

LÚA, NỮ THẦN LÚA VÀ CÁI LIÊM:
SỰ CHUYỂN DỊCH CỦA
“CÁC CÔNG NGHỆ LỄ NGHI” —
BÀN VỀ MỘT VÀI VẤN ĐỀ TÔN GIÁO
GẮN VỚI SỰ PHÁT TRIỂN NÔNG NGHIỆP
CỦA NGƯỜI BRU-VÂN KIỀU Ở QUẢNG TRỊ

*Gábor Vargyas**

Một trong những sáo ngữ phổ biến nhất về các dân tộc gọi là “bộ lạc” (trong đó có người Bru) là cuộc sống “phi lịch sử”, thiên về truyền thống của họ (cái gọi là “tình trạng lạc hậu” của họ) và do đó họ không có khả năng thay đổi nền văn hoá. Trong phần đầu của bài viết này, tôi chứng minh rằng, nhận định trên là quá xa so với sự thật. Người Bru, sống trong sự giao tiếp với những người láng giềng Kinh và Lào, trong nhiều thế kỷ, xưa kia cũng như ngày nay, bao giờ cũng tiếp thu và hấp thụ những nhân tố văn hoá mới (kỹ thuật, xã hội hoặc tôn giáo) vào văn hoá truyền thống của họ. Trong phần hai của bài viết, tôi mô tả và phân tích một trường hợp như vậy, đó là sự tiếp nhận những phương pháp gặt và đập lúa mới — một thay đổi có tính cách mạng không chỉ về kỹ thuật mà còn cả về tôn giáo.

Người Bru (trong các văn bản Việt Nam gọi là người Vân Kiều), được chính thức công nhận là một trong 54 dân tộc của nước Cộng hoà xã hội chủ nghĩa Việt Nam, là “những người Thượng”, nói tiếng Môn - Khơ-me sống ở Cao nguyên miền Trung Việt Nam, gần vĩ tuyến 17 (khu phi quân sự cũ giữa miền Bắc và miền Nam Việt Nam), ở cả hai phía biên giới⁽¹⁾ Lào và Việt Nam. Ở Việt Nam, dân tộc Bru có khoảng 40.000 người. Sinh kế của họ dựa vào làm rẫy, được bổ sung bằng canh tác lúa nước. Họ chăn nuôi gà, vịt, lợn, dê, bò và trâu (giống dê và bò này chủ yếu được du nhập từ châu Âu). Trước cuộc chiến tranh Việt Nam, họ đã thuần dưỡng voi, và một số người Bru cũng có cả ngựa. Do điều kiện khí hậu, họ không trồng bông; vì thế họ không biết dệt. Tương tự như vậy, họ không làm đồ gốm hay đồ kim loại, hầu hết vật dụng của họ đều do giao thương với các vùng lân cận mà có.

Xã hội Bru theo chế độ phụ hệ, hôn nhân gắn với nhà chồng. Đơn vị hoạt động của cơ cấu xã hội là một gia tộc phụ hệ hẹp (*ntang*), một cộng đồng máu mủ có tên gọi riêng, vùng cư trú riêng, kết hôn khác họ, có nghi lễ riêng, quy

* Giáo sư, Viện Hàn lâm khoa học Hungari. Hungari.

tụ hậu duệ của một ông tổ chung và truyền nối không quá 4 - 5 thế hệ. Người đứng đầu là người đàn ông cao tuổi nhất, và chức vị này được truyền nối trong gia tộc theo thâm niên. Những gia tộc này lại thuộc vào những đơn vị lớn hơn, đó là thị tộc (*mu*), mà ngày nay thực tế không còn chức năng gì nữa; trước đây, *mu* được coi là những đơn vị kết hôn khác họ. Theo truyền thuyết, những thị tộc này có vùng cư trú ở đâu đó trên lãnh thổ của người Bru, nơi họ là người “bản địa” - xác định quyền kiểm soát đất đai theo tôn giáo của họ.

Đơn vị sở hữu đất đai và chính trị là làng. Một cách lý tưởng, mỗi làng bao gồm một gia tộc như vậy thuộc một thị tộc và là những người “bản địa” trên vùng đất đó. Có những biến đổi về nhân khẩu, do dân cư di chuyển và hoàn cảnh lịch sử thay đổi mà ngày nay mỗi làng có 2 hoặc tối thiểu từ 6 đến 8 gia tộc, trong đó gia tộc “bản địa” được coi là “chủ sở hữu đất đai” về mặt nghi lễ. Quyền lực chính trị truyền thống nằm trong tay người trưởng làng, một chức vị truyền nối theo thâm niên trong gia tộc “bản địa”, khớp với chức vị của người trưởng gia tộc đó. Tôn giáo dựa trên sự thờ cúng một số vị thần (“vạn vật hữu linh”) và thờ cúng tổ tiên.

Cuộc khảo sát điền dã của tôi, kéo dài 18 tháng, được thực hiện nhiều đợt trong những năm 1985-1989⁽²⁾ ở các làng Cốc, Đông Chô (Hương Linh, huyện Hương Hoá, [Khe Sanh]) lúc đó thuộc Bình Trị Thiên, nay thuộc tỉnh Quảng Trị. Sau đó, được bổ sung thêm bằng một số cuộc khảo sát ngắn ngày ở các vùng dân tộc thiểu số⁽³⁾ lân cận, và năm 1996 bằng một chuyến đi hai tuần lễ ở vùng dân tộc Trì trên đất Lào (các huyện Tchépone và Palat). Về các ấn phẩm trước đây về người Bru - Vân Kiều, xem Vargyas, năm 1993, 1994/a, 1994/b, 1994/c, 1996, 1997, 1998, 2000, 2001/a, 2001/b, 2001/c, 2001/d, 2001/e, 2002/a, 2002/b, 2002/c, 2003, 2004.

*

* *

Người Bru (cũng như các nhóm người Thượng sống ở Cao nguyên miền Trung Việt Nam khác) sinh tụ giữa hai dân tộc sống ở vùng đồng bằng và thung lũng có nền văn hoá và chính trị nổi trội: người Thái/Lào và người Việt Nam. Trên quan điểm lịch sử, lãnh thổ của người Bru, nằm ở cả hai phía của dãy Trường Sơn ở miền Trung Việt Nam, (tức là ở Lào và Việt Nam hiện nay), cùng với vùng đồng bằng liền kề trải dài tới sông Mê Kông, đã hình thành một khu vực ngoại vi trên vùng ven phạm vi lợi ích của hai nước lớn kia. Đương nhiên, người Bru đã bị ảnh hưởng về chính trị, văn hoá và ngôn ngữ của cả hai phía qua các thời kỳ lịch sử khác nhau.

Những tài liệu lịch sử Việt Nam đầu tiên nói đến người Bru (dưới tên “Vân Kiều”⁽⁴⁾) vào thế kỷ XVI⁽⁵⁾. Nằm ở vùng lân cận bờ biển⁽⁶⁾, sau đó họ bị lấn chiếm bởi sự bành trướng nhanh chóng của người Việt. Vào thế kỷ XVIII, người Bru trở thành chư hầu của triều đình An Nam, hàng năm phải nộp thuế bằng lúa và lâm sản. Theo *Phủ biên tạp lục*⁽⁷⁾ của Lê Quý Đôn, người Việt Nam có hiểu biết khá rõ về địa lý và thương mại của vùng núi này, mà cao điểm được các đồn biên phòng canh giữ, nơi hình thành bờ cõi⁽⁸⁾ phía Tây của đất nước. Chúng ta biết rằng, những cư dân bản địa (phần lớn là người Bru) được tổ chức

thành những đơn vị hành chính⁽⁹⁾. Lê Quý Đôn cũng cho ta biết về sự tồn tại của các con đường thương mại xuyên qua khu vực nối vùng ven biển với Vientiane ở Lào, với Sakhon Lakhon ở Thái Lan và các vùng khác nữa; chúng ta cũng biết qua ông về chợ Cam Lộ gần Quảng Trị, nơi thường được người Bru (mà ông gọi là Mán) lui tới cho tới tận nửa sau của thế kỷ XX.

Vào giao điểm giữa thế kỷ XVIII và XIX, khu vực cư trú của người Bru, nay là tỉnh Savannakhet của Lào và các vùng lân cận (các tỉnh Quảng Trị, Quảng Bình...) ở Việt Nam, trở thành tâm điểm xung đột vũ trang giữa các Vương quốc Xiêm và An Nam. Sau năm 1827, năm đánh dấu sự huỷ diệt của Vương quốc Lào Vientiane, Vương quốc Xiêm đẩy biên giới của mình vượt qua tả ngạn sông Mê Kông đến các vùng "đất không người" ở phía Đông và tiến tới dải Trường Sơn, biên giới phía Tây của Vương quốc An Nam. Đáp lại, triều đình An Nam cũng xâm chiếm vùng đó và đẩy quân Xiêm trở lại sông Mê Kông. Xen giữa các thời kỳ hoà bình là cuộc chiến tranh kéo dài hơn nửa thế kỷ với các mức độ thắng lợi khác nhau của mỗi bên cho đến khi người Pháp đến và sự can thiệp của họ về phía Việt Nam đã kết thúc nhanh chóng cuộc chiến tranh đó.

Điều quan trọng ở đây, từ tổng quan lịch sử tóm tắt này là: người Bru sống ở vùng ngoại vi của hai cường quốc nổi trội về chính trị, văn hoá và có quan hệ chính trị, thương mại và các lĩnh vực khác với cả hai phía, chỉ bị cô lập một cách tương đối trong mấy thế kỷ qua. Với sự thực dân hoá của Pháp vào cuối thế kỷ XIX và những gì diễn ra sau đó họ đã mất nốt cả sự cô lập tương đối đó.

Trong bối cảnh lịch sử đó, thì chẳng có gì là lạ khi người Bru, sống "giữa cái đe Xiêm và cái búa An Nam" (Harmand 1879-80-298), đã tiếp nhận nhiều yếu tố ngôn ngữ và văn hoá của cả hai nền văn hoá ấy. Chỉ riêng tình trạng ngôn ngữ cũng đã phản ánh rõ điều đó: người Bru ở Việt Nam dùng nhiều từ vay mượn của tiếng Việt, trong khi đó người Bru ở Lào dùng nhiều từ vay mượn của tiếng Lào; một số người Bru, hầu hết là đàn ông, nói 2 hoặc 3 thứ tiếng. Về văn hoá vật thể, nhiều đồ dùng quan trọng của họ: công, chổi, nồi đồng hoặc các nồi kim loại khác, công cụ bằng sắt, các đồ trang sức bằng bạc và các chuỗi hạt đều đến từ vùng đồng bằng, hầu hết từ Việt Nam qua đường buôn bán. Mặt khác, hầu hết hàng dệt đến từ Lào. Về ăn mặc và cách để tóc thấy rõ ảnh hưởng của Việt Nam trong những nơi người Bru sống trên đất Việt Nam và ảnh hưởng của những người Lào trong những người Bru sống trên đất Lào. Về tập quán ăn, ở Việt Nam, người "Bru-Vân Kiều" thích dùng nước mắm và ăn bằng đũa. Ở Lào, người "Bru-Trì" ăn bằng tay và dùng mắm paa daek cùng những gia vị khác.

Thật thú vị khi nhận thấy rằng, trên lĩnh vực văn hoá vật thể, các nhân tố ngoại lai bắt nguồn từ người Việt nhiều hơn, còn về lễ nghi văn hoá dân gian và âm nhạc thì hầu hết lại mang ảnh hưởng của Lào (Phú Tài). Phú Tài là một ngôn ngữ quan hệ mật thiết với tiếng Lào, và người Phú Tài, người Bru gọi là liao karai, là người láng giềng liền kề của người Bru - Trì trên đất Lào, sống xen kẽ với họ ở nhiều nơi. Vì thế ngôn ngữ Phú Tài thường được dùng trong các công việc nghi lễ: ví dụ trong các lễ sa-man, phần chính bằng tiếng Bru được "đóng khung" bởi phần mở đầu và phần kết thúc bằng tiếng Phú Tài⁽¹⁰⁾. Cũng như vậy, thể loại

văn hoá dân gian nổi tiếng nhất, *sanot*, một loại trường ca được kể với tiếng đệm của sáo, thường được hát bằng tiếng Phú Tài. Tương tự, một trong hai thể loại điệu ca, *paryong*, cũng được hát bằng tiếng Phú Tài. Và, đối với thể loại tình ca, thì lắm, thể loại tình ca đặc biệt của Lào, đang ngày càng trở nên phổ biến.

Tính chất chuyển tiếp của cư dân và văn hoá Bru đã được ghi nhận ngay từ cuối thế kỷ XIX. Người châu Âu đầu tiên đặt chân đến vùng này, nhà thám hiểm Pháp J. Harmand, khi đến Sêpôn năm 1877, gần biên giới Việt -Lào ngày nay, đã khẳng định: “Đúng là tôi *chưa* đến An Nam, nhưng tôi cũng *không còn ở Lào* nữa. Dân cư và đồ vật ở đây có một bộ mặt mới, một nửa An Nam, một nửa Lào. Chẳng hạn như đàn ông đóng khố và quần khăn trên đầu; một số búi tóc đằng sau, một số búi tóc ở trên đỉnh đầu theo kiểu thung lũng sông Mê Kông. Nhiều người cho thấy những dấu vết pha trộn Việt Nam, rõ rệt nhất là trên bộ râu và ria. Từ Mường Phìn trở đi, đàn ông và đàn bà mặc áo chèn với nhiều cúc đồng. Nhưng thật kỳ lạ ở đây người ta nói về Lào cũng giống hệt như mấy hôm trước đã nói về An Nam: “Chưa hề có ai đi Lào, và người Lào cũng chưa bao giờ tới đây!” (1879-1980: 300-302, bản dịch của tôi) Vậy là người Bru đã tiếp nhận những yếu tố mới vào văn hoá của mình và không thể bị coi là “một nền văn hoá tĩnh”. Tôi có thể đi xa hơn nữa khi nói rằng, ở từng nơi và từng thời gian, người Bru thể hiện một trình độ tiếp thu văn hoá cao. Năm 1985, trong cuộc viếng thăm đầu tiên của tôi đến người “Bru-Vân Kiều” ở Khe Sanh, tôi thấy họ hầu như là người Việt Nam. Chỉ có thông qua tiếp xúc lâu dài và học nói tiếng Bru, tôi mới phát hiện ra sự phong phú của nền văn hoá của họ.

*

* * *

Bây giờ chúng ta hãy quay lại vấn đề cụ thể của chúng ta: vai trò và mối quan hệ giữa làm rẫy (*sarai*) với trồng lúa nước thường xuyên (*nia*) trong nền nông nghiệp của người Bru và những vấn đề công nghệ liên quan. Khởi điểm của chúng ta có thể là việc nhà nước Việt Nam cấm (về lý thuyết) đốt rẫy⁽¹¹⁾, theo quy định của các tổ chức sinh thái quốc tế vốn coi việc đốt rẫy là một phương pháp tàn phá rừng nặng nề. Tôi không định tranh luận ở đây về việc liệu ý kiến này có khá tiêu cực và một chiều đó có đúng hay không. Tôi chỉ ghi nhận rằng, các nhà nhân chủng học như Conclin, Condominas, những nhà địa lý học Spencer⁽¹²⁾ và những người khác nữa đã tỏ ra rất hoài nghi về điều đó. Cốt lõi của vấn đề dường như nằm trong tỷ lệ giữa đất đai sẵn có và mật độ dân cư. Nếu tỷ lệ đó là ổn định và có đủ đất đai để bỏ hoang thì phương pháp đó không hề có hại trên quan điểm sinh thái; trái lại, nó có tác dụng bảo vệ môi trường⁽¹³⁾. Ủng hộ cho điều khẳng định này là việc các cư dân đó đã đốt nương làm rẫy hàng ngàn năm nay mà rừng đâu có bị tàn phá.

Vấn đề là ở chỗ khác. Vì những lý do vượt quá tầm kiểm soát của người Bru và người Thượng, sự cân bằng hàng thế kỷ đã bị xáo động nghiêm trọng. Chỉ cần suy nghĩ về tác động của chiến tranh⁽¹⁴⁾, chương trình tái định cư người Thượng và việc đốn gỗ theo lối công nghiệp. Tất cả những nhân tố đó đã góp

phần to lớn vào sự xuống cấp của diện tích phủ rừng của Việt Nam, nhưng lỗi này không phải là của người Bru hay người Thượng. Tuy nhiên, vì những mục đích của bài viết này, chúng ta có thể công nhận tạm thời và có điều kiện rằng, *ngày nay* có thể phải có chí ít là một sự thay đổi bộ phận trong quản lý đất đai. Câu hỏi được đặt ra sẽ là liệu người Bru có khả năng thực hiện được điều đó hay không, và nếu không thì tại sao. Một câu hỏi khác có liên quan là những điều gì là trở ngại trong việc chuyển đổi từ trồng lúa nương sang trồng lúa nước?

Trước hết, người Bru Khe Sanh⁽¹⁵⁾ biết và thực hiện cả hai kiểu canh tác. Nếu nền nông nghiệp tự cung tự cấp chủ yếu dựa trên nghề làm rẫy, thì người Bru cũng có những ruộng lúa nước thường xuyên từ 3 thế hệ rồi. Theo những người đã cung cấp thông tin cho tôi, chính thế hệ ông của những người Bru già nhất hiện nay⁽¹⁶⁾, đã thuê nông dân người Việt và trả công bằng trâu để họ tạo ra những ruộng lúa nước gần các làng Cốc, Đông Chô ngày nay⁽¹⁷⁾. Thời đó, chưa có hai làng này: dân cư của Cốc sống ở làng Hoong, hiện nay vẫn còn và là trung tâm tôn giáo và chính trị của khu vực, còn Đông Chô (như tên của nó đã chỉ rõ) cách xa một vài dặm về phía Đông, ở đồi Đông Chô. Lý do thành lập làng Cốc chính là các ruộng nước vừa mới khai thác thì ở quá xa làng Hoong và một phần dân cư, tổ tiên của gia tộc người Hoa Achuaih⁽¹⁸⁾ ở Cốc muốn chuyển tới gần các ruộng đó, vì thế gây nên sự chia tách dòng họ chủ đất ban đầu.

Như vậy, ruộng lúa nước là một hiện tượng tương đối mới mẻ đối với người Bru, một sự vay mượn văn hoá, do chính họ khởi xướng chứ không có áp lực nào của người Việt hay các nhóm sắc tộc khác. Toàn bộ từ vựng về canh tác đã chứng tỏ điều đó: ruộng lúa (*nia* bắt nguồn từ tiếng Thái/Lào là *na*), ruộng (*yuong* có thể từ tiếng Việt là *ruộng* = ruộng lúa); cây lúa (*maq* từ tiếng Việt là *mạ*) khác với lúa nương (*saro*); các dụng cụ: cái cuốc (*kuok* từ tiếng Việt là *cuốc*), cái cày (*kai* từ tiếng Việt là *cái cày*), cái bừa (*bua* từ tiếng Việt là *cái bừa*), cái ách (*yu* có thể từ tiếng Pháp là *joug*), cái liêm (*liem* từ tiếng Việt là *cái liêm*), chỉ có một số ví dụ thôi cũng cho thấy rõ đó là những từ vay mượn của tiếng Việt (hoặc tiếng Thái/Lào và có thể cả tiếng Pháp), cũng giống như chính công nghệ là hoàn toàn vay mượn từ đó. Ta có thể thiên về nhận định rằng: người Bru đã thừa nhận những ưu việt của các ruộng lúa nước và chọn phương pháp canh tác tiên tiến hơn. Thế nhưng tại sao họ lại không bỏ hẳn trồng lúa nương?

Trước hết, có một số yếu tố hạn chế về thiên nhiên. Trên vùng đồi núi ở làng Cốc, Đông Chô chỉ có rất ít nơi thích hợp cho lúa nước (nếu không tính đến cách làm ruộng bậc thang, một phương pháp đòi hỏi phải đầu tư rất nhiều công sức). Theo những người cung cấp thông tin cho tôi, ngay cả những "nơi bằng phẳng" đó cũng đã phải được san phẳng trước đây với sự lao động vất vả, đòi hỏi sức lao động của con người và sức vật vượt quá khả năng của người Bru. Thêm vào đó, còn phải lao động để đắp đê và dọn sạch cây cối, gốc rễ để khu đất có thể cày bừa được. Tất cả không chỉ đòi hỏi đầu tư sức người to lớn mà cả bí quyết công nghệ; vì vậy những người Bru làm rẫy lại thuê người nông dân Việt. Ngày nay, một sự đầu tư như thế sẽ không thể có được. Trải qua các cuộc chiến tranh, họ đã bị bắn cùng hoá, gia súc của họ (trâu, bò, voi) bị tàn sát và

tài sản của họ (tiền bằng bạc, đồ dùng bằng đồng, đồ gốm, công, chiêng) bị phá huỷ. Điều có thể làm được cách đây 3 thế hệ thì ngày nay không khả thi.

Một nhân tố khác là việc cấp nước. Một vấn đề muôn thuở ngay cả với các ruộng lúa nước hiện nay là không có đủ nước để dẫn theo kênh vào ruộng. Mặc dù thực tế là số lạch nước cũng bằng, hoặc nhiều hơn, số các ngọn đồi (vì vậy trong các địa danh, từ tố "*koh* = đồi" đồng nghĩa với từ tố "*bog* = lạch, hoặc nguồn), nhưng nhiều lạch nước được phân bố không đều, hoặc là quá bé, hoặc quá xa ruộng để có thể cung cấp nguồn nước tưới ổn định. Thêm vào đó, có hai vụ lúa nước trong 1 năm. Vụ thứ nhất bắt đầu vào khoảng tháng 5, vụ thứ hai khoảng tháng 11, 12 đúng vào giữa mùa khô. Như vậy, các lạch nước thường khô hoặc cạn vào đúng lúc mà sau khi cày bừa ruộng cần ngập nước. Kết quả là mỗi năm một phần của những ruộng sẵn có không được sử dụng do thiếu nước. Tóm lại, số ít diện tích thích hợp đã được chuyển sang trồng lúa nước từ lâu, những diện tích còn lại thì hoặc là không thích hợp hoặc đòi hỏi đầu tư nhiều về nhân lực. Và chừng nào còn có đủ rừng ở gần đó để luân canh, tức là chừng nào hoàn cảnh còn chưa buộc người ta phải thay đổi cơ bản cách sinh tồn, thì không ai chấp nhận đầu tư thêm quá nhiều công sức cho việc tạo nên những ruộng lúa nước mới.

Sau đây tôi trình bày một trường hợp cụ thể. Ngày 21-1-1988, tôi đã chứng kiến một cuộc tế lợn trên cánh đồng làng Cốc liên quan tới một thửa đất vừa mới được chuyển từ rẫy thành ruộng. Như chúng ta có thể dự đoán, đã phải mất nhiều tuần, nếu không nói là nhiều tháng⁽¹⁹⁾, lao động cực nhọc của 3 gia đình trong cùng một gia tộc đổ vào việc này là đắp một con đập lớn ở dòng suối gần đó để dẫn nước vào một con mương nhân tạo, dài ít nhất là 1 km, tới các ruộng lúa. Sau mấy tuần làm việc không có kết quả, công trình bị bỏ đi: họ không thể giữ và dẫn nước một cách thoả đáng, ngoài ra ruộng không được san bằng thích hợp và lượng nước ít ỏi đến được ruộng lại bị thất thoát ở dọc đường. Như vậy, công trình thực hiện mà không có bí quyết cần thiết đã thất bại. Một năm sau, tôi được biết là thửa ruộng đó đã trở lại thành rẫy.

*

* * *

Bây giờ chúng ta hãy bỏ qua những vấn đề về công nghệ và chuyển sang các vấn đề về tư tưởng. Trong nền nông nghiệp của người Bru, cũng như trong phần lớn các nền nông nghiệp tự cung tự cấp khác, công nghệ và nghi lễ là hai mặt của cùng một vấn đề, hai mặt này không thể tách rời nhau, do đó mới có cụm từ của Condominas là "công nghệ - nghi lễ"⁽²⁰⁾. Như vậy, chu kỳ nông nghiệp của người Bru là một tổ hợp rối rắm trong đó mỗi khâu công nghệ đều được khởi đầu hoặc kèm theo bởi một nghi lễ thích hợp. Điều cốt lõi ở đây là lúa không chỉ đơn giản là một cây trồng hoặc một loại lương thực mà hơn thế, một thực thể sống mà "linh hồn" hoặc "thần" là giàng *Abon*, được tưởng tượng như một phụ nữ có tuổi (*ayad* = bà), sống ở trong cây lúa. Khởi đầu chu kỳ nông nghiệp, hạt giống mà một ít được để trên bàn thờ *Abon* để được "đánh thức", sau đó (thần *Abon*) "rời" khỏi làng và "chuyển" ra rẫy, nơi có một lều nhỏ đặc biệt được dựng

cho bà. Abon ở đó suốt cả vụ và “ ửng vào” mỗi cây lúa và cọng lúa. Đó là lý do tại sao các tục lệ và điều cấm kỵ lại bao trùm cả chu kỳ ngay từ đầu. Chẳng hạn kể từ lúc bắt đầu gieo hạt đến lúc thu hoạch xong bắp ngô cuối cùng, cấm đi trong đám lúa⁽²¹⁾, cấm làm ô uest do tiểu tiện hay đại tiện ở đó, cấm làm ồn ào ở rẫy hoặc cấm cả gọi tên cây lúa để khởi làm kinh động đến Abon⁽²²⁾; và từ góc độ công nghệ, điều quan trọng nhất, cấm làm tổn thương đến Abon bằng bất cứ cách nào: cắt lúa bằng liềm sẽ làm chảy máu thần, hoặc “làm đau thần” trong khi đập lúa. Đây là một ví dụ hùng hồn về việc ý thức tôn giáo có thể ảnh hưởng đến những vấn đề công nghệ dường như đơn giản và việc hai lĩnh vực đó gắn chặt với nhau hơn như một tổng thể không thể tách rời. Điều đó giải thích tại sao người Bru lại có cách thu hoạch rất cổ sơ: thu hoạch lúa bằng tay không, tuốt từng bông lúa⁽²³⁾. Sau đó, vào cuối vụ thu hoạch, họ “đón” Abon trở về nhà cùng với bông lúa cuối cùng và đặt một ít lúa lên bàn thờ nơi những hạt giống, tức Abon, sẽ “ngủ” cho đến khi được đánh thức dậy vào đầu chu kỳ sau.

Như ta thấy, tư tưởng đó chỉ ra và xác định không chỉ những lễ nghi phù hợp mà cả những công nghệ thích đáng. Vậy thì làm sao người Bru lại có thể đưa những phương pháp mới vào ruộng lúa của họ và làm cho chúng thích nghi với thế giới quan truyền thống của mình? Giải pháp rất đơn giản: do các giống lúa trồng ở những ruộng này đã được du nhập từ người Việt, chúng không được coi là “lúa thật” hay “bản địa”. Chúng được gọi bằng một tên chung tiếng Việt (*mạ*) và mọi công nghệ liên quan đều được coi là “ngoại lai”. Như vậy, do lúa này không được coi ngang hàng với Lúa Thần, tức giàng Abon, không có gì cản trở việc xử lý nó theo phương pháp mới: gặt bằng liềm và đập. Và đó chính là điều mà người Bru làm. Trên ruộng lúa nước chuyên canh, họ cắt và đập lúa mà không phải lo ngại gì về giàng Abon và các điều cấm kỵ tôn giáo của thần. Chỉ có một quy định duy nhất: cấm dùng loại lúa này vào các nghi lễ tôn giáo, vì mục đích tôn giáo (ví dụ hiến tế). “Chỉ” được dùng để ăn, và ngay cả khi đó cũng chỉ được coi là thứ gạo “nhạt nhèo” chỉ ăn khi không có gì ngon hơn⁽²⁴⁾. Như vậy, “lúa Việt” (*doi yuan*) được hạ xuống hạng hai cả về mặt tư tưởng lẫn hệ thống giá trị.

Cho dù giải pháp đó đơn giản đến mấy đi nữa, người ta sẽ cho rằng, nó vẫn loại trừ việc áp dụng phương pháp mới vào việc làm rẫy. Trên rẫy, “lúa Bru thật” được trồng và giàng Abon ở đó, nên không thể tính chuyện cư xử với bà một cách không thích đáng. Tuy nhiên, tính sáng tạo của hệ thống tôn giáo Bru có thể vượt qua cả khó khăn đó, như tôi sẽ mô tả sau đây, qua một trường hợp cụ thể chứng tỏ rằng, người Bru có khả năng đối phó với mọi tình huống mới hoặc phát minh công nghệ mới.

Tuy nhiên, trước hết cần phải giải thích về tôn giáo Bru nói chung. Cũng như bất cứ “tôn giáo bộ tộc” nào, nó bao trùm mọi mặt của cuộc sống vốn quy định hành động và khả năng mỗi cá nhân. Tuy nhiên, hệ thống này không phải là cấu trúc cứng nhắc mà nó khá linh hoạt. Mặc dù mọi thứ đều có vị trí riêng trong đó, nhưng nó vẫn còn nhiều khoảng trống để ngẫu hứng nếu các yếu tố mới phù hợp với toàn bộ hệ thống chứ không mâu thuẫn. Tình hình này rất giống với tình hình vẫn thấy trong các thể loại dân gian khác nhau, nơi mà “các tấm

lớn xây dựng” có thể ghép với nhau một cách thoải mái theo những quy tắc sẵn có để sản sinh ra những biến thể ngày càng mới. Một trong những nét đáng chú ý của hệ thống tôn giáo này là sự mặc cả với thần linh. Tôi đã có lần phân tích⁽²⁵⁾ hệ thống thể nguyên trong những lúc đau ốm; đó thực sự là một loại lời hứa với các thần linh: “Nếu ngài thực sự đã gây nên bệnh này và cứu cho người này khỏi bệnh, chúng tôi sẽ xin hiến tế như thế, như thế...” Tương tự như vậy, cốt lõi của trình tự cầu nguyện rất thông thường cũng là một cách tiếp xúc và mặc cả với thần linh, buộc thần linh phải chấp nhận kết quả cuối cùng, ví dụ “ngài đã hài lòng với vật hiến tế này chưa hay còn muốn gì hơn nữa”, “Ngài có cho phép tôi làm điều này, điều nọ, hay ngài sẽ trừng phạt tôi?”v.v...

Như chúng ta có thể phỏng đoán, hệ thống “xin phép” lỏng lẻo này để lại khoảng trống cho những cải tiến đáng kể. Ví dụ, theo những người cung cấp thông tin cho tôi, việc tế dê bắt đầu có từ khoảng cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX, trên cơ sở “dê có móng và sừng” cũng như trâu, nghĩa là chúng cũng thuộc loại động vật có vú có móng chẵn. Để đánh giá được sự cải tiến này, chúng ta phải biết rằng, dê mới được người Pháp du nhập vào gần đây và vẫn chưa phải là phổ biến lắm trong người Bru. Như vậy, dê nhỏ hơn trâu, giá trị của nó rõ ràng là kém hơn trâu rất nhiều. Vì thế chúng được dùng để thay thế trâu trong những lễ tế nhỏ mà theo đúng phong tục đáng lẽ phải tế trâu. Lý do là những súc vật hiến tế của người Bru được xếp theo thứ tự từ nhỏ đến lớn, từ trị giá thấp đến trị giá cao. “Bộ ba” truyền thống những vật hiến tế — theo thứ tự giá trị — là gà, lợn và trâu. Khi con dê có giá trị thấp hơn được đưa vào, thì bộ ba này được mở rộng thêm một, thậm chí hai yếu tố, bởi vì bò (giá trị cũng thấp hơn trâu) giờ đây đang trở thành vật hiến tế ngày càng phổ biến thay trâu⁽²⁶⁾. Như tôi đã nói, ngày xưa người Bru dường như giàu có hơn bây giờ: thời đó, có thể họ đã không cần tới việc giảm bớt nghi thức truyền thống. Nhưng ngày nay tình thế đã khác đi và rõ ràng đó là một đáp án tôn giáo thông minh cho cuộc sống đã nghèo đi của người Bru, trên cơ sở thừa nhận sự tương đồng động vật học giữa hai con vật “cả hai đều có sừng và móng”.

Trong một cải tiến tôn giáo tương tự, trứng có giá trị thấp hơn gà, nhưng là “gà tương lai”: nó cũng chứa đựng “tinh chất” và được sử dụng rộng rãi trong các lễ nhỏ thay cho gà. Cũng như vậy, khi phong tục đòi hỏi phải có nhiều gà (chẳng hạn 8 x 4) và người chủ lễ không có nhiều gà như vậy thì phải chặt gà làm hai và coi 1/2 là “cả con gà”. Đó rõ ràng là sự vi phạm quy định tôn giáo: vật hiến tế phải là cả con và tình trạng “nguyên vẹn” ấy phải bảo đảm ngay cả trong khi nấu và chỉ có thể được chặt nhỏ thành miếng để ăn sau khi đã dâng lên thần linh. Một ví dụ khác về sự thay thế như vậy là khi theo phong tục phải tế, lợn hoặc trâu khoang hoặc trắng. Nếu lễ tế gấp và họ không có con vật như vậy, họ chỉ cần quét vôi trắng và khấn rằng “thần linh sẽ bỏ qua cho chuyện nhỏ này” và dù sao “các ngài cũng hiểu cho các con nghèo khó”. Trong trường hợp lương tâm cảm thấy có lỗi, người ta có thể “hỏi thần thánh” bằng cách bói “liệu ngài có chấp nhận sự thay thế này không?”.

Bây giờ, tôi muốn quay lại trường hợp cụ thể của chúng ta, sự du nhập các phương pháp gặt và đập mới vào hệ thống nông nghiệp đã tồn tại từ lâu đời.

Những dữ liệu đầu tiên của tôi liên quan đến những điều này có từ 1-10-1989. Hôm đó, tôi chứng kiến một người đàn ông chừng 30 tuổi, Mpoaq Ayun, đang cầu xin tổ tiên lượng thứ vì anh có ý định cắt lúa trên rẫy vào mùa tới bằng liêm. "Con có tội với các ngài, anh ta nói, con muốn cắt lúa" (cũng có nghĩa là cả đập lúa: lúa bị "đánh" bằng một vật gì đó).

Tôi rất ngạc nhiên trước sự cải tiến "cách mạng" đó, và về sau tôi được biết rằng, vấn đề này trước đó đã từng được nêu ra. Trong quá khứ đã nhiều lần bị thất bại. Người ta cho tôi biết có hai lý do khiến phương pháp mới này lan rộng. Thứ nhất, gặt lúa bằng bàn tay trần "làm hại tay". Nghĩa là những cọng lúa sắc làm đứt lòng bàn tay và rách da và nói chung, phương pháp mới này thu hoạch nhanh hơn và dễ hơn. Thứ hai, ở gần tổng Hương Hiệp lân cận và "ở cánh đồng của người Việt phía dưới" "mọi người" đã dùng phương pháp mới này. Và với ý thức sáng tạo và ngẫu hứng bất ngờ mà tôi vừa ghi nhận, họ giải thích rằng họ đã hiến tế (2 con gà) và đã "xin Abon cho phép gặt lúa bằng liêm"⁽²⁷⁾ và "giờ đây họ được quyền làm điều đó". Nhiệm vụ duy nhất còn lại của họ là đến cuối vụ mùa phải làm một lễ hiến tế thông thường (aro achu Abon, "để mời Abon trở về nhà") với một con lợn và 7 con gà thay vì một con lợn và 4 con gà.

Khi tôi gắng hỏi rằng, liệu họ có tuyệt đối tin chắc vào điều họ làm và liệu họ có sợ Abon, do không hài lòng, có thể trừng phạt họ bằng một tai vạ nào đó, thì câu trả lời của họ là "Nếu Abon không bằng lòng với chúng tôi thì bà sẽ báo cho chúng tôi biết qua một vài bệnh tật hoặc lời thầy cúng. Khi đó chúng tôi sẽ cúng tế thêm và lại xin cắt lúa bằng liêm. Và nếu bà đồng ý (qua lời thầy cúng) thì mọi việc sẽ ổn cả!" nghĩa là tất nhiên nếu họ không được phép thì họ sẽ không dám làm trái lời bà. Về điều này thì họ kể ra trường hợp một gia đình trong làng đã bắt đầu gặt lúa bằng liêm một năm trước đó. Sau đó ít lâu một người trong gia đình đó chết đột tử trong một tai nạn. Họ đã tổ chức một lễ saman, trong buổi lễ đó hỏi Abon liệu thần có cho phép họ tiếp tục gặt lúa hay không. Câu trả lời là không (một trường hợp hiếm có trong bói toán!) và họ lập tức bỏ và trở lại với phương pháp cổ truyền.

Tuy nhiên, thủ tục đó không đơn giản như ta thấy. Chúng ta đã thấy rằng, mpoaq Ayun cũng phải trình với gia tộc để xin phép. Bởi vì gia tộc hoạt động như một đơn vị tập thể và khi bất hạnh xảy ra thì toàn thể cộng đồng phải gánh chịu hậu quả do hành động của các thành viên. Như vậy, mỗi cá nhân không được tự do sáng tạo theo ý muốn. Họ chịu sự kiểm soát không chỉ của thế giới siêu nhiên mà của cả xã hội. Một năm trước, Ayn đã gặt lúa bằng liêm mà không xin phép các bô lão trong gia tộc. Việc này đã gây phản ứng: "Tại sao chúng ta cùng thần linh (tức là cùng tổ tiên, cùng gia tộc) mà anh ta lại không hỏi ý kiến và xin phép chúng tôi?". Và kết quả là, năm 1989, anh ta chính thức thông báo với họ (đây là điều tôi đã chứng kiến) và xin phép họ". Những năm đó thì anh bị coi là người duy nhất trong cả gia tộc muốn thực hiện theo cách này nên anh bị cảnh báo: nếu có một người trong gia tộc bị ốm⁽²⁸⁾ thì anh ta sẽ bị quy tội (qua bói toán) và kết quả là phải trả mọi chi phí cúng tế cần thiết — một thực tế chứng tỏ bản chất chệch hướng bảo thủ của cộng đồng.

Qua những điều kiện trên, rõ ràng là trong hoàn cảnh như thế, chỉ có 2 giải pháp tích cực: hoặc là cá nhân có đủ tự tin để dám liều bất chấp cộng đồng ủng hộ việc làm của anh ta. Trong trường hợp thứ 2, họ sẽ cùng nhau đối mặt với hậu quả nghĩa là cùng chịu những chi phí hiến tế cần thiết (“Chúng ta cùng phạm tội, chúng ta cùng chịu tế”). Đó chính là điều cuối cùng đã xảy ra.

Nhưng chúng ta hãy quay trở lại câu chuyện. Khi mpoaq Ayn nhận trách nhiệm về mình, anh đã làm lễ cúng cần thiết với 2 con gà để trình với giàng Abon về ý định của mình. Như chúng ta có thể đoán, anh bắt đầu một cách rất thận trọng: anh chỉ xin phép cho một năm chứ không phải mãi mãi, và chỉ cho “những giống lúa nhỏ”, chứ không phải cho “những giống lúa lớn”. Đó là chi tiết rất đáng được chúng ta lưu ý. Người Bru phân biệt các giống lúa “nhỏ hoặc nhanh” và “to hoặc chậm”, tùy theo độ dài của thời kỳ lúa chín. Loại giống lúa thứ nhất cho sản phẩm sau 4 tháng, loại thứ hai sau 6 tháng. Theo hệ thống giá trị của địa phương, các giống lúa “lớn” quan trọng hơn rất nhiều so với các giống “nhanh”. Vì vậy, Ayun đã có thêm một nhân nhượng nữa là không muốn lạm dụng quá nhiều sự rộng lượng của thần linh và của cộng đồng của mình. Tất cả điều này ủng hộ ý kiến cho rằng, những thay đổi kỹ thuật, đặc biệt là những thay đổi “cách mạng”, phải được tiến hành từng bước và từ từ, cần phải thận trọng ngay cả khi do các bên liên quan khởi xướng chứ không phải bị áp đặt.

Vài tuần sau, mpoaq Ayun bắt đầu một cuộc cách mạng thực sự. Có lẽ nên nói chính xác hơn rằng anh là chất xúc tác của một quá trình đã diễn ra từ đó đến nay được một thời gian. Do trách nhiệm đầu tiên và có tính quyết định đã có người gánh vác không ai muốn bỏ lỡ cơ hội. Cả làng xôn xao thảo luận về vấn đề này. Ngày 6-11, trước khi thu hoạch, ông chủ nhà của tôi, mpoaq Toan cũng quyết định gặt lúa bằng liềm và tiến hành lễ cúng tế cần thiết với 2 con gà. Cả anh ta nữa, cũng còn có thêm một số biện pháp phòng ngừa: ngoài việc chỉ gặt giống lúa “nhỏ”, anh ta còn khẩn thêm rằng gia đình anh ta không muốn “làm đau” (tức là đập) lúa mà xin vò lúa bằng chân- phương pháp này ít hại đến giàng Abon (nhưng là phương pháp rất chậm và đau chân). Một ngày sau anh ta trình lập lại một nghi lễ giống như vậy giúp một người bà con gần. Và “phong cách mới” đã lan toả khắp làng xóm. Theo ghi chép điền dã của tôi, vào ngày 10-11, tức là 3 ngày sau, trong số 21 nhà trong làng thì đã có 20 hộ làm lễ hiến tế và như vậy là đã chấp nhận hệ thống mới.

Lời bạt: Việc gì sẽ xảy ra sau đó? Thật dễ tiên đoán. Chừng nào còn có đủ rừng, người Bru sẽ tiếp tục làm rẫy với một số cải tiến công nghệ như đã mô tả ở trên - nếu không có điều bất hạnh không thể dự đoán nào xảy ra để có thể giải thích như là một sự trừng phạt của thế giới siêu nhiên. Trong trường hợp đó, họ sẽ tạm thời quay lại với hệ thống cũ. Nhưng từng bước và dần dần những kỹ thuật mới chắc chắn sẽ thay thế các kỹ thuật cũ. Bài học của tất cả câu chuyện này là người Bru hoàn toàn không phải là những người “phi lịch sử”, không có khả năng thay đổi văn hoá. Nếu có đủ thời gian và sự hiểu biết cần thiết, họ sẽ thực hiện rất tốt việc thay đổi (vũ trụ vĩ mô của họ) và đáp ứng với những thách thức của thế giới bên ngoài tràn ngập vào thế giới truyền thống của họ với một tốc độ khủng khiếp.

CHÚ THÍCH

1. Xin đừng nhầm người Bru-Vân kiều với người Bru Brao/Lave/Loven ở Cam-pu-chia nói một ngôn ngữ khác và sống ở địa bàn cách người Bru-Vân Kiều vài trăm km về phía Nam (xem Matras-Troubekoy, 1983).
2. 1985 và 1986: 2-2 tháng, 1987-88: 10 tháng, 1989: 4 tháng
3. Năm 1985, 2 tuần cùng ở với dân tộc Cà Tu ở huyện Phú Lộc, lúc đó thuộc Bình Trị Thiên, nay là tỉnh Thừa Thiên -Huế; năm 1987, 3 ngày cùng ở với người Tà-ôi của Alu Oi, lúc đó thuộc Bình Trị Thiên, nay là tỉnh Thừa Thiên- Huế
4. Để biết từ nguyên, xem Vargyas, 1996/c, 1997/a, nd/b.
5. Xem Dương Văn Anh, 1961.
6. Dải đất giữa vùng ven biển và dãy núi có khoảng cách ngắn nhất trong vùng. Nơi trung tâm lãnh thổ của người Bru, Khe Sanh, chỉ cách Quảng Trị 60 km.
7. Xem Lê Quý Đôn năm 1995. Tác giả (1725-1784), một quan lại cao cấp, tham vấn chính trị và quân sự của nhà Lê và từng đi sứ sang Trung Quốc, đã đến các vùng biên giới cực Nam của đất nước, trong đó có vùng của người Bru năm 1776.
8. Tôi ghi nhận rằng, mặc dù dãy Trường Sơn tạo thành một biên giới tự nhiên, mà người Việt Nam đã sử dụng vì mục đích của họ, nó chia tách các nhóm người Bru sống ở hai bên dãy núi.
9. Theo thứ tự: phủ, huyện, tổng, xã, thôn, trang, trại.
10. Xem Vargyas, 1993 và 1994/a
11. Năm 1987-88, tôi được người Bru cho biết rằng, việc làm rẫy chính thức bị cấm. Tuy nhiên, việc cấm đó chỉ là trên lý thuyết và chưa bao giờ được thực thi một cách nghiêm túc ở khu vực Khe Sanh. Người Bru thì vẫn không ngừng làm rẫy vì không có phương tiện sinh tồn nào khác.
12. Conclin, 1957; Condominas, 1983; Spencer, 1966.
13. Trước hết, không phải tất cả các cây đều bị chặt. Cây cổ thụ không bị chặt, chỉ có những cây thân mềm và bụi rậm bị cắt. Ngoài ra, rễ cây không bị nhổ, nên cây cối lại mọc lại nhanh chóng. Nếu có đủ thời gian bỏ hoang, rừng sẽ phục hồi. Hơn nữa, các rễ cây còn lại ngăn đất bị xói mòn.
14. Điều lý thú là hậu quả chiến tranh có cả hai mặt. Một mặt, những yếu tố như các chất làm trụi lá cây (tác nhân da cam và những chất tương tự), bom na-pan đã tàn phá rừng khùng khiếp. Mặt khác, việc tái định cư dân chúng vào các ấp chiến lược đã khiến những vùng rộng lớn không còn người ở và rừng được tái sinh một cách tự nhiên. Người Bru ở làng Cốc/Đông Chồ nói với tôi rằng, năm 1975, khi họ trở lại nơi định cư ban đầu sau hơn một thập kỷ thì rừng rậm đã phủ kín thậm chí cả những nương lúa nước thường xuyên. Phải mất mấy năm phát quang mới lại trồng được lúa ở đó.
15. Theo tôi biết, tất cả các làng ở khu vực khe Sanh đều có một số ruộng lúa nước thường xuyên. Tuy nhiên, khi nói về "người Bru ở Khe Sanh", tôi muốn nói đến 3 làng (Hoong, Cốc và Đông Chồ ở Hướng Linh) nơi tôi đã nghiên cứu thực địa.
16. "Hiện tại dân tộc học" là những năm 1985-89 khi tôi làm nghiên cứu thực địa này.
17. Về động cơ ban đầu của việc khai khẩn ruộng lúa nước, vì thiếu thông tin, tôi chỉ có thể phỏng đoán. Một tư liệu duy nhất, bản báo cáo đánh máy của trung úy Barthélemy, "đại diện hành chính Tchépone", năm 1947 về "những vấn đề nảy sinh do biên giới hiện nay giữa tỉnh Savannakhet của Lào và tỉnh Quảng Trị của Việt Nam", mà nhà ngôn ngữ học người Pháp M.Ferlus đã cho tôi một bản sao (tôi không rõ nguồn gốc). Báo cáo đó nói rằng, rừng bao phủ nguyên sinh ở dãy Trường Sơn bên phía Việt Nam bị xuống cấp nghiêm trọng và sự phát triển nhanh chóng của "cỏ voi" (savannah). Theo tác giả, hiện tượng này có thể được giải thích bằng những nhân tố khí hậu đặc biệt của vùng Khe Sanh, cũng như bởi thời gian bỏ hoang rất ngắn (2-3 năm) trong chu kỳ trồng lúa nương. Hậu quả của sự xuống cấp đất đai là người Bru (ông gọi là Kha Leu) đã di cư với số lượng lớn sang phía bên kia dãy Trường Sơn, bên đất Lào, và như thế làm nảy sinh "vấn đề biên giới" từ đầu những năm 1910. Mặc dù lý do thật sự của việc cỏ voi lan rộng là gì đi nữa, thì sự thật dường như không thể chối cãi được- và nó cũng tương hợp với những số liệu của tôi về thời gian có những ruộng lúa nước đầu tiên.
18. Achuaih = Ông; nhóm từ này có nghĩa là "ông của gia tộc người Hoa". Các gia tộc người Bru lấy họ theo người đứng đầu, trong khi theo phong tục cổ truyền, người ta được gọi theo tên con trai, rồi theo tên cháu trai v.v..
19. Tôi đã không biết được những công trình này trước lễ hiến tế. Đó là lý do khiến ghi chép của tôi có phần chưa đầy đủ.

20. Xem Condominas, 1983:23.
21. Ngay cả khi thu hoạch hướng đi và lối đi của thợ gặt cũng được quy định sẵn.
22. Để đáp ứng việc này thì có một loại ngôn ngữ cấm kỵ riêng.
23. Phương pháp có vẻ cổ sơ đó không quá tệ như người ta tưởng. Sự mất mát được hạn chế: gặt, đập, ("tuốt") được làm cùng một lúc với một động tác thay vì hai động tác (gặt và đập). Hơn nữa, không hao hụt lúa khi dùng phương pháp thu hoạch này. Tôi xin ghi nhận rằng, theo các chuyên gia của FAO, một lượng lúa lớn của Việt Nam bị hao hụt do những phương pháp tuốt lúa không thích hợp.
24. Thật bất ngờ cho tôi, định kiến này của người Bru mà tôi nghĩ là phản ánh một thái độ thiên kiến bản tộc điển hình thì lại được học giả người Pháp gốc Việt, giáo sư Nguyễn Thế Anh (Trường cao đẳng thực hành, Paris) khẳng định vào năm 1998 tại cuộc hội thảo ở Nordwijkerhout, Hà Lan. Theo ông, tại quê hương ông ở miền Trung Việt Nam, người ta luôn coi lúa nương là ngon hơn lúa nước và do đó người ta thích ăn lúa nương hơn lúa nước.
25. Vargyas, 1994/c.
26. Về trường hợp ở Indonesia, xem Joselin de Jong: "Ở đây phải nói thêm rằng, ở khắp Indonesia thì dê là vật thay thế trâu: trâu là vật hiến tế hạng nhất, nhưng ai không có khả năng tế trâu thì có thể thay bằng dê.
27. Serai= cầu xin + cất bằng liềm.
28. Mỗi dòng họ gồm có 12 hộ gia đình.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Barthélemy, Trung úy: *Báo cáo của Trung úy Barthélemy, Đại diện hành chính tại Tchépone, về những vấn đề đặt ra do biên giới hiện tại giữa các tỉnh Savannakhet của Lào và Quảng Trị của Việt Nam*, Tchépone, Ngày 31 tháng 12 năm 1947. (copy bản đánh máy của tác giả)
2. Conklin, HC (1952): *Nông nghiệp Hamunóo*: Báo cáo về hệ thống tổng thể chuyển đổi canh tác ở Philippines, Rome, Tổ chức Lương thực và Nông nghiệp và của Liên Hợp quốc (Phát triển rừng của FAO, tài liệu số 12).
3. Condominas, G (1983): Những khía cạnh sinh thái của một không gian xã hội hẹp Đông Nam Á. Trong nghiên cứu nông thôn 89-90-91:11-76.
4. Dương Văn Anh (1961): *Ở cầu Cần Lưc*, Sài Gòn.
5. Josselin de Jong, PE. (1965): Diễn giải về lễ nghi nông nghiệp ở Đông Nam Á, sử dụng nguồn dữ liệu từ các vùng lục địa và đảo. Trong: Tập san nghiên cứu Châu Á, 24/2:283-298.
6. Lê Quý Đôn (1995): *Phủ biên tạp lục, Văn đài loại ngữ*, Nhà xuất bản Văn hoá-Thông tin , thành phố Hồ Chí Minh.
7. Matras-Troubetzkoy, J. (1983): *Làng rừng. Việc làm rẫy của người Bru ở Campuchia*. Paris: SELAF.
8. Spencer, J.E. (1966): *Chuyển đổi canh tác ở Châu Á*. Berkeley- Los Angeles, Nhà xuất bản trường Đại học California (ấn phẩm về địa lý của trường Đại học California, 19)
9. Vargyas, G. (1993): Cơ cấu lễ nghi sa-man của người Bru trong: Những người theo đạo sa-man và Văn hoá. Biên soạn: M.Hoppál và KD. Howard. Akadémiai Kiadó, Budapest/Hiệp hội quốc tế nghiên cứu xuyên đại dương, Los Angeles, 120-127 cũ.
10. Vargyas, G. (1994/a): *Lời nói của Sa-man. Lời của thần linh*. Số do G. Vargyas phối hợp. Sổ tay văn học truyền miệng Số.35. Paris, INALCO,236 pp.
11. Vargyas G. (hợp tác với A. Lévy,I.F. Papet và Mr. Sithamma (1994/b): Một bài ca Bru với tinh thần phụ trợ. Sổ tay văn học truyền miệng. INALCO 35:122-176.
12. Vargyas G. (1994/c): *Alkudozás az istenekkel./ Mặc cả với thần linh*. Luận văn chưa công bố.

13. Vargyas G. (1996): Tổ tiên và rừng đối với người Bru ở Việt Nam. *Diogenes*, Số 174, tháng 4-tháng 6: 101-110.
14. Vargyas G (1997): Abrúk "Vân Kiều" etnonimjének etimológiájához. / Tìm nguồn gốc của từ Vân Kiều./ Trong *Morzsák. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére*. Szerk. Kuti Klára. Budapest, MAT né prajzi Kutatóintézet, 239-245 cũ.
15. Vargyas, G.(1998): Cầu xin điều không thể tránh khỏi. *Bán đảo. Nghiên cứu liên ngành về khu vực Châu Á bán đảo Đông Nam*. Năm thứ 19, 37:99-156.
16. Vargyas, G (2000): *Tìm kiếm những mất mát của người Brou, dân số người Thượng của Trung Tâm Đông Dương*. Lưu trữ của quần đảo số 5. Nghiên cứu Phương Đông, Olizane, 2000, 297pp.
17. Vargyas, G (2001/a): Arasz es ol, hatikosar é munkaegység. Neprajzi jegyzetek a vietnami bruk nehany meretekegységrol. Trong *Nepi-kultura-Nepi Tarsadalom XX: 273-299*. Bản tiếng Pháp đang in dưới tiêu đề "Gang tay sải tay, cái gùi và đơn vị lao động". Những ghi chép dân tộc học về một số đơn vị đo lường của người Bru ở Việt Nam.
18. Vargyas, G (2001/b): Divinacio a vietnami bruknal./ Bói toán ở người Bru/ Trong *Sors, aldozat, divinacio*. Szerk. Pocs E. Budapest, Janus/Osiris: 85-102.
19. Vargyas, G (2001/c): A Bru tulvilag a temetkezés tukreben./ " Thế giới bên kia của người Bru như được phản ánh trong lễ tang của họ./ In *Lelek, halai, tulvitag. Vallasetnologiai fogalmak tudománykozi megközelítésben*. Szerk, Pocs Eva, Bp. Balassi, 2001: 49-58
20. Vargyas, G (2001/d): Người Bru, một dân tộc thiểu số người Thượng: Trong: O. Salemink (Giám đốc xuất bản). *Sự đa dạng văn hoá của Việt Nam: Nhiều thách thức và nhiều cách tiếp cận* (Biên bản của Hội thảo về bảo tồn và phát huy những di sản phi vật thể của các dân tộc thiểu số của Việt Nam, Hà Nội, 1994, Paris, Nhà xuất bản UNESCO/Hội ức của các dân tộc: 191-196.
21. Vargyas, G (2001/e): Văn hoá phi vật thể của người Bru: bảo tồn, phát huy và khẳng định giá trị: Trong: O. Salemink (ed.b): *Sự đa dạng văn hoá của Việt Nam: Các quan điểm về bảo tồn*. Paris, Nhà xuất bản UNESCO/ Hội ức của các dân tộc: 199-204.
22. Vargyas, G (2002/a) *Fent-lent, tiszta-tisztalatan: ember es haz a vietnami/bruknal./* "Lên" và xuống, "trong" và đục": con người và nhà ở của người Bru./Trong: Pocs Eva (szerk.): *Mikrokozmosz-markrokozmoz. Vallasetnologiai fogalmak tudománykozi megközelítésben*. Budapest, Balassi, 40-56 old.
23. Vargyas, G(2002/b) Egy XIX, századi bru samanoltar abarazolásrol./ Về một bức tranh thế kỷ XIX của một bàn thờ Sa-man./ Trong: *Mir-susne-hum. Tanulmányokotet Hoppal Mihaly tiszteletére*. Szerkesztette: Csonka-Takacs Eszter-Czovek Judit-Takacs Andras. Bp. Akadémiai Kiado, 2002: 762-786.
24. Vargyas, G(2002/c) Barki is jott ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmat". "Laza" politikai szervezetek es, puha" stratégiak-avagy etnikus indentitas Delkelet-Azsiaban. Bru esettanulmány./ "Bất cứ ai đã đến đây để thống trị chúng tôi, chúng tôi đã chấp nhận sự thống trị của người đó" Những cấu trúc chính trị "lỏng lẻo" và các chiến lược "mềm dẻo" hay là bản sắc dân tộc ở Đông Nam Á. Nghiên cứu chi tiết về người Bru./ In *Kozosseg es identitas*. Szerk Pocs E (Studia Ethnologica Hungarica III.), 2002: 121-155.
25. Vargyas, G(2003) A rizs, a rizsistenno es as sarlo: "ritualis technologiák" változas kozben. A bru vallasi rendszer kreativitásarol/ Lúa, nữ thần lúa và liêm, những công nghệ nghi lễ đang phát triển./*Folyamatok es fordulopontok. Tanulmányok Andrasfalvy Bertalan tiszteletére*. Szerk. Pocs Eva (Studia Ethnologica Hungarica IV - Budapest, L'Harmattan, 2003: 141-157.
25. Vargyas, G(2004) A bru samanfejdisz./ Khăn đội đầu của các sa-man người Bru/. Đang in.