hệ được gia đình trị bởi ba anh em Huệ - Lữ - Nhạc. Và ngay cả Nguyễn Gia Long thời kỳ trướng nước lập quốc, cũng đã dựa vào một đội quân có thành phần tộc người phức tạp nhất thế kỷ XIX để gây sức mạnh đối kháng nhà Tây Sơn.

Sự tham dự là quan trọng của miền núi với đồng bằng, như thế, là rất lớn. Thông thường, nó được các sử gia và các nhà dân tộc học trình bày trên hai trục - cũng là hai "lối" làm việc quen thuộc lâu nay khi muốn nhấn mạnh tính chất miền núi đối với miền xuôi:

[1] Lối trình bày theo kiểu biên niên, liệt kê các sự kiện tiêu biểu của chính trị - quân sự miền núi đối với miền xuôi. Đây là cách trình bày phổ biến của các nhà nghiên cứu Xã hội chủ nghĩa trước đây và tồn tại đến nay. Lối trình bày này, bị chi phối của tinh thần dân tộc chủ nghĩa đã duy trì cố ý thành quán tính quan điểm về tồn tại "vững chắc" "truyền thống đoàn kết đấu tranh chống ngoại xâm của các tộc người (dân tộc anh em) ở Việt Nam". Và như họ hình dung, mọi tộc người Việt Nam từ khởi thủy đã tồn tại vững chắc tình cảm "thương yêu, đoàn kết, đùm bọc lấy nhau" và chung một "nghĩa vụ thiêng liêng bảo vệ đất nước, chống kẻ thù chung" (Lã Văn Lô, 1973; và...). Quan điểm đơn tuyến này, đã đánh mất tính phức hợp của thực tại Việt Nam đa tộc người, đa ý hệ với những tồn tại liên đới chông chéo lên nhau bởi nhiều nguyên nhân và hệ quả. Sự thực thì, chỉ khi nào các chính sách ở đồng bằng đối với miền núi tỏ ra cấp tiến thì đồng bằng khi ấy sẽ chiếm được

cảm tình miền núi và tạo ra mối dây liên kết chặt như dưới thời Lý. Trái lại, khi đồng bằng duy trì các quan điểm sai lầm, vị chủng và phân biệt đối xử như thời Nguyễn (sẽ được phân tích ở sau) thì gây sự chia rẽ và bạo loạn. Nên nhớ, phong trào Cần Vương yêu nước đã thất bại bởi một phần lớn do đã không nhận được sự hợp tác của các tộc người. Người Thái từ hợp tác che chở Hàm Nghi đã quay lưng với phong trào và hợp tác với Pháp sau khi mưu sự của Tôn Thất Thuyết đình đầu độc bất thành thủ lĩnh Đèo Văn Trí của họ (Salemink 2008: 27). Hàm Nghi còn được các tộc miền núi Trung bộ cứu mang, nhưng chính nhà vua lại cũng bị bắt do sự phản bội của một bộ lạc Mường (Nguyễn Thế Anh 2008b: 104; Phạm Văn Sơn 1971: 323-324; Lê Thành Khôi 2014: 484). Sự đoàn kết miền núi và miền xuôi, vì thế, không phải tự thân đã có. Miền xuôi cần phải nỗ lực để hiểu, tôn trọng và hơn thế, thực thi các chính sách hợp lý để tạo dựng được mối liên kết giữa các khu vực.

[2] Mới và khác hơn một chút, là lối trình bày mà tự nó là sự nhấn mạnh của miền núi với đồng bằng theo "căn cước tộc người" của các nhân vật lịch sử quan trọng trong tiến trình lịch sử Việt Nam. Theo đó, khó tìm thấy một hoàng đế Việt Nam nào là "thuần Việt" (!). Mai Thúc Loan người Chăm gốc Lê. Phùng Hưng người thuộc nhóm Môn - Mường gốc Mân. Đinh Bộ Lĩnh người Đản. Nhà Lý gốc Mân, nhà Trần gốc Đản, nhà Lê gốc Mường, chúa Trịnh gốc Thái - Lào hoặc Mường. Nguyễn Kim ông tổ họ Nguyễn gốc Môn - Mường... Do vậy, căn cước tộc người trong chính trị - văn hóa - lịch sử Việt Nam là sâu đậm. Lối trình bày này là thú vị khi nó đưa lại cái nhìn đa tộc người từ trong huyết quản của người Việt Nam, không thể có cái gì là thuần chủng ở "ngã tu đường văn minh" Đông Á và Đông Nam Á này.

Cả hai lối trình bày theo biên niên hay theo nguồn gốc tộc người về mối quan hệ của miền núi với miền xuôi, như thế, đều giúp cho mô hình Việt Nam nhìn từ núi thêm xác đáng. Dù nhiều khi, những trình bày kiểu "góp nhặt cát đá" ấy dễ có cảm giác xô đẩy sự đọc/hiểu vào một rừng các chi tiết. Cần tìm kiếm các động thái chính trị kiểu tộc người thiếu số ở trong lòng lịch sử Việt Nam.

Tóm lại, không có nhiều thời gian để bàn luận thêm, tôi buộc phải làm đơn giản hóa đi rất nhiều bức tranh lịch sử Việt Nam phức tạp và rối loạn trong sự tham dự của tộc người. Chủ đề này, đã được bàn luận ở nhiều nơi, dưới nhiều khía cạnh mà rồi đây, rất cần có một công trình tổng hợp xứng tầm với sự quan trọng của đối tượng được đề cập. Tuy giản lược, nhưng bức tranh lịch sử theo phong cách "tối giản" mà tôi trình ra, có lẽ vẫn đủ khiến chúng ta phải đồng ý với nhau rằng: tộc người đã xuất hiện ở mọi khúc quanh quan trọng của lịch sử Việt Nam. Nhưng như một qui luật của nền chính trị ảnh hưởng nào trạng Hoa tâm sâu đậm Việt Nam, bất kể một "nguồn gốc" tộc người nào lên cầm quyền ở Việt Nam, nó nhanh chóng vận hành theo quỹ đạo loại bỏ tầm quan trọng của những người thiểu số đã giúp, hay có khi quyết định kiến tạo lịch sử, duy trì trở lại mối quan hệ Hoa Di với tộc

người thiểu số. Do thế, Việt Nam thời trung đại (mà quán tính của nó, còn rơi rớt mãi tới tận hiện đại) đã không nhìn thấy vị trí xứng đáng của những người thiểu số trong lịch sử. Nỗ trạng Hoa Di luôn tồn tại chi phối chính trị Việt Nam^[184], theo qui luật: nhậ nhất vào khoảng Lý - Trần khi quốc gia còn ngả theo mô hình Đông Nam Á và Ấn Độ hóa; tăng dần vào thời Lê Sơ; và sau đó, lên đến cực độ với vương triều Nguyễn lựa chọn theo Tân Khổng giáo. Vương triều Nguyễn, nơi mà lịch sử trung đại Việt Nam chứng kiến sự lên ngôi của nỗ trạng Hoa Di và tư tưởng Đế Vương, vì thế, dẫn đến những rạn nứt lớn lao thành những xung đột liên miên giữa miền núi và đồng bằng.

Chính trị Việt Nam, mà đương nhiên là chính trị của đồng bằng, trong thế ứng xử với miền núi luôn duy trì một truyền thống tốt đẹp được biết đến từ Vương triều Lý với việc vượt qua giới hạn Hoa Di để liên kết thân tộc với các thủ lĩnh miền núi. Nhà Lý, dù luôn cứng rắn trấn áp những nổi loạn cứng đầu, ân uy đầy đủ và khoan dung với các nổi loạn biết "ăn năn", nhưng hơn hết, đã dành cho các tộc người đủ sự tôn trọng và quan trọng là sự tự trị tộc người. Ở nhà Nguyễn, những tồn tại tốt đẹp mang lại ổn định *kiểu Lý* ấy đã bị phá bỏ. Trong đấy, chính trị *kiểu Nguyễn* là một tham vọng xuyên suốt muốn xóa bỏ tự trị tộc người và loại trừ quyền lực (thủ lĩnh) địa phương. Tham vọng của nhà Nguyễn, về cơ bản đã thất bại. Nạn nhân mãi đầu thế kỷ XX, tự thân nó sẽ xua đuổi các dòng người lũ lượt miền xuôi dồn lên núi sẽ "thực hiện một cách không chủ ý" những ý đồ của triều Nguyễn. Và suốt thế kỷ XX, với những đợt di dân đồ sộ từ miền xuôi lên miền núi, sẽ chấm dứt hoàn toàn quyền lực địa phương "tiểu quốc" tộc người bằng "thực dân hóa nội địa". Những gì thuộc về mô hình quyền lực miền núi mà tôi đang luận bàn ở đây, về cơ bản, chỉ giúp soi sáng cho quá khứ của miền núi Việt Nam.

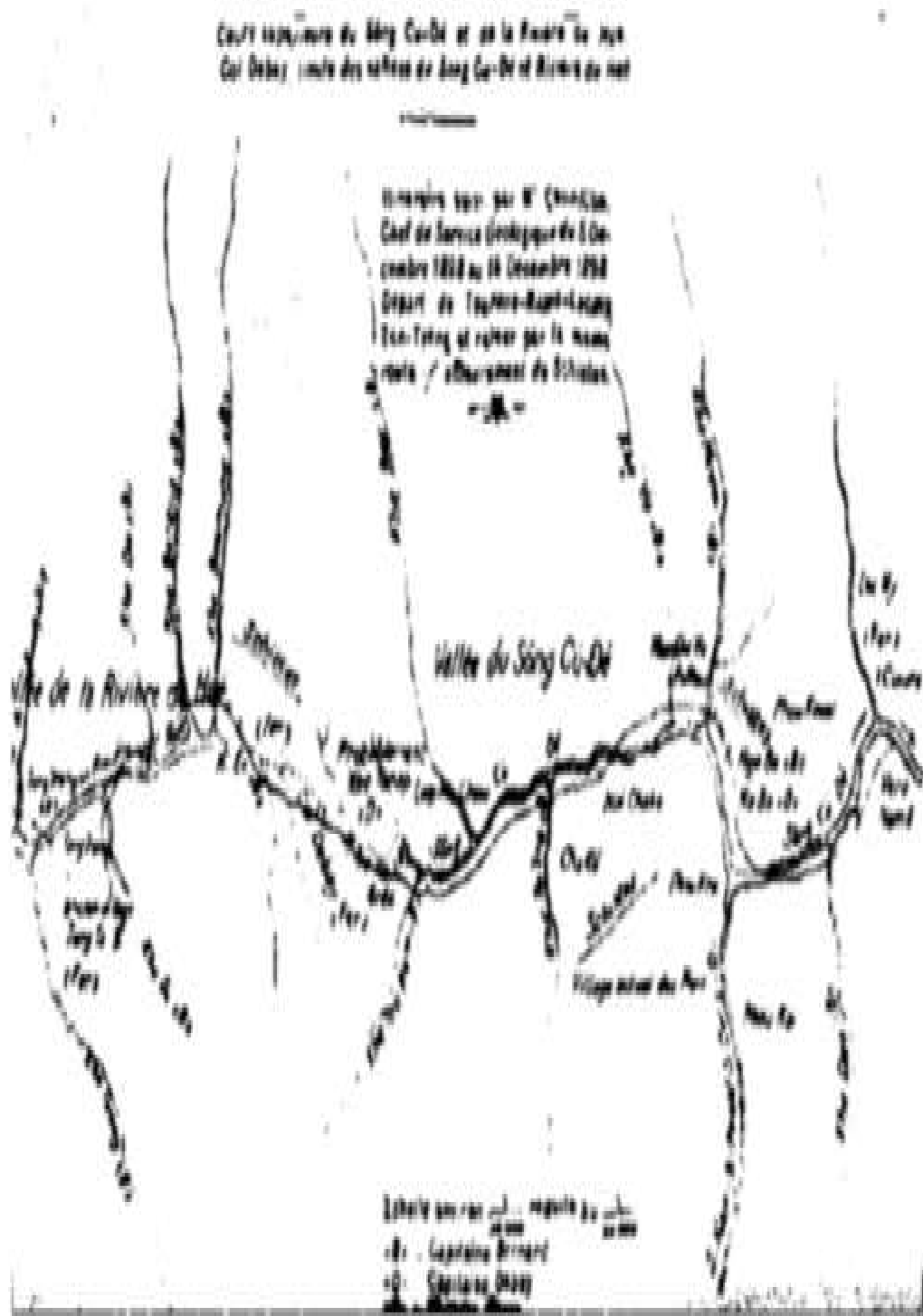
Nên trở lại quá khứ, vương triều Lý, mang tinh thần Phật giáo đã không chấp nhận Hoa Di mà duy trì quan niệm bình đẳng về chủng tộc (Hoàng Xuân Hãn 2003: 89). *Việt sử lược* và *Toàn thư* đã ghi chép rất nhiều việc vua Nhà Lý gả công chúa cho các châu mục, đồng thời, Thăng Long còn lựa chọn cả con gái châu mục đưa về cung làm hoàng phi^[185]. Hôn nhân bang giao Đại Việt được chép khá nhiều trong chính sử các đời (một danh sách văn tắt xem Hoàng Xuân Hãn 2003: 77-96; Nguyễn Hải Kế 2014: 37-46). Về sự kiện này, Hoàng Xuân Hãn cho biết, thời Lê Hoàn, cương vực nước Việt Nam chỉ ứng với trung nguyên, tức châu thổ, không bao gồm phân núi non ở Đông và Tây. Đến thời Lý, công cuộc chinh phục miền núi cao và trung du thành công đã đưa lại diện mạo mới cho nước Đại Việt thời ấy, mở rộng hơn lãnh thổ quốc gia. Nhà Lý kết hợp chiêu dụ và uy hiếp để thu phục các vùng núi cao, nhà Tống khi biết thì đã muợn màng bởi Nhà Lý đi trước một bước thâm tóm cả một vùng đất đai miền núi rộng lớn vào lãnh thổ quốc gia (Hoàng Xuân Hãn, 2003). Công cuộc Tây tiến mở rộng lãnh thổ của Đại Việt, được mở ra bởi Nhà Lý, sang Trần và phát triển vào thời Lê, như thế là đáng kể, bởi: 1/ về cương vực lãnh thổ: Tây tiến đã nới rộng về mặt hành chính^[186] gấp gần 3 lần diện tích quốc gia nếu so với thời Lê Hoàn. 2/ Về kinh tế:

miền núi được sáp nhập vào lãnh thổ đã đem lại cho Đại Việt một nguồn lợi không nhỏ^[187]. Thế nhưng, công cuộc Tây tiến quan trọng ấy lại chưa được chú ý đúng mức. Hơn thế, cuộc Tây tiến của Nhà Lý là đặc biệt bởi những động thái chính trị của Đại Việt là mang khá đậm dấu ấn chính trị kiểu quốc gia Ấn Độ hóa. Nhà Lý đã vượt thoát khỏi nỗi trượng Hoa Di, duy trì quan hệ hôn nhân dị chủng bang giao hòa hiếu để thu phục nhân tâm. Sử thần triều Nguyễn nhìn ra chính xác cái động cơ chính trị của việc Nhà Lý chủ động gả công chúa "ồ ạt" cho các châu mục miền núi: "Nhà vua sợ khó lòng khống chế được họ, nên mới kết mối giao hảo bằng cuộc hôn nhân để ràng buộc họ" (*Cương mục* 2007 T.1: 288). Lãnh thổ Đại Việt thời Lý, cứ thế, rộng lớn dần sau mỗi cuộc hôn nhân của Thăng Long với các châu mục miền núi. Lãnh thổ ấy, thêm bền vững với các chính sách khoan hòa nhân ái như những lần chinh phạt Nùng Trí Cao, khoan dung mà tha chết cho Cao và còn phong Thái Bảo. Tất cả những động thái "chinh phạt" bằng ngoại giao ấy, thu phục phiên bang bằng hôn nhân dị chủng ẩn đằng sau là hành vi chính trị mang dấu ấn khoan dung Phật giáo^[188].

Biện pháp chính trị khôn ngoan và nhân bản trong mô hình chính trị miền núi kiểu Lý đã tạo nên những dòng châu mục đời đời làm phò mã như họ Thân (Giáp). Nền chính trị huyết tộc nối dài ấy đã tạo thành tấm phen dậu kiên cố che chắn cho Thăng Long những lúc phải đối mặt với xâm lược phương Bắc. Chính trị nhân bản và mềm mỏng với tộc người vùng cao, một tiền đề tiêu biểu là ứng xử của triều Lý với nổi loạn Trí Cao. *Toàn thư* chép: Nùng Trí Cao làm loạn, 1041 Thái Tông bắt được nhưng tha tội và ban cho các động Lô Hòa, Bình, Bà, Tân và châu Tư Lang, rồi hai năm sau (1043) còn phong Thái Bảo (chức vụ vào loại cao nhất trong quan chế Lý). Sau này, năm 1053, khi Trí Cao bị nhà Tống vây khốn, cùng đường nhưng Cao vẫn nghĩ đến ân tình Nhà Lý năm xưa đã cứu mang mình, nên sai Lương Châu tới Đại Việt xin tiếp viện (*Toàn thư* 1998 T.1: 269). Nhà Lý lập tức cho chỉ huy sứ Vũ Nhị xuất quân ứng cứu, nhưng đến nơi biết sự đã rồi, liền rút quân về. Sự kiện này, về sau sử thần Lê Văn Hưu bình luận cho rằng vua Nhà Lý đã bị đạo Phật mê hoặc nên "thiên về việc nhỏ mà quên mất nghĩa lớn của nước". Về ý kiến của Hưu, Hoàng Xuân Hãn đã nhận định xác đáng "sử gia không hiểu thâm ý của vua Lý Thái Tông" (Hoàng Xuân Hãn 2003: 95). Nhưng dù có những thiên lệch theo tinh thần Hoa Di trong những nhận định, thì sử quan Nho giáo vẫn phải nhận thấy công lao mở cõi của Nhà Lý lên vùng Đông Bắc và sự lo liệu việc biên giới là công nghiệp to lớn, mà nói như Ngô Sĩ Liên: "về thế nước thì không đời nào mạnh bằng đời Nhà Lý" (Phan Huy Chú 2014: 487). Sử thần Ngô Sĩ Liên và Phan Huy Chú có cùng chung nhận định: Nhà Lý là thời cường thịnh, việc biên giới, được nhà Tống nhiều lần trả lại đất trước "oai thẳng trận", "thế cường thịnh" (Phan Huy Chú 2014: 487-488). Sử thần nhà Nguyễn, cũng vậy, chép về mạn Đông Bắc như một vùng mà cương giới còn lưu động. Các vị vua Nhà Lý rất quan tâm mở cõi lên vùng ấy (*Hội điển Sự lệ* 1993). Sự quan tâm Tây tiến của Nhà Lý đặt nặng lên vùng Đông Bắc bởi ít nhất hai lí do: 1/ Mạn Đông Bắc là lối hành quân xâm lược chủ đạo của Trung

Hoa, mà Lạng Sơn thường là đất của giao tranh. Vì thế, liên kết thu phục các quyền lực Đông Bắc qua các thủ lĩnh gốc Tày là ưu tiên đầu tiên của vương triều Lý và Trần. Đông Bắc đã không phụ Thăng Long khi cùng sát cánh với Thăng Long đẩy lùi những đợt Bắc xâm, thậm chí, tham dự trực tiếp vào giải quyết nội loạn của Thăng Long^[189]. 2/ Mạn Tây Bắc dưới thời Lý, người Thái chưa thống nhất được sức mạnh toàn vùng, ít nhất có 3 trung tâm cùng tồn tại phân tranh ở Tây Bắc. Tây Bắc do vậy, dưới thời Lý chưa phải là mối lo lắng, đe dọa với Thăng Long. Kể từ thế kỷ XII-XIII, người Thái xác lập được quyền lực thống nhất ở Tây Bắc dưới thời Ta Ngần, thế lực Thái lớn mạnh nhanh chóng khi này mới là mối đe dọa cho Thăng Long. Và, do đó, việc chinh phục Tây Bắc là công việc tiếp theo của vương triều Trần và nhất là của triều Lê sơ.

Nhà Lê, dù ngả theo mô hình Nho giáo nhưng vẫn giữ những nguyên tắc mềm mỏng và tôn trọng trong quan hệ đối với các vùng tộc người thiểu số. Quan sát luật nhà Lê, nhận thấy, tuy cứng rắn với những lỗi lầm của miền núi^[190], nhưng đồng thời, luật nhà Lê cũng cho thấy quyền tự trị của các thế lực vùng cao vẫn luôn được xác nhận và tôn trọng. *Luật Hồng Đức* cho biết trong địa phận của mình, các tộc người miền núi có quyền tự quyết về luật pháp: "Những người miền thượng du cùng phạm tội với nhau thì theo phong tục xứ ấy mà định tội. Những người thượng du phạm tội với người trung châu thì theo luật mà định tội" (*Cổ luật* 2009: 27). Thêm nữa, luật nhà Lê cũng qui định bảo vệ nền thương mại miền núi và miền xuôi, bảo vệ quyền lợi người thiểu số: "Nếu khách buôn cùng dân Man, Lào qua cửa quan, mà sách nhiễu tiền lễ lạt, thì bị biếm hai tư, và bắt bồi thường gấp hai số tiền ăn lễ cho kẻ mất tiền" (*Cổ luật* 2009: 33). Nhà Lê được biết đến với bản chất quyền lực thao túng, nằm trong tay "nhóm Thanh Hóa" có gốc gác Mường thượng du (Whitmore 1968). Quan lang mường Lam - Lê Lợi^[191] đã qui tụ được sự ủng hộ đáng kể của các thế lực tộc người, và sử dụng hữu hiệu **con đường thượng đạo** quan trọng và quen thuộc trong sử liệu. Quân đội thời Lê, ngoài phiên chế chính là "đoàn quân mường Lam Sơn", phần còn lại, tiêu biểu là những người Thái với thủ lĩnh lớn họ Sa (Sa Khăm Sam thủ lĩnh châu Mộc - Mường Sang) được ban quốc tính đổi thành Lê Khả Sâm/Lam/Tham ở Tây Bắc; và, dưới triều Lê, cũng đã hình thành "thất tộc phiên thần" thổ ty - "kinh già hóa thổ" - những lưu quan Tày hóa có gốc miền xuôi lên cai trị vùng Đông Bắc. Nhà Lê do đó, dù ngả theo mô hình Nho giáo nhưng không đoạn tuyệt với chính trị miền núi theo mô hình kiểu Lý, nên vẫn có mối quan hệ hữu hảo và ràng buộc với các thế lực miền núi^[192].



Bản đồ 7: Một đoạn của Đường thượng đạo (La route des mongtanes), đoạn Huế - Đà Nẵng qua đầu nguồn sông Cu-Đê và sông Hương (Cossérat 1926)

Bản vẽ thời Lê và Trần, ở phần lịch sử quan trọng của miền núi đối với vương triều làm tôi nhớ đến những luận điểm thật quan trọng nhưng đã không được kế thừa xứng đáng về Con đường thượng/sơn đạo của các học giả Pháp đầu thế kỷ xoay quanh tập san BAVH. Vượt lên trên tất cả các nhận định dân tộc chí về con đường thượng

đạo [như của Cadière (BEFEO 1906: Tome VI), Cosserat (BAVH 1926: Tome VIII), Laurent (BAVEL 1928: Tome XV), Enjolras (BAVH 1932: Tome XIX)], nhà địa phương học nổi tiếng H. Le Breton (BAVH 1935: Tome XXII; 1936: Tome XXEI; và...) đã nhìn ra một hệ quả quyết định của chiến thắng Nguyên (nhà Trần), chiến thắng Minh (nhà Lê): "điều quan trọng cần phải nhớ kỹ, số dĩ có những cuộc tổng phản công đem lại chiến thắng cho người An Nam là nhờ có con đường thượng đạo" (1936: Tome XXIII; 2014: 65-66). Le Breton mở rộng quan điểm đã nhấn mạnh đặc biệt đến ý nghĩa quan trọng, như một chiến lược của tư duy về con đường thượng đạo với toàn bộ lịch sử Việt Nam.

Đường thượng đạo, con đường được kiến tạo bởi các tộc thiểu số, men theo các triền núi không đứt quãng từ Bắc Kỳ, qua Trung Kỳ đến tận Lang Biang, nhìn rộng trong suốt chiều dài lịch sử Việt Nam, từ cổ trung đến cận hiện đại, đường thượng đạo có ý nghĩa địa-chính trị quan trọng, nhiều phen mang tính quyết định cho vận mệnh Việt Nam. Đường thượng đạo thuộc về tất cả những kẻ yếu, lẩn trốn, phản công, buôn lậu ("con đường muối"), cướp bóc và nuôi ý chí phản kháng các quyền lực đồng bằng. Đường thượng đạo, do đó, cũng chính là "đường hành quân" đồng thời là "đường tẩu thoát" quen thuộc của các nghĩa quân Việt Nam chống các thế lực xâm lược. Thế kỷ XI, khi đường Thiên lý Bắc - Nam được mở ra bởi triều Lý ở đồng bằng, đường Thượng đạo không còn giữ vai trò giao thông huyết mạch Nam - Bắc, nhưng nó vẫn giữ nguyên tính quan trọng do "tính chất núi" của "chính trị đường mòn". Thời hiện đại, đường thượng đạo ứng với con đường mang tên "đường mòn Hồ Chí Minh trên bộ" mang ý nghĩa huyết mạch trong chiến thắng của những người cộng sản. Năm "đường mòn" quan trọng, trong đấy, cổ điển nhất là "đường mòn trên biên" và "đường mòn trên núi" - những nẻo đường mòn Zomia là những mạch máu nuôi dưỡng và cấp sức mạnh chiến thắng, vượt qua mọi sự kiểm soát của Pháp và Mỹ ở đồng bằng giúp người Việt Nam hiện đại đấu tranh giành độc lập thắng lợi (Đặng Phong 2008). Phần lịch sử hiện đại của các nẻo đường mòn trên núi - phần sử Việt Nam nhìn từ núi, bước đầu đã có người đề cập đến; nhưng phần quan trọng và lâu dài hơn rất nhiều của cả ngàn năm lịch sử đường mòn trên núi - đường thượng đạo, thì tiếc thay vẫn chìm khuất dưới bóng những khu rừng, dù, rừng ngày nay không còn già, mà là trẻ - rừng tái sinh lứa thưa cây phủ đồi núi trọc.

Vương triều Lê mà bộ luật còn nhiều điểm tiến bộ của họ đối với miền núi đã tạo ra sự ổn định trong suốt thời gian dài. Nhà Lê (cả Lê sơ và Lê - Trịnh), như nhiều tác giả nhận xét vẫn tiếp nối truyền thống chính trị thời Lý - Trần đối với miền núi (Lê Thành Khôi 2014; Đàm Thị Uyên 2007), thừa nhận quyền lực địa phương tộc người, duy trì sự tự trị và chế độ đời đời thế tập của thổ ty đã không đối diện với vấn nạn tộc người phía Bắc suốt cả thời gian dài.

Thời Nguyễn, trong ý chí của vương triều cuối cùng của Việt Nam này, tồn tại trong căn nã tầng lớp cai trị cấp cao ý đồ muốn xây dựng một trung tâm vũ trụ khác, mang tính quốc tế ở phương Nam. Sử gia Choi Byung Wook đã chỉ ra một cụm từ để miêu tả hiện thực xã hội Việt Nam thế kỷ XIX là "thân, biên, hán, thổ" (2011: 213). Choi cho biết thêm: "Hán ngụ ý chỉ người, ngôn ngữ hay phong tục của Việt Nam mà không phải Trung Hoa" (Choi Byung Wook 2011: 217). Hán ở đây, được biết là tên hiệu của triều đại cổ ở phía Bắc

Trung Hoa, nó mang nghĩa là "tốt", hoặc "lòng tốt", "uy tín", "to lớn", "rộng lớn", "thuần khiết", và "trung tâm" hoặc ở "giữa". *Hán nhân* hoặc *Hán dân* có nghĩa chỉ người Việt khác với người Hoa được hiểu là *Đường nhân* hoặc *Thanh nhân* (Choi Byung Wook 2011: 217). Người Việt thế kỷ XIX khi tự xưng mình là Hán nhân nhằm ý nghĩa xác nhận vị thế trung tâm vũ trụ (Trung Hoa) mà các tộc người ngoại biên là man, di. Một quan chức nhà Nguyễn nổi tiếng ở vùng miền núi Đá vách là Tỉnh man Tiểu phủ sứ Nguyễn Tử Vân, do vậy, thường dùng từ Hán dân để chỉ người Kinh/Việt, còn Man là dành chỉ người Thượng (Ôn Khê Nguyễn Tử Vân 2011). Thế giới quan của triều Nguyễn, vì thế là đặc biệt. Tsuboi phân tích cho thấy triều Nguyễn duy trì niềm tin là thượng đẳng hơn so với Thanh triều gốc tộc Mãn Châu, những kẻ theo Nho giáo không thuần khiết. Giống như nhà Chu dù nhỏ bé trong lãnh thổ Trung Hoa thuở xưa nhưng là lý tưởng theo kinh điển Khổng giáo, nhà Nguyễn chủ trì niềm tin quốc gia như là một đế chế Trung Hoa ở phương Nam theo đúng lý tưởng Khổng giáo, bảo vệ truyền thống đạo lý thánh nhân (mà giờ đây đã bị "suy đốn" bởi bọn "man di" Mãn tộc) (Tsuboi 2011: 152- 156). Tsuboi nhận định, nhà Nguyễn "ít nhiều tu tưởng tự tôn về mặt văn hóa" so với Mãn Thanh ở Bắc Kinh (2011:153). Điều này, trước đây, đã được Woodside nhận thấy: "Năm 1805, vua Gia Long coi Việt Nam là "vương quốc trung tâm" hay Trung Quốc. Thuật ngữ tiếng Hán thông thường được dùng để chỉ Trung Hoa, nhưng trong tay người Việt, nó lại trở thành **khái niệm trừu tượng không có sự tham khảo địa lý nào**. Nó biến đổi thành một cụm từ có khả năng được dùng để chỉ bất kỳ vương quốc nào được lập nên trên cơ sở những nguyên tắc kinh điển Trung Hoa, khi nhận thấy xung quanh mình bị bao bọc bởi những kẻ man di không được giáo hóa" (Trần Quang Đức 2013: 25). Nhà Nguyễn từ đó, như một lựa chọn có chủ đích nhằm Trung Hoa hóa triệt để quốc gia theo Khổng giáo, phát huy tinh thần Hoa Di và, lẽ dĩ nhiên, nhà Nguyễn phải thực hành sứ mệnh khai hóa thực dân kiểu Khổng giáo như đúng tinh thần của sách *Luận ngữ*: Người quân tử ở đâu thì nơi đó [được khai hóa] mà không còn bị lậu nữa. Chính bởi niềm tin về một đế chế Trung Hoa chính trực và hùng mạnh ở phương Nam [thể hiện qua việc đổi tên quốc gia thành Đại Nam] là động cơ để nhà Nguyễn từ náo trạng phân định "hán di hữu hạn" nhằm "cùm nhốt" thiểu số trong lãnh địa của mình đã biến chuyển sang khai hóa man di ("dùng Hạ biến di" - Mạnh Tử). Tư tưởng bành trướng đế chế Nguyễn lên đến đỉnh điểm dưới thời Minh Mạng khi cương vực lãnh thổ được mở rộng đáng kể, và sức mạnh trên biển được khẳng định. Cứ xem *An Nam Đại Quốc Họa Đồ* của Jean-Louis Taberd vẽ năm 1838 đủ biết đế chế Minh Mạng bành trướng rộng lớn. Tuy thế, đi kèm với sự bành trướng đế chế Nguyễn theo tinh thần Hán hóa cao độ là hệ lụy của một sự đoạn tuyệt với truyền thống chính trị Việt Nam vốn xa lạ với thuyết Man di kỳ thị chủng tộc khá cực đoan dưới các vua triều Nguyễn. Điều ấy lý giải cho nhà Nguyễn, đặc biệt là thời Minh Mạng và sau đó, là sân khấu của tấn kịch rối ren các bạo loạn sắc tộc. Các công hầu khanh tướng uy phong một thời, triền miên phải lo đối phó đánh dẹp bạo loạn, nhiều khi sự vụ khó khăn đến nỗi khốn đốn, nhiều lần bị Minh Mạng mắng chửi biếng nhác, ăn hại^[193]. Cùng với sự

suy yếu của hải quân thời sau Minh Mạng, bạo loạn tộc người đã cô lập sức mạnh nhà Nguyễn, dẫn đến sự thất bại khá thảm hại khi đối diện với phườn Tây.

Trở lại bối cảnh Nam Kỳ khi mà Nguyễn Phúc Ánh còn đang lặn lội gây dựng thanh thế chống Tây Sơn. Bối cảnh chính trị quân sự thời ấy cho thấy, dân thiểu số ở đây có một vị trí quan trọng mà Tạ Chí Đại Trường (2011: 261) nhận thấy "ảnh hưởng của họ thật lớn lao" và sự chia sẻ quyền lực với người Việt là hữu hiệu. Quân đội của Nguyễn Phúc Ánh, vì thế, dễ hiểu được cấu trúc trên nền tảng đoàn quân đa sắc tộc: "Trong lịch sử Việt Nam đầu thế kỷ XIX, chúng ta không thể tìm thấy ở đâu đội quân đa dạng về chủng tộc hơn đội quân của Nguyễn Phúc Ánh" (Choi Byung Wook 2011: 61). Tính chất đa dạng về chủng tộc của quân đội Nguyễn Phúc Ánh còn mở rộng ra ngoài cả bờ cõi miền Nam lẫn biên cương Đại Việt hồi ấy. Quân đội của Phúc Ánh còn tranh thủ được cả tình cảm của các tộc người thuộc vương quốc Vạn Tượng, các thổ ty ở Thanh Ba, Hưng Hóa đều theo về hưởng ứng lập nhiều kỳ tích trong kháng chiến chống Tây Sơn. Mối quan hệ thân thiết của Gia Long với Ai Lao thể hiện rõ nhất ngay khi lên ngôi, Gia Long cảm kích tấm lòng Chiêu Ấn đã sát cánh cùng quân đội phục quốc của ông mà trả đất Trấn Ninh về lại cho vua Ai Lao (Trương Bá Phát - Thái Việt Điều 1968). Một tác giả khác, khi đề cập đến Gia Long cũng cho biết: "Ông cũng biết thực hiện một chính sách khôn khéo liên kết hữu nghị với các nước láng giềng và với các nhóm dân tộc ít người. Chính nhờ liên minh với các tù trưởng người Mường ở Thanh Hóa và người Thái ở Hưng Hóa mà ông đã có thể đánh úp quân Tây Sơn trong giai đoạn cuối của cuộc chiến. Khi ở Gia Định, ông được Lào cung cấp những bản đồ Nghệ An và Phú Xuân quý giá. Lào cũng hỗ trợ cho ông một đơn vị quân sự vào năm 1801" (Lê Thành Khôi 2014: 4000)^[194].

Gia Long nhận được sự ủng hộ của những người thiểu số bởi ông đã tôn trọng các lí do tồn tại của bản địa. Ví dụ, ở Gia Định, ông đã tôn trọng cấu trúc đa sắc tộc vốn có của vùng đất và hơn thế, duy trì đảm bảo quyền tự trị đối với người thiểu số như đã làm với người Khmer. Một sự kiện tiêu biểu, năm 1791, khi nhận được tin người Việt xâm lấn vùng Trà Vinh, Sóc Trăng, Nguyễn Phúc Ánh đã yêu cầu tất cả người Việt chấm dứt ngay việc xâm lấn và phải hoàn trả tất cả những đất được yêu cầu cho người Khmer" (Choi Byung Wook 2011: 62-63). Tuy thế, cũng thật trớ trêu, và phải thừa nhận Choi đã tinh tế khi nhận thấy nguyên nhân sâu xa trong những chính sách của Nguyễn Phúc Ánh là: "mong muốn không khích động người dân Khmer^[195] nhưng cũng còn một lí do khác. Đó là ý tưởng của Nguyễn Phúc Ánh về "người Việt và những người rợ phải có một đường biên rõ ràng" hoặc "Hán Di hữu hạn"" (Choi Byung Wook 2011: 63). Quan niệm này đã chi phối Nguyễn Phúc Ánh sâu sắc. Sau này, khi dành được quốc gia, Ánh khi ấy là hoàng đế Gia Long đã thực thi chính trị "Hán Di hữu hạn" ngay trong chính luật pháp nhà nước. *Hoàng Việt luật lệ* có một điều luật thể hiện rõ nét tinh thần phân định Hán Di: "Nhân dân các địa phương kết hôn với người vùng biên viễn (phía Nam là vùng Cao Miên, Thuận Thành, phía bắc là dân Nùng,

Mán). Kẻ nào vi phạm thì bắt phải li dị, nếu là dân thường thì chiếu theo luật vi phạm chế luật, xử phạt 100 trường. Nếu là thổ tù thông sự thì cho giảm một mức, đều bị xử phạt 90 trường. Quan địa phương nếu biết rõ sự tình mà cứ dung túng thì giao cho bộ xét xử. Trường hợp đã cưới xin sinh con nối dõi từ trước rồi thì an trí ở bản địa cho làm dân, không cho lai vãng về xã, kẻ nào vi phạm sẽ chiếu theo luật bắt ửng trọng, xử phạt 80 trường" (*Cổ luật* 2009: 450). Điều luật này cho thấy mối "lo xa", nhằm "đánh chặn" sự liên kết với thiểu số qua hôn nhân, mà liên kết với thiểu số, qua chính trị thân tộc là bền chặt nhất (điều mà Lý - Trần đã thực thi thành công). Nên không khó hiểu khi luật Gia Long cần phòng bị như một cơ chế răn đe qua luật định. Nhưng đồng thời, điều luật ấy cũng thể hiện sự phân chia địa vị, đẳng cấp của người Việt (Hán) và dân thiểu số (Thổ), như thế, là hố ngăn sâu dưới thời Nguyễn^[196]. Điều này, như tôi đã nhấn mạnh, là một trong những căn nguyên dẫn đến sự bất hợp tác và tình trạng bạo loạn của tộc người thiểu số đối với người Việt cầm quyền thế kỷ XIX. Truyền thống gả công chúa cho các thủ lĩnh tộc người thiểu số (ở miền Bắc) đến thời các vua nhà Nguyễn, về cơ bản, đã chấm dứt^[197]. Truyền thống của nhà nước - gia đình (quốc - gia) thông qua liên kết thân tộc hôn nhân miền núi đồng bằng đã không được nhà Nguyễn sử dụng như quá khứ chính trị của Việt Nam từng tồn tại. Điều đó, dần dần dẫn đến sự tan vỡ khỏi liên kết các hệ thống chính trị ở Việt Nam. Quan niệm "hán di hữu hạn" dù bộc lộ những mặt thủ cựu của nó, nhưng dẫu sao, nó vẫn còn giữ cho sự tồn tại tộc người quyền tự trị - ngay trong chính tính chất "hữu hạn" ngăn cách giữa đồng bằng và miền núi mà nó đặt ra. Và vì còn được giữ khoảng cách "hữu hạn", nghĩa là đảm bảo sự tự trị nhất định, nên thời Gia Long dù đã bộc lộ những bất ổn nhưng chưa đẩy đến cao trào như dưới thời Minh Mạng trong quan hệ với người miền núi.

Minh Mạng - người con trai quyết đoán và sắt đá của Gia Long tiến thêm một bước trong ý đồ xóa bỏ thế lực tộc người khi thực hiện chính sách đồng hóa trên nhiều phương diện để "nắm đầu" các thế lực thiểu số. Minh Mạng đã không duy trì lẫn ranh phân chia Hán - Di, mà tích cực thực hành ý đồ khai hóa và đồng hóa^[198] người thiểu số trên phạm vi toàn quốc. Điếm qua một vài sự kiện để thấy được động thái đồng hóa và khai hóa "man di" dưới triều Minh Mạng diễn ra khá quyết liệt, ít nhất trên ba phương diện: Chính trị, văn hóa giáo dục và tôn giáo.

1/ *Về chính trị*: Minh Mạng tiếp nối Gia Long hợp thức hóa quyền lực miền núi về với vương triều bằng cách phân phong chức tước cho thổ ty. Mạnh mẽ hơn, Minh Mạng tạo dựng hệ thống "chính trị lưỡng đầu": Kinh - Thổ cùng cai trị vùng núi, để dần dần, gạt Thổ dành phần cai trị còn lại cho Kinh. Minh Mạng tiến hành phân chia lại đơn vị hành chính cổ truyền tộc người như các mường bằng cách chia nhỏ ra thành xã, huyện như ở miền xuôi. Điều này, đồng nghĩa việc xé lẻ sức mạnh quyền lực các mường cổ truyền. Nặng nề nhất là chương trình xóa bỏ thế tập ở vùng thổ ty, giảm trừ sức mạnh thổ quan, và dần thay thế

bằng lối "đặt chức quan ngoài" (lưu quan)^[199]. Kế hoạch xóa bỏ quyền lực thổ quan, trong ý chí chính trị Minh Mạng được xem trọng như "kế hoạch an ninh vĩnh cửu", mà mạn Đông Bắc là đích nhắm quan trọng được nhấn mạnh nhiều lần (*Minh Mệnh chính yếu* 2010: 1691,1711). Việc xóa bỏ quyền lực thế tập của thổ ty, một điều đại cấm kỵ với uy quyền thần quyền miền núi "đời đời thế tập" bởi các dòng họ đặc tuyển mang tính chất bán nhân thân, trước Minh Mạng, kể cả Gia Long cũng chưa từng thực hiện (Nguyễn Minh Tường 1993). Thêm nữa, Minh Mạng học theo chính sách đối phó với miền núi "cải thổ qui lưu" bên Tàu dưới triều Minh - Thanh, bởi, theo lời "bọn đình thân [Nguyễn] hội bàn, thì đó là: "chính sách hay trong việc giữ nước trị dân. Nếu mô phỏng mà làm, tưởng cũng có lợi nhiều lắm" (*Thực Lục* 2004 T.3: 226; Đàm Thị Uyên 2007). Chính sách "cải thổ qui lưu" bên Tàu, áp dụng đầu tiên lên vùng người Miêu tại Vân Nam và Quý Châu đã gây nên phong trào bạo loạn dữ dội ở người Miêu. Và sự tháo chạy của người Miêu sau những loạn lạc do chính sách cải thổ qui lưu, chính đã hình thành nên dòng người H'mông Việt Nam và nhiều nơi ở Đông Nam Á. Nhà Nguyễn, cũng như nhà Thanh, đều nhận sự phản kháng quyết liệt bởi các chính sách bá quyền và độc tài áp đặt lên vùng tộc người.

2/*Về văn hóa - giáo dục*: thực hiện chính sách văn hóa giáo dục đồng hóa sâu rộng: *Minh Mệnh chính yếu* cho biết năm 1838, với con cháu thủ lĩnh thiểu số: con trai các tù trưởng Tuyên Quang, Cao Bằng, Lạng Sơn được chọn đi học ở trường Quốc học Quốc tử giám Huế (Choi Byung Wook 2011: 214; *Minh Mệnh chính yếu* 2010: 1721). *Thực Lục, Hội điển sự lệ* cũng cho biết Minh Mạng đã lệnh cho các tuần phủ, bố án thượng ty các tỉnh biên giới xem xét, chọn con em thổ dân miền núi tuần tú, thông minh đưa về kinh cho học ở Quốc tử giám. Minh Mạng muốn tạo ra lớp tri thức tinh hoa thiểu số thẩm nhuần Hán/Kinh tục (sử nhà Nguyễn thường gọi là Hán phong) để dễ bề cai trị. Chính sách giáo dục "Kinh hóa" còn được thực thi sâu rộng đối với tất cả "thổ dân": *Thực Lục* chép Vua đã đồng ý với lời tấu của Tuần phủ Thuận - Khánh Tôn Thất Lương: "Nguyên 7 tổng thổ dân Thuận Thành đã từng đối quan người Thổ, bố quan người Kinh, nên kịp thời dạy bảo để dần dần thay đổi. Xin chọn học trò trong hạt, người có chút học hạnh, chức miễn cho binh đao, đặt làm tổng giáo, mỗi tổng 1 người, để dạy dỗ con em thổ dân học biết tiếng Kinh, chữ Kinh" (*Thực Lục* 2004 T.5: 406-407). Nhà Nguyễn, do đó, để thực hiện công cuộc giáo/dồng hóa sâu rộng đã cho mở trường học nhiều nơi thuộc miền núi. Kiến tạo mới căn cước tộc người theo nguyên tắc Kinh/Việt hóa - một tâm thức thực dân văn hóa - nhà Nguyễn tiến hành đặt họ theo lối Kinh cho các tộc thiểu số (*Minh Mệnh chính yếu* 2010: 1687,1722).

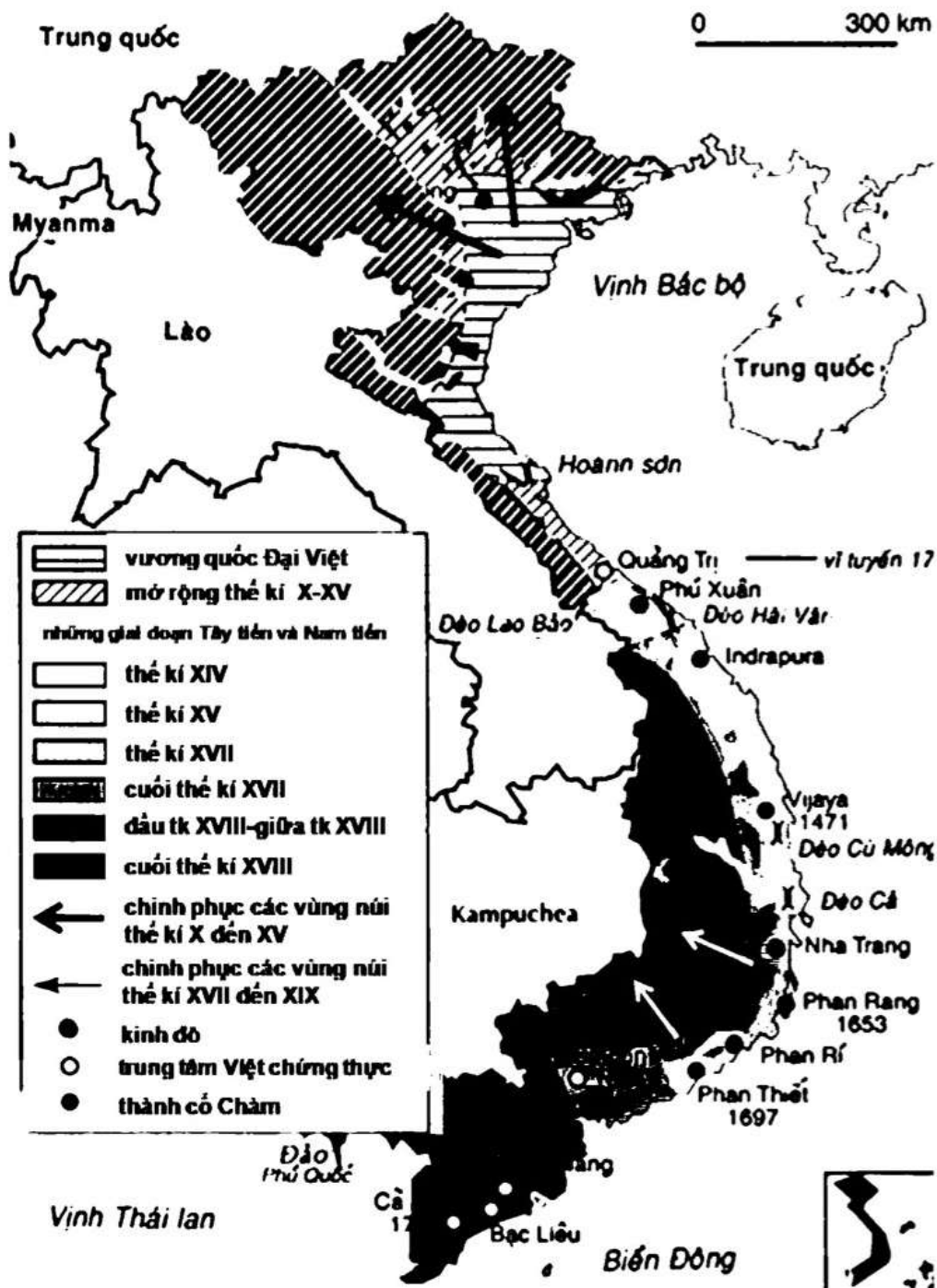
3/ *Về tôn giáo*: các tác giả người Pháp đưa ra thông tin: "Người An Nam và người Khmer (Cambodgienne) đã từng chung sống thuận hòa với nhau trong một khoảng thời gian dài, nhưng tình trạng ấy đã nhanh chóng thay đổi. Bắt đầu vào thời Minh Mạng, người đã kể vị cha mình là Gia Long vào năm 1820, các quan lại An Nam đã muốn người Khmer

từ bỏ phong tục tập quán cổ xưa để tuân theo luật lệ người An Nam; và đó là nguyên nhân chính của hàng chuỗi các cuộc nổi loạn đẫm máu làm tiêu điều cả đất nước" (*Monographie* 1903: 31-32). Khởi nghĩa của viên quan Khmer Lâm Sâm đầy màu sắc tôn giáo chính là một phản kháng cụ thể đối địch lại hành động cấm thực hành tôn giáo bản địa Khmer. Chính sách cấm đạo được mở rộng danh sách hơn khá nhiều, không chỉ đối với Ki-tô giáo mà đối với cả "tà đạo" thiểu số nhiều nơi.

4/ Về kinh tế: bãi bỏ chế độ cống nạp mà thu tô thuế, bắt lao động, binh dịch ở miền núi như đối với miền xuôi. "Trong lịch sử chế độ quân chủ Việt Nam, kể từ triều Lý, Trần đến Lê, Tây Sơn chưa một triều đại nào có thể thực hiện chế độ địa tô và thu thuế ở vùng dân tộc thiểu số" (Nguyễn Minh Tường 1993). Dưới triều Minh Mạng, như thế, lần đầu tiên quốc gia Việt Nam trung đại đã áp đặt triệt để "một logic" - "logic Kinh/Việt" lên toàn thể xã hội Việt Nam vốn đa hệ thống tộc người. Các "logic khác" - "logic thiểu số" bị ép buộc phải dẹp bỏ đã chịu đựng những đàn áp, điều đó trở thành căn nguyên thúc đẩy bạo loạn tộc người - sự vùng lên của những logic bị áp chế như đã diễn ra ở nước Việt Nam nửa đầu thế kỷ XIX.

Như thế, quyền tự trị của các tộc người, điều được các vương triều trước đó duy trì ở mức đảm bảo đủ sự tôn trọng, giờ đây, đã bị xúc phạm và đe dọa nghiêm trọng dưới thời Minh Mạng và triều Nguyễn nói chung. Hoàng đế Minh Mạng, dù đầy khôn khéo^[200], nhưng ý chí bá quyền mãnh liệt trên khắp đế chế rộng lớn của ông nắm quyền đã thúc đẩy Minh Mạng không ngừng áp đặt ý chí Việt/Hán hóa lên các vùng núi - nơi tồn tại các logic khác. Đó là nguyên nhân trực tiếp của hàng loạt vụ nổi loạn qui mô lớn mà người miền núi đã tích cực tham gia hoặc là chủ thể chính của các cuộc nổi loạn, như loạn Phan Bá Vành, loạn Lê Duy Lương, loạn Nông Văn Vân,... ở miền Bắc, và loạn Lê Văn Khôi, Lâm Sâm,... ở miền Nam. Những người kế vị sau Minh Mạng cũng không làm thuyên giảm sự tồi tệ trong quan hệ miền núi và miền xuôi. Thiệu Trị và Tự Đức tiếp tục quán tính của tinh thần cai trị với ý đồ đồng hóa cứng rắn. Chương trình *Sơn phòng* được đặt ra áp dụng ở miền núi Quảng Ngãi và Bình Định thất bại bởi sự lừa đảo được hợp pháp hóa và tham nhũng của lớp quan lại đã gây tâm lý hoang mang cho người miền núi (Salemink 2008: 22). Hậu quả tai hại của nó là bạo loạn "mọi Đá Vách" kéo dài hơn nửa thế kỷ. Ở miền núi, biện pháp "cải thổ qui lưu" tiếp tục gây ra sự bất mãn của các thế lực chính trị tộc người từ Nam ra Bắc. Vương triều Nguyễn có lẽ là vương triều đã chứng kiến sự bất mãn và nổi loạn của tộc người mạnh mẽ nhất trong lịch sử trung đại Việt Nam^[201]. Các vua nhà Nguyễn, có lẽ đã không quên di huấn tổ tiên "thương yêu các dân tộc"^[202]. Nhưng tình thương yêu ấy, nếu có, đã được thực thi không đúng kiểu. Thay vì dành sự tốt đẹp cho tộc người bằng cách tôn trọng những tồn tại khác biệt để đảm bảo ổn định, và liên kết trong quốc gia đa tộc người, nhà Nguyễn đã muốn dành sự "tốt đẹp" cho kẻ khác bằng cách buộc họ phải trở thành như chính mình. Kết quả nhà Nguyễn đã thực hiện một quá trình mà hiểu như Condominas là

ethnocide. Tiếc thay, giới hạn của nhà Nguyễn trong chính sách tộc người thay vì việc cần phải phê phán lại được một phần khá đông tác giả ca ngợi - một lần nữa não trạng Việt tâm luận lại quấy lên mãnh liệt.



Bản đồ 8: Sự tiến triển của Việt Nam: Tây tiến và Nam tiến

Tóm lại, bởi vì phần lịch sử quan trọng của miền núi đối với vận mệnh chung của nước Việt Nam, tôi nhận thấy rằng cần phải đồng tình với Salemink khi ông kêu gọi: "Li Tana, John Whitmore, Charles Wheeler đã đưa ra một cách nhìn mới về lịch sử và sử liệu học Việt Nam với cái tên "một góc nhìn từ biển". Tôi cho rằng sử liệu học và nghiên cứu dân tộc về Việt Nam cũng cần có một "góc nhìn từ núi" để sửa lại những quan niệm của chủ nghĩa dân tộc và phát triển về tình trạng lạc hậu, xa xôi, cách trở do Nhà nước hiện đại tạo ra và được các tổ chức phi chính phủ và các nhà tài trợ phát triển khác nhiệt tình ủng hộ" (2008: 12). Miền núi đã tham gia tích cực hơn rất nhiều vào việc hình thành Việt Nam so với cách hình dung mang tính chất Việt tâm luận tồn tại cố hữu trong đầu óc chúng ta. Những diễn giải của tôi, trước đây (Nguyễn Mạnh Tiến 2012b, 2012d) và bây giờ, chỉ là mới bắt đầu và phần trọng tâm rơi vào mối quan hệ chính trị - quân sự của miền núi và đồng bằng. Chúng ta cần biết rằng, ngay cả với cơ cấu kinh tế và cấu trúc xã hội, miền núi hiển nhiên cũng có vai trò lớn lao hơn những gì chúng ta suy nghĩ về họ là thiếu số, bé nhỏ và lạc hậu. Những phân tích ban đầu những quan trọng về việc đóng góp kinh tế của miền núi với quốc gia như thuế thu từ thương mại miền xuôi với miền núi, luồng sản vật tham gia luân chuyển qua các "nguồn" để đi vào con đường hải thương quốc tế (Li Tana 2013; Hardy 2008; Salemink 2008...), cho thấy miền núi, từ nhiều góc nhìn, luôn có một vị trí chiến lược quan trọng đối với quốc gia Việt Nam.

Thay lời kết - mở

Xuất phát điểm quan sát từ H'mông, như thế, tôi đã buộc phải khai triển cái nhìn của mình trên một hên tảng rộng lớn hơn chính H'mông, đó cũng là cách thức để hiểu H'mông và về miền núi, nơi người H'mông sinh sống. Giống như ngài E. Leach (1954) đã đối xử với các xã hội vùng cao Miến Điện để thấy được sự không tồn tại quan điểm chia cắt giữa các tộc người dù là đỉnh núi và thung lũng. Dân tộc học trước đây thường an tâm mô tả một tộc người như là nó chỉ tồn tại một mình mà không cần thấy sự xuất hiện của các tộc người khác. Leach đã làm ngược lại lối miêu tả các xã hội miền núi như là "tự nó", ông đã trình ra một bức tranh sinh động và chân thực hơn về miền núi khi luôn nhận ra tồn tại mối quan hệ giữa các tộc người, tộc ở núi cao và tộc ở thung lũng trồng lúa như người Kachin (ở đỉnh núi) và người Shan (gốc Thái ở thung lũng). Các xã hội vì thế, luôn có sự giao lưu, can thiệp lẫn nhau như giữa những người láng giềng. Cần phân tích tộc người ở Việt Nam trong mối quan hệ phức hợp với nhau, ở đây là không gian xã hội miền núi phía Bắc Việt Nam, nơi tồn tại tình trạng khá hỗn độn về mặt tộc người. Những cái nhìn mang tính giản đơn và tĩnh tại từng tồn tại khi quan sát tộc người Việt Nam kiểu như: "Đồng bào Mán, Mèo ở trên núi cao và đồng bào Thổ ở dưới chân núi là hai xã hội riêng biệt" (Trần Huy Liệu 1955), giờ đây, đã lỗi thời.

Từ H'mông và nền chính trị tộc người đặc thù của họ, ít nhất, tôi buộc phải xử lý mối tương quan của chính trị H'mông với các thế lực gây ảnh hưởng chính trị Mường - Thái - Tày và rộng hơn nữa, với quyền lực Việt đồng bằng. Từ đó, tôi nhận thấy có 3 lớp vành đai quyền lực tồn tại và liên hệ tác động lẫn nhau ở phía bắc Việt Nam, mà người H'mông là lớp trên cùng. Thêm nữa, tính chất chính trị tự trị, phi chính phủ, phân mảnh và trốn thoát khỏi sức mạnh đồng bằng của xã hội người H'mông cũng như xã hội các tộc người miền núi Việt Nam trong quá khứ, nói chung, là khá tương ứng cho cái gọi là Zomia như quan niệm của W. van Schendel và J. Scott (2009) chủ trương.



Bản đồ 9: Zomia (phần trắng) trên khối núi Đông Nam Á (Scott 2009)

Zomia là tên gọi cho các vùng đất có cao độ trên 300m, tương ứng với khối núi lục địa là ngoại vi của 9 nước thuộc khu vực Đông Nam Á, Đông Á, Nam Á. Diện tích rộng lớn của nó tương đương với diện tích châu Âu. Cư dân của Zomia là các tộc người thiểu số trốn chạy khỏi các nhà nước đồng bằng mà quan trọng nhất là Hán tộc.

Zomia duy trì nền kinh tế, văn hóa vật chất linh động, du canh du cư, truyền khẩu, tôn giáo bản địa và chủ nghĩa bình đẳng tộc người. Zomia duy trì chính trị không nhà nước, quyền tự trị trong rừng và trên núi (thậm chí ngoài biên cả) mang đặc tính chính trị của kẻ yếu, trốn thoát đồng bằng, tìm thấy tự do để có thể bảo lưu, duy trì văn hóa tộc người ở trong rừng và trên núi, nơi những ngoại biên.

Zomia sẽ tồn tại rõ nét hơn nếu được quan sát trước thế kỷ XX, về sau, với sự lớn mạnh của các nhà nước đồng bằng, Zomia dần trở nên mờ nhạt. Nỗ lực duy trì sự tự trị là đặc điểm chủ đạo để hiểu về Zomia. Vì thế, tất cả mọi động hướng của tộc người thuộc Zomia (ở Việt Nam, miền núi phía Bắc, nổi bật là các quyền lực Mường - Thái - Tày và H'mông và các tộc thiểu số còn lại) từ kinh tế, chính trị, văn hóa, tôn giáo đều được vận hành cốt sao nhằm đạt kết quả duy trì thành công chính trị tự trị phi chính phủ. Và từ ngoại biên, trên núi, trong những cánh rừng, Zomia đã tác động trở lại các nhà nước đồng bằng, góp phần kiến tạo các "bản sắc" quốc gia thuộc khối Zomia đổ bóng.

Đến đây, tạm khép lại vấn đề, kết [đế] mở nhiều hơn là kết [đế] luận, tôi muốn nhìn nhận một vài đặc điểm quan trọng trong chính trị tộc người vùng cao miền Bắc Việt Nam trong quá khứ. Ở phần quan trọng nhất của miền núi: ràng buộc giữa các quyền lực miền núi cao (đỉnh núi) và miền núi thấp (chân núi, thung lũng) tạo thành quyền lực miền núi nói chung quan hệ với các đồng bằng mang đặc trưng Việt Nam sẽ là như sau:

1/ Giữa hỗn độn của bức tranh tộc người, nhóm tộc người miền núi phía Bắc Việt Nam cuối thế kỷ XIX hình thành hai lớp quyền lực chủ đạo. Lớp quyền lực vành đai núi thấp Mường - Thái (Tây Bắc) và Tày (Đông Bắc) là vành đai quyền lực nổi trội, sức mạnh của họ bao trùm toàn bộ các vùng núi. Trong đấy, vượt thoát trên các đỉnh núi, chung cho cả của Đông Bắc và Tây Bắc, bởi sự dữ dằn, thiện chiến và đông đảo, lại hình thành riêng lớp quyền lực của người H'mông - quyền lực đỉnh núi. Các lớp quyền lực này tồn tại mối quan hệ liên đới phức tạp với nhau. Mối quan hệ của hai lớp quyền lực núi cao và núi thấp, cũng như toàn miền núi với đồng bằng thì còn đợi chờ ở tương lai để được sáng tỏ hơn. Điều chắc chắn, họ - những người thiểu số miền núi, đã tham gia những mắt xích quan trọng nhất trong vận mệnh nước Việt Nam cả quá khứ và hiện đại.

2/ Với các quyền lực miền núi, cả thấp và cao, các tộc người Tày, Thái và H'mông thường có "thân phận kép", nhận quyền bảo hộ của cả Việt Nam và Trung Hoa, sau này, thêm Pháp. Tùy bối cảnh thời cuộc khác nhau, khi nền chính trị đồng bằng nào đủ tôn trọng, và đem lợi (thực ra là ít gây thiệt hại nhất) cho tộc người, thì chính trị tộc người ngả về phía triều đình mang lợi ích. Trong lịch sử phần miền núi phía bắc Việt Nam trung đại, về cơ bản, các tộc người đã chọn xu hướng ngả về quốc gia Đại Việt bởi tinh thần Hoa - di luôn mờ nhạt hơn "quê gốc" Trung Hoa (những nhóm thiểu số tràn sang Việt Nam chính là những kẻ thất trận phải trốn chạy khỏi đế chế Trung Hoa). Và dù ngả về phía nào, thì tộc người cũng là những nạn nhân khốn khổ, bị ép buộc lựa chọn phía này hay phía kia, mà

phía nào chiến thắng thì họ cũng là kẻ chiến bại. Lịch sử tộc người hiện đại Đông Nam Á, với sự phân ly của các nhóm tộc người theo về hay ép buộc phải theo về các ý thức chính trị khác nhau là một bi kịch lớn lao cho thân phận những con người thiểu số đã cố ẩn náu trên núi rừng mà vẫn không được yên thân.

3/ Ẩn đằng sau các thân phận kép của tộc người ấy là khát vọng tồn vong, duy trì tự chủ và đôi lúc bùng lên như một đốm lửa để lại tàn nhanh chóng với những nổi loạn thiểu số. Ngày nay, với sự lớn mạnh của các quốc gia đồng bằng, khát vọng tự trị tộc người chỉ còn là quá khứ. Nhưng dường như truyền thống, những "căn tính tộc người" không mất đi, nó chỉ chuyển từ dạng này sang dạng khác. Nỗ lực tự trị chuyển hướng duy trì ở tập thể ý thức "kiến tạo" một căn cước văn hóa bản sắc riêng mang dấu ấn tộc người.

oOo

Phần lịch sử của các trung tâm quyền lực miền núi đã lùi vĩnh viễn lại cùng quá khứ của nước Việt Nam trung đại. Nhưng tôi vẫn buộc phải trở ngược về quá khứ, làm một điều quá sức là tìm kiếm một thực tại khác về lịch sử Việt Nam, phần nhìn từ núi. Xuất phát từ H'mông, để trả lời cho câu hỏi bằng cách nào mà người H'mông đến Việt Nam khá muộn, chỉ 3 thế kỷ, vẫn có thể chen chân, tìm kiếm được một vị trí trong thang bậc quyền lực "thế giới (miền núi) phía bắc Việt Nam", nơi mà địa - chính trị dường như đã rắn chắc với vành đai quyền lực Mường - Thái - Tày phụ thuộc Việt ở đồng bằng đã ngàn năm. Câu trả lời, lại nằm ở bộ từ khóa (key words) nhằm xác lập "cá tính H'mông" ở đời, được tôi đưa ra ngay từ đầu, gồm: *tâm thức lưu vong - tâm thức di dân - tâm thức mờ cô, ám ảnh Hán, tự tử, nổi loạn, tự do, mộng mơ, tình yêu, tự trị tộc người, quyền lực miền núi*. Từ cái này dẫn đến cái kia, cá tính H'mông nổi loạn, quyết liệt, thiện chiến, với thói quen và hệ thống tri thức bản địa cho phép duy trì thành công nền kinh tế tương thích với hình thái cư trú đỉnh núi đã giúp họ tìm thấy một không gian tự trị để áp đặt quyền lực tộc người ngay trên các đỉnh núi, phần bỏ trống, là đất hoang với các tộc người thung lũng trồng lúa Mường - Thái - Tày. Nhưng người ta không thể tồn tại nếu thế giới nội tâm chỉ ngả mãi về một chiều, chiều cực đoan đấu tranh quyết liệt và dữ dội. H'mông cũng thế, những lễ hội mùa xuân, nền văn hóa khai phóng tính dục, tự do hôn nhân, chợ tình, tục kéo/bắt/cướp dâu và nhất là những bài ca dân gian, lời than thân trách phận hay sự bông đùa trong tình yêu đôi lứa được hát mọi thời điểm, không gian, tất cả đem lại cho H'mông một chiều kích khác của hiện hữu, sự mộng mơ bên cạnh sự quyết liệt. Đó là lối đạt đến sự quân bình trong đời sống tâm lý tập thể H'mông. Tất cả, là dấu chỉ vào sự thông hiểu tồn tại của H'mông ở đời. Một hiện hữu H'mông: hiểm nguy, hùng vĩ, tự do và thơ mộng như những đỉnh núi cao bất tận, vô danh, đời đời mù sương phủ.

MỘT SỐ QUI ƯỚC VIẾT TẮT NGUỒN TƯ LIỆU

Đại Việt sử lược Việt sử lược - Việt Sử Lược

Đại Việt sử ký Toàn thư - Toàn thư

Đại Nam thực lục - Thực Lục

Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ - Hội điển sự lệ

Khâm định Việt sử thông giám cương mục - Cương mục

Khâm định tiểu bình Bắc kỳ nghịch phỉ phương lược chính biên - Bắc kỳ tiểu phỉ

Cổ luật Việt Nam - Cổ luật

Đồng Khánh địa dư chí - Đồng Khánh

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient - BEFEO

Ecole Française d'Extrême-Orient - EFEO

Bulletin des amis du vieux Huê - BAVH

Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử - NCLS

Tạp chí Dân tộc học - DTH

Tạp chí [Nghiên cứu] Văn học - NCVH

DANH MỤC BẢN ĐỒ, SƠ ĐỒ

BẢN ĐỒ

Bản đồ 1: Tỉnh Hà Giang ngày nay

Bản đồ 2: Vùng Đông Bắc

Bản đồ 3: Hà Giang đầu thế kỷ XX

Bản đồ 4: cấu trúc lãnh thổ miền bắc Việt Nam

Bản đồ 5: Phân vùng địa lý phía bắc Việt Nam

Bản đồ 6: Tương phản thượng du hạ du các quần đảo và phân hóa lãnh thổ

Bản đồ 7: Đường thượng đạo

Bản đồ 8: Sự tiến triển của Việt Nam: Tây tiến và Nam tiến

Bản đồ 9: Zomia (phần trắng) trên khối núi Đông Nam Á

SƠ ĐỒ

Sơ đồ 1: Tam giác Oedipe Mẹ - Con trai/chồng - Nàng dâu

Sơ đồ 2: Tổ chức dòng họ H'mông

Sơ đồ 3: Quyền lực toàn xứ Mường

Sơ đồ 4: Tổ chức Ấu - bộ máy giúp việc nhà lang

Sơ đồ 5: Tổ chức châu mường Thái Đen

Sơ đồ 6: Tổ chức bộ máy hành chính châu Mường La

Sơ đồ 7: Tổ chức châu mường Thái ở Việt Nam

Sơ đồ 8: Bộ máy hành chính Tày *Sơ đồ 9:* Bộ máy cai trị Bảo Lạc thời Nông Hồng Tân

Sơ đồ 10: Ba cấp quản

Sơ đồ 11: Bộ máy cai trị quăng Hà Giang

Sơ đồ 12: Tổ chức làng/họ H'mông

Sơ đồ 13: Tổ chức hành chính vùng H'mông

Sơ đồ 14: Giúp việc thống lý, thống quán

Sơ đồ 15: Bộ máy cai trị H'mông thuộc Pháp

Sơ đồ 16: Phân bố và ràng buộc các quyền lực miền núi phía Bắc Việt Nam trung cận đại

NGUỒN TƯ LIỆU DẪN

Bế Viết Đăng (1973), "Dân tộc Mèo", trong: Viện Dân tộc học (1973), *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía bắc)*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.

Benoist, Luc (Hoàng Mai Anh dịch) (2006), *Dấu hiệu, biểu trưng và thần thoại*, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Bertrais, R.p (1963), *Dictionnaire Hmong - Français*, Mission Catholique, Vientiane, Laos. BIBLIOTHÈQUE: Centre de documentation et de recherche sur l'Asia du Sud-Est et le monde Indonésien, ASE 7868.

Bình Nguyen Lôc (1971), *Nguồn gốc Mã Lai của dân tộc Việt Nam*, Nxb Bách Bộc, Sài Gòn.

Bonifacy (1913), *De D'emploi des partisans au Tonkin (Opérations dans le Dong-Quang en 1896)*, L. Fournier, Paris.

Bonifacy (1925), "Une mission chez les Mán d'octobre 1901 à la fin de janvier 1902", Etudes Asiatiques, No I.

Bonifacy (Đỗ Trọng Quang dịch) (2004), *Về quan hệ tộc người giữa các dân tộc ở miền bắc Việt Nam*, Tư liệu Viện Dân tộc học, kí hiệu: Tld 1458, Hà Nội.

Bonifacy, L.M (1914), *La révolte des Tày en 1838*, Hanoi - Hai Phong Imprimerie d'Extrême-Orient.

Boudarel, Goerges (Nguyễn Văn Sự dịch) (2012), *Võ Nguyên Giáp*, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Boulbet, Jean (Đỗ Văn Anh dịch) (1999), *Xứ người Mạ lãnh thổ của thần linh*, Nxb Đồng Nai.

Bourdieu, Pierre (Lê Hồng Sâm dịch) (2011), *Sự thống trị của nam giới*, Nxb Tri thức, Hà Nội.

Bùi Đình (1950), *Tìm-hiểu đồng-bào miền núi Việt-Nam*, Nxb Tiếng Việt, Hà Nội.

Bùi Lạc sưu tầm, Mạc Phi dịch, chú thích (1964b), *Tiếng hát làm dâu*, Nxb Tây Bắc.

Bùi Lạc, Mạc Phi (1964a), "Tiếng hát làm dâu", NCVH, số 3, Hà Nội.

Bùi Văn Tịnh - cầm Trọng - Nguyễn Hữu ư ng (1975), *Các tộc người ở Tây Bắc Việt Nam*, Ban Dân tộc Tây Bắc xuất bản.

Cadière (1906), "Le Mur de Đồng Hới", BEFEO, Tome 6.

Cadière, Leopold (Đỗ Trình Huệ dịch) (2010a), *Văn hóa, tín ngưỡng và thực hành tôn giáo người Việt* (Tập 1), Nxb Thuận Hóa, Huế.

Cadière, Leopold (Đỗ Trình Huệ dịch) (2010b), *Văn hóa, tín ngưỡng và thực hành tôn giáo người Việt* (Tập 2), Nxb Thuận Hóa, Huế.

Cầm Trọng - Masao, Kashinaga (2003), *Danh sách tổ tiên họ Lò cầm*, Mai Sơn - Sơn La, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Cầm Trọng - Phan Hữu Dật (1995), *Văn hóa Thái Việt Nam*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Cầm Trọng (1978), *Người Thái ở Tây Bắc Việt Nam*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.

Cầm Trọng (2003), Dân tộc học nghiên cứu xã hội người Thái ở Việt Nam, trong: *Dân tộc học Việt Nam thế kỷ XX và những năm đầu thế kỷ XXI*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Cao Chư (2009), *Văn hóa cổ truyền dân tộc Cor*, Nxb Đà Nang.

Choi Byung Wook (Nhiều người dịch) (2011), *Vùng đất Nam bộ dưới triều Minh Mạng*, Thế giới, Hà Nội.

Chu Thiên (1960), "Mấy nhận xét nhỏ về những cuộc nông dân khởi nghĩa chống triều Nguyễn", NCLS, số 19, Hà Nội.

Cổ luật Việt Nam (Nhiều người dịch) (2009), *Quốc Triều hình luật và Hoàng Việt luật lệ*, Nxb Giáo dục Việt Nam, Hà Nội.

Coedès, G. E (Nguyễn Thừa Hỷ dịch) (2011), *Cổ sử các quốc gia Ấn Độ hóa ở Viễn Đông*, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Colani, Madeleine (Hà Xuân Liêm dịch) (2012), *Cách sử dụng đá trong thời xa xưa ở An Nam - Indonésie - Assam*, trong: Những người bạn cổ đô Huế, [BAVH 1940: Tome XXVII], Nxb Thuận Hóa, Huế.

Condominas (nhiều người dịch) (2003), *Chúng tôi ăn rừng*, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Condominas, Georges (Ngọc Hà - Thanh Hằng dịch) (1997), *Không gian xã hội vùng Đông Nam Á*, Nxb Văn Hóa, Hà Nội.

Corlett, Jan Louise (1999), *Landscapes and Lifescapes: Three Generations of Hmong Women and their Gardens*, UMI, USA.

Cosserat, H. (2004), "*Con đường thượng đạo*" từ Huế đi Tourane và bản phác họa Debay, trong: *Những người bạn cố đô Huế*, [BAVH 1926: Tome VIII], Nxb Thuận Hóa, Huế.

Cư Hòa Vân - Hoàng Nam (1994), *Dân tộc Mông ở Việt Nam*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Cư Hòa Vân chủ biên (2001), *Từ điển Mông - Việt*, Nxb Giáo Dục, Hà Nội.

Cucherousset, Henry (Trần Văn Quang dịch) (1924), *Xứ Bắc kỳ ngày nay*, Éditions de L'éveil Économique, Ha Noi.

Cuisinier, Janne (1995) (2007 tái bản lần 1), *Người Mường - Địa lý nhân văn và xã hội học*, Nxb Lao Động, Hà Nội.

Cuisinier, Jeanne (1951), *La Danse sacrée en Indochine et en Indonésie*, P.U.F, Paris.

Culas, Christian (1999), "Histoire de l'opium et de ses usages chez les Hmong en Asie du Sud-Est", *Journal Asiatique*, N° 287.2.

Culas, Christian (2005), *Le Messianisme hmong auxXIXe etXXe siècles. La dynamique religieuse comme instrument politique*, CNRS Éditions et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

Cung Dường Hằng (2011), *Mỹ thuật nữ phục truyền thống Việt Nam*, Nxb Văn hóa Thông tin, Hà Nội.

Đại Nam nhất thống chí (Phạm Trọng Diễm dịch, Đào Duy Anh hiệu đính) (2006) (Tập 4), Quốc sử quán triều Nguyễn, Nxb Thuận Hóa, Huế.

Đại Nam Thực Lục (Tổ Phiên dịch Viện sử học) (2004 - 2007) (T.1-T.5: 2004; T.6-T.10: 2007), Quốc sử quán triều Nguyễn, Nxb Giáo Dục, Hà Nội.

Đại Việt sử ký tiền biên (Viện Hán Nôm dịch) (1997), Ngô Thì Sĩ và sử thần nhà Tây Sơn, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Đại Việt sử ký Toàn thư (Nhiều người dịch) (Dịch theo bản khắc năm Chính Hòa thứ XVIII) (1998) (3 tập), Ngô Sĩ Liên và sử thần nhà Lê, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Đàm Thị Uyên (2007), *Chính sách dân tộc của các triều đại phong kiến Việt Nam (thế kỷ XI đến giữa thế kỷ XIX)*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Dân ca H'mông: Dân ca đám cưới (2009), Tư liệu: Viện Văn Học - sở Văn hóa Thông tin Du lịch Lào Cai sưu tầm, biên dịch, Lào Cai.

Đặng Nghiêm Vạn (1975), *Bàn về tên gọi các dân tộc ở miền bắc nước ta*, trong: *Về vấn đề xác định thành phần các dân tộc thiểu số ở miền bắc Việt Nam*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Đặng Nghiêm Vạn (2001a), *Người gia nô trong xã hội có chế độ thối ty, lang đạo, phía tạo*, trong: *Dân tộc Văn hóa Tôn giáo*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Đặng Nghiêm Vạn (2001b), *Vài nét về tình hình giai cấp miền đông Bảo Lạc (cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX)*, trong: *Dân tộc Văn hóa Tôn giáo*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Đặng Nghiêm Vạn (2003), *Cộng đồng quốc gia dân tộc Việt Nam*, Nxb Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.

Đặng Nghiêm Vạn (2007), *Văn hóa Việt Nam đa tộc người*, Nxb Giáo dục, Hà Nội.

Đặng Nghiêm Vạn chủ biên (1977), *Tư liệu về lịch sử và xã hội dân tộc Thái*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.

Đặng Nghiêm Vạn chủ biên (1992), *Tuyển tập văn học các dân tộc ít người ở Việt Nam* (Quyển thứ ba), Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Đặng Phong (2008), *5 đường mòn Hồ Chí Minh*, Nxb Tri thức, Hà Nội.

Đặng Thị Hoa - Khổng Thị Kim Anh (2004), "Lễ cúng chữa bệnh của người H'mông trắng (Nghiên cứu ở bản Mô công, xã Phổng Lái, huyện Thuận Châu, tỉnh Sơn La)", *DTH*, số 1, Hà Nội.

Đặng Thị Hoa - Phạm Thị Kim Oanh (2008), "Vấn đề bạo lực gia đình ở vùng dân tộc thiểu số miền núi phía bắc Việt Nam (Nghiên cứu trường hợp dân tộc Hmông)", *DTH*, số 4, Hà Nội.

Đào Duy Anh (1950), *Nguồn gốc dân tộc Việt Nam*, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Đào Duy Anh (2003a), *Việt Nam văn hóa sử cương*, trong : Tác phẩm được giải thưởng Hồ Chí Minh, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Đào Duy Anh (2003b), *Đất nước Việt Nam qua các đời - Nghiên cứu Địa lý học lịch sử Việt Nam*, trong: Tác phẩm được giải thưởng Hồ Chí Minh, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Đào Duy Anh (2003c), *Cổ sử Việt Nam*, trong: Tác phẩm được giải thưởng Hồ Chí Minh, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Đậu Tuấn Nam (2013), *Di cư của người Hmông từ đổi mới đến nay*, Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội.

Deleuze, Gilles - Guattari, Félix (Nguyễn Thị Từ Huy dịch) (2013), *Kafka. Vì một nền văn học thiểu số*, Nxb Tri thức, Hà Nội.

Diamond, Jared (Nguyễn Thủy Chung dịch) (2010), *Tại sao tình dục lại thú vị?*, Nxb Tri thức, Hà Nội.

Diệp Đình Hoa (1998), *Dân tộc H'mông và thế giới thực vật*, Nxb Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

Diguet, E. (1908), *Les montagnards du Tonkin*, Augustin Challament, Paris.

Đỗ Đình-Nghiêm, Ngô Vi-Liễn, Phạm Văn-Thư (1930), *Địa-dư các tỉnh Bắc-kỳ*, Nhà in Lê Văn Tân, Hà Nội.

Đỗ Lai Thúy (2005), "Hà Giang, sống với không-thời gian đa chiều", Tạp chí Tia sáng, số 2, Hà Nội.

Đỗ Ngọc Tấn chủ biên, Đặng Thị Hoa, Nguyễn Thị Thanh (2004), *Hôn nhân gia đình các dân tộc H'mông, Dao ở hai tỉnh Lai Châu và Cao Bằng*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Doãn Thanh sưu tầm, dịch (1967), *Dân ca Mèo (Lao-Cai)*, Nxb Văn học, Hà Nội.

Doãn Thanh sưu tầm, dịch (Hoàng Thao tuyển chỉnh lí; Chế Lan Viên giới thiệu) (1984), *Dân ca Hmông*, Nxb Văn Học, Hà Nội.

Doãn Thanh, Thương Nguyễn, Hoàng Thao (1963), *Truyện cổ dân tộc Mèo*, Nxb Văn học, Hà Nội.

Đồng Khánh Địa Dư Chí (2002), Viện Nghiên Cứu Hán Nôm - École pratique des Hautes Etudes - École Française d'Extrême-Orient, (CD-ROM).

Dournes, Jacques (Dambo) (Nguyen Ngọc dịch) (2003), *Miền đất huyền ảo (Các dân tộc miền núi nam Đông Dương)*, Nxb Hội nhà văn, Hà Nội.

Dournes, Jacques (Nguyên Ngọc dịch) (2002), *Rừng, Đàn bà, Điên loạn*, Nxb Hội nhà văn, Hà Nội.

Dournes, Jacques (Nguyên Ngọc dịch) (2013), *Pö tao, một lý thuyết về quyền lực ở người Jörai Đông Dương*, Nxb Tri thức, Hà Nội.

Dương Bích Hạnh (2008), *Thay đổi các mối quan hệ lao động ở một bản H'mông tại Sa pa Tây bắc Việt Nam*, trong: *Những chuyển đổi kinh tế ở vùng cao Việt Nam* (Thomas Sikor, Jenni Sowerwine, Jeff Romm, Nghiêm Phương Tuyền biên tập), Nxb Khoa học và kỹ thuật, Hà Nội.

Dương Hà Hiếu (2008), "Tục cưới xin của người H'mông trắng ở Thuận Châu, Sơn La (Qua nghiên cứu tại bản Nậm Giắt, xã Phông Lái)", DTH, số 3, Hà Nội.

Dương Thuấn (2012), *Văn hóa Tày ở Việt Nam và tiến trình hội nhập văn hóa thế giới*, Nxb Tri thức, Hà Nội.

Durant, Will và Ariel (Nguyễn Hiến Lê dịch) (2006), *Bài học của lịch sử*, Nxb Tổng hợp Tp Hồ Chí Minh.

Engels, Friedrich (1972), *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước*, Nxb Sự thật, Hà Nội.

Enjolras, F. (2006), *Cuộc thám sát vùng Moi-xe và dấu vết con đường thuộc địa số 14 giữa Tan-an và Đac-main*, trong: *Những người bạn cố đô Huế*, [BAVH 1932: Tome XIX], Nxb Thuận Hóa, Huế.

Evans, Grant chủ biên (nhiều người dịch) (2001), *Bức khám văn hóa châu Á - Tiếp cận nhân học*, Nxb Văn hóa dân tộc, H.

Frazer, James George (Ngô Bình Lâm dịch) (2007), *Cành vàng* (Tủ sách Lí thuyết nhân học - Đỗ Lai Thúy tổ chức), Nxb Văn hóa Thông tin, Hà Nội.

Giàng Seo Gà (2004), *Tang ca (Kruôz cê) của người Mông Sapa*, Nxb Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

Girard, Henry (1904), *Les tribus sauvages du Haut-Tonkin Mans et Méos*, Paris.

Gourou, Pierre (Nhiều người dịch) (2003), *Người nông dân châu thổ Bắc Kỳ*, Nxb Trẻ, Hà Nội.

Grossin, Pierre (1926), *La province Muong de Hoa-Binh*, Ed. Revue Indochinoise, Ha Noi.

Gu Wenfeng - Clarke, Robert-C [2000], *Khảo sát việc sử dụng cây gai dầu cùng người Hmông (Miao) ở vùng biên giới Việt - Trung*, trong: *Việt Nam học – Kỳ Hội thảo Quốc tế lần thứ nhất*, Hà nội 15 - 17.7.1998 [Tập II], Nxb Thế giới, Hà Nội.

Guyorechand [1955], "Principaux traits du chamanisme mèo blanc en Indochine", BEFEO, Tome 47, N°2.

Hà Thị Kim Oanh [1997], "Chợ tình" người Dao đỏ ở Sapa", *DTH*, số 1, Hà Nội.

Hà Văn Cầu [1992], *Phong tục cưới gả Việt Nam*, Nxb Hội nhà văn, Hà Nội.

Hall, D.G.E [Nhiều người dịch] [1997], *Lịch sử Đông Nam Á*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội.

Hardy, Andrew [2008], "*Nguồn" trong kinh tế hàng hóa ở Đàng trong*, trong: *Kỷ yếu Hội thảo khoa học: Chúa Nguyễn và vương triều Nguyễn trong lịch sử Việt Nam từ thế kỷ XVI đến thế kỷ XIX*, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Hardy, Andrew [2014], *Nhà nhà học chân trần: Nghe và đọc Jacques Dournes*, Nxb Tri thức, Hà Nội.

Haudricourt, André. G [1951], "Introduction à la phonologie des langues miao-yao", BEFEO, Tome 44, N°2.

Hauteclouque-Howe, Anna De (Nguyen Ngọc - Phùng Ngọc cửu dịch) (2004), *Người Êđê: Một xã hội mẫu quyền*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Her, Vincent K. (2005), "Hmong Cosmology: Proposed Model, Preliminary Insights", *Hmong Studies Journal*, No 6.

Hickey, Gerald Canon (1958), *Social systems of northern VietNam*, Thesis (Ph. D.), University of Chicago.

Hồ A Di sưu tầm, biên soạn (2004), *Luk Tđuv Hmôngz (Truyện thơ Mông)*, Nxb Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

Hồ Bạch Thảo (a), *Vị trí chiến lược vùng đất Hà Giang qua đánh giá của Nguyễn Công Trứ*.

Hồ Bạch Thảo (b), *Chiến tranh nha phiến, nguyên nhân cùng hậu quả* (Nhiều kỳ)

Hồ Ly Giang (2013), *Dòng họ người Hmông trắng tỉnh Sơn La*, Luận án Tiến sĩ Nhân học, Viện Hàn lâm Khoa học Xã hội Việt Nam, Hà Nội.

Hoàng Thị Cành - Hoàng Thị Thoa (2012), *Thiên tình sử dân tộc H'mông đú và dòng dao dân tộc Tày*, Nxb Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.

Hoàng Thị Thủy (2004), *Khảo sát dân ca nghi lễ cúng ma dân tộc H'mông*, Luận văn Thạc sĩ văn học, Đại học Sư phạm Hà Nội.

Hoàng Việt Quân (2004), *Tìm hiểu dân ca dân tộc Mông*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Hoàng Xuân Hãn (1998), *Những lời thề của Lê Lợi (Văn nômi đầu thế kỷ XV)*, trong: *La Sơn Yên Hồ Hoàng Xuân Hãn* (Tập II: Trước tác, Phần 2: Lịch sử), Nxb Giáo dục, Hà Nội.

Hoàng Xuân Hãn (2003), *Lý Thường Kiệt: Lịch sử ngoại giao và tông giáo thời Lý*, trong: Tác phẩm được giải thưởng Hồ Chí Minh, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Hồng Thao (1997), *Âm nhạc dân tộc H'mông*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Huard, Pierre - Durand, Maurice (1954), *Connaissance du Viet-Nam*, EFEO, Hà Nội.

Hùng Đình Quý (2005), *Những bài khèn của người Mông ở Hà Giang*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Insun Yu (2001), *Mô hình xã hội lưỡng hệ và địa vị phụ nữ trong truyền thống Việt Nam*, trong: Kỷ yếu Hội thảo Quốc tế Việt Nam học lần thứ nhất, Tập IV, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Insun Yu (Nguyễn Quang Ngọc dịch) (1994), *Luật và xã hội Việt Nam thế kỷ XVII - XVIII*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ (Nhiều người dịch) (1993) (15 tập), Quốc sử quán triều Nguyễn, Nxb Thuận Hóa, Huế.

Khâm định tiểu bình lương kỳ nghịch phi phương lược chính biên - Tập 1: Khâm định tiểu bình Bắc kỳ nghịch phi phương lược chính biên (2 quyển) (Đỗ Mộng Khương - Nguyễn Ngọc Tỉnh dịch) (2009), Quốc sử quán triều Nguyễn, Nxb Giáo dục Việt Nam, Hà Nội.

Khâm định Việt sử thông giám cương mục (2 tập) [Hoa Bằng - Phạm Trọng Điềm - Trần Văn Giáp dịch] (2007), Quốc sử quán triều Nguyễn, Nxb Giáo Dục, Hà Nội.

Khổng Diễn (1995), *Dân số và dân số tộc người ở Việt Nam*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Khủn Chương - Anh hùng ca Thái (Nhiều tác giả, Phan Đăng Nhật chủ biên, Vi Văn Kỳ cổ vấn) (2005), Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Kiều Oánh Mậu (Trần Khải Văn phiên dịch) (1963), *Bản triều bạn nghịch liệt truyện*, Bộ Quốc gia Giáo dục, Sài Gòn.

Kiều Trung Sơn (2013), "Biến đổi tín ngưỡng H'mông - thực tế và trở ngại", Tạp chí Văn hóa dân gian, Hà Nội.

Kim Định (1970), *Việt Lý Tổ Nguyên*, Nxb An Tiêm, Sài Gòn.

Kim Định (1971), *Lạc thư minh triết*, Nxb Nguồn sáng, Sài Gòn.

Kim Định (1973), *Tinh hoa ngũ điển*, Nxb Nguồn sáng, Sài Gòn.

Kleinen, John (Nguyễn Kim Loan, Phạm Lê Thu Nga, Đào Mai Trang dịch) (2007), *Làng Việt - Đối diện tương lai Hồi sinh quá khứ*, Nxb Đà Nẵng - Tạp chí Xưa & Nay.

Kosven, M.o. (Lại Cao Nguyên dịch) (2005), *Sơ yếu lịch sử văn hóa nguyên thủy*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Lã Văn Lô (1964a), "Thử bàn về ba tộc Tày - Nùng - Thái ở Việt Nam đã hình thành như thế nào?", NCLS, số 60, Hà Nội.

Lã Văn Lô (1964b), "Bước đầu nghiên cứu về chế độ xã hội vùng Tày - Nùng - Thái dưới thời Pháp thuộc", NCLS, số 68, Hà Nội.

Lã Văn Lô (1973), *Bước đầu tìm hiểu các dân tộc thiểu số ở Việt Nam trong sự nghiệp dựng nước và giữ nước*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Lã Văn Lô (2008), *Về bảy họ thổ ty ở Lạng Sơn*, Tư liệu Viện Dân tộc học, kí hiệu: Tld 1439, Hà Nội.

Laborde (2002), *Tỉnh Quảng Ngãi*, trong: *Những người bạn cố đô Huế* [BAVH 1925 : Tome XII], Nxb Thuận Hóa, Huế.

Lajonquière, Lunet de (1904), *Meo*, trong: *Ethnographie des Territoires Militaires*, Imprimerie Typo-Lithographique F.H. Schneider, Hanoi.

Lâm Tâm (1961), "Lịch sử di cư và tên gọi của người Mèo", NCLS, số 30, Hà Nội.

Lâm Tâm (1966), "Sơ lược về người Mèo ở huyện Kỳ Sơn (Nghệ An)", NCLS, số 86, Hà Nội.

Laurent (2004), *Cuộc thám sát con đường qua các dãy núi giữa sông Cu Đê và sông Huế - tháng 8, 1927*, trong: *Những người bạn cố đô Huế* [BAVH 1928: Tome XV], Nxb Thuận Hóa, Huế.

Lê Bá Thảo (1998), *Việt Nam lãnh thổ và các vùng địa lý*, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Lê Bá Thảo (2009), *Thiên nhiên Việt Nam*, Nxb Giáo dục, Hà Nội.

Le Breton, H. (2010), *Thành cổ An Tịnh*, trong: *Những người bạn cố đô Huế* [BAVH 1935: Tome XXII], Nxb Thuận Hoa, Huế.

Le Breton, H. (2014), *An-Tĩnh cổ lục* [BAVH 1936: Tome XXIII], Nxb Văn hóa Thông tin - Trung tâm Văn hóa Ngôn ngữ Đông Tây, Hà Nội.

Le Failler, Philippe (2011), "The Đèo Family of Lai Châu: Traditional Power and Unconventional Practices, *Journal of Vietnamese Studies*, Vol. 6, No. 2.

Le Failler, Philippe (a) , "Miền núi Việt Nam: Giới hạn của các nghiên cứu lịch sử"

Le Failler, Phillipe (Trần Thị Lan Anh, Trịnh Thị Thu Hồng dịch) (2000), *Thuốc phiện và chính quyền thuộc địa ở Châu Á*, Nxb Văn hóa Thông tin, BEFEO, Hà Nội.

Lê Ngọc Thăng (2001), "Mấy vấn đề về sự phát triển của phụ nữ Hmông (Từ thực tiễn ở Mộc Châu, Sơn La và Quản Bạ, Hà Giang)", *DTH*, số 1, Hà Nội.

Le Pichon, Jean (Tạ Đức dịch) (2011), *Những kẻ săn máu* [BAVH 1938: Tome XXV], Nxb Thế giới, Hà Nội.

Lê Thành Khôi (Nguyễn Nghị dịch) (2014), *Lịch sử Việt Nam từ nguồn gốc đến giữa thế kỷ XX*, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Lê Thị Nhâm Tuyết (1973), *Phụ nữ Việt Nam qua các thời đại*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Lê Trung Vũ (1984), *Truyện cổ H'mông*, Nxb Văn hóa, Hà Nội.

Lê Trung Vũ (2010), *Khảo sát nhân vật mờ côi trong truyện cổ H'mông*, Nxb Dân trí, Hà Nội.

Lê Trung Vũ (2012), *Tuyển tập văn học dân gian Hà giang*, Nxb Thanh Niên, Hà Nội.

Lê Trung Vũ sưu tầm, biên soạn - Phan Thanh hiệu đính (1994), *Tục ngữ và Câu đố Mông*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Leach, Edmund (1954), *Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure*, Harvard University Press [traduction française d'Anne Guérin (1972), *Les Systèmes Politiques des Hautes Terres Birmanes*, Maspéro; Tham khảo thêm bản dịch từ Pháp văn - Tư liệu Viện Dân tộc học, lưu hành nội bộ].

Lee Seon Hee, *Địa vị người phụ nữ Kinh (Việt) ở Hà Nội và những vùng phụ cận (giai đoạn chuyển tiếp từ truyền thống sang hiện đại)* (Luận án tiến sĩ), Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn Hà Nội, Hà Nội.

Lee, Gary - Tapp, Nick (2002), "Các vấn đề dân tộc H'mông hiện nay: 10 điểm chính", *DTH*, số 4, Hà Nội.

Lemoine, Jacques (1972), *Un Village Hmong Vert du Haut Laos. Milieu Techniques et organization sociale*, Paris, c. N. R. s. (Tham khảo bản trích dịch: Lemoine, Jacques (Nguyễn Từ Chi dịch) (1973), *Một làng Hmông xanh ở thượng Lào*, Tư liệu Viện Dân tộc học, Hà Nội.).

Li Tana (Nguyễn Nghị dịch) (2013), *Xứ Đàng Trong - Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 -18*, Nxb Trẻ.

Lịch sử Việt Nam (1971) (Tập 1), Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Logan, William s. (Nguyễn Thừa Hỷ dịch) (2010), *Hà Nội: Tiểu sử một đô thị*, Nxb Hà Nội.

Lowie, Robert (Vũ Xuân Ba - Ngô Bằng Lâm dịch) (2001), *Luận về xã hội học nguyên thủy* (Tủ sách Lý thuyết nhân học - Đỗ Lai Thúy tổ chức), Nxb Đại học Quốc gia, Hà Nội.

Lục Văn Pảo (2003), *Thổ ty họ Nông tại Bảo Lạc*, Tư liệu Viện Dân tộc học, kí hiệu: TL 625, Hà Nội.

Lương Văn Can (1925), *Đại Việt địa dư - Ca lục bát*, Nhà in Nghiêm Hàm, Hà Nội.

Mạc Đường (1962), "Xã hội và ruộng đất ở vùng Mường trước cách mạng tháng tám", NCLS, số 4 & 5, Hà Nội.

Mạc Đường (1964), *Các dân tộc miền núi Bắc Trung bộ - Sự phân bố dân cư và những đặc trưng văn hóa*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Maitre, Henri (Lưu Đình Tuân dịch) (2008), *Rừng người Thượng*, Nxb Tri thức, Hà Nội.

Mallinson, Jane - Donnelly, Nancy - Ly Hang (1988), *H'mong Batik: A Textile Technique'from Laos*, University of Washington Press.

Maspero, H (1910), "Le protectorat général d'Annam sous les T'ang: essai de géographie historique", II, BEFEO, Tome 10.

Maspero, Henri (Lê Diên dịch) (1999), *Đạo giáo và các tôn giáo cổ Trung Quốc*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

McCoy, Alfred W. (Phạm Viêm Phương - Huỳnh Kim Oanh dịch) (2002), *Nền chính trị ma túy ở Đông Nam Á*, Nxb Công an Nhân dân, Hà Nội.

Michaud, Jean (2010), *Nghiên cứu về kinh tế và bản sắc của người H'mông ở Việt Nam*, trong: *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: Những cách tiếp cận nhân học* (Q.1), Nxb Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.

Michaud, Jean - Culas, Christian (1997), "Les Hmong de la péninsule indochinoise: migrations et histoire", *Autrepart*, N°3.

Michaud, Jean (1997), "From Southwest China into Upper Indochina: an Overview of Hmong (Miao) Migrations", *Asia Pacific Viewpoint*, Vol. 38, No. 2.

Minh Mệnh chính yếu (Ủy ban dịch thuật Bộ Văn hóa Giáo dục và Thanh niên Sài Gòn) (2010), Quốc sử quán triều Nguyễn, Nxb Thuận Hóa, Huế.

Momoki Shiro (2000), *Gia đình của các vua Nhà Lý và sự xuất hiện của vương triều phụ hệ ở Việt Nam*, trong: Kỷ yếu Hội thảo Quốc tế Việt Nam học lần thứ nhất, Tập I, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Momoki Shiro (2009), *Những người đàn ông ngoài hoàng gia ở triều đình Nhà Lý*, trong: Kỷ yếu Hội thảo khoa học 1000 năm vương triều Lý và kinh đô Thăng Long, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Monographie de la province de Trà Vinh (1903), Géographie physique, économique et historique de la Cochinchine (IXe Fascicule) - Publication de la société des études Indo-Chinoises, Impr. L. Ménard, Sai Gon.

Ngô Đức Thịnh - Cẩm Trọng (2003), *Luật tục Thái ở Việt Nam*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Ngô Đức Thịnh, *Các sắc thái văn hóa tộc người*, trong: Trần Quốc Vượng chủ biên (1996), *Văn hóa học đại cương và cơ sở văn hóa Việt Nam*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Nguyễn Bá Thủy (2005), *Di dân tự do của đồng bào Tày, Nùng, H'mông, Dao từ Cao Bằng, Lạng Sơn vào Đăklăk (1986 - 2000]*, Nxb Lao động Xã hội, Hà Nội.

Nguyễn Đồng Chi (2003), *Lược khảo về thần thoại Việt Nam - Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam* (Tập 1), trong: Tác phẩm được giải thưởng Hồ Chí Minh, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Nguyễn Hải Kế (2014), *Tìm hiểu chính sách làm yên biên giới của triều Lý*, trong: Nguyễn Hải Kế với Lịch sử và Văn hóa Việt Nam, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Nguyễn Khắc Ngữ (1967), *Mẫu hệ Chàm*, Nxb Trình bày, Sài Gòn.

Nguyễn Khang (2012), "Kho báu trà Shan Tuyết Hoàng Liên Sơn", Tạp chí Xưa & Nay, Hà Nội.

Nguyễn Kinh Chi - Nguyễn Đồng Chi (2011), *Người Ba Na ở Kon Tum*, Nxb Tri thức - EFEO - Viện Nghiên cứu Văn hóa, Hà Nội.

Nguyễn Mạnh Tiến (2010), "Tâm thức thần thoại về đức tính và tình yêu", Tạp chí Văn học nước ngoài, số 4, Hà Nội.

Nguyễn Mạnh Tiến (2012a), "Phân tích tâm lí H'mông tộc từ dân ca", NCVH, số 3, Hà Nội.

Nguyễn Mạnh Tiến (2012b), "*Tiếng hát làm dâu*", *Áp chế hay tự do ? Từ vị thế người phụ nữ H'mông thử nhìn về những giá trị dân chủ, bền vững trong cấu trúc xã hội tộc người*, trong: Hội thảo Quốc tế Việt Nam học lần thứ 4, Hà Nội.

Nguyễn Mạnh Tiến (2012c), *Hoạt động kiến tạo văn hóa tộc người trong khoảng thời gian rỗi ở vùng cao (Quan sát ban đầu từ/quá trường hợp người H'mông Việt Nam)*, trong: Kỷ yếu Hội thảo Văn hóa thời gian rỗi, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn - Thành phố Hồ Chí Minh.

Nguyễn Mạnh Tiến (2012d), *Tiếp cận tâm lý người H'mông từ "Tiếng hát cưới xin"*, Kỷ yếu Hội thảo Quốc tế: *Giao lưu văn hóa các dân tộc và phát triển du lịch bền vững lưu vực sông Hồng*, Sở văn hóa thông tin Lào Cai - Học Viện Hồng Hà, Văn Nam, Trung Quốc.

Nguyễn Mạnh Tiến (2013), "Bối cảnh dân tộc học Tiếng hát tình yêu H'mông", NCVH, số 9, Hà Nội.

Nguyễn Minh Tường (1993), "Chính sách đối với dân tộc thiểu số của triều Nguyễn nửa đầu thế kỷ XIX", NCLS, số 271, Hà Nội.

Nguyễn Ngọc (2008), *Bằng đôi chân trần*, Nxb Văn Nghệ, Hà Nội.

Nguyễn Ngọc Thơ, *Nhận diện văn hóa Lạc Việt*, trong: Nhiều tác giả (2011), *Di sản lịch sử và những hướng tiếp cận mới*, Nxb Thế Giới, Harvard Yenching, Hà Nội.

Nguyễn Phan Quang (1986), *Phong trào nông dân Việt Nam nửa đầu thế kỷ XIX*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Nguyễn Thế Anh (2008a), *Kinh tế và xã hội Việt Nam dưới các vua triều Nguyễn*, Nxb Văn học, Hà Nội.

Nguyễn Thế Anh (2008b), *Việt Nam thời Pháp đô hộ*, Nxb Văn học, Hà Nội.

Nguyễn Thị Yên (2009), *Tín ngưỡng dân gian Tày Nùng*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Nguyễn Trần Lâm (2008), *Sức khỏe sinh sản của đồng bào H'mông tỉnh Hà Giang*, *Nghiên cứu nhân học y tế*, UNFPA (Quỹ Dân số Liên Hợp Quốc), Hà Nội.

Nguyễn Trường Giang (2011), *Quá trình khai khẩn và canh tác ruộng bậc thang của các tộc người H'mông, Dao ở huyện Sa Pa, tỉnh Lào Cai*, Luận án Tiến sĩ sử học, Đại học Quốc gia Hà Nội.

Nguyễn Từ Chi (2003), *Góp phần nghiên cứu văn hóa và tộc người*, Nxb Văn hóa dân tộc, Hà Nội.

Nguyễn Tuấn Liêu (1962), "Mấy nét về tình hình và nhận xét về chế độ quảng trong dân tộc Tày ở Hà Giang", NCLS, số 44, Hà Nội.

Nguyễn Tùng - Krowolski, Nelly (2002), "Người Việt, rừng núi và nạn phá rừng", Tạp chí Thời đại, số 7.

Nguyễn Tùng (2011), *Sự "lãng phạm" trong truyện tiểu lâm Việt Nam*, trong: *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: Những cách tiếp cận nhân học* (Quyển 2), Nxb Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.

Nguyễn Văn Chính (1965), *Từ điển Mèo Việt* (loại nhỏ) (bản đánh máy), Hà Nội.

Nguyễn Văn Chính (1971), *Từ điển Mèo - Việt*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Nguyễn Văn Hiệu (2012), "Dấu ấn Hán quan thoại Tây Nam trong tiếng H'mông hiện đại (Qua việc khảo sát hệ thống phụ âm đầu của các từ gốc Hán trong tiếng Mông Lềnh ở Việt Nam)", Kỷ yếu Hội thảo Quốc tế: *Giao lưu văn hóa các dân tộc và phát triển du lịch bền vững lưu vực sông Hồng*, sở văn hóa thông tin Lào Cai - Học Viện Hồng Hà, Vân Nam, Trung Quốc.

Nguyễn Văn Huyền (2003a), *Tác phẩm được tặng giải thưởng Hồ Chí Minh* (Tập 1), Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Nguyễn Văn Huyền (2003b), *Văn minh Việt Nam*, trong *Tác phẩm được giải thưởng Hồ Chí Minh* (Tập 2), Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Nguyễn Văn Lợi (2003), *Tên gọi các tộc người nói ngôn ngữ thuộc họ Hmông - Miên: Một số vấn đề lý luận và thực tiễn*, trong: *Dân tộc học Việt Nam thế kỷ XX và những năm đầu thế kỷ XXI*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Nguyễn Văn Ngọc (1925), "Người Mường", Tạp chí Nam Phong, số 95.

Nguyễn Văn Thắng chủ biên (2009), *Giữ "Lí cũ" hay theo "Lí mới"? Bản chất của những cách phản ứng khác nhau của người H'mông ở Việt Nam và ảnh hưởng của đạo Tin*

Lành, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Nhất Thanh (1970), *Đất lề quê thói - phong tục Việt Nam*, Nxb Đường Sáng, Sài Gòn.

Nhiều tác giả (1988), *Tìm hiểu văn hóa cổ truyền của người Thái Mai Châu*, Ủy ban nhân dân Huyện Mai Châu - Sở văn hóa thông tin tỉnh Hà Sơn Bình.

Nhiều tác giả (2009a), *Kỷ yếu hội thảo: Sự phát triển văn hóa xã hội của người Dao: Hiện tại và tương lai*, Trung tâm Khoa học và Nhân văn Quốc Gia xuất bản, Hà Nội.

Nhiều tác giả (2009b), *Tổng tập văn học dân gian các dân tộc thiểu số Việt Nam*; Tập 3: *Thần thoại*, (Nguyễn Thị Huế chủ biên), Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Nhiều tác giả (2013), *"Thiểu số cần tiến kịp đa số" Định kiến trong quan hệ tộc người ở Việt Nam*, Nxb Giao thông Vận tải, Hà Nội.

Ôn Khê Nguyễn Tử Vân (Lê Sơn Phương Ngọc - Nguyễn Hữu Quý - Hoài Chi Hạ Miến dịch) (2011), *Phủ Man tạp lục (Trường Lũy Quảng Ngãi)*, Nxb Từ điển Bách Khoa, Hà Nội.

Papin, Philippe (1999), *VIET NAM parcours d'une nation, La Documentation Française*, Paris. [Tham khảo thêm: Papin, Philippe (Nguyễn Khánh Long dịch) (2001), *Việt Nam - hành trình một dân tộc*, Nxb Thời Mới, Toronto, Canada].

Papin, Phillipe - Tessier, Olivier chủ biên (2002), *Làng ở vùng châu thổ sông Hồng: vấn đề còn bỏ ngỏ*, Trung tâm Khoa học và Xã hội Nhân văn Quốc gia - EFEO, Hà Nội.

Phạm Đức Dương (2000), *Văn hóa Việt Nam trong bối cảnh Đông Nam Á*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Phạm Quang Hoan (2001), "Lễ cưới của người Hmông trắng huyện Đồng Văn tỉnh Hà Giang", *DTH*, Hà Nội, số 6.

Phạm Thận Duật (Ngô Thế Long dịch) (2000), *Hưng Hóa ký lược*, trong: *Phạm Thận Duật toàn tập*, Nxb Văn hóa Thông tin, Hà Nội.

Phạm Văn Sơn chủ nhiệm (1971), *Quân dân Việt Nam chống Tây xâm (1847 - 1945)* (Quyển sử III), Trung tâm ALAP/QLVNCH ấn hành, Sài Gòn.

Phạm Xuân Lộc (Nguyễn Thị Hường, Nguyễn Tô Lan dịch) (2009), *Bắc Ninh tỉnh khảo dị*, trong *Địa phương chí tỉnh Bắc Ninh qua tư liệu Hán Nôm*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Phan Đăng Nhật (2009), *Văn hóa các dân tộc thiểu số những giá trị đặc sắc*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Phan Huy Chú (Nhiều người dịch) (2014), *Lịch triều hiến chương loại chí: Binh chế chí - Văn tịch chí - Bang giao chí* (Tập 5), Nxb Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh.

Phượng Vũ (1984), *Hoa hậu xứ Mường*, Nxb Tác phẩm mới, Hà Nội.

Popkin, Samuel L. (1979), *The Rationnai Peasant*, University of California Press.
[Đặng Thị Việt Phương trích dịch chương 3: "Việt Nam thời kỳ tiền thuộc địa", in trong: Bùi Quang Dũng (2010), *Xã hội học nông thôn*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội].

Proschan, Frank (2010), *Hát đối của nam nữ thanh niên ở Việt Nam của Nguyễn Văn Huyền và hát giao duyên của người Khơ-Mú*, trong: *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: Những cách tiếp cận nhân học* (Q.2), Nxb Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.

Quách Điều (1925), "*Hòa Bình quan lang sử lược*", Tạp chí Nam Phong, số 100.

Robequain, Charles (1929), *Le Thanh Hoa. Étude géographique d'une province annamite* (thèse de doctorat), Paris-Bruxelles, EFEO.

Robequain, Charles (Nguyễn Xuân Dương - Lâm Phúc Giáp dịch) (2012), *Tỉnh Thanh Hóa*, Nxb Thanh Hóa.

Robert, Capitaine (1919), "Ecriture magique et hypnotisme chez les Méo", *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, VF Série, tome 10.

Salemink, Oscar (2008), *Một góc nhìn từ vùng cao - Phấn lịch sử quan trọng về mối quan hệ giữa đồng bằng và miền núi ở Việt Nam*, trong *Những chuyển đổi kinh tế ở vùng cao Việt Nam* (Thomas Sikor, Jenni Sowerwine, Jeff Romm, Nghiêm Phương Tuyến bt), Nxb Khoa học và kỹ thuật, Hà Nội.

Savina, F.M. (1916), "Dictionnaire miao-tseu-francaise, précédé d'un précis de grammaire miao-tseu et suivi d'un vocabulaire francais- miao-tseu", *BEFEO*, Tome 16, No2.

Savina, F.M. (1924), *Histoire des Miao*, Imprimerie de la Société des Missions - Étrangères de Paris, Hong Kong.

Scott, James c. (1976), *The moral economy of the peasant - rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven and London: Yale University Press [Phạm Thị Vân trích dịch phần: "Kinh tế học và xã hội học về đạo đức sinh tồn", in trong: Bùi Quang Dũng (2010), *Xã hội học nông thôn*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội].

Scott, James c. (2009), *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press [Traduction française par: Nicolas Guillot, Frédéric Joly, Olivier Ruchet] (2013), *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*, Seuil, Paris.

Sorensen, W. *Gia đình châu Á - Sự hình thành hộ gia đình*, trong: Grant Evans chủ biên (nhiều người dịch) (2001), *Bức khảm văn hóa châu Á - Tiếp cận nhân học*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Tạ Chí Đại Trường (2004a), *Sử Việt đọc vài quyển*, Nxb Văn Mới, USA.

Tạ Chí Đại Trường (2004b), *Những bài dã sử Việt*, Nxb Tri Thức, Hà Nội.

Tạ Chí Đại Trường (2006), *Thần, Người và Đất Việt*, Nxb Văn hóa thông tin, Hà Nội.

Tạ Chí Đại Trường (2011), *Người lính thuộc địa Nam Kỳ (1861 - 1945)*, Nxb Tri Thức, Hà Nội.

Tạ Đức (1999), *Nguồn gốc và sự phát triển của kiến trúc - biểu tượng và ngôn ngữ Đông Sơn*, Hội Dân tộc học Việt Nam xuất bản.

Tạ Đức (2013), *Nguồn gốc người Việt - người Mường*, Nxb Tri thức, Hà Nội.

Taylor, Keith (2000), "On Being Muonged", *Asian Ethnicity*, Volume 2, Issue 1.

Thải Giàng Sán (2002), "Tục "Háy pù" trong cư dân H'mông", Tạp chí *Dân tộc & Thời đại*, số 41, Hà Nội.

Thào Seo Sinh - Phan Xuân Thành - Phan Thanh (1999), *Từ điển Việt - Mông*, Nxb Giáo Dục, Hà Nội.

Tô Hoài (1965), "*Tiếng hát làm dâu - Tiếng hát đau thương căm hờn tiếng thiết tha hi vọng nghìn đời của người phụ nữ Mèo*", *NCVH*, số 2, Hà Nội.

Tô Ngọc Thanh (2007), *Ghi chép về văn hóa và âm nhạc*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Tổng điều tra dân số và nhà ở Việt Nam năm 2009 : Kết quả toàn bộ (2010), Nxb Thống kê, Hà Nội.

Trần Hữu Sơn (1996), *Văn hóa Hmông*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Trần Hữu Sơn (1997), "Truyện cổ tích dân tộc Hmông", trong *Văn hóa dân gian Lào Cai*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội.

Trần Hữu Sơn (2001), "Sa man giáo của người Hmông ở Lào Cai", *DTH*, số 5, Hà Nội.

Trần Hữu Tiệp (2007), *Miêu tộc giản chí hợp biên (quyển thượng)*, Bản dịch Tư liệu Thư viện Viện Dân tộc học - Phục chế, Hà Nội.

Trần Huy Liệu (1955), "Ôn lại quá trình đấu tranh chống xâm lược của các dân tộc thiểu số ở Việt Nam", Tập san *Nghiên cứu Văn - Sử - Địa*, số 7, Hà Nội.

Trần Ngọc Vương (2010), *Thực thể Việt nhìn từ các tọa độ chữ*, Nxb Tri thức, Hà Nội.

Trần Quang Đức (2013), *Ngàn năm áo mũ - Lịch sử trang phục Việt Nam giai đoạn 1009 -1945*, Nxb Thế giới, Hà Nội.

Trần Quốc Vượng - Đinh Xuân Lâm (1967), *Những trang sử vẻ vang của các dân tộc miền núi (miền Bắc)*, Nxb Giáo dục, Hà Nội

Trần Thị Thu Thủy (2004), "Đồ trang sức của người Hmông hoa", *DTH*, số 2, Hà Nội.

Trần Từ (1996), *Người Mường ở Hòa Bình*, Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam xuất bản, Hà Nội.

Trương Bá Phát - Thái Việt Diệu (1967), "Lịch sử bang giao Lào - Việt" (kỳ 1), Tập san *Sử - Địa*, số 6, Sài Gòn.

Trương Bá Phát - Thái Việt Diệu (1968), "Bang giao Lào - Việt" (kỳ 2), Tập san *Sử - Địa*, số 11, Sài Gòn.

Tsuboi, Yoshiharu (Nguyễn Đình Đầu dịch) (2011), *Nước Đại Nam đối diện với Pháp và Trung Hoa 1847 - 1885*, Nxb Tri thức, Hà Nội.

Viện Dân tộc học (1975), *Về vấn đề xác định thành phần các dân tộc thiểu số ở miền bắc Việt Nam*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Võ Quang Nhơn (1983), *Văn học dân gian các dân tộc ít người ở Việt Nam*, Nxb Đại học và Trung học chuyên nghiệp, Hà Nội.

Vũ Đình Lợi (1994), *Gia đình và hôn nhân truyền thống ở các dân tộc Malayô - Pôlynêxia Trường Sơn - Tây Nguyên*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội.

Vũ Duy Mền (2010), *Hương ước cổ làng xã đồng bằng Bắc Bộ*, Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội.

Vũ Minh Hương - Nguyễn Văn Nguyên - Philiphe Papin [2000], *Địa danh và tài liệu lưu trữ về làng xã Bắc-Kỳ*, Nxb Văn hóa Thông tin - EFEO - Cục lưu trữ nhà nước, Hà Nội.

Vũ Quốc Thúc (1951), *L'economie communaliste du VietNam*, th.de droit, Paris.

Vũ Tự Lập - Christian Taillard (1994), *Atlas du Viêt-nam - Atlas Việt Nam - An Atlas of Vietnam*, Reclus - La documentation Française.

Vương Duy Quang (2005), *Văn hóa tâm linh của người Hmông ở Việt Nam truyền thống và hiện tại*, Nxb Văn hóa thông tin, Hà Nội.

Vương Hoàng Tuyên (1963), *Các dân tộc nguồn gốc Nam Á ở miền Bắc Việt Nam*, Nxb Giáo dục, Hà Nội.

Whitmore, Jonh Kremers (1968), *The Development of Le Goverment in Fifteenth Century Vietnam*, Ph.D. Thesis, Cornell Universsity [Tham khảo: Sự phát triển của chính quyền Lê vào thế kỷ XV ở Việt Nam, Bản dịch lưu hành nội bộ, 2005, Hà Nội].

Wild, Herbert (Vũ Khúc dịch) (2005), *Chủng tộc khác*, Nxb Lao Động - Trung tâm Văn hóa Ngôn ngữ Đông Tây, Hà Nội.

MỤC LỤC

- [NHỮNG ĐỈNH NÚI DU CA](#)
- [ĐÔI LỜI THƯA](#)
- [PHẦN MỘT](#)
 - [1. Sống trên những đỉnh núi](#)
 - [2. Hiện hữu trong tiếng hát - Vị thế của dân ca với đời sống tâm lí tộc người](#)
- [PHẦN HAI](#)
 - [1. Tiếng hát mồ côi - Nỗi buồn khổ trong xã hội phân cấp và/cùng vết tích tâm lí của tộc người lưu vong](#)
 - [2. Tiếng hát làm dâu - Thân phận người phụ nữ H'mông trong cấu trúc xã hội tộc người](#)
 - [3. Tiếng hát cưới xin - Nghĩa bề sâu của đám cưới H'mông](#)
 - [4. Tiếng hát tình yêu - Định nền dân chủ tộc người](#)
- [PHẦN BA](#)
 - [1. Cảnh quan miền núi phía Bắc - Sự qui định địa chính trị tộc người](#)
 - [2. Các hệ thống quyền lực miền núi](#)
 - [2.1. Tây Bắc: Phân chia quyền lực Mường – Thái](#)
 - [2.2. Đông Bắc: Quyền lực Tày](#)
 - [2.3. Những đỉnh núi: Quyền lực H'mông](#)
 - [3. Sự vận hành các vành đai quyền lực miền núi](#)
 - [4. Một Việt Nam nhìn từ núi](#)
 - [Thay lời kết - mở](#)
- [MỘT SỐ QUI ƯỚC VIẾT TẮT NGUỒN TƯ LIỆU](#)
- [DANH MỤC BẢN ĐỒ, SƠ ĐỒ](#)
- [NGUỒN TƯ LIỆU DẪN](#)
- [MỤC LỤC](#)
- [CHÚ THÍCH](#)

CHÚ THÍCH

[1] Có nhiều cách viết tộc danh H'mông như Hmông, HMông, Mông, Mèo, Miêu (Việt Nam), Miao, Hmong (thế giới), ... Trong ba cách viết chấp nhận được ở Việt Nam là H'mông, Hmông và Mông (bởi người H'mông tự gọi mình là Hmôngz), đều đọc là “Mông”, chứ không phải “Hơ - mông” vốn rất phổ biến kiểu “chàng trai hơ-mông bên bếp lửa” mang ý cười cợt kiểu hiện tượng đồng âm khác nghĩa, vì trong tiếng H'mông, âm H câm giống như một số ngôn ngữ châu Âu. Để thống nhất, trong nghiên cứu này, tôi chọn cách viết H'mông. Với trường hợp phải trích dẫn ý kiến tác giả khác, hay một số thuật từ quan trọng, nó sẽ được viết nguyên như bản gốc.

[2] Ở Việt Nam, tồn tại phổ biến sự lẫn lộn giữa dân tộc (nation) và tộc người (ethnie) trong cách gọi và cách hiểu. Vì thế, trong nghiên cứu này, khi viết *người H'mông*, *tộc H'mông*, hay *H'mông* đều là nhằm chỉ ý nghĩa H'mông là một tộc người trong cộng đồng 54 tộc người làm thành dân tộc (nation) Việt Nam. Ở những chỗ trích dẫn, tôi tôn trọng giữ cách viết của các tác giả khác.

[3] Như vậy, nghiên cứu này tập trung vào người H'mông Việt Nam, một trong những khu vực thuộc “Khối núi Đông Nam Á” (Massif of Southeast Asia) (Michaud 1997). Dẫu cho, ngày nay, kể từ sau biến cố thể chiến II, tộc người lưu vong này đã trải rộng dấu chân di cư vốn luôn gắn với số phận chính trị đầy biến động và phức tạp ra cả các châu Âu, Mỹ, Úc, Phi.

[4] Tôi không thích từ “điều tra” mà các khoa học xã hội Việt Nam dùng khá phổ biến ở miền bắc sau 1945, bởi nó đã bị đối ý nghĩa, đối tượng được tìm hiểu là tộc người xuống hàng bị động. Điều tra không gợi lên một nỗ lực thông hiểu, mà mang đây màu sắc của sự “kê cả”, “người trên” kiểu các chủ nhân ông văn minh khi muốn tìm hiểu các xã hội “man dã” khác mình. Từ “điều tra” vì thế, đã xô đẩy đối tượng được quan sát xuống một kiểu thức mang hàm ý “xấu”, “tội lỗi”, nên thế, từ này mới được văn bản pháp chế, hình sự ưa chuộng kiểu điều tra tội lỗi của một kẻ phạm tội.

[5] Trong niềm tin của người H'mông ở cao nguyên đá, thể hiện qua bài cúng ma bằng tiếng Quan Hóa để gọi ma các tộc người về hưởng hưởng hoa quả thực, “trật tự” [ma] tộc người trong vùng xếp theo thứ tự [di cư đến] trước tới [di cư đến] sau: “Xử Lô Lô, xử hề Mèo, xử pè Mèo, xử hoa Mèo, xử Kề Lao, xử Pô Péo, xử Zào Cháo, xử Khờ Chá, xử Chéo Chứ, xử Páo Zí, xử Lùng Xính, xử La Chí, xử Thư Xừ” [“phải (người) Lô Lô, phải Mèo đen, phải Mèo trắng, phải Mèo hoa, phải Cờ Lao, phải Pu Péo, phải Dao, phải Hán, phải Kinh, phải Tày, phải Nùng, phải La Chí, phải Giáy”. .. thì về hưởng đồ cúng]. Như thế, dù

chưa hẳn đã chính xác về trật tự di dân các tộc người vào cao nguyên đá, nhưng cho thấy, niềm tin H'mông có mặt ở cao nguyên đá là rất sớm, chỉ sau mỗi Lô Lô.

Tục lệ cúng này của người H'mông là tương đồng với “lễ cúng chủ đất cũ” của người Việt ở Đàng Trong đã được nói tới bởi Tạ Chí Đại Trường (2006) và Li Tana (2013: 215).

[6] Về mấy câu dân ca: “*loài cá bơi dưới nước/ loài chim bay trên trời/ người Mèo sống ở núi*” được tìm thấy trên một diện rộng, như ở Lào Cai (Savina 1924: 170). Savina là người rất sớm dẫn ra bài dân ca trên nhưng không thấy ông nói tới sự tồn tại câu “người Mèo có quê hương...”

Bế Viết Đăng khi dẫn mấy câu ca trên để khẳng định niềm tin mới về quê hương người Mèo ở Mèo Vạc, vì không thấy tác giả trích nguồn nên có lẽ chính ông là người sưu tầm công bố bài dân ca trên, về sau này, bài dân ca ấy sẽ được dẫn lại rất phổ biến bởi nhiều tác giả khác nhau nhằm minh chứng cho quê hương Việt Nam của người H'mông. Tuy thế, những tác giả công bố vào loại sớm nhất bài dân ca khẳng định người Mèo có quê hương ở Mèo Vạc lại chính là hai nhà sử học nổi tiếng Đinh Xuân Lâm và Trần Quốc Vượng (1967: 83) dựa vào tư liệu sưu tầm của Lê Trung Vũ ở Ty văn hóa Hà Giang. Hai tác giả trong quyển sử các tộc người miền núi vào loại rất sớm, được viết theo lối “kể chuyện” bởi cách sử dụng sử liệu dựa vào truyện kể dân gian và tổ chức quyển sách theo lối kể lại các câu truyện với lối văn biểu cảm đã dẫn bài dân ca: “*Con chim có tổ, người Mèo ta phải có quê / Quê chúng ta là Mèo Vạc / Quê chúng ta là những mảnh nương tay ta khai phá / Rừng sâu, núi cao trồng ngô không hết đất / Con người Mèo đặt chân tới đâu cũng bị chặn hết lối đi*”. Bài dân ca có phần “duy ý chí” khi nhấn mạnh tính chất “phải có quê” của người Mèo. Tuy thế, cũng theo chính Lê Trung Vũ - người sưu tầm truyện kể, tục ngữ H'mông ở Hà Giang lâu năm, người H'mông lại cũng có câu: “Con quạ không có nơi đậu. Người H'mông không có quê hương” (Lê Trung Vũ 1994: 22).

[7] Người ta thường có một nhận định khá chính xác nhưng không kém phần mỉa mai về kiến trúc H'mông: người H'mông là tộc người có trang phục công phu và rực rỡ bậc nhất ở miền núi, nhưng họ lại ở trong những ngôi nhà xấu xí, tuềnh toàng (Corlett 1999). Dinh Vua Mèo (Nhà Vương) với kiến trúc còn lại nguyên trạng như ngày nay có thể là một phản đề khá sắc sảo cho những nhận định kiểu trên. Ngoài ra, nền cũ của dinh họ Dương ở Mèo Vạc và dinh vua Mèo Đường Thượng cũng chứa đựng nhiều bí ẩn cần cắt nghĩa.

[8] Thuyết này, nghiêm túc hơn cả thuộc về Bonitacy, khi ông cho rằng tộc danh Mèo như ông biết ở nam Trung Hoa thì đúng là chỉ con mèo (miêu có bộ khuyển) chứ không phải là người trồng mạ non (miêu có bộ thảo). Sự nhanh nhẹn và dẻo dai của tộc người này chứng minh đúng cho cái tên Miêu là con mèo của họ. Nhà sử học như Lê Thành Khôi (2014: 46) cũng cho rằng “người Mèo mang tên gọi này vì họ có tài leo trèo”. Thêm nữa Bonitacy kêu gọi các nhà dân tộc học nên trung thực với cái họ nghe thấy từ thực tế chứ

không nên vin vào các thư tịch vốn xa xôi với vùng thực địa. Tuy thế, nếu Miêu có nghĩa là con mèo thì đó là do tộc khác chỉ về họ, bởi Bonitacy cho biết thêm, tên tự xưng của họ là “Mông” (Bonitacy 2004). Phần tôi, không tin lắm thuyết Bonifacy, tuy nhiên vẫn thấy ông có sự nghiêm túc. Còn cắt nghĩa tộc danh Mèo là con mèo, thì trên thực địa, tôi đã nghe cả kho các câu chuyện kì quái của óc tưởng tượng phong phú mà chính H’mông hay các tộc người khác “giải nghĩa” về nó. Những câu chuyện mà nghe qua đã thấy đầy sự bịa đặt. Phần tôi, tin tưởng tộc danh Miêu là người trồng mạ là có cơ sở, bởi ở đó có sự tuân thủ theo nguyên tắc “họ từ người” vốn phổ biến trên toàn thế giới mà ngôn ngữ học tộc người đã chỉ ra (về nguyên tắc tộc danh “họ từ người” xem: Tạ Đức 1999; 2013: 569-589; Nguyễn Văn Lợi 2003: 57; và...).

[9] Nếu bạn là độc giả đọc sâu, nên dừng lại đây một chút để xem xét một mối quan hệ rất đặc biệt: *Hổ - bạn của người H’mông*.

Nếu như người Việt, tộc ở đồng bằng vốn xa lạ với rừng, nỗi ám sợ rừng là thường trực. Vì sợ rừng, nên họ khiếp hãi trước vị chúa rừng, chúa sơn lâm, ông hổ. Tục ngữ người Việt có câu “sợ hùm sợ cả cứt hùm” là một dấu chỉ quan trọng vào nỗi sợ rừng núi của người Việt. Hổ vì thế là con vật mang tai họa, nỗi đe dọa, là tử thần trong tâm thức các tộc người trồng lúa ở vùng thấp, mà người Việt là minh chứng sống động.

Trái lại, với người H’mông, tộc ở núi truyền đời, hổ lại là bạn. Hổ đại diện cho cái tốt, sự tương trợ và gắn bó với người H’mông. Đây là điều thú vị trong tâm thức H’mông. Nhà nghiên cứu Trần Hữu Sơn khi nghiên cứu về truyện cổ người H’mông được Doãn Thanh sưu tầm, nhận thấy trong truyện cổ về loài vật của người H’mông, các loài thú hoang dã, truyện kể về hổ chiếm tỉ lệ nổi trội 12/31 truyện loài vật. Hổ thường hiện lên gần gũi và tốt đẹp. Truyện hổ xấu xa và ác chỉ chiếm 3 truyện mà thôi (3/11 truyện về hổ - như vậy có lẽ Trần Hữu Sơn có chút lầm lẫn khi đoạn trước ông cho biết có 12 truyện về hổ, đoạn sau ông dẫn ra có 11 truyện về hổ). Và dù chỉ có khá ít 3 truyện về hổ xấu xa, nhưng Trần Hữu Sơn lại nhận định thêm, truyện về hổ xấu xa của người H’mông nếu so với truyện cùng chủ đề của người Tày, Giáy thì mâu thuẫn giữa người và hổ trong truyện H’mông chưa phải là quyết liệt (Trần Hữu Sơn 1997).

Như thế, logic ở núi của người H’mông đã tương thích với hình ảnh loài hổ. Hổ là sự lang thang, cô đơn kiếm sống, bất khuất, quyết liệt và hùng mạnh. Hổ đối thủ truyền kiếp của các tộc người ở đồng bằng. Hổ, vì thế, là một thân phận mà trong quá khứ người H’mông nhận thấy sự gần gũi, và đã kí thác ảnh tượng tộc người vào người bạn vĩ đại của núi rừng này. Truyện kể về hổ trong thiện chí, như thế, là một mối biểu lộ “thiện cảm” của những kẻ “đồng bệnh” nên thông hiểu nhau.

[10] Nhưng sông - gắn với thế giới vua Thủy Tề với những người con gái, con trai xinh đẹp, hiền hậu lại là sự thân thiện, tương trợ và liên kết (Doãn Thanh, Thương Nguyễn, Hoàng Thao 1963).

[11] Truyện cổ H'mông thường nói về nỗi “sợ biển” của họ (Doãn Thanh, Thương Nguyễn, Hoàng Thao 1963: 43)

[12] Trong nghiên cứu này, như lối nghĩ đã quen thuộc, Việt và Kinh là hai từ được sử dụng với nghĩa tương đương. Tuy nhiên, ngoài những chỗ phải chép nguyên văn từ tác giả khác, tôi chủ yếu sử dụng Việt mà hạn chế sử dụng Kinh. Bởi Việt có một quá khứ lâu đời, còn Kinh là tộc danh khác của Việt có lịch sử muộn hơn, dường như chỉ xuất hiện từ khi có ý thức phân biệt Kinh (Việt) với Trại (chỉ người vùng biên viễn, chưa được giáo hóa) xuất hiện cụ thể ở thời nhà Trần. (Toàn thư chép năm 1256, đời Trần Thái Tông: Trần Quốc Lặc đồ kinh trạng nguyên; Trương Xán đồ trại trạng nguyên). Còn Việt Nam là từ nhằm chỉ quốc gia đa tộc người, trong đấy, người Việt là tộc đa số.

[13] Nguyễn Đồng Chi thì cung cấp một dị bản khác nhưng cùng cấu trúc nghĩa bề sâu: ở núi là định mệnh của người H'mông. Vị vua đầu tiên của người Mèo, ba năm nằm trong lòng mẹ mới chịu ra đời. Trong một lần tranh đất với những người láng giềng, họ thách nhau và giao hẹn chạy thi trong một ngày một đêm, ai chạy tới đâu thì phải ở đó. Người Mèo chạy đến khi mặt trời lên thì đúng khi ở trên núi. Từ đấy, người Mèo ở núi (Nguyễn Đồng Chi 2003: 54).

[14] Cho dù, có giả thuyết nói về người H'mông (tổ tiên là Miêu) từ rất sớm là tộc trồng lúa nước, căn cứ vào những dữ liệu chính sau: 1/tộc danh Miêu (苗: Miáo) trên là bộ “thảo” nghĩa “mạ non”, dưới là bộ “điền” chỉ “ruộng”, ám chỉ người Miêu (tổ tiên xưa của H'mông) là người trồng lúa [học giả Đào Duy Anh còn cung cấp thêm chi tiết Thần Nông tổ nghề nông nghiệp còn là thủy tổ họ vua Tam Miêu (2003c: 695). Đinh Xuân Lâm - Trần Quốc Vượng cho biết người Mèo có giống lúa Miêu, và người Mèo thường nói “ông Thần nông của người Mèo” (1967: 33)]; 2/kỹ thuật canh tác lúa nước trong ruộng bậc thang đòi hỏi kỹ thuật rất phức tạp, thể hiện cho trình độ trồng lúa nước phát triển cao; 3/Người H'mông là chuyên gia chế nông cụ mà cày Mèo là một ví dụ; 4/con trâu vật tổ của cư dân nông nghiệp có ý nghĩa đặc biệt với người H'mông, nhà của họ là một con trâu tượng trưng, mà ở cửa chính phía bên trong nhà luôn có biểu tượng đôi sừng...

[15] Món thắng cố ngựa được biết đến là món ăn “truyền thống” của người H'mông, thực ra, chỉ là một truyền thống mới được kiến tạo. Người H'mông trước đây chỉ ăn thắng cố bò, trâu, chó, lợn mà không ăn thắng cố ngựa. Thắng cố ngựa chỉ có ở vùng Nùng, La Chí, mãi sau này, khi mọi thứ trong truyền thống đã suy yếu, người H'mông mới ăn thắng cố ngựa. Việc người H'mông ngày nay ăn thắng cố ngựa phần nào đấy giống người Dao giờ đây đã ăn thịt chó. Ở điểm này, những thắng trầm của lịch sử, biến đổi của văn hóa đã hiện lên, bốc khói trong nồi thắng cố.

[16] “Tiểu ngạch” - lối đi nhỏ, là cách người dân ở cao nguyên đá chỉ đường đi sang Trung Quốc làm thuê kiểu “vượt biên”. Cuộc sống khó khăn, một năm chỉ làm một vụ, khiến nhiều người dân phải bỏ sang Trung Quốc làm thuê. Họ cho biết, sang Trung Quốc, một người một ngày chỉ vác chuỗi thuê tiền công cũng được từ 100 - 120 nhân dân tệ, so ra tiền Việt Nam xấp xỉ 400.000 ngàn đồng. Một con số mơ ước với cuộc sống còn quá nhiều khó khăn của người dân nơi đây (số liệu thực địa, ghi nhận vào thời điểm tháng 5 - 2013).

[17] Tỉnh Tuyên Quang (*Đồng Khánh* 2002: 855).

[18] Những người ở miền xuôi đã không bao giờ có thể tưởng tượng đầy đủ sự thần tình của các bàn chân leo núi truyền kiếp, như những người H’mông. Một sự kiện quan trọng nhất trong lịch sử Việt Nam thế kỷ XX, chiến dịch Điện Biên Phủ là một minh chứng sống động cho điều này. Những người Pháp đặt tin tưởng vào người Thái trắng (tộc thống trị Tây Bắc ở vùng thung lũng của miền núi) đã không bao giờ tin nổi Việt Minh có thể kéo trọng pháo lên những ngọn núi cao. Với họ, đó là điều không thể. Nhưng những người Việt Minh, mà thủ lĩnh của họ rất thông thạo miền núi, đều có thể nói thạo vài thứ tiếng tộc người đã tranh thủ được tình cảm của phần đông người Thái bị trị (Thái đen) và người Mèo (lối gọi phổ biến thời ấy). Chính những người chủ những đỉnh núi cao này, những người Mèo, với truyền thống vận chuyển vũ khí trên vùng núi cao (Boudarel 2012: 45), đã tham gia hướng dẫn các cung đường có thể nhằm di chuyển thành công trọng pháo lên các đỉnh núi. Và kết cục của Điện Biên Phủ, như tất cả chúng ta đều biết, thắng lợi vẻ vang của chiến dịch này có công sức vô cùng quan trọng của các dân công người Thái và Mèo mà chính tướng Giáp đã thừa nhận (McCoy 2002: 132-134).

[19] “Đá mồ côi” loại đá được người H’mông ở Suối Giàng (Văn Chấn, Yên Bái) dùng để găm vào thân cây trà để tạo nên các tán rộng (Nguyễn Khang 2012). Xem thêm “tâm thức mồ côi” của người H’mông phần sau.

[20] Nhưng luôn ổn định về cấu trúc. Quả thực, đứng như Dournes nói: ngôi nhà có tiếng nói vĩnh cửu, ai biết lắng nghe thì nó sẽ nói lên một hoài vọng, một ước mơ (Tạ Đức 1999: 16).

[21] Năm 2011, trong một lần sơn dã nghiên cứu H’mông Hà Giang, tôi có ghé thăm một trí thức lớn người H’mông, nhà sưu tầm dân ca H’mông Hùng Đình Quý. Ông là người mà tôi luôn nhớ đến với lòng biết ơn sâu sắc. Trong khi trao đổi với nhau nhiều vấn đề, có chi tiết mà tôi rất nhớ là theo Hùng Đình Quý thì bản dịch Dân ca H’mông của Doãn Thanh có thể nói là tốt nhất cho đến giờ đã được công bố.

[22] Thực ra, đây là lối diễn đạt mang tính nhấn mạnh tầm quan trọng của dân ca H’mông nhiều hơn là một kết luận. Nhân học hiện đại cho thấy người ta có nhiều xuất phát

điểm để hiểu tâm lí một tộc người, như từ tập tính và phản ứng kinh tế, chính trị, luật tục, các hình thức nghệ thuật tộc người... Tất nhiên, một cách phức hợp trong phương pháp nghiên cứu thì hiển nhiên, mỗi xuất phát điểm luôn được mở rộng phạm vi tham chiếu sang nhiều lĩnh vực khác.

[23] Tuy nhiên, cũng bằng trực giác thi sĩ, Chế Lan Viên đã có những “phát hiện đáng ngờ”, chính trong *Lời giới thiệu* cho cuốn *Dân ca Hmông*, Chế Lan Viên đã có một phát biểu như sau: “Tôi nghĩ các nhà lí luận đang nghiên cứu về chủ nghĩa hiện thực mang yếu tố hư ảo, ma quái của châu Mỹ La-tinh cũng nên nghiên cứu những yếu tố ấy trong bút pháp hiện thực của thơ Hmông. Những vấn đề rất mới, rất xa, có khi lại tìm thấy rất gần, ở trong kho tàng rất cổ” (Doãn Thanh 1984: 27).

Ở đây, cần ý thức phân biệt rõ tính huyền ảo và chủ nghĩa hiện thực huyền ảo. Tính huyền ảo là phạm trù có từ/cùng với sự xuất hiện loài người, nhưng chỉ đến thế kỷ XX ở khu vực Mỹ La-tinh mới xuất hiện chủ nghĩa hiện thực huyền ảo. Chủ nghĩa hiện thực huyền ảo với tư cách là một thành tựu về sau này, của chủ nghĩa hiện (và hậu hiện) đại vì thế có nội hàm khác với tính huyền ảo nguyên thủy, khi con người còn giữ nguyên cuống nhau với huyền thoại, họ chính là huyền thoại. Còn chủ nghĩa hiện thực huyền ảo ra đời trong tinh thần con người đã lìa cuống nhau huyền thoại bởi sự sùng bái lí trí. Hiện thực huyền ảo, vì thế, ra đời là một sự huyền ảo hóa trở lại cái lí trí. Từ đấy, nó xác lập một kiểu thức tư duy mới cho nhân loại. Do vậy, không nên có sự nhầm lẫn hai hiện tượng mà về hình thức thì tương đồng nhưng bản chất có khi đã rất khác biệt. (Điều này cũng giống như nhầm lẫn khi người ta đã đồng nhất tính hiện đại với chủ nghĩa hiện đại khi nghiên cứu các hiện tượng văn học, văn hóa trung đại).

[24] Tầm quan trọng của dân ca H’mông đối với tộc người, từ lâu, đã được các nhà dân tộc học biết đến, như Bế Viết Đăng viết: “Trong văn học dân gian Mèo, dân ca chiếm vị trí đáng kể” (Bế Viết Đăng 1973: 309).

[25] Nói như thế, không có nghĩa cái số hai, số ba trong kho tàng văn học tộc người như tục ngữ, luật tục, truyện kể... không có giá trị đặc biệt. Chẳng qua, mỗi một tộc người, mà số phận đặc thù của nó, rơi rớt lại (qua tồn tại thực và hoạt động sưu tầm) đến ngày nay một vài thể loại văn chương dân gian nào đó nổi bật hẳn lên. Giống như người H’mông, dân ca đã để lại một kho tàng rất phong phú. Vậy, theo qui luật khá thực dụng, mảnh đất rộng thì dễ bề chạy nhảy, tư liệu nhiều thì dễ bề kê cứu. Nghiên cứu này, nhằm vào sự thuận lợi của số lượng dân ca H’mông đã sưu tầm để phân tích.

Vả chăng, với nghiên cứu tâm lí học văn học, thể loại nổi trội của một tộc người tự nó đã ngầm nói lên điều gì đó. Tại sao tộc người này luật tục rất đồ sộ và công phu, còn tộc người khác luật tục thật sơ sài? Tại sao tộc người này dân ca phát triển mà tộc người khác truyện kể lại đáng kể? Tất cả thể loại, đã ở lại thì đều muốn cất tiếng nói riêng. Quan trọng là

chúng ta phải có tai mà biết lắng nghe. Nhưng dẫu sao, nhà nghiên cứu dù bám vào hướng nào trong ngữ văn dân gian để leo lên các xã hội miền núi, thì cũng không thể bỏ qua những đám rễ đan cài chằng chịt các thể loại. Mỗi một thể loại là một dây bám. Nhà leo núi khôn ngoan thì không bỏ lỡ bất cứ mối nối nào giúp mình đến đích. Nghiên cứu này xuất phát từ dân ca, nhưng sẽ tận dụng tối đa những gì có thể ở mọi thể loại văn chương dân gian để làm sáng vấn đề. Tất nhiên, một nghiên cứu chặt chẽ sẽ không bao giờ quên văn chương tộc người luôn là sự kiện xã hội tổng thể.

[26] Nhận định về người Pih và người Mnông “không biết hát” của H. Maitre (*Les Resgions Moi du Sud Indochinois. Le Plateau du Darlac*, Plon et Nourrit, 1909: 193), hẳn phải làm Condo mịch lòng ghê gớm. Vì thế, ông đã tiến hành hàng loạt nghiên cứu nhằm chứng minh về sự có tiếng hát của người Mnông. Có thể xem các nghiên cứu sau của Condo: *Những bài hát Mnông Gar (France - Asia 87, 1953: 648 - 656)*, *Musique mnông Gar du Vietnam*, Paris, OCORA, 1974, Collection Musée de l'homme, O.C.R.80) (Dan theo: Condominas 1997).

[27] Dân ca đúng như nhận định của nhà nghiên cứu Phan Đăng Nhật “gắn liền với đời sống các dân tộc” (Phan Đăng Nhật 2009: 117). Với tộc nào thì dân ca cũng gắn liền với sinh hoạt ở đời của tộc ấy, từ khi sinh ra cho đến lúc chết đi. Cho nên, nghiên cứu dân ca có thể thấu hiểu tâm hồn tộc người. Với trường hợp H'mông, khi khảo sát kho tàng folklore, không thể loại nào nổi trội hơn dân ca thì nhận định của Phan Đăng Nhật càng trở nên chính xác.

Nhà nghiên cứu âm nhạc H'mông Hồng Thao, quá say mê, “quá yêu” mà đề cao thái quá tiếng hát trong đời sống H'mông nên đã đi đến nhận định nhấn mạnh đặc biệt ở người H'mông: chỉ nghe tiếng nói đã như là hát. Nhận định này, thực ra đúng với phần khá lớn các tộc người chứ không chỉ người H'mông, nên không có gì đặc biệt. Theo Benoist, tiếng nói là hình thức sơ khai của âm nhạc, bởi lời nói bao giờ cũng đậm nhạc điệu. Thế nên, tiếng nói tự nó đã giàu tính nhạc, nghe như hát (Benoist 2006).

[28] Xem bàn luận thêm ở phần phân tích *Tiếng hát mờ côi*.

[29] Những miêu tả này, về cấu trúc cũng đúng với nhiều tộc người, ví dụ, Tày, Choang, Hoa Nam, Việt, (Nguyễn Văn Huyền 2003a : 204,742). Đặc biệt, với người Dao, tộc người gần gũi người H'mông, dân ca cũng có ý nghĩa hạt nhân trong cơ cấu văn hóa tộc người.

[30] Vị thần nghệ thuật của người H'mông, ông Chơ Nghĩa (hay, có địa phương như Quản Bạ, truyện kể đầy đủ hơn là hai anh em Châu Nghĩa - Pháy Ly) là dạng nhân thần dạy đàn, nhị, khèn, sáo, ca mùa cũng là người dạy họ xây dựng “đường lí đường lẽ” trong ứng

xử ở đời (Vương Duy Quang 2005: 94). Như vậy, thần nghệ thuật Chơ Nghĩa chính là thần dạy người H'mông tạo dựng cái lí (logic) sống ở đời.

[31] Ở người H'mông, có một nghi lễ mang dấu ấn của lễ thành đinh là Lễ đặt tên già hay Lễ trưởng thành (Hnongz tik bê lăul) mà ngày nay còn phổ biến. Người H'mông khi có con đầu lòng, được 3 ngày, có nơi thì 2 hay 3 tháng, gia đình làm lễ gọi hồn cho bé và làm lễ đặt tên già cho hai vợ chồng. Gia đình mời anh em, người thân đến dự bữa cơm rượu, mà không có bất cứ hình thức cúng bái nào. Sau đó, người chồng có thể tự đứng lên tuyên bố, hay nhờ một người lớn tuổi họ nội, có nơi nhờ ông ngoại đứng lên tuyên bố hộ lí do làm lễ đặt tên già và công bố cái tên già mà chủ nhà đã tự chọn từ trước. Người H'mông có câu, được người đại diện nói lên trong lễ đặt tên già: “mở đường cho thiên hạ đi, đặt tên cho thiên hạ gọi” (“khấy kế chau rủa mô, khuấy pê châu lửa hô”). Từ đây, mọi người sẽ gọi vợ chồng chủ nhà bằng tên già thay vì tên khai sinh. Ví dụ trưởng xóm Sà Phin A - Đồng Văn, tên khai sinh là [Vàng] Mí Chơ, năm 20 tuổi, vợ anh sinh con đầu lòng, làm lễ đặt tên già gọi là Nhìa Chơ. Từ đấy, cộng đồng sẽ gọi vợ chồng anh là ông, bà Nhìa Chơ. Lễ đặt tên già có thể đơn giản hay phức tạp tùy từng địa phương, ở Quản Bạ, lễ đặt tên già khá đơn giản, chỉ cần con gà chến rượu là xong bữa ăn. Ở Đồng Văn, Mèo Vạc thì bữa ăn vừa nhiều mà phức tạp và rất tốn kém, một lễ ít thì 1 hay 2 lợn, đầy đủ có khi tốn tới 3 hay 4 lợn (ông nội, ngoại: 1 lợn; anh cả nội, ngoại: 1 lợn; anh chị em còn lại: 1 lợn; quan khách: 1 lợn). Thế nên, có người lớn tuổi mà vẫn chưa được đặt tên già. Cộng đồng H'mông quan niệm, chưa được đặt tên già thì còn là hạng người trẻ, không được ngồi mâm người già, không được kính trọng như lớp người già. Ngày xưa, lễ đặt tên già có một ý nghĩa quan trọng hơn ngày nay rất nhiều. Bởi, xưa quan niệm, không đặt tên già tức chưa trưởng thành, khi chết không lên bàn thờ cùng với ma tổ tiên. Tên già là để gọi trong khi cúng, nếu không có tên già thì cúng không được gọi tên. Và, nếu không có tên già thì không được phép làm lễ mừng thọ (pó phử).

Như thế, lễ đặt tên già thiếu hẳn những dấu ấn của nghi thức khai tâm, mà đơn giản, chỉ là một hình thức chuyển tiếp phận vị, khẳng định sự trưởng thành của các thành viên trong xã hội.

[32] “Cá tính H'mông” là điều được nói tới rất nhiều trong các khu vực nghiên cứu người H'mông. Trong những lần thực tế ở Hà Giang, khi trình bày quan điểm của mình về việc lấy thể loại dân ca để thông hiểu tâm lí H'mông nhằm tìm thấy những “cá tính H'mông” - yếu tố vững bền, chi phối các hành động tộc người, tôi đã nhận được sự đồng tình của nhiều trí thức H'mông.

[33] Cho đến nay, tồn tại rất nhiều cách phân loại dân ca H'mông khác nhau theo quan điểm từng tác giả chứ không phải xuất phát từ ý thức tộc người, Trần Hữu Sơn (1996) phân làm ba loại, Minh Khương phân làm sáu loại, Bùi Huy Mai phân làm ba loại, Hoàng Việt

Quân phân làm bảy loại (Hoàng Việt Quân 2004); các cách phân chia có sự khác nhau, nhưng về bản chất đều phân loại theo chủ đề.

[34] Bùi Lạc và Mạc Phi cũng xác nhận đồng bào H'mông xếp dân ca của mình làm năm loại. Dù có chút khác biệt với nhóm Doãn Thanh, nhưng về cơ bản, ý kiến của các ông là tương đồng nhau (Bùi Lạc, Mạc Phi 1964a) [chỗ khác, in trong: Bùi Lạc, Mạc Phi 1964b).

[35] Nhà dân tộc học thời kỳ đầu Henri Maitre thì gọi lịch sử của các tộc người miền thượng cao nguyên trung Việt là “lịch sử mù mờ” (Maitre 2008). Điều này cũng không sai với các tộc người miền núi phía Bắc.

[36] Chính sách này là chính sách bỏ chế độ tù trưởng Mèo, triều đình đưa bọn quan lại trực tiếp đến cai trị (Lâm Tâm 1961). Về chính sách cải thổ qui lưu của nhà Thanh, sau này, được nhà Nguyễn học theo và đó là một trong những căn nguyên gây bạo loạn dưới vương triều Nguyễn (xem thêm *Phần ba*).

[37] Đơn cử đưa ra một dẫn chứng tiêu biểu, về công trình lớn mang tính chất “chí” quan trọng thời trung đại, bộ *Đồng Khánh Địa dư chí*, chép về người Mèo (H'mông) và một số tộc miền núi khác ở huyện Vĩnh Điện - huyện Đẻ Định, tỉnh Tuyên Quang như sau: “Dân hai huyện nguyên có người Thổ (Tày), Nùng, Mèo, Mán, mỗi dân tộc có một hai tộc, gồm ba, bốn hạng dân, phong tục tiếng nói đều khác nhau, không học hành, ít hiểu biết. Trong đó, người Thổ (Tày) tương đối có văn lễ, biết điều sỉ nhục. Các tục cưới xin, tang ma, cúng tế nửa xa xỉ, nửa tiết kiệm. Người Nùng, người Anh Miêu, người Mán La Quả thì ngu độn nhưng thật thà. Người Bạch Miêu (mèo trắng), người Mán Sơn Tử, Đại Bản, Tiểu Bản thì rất gian ác, hung hãn, không biết văn lễ. Cưới xin, tang ma cúng tế thì sơ sài không có nghi lễ. Người Nùng ở chân núi, người Mán ở sườn núi, người Mèo ở đỉnh núi, áo quần đơn giản không trang sức hoa văn. Họ đều ở chỗ rừng núi, đình tráng các hộ đều có súng kíp, dao nhọn để chống lại thú dữ. Người tốt thì 10 phần khoảng được 2, 3 phần, đại khái phần nhiều đều giỏi săn bắn” (*Đồng Khánh* 2002: 871). Sai lầm ấy, còn kéo dài đến cả các tác giả cận hiện đại như Trịnh Như Tấu, như ý viết về người Mèo: “Sở dĩ người ta gọi là Mèo, vì thổ dân đó sống còn man rợ, leo núi giỏi và họ có tiếng rống như Mèo kêu”. Những “kiến thức” đầy định kiến ấy của Trịnh Như Tấu, sau này, chính Lâm Tâm phê phán rất gay gắt (Lâm Tâm 1961). Một truyền thống đại khái và nhiều sai lầm thời trung cận đại khi chép về miền núi như thế, dễ hiểu là không cung cấp được bao nhiêu cho những hiểu biết tộc người.

[38] Được giao nhiệm vụ nghiên cứu về tộc người H'mông, Lâm Tâm là lớp nhà nghiên cứu H'mông Việt Nam đầu tiên của miền Bắc - Xã hội Chủ nghĩa, và do đó, cũng là

của cả Việt Nam. Bởi, sự chia cắt chính trị của hai miền Nam - Bắc Việt Nam, vì thế, cũng là sự chia cắt của số phận khoa dân tộc học hai miền Nam - Bắc. Dân tộc học vốn gắn với cái thực địa đã không cho phép các nhà nghiên cứu Bắc vào Nam và ngược lại, thành tựu dân tộc học miền Nam cũng là đáng kể, nhưng gắn với các tộc người bên này sông Bến Hải. Lâm Tâm vì thế, là nhà nghiên cứu H'mông lớp đầu có nhiều đóng góp. Các nghiên cứu chính về H'mông của Lâm Tâm, cơ bản chỉ có vài bài báo đã công bố: “Lịch sử di cư và tên gọi của người Mèo” (NCLS, số 30/1961); “Sơ lược về người Mèo ở huyện Kỳ Sơn (Nghệ An)” (NCLS, số 86/1966); “Một điều tra về người Mèo”, *Vietnammes Studies*, 1972, Hà Nội; Giàng A Páo - Lâm Tâm (1979), *Truyền thống của dân tộc Mèo đoàn kết đấu tranh hào vệ tổ quốc Việt Nam*, Nxb Văn hóa, Hà Nội.

[39] Kể cả những đề cập cùng vấn đề này, trước Lâm Tâm một thập kỷ, trong một công trình dân tộc học tổng quan có ý nghĩa về mặt lịch sử xuất hiện của nó, nhà dân tộc học Bùi Đình cho biết sự di cư của người H'mông vào Việt Nam là do quá trình dài lâu va chạm đầy máu lửa với người Hán. Người Mèo (giòng Mèo, họ sơn cước sống cao nhất như cách gọi của Bùi Đình) di cư vào Việt Nam sau Mán (Dao), và “thâm nhập dần dần từng tốp nhỏ một, hết thời đại nọ đến thời đại kia, sự di cư đó tiếp tục một cách rất êm thấm, không hề xảy ra xung đột gì cả. Duy gần đây, hồi thế kỷ 19, có hai lần Mèo sang rất đông đi hàng đoàn, tổng cộng ước đến năm sáu ngàn người [hiều là năm đến sáu ngàn người - NMT], kéo vào vùng Đông Vân [Đồng Văn - NMT], Yên Minh. Vì thế, năm 1860, đã xảy ra một cuộc xung đột khá dữ dội giữa đám Mèo di cư và quân đội án ngữ biên thùy của triều đình Việt, sau quan quân phải đem một đoàn voi ngót hai trăm con lên bình định, đám Mèo đó mới chịu phục và rút lên các ngọn núi cao trong vùng đó. Từ đấy về sau, không hề có điều gì đáng tiếc xảy ra nữa và dân Mèo cũng được hưởng như dân sơn cước khác, một chế độ tự trị rộng rãi” (Bùi Đình 1950: 78). Vậy, ý kiến Bùi Đình về cuộc di cư lớn và sự va chạm với triều Nguyễn, có lẽ dựa vào sử liệu như *Đại Nam Thực Lục*, *Phủ biên tạp lục*.

[40] Công trình này không dẫn nguồn tư liệu tham khảo của Lâm Tâm, vậy, có thể hiểu những kiến giải về ba đợt di dân H'mông như thế là đưa ra bởi Bế Viết Đăng.

[41] Cũng có kiểu ý kiến khác như của Nguyễn Văn Hiệu, nghiên cứu ngôn ngữ H'mông Sa Pa, ông cho rằng vào những năm 80 thế kỷ XVII, để tránh họa chiến tranh của triều đình Trung Quốc với Ngô Tam Quế, một bộ phận người H'mông đã thiên di đến Việt Nam, mà Lào Cai là điểm đến đầu tiên của người H'mông (Nguyễn Văn Hiệu 2012: 125). Ý kiến này của Nguyễn Văn Hiệu là lạc lõng.

[42] Như các tác giả: Bigo, A. (1938), “Ethnologie sommaire de rindochinne Française”, *L'Indochinne Française*, Ha Noi, November; Geddes, Milliam Robert (1976),

Migrants of the Mountains: The Cultural Ecology of the Blue Miao (Hmong Njua) of Thailand, Oxford: The Claredon Press (dẫn theo: Michaud, 1997).

[43] Bonifacy, August Louis-M (1904) Lt-Col, “Les groupes ethniques de la Rivière Claire”, *Revue Indo-Chinoise* (dẫn theo: Michaud 1997).

[44] Ý kiến này đã được Savina nói tới và Robequain trích dẫn lại (Robequain, 1929). Thế nhưng, có nhiều luận chứng dân tộc học chống lại điều này. Nó có thể có cơ sở, nhưng không là tất cả. Bởi, có nhiều tộc cũng đến muộn, tương ứng với thời gian H’mông di dân vào Việt Nam, nhưng họ vẫn ở vùng núi thấp, thậm chí tiếp giáp người Việt như Cao Lan, Sán Chí, Sán Dìu, Nùng, Giáy, nhiều nhóm Dao... Và, thêm nữa, trong phong trào kêu gọi hạ sơn giữa thế kỷ XX của nhà nước Cộng sản, rõ ràng chỉ người H’mông không chịu hạ sơn để thỏa thuận lấy vùng đất thấp nhưng có ruộng nương trù phú hơn. Ở thấp, có quá nhiều thứ xâm phạm vào tự do của H’mông, di dân thủy điện hiện đại lại đã lần nữa chứng kiến điều đó ở H’mông, khi họ bỏ các bản làng tái định cư vùng thấp về lại núi non trên cao - có nhiều căn nguyên của việc này (vì thế, nhiều tộc bỏ các vùng tái định cư), tuy thế, với H’mông trong nhiều ràng buộc có thứ thuộc về “căn tính văn hóa”. Ở cao, trên đỉnh núi, nóc nhà Việt Nam, dù khắc khổ nhưng đối lại họ được tự trị. Duy trì sự tự do tộc người, một tự do khắc khổ nhờ trường thành vạn lí thiên nhiên là các đỉnh núi bất tận và hiểm trở là vốn tri thức bản địa H’mông.

[45] Được *Việt Sử lược* nói tới, năm 1160, đời Lí Anh Tông, dựng đền thờ Suy Vưu ở phường Bồ Cãi. Chi tiết này được nhiều tác giả dẫn chứng.

[46] Được Kim Định viết đi viết lại rất nhiều lần trong nhiều tác phẩm của ông (Kim Định 1970: 5; 1971:14; 1973: 23)...

[47] *Tập san Tư tưởng* (P.O.BOX 246 CROYDON PARK NSW 2133 - AUSTRALIA) và *Viện nghiên cứu Việt nho và Đông Nam Á* (<http://www.anviettoancau.net>). Tuy nhiên, có một điều thật ngạc nhiên khi khá nhiều học giả ngày nay có trước tác “dưới ánh sáng của tinh thần Kim Định” nhưng dường như đã không hiểu đúng vị “Việt triết tổ” mà họ tôn thờ. Kim Định chủ trương Việt có trước Hán, ở đất ngày nay người Hán đến, lập quốc. Việt sáng tạo ra Nho, ra Kinh Dịch. Người Hán đến sau, hưởng thành quả người Việt, và tự nhận mình là sáng tạo ra Nho, ra Dịch nền tảng của văn minh Trung Hoa. Như thế, theo Kim Định, Việt chính là chủ nhân văn minh Trung Hoa sau mới di dân xuống Việt Nam. Thế nhưng, nhiều môn đệ tự nhận của Kim Định lại chủ trương thuyết bản địa khác hẳn tinh thần của Kim Định.

[48] Xem bài viết hai kỳ của Tạ Chí Đại Trường trên Tạp chí Xưa ờ Nay (số 377 & 378 - 4/2011).

[49] Như thế, ý kiến của Đào Duy Anh không phải là không có cơ sở, khi ngày nay, Tim Severin đã thực chứng một cách đầy phiêu lưu để chứng minh mảng băng bương thô sơ ở Sầm Sơn đủ khả năng vượt Thái Bình Dương thành công. Bạn đọc quan tâm đến cuộc phiêu lưu này, có thể tìm đọc du ký của Severin [Tim Severin (Đỗ Thái Bình - Vũ Diệu Linh dịch) (2014), *Bè tre Việt Nam - Du ký 5500 dặm vượt Thái Bình Dương*, Nxb Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh].

Về việc dẫn ý kiến Đào Duy Anh của Lâm Tâm, cần nói rõ, là không thật chính xác. Đào Duy Anh trong ít nhất là hai quyển sách của ông, đã từng đề cập đến sự kiện này. Trong *Cổ sử Việt Nam* in lần đầu năm 1956, Đào Duy Anh chỉ cho biết Tây Thôn Chân Thứ nói mảng băng bương của người Miêu Tử, còn Đào Duy Anh thì cho là Việt tộc (2003c: 731). Ở quyển sách khác *Nguồn gốc dân tộc Việt Nam* in lần đầu 1957 nhắc tới người Miêu tử dùng mảng băng bương, mà người Việt Thường sau này hậu duệ lẫn lộn với Miêu tử đã dùng phổ biến loại mảng này như thấy ở Sầm Sơn (1950: 20). Như thế, không thấy Đào Duy Anh đồng nhất Miêu tử và Mèo ở những đoạn này. Việc đồng nhất Miêu (tử) và Mèo, do vậy, là của chính Lâm Tâm. Việc Lâm Tâm giản qui Miêu thành Mèo có nguyên nhân cụ thể của nó, mà ở Việt Nam, là một lẫn lộn rất phổ biến thành “quán tính”. Do đó, cần phải nói rõ, nếu giả thuyết “mảng băng bương” là có cơ sở, thì cũng phải cụ thể nói là tổ tiên xa xưa của người H’mông (Mèo) là người Miêu đã đến Việt Nam từ rất sớm, trước cả công nguyên. Còn người H’mông hiện đại, là di dân lớp muộn, chồng lên lớp người H’mông cổ (Miêu/Mân) thì mới đến Việt Nam độ 3 thế kỷ. Kiểu nhầm lẫn của Lâm Tâm là một sự lầm lẫn khá quen thuộc ở Việt Nam khi đã đồng nhất Miêu và Mèo. Theo Tạ Đức, người Miêu có tổ tiên chính là người Mân - Đản, từ Phúc Kiến - Quảng Đông đến Việt Nam thời Đá Mới, tạo tiền đề cho các đợt thiên di của người Mân - Đản về sau tiếp tục đến Việt Nam vào thời Đông Sơn và sau này (2013: 99 và...).

Liên quan đến chủ đề này, cần nhắc đến quan điểm rất “lạ” của nhà dân tộc học Mạc Đường. Mạc Đường trong công trình có nhiều dữ kiện đáng quý *Các dân tộc miền núi Bắc Trung bộ* ra đời năm 1964 đã nói đến xu hướng “hợp nhất tự nguyện” (có thực là “tự nguyện” không?!) đang diễn ra ở miền núi trung bộ khi các nhóm lẻ có xu hướng hợp vào các bộ tộc lớn. Trong đó, các nhóm lẻ tẻ (Mèo hoa, Mèo trắng và Dao) thuộc các tộc người Mèo và Dao sẽ hợp vào một bộ tộc lớn là Miêu (Bắc trung bộ) (Mạc Đường 1964: 55). Để tạo ra tính “thống nhất” sau 1945 cho các khu vực miền núi nhằm nhanh chóng tiến lên Chủ nghĩa Xã hội, nhà dân tộc học Mạc Đường đã đưa ra quan điểm hợp nhất Mèo và Dao vào Miêu tộc như gốc gác xa xưa của họ. Sự “trở về” Miêu tộc này cho thấy Mạc Đường đã không “tiến hóa luận” cho lắm khi đưa ra kiến giải “qui hồi” về “một gốc” cho Mèo và Dao. Và, như chúng ta biết, quan điểm của Mạc Đường đã không được chấp nhận, không có một Miêu tộc nào được “sáng tạo” ra ở trong bản đồ dân tộc học Việt Nam. Đó là một sự tiến bộ đáng quý khi dân tộc học Việt Nam đã bảo vệ được tính đa dạng tộc người trong

quốc gia: Mèo đã là H'mông và Dao vẫn là Dao - những cái tên tự gọi được tộc người lựa chọn.

[50] Di dân vì “thói quen” cũng là câu trả lời khá phổ biến của người H'mông ở nhiều nơi khi được hỏi về vấn đề này.

[51] Luận điểm này đã được quá nhiều nhà nghiên cứu nói đến, nhưng không hẳn đã thuyết phục. Tôi bắt buộc phải lặp lại bởi nó đã được/bị xem như một luận điểm lớn thuộc bản chất H'mông. Dù phải thừa nhận, tập tục “đốt rừng làm rẫy” của nhiều tộc người, nhất là người H'mông đã góp vào tàn hại khá lớn các khu rừng, nhưng dầu sao, vẫn cần phải tranh luận thêm về điểm này. Bởi, qui luật nông nghiệp ở miền núi, nếu phương pháp đốt rừng làm nương rẫy tuân thủ đảm bảo tính an toàn trong chu kỳ thời gian xoay vòng cho phép canh tác, thì vẫn không gây ảnh hưởng đến môi trường rừng. Nó là vốn tri thức bản địa tộc người.

Ngoài ra, cần nhớ rằng, người Việt trong thế kỷ XX, khi khắc phục nỗi sợ hãi đối với rừng núi, lòng háms lợi dẫn đường và cả việc di dân người miền xuôi lên miền ngược của nhà nước thì chính họ, những người Việt mới là những kẻ phá rừng nhiều nhất. “Người Việt chắc chắn có khả năng phá rừng lớn hơn các tộc thiểu số rất nhiều” (Nguyễn Tùng - Krowolski 2002). Thế nhưng, luôn tồn tại một diễn ngôn về những “kẻ phá hoại” là những người thiểu số, tồn tại dai dẳng đến tận ngày nay như một định kiến. Có số liệu thống kê cho biết trong nhiều nhóm tuổi luôn ở mức trên 50% người được phỏng vấn ngày nay tin tưởng rằng dân thiểu số là những kẻ phá rừng (Nhiều tác giả, 2013, tr.50 và...).

[52] Hồng Thao (1997: 21) cho biết, theo một tài liệu dân tộc học nước ngoài, người H'mông cứ 30 năm có một khởi nghĩa nhỏ, 60 năm có một khởi nghĩa lớn [còn tài liệu trong nước, thì kết luận ấy được nói tới bởi Đinh Xuân Lâm - Trần Quốc Vượng (1967: 32)]. Như thế, vòng đời một người H'mông chứng kiến nhiều lần nổi loạn.

[53] Xèo: một loại cây lương thực trồng nương. Ý nói nhà Hán bất công (nguyên chú của Doãn Thanh)

[54] Các tác giả khác cung cấp thêm một dị bản về bài ca buồn thảm này của người Mèo, ghi được ở Đồng Văn: “*Quý Châu là quê hương yêu dấu của người Mèo ta/ Thời nhỏ đây là chỗ dân Mèo ta ở/ Vì đâu người Mèo ta phải đói rách?/ Vì đâu Mèo ta không có chữ nên phải mất nương?/ Vì dân Mèo ta không có chữ nên phải lìa quê hương*” (Đinh Xuân Lâm - Trần Quốc Vượng 1967: 32).

[55] Nhận định này, về cơ bản đúng với mọi tộc người đã từng chạm trán với bành trướng Hán tộc trong lịch sử. Nền văn minh Hán hóa đã được lịch sử ghi nhận thực hành sự ảnh hưởng của mình bằng sức mạnh quân sự để truyền bá/áp đặt văn hóa của dân tộc mình

lên kẻ khác (Coedès 2011). Những va chạm chiến tranh khốc liệt giữa người Hán với các tộc lân bang đã để lại những “chấn thương” trong tâm lý các tộc bị xâm phạm. Tuy nhiên, với cá tính và thân phận đặc thù từng tộc người mà họ có những biểu hiện khác nhau. Người H’mông (đậm đặc ở bộ phận đã không chấp nhận Hán hóa và bỏ chạy, tạo thành khối người H’mông Đông Nam Á), với cá tính bất khuất, đã nuôi trong tâm hồn một phức cảm khó phai mờ về “ám ảnh Hán”, mà về cơ bản là dấy lên một sự thù nghịch. Đến nỗi, đã có lúc những ý hệ chính trị ở đồng bằng Đông Nam Á khi va chạm với người Hán đã chọn người H’mông như một con cờ của phong trào “giải Hán hóa”. Ở phương Đông, ngược lại với mô hình Hán hóa là mô hình Ấn Độ hóa. Nền văn minh Ấn đã truyền bá ảnh hưởng bằng con đường ngoại giao, thương mại và giao lưu văn hóa trên tinh thần hòa bình và tự nguyện. Ở Việt Nam, trường hợp người Việt tiến vào phương Nam và người Thái tràn vào Tây Bắc Việt Nam, qua Lào và lập được quốc gia ở Thái Lan bằng quân sự ít nhiều là biểu hiện của tính chất Hán hóa.

[56] Thêm một lớp nghĩa văn hóa phủ lên sự kiện này, đó là, người H’mông ở cao nguyên đá trong truyền thống, dựa vào trang sức kim loại để phân ra hai “kiểu” H’mông. H’mông “chính tông”, khi chết đi, trên người không được đeo kim loại, dù là răng vàng răng bạc cũng không được chừa đùng nói đến trang sức khóa kim loại. Nếu người H’mông nào chết đi mà trên người còn đeo kim loại, thì cộng đồng H’mông biết đó là H’mông lai Hán, không “nguyên bản”. Chối từ các loại kim loại đeo trên người khi qua đời, với người H’mông truyền thống, là một hành vi ma thuật. Bởi, người H’mông tin rằng nếu người chết mà đeo kim loại thì đời này có thể không sao, nhưng đời con cháu sẽ phản lại, ốm đau từ trong xương ra [so sánh thêm chi tiết tương đồng được Cư Hòa văn - Hoàng Nam cung cấp: trong đám tang người H’mông, suốt thời gian xác chết ở ngoài bãi, người con dâu phải luôn túc trực bên thi hài để bảo vệ: đuổi ruồi nhặng, không cho ai bỏ kim khâu, đinh sắt vào xác chết. Người H’mông quan niệm, có kim, đinh sắt chôn theo sau này con cháu sẽ bị mọc nhọt do sắt đâm ra, rồi chết không phương cứu chữa (1994: 162-163)].

Không đeo tất cả các thứ kim loại khi qua đời, gồm cả khóa trang sức là một hành vi văn hóa khẳng định bản sắc H’mông chính hiệu không lai Hán, và đồng thời, phòng ngừa rủi ro cho đời sau.

[57] Như thế, giới quý tộc của các tộc người nam quyền trong vùng ảnh hưởng của đế quốc Trung Hoa thường có xu hướng Hán hóa mãnh liệt hơn giới bình dân. Quý tộc người Việt, người H’mông bao giờ cũng “gần” Hán hơn là tầng lớp bình dân, ở đây, không nói rộng mà chỉ nói về kiến trúc (Logan 2010) và trang phục (Trần Quang Đức 2013). Trong khi đó, phụ nữ tộc người lại có xu hướng “bản địa” cao hơn nam giới. Trang phục của phụ nữ H’mông từ kiểu dáng đến màu sắc khác xa bảng màu thẩm mỹ của người Hán (Cung Dương Hằng 2011).

[58] Có thể dẫn ra đây vô số dẫn chứng mà sử học hiện đại đã chứng minh thuyết phục về một kiểu Trung Hoa hóa tại Viễn Đông của người Việt. Nhiều sử gia đã đề cập đến vấn đề trên từ nhiều góc độ khác nhau, trong đó, thật thú vị, sử gia Choi Byung Wook (2011) đưa ra một dẫn chứng về người dân Việt (trong quan niệm “thân, biên, hán, thổ”) đã tự coi và tự xưng mình là Hán, đồng thời gọi các tộc xung quanh là thổ, (man, mọi).

[59] Đây là một so sánh rất nổi tiếng của nhà văn Nguyễn Huy Thiệp trong tác phẩm Vàng lửa. Ông muốn nói đến cái “nhược tiểu” của người Việt trước Trung Hoa, tuy nhiên, nhận định văn chương này, nhìn tổng thể, chỉ đúng một phần, cái phần tự ti. Ở phía khác, cái phần tự tôn trong cơ chế văn hóa Việt cũng tác động lớn không kém cái tính nhược tiểu. Người ta luôn nhận thấy (như Tsuboi, Whitmore, Choi Byung Wook...), mỗi khi mô hình Trung Hoa suy yếu, thì Việt Nam lại nổi lên, cố gắng chứng minh một thứ “thiên triều” khác tồn tại ở phương Nam, nắm giữ mạch nguồn chính đạo của Thiên mệnh.

[60] Hệ quả này, mang tính hai mặt. Khi đối diện với bá quyền Trung Hoa xâm lược, các tộc người liên kết, hình thành các lớp chắn chống đỡ từ miền núi cao, đến trung du, rồi tới đồng bằng. Trong thời bình, các tộc người lại có xu hướng li tán, cát cứ duy trì tự trị với quyền lực người Việt đồng bằng.

[61] Muối luôn là thức ăn quý và hiếm của người H’mông. Hơn cả thế, muối có vị trí quan trọng trong cơ cấu sinh hoạt và kinh tế tộc người. Các nhà dân tộc học đã nhấn mạnh ý nghĩa quan trọng của muối với người H’mông đến nỗi, với cơ cấu kinh tế gia đình tự cấp, tự túc, khép kín, người H’mông có thể cắt đứt liên lạc với các tộc người xung quanh, nhưng vì muối, cần muối, người H’mông dù cư trú rất xa, ở những nơi hiểm trở, vẫn phải lặn lội đến chợ phiên để trao đổi, mua muối. Người H’mông có một nguồn lợi quan trọng là chăn thả gia súc, những đàn trâu của người H’mông sống lang thang trong rừng, tự do nên gần như hoang dã. Bầy gia súc chỉ quay về nhà vì chúng biết chỉ nơi đó mới có những thức rau, cỏ mận (do người H’mông vẫy nước muối vào). Chỉ có muối mới đủ sức cầm chân bầy gia súc đã bán hoang dã kia mà thôi. Muối vì thế, thật quan trọng, không chỉ trong bữa ăn mà trong cả hoạt động chăn nuôi gia súc.

Nhưng có lẽ, so với Tây nguyên Việt Nam, muối ở miền núi phía Bắc không đến nỗi rơi vào tình trạng khan hiếm như lịch sử đã ghi nhận, cho dù thứ “vàng trắng” (chữ Nguyễn Tuân trong *Sông Đà*) bao giờ cũng là nỗi khao khát, thèm muốn chung của các vùng miền núi. Nhà nước phong kiến Việt Nam luôn nỗ lực để có thể độc quyền kiểm soát nguồn lợi muối chuyển lên các vùng cao. Muối vừa là món lợi kinh tế khổng lồ, vừa là “mặt hàng chiến lược” tạo sự lệ thuộc để khống chế miền núi về chính trị. Ví dụ, nhà Nguyễn đang trong đã cố gắng khống chế “con đường muối” thông qua khống chế các “nguồn” ở vùng người Thượng. Điều này khiến người Thượng nếu cần muối thì phải lệ thuộc triều đình trung ương. Ở miền núi phía Bắc, thì có lẽ tình hình khác đi khi ở đây vừa có các mỏ muối,

lại giáp biên Trung - Việt, hoạt động buôn muối miền núi phía Bắc dễ dàng cho “các lái” hơn nhiều bởi không bên nào (Trung hay Việt) dễ bề có thể độc quyền nắm giữ và khống chế riêng “siêu lợi nhuận muối”. Muối có thể chuyển từ đồng bằng lên miền cao ở Bắc Việt Nam hay từ ngả Vân Nam - Trung Quốc sang. Hẳn là bởi điều ấy mà “ám ảnh muối” ở miền núi phía Bắc Việt không “đậm đặc” như vùng người Thượng Tây Nguyên. Thêm nữa, không lệ thuộc vào muối - của biển - của đồng bằng, cũng đồng nghĩa với việc giữ cho miền núi duy trì được thế tự trị với miền xuôi.

[62] Một trường hợp khác, Bàn Thúc Long trong quyển sách thuộc loại rất sớm sưu tầm truyện cổ H’mông [quyển sách siêu mỏng của Bàn Thúc Long chép, Giàng My Sải kể (1957), *Tình yêu Nùng-Phai - Truyện cổ tích dân tộc Mông*, Nxb Phổ Thông, Hà Nội]. Truyện Nùng-Phai, đơn giản kể về chàng trai H’mông chiến đấu với hổ ác đã cướp người yêu của chàng. Thế nhưng, theo Bàn Thúc Long thì câu truyện cổ trên thành ra đả kích bọn thống trị như hổ dữ, lợi dụng tục cướp dâu H’mông chà đạp lên tình yêu đôi lứa. Bàn Thúc Long và Doãn Thanh, ở chỗ này, là minh họa sống động cho cắt nghĩa truyện cổ dân gian tộc người nhằm minh chứng cho nguyên lí đấu tranh giai cấp, chống áp bức, bóc lột, phản phong được cấp sẵn ngụy trị thời các ông sống. Gạt đi các giới hạn của lịch sử của thời đại, điều mà hầu như không mấy người tránh được, Doãn Thanh đứng lại với nghiên cứu H’mông bằng những công trình sưu tầm mà ý nghĩa nền tảng quan trọng của nó là không thể nghi ngờ.

[63] Từ Chi (Trần Từ) là nhà dân tộc học Việt Nam rạch ròi nhất khi ông sử dụng triệt để, lặp đi lặp lại nhiều lần từ “đẳng cấp” khi phân tích mối quan hệ con người trong xã hội Mường và rộng ra là Thái và Tày cổ truyền. Ở Từ Chi không hề thấy sự sử dụng lẫn lộn ý nghĩa “đẳng cấp” và “giai cấp” như một số đồng nghiệp của ông. “Đẳng cấp” được Từ Chi liên tục tái lập khi phải chỉ về cơ cấu xã hội Mường truyền thống, trích lại một đoạn tiêu biểu nhất của ông: “Tôi (Trần Từ - NMT) cố ý dùng từ này ở đây để nhấn càng mạnh càng tốt hàng rào có thể nói là vĩnh viễn ngăn cách hai lớp người hợp thành xã hội”, tức là nhà lang lớp trên và dân lớp dưới. Chỗ khác, Trần Từ viết, “đẳng cấp” đây là hành động “xã hội tự phân thành hai lớp kín không hề giao thoa với nhau”. Trong đấy, cần chú ý, đẳng cấp ở tộc người Việt Nam không bao giờ là vấn đề gay gắt như Ấn Độ (Trần Từ 1996: 15,22...). vấn đề đẳng cấp và giai cấp vì thế là hai vấn đề hoàn toàn khác biệt nhau.

[64] Theo nghĩa này, xã hội làng xã người Việt cũng được coi như là thể chế đẳng cấp. Bởi một địa vị xã hội ở làng được đảm bảo và công nhận rộng rãi nếu trước khi gia nhập một đẳng cấp, trước tiên, hẳn phải hiến một lễ tế cho Thành Hoàng làng. Nguyễn Văn Huyền trong tiểu luận *Về thể chế đẳng cấp trong làng xã người Việt*, vì thế mới viết: “địa vị xã hội của họ mang tính chất tôn giáo” (2003a: 630).

[65] Đây cũng là kiến giải của Hùng Đình Quý khi trả lời về vấn đề này.

[66] Nói mờ nhạt, bởi vì, ở đây cần phải ý thức một điều, vùng đất quê hương của người H'mông, tộc di dân lâu đời, theo hiểu biết của tôi rất khác vùng đất quê hương của người Việt, tộc định cư lâu đời. Nếu như ở người Việt, mảnh đất quê hương bao giờ cũng là mảnh đất mà ở đấy tổ tiên “ngàn đời” đã cư trú (lưu ý, từ “ngàn đời” mang tính tương đối chỉ một truyền thống). Tổ tiên của người Việt, sau khi đã khuất, về an trú trong những tấm bài vị đời này tiếp đời kia trong ngôi nhà từ đường. Tất cả, kể từ vị khai canh dòng họ đã khuất bóng “ngàn thu” vẫn được nhớ tới thường trực. Con cháu vẫn cúng bái, cầu xin các cụ (số nhiều) “phù hộ độ trì” như là đại diện linh thiêng cùng tham dự mọi hành vi với con cháu ở trần. “Mảnh đất tổ tiên”, vì thế, bao giờ cũng thiêng mà dòng họ người Việt ra sức gìn giữ, nhằm tiếp nối mãi truyền thống “hương hỏa” về sau. Thế nên, điều này cũng góp vào văn hóa dòng họ người Kinh định cư lâu đời trên một mảnh đất, vạn bất đắc dĩ mới phải “du cư” (mà đúng hơn “tha hương”). Bởi, đến một nơi khác, thì đã hóa thành kẻ “ngụ cư” thấp hèn. Người Việt, vì thế, có những căn rễ bền chặt để gắn sâu cuống nhau vào mảnh đất “tổ tiên ngàn đời”. Thế nên, bước chân của họ không nở, không dễ rời xa mảnh đất ông cha. Bởi chỉ có ở mảnh đất ấy thôi, mới cộng thông với ông bà mới hiển linh hơn bao giờ hết. Điều này, chắc hẳn góp vào quy định cơ cấu Việt tộc là một tộc định cư. Và người Việt, di cư ở làng quê nếu có chỉ là “di cư tạm thời”, “di cư thời đoạn”, đi để mà về. Người nông dân Việt di dân đến các vùng miền khác nhau, với ước vọng kiếm được ít tiền để về “mở mày mở mặt” ở làng quê. Đi, vì thế, đi để mà về an tâm định cư lâu dài. Hơn thế, luật Hồng Đức qui định người Việt ra đi, nhưng con cháu họ nếu trở về làng vẫn đảm bảo được nhận lại phần ruộng đất hương hỏa tổ tiên của mình (Vũ Duy Mên 2010:114). Như vậy, trở về bao giờ là khát vọng chính trong cuộc ra đi thông thường của người dân quê Việt khi phải “bắt xối” khỏi đất tổ tiên. Sự gắn bó, như vậy, bao giờ cũng là “thái quá”, như một chứng bệnh khát khao bám rễ của người nông dân Việt với làng quê của họ. Đến nỗi, Vũ Quốc Thúc trong một chuyên khảo danh tiếng đã nói tới như là một “bệnh lí học” định cư, chỉ tình cảm gắn bó có phần thái quá của người nông dân Việt với làng mạc của họ (Vũ Quốc Thúc 1951).

Người H'mông không thế, tổ tiên của họ thường chỉ gồm ba đời mà thôi (cũng có gia đình thờ đến năm đời). Nên có thể nói, với người H'mông gánh nặng tâm linh bởi mỗi ràng buộc với tổ tiên không quá lớn. Một gia đình di chuyển đến vùng đất mới, sinh con, sinh cháu là mảnh đất ấy thành “mảnh đất tổ tiên” mới. Điều này, chắc chắn khiến sự di cư ở người H'mông trở nên dễ dàng, vì gánh tâm linh nhẹ bằng, không có những ràng buộc lớn. Số phận thiên di đã biến cải cấu trúc tâm linh của người H'mông trở nên “nhẹ gánh ông bà”, ngõ hầu có thể nhẹ bước lang thang tìm miền đất mới. Chính chỗ này, tôi mới nói mảnh đất tổ tiên [như Quý Châu] với người H'mông thì mờ nhạt hơn nhiều so với tâm thức về vùng đất tổ tiên của người Việt. Nhưng, nhẹ không có nghĩa là mất, người H'mông vẫn mãi lưu

dấu lại những địa danh đi qua trong vô thức tập thể tộc người. Và vì, di cư như một hình thức tồn tại tộc người nên người H'mông chỉ cần nhận đứng tín hiệu “cùng ma” là lập tức gia đình mới di cư đến có thể sẽ sáp nhập vào mảnh đất nông nghiệp gia đình “bản địa” để cùng họ canh tác. Nếu không “cùng ma”, thì trong xã hội H'mông cũng không có khái niệm ngụ cư như người Việt. Kẻ xóm giềng mới lập tức được cộng đồng chấp nhận và anh ta chỉ phải tự bỏ công khó nhọc vỡ lấy mảnh đất mới mà kiếm ăn. Người H'mông không phải chịu thân phận “ngụ cư” đầy khắt khe như xã hội người Việt. Người Việt, vì đất chật mà người đông, nên việc gia tăng những kẻ khác đến vùng của mình là mối đe dọa trực tiếp đến bát cơm. Thế nên, rất khó khăn cộng đồng làng xóm Việt mới chấp nhận một thành viên mới. Mà thông thường, phải trải qua tới ba đời kẻ ngụ cư mới được “xóa án” ở ngoài rìa mà gia nhập thực sự cộng đồng làng xã mới. Thậm chí, đời cha sẵn sàng trả giá bằng mạng sống, lập một chiến công cho làng, như đánh đuổi giặc cướp để đời con được nhanh chóng trút bỏ phận ngụ cư. Linh mục Cadière có dẫn chi tiết thú vị, có kẻ ngụ cư tóc dài mà đẹp, làng chọn lấy tóc làm râu cho thần Quan Thánh. Hôm sau, râu thần bỗng tuột ra. Làng cho rằng vì đó là tóc kẻ ngụ cư nên thần không nhận, phải thế bằng tóc người bản địa thần mới thuận (Cadière, 2010a : 283). Cấu trúc tinh thần người Việt, do vậy, rất khó chấp nhận du nhập yếu tố bên ngoài, dù đây là cái bên ngoài đồng tộc. Đặc điểm đám đông những kẻ ngụ cư, một đặc điểm quan trọng và khắc nghiệt trong xã hội Việt Nam cổ truyền. Kẻ ngụ cư để có thể gia nhập vào cấu trúc một làng mới phải trải qua nhiều đời thử thách khắc nghiệt, có khi “hi sinh đời bố củng cố đời con”, phải đổi cả tên họ nếu nó trùng với danh tính một người nào đó trong ngôi làng mới (Popkin 1979: 236). Người H'mông ngược lại hoàn toàn, dễ dàng chấp nhận hàng xóm vì họ cần phải liên kết với nhau để khai thác mảnh đất/đá đầy khổ nhọc, hao tốn nhiều công sức nhằm kiếm cái ăn, đồng thời, dựa chặt vào nhau mà tổ chức tự vệ khi kẻ thù xuất hiện.

Vì thế, nếu có thể nói, người nông dân Việt có một bệnh lí học về tình cảm định cư thì nông dân H'mông lại có một bệnh lí học về tình cảm di cư. Hai vế trái chiều của tồn tại.

[67] Hẳn là chúng ta cũng nên nhắc thêm ở đây, một so sánh “cắc cớ” nhưng độc đáo và thú vị của nhà dân tộc học Nguyễn Khắc Ngữ khi ông so sánh thân phận đàn ông với thân phận phụ nữ trong xã hội phụ hệ Việt. Theo đó thì, thân phận người đàn ông trong xã hội mẫu hệ người Chăm (chú ý là chỉ trong quyền lợi gia đình) còn không bằng người phụ nữ Việt, về sau, chính do ảnh hưởng của quyền thừa kế tài sản của người phụ nữ Việt mà người đàn ông Chăm mới bắt đầu được kế thừa chút ít tài sản bằng 1/5 người con gái (Nguyễn Khắc Ngữ 1967:106).

[68] Không biết tôi liên tưởng có đi xa quá không, nhưng trường hợp bà quả phụ Nguyễn Thị Khiết có vẻ như giống vai trò bà lang góa trong xã hội Mường và Thái.

[69] Xin cảm ơn nhà nghiên cứu Nguyễn Trường Giang đã giúp xác nhận và cho biết nguồn cung cấp thông tin.

[70] Và cũng là của dân ca các tộc người ở Việt Nam, trong đó có người Việt. Những kết luận về sự khổ đau, căm thù của cuộc đời đen tối của người phụ nữ trong dân ca dưới thời phong kiến và sự giải phóng họ nhờ chế độ mới là một “mô hình làm việc” phổ biến một thời, và vẫn duy trì mạnh mẽ tới tận ngày nay. Ở đây, đã có sự vi phạm nguyên tắc thông diễn các vấn đề của quá khứ khi lấy các tiêu chí của xã hội hiện đại để đánh giá xã hội trung đại. Vì thế, nếu nhìn trong mặt bằng của thời trung đại, thì người phụ nữ các tộc người Việt Nam, kể cả phụ nữ Việt (tộc nam quyền mạnh nhất trong quốc gia Việt Nam đa tộc người) vẫn có một vị trí cao hơn, tự do và được luật pháp bảo vệ tốt hơn người phụ nữ xã hội Hán hay phương Tây trước thế kỷ XX.

[71] Một dẫn chứng cho cấu trúc tự trị, đóng kín tộc người H'mông thể hiện qua hôn nhân như tôi đã từng nói tới. Quan sát này là mẫu số đúng cho khá nhiều vùng người H'mông cư trú.

[72] Tự tử ở người H'mông là vấn đề nổi cộm sẽ được nghiên cứu này trở đi trở lại nhiều lần. Điều sẽ được bàn kỹ hơn ở phần sau.

[73] Điều này không khác gì làng Việt, như Dương xá là làng họ Dương, Trịnh xá là làng họ Trịnh, hoặc Việt hóa như làng Nguyễn... Mà, hình thức ban đầu của nó có thể là sự “cố thủ” dựa trên nguyên tắc dòng họ như người H'mông. Nhưng chỉ có điều, làng Việt trong quá trình phát triển lâu dài, các khối di dân hòa nhập nhiều đợt, dài lâu, phá vỡ dân tính khép kín của làng, hình thành các cự tộc, thế lực trong làng. Tuy nhiên, nguyên tắc cố kết dòng họ không hẳn đã mất, mà nó biến thể, dù mờ nhạt qua nhiều biểu hiện. Một sự kiện thú vị, ở làng Nguyễn (Nguyên Xá) - Thái Bình, điền dã ở đây, tôi ghi nhận được sự kiện, trong làng, có một xóm, tập trung toàn người họ Nguyễn, mà theo lời họ nói, chỉ có người họ Nguyễn mới ở được khu đất đó. Đã có trường hợp người họ khác đến mua đất, sau không ở được vì lí do tâm linh đã phải chuyển đi. Nguyên tắc cố kết theo dòng họ, huyết tộc cư chính là hình thức ban đầu của nguyên tắc cư trú tộc người (Kosven 2005: 204-205).

[74] Ví dụ, thực địa vùng Thượng Minh, Hồng Thượng, Tuyên Quang, nơi có các tộc người như Việt, Dao, Tày, Pà then, Thủy và H'mông (nhóm H'mông hoa theo đạo Tin Lành), ghi nhận được sự kiện, người H'mông ở đây sống khép kín trong cộng đồng của mình, ít giao lưu với các tộc người xung quanh. Trong khi, các tộc người xung quanh giao lưu với nhau khá thân thiết, nhưng lại tỏ ra khá xa lạ với người H'mông. Mẫu cư trú của H'mông ở Thượng Minh, còn tái lập lại ở nhiều vùng, miền.

[75] Ngoài ra, còn lí do thực tế của việc cư trú tộc người quyết định hình thức cư trú. Tộc người ở những nơi có nguy cơ bất ổn cao, như các vùng biên, làng bản của họ sẽ kiến trúc theo lối công sự phòng thủ mà nếu ở nơi ổn định thì là không cần thiết. Ví dụ trường hợp người Tày, Hickey cho biết, xã hội họ có hai hình thức cư trú, trong đấy, ở nơi ổn định, họ có thể cư trú dọc theo sông, đồng ruộng, còn ở gần biên giới bất Ổn làng họ cấu trúc theo mô hình bao kín, co cụm lại và được bảo vệ bởi tường bùn hay hàng rào tre (Hickey 1958: 96).

[76] Sự kiện dân tộc học này, vốn phổ biến từ xa xưa, và ngày nay vẫn phổ biến ở cao nguyên đá. Người H'mông di dân sang tận Mỹ vẫn khắc ghi tục lệ này, cả khi sinh ra và chết đi, hồn được thầy cúng đưa về thăm nơi chôn nhau ban đầu. Vincent K. Her bình luận: “Trong truyền thống xã hội H'mông, vị trí của nhau thai cũng truyền tải những thông tin quan trọng về vai trò dự kiến của con trai và con gái (hay đàn ông và đàn bà). Một người con trai đã và vẫn được mong chờ là “tuav ncej dlaab”, có nghĩa là để giữ vững các cột trụ trung tâm. Bằng cách liên kết với nhau thai của họ với cấu trúc này, con trai được nhắc nhở về nhiệm vụ của họ và trách nhiệm với dòng nội. Về mặt xã hội, họ bắt buộc phải đảm nhận và duy trì nó. Mặt khác, như là kết quả của hôn nhân, đứa con gái sẽ rời khỏi gia đình. Việc chôn nhau thai của cô ta sau khi sinh trong phòng ngủ làm mất đi trách nhiệm đó của cô ta” (Her 2005).

[77] Hình thức hôn nhân anh em chồng (levirat) được coi là dấu ấn của chế độ quần hôn thời chế độ mẫu hệ. Hình thức hôn nhân này là phổ biến ở nhiều tộc người ở Việt Nam.

[78] Mở rộng ra, thì đây là qui luật chung cho các xã hội nông nghiệp, bởi trong các xã hội này, dòng của cải đi từ con đến bố mẹ. Khác với các xã hội công nghiệp, dòng của cải đi từ bố mẹ đến con cái. Xã hội nông nghiệp, mà bản chất cần sức lao động để canh tác, sản xuất, vì thế, trọng sinh nở, duy trì mua dâm... (Popkin 2010: 309). Trọng sinh trong xã hội nông nghiệp, vì thế, không chỉ là tín ngưỡng phồn thực trọng sinh nở mà còn lí do thực dụng nhằm tìm kiếm an toàn lương thực.

[79] Mở rộng phạm vi quan tâm của vấn đề, sự kiện người con dâu mang tai vạ ít thấy được dân ca nói tới, nhưng lịch sử thì vẫn ghi nhớ. Một chi tiết thú vị (dù đau thương) trong xã hội Việt Nam, được John Kleinen dẫn Lương văn Hy nói tới đó là sự kiện trong cải cách ruộng đất ở Việt Nam: “nhiều người con dâu đã có vai trò lớn trong việc tố cáo bố chồng tội bóc lột” (Kleinen 2007: 129). Cấu trúc gia đình (ở đây là người Việt) khi gặp phải con nguy biến, ghi nhận sự kiện người con dâu quay lưng lại quyền lợi gia đình. Tất nhiên, trong tình huống “tai nạn” cải cách ruộng đất thì con tố cha, vợ tố chồng chứ không riêng gì người con dâu tố cha chồng. Nhưng nhận định mà Kleinen dẫn từ Lương Văn Hy nhấn mạnh vào sự kiện người con dâu quay lưng với số phận nhà chồng cho thấy tính chất lỏng

lèo của sự gấn bó người con dâu với nhà chồng.

Từ ý nghĩa này, hẳn chúng ta nên tính đến giả thuyết không loại trừ, sự khắc nghiệt của mẹ chồng với nàng dâu, một kẻ không cùng huyết thống gia nhập cấu trúc gia đình qua *luật* và *lệ* là một lối thử thách lòng kiên nhẫn và rèn luyện ý thức cam tâm tình nguyện chấp nhận mọi bất hạnh khi đã gấn bó với gia đình mới. Bởi, luật lệ dù có nghiêm ngặt đến đâu vẫn là quyền lực bên ngoài, không có căn nguyên sâu xa như yếu tố sinh học (đồng huyết). Điều này thể hiện rõ ở trường hợp họ Giàng người H'mông dù cấm kỵ dòng họ là không ăn tim những người con dâu họ Giàng thì lại được phép ăn. Vì: "con dâu được coi là thuộc họ khác (Hồ Ly Giang 2013: 45). Vì thế, người con dâu không dễ lập tức được thừa nhận ngay trong gia đình mới. Bà mẹ, vốn mang sẵn mối hiềm khích tranh chấp về tính dục và quyền lực bà chủ còn thực thi chức năng thử thách người con dâu trước khi bà lui về hậu trường vĩnh viễn. Giả thuyết này, cứ tạm dẫn ra đây như một gợi ý làm việc. Tuy nhiên, những suy nghĩ ở trên, chủ yếu là mang tính lí thuyết, bởi sự độc dân ca H'mông, cho đến giờ, vẫn chưa tìm được dữ kiện nào nói tới tình huống người con dâu gây tai vạ.

[80] Đây chính là lớp ý nghĩa “Cxangr pox niêv”, xem cụ thể phần tục kéo/bắt/cướp dâu ở sau.

[81] Truyền bản truyện kể H'mông ở Việt Nam, theo ghi nhận cá nhân, có nói đến tự tử nhưng không thấy đề cập nhiều đến hình thức tự tử bằng ăn lá ngón.

Xen vào vài nhận xét:

Như vậy, thật kỳ lạ, tự tử một vấn đề không xa lạ với kho tàng văn học truyền khẩu H'mông, nhưng tự tử bằng ăn lá ngón thì phổ biến trong dân ca mà khá xa lạ với truyện kể. Nên, tạm thời có thể nói, so với truyện kể, dân ca H'mông là một thể loại “năng động” hơn khi gắn liền với đời sống mới - đất Hà Giang, nơi có nhiều cây lá ngón, và kéo theo nó là hình thức tự tử bằng lá ngón đã được dân ca phản ánh.

Và căn cứ vào độ vênh nội dung giữa dân ca và truyện kể, có thể thấy, người H'mông là một tộc chỉ mới đến Việt Nam vào một thời gian gần đây. Vì thế, tự tử lá ngón, cái hiện tượng phổ biến ngoài đời thực này của người H'mông chưa kịp truyền dẫn vào kho tàng truyện kể truyền miệng của họ mà làm xáo trộn mớ chi tiết trong một cấu trúc. Giả định này, có lẽ, chỉ mang tính gợi mở thêm những suy nghĩ.

[82] Thật đau lòng khi những người H'mông mà tôi hỏi chuyện, gần như tất cả đều kể lại những câu chuyện buồn ngay trong gia đình, họ hàng hay làng xóm của mình với những vụ tự tử (chủ yếu bằng lá ngón). Những câu chuyện thương tâm ấy, không chỉ phổ biến từ xưa, mà còn xảy ra trong khoảng 10 năm trở lại đây. Lí do của mâu thuẫn, có thể rất đơn giản, chỉ là những xung đột con con hàng ngày. Người H'mông luôn có lòng tự ái cao độ, và cái chết thường là kết thúc của sự tự ái đã lên đến tột cùng; cũng như nổi loạn H'mông, ngoài lí do cấu trúc niềm tin, nhiều khi là kết cục của sự tự ái bị xâm phạm.

Sự tự ái ấy, có lúc được những người H'mông khi được hỏi đến xem đó như là nét xấu của lòng tự ái thái quá, mù quáng, ích kỷ. Trái lại, cũng có thể hiểu đó như phẩm chất tốt đẹp của ý thức tự trọng. Vì tự trọng, nên người H'mông dù nghèo khổ, nhưng xã hội của họ không có kẻ ăn xin (bởi người H'mông quan niệm “ăn mặc ở chân tay”). Điều này khác hẳn với nhiều tộc người tự coi là “văn minh”, như xã hội người Việt, ăn xin đầy rẫy - và tự tử, vì thế, cũng khá mờ nhạt! Nghệ sỹ người Việt trong lịch sử, trừ đại thiên tài Nguyễn Du có dấu hiệu của một ca tự tử, còn lại, không hề thấy xuất hiện tự tử trong lớp những người sáng tạo vốn đầy xung đột nội tâm này. Điều này là khá khác biệt với nghệ sỹ ở châu Âu hay các quốc gia đông Á khác như Nhật Bản, ở đó, nghệ sỹ tự tử là khá nhiều. Người H'mông tự tử, người Nhật tự sát, đằng sau đó, có lẽ còn là xưng năng ý thức cao độ về phẩm giá con người. Vài liên tưởng mang tính rời rạc, tôi mong nói rộng phạm vi suy nghĩ về tự tử H'mông. Dù sao, những suy tư theo lối kinh nghiệm luận mà chưa có một thống kê xã hội học tương xứng thì rất dễ dẫn suy luận đi đến vô cùng.

[83] Lẽ dĩ nhiên, ta biết rằng sự không phổ biến tri thức độc dược của tộc người, lí do chính yếu không chỉ là sự lo sợ người dân biết đến mà sử dụng một cách bừa bãi, nguy hại như giết người hay tự tử. Cấm kỵ phổ biến phép dụng độc ở tộc miền núi, trước nhất là lí do quân sự. Đối đầu với các tộc miền núi, mà vũ khí thô sơ của họ thì không thể đủ làm run sợ đội quân đông đảo ở đồng bằng, nhưng những vũ khí thô sơ ấy khi tẩm độc - những độc dược vô phương cứu chữa thì lại là nỗi khiếp sợ của đám người đồng bằng. Nỗi sợ hãi tên độc, giáo độc của người miền núi lại càng dâng lên cao độ trong niềm tin tập thể của đồng bằng được thể hiện qua các truyện kể li kì, rùng rợn mà đám đông cư dân đồng bằng duy trì. Vì thế, với các tộc thiểu số, bảo mật tri thức độc dược được đặt ra như một luật tục nặng nề để có thể giữ gìn cho được sức mạnh miền núi. Phạm Thận Duật ghi chép về Hưng Hóa xưa từ sách Bắc vật chí: “Người Mán ở Giao Châu, Quảng Châu bôi chất độc vào đầu gươm giáo, đâm vào người là phải chết. Nếu không thu xác chôn ngay, chỉ trong chốc lát da thịt bị tiêu hết, chỉ còn lại bộ xương thôi. Dân ở đó thề với nhau là không bày cách làm tên cho người ngoài. Kẻ nào chữa độc cho họ thì uống kinh nguyệt phụ nữ và ăn phân người” (Phạm Thận Duật 2000: 181).

[84] Trong một lần sơn dã, trả lời cho câu hỏi này, cụ Ma Khái Sò (Thái An, Quản Bạ, Hà Giang) cho biết chi tiết, luật tục H'mông cấm phổ biến trong cộng đồng thuốc độc khi săn thú, vì sợ có người xấu dùng để hại người (như tẩm vào tên bắn kẻ thù). Nhưng cây lá ngón, vì mọc tràn lan khắp mọi nơi thì không thể giấu được. Hơn nữa, nếu dùng độc dược hại người thì cấm kỵ nhưng nếu là lựa chọn cá nhân, tự kết liễu đời mình thì người H'mông cho phép, vì quyền chết cũng là quyền con người khi hẳn đã muốn chọn lựa kết cục ấy (nên nhớ, cây lá ngón chỉ trở nên kịch độc vô phương cứu chữa khi nuốt vào bụng, làm thối ruột, còn khi tẩm vào tên bắn vào người khác thì không phải là độc dược chết người). Phải hiểu hành động này như là một hành động biểu hiện ý thức và giá trị làm người cao độ ở người

H'mông. Cái chết, nếu cần phải chết, cũng là biểu hiện cho thái độ hiện sinh cao nhất [dù không hề muốn liên tưởng, nhưng chi tiết này vẫn cứ gợi lên cho tôi thái độ quyết liệt, dám tận kết đời mình để bảo toàn hiện sinh cao quý mà các triết gia Pháp (những người sống rất thọ!) thường hay rao giảng].

[85] Ở đây, cần ý thức rõ, tự tử bằng lá ngón cũng bắt gặp ở nhiều tộc người khác, trong cả thực tế lẫn kho tàng văn học truyền khẩu để lại của họ. Điều này, hẳn liên quan mật thiết đến việc cây lá ngón mọc phổ biến khắp miền núi phía bắc Việt Nam. Truyện thơ Tày *Nam Kim Thị Đan*, nhân vật chính nàng Thị Đan đã ăn lá ngón tự tử. Tuy nhiên, với các tộc người khác thì chết tự tử và chết tự tử bằng lá ngón vẫn không phải vấn đề nổi trội như ở cộng đồng H'mông. Và, hơn nữa, chết tự tử, như đã nói, ở các tộc người khác H'mông bao giờ cũng bị coi là cái chết dữ. Như người Tày, tác giả của *Nam Kim Thị Đan*, coi “thai mất” (chết dữ) gồm chết tự tử (uống thuốc độc, thắt cổ) là điều rất đáng sợ. Bởi người chết dữ, hồn không được thanh thản sẽ quay về rù rê hồn người sống vào cõi chết. Người Tày quan niệm, chết dữ sẽ mang dớp xấu cho gia đình, vì vậy, kẻ chết dữ không bao giờ được làm ma trong nhà (Dương Thuấn 2012: 146-147).

[86] Tuy nhiên, sự kiện tự tử bằng “nuốt thuốc phiện” hẳn phải là xuất hiện muộn, cho dù cây thuốc phiện đã từng chiếm một vị trí vô cùng quan trọng trong số phạm lịch sử người H'mông. Nhưng ảnh hưởng của thuốc phiện là một ảnh hưởng muộn, vì trước thế kỷ XIX, người H'mông hầu như còn chưa biết đến việc trồng cây thuốc phiện (Culas 1999: 634). Văn hóa H'mông, cũng như văn hóa Việt, biết đến cây thuốc phiện rất muộn, chỉ từ/quá mười đồ thực dân phương Tây, nói đúng hơn sự mở rộng và tìm kiếm thị trường mới cho thế lực chính trị thuốc phiện Âu Mỹ đã tìm thấy Đông Nam Á (McCoy 2002). Thuốc phiện như thế, là hiện tượng “ngoại lai” với văn hóa Việt được nhiều nhà nghiên cứu nói đến như Phillipe Le Failler (Le Failler 2000: 28) (Nhất Thanh 1970: 158-172). Nhưng nó là cái ngoại lai có tầm ảnh hưởng lớn trong lịch sử các nước Đông Nam Á, làm thành mạng lưới chính quyền, chính trị thuốc phiện ở Đông Dương và Đông Nam Á

[87] Mà cứu thế luận của họ đã gây lên những cuộc bạo loạn vượt qua hết mọi xét đoán thông thường. Cấu trúc niềm tin mãnh liệt kỳ lạ ở người H'mông là một vấn đề rất then chốt trong việc hiểu tộc người này.

[88] Bế Viết Đăng viết: “quan niệm luân hồi trong quần chúng thể hiện trong việc cúng bái, lòng mong ước tái sinh khi tự tử v.v...” (Bế Viết Đăng 1973: 308). Không cho biết gì thêm ngoài những dòng trên, nhưng dường như ta có thể đọc thấy trong thông tin văn tắt mà Bế Viết Đăng cung cấp, người H'mông cho rằng chết tự tử thì tái sinh nhanh hơn, hay tốt đẹp hơn, vì tự tử duy trì ở họ “lòng mong ước tái sinh”. Diễn giải ý kiến Bế Viết Đăng như thế khá tương thích với dữ kiện dân tộc học tôi thu nhận được ở cao nguyên đá.

[89] Nhà gái đến dự đám tang con trong trường hợp chết tự tử không ở trực tiếp nhà người con rể mà ở tạm một nhà hàng xóm nào đó gần đấy. Đến bữa, nhà trai phải cơm bưng nước rót tận nơi cung phụng. Thái độ phục tùng nhà gái vô điều kiện vì gây oan ức khiến con họ phải tự tử cũng là một cách đền đáp mất mát to lớn cho gia đình bố mẹ vợ mất con.

[90] Tác giả Tô Ngọc Thanh đã cung cấp cho chúng ta một dẫn chứng vô cùng quan trọng, rõ ràng nó đã lột tả được đặc thù H'mông thông qua cách thức chết đầy quyết liệt của họ. Cùng là motif truyện kể: “Một đôi trai gái yêu nhau. Vì lí do nào đó họ không lấy được nhau và cùng tự tử chết”. Người Thái trước khi chết hỏi tuổi, hỏi nai, hỏi chim khướu bạc đầu... về nỗi oan khổ của mình, rồi nhẹ nhàng chết. Còn người H'mông thì đầy phẫn uất mà chết:

[poem] “Nàng đầm đìa nước mắt, lòng sôi sục phẫn uất. Nàng tự nhủ:/ Đâm ngực chín lần cho chết, không chết/ Đâm bụng mười lần cho chết, cũng không chết/ Ngửa mặt hỏi trời, trời cao vọi vọi/ Cúi lưng hỏi đất, đất sâu thăm thăm/ Thế thì ta đi ăn lá ngón, chín lá/ Rồi ta nằm chết giữa đỉnh đồi kia/ Lưng dính chặt vào đất/ Mặt ngửa nhìn trời xanh / Chết không thềm nhắm mắt/ Để thầy ta trường phên/ Cho điều tha, quạ mổ/ Để bảo cho bố mẹ ta biết/ Không cho ta lấy nhau, ta chết cho mà xem” (Tô Ngọc Thanh 2007)[/poem]

Tác giả Tô Ngọc Thanh viết tiếp: “Liệu có thể gọi cách chết thứ nhất là “chết trữ tình, đầy chất thơ” và cái chết thứ hai là “chết quyết liệt, đầy phẫn nộ” không? Và với hai “kiểu cách chết”, liệu cần nói thêm gì về tính riêng trong tâm hồn và nhân cách văn hóa mỗi dân tộc không?” (Tô Ngọc Thanh 2007: 300-301). Nguyễn Xuân Kính, về sau, đồng tình với cách đặt vấn đề và tiếp tục dẫn lại câu hỏi của Tô Ngọc Thanh, và vẫn gác lại đó câu trả lời.

[91] Cây lá ngón *Gelsenium elegans* Benth còn gọi là lá ngón hoa vàng là cây thuốc độc, phân biệt với lá ngón hoa trắng *Jasminum subtripplinerve* Blume, họ nhài, có thể dùng nấu canh là đặc sản. Ngoài ra còn có một loại lá ngón để ruốc cá mọc gần sông suối, *Pterocarya tonkinensis* Dode, họ hồ đào, làm ruốc cá bằng cách giã nát (Diệp Đình Hoa 1998: 66-67).

[92] Cái điều này, mà rồi đây, văn học của người Việt viết về người H'mông (Tô Hoài chính là đại diện lớn) lại thêm phần khắc họa đậm nét. Đã có một quá trình “tưởng tượng” về người H'mông và xã hội miền núi của họ không thật gần với bản chất. Góp vào duy trì những hiểu biết sai lầm về xã hội người H'mông ở Việt Nam. Chủ đề này, tôi sẽ trả lời trong những nghiên cứu cụ thể.

[93] Kết luận này, như vậy nhằm đến một thách thức về phương pháp. Tôi cho rằng, thật khó tin những nghiên cứu văn học dân gian đã tách rời văn bản ra khỏi đời sống văn hóa, xã hội mà nó thuộc về. Những suy tư trong phòng giấy của các nhà nghiên cứu văn học dân gian, vì thế, luôn dễ rơi vào vấn nạn ngộ nhận giá trị. Phương pháp dân tộc học văn

học bởi vậy, được tiến hành bằng cách bám chắc vào thực địa mới luôn đề cao văn học như một sự kiện xã hội tổng thể như đúng quan niệm của M.Mauss.

[94] Truyện kể này, như thế, lại một lần nữa làm sinh động thêm cá tính H'mông đầy quyết liệt và phản ứng tự tử kinh niên trong hành động H'mông. Cậu em út cam khi gặp uất ức đã liều chết bảo vệ “cái lí” của mình. Điều ấy lại nói lên khí chất H'mông luôn rất dữ dội và liều lĩnh, khinh thường cả tính mạng để bảo vệ danh dự như cái lí của người H'mông.

[95] Ở người Việt, bà cô và tục thờ bà, phạm vi ảnh hưởng tâm linh rộng lớn của tín ngưỡng thờ bà cô, như Michio Suenari cho biết tìm thấy trong một phạm vi rộng lớn các nền văn hóa Hán hóa (Hán, Việt, Hàn, Nhật) là một vấn đề thú vị. Ở người H'mông, sự tác động tâm linh của người phụ nữ chết trẻ, không con thờ tự (nội hàm bà cô các văn hóa Hán hóa) có vẻ như khá mờ nhạt, mà tác động của bà cô - người phụ nữ uy tín trong họ (mang nội hàm khác bà cô của các quốc gia Hán hóa) chủ yếu trên phương diện thế tục, lúc bà còn sống.

[96] Hiểu rộng theo Lê Thị Nhâm Tuyết thì vai trò của bà cô H'mông chính là dấu sót lại của thời đại mẫu quyền, ghi nhận vai trò to lớn của người phụ nữ lớn tuổi với cộng đồng. Nhâm Tuyết dẫn trường hợp bà lang Mường như là một điển hình (1973: 54). Trần Hữu Tiệp thì nói đến chi tiết, quyền lực người phụ nữ H'mông, như trường hợp phụ nữ làm thủ lĩnh thị tộc (trong truyện kể) đó là dấu vết của xã hội mẫu hệ (2007: 17). Như thế, hiểu theo cách này, thì phải gọi dấu ấn quyền lực người phụ nữ H'mông lớn tuổi là dấu vết của xã hội mẫu hệ (matrilinéarité) chứ không phải mẫu quyền (matriarcat). Mẫu hệ là con theo dòng mẹ, nhưng đàn ông vẫn cầm quyền. Còn mẫu quyền là đàn bà cầm quyền. Mẫu quyền ngày nay không thấy tồn tại ở Việt Nam, cũng như hầu khắp thế giới. Mẫu hệ thì vẫn tồn tại nhiều nơi trên thế giới. Ở Việt Nam, mẫu hệ có ở một số tộc người ở Tây Nguyên, người Chăm ngày nay.

[97] Nhiều dòng họ người H'mông hợp thành một làng, hoặc có khi cả một làng chỉ có một dòng họ. Với tộc người không quốc gia này, làng/họ có thể nói chính là đơn vị tổ chức “hành chính” cao nhất. Mỗi khi phải đối phó với các vấn đề mang tính tồn vong của cả tộc người, các dòng họ dưới sự dẫn dắt của đại diện là trưởng họ, hợp thành một hội đồng già làng và bầu ra vị đứng đầu là một trưởng làng. Nhiều làng liên kết lại với nhau tạo thành sức mạnh tổng thể H'mông để cùng liên kết chặt, chống lại các thế lực xâm phạm và tiến hành chiến tranh.

[98] Ở đây, vẫn sử dụng quan niệm của Từ Chi về “giáp” như một tổ chức hạt nhân của cơ cấu làng xã người Việt. Cho dù, gần đây, giới nghiên cứu Việt học về làng xã Việt Nam

đang tiến hành nhiều công kích vào các quan điểm của Từ Chi về làng xã, cần điều chỉnh lại đôi chút. Và rõ ràng, “giáp” cần phải được đặt lại trong những ý nghĩa khác nữa.

[99] Tuy nhiên, chỗ khác thấy ghi nhận sự kiện, nếu người chồng là thủ lĩnh qua đời, bà lang góa lại nắm giữ một quyền lực cực lớn trong tộc người (Cuisinier 1995: 387; Lê Thị Nhâm Tuyết 1973: 54; Nguyễn Văn Ngọc 1925). Việt Nam thời Lý, Trần theo phân tích của Momoki Shiro, khi mà gia đình phụ hệ chưa hình thành một cách chặt chẽ, cả hai phía mẫu hệ và phụ hệ đều có ảnh hưởng đến vương quyền (Momoki 2000, 2009). Nói tóm lại, Việt Nam trước Hán hóa hay nam quyền hóa quyết liệt vào thế kỷ XIV, gần gũi với mô hình Đông Nam Á - mô hình song song phụ hệ và mẫu hệ. Bên cạnh quyền lực người đàn ông còn thừa nhận địa vị rất quan trọng của người phụ nữ trong xã hội. Vậy, một hệ quả đưa lại từ phân tích của Momoki, cấu trúc quyền lực và xã hội Việt Nam thời Lý - Trần gần gũi với người Mường hơn là sau thời Lê sơ.

[100] Ở chỗ này, cần lưu ý, dấu sao những tiến hành so sánh như vậy cũng chỉ mang tính tương đối. Dù khác nhau ít nhiều, nhưng các tộc người Việt, Mường, Tày, Thái, H’mông đều có chỗ thống nhất khi bà vợ góa thủ lĩnh thường có một địa vị chính trị, quân sự là rất lớn trong tổ chức quyền lực tộc người. Các tộc người ở “thế giới miền núi” Việt Nam, do vậy, liên kết thành một tổng thể mang những đặc thù là khá thống nhất nếu so sánh với thế giới Hán hóa thường xuyên đe dọa an nguy của họ. Bonifacy chính là dân tộc học quan trọng đầu tiên đã nhìn thấy cấu trúc chung của các tộc người miền núi Việt Nam nhìn từ địa vị người phụ nữ, nên rất sớm ông đã cho biết người đàn bà Việt nam nói chung, Việt cũng như miền núi Việt Nam hưởng nhiều quyền tự do, và địa vị họ cao hơn hẳn người phụ nữ Trung Quốc (Bonifacy 1925, 2004: 8). Phát hiện sớm của Bonifacy, sau này, là chủ đề được phát triển sâu sắc hơn ở các nghiên cứu lớp hậu bối trong cũng như ngoài Việt Nam.

[101] Ở đây, tôi nhớ đến ít nhất là hai cái chú thích quan trọng của Doãn Thanh: 1/ “Trong xã hội người Mèo, đàn ông làm các việc do vợ điều khiển” (1967: 40), 2/ “Tập quán của người Mèo, phụ nữ cai quản việc gia đình, sai phái chồng làm các công việc, nhất là công việc nặng nhọc” (1967: 55). Mang theo ý kiến của Doãn Thanh lên thực địa, thăm hỏi nhiều lần, ở nhiều vùng, tôi chứng thực nhận định của ông là chính xác.

[102] Điều đã từng là phổ biến trong xã hội truyền thống H’mông này, ngày nay, trước sự xuất hiện ồ ạt của vải công nghiệp Trung Quốc với giá rẻ mạt ở thị trường vùng cao (thời điểm năm 2011, tôi mua tặng bạn gái giá chỉ 100.000 ngàn đồng/bộ “váy H’mông Tàu” ở chợ phiên Đồng Văn cũ). Sản xuất vải lanh truyền thống, vì thế, chỉ còn tồn tại rải rác (Gu Wenfeng-Clarke 2000).

[103] Chế tạo ra cộng đồng tưởng tượng kiểu này, về cảnh đời thậm khổ tối tăm của người phụ nữ H'mông trong xã hội "cũ" lực lượng chính ngoài nhà nghiên cứu mang quan điểm giai cấp mà còn cả các nhà văn theo "hiện thực xã hội chủ nghĩa". Cộng đồng này được nói rộng thêm nữa khi điện ảnh, báo chí "cùng lập trường quan điểm", tiếp tục "nhai lại" chất liệu từ văn chương. Và đây là con đường tạo thành "định kiến Mèo", "định kiến tộc người" ở xã hội đồng bằng Việt Nam. Một chủ đề, mà sớm muộn tôi sẽ còn phải quay trở lại. một lối khác, những suy diễn thái quá từ phòng giấy, và nữa là kết luận về ngữ văn học tộc người vội vã theo quán tính của mình đã đẩy những kết luận đi rất xa bản chất. Đã qua rồi cái thời của nghiên cứu tộc người phòng giấy, nhưng ở Việt Nam, thì nghiên cứu các vấn đề tộc người từ phòng giấy vẫn tồn tại (thậm chí phổ biến?!). Đó là còn chưa nói, lẫn vào đó còn có nhiều "nghiên cứu" theo lối "đặt hàng" minh họa - một lối mòn, dù biết là dễ sập bẫy ngộ nhận ý nghĩa, nhưng khó tránh của giới nghiên cứu! Kết quả là hàng loạt ảo tưởng được chấp nhận. Hoặc đáng tiếc không kém, những quan sát tộc người, nếu có, thì cũng đầy vội vã, nghiệp dư của màu sắc kinh nghiệm chủ nghĩa mà thiếu phương pháp và trách nhiệm ở khối nghiên cứu folklore, dân tộc học. Chỉ một vài chuyến đi lớt phớt lên miền núi, độ vài ngày, ở nhà nghỉ, ngủ khách sạn, ăn đặc sản, thăm thú đây đó vài nơi, thế là: "thật đáng kể"! Chấm hết! Xem như người ta đã làm xong một chuyến thực địa! Mà khi về các cơ quan, đơn vị nghiên cứu "chuyên môn" và "hàn lâm", họ có thể tự hào đã hơn các đồng nghiệp, phần đông nghiên cứu miền núi nhưng lại ngồi cắm rễ ở thành phố, là mình đã từng có "quan sát tham dự" đối tượng nghiên cứu. Một ông bạn làm tộc người của tôi, khá chính xác khi mĩa mai mà gọi kiểu thực địa như vậy là: "một cuộc điền dã chớp nhoáng"! Thêm một chiêu trò mới gần đây, ở Việt Nam, khi phải nghiên cứu một vấn đề folklore, dân tộc học nào đó, như một lễ hội chẳng hạn, những nhà nghiên cứu "đánh quả", sau khi móc nối ký được một đề tài "khẩn bạc" nào đó, liền bỏ ra ít tiền cho dân bản xứ để họ tiến hành "phục dựng" lại lễ hội ấy. "Trò diễn" mang mác "phục dựng" lễ hội ấy sẽ được các nhà nghiên cứu "chuyên nghiệp" đánh xe con lên miền cao, lượn lờ về miền quê, ghi chép lại theo lối tốc ký, quay phim chụp ảnh ghi âm nhí nháy, thêm vài bình luận mang tính "diễn phạm" kiểu "tiên tiến đậm đà bản sắc dân tộc". Thế là xong, về các "trung tâm", bỏ

[104] *Vợ chồng A Phủ* là trường hợp kinh điển, được giảng dạy trong sách giáo khoa nhiều thế hệ, được chuyển thể thành tác phẩm điện ảnh cách mạng xuất sắc. Và, được các nhà "bình tán" văn chương, điện ảnh "xác tín" giá trị. Vì thế, nó là "lá cờ đầu" tạo ra sự tưởng tượng không chuẩn xác về người H'mông và miền núi khác, tồn tại bền lâu trong căn não người Việt. Như bạn thấy đó, rõ ràng, trong cấu trúc xã hội H'mông không tồn tại vấn đề giai cấp. Và, sự khổ đau của người phụ nữ dưới áp chế nam quyền là có thực nhưng không đến nỗi tất cả là sự quá ảm đạm như đời cô My - một trường hợp bi kịch trong văn hóa H'mông, được/bị đồng nhất với toàn bộ nền văn hóa tộc người. Xã hội nam quyền nào

chẳng ẩn chứa những bi kịch cho đời người nữ bị áp chế; vấn đề đặt ra, cần nhận thấy yếu tố nhân bản của cùng một cấu trúc xã hội. Từ đó, mọi nhận định về tộc người mới đáng trở nên khả tín.

Trong xã hội truyền thống của H'mông ngoài những sự kiện bị ngược đãi, người phụ nữ cũng được tôn trọng và tự do đáng kể, có phần nhiều hơn cả người phụ nữ ở nông thôn người Việt. Những phần về sau của nghiên cứu này, chính là một tiếp tục để làm sáng thêm thân phận người phụ nữ H'mông trong cấu trúc xã hội mà họ thuộc về.

[105] Bạc mới thực là quan trọng chứ không phải tiền, hay vàng. Sống ở nơi biên địa nhiều quốc gia mà nền chính trị luôn bất ổn, dễ đổi thay, các tộc người vùng cao rất e ngại khi phải sử dụng tiền giấy, hay tiền tệ nói chung, bởi, chỉ với một cuộc đảo chính thành công thôi thì đồng tiền giấy luôn gắn với một thể chế quốc gia cụ thể đã trở nên vô nghĩa. Ngoài ra, giá trị an toàn kinh tế và thương mại của bạc luôn rất cao. Bạc đầu thế kỷ XX, trong mạng lưới thương mại của các chính quyền thuộc phiến đa quốc gia và khu vực, mà trong đấy, người H'mông là một mắt xích lớn, được coi như một đơn vị tiền tệ được chấp nhận chung giữa các nguồn luân chuyển thuộc phiến phi chính phủ. Ví dụ năm 1773, giá quy đổi một rương thuộc phiến của Công ty Đông An có thể từ 140 đến 350 lạng bạc. Cuối thế kỷ XVIII, so với tiền đồng Trung Quốc, 1 lạng bạc đổi 7 hoặc 8 trăm tiền đồng; đầu thế kỷ XIX, đổi được trên dưới 1000 tiền đồng; từ 1821 - 1833, từ 1200, 1300 đến trên 1600 tiền đồng; trong vòng 40 năm giá bạc nén tăng gấp đôi [Hồ Bạch Thảo (b)]. Như vậy, trong cái Zomia giáp ranh biên giới Việt-Trung có vùng người H'mông, bạc hiển nhiên được lựa chọn như là một thứ siêu tiền, tính ổn định của bạc so với đồng tiền quốc gia đã góp vào duy trì hữu hiệu nền kinh tế hoạt động theo các nguyên tắc thỏa thuận ngầm, thường là song phương của các nhóm lợi ích mang màu sắc tộc người ở vùng phi chính phủ núi và biển. Người H'mông với lịch sử lưu vong, liên tục phải di cư, nên kinh nghiệm phi chính phủ cho họ hiểu rằng, chỉ có bạc, thứ mà ở bất cứ vùng đất nào cũng còn nguyên giá trị mới là một tiền tệ an toàn nhất cho cuộc sống biến động. Hơn nữa, không phải là vàng mà là bạc bởi vì điều này còn liên quan đến thẩm mỹ tộc người. Người H'mông (hay kể cả Dao, Thái, Tày, Nùng,...) đều ưa thích những món trang sức lớn, bởi thế, vàng không thể đủ để đáp ứng, và thêm, thời gian mưa nắng khắc nghiệt vùng biên địa vàng rất dễ trở nên xỉn màu. Đồng thời, còn phải nói thêm, trang sức lớn vòng đeo cổ còn là một thứ ma thuật, bùa, một thứ “khóa” giữ hồn ở lại trong cơ thể, là kinh nghiệm thẩm mỹ thân bí của nhiều tộc người. Một lợi ích thiết thực nữa của bạc là về y học nhằm tránh gió, giải cảm hữu hiệu. Trang sức bạc (hay đồng) còn được sử dụng như một tri thức bản địa để dự đoán thời tiết. Bạc khi có màu thẫm dự báo trời mưa, khi có màu sáng dự báo trời nắng. Đồng chuyển màu đen thì dự báo trời mưa, chuyển màu vàng sáng dự báo trời nắng. Ở chỗ này, ta được chứng kiến cái lợi ích thể tục và thẩm mỹ, văn hóa đã hòa vào nhau.

[106] Hall thừa nhận luận điểm mạch lạc về các đặc điểm của nền văn minh Đông Nam Á từ kiến giải của Coedès như sau: “về mặt vật chất thì (i) cày cấy trên những đồng lúa nước, (ii) thuần dưỡng trâu bò, (iii) sử dụng kim loại thô sơ, và (iv) có kỹ năng về đi biển; về mặt xã hội thì (i) tầm quan trọng của phụ nữ và của dòng dõi theo mẫu hệ, và (ii) tổ chức theo chế độ canh tác lúa nước; về mặt tôn giáo thì (i) **thuyết vật linh** (NMT in đậm nhấn mạnh), (ii) thờ cúng tổ tiên và thần đất, (iii) đặt đền thờ miếu mạo ở nơi cao, (iv) chôn vào vại sành hay trong đài đá, và (v) thần thoại thấm nhuần thuyết nhị nguyên về vũ trụ”. Sau này, “Krom đã bổ sung thêm vào danh sách của Coedès các điểm sau đây: (i) *wayang*, hay là nghệ thuật sân khấu múa rối bóng, (ii) dàn nhạc *gamelan* và (iii) nghề dệt vải có in hoa *batik*” (Hall 1997: 27-28).

[107] Điều này không chỉ đúng với người H’mông, nó còn là mẫu khá chung với nhiều tộc người phụ hệ. Trong tiểu thuyết viết đầu thế kỷ XX về miền núi Việt Nam, nhà địa chất viết văn nhiều oan khuất Herbert Wild đã mô tả rất sinh động về cảnh đôi co giá cả đầy lạnh lùng về việc ngã giá mua cô vợ người Tày của một người Pháp (Wild, 2005, tr.47-56).

[108] Thực ra, vào thời điểm đầu thế kỷ trước, thì tuổi kết hôn như vậy là tương đối bình thường ở nhiều tộc người, chỉ hơi sớm đối với phụ nữ H’mông (Lemoine 1972). Janne Cuisinier dẫn theo Diguët cho biết, luật người Annam cho phép con gái 12, con trai 14 là có thể kết hôn, đến đời Lê đổi thành gái 16, trai 18 là tuổi lập gia đình, người Mường thì con gái ra ở riêng khoảng 16 hay 17 tuổi (Cuisinier 1995: 354, 355).

[109] *Jix pox niêv*: Viết theo phát âm của người H’mông trắng
Jix pux nau: Viết theo phát âm của người H’mông hoa

[110] Thật khó chuyển dịch cho sát nghĩa *Truz pox niêv*, bởi trong tiếng H’mông *jix* cũng có nghĩa là kéo mà *truz* cũng có nghĩa là kéo, nên cả hai trường hợp đều dịch sang tiếng Việt là kéo vợ. Tuy thế, khi tra các từ điển (Nguyễn văn Chính 1965; 1971; Cư Hòa Văn 2001;) và kiểm chứng qua thăm hỏi thực địa thì trong tiếng H’mông vẫn có sự phân biệt *jix* và *truz* bởi sắc thái ý nghĩa khác nhau của hai hình thức “kéo” : *jix* là kéo nhưng theo kiểu dịu, nín (dùng mời khách mang tính lịch sự), còn *truz* là lôi kéo mang ý nghĩa không lịch sự như khi dùng *jix*.

Như thế, sẽ dễ gây ra sự hiểu lầm khi dịch ra tiếng Việt bởi cùng một nghĩa kéo, trong khi, ở tiếng H’mông *Truz pox niêv* và *Jix pox niêv* dù khá tương đồng vẫn có chỗ khác biệt tinh tế. Vì thế, tôi đành phải chọn cách dịch *Truz pox niêv* và *Jix pox niêv* là kéo vợ. Tuy thế, cần lưu ý *Truz pox niêv* hình thức kéo vợ một đêm, để chơi bời, phân biệt với *Jix pox niêv* là kéo vợ nghiêm túc, Về ăn ở với nhau cả đời.

Bằng vốn tiếng H’mông kém cỏi của mình, tôi đã không thể xử lý tốt sự phức tạp khi phân tích ngôn ngữ hiện tượng này nếu không nhận được chỉ bảo và thảo luận của các trưởng lão

H'mông ở nhiều nơi. Trong đó, các cụ Hùng Đình Quý và Ma Khái Sò ở Hà Giang đã giúp hình thành bảng phân tích trên cơ sở bộ chữ H'mông Việt Nam. Cảm ơn bác Vừ Chò Sùng ở Mỏ Ba, Tân Long, Đồng Hỷ, Thái Nguyên đã giúp xác nhận các thông tin tương thích và giúp hình thành bảng từ vựng tương ứng bằng bộ chữ H'mông la-tinh, tôi dùng như cơ sở kiểm chứng mà không đưa vào đây.

[111] Điều này là chính xác, tôi sẽ đưa dẫn chứng ở phần sau.

[112] Một tục lệ tồn tại lâu ở tộc người này mà không ở tộc người kia, ngay điều ấy, nó nói lên một điều gì đó cố hữu trong tâm thức tộc người. Với người H'mông, cấu trúc tâm thức tự do đã qui định những hình thức hôn nhân phi ràng buộc.

[113] Như thế, đây là hình thức Ntêl pox niêv (bắt vợ) và Cxangr pox niêv (cướp vợ) bởi cô gái không tự nguyện đã chống cự lại.

[114] Điều này cho thấy, phụ nữ H'mông không hoàn toàn bị động trong mọi chuyện. Minh họa cho ý kiến này, xem thêm câu chuyện về Lí Thị Mai ở Thái An phía sau.

[115] Thực ra, đây chính là Ntêl pox niêv (bắt vợ). Còn nếu cướp vợ thì không gì có thể bồi thường mà thường chịu những hình phạt khá nặng, có khi đến mất mạng.

[116] Đây chính là Jix pox niêv (kéo vợ), hình thức hôn nhân nhân bản nhất của người H'mông, Bế Viết Đăng đã dùng từ rất chính xác chỗ này.

[117] Tính chủ động của người phụ nữ trong tình yêu, chính là một đảm bảo cho cấu trúc dân chủ xã hội H'mông.

[118] Dịch lấy nghĩa bài hát được cụ Ma Khái Sò cung cấp.

[119] Ngày nay, cụ Sò được biết đến là nghệ nhân khèn bậc nhất toàn cao nguyên đá chính là từ một truyền thống gia đình.

[120] Đây chính là cướp vợ gây ra những vụ kiện tụng lớn như Lemoine đã quan sát thấy ở Lào.

[121] Đây là một dấu chỉ quan trọng về nguồn gốc nhà Trần vốn xuất thân “tộc người”, xa lạ với luân lí Hán. Về loạn luân nhà Trần, xem phân tích của Tạ Chí Đại Trường (2004b).

[122] Ở điểm này, Kosven lại đưa ra một lí giải kiểu khác với lối truyền thống dựa vào “tàn dư của hôn nhân cướp đoạt” như thông thường. Theo Kosven, chính hành vi phổ biến

của bạo lực tượng trưng chú rể, hay người nhà lôi kéo giả vờ cô dâu, tranh chấp tượng trưng hay vượt qua các thử thách, chương ngại gây ra bởi nhà gái trong các nghi lễ đám cưới đã gây ra những giải thích sai lầm về tàn dư của hôn nhân cướp đoạt. Theo Kosven, sự thực thì các hành vi lôi kéo tượng trưng ấy trong đám cưới chỉ “phản ánh sự phá bỏ truyền thống của chế độ mẫu quyền”, phản ánh quá trình nghi lễ đưa một người đàn bà ra nhập một gia tộc mới. Đối với người đàn bà thì sự “biểu diễn” ấy đầy ý nghĩa bi kịch, vì từ nay, cô dâu sẽ mất quyền tự do thời con gái. Ở gia đình mới, cô sẽ phải chịu sự qui định hoàn toàn của chồng và gia đình anh ta (Kosven 2005: 200-201).

Lí giải này của Kosven, có cơ sở hợp lý của nó. Trường hợp người H’mông, như Savina cho biết, trong đám cưới, cô dâu hát những lời ai oán của tiếng hát làm dâu (*chant de la fiancée*) dường như báo hiệu cho thân phận mới sẽ khổ hơn thời con gái tự do phóng túng (Savina 1924: 227). Và như bình luận của Lemoine (1972) về thời tự do yêu đương chơi nhởi của người gái H’mông sớm kết thúc khi đi vào hôn nhân. Điều ấy cho thấy, hôn nhân là ấn tượng khá chua chát với cá nhân cô gái trong các xã hội phụ hệ. Tuy thế, với cộng đồng (tộc loại) thì hôn nhân là niềm vui vì sẽ có thêm thành viên, với nhà trai có thêm người (lao động, sinh sản làm lợi nhân khẩu dòng họ), còn với bố mẹ đẻ cô gái thì sẽ có một món của cải nhờ “thách cưới”. Tuy thế, sự khổ ải của các cô gái của các tộc khác nhau là không giống nhau. Tùy thuộc từng cấu trúc xã hội phụ hệ khác nhau hay thoải mái hơn một chút (vì xã hội phụ hệ đã là cái phổ biến), mà đời người con gái làm dâu hiện lên sẽ bi đát cùng cực hay được hân hưởng ít nhiều sự dân chủ, tự do.

[123] Chú trọng phân tích tâm lí, ở đây không đi sâu, vả chăng là không cần thiết bởi đã có đó những phân tích về phép song hành (parallelism) vốn phổ biến trong lời hát dân gian tộc người (xem thêm: Nguyễn Văn Huyền 2003; Proschan 2010).

[124] Người Thái cũng duy trì cách hiểu Táy nghĩa là “người tự do”. Ở Thái (Tây Bắc Việt Nam), “táy” ban đầu chỉ người làm ruộng, sau khi xã hội phân đẳng cấp thì nhằm chỉ đa số người (nông dân) tự do Thái nhằm phân biệt với pua, pái, cuông, nhố. Người Thái ở Thái Lan thì đồng nhất tên dân tộc với nghĩa “người tự do” (Đặng Nghiêm Vạn 1975: 126; Condominas 1997 : 304 ; và...). Như vậy, có thể hiểu, người tự do trong cách hiểu H’mông của Corlett cũng mang nghĩa những người không phải làm nô lệ cho kẻ khác. Tộc danh bao giờ cũng có nghĩa ban đầu chỉ “người”, phần hậu tố thì được ý chí từng tộc người tự nhận hay bị kẻ khác áp đặt. Tuy thế, hậu tố “tự do” nếu tồn tại thì có lẽ là xuất hiện khá muộn.

[125] Những diễn giải trên đây về người Thái là rút ra từ bộ Luật tục Thái ở Việt Nam (Ngô Đức Thịnh - Cầm Trọng, 2003). Tuy thế, ở chỗ khác, chính Cầm Trọng lại cung cấp những chi tiết khác hẳn, ông cho biết phiên tòa của châu mừng và bộ lão toàn mừng Thái ở Mường Lay xưa, xét xử tội ngoại tình bị bắt quả tang thì bị tử hình cả đôi nam nữ (Cầm

Trọng 1978 : 248). Như thế, người Thái ở Mường Lay xưa là khá khắt khe với tội ngoại tình.

[126] Phân biệt với Thiên Cực công chúa Trần Thị Dung, bà này vốn là vợ Lý Huệ Tông, mẹ Lý Chiêu Hoàng, được phong làm Thái Thượng Hoàng hậu triều Lý. Nhà Trần lập, bà bị phế làm Thiên Cực công chúa. Khi Thủ Độ triệt hạ hết tôn thất Nhà Lý đã lấy bà (lấy chị họ) Trần Thị Dung làm vợ - một kiểu sở hữu nữ chính thống.

[127] Trong thiên tình sử *Chàng Bầy - nàng Lụa (Hán Sòng - Phé Lịa)*, truyện thơ của người H'mông đen sừ tằm ở làng Khừa Dí, huyện Thạch An, Cao Bằng, tình yêu trai gái được miêu tả rất tự do. Các cô gái luôn chủ động tán tỉnh và bày tỏ tình cảm với chàng trai, rủ chàng trai về nhà qua đêm. Tính chất tự do và cao thượng của tình yêu *Hán Sòng - Phé Lịa*, và vai trò người phụ nữ được đề cao của truyện thơ là một điều thú vị, góp thêm vào giải thích cái cấu trúc xã hội lưỡng hệ H'mông (Hoàng Thị Cảnh - Hoàng Thị Thoa 2012).

[128] Vì thế, *Tiếng hát tình yêu* của người H'mông còn được gọi là *Tiếng hát mùa xuân*. Về hội mùa xuân Việt Nam và đáng chú ý là phần viết về hội mùa xuân H'mông, đã có những khảo tả, nhưng thú vị, xem công trình: Trần Quốc Vượng - Lê Văn Hảo - Dương Tất Từ (1976), *Mùa xuân và phong tục Việt Nam*, Nxb Văn hóa, Hà Nội. Công trình này có tiền thân là công trình *Les fêtes saisonnières au Viet-Nam (Revue du Sud-est asiatique, Bruxelles, No 2/1962)* của Lê Văn Hảo.

Lê Văn Hảo cũng là tác giả *Hành trình vào dân tộc học* (Nam Sơn xuất bản, Sài Gòn, 1966), cùng với *Nhân chủng học* (Tài liệu nội bộ Đại học Văn khoa Sài Gòn, 1974) của Nghiêm Thẩm và *Cửa vào phong tục Việt Nam* (Tài liệu học tập về Văn minh Việt Nam - Đại học Văn khoa Sài Gòn, 1974) của Phạm Việt Tuyền là những giáo trình tiêu biểu của dân tộc học ở miền Nam 1954 - 1975. Nếu so sánh với các giáo trình dân tộc học miền Bắc cùng thời như *Cơ sở dân tộc học* (Nxb Đại học và Trung học chuyên nghiệp, Hà Nội, 1973) của Phan Hữu Dật, và sau này là cả nước với *Dân tộc học đại cương* (Nxb Giáo dục, Hà Nội, 1995) của Lê Sỹ Giáo chủ biên thì quan điểm tri thức của dân tộc học miền Nam là rộng rãi và cập nhật với thế giới. Nền dân tộc học giai đoạn 1954 - 1975 đáng chú ý ở miền Nam, trong đấy, một phần được công bố bằng ngoại văn (Nguyễn Bạt Tụy, Nghiêm Thẩm, Lê Văn Hảo...) nên đã không được nhìn nhận đúng với giá trị học thuật để lại của nó.

[129] Hát đối ở người Việt, người H'mông, Dao hay bất cứ tộc người nào cũng liên quan đến yếu tố tính dục, phồn thực. Điều này được nhiều người xác nhận, như Granet và Henri Maspero, (Maspero 1999: 490-507; Nhiều tác giả 2009; Phạm Xuân Lộc 2009). Nhóm Tày Nùng có những biểu hiện khá rõ khi nguồn gốc hát đối giao duyên nam nữ liên quan đến âm hộ trong cái háng đang dạng ra của bà mẹ khởi nguyên Molojia, hay cái siêu dương vật bắc làm cầu qua sông của ông bố khởi nguyên Potolo (nhóm Choang Trung

Quốc) (Nguyễn Thị Yên 2009: 69-70). Mô típ siêu âm/dương vật kiểu Molojia/ Potolo là di sản của nhiều tộc người toàn thế giới, của Nữ Oa/ Tứ Tượng (Hán), ở Sénégal, người Anu (Nhật) và Việt Nam (Nguyễn Tùng 2010: 584);...

[130] Nói rộng ra, vấn đề trên phổ quát cho nhiều tộc người có gốc nông nghiệp khắp thế giới. Duy trì tín ngưỡng ma thuật về sự cộng cảm với tự nhiên, các tộc người nông nghiệp chủ trương phóng túng tính dục với hy vọng các hành vi ấy tác động kích thích lên tự nhiên (mặt khác, có thể lại chủ trương cấm dục trong mùa gieo hạt, một hình thức ma thuật khác hy vọng dồn sức sống cho thiên nhiên nảy nở) (Frazer 2007, Chương XI).

[131] Lối nói phổ biến diễn tả niềm vui trong truyện cổ H'mông.

[132] Bạn quan tâm vấn đề này, có thể xem thêm chuyên khảo của tôi bàn về hệ thống chức năng của chợ trong cấu trúc làng xã Việt Nam [Nguyễn Mạnh Tiến (2013), Chợ trong cấu trúc làng, Bản thảo lưu tại Ban Văn học Dân gian, Viện Văn học].

[133] Phiên bản Khau Vai được chia sẻ ra khá nhiều nhóm người H'mông. Trong diện thực địa của tôi, vùng đông bắc, nhận thấy, người H'mông đi tới đâu cũng duy trì văn hóa chợ tình. Căn rễ chợ tình mạnh đến nỗi, nó là di sản chung của ngay cả nhóm người H'mông theo Tin lành hay theo tôn giáo truyền thống. Người H'mông theo Tin lành dù bỏ truyền thống thờ cúng tổ tiên nhưng không bỏ văn hóa chợ tình. Cho dù, đằng sau văn hóa chợ tình là sự khai phóng tính dục, điều khá xa lạ với nền đạo đức Tin lành.

[134] Thăm hỏi về hoạt động chợ tình ở xóm người Giáy thuộc thị trấn Đồng Văn, ghi nhận sự kiện chợ tình là một văn đề phổ biến ở vùng người Giáy. Quan sát chợ tình Khau Vai, các tộc người H'mông, Giáy, Nùng (Xuông) là những “nhân vật chính”.

[135] “Chợ tình” - một sáng tạo của báo chí đã trở nên thông dụng và chính thức trở thành danh từ riêng chỉ hiện tượng văn hóa đặc biệt này của vùng cao. Và người vùng cao, chịu sự qui định của diễn ngôn miền xuôi, ngày nay cũng phổ biến dùng chính từ “chợ tình” để chỉ hiện tượng văn hóa bản địa của mình.

[136] Người H'mông ở các nơi có chợ tình đều có các từ tương ứng để chỉ hoạt động này. Trong tiếng H'mông, “mù khư” (mul khư) là “đi chợ”, “mù ủa khư” (mul gruou khư) là “đi chơi chợ”. Người H'mông ở Lũng Hồ, Đồng Văn phổ biến gọi đi chợ tình là “mù khia khư” (mul khiêr khư) “đi trảy [hội] chợ”. Người H'mông ở Mèo Vạc cũng gọi đi chợ tình là “mù khia khư” ngoài ra còn có thêm từ “mù khư phong lờ” (mul khư phong lưux) là “đi chợ phong lưu”. Người H'mông theo đạo Tin lành ở Tuyên Quang gọi đi chợ tình là “mù khư he te”. Người H'mông theo đạo Tin lành ở Thái Nguyên gọi đi chợ tình là “mù

khư ha ta”. Âm “he te” hay “ha ta” không phải tiếng H’mông mà có lẽ ảnh hưởng lối phát âm tiếng Tày.

[137] Ngoài ra, cụ Ma Khái Sò còn cho biết thêm, vào thời điểm ấy, xuất hiện một bà thầy thuốc người H’mông di cư từ Trung Quốc sang, mang theo một phương thuốc hữu hiệu trị giang mai. Chi tiết này, là rất quan trọng và đáng chú ý để hiểu thêm về vai trò người phụ nữ H’mông nắm giữ nền dược học tộc người. Theo Phạm Đức Dương: “Người phụ nữ Mèo trong quá trình du canh du cư, sau lưng bà ta là cả một vườn thuốc được mang theo trong gùi, và chỉ ở người Mèo mới có “mo dâu” (thầy thuốc) “là phụ nữ” (Phạm Đức Dương 2000: 54). Nhận định của Phạm Đức Dương “chỉ ở người Mèo mới có “mo dâu” (thầy thuốc) “là phụ nữ” là không chính xác, bởi ở các tộc người ở Việt Nam, ghi nhận khá nhiều dữ kiện cho biết người phụ nữ là thầy thuốc. Thực địa vùng người Dao đỏ ở thôn Tân - Chiêm Hóa - Tuyên Quang, tôi ghi nhận được dữ kiện trong cộng đồng có các bà lang. Người Mường cũng cho biết có xuất hiện các bà lang [về bà lang Mường, làm tôi nhớ đến mẹ Thường với các phương thuốc bí truyền về nạo phá thai được kể trong tiểu thuyết Hoa hậu xứ Mường đậm đặc chất dân tộc chí (Phượng Vũ 1984)]. Như vậy, việc người phụ nữ có địa vị trong nhiều mặt đời sống xã hội, ở đây là dược học tộc người, có ở người H’mông và các tộc người khác càng làm rõ thêm nhận định về sự thừa nhận vai trò quan trọng của người phụ nữ - một đặc điểm lớn được biết đến từ lâu nhằm xác lập “thế giới Đông Nam Á”.

[138] Giả thuyết trên của tôi, không loại trừ quan niệm chợ tình như biến thể của lễ hội mùa xuân phổ biến khắp các tộc người châu Á gió mùa, mà bản chất là một thứ ma thuật tính dục, kích thích sinh trưởng phát triển mùa màng - điều được Frazer miêu tả kỹ lưỡng. Những trao đổi với học giả Đỗ Lai Thúy gợi đến thêm một giả thuyết, theo đó, chợ tình được hiểu như sự “thoái lùi” về thời quần hôn của tộc người. Trên khắp bề mặt thế giới, vào thời quần hôn của bầy người nguyên thủy, sau đó chuyển sang giai đoạn kết đôi vợ chồng nhưng loài người vẫn “nhớ”, “qui hồi” về thời kỳ tính giao tự do trong vô thức tập thể. Chính thế mà, trong các thời kỳ sau này vẫn diễn ra hình thức “lại giống nguyên thủy” dưới nhiều hình thức, ví dụ sự kiện Thẩm Lé nổi tiếng của người Thái, hay như các lễ hội phồn thực mà trong một thời khắc nhất định hoạt động tính giao được “xả lảng”, đứa con nếu có thì là “con Thánh” và cả làng sẽ lấy làm vinh hạnh nuôi dưỡng... Chợ tình của các tộc người vùng cao cũng có thể là một hình thức “lại giống”, “thoái lùi” về thời quần hôn nguyên thủy? Quan điểm này của Đỗ Lai Thúy, như thế, làm gợi nhắc đến quan điểm Morgan, Engels.

[139] Tuy thế, ta hiểu nhận định này là tương đối, và trở nên lỏng lẻo khi quan sát về nước Việt Nam trong quá khứ, bởi có thông tin cho biết cơ cấu dân cư của nước Đại Việt trước đây, sự chênh lệch giữa người Việt và người thiểu số là không lớn đến mức áp đảo

như thời hiện đại. H. Maspero cho biết thông tin, nhà Minh sau khi đặt ách đô hộ lên Đại Việt, năm 1408 đã kê dân số cho biết, cả nước khi ấy có 5,120,000 người, trong đó, cư dân thiểu số là 2,087,500 người (Maspero 1910: 681). Điều này cũng đồng nghĩa, càng lùi sâu về trong quá khứ, sức mạnh của tộc người càng đáng kể, đáng nể hơn.

[140] Lời tấu của Hộ lý Tuần phủ Thanh Hoa là Nguyễn Đăng Giai: “Bọn Quách Tất Công đòi đòi phản nghịch, mà dân xã Sơn Âm cố ý nuôi quân gian, không còn biết uy lệnh của triều đình” (*Thực Lục* 2004 T3: 509). Chỗ khác lại chép: “Vả bọn Quách Tất Công, đòi đòi làm kẻ hạn nghịch, lẽ trời không thể dung tha, mà dân xã Sơn Âm cậy hiểm nuôi gian, không biết uy lệnh triều đình” (*Bắc kỳ tiểu phi* 2009 Q.1 T.1: 184).

[141] Trần Huy Liệu (1955) viết: “Trong những năm 1932-1935, dưới sự khủng bố dữ dội của thực dân Pháp, hệ thống của đảng bị đứt đoạn nhiều; nhưng do sự ủng hộ của đồng bào miền núi, đảng vẫn giữ được cơ sở ở miền biên giới như Cao-bằng, Lạng-sơn để thông sang Trung Quốc và vươn thế lực xuống đồng bằng”.

[142] Quan sát này cũng đúng cả cho người Việt trước thế kỷ XX, khi dân số còn đạt mức cân bằng cho phép, rất khó bùng nổ người nông dân ở châu thổ khỏi quê hương của họ. Nhưng khi cơ cấu dân số tăng vọt, nạn nhân mãn, đồng nghĩa với một cấu trúc dân số dồi dào quá đáng trong khi quỹ đất nông nghiệp có hạn, dù muốn hay không, để không phá vỡ cấu trúc xã hội, người Việt đã đẩy nhanh tốc độ di dân lên miền núi, và kết quả là miền núi trải qua thế kỷ XX đã tràn ngập người Việt.

[143] Tính chất tự trị của quyền lực tộc người chính là chủ đề quan trọng cần tìm kiếm. Rất có thể, tính chất tự trị tộc người trong quá khứ, phần ứng với lãnh thổ nước Việt Nam ngày nay, mạnh mẽ hơn những gì chúng ta có thể hình dung. Tìm hiểu suy nghĩ của một quan lại thời Nguyễn, người đã đánh dẹp rất thành công bạo loạn tộc người ở miền núi Quảng Nam (loạn người Đá Vách) là Nguyễn Tử Vân cho thấy tinh thần và niềm tin tồn tại vào thời kỳ cuối của nền Quân chủ mạt kỳ: “Cái lo về người Thượng thì xưa đã từng phải trải qua, sử sách chép đầy ra đó. Các triều Đinh, Lê, Lý, Trần, Lê nước ta cũng đâu tránh được. Các nước người Thượng lớn như Ai Lao, Vạn Tượng, Chân Lạp, Tiêm La. Các nước người Thượng nhỏ như Mỹ Lương, Sơn Âm, Thủy Xá, Hòa Xá. Các nước ấy đều có đạo lý vua tôi, có tôn ti trật tự nên dễ đối sách. Không nơi nào như người Thượng ở hạt ta, chưa biết gì đến đạo lý làm người” (Ôn Như Nguyễn Tử Vân 2011: 14). Vị Tĩnh Man phủ sứ triều Tự Đức - Nguyễn Tử Vân đã để lộ ra niềm tin của thời ông về sự tồn tại “các nước”: “như Mỹ Lương, Sơn Âm, Thủy Xá, Hòa Xá” “có đạo lý vua tôi”. Vùng đất mà Nguyễn Tử Vân cho là “nước” thực ra tương ứng với các mường của người Mường, hay chỉ vùng đất của người thiểu số Tây Nguyên. Tính chất, niềm tin về sự tồn tại các “nước” thời Tự Đức còn được mở rộng đến mức nó tương ứng với các làng người Thượng Quảng Nam như

nước Lữ, nước Năng, nước Tổ, nước Sanh,... Niềm tin về một nước ở thời trung đại, do vậy, khác niềm tin về nhà nước ngày nay. Đường như, cái thực thể gọi là “nước” chỉ người thiểu số chỉ nhằm vào tính chất tự trị của một cộng đồng nào đấy. Tuy thế, Ai Lao, Vạn Tượng, Chân Lạp, Tiêm La cũng chỉ là “nước” lớn mà thôi. Chắc chắn có sự khác biệt về quan niệm nhà nước trung đại và hiện đại. Mà dù thế nào, thì cũng cho phép ta hình dung sự tự trị, chủ động của chính trị tộc người - các “nước” Thượng từng tồn tại trong quá khứ Việt Nam.

[144] Rộng lớn hơn, các tộc người ở miền Bắc Việt Nam nằm trong mắt xích rộng lớn của khối Zomia tự trị, phi chính phủ như đã được xác định, về Zomia, xem Scott (2009) và bản đồ 9 phần sau.

[145] Mặc dù có cơ sở của nó, nhưng tôi vẫn không tán thành hoàn toàn với quan điểm người H’mông là tộc đến Việt Nam muộn, khi các vùng núi thấp đã có chủ nên buộc phải bỏ lên cao. Quan điểm này được nói tới rất sớm bởi Savina, và lặp lại liên tục ở các tác giả nghiên cứu H’mông về sau. Sự thực thì, cùng thời điểm người H’mông vào Việt Nam, khoảng trên dưới 3 thế kỷ, sự rối loạn chính trị Trung Quốc đã chứng kiến di dân ồ ạt của rất nhiều tộc người ở khối núi Vân Nam vào bắc Việt Nam. Trong đấy, H’mông là một trong số nhiều. Thế nhưng, với các tộc người khác như Giáy vào Việt Nam khoảng 200, 300 năm, Nùng vào Việt Nam cuối Minh đầu Thanh, và liên tiếp nhập cư vào Việt Nam đến tận hiện đại, nhóm Sán Chí, Cao Lan, Sán Dìu cũng vào Việt Nam nhiều đợt trong thời gian tương ứng... họ có khi va chạm với tộc bản địa, có khi không. Song, kết cục, phần đa số các tộc di dân muộn ấy vẫn có cơ hội ở lại miền núi thấp, dưới sự kiểm soát của người Tày (Đông Bắc) hay Thái (Tây Bắc). Chỉ có H’mông, tộc di dân cũng đã đến các vùng núi thấp, đã va chạm quân sự với chủ nhân ở đây, không ở lại mà bỏ qua, lên cao hơn nữa, H’mông chọn các cao điểm, tái lập một thứ “trị thức tộc người” truyền đời ở đỉnh núi. Và đổi lại, H’mông đạt đến sự tự trị nhất định. Điều này, khác với nhiều tộc thiểu số khác, đơn cử như trường hợp Giáy, vào Tây Bắc đã va chạm quân sự với Thái, nhưng sớm thua cuộc. Chấp nhận ở lại trong thân phận nô lệ, thuộc đẳng cấp dưới cùng xã hội Thái. Bản Thái ở Tây Bắc, vì thế, ta có thể thấy phần cuối cùng của bản là xóm Giang (như trường hợp Mường Mò), đó chính là thân phận nô lệ buộc phải chấp nhận của Giáy để [được] ở thấp, vùng của những người Thái trồng lúa.

[146] Về các giả thuyết nguồn gốc người Mường, bạn đọc quan tâm tham khảo thêm công trình của Tạ Đức (2013).

[147] Về đoạn văn dân tộc chí sinh động này, bạn quan tâm nên tìm đọc toàn văn. Hơn thế, bạn nên đọc cả chuyên khảo dân tộc chí Người Mường, bởi nó có một ý nghĩa khá quan trọng. Ở đó đã chứa đựng một tinh thần cấp tiến và hiện đại của nhà viết dân tộc chí,

sun tầm văn chương dân gian Nguyễn Văn Ngọc. Ông đã biết phê phán cái óc Hoa tâm trong mô hình Hán hóa khi quan sát các tộc người khác mình: “Cái lòng tự ái, tự phụ, dễ đâu cũng thế. Người Tàu tự tôn mình làm Trung Quốc, cho ta là giống Nam di, thì ta cũng tự lấy ta làm văn hiến, mà coi hết cả bao nhiêu tộc người khác ở chung quanh ta như người Thổ, người Nùng, người Mán, người Mèo, người Xá, người Mường. . . là dã man, hủ bại, tưởng không có chút gì được giống như mình để coi làm bằng đẳng” (Nguyễn Văn Ngọc 1925). Đặt nhận xét phê phán ấy trong tương quan so sánh với một trí thức cùng thời của Nguyễn Văn Ngọc là Nhật Nham Trịnh Như Tấu mới thấy ông Ngọc thật tiến bộ. Trịnh Như Tấu viết về người Mèo như sau: “Sở dĩ người ta gọi là Mèo, vì thổ dân đó sống còn man rợ, leo núi giỏi và họ có tiếng rống như Mèo kêu”!!!

[148] Sự phức tạp ấy sẽ nhân lên nếu ta đi sâu vào tìm hiểu thêm vấn đề tổ chức hành chính vùng Mường trong thời thuộc Pháp, đã có một kiểu “lưỡng đầu chế” vùng Mường khi tồn tại song song cả bộ máy cai trị kiểu Mường lẫn kiểu Pháp (mà trước đây là lưu quan Kinh dưới thời Nguyễn). Người Pháp (và nhà Nguyễn trước đó) đã có những nỗ lực để loại bỏ quyền lực các quan lang địa phương, song, hình như vấn đề đã không khả quan như mong muốn của người Pháp (và nhà Nguyễn).

[149] Cầm Trọng theo phép loại suy, chỉ dám đi đến đoán định Lẽm, Lé là Xinh mun, Kho mú (Cầm Trọng 1978: 44)

[150] Quan hệ anh em, mà trong đó Kinh là anh, các tộc thiểu số là em, vì thế, là một tâm thức của tiền hiện đại tồn tại lâu bền trong não trạng Việt Nam. Ngày nay, quan hệ bất bình đẳng anh em ấy là một nhận thức đã lỗi thời. Giữa các tộc người, là quan hệ bạn bè. Là bạn thì không tồn tại quan hệ trên dưới, tôn ti nâng đỡ kiểu “đưa miền núi tiến kịp miền xuôi”. Nhất là một miền xuôi thường duy ý chí, áp đặt các mô hình đôi khi là không hề tương thích với hệ thống tri thức bản địa tộc người.

[151] Thượng Tây Bắc ở đây là chỉ phần phía trên của Tây Bắc (nhìn từ Hà Nội), nơi người Thái gây ảnh hưởng, và như thế, phần còn lại là hạ Tây Bắc (cộng miền núi Thanh Hóa) là vùng thuộc ảnh hưởng của người Mường. Mường - Thái, như thế, kể từ thế kỷ X - XIII, bắt đầu “định dạng” ra khỏi quyền lực vùng Tây Bắc Việt Nam.

[152] Cơ sở ý kiến của Condominas là từ dẫn lời cha Antoine Bourlet, người ghi lại câu ngạn ngữ dân gian phổ biến ở người Thái vùng Hồi Xuân: “người Xá khác con khi như thế nào thì người Thái khác người Xá như thế” [“Les Thay”, *Anthropos* 2, 1907: 922, chú thích 4 (theo: Condominas 1997: 303)]. Tuy thế, Cầm Trọng lại cung cấp cách hiểu khác, theo đó, *cốn hươn* mới là đẳng cấp thấp hèn nhất trong xã hội Thái. Cốn hươn gồm nhiều thành

phần tộc người song chủ yếu là người Thái, họ bị coi như súc vật “pên khối, pên quái” (“kiếp tôi, kiếp trâu”) (Cầm Trọng 1978: 257).

[153] Tính chất hoàn chỉnh, và vì thế, cũng rất phức tạp của bộ máy hành chính châu mường Thái, có thể xem thêm sơ đồ tổ chức mường phía trong của châu mường Muối (Cầm Trọng - Phan Hữu Dật 1995: 331). Tham khảo thêm, bộ máy tổ chức châu mường Muối trước 1945 (Cầm Trọng 2003: 345). Cầm Trọng còn cho biết thêm, luôn hiện hữu mối quan hệ hợp tác, đối kháng giữa các mường người Thái. Thường trực tồn tại trong ý chí các thế lực quý tộc các mường Thái những toan tính thực thi ý đồ trở thành các trung tâm quyền lực. Các mường, vì thế, vừa liên kết vừa ngầm tranh đua lẫn lút lẫn nhau.

[154] Tâm thức lãnh thổ tộc người luôn tồn tại ở người Thái, như: “đất Thái ta mười sáu châu từ đời xưa truyền lại” (“đin Tay hau mi xip hộc châu té lang chiền vạy”). Lịch sử tâm thức lãnh thổ Thái về địa giới có sự biến đổi theo thời gian: 1/ từ khoảng thế kỷ XVI - 1894: Xíp hộc châu Tay (mười sáu châu Thái), 2/ từ 1884 - 1886: Xíp châu Tay (mười châu Thái), 3/ từ 1896 - 1945: Síp song châu Tay (12 châu Thái) (Cầm Trọng - Phan Hữu Dật 1995: 318).

[155] Một tường thuật thú vị về quyền lực họ Đèo và sự tự trị của chính trị Thái, xem: Philippe Le Failler (2011).

[156] Theo *Tổng điều tra dân số và nhà ở Việt Nam năm 2009* (2010: 134, biểu 5), ngoài người Kinh chiếm dân số áp đảo hoàn toàn với 73.594.427 người, Tày là tộc thiểu số có số dân cư lớn nhất Việt Nam với 1.626.392 người, thứ hai đến Thái với 1.550.423 người, thứ 3 là Mường với 1.268.963 người, thứ 4 là người Khmer với 1.260.640 người, và thứ 5 là người H'mông với 1.068.189 người (nhưng không hiểu sao trong biểu 5 *Tổng điều tra dân số và nhà ở Việt Nam năm 2009* lại xếp người H'mông có số dân đứng thứ 8 ở Việt Nam (sau các tộc Hoa với 823.071 người và Nùng 968.800 người?!). Nhầm lẫn này vì thế trở thành phổ biến?! Vậy, bốn tộc Tày, Thái, Mường, H'mông là những tộc đa số của “thế giới thiểu số” miền núi phía Bắc. Cái nhìn này là ở thời điểm hiện tại, nhưng trong quá khứ, có lẽ tương quan cơ cấu dân cư là không thay đổi, trật tự dân số trội vẫn thuộc về Tày, Thái, Mường và H'mông.

Cán cân dân số này là khá ổn định trong quá khứ, năm 1960, cán cân dân số thiểu Số miền bắc lần lượt là 1. Tày: 503.995, 2. Mường: 415.658, 3. Thái: 385.191, 4. Nùng: 313.998, 5. Mèo: 219.514 (Khổng Diễn 1995: 296; Lã Văn Lô 1964a). Năm 1974, danh mục các dân tộc thiểu số miền Bắc Việt Nam xếp theo thứ tự dân số từ đông đến ít: 1. Tày: 744.315, 2. Thái: 631.753, 3. Mường: 596.191, 4. Nùng: 472.750, 5. Mèo: 348.722 (Khổng Diễn 1995: 298; Viện Dân tộc học 1975). Các vấn đề liên quan đến dân số tộc người, chi tiết xem thêm Khổng Diễn (1995).

[157] Thời điểm của thế kỷ thứ X, từ lâu được giới nghiên cứu quốc tế gọi là “thời kỳ kinh điển” trong lịch sử Đông Nam Á. Bởi, cùng thời điểm này, chứng kiến sự nổi lên của một số thế lực tộc người đã kiến tạo thành công quốc gia hay trở thành biểu tượng để tạo lập những truyền thống trong khu vực, như trường hợp người Việt tạo lập Đại Việt, người Thái tạo lập Sukhothai (Thai Lan), người Khmer tạo lập Angkor (Campuchia), người Môn tạo lập Pagan (Myanmar), người Mã Lai tạo lập Srivijaya (Malaysia)... Người Tày, với cuộc nổi dậy của Trí Cao nằm trong khát vọng lập quốc nhưng đã thất bại. Tuy thế, như James Anderson đã phân tích, Nùng Trí Cao có một ý nghĩa rất quan trọng với người Tày khi trở thành một biểu tượng cố kết cộng đồng và hình thành bản sắc tộc người với truyền thống chính trị tôn giáo tự trị lâu đời ở vùng biên giới Việt Nam - Trung Quốc.

[158] Hôn nhân bang giao Đại Việt - xem thêm phần sau.

[159] Bầy họ thổ ty Lạng Sơn: Vy, Nguyễn Đình, Nguyễn Công, Hà, Hoàng Đình, Hoàng Đức, Nông. Bầy họ thổ ty Tày (“thất tộc thổ ty”, “thất tộc phiên thần”) gồm: Nguyễn, Vy, Hoàng, Hà, Bế, Nông, Ma tập trung ở Lạng Sơn, Cao Bằng, Hà Giang, Tuyên Quang. Dường như, ở người Tày, “thổ ty” và “thất tộc” là một con số đặc biệt mang một ý nghĩa gì đó?

[160] Cảm ơn Jason Picard đã cung cấp cho tôi tư liệu quan trọng này.

[161] Cho dù như thế cũng là đã muộn, khi về cơ bản thời điểm sau 1945, cơ cấu thổ ty và quăng Tày đã biến mất hoàn toàn. Nhưng vì Tày là một tộc rất quan trọng trong thực thể Việt Nam đa tộc người, nên bất cứ tư liệu nào giúp soi sáng tổ chức chính trị cổ truyền của họ đều đáng trân trọng. Những tư liệu về thổ ty và quăng Tày những thập niên 50, 60 thế kỷ XX, vì thế, thực quý giá. Quý hơn nữa khi ở Việt Nam, cho đến nay, giới nghiên cứu sử học, dân tộc học cũng chẳng soi sáng được gì thêm so với các tư liệu về chính trị Tày thời của Nguyễn Tuấn Liêu, Lã Văn Lô, Hickey (muộn hơn chút là Đặng Nghiêm Vạn, Lục Văn Pảo và trước đó ít nhiều là Bonifacy đã bàn luận). So với các tộc như Thái (Đen) và Mường đã có những thành tựu lớn và các chuyên gia khả tín, nghiên cứu Tày ở Việt Nam, tiếc thay, đã không có thành tựu đủ chiều sâu về tộc người quan trọng, chủ nhân miền Đông Bắc này. Từ Chi từng viết: “về chế độ quăng của tộc người Tày thuở xa xưa, cho đến nay chưa có một tài liệu nào được công bố” (Trần Từ 1996: P2 Phụ lục và Chú thích I).

[162] Phát biểu của Bonitacy phản ánh trung thành chính sách mà Galliéni và Pennequin áp dụng ở khu vực Bắc Bộ không thuần nhất về tộc người. Theo đó, người Pháp sẽ đảm bảo cho mỗi tộc người quyền tự trị và điều hòa quyền lợi cân bằng giữa các tộc người, các thủ lĩnh địa phương cũng sẽ bảo toàn được quyền lực của mình chỉ cần họ qui thuận trên danh nghĩa và không gây cản trở với người Pháp (Salemink 2008: 25-26).

[163] Trường hợp Lã Văn Lô là thú vị. Lã Văn Lô, người mà Condominas xem như “một trong những chuyên gia Việt Nam xuất sắc”, nhưng lại nhầm ông là người Thái (Condominas 1997: 283)(!). Lã Văn Lô là người Tày Lạng Sơn, người từng đi thi chức tri châu và “đỗ vớt”, được cử giữ chức tri châu vùng Hữu Lũng - Bắc Giang dưới chế độ thực dân Pháp. Lã Văn Lô đã để lại một hồi ký thú vị, trong đó đoạn miêu tả việc thi quan chức dưới thời chính quyền Pháp đầy tẻ đoạn với nạn chạy diêm (đọc xưa mà nghĩ đến nay!). Từ đó, cho thấy bộ máy hành chính người Pháp dựng lên ở vùng tộc người, mà chức tri châu là cao nhất chỉ đơn giản chức vụ hành chính. Điều ấy hẳn là khác hoàn toàn với chức tri châu do thổ ty Tày nắm giữ, bởi căn cước “thổ ty” với tộc người không chỉ có quyền lực về thể tục mà cả sự thần thiêng. [Về hồi ký của Lã Văn Lô, có thể xem ở nguồn: <http://www.donghola.info>. Tiếc là trong hồi ký này, ông Lô đã không cho biết gì về hoạt động dân tộc học rất đáng kể của mình.]

[164] Về nguồn gốc linh thiêng của quăng/quăng/quăng/quặng, đã có tư liệu nói tới trong các huyền thoại liên quan (Nguyễn Tuấn Liêu 1962). Quặng mà như Từ Chi (1996) đã phải than thở, chẳng có bất kỳ công bố đáng kể nào, lại có sức tồn tại dai dẳng bất ngờ. Ở đây, tôi lưu ý đến một sự kiện được ghi nhận ở Nà Liềm, xã Thượng Lâm, huyện Lâm Bình, tỉnh Tuyên Quang - vùng được xác định là hẻo lánh nên chế độ quặng (cách gọi của dân bản địa) trước 1945 còn tồn tại rõ nét hơn các nơi khác. Ở Nà Liềm, thời điểm 2014 tôi đến thăm hỏi, vẫn còn tồn tại miếu thờ quặng. Những miếu thờ quặng cũng tồn tại phổ biến ở nhiều nơi khác trong vùng. Lễ lồng tồng hàng năm, người nhà quặng vẫn phải đại diện cho ma quặng đến ngồi ghế danh dự chứng kiến lễ lồng tồng - có như vậy nghi lễ nông nghiệp này mới trở nên hợp lệ và ứng nghiệm. Hậu duệ quặng, ông Ngô Thế Thượng giờ đây đã như bao người dân thường nghèo khó, nhưng nguồn gốc quặng (từ Sơn Tây lên cai trị) đã làm cho ông thành một người đặc biệt. Sự hiện diện của ông trong các nghi lễ tôn giáo chứng thực cho sức mạnh của tín ngưỡng quặng. Thần quyền ma quặng còn tồn tại mạnh mẽ trong cộng đồng cư dân Tày đến tận ngày nay. Ngay đến lễ cấp sắc (Chánh ngũ phẩm đương triều) của người chủ trì nghi lễ tôn giáo cao tay nhất vùng, thầy Ma Thanh Điền cũng phải có sự chứng kiến và xác nhận của ma quặng qua hậu duệ là ông Thượng thì mới ứng nghiệm. So với lang, đạo (Mường), phía, tạo (Thái), quặng của người Tày được biết đến là tồn tại mờ nhạt hơn rất nhiều trong tư liệu thể tục để lại, nhưng quyền uy về tôn giáo, tín ngưỡng thì chưa biết thiết chế nào tác động mạnh mẽ đối với người dân hơn?

[165] Như thăm hỏi của tôi ở Châu Đại Man xưa, nay là Na Hang - Lâm Bình - Tuyên Quang, thổ ty và quặng là một, thổ ty là cách gọi theo tiếng Hán, còn quặng là gọi theo tiếng Tày.

[166] Cũng chính nông dân Bảo Lạc, có lúc đã bất tuân mà giết chết thổ ty Nông Hồng An. Sở hữu con người của thổ ty Tày, vì thế, vẫn là không tuyệt đối.

[167] Nguyễn Tuấn Liêu gọi đó là “bọn quăng đặt ra lệ xấu xa”. Cái lệ “xấu xa” này, thực ra không xa lạ với dân tộc học. Vấn đề, lãnh chúa có quyền ngủ với con gái nông dân trước khi về nhà chồng, như là sự biểu thị quyền sở hữu toàn bộ con người nông nô, là vấn đề khá phổ biến, từng tồn tại ở nhiều nơi trên thế giới, về “quyền đêm đầu” của quăng, tôi cũng ghi nhận được tồn tại ở nhiều vùng thuộc Na Hang cũ, qua thăm hỏi hồi cố, sự kiện này vẫn được xác nhận.

[168] Xem lại lịch sử di dân H’mông phần *Tiếng hát mờ cõi*.

[169] Năm 1972, ở miền núi phía Bắc, người H’mông có số dân xếp thứ 5, sau các tộc Tày, Mường, Thái, Nùng (Viện Dân tộc học 1973: 41).

[170] Xem lời tấu của Án sát ở Tuyên Quang là Bùi Duy Kỳ: “... dân Mán, Mèo ở xen lẫn nhau, kỹ nghệ về võ, dân nào cũng đều có người giỏi” (*Thực Lục* 2007 T.7: 328). *Đại Nam nhất thống chí*, phần chép về phong tục tỉnh Tuyên Quang xác nhận dân miền núi ở đây: “nhiều người ngoan ngoan (...) thích vũ dũng mà không thích lễ phép” (2006: 398).

[171] Dù dòng họ luôn là một vấn đề nổi bật phổ quát của các xã hội nông nghiệp Đông Nam Á, nhưng với H’mông, tộc di dân thâm niên, dòng họ có một vai trò thực sự sâu đậm.

[172] Văn tắt về “cùng họ cùng ma”, đồng thời là tổ chức dòng họ trong văn hóa H’mông, xem: Cư Hòa Văn - Hoàng Nam (1994), Vương Duy Quang (2005), và...

[173] Sự hùng mạnh của các vua Mèo Đồng Văn là đáng kể, nên dường như nó ảnh hưởng đến cả vùng lân cận như Bắc Hà của dòng thổ ty Tày “mới” được Pháp dựng lên họ Hoàng. Dinh Hoàng A Tường Bắc Hà còn được biết đến với danh xưng dinh vua Mèo Bắc Hà. Bởi thế, mới có sự nhầm lẫn của tác giả GS.TS Hoàng Nam trong *Đại cương nhân học văn hóa Việt Nam* (Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 2012) khi ông cất công phân tích “kiến trúc H’mông” ở dinh vua Mèo Bắc Hà, một công trình vốn của thổ ty Tày!

[174] Các giáo sỹ thừa sai đạo Ki-tô chính là những người đã nhìn ra bản chất của niềm tin thần thoại H’mông tương thích một cách lạ kỳ với thần thoại Kinh Thánh. Điều này lí giải vì sao các tộc người có niềm tin cứu thế luận như H’mông, Khơ-mú dễ dàng tin theo giáo lí đạo Ki-tô, Tin lành hơn các tộc người khác không chia sẻ những niềm tin tương tự. Có những tác giả cho rằng, bản lĩnh tộc người này (như Tày chẳng hạn) là cao hơn so với H’mông “dễ tin theo kẻ xấu, bị kẻ xấu lợi dụng” (?!). Thực chất vấn đề là cấu trúc niềm tin - là cái Khác chứ không phải cao hay thấp. Và sự mất cơ sở thực hành ở các tôn giáo bản địa do biến cố cải cách tôn giáo một thời lại càng thúc đẩy nhanh chóng hơn nữa quá trình ngã về đạo Ki-tô, Tin lành ở nhiều tộc người.

[175] Như nhận xét, mang tính chất “không hiểu nổi” của thực dân Pháp đầu thế kỷ XX phải đối đầu với các bạo loạn H’mông đầy dữ dằn ở miền núi phía Bắc. Với niềm tin bất diệt đã có *bùa* hộ mệnh được bảo đảm bởi *bùa phép* của đáng cứu thế tộc người, từng đoàn người H’mông tiến lên hiên ngang, đàn bà thì tốc ngược vạt trước váy, hết lớp này đến lớp khác gục ngã trước các làn đạn của kẻ thù nhưng quyết không lùi bước. Những người Pháp xâm lược chỉ còn biết dùng từ “điên” để chỉ hiện tượng ấy.

[176] Số liệu của Phan Đại Doãn là mâu thuẫn, bởi: tổng thời kỳ Gia Long đến Tự Đức có 350 cuộc khởi nghĩa, nhưng chỉ Gia Long đến Thiệu Trị có 378 cuộc khởi nghĩa!? [Chưa tính thời Tự Đức có số vụ nổi loạn nhiều nhất!!!]. Số liệu không chính xác ấy của Phan Đại Doãn lại được Nguyễn Phan Quang dẫn theo và không phê phán [Phan Đại Doãn, Báo cáo tại *Hội nghị khoa học về triều Nguyễn*, đầu năm 1977, Khoa Sử, Đại học Sư phạm Hà Nội; chuyển dẫn theo Nguyễn Phan Quang (1986: 6)]. Chỗ này, không biết Nguyễn Phan Quang có chép nhầm, hay có sự lẫn lộn gì không? Thật tiếc là tôi đã không tìm ra nguồn bài báo cáo của Phan Đại Doãn để kiểm chứng. Nhầm lẫn của Phan Đại Doãn là khó hiểu?

[177] Chỉ các sử gia theo quan điểm marxism như J. Chesneaux, Murasêva, Ôgnhêtop...

[178] Mà trước đó là của Qua Ninh và Vân Đình. Trong *Vấn đề dân cày* (1937, 2 quyển, Tủ sách Dân chúng - Đức Cường xuất bản, Hà Nội), Qua Ninh và Vân Đình đã viết về thắng lợi của Lê Lợi và Quang Trung trong các thời đại khác nhau là “trông cày” và con thịnh nộ của lớp dân cày. Quan điểm này, sau được các tác giả trong tập san *Nghiên cứu Văn - Sử - Địa* như Trần Văn Giàu, Minh Tranh, Trần Huy Liệu, Văn Tân... tiếp tục khẳng định.

[179] Điểm vài công trình tiêu biểu: Trần Quốc Vượng - Đinh Xuân Lâm (1967), *Những trang sử vẻ vang của các dân tộc miền núi*, Nxb Giáo dục, Hà Nội; Lã Văn Lô (1973), *Bước đầu tìm hiểu các dân tộc thiểu số ở Việt Nam trong sự nghiệp dựng nước và giữ nước*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội; Nguyễn Đức Châu - Nguyễn Tuấn Chung (1994), *Ông cha ta hào vệ biên giới* (từ thời Hùng Vương đến nhà Nguyễn), Nxb Công an Nhân dân, Hà Nội; Phan Hữu Dật - Lâm Bá Nam (2001), *Chính sách dân tộc của các chính quyền nhà nước phong kiến Việt Nam (X - XIX)*, Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội; Đàm Thị Uyên (2007), *Chính sách dân tộc của các triều đại phong kiến Việt Nam (thế kỷ XI đến giữa thế kỷ XIX)*, Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, và...

[180] Bonifacy (1914) không tin Vân bị diệt, ông cho rằng đó chẳng qua chỉ là lỗi chép sử khoa trương để giữ thể diện “chẳng lạ gì” của sử gia trung đại [nhà Nguyễn] Việt Nam. Nguyễn Phan Quang cũng tỏ ra nghi ngờ, và ông còn cung cấp một chi tiết theo một truyền

thuyết ông ghi nhận trên thực địa thì Nông Văn Vân không chết (Nguyễn Phan Quang 1986: 230-231).

[181] Nếu nhìn rộng ra toàn quốc, thêm vào đó khởi nghĩa dài lâu ở miền trung của các tộc người Đá Vách, ở miền Nam là Khơ me, Chăm....

[182] Dù, mọi sự truy nguyên nhằm xác lập “truyền thống” bao giờ cũng mang tính tương đối. Sự khai sinh Đại Việt vào thế kỷ X, tuy vậy, vẫn được chấp nhận một cách tương đối như dấu mốc quan trọng của lịch sử để tìm kiếm các nhận thức liên quan đến quốc gia. Truyền thống mà chúng ta đang nói tới này, sự liên kết quân sự giữa châu thổ và miền núi trong việc chống kẻ thù chung Hán xâm, Chăm-pa xâm, hay nhóm quyền lực đối trọng nào đó (Ai Lao chẳng hạn) đe dọa nhóm quyền lực nắm vận mệnh châu thổ Bắc Bộ ngày nay, được biết đến sớm hơn rất nhiều. *Cương mục, Toàn thư* đã ghi chép sự kiện các tộc Man, Lý hưởng ứng cuộc nổi dậy của Trưng Trắc. Người Lào (tổ tiên của Tày - Thái) có một vị trí khá đặc biệt, mà điểm nhấn vào thế kỷ VI đã sát cánh cùng Lý Bôn nổi dậy chống nhà Lương. Lý Bôn khởi binh từ xứ Lào, khi thất trận lại trốn về xứ Lào. Thế kỷ thứ VIII, người Lào lại xuất hiện cùng với tù trưởng nổi tiếng Đỗ Anh Hàn sát cánh chiến đấu cùng ông lớn Bố Cái Đại Vương. Có thể tìm thấy khá nhiều dẫn chứng liên kết của quyền lực Việt (đồng bằng) và tộc người (miền núi) trước thế kỷ X, mà bản chất là sự liên kết sức mạnh của các nhóm chính trị thiểu số. Sau thế kỷ X, nhóm chính trị thiểu số Việt đã lần nữa trỗi dậy lập quốc gia, và giữ vững nền độc lập để thành dân tộc - quốc gia tồn tại đến ngày nay.

[183] Buôn bán lớn thì là cau (với J. Chesnaux), buôn bán nhỏ thì là trầu (với Phan Huy Lê) (Lê Thành Khôi 2014: 366), buôn cả cau lẫn trầu (với tâm thức dân gian vùng Bình Định) - tóm lại là đi buôn.

[184] Nãi trượng Hoa Di và tư tưởng Đế Vương là chủ đề căn nền của chính trị trung đại Việt Nam, di sản của quốc gia thuộc vùng ảnh hưởng Hán hóa. Nãi trượng Hoa Di và tư tưởng Đế Vương tồn tại xuyên suốt những thăng trầm khác nhau dưới các triều đại Việt Nam. Một chú giải cụ thể, mạch lạc về tư tưởng Hoa Di và nãi trượng Đế Vương, xem Trần Quang Đức (2013: 19-34).

[185] Điều này là đặc biệt, khi các thổ tù Man di được trở thành “bố vợ” hoàng đế đồng bằng, như trường hợp con gái Đào Đại Di châu Chân Đẳng làm hoàng phi dưới thời Lý Thái Tông (Hoàng Xuân Hãn 2003: 90).

[186] Nhấn mạnh “về mặt hành chính”, bởi sự nói rộng lãnh thổ này chỉ mang tính hình thức nhiều hơn là thực quyền, bởi các quyền lực tộc người vẫn là nguyên vẹn trong tư thế ki-mi giữ một sự tự trị rộng lớn. Tạ Chí Đại Trường (2004a) nhận xét rất xác đáng: “chính

sách “ki mi” ngầm hiểu là sự bất lực một chừng mực của trung ương”. Có lẽ, ý thức được sự nhỏ bé “thực” của Đại Việt nên đến năm 1320 đời Trần Minh Tông mới than thở: “sao mà lại có một nước bé bằng bàn tay (NMT nhấn mạnh) mà phong quan tước nhiều thế” (*Toàn Thư* 1998 T2:104).

[187] Một ví dụ, *Toàn thư* chép: Năm 1013, “Mùa xuân, tháng 2, định các lệ thuế trong nước: 1 - Ao hồ ruộng đất, 2 - Tiền và thóc về bãi dâu, 3 - Sản vật ở núi nguồn các phiên trấn, 4 - Các quan ải xét hỏi về mắm muối, 5 - Sừng tê, ngà voi, hương liệu của người Man Lão, 6 - Các thứ gỗ và hoa quả ở đầu nguồn” (1998 T.1: 243). Như vậy, trong 6 định lệ thuế thời Lý, trừ 2 khoản đầu, nguồn lợi từ thuế đến từ miền núi chiếm tới 4 mục. Nguồn lợi từ thu thuế, tôi không biết chính xác dưới thời Lý chiếm bao nhiêu phần thuế thu nhập quốc gia, nhưng đoán là lớn, bởi cứ chiếu từ nguồn lợi từ thuế ở Đàng Trong (1786) thu từ miền núi chiếm tới gần 50% tổng thu (Li Tana 2013; Salemink 2008: 21). Từ đó, mà đoán biết với quốc gia có 2/3 đồi núi thì nguồn thu từ núi rất lớn. Chẳng biết liên tưởng này có xa quá không?

[188] Điều mà sau này, quan lại Nho giáo đã không hiểu nổi, từ Ngô Sỹ Liên đến Ngô Thời Sĩ, đều phê phán hành vi bang giao gả công chúa “lá ngọc cành vàng” cho “thổ tù man mọi” là làm nhục quốc thể. Thời ấy, có câu ca: *Tiệc thay cây quế giữa rừng/ để cho thẳng Mán, thẳng Mường nó leo*, được ngầm chỉ về sự kiện này. Nhiều học giả đã chỉ ra nãi trạng Hoa Di Nho giáo ăn sâu vào trong các nhận định kỳ thị chủng tộc của quan lại nhà Nho như Ngô Sỹ Liên và Ngô Thời Sĩ (Hoàng Xuân Hãn 2003; Nguyễn Hải Kế 2014). Đỉnh điểm của hoạt động chính trị hôn nhân bang giao đó chính là vụ gả Huyền Trân cho Chế Mân lấy hai châu Ô, Lí. Nhà Trần, về cơ bản, vẫn tiếp tục mô hình kiểu Lý trong ứng xử với miền núi, vụ Huyền Trân là tiêu biểu cho chính trị hôn nhân bang giao, vụ Nhật Duật lại đại diện cho nỗ lực “thông hiếu tộc người” của vương triều Trần. *Toàn thư* (1998 T2: 46) chép: năm 1280, Vua sai Trần Nhật Duật đi dụ hàng Trịnh Giác Mật ở đạo Đà Giang làm phản. “Phi vụ lịch sử” dụ hàng Trịnh Giác Mật của Duật được sử quan miêu tả ly kỳ gợi nhắc đến tích “đơn đao phó hội” của Quan Vũ bên Tàu. Có khác chăng ở đây, Nhật Duật nhờ “thạo tiếng nói”, “ăn bốc, uống bằng mũi” như Man tục, khiến cảm phục đám dân Man theo về, làm yên Tây Bắc. Nãi trạng Hoa Di, rõ ràng vắng bóng trong hành động Nhật Duật.

[189] Thủ lĩnh Tày phủ Phú Lương Dương Tự Minh là một trường hợp lý thú. Quyền lực của vị thủ lĩnh Tày này là rất lớn bởi địa vực cai quản phủ Phú Lương ăn lem ra đất các huyện thuộc 5, 6 tỉnh Đông Bắc ngày nay. Nhà Lý đã tiêu tốn 2 nàng công chúa gả làm vợ Tự Minh. *Toàn thư* chép: gả công chúa Diên Bình năm 1127, gả công chúa Thiệu Dung năm 1150 và phong Tự Minh là Phò mã lang. Có hai cô vợ ở Thăng Long, được tin cần giao nhiều trọng trách quan trọng nên Tự Minh đã không phụ lòng tin của nhà bố vợ hoàng

tộc. *Toàn thư* chép: năm 1150, Đỗ Anh Vũ cậy thế là người tình tư thông với Lê Thái hậu mà lấn át vua nhỏ dại, cả triều đình căm phẫn. Dương Tự Minh bèn liên kết cùng một bọn đồng đảng lập mưu bắt giam Anh Vũ. Sau, vì Thái Hậu cố ý che chở cho người tình mà Anh Vũ thoát nạn, sau lại phục chức cũ trả thù tàn bạo, hoàng thân thì bị giáng chức, bọn khác vài chục tên thì bị cắt thịt, bêu đầu ở nơi bến sông, đầu chợ, riêng “bọn Phò mã lang Dương Tự Minh 30 người bị tội lưu ở nơi xa độc” (*Toàn thư* 1998 T.1: 318-319). Lưu ở nơi xa độc, thực chất là không trị tội gì cả vì đất phủ Phú Lương đã chính là nơi xa độc rồi. Sử quan khoa trường thanh thế không muốn chấp nhận là Thăng Long đã bắt lực trước quyền lực của thủ lĩnh phủ, châu xa xôi. Dương Tự Minh là ảnh hình hắt bóng của Trí Cao, những người anh hùng quyền lực tộc người, vây quanh họ là màn sương huyền thuyết phủ mờ. Trong văn hóa Tày - Việt, Dương Tự Minh gắn liền với tín ngưỡng thờ Đức Thánh Đuôm và Cao Sơn Quý Minh suốt một dải đất Thái Nguyên, Bắc Kạn, Bắc Giang.

[190] Luật Hồng Đức răn đe: “Các quan ti và quân nhân ở trong kinh và ngoài trấn, mà cùng các vùng Man, Lào biên trấn, riêng ngầm uống máu ăn thề với nhau thì phải tội lưu. Những kẻ a tòng được giảm tội một bậc. Nếu mím đồ làm việc phản nghịch thì phải tội chém. Nếu có việc ấy mà tố cáo trước với quan cai quản thì được miễn tội” (*Cổ luật* 2009: 39). Ví dụ tiêu biểu là việc nhà vua Lê Lợi thân chinh bình định châu Phục Lễ (Lai Châu nay). Châu Phục Lễ (Mường Lễ) trong suy tư chính trị của Lê Lợi có vị trí, vai trò nguy hiểm cho nước Nam Việt như rợ Hung Nô với nhà Hán, rợ Đột Quyết với nhà Đường (Phạm Thận Duật 2000: 163). Nên, cuộc viễn chinh quan trọng này đích thân Lê Lợi đã chỉ huy quân đội dập tắt tham vọng của cha con thủ lĩnh Thái họ Đèo (Cát Hãn và Mạnh Vương) nhiều toan tính (dựa nhà Minh, liên kết với họ Chăm và Ai Lao). Sự kiện này là một minh chứng cho sự cứng rắn của nhà Lê sơ. Sự kiện này, đồng thời, còn cho thấy tham vọng của người Thái sau khi thống nhất quyền lực Xíp hốc châu Tây (mười sáu châu Thái) đã thử sức với quyền lực Thăng Long nhưng thất bại. Quyền lực Thái ở Việt Nam, do đó, dừng lại ở Tây Bắc. Cuộc viễn chinh của Lê Lợi đánh dẹp họ Đèo, vì thế, có một ý nghĩa quan trọng hơn nhiều những đánh dẹp miền núi thông thường. Cuộc viễn chinh này, khẳng định thế chiến thắng của đồng bằng với quyền lực miền núi của Thái, mà sau này, người Thái sẽ không bao giờ có đủ tiềm lực để lại có thể mưu đồ tràn xuống đồng bằng.

[191] Các học giả người Việt, tiêu biểu như Mạc Bảo Thần hay Hoàng Xuân Hãn đã sớm nhận ra gốc gác quan lang Mường của Lê Lợi. Mạc Bảo Thần (một bút danh của Nhượng Tống - Hoàng Phạm Trân) năm 1944, trong bài *Bạt* in cuối sách cho bản dịch *Lam Sơn thực lục* (tái bản lần 3, Nxb Tân Việt, Sài Gòn, 1956: 88) đã cho biết xuất thân Chúa động Lam Sơn, lang Mường nho nhỏ của Lê Thái Tổ. Ở công trình khác, bản dịch *Đại Việt sử ký toàn thư* đầu tiên của Việt Nam (Tân Việt xb, Tập 1, 1954: 53), Mạc Bảo Thần với khá nhiều lí lẽ đáng chú ý, đã quả quyết: “Lê-Lợi nhà Lê, chính là một người Mường”. Học giả Hoàng Xuân Hãn trong bài viết trên *Tập san Sử Địa* (Sài Gòn, số 1&2, 1966) lại cho

biết thông tin về xuất thân “phụ-đạo” của Lê Lợi. Hoàng Xuân Hãn (1998: 618) chú: “Phụ-đạo: chức coi một lĩnh-vực ở vùng núi truyền đời đời, tuy phụ-thuộc chính-phủ trung-ương nhưng kỳ-thật gần độc-lập”. Về nhận định “kỳ-thật gần độc-lập” của chức phụ đạo như chú thích của Hoàng Xuân Hãn càng làm sáng thêm quyền lực cát cứ tự trị của miền núi với chính quyền trung ương miền xuôi.

[192] Đúng như Lê Thành Khôi viết: “Trong chiến tranh, nhiều tù trưởng các dân tộc ít người đã hợp lực với Lê Lợi. Sự thống nhất đất nước nhờ đó được củng cố thêm. Tiếp tục chính sách truyền thống, nhà Lê dành cho miền Trung du và Thượng du một quyền tự trị rộng rãi: các vùng này tiếp tục sống theo phong tục tập quán của họ, và do các tù trưởng được triều đình Việt Nam phong làm quan chức cai quản” (2014: 256-257). Hôn nhân bang giao để liên kết được Lê - Trịnh tiếp tục thực thi. Sự nổi lên của vương quốc Lạn Xạn đã được Lê - Trịnh để mắt và đặt tình thông gia để liên kết. Một công chúa nhà Lê được gả cho vua Souligna Vongas - người cai trị trong thời vàng son nhất của vương quốc Lạn Xạn. Một quận chúa nhà Trịnh được gả cho Sai Ông Tuệ (cháu của Souligna) khi ông này lên nắm quyền quốc gia (Lê Thành Khôi 2014: 302-303).

[193] Khi nghịch phi chiến thắng trở về, các công hầu khanh tướng ấy được Minh Mạng cho hân hưởng niềm vinh dự, vào thời ấy là biệt lệ, nhưng ngày nay nhìn lại thật “khôi hài”. Mấy ông già công thần được ban chỉ dụ: “Phạm Văn Điển, Tạ Quang Cự và Lê Văn Đức làm lễ ôm đầu gối [bảo tất lễ], để tỏ cho biết là ta *coi họ như lũ hoàng tử mua vui ở dưới gối*. Đó là lễ do ta [Minh Mạng] bắt đầu đặt ra, kể về tình, rất là thân ái. Tình và lễ giữa vua và tôi không gì hơn được nữa. (...) Lại, ngày hôm ấy, lễ ôm gối xong, thì tuyên Chỉ cho các Tham tán Nguyễn Công Trứ, Lê Văn Thuy, Nguyễn Tiến Lâm và Hồ Hữu tiến đến bên cạnh ta cũng sẽ chính tay ban rượu, để đền công khó nhọc” (*Thực Lục*, 2004, T.4). *Thực Lục* miêu tả khá tỉ mỉ lễ mừng công có một không hai này trong sử Việt, đọc rất thú!

[194] Ở đây, ta cần nhắc lại, quân đội Tây Sơn của những thủ lĩnh năm nguồn An Khê ban đầu cũng được sự ủng hộ của dân thiểu số. Nhưng sai lầm chết người của Tây Sơn trong vụ tàn sát khốc liệt người Hoa đã làm tăng trưởng nhanh chóng sự mất niềm tin, kết quả đã đẩy các nhóm thiểu số về hẳn sự ủng hộ quân đội Nguyễn Ánh để chống lại Tây Sơn.

[195] Điều này cũng giống như Ánh khi cần dựa vào phương Tây và giáo dân để tăng sức mạnh, ông đã không ngần ngại liên kết với họ để chống Tây Sơn. Nhưng khi sự vụ tiêu diệt nhà Tây Sơn thành tựu, Ánh đã phản pháo bằng việc cấm đạo, mà sau này con cháu ông đã đẩy đến quyết liệt, cực đoan. Và tương tự, khi cần dựa vào quyền lực tộc người để chống Tây Sơn, ông đã dành cho họ đủ sự tôn trọng, nhưng khi đã nắm quyền, ông lại muốn tước đoạt sức mạnh địa phương tộc người bằng cách gạt bỏ thế lực các thủ lĩnh bản

địa. Những hành động ấy, đậm đặc não trạng Hoa Di, lí giải một phần cho sự nổi loạn dưới thời Gia Long và sau này là các triều đại khác trị vì trong di sản chính trị “hán di hữu hạn” rồi chuyển thành “khai hóa man dân”.

[196] Điều luật này, đã từng tồn tại trước Nguyễn. Ở đây, cần thấy rằng đằng sau sự ban bố điều luật ngăn cấm hôn nhân Việt và tộc thiểu số ẩn sau nó còn nhiều ràng buộc phức tạp. Chỗ khác, cho biết thêm luật còn cấm lấy đàn bà con gái nước Chiêm Thành mà mục đích là để cho “phong tục được thuần hậu” - một kiểu thực thi “khai hóa” như *Cương mục* (2007 T.1: 1164) nói tới. Tóm lại, chắc chắn tồn tại diễn ngôn về “khai hóa man di” qua hôn nhân trong não trạng trung đại, như việc cấm các tục hôn nhân anh em chồng (levirat) mà trong đó có người H’mông. *Cương mục* viết: “Phàm những người Man, lạp ở ven biên giới, phải kình giữ luân lí, không được làm rối loạn đạo thường, như sau khi cha, anh, chú, bác mất rồi, người nào là con cháu, anh em với người đã chết ấy không được nhận lấy vợ cả hoặc vợ lẽ của họ làm vợ mình; nếu ai trái lệnh, sẽ phải trừng trị một cách nghiêm ngặt” (2007 T.1: 1164). Chủ đề này, cần một khảo cứu công phu.

[197] Tổ tiên trực hệ các vua nhà Nguyễn là thời Chúa Nguyễn, hôn nhân chính trị bang giao còn được thực thi. Trường hợp Ngọc Vạn - ái nữ của chúa Nguyễn Phúc Nguyên được gả cho vua Chân Lạp là Chey Chetta II vào năm 1620, được phong hoàng hậu rồi hoàng thái hậu Chân Lạp là tiêu biểu. Ngọc Vạn là bàn đạp đầu tiên để các chúa Nguyễn lần lần mở rộng quyền lực thôn tóm Prei Nokor (Chợ lớn) và Kampong Krabei (Sài gòn).

[198] Mà trong lời lẽ cao đạo của “thiên triều” Nguyễn, thường gọi là “giáo hóa” - “giáo hóa rộng khắp” - một tinh thần thực dân kiểu Nho giáo rất đậm nét. Nhà Nguyễn tin tưởng “Phàm giáo hóa của vương giả không phân biệt loài nào” (*Thực Lục* 2004 T.II: 824) dù là Man, Mọi. Nên công cuộc giáo hóa của triều Nguyễn, như mật dụ Minh Mạng với quan lại bề tôi là cốt sao: “dùng thói Kinh biến hóa thói man rợ” (*Thực Lục* 2004 T.V: 58). Thế nhưng, dù nỗ lực giáo hóa tộc người thiểu số như dạy văn hóa Kinh (Hán phong - phong tục tốt đẹp), đặt họ thổ dân, đổi họ thổ ty, chép lại gia phả, đổi bổ lưu quan thay thế quyền lực thổ quan, biến đổi tín ngưỡng, đánh dẹp rừng phạt..., nhưng nhà Nguyễn vẫn phải trở trêu nhận ra sự bất lực, kém hiệu quả của chính sách giáo hóa Vương triều. Trải mấy đời “giáo hóa” quyết liệt, đến Tự Đức cay đắng nhận ra: “Trăm từ khi lên ngôi đến nay, thường lấy giáo hóa làm việc đầu, mà đối với người Nùng, Man, các huyện, châu thì tổng giáo cũng chuẩn cho liệu đặt, dân mới cũng chuẩn cho đi thi, tỏ giáo hóa dạy dỗ dân, vốn không chia rẽ, thế mà sao hiệu quả ít ỏi như vậy” (*Thực Lục* 2007 T.VIII: 157)

[199] Thổ quan là dùng người địa phương, còn lưu quan là dùng quan lại triều đình bổ dụng theo kiểu luân chuyển (Phạm Thận Duật 2000: 143).

[200] Không ít dẫn chứng được cung cấp từ sử liệu cho thấy Minh Mạng khá tinh táo trong cách ứng xử với văn hóa - chính trị các tộc thiểu số. Một chi tiết tỏ rõ vị Hoàng đế có năng lực đàn ông mạnh mẽ này là khôn ngoan khi “biết bắt biết buông”, “ân uy vừa đủ”: Năm Minh Mệnh thứ 19, có một tên Mường phủ Trấn Ninh thuộc tỉnh Nghệ An giết chết người của quan phủ sở tại. Theo luật Nguyễn thì phải xử tên Mường tội chết nhưng Minh Mạng cho theo lệ Mường chuộc tiền và tha mạng. Dù nhà vua nói rõ, việc khai hóa là không thể dừng, nhưng phải tiến hành từ từ, nếu quá đột ngột áp đặt luật miền xuôi lên vùng miền núi dễ gây phản nộ và nguy cơ bạo loạn (Minh Mệnh chính yếu 2010: 1726). Bởi vậy, triều đình chọn tạm thời tha cho tên Mường để giữ yên đại cục, dần dà mới thấm nhuần Hán phong lên vùng thiểu số. Hành động này gợi nhắc hành vi của Đinh Liệt thời Lê sơ khi ông này khôn ngoan đã không chủ trương trừng phạt một thủ lĩnh thiểu số ở ngay trong xứ của ông ta vì sợ như thế sẽ làm tổn thương người dân bản địa vì sự xúc phạm lớn lao đến vị thủ lĩnh mà họ thần phục. Nhưng Minh Mạng dù khôn ngoan nhưng khát vọng bá quyền mãnh liệt của niềm tin vào một đế chế Trung Hoa phương Nam lại như đã quán tính chính trị, dẫn ông đến sự quyết liệt thường trực. Minh Mạng chỉ chịu lùi một bước để tiến, thay vì ba như người xưa dạy, ông tiến gấp tới tận năm bảy bước trong ý đồ khai hóa không ngừng nghỉ những toan tính chính trị của vị hoàng đế mạnh mẽ. Trong chỉ khoảng 20 năm cầm quyền, Minh Mạng đã phá vỡ hầu khắp cấu trúc chính trị miền núi ở những mẫu kết quan trọng nhất. “Tức nước vỡ bờ” là một hệ quả tất yếu được thể hiện bằng sự bạo loạn mà nhà Nguyễn phải hứng chịu.

[201] Đến đây, cần phải làm một cái footnote: tôi không tán thành phần lớn các sử gia khi chép về chính sách đối với tộc người thiểu số của nhà Nguyễn là “củng cố tăng cường nền thống nhất quốc gia”, “góp vào ổn định tình hình biên cương”, “mở mang giáo dục miền núi”... tóm lại, ngợi ca chính sách bá quyền của nhà Nguyễn trong việc tiêu diệt các thế lực miền núi ở Việt Nam. Như tôi đã diễn giải, sự thực thì chính sách tộc người theo mô hình Hán hóa của nhà Nguyễn đối lại là sự bạo loạn triền miên, lòng nghi kỵ từ các quyền lực miền núi dẫn đến những tan vỡ trong sự liên kết sức mạnh của quốc gia Việt Nam đa tộc người trung đại.

Mở rộng quan điểm, những “tụng ca” việc mở rộng biên cương kiểu chinh phạt là đại diện tiêu biểu cho nhãn quan của sử học đậm chất dân tộc chủ nghĩa. Điều này, là khá rõ cho nhiều nhà sử học trong nước, và không tránh khỏi cho cả sử gia người Việt có tầm quốc tế ở nước ngoài. Chính Lê Thành Khôi là người bị J. Dournes phê phán: “người đáng kể hơn cả, đại diện quốc tế cho nhãn quan sử học đậm tính dân tộc chủ nghĩa khi ca tụng chủ nghĩa thôn tính Việt Nam. Lịch sử Việt Nam vì thế là lịch sử không có ở miền núi, chỉ có ở người Việt” (Dournes 2013: 93). Lịch sử Việt Nam, vì thế, sẽ hoàn thiện hơn nếu được quan sát sự tiến triển của quốc gia bởi cả hướng Tây tiến lẫn Nam tiến. Bản đồ 8 là một chỉnh sửa lại

bản đồ Nam tiến (trực tư duy quen thuộc) của Papin (1999) thêm vào đó phần Tây tiến nhìn từ núi, dù quan trọng nhưng chưa được đánh giá và tìm hiểu tương xứng.

[202] Nguyễn Hoàng trước khi qua đời năm 1613 đã trối lại cho con: “Vùng đất Thuận Quảng, bắc giáp dãy Hoành Sơn, và sông Gianh, phía Nam là Thạch Bi, với địa hình hiểm trở và tài nguyên phong phú, chính là vùng đất được ban cho các anh hùng! Do đó, chúng ta phải thương yêu các dân tộc và tập luyện binh sĩ để chống lại họ Trịnh và xây dựng một công trình bền vững” (Lê Thành Khôi 2014: 295).

Table of Contents

NHỮNG ĐỈNH NÚI DU CA

ĐÔI LỜI THƯA

PHẦN MỘT

1. Sống trên những đỉnh núi

2. Hiện hữu trong tiếng hát - Vị thế của dân ca với đời sống tâm lí tộc người

PHẦN HAI

1. Tiếng hát mồ côi - Nỗi buồn khổ trong xã hội phân cấp và/cùng vết tích tâm lí của tộc người lưu vong

2. Tiếng hát làm dâu - Thân phận người phụ nữ H'mông trong cấu trúc xã hội tộc người

3. Tiếng hát cưới xin - Nghĩa bề sâu của đám cưới H'mông

4. Tiếng hát tình yêu - Đỉnh nền dân chủ tộc người

PHẦN BA

1. Cảnh quan miền núi phía Bắc - Sự qui định địa chính trị tộc người

2. Các hệ thống quyền lực miền núi

2.1. Tây Bắc: Phân chia quyền lực Mường – Thái

2.2. Đông Bắc: Quyền lực Tày

2.3. Những đỉnh núi: Quyền lực H'mông

3. Sự vận hành các vành đai quyền lực miền núi

4. Một Việt Nam nhìn từ núi

Thay lời kết - mở

MỘT SỐ QUI ƯỚC VIẾT TẮT NGUỒN TƯ LIỆU

DANH MỤC BẢN ĐỒ, SƠ ĐỒ

NGUỒN TƯ LIỆU DẪN

MỤC LỤC

CHÚ THÍCH