

“THIẾU SỐ CẦN TIẾN KỊP ĐA SỐ”

Định kiến trong quan hệ tộc người ở Việt Nam

Phạm Quỳnh Phương - Hoàng Cẩm
Lê Quang Bình - Nguyễn Công Thảo - Mai Thanh Sơn

“THIẾU SỐ CẦN TIẾN KỊP ĐA SỐ”
Định kiến trong quan hệ tộc người ở Việt Nam

Nhà xuất bản Thế Giới

LỜI CẢM ƠN

Nhóm tác giả bày tỏ lòng biết ơn đến người dân ở các vùng đất đã tham gia vào nghiên cứu này. Chúng tôi cũng xin gửi lời cảm ơn đến tổ chức CARE và tổ chức Oxfam tại Việt Nam đã hỗ trợ tài chính. Xin được tri ân sự tham gia đóng góp của các đồng nghiệp Nguyễn Quang Thương, Nguyễn Lê Hoàng, Lương Minh Ngọc, Lê Kim Sa, Nguyễn Thu Nam, và nhiều người khác trong suốt quá trình tiến hành nghiên cứu. Những sai sót trong báo cáo hoàn toàn thuộc về nhóm tác giả.

MỤC LỤC

I. Cơ sở lý thuyết và khung phân tích	12
1.1. Khái niệm “định kiến”	12
1.2. Khái niệm “định kiến tộc người”	15
1.3. Khung phân tích định kiến tộc người	17
1.4. Những đặc trưng của định kiến tộc người	19
1.5. Hậu quả của định kiến	21
1.6. Phương pháp nghiên cứu	23
II. Kết quả nghiên cứu	31
2.1. Người Kinh trong bối cảnh địa bàn nghiên cứu	31
2.2. Các sắc thái định kiến	37
2.2.1. Dán nhãn và mặc định giá trị	37
2.2.2. Phân biệt ranh giới tộc người	53
2.2.3. Phân biệt đối xử	61
2.2.4. Xác định văn hóa trội	64
2.3. Hậu quả của định kiến (Nghiên cứu trường hợp)	75
2.3.1. Chính sách và hệ quả	75
2.3.2. Định kiến tộc người và tiếp cận dịch vụ xã hội	86
2.3.3. Tự định kiến và sự ngoài lề hoá văn hoá, bản sắc, nội lực tộc người	104
III. Thảo luận	114
3.1. Quan điểm vị chủng và tiến hóa luận	114
3.2. Tác động của diễn ngôn trên truyền thông	121
3.3. Tác động của chính sách	127
Kết luận	134
Khuyến nghị	137

Danh sách các bảng biểu

Hình 1. Định dạng Định kiến xã hội	18
Hình 2. Khung tương tác định kiến và hậu quả định kiến	23
Hình 3. Thang đo mức độ định kiến qua tổng số điểm	26
Hình 4. Người DTTS thường bị dán nhãn gì?	38
Hình 5. Tỷ lệ cho rằng người dân tộc có phong tục lạc hậu (theo thời gian sống tại cộng đồng) (%)	50
Hình 6. Cán bộ dán nhãn gì cho người DTTS?	51
Hình 7. Cán bộ không dán nhãn gì cho người DTTS?	53
Hình 8. Người DTTS là những người đoàn kết và trung thực hơn người Kinh?	54
Hình 9. Quan điểm của cán bộ về người DTTS đoàn kết và trung thực hơn	54
Hình 10. Giới nào cho rằng người DTTS sống đoàn kết và trung thực hơn?	55
Hình 11. Định khuôn (tiêu cực) so sánh người DTTS với người Kinh	56
Hình 12. Cán bộ so sánh người DTTS và người Kinh	57
Hình 13. Có lo ngại hay không, nếu sinh hoạt, buôn bán và kết hôn với người DTTS	62
Hình 14. Có cảm thấy thoải mái không, nếu sống và làm việc với người DTTS	62
Hình 15. Có e ngại không nếu xảy ra tranh chấp?	63
Hình 16. Vị thế của người DTTS có được ủng hộ?	65
Hình 17. Người DTTS cần được ưu tiên hay không?	66
Hình 18. Người Kinh cần phải làm gì?	66
Hình 19. Giới nào muốn "giúp" người DTTS hơn?	67
Hình 20. Quan niệm của cán bộ về "sứ mệnh lãnh đạo của người Kinh"	67
Hình 21. Mâu thuẫn trong quan điểm của cán bộ về phong tục người DTTS	127
Bảng 1. Đặc điểm kinh tế xã hội của những người được phỏng vấn (%)	32
Bảng 2. Tỷ lệ người trả lời mang tính dán nhãn theo thời gian sống tại cộng đồng (%)	50
Bảng 3. Tỷ lệ người trả lời có tính tích cực theo thời gian sống tại cộng đồng (%)	55
Bảng 4. Tỷ lệ người trả lời về "xác lập văn hóa trội" theo một số tiêu chí (%)	69

LỜI NÓI ĐẦU

Bình đẳng, tôn trọng bản sắc và thực hành văn hoá của các tộc người trong cộng đồng các dân tộc ở Việt Nam luôn được Nhà nước nhấn mạnh¹. Điều 5 của Hiến pháp năm 1992 nêu rõ:

“Nhà nước Cộng hoà Xã hội Chủ nghĩa Việt Nam là Nhà nước thống nhất của các dân tộc cùng sinh sống trên đất nước Việt Nam. Nhà nước thực hiện chính sách bình đẳng, đoàn kết, tương trợ giữa các dân tộc, nghiêm cấm mọi hành vi kỳ thị, chia rẽ dân tộc. Các dân tộc có quyền dùng tiếng nói, chữ viết, giữ gìn bản sắc dân tộc và phát huy những phong tục, tập quán, truyền thống và văn hoá tốt đẹp của mình. Nhà nước thực hiện chính sách phát triển về mọi mặt, từng bước nâng cao đời sống vật chất và tinh thần của đồng bào dân tộc thiểu số”.

Trong thời gian qua Đảng Cộng sản và Chính phủ Việt Nam đã quan tâm đầu tư nhiều mặt cho các dân tộc thiểu số (DTTS) ở nhiều vùng đất nước. Điều này thể hiện qua một loạt các chương trình phát triển, ví dụ như *Chương trình phát triển kinh tế xã hội các xã đặc biệt khó khăn vùng dân tộc thiểu số và miền núi* (chương trình 135), *Chương trình hỗ trợ giảm nghèo nhanh và bền vững đối với 61 huyện nghèo* (Nghị quyết 30A), v.v. Ở mặt quản lý nhà nước, nhiều chính sách ưu tiên đối với các tộc người thiểu số đã và đang được triển khai. Song trên thực tế, nhiều chương trình đầu tư của Nhà nước vẫn chưa đạt được thành công như kỳ vọng. Tỷ lệ nghèo đói vẫn còn cao, trẻ em bỏ học nhiều, người dân vẫn chưa thể và chưa

¹ Điều này thể hiện từ rất sớm trong Hiến pháp năm 1946 cũng như trong các Hiến pháp sửa đổi sau này. Có thể xem chi tiết các văn bản liên quan đến chính sách của Đảng và nhà nước tại hai trang web của UBĐT và Chính phủ.

muốn tiếp cận với một số dịch vụ xã hội, v.v. Bên cạnh những lý do khách quan và chủ quan khác nhau, theo một số nghiên cứu ban đầu, định kiến tộc người chính là một trong những rào cản cho quá trình xóa đói giảm nghèo, phát triển kinh tế, đặc biệt là ở khu vực các dân tộc thiểu số cư trú. Điều này ảnh hưởng không nhỏ tới việc biến quan điểm tiến bộ trong Hiến pháp thành thực tế.

Có thể nói định kiến là một hiện thực tồn tại trong khắp các khía cạnh của cuộc sống đến mức dường như nó nằm ở đâu đó trong bản chất của con người. Theo định nghĩa chung, định kiến là “những thái độ bao hàm sự đánh giá một chiều” và sự đánh giá đó thường là tiêu cực đối với cá nhân hoặc nhóm khác tùy theo sự qui thuộc xã hội riêng của họ². Nhưng câu hỏi đặt ra là liệu có “định kiến tộc người” hay không, hay đơn thuần chỉ là những định kiến mang tính cá nhân, một đặc tính mang tính phổ quát mà con người luôn có khi nhận xét về người khác? Định kiến đóng vai trò gì trong mối quan hệ tộc người?

Một số nghiên cứu trước đây đã chỉ ra có tồn tại định kiến tộc người ở Việt Nam, đặc biệt giữa người Kinh đối với người DTTS. Theo Terry Rambo và các cộng sự Việt Nam (1997, 2001), trong các thách thức đối với quá trình phát triển ở vùng miền núi phía Bắc, có yếu tố nhận thức sai của người Kinh ở miền xuôi đối với khu vực này. Theo các học giả này, đây là nguyên nhân cản trở sự hội nhập của các cộng đồng ở đây vào quá trình phát triển ở Việt Nam. Báo cáo của Ngân hàng Thế giới (2009) về vấn đề dân tộc và phát triển ở Việt Nam cũng dành riêng một chương để chỉ ra lối suy nghĩ rập khuôn, hay định kiến của người Kinh đối với các tộc người DTTS ở Việt Nam như một trong những nguyên nhân cản trở người DTTS thoát nghèo. Theo các tác giả, mặc dù khung pháp lí ở Việt Nam khá đầy đủ trong việc thừa nhận vị thế bình đẳng của các tộc người thiểu số so với người Kinh, tình trạng định kiến đối với dân tộc thiểu số vẫn khá phổ biến. Điều đáng chú ý là những người mang định kiến đến từ nhiều nhóm xã hội khác nhau: cán bộ nhà nước, người buôn

2 Fisher – *Những khái niệm cơ bản của Tâm lý học xã hội*. Nxb Thế giới, 1992.

bán, trí thức, nông dân... Cũng theo báo cáo này, mức độ định kiến của người Kinh đối với các tộc người thiểu số đa dạng theo từng tộc người cụ thể. Trong khi một số tộc người thiểu số cư trú ở vùng thung lũng, miền núi phía Bắc, canh tác lúa nước (Tày, Nùng, Thái, Mường) ít bị định kiến hơn, thì một số nhóm khác cư trú ở dọc dải Trường Sơn ở Tây Nguyên bị định kiến hơn và bị coi là những cộng đồng có trình độ phát triển kém nhất (Brau, Chut, O Du).

Cuộc khảo sát báo chí do Viện Nghiên cứu Xã hội, Kinh tế và Môi trường (iSEE) và Học viện Báo chí và Tuyên truyền thực hiện (2009) với 500 bài viết về các tộc người thiểu số đăng trên 4 tờ báo đại chúng (*Tiền Phong, Thanh Niên, Tuổi Trẻ* và *Công an Nhân dân*) trong khoảng thời gian 2 năm rưỡi (năm 2004, 2006 và nửa đầu 2008)³ cho thấy kết quả có sự tồn tại của định kiến từ phía các tác giả bài báo đối với người dân tộc thiểu số. Các khuynh hướng chủ yếu mà báo chí có xu hướng mắc phải đó là huyền bí hóa, lãng mạn hóa, bi kịch hóa và sử dụng tên gọi các tộc người không chính xác. Định kiến trên báo chí đối với các nhóm tộc người thiểu số thể hiện qua một số nội dung sau:

- Tạo ra hình ảnh người thiểu số thụ động và phụ thuộc vào nhà nước.
- Quan tâm một cách thái quá đến các tập tục lạ mà báo chí thường dán nhãn cho chúng là bí ẩn, lạc hậu, mê tín và mông muội.
- Tình trạng đói nghèo và tệ nạn xã hội ở các tộc người thiểu số thường được mô tả như là một tất yếu và không lối thoát.
- Chưa cố gắng thấu hiểu văn hóa và kho tàng kiến thức bản địa của các tộc người.
- Sử dụng ngôn từ, hình ảnh và đưa tin theo kiểu dán nhãn, tạo ra quan niệm phổ biến về người tộc người thiểu số với những đặc tính điển hình là ngây thơ, cả tin và thiếu hiểu biết.

3 Nhóm xã hội học thuộc học viện Báo chí Tuyên truyền Hà Nội phân tích các bài viết này với sự trợ giúp của phần mềm SPSS 13.0 và NVIVO 7.0.

- Nhìn lối sống các tộc người thiểu số nhiều tiêu cực hơn tích cực.

Định kiến trên báo chí thể hiện một phần điển ngôn về người DTTS nói chung cũng như định kiến của người Kinh đối với người DTTS nói riêng. Những ngôn từ như ‘lạc hậu’, ‘mê tín’, ‘lười biếng’, ‘ỷ lại’, ‘khờ khạo’, ‘ngây thơ’, ‘cả tin’, v.v., có thể được xem là những “nhãn” hay những “suy nghĩ rập khuôn” mà người Kinh gán cho người DTTS. Có thể đó không phải là sự kỳ thị, nhưng mang màu sắc của định kiến tộc người. Định kiến là điều tồn tại phổ biến, không phải chỉ giữa người Kinh đối với người DTTS, mà còn cả chiều ngược lại, và giữa các DTTS với nhau. Nghiên cứu của chúng tôi cho thấy người Thái và người Hmông ở Kỳ Sơn khá thành kiến với người Khơ Mú, người Chăm ở Ninh Thuận định kiến với người Raglai, người Mường ở Hòa Bình hay người Tày ở Bắc Kạn định kiến với người Mông và người Dao, v.v. Tuy vậy, do người Kinh là tộc người đa số có quyền lực về quyết sách và thực thi chính sách, nên những hậu quả nảy sinh từ định kiến của người Kinh có thể sẽ nghiêm trọng hơn là từ định kiến của các tộc người khác.

Với mong muốn hiểu được vấn đề định kiến tộc người từ phương diện lý thuyết đến thực tiễn, nhằm góp phần khám phá một khía cạnh trong mối quan hệ tộc người, chúng tôi bước đầu khảo sát suy nghĩ, thái độ và hành vi của người Kinh tại các vùng miền núi đối với những tộc người DTTS cùng địa bàn sinh sống. Dù được nghiên cứu trên diện rộng, nghiên cứu này không mang tính đại diện bởi nó chỉ được tiến hành ở vùng của người DTTS. Tại những địa bàn này, người Kinh trải nghiệm cuộc sống với vị thế “người đa số trở thành thiểu số”, trong khi đó người dân tộc thiểu số lại là người đa số. Cảm nhận của người Kinh ở vùng đồng bằng hay đô thị có thể sẽ rất khác. Mặt khác, đo lường vấn đề khá trừu tượng và cảm tính như định kiến là một việc khó khăn, lại chưa có nghiên cứu nào trước đây được tiến hành về chủ đề tương tự, tính chất của nghiên cứu bị xem là tương đối “nhạy cảm”, nên chắc chắn nghiên cứu này còn nhiều sai sót. Do giới hạn về thời

gian và nguồn lực, trong nghiên cứu này chúng tôi cũng chưa khảo sát được định kiến của người DTTS đối với người Kinh cũng như giữa các tộc người DTTS với nhau.

Mặc dù vậy, với tinh thần xây dựng, chúng tôi hy vọng kết quả nghiên cứu này có thể được xem là nghiên cứu trường hợp, khám phá một khía cạnh của quan hệ tộc người ở Việt Nam. Hy vọng nghiên cứu này sẽ trả lời phần nào câu hỏi tại sao một số chính sách phát triển ở vùng DTTS chưa đạt hiệu quả như kỳ vọng, cũng như giúp các nhà làm chính sách ban hành những chính sách sát thực hơn đối với vùng DTTS.

I. CƠ SỞ LÝ THUYẾT VÀ KHUNG PHÂN TÍCH

1.1. Khái niệm “định kiến”

Theo Từ điển Bách khoa Toàn thư Việt Nam, định kiến là: “*xu thế tâm lí (tâm thế) tiêu cực đối với một nhóm xã hội, một cá nhân hay một sự vật, là hiện tượng nhất định có tính chất định hình, khó thay đổi bằng những thông tin, nhận thức duy lí. Có các loại định kiến về chính trị, triết học, tôn giáo, văn hoá, xã hội, quan hệ cá nhân, v.v. Nguồn gốc định kiến rất phức tạp nhưng thường hình thành trong một hoàn cảnh xã hội lịch sử cụ thể nào đó (ảnh hưởng của gia đình, của nhóm xã hội, kinh nghiệm bản thân, sách vở, v.v.), được củng cố, định hình dần và được biện minh là “hợp lí” trong nội tâm*”⁴. Theo một định nghĩa khác, định kiến “được hiểu là những thái độ tiêu cực nảy sinh trên cơ sở của những cảm nhận không có cơ sở chắc chắn, tập hợp các quan niệm, ý kiến, niềm tin hoặc biểu tượng có tính chất rập khuôn và đơn giản hóa quá mức về những đặc điểm bề ngoài, thái độ và hành vi ứng xử xã hội, những ấn tượng xấu... về một nhóm người nào đó tùy theo sự qui thuận xã hội riêng của họ. Sự khái quát mang tính tuyệt đối về một nhóm xã hội khiến cho các đặc điểm của nhóm người đó thường được mô tả một cách cứng nhắc và cố định. Quan niệm định kiến do đó không phản ánh được sự đa dạng và phong phú của những thành viên trong nhóm đó”⁵.

Định kiến là đối tượng nghiên cứu của nhiều nhà xã hội học và tâm lý học. Nhìn chung, trong các nghiên cứu, định kiến được diễn giải là hệ quả của: (i) sự khác biệt của các đặc điểm: hình thể,

4 <http://dictionary.bachkhoatoanthu.gov.vn/default.aspx?param=2326aWQ9MzQ5MzYmZ3JvdXBpZD0ma2luZD1leGFjdCZrZXI3b3JkPSVjNCU5MCMVMSViYiU4YU51K0tJWUxJWJhJWJITg==&page=1>

5 Trần Thị Minh Đức (chủ biên) – *Định kiến và Phân biệt đối xử theo Giới. Lý thuyết và thực tiễn*. Nxb QGHN, tr. 40-41.

chủng tộc, tôn giáo (Goffman 1963); (ii) sự khái quát cứng nhắc một vài đặc điểm, thuộc tính của một cộng đồng này đối với một cộng đồng khác (Allport 1954); (iii) sự phân biệt đối xử thiếu công bằng giữa các nhóm xã hội (Link và Phelan 2001, Scott 2003); (iv) sự khác biệt về chủng tộc (Feagin 2006). Công trình *“Định kiến, những ghi chú về việc vận hành của những đặc tính bị xói mòn”* của Goffman (1963)- một nhà Xã hội học người Canada, được coi như là sự khởi nguồn cho hàng loạt những nghiên cứu sau này về bản chất, căn nguyên và hệ quả của định kiến. Theo Goffman, định kiến là những nhận thức sai lệch về mặt xã hội về một nhóm cộng đồng cụ thể nào đó, là *“thuộc tính làm tổn hại một cách sâu sắc đến cộng đồng chịu định kiến, khiến họ bị chuyển dịch từ một nhóm bình thường sang nhóm kém vị thế và ít đáng tin hơn”* (1963:3). Cũng theo học giả này, có ba loại định kiến: Định kiến dựa trên những đặc điểm dị dạng của hình thể; Định kiến về những người có đặc điểm không bình thường về tinh thần; và Định kiến về chủng tộc, dân tộc và tôn giáo. Sự tồn tại của định kiến, theo Goffman, có thể đem lại những lợi ích nhất định cho chủ thể mang định kiến bởi lẽ nó có tác dụng tạo dựng một bức màn bảo vệ sự lan tỏa, ảnh hưởng những thuộc tính từ cộng đồng bị định kiến. Stafford và Scott (1986:80) cho rằng định kiến *“là một đặc điểm của những người vốn mang những giá trị mâu thuẫn với một hệ chuẩn mực của một nhóm xã hội”*. Theo Crocker và cộng sự (1998:505) *“những cá nhân bị định kiến bởi họ mang trong mình vài đặc điểm, hoặc thuộc tính không được coi là có giá trị trong xã hội”*. Lý thuyết về định kiến xã hội của Link và Phelan (2001) cho rằng định kiến xã hội là quá trình phân biệt đối xử thiếu công bằng, dẫn đến chống lại và bài trừ của một nhóm xã hội đối với những người sở hữu những thuộc tính không giống với họ.

Dưới cái nhìn liên ngành, Ainlay và các cộng sự (1986) cho rằng việc hình thành định kiến không nhất thiết chỉ diễn ra một chiều, giữa những cộng đồng có quyền lực đối với những người có ít quyền lực hơn mà quá trình này mang tính đa chiều. Mỗi cộng đồng đều có định kiến về cộng đồng khác bất kể sự khác

biệt về địa vị xã hội, kinh tế, chính trị. Điều này có nghĩa là không chỉ “chúng ta” có định kiến về “họ” mà còn chịu định kiến từ chính “họ”. Quan điểm này được hai anh em nhà Feagin (1996) phát triển và phân tích khi bàn về mối quan hệ chủng tộc và tộc người. Tuy nhiên, trên thực tế, khi nói về vấn đề định kiến kỳ thị, cả trên bình diện học thuật và thực tiễn, khuynh hướng chủ đạo vẫn thường được hiểu theo chiều “chúng ta” và “họ”.

Theo hai tác giả Link và Phelan (2001)⁶, quá trình định kiến/kỳ thị xã hội nhìn chung có 5 thành phần diễn ra liên tục và có sự tương tác với nhau: (1) Dán nhãn; (2) Mặc định nhóm bị định kiến với một hệ giá trị (định khuôn); (3) Tạo ra một đường ranh giới phân biệt giữa “chúng ta” và “họ”; (4) Phân biệt đối xử và phân chia vị thế xã hội; rồi tiến tới (5) tạo ra cán cân quyền lực không công bằng. Link và Phelan cũng đưa ra một số quan điểm về định kiến:

- Định kiến được hình thành dưới góc độ văn hóa, là mối quan hệ và mang tính bối cảnh. Các nền văn hóa khác nhau có cơ chế định kiến hóa những thuộc tính, trải nghiệm và thể ứng xử khác nhau.
- Cơ sở cho việc hình thành định kiến là sự khác biệt về quyền lực kinh tế, chính trị và xã hội. Chính vì thế, nghiên cứu về định kiến cần phải tập trung so sánh sự khác biệt về quyền lực giữa nhóm có quyền lực và nhóm có ít/không có quyền lực.
- Mục đích của định kiến là sử dụng ưu thế về quyền lực để định kiến một cách tiêu cực đối với một nhóm xã hội cụ thể, tiến tới hạn chế khả năng tiếp cận của họ đến các lĩnh vực căn bản của đời sống như giáo dục, việc làm, chăm sóc sức khỏe.
- Định kiến luôn tồn tại giữa các nhóm xã hội, khó triệt tiêu nhưng có thể tác động để thay đổi.
- Quá trình can thiệp, giảm thiểu định kiến chỉ có thể thành công nếu ít nhất một trong hai điều kiện sau được tiến hành:

6 Link B.G, Phelan J.C (2001). “Conceptualizing stigma” *Annual Review of Sociology* 27, 363-85.

- Thay đổi căn bản nhận thức, niềm tin và hành vi của nhóm mang định kiến
- Thay đổi quan hệ quyền lực giữa nhóm mang định kiến và nhóm bị định kiến theo xu hướng bình đẳng hơn về quyền lực.

1.2 Khái niệm “định kiến tộc người”

Trên thế giới, vấn đề định kiến tộc người liên quan đến một số thuật ngữ khác nhau: *kì thị/phân biệt đối xử tộc người* (ethnic discrimination), *thành kiến tộc người* (ethnic stigma/bias/stereotype) hay ở cấp độ cục đoan hơn là *phân biệt chủng tộc* (racial discrimination). Nhìn chung, theo một số nghiên cứu, có 3 dạng định kiến chính liên quan đến định kiến tộc người: định kiến dựa trên các đặc điểm của chủng tộc⁷; định kiến dựa trên đặc điểm tộc người - tôn giáo⁸, và định kiến dựa trên nguồn gốc nhập cư⁹.

-
- 7 Theo một số điều tra xã hội học, cho đến tận gần đây, 1/3 số người da đen ở Mĩ thừa nhận họ vẫn phải chịu định kiến từ người Mĩ trắng (Jame S. Jackson 2002). Dạng thức định kiến này liên quan đến khái niệm “chủng tộc” và tộc người. Mối liên hệ giữa hai thuật ngữ này gây tranh cãi khá mạnh trong một thời gian dài. Pierre van de Berghe (1983) cho rằng chủng tộc không nhất thiết phải tách rời khỏi tộc người, mà nó là một dạng biểu hiện đặc biệt của tộc người mà thôi. Tuy nhiên, cũng có quan điểm cho rằng cần phải tách biệt hai khái niệm này, bởi khái niệm tộc người thiên về việc nhấn mạnh “chúng ta”, trong khi chủng tộc thiên về việc xác định “họ” (Michael Banton 1967).
- 8 Có thể kể tên một số nghiên cứu, ví dụ như Edheim (1960, 1971) nghiên cứu những dấu hiệu văn hóa phân biệt người Sami như một nhóm thiểu số, tách biệt với cộng đồng người Na Uy chiếm đa số. Bertrand và Mullainathan (2004) tiến hành một khảo cứu khá rộng rãi về những phân biệt đối xử đối với những nhóm tộc người thiểu số trong thị trường lao động ở một số quốc gia phát triển trong đó có Mĩ. Carlsson và Rooth (2007) đã liệt kê một biểu hiện cụ thể của định kiến tộc người của các nhà tuyển dụng Thụy Điển đối với người Ả- Rập theo đạo Hồi. Theo nghiên cứu này chỉ ra, những người có bất cứ dấu hiệu, đặc tính nào thuộc về cộng đồng người Ả- Rập theo đạo Hồi có ít hơn 50% cơ hội được tuyển dụng so với những người gốc Thụy Điển. Một nghiên cứu khác cũng chỉ ra rằng cộng đồng Ả- Rập theo đạo Hồi là cộng đồng chịu định kiến nhiều nhất trong số các cộng đồng tộc người thiểu số ở Mĩ (Nosek chủ biên, 2007)
- 9 Điển hình cho hình thức định kiến này là vấn đề người nhập cư gốc Ý, Do Thái ở Mỹ kể từ cuối những năm 1880 cho đến đầu thế kỉ 20. Hai cộng đồng này, bên cạnh cộng đồng người nhập cư gốc Phi, Trung Quốc, chịu nhiều định kiến của cộng đồng người Mỹ gốc Anh. Trong một nghiên cứu gần đây, Najjar (2001) đã mô tả khá chi tiết thực trạng định kiến của người Kuwait đối với người nhập cư gốc Palestine, khiến cộng đồng nhập cư này ở Kuwait suy giảm từ khoảng 450.000 người năm 1991 xuống còn khoảng 30.000 vào năm 1999.

Vấn đề định kiến tộc người manh nha từ khá sớm, nhưng từ thế kỉ 17, khi có sự tiếp xúc giữa những *người bản địa* (native peoples) với người da trắng châu Âu trong quá trình mở rộng thuộc địa ở Bắc Mỹ, rồi sau đó là châu Phi và một phần châu Á, thì sự phân biệt và định kiến tộc người trở nên rõ nét. Người thổ dân ở Bắc Mỹ và người da đen gốc Phi là những nhóm điển hình chịu định kiến từ những người châu Âu, và sự định kiến lên đến mức kỳ thị có quan hệ mật thiết với sự hình thành và phát triển của chủ nghĩa thực dân (imperialism)¹⁰. Sau năm 1945, vấn đề định kiến tộc người biểu hiện dưới một hình thức mới. Đó là việc hình thành những định kiến đối với các cộng đồng nhập cư ở các quốc gia phát triển. Điển hình là ở Mỹ, Canada, một số nước châu Âu, Úc. Cộng đồng nhập cư gốc Á, Phi ở Mỹ, Úc và một số nước châu Âu khác phải chịu nhiều định kiến từ người dân nước sở tại, mặc cho họ có những đóng góp đáng kể đối với sự phát triển ở các quốc gia này. Tình trạng này còn kéo dài cho đến tận ngày nay, mà điển hình là phong trào bài xích người nhập cư gốc Á, Phi ở Nga¹¹.

Trong nghiên cứu này, chúng tôi tạm khái niệm hóa định kiến tộc người như là *những nhận thức, hành vi, thế ứng xử và thái độ đánh giá một chiều (thường là tiêu cực) mang tính rập khuôn của một tộc người đối với các đặc điểm văn hóa, nhân trắc của một nhóm tộc người khác, dựa trên sự khác biệt về văn hóa, hệ giá trị, hay sự khái quát hóa giản đơn từ một vài biểu hiện mang tính cá nhân cho cả một cộng đồng tộc người*. Những nhận thức, hành vi này có thể mang tính vô thức hoặc có ý thức, mang tính khách quan, hoặc chủ quan, mang tính phóng đại, hoặc mang tính miệt thị, mang tính trực tiếp hoặc gián tiếp.

10 Biểu hiện đỉnh điểm của vấn đề kì thị tộc người là thuyết dân tộc đại Đức của chính quyền Đức dưới thời Thủ tướng Hitler và chính sách diệt chủng tàn bạo đối với người Do Thái trong cuộc chiến tranh Thế Giới lần thứ hai.

11 Vấn đề định kiến tộc người trong bối cảnh hiện nay đang có xu thế trở nên phức tạp hơn, biểu hiện qua nhiều hình thức: (a) Chủ nghĩa dân tộc cực đoan như ở Nga; (b). Phân biệt chủng tộc như ở Mỹ và một số nước Bắc Âu; (c) Xung đột tôn giáo mà điển hình là sự thay đổi trong cách nhìn nhận về thế giới người theo đạo Hồi; (d) Phân tầng xã hội như ở Ấn Độ, Nhật Bản...

1.3 Khung phân tích định kiến tộc người

Trong nghiên cứu này, chúng tôi áp dụng lý thuyết phân tích về định kiến xã hội của Link và Phelan (2001) đã được sử dụng rộng rãi trong các lĩnh vực khác nhau, như định kiến với người có HIV, người đồng tính, người bị tâm thần... (đã trình bày ở trên)¹². 5 thành phần trong quá trình định kiến/kỳ thị của Link và Phelan được Scott và các cộng sự (2003) diễn giải một cách cụ thể hơn, về cơ bản có nội dung như sau:

(i) *Dán nhãn*: trong quá trình phát triển của xã hội, con người có xu hướng tách mình thành một nhóm riêng, và song hành với nó là quá trình tách biệt các cộng đồng khác ra khỏi cộng đồng của mình qua việc gắn cho những cộng đồng ấy một “nhãn mác” cụ thể dựa trên những đặc điểm mà họ cho là khác biệt với họ: chủng tộc, dân tộc, giới, tôn giáo, giai cấp...

(ii) *Định khuôn/Mặc định hệ giá trị*: những khác biệt sau khi được “nhãn hóa” sẽ dần dần bị mặc định, và thường bị gắn với những thuộc tính tiêu cực, bị đặt trong những khuôn mẫu cố định gắn cho những cộng đồng ấy.

(iii) *Cộng đồng hóa/Phân biệt ranh giới*: sử dụng các khuôn mẫu đó để phân biệt giữa “họ” và “chúng ta”. Coi “chúng ta” độc lập và đứng ngoài tất cả những nhóm xã hội thuộc về “họ”, cộng đồng bị đồng nhất bởi một hệ đặc điểm, giá trị, trong một khuôn mẫu nhận thức.

(iv) *Phân chia vị thế xã hội/phân biệt đối xử*: “họ” mặc nhiên bị coi có địa vị xã hội thấp hơn so với phần còn lại là “chúng ta”. Nếu như việc “dán nhãn” và định khuôn có thể là những quá trình vô thức, việc phân biệt đối xử thể hiện sự kỳ thị, và gây thiệt hại cho người bị người bị kỳ thị, bao gồm mất chỗ đứng xã hội hoặc là các cơ hội nghề nghiệp.

12 Xem thêm: Link B.G, Phelan J.C “Conceptualizing stigma” *Annual Review of Sociology* 27 363-85 2001. Nghiên cứu định lượng về định kiến tộc người do Viện iSEE tiến hành cũng sử dụng thang đo dựa trên lý thuyết này của Link và Phelan. Trong báo cáo này chúng tôi chỉ sử dụng kết quả nghiên cứu định tính. Kết quả nghiên cứu định lượng được phân tích trong một báo cáo riêng.

(v) *Xác định văn hóa trội: khẳng định sứ mệnh lãnh đạo/bất bình đẳng về quyền lực*: các quá trình dán nhãn, định khuôn, chia tách, mất vị thế, và phân biệt đối xử cùng song hành trong một bối cảnh mất cân bằng về quyền lực. Đỉnh cao của quá trình định kiến là xác định sứ mệnh lãnh đạo của “chúng ta” đối với “họ”.

Như vậy, định kiến xã hội có thể được thể hiện như hình sau:

Hình 1. Định dạng Định kiến xã hội



Sử dụng khung lý thuyết này vào nghiên cứu định kiến tộc người, nhóm nghiên cứu cũng đồng thời muốn kiểm chứng tính đúng đắn của nó khi áp dụng trong bối cảnh là quan hệ tộc người, xem xét những yếu tố cần phải bổ sung (nếu có) khi áp dụng trong một phạm trù định kiến cụ thể. Tuy nhiên, trên thực tế, rất khó tách bạch giữa các hợp phần này: “dán nhãn” và “mặc định giá trị” (định khuôn) – gán cho họ một giá trị dù tích cực hay tiêu cực – khá tương đồng; “phân chia vị thế xã hội” và “xác định văn hóa trội” cũng không thể tách biệt rạch ròi. Vì vậy, khung tiếp cận này chỉ có ý nghĩa giúp chúng tôi trong việc cụ thể hóa một khái niệm khá trừu tượng, đặc biệt trong thiết kế bảng hỏi, còn

khi phân tích kết quả nghiên cứu, chúng tôi sẽ không tách rời thành các mục này.

1.4 Những đặc trưng của định kiến tộc người

Theo chúng tôi, vấn đề định kiến tộc người có một số vấn đề cần làm rõ về mặt khái niệm như sau:

- Định kiến tộc người, vượt qua ngoài phạm vi cá nhân, phản ánh *thế giới quan, nhận thức mang hệ giá trị của cả một tộc người*. Dẫu rằng giữa các cá nhân, mức độ, biểu hiện của định kiến có thể khác nhau, bị chi phối bởi các điều kiện khách/chủ quan khác nhau, vẫn tồn tại một hệ giá trị chung về tộc người bị định kiến từ phía tộc người mang định kiến.
- Định kiến tộc người biểu hiện dưới nhiều dạng thức: *nhận thức, động cơ hay hành vi*. Tuy nhiên, mối quan hệ giữa những biểu hiện này không nhất thiết phải là mối quan hệ nhân quả, kế tục, tất yếu.
- Định kiến tộc người mang tính xã hội, *được chia sẻ, tin tưởng bởi số đông các thành viên trong một tộc người*. Tuy nhiên, cần phải làm rõ, khi tộc người A mang mang định kiến về tộc người B hay về một nhóm tộc người nào đó, không nhất thiết mọi thành viên trong tộc người A đều cùng mang định kiến đó. Trong nhiều trường hợp, có thể có một bộ phận nhỏ của tộc người A có rất ít, hoặc hoàn toàn không có định kiến về những tộc người đó như đa số các thành viên còn lại trong tộc người họ. Điều này bị chi phối bởi các điều kiện: địa bàn cư trú, giao lưu văn hóa, trình độ nhận thức...
- Định kiến tộc người *có thể bị thay đổi dù quá trình này diễn ra chậm*. Nó thay đổi khi các điều kiện khách quan (giao thông, liên lạc, giao lưu, trao đổi kinh tế, văn hóa, hôn nhân hỗn hợp, chính sách của nhà nước cầm quyền) hay chủ quan (trình độ nhận thức, nghề nghiệp, vị trí xã hội...) mới tác động đến. Chính vì lẽ đó, khi nói về định kiến tộc người, cần phải gắn nó với một giai đoạn cụ thể. Và không

thể đánh đồng nội hàm của hiện tượng này ở nhiều giai đoạn khác nhau.

- Định kiến tộc người là *sản phẩm của lịch sử*, chịu sự tác động bởi các yếu tố chính trị, kinh tế, văn hóa, xã hội, địa lí, tôn giáo, giáo dục... Định kiến tộc người vì thế nên được nhìn nhận như một sản phẩm khó tránh khỏi trong một xã hội đa tộc người.
- Định kiến tộc người *mang tính đa chiều*. Có nhiều khác biệt căn bản so với các hình thức định kiến khác. Trong khi kì thị chủng tộc, định kiến đối với người đồng tính, người mang HIV, giới tính, nghề nghiệp thường biểu hiện một chiều (kẻ mạnh/đa số kì thị và định kiến kẻ yếu/thiểu số) thì ở định kiến tộc người, mối quan hệ này không phải là đơn tuyến. Bản thân tộc người đa số/mạnh hơn/nắm quyền cai trị cũng có thể bị các tộc người thiểu số/yếu thế hơn/thuộc nhóm bị cai trị định kiến lại.
- Biểu hiện của định kiến ở mỗi cá nhân trong một tộc người có thể *khác nhau về mức độ*, tính chất, phạm vi và động cơ. Sự khác biệt này bị quy định bởi trình độ nhận thức, môi trường sống, giáo dục, nghề nghiệp, tôn giáo cùng vô vàn các yếu tố khác. Tuy nhiên, trong một số trường hợp, một bộ phận nhỏ trong một tộc người có thể có những nhận thức khác xa so với đa số còn lại (ví dụ như các nhà dân tộc học, nhân học người Kinh có thể không giống với đại đa số người Kinh khi nghĩ về các tộc người thiểu số).
- Đối với tộc người chịu định kiến, không phải mọi thành viên trong cộng đồng đó trải nghiệm mức độ, bản chất, hay biểu hiện định kiến giống nhau. Trái lại, mức độ, bản chất, biểu hiện định kiến đa dạng theo giới, tuổi, nghề nghiệp...
- Ở một khía cạnh nào đó, định kiến tộc người đóng vai trò như một công cụ *tự bảo vệ* của một cộng đồng, bởi lẽ nó tạo ra một ranh giới vô hình, ngăn cản mọi tiếp xúc, đe dọa từ tộc người khác, dưới phương diện chính trị, kinh tế, văn hóa và xã hội.

1.5. Hậu quả của định kiến

Định kiến (những suy nghĩ rập khuôn, diễn ngôn về sự thấp kém, dán nhãn tiêu cực, v.v.), cho dù là định kiến liên quan đến tộc người, chủng tộc, định kiến giới, định kiến nhóm hay bất cứ một loại định kiến nào khác, theo các nghiên cứu tâm lý, xã hội học hay nhân học, đều để lại những hậu quả tâm lý, đều có thể để lại những hệ quả về chính sách và các vấn đề đề liên quan đến kinh tế- xã hội và văn hóa và xã hội của nhóm bị định kiến¹³.

Theo Bruce và các cộng sự (2009), định kiến, trước hết, có thể làm cho những người định kiến có những *hành vi kỳ thị trực tiếp* đối với các cá nhân hay các nhóm bị định kiến. Sự kỳ thị này có thể biểu hiện thông qua lời nói (mắng chửi, khiêu khích, v.v.), hay bằng các hành động mang tính kỳ thị (không thuê mướn cá nhân/nhóm bị định kiến, không nói chuyện, v.v). Một hệ quả nghiêm trọng hơn của định kiến là sự *tự định kiến* của các cá nhân hay nhóm bị định kiến. Nhập tâm hóa các đặc tính và hình ảnh tiêu cực người bên ngoài gắn cho mình, các nhóm bị định kiến thường bị mất đi sự tự tin, tự hào về khả năng của bản thân và cộng đồng cũng như cảm giác 'vô dụng' (*worthlessness*) của chính bản thân. Sự tự định kiến, vì vậy, thường nhấn chìm và lấy đi sức mạnh của các cá nhân và cộng đồng vốn đã yếu thế, làm cho họ tự trách bản thân về chính những khó khăn mà họ đang gặp phải. Định kiến cũng làm *giảm khả năng tham gia* của nhóm bị định kiến. Do cảm giác thiếu tự tin và tâm lý lo sợ bị người ngoài đánh giá thấp về mình, những người bị định kiến cũng thường có tâm lý không muốn tham gia vào các hoạt động ở bên ngoài hay các chương trình và dịch vụ xã hội dành cho họ. Ví dụ, theo nghiên cứu mới đây của Ngân hàng Thế giới, lối suy nghĩ rập khuôn, diễn ngôn mang tính định kiến về DTTS được chuyển tải trên các phương tiện thông tin đại chúng, thông qua chính sách, v.v., ở Việt Nam đã làm cho người DTTS trở nên tự định kiến về sự thấp kém của tộc người mình. Theo báo cáo

13 Ví dụ xem, Link, Bruce và các cộng sự, 2001, Conceptualizing Stigma. *Annual Review of Sociology* (27); hay Link Bruce và các cộng sự, Stigma as a barrier to discovery: the consequences of stigma for the self-esteem of people with mental illnesses, <http://psychservices.psychiatryonline.org/cgi/content/full/52/12/1621>.

này, 47% người DTTS nói rằng dân tộc họ lạc hậu (so với tỉ lệ 16% ở người Kinh), 12% người DTTS cho rằng dân tộc họ lười (tỉ lệ này ở người Kinh là 0%), và 74% người DTTS cho rằng trình độ học vấn của họ thấp (tỉ lệ này là 52% ở người Kinh) (2009:45).

Ngoài những hệ quả về mặt tâm lý, đặc biệt là sự tự định kiến, ở các nhóm bị định kiến như các nghiên cứu trên đây chỉ ra, một hệ quả khác của định kiến, theo Jamieson và các cộng sự (1998), Ngân hàng Thế giới (2009), là những *sai lầm về mặt chính sách*. Những cách hiểu sai lệch, rập khuôn về các thực hành kinh tế, văn hoá và xã hội của các nhóm xã hội hay tộc người, theo các nghiên cứu này, không chỉ làm cho các chính sách và chương trình phát triển xây dựng cho họ không phù hợp, hiệu quả, mà còn có thể để lại các hệ quả tiêu cực không mong muốn cho các cộng đồng cư dân.

Như vậy, bên cạnh việc đưa lại các chính sách không phù hợp với thực tế cuộc sống văn hóa xã hội của các nhóm tộc người như nghiên cứu của Ngân hàng Thế giới (2009) và Jamieson và các cộng sự (1998) chỉ ra, các nghiên cứu trên đây đều thống nhất ở một điểm rằng một hệ quả nghiêm trọng của định kiến là sự *ngoài lề hoá của các nhóm bị định kiến*. Điểm mấu chốt của sự “ngoài lề hoá” (*marginalization*) này, theo Rambo và Jamieson 2003¹⁴ (trích lại trong Ngân hàng Thế giới 2009:240¹⁵), là:

“...người miền núi học được sự đánh giá chính bản thân họ bằng các chuẩn mực của người Kinh từ trường học, từ phương tiện thông tin đại chúng cũng như từ cuộc sống hàng ngày và nhập tâm (*internalize*) sự kém cỏi hơn của mình. Giống như ở nhiều nơi khác, các cộng đồng này thường bị đánh giá và nhận xét bởi những gì họ thiếu hụt theo quan điểm của người ngoài và bởi những sự khác biệt của họ so với văn hoá của nhóm đa số.”

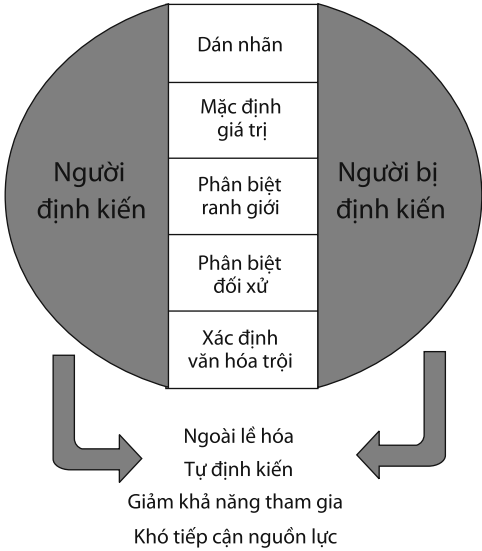
14 Jamieson, Neil L., Le Trong Cuc, Rambo, Terry A. 1998. *The Development Crisis in Vietnam's Mountain*. East-West Center Special Reports, No.6.32pp.

15 World Bank (2009). *Country Social Analysis: Ethnicity and Development in Vietnam*. Social Development Unit, Sustainable Development Department, East Asia and Pacific Region.

Nói cách khác, các chuẩn mực về ‘văn minh’, ‘hiện đại’, ‘ưu việt’, v.v. đối lập với sự ‘lạc hậu’, ‘thấp kém’, ‘không biết tính toán làm ăn’, v.v., được chuyển tải hàng ngày trên các phương tiện thông tin đại chúng và được rao giảng thường xuyên bởi các cán bộ địa phương đã được những người bị định kiến nhập tâm và trở thành *hệ quy chiếu* của chính họ trong việc tự nhìn nhận về chính bản thân và các giá trị, bản sắc văn hóa cũng như năng lực của cá nhân, tộc người.

Như vậy, có thể nhận định một cách khái quát rằng định kiến tạo ra những cản trở cho sự phát triển kinh tế xã hội bởi những tương tác giữa “người bị định kiến” và “người định kiến” thông qua các hình thức của định kiến. Tuy nhiên, đôi khi không có sự phân biệt rạch ròi giữa người bị định kiến và người định kiến bởi vì ở một không gian và bối cảnh này, một người có thể là người định kiến, nhưng trong một không gian và bối cảnh khác, người đó lại là người bị định kiến.

Hình 2. Khung tương tác định kiến và hậu quả định kiến



1.6. Phương pháp nghiên cứu

Dựa trên khuôn khổ khái niệm và khung phân tích định kiến, chúng tôi sử dụng tiếp cận liên ngành xã hội, văn hóa, nhân học kết hợp phân tích định lượng với định tính. Nhóm nghiên cứu

đã kết hợp những cuộc phỏng vấn trực tiếp với người dân, cán bộ cấp xã, huyện, đồng thời phân tích dữ liệu thứ cấp từ nguồn báo chí trong nước và quốc tế. Có thể nói đây là 3 nghiên cứu được tiến hành song song: i) nghiên cứu định lượng với phỏng vấn bảng hỏi, ii) phỏng vấn sâu với người Kinh để tìm hiểu vấn đề về định kiến tộc người, và iii) phỏng vấn sâu với người DTTS để tìm hiểu định kiến có hậu quả gì không đối với những người bị định kiến.

Phỏng vấn định lượng với bảng hỏi

Một trong những thách thức của nghiên cứu là lượng hóa được định kiến. Sau khi phỏng vấn thử nghiệm nhằm phát hiện vấn đề ở Lào Cai, nhóm nghiên cứu đã soạn thảo một bảng hỏi thang đo Likert năm mức độ sau khi tham khảo ý kiến tham vấn của các chuyên gia trong nhiều lĩnh vực như kinh tế học, xã hội học, nhân học, các nhà quản lý và các nhà hoạt động trong lĩnh vực phát triển. Thang đo Likert năm mức độ vốn được sử dụng rộng rãi trong nghiên cứu kinh tế xã hội để đo lường các khái niệm trừu tượng như thái độ, quan điểm của con người. Đây là công cụ khảo sát áp dụng đối với các hộ gia đình được lựa chọn ngẫu nhiên trong mẫu nghiên cứu. Sau khi được thử nghiệm, chỉnh sửa và hoạt động tốt, bảng hỏi đã được sử dụng chính thức cho cuộc nghiên cứu thực địa. Khảo sát bảng hỏi trên diện rộng giúp đưa ra những bằng chứng thông qua các con số đo lường cho câu hỏi các loại định kiến tộc người có phổ biến ở Việt Nam hay không, và thường phổ biến ở dạng thức nào.

Như đã nói trên, định kiến là một khái niệm nhạy cảm, động và đa chiều do đó không thể xác định hoặc đánh giá mức độ bằng một câu hỏi đơn giản. Chính vì vậy tập hợp các câu hỏi trong bảng hỏi giúp xác định tốt hơn về các chiều cạnh của từng hợp phần của thang đo định kiến. Phương pháp phân tích nhân tố (FA) được sử dụng để tìm hiểu xem các nhân tố nào có ý nghĩa nhất trong tập hợp các nhân tố. Trong báo cáo này, chúng tôi không trình bày phần phân tích kỹ thuật của phương pháp phân tích nhân tố.

Khảo sát bằng hỏi được tiến hành tại 7 tỉnh và do hạn chế về nguồn lực, khảo sát được thực hiện thành 2 đợt. Đợt 1 tại 4 tỉnh Bắc Kạn, Thanh Hóa, Hòa Bình và Điện Biên. Đợt thứ 2 tại Quảng Trị, Ninh Thuận và Nghệ An. Bởi tính nhạy cảm của vấn đề nên một số câu hỏi trong nghiên cứu không được thực hiện hoàn toàn trong đợt khảo sát thứ hai.

Khảo sát được thực hiện trên tổng số 2196 người Kinh, trong đó có 43,7% là nam và 56,3% là nữ, tuổi từ 18-60 (98%), và hầu hết (99%) đều sống trong cộng đồng hỗn hợp với người dân tộc sống trong thôn (chỉ có 24 trường hợp trả lời là không tại Ninh Thuận (18) và Nghệ An (6)).

Trong nghiên cứu, thang đo 5 bậc Likert được sử dụng nhằm làm rõ thái độ của người phỏng vấn đối với câu hỏi nghiên cứu. Thang đo này được xác định theo chiều tăng dần với lựa chọn phương án (1) là hoàn toàn không đồng ý và phương án (5) là hoàn toàn đồng ý. Xét theo mức độ, điểm số của thang đo được xác định bằng số điểm của các câu trả lời với tỷ lệ của số bậc của thang đo với tổng số câu trả lời hoàn thành. Cụ thể,

$$S = [(X_i - N) / (K-1)N] \times 100$$

Trong đó, S = tổng điểm thang đo

X_i : điểm câu trả lời thứ i trong thang đo

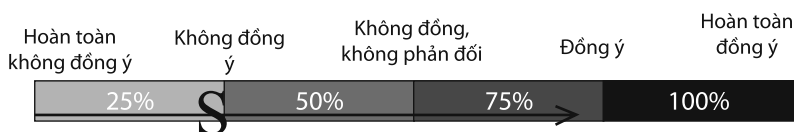
K: số bậc của thang đo

N: Tổng số câu trả lời đã hoàn thành trong thang đo
(tối thiểu 80% số câu hỏi trong thang đo)

Như vậy, cách đo lường này có thể xác định 2 loại nhận định mang tính tiêu cực và tích cực về người thiểu số. Với các nhận định tiêu cực (mang tính định kiến) thì tổng số điểm càng lớn thì mức độ định kiến càng lớn. Ngược lại, với các nhận định tích cực (ít mang tính định kiến) thì tổng số điểm càng cao thì càng ít định kiến.

Khi số quan sát đủ lớn (tương ứng với K và N đủ nhỏ) thì S, tổng điểm của thang đo có thể gần như bằng giá trị trung bình. Tổng điểm của thang đo S cũng có thể được sử dụng cho từng hình thức định kiến.

Hình 3. Thang đo mức độ định kiến qua tổng số điểm



Việc áp dụng thang đo có những hạn chế nhất định. Việc áp dụng thang đo Likert với 5 mức độ đôi khi gây ra sự khó phân biệt ranh giới giữa “đồng ý”, “hoàn toàn đồng ý”, “không đồng ý”, “hoàn toàn không đồng ý” và khiến một số người được trả lời lúng túng khi chọn phương án trả lời. Một điểm hạn chế nữa của thang đo là việc “định khuôn” hay xác định trước các câu hỏi và các phương án trả lời. Điều này ít nhiều tạo ra cảm giác “định hướng” cho người được phỏng vấn dẫn đến việc bỏ sót những ý kiến diễn giải cụ thể của đối tượng được phỏng vấn.

Mặt khác, việc sử dụng thang đo đánh giá mức độ định kiến chưa thể lý giải một cách rõ ràng về nguyên nhân của định kiến. Hơn nữa, mức độ đo lường vẫn tương đối định tính, chưa thực sự có chuẩn để đánh giá “có” hay “không có” định kiến. Khảo sát tập trung vào nghiên cứu định kiến của những người Kinh đối với người dân tộc thiểu số tại vùng có người dân tộc thiểu số. Điều này nghĩa là khảo sát không đo lường được mức độ định kiến giữa các nhóm người Kinh sống ở vùng có nhiều người dân tộc thiểu số hơn (người Kinh là thiểu số), những người Kinh sống ở vùng ít người dân tộc thiểu số (người Kinh là đa số) và người Kinh sống tại các vùng không có người dân tộc.

Khảo sát bảng hỏi cũng coi định kiến của người Kinh đối với tất cả các dân tộc thiểu số là như nhau. Với mỗi tộc người thiểu số ở Việt Nam, những mối quan hệ này với người Kinh được hình thành và thể hiện ở những mức độ khác nhau. Chính vì thế, định kiến của

người Kinh với các tộc người sẽ không hoàn toàn giống nhau. Do đó, khảo sát này chưa đo được dạng định kiến này đối với dân tộc khác nhau.

Phỏng vấn sâu người Kinh về vấn đề định kiến

Nhận thức được sự giới hạn của thang đo trong việc tìm hiểu những nguyên nhân sâu của định kiến, nhóm nghiên cứu của iSEE đã tiến hành phỏng vấn sâu song song với nhóm khảo sát định lượng ở 4 tỉnh miền Bắc và Bắc Trung Bộ. Để khảo sát quan niệm của người Kinh về người DTTS, chúng tôi đã tiến hành phỏng vấn sâu với người Kinh tại huyện Chợ Mới (tỉnh Bắc Kạn), huyện Lạc Sơn (tỉnh Hòa Bình), và huyện Bác Ái (tỉnh Ninh Thuận) trong quãng thời gian tháng 10-11 năm 2010 và đầu năm 2011, và huyện Kỳ Sơn (tỉnh Nghệ An) vào tháng 8/2011. Đây là bốn huyện mà người Tày (Chợ Mới), người Mường (Lạc Sơn), người Raglai (Bác Ái), người Thái, Mông và Khơ Mú (Kỳ Sơn) chiếm số đông nhất, bên cạnh các DTTS ít người khác.

Nghiên cứu này đã phỏng vấn 48 người Kinh, bao gồm 15 người tại huyện Chợ Mới, tỉnh Bắc Kạn; 10 người tại huyện Lạc Sơn, tỉnh Hòa Bình, 16 người tại huyện Bác Ái, tỉnh Ninh Thuận, và 7 người ở Kỳ Sơn, Nghệ An. Với mục đích thu được các thông tin đa giọng, các đối tượng phỏng vấn sâu được lựa chọn có đặc điểm nhân khẩu đa dạng, bao gồm cán bộ, người dân, nam, nữ ở nhiều lứa tuổi và hoàn cảnh kinh tế khác nhau. Chúng tôi không chủ định chọn số lượng người được phỏng vấn, mà đây là các con số ngẫu nhiên, trong những bối cảnh và điều kiện cho phép. Chúng tôi bắt đầu bằng việc chọn lọc những bảng hỏi định lượng (có ghi tên người được phỏng vấn) đã được thu thập về. Chúng tôi lấy tiêu chí là những kết quả bảng hỏi có vẻ định kiến nhất hoặc ít định kiến nhất (thể hiện ở thang đo), liên lạc với người đã trả lời bảng hỏi hẹn gặp phỏng vấn sâu. Những cuộc phỏng vấn sau này không phụ thuộc vào kết quả bảng hỏi, mà được chọn lựa ngẫu nhiên. Khi làm nghiên cứu, chúng tôi đã chú ý vào nhóm cán bộ, và ở Bác Ái và Kỳ Sơn thì chúng tôi cũng

chú ý vào nhóm giáo viên, bởi nếu cán bộ và giáo viên có định kiến thì sẽ có tác động lớn đến các chính sách ở địa phương, đến quan điểm của các thế hệ trẻ tương lai và gây ra hậu quả lớn hơn là định kiến của người dân.

Trước khi tiến hành phỏng vấn ở mỗi tỉnh, chúng tôi quan sát các bảng câu hỏi định lượng về định kiến tộc người đã được thu thập về của nhóm nghiên cứu định lượng và chọn lựa một cách ngẫu nhiên một số bảng hỏi để phỏng vấn sâu. Trong mỗi buổi phỏng vấn, chúng tôi thường bắt đầu làm quen bằng những câu hỏi về bản thân họ và gia đình, về nguồn gốc, nền tảng giáo dục, quá trình di cư... trước khi đề cập đến bảng hỏi do nhóm làm định lượng tiến hành. Một số câu hỏi như “tại sao”, “nghĩa là gì”, “thấy thế nào”, “nguyên nhân nào” thường được chúng tôi đặt ra với người được hỏi khi đề cập đến sự lựa chọn của họ trong bảng hỏi. Chúng tôi đặc biệt quan tâm đến việc họ lý giải những từ có nội hàm không rõ ràng mà họ đồng ý trong bảng hỏi. Ví dụ: nếu người được hỏi hoàn toàn đồng ý với ý kiến cho rằng người DTTS “lạc hậu”, “không biết làm ăn”, thì câu hỏi đặt ra là “thế nào là lạc hậu?”, “lạc hậu thể hiện như thế nào?”, hay “tại sao lại nói người DTTS không biết làm ăn?”, v.v.

Các cuộc phỏng vấn được tiến hành theo các câu hỏi bán cấu trúc và tự do trong khoảng thời gian 1,5 - 2 tiếng, có ghi âm lại và được gỡ băng. Đây là sự lựa chọn chưa phải là tối ưu, do hạn chế về thời gian nghiên cứu. Nghiên cứu điền dã dân tộc học thường đòi hỏi phải tiến hành trong thời gian lâu dài, gặp lại người cung cấp tin nhiều lần, làm bạn với người được hỏi, và cần kết hợp nhiều hình thức phỏng vấn với việc quan sát tham gia. Đặc biệt là với một đề tài khó như vấn đề định kiến, thì việc quan sát và tìm hiểu lâu dài là cần thiết. Tuy nhiên, trong khuôn khổ dự án, chúng tôi chỉ cố gắng tận dụng cơ hội trò chuyện một lần với người được phỏng vấn để hiểu được một cách sâu nhất có thể, vì thế có thể kết quả chưa hoàn toàn phản ánh hết những khía cạnh của vấn đề định kiến và hậu quả của nó. Những kết quả này mới chỉ bước đầu phản ánh những quan sát và ghi chép trong phạm vi

nhỏ, vì thế vẫn là những nghiên cứu trường hợp, giúp cho những nghiên cứu sâu hơn về định kiến sau này.

Phỏng vấn sâu với người DTTS để tìm hiểu về hậu quả định kiến

Để tìm hiểu về vấn đề hậu quả của định kiến tộc người, chúng tôi chọn nghiên cứu trường hợp với hai cộng đồng người DTTS: cộng đồng người Dao ở Chợ Mới (Bắc Kạn) và người Raglai ở huyện Bác Ái (Ninh Thuận). Nghiên cứu này được tiến hành với hai chuyến điền dã vào tháng 12 năm 2011 và tháng 6 năm 2012.

Nghiên cứu về hậu quả định kiến đã tiến hành phỏng vấn sâu 31 người bao gồm 16 người Dao ở ở Chợ Mới, và 13 người Raglai ở Bác Ái, và 2 cán bộ người Kinh. Nội dung của các cuộc phỏng vấn sâu tập trung xoay quanh các vấn đề về trải nghiệm của cá nhân và của cộng đồng về định kiến tộc người trong quá khứ và ở thời điểm hiện tại. Do đa số người Dao và người Raglai ở Chợ Mới và Bác Ái đều có thể nói thông thạo ngôn ngữ phổ thông nên các cuộc phỏng vấn sâu và thảo luận nhóm đều được tiến hành bằng tiếng Kinh. Chỉ có cuộc thảo luận nhóm với người dân tại thôn Làng Dao được thực hiện bằng cả tiếng Dao và tiếng Kinh với sự trợ giúp của một phiên dịch là cán bộ địa phương do có hai người tham gia thảo luận không nói sõi tiếng Kinh.

Để hiểu được phần nào những hậu quả do định kiến gây ra, ngoài quan sát và phỏng vấn sâu, chúng tôi còn sử dụng phương pháp thảo luận nhóm PRA. Chúng tôi đặc biệt quan tâm đến quá trình ngoài lề hoá về văn hoá, xã hội, các vấn đề về phát triển nguồn lực cũng như các cơ hội việc làm trong các cộng đồng Dao ở Chợ Mới, Bắc Kạn và các cộng đồng người Raglai ở tỉnh Ninh Thuận hiện nay như là những hậu quả của chính sách và diễn ngôn phát triển. Đối với các cuộc thảo luận nhóm ở Chợ Mới, chúng tôi lựa chọn có hai nhóm đối tượng: i) cán bộ của hầu hết các cơ quan ban ngành cấp xã ở Yên Đĩnh (bao gồm cả cán bộ người Tày, người Kinh và người Dao) và ii) các chị em phụ nữ và học sinh người Dao ở xã Yên Đĩnh. Nội dung của cuộc thảo luận nhóm tập trung xoay quanh các vấn đề về những hiện

trạng, thách thức trong quá trình phát triển của người Dao ở địa bàn và các đánh giá, nhận định từ phía cán bộ và người dân về nguyên nhân của những thách thức này. Ngoài ra, các cuộc thảo luận nhóm còn tập trung tìm hiểu quan điểm của của các cán bộ và người dân địa phương về các biểu hiện của các thuật ngữ như 'lạc hậu', 'văn minh', và các trải nghiệm bất lợi về định kiến ở nhiều khía cạnh khác nhau.

Về mặt đạo đức nghiên cứu, mặc dù tất cả những người được phỏng vấn sâu (cả người Kinh và người DTTS) đều đồng ý cho phỏng vấn, sẵn sàng ghi tên và số điện thoại (những thông tin này sẽ được mã hóa và không được công bố), để đảm bảo nguyên tắc ẩn danh cho người được phỏng vấn, cũng như tôn trọng những nguyên tắc đạo đức khi làm nghiên cứu, tất cả tên của những người cung cấp tin trong báo cáo này đã được chúng tôi thay đổi.

II. KẾT QUẢ NGHIÊN CỨU

Mỗi địa bàn mà chúng tôi phỏng vấn là một bối cảnh đặc thù trong đó mối quan hệ tương tác giữa người Kinh và người DTTS phụ thuộc khá nhiều vào các hoàn cảnh lịch sử, xã hội, chính sách và kinh tế khác nhau. Tuy nhiên, trong phạm vi của báo cáo này, chúng tôi sẽ không đi vào mô tả khía cạnh lịch sử của quá trình tụ cư của người Kinh và sự tương tác của người Kinh và người DTTS trong lịch sử, mà chỉ thuật lại những quan sát và phỏng vấn ở thời điểm hiện tại về những biểu hiện mà chúng tôi cho là có định kiến, cũng như bước đầu có những đánh giá về hậu quả của định kiến.

2.1. Người Kinh trong bối cảnh địa bàn nghiên cứu

Những người Kinh được phỏng vấn trong nghiên cứu này là ai? Ở đây người Kinh không phải là một nhóm đồng nhất. Về nghề nghiệp, số đông (41,7%) làm nông nghiệp, 22,9% làm buôn bán dịch vụ, 20,6% là cán bộ quản lý cấp huyện và xã, và 14,8% làm các nghề khác (bao gồm công an, lực lượng vũ trang, sinh viên, y tá, giáo viên...). Về học vấn, 54,8% học hết bậc tiểu học, 18,5% học hết trung học phổ thông và 18,5% học lên bậc cao đẳng và đại học.

Điểm tương đồng là những người Kinh mà chúng tôi phỏng vấn đều có gốc gác (cá nhân hoặc gia đình) từ miền xuôi, dù là họ di cư theo chính sách khai hoang, mới lên lập nghiệp, hay là sinh ra và lớn lên ở miền núi. Trong số 2.196 người Kinh được phỏng vấn, 24,7% sinh ra và lớn lên tại địa phương, 36,1% đã sinh sống ở địa bàn hiện tại được trên 20 năm, 12,4% di cư đến sống tại địa

bàn từ 5 - 10 năm, và 13,3% sống từ 10 đến 20 năm. Mặt khác, dù mới đến hay sinh sống đã lâu ở địa bàn, họ đều phần nào trải nghiệm mình là thiểu số ở vùng đất mà người DTTS chiếm số đông. Như đã trình bày trong phần phương pháp, do tiến hành tại vùng dân tộc thiểu số, nên kết quả nghiên cứu cho thấy 99% số người Kinh được hỏi trong nghiên cứu này biết về người DTTS qua tiếp xúc trực tiếp.

Bảng 1. Đặc điểm kinh tế xã hội của những người được phỏng vấn (%)

<i>Nghề nghiệp</i>	Nam	Nữ	Tổng
Nông, ngư nghiệp	36,0	46,1	41,7
Buôn bán dịch vụ	18,3	26,5	22,9
Cán bộ	30,0	13,3	20,6
Khác	15,7	14,1	14,8
<i>Bậc học</i>			
Tiểu học	44,5	61,1	54,8
Trung học phổ thông	20,7	16,7	18,5
Dạy nghề và tương đương	10,8	7,8	9,1
Cao đẳng, đại học	23,9	14,3	18,5
<i>Tự đánh giá điều kiện kinh tế*</i>			
Nghèo	13,8	15,9	15,0
Trung bình	75,4	76,6	76,1
Khá giả	10,8	7,5	8,9
<i>Thời gian sinh sống tại địa phương*</i>			
Sinh ra tại địa phương	24,1	25,2	24,7
Dưới 5 năm	13,1	13,8	13,5
Từ 5-10 năm	12,8	12,2	12,4

Từ 10-20 năm	14,5	12,2	13,3
Trên 20 năm	35,5	36,4	36,1
Tình trạng hôn nhân			
Chưa từng kết hôn	14,2	8,8	11,2
Đang kết hôn	84,9	84,4	84,6
Khác	0,9	6,8	4,2

Ở Bắc Kạn, chúng tôi tiến hành khảo sát tại huyện Chợ Mới¹⁶. Theo số liệu điều tra dân số năm 2009, người Tày chiếm đa số với 53% dân số toàn tỉnh (155.515 người Tày trên tổng số 293.826 số dân của tỉnh), người Kinh chỉ chiếm 13% (39.280 người)¹⁷. Người Dao đứng thứ hai về mặt dân số trong huyện. Vì vậy, khi nói đến người DTTS ở huyện Chợ Mới, người dân ở đây ám chỉ đến người Tày và người Dao. Đa số người Kinh ở huyện Chợ Mới, Bắc Kạn thường là dân di cư từ vùng đồng bằng lên lập nghiệp từ những năm 50-60 và thường sống lẫn trong bản của người Tày ở các xã. Những cuộc phỏng vấn của chúng tôi ở dưới xã Thanh Vân, Thanh Mai, Như Cố, Nông Đĩnh, chủ yếu là với người Kinh làm nông nghiệp, còn các cuộc phỏng vấn ở thị trấn chủ yếu là với cán bộ huyện và người bán hàng. Thị trấn Chợ Mới nằm trên quốc lộ 3, cách thị xã Bắc Kạn khoảng 40km về hướng nam. Ở thị trấn, người bán hàng hầu hết là người Kinh, một số mới di cư lên sinh sống sau này.

16 Theo số liệu thống kê năm 2009, huyện Chợ Mới có diện tích 606 km² và dân số 36.747 người, bao gồm thị trấn Chợ Mới (2.383 người) và 15 xã Quảng Chu, Yên Đĩnh, Như Cố, Bình Văn, Yên Hân, Yên Cư, Thanh Bình, Nông Hạ, Nông Thịnh, Cao Kỳ, Tân Sơn, Hòa Mục, Thanh Vân, Thanh Mai, Mai Lạp với số dân là 34.364 người (tổng điều tra 2009). Huyện Chợ Mới nằm ở phía nam tỉnh Bắc Kạn, phía bắc giáp huyện Bạch Thông và thị xã Bắc Kạn, phía Tây giáp huyện Định Hóa (Thái Nguyên), phía nam là huyện Võ Nhai và Phú Lương (Thái Nguyên), phía đông là huyện Na Rì.

17 Người Tày sống định cư rải rác theo từng bản, và có quan hệ khá gần gũi với người Nùng và người Choang ở Trung quốc. Theo tổng điều tra 2009, người Tày có số dân đứng thứ hai ở Việt Nam (với 1.626.392 người), cư trú chủ yếu tại các tỉnh Lạng Sơn (chiếm 35,4% dân số toàn tỉnh), Cao Bằng (chiếm 41% dân số toàn tỉnh), Tuyên Quang (chiếm 25,6 % dân số toàn tỉnh), Hà Giang (chiếm 23,3% dân số toàn tỉnh), Yên Bái (chiếm 18,3%), Thái Nguyên (chiếm 11% dân số toàn tỉnh), v.v. Như vậy, Bắc Kạn là nơi duy nhất mà người Tày chiếm số dân đông nhất – là thành phần đa số trong tỉnh (53%).

Ở Lạc Sơn, Hòa Bình, trên 90% là người Mường¹⁸, còn lại là người Kinh và người Dao. Theo tổng điều tra dân số và nhà ở năm 2009, dân số huyện Lạc Sơn là 132.337 người, trong đó ở thành thị chỉ có 4.141 người, còn lại 128.196 người sống tại nông thôn. Huyện Lạc Sơn có 1 thị trấn là Vụ Bản (huyện lỵ), 28 xã¹⁹, các cuộc phỏng vấn của chúng tôi được tiến hành chủ yếu ở thị trấn Vụ Bản, và hai xã Xuất Hóa và Vũ Lâm. Người Kinh tại các xã được phỏng vấn thường tự gọi mình là “người xuôi” bởi đa số di cư lên Lạc Sơn từ những năm 1960 theo chính sách đưa dân lên miền núi. Các hộ gia đình được phỏng vấn đều có quê gốc từ tỉnh Nam Định, Hà Tây, Thanh Hóa, Thái Bình. “Người xuôi” sống tại Lạc Sơn cũng cho rằng người Mường không phải là người dân tộc thiểu số, mà bản thân người Kinh là người thiểu số. Mặc dù cũng có nhiều bất mãn và mâu thuẫn liên quan đến chính sách ưu tiên người dân tộc, hiện tại người Kinh và người Mường sống khá hòa hợp.

Người Kinh ở huyện Bác Ái (Ninh Thuận) cũng là nhóm dân số thiểu số đến từ nhiều vùng đất khác nhau như Ninh Sơn, Nghệ An, Bình Định..., trong khi người Raglai chiếm đến 90% dân số. Bác Ái là một huyện miền núi nằm về phía Tây Bắc của tỉnh Ninh Thuận, phía Bắc giáp huyện Khánh Vĩnh, Khánh Sơn và thành phố Cam Ranh của tỉnh Khánh Hòa; phía Nam giáp huyện Ninh Sơn và thành phố Phan Rang, phía Đông giáp huyện Thuận Bắc và Ninh Hải, và phía Tây giáp huyện Lạc Dương của tỉnh Lâm Đồng²⁰. Theo tổng

18 Tính đến 2009, người Mường ở Việt Nam có dân số 1.268.963 người, có mặt ở tất cả 63 tỉnh thành, nhưng tập trung chủ yếu nhất là ở Hòa Bình (với 501.956 người, chiếm 63,9 % dân số toàn tỉnh và 39,6 % tổng số người Mường tại Việt Nam). Người Mường, còn gọi là người Mol, Mual, Moi, Moi Bi, Au Tá, Ao Tá, có ngôn ngữ, phong tục tập quán khá gần với người Kinh.

19 Đó là các xã Phú Lương, Phúc Tuy, Chí Đạo, Chí Thiện, Thượng Cốc, Văn Sơn, Quý Hoà, Miền Đồi, Tuân Đạo, Nhân Nghĩa, Tân Lập, Văn Nghĩa, Mỹ Thành, Tự Do, Ngọc Sơn, Ngọc Lâu, Liên Vũ, Định Cư, Bình Hẻm, Hương Nhung, Xuất Hoá, Yên Phú, Ân Nghĩa, Tân Mỹ, Vũ Lâm, Bình Cảng, Bình Chân, Yên Nghiệp.

20 Về mặt lịch sử, huyện Bác Ái được thành lập lần đầu tiên vào tháng 10 năm 1950. Sau năm 1975, Bác Ái được nhập vào huyện Ninh Sơn. Theo Nghị định số 65/2000/NĐ-CP của Chính phủ, huyện được tái lập trên cơ sở tách ra từ huyện Ninh Sơn và chính thức đi vào hoạt động từ ngày 01 tháng 01 năm 2001. Về mặt quản lý hành chính, huyện có 9 xã, bao gồm Phước Đại, Phước Bình, Phước Chính, Phước Hoà, Phước Tân, Phước Thành, Phước Thắng, Phước Tiến và Phước Trung. Trung tâm huyện Bác Ái hiện đóng trên địa bàn xã Phước Đại.

điều tra dân số ngày 01/04/2009, huyện Bác Ái có 24.304 người²¹, trong đó tộc người Raglai chiếm hơn 90%. Ngoài tên tự gọi chung là Raglai được nhiều người giải nghĩa là “*người miền núi*”, họ còn có các tên gọi khác như: *Ranglai, Rai, Orang glai, Urang glai*... Từ năm 1979, tên gọi Raglai được chính thức thừa nhận và sử dụng trong tất cả các văn bản nhà nước²². Tiếng Raglai thuộc ngữ hệ Malayô-Pôlinêsia, rất gần gũi với các dân tộc Chăm, Giarai và Chu ru... Trong xã hội người Raglai còn tồn tại chế độ mẫu hệ, đàn ông sống trọn đời ở nhà vợ, con cái đều lấy họ mẹ, người phụ nữ lớn tuổi nhất trong gia đình được thừa hưởng tài sản. Về mặt nguyên tắc, mẹ hay vợ có quyền quyết định trong gia đình. Mặc dù người Raglai là nhóm cư dân thiểu số chính ở đây, nhưng họ cũng không coi đây là mảnh đất của họ bởi mới xuống sinh sống theo chính sách định canh định cư. Do ở đây người Kinh phần lớn là cán bộ, giáo viên hay kinh doanh nên có quyền lực rõ ràng và ưu thế về mặt xã hội. Người Raglai là nhóm bị cả người Kinh, người Chăm và Ko-ho coi là chậm phát triển và cần được giúp đỡ.

Huyện Kỳ Sơn là huyện miền núi biên giới (giáp ranh với Lào) nghèo nhất trong tỉnh Nghệ An, và là một trong 62 huyện nghèo của cả nước, đã nhận được nhiều dự án hỗ trợ xóa đói giảm nghèo của cả nước²³. Theo báo cáo của UBND huyện năm 2011, toàn huyện có 12.061 hộ với 69.588 khẩu. Dân số chủ yếu là người Mông (38%), Khơ Mú (33%), Thái (28%), cả người Kinh và người Hoa là 2%. Như vậy, ở đây người Kinh chỉ có số dân ít ỏi từ 1-2%, tuy nhiên đa số họ là cán bộ nên không ở vị thế yếu trước số đông là người Thái, Mông và Khơ-mú. Với số dân tương đối bằng nhau, không có tộc người thiểu số nào chiếm đa số, Kỳ Sơn cho ta một cảm giác rõ ràng của không gian đa văn hóa, nơi các tộc người sống tương đối hòa hợp.

21 Tổng cục thống kê: “*Tổng điều tra dân số và nhà ở Việt Nam 2009 - kết quả điều tra toàn bộ*”, Nhà xuất bản Thống kê, Hà Nội - 2011, tr.24.

22 Theo tổng điều tra dân số và nhà ở, cả tỉnh Ninh Thuận có 58.911 người Raglai, chiếm 48,2% người Raglai trên toàn quốc (toàn quốc có 122 245 người Raglai). Ngoài Ninh Thuận là nơi đông nhất, người Raglai còn cư trú chủ yếu ở Khánh Hòa, Bình Thuận, Lâm Đồng, Đắk Lắk...

23 Toàn huyện có 1 thị trấn và 20 xã: Mỹ Lý, Bắc Lý, Kênh Du, Doọc Mạ, Huồi Tụ, Mường Lống, Na Loi, Nậm Cắn, Bảo Nam, Phà Đánh, Bảo Thắng, Hữu Lập, Tà Cạ, Chiêu Lưu, Mường Típ, Hữu Kiệm, Tây Sơn, Mường Ái, Na Ngoi và Nậm Cắn.

Ở đây không có cảm giác ai là đa số, ai là thiểu số. Tuy nhiên trong các DTTS ở đây, không chỉ người Kinh, mà người Thái và Mông cũng coi người Khơ-mú là tộc người “kém phát triển nhất”.

Huyện Bá Thước ở Thanh Hóa là nơi sinh sống của nhiều nhóm tộc người như người Mường, Thái, Kinh... trong đó người Thái đông nhất, chiếm khoảng 80%, người Mường 10% và người Kinh 10%. Bá Thước có ranh giới phía Đông giáp các huyện Thạch Thành và Cẩm Thủy, phía Nam giáp huyện Ngọc Lặc và Lang Chánh, phía Tây giáp các huyện Quan Sơn và Quan Hóa. Riêng ở phía Bắc, Bá Thước giáp với các huyện Mai Châu, Tân Lạc và Lạc Sơn của tỉnh Hòa Bình. Người Kinh phần lớn đều di dân từ vùng xuôi lên theo chương trình di dân kinh tế mới của Nhà nước hoặc dân buôn bán định cư lại. Người Mường, còn gọi là người Mol, Mual, Moi, Moi bi, Au tá, Ao tá, tập trung đông nhất ở tỉnh Hòa Bình và các huyện miền núi tỉnh Thanh Hóa, trong đó có Bá Thước.

Đakrông là một huyện miền núi vùng cao biên giới phía tây nam của tỉnh Quảng Trị, bao gồm thị trấn Krông Klang và 13 xã: Đakrông, A Vao, A Bung, A Ngo, Tà Rụt, Húc Nghì, Tà Long, Ba Nang, Mò Ó, Triệu Nguyên, Ba Lòng, Hải Phúc, Hướng Hiệp. Theo số liệu của UBND, Đakrông có diện tích 123.332ha, tính đến 2005 có hơn 34.160 người. Ngoài người Kinh, cư dân thiểu số ở đây chủ yếu là người Vân Kiều, Pa Kô. Người Vân Kiều tiếng nói thuộc nhóm ngôn ngữ Môn- Khơ Me (ngữ hệ Nam Á), gần gũi với Tiếng Tà Ôi, Cơ Tu. Người Pa Kô là sống xen kẽ với người Cơ Tu, Tà Ôi, Vân Kiều và có nhiều đặc điểm tương đồng với nhóm Môn - Khơme về trang phục, nhà ở, cách thức canh tác. Người Vân Kiều, Pa Cô sống thành các bản làng. Giữa hai cộng đồng có nhiều điểm tương đồng về văn hóa như cà răng, cặng tai, các mô típ trang trí, hay các câu chuyện dân gian,...

Điện Biên là một huyện nằm ở phía tây nam tỉnh Điện Biên, phía bắc giáp huyện Mường Lay, phía tây và nam giáp Lào, phía đông giáp huyện Điện Biên Đông. Thành phố Điện Biên Phủ nằm lọt trong huyện này ở phía đông bắc. Tại đây có cửa khẩu Tây Trang (xã Na Ú) với Lào. Huyện Điện Biên có diện tích 163.985,45

ha và 108.389 nhân khẩu, bao gồm 8 dân tộc: người Mông, Thái, Cống, Sila, v.v., trong đó người Mông và người Thái (Tày Thanh) chiếm số đông, với những đặc trưng văn hóa tộc người đậm nét.

Như vậy có thể thấy bối cảnh văn hóa xã hội ở mỗi địa bàn khác nhau, cũng như có sự khác biệt lớn trong mối quan hệ tương tác giữa người Kinh và người DTTS. Tuy nhiên, các cuộc phỏng vấn sâu tại bốn địa bàn đã góp phần phác họa nên một bức tranh chung về cách suy nghĩ của người Kinh đối với người DTTS (mặc dù ở mỗi địa bàn, người DTTS được nói đến có thể thuộc các nhóm tộc người khác nhau).

2.2. Các sắc thái định kiến

Như đã trình bày trong phần khung phân tích, định kiến xã hội thường được hiểu là thái độ (thường là tiêu cực) của một cá nhân trong từng nhóm xã hội, đối với người khác, và nhóm khác. Định kiến là sự phán xét “tốt” hay “xấu” của chúng ta đối với người khác, ngay cả trước khi ta biết rõ họ hoặc biết được lý do hành động của họ²⁴. Là một khái niệm nhạy cảm, động và đa chiều, do đó không thể xác định hoặc đánh giá mức độ định kiến bằng một câu hỏi đơn giản. Chính vì vậy tập hợp các câu hỏi trong bảng hỏi giúp xác định tốt hơn về các chiều cạnh của từng hợp phần của thang đo định kiến. Ở đây chúng tôi phân tích các phỏng vấn sâu theo 4 khía cạnh chính: i) dán nhãn và mặc định giá trị cho người DTTS; ii) phân biệt ranh giới (so sánh người Kinh và người DTTS); iii) phân biệt đối xử; và iv) xác định văn hóa trội, từ đó xác định sứ mệnh lãnh đạo của nhóm đa số.

2.2.1. Dán nhãn và mặc định giá trị

Trên thực tế, rất khó phân tách “dán nhãn” và “mặc định giá trị” bởi khi dán nhãn những đặc tính cho người DTTS là người Kinh đã gán cho họ những “giá trị” được cho là đúng và mang tính phổ quát. Ví dụ khi dán cho người DTTS nhãn “lạc hậu”, “lười”, “cả tin”, người Kinh đã mặc định những giá trị gắn với sự kém phát triển, không tiến bộ. Chính vì vậy, phần này sẽ đề cập tới những suy nghĩ

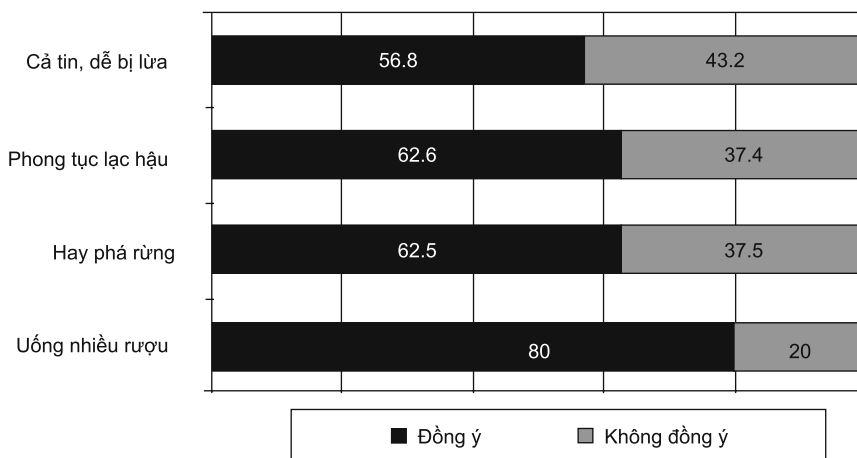
24 Godefroid, *Những con đường của Tâm lý học*. Tủ sách NT, Hà Nội, 1998.

của người Kinh về người DTTS, thể hiện qua việc “dán nhãn” và đi kèm với nó là việc cho rằng những “nhãn” đó là đặc tính chung mang tính giá trị của người DTTS.

2.1.1.1 Người DTTS đang bị dán những “nhãn” gì?

Khảo sát bảng hỏi tại 7 tỉnh với 2.196 người cho thấy nhìn chung mức độ dán nhãn của người Kinh đối với người DTTS không phải là rất cao. Tuy nhiên, có một số khía cạnh bị dán nhãn nổi trội hơn các khía cạnh khác. Ví dụ nhận định “người dân tộc hay uống rượu” là đặc biệt có ý nghĩa với 80% số người được hỏi đồng tình với nhận định này. Ngoài ra 56,8% người Kinh cho rằng “người dân tộc cả tin, dễ bị lừa”, 62,6% tin là phong tục của người DTTS là lạc hậu, và 62,5% cho rằng người dân tộc “hay phá rừng”.

Hình 4. Người DTTS thường bị dán nhãn gì?



Khác với kết quả điều tra bảng hỏi, những cuộc phỏng vấn sâu với chính một số người đã trả lời bảng hỏi cho thấy trên thực tế định kiến của người Kinh về người DTTS rõ ràng hơn, nhưng có thể do ngại bị xem là có định kiến nên trong điều tra định lượng, khi điều tra viên đặt câu hỏi theo bảng hỏi, người trả lời thường chọn một câu trả lời trung lập hơn. Trong các cuộc nói chuyện mở, những người được phỏng vấn sâu đều thoải mái hơn khi trình bày

những suy nghĩ về người DTTS sống cùng địa bàn. Vì vậy, ví dụ mặc dù kết quả bảng hỏi cho thấy chỉ 48% cho rằng người DTTS “không biết làm ăn”, nhưng tất cả những người được hỏi trong phỏng vấn sâu đều khẳng định điều đó. Các kết quả phỏng vấn sâu cho thấy có một diễn ngôn chung về người DTTS với những từ ngữ khá tương tự nhau: người dân tộc “*sống hôm nay không biết có ngày mai*”, *lạc hậu, mê tín, không có ý chí phấn đấu, không biết tính toán, không biết làm ăn, cả tin, dễ bị lừa, chậm, uống rượu nhiều...*, đôi khi cũng có những cụm từ tương đối tích cực như người DTTS *thật thà, đoàn kết, chân thành, v.v*;

Mặc dù phụ thuộc khá lớn vào nhóm DTTS nào được đề cập, nhưng nhìn chung những “nhãn” được người Kinh dán cho người người DTTS thường xoay quanh một số sinh hoạt hàng ngày của họ: ở nhà sàn; ở trên rừng; ở trong khe; làm nương rẫy; buộc trâu bò dưới gằm sàn (nên mất vệ sinh); phương thức sản xuất sơ khai; ma chay để lâu; nghi thức ma chay phức tạp; thờ cúng vía, ma quỷ; cưới xin phức tạp; uống rượu nhiều; để cho con cái tự do (tự do luyến ái, tự do bỏ học...); một số phong tục: tục ở rể (của người Khơ-mú ở Kỳ Sơn, Nghệ An), tục “cướp vợ” (người Mông); ăn uống mất vệ sinh (cách nấu ăn)..vv.

Những người được hỏi không ai tự nhận mình có định kiến đối với người DTTS. Đối với họ thì “sự thật nó thế”, “ở lâu quan sát kỹ rồi thấy thế”, “đúng là thế chứ có định kiến gì đâu”. Tuy nhiên, cái được gọi là “sự thật”, “quan sát” và “đúng” đó là cái đã được hiểu và diễn giải theo quan điểm của người nói. Bởi đáng chú ý là cho tới thời điểm chúng tôi đi phỏng vấn sâu cho nghiên cứu định tính, mặc dù khá nhiều các thực hành văn hóa, phong tục tập quán kể trên đã không còn được thực hành ở vùng đó nữa, người Kinh vẫn kể về các phong tục của họ như là những dẫn chứng cho cách sinh hoạt “không văn minh”, không phù hợp với cuộc sống mới và cần thiết phải bị loại bỏ. Trong phần này, ngoài các nhận định có ý nghĩa thống kê định lượng kể trên (‘cả tin dễ bị lừa’, ‘phong tục lạc hậu’, ‘hay phá rừng’, ‘uống nhiều rượu’) chúng tôi sẽ điếm qua một số nhận định qua các phỏng

vấn sâu về người DTTS để rõ hơn người DTTS nhìn chung còn đang bị dán những “nhãn” gì.

Sinh hoạt (ăn ở) không văn minh

Việc ở cao trên núi, ở trong khe suối bị xem là rất “nguyên thủy”. Một cán bộ ở Bắc Kạn đã giải thích: “người Dao với cả người Mán lạc hậu là nó toàn lên núi cao nó ở, vào trong khe. Người để nó còn cho lên rừng.... Xưa kia thì trâu bò nó cho vào sàn, nó buộc gần nhà, giờ cũng để xa rồi... thế là lạc hậu”. Mặc dù “người Mán” chỉ là một tên gọi mang tính kỳ thị đối với người Dao, khá nhiều cán bộ người Kinh vẫn tự tin đưa ra những lời bình luận như vậy.

Thay vì nhìn nhận đó là sự khác biệt văn hóa, lối sống và sinh hoạt hàng ngày từ việc ăn uống, nhà cửa, cho đến chỗ đi ngủ của người DTTS cũng trở thành dẫn chứng cho sự “lạc hậu”. Cách thức nấu ăn của người DTTS cũng thường được đề cập đến như là biểu hiện của sự kém phát triển:

“Thường thì họ [người Raglai] nấu cơm, họ nấu bằng bếp củi. Ở đây thì họ hay ăn cá khô, cá khô nó mặn ấy, thì đun ăn được nhiều lần. Rồi thì đu đủ luộc ấy, thỉnh thoảng có tiền thì ăn thịt, nhưng đa số mỡ thôi” (giáo viên, 24 tuổi, Bắc Ái).

“Thức ăn [người Dao] thì để hàng hai tuần vẫn còn ăn, cứ đào lên đào xuống, còn mình bỏ lâu rồi...Không phải thiếu thức ăn mà do phong tục tập quán.”

(cán bộ, 42 tuổi, Chợ Mới)

“Họ ăn uống cứ sùng sục đổ vào, cứ đổ vào một xoong xào hết, thậm chí thức ăn là nó thiu, cực thiu rồi mà vẫn cứ xào lên nó ăn, cho hành cho tỏi vào xào tiếp để ăn, đặc biệt cái đấy là tôi khiếp. Bây giờ ngay vào nhà Mán cũng vậy..., cứ tưởng có rau gì hóa ra cái da lợn ý, nó cho vào ướp muối xong, như người ta ướp muối thì cho rượu này rồi cho các thứ thơm thơm vào ướp muối nhưng ở đây nó không, cứ như thế nó làm” (52 tuổi, người dân, Chợ Mới)

Có thể thấy, cách thức ăn uống của người Kinh được coi là mẫu hình. Thậm chí việc sử dụng “mì chính” cũng có thể trở thành tiêu chí đánh giá sự “văn minh”:

“cái bà mẹ chồng chị gái tôi đặc không biết nói tiếng Kinh một tý nào, cứ con dâu nói con dâu khắc nghe, mẹ chồng nói mẹ chồng khắc nghe, về sau mới bảo thì bà hiểu ăn cơm như thế này, xào rau như thế này, phải bỏ mì chính như thế này còn không thì bà ấy cứ làm, thích thì chỉ có luộc với xào không biết cái gì ngon, cứ con dâu khen là ngon thì bà bảo là ngon, con dâu bảo không ngon thì bảo không ngon chả biết phân biệt gì”. (48 tuổi, người dân, Chợ Mới).

Quan hệ tình dục dễ dãi

Mặc dù không phải đa số, nhưng có tới 46% số người được hỏi cho rằng người dân tộc nhìn chung là *có quan hệ tình dục dễ dãi*. Một số người Kinh ở Bắc Kạn kể rằng người Dao có lối sống có phần “hoang dã”, con cái tự do quan hệ luyến ái mà bố mẹ không ngăn cấm, vì thế mà nhiều con gái chữa hoang (chị H, bán quán ở Chợ Mới). Chị N. ở thị trấn Chợ Mới kể một số câu chuyện so sánh cách nuôi con của người Tày so với người Kinh để chứng minh việc bố mẹ để con cái tự do là một biểu hiện của sự thua kém người Kinh về nhận thức:

“người Tày đa phần là cứ nam nữ đi với nhau là có khi có cô về nhà tổ chức được hai tháng đã đẻ, có cô được 40 ngày. Người Kinh thì khác, là nghiêm khắc không có hiện tượng đấy... Theo như người Kinh là bố mẹ là phải cứng rắn, cho nên trai gái Tày đi chơi thì bảo là thanh niên thì cứ để cho đi chơi tự do. Không được! cứ phải có xin phép bố mẹ đằng hoàng chẳng hạn xong là chơi bởi phải có mẫu mực, thí dụ như ra quy định là chỉ đi chơi đến 9h không quá 9h đêm là phải về, nhưng đây cứ ngày tư ngày Tết là thả phanh cho con đi, cứ đi chiều nay, chiều mai về thoải mái chứ không có quản lý gì... Người Kinh mình không có đoạn ấy, đi mà quá giờ hẹn là không được cho nên là nó nghiêm khắc ngay từ trong gia đình”.

Nhận định cho rằng người DTTS dễ dãi, đặc biệt người Dao “quan hệ lỏng lẻo” rõ ràng là được soi từ quan niệm của người Kinh về sự trinh tiết của phụ nữ, về “nam nữ thụ thụ bất thân” ảnh hưởng nhiều bởi tư tưởng Nho giáo. Thực tế cho thấy người Dao và nhiều DTTS khác không có ý niệm về sự “trinh tiết” như người Kinh, bởi thế việc quan hệ trước hôn nhân không phải lúc nào cũng là vấn đề thuộc phạm trù đạo đức. Mặt khác, cũng có người giải thích rằng do người Dao khó có con, nên việc có con trước hôn nhân được chấp nhận, và họ thường không bao giờ phá thai. Tuy nhiên, theo một nghiên cứu khác của chúng tôi về giới trong cộng đồng DTTS (iSEE 2012), những phụ nữ Dao được hỏi cho biết trên thực tế nam nữ người Dao rất giữ gìn, không hề có chuyện “dễ dãi” như những định kiến người Kinh nghĩ về họ.

Không quan tâm đến con cái

“Để cho con cái tự do” có thể coi là một đặc tính chung mang nội hàm tiêu cực mà người Kinh ở Ninh Thuận nói về người Raglai, ở Bắc Kạn nói về người Tày, người Dao, hay ở Kỳ Sơn nói về người Mông và người Khơ-mú. Tại Bắc Kạn, một cán bộ đã có nhiều năm công tác Đoàn thanh niên, giải thích cụ thể về việc bố mẹ để cho con cái tự do:

“Như người con chẳng hạn sản xuất ra một cái gì thì đương nhiên là của nó chứ cha mẹ không được đụng đến. Tôi lên trên đấy tôi muốn mua 1 lít rượu chẳng hạn, cái thằng con nó nấu ra thì bố mẹ không dám bán”.

Đối với các cô giáo ở huyện Bác Ái, Ninh Thuận mà chúng tôi đã phỏng vấn thì việc người Raglai để cho con cái tự do lại thể hiện một khía cạnh khác của sự lạc hậu, đó là sự thiếu quan tâm của bố mẹ đến sự học hành của con, do đó mà dẫn đến tình trạng trẻ em bỏ học. Điều này cũng tương tự ở các vùng khác khi người Kinh cho rằng người DTTS ít quan tâm đến chuyện học hành của con cái vì nhận thức kém và thiếu quan tâm.

Nhận định này cũng thiếu cái nhìn sâu sắc về tập tục và những ứng xử văn hóa của người DTTS. Một quan sát của bản thân người

Kinh cho thấy người DTTS nói chung rất ít khi mắng mỏ hay đánh con. Một cán bộ người Raglai ở Bắc Ái giải thích việc người Raglai không ép con phải đi học “họ thương con lắm, bảo con vài câu không được thì thôi chứ không ép con”. Việc bố mẹ “để cho con cái tự do”, hay nói cách khác, việc bố mẹ tôn trọng con cái khá phổ biến ở các DTTS. Một số em gái người Thái ở Nghệ An cho biết các em tự kiếm ra tiền bằng cách khai thác quặng hoặc đãi vàng nhưng các em được hoàn toàn quản lý số tiền đó, một số đưa bố mẹ giữ hộ nhưng các em hoàn toàn được quyền sử dụng.

Việc trẻ em DTTS bỏ học nhiều có thể giải thích bằng nhiều lý do (xem báo cáo của iSEE 2012, *Học không được hay học để làm gì?*), nhưng có khía cạnh thực tế là người DTTS không muốn học cao vì khi học xong cấp 3 rất ít em có khả năng kiếm việc làm. Theo lời kể của một cán bộ người Khơ-mú ở Kỳ Sơn, nhiều gia đình thấy rất nản vì đã đầu tư bao nhiêu trâu bò cho con đi học, vậy mà khi học xong vì không có tiền xin việc nên các em lại phải về nhà làm ruộng: “*Bây giờ không có tiền làm sao xin được việc, lại về làm ruộng thôi*”. Cũng có lý do là chương trình giáo dục không phù hợp. Ví dụ sau khi kể rằng các em người Raglai không thích đi học, nhận thức kém, một cô giáo tiểu học ở huyện Bắc Ái cũng thừa nhận là chương trình giáo dục không phù hợp với người Raglai:

“Em nghĩ nếu mà thay đổi thì nó hợp với ở đây hơn. Nếu mà chương trình tiếng Việt này ở đồng bằng thì học sinh rất là giỏi, nó vận dụng hết kiến thức của nó nó nhớ được, còn ở trên này thì cực, nó không kịp, có con bé người Raglai siêng học, sáng cũng đi chiều cũng đi nó nắm được, đôi khi còn hơi quên nhưng mà còn nắm được, chứ còn mấy đứa kia là chịu, học nó cũng cực mà em cũng khổ. (24 tuổi, giáo viên)”.

Phương thức sản xuất thô sơ và du canh du cư

“*Phương thức sản xuất thô sơ*” là một trong những dẫn chứng khác về sự “lạc hậu” của người DTTS. Những người Kinh được hỏi cho rằng canh tác lúa nước, sử dụng khoa học kỹ thuật là gắn với

sự phát triển và tiến bộ, và được coi là điều tất yếu phải làm. Do đó, người DTTS muốn phát triển phải gắn với các kỹ thuật trồng cấy mới, các loại giống lai có năng suất cao, phải sử dụng phân bón, và phải có sản phẩm bán ra thị trường, và chỉ có như thế mới là “tiến bộ”. Mặc dù những người được hỏi ở các vùng cho rằng người Mường ở Hòa Bình, Tày ở Bắc Kạn và Thái ở Kỳ Sơn có phương thức sản xuất không khác nhiều so với người Kinh, tuy nhiên không “khoa học” được bằng người Kinh: *“Sản xuất của họ rất sơ khai, ví dụ trồng một cây gừng, chỉ làm cỏ là tốt lắm rồi, chưa bao giờ nghĩ đến bón phân. Trồng cây ngô, cây khoai ở trên rừng cũng gần như không bao giờ được bón phân... Từ đây có thể thấy được họ chỉ lấy từ thiên nhiên chứ không hề đầu tư cho nó. Bản chất của họ rất là sơ khai”* (nam cán bộ, Bắc Kạn). Còn những tập tục canh tác làm nương rẫy của người Khơ-mú ở Kỳ Sơn hay người Raglai ở Ninh Thuận thì bị đánh giá là “rất thô sơ”, nói như một giáo viên ở Kỳ Sơn, thì “như người nguyên thủy”. Một cán bộ ở Ninh Thuận giải thích về tập quán của người Raglai: *“Như bây giờ làm ruộng, làm lúa, hồi giờ họ chỉ có xả lúa xuống, rải giống xuống rồi tới họ thu thôi. Họ không biết bón phân, họ không biết bơm thuốc, rồi họ không biết tới cái lúc nào, đó là cái họ thua người Kinh rồi”*. Khi được hỏi, vậy ngày xưa, khi chưa có các kỹ thuật mới của người Kinh thì đời sống người Tày ra sao, một cán bộ nông nghiệp ở Bắc Kạn trả lời: *“họ vẫn sống được nhưng không có tích lũy”*. Như vậy, tích lũy đã trở thành một tiêu chí của con người hiện đại và phát triển, điều này sẽ được phân tích kỹ ở phần sau.

Nhận định cho rằng sống du canh du cư là một nguyên nhân của lạc hậu và đói nghèo khá phổ biến. Để có thể duy trì một cuộc sống ổn định và sử dụng các phương thức sản xuất “tiên tiến”, định canh định cư thường được đưa ra làm một tiêu chí đánh giá cho sự tiến bộ. Một cán bộ xã ở Bắc Ái, khẳng định:

“Đương nhiên thì xuống đây phải là tốt hơn! Tốt hơn về các cái điều kiện, khía cạnh... Chứ còn hồi xưa thì thoải mái ở cái chỗ là họ không bị những cái ngoại cảnh tác động. Có khi người ta

mặc đồ rách tũ cũng được, người ta đói tũ cũng được, đói thì vào đây người ta hái người ta ăn thôi. Đó là người ta không bị chi phối, nhưng mà xuống đây tiếp xúc với môi trường thì có khi là có một cái gì đó buộc người ta phải vươn lên, mặc dù có khi là không hoàn hảo”!

Tuy nhiên khi chúng tôi hỏi so sánh đời sống của người Raglai trước và sau khi xuống núi, anh K, một cán bộ người Raglai cho rằng đúng là có được tiếp xúc với nhiều thứ hơn, thanh niên trẻ thích hơn, nhưng lớp người già không thích: *“Mẹ vợ nói là ngày xưa thích hơn, ngày xưa trồng bắp rồi quả đậu, có cây ao tùng sen, hiện tại thì trồng dưới này không được, trồng lúc nào cũng chết, nắng cũng chết. Lúc nào cũng phải mua rau ở dưới đồng bằng chở lên”.*

Có thể nói với truyền thống sinh sống ở vùng cao, trên nương rẫy, khi xuống chân núi, người Raglai ở Ninh Thuận cũng như người Khơ-mú ở Nghệ An trở nên lúng túng. Những kỹ năng và tri thức dân gian của họ khi sống ở trên cao không thích hợp với cách canh tác lúa nước và các phương thức sản xuất như ở dưới xuôi. Nếu căn cứ vào đó để phê phán người DTTS yếu kém sẽ là không công bằng với văn hóa của họ. Khi chúng tôi đi thực địa ở Bắc Ái, rất nhiều những ngôi nhà được chương trình 167 trợ giúp xây dựng đều bị khóa cửa bởi người dân lên rẫy ở. Tương tự như thế ở vùng người Khơ-mú huyện Kỳ Sơn. Khi được hỏi, một trưởng thôn Khơ-mú cho biết thích ở trên rẫy hơn, dù đi bộ rất vất vả nhưng họ vẫn thích sống trên cao. Nhiều gia đình chỉ còn trẻ con và ông bà ở lại để trông cho cháu đi học, còn bố mẹ chúng đều lên rẫy ở, vài hôm mới xuống một lần. Một cô giáo ở Kỳ Sơn cũng cho biết ngay cả khi đã xuống thị trấn đi trọ học, học sinh Khơ-mú vẫn thuê trọ ở trên cao ở, bởi đó là lối sinh hoạt đã gắn bó với họ từ nhiều đời.

Không biết tích lũy và tích kiệm

“Không biết tích lũy và tích kiệm” được coi là một trong những nguyên nhân dẫn đến sự nghèo đói và không thể thoát nghèo. Một người dân ở xã Tân Lạc, huyện Lạc Sơn (Hòa Bình) nói về

những người Mường cùng thôn xóm của mình: “Nghèo đói vì không có kế hoạch gì cả, thí dụ đi làm ăn xa về được mấy đồng tiêu luôn, xe máy xe móc các thứ nợ kia, không biết ăn dè như mình, mình người Kinh thì mình nhiều khi là cũng đều đều, trong năm thì có cái sự cân đối nhưng mà đây không”. Trong khi đó, một phụ nữ ở thị trấn Chợ Mới lại nói về tính “xài hoang” của người Tày: “Mình bán lợn được một triệu mình sẽ mua được khoản này kia, còn nó cứ xài còn đâu tính sau nó không như mình...”.

Không có tích lũy, do đó, được xem như một biểu hiện của sự lạc hậu và nhận thức kém. Và điều này được cho là do phong tục tập quán của họ gây nên:

“Cái hủ tục, cưới xin coi như là ăn uống rất là linh đình, rồi là say be say bét ra, uống coi như là không thiết gì đến công việc gia đình nữa,... rồi là thách cưới, rồi là coi như là họ ốm đau, ví dụ như ông già bà cả gì đấy thì ốm đau gì đấy thì làm vía làm vái, người ta gọi là cúng ma cúng miếc các thứ thì coi như là đóng góp như thế nên dẫn đến là... chỉ trông vào nền nông nghiệp thôì, trông hạt thóc thôì” (người dân, Lạc Sơn).

Không biết làm ăn buôn bán

“*Không biết buôn bán và tính toán làm ăn kinh tế*” cũng là một nhận xét chung của người Kinh về người DTTS. Nói về người Tày, một người dân ở xã Thanh Vận, huyện Chợ Mới nhận định: “Nếu có tiền mình bung ra làm cái nợ, cái kia để sinh lời chứ không bao giờ để cất nên đồng tiền của mình luôn luôn vận động, còn đồng tiền của nó chỉ có kiểu nằm chết, hoặc nó làm một cái gì đó hay là mua một cái gì đó thật đẹp”. Còn một cán bộ thì khẳng định rằng chính việc không biết cách làm mà người DTTS không thể có đời sống sung túc bằng người Kinh:

“Họ không biết làm, không biết tận dụng thời gian đất đai họ rất phì nhiêu màu mỡ và rộng mênh mông, có những nhà có ba chục hecta rừng, thế mà vẫn không giàu. Trong khi một người Kinh chỉ cần lên miền núi chỉ cần vài hecta rừng thôi,

họ sẽ biến mấy hecta rừng đó thành tiền, thành vàng, rất là nhiều. Tôi cho rằng đó là cách làm, cách làm thôi” (cán bộ, 45 tuổi, Chợ Mới).

“Họ không biết nghĩ sâu, ví dụ trong nhà mình, mình sắm ra cái bàn thì mình phải có cái ghế, nhưng mà họ thích sắm cái bàn hơn, họ không nghĩ là sắm một cái ghế nữa để ngồi (cán bộ, 34 tuổi, Bác Ái).

So với người DTTS ở các địa bàn khác, người Raglai ở Bác Ái bị xem như điển hình của sự thiếu hiểu biết và “không biết làm ăn”: “Chẳng biết làm ăn buôn bán gì cả, không nắm được giá cả thị trường. Như người Kinh còn biết bao nhiêu tiền 1 kg, chứ họ là cứ bán con trâu là bán cả con...Cái đó là kém thông minh” (nữ bán quán, 27 tuổi, Bác Ái). Các cán bộ người Kinh ở đây kể rằng người Raglai không bao giờ ra chợ bán các sản phẩm họ làm ra, nếu bán họ chỉ bán cho các quán hàng quen. Khi có một lượng nông sản hay một sản vật nào đó, người dân ít khi bán cho người lạ hay ở các chợ trung tâm, mà thường dành đem về bán cho một chủ quán quen biết ở đầu làng hay những người mua bán hàng lưu động, cho dù giá bán ở đây có thể thấp hơn. Người dân cũng có thể sẵn sàng mua hàng từ một quán quen nào đó với giá đắt hơn các cửa hàng “lạ” khác. Một cô giáo lấy dẫn chứng việc một người Raglai không chịu bán nải chuối cho mình để nói về việc “người Raglai tính họ kỳ cục” và không biết làm ăn:

“Thấy họ cầm nải chuối đi ngoài đường cũng rất là ngon thì mình muốn mua nói a way, a ma bán cho con hai nải chuối, con cho hai chục ngàn đi, thì họ không chịu, họ không quan tâm đến giá cả. Chỉ có người họ biết, họ quen mới được. Quen thì ví dụ họ biết mình là giáo viên của con họ thì họ cho chứ còn mình cho tiền họ thì họ cũng không lấy đâu, họ không thích thì họ đi về, 1,2,3 là đi về à, lạ vậy đó, tính kỳ cục. Như mình thì cái nào lời thì mình bán đúng không”. (24 tuổi, giáo viên)

Nếu tính toán theo lô gic kinh tế thông thường và chỉ tách riêng hình thức trao đổi buôn bán này ra để đánh giá thì đây là hình thức

buôn bán, trao đổi có vẻ “không duy lý”. Tuy nhiên, nếu đặt hình thức trao đổi, buôn bán này trong bối cảnh kinh tế xã hội hiện nay của người Raglai, nơi người dân không có nguồn tiền mặt ổn định và điều kiện sản xuất chưa có số lượng dư thừa lớn để trao đổi trên thị trường thường xuyên, thì hình thức trao đổi buôn bán ‘nặng về tình cảm’ này cho phép người dân đảm bảo được đời sống kinh tế bền vững của gia đình. Bằng các mối quan hệ thân thiết với các ‘bạn hàng’ lâu năm ở đầu làng hay những người buôn bán lưu động (hay còn được gọi là chợ chạy), người dân vẫn có thể có được các nhu yếu phẩm phục vụ cho đời sống hàng ngày của họ cho dù không tiền mặt trong tay. Hình thức ‘trao đổi’ này khó có thể hoặc không thể diễn ra ở các khu chợ trung tâm, nơi người mua và người bán đều là những người không quen biết. Người ta cũng có thể vay mượn các ‘bạn hàng’, có thể là các chủ quán ở ngay đầu làng hay những người bán rong, một số lượng tiền lớn khi gia đình có việc cần, chẳng hạn như ốm đau hay gia đình có nghi lễ quan trọng. Đổi lại, khi có một lượng nông sản hay một sản vật nào đó cần bán, người dân sẽ đem đến cho các bạn hàng quen biết với giá cả thấp hơn so với giá bán ở chợ để củng cố thêm các mối quan hệ mang tính cộng sinh của mình. Chính vì hình thức buôn bán này có vai trò quan trọng trong đời sống kinh tế - xã hội của người Raglai như vậy, nên hầu hết các khu chợ được nhà nước đầu tư với nguồn vốn lên đến hàng tỉ đồng hiện nay đều bị bỏ hoang.

Mặt khác, lý giải của người trong cuộc cho thấy việc người Raglai không tham gia vào kinh tế thị trường, không buôn bán không chỉ vì bản tính thật thà của họ khiến họ không thể cạnh tranh được với người Kinh, mà còn bởi văn hóa của họ không khuyến khích buôn bán. Anh Kator, 31 tuổi, người Raglai kể rằng người Raglai không muốn cho người trong nhà đi bán đồ ngoài chợ:

“Bán chỉ có người Kinh và người Chăm, còn đồng bào thì đi mua. Nhà có rau thừa cũng không đi bán đâu, để ăn hoặc cho ai trong gia đình, bất cứ ai vô là cho thôi không bán. Bán thì mai mốt mình không có thì người ta không cho mình nữa, cái tình cảm đó. Hoặc là sau mà chết thì ai đi đám ma mình”...

“bán lấy lời là xấu. Có một cái nữa là anh em nói thế này gia đình ông này bán đất mà sau này lại còn mất lòng. Thà cho họ hàng, đôi khi cúng hay hơn tới giá trị đo đếm bằng tiền”.

Chính vì thế mà quan sát thực tế là người Raglai không bao giờ ra chợ bán hàng, cũng như không bán những thứ họ làm ra là một quan sát không sai, tuy nhiên việc không tìm hiểu quan điểm của họ mà đưa ra đánh giá là người Raglai nhận thức kém, không biết buôn bán... là mang tính định kiến. Giá trị cộng đồng (tương trợ, giúp đỡ, và cho nhau) được người Raglai coi trọng hơn từ bán hàng kiếm lời lãi cho người trong cộng đồng – một hành vi bị coi là xấu. Định kiến cho rằng người DTTS kém cỏi nên không biết buôn bán cũng không hoàn toàn phản ánh đúng thực tế của tất cả các tộc người khác. Chẳng hạn như người Chăm ở Ninh Thuận là những người giỏi giang về buôn bán, hay ở Kỳ Sơn, người Mông được cho là những người làm ăn kinh tế giỏi và có hàng hóa bán.

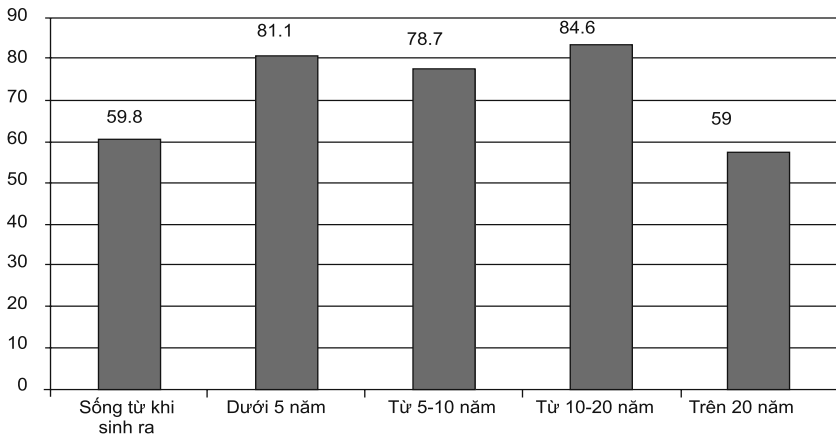
2.1.1.2 Ai dán nhãn nhiều hơn?

Kết quả nghiên cứu cho thấy có mối tương quan giữa việc dán nhãn với thời gian sinh sống tại cộng đồng. Cụ thể là, người sinh ra tại vùng dân tộc hoặc đã sống ở đó trên 20 năm ít dán nhãn hơn những người di cư từ nơi khác đến và sống ít hơn 20 năm. Tuy nhiên, những người sống khá lâu tại cộng đồng (10-20 năm) lại dán nhãn nhiều hơn so với những người ở tại cộng đồng trong thời gian ngắn hơn (10 năm trở xuống). Ví dụ 59,8% những người Kinh sinh ra tại vùng dân tộc nghĩ rằng phong tục của người DTTS lạc hậu trong khi đó con số này ở những người sống ở đây dưới 5 năm là 81%, sống từ 10 năm trở lên (đến 20 năm) là 84,6%; 50,9% những người sinh ra tại vùng DTTS nghĩ rằng người DTTS cả tin, dễ bị lừa, trong khi đó con số này là 75,5% với người di cư đến dưới 5 năm, 72,9% đối với người sống từ 10 năm đến 20 năm. Riêng nhận định “uống rượu nhiều” được số đông cả những người sinh ra tại cộng đồng (82,5%) và những người đã sống ở cộng đồng trên 20 năm (84,5%) đồng ý.

Bảng 2. Tỷ lệ người trả lời mang tính dân nhân theo thời gian sống tại cộng đồng (%)

	Cả tin, dễ bị lừa	Phong tục lạc hậu	Hay phá rừng	Uống rượu nhiều
Sống từ khi sinh ra	50,9	59,8	54,5	82,5
Dưới 5 năm	75,5	81,1	60,6	73,2
Từ 5-10 năm	71,6	78,7	66,0	77,1
Từ 10-20 năm	72,9	84,6	61,5	77,4
Trên 20 năm	55,8	59,0	58,0	84,5

Hình 5. Tỷ lệ cho rằng người dân tộc có phong tục lạc hậu (theo thời gian sống tại cộng đồng) (%)



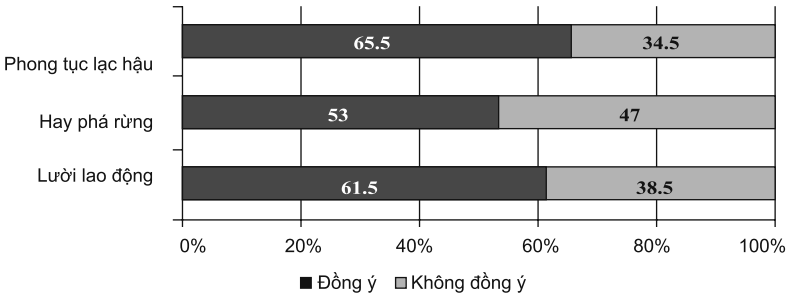
Như vậy, những người sinh ra và lớn lên ở vùng miền núi, cũng như những người sống ở đây trên 20 năm ít dân nhân cho người DTTS hơn những người di cư ở nơi khác đến, cho dù đã ở lâu từ 10-20 năm. Điều này có thể dẫn đến câu hỏi: có phải những người sinh ra và lớn lên cùng với cộng đồng có sự thấu hiểu hơn với văn hóa DTTS, hay bản thân họ cũng chia sẻ những đặc thù văn hóa của người DTTS?

Nhóm cán bộ dân nhân nhiều hơn so với người dân?

Liên quan đến nghề nghiệp, với đối tượng là cán bộ quản lý (cấp huyện và xã), trong số 448 cán bộ được hỏi, mặc dù không

phải là những con số thực sự có ý nghĩa, nhưng kết quả cho thấy quá nửa các cán bộ cho rằng người DTTS có phong tục lạc hậu (65,5%), hay phá rừng (53%) và lười lao động (61,5%).

Hình 6. Cán bộ dân nhản gì cho người DTTS?



Mặc dù không phải là phổ biến nhưng “lười và ỷ lại” bị xem là một trong những lý do khiến người DTTS không tích cực làm ăn và nghèo đói. Những cuộc phỏng vấn tại Chợ Mới (Bắc Kạn), Lạc Sơn (Hòa Bình), Bác Ái (Ninh Thuận) hay Kỳ Sơn (Nghệ An) đều cho thấy khá đông người Kinh cho rằng người DTTS nghèo vì ham ăn uống, rượu chè và ngại làm việc. Một nữ cán bộ ở Kỳ Sơn khẳng định: *“Thích vui vẻ, ăn uống, rượu chè, đặc biệt dân tộc kể cả Mông, Thái, Khơ-mú về rượu chè thì rượu là đi đâu, nói thẳng ra là rúa, đàn ông rượu là đi đâu”*, hay một người dân ở xã Thanh Vân huyện Chợ Mới thì kể rằng nếu như người Kinh rất chăm chỉ thì với người Tày: *“Ở đây một số thôn ấy đến 10 giờ người ta đã về rồi. Mưa còn lâu mới ra đồng, kệ bố nó cứ đánh chén đã”*. Thậm chí, việc người Tày không “tham lam” như người Kinh trong việc lấy củi cũng bị coi là lười:

“Chậm lắm. Ví dụ bây giờ bảo nó đi vào rừng lấy măng lấy củi đốt thì nó không tham lam như người Kinh, nó lười lắm. Nó chỉ lấy đến mười một giờ nó về, nhưng mà người Kinh thì có đứa nó còn chơi hai bao tải đến 12 giờ nó mới về” (nữ, 52 tuổi, Chợ Mới).

hay “không muốn làm giàu” cũng bị xem là lười:

“Họ không thức khuya dậy sớm như người Kinh được. Nếu thức khuya dậy sớm nhưng cách làm của người ta làm từ từ thôi không

bao giờ bảo là nóng vội. Anh thấy như cách làm của thằng em, hai vợ chồng đưa em anh muốn tạo điều kiện cho làm ăn, nhưng nó cứ bình bình ý, kiểu như không muốn làm giàu hay sao ý” (cán bộ, Chợ Mới)

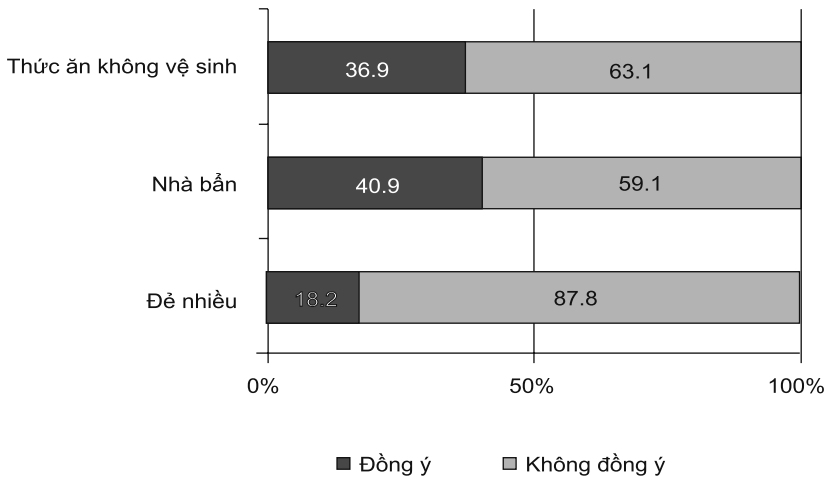
Theo một cán bộ ở huyện Bác Ái thì chính nhận thức kém và phong tục đã dẫn đến việc lười lao động: *“Cũng có thể là về nhận thức, rồi có thể là khả năng tiếp cận cái trình độ khoa học kỹ thuật đó, cộng thêm khác đi một chút cái phong tục, cái tập quán, đâm ra nó nảy sinh một cái vấn đề là khác”*.

“Có những chuyện mà kể ra người ta thấy buồn cười, nhưng mà nó là thật. Giả dụ một hộ bên này, làm được đám bắp tốt ngon, mình muốn lấy ví dụ cho họ thấy là người ta được nhà nước hỗ trợ hay là cái gì đó, thì có người nói là: ôi thì nó làm tốt thì nó ăn chứ mình đâu có xin được nó đâu...” (cán bộ khuyến nông, Bác Ái).

Ở Kỳ Sơn, Nghệ An, tất cả những người Kinh (và cả người Thái) chúng tôi phỏng vấn đều có đánh giá rất tiêu cực về người Khơ-mú, rằng “họ rất lười nhác”. Tuy nhiên, cũng chính họ lại lý giải người Khơ-mú lười ở chỗ “chỉ đi làm thuê” và “đi làm nương”: *“suốt ngày đi vào vùng sâu vùng xa đào củ quả các thứ ăn, với lại phát nương rẫy, tóm lại là họ nhác thôi. Bây giờ mùa này họ đi đào măng, bẻ măng, một yếm măng thì được 25 nghìn, nếu như họ có ý thì nếu bán được năm chục ta xuống ta mua vài cân gạo về là có ăn trong một hai ngày chi đó”* (nữ cán bộ, Kỳ Sơn). Cũng chính họ thừa nhận rằng khi đi làm thuê, người Khơ-mú làm quần quật cả ngày, thậm chí không nghỉ ăn trưa. Như vậy, rõ ràng, quan niệm về sự “chăm chỉ” của người Kinh gắn liền với làm ruộng nước, phải thức khuya dậy sớm, và làm kinh tế gắn với kinh tế thị trường.

Tuy nhiên, nếu như quan điểm của cán bộ cho rằng người DTTS “lạc hậu”, “lười” và “hay phá rừng” khá nổi trội, thì họ lại không đồng ý với một số nhận định tiêu cực khác về đời sống sinh hoạt hàng ngày của người DTTS như, thức ăn không vệ sinh”, “để nhiều” hay “nhà bẩn”.

Hình 7. Cán bộ không dán nhãn gì cho người DTTS?

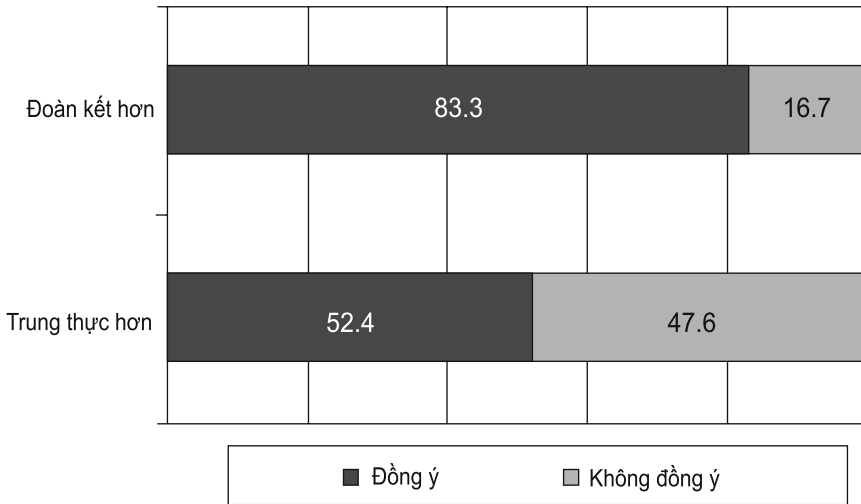


Điều này cho thấy trong khi họ khá chùng mực trong việc đánh giá các hành vi thực hành hàng ngày của người DTTS (ăn uống, sinh đẻ, vệ sinh), thì việc dán nhãn tiêu cực của các cán bộ người Kinh cho người DTTS lại gắn với bản chất văn hóa tộc người (phong tục lạc hậu, lười). Quan điểm này mang tính phổ biến, bởi số lượng 448 cán bộ được hỏi trong nghiên cứu này đã chiếm hầu hết số cán bộ ở các tỉnh khảo sát. Đa số họ là người Kinh từ miền xuôi mới lên công tác tại các địa bàn này (hầu như đều dưới 20 năm, phổ biến dưới 10 năm). Niềm tin của họ thể hiện ảnh hưởng của diễn ngôn chính thống của nhà nước, mà chúng tôi sẽ thảo luận ở phần sau.

2.2.2 Phân biệt ranh giới tộc người

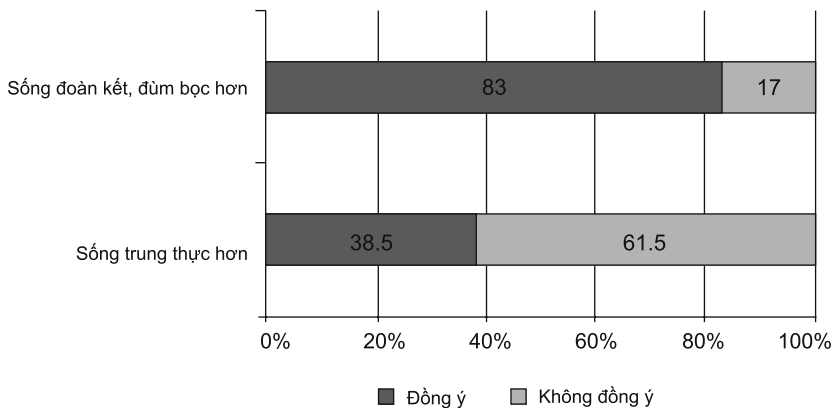
Bên cạnh việc dán nhãn, cần khẳng định rằng có sự định khuôn mang tính chất so sánh, phân biệt ranh giới tộc người của người Kinh đối với người DTTS. Tuy nhiên không phải các nhận định luôn theo chiều hướng tiêu cực - “ta” cái gì cũng hơn “họ”. Ở khía cạnh định khuôn có tính tích cực, đa số những người được khảo sát cho rằng người dân tộc thiểu số sống trung thực và đoàn kết hơn so với người Kinh.

Hình 8. Người DTTS là những người đoàn kết và trung thực hơn người Kinh?



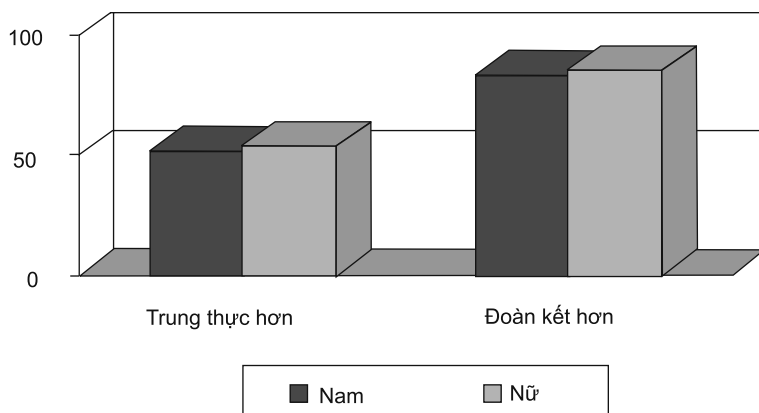
Về so sánh này, trong khi 61,5% cán bộ không đồng ý rằng người DTTS trung thực hơn người Kinh, nhưng cũng giống như số đông, 83% cho rằng họ đoàn kết và đùm bọc nhau hơn.

Hình 9. Quan điểm của cán bộ về người DTTS đoàn kết và trung thực hơn



Tại các địa bàn nghiên cứu, nữ giới có xu hướng nhận định tích cực hơn nam giới đối với người DTTS.

Hình 10. Giới nào cho rằng người DTTS sống đoàn kết và trung thực hơn?



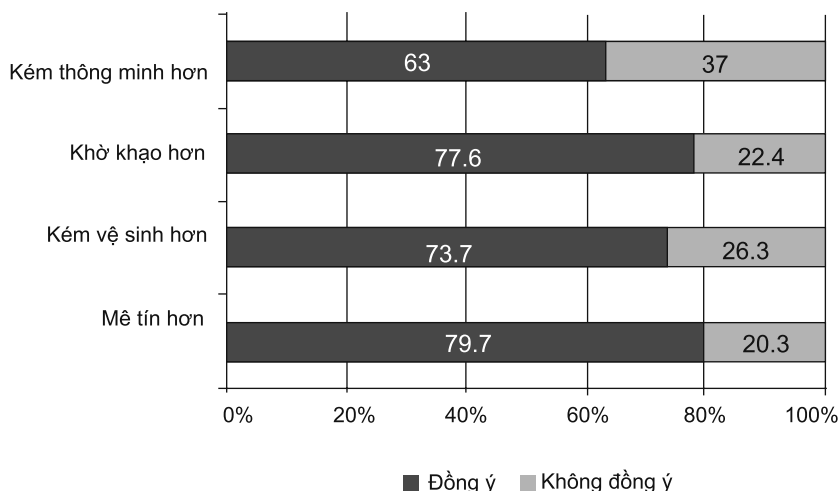
Những định khuôn tích cực về tính đoàn kết của người dân tộc thiểu số được phân bổ khá đồng đều trong khảo sát, không phụ thuộc vào thời gian sinh sống thực tế tại cộng đồng. Tuy nhiên, nói về tính trung thực của người DTTS, dường như những người có quê quán, sinh ra lớn lên và sống càng lâu tại cộng đồng thì càng nhìn nhận tích cực hơn về vấn đề này.

Bảng 3. Tỷ lệ người trả lời có tính tích cực theo thời gian sống tại cộng đồng (%)

	Trung thực hơn	Đoàn kết hơn
Sống từ khi sinh ra	49,5	79,7
Dưới 5 năm	20,3	86,3
Từ 5-10 năm	29,8	87,8
Từ 10-20 năm	30,7	89,2
Trên 20 năm	62,0	83,5

Tuy nhiên, hướng định khuôn so sánh tiêu cực đối với người DTTS dường như nổi trội. 63% cho rằng người DTTS kém thông minh hơn người Kinh, 77,6% tin rằng họ khờ khạo hơn người Kinh, 70,9% cho rằng người DTTS mê tín hơn và 73,7% cho rằng họ sinh hoạt không vệ sinh bằng người Kinh.

Hình 11. Định khuôn (tiêu cực) so sánh người DTTS với người Kinh

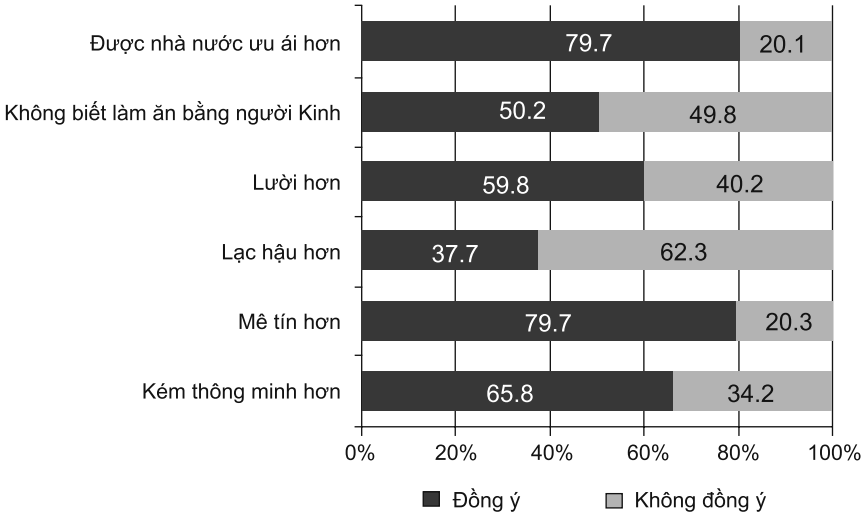


Không có sự chênh lệch quá lớn về giới trong nhận định này, mặc dù tỷ lệ nam nhận định như vậy cao hơn nữ chút ít, nhưng gần như không có sự khác biệt nào về việc cho rằng người dân tộc mê tín.

Mặc dù kết quả bảng hỏi chỉ có 45% cho rằng người DTTS lười, nhưng phần đông trả lời phỏng vấn sâu đều đưa ra đánh giá của mình, trong đó nói đến việc người DTTS không siêng năng bằng người Kinh.

Riêng với nhóm cán bộ, khi so sánh với người Kinh, có 50,2% cho rằng họ không biết làm ăn bằng người Kinh, 59,8% cho rằng người DTTS lười hơn người Kinh, 79,7% cho rằng họ mê tín hơn, và 65,8% cho rằng người Kinh thông minh hơn. Trong khi đó gần 80% cho rằng người DTTS đang được nhà nước ưu ái hơn người Kinh.

Hình 12. Cán bộ so sánh người DTTS và người Kinh



Trong những định khuôn có tính chất so sánh này, một vài khía cạnh được người Kinh đặc biệt nhấn mạnh trong các cuộc phỏng vấn sâu, đó là về “nhận thức” và “tư duy” của người DTTS không bằng tộc người đa số. Mặc dù kết quả bảng hỏi cho thấy 63% tin rằng người DTTS không thông minh bằng người Kinh, tuy nhiên trong phỏng vấn sâu, đa số đều có nhận định cho rằng người Kinh “thông minh hơn” bởi “tư duy” của người DTTS chậm hơn. Và đây cũng được coi là một nguyên nhân của sự nghèo đói và ỷ lại.

Có thể lấy ví dụ trong quan niệm của người Kinh ở Bắc Ái. Các cán bộ được phỏng vấn kể rằng có hiện tượng một số người Raglai bán đất ruộng cho người Kinh và trở nên trắng tay. Theo một phụ nữ bán quán, người Kinh ở Bắc Ái, đặc biệt là những người bán quán khác, rất hay “lừa đồng bào”, ví dụ cho người Raglai mua chịu, rồi sau đó lấy đất của họ để gán nợ. Tuy nhiên, điều này luôn được lý giải liên quan đến “tư duy nhận thức quá kém nên bị lừa”, ví dụ như “có người Raglai gán luôn 2 con trâu và một mảnh đất chỉ để mua một cái xe máy Trung Quốc trị giá vài triệu” (nữ bán quán, 27 tuổi). Một cán bộ ở Bắc Ái khẳng định: “Nói thẳng ra, cái đời sống bà con trên này không có khổ, nhưng mà do cái vấn đề là cái nhận thức của họ kém. Chứ nói

thẳng ra so người Kinh trong này thì ruộng rẫy người ta nhiều. Trâu bò, ruộng rẫy đủ, nhưng mà họ nghe người này nghe người kia, bán trâu, bán bò, mua xe mua cộ, từ đó mà suy sụp". Những ví dụ cho thấy sự thật thà của người Raglai đều bị xem như biểu hiện của nhận thức:

"Nó có nhiều đất rẫy mà nó không biết làm gì nhiều. Giờ có nhiều người Kinh tới, người ta dụ, người ta mua đó, bán rẻ cho người ta rồi, còn nó đâu còn có gì. Đất của người Kinh đây toàn là của đồng bào bán rẻ đất không đó"

"Họ (người Raglai) cứ gom phân lại một bao phân, phân bò nguyên chất đó, họ không biết gì. Ở dưới kia thì mình trộn nào là rơm này, nào là cát này, 1 bao phân bò nguyên chất làm được mấy bao nữa chứ. Ở đây thì một bao phân nguyên chất như vậy thì dân người Kinh người ta xuống người ta mua cứ 12 ngàn một bao người ta thu gom về. Thế là họ không có gì để bón, đất thì cứ quanh năm cần cỗi vậy". (nam, 31 tuổi cán bộ).

Như vậy, niềm tin rằng người DTTS "còn sơ khai, nguyên thủy" đã làm mờ đi những quan sát về các thực hành và phẩm chất tốt của người DTTS (như thật thà, rộng rãi...) để trở thành những đánh giá theo chiều hướng định kiến: thật thà nên "đần", "dễ bị lừa": "*Ví như chị đưa ra 2 cái xe, một xe của hãng HON DA, một xe của Trung Quốc nhái như thế nhưng họ cũng không phân biệt được đâu...*" (nữ bán quán, Bắc Ái).

Tương tự như vậy, ở cả Hòa Bình, Bắc Kạn và Kỳ Sơn, những người được phỏng vấn cũng thường nói đến "nhận thức kém" của người DTTS, hay sự hiền lành thật thà của họ là biểu hiện của tư duy chậm. Một cán bộ ở Lạc Sơn cho rằng "*người Kinh hay nói hiền là rất tốt nhưng hiền thì đần, nên lấu cá thì hay thông minh, thông minh thì mới lấu cá chứ nghĩ ra nhiều mưu mẹo này khác là nó có cái tư duy"* (cán bộ, Tân Lạc, Hòa Bình). Ở Kỳ Sơn, nếu như người Kinh có ấn tượng khá tốt về người H'mông ở đây như những người chăm chỉ và có năng lực làm ăn kinh tế, thì họ đặc biệt có định kiến với người Khơ-Mú. "*Cái dân Khơ Mú đặc biệt kém phát triển lắm. Cả nhà như thế mà phát 2 vạt rẫy nhỏ, cả năm thì không đủ, họ con cả*

đoàn, chủ yếu là đi làm thuê, ai không có đi làm thuê thì bắt đầu đi đào cái củ trong rừng ấy. Chủ yếu là do ý thức kém” (cán bộ, Kỳ Sơn). Hay một cán bộ hội phụ nữ kể rằng phụ nữ Khơ-mú nhận thức kém đến mức toàn đem công văn được gửi xuống để quán thuốc hút: “hắn làm chi có tiền mà mua thuốc lá, cái công văn của mình gửi vào, hắn lại lấy cái giấy nớ, hắn thái thuốc, hắn quán, hắn hút trong cái giấy nớ, chứ hắn không đọc a b c là làm cái nọ cái kia, có nghiên cứu công văn mô, toàn lấy hút thuốc, lòi hút thuốc hết”.

Khi được hỏi theo họ tại sao người DTTS lại “nhận thức kém”, bên cạnh lý do đưa ra là “họ lười”, “ỷ lại nhà nước”, thì một lý do được nói đến, đó là lý do về mặt sinh học. Theo một cán bộ ở Bắc Kạn, nguyên nhân xuất phát từ “tư duy cụ thể” của người DTTS cứng nhắc, không linh hoạt như người Kinh. Chính tư duy cụ thể này đã hạn chế họ phát triển:

“Người dân tộc là tư duy cụ thể... Cái tư duy dân tộc cụ thể đó nó làm giảm đi cái linh hoạt trong cách tiếp cận với các vấn đề mới trong cuộc sống, nó chậm... Như bà chị dâu mình là người Dao là phó chủ tịch hội đồng... nói chung là nói bóng nói gió thì bà phải tư duy một lúc mới hiểu” (nam, cán bộ, Chợ Mới).

Thậm chí, có những lời diễn giải từ góc độ cấu tạo sinh học của cấu trúc não. Một cán bộ làm về tài nguyên-môi trường giải thích rằng người Kinh thông minh hơn là do “cấu trúc của não” nên người DTTS không giỏi toán mà chỉ giỏi “làm thơ”:

“Người Kinh thông minh hơn là do cấu trúc não là khác nhau, nếu ai mà tạo được nhiều nếp nhăn trong não chứ không phải trên trán trong đó có nhiều múi hơn, trong bán cầu đại não có nhiều múi hơn chắc chắn sẽ khôn hơn, nhiều tư duy hơn thì nó sẽ nhiều sỏi hơn... Lúc nào cũng thơ mộng nên họ có thể làm nhà thơ ý,... Họ không có tư duy logic nên không có ai giỏi toán” (nam, cán bộ, Chợ Mới)

Một số người khẳng định rằng thực tế cho thấy điều kiện tự nhiên như nhau, người Kinh làm ăn tốt hơn thì chỉ có thể vì lý do trí tuệ:

“Đấy, tôi người Kinh lên đây. Tôi cũng ruộng bằng đấy, ruộng bằng nhau chứ, tôi cũng mảnh ruộng này, cô cũng mảnh ruộng này mà sao tôi quanh năm ngày tháng tôi có đủ ăn mà con cái tôi cũng đi học, mà cô tháng ngày tháng cô cứ thiếu ăn là thế nào. Mà đến khi con đi học cũng không đủ tiền nộp học cho con, không phải nó kém thông minh hơn mình à, rõ ràng rồi còn gì nữa” (nam 58 tuổi, người dân, Tân Lạc).

“Sức khỏe có nhưng mà cái nhận thức của họ thì lại yếu. Nói như thế nếu người dân tộc nghe thấy sẽ tự ái rằng ông chê tôi không khôn bằng à, tôi có nhiều cái khôn hơn ông. Thế nhưng mình nói thế là làm kinh tế nói chung. Những người Kinh lên đây nhiều người rất giàu” (cán bộ, Bắc Kạn).

Quan niệm rằng người Kinh thông minh nhanh nhẹn, có thể do “gien”, còn được phản ánh qua lời giải thích của người Kinh về việc nhiều phụ nữ Raglai ở Bắc Ái, Ninh Thuận có con mà không có chồng: *“Ở đây nhiều phụ nữ không chồng mà có con, đó là do phụ nữ Raglai thích con trai Kinh. Cái thứ hai nữa là họ thích có con lai người Kinh”* (nam cán bộ, Bắc Ái). Lý giải về việc người DTTS không thể thông minh bằng người Kinh, một cán bộ người Kỳ Sơn giải thích là do hôn nhân trục hệ nhiều: *“như người Mông, người Khơ Mú ở đây, đặc biệt là anh em lấy lộn lạo nhau, theo ta hiểu một cái nghĩa là anh em gần quá nên giảm cái sự thông minh của họ lại* (nữ, cán bộ, Kỳ Sơn)... Tuy nhiên, đó vẫn chỉ là giả định dựa trên quan sát bên ngoài mà chưa hiểu được thực sự những thực hành hôn nhân của họ, bởi trên thực tế, nhiều nhóm DTTS (người Mông, các tộc người ở vùng Trường Sơn-Tây Nguyên) có những qui định riêng về việc được phép và không được phép kết hôn trong dòng họ như thế nào, và với dòng họ ngoài nào.

Trong một số cuộc phỏng vấn, ví dụ như ở Nghệ An hay Hòa Bình, các “điểm tốt” của người DTTS được thừa nhận: họ rất hiền lành, thật thà, tính đoàn kết tương trợ nhau rất cao. Mặc dù phê phán học sinh dân tộc “không thông minh” bằng người Kinh, các cô giáo ở huyện Bắc Ái cũng thừa nhận, so với học sinh người Kinh, học sinh người

Raglai học rất giỏi hơn cả học sinh Kinh về các môn âm nhạc và mỹ thuật, ngoan ngoãn và tôn trọng giáo viên hơn, và có sự tự trọng rất cao. Một cô giáo kể rằng đồng nghiệp của cô không kiên nhẫn nổi khi dạy học trò Raglai môn toán, liền *“mắng học trò là ‘ngu như bò, chúng nó tự ái rất ghê. Chúng không đối đáp trực tiếp với giáo viên mà nó nói sau là ‘ngu thì mới học chứ khôn thì học gì nữa!’”* Một cán bộ huyện người Raglai cũng kể rằng có nhiều người Raglai đi làm thuê, nếu bị khinh rẻ và coi thường là họ sẵn sàng bỏ về, không cần lấy lương vài tháng đã làm chưa được nhận tiền công.”

Như vậy, ngay cả khi thừa nhận những điểm “tốt” của người DTTS như thật thà chất phác, tự trọng... nhưng việc diễn giải qua những câu chuyện phỏng vấn như là những điểm yếu trong tư duy và sẽ làm cản trở phát triển của người DTTS. Quan hệ trân trọng tình cảm gia đình làng xóm của người DTTS lại có thể bị nhìn nhận là “làng nhàng” và “dây dưa”:

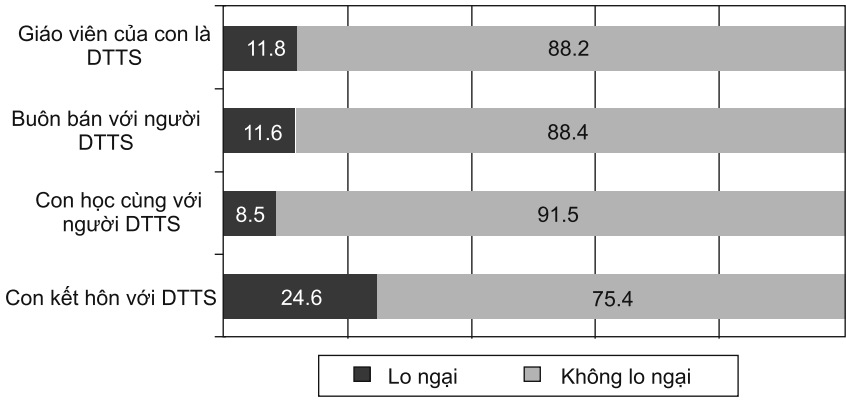
“Nó không như người ta, người ta nói không lấy tiền, nhưng mà cái mối trả ơn trả nghĩa nó cứ dây dặt mãi mãi chưa xong. Còn ví dụ người Kinh mình thì ông làm giúp tôi thì tôi giả ông bằng này tiền, xong, không phải nghĩ ngợi gì nhưng mà ở đây người ta lại không như thế, thôi thì ông sang cấy thì cứ sang vậy rồi là công việc gì thì giúp, nhiều khi nó cứ luẩn quẩn với nhau ở cái đoạn đấy” (người dân, Tân Lạc, Lạc Sơn).

2.2.3 Phân biệt đối xử

Mặc dù có sự dân nhãn và phân biệt so sánh giữa tộc người đa số và các tộc người thiểu số, nhưng những suy nghĩ mang tính định kiến dường như không dẫn đến các hành vi phân biệt đối xử. Vì lý do đã trình bày ở đầu về tính nhạy cảm của vấn đề, phần này được phân tích dựa trên kết quả khảo sát đợt 1 tại 4 tỉnh Hòa Bình, Bắc Kạn, Thanh Hóa, Điện Biên với tổng số 1312 người được phỏng vấn.

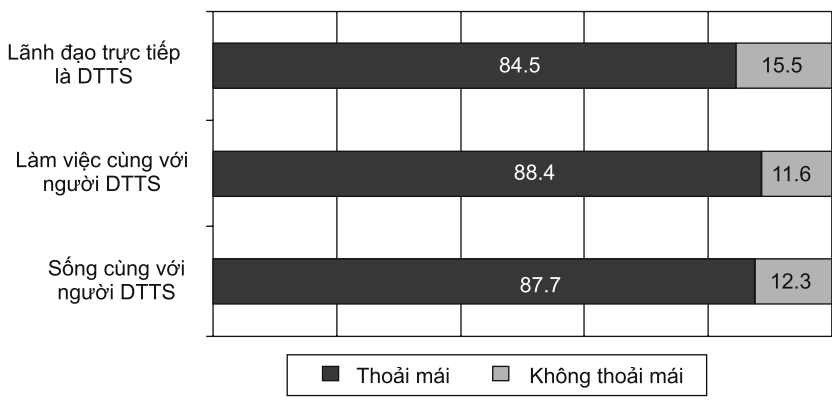
Kết quả khảo sát bảng hỏi cho thấy, đa số người Kinh đều cảm thấy khá thoải mái khi cùng sinh sống với người DTTS.

Hình 13. Có lo ngại hay không, nếu sinh hoạt, buôn bán và kết hôn với người DTTS



Khi được hỏi về mối quan hệ với người DTTS trong môi trường sinh sống và làm việc, số đông những người Kinh được hỏi cho biết họ vẫn cảm thấy thoải mái.

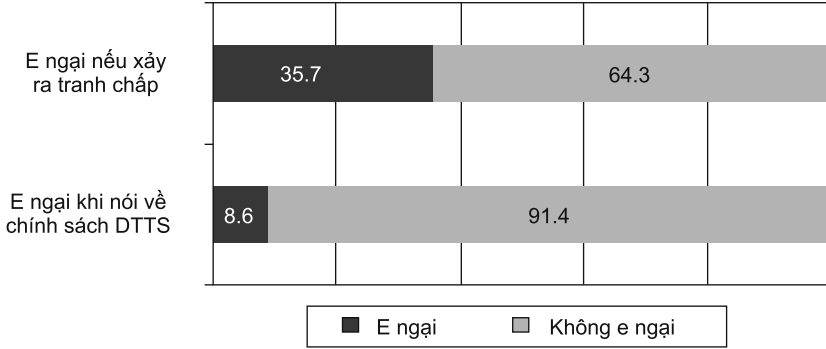
Hình 14. Có cảm thấy thoải mái không, nếu sống và làm việc với người DTTS



Liên quan đến những câu hỏi về sự “e ngại” trong mối quan hệ với người dân tộc thiểu số, hầu hết những người được hỏi cho biết không thấy e ngại khi đề cập tới các vấn đề về chính sách hay tranh chấp với người DTTS. Nhìn chung có tới gần 91,4% số người được hỏi không thấy e ngại khi nói về chính sách dân tộc thiểu số. Tuy

nhiên, số người không thấy e ngại nếu xảy ra tranh chấp với người DTTS là 64,3%.

Hình 15. Có e ngại không nếu xảy ra tranh chấp?



Các phỏng vấn sâu cũng cho thấy đa số cho rằng chẳng vấn đề gì nếu học cùng và làm việc cùng người DTTS, và mặc dù không khuyến khích và không muốn con cái kết hôn cùng người DTTS (chủ yếu là vì sợ sự khác biệt về phong tục gây khó khăn cho cuộc sống sau này, và những tục lệ thách cưới cao tốn kém), nhưng họ không ngăn cản quyết liệt: *“Nếu con tôi yêu người dân tộc thì tùy theo lương tâm các cháu thôi, chẳng qua là khuyên nếu mà lấy người mình với người mình để một tý, không ăn nặng... tức là không xin nhiều quá, cưới xin tổ chức như lấy người Mán thì phải có hai cân bạc trắng đưa cho nhà gái, xong rồi lại còn tạ hơi lợn, lại còn tiền彩礼 này.”* (người dân, 60 tuổi, Hòa Bình). Tuy nhiên hôn nhân xuyên tộc diễn ra nhiều hơn giữa người Kinh và người Thái, Mường, và hôn nhân giữa người Kinh với Mông, Dao hay Khơ-mú ít hơn.

Như vậy, có thể thấy một điển ngôn chung về người DTTS ở cả 4 địa bàn nghiên cứu: người DTTS là những người hiền lành, chất phác, thật thà, dễ bị lừa, không linh hoạt, tư duy đơn giản, có phương thức canh tác sơ khai và không biết sử dụng các phương thức sản xuất khoa học, lười và ỷ lại vào sự giúp đỡ của nhà nước; có lối sống dễ dãi vì để cho con cái tự do; không biết làm ăn buôn bán và tiết kiệm, hay nói cách khác, họ bị xem là những người không

biết sắp đặt cho tương lai. Tuy nhiên, những đánh giá mang hàm ý tiêu cực đó không bị chuyển hóa thành thái độ kỳ thị hay phân biệt đối xử nặng nề. Có những trường hợp cho thấy người Kinh tỏ thái độ đánh giá thấp năng lực của người DTTS tại nơi làm việc, và không giao việc cho họ (như một cán bộ cấp trưởng ở Kỳ Sơn cho biết không muốn giao việc cho cán bộ người Khơ-mú). Tuy nhiên, khi giao tiếp trực tiếp với người DTTS, đa số người Kinh vẫn tỏ thái độ tôn trọng và thân thiện (một phần là theo họ cho biết họ đang sinh sống trên vùng đất của người DTTS).

Hành vi phân biệt nhiều nhất thường ở mức độ e dè phong tục tập quán, đặc biệt là việc ngại ăn uống đồ người DTTS nấu. Từ việc cho rằng thức ăn của họ không sạch sẽ, những người Kinh ở cả 4 địa bàn đều nói là họ rất ngại ăn uống khi được người DTTS mời. Một cô giáo ở huyện Bác Ái, Ninh Thuận kể rằng xin được việc làm giáo viên ở đây là rất khó vì lương cao do được cộng thêm 30% tiền lương khuyến khích giáo viên làm việc ở vùng sâu vùng xa, nhưng rất khó để hòa hợp với học sinh:

“Biết là giáo viên phải gần gũi với học sinh, nhưng em thấy nó đen đen, bẩn bẩn là em không thích. Nó nấu ăn thì thôi rồi... thực chất giáo viên mình thì phải gần gũi với học sinh nhưng mà em không ăn, thà em nhịn đói chứ em không ăn”...

Tuy nhiên, điều thú vị là ngay cả với những người mà mức độ định kiến về dán nhãn rất cao, thì mức độ phân biệt đối xử của họ cũng không rõ ràng. Sau khi đã “chê” người Raglai rất nhiều về ăn ở sinh hoạt lạc hậu, chậm chạp, ỷ lại, khi được hỏi nếu sau này con chị muốn lấy người Raglai thì một người bán quán ở huyện Bác Ái nói: “Vẫn bình thường, có sao đâu, ở đây nhiều người vẫn lấy đó. Trời ơi, mới vừa rồi ở đây có nhà Raglai kia, lấy chồng người Hà Nội mà nhà giàu, vô đây rước cưới đàng hoàng”.

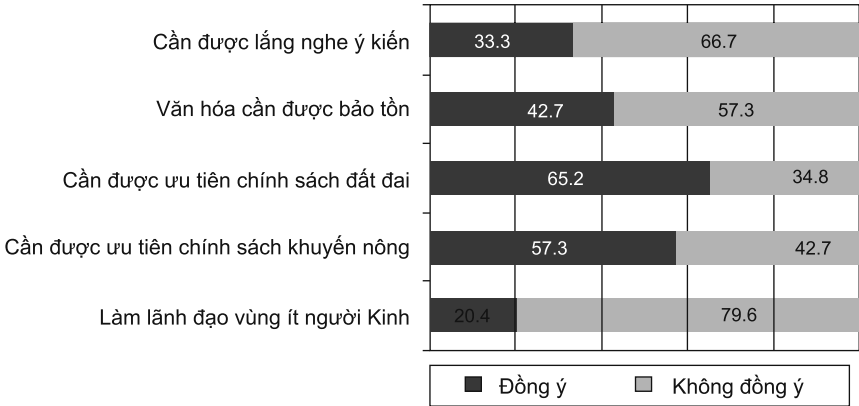
2.2.4. Xác định văn hóa trội

Trong 4 khía cạnh biểu hiện của định kiến (dán nhãn, phân biệt ranh giới, phân biệt đối xử và xác định văn hóa trội), thì những

nhận định về văn hóa trội của người Kinh, hay “sứ mệnh lãnh đạo” của họ là rõ nét nhất. Kết quả khảo sát cho thấy người Kinh mặc dù không có nhiều biểu hiện về áp đặt giá trị của mình nhưng lại coi văn hóa của mình vượt trội hơn so với người dân tộc thiểu số, ngay cả khi họ sống chung với nhau trong một cộng đồng. Mặc dù khảo sát này chỉ được thực hiện trên 2 tỉnh nên hàm ý thống kê của biểu hiện định kiến này không có tính đại diện cao, nhưng cũng có những bằng chứng khá rõ ràng cho thấy người Kinh coi mình có văn hóa vượt trội hơn so với người dân tộc thiểu số.

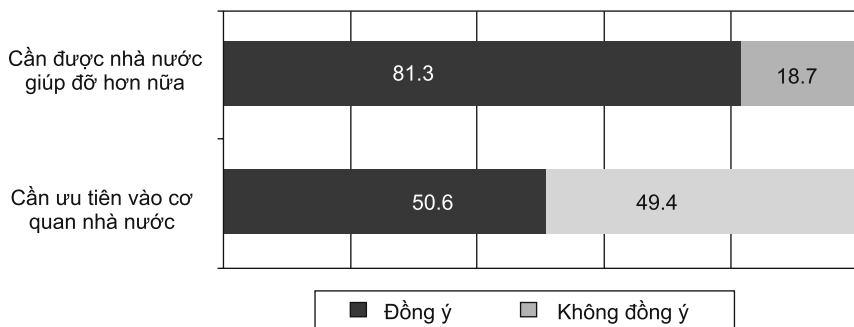
Kết quả khảo sát không cho thấy người Kinh ủng hộ vị thế xã hội của người dân tộc thiểu số trong cộng đồng. Mặc dù không rõ ràng, nhưng kết quả từ điểm thang đo của các yếu tố tích cực chỉ vượt mức trung bình chút ít, nhưng một vài yếu tố vẫn dưới mức trung bình. Mặc dù 65,2% cho rằng người DTTS cần được ưu tiên chính sách đất đai, 57,3% đồng ý rằng cần có ưu tiên chính sách khuyến nông, nhưng 66,7% không đồng ý rằng chính quyền cần lắng nghe ý kiến của người DTTS. Trong số những người làm quản lý các cấp, chỉ có 27% đồng ý với việc cần phải lắng nghe ý kiến của người dân tộc thiểu số hơn so với người Kinh. Mặt khác, gần 80% không đồng ý rằng người DTTS nên làm lãnh đạo ở những vùng ít người Kinh. Nói cách khác, đa số tin rằng người Kinh nên làm lãnh đạo ở địa bàn của người DTTS.

Hình 16. Vị thế của người DTTS có được ủng hộ?



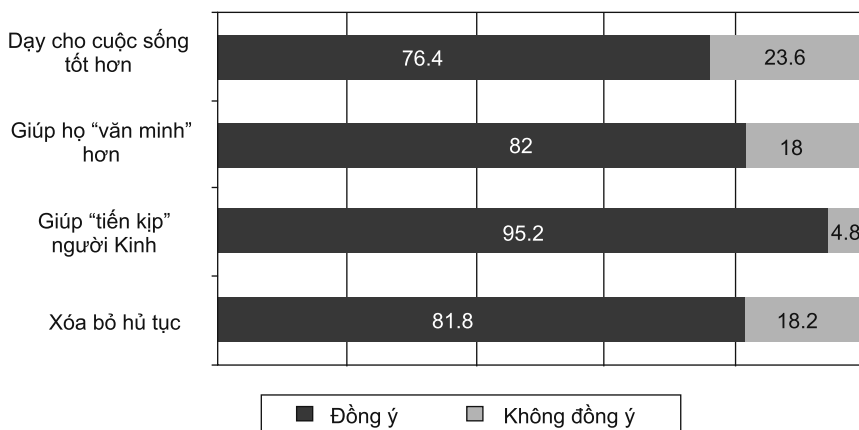
Mặt khác, mặc dù 91% người Kinh được hỏi cho rằng hiện nay người DTTS đã được nhà nước ưu ái hơn người Kinh, nhưng 81% vẫn cho rằng người DTTS cần phải được nhà nước giúp đỡ hơn nữa. Tuy nhiên, khi được hỏi cụ thể giúp đỡ như thế nào, ví dụ như người DTTS có nên được ưu tiên vào cơ quan nhà nước hay không, thì gần 50% không đồng ý.

Hình 17. Người DTTS cần được ưu tiên hay không?



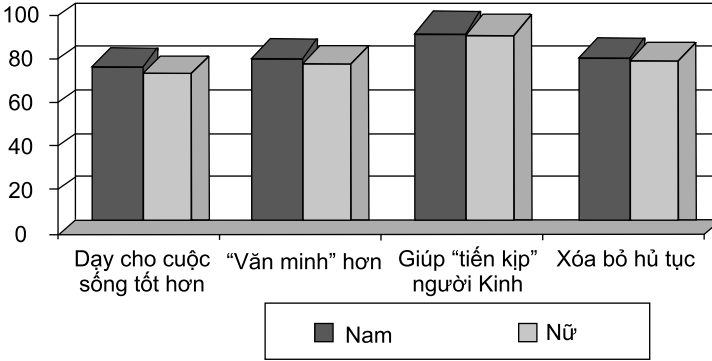
Nhưng khi được hỏi người Kinh có nên giúp đỡ người DTTS hay không và giúp đỡ như thế nào, thì kết quả thang đo cho thấy nhân tố có ý nghĩa nhất là “giúp tiến kịp người Kinh”, với 95,2% đồng ý (giúp giải thích tới 46,7% trong tất cả các yếu tố của biểu hiện định kiến trội). 76,4% cho rằng người Kinh nên dạy người DTTS để họ có cuộc sống tốt hơn, giúp họ văn minh hơn (82%), và xóa bỏ hủ tục (81,8%).

Hình 18. Người Kinh cần phải làm gì?



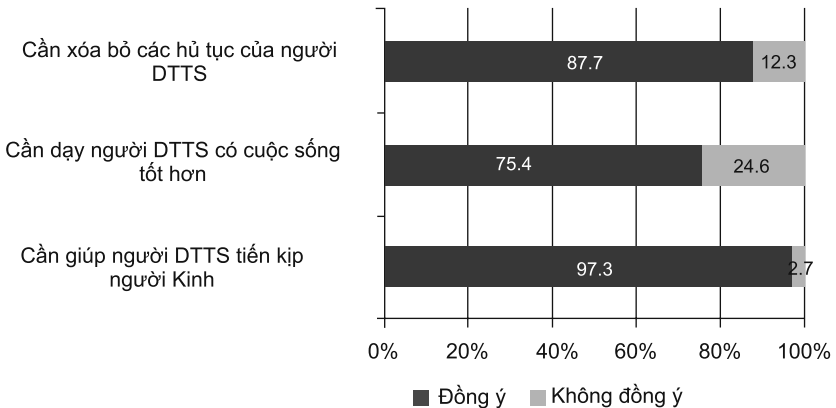
Theo kết quả khảo sát, xu thế cho rằng người Kinh có “sứ mệnh lãnh đạo” này không có sự khác biệt về giới. Mặc dù có sự chênh lệch chút ít giữa tỷ lệ đồng ý giữa nam và nữ nhưng sự chênh lệch này không đủ để cho rằng nam định kiến về giả định văn hóa trội hơn nữ.

Hình 19. Giới nào muốn “giúp” người DTTS hơn?



Tuy nhiên, trong các nhóm nghề nghiệp, nhóm nghề liên quan tới quản lý (cán bộ) có xu hướng khẳng định “sứ mệnh lãnh đạo” của người Kinh cao hơn các nhóm nghề nghiệp khác. Trong số 84 cán bộ ở hai tỉnh được hỏi, 91,2% cho rằng văn hóa người Kinh là văn minh hơn so với người DTTS, 87,8% khẳng định cần xóa bỏ các hủ tục của người DTTS, và 97,3% tin rằng cần phải giúp người DTTS “tiền kịp” với người Kinh.

Hình 20. Quan niệm của cán bộ về “sứ mệnh lãnh đạo của người Kinh”



Thời gian sinh sống tại cộng đồng có thể là một trong những yếu tố tạo ra sự khác biệt về mức độ định kiến. Những người sinh ra và lớn lên tại cộng đồng có xu hướng ít định kiến nhất, tuy nhiên số đông (94,6%) vẫn tin rằng cần giúp người DTTS “tiến kịp” người Kinh và 84,4% đồng ý cần xóa bỏ các hủ tục của người DTTS. Những người sống tại địa phương lâu nhất lại là những người có định kiến nhiều nhất với tỷ lệ cao nhất trong 3 trên 4 yếu tố xác định. Điều này có thể phần nào lý giải bởi tác động của giáo dục phổ thông khiến cho ngay cả những người di cư từ miền xuôi lên, dù sống lâu tại địa bàn nhưng những quan sát bề ngoài chỉ làm củng cố những gì họ được nghe nói và học về người DTTS từ khi còn nhỏ.

Giáo dục có ý nghĩa quan trọng đối với sự nhận thức của con người, do đó sẽ có ảnh hưởng tới mức độ định kiến. Kết quả cho thấy trình độ học vấn càng cao thì mức độ định kiến càng cao (ở khía cạnh xác định văn hóa trội của người Kinh, thể hiện trên hai nhận định: giúp người DTTS “tiến kịp” người Kinh và cần phải xóa bỏ hủ tục đối với người DTTS). Tuy nhiên, với nhận định “dạy cho cuộc sống tốt hơn” thì xu hướng lại ngược lại. Trình độ học vấn càng cao thì càng ít người cho rằng cần phải dạy người DTTS để có cuộc sống tốt hơn. Kết quả cũng không rõ ràng ở nhận định họ coi mình văn minh hơn người DTTS.

Xét về địa vị kinh tế, người nghèo có xu hướng ít định kiến nhất trong 3 nhóm (nghèo, trung bình, khá giả) thể hiện ở 2 nhận định: giúp người DTTS “tiến kịp” người Kinh và xóa bỏ hủ tục. Tuy nhiên, họ lại có tỷ lệ cao nhất trong 2 nhận định còn lại. Nhóm khá giả có tỷ lệ cao nhất trong nhận định ‘cần giúp người DTTS tiến kịp người Kinh’.

**Bảng 4. Tỷ lệ người trả lời về “xác lập văn hóa trội”
theo một số tiêu chí (%)**

	Dạy cho cuộc sống tốt hơn	Giúp họ cuộc sống “văn minh” hơn	Giúp “tiến kịp” người Kinh	Xóa bỏ hủ tục
<i>Nghề nghiệp</i>				
Nông nghiệp	78,1	83,0	93,8	78,3
Buôn bán	75,0	71,4	96,4	88,1
Cán bộ quản lý	75,4	91,2	97,3	87,7
<i>Thời gian sinh sống</i>				
Sinh ra tại địa bàn	69,7	77,3	94,6	84,4
Dưới 20 năm	71,1	80,7	94,0	84,3
Trên 20 năm	81,5	84,9	95,8	79,7
<i>Giáo dục</i>				
Chưa tốt nghiệp trung học	80,3	80,4	94,6	75,0
Trung học và tương đương	78,1	78,1	93,9	79,6
Cao đẳng và đại học	75,6	82,7	97,2	84,9
Trên đại học	70,0	66,6	98,3	93,3
<i>Vị thế kinh tế</i>				
Nghèo	79,1	82,0	89,8	80,1
Trung bình	77,1	77,1	95,6	82,6
Khá giả	78,2	78,2	98,7	76,9

Các cuộc phỏng vấn sâu cũng cho thấy những kết quả tương tự. Khi được hỏi liệu người Kinh có thể học hỏi những gì từ văn hóa và đời sống của người DTTS, hầu hết người được phỏng vấn trả lời là “không có gì đáng học”. Họ cho rằng ngay cả làm nương rẫy, người DTTS cũng không bằng người Kinh vì không biết khoa học kỹ thuật. Ngay cả các tri thức địa phương dân gian của người dân tộc ở các vùng cũng bị xem là không có gì đáng học. Khi được hỏi kỹ, một số cũng nói đến tri thức về một số cây thuốc trên rừng. Một cán bộ ở Tân Lạc cho biết người Kinh hồi mới di cư lên có học người

Mường cách làm cội nước: “*nó cứ quay cả ngày cả đêm thì coi như đỡ phải chuyện tát nước tát nô. Nhưng mà bây giờ nó lại khác đi nhiều rồi, nó không như ngày xưa nữa*” (53 tuổi, Tân Lạc).

Từ suy nghĩ rằng người DTTS chậm và không nhanh nhạy, những người được hỏi tin rằng người DTTS cần học sự lanh lẹ và cách làm ăn tính toán của người Kinh. Một số người dân cho rằng mặc dù người DTTS vẫn nên giữ văn hóa truyền thống của họ như trang phục, một số tục lệ, thì nhiều tục lệ, đặc biệt là ma chay, cưới xin, cúng, là tục cần phải loại bỏ. Một cán bộ huyện ở Chợ Mới khẳng định rằng người Tày cần phải học tập người Kinh cả về văn hóa, và đưa ra ví dụ về cách xưng hô, rằng tiếng Tày xưng hô vợ chồng dịch ra là “*tao-mày*” nghe không lịch sự. Các cán bộ người Kinh thường xuyên tiếp xúc với dân thực sự có niềm tin vào sứ mệnh “*khai hóa*” và giúp đỡ của mình. Anh H, một cán bộ tài nguyên môi trường, tự hào kể rằng khu Thiên Lương của người Tày rất giàu có “*có 42 hộ có tiền vài trăm triệu, và có khoảng trên hai mươi hộ có ô tô*”, và đó là do anh đã dạy họ cách làm ăn giống người Kinh:

“*Ngày xưa mình đi học chính trị về xong là mình đi xuống đấy rồi hướng dẫn cách làm ăn cho người ta, thì người ta rồi các cụ già chửi mình bảo cái thằng vắt mũi chưa sạch lên dám chỉ đạo tao đi trồng rừng, bón phân. Thế nên mình phải cải tạo họ, cải tạo từng bước một. Người ta thấy càu nhàu. Đây là quá trình thay đổi nhận thức của bà con bây giờ*”.

Một cán bộ người Kinh ở Kỳ Sơn lấy chồng người Thái đã kể rằng khi chị lấy chồng, chị đã về “*cải tổ*” và làm thay đổi cả nhà chồng theo hướng tiến bộ hơn – đó là theo các phong tục của người Kinh. Chị cũng kể rằng nhờ có chị mà gia đình chồng chị không làm vía (cúng khi có người ốm) nữa: “*Khi chị lấy chồng gia đình chồng nói tiếng Kinh chưa rõ mô, người thì gọi là người, cười là cười. Cho nên chị về đây chị huấn luyện toàn bộ các cháu nhà chị là chị tập bắt nói tiếng Kinh hết, thành thạo*”.

“*Chị phải cho chồng về quê chị nhiều, để thấy cái phong tục ngày rằm, 30 tết của người Kinh, tục ta là có đi mổ, đi mả các thứ, lên*

là bắt đầu cải tổ dần dần. Bữa ni nhà chồng chị xây lãng này, biết làm giỗ này, rồi chết cũng 3 ngày, 50 ngày cũng làm tuần tự như mình, mình làm dần dần cũng cải tiến” (37 tuổi, cán bộ, Kỳ Sơn).

Một giáo viên ở Ninh Thuận kể về sự biến đổi trong đời sống của người Raglai theo hướng giống như người Kinh như một bằng chứng cho thấy sự tiến bộ: *“Họ thay đổi nhiều, ngày xưa nói về tục lệ đám cưới thì họ tộc này, họ tộc kia, rồi bắt đầu đám cưới thì toàn bộ họ đó thì đem tới con gà, người này đem tới lon gạo hoặc cái gì đó, khi đám cưới xong thì họ ăn hết. Nhưng ngược lại bây giờ tiếp xúc với người Kinh thì họ thay đổi nhiều, thay đổi cái văn hoá cưới không thua gì người Kinh. Cũng mời bà con tới, đưa thiệp, đưa đồ dâng hoàng, cũng mừng phong bì, cũng đãi tiệc rồi nhạc trống...* (nữ, 25 tuổi, Ninh Thuận).

Một cán bộ ở tỉnh Bắc Kạn đã kể rằng ngay bản thân cán bộ người DTTS cũng cảm thấy cần thiết phải thay đổi người dân tộc họ, cho cọ xát và học hỏi người Kinh thì mới “thành người” được: *“Ở đây có chị phó chủ tịch người Dao, cứ khoảng vài năm thì chị nuôi xong một lứa cháu chị đi học ở ngoài này, gọi là một lứa vì là khoảng độ từ 3 đến 6 đứa đón từ trong đó ra... chị bảo phải mang ra đây cho nó cọ xát cho nó đi học cho nó có văn hóa thì nó mới thành người được”. Thậm chí anh cán bộ còn gợi ý rằng để thay đổi lối sống đó, cần phải tách trẻ em ra khỏi môi trường sống của chúng: “Có lúc mình cứ nghĩ muốn thay đổi được cái xã ấy thì là phải có một cái trường nội trú coi như nuôi từ lúc 6 tuổi đến khi nó vào cấp 3 trong cái môi trường nội trú khoảng 1 tuần, 1 tháng chỉ cho về nhà 1 lần thôi để bớt tiếp cận đi may ra có cải thiện được”. Như vậy, quan niệm “thành người” đã được gắn với điều kiện sống về vật chất tốt hơn, hiểu biết về cuộc sống văn minh hơn. Hai cô giáo ở Bắc Ái, Ninh Thuận cho rằng mình là những người góp phần “khai sáng” cho người Raglai, và vì thế những người bán quán người Kinh rất ghét họ vì người DTTS đã được “khai sáng” thì không dễ gì lừa được họ nữa.*

Chính vì cho rằng người DTTS nên học theo người Kinh ở nhiều phương diện, nên những người được hỏi cũng cho rằng người

Kinh mới có năng lực lãnh đạo, vì “người DTTS không mạnh dạn”, và “không dám nghĩ dám làm”.

“Ở vùng dân tộc thì lãnh đạo là người dân tộc thì so với người Kinh thuận lợi hơn nhiều, thuận lợi đủ mặt hết, nhưng mà vẫn phải để người Kinh lãnh đạo vì người Kinh lãnh đạo tốt hơn... Vì có một điều là cách quản lý, cách ăn nói nhân viên của người dân tộc nó không rõ ràng. Thứ hai là không mạnh dạn lắm, đến khi nói còn ngại ngùng, khi nói thì sợ sệt” (cán bộ, Bắc Ái, Ninh Thuận).

Một người dân ở thị trấn Chợ Mới, với những bức xúc vì cho rằng người Kinh bị chèn ép nên con chị không xin được việc làm (theo chị một số chỗ tuyển việc đưa ra tiêu chí phải là người dân tộc), khẳng định rằng nếu người Kinh không được làm lãnh đạo thì sẽ “không thể nào phát triển được”: *“Người Kinh người ta còn làm cho người dân giàu mạnh được. Ở Bắc Kạn có giàu mạnh được không, không bao giờ nếu như mà cứ như này thì không bao giờ. Độc làm những cái vớ vẩn thôi, độc làm những cái dự án rất nhiều tiền, nhưng mà làm xong lại hỏng, lại làm tiếp”*.

Mặc dù cũng có vài nhận xét nói đến ảnh hưởng tiêu cực của văn hóa miền xuôi lên miền núi, nhưng đa số người Kinh vẫn cho rằng người DTTS học được rất nhiều và tiến bộ hơn: *“Người dân tộc tiến bộ hơn rồi. Thậm chí bây giờ thì không có tiền nhưng mà có tiền thì ăn chơi lắm chứ không phải đùa đâu. Chơi còn ngon hơn mình ấy chứ! Nhảy nhót rồi rượu, nhảy nhạc Rock ấy chứ!”* (nữ, Bắc Kạn).

*

* *

Như vậy, kết quả khảo sát cả định tính và định lượng cho thấy, căn cứ theo lý thuyết định kiến tộc người (đã trình bày ở phần đầu), có tồn tại những biểu hiện định kiến tộc người của người Kinh (chiếm số lượng thiểu số) đối với người DTTS (chiếm số lượng đa số ở các địa bàn khảo sát). Có thể nói những định kiến của người Kinh ở các địa bàn nghiên cứu được hình thành trên cơ sở khái quát hóa một cách

đơn giản về văn hóa phong tục của người DTTS từ những quan sát đơn lẻ (hoặc qua đồn đại) mà không hoàn toàn thấu hiểu bối cảnh văn hóa và những ý nghĩa của những thực hành văn hóa. Khuôn mẫu này là những lược đồ nhận thức phổ biến được khái quát hóa và kích hoạt để giúp chúng ta nhận biết một cách đơn giản sự phức tạp (của những thực tế quá đa dạng và khác biệt) trong quá trình trải nghiệm cuộc sống thông qua cách phân loại và khái quát hóa về người khác. Vì vậy khuôn mẫu thực chất là những giản đồ thiếu chính xác và không đầy đủ về cá nhân hay nhóm khác.

Trên thực tế, một số nhận xét về phong tục và lối sinh hoạt có thể đúng là cái mà những người Kinh tận mắt nhìn thấy (ví dụ việc cúng vía cho người ốm, thờ ma xó, cách nấu ăn, cách họ canh tác không giống người Kinh...). Tuy nhiên, việc từ một quan sát cụ thể để khái quát hoá với các “nhãn” khác nhau, hơn nữa lại mặc định giá trị (thường là tiêu cực) cho cả một tộc người, thậm chí cho các tộc người DTTS nói chung, là định kiến. Hơn nữa, có nhiều thực hành văn hóa của người DTTS thường được người Kinh nhắc đến hiện của sự mê tín cổ hủ, ví dụ như ma gà, bùa ngải...v.v, nhưng tất cả những người chúng tôi hỏi đều nói là chưa tận mắt chứng kiến hay nhìn thấy, mà chỉ là nghe nói lại.

Trong khảo sát thang đo, các bằng chứng về định kiến dưới dạng “dán nhãn”, “mặc định giá trị”, “phân biệt ranh giới” không thực sự rõ ràng và có ý nghĩa thống kê. Ngược lại, kết quả phỏng vấn sâu cho thấy những biểu hiện định kiến này khá đậm nét. Ở khía cạnh “xác định văn hóa trội”, thì niềm tin cho rằng văn hóa của người Kinh là trội hơn so với người dân tộc, và người Kinh có “sứ mệnh lãnh đạo” (hướng dẫn, “giúp họ tiến kịp”), được thể hiện khá mạnh mẽ trong cả khảo sát định lượng và định tính. Có lẽ do tính nhạy cảm của vấn đề và sự trừu tượng của những cảm nhận định kiến nên việc lượng hóa bằng cách đo lường mức độ và biểu hiện của định kiến với người dân tộc thiểu số còn khá nhiều hạn chế.

Biểu hiện của sự định khuôn tộc người thể hiện ở cả người dân và cán bộ. Theo những kết quả phỏng vấn của chúng tôi, các cán

bộ thuộc các ban ngành trực tiếp phải làm việc với người DTTS như tài nguyên môi trường, khuyến nông, văn xã... lại dường như có định kiến với các thực hành kinh tế và văn hóa của người DTTS nhiều hơn là các cán bộ không tiếp xúc nhiều với dân (ví dụ ngành điện lực, công thương...). Đối với người dân, sự định kiến đến mức tiêu cực thường gắn với những bức xúc liên quan đến chính sách và quyền lợi, và do đó định kiến mang màu sắc của những mâu thuẫn, đặc biệt ở Bắc Kạn và Hòa Bình, nơi mà người Tày và người Mường là đa số và nắm giữ những vị trí lãnh đạo trọng yếu, còn người Kinh tự coi mình là thiểu số. Trái lại, mặc dù những câu chuyện của các cán bộ và giáo viên, trừ Bắc Kạn, lại không có những sắc thái bức bối đó, nhưng biểu hiện của định kiến lại gắn với niềm tin về trách nhiệm “khai sáng”, “giúp đỡ”, thái độ thương cảm, những cụm từ phổ biến trong diễn ngôn trên báo chí và chính sách, coi tộc người là chưa phát triển, còn lạc hậu và cần được giúp đỡ để thay đổi.

Tuy nhiên, ở phần này, chúng tôi chỉ mới mô tả những khía cạnh khác nhau trong biểu hiện của định kiến trong quan hệ tộc người của người Kinh đối với người DTTS nói chung mà chưa phân tích nguyên nhân. Trên thực tế, các biểu hiện của định kiến tộc người cần được xem xét trong bối cảnh đặc thù ở mỗi địa bàn (liên quan đến chính sách của nhà nước và đặc thù trong thực hành văn hóa của các tộc người trong mỗi so sánh với văn hóa người Kinh), và sẽ được thảo luận trong Phần III.

Dù ở mức độ nào, định kiến cũng gây ra những hậu quả nhất định. Đặc biệt nếu các chính sách dựa trên những quan niệm định kiến thì hậu quả gây ra sẽ trực tiếp và làm biến đổi sâu sắc đến đời sống của người DTTS. Để hiểu thêm về những tác động có thể có từ những quan niệm định kiến của người Kinh, trong phần tiếp theo, chúng tôi sẽ bàn về một số hậu quả của định kiến (trực tiếp hoặc gián tiếp) qua nghiên cứu trường hợp của hai nhóm tộc người Dao và Raglai ở hai địa bàn huyện Chợ Mới ở Bắc Kạn và huyện Bác Ái tỉnh Ninh Thuận.

2.3 Hậu quả của định kiến (nghiên cứu trường hợp)

Xác định hậu quả của định kiến là một vấn đề không đơn giản, bởi thiếu bằng chứng về mối liên hệ trực tiếp giữa định kiến và hệ quả. Tuy nhiên, có thể nhận thấy chính do những quan niệm định khuôn mặc định những giá trị tiêu cực về người DTTS đã dẫn đến một số chính sách liên quan đến DTTS như chính sách định canh - định cư, chính sách khuyến nông theo hướng xóa bỏ nương rẫy, giới thiệu lúa nước và các cây trồng ở miền xuôi, chính sách văn hóa xóa bỏ các "hủ tục", xây dựng nhà văn hóa, phát triển y tế thôn bản, chính sách đưa người Kinh lên vùng dân tộc để "xây dựng kinh tế mới" v.v. Các chính sách này đều được xây dựng dựa trên những quan điểm của những người làm chính sách (người Kinh) về người DTTS. Tìm hiểu tác động của một số chính sách cụ thể lên người DTTS, cũng như khả năng tiếp cận của họ đối với các dịch vụ xã hội do người Kinh triển khai, cũng có thể phần nào hiểu được hệ quả của "định kiến". Mặt khác, từ phía cộng đồng, bản thân định kiến tộc người có thể dẫn đến sự tự định kiến, thiếu động lực để vươn lên.

Để có thể hiểu rõ hơn về hậu quả của định kiến, ở đây chúng tôi mô tả nghiên cứu trường hợp ở hai cộng đồng DTTS cụ thể (người Dao ở Chợ Mới và người Raglai ở Ninh Thuận) trên ba phương diện: tác động của chính sách định canh định cư đối với hai cộng đồng này; tiếp cận dịch vụ xã hội; và quan niệm tự thân của người DTTS. Do là nghiên cứu trường hợp nên chắc chắn những kết quả này chưa thể hoàn toàn đại diện cho các vấn đề của các cộng đồng DTTS ở Việt Nam, nhưng ít nhất cũng cho thấy một bức tranh cụ thể về những tương tác nhiều chiều giữa các nhân tố: kiến thức và quan niệm của người làm chính sách và thực thi chính sách, kết quả của chính sách, và những phản hồi từ chính các đối tượng chính sách.

2.3.1. Chính sách và hệ quả

Ở Việt Nam, canh tác nương rẫy bị coi là một loại hình kinh tế nguyên thủy, phá hoại môi trường, là nguyên nhân của sự nghèo

đói (năng suất thấp) và lạc hậu (du cư)²⁵. Xã hội của các cư dân canh tác nương rẫy vì vậy được các nhà khoa học xã hội Việt Nam coi là đang ở giai đoạn của sự tan rã chế độ “nguyên thủy” giai đoạn thấp nhất trong thang bậc tiến hoá của loài người. Xuất phát từ quan điểm mang tính định kiến này, chính phủ đã triển khai chương trình vận động định canh định cư mang tính quốc gia ở toàn bộ miền núi phía Bắc ngay từ đầu những năm 1960 và ở phía Nam sau 1975 để “nâng cao đời sống kinh tế và văn hoá xã hội” cho các cư dân này.

Theo Jamieson và cộng sự (1988), đó là “những hiểu lầm cơ bản” về canh tác nương rẫy. Theo nhiều công trình nghiên cứu dân tộc học²⁶, canh tác nương rẫy là một thực hành kinh tế và văn hoá xã hội giúp cho các cư dân miền núi thích ứng tốt nhất với môi trường đất dốc. Với kỹ thuật đa canh và hưu canh, cư dân canh tác nương rẫy thường không du cư và hệ thống canh tác nương rẫy không chỉ cho năng suất tương đối cao trong môi trường miền núi mà còn có khả năng chống xói mòn và bảo vệ sự đa dạng sinh học. Người Dao ở Bắc Kạn thường làm nương định canh (nương cày) và sử dụng nhiều loại phân bón. Riêng người Raglai ở Ninh Thuận canh tác nương rẫy

25 Nghị định số 38/CP ban hành năm 1968 của chính phủ về định canh định cư khái quát về canh tác nương rẫy như sau:

1) Canh tác nương rẫy là một loại hình sản xuất lạc hậu, làm cho con người phụ thuộc vào tự nhiên và nghèo đói. Vì vậy, chấm dứt các thực hành canh tác nương rẫy là một cách duy nhất để xoá bỏ nghèo đói và lạc hậu ở vùng miền núi; 2) Canh tác nương rẫy sẽ gây ra phá rừng, tạo ra những ảnh hưởng tiêu cực tới môi trường. Để bảo vệ rừng và môi trường, sản xuất nông nghiệp phải được tổ chức lại bằng định canh định cư; 3) Định canh định cư ở miền núi phải đi đôi với hợp tác xã nông nghiệp và an ninh quốc gia. (Trích trong Nguyễn Văn Chính 2008: 56). Xem thêm Đặng Nghiêm Vạn, Vài ý kiến về vấn đề nương rẫy trong thời kỳ quá độ tiến lên chủ nghĩa xã hội, *Dân tộc học* số 1, 1975.

26 Như nhà nhân học Culas (2010) tổng hợp lại, nhà địa lý học Georges Rossi (1998) chỉ ra rằng một số kỹ thuật đốt rẫy làm nương cho phép bảo tồn đa dạng sinh học ở nhiều nước Đông Nam Á (Indonesia, Malaysia, Philippines), Forsyth (1999) chứng minh mặt tích cực của các kỹ thuật chặt-đốt nương rẫy trong việc tái sinh rừng, hay nghiên cứu của De Rouw và Van Oers (1988) chỉ ra việc đốt rừng làm nương rẫy như là một hệ thống thiết yếu và mang tính cân bằng ở châu Phi. Về khía cạnh đầu ra của sản phẩm, nhiều nghiên cứu dân tộc học (Conklin, H., 1961, Kunststadter 1978) đã chỉ ra rằng, do đặc điểm của canh tác nương rẫy là đa canh nên nó đem lại cho người nông dân nhiều sản phẩm đảm bảo cho cuộc sống tự cấp, tự túc của họ hơn là canh tác ruộng nước trong môi trường miền núi. Ở Việt Nam, xem thêm nghiên cứu của Nguyễn Văn Chính, 2008, From Swidden Cultivation to Fixed Farming and Settlement: Effects of Sedentarization Policies among the Khomu in Vietnam, *Journal of Vietnamese Studies*, Vol. 3 (3).

theo kiểu du canh luân khoảnh theo chu trình khép kín. Với phương thức canh tác này, người dân hầu như không sử dụng các loại phân bón. Họ có rất nhiều kinh nghiệm trong việc nhận biết - sử dụng đất, chống xói mòn - rửa trôi và đảm bảo độ phì cho đất. Theo phân tích của các nhà nông học, hình thức canh tác này cho năng suất cây trồng tương đối cao, nếu xét thuần túy về hiệu quả kinh tế, có tính đến đầu vào và đầu ra²⁷. Cây gậy chọc lỗ tuy bị đánh giá là loại công cụ thô sơ nhưng trong chừng mực nào đó, lại có tác dụng tích cực trong việc chống xói mòn - rửa trôi trên môi trường đất dốc. *"Đất dốc mà cày cuốc thì chỉ một hai vụ là trôi hết màu. Nhưng nếu chọc lỗ, có thể làm ba, bốn vụ vẫn được"* (Pinăng Đ, 59 tuổi). Một số giống cây trồng cũng có tác dụng nhất định trong việc giữ độ ẩm, chống rửa trôi hoặc tăng thêm độ phì cho đất. *"Trồng bí trước. Bao giờ dây bí bắt đầu bò rồi mới trồng bắp thì không sợ hạt bị trôi. Trồng đậu chặt nước, đậu ván xen với bắp thì lá đậu rụng xuống sẽ làm cho đất tốt hơn"* (Kator Thị K, 67 tuổi). Trong vài ba năm đầu, khi đất còn màu mỡ, người dân trồng bắp, trồng lúa; một hai vụ tiếp theo người ta sẽ chuyển sang trồng mì. Cây mì không kén đất và có thể cho thu hoạch trong nhiều năm, được coi là loại cây "dự bị chiến lược" phòng khi thất bát. Chỉ đến khi đất nghèo kiệt, người ta mới bỏ hoá và chuyển sang canh tác ở khu vực khác. Trong điều kiện đất rừng còn rộng, mật độ dân cư chưa cao, phương thức du canh luân khoảnh không có nhiều tác động tiêu cực đến môi trường sinh thái tự nhiên. *"Bỏ mấy năm là rừng lại lên xanh à. Không thấy đồi trọc nhiều như bây giờ đâu"* (Chamaléa T, 78 tuổi).

Là cư dân làm nương rẫy, sinh sống ở trên các sườn núi cao, nên như nhiều tộc người thiểu số khác, người Dao ở Chợ Mới và người Raglai ở Bắc Ái cũng là những đối tượng của chính sách dựa trên quan niệm canh tác nương rẫy là "lạc hậu" này. Thực hiện cuộc vận động hạ sơn định canh định cư của Nhà nước, từ đầu năm 1960, người Dao ở Chợ Mới dần được chuyển xuống sống tại các vùng đất thấp, dưới chân các thung lũng, gần các khu vực gần đường giao thông để canh tác ruộng nước và định cư. Tương tự như vậy, từ

27 Đào Thế Tuấn: "Hệ sinh thái nông nghiệp", Nhà xuất bản Khoa học kỹ thuật", Hà Nội - 1984, tr.37.

sau Giải phóng 1975 cho đến những năm 1990, người Raglai ở Bắc Ái cũng được vận động chuyển dần ra khỏi các địa bàn sinh sống truyền thống xuống vùng thấp. Các thực hành nương rẫy truyền thống, theo đó, dần được thay thế bằng canh tác ruộng nước dưới sự hỗ trợ của nhà nước về vốn và kỹ thuật.

Các phỏng vấn sâu và thảo luận nhóm cho thấy, giống như đối với nhiều cộng đồng chịu sự tác động của chính sách này²⁸, định canh định cư đã để lại nhiều hệ quả bất lợi cho người Dao ở Chợ Mới và người Raglai ở Ninh Thuận cả ở khía cạnh kinh tế lẫn văn hoá xã hội.

2.3.1.1 Sự ngoài lề hoá của người Dao

Tuy Dao là một tộc người có số lượng dân số đứng thứ hai ở huyện Chợ Mới, sau người Tày, song trong bối cảnh của xã Yên Đĩnh và Nông Thịnh, Dao là nhóm thiểu số- thiểu số. Trong tổng số 10 thôn của xã Yên Đĩnh chỉ có một thôn là người Dao (thôn Làng Dao).

Đối với các cộng đồng người Dao ở Bắc Kạn, trong môi trường sống mới chung với người Tày và người Kinh - dân tộc đa số được chuyển lên Bắc Kạn vào đầu những năm 1960 theo chương trình 'khai hoang và xây dựng vùng kinh tế mới' của nhà nước - cũng như việc chuyển đổi từ canh tác nương rẫy sang một mô hình kinh tế ruộng nước hoàn toàn xa lạ với truyền thống canh tác cổ truyền, người Dao không chỉ gặp nhiều khó khăn xét ở khía cạnh kinh tế mà còn hoàn toàn bị ngoài lề hoá về mặt vị thế xã hội và quan hệ quyền lực trong so sánh với người Tày và người Kinh ở đây.

Xét ở khía cạnh kinh tế, giống như ở nhiều địa bàn khác của Bắc Kạn, tại huyện Chợ Mới, người Tày chiếm số đông và họ chủ yếu phân bố ở các thung lũng chân núi. Vì vậy, cho đến tận thời điểm hiện tại, toàn bộ thung lũng thuận tiện cho việc canh tác ruộng nước ở cả Nông Thịnh lẫn Yên Đĩnh vẫn thuộc quyền quản lý của người Tày. Người Dao chỉ được phân bố ở các vùng đèo hoặc vùng núi giữa, nơi không có nhiều lợi thế cho việc trồng lúa nước. Ngoài việc phải 'làm nhờ' một số ruộng một vụ và kém năng suất của

²⁸ Ví dụ xem những hệ quả của chính sách định canh định cư đối với Khơ Mú trong Nguyễn Văn Chính (2008), TLĐĐ.

người Tày ở ven các chân núi, số ruộng mà người Dao khai hoang thêm ở nơi ở mới cũng chủ yếu là ruộng một vụ, không cho năng suất cao, phần vì do chất đất, phần vì thiếu nước tưới.

Quan trọng hơn, khi mới chuyển sang làm ruộng nước, người dân gặp nhiều khó khăn trong canh tác loại hình nông nghiệp mới vì hệ thống tri thức được tích lũy và phát triển qua nhiều thế hệ trong canh tác nương rẫy chỉ phù hợp lối sống trước đây chứ không giúp nhiều cho người dân trong việc trồng lúa nước²⁹. Theo ông Triệu Chí Q, trong khoảng một thời gian tương đối dài sau khi chuyển sang canh tác ruộng nước, người Dao phải hoàn toàn phụ thuộc vào người Tày về mặt kỹ thuật, từ việc chọn giống, bón phân, cách cày bừa, gieo mạ, cấy lúa cho đến thu hoạch.

Mặc dù sau nhiều năm canh tác, người Dao ở Làng Dao đã thành thục hơn trong việc canh tác ruộng nước, song sinh sống trong điều kiện môi trường không thuận lợi cho loại hình canh tác nông nghiệp này nên từ năm 2000, nhiều hộ gia đình đã chuyển phần lớn nguồn đầu tư tài chính và nhân lực sang hướng trồng chè. Nhiều hộ gia đình khác phải sống dựa chủ yếu vào các lâm sản từ rừng hoặc quay trở lại với những mảnh rẫy trước đây để sinh tồn. Đối những gia đình dồi dào về vốn và công, việc đầu tư vào cây công nghiệp có thể đem lại nguồn lợi kinh tế so với trồng lúa nước. Tuy nhiên, với những hộ nghèo và ít lao động thì việc chuyển sang trồng cây công nghiệp tạo ra nhiều thách thức và rủi ro do sự bấp bênh của thị trường ở cả đầu vào và đầu ra. Từ những lý do này nên theo thống kê của xã Yên Định, trong tổng số 10 thôn của xã hiện nay, Làng Dao vẫn là một trong những thôn nghèo nhất. Điều kiện kinh tế của nhóm Dao ở Khe Lắc có khá giả hơn do họ thừa hưởng được một diện tích khá lớn ruộng tốt từ người Tày và quan trọng hơn là có thu nhập từ nguồn lâm sản trên những mảnh nương cũ của dòng họ, gia đình.

29 Các phỏng vấn dân tộc học của chúng tôi trong các đợt nghiên cứu điền dã ở người Khơ Mú (Kỳ Sơn tỉnh Nghệ An) cũng cho thấy, sau khi được nhà nước định canh định cư, do không có kỹ năng làm ruộng nước ở dưới thung lũng cộng với việc địa bàn sinh sống mới của họ không thích hợp với loại hình canh tác nông nghiệp này nên nhiều gia đình đã bỏ ruộng hoặc cho thuê để quay lại với hình thức canh tác nương rẫy hoặc đi làm thuê cho các cư dân xung quanh, đặc biệt là người Kinh và người Thái.

Xét ở khía cạnh vị thế xã hội và quan hệ quyền lực trong quan hệ với người Tày và Nùng trong vùng, người Dao trong lịch sử vốn đã từng là nhóm tộc người có vị thế thấp hơn. Trong hệ thống chính trị xã hội Quảng của người Tày bao trùm khắp toàn bộ vùng Việt Bắc trước đây, vị trí của người Dao luôn nằm ở vị thế ngoài lề. Ở thời kỳ lịch sử này, khi người Kinh chưa có mặt ở Chợ Mới, tiếng Tày là ngôn ngữ giao tiếp chính trong vùng. Việc chuyển cư xuống sống ở gần người Tày đã làm gia tăng sự ngoài lề hoá của người Dao trong bối cảnh xã hội mới.

Trong quan niệm của người Tày trước đây và hiện nay, vùng đất mà người người Dao được chuyển đến sinh sống và canh tác vốn là vùng đất thuộc sở hữu của người họ. Thêm vào đó, người Tày từ xưa đã lấy canh tác ruộng nước làm nguồn sống chính, có nhiều kinh nghiệm trong việc dẫn thủy nhập điền, có những bộ giống tốt và rất giỏi thâm canh lúa nước. Vì vậy, trong bối cảnh của diển ngôn, được tuyên truyền rộng rãi ở các tỉnh miền núi, trong đó có Bắc Kạn trong xuất một thời gian dài, coi trồng lúa nước là ‘văn minh’ và ‘tiến bộ hơn’ so với việc canh tác nương rẫy nên trong quan hệ với người Dao, một tộc người kém hơn về kỹ thuật canh tác ruộng nước và sống ‘nhờ trên mảnh đất vốn thuộc sở hữu của tổ tiên họ, người Tày luôn nhìn mình ở vị thế ‘đàn anh’, văn minh hơn.

Nhìn từ phía người Dao, trước các tiêu chí “biết làm ruộng nước” và “biết tiếng Kinh” mới được coi là “văn minh”, người Dao mặc nhiên coi mình là tộc người có ‘trình độ thấp’, cần phải học hỏi người Tày và người Kinh để ‘tiến bộ hơn’. Chị T (49 tuổi, xã Nông Thịnh) chia sẻ:

“Trước đây, người Dao chỉ biết làm nương. Mỗi năm làm 1 vụ, gieo hạt tháng 5, đến tháng 9, tháng 10 thì được thu. Lúc nào không làm nương thì vào rừng kiếm rau, kiếm củi, xuống suối bắt con cá con ốc. Trên này không có chợ, làm được cái gì ăn cái đó thôi. Lạc hậu thế đấy chứ có như bây giờ đâu. Bây giờ thì so với người Kinh, người Dao còn kém một tý chứ so với người Tày thì người Dao đã có chỗ hơn rồi”.

Tuy phê phán canh tác nương rẫy là lạc hậu so với làm ruộng nước, nhưng chị T lại khẳng định nguồn thu nhập từ các diện tích ruộng mà gia đình đang canh tác chỉ chiếm khoảng 30 % tổng thu nhập. 70% phần thu nhập còn lại của gia đình chị hiện nay chủ yếu từ vẫn từ các mảnh rẫy và nguồn lâm sản xung quanh làng. Tương tự như vậy, do ảnh hưởng của các tiêu chí ‘văn minh’ từ bên ngoài nên ông Q (59 tuổi, xã Yên Định) cũng khẳng định:

“Người Dao trước đây lạc hậu lắm, nhờ có Nhà nước mới định canh định cư và chuyển sang làm ruộng nước được chứ. Lúc mới chuyển về đây cũng làm nhờ ruộng của người Tày, học họ cách cày bừa, gieo mạ, cấy lúa. Bây giờ thì trình độ làm ruộng của người Dao với người Tày cũng chưa biết ai đã hơn ai. Chỉ có cái là người Dao thì học hành không bằng so với người Kinh hay người Tày. Cả Làng Dao chưa có ai học đại học. Nhiều người già chỉ biết nghe chứ không biết nói tiếng Kinh.”

2.3.1.2. Hiện trạng ‘tiến thoái lưỡng nan’ của người Raglai

Trong khi định canh định cư làm cho người Dao Bắc Kạn ở vào tình thế bị ngoài lề hoá về mặt kinh tế, văn hoá và xã hội thì “sai lầm cơ bản trong nhận thức” về canh tác nương rẫy cùng với việc áp dụng chính sách định canh định cư ở Bắc Ái đã đẩy người Raglai, một cộng đồng vốn được biết đến là một dân tộc anh hùng trong cuộc kháng chiến chống Mỹ do đóng góp to lớn của họ về nhân lực và đặc biệt là nguồn lương thực thực phẩm cho cách mạng³⁰, ở vào tình trạng của sự “tiến thoái lưỡng nan”, một cụm từ được nhiều người dân sử dụng để mô tả về hiện trạng của nhiều gia đình Raglai hiện nay.

30 Theo các cụ ở xã Phước Tân và Phước Thắng, canh tác nương rẫy trên các sườn núi không chỉ giúp người dân có đủ lương thực cho gia đình mà hàng năm mỗi gia đình còn có thể đóng góp cho bộ đội hàng tấn bắp. Trong ký ức của người dân, các cộng đồng người Raglai ở Ninh Thuận chỉ bị thiếu lương thực vào năm 1967 do các kho bắp và lúa của họ bị đốt cháy do bom của quân đội Mỹ. Một người Raglai nhớ lại: “Trước... có củ mì ăn củ mì, có bắp ăn bắp, phải nói là ở trên đó không bao giờ đói, trong lúc chiến tranh còn làm còn ủng hộ cho bộ đội, mỗi gia đình phải có 500 đến 1 tấn thóc. Gia đình khá giả có khi 2, 3 tấn. Làm rẫy, không có phân bón, không có gì, không đói. Mì trông để cho heo ăn thôi. Một số hộ biếng làm thì cũng đói, nhưng mà đa số là không đói.”

Với các chính sách và chương trình hỗ trợ phát triển kinh tế của nhà nước, ở nơi ở mới, người Raglai được cấp ruộng và các cán bộ nông nghiệp địa phương hướng dẫn kỹ thuật để trồng lúa nước. Tuy nhiên, hình thức canh tác nông nghiệp 'tiến bộ' này không giúp người Raglai có đủ nguồn lương thực cho các sinh hoạt hàng ngày. Theo người dân của cả 4 thôn chúng tôi khảo sát, hầu hết các gia đình, mượn lời của một người dân ở Phước Tân, "có làm mà không có ăn". Lý do đầu tiên xuất phát từ sự thiếu hụt về kỹ thuật canh tác hay "không thông thuộc cách làm ăn". Giống như ở người Dao trình bày ở trên, hệ thống tri thức người Raglai đang sở hữu chủ yếu được tích lũy và phát triển thông qua những trải nghiệm trực tiếp, gắn gũi trong một thời gian dài với tiểu môi trường tự nhiên và xã hội cụ thể gắn liền với rừng. Hệ thống tri thức này chỉ phù hợp với môi trường tự nhiên và xã hội nơi nó được hình thành và phát triển, và vì vậy không giúp được họ trong việc canh tác ruộng nước, một mô hình nông nghiệp đòi hỏi hệ thống kỹ thuật hoàn toàn khác biệt³¹.

Một lý do quan trọng khác là điều kiện tự nhiên ở địa bàn sinh sống mới do nhà nước lựa chọn làm khu tái định cư không thuận lợi cho loại hình canh tác lúa nước. Theo người dân, mặc dù được nhà nước đầu tư về hệ thống thủy lợi song hệ thống kênh mương này không đủ lượng nước tưới cho các cánh đồng. Quan trọng hơn, hầu hết các diện tích đất ruộng ở các khu tái định cư được nhà nước giúp khai hoang đều là đất pha sỏi, vừa khó canh tác vừa có lượng chất hữu cơ thấp, điều kiện tối cần thiết để cây lúa phát triển, nên muốn được thu hoạch thì cần phải đầu tư lượng phân bón lớn. Tuy nhiên, trong hoàn cảnh kinh tế khó khăn, phải đi kiếm ăn từng ngày, việc đầu tư phân bón để làm ruộng vượt qua khả năng của hầu hết các hộ gia đình. Theo anh K. (56 tuổi): *"Lúa nước được ăn năm đầu vì nhà nước cho giống, phân và thuốc trừ sâu. Sau nhà nước đi thì [ruộng*

31 Tri thức bản địa được người Raglai tích lũy và phát triển thông qua những trải nghiệm trực tiếp hay mối quan hệ gắn gũi trong một thời gian dài của các cá nhân và cộng đồng với một tiểu môi trường tự nhiên và xã hội cụ thể. Với lịch sử và cơ chế hình thành như vậy, tri thức bản địa thường mang tính địa phương cao, gắn liền chặt chẽ với một nhóm người cụ thể và một tiểu môi trường cụ thể. Hệ thống tri thức này, chính vì vậy, thường chỉ phù hợp với môi trường tự nhiên và xã hội nơi nó được hình thành và phát triển.

nước] đi theo luôn". Xuất phát từ các lý do trên nên tuy được cấp ruộng, song nhiều hộ để ruộng hoang hoặc cho người Kinh thuê³².

So sánh về điều kiện tự nhiên giữa nơi ở mới và cũ, đa số những người lớn tuổi đều có chung nhận xét, khu vực xưa kia họ sinh sống nhiều rừng già hơn và chất đất ở đó tốt hơn so với khu vực cư trú hiện nay. *"Trên đó đất đen không à, tốt lắm. Trồng cây gì, ăn trái nấy mà không cần phân bón. Làm mấy năm, đất xấu đi thì bỏ đó, mười năm, hai mươi năm sau quay lại phát, lại trồng bắp, trồng lúa được. Rừng trên đó cũng nhiều loại cây. Cầm xe. Cầm liên. Cà chít. Đủ cả. Ở dưới bằng là đất đỏ không! Làm mà không có ăn! Lúc chưa giải phóng lang thang ở trên núi đó là đỡ thiệt, bắp lúa hàng năm ăn không hết. Xuống ở dưới bằng này nhiều khi gạo còn không có mà ăn. Bắp nữa! Bắp mình tĩa mà nó không có xanh! Đất xấu quá mà, chẳng biết làm thế nào cho tốt lên được. Biết là phải bón phân mới được ăn, nhưng lấy đâu ra tiền mua phân."* (Pinăng X, 60 tuổi, xã Phước Tân).

Các nghiên cứu về tự nhiên ở Bác Ái cho thấy, những mô tả của người dân về đất đai, thảm thực vật và hệ động vật hoàn toàn chính xác. Loại đất mà họ thường khai thác để làm rẫy xưa kia chính là đất feralit có mùn trên núi cao 700m-1000m. Rừng ở đây mang tính chất của rừng nhiệt đới, phong phú về giống loài thực vật, là môi trường tự nhiên của nhiều loài động vật hoang dã. Chính thảm thực vật đó cũng đã có tác dụng trở lại rất tốt đối với các thành phần cơ học của đất. Mặt khác, việc du canh luân khoảnh trên diện rộng cho phép đất có thời gian cần thiết phục hồi độ phì để tái khai thác. Các đặc điểm tự nhiên đó khác rất nhiều so với khu vực tái định cư là vùng bán sơn địa, chủ yếu là đất xám hoặc đất xám nâu bán khô hạn với các đặc tính cơ bản là khô, nghèo mùn, chai cứng, độ tích tụ sét cao, khả năng giữ nước thấp. Thảm thực vật ở đây chủ yếu là rừng khộp rụng lá, rừng le, nghèo về trữ lượng cũng như chủng loại động vật. So với vùng rừng già trên núi, loại rừng này khó cho phép người dân thực hiện các sinh kế của mình hơn³³. Hơn

32 Theo tìm hiểu của chúng tôi, những hộ gia đình có kinh tế khá hơn và có tiền đầu tư vào sản xuất đều có nguồn thu nhập từ nguồn lương công chức hoặc tiền thương bệnh binh (mỗi người được hưởng 1,6 triệu/ tháng).

33 Xem thêm Oxfam Anh, "Báo cáo đánh giá về các nguồn tài nguyên ở Phước Tân và Phước Tiến".

nữa, tại nơi cư trú mới, người dân không thể thực hiện biện pháp luân canh/hưu canh truyền thống. Khi nói về các khó khăn này, một cán bộ xã Phước Tân chia sẻ: *“Đa số là đất đá, mà kiến thức của bà con thì cái việc áp dụng khoa học kỹ thuật là hạn chế. Cách bón phân và vốn liếng đầu tư không có. Cho nên bà con phải đi phá rừng. Coi như là cuối năm 2010 vừa rồi là phá rừng ở ạt này. Mà đầu tiên là khu tái định cư nó phá rừng này trước này.”*

Để kiếm sống, người dân hiện nay chủ yếu đi làm thuê cho các hộ người Kinh³⁴ ở trong vùng hoặc đi làm ở các tỉnh khác, đặc biệt là hái cà phê thuê ở Lâm Đồng. Nhiều hộ gia đình thì chuyển hẳn khỏi khu tái định cư để lên núi canh tác hình thức nông nghiệp nương rẫy truyền thống. Các gia đình lựa chọn rời khu tái định cư để lên canh tác và sinh sống tuy có đời sống kinh tế khá hơn, song họ lại ở vào tình trạng tiến thoái lưỡng nan khác. Điển hình của các gia đình đang ở hiện trạng này là vợ chồng anh Pi Năng N, một gia đình Raglai có 4 người con đang sống khá cách biệt với các gia đình khác trên núi mà chúng tôi có dịp đến thăm³⁵.

Giống như nhiều gia đình người Raglai khác trong xã, gia đình anh Pi Năng N cũng nằm trong đối tượng định canh định cư của tỉnh. Từ đầu những năm 1980, dưới sự vận động của các cơ quan ban ngành, gia đình anh và các bà con trong buôn được chuyển xuống một khu đất bằng dưới chân núi cách khá xa với địa bàn sinh sống lâu đời của người dân. Với các chính sách và chương trình hỗ trợ phát triển kinh tế của nhà nước, gia đình anh N. được cấp ruộng và các cán bộ nông nghiệp địa phương hướng dẫn kỹ thuật để trồng lúa nước. Tuy nhiên, sau 3 năm canh tác mô hình nông nghiệp ‘mới’ này, vợ chồng anh cùng các con quyết định bỏ

34 Tuy không có thống kê chính xác nhưng theo nhiều người dân, nhiều diện tích ruộng của người Raglai hiện nay đều được cho người Kinh thuê do người dân thấy sản xuất lúa nước không hiệu quả. Nhiều diện tích đất ruộng khác, nhất là những khu vực thiếu nước, đều được chuyển sang làm rẫy trồng bắp.

35 Theo Mai Thanh Sơn và cộng sự (2008) *“Triển vọng tăng cường sự tham gia của người dân vào các chương trình và chính sách phát triển”*: “Tại thôn Ma Lâm có 7 hộ sống trong vùng rừng nghèo, nhưng chỉ sống bán thời gian. Các hộ này vẫn có nhà cửa dưới thôn. Nhưng đây là hiện tượng phổ biến ở Ma Ty với 20 hộ chuyển hẳn lên sống ở trên núi, 27 hộ khác sống bán thời gian. Theo tham vấn 8 hộ sống trên núi, có tới 6 chủ hộ nêu lý do là thiếu đất canh tác”, tr.50.

các ngôi nhà xây lợp ngói khá kiên cố và số diện tích ruộng do nhà nước cấp để quay về với hình thức canh tác truyền thống.

Nơi vợ chồng anh chọn để đảm bảo kế sinh nhai nằm trên một vạt đồi khá rộng thuộc địa phận xã Phước Tân, cách trung tâm UNND xã khoảng gần 10 km. Khi đến nơi, chúng tôi quan sát thấy 5 ngôi nhà gỗ nhỏ, mái lợp gianh, sàn thấp bằng tre, nứa theo kiểu nhà truyền thống của người Raglai, nằm san sát nhau. 4 trong 5 ngôi nhà này là của vợ chồng anh Pi Năng N và các con. Xung quanh các ngôi nhà là những mảnh rẫy của gia đình. Trong lúc chờ anh Pi Năng N đi rẫy về, con rể cả của anh dẫn chúng tôi ra thăm mảnh nương gần nhất, cách ngôi nhà khoảng 3 phút đi bộ. Trên mảnh nương nhỏ này, ngoài lúa và ngô, vợ chồng anh con rể còn trồng nhiều loại cây khác như đậu đỏ, chuối, ớt, bí, v.v. Theo anh, tuy 'không giàu như người Kinh' nhưng nguồn lương thực đa dạng thu được từ phương thức đa canh truyền thống của người Raglai trên các mảnh rẫy nhỏ đủ nuôi gia đình anh, gồm 2 vợ chồng và một đứa con.

Xét ở khía cạnh kinh tế, so với các gia đình người Raglai khác đang sinh sống trong các cụm dân cư mới do nhà nước xây dựng ở dưới vùng đất thấp, canh tác nương rẫy trên các sườn đồi có chất lượng đất tốt hơn ở nơi ở mới đã đưa lại cho gia đình anh Pi Năng N một sự đảm bảo về lương thực cho sinh hoạt vật chất hàng ngày gia đình. Tuy nhiên, để có một sự đảm bảo về lương thực cho gia đình, vợ chồng anh phải đánh đổi nhiều lợi ích phi kinh tế, đặc biệt là các dịch vụ xã hội mà các gia đình sinh sống trong khu tái định cư đang được hưởng. Do sống tương đối biệt lập với các cộng đồng dân cư ở dưới trung tâm xã, các thành viên của gia đình gặp nhiều khó khăn trong việc tiếp cận các dịch vụ xã hội được nhà nước cung cấp, đặc biệt là dịch vụ y tế như tiêm chủng, khám chữa bệnh và giáo dục. Theo anh Pi Năng N, cả 4 người con cùng các cháu nội, ngoại của anh chưa có ai tốt nghiệp bậc tiểu học. Thậm chí, hai đứa cháu nội của anh tuy đã gần 3 tuổi nhưng chưa có giấy khai sinh do gia đình sống xa trung tâm xã. Trong lúc trò chuyện với các thành viên trong gia đình anh Pi Năng N, chúng tôi được biết, mối quan tâm lớn nhất của chồng anh chị là tương lai của các cháu, đặc biệt là chuyện học

hành sau này. Tuy nhiên, gia đình thực sự đang ở trong một tình thế khó lựa chọn vì nếu bỏ rẫy và chuyển xuống khu tái định cư để các cháu có điều kiện học hành và tiếp cận các dịch vụ xã hội khác thì vấn đề an ninh lương thực khó có thể được đảm bảo.

Như vậy, các câu chuyện ở người Dao Bắc Kạn và người Raglai ở Ninh Thuận cho thấy, chính sách định canh định cư dựa trên ‘các hiểu biết sai lầm’ đã để lại những hệ quả bất lợi không mong muốn cho các tộc người thiểu số. Thay vì giúp các cư dân canh tác nương rẫy nhanh ‘vượt lên trên con đường tiến hoá’ bằng việc ‘hạ sơn’ để định cư và giới thiệu cho họ một mô hình nông nghiệp ‘tiến bộ’ như các nhà hoạch định chính sách mong muốn, chính sách này, như chúng ta thấy, đã làm cho nhiều gia đình bị ngoài lề hoá cả ở khía cạnh kinh tế lẫn văn hoá xã hội. Do những hệ quả tiêu cực không mong đợi của chính sách này đưa lại nên một bí thư xã người Raglai ở Bắc Ái nói về sự chuyển cư của dân làng khỏi khu vực cư trú xưa với giọng nuối tiếc:

“Nếu người Raglai không phải chuyển xuống ở dưới này thì tốt hơn. Tôi đi nhiều vùng miền núi ở Hà Giang, Sapa thấy núi ở đó cũng cao, người dân vẫn được làm rẫy. Vì tất cả mọi người đều ở trên núi nên nhà nước cũng đầu tư xây dựng trường học và bệnh xá. Nếu cả làng vẫn ở trên núi như hồi xưa và nhà nước đầu tư điện đường trường trạm như ở nhiều chỗ khác thì người dân vẫn đủ ăn trong khi học hành của các cháu vẫn được đảm bảo”.

2.3.2 Định kiến tộc người và tiếp cận dịch vụ xã hội

2.3.2.1. Câu chuyện học tập

Những cố gắng của nhà nước trong việc phổ cập giáo dục ở miền núi và vùng dân tộc thiểu số từ sau giải phóng 1954 với sự có mặt của hệ thống giáo dục cấp cơ sở ở khắp các bản làng đã có đóng góp rất lớn trong việc xoá mù chữ ở người Dao Chợ Mới và người Raglai ở Ninh Thuận. Tuy nhiên, theo một trưởng thôn người Dao ở Chợ Mới, cho dù ở thời điểm năm 2011 trong bối cảnh nhà nước đã có nhiều chính sách phát triển cho vùng tộc người thiểu số

nói chung và ở Chợ Mới nói riêng, song cả thôn chỉ có 6 em học cấp ba, hơn 10 em học cấp hai. Số học sinh đang học cấp ba ở làng này, một thôn chỉ cách thị trấn Chợ Mới chưa đến 2 km với với hơn 90 hộ và 407 nhân khẩu, cũng chỉ đếm được trên đầu ngón tay. Hiện trạng tương tự cũng xảy ra ở cả bốn thôn người Raglai Ninh Thuận mà chúng tôi tìm hiểu: đa số trẻ em đều đi học mẫu giáo và theo hết bậc tiểu học nhưng nhiều em không theo học hết phổ thông cơ sở, đặc biệt là phổ thông trung học. Theo tìm hiểu của chúng tôi, hiện trạng giáo dục của người Dao và người Raglai có nhiều nguyên nhân khác nhau, song định kiến tộc người nổi lên như một nguyên nhân quan trọng, có những tác động tiêu cực nhất định đến khả năng tiếp cận và theo đuổi giáo dục của học sinh các tộc người này.

Đối với các cộng đồng người Dao ở Chợ Mới, theo người dân địa phương, lùi lại xa hơn những năm về trước, số người có bằng tốt nghiệp cấp hai và ba trong cộng đồng người Dao còn ít hơn nhiều. So với nhiều tộc người khác ở địa bàn, chẳng hạn như Tày, Nùng và Kinh, đây là một con số đưa lại nhiều suy nghĩ.

Trong buổi thảo luận với nhóm phụ nữ của thôn H, khi chúng tôi hỏi về nguyên nhân của hiện trạng này, các thành viên trong nhóm nêu ra 5 lý do chính sau đây: 1) khó khăn về kinh tế (học phí, may đồng phục, mất lao động), 2) trường cấp hai cách thôn khá xa (4 km), 3) bố mẹ ít học hoặc mù chữ nên không có khả năng kèm cặp con cái và từ đó dẫn đến càng lên cao lực học càng giảm sút, sinh ra chán rồi bỏ, 4) không có động cơ học lên cao vì nếu có học xong cấp ba cũng không xin được việc làm, và 5) bị phân biệt đối xử ở trường nên sợ hoặc chán rồi bỏ học.

Các thành viên trong buổi thảo luận cho biết, trong 5 lý do nêu trên, việc bị các tộc người đa số (chủ yếu là người Tày) phân biệt đối xử ở trường là một trong những nguyên nhân quan trọng dẫn đến việc bỏ học của học sinh³⁶. Hiện tượng phân biệt đối xử này diễn ra

36 Theo nghiên cứu của iSee, 2011, *Học không được hay học để làm gì?* (TLĐĐ), việc các nhóm tộc người thiểu số thiểu số (Hmong, Dao, Khơ Mú, v.v.) bị các nhóm tộc người đa số bắt nạt hoặc thậm chí là đánh đập ra khá phổ biến ở nhiều vùng thuộc tỉnh Yên Bái, Hà Giang và Điện Biên. Tương tự như vậy, theo một nghiên cứu của Trương Huyền Chi (2010), 'Họ nói đồng bào không biết quý sự học: Những mâu thuẫn trong giáo

rất phổ biến và tất cả những người tham gia buổi thảo luận nhóm đều cho là đã từng bị bắt nạt hoặc đánh khi còn đang ngồi trên ghế nhà trường. Bạo lực học đường diễn ra đặc biệt nghiêm trọng trong những năm 1970 – 1980, khi người Dao mới ‘hạ sơn’, phải chuyển ra học cấp 2 và cấp 3 chung với người Tày và người Kinh ở các trường nằm tại trung tâm huyện³⁷.

Theo chị Triệu Thị M, thôn H, một người bỏ học giữa chừng khi đang học lớp 6, thời chị còn học phổ thông những năm 1980, học sinh người Dao bị chịu sự phân biệt đối xử từ chính các bạn học sinh là người Tày cùng lớp, cùng trường. Một trong những biểu hiện của phân biệt đối xử là bị chính các bạn học cùng trường, cùng lớp trêu chọc, bắt nạt. Chị kể lại trải nghiệm bị bắt nạt dẫn đến quyết định bỏ học giữa chừng như sau:

“Hồi chị đang học lớp 6, ngồi cùng bàn chị là một học sinh nam người Tày. Hôm nào đi học anh này cũng mang theo hai con dao nhọn cắm hai bên chỗ ngồi của chị, không cho chị ngồi dịch sang hai bên. Chị mà đụng tay đụng chân vào con dao thì anh này cấu ngay vào đùi. Anh này ác lắm. Hôm nào đi học về, hai đùi chị cũng bị cấu thâm xì. Sau bị đánh nhiều thấy chán quá chị bỏ”.

Lý giải lý do nghỉ học của mình, Anh Triệu Xuân H, 43 tuổi, thôn H, cũng kể câu chuyện tương tự:

“Tôi học 3 năm lớp 2 chán quá thì bỏ, một phần vì học kém một phần bị bắt nạt. Hồi đi học họ hay bắt nạt. Họ gọi chúng tôi là mấy thằng Mán. Họ không chỉ đánh mà còn lấy hết sách vở nhưng học sinh người Dao không dám làm gì. Bây giờ vẫn minh rồi nên ít có chuyện đó chứ hồi xưa thì phổ biến lắm”.

dục ở vùng đa dân tộc Tây Nguyên Việt Nam’, trong Lương Văn Hy và các cộng sự biên tập: “Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam: những cách tiếp cận nhân học” (Nxb. Đại học Quốc gia Tp. Hồ Chí Minh), sự phân biệt đối xử trong môi trường giáo dục cũng là một trong những nguyên nhân quan trọng dẫn đến học sinh các tộc người thiểu số ở Tây Nguyên không mặn mà với chuyện học lên cao.

37 Một người Dao ở xã Tân Sơn đến làm dâu ở thôn Làng Dao cho biết, hiện tượng phân biệt đối xử mang tính tộc người ở quê chị không phổ biến do nhóm Dao ở quê chị là nhóm ‘địa số’.

Theo những em học sinh đang đi học và những học sinh vừa rời ghế nhà trường, trong vài năm gần đây do sự quan tâm của chính quyền cấp cơ sở và ngành giáo dục, hiện tượng phân biệt đối xử mang tính tộc người giữa các em học sinh với nhau và giữa giáo viên và học sinh đã giảm nhiều trong khuôn viên nhà trường. Một học sinh đang theo học lớp 12 ở Khe Lắc chia sẻ:

“Trường cháu có 7 lớp 12. Cháu học lớp 12A3. Lớp cháu có 42 bạn, đa số là người Tày và người Kinh. Cả lớp chỉ có 4 bạn người Dao. Thực ra thì trước đây học tiểu học với lại học THCS chúng cháu cũng hay bị các bạn người Tày bắt nạt. Càng lên lớp trên thì càng ít bị bắt nạt hơn. Sau này lên học THPT thì không bị bắt nạt nữa. Cháu cũng không bị các bạn phân biệt đối xử đâu. Ai cũng như ai thôi. Nhà trường cũng cấm phân biệt đối xử mà. Ai học giỏi thì được các bạn khác nể mà thầy cô giáo cũng quý. Với lại chúng cháu đến lớp toàn mặc như người Kinh hoặc mặc đồng phục, chẳng phân biệt được ai là người Tày, ai là người Kinh, ai là người Dao”.

Tuy nhiên, hiện tượng học sinh người Dao bị các tộc người khác chặn đánh trên đường đến trường lại khá phổ biến. Một người dân ở thôn Làng Dao cho biết, cách đây không lâu, một học sinh nam đang học cấp ba ngoài huyện phải bỏ học sau khi bị học sinh người Kinh đánh phải đi viện. Theo nhiều em học sinh, tuy bị chặn đánh ngoài đường nhưng đa số không dám báo chính quyền hoặc nhà trường vì tâm lý sợ bị trả thù. Trong các trường hợp này, biện pháp thường được các em dùng là nghỉ học trong một khoảng thời gian nào đó hoặc bỏ học vĩnh viễn.

Việc học sinh người Dao hay bị học sinh người Tày, người Kinh bắt nạt xuất phát từ nhiều lý do khác nhau. Tuy nhiên, lý do quan trọng nhất, theo cảm nhận của chị T. (Khe Lắc), xuất phát từ vị thế thiếu số của người Dao so với người Tày, cả ở khía cạnh dân số lẫn quan hệ quyền lực, sau khi người Dao được hạ sơn xuống sinh sống trên khu vực vốn trước đây thuộc sở hữu của người Tày. Nhìn từ phía người Dao, với vị thế xã hội của một tộc người ‘thiếu số thiếu số’ theo cả nghĩa đen lẫn nghĩa bóng của từ này, trong

các mối tương tác hàng ngày với các nhóm đa số, người Dao luôn rụt rè, tự ti. Theo trải nghiệm của chị T: “Xưa ở trong rừng ra ngoài này, tiếng Kinh còn không biết nói thì làm sao mà không bị bắt nạt. Nay ra ngoài này phát triển ngang nhau rồi nên họ khó bắt nạt hơn”.

Vị thế xã hội ‘thấp kém’ hơn của người Dao còn được củng cố và đẩy mạnh thêm trong môi trường lớp học khi giáo viên chủ yếu là người Tày và người Kinh. Theo chị T, do khi bị đánh học sinh Tày bắt nạt, học sinh người Dao không báo với giáo viên chủ nhiệm hay nhà trường, vì *“giáo viên cũng là người cùng dân tộc của họ nên có báo giáo viên thì họ cũng không bênh học sinh người Dao”* (Chị H, 41 tuổi). Trong ký ức của những người đã lớn tuổi, nhiều giáo viên không những không ‘bênh’ học sinh người Dao mà còn có nhiều thái độ phân biệt đối xử đối mang tính tộc người. Theo chị M: *“Hồi chị còn đi học, cả cô giáo và thầy giáo cũng phân biệt học sinh người Dao. Giáo viên hay gọi học sinh người Dao là Mán Lù, Mán Đụt hay Mán Dốt nên họ ít quan tâm đến mình lắm”*.

Trong khi bạo lực học đường từ các tộc người thiểu số đa số với học sinh người Dao và thái độ không thiện cảm của giáo viên trước đây là một trong những lý do quan trọng trong vấn đề bỏ học của học sinh người Dao ở Chợ Mới, thì đây lại không phải là nguyên nhân chính đối với tỉ lệ bỏ học ở Bắc Ái bởi tỉ lệ học sinh người Raglai trong các trường, đặc biệt là cấp một và cấp hai, chiếm đa số: *“Họ ít hơn, nó yếu hơn, nó uỳnh một thằng bị mấy thằng dân tộc đuổi uỳnh lại”* (Pi Năng P, Phước Tân). Một bạn gái trẻ người Kinh sống lâu năm ở Phước Trung cũng thừa nhận: *“Ở đây, học sinh người Kinh chỉ chiếm tỷ lệ rất nhỏ so với học sinh người Raglai. Vì thế, muốn có bạn để chơi, từ nhỏ chúng em đã phải học nói tiếng Raglai. Không biết tiếng, thì không có bạn. Không một học sinh người Kinh nào dám bắt nạt các bạn Raglai vì họ đông hơn chúng em nhiều.”* Thay vào đó, các cuộc phỏng vấn sâu với các học sinh, phụ huynh người Raglai cũng như giáo viên cho thấy, ở Bắc Ái, tự định kiến lại nổi lên như là một trong những nguyên nhân quan trọng nhất.

Có thể thấy, biểu hiện của sự tự định kiến này nằm đằng sau các lý do mà cả phụ huynh, học sinh lẫn giáo viên thường nói nhiều nhất về sự bỏ học của học sinh như: “phụ huynh không mặn mà, quan tâm”, “các em không thích học”, hay “học không theo được nên bỏ”, v.v. Giống như kết quả nghiên cứu của iSEE ở vùng các tộc người thiểu số tại miền núi phía bắc trong *Học không được hay học để làm gì*³⁸, các lý do có tính chủ quan “không mặn mà” hay “không thích học”, “không biết vượt khó”, v.v., này nhìn từ cả từ phía học sinh lẫn phụ huynh người Raglai, xuất phát chính từ sự tự “nhận ra sự lạc hậu một cách tương đối của mình hoặc được làm cho tin tưởng vào điều đó” (Woodside 1983:421, trích trong Trương Huyền Chi 2010:362). Các diễn ngôn của nhà nước, thái độ và cách hành xử của giáo viên³⁹, các nội dung được trình bày trong giáo trình cũng như sự trải nghiệm, tương tác với các tộc người khác trong lớp học và trong đời sống thường ngày đã làm cho người Raglai nội tâm hóa vị thế và nội lực thấp kém của mình. Việc nội tâm hoá sự thấp kém này, theo đó, tạo cho phụ huynh không mặn mà với chuyện học hành của con cái và làm cho chính bản thân các em học sinh DTTS cảm thấy không có động lực trong việc học tập. Ví dụ, theo trải nghiệm của một cán bộ quản lý giáo dục ở Bắc Ái, do tự định kiến nên các học sinh không dám nghĩ đến việc sẽ có thể trở thành một giáo viên, cho dù là giáo viên mẫu giáo hay cấp tiểu học:

“Vấn đề tự tin rất quan trọng. Có một lần, khi còn làm hiệu trưởng, trong giờ tuyên truyền thì mình nói học sinh ráng học chứ đừng có bỏ học. Sau này học xong lớp 9 thì cũng được làm cô giáo như cô thì thu nhập ổn định, con em nó đỡ vất vả hơn. Có một đứa học sinh đứng lên bảo không làm giáo viên, mà chỉ muốn làm trưởng thôn. Đấy trong suy nghĩ của các em thì hình

38 iSEE, 2010, *Học không được hay học để làm gì?* (TLĐĐ).

39 Theo một cán bộ quản lý giáo dục ở Bắc Ái, định kiến của giáo viên người Kinh đối với học sinh người Raglai thường diễn ra ở các giáo viên trẻ người Kinh mới ra trường. Theo cán bộ quản lý giáo dục này, do các trường cao đẳng sư phạm không có các nội dung đào tạo về “đa dạng văn hoá” nên họ thường có những hành xử không phù hợp với văn hoá của người Raglai trong khi hầu nhiều giáo viên “lên được 1 năm 2 năm, có khi năm đầu lên lạ lắm hết phải bỏ ra một năm làm quen. Làm quen với học trò sang năm mới biết dạy nó cái gì. Bắt đầu năm tới mới quen mới dạy được thì đủ 3 năm rồi. Lại tiếp tục [người] mới lên...”

ảnh của một cô giáo rất cao sang, họ không mơ tới. Ước mơ của họ là làm nghề gì đó họ thấy dân làng họ đã có người làm, đó là trưởng thôn, một người có nhà xây, đủ ăn, 1 người có quyền lực, nói bố mẹ họ phải nghe. Bây giờ có khác vì lớp cử tuyển cũng là một cái khác để họ nhìn vào rồi. Ví dụ, cô giáo cử tuyển trên đây về dạy thì họ cũng có mấy laptop này, họ cũng có xe máy này, nhà cửa họ khang trang hơn. Vì vậy, bây giờ em nói họ tin chứ ngày xưa họ không tin vì có ai đi làm cô giáo. Đây thì thấy cô dân tộc của mình đi dạy thì nó đã khác hơn rồi. Trong cách sống rồi trong các mối quan hệ nó có cái nhìn khác đi" (Cán bộ quản lý giáo dục Bắc Ái).

Sự thiếu tự tin còn được lý giải bởi những nguyên nhân khác. Một giáo viên tiểu học ở xã Phước Tân cho biết: *"So sánh 2 thôn Ma Lâm và Ma Ty, tình hình học sinh đến lớp tiếp thu bài vở khác hẳn nhau. Ở thôn Ma Ty từ lâu đã có Nhà mẫu giáo, con em người Raglai ngay từ nhỏ đã được sống trong môi trường song ngữ nên khi vào lớp 1 nhiều đứa đã nghe và nói được ít nhiều tiếng phổ thông. Những em này, thường tiếp thu bài tốt và ít khi bỏ học. Còn thôn Ma Lâm ở xa hơn, chưa xây được Nhà mẫu giáo, các con chỉ bắt đầu học tiếng phổ thông từ lớp 1. Thầy cô thì đa phần là người Kinh nên thấy trò không hiểu được nhau. Một số em đến lớp buổi đực buổi cái, học không thấy vào nên nản rồi bỏ hẳn."* Sự thấu hiểu và chia sẻ giữa thầy và trò là một trong những động lực giúp cho các em học sinh trở nên tự tin hơn. Một giáo viên tiểu học người Chăm cho biết: *"Tiếng Chăm và tiếng Raglai có nhiều từ giống nhau. Cả ngữ pháp cũng giống nhau. Vì thế, các giáo viên người Chăm lên vùng người Raglai chỉ mấy bữa là có thể nói chuyện được với bà con. Biết được tiếng của chúng nó, chúng tôi có thể hỏi chuyện nhiều hơn, hiểu chúng nó hơn và chúng nó cũng hiểu chúng tôi hơn. Khi phụ huynh và học sinh đều đã hiểu thầy giáo, họ sẽ trở nên gần gũi, dễ bày tỏ các tâm tư của mình. Nhờ vậy, việc vận động các em ra lớp cũng có nhiều thuận lợi."* (M., Tiểu học Phước Tân).

Về vấn đề này, bà Pi Năng Thị M, người Raglai ở Phước Tân hiện là cán bộ lãnh đạo Hội Nông dân huyện Bắc Ái cho biết: *"Trước khi chuyển công tác về xã rồi lên huyện, tôi là 1 giáo viên tiểu học. Hồi*

đó, cả huyện chỉ có một vài người Raglai làm trong ngành giáo dục thôi. Phải thừa nhận là các giáo viên người Kinh thì khó tiếp cận các em hơn là giáo viên người Chăm hay người Raglai. Với tôi thì chúng nó gần gũi thân thiện vì lên lớp cho các em là phải vừa dạy chữ, vừa dạy tiếng. Mà dạy tiếng thì nếu biết tiếng Raglai sẽ dễ dạy chúng nó hơn. Giáo viên lên trên Bắc Ái phần lớn là trẻ tuổi, không biết tiếng Raglai, ít kinh nghiệm nên nhiều khi không gần gũi các em được. Học sinh thì phần vì chưa biết nhiều tiếng Kinh, phần vì mặc cảm nghèo đói, rách rưới nên rất rụt rè khi phải đến gặp các thầy cô giáo. Thầy trò không hiểu nhau thì chuyện bỏ học cũng dễ xảy ra."

Pi Năng Thị M cũng là 1 trong số ít những người Raglai được phỏng vấn dám trả lời rất thẳng thắn: "Nói thật là nhiều thầy cô giáo trẻ người Kinh không thực sự có thái độ thân thiện đối với học sinh, cho là chúng nó ăn ở bẩn, đầu óc ngu dốt nên học sinh cũng không quý. Từ chỗ không quý thì chúng nó bỏ học hoặc học không nhiệt tình nên chất lượng giáo dục không nâng lên được".

Như vậy, có thể thấy, những lý do bỏ học của trẻ em người Dao ở Chợ Mới và người Raglai không hẳn phải do sự 'không biết vượt khó', 'không đánh giá cao giá trị của giáo dục', và bởi các rào cản văn hóa (cho việc đi học với con gái không quan trọng, hoặc kết hôn sớm), như những nhà hoạch định chính sách đưa ra. Đó cũng không phải chủ yếu do học phí cao, chi phí cơ hội cao, thiếu sự hướng dẫn nên trẻ em không hứng thú đến trường và trường học ở quá xa như kết luận của một nghiên cứu của Ngân hàng thế giới (2009:25). Ẩn sâu đằng sau việc các em học sinh người Dao và người Raglai nghỉ học hoặc không theo học ở các cấp cao hơn, giống như phát hiện trong nghiên cứu định tính của Trương Huyền Chi ở Tây Nguyên, "chuyển tải một thông điệp về sự kỳ thị và ngược đãi, về những tương tác không thỏa đáng, và những hy vọng bị dập tắt trong trường học" (2010:379).

2.3.2.2 Câu chuyện việc làm

Định kiến tộc người có ảnh hưởng bất lợi đối với cơ hội tìm kiếm các việc làm tốt cho các nhóm bị định kiến. Trước hết, việc

học sinh bỏ học do định kiến tộc người trong môi trường giáo dục đã để lại các hệ quả bất lợi đối với vấn đề phát triển nguồn lực và các cơ hội tìm kiếm việc làm có lương cho cả người Dao và người Raglai.

Đối với người Dao, thiếu bằng cấp, trước hết, đã dẫn đến sự thiếu vắng của giáo viên ở các trường phổ thông và cán bộ người Dao ở cấp xã và ở các cấp cao hơn⁴⁰. Theo số liệu của UBND xã, trong tổng số hơn 20 cán bộ chuyên trách của xã Yên Định, chỉ có một cán bộ người Dao duy nhất, số còn lại là cán bộ người Tày, Nùng và Kinh. Số cán bộ là người Dao ở Ủy ban xã Nông Thịnh cũng chỉ chiếm con số ít ỏi như vậy. Trưởng thôn K chia sẻ về sự thiếu vắng của cán bộ người Dao ở xã Nông Thịnh:

“Chúng tôi không được học nên thua thiệt. Hồi đó, đi học toàn bị trẻ con người Tày bắt nạt. Người Kinh thì ít thôi nên chúng nó cũng không dám bắt nạt mình. Nhưng trẻ con người Tày đông hơn nên cứ tìm cách đánh mình. Có đứa ở thôn K này bị đánh nhiều quá nên bỏ học. Bạn bè bỏ học, mình cũng bỏ theo nên bây giờ trình độ văn hóa có hạn, không làm cán bộ xã được, chỉ làm trưởng thôn thôi”.

Sự thiếu vắng cán bộ của người Dao ở các ban ngành đoàn thể cấp cơ sở cũng đồng nghĩa với việc tiếng nói và quyền lực của họ bị giảm và từ đó dẫn đến nhiều khó khăn hay nhu cầu thiết thực của người Dao không được các cấp chính quyền chú ý giải quyết hoặc đáp ứng một cách đúng mức:

“Cả xã này chỉ có một cán bộ người Dao thôi nên tuy có nhiều điều bất cập nhưng không nói được. Nếu ở xã có nhiều cán bộ người Dao thì mình sẽ nói được những thứ mình muốn nói, sẽ mạnh dạn hơn nhiều, nếu cái gì mình không biết nói bằng tiếng phổ thông thì mình phát tiếng mình” (Chị M, thôn H).

40 Theo khảo sát của Ngân hàng thế giới (2009), TLĐĐ, hiện trạng thiếu vắng cán bộ là các tộc người thiểu số thiểu số cũng diễn ra ở nhiều địa bàn miền núi khác. Ví dụ, theo báo cáo này, người Kinh ở Hà Giang chỉ chiếm 12% dân số nhưng tỉ lệ người Kinh làm cán bộ ở đây là 54%. Trong số 46% cán bộ còn lại, 70% là cán bộ người Tày, trong khi Hà Giang có tới hơn 20 tộc người thiểu số.

Xét ở khía cạnh phân bổ nguồn lực, sự thiếu vắng cán bộ là người Dao cũng đưa lại nhiều thiệt thòi cho cộng đồng. Ví dụ, theo một cán bộ người Dao đang làm việc ở UBND xã Yên Định, có một số dự án không đến được tới thôn người Dao chỉ đơn giản vì khi đem ra bỏ phiếu, phần thắng thế thường thuộc về người Tày do họ có nhiều đại diện hơn.

“Trình độ văn hoá có hạn”, hay nói cách khác là không có bằng phổ thông cơ sở hay phổ thông trung học không chỉ làm cho người Dao mất đi các cơ hội việc làm trong các cơ quan nhà nước mà còn làm cho các thanh niên người Dao mất đi cơ hội tiếp cận với việc làm ở bên ngoài. Theo người dân địa phương, trong những năm gần đây cũng có nhiều công ty tư nhân ở Bắc Kạn và các tỉnh khác đến tuyển công nhân lao động chân tay ở cả thôn Khe Lắc và Làng Dao. Tuy nhiên, do một trong những điều kiện cơ bản các công ty đưa ra khi thực hiện việc tuyển dụng lao động tại địa phương là những người dự tuyển, cho dù để làm các công việc chân tay như may mặc, xây dựng, v.v., tối thiểu cũng phải có bằng cấp hai hoặc cấp ba. Vì vậy, cho dù có muốn thì đa số thanh niên Dao đều không đáp ứng được điều kiện dự tuyển tối thiểu. Khi được hỏi về cơ cấu lao động các tộc người thiểu số cũng như cơ hội việc làm cho người Dao ở các công ty tư nhân đóng trên địa bàn Bắc Kạn, một cán bộ của Liên đoàn lao động huyện Chợ Mới khẳng định thực tế bất hợp lý này:

“Có những công việc không cần trình độ văn hóa lớp mấy lớp mấy, nhưng trong tiêu chuẩn tuyển người, đơn vị cứ đưa vào thì có thể cứ lấy trình độ văn hóa từ cao xuống thấp. Như vậy thì người Dao bị loại là cái chắc rồi vì dù sao người Tày cũng nhiều người học hết cấp II hơn. Người ta cứ lấy hết nhóm học cấp II của người Tày thì còn đâu chỗ cho người Dao nữa. Nhưng mà điều này khó nói lắm. Em cũng chỉ nêu ý kiến cá nhân vậy thôi chứ cũng chẳng có bằng chứng nào đâu. Nhưng em đảm bảo rằng, trong số các công nhân của công ty Sahabak chẳng có ai là người Dao đâu. Toàn người Kinh với người Tày thôi”.

Bên cạnh các khó khăn liên quan đến bằng cấp do các công ty và cơ quan hữu quan đặt ra, định kiến tộc người còn có thể ảnh

hưởng đến tâm lý của các nhà tuyển chọn lao động. Trong cuộc nói chuyện với chúng tôi, một cán bộ liên đoàn lao động huyện và giám đốc một công ty tư nhân có trụ sở ở Bắc Kạn đều khẳng định, việc tuyển dụng lao động ở đây hoàn toàn công bằng cho dù người dự tuyển là tộc người nào. Theo ông Lê Viết Thắng, giám đốc công ty Sahabak, một công ty tư nhân có số lượng công nhân hơn 200 người có trụ sở tại huyện Chợ Mới chuyên về trồng rừng và chế biến lâm sản:

“Về công tác tuyển lao động thì tôi ưu tiên tuyển người Bắc Kạn, nhất là người Chợ Mới. Tôi ra thông báo tuyển nhân công và gửi đến các xã. Theo chủ trương của tỉnh và huyện, chính quyền các xã có trách nhiệm gửi thông báo đến từng thôn bản, không phân biệt dân tộc này hay dân tộc khác”.

Tuy nhiên, cho dù có chính sách tuyển chọn công bằng như vậy, song trên thực tế tại công ty hiện nay không có một lao động người Dao nào làm việc. Lời giải thích của ông Thắng về hiện tượng này lại gợi mở một hướng vấn đề khác liên quan đến định kiến tộc người:

“Thực tế họ có làm hay không tôi làm sao biết được. Bộ phận nhân sự của chúng tôi tuyển người và quản lý lao động dựa trên hồ sơ. Họ có phân biệt người Tày hay người Dao hay không thực sự tôi cũng không nắm được. Thực tế thì phụ trách bộ phận nhân sự của chúng tôi là người Tày. Cậu này là kỹ sư lâm nghiệp, tốt nghiệp Đại học Nông Lâm Thái Nguyên. Các cán bộ trong bộ phận nhân sự cũng chỉ có người Tày và người Kinh. Họ có công tâm hay định kiến khi xét hồ sơ hay không thì quả thật tôi không nắm được. Đó là suy nghĩ trong đầu người ta mà, anh bảo mình làm sao biết được”.

Bên cạnh khó khăn liên quan đến bằng cấp do các công ty và cơ quan hữu quan đặt ra hay tâm lý tuyển chọn lao động của cán bộ ở các công ty, định kiến tộc người đã trở thành một rào cản vô hình đối với các thanh niên người Dao trong việc tìm kiếm các cơ hội việc làm ở ngoài cộng đồng. Cho dù các chính sách về tuyển

chọn lao động được triển khai công bằng, không có định kiến tộc người như lời khẳng định của hai cán bộ ở Chợ Mới, song như các nghiên cứu tâm lý về định kiến đã trình bày ở trên đã chỉ ra, ảnh hưởng của các ngôn thuyết nhà nước về sự 'lạc hậu', 'trình độ văn hoá thấp', v.v. của các tộc người thiểu số, trong đó có người Dao, đã tạo ra tâm lý tự ti trong việc tham gia tìm kiếm các cơ hội việc làm sẵn có ở bên ngoài mà họ có thể tiếp cận được. Ở cả Khe Lắc, Làng Dao và Bản Nưa, những thanh niên đi tìm kiếm công việc ở bên ngoài chủ yếu là đi làm thuê cho các chủ người Dao hoặc Tày trong vùng. Có rất ít người có đủ tự tin tìm kiếm các cơ hội việc làm ở những địa bàn xa hơn, chẳng hạn như ở Hà Nội, Hải Phòng hoặc các tỉnh phía Nam. Lời bộc bạch của chị Triệu Thị M ở thôn làng Dao, một người đã có bằng tốt nghiệp cấp hai, thể hiện rõ sự tự ti này: *"Nhiều lần đi chợ thấy có tờ rơi quảng cáo tuyển lao động đi làm thợ may hoặc lắp ráp điện tử nhưng mình tự biết mình không có trình độ bằng người Tày, người Kinh nên không dám đi xin việc"*. Còn Triệu Thị H, ở thôn Khe Lắc, kể chị đã từng đi làm thuê ở Hà Nội song *"khi xuống làm việc ở Hà Nội, em không dám nói mình là người Dao"*.

Việc làm phi nông nghiệp cho lao động người Raglai là một trong những vấn đề được huyện Bác Ái đặt ra từ lâu, nhưng đến nay vẫn còn lúng túng trong cách giải quyết. Ngoại trừ việc tham gia công tác quản lý xã hội ở thôn làng và chính quyền, đoàn thể cấp xã, đa số lực lượng lao động người Raglai không có sinh kế nào khác. Khác với Bắc Kạn, người Dao phải xen cư với người Kinh, người Tày và một số tộc người khác, tại huyện Bác Ái, người Raglai chiếm số đông. Vì vậy, không chỉ ở cấp thôn làng, mà ngay cả ở cấp xã, cán bộ là người Raglai cũng chiếm ưu thế chủ đạo. "Làm việc nhà nước để có lương" đồng nghĩa với ổn định thu nhập gia đình là điều mà nhiều người Raglai mơ ước. Ông H, nguyên là cán bộ lãnh đạo huyện Bác Ái cho biết: *"Huyện này từ trước đến nay luôn thiếu cán bộ. Nếu là con em Raglai, chuyện về huyện hay xã công tác là rất dễ. Họ không phải cạnh tranh hay với bất kỳ đối tượng nào cả. Bất cứ ngành nghề nào được đào tạo, địa phương đều sẵn sàng đón nhận. Ấy vậy mà bao năm nay, việc kiện toàn cán bộ cấp xã cũng gặp không*

ít khó khăn. Phần lớn cán bộ chủ chốt các xã hiện nay đều là người Raglai. Họ thừa nhiệt tình, nhưng năng lực chuyên môn thì còn nhiều chuyện phải bàn lắm. Thôi thì vừa cơ cấu, vừa đào tạo qua công tác thực tế vậy.” Cũng theo ông Hồ Văn H, “đội ngũ cán bộ xã đã là những người ưu tú của dân tộc Raglai rồi mà còn như vậy, những người Raglai khác thì thế nào? Họ không thể kiếm nổi việc làm ổn định ở ngoại tỉnh đâu. Các chương trình đào tạo nghề và việc làm cho thanh niên ở đây đều không mấy hiệu quả. Thị trường lao động trong tỉnh thì nhỏ hẹp, thị trường lao động ngoài tỉnh thì đòi hỏi phải có bằng cấp, phải có người tiên phong dẫn dắt. Con em Raglai không mấy người đáp ứng được các yêu cầu đó cả. Người Raglai ở huyện Bác Ái cũng chưa có ai đi xuất khẩu lao động cả.”

Do không có bằng cấp nên các thanh niên người Raglai hiện nay chủ yếu đi làm các công việc lao động đơn giản theo thời vụ. Tại thôn Ma Ty, xã Phước Tân, những năm trước có 2 thanh niên Raglai xuống làm công cho 1 lò bánh mỳ ở thị trấn Tân Sơn, huyện Ninh Sơn. Chỉ làm được 4-5 tháng, họ buộc phải hồi hương vì “*mình không thạo tiếng phổ thông nên nhiều lúc chủ phải nói đi nói lại mấy lần mới hiểu được ý của nó. Nó nói riết rồi nó cáu. Mắng mình thì mình về”* (Chamaléa T, 31 tuổi). Nếu không phải làm “*ruộng rẫy nhà mình*”, công việc phổ biến nhất hiện nay của thanh niên Raglai là làm cỏ thuê cho cho các hộ người Kinh trong vùng hay đi hái cà phê thuê cho các ông chủ ở Lâm Đồng.

Trong vài năm gần đây, do có các chương trình cử tuyển nên có một số thanh niên đã có được các công việc trong các cơ quan nhà nước cấp huyện. Tuy nhiên, số lượng cán bộ là người Raglai ở nhiều cơ quan ban ngành khác, đặc biệt là các cán bộ có bằng cấp như bác sĩ, kỹ sư, đều dừng lại ở những số rất ít ỏi hoặc thậm chí nhiều ngành không có cán bộ người Raglai nào. Trong môi trường giáo dục, theo một cán bộ giáo dục huyện Bác Ái, tuy là một huyện có người Raglai chiếm đa số về dân cư, song số giáo viên là người Raglai chỉ có 71 người trong tổng số hơn 600 giáo viên của toàn huyện. Trong số này, không có giáo viên nào dạy ở bậc phổ thông trung học và chỉ có 1 người là giáo viên phổ thông cơ sở.

2.3.2.3. Tiếp cận dịch vụ y tế và thị trường

Các cuộc phỏng vấn sâu ở cả hai cộng đồng Dao và Raglai cũng cho thấy, ngoài việc hạn chế tiếp cận giáo dục và việc làm, định kiến tộc người cũng có ảnh hưởng khá tiêu cực đến việc tiếp cận các dịch vụ xã hội khác của người dân, đặc biệt là tiếp cận dịch vụ y tế, và thị trường.

Tiếp cận dịch vụ y tế

Giống như ở nhiều địa bàn khác trong cả nước, trong hệ thống chăm sóc sức khỏe của quốc gia, trạm y tế xã (TYX) và bệnh viện tuyến huyện là cơ sở chăm sóc sức khỏe ở cấp độ thấp nhất ở Chợ Mới và Bắc Ái. TYX có nhiệm vụ triển khai các chương trình chăm sóc sức khỏe quốc gia, khám và chữa các bệnh thông thường, tư vấn về sức khỏe, quản lý và cấp phát thuốc cho các bệnh nhân tâm thần, chăm sóc trước và sau khi sinh và các dịch vụ đỡ đẻ thông thường. TYX cũng nhận chữa trị nội trú ngắn hạn cho các bệnh nhân khi cần thiết. Trong trường hợp có bệnh nhân nặng, cần điều trị dài ngày, TYX là nơi chuyển tuyến bệnh nhân lên bệnh viện cao hơn, phổ biến nhất là bệnh viện huyện. Theo đánh giá của ADB (2009), chuyên môn trong điều trị ở bệnh viện huyện tốt hơn TYX.

Các phỏng vấn sâu tại Bắc Ái và Chợ Mới cho thấy, người dân, đặc biệt là nhóm thiểu số thiểu số như người Dao và Raglai gặp nhiều trở ngại trong việc tiếp cận dịch vụ y tế ở cả TYX và lần bệnh viện huyện. Vì đa số cán bộ tại các trung tâm y tế này là người Kinh và Chăm (ở Bắc Ái) hoặc là Kinh và Tày Nùng (ở Bắc Kạn) nên ngoài rào cản ngôn ngữ và phong tục tập quán, các hành vi đối xử và ngôn ngữ giao tiếp không phù hợp của nhiều y, bác sĩ đã làm cho nhiều người “ngại” đến các trung tâm y tế. Giải thích tại sao người Raglai lại thích ở nhà mà không ra trạm xá, hay ngại đến các cơ ở y tế, một cán bộ mặt trận huyện Bắc Ái cho biết:

“Nó vì hai cái. Cái thứ nhất là nó thành ra phong tục, là một phần phong tục. Thứ hai là họ tới trạm xá nhưng thái độ của y bác sĩ

không thân thiện. Trong đợt tiếp xúc cử tri vừa rồi, có cô người dân lên khóc, nói tôi lên viện, ông bác sĩ ngồi khoanh chân ở bàn hỏi đi đâu ấy, tôi đã vô đây là tôi đi khám bệnh nhưng mà ông ấy hỏi giống như công an hỏi cung ấy, xong lúc nào cũng cho từng đó thứ thuốc, hỏi bệnh gì, thế là đưa bằng đó thuốc, thuốc thì về bảo tôi ăn như ngô rang, bệnh nào cũng giống bệnh nào, cũng bằng đó bịch thuốc”.

Tương tự như vậy, nhiều phụ nữ Dao Chợ Mới chúng tôi có dịp hỏi chuyện cũng trải nghiệm sự phân biệt đối xử của các y bác sĩ là người Kinh. Chị P, Yên Đĩnh (32 tuổi) cho biết: *“Em rất ngại ra bệnh viện vì em hay bị chửi. Bị chửi là do mình không hiểu biết. Có lần, em hỏi một cô về cái gì đó em không nhớ nữa nhưng cô này không trả lời mà nói rất to là em không thấy hướng dẫn dán ngay ở đấy mà còn hỏi. Tức quá em đáp lại ‘tôi có biết chữ đâu mà đọc’”. Cũng theo chị P: “Năm ngoái em đi triết sản ở TT dân số huyện và phải nộp tiền. Về hỏi lại mọi người thì mới biết triết sản không mất tiền. Hóa ra là họ lừa vì họ biết mình là người Dao. Họ chỉ cần nhìn vào thẻ là họ biết ngay mình dân tộc gì”.*

Tiếp cận thị trường

Định kiến tộc người, đặc biệt là thái độ phân biệt đối xử trong các tương tác hàng ngày giữa người Kinh, người thiểu số đa số đối với các tộc người thiểu số, không chỉ hạn chế khả năng và cơ hội tiếp cận dịch vụ y tế của người Raglai và người Dao như vừa trình bày ở trên mà còn có nhiều tác động tiêu cực đến khả năng tiếp cận một cách bình đẳng đối với thị trường của các cộng đồng tộc người này.

Theo người Dao ở huyện Chợ Mới, do có sẵn định kiến nên nhiều tiểu thương người Kinh luôn có thái độ phân biệt đối xử với người Dao trong các quan hệ buôn bán, đặc biệt là ở môi trường chợ trung tâm huyện, nơi tiểu thương người Kinh chiếm đa số. Sự phân biệt đối xử này phổ biến ở cả người bán hàng lẫn mua hàng là người Kinh. Khi nói về thái độ kỳ thị của những người bán hàng ở chợ, chị T nhớ lại: *“Chị đi mua quần áo ở Chợ Mới, có bà người Kinh nói có đủ tiền để mua không mà sờ vào, nghĩ mà tức nên không mua nữa”.* Một phụ nữ Dao khác chia sẻ *“Hôm đấy là khoảng mồng 4-5 tết gì đấy, thấy con cá*

muốn mua, bà bán cá nói: Giờ người Dao tiến bộ gồm nhĩ, giờ cũng biết ăn cá cơ à. Em tức quá không mua nữa, bỏ đi luôn”.

Những người Dao đã từng ra chợ bán hàng cho biết, thái độ phân biệt đối xử của các khách hàng biểu hiện phổ biến thông qua việc ép giá và đặc biệt là, mượn lời của chị M, ‘bắt nạt’, ‘cân đũa’. Chị M (Yên Đĩnh, 39 tuổi) bức xúc kể: *“Cách đây khoảng 3 năm, em đi bán chuối ở chợ nhưng bị người Kinh bắt nạt. Em đến trước và đặt hàng bán trong chợ. Có một người đến sau không có chỗ nên rút hàng của em ra ngoài... Có người ra chợ bán hàng mấy năm rồi mà vẫn bị lừa. Có chị bán hàng xong về nhà gỡ bọc tiền ra thấy bên trong là giấy báo”⁴¹.*

Chính vì mối quan hệ bất bình đẳng trong buôn bán giữa người Dao và người Kinh ở môi trường thị trấn nên nhiều người Dao cho biết họ ‘ngại’ giao dịch buôn bán ở đây, đặc biệt là ra chợ thị trấn bán hàng. Sự ‘e ngại’ này đã làm giảm thiểu đáng kể lợi nhuận từ việc buôn bán, vì theo chị M (Yên Đĩnh), *“vợ chồng chị và nhiều hộ gia đình khác thích bán chè cho các những người đến mua tại nhà mặc dù chị biết có sự chênh lệch về giá giữa chợ và bán tại nhà khá cao”.*

Trong khi đối với người Dao Chợ Mới, hành vi ứng xử mang tính định kiến và kỳ thị của các tiểu thương người Kinh đã hạn chế họ trong việc tiếp cận với thị trường, thì ở người Raglai Bác Ái, định kiến của các nhà hoạch định chính sách về tập quán văn hoá truyền thống của người Raglai đã có tác động không nhỏ đến cơ hội tiếp cận của họ đối với dịch vụ này. Với định kiến cho rằng, người Raglai không ‘biết buôn bán’, ‘làm ra cái gì ăn cái đấy’ và vì vậy đời sống kinh tế còn nghèo, nên các nhà hoạch định chính sách đã đầu tư xây dựng các chợ trung tâm tại nhiều khu tái định cư với mục đích thúc đẩy ‘thay đổi nhận thức’ và ‘cách thức làm ăn’ lâu đời của họ⁴².

41 Xem thêm tình trạng tương tự ở các vùng miền núi khác trong Ngân hàng thế giới (2009), TLĐĐ.

42 Cách suy nghĩ này không chỉ được áp đặt cho riêng trường hợp người Raglai ở Bác Ái mà còn phổ biến ở nhiều địa bàn miền núi khác trong cả nước. Xem thêm thảo luận về cùng chủ đề trong Ngân hàng Thế giới (2009), TLĐĐ.

Tuy nhiên, quan niệm và các chương trình đầu tư mang tính định kiến này không đem lại hệ quả tích cực cho các cộng đồng người Raglai ở Bắc Ái như các nhà hoạch định chính sách mong muốn. Bởi vì, trên thực tế, theo những người lớn tuổi trong palay kể lại, người Raglai, giống như nhiều tộc người thiểu số khác, đã có các quan hệ buôn bán với bên ngoài hàng trăm năm nay, kể cả khi họ còn ở trên núi. Giữa người Raglai và người Kinh xưa kia đã từng thiết lập các mạng lưới buôn bán với những địa điểm giao hàng trung chuyển ở vùng tiếp giáp giữa đồng bằng và miền núi, gọi là “nung”. Cho đến nay, vẫn còn nhiều sản phẩm ngoại lai được lưu giữ trong cộng đồng ở đây như chiêng, ché, nổi đồng. Đó chính là những sản phẩm mà người Raglai ở Bắc Ái không chế tác được. Những người dân ở đây cho biết: *“Chiêng, ché và nổi đồng mua từ dưới bằng hoặc từ bên Lào, bên Miền mang sang. Người Kinh, người Chăm mang lên cũng có, người Raglai mang dầu, mang chai cục và trâu đi đổi về cũng có. Mà không chỉ có trâu với dầu đậu, chúng tôi còn có mật ong, sáp ong, trầm hương nữa. Nghe người xưa kể, trước đây còn có cả ngà voi, da hổ, xương hổ nữa”* (Chamaléa T, 78 tuổi). Trong việc trao đổi, phương thức chính là “dùng vật đổi lấy vật”, mặc dù họ biết đến tiền và giá trị của tiền từ rất sớm. Cho đến nay, trong giao dịch cộng đồng, người Raglai ở Bắc Ái vẫn dùng các đơn vị đo lường truyền thống: Lợn tính bằng cách đo vòng tay ở chỗ cổ, gạo, ngô, đậu đỗ, đều tính bằng gùi, bằng thùng (mỗi thùng khoảng 20kg) v.v... Người Raglai ở đây không có khái niệm riêng để chỉ những người sống bằng nghề buôn bán. Điều ấy chứng tỏ, trong xã hội truyền thống, chưa bao giờ có một lớp thương nhân chuyên nghiệp.

Ngày nay, thay vì buôn bán ở các chợ trung tâm như người Kinh, người Raglai duy trì tập quán trao đổi buôn bán tại nhà hoặc trong không gian làng và không tập trung. Theo đó, các gia đình có hàng hoá dư thừa cần trao đổi hoặc nếu cần mua bán một loại hàng hoá nào đó thì họ có thể đến các quán ngay tại đầu làng hoặc có thể trao đổi buôn bán với những người đi mua- bán hàng lưu động. Khác với việc trao trao đổi, buôn bán tại các chợ trung tâm, hình thức buôn bán này không chỉ quan tâm đến lợi nhuận kinh tế mà

còn tập trung vào việc xây dựng các mối quan hệ xã hội. Nói cách khác, quan hệ giữa người mua và người bán ở đây không phải đơn thuần chỉ là các đối tác làm ăn dựa trên lợi nhuận kinh tế thu được, mà còn là quan hệ bạn bè, bằng hữu trên cơ sở tình cảm. Bằng các mối quan hệ thân thiết với các 'bạn hàng' lâu năm, người dân vẫn có thể có được các nhu yếu phẩm phục vụ cho đời sống hàng ngày của họ cho dù không tiền mặt trong tay. Hình thức 'trao đổi' này khó có thể hoặc không thể diễn ra ở các khu chợ trung tâm, nơi người mua và người bán đều là những người không quen biết. Người ta cũng có thể vay mượn các 'bạn hàng', có thể là các chủ quán ở ngay đầu làng hay những người bán rong, một số lượng tiền lớn khi gia đình có việc cần, chẳng hạn như ốm đau hay gia đình có nghi lễ quan trọng. Đổi lại, khi có một lượng nông sản hay một sản vật nào đó cần bán, người dân sẽ đem đến cho các bạn hàng quen biết của mình với giá cả thấp hơn so với bán ở chợ để củng cố thêm các mối quan hệ mang tính cộng sinh của mình.

Trong con mắt của người ngoài và nếu tính toán theo lô gic kinh tế thông thường thì đây là hình thức buôn bán không hợp lý. Vì vậy, trong các đợt di dân tại địa bàn, chúng tôi luôn được nghe những đánh giá, nhận xét 'người Raglai không biết buôn bán', 'người Raglai không biết tính toán' từ nhiều người dân và cán bộ người Kinh. Tuy nhiên, như vừa phân tích, trong hoàn cảnh kinh tế thiếu vắng nguồn tiền mặt ổn định và ở một điều kiện sản xuất chưa có số lượng dư thừa lớn để trao đổi thường xuyên, hình thức trao đổi buôn bán 'nặng về tình cảm' này cho phép người dân đảm bảo được đời sống kinh tế bền vững của gia đình⁴³. Chính vì tầm quan trọng của hình thức buôn bán này trong đời sống kinh tế - xã hội của người Raglai như vậy nên hầu hết các khu chợ được nhà nước đầu tư với nguồn vốn lên đến hàng tỉ đồng hiện nay đều bị bỏ hoang.

43 Tập quán 'cùng chia sẻ' những sản vật thu lượm hoặc sản bản được ở người Raglai cũng có chức năng tương tự. Giải thích về ý nghĩa của tập quán này, một cán bộ người Raglai Phước Tiến cho biết: "Họ bán là mắc cỡ, giờ hàng xóm này khác chết chóc này kia đâu có lấy thịt đó đâu. Cái tính của người trước kia là như thế. Tức là mình không cho họ ăn là mất tình cảm. Khi mình bệnh hoạn hay chết này khác, người ta đâu có nhờ thịt đó, nhưng mà nhờ hàng xóm. Nên việc mua bán là không cần thiết."

2.3.3. Tự định kiến và sự ngoài lề hoá văn hoá, bản sắc, nội lực tộc người

Những dán nhãn tiêu cực về DTTS được chuyển tải trên phương tiện thông tin đại chúng, trong chính sách và trong tương tác hàng ngày, như nghiên cứu của Ngân hàng thế giới (2009) và Rambo và Jamieson 2003 chỉ ra làm các nhóm bị định kiến nhập tâm hoá ‘sự thấp kém’ của mình trong so sánh với các nhóm ‘văn minh’ hơn⁴⁴. Nghiên cứu định tính của chúng tôi ở người Dao Chợ Mới và người Raglai Ninh Thuận cho thấy, sự nhập tâm hoá này được thể hiện rõ thông qua những suy nghĩ và tự đánh giá mang tính tiêu cực về hình ảnh của tộc người mình, ở tất cả các khía cạnh từ bản sắc văn hoá, phong tục tập quán, thực hành xã hội và nội lực tộc người, so với các dân tộc khác, đặc biệt là so với người Kinh.

Ở cả người Raglai và người Dao, câu trả lời cửa miệng của hầu hết các đối tượng được phỏng vấn chúng tôi nhận được là chúng tôi “còn lạc hậu lắm”. Trong cuộc thảo luận nhóm nữ (bao gồm cả cán bộ phụ nữ thôn, học sinh và dân thường) ở Làng Dao, xã Yên Đĩnh, tất cả mọi người đều tự khẳng định, so với người Tày và người Kinh đang sinh sống trên cùng địa bàn, người Dao ở Chợ Mới lạc hậu nhất. Từ những gợi ý trong cuộc thảo luận nhóm, chúng tôi đã tiến hành phỏng vấn mở và được biết, trong cách nhìn của các cán bộ xã Yên Đĩnh và đặc biệt là những người dân ở cả thôn Làng Dao và Khe Lắc, các tiêu chí của văn minh/không lạc hậu được khẳng định là: sống gần đường quốc lộ, biết làm ruộng nước/không làm nương, được học hành đến nơi đến chốn, xóa bỏ kinh tế tự cung tự cấp/tiếp cận được kinh tế thị trường, không còn lưu giữ những phong tục tập quán cũ, đẻ ít con và nói một cách khái quát là *không khác biệt so với người đa số*.

Tương tự như vậy, trong suy nghĩ của người Raglai, họ là ‘dân tộc lạc hậu nhất’ so với các tộc người khác trên địa bàn. Các tiêu

44 Theo Ngân hàng thế giới (2009) ngôn thuyết nhà nước về ‘sự thấp kém’ của các tộc người thiểu số ở Việt Nam có tác động rất lớn đến sự tự định kiến của họ, làm cho 47% những người dân tộc thiểu số được hỏi cho rằng họ lạc hậu (so với tỉ lệ 16% của người Kinh).

chí mà người Raglai dùng để chỉ sự lạc hậu của mình là “*những thiếu hụt theo quan điểm của người ngoài và bởi những sự khác biệt của họ so với văn hoá của nhóm đa số*”⁴⁵, chẳng hạn như ‘không biết làm ăn buôn bán giống như người Kinh’, ‘còn nhiều phong tục tập quán cũ’, ‘vẫn còn lên nương làm rẫy’, ‘chưa biết áp dụng khoa học kỹ thuật’ trong sản xuất và chăn nuôi, hay đơn giản chỉ là chưa biết yêu một cách ‘hiện đại’ như trong trào lưu xã hội hiện nay, vv. Ví dụ, theo cách hiểu của anh Pi Năng L:

“Lạc hậu ở đây có nghĩa là trai gái ôm nhau, lập gia đình không được ngủ với nhau, chỉ đến khi hai gia đình thống nhất, tổ chức đám cưới xong mới được ngủ với nhau. Đó là một ví dụ. Thứ hai là tôi không nghe thông tin gì về anh cả vì tôi không giao tiếp, gặp gỡ anh em, không nhận được thông tin gì cả, chỉ sống độc lập một mình thôi. Cái đó cũng một phần lạc hậu chứ có phải không có đâu... Bữa nay có mặt hàng tăng giá, anh không nắm bắt anh bán cho tôi với giá cũ thì anh là lạc hậu chứ còn gì nữa”.

Nỗi ám ảnh về ‘sự khác biệt’ hay nói các khác là sự nhập tâm hệ quy chiếu ‘văn minh’- ‘lạc hậu’ trong so sánh với các thực hành văn hóa, xã hội của người Kinh do các ngôn thuyết mang tính định kiến của nhà nước về các tộc người thiểu số và trong tương tác hàng ngày đã có tác động rất lớn đến việc tự nhìn nhận và đánh giá về giá trị, bản sắc văn hoá và nội lực tộc người.

Ở Chợ Mới, khi chúng tôi hỏi “*Anh/Chị tự hào về những giá trị nào của văn hóa dân tộc Dao?*”, anh Hoàng Văn D (63 tuổi, xã Nông Thịnh), một cán bộ về hưu từng có vị trí khá cao ở một cơ quan cấp tỉnh, cho biết:

“Người Dao cũng không kém người Tày đâu nhé. Trước đây người Dao đã có chữ viết đấy. Bố tôi biết cả chữ Dao, biết cả chữ Hán. Ông dạy cho con cái một ít thì bị cấm. Người Dao cũng có nhiều nhạc cụ lắm. Sau năm cải cách ruộng đất thì chiêng trống bị vứt bỏ hết. Tiếc quá. Rồi dân tộc Dao cũng có nhiều nét độc đáo trong phong tục, tập quán nữa như trong đám cưới, đám tang

45 Rambo và Jamieson 2003, TLĐĐ.

rồi là lễ cấp sắc. Những bài thuốc nam của người Dao tốt lắm. Tốt nhất vùng đấy. Tự hào lắm chứ. Chỉ tiếc rằng những bảo tàng sống không còn nữa. Bảo tàng sống là những người hiểu biết, những người già. Họ cứ càng ngày càng ít đi mà chẳng truyền lại được cho con cháu. Tiếc lắm chứ. Tôi nghĩ rằng tốt nhất là phải vừa phát triển vừa phải giữ được cái hồn của văn hóa dân tộc”.

Tuy nhiên, đây là trường hợp duy nhất trong số những người chúng tôi đặt câu hỏi tương tự có ý thức tự hào về văn hóa tộc người Dao. Tất cả những những người Dao còn lại, kể cả người dân lẫn cán bộ xã, thôn, đều tỏ ra lúng túng trước câu hỏi này. Nhiều người tỏ ra bất ngờ với câu hỏi của các cán bộ nghiên cứu của nhà nước đến từ Hà Nội và nhất thời không tìm được câu trả lời. Trong một buổi thảo luận nhóm, các chị phụ nữ ở Làng Dao, xã Yên Đĩnh thú thật là “chưa bao giờ nghĩ đến điều này”. Còn các anh T (49 tuổi), K (51 tuổi) và B (41 tuổi) ở thôn Khe Lắc, xã Nông Thịnh thì khẳng định: “Người Dao thì có gì để mà tự hào nhỉ? Người thì không có bao nhiêu so với người Tày hay người Kinh. Học hành thì chưa bằng người ta.” Tương tự như vậy, trong suy nghĩ của chị M thì “Lên đời thì người Dao có thể giỏi hơn người Kinh nhưng buôn bán và trí thông minh thì không bằng” (Triệu Thị M, 37 tuổi, Làng Dao, Yên Đĩnh). Cũng với câu hỏi trên, ông Q, một cán bộ xã Yên Đĩnh, sau một hồi suy nghĩ khá lâu, có câu trả lời:

“Tôi đi nhiều, cũng tiếp xúc nhiều với các dân tộc khác thì thấy rằng người Dao chẳng có gì đáng tự hào cả. Có chăng thì tôi nghĩ rằng cái đáng quý nhất trong văn hóa dân tộc Dao là tính thật thà. Người Dao thì có sao nói vậy, không lươn lẹo lừa lọc ai cả. Một điều đáng tự hào nữa có thể là hiện nay người dân đã biết vận dụng khoa học kỹ thuật vào trong đời sống và trong sản xuất”.

Khi chúng tôi hỏi ông về tri thức bản địa của người Dao, đặc biệt là các bài thuốc nam truyền thống, ông Q thừa nhận: “Đúng vậy đấy. Trong làng này cũng có nhiều người biết thuốc lắm. Họ vẫn lấy về dùng và bán cho bà con người Kinh và người Tày. Cũng có nhiều

người Kinh, người Tày thích dùng thuốc của người Dao. Nhưng đó chỉ là giả truyền thòì, không phải người Dao nào cũng biết.”

Nỗi ám ảnh về ‘sự khác biệt với người đa số’ được nội tâm hoá thành các chỉ báo của sự lạc hậu, thấp kém, không văn minh, đã làm cho người dân xem thường và, ở một mức độ nào đó, chối bỏ nhiều thực hành và giá trị văn hoá truyền thống. Điều này thể hiện khá rõ khi chúng tôi trực tiếp tham gia quan sát và phỏng vấn tại hai đám cưới diễn ra vào ngày 12 và 13 tháng 1 năm 2011 ở xã Yên Đĩnh.

Theo các cụ già ở thôn Làng Dao, trước đây, các lễ thức cưới hỏi của người Dao phải trải qua 4-5 bước: Lễ coi mắt/so tuổi, lễ hỏi, lễ dạm, lễ nạp tài/xin dâu và lễ cưới. Từ lễ coi mắt/so tuổi đến lễ hỏi cách nhau ít nhất một tuần (theo cách tính lịch của người Dao, mỗi tuần là 12 ngày), từ lễ hỏi đến lễ dạm cũng cách nhau khoảng chừng đó thời gian; nhưng từ lễ dạm đến lễ cưới có thể cách nhau cả một mùa lúa, thời gian đủ để 2 bên chuẩn bị các điều kiện vật chất (rượu, thịt, gạo...) cho một đám cưới. Lễ nạp tài/xin dâu được tổ chức ngay trước ngày cưới với phần việc quan trọng nhất là nhà trai phải mang các cống vật (tiền mặt, thịt lợn, gà, rượu...) sang nhà gái. Trong các nghi thức liên quan đến cưới hỏi, chú rể và cô dâu đều phải mặc trang phục truyền thống của dân tộc. Ngày đi xin dâu, chú rể phải đích thân gánh một số lễ vật sang nhà gái: một đầu đòn gánh là đôi gà trống nhốt trong chiếc lồng buộc vải đỏ; đầu bên kia là 2 ống rượu và 1 đấu gạo. Đến nhà gái, chú rể phải dâng lễ vật trước bàn thờ gia tiên rồi mới cùng tân nương làm lễ xin cho cô dâu về nhà chồng. Cửa hỏi môn được các bạn gái của cô dâu gồng gánh theo về nhà chồng gồm có các loại trang phục do chính tay cô dâu làm, lợn con, gà mái ghe để làm giống, thóc giống và các loại vật dụng mà cô dâu vẫn dùng hàng ngày.

Trong đám cưới mà chúng tôi trực tiếp quan sát, gia đình chỉ còn thực hiện 3 lễ thức: lễ dạm, lễ xin dâu và lễ cưới và từ lễ dạm đến lễ cưới có thể chỉ cách nhau 1 tuần (7 ngày, theo dương lịch hiện nay). Các nghi thức tâm linh quan trọng nhất của một đám cưới vẫn được bà con lưu giữ: Lễ xin dâu, lễ bái tổ tiên 2 bên gia đình.

Tuy nhiên, ở cả hai đám cưới này, ngoài 2 nghi lễ quan trọng nhất ở bàn thờ gia tiên nhà gái và nhà trai, các chỉ báo tộc người khác trong nghi thức cưới hỏi hầu như đã không còn nổi bật. Quan sát từ bên ngoài một đám cưới của người Dao không thấy có sự khác biệt đáng kể so với một đám cưới của người Kinh: cũng phong rạp, loa đài và những người dự cưới mặc Âu phục; chú rể mặc complet, đón dâu bằng xe máy hoặc ô tô.

Giải thích về những thay đổi này, anh Lý Kim Q (45 tuổi) và chị Đặng Thị B (47 tuổi) có con trai đầu lòng là Lý Tiến T (22 tuổi) lấy vợ bên xã Như Cố (cùng huyện Chợ Mới) cho biết:

“Sau khi đôi trai gái tìm hiểu và thống nhất đi đến hôn nhân, hai bên gia đình sẽ gặp gỡ bàn chuyện cưới hỏi cho các con. Cái chính là bàn về chuyện chọn ngày cưới và thỏa thuận về số lễ vật mà nhà trai phải mang sang nhà gái. Lễ vật thì tính cụ thể bằng bạc trắng, thịt lợn, thịt gà, rượu và gạo. Trước đây, nhà gái đòi thịt thì phải gánh thịt sang, đòi gạo thì phải gánh gạo sang. Ngày nay, quy hết thành tiền cho giản tiện. Như con trai tôi đi lấy vợ, ban đầu nhà gái đòi 150kg thịt lợn mót hàm, một đôi gà sống thối, 50 lít rượu và một tạ gạo, tính thành tiền vào khoảng gần 15 triệu. Mặc cả mãi, họ hạ xuống còn 10 triệu và nộp bằng tiền mặt. Ngày cưới, cô dâu vẫn mặc quần áo dân tộc, nhưng chú rể thì mặc như người Kinh. Ngay cả thầy cúng cũng mặc quần áo như người Kinh. Nói chung thì bây giờ việc cưới xin cũng giản tiện, *văn minh hơn nhiều so với ngày xưa*”.

“Văn minh hơn” là cụm từ được nhiều người sử dụng khi nói về việc thay thế các tập tục truyền thống bằng những thực hành học từ bên ngoài trong đám cưới của người Dao. Khi được hỏi về việc chuẩn bị cho đám cưới của con, anh Lý Kim Q và chị Đặng Thị B chia sẻ:

“Thì bây giờ xã hội bên ngoài họ làm sao, mình cũng phải làm vậy mới là văn minh. Đám cưới phải thuê rạp, thuê phong bạt, phải có loa đài và trang trí như người Kinh. Cổ bản cũng phải nhiều món khác nhau chứ không chỉ có thịt luộc, thịt kho mặn.

Nhà tôi chuẩn bị 3 con lợn, 50 con gà, dự kiến làm khoảng trăm mâm cỗ. Khách mời có cả bà con người Tày, người Kinh. Mâm bát, bàn ghế phải đi thuê nhưng cỗ bàn thì nhờ bà con trong làng trong họ - những người giỏi nấu nướng - đến giúp. Uống rượu ăn cơm xong phải có hoa quả tráng miệng. Mình làm không hẳn hoi người ta chê cười. Nhìn chung thì đám cưới ăn uống không khác người Tày, người Kinh”.

Tương tự như vậy, anh Th (21 tuổi, ở Làng Dao, xã Yên Đĩnh), phũ rẻ cho T quan niệm: *“Đám cưới thì chú rể phải mặc complet, đi đón dâu bằng xe máy hoặc ô tô mới văn minh lịch sự. Bây giờ chẳng còn chú rể nào mặc quần áo dân tộc đi đón vợ nữa rồi. Quê chết”*. Thông gia với gia đình anh Q - chị B là anh M, 41 tuổi. Nhà anh M thuộc diện cận nghèo. Anh cho biết:

“Trước đây, con gái đi lấy chồng, bố mẹ cho nó mang theo tất cả các loại quần áo mà nó may sắm được, các loại vòng tay, vòng cổ bằng bạc, một ít thóc giống, lợn gà giống và một ít tiền giặt lưng làm vốn. Bây giờ văn minh hơn, không ai còn may quần áo dân tộc nữa, cũng chẳng còn cảnh gồng gánh lợn gà nữa. Mọi thứ con gái tôi mang về nhà chồng như chăn gối, quần áo... đều được mua ở chợ huyện. Mình nghèo thật nhưng cũng phải cố cho bằng bạn bằng bè kéo người ta chê là lạc hậu.”

Sợ bị chê là “kém văn minh”, là “không bằng bạn bằng bè” nên mặc dù nhà nghèo, nhưng khi biết con rể đi đón dâu bằng ô tô, anh Minh vẫn tỏ ra cứng cỏi và có ý trách: *“Bên ấy nhẽ ra nên nói sớm để bên này còn chuẩn bị. Nhà tôi cũng có thể thuê được một vài cái ô tô để đưa con về nhà chồng chứ nào có kém cõi hẹp hòi gì.”*

Việc nhập tâm hoá về sự thấp kém hơn của các giá trị văn hoá tộc người không chỉ làm cho người Dao thay đổi các tập tục trong đám cưới để giống với người Kinh, người Tày ‘văn minh hơn’ như vừa trình bày, mà còn làm cho họ quay lưng lại với nhiều thực hành văn hoá truyền thống khác. Nhìn lại lịch sử, quá trình này diễn ra từ những năm 1960 khi nhà nước triển khai mạnh mẽ các chương trình xoá bỏ các ‘hủ tục văn hoá’ để xây dựng nền văn hoá mới

xã hội chủ nghĩa. Nhớ lại thời kỳ này, anh Hoàng Văn D, một cán bộ cấp tỉnh về hưu ở Khe Lắc chia sẻ với chúng tôi trong buổi nói chuyện: “Ngày đó vút đi nhiều thứ lắm. Sách vở chữ nho thì bố tôi đốt hết còn chiêng trống thì vút bỏ không thương tiếc. Cái gì nhà nước bảo lạc hậu, là mê tín dị đoan là vút hết”.

Diễn ngôn và các chính sách ‘phát triển’ văn hoá của nhà nước được thực thi từ những năm 1960 cùng với sự định kiến của các tộc người xung quanh thông qua các tương tác hàng ngày không chỉ làm cho người dân từ bỏ các thực hành tôn giáo như cấp sắc, một nghi lễ phản ánh sâu sắc đời sống tâm linh và văn hoá tộc người, như ông Hoàng Văn D trải nghiệm, mà còn làm cho họ ít quan tâm đến các giá trị văn hoá tộc người khác như trang phục hay các loại nhạc cụ. Trong suy nghĩ của đại đa số người dân ở Khe Lắc và Làng Dao, các thực hành văn hoá cổ truyền của người Dao là biểu hiện của sự lạc hậu, kém văn minh hay vì các thực hành văn hoá này, dùng nguyên lời của chị Lý Thị X., 29 tuổi ở Làng Dao, xã Yên Đĩnh, không giống với “*dân tộc đa số nên cũng chẳng nên giữ làm gì*”.

Chẳng hạn, khi được hỏi tại sao không còn mặc quần áo của người Dao, chị B giải thích: “*Hồi chị mới vào hội phụ nữ cách đây 5-6 năm, chị có mặc quần áo của người Dao để đi dự hội nghị ở Chợ Mới. Khi đi ra đường rất nhiều người nhìn và trên chợ. Nếu đi xe đạp thì họ chỉ nhìn đằng sau, còn nếu đi bộ thì họ xem kỹ lắm. Mặc như thế họ nghĩ mình ở tận vùng sâu vùng xa lắm, không phải sống gần phố nên ngại lắm*”. Còn theo ý suy nghĩ của chị Xuân:

“*Thực ra thì tôi thấy bộ quần áo của người Dao không xấu nhưng cũng chẳng đẹp. Tôi cũng không ngại mặc quần áo dân tộc đâu, nhưng có điều nó bất tiện quá. Với lại, người ta không mặc mà mình mặc thì cũng làm sao ấy. Khó nói lắm, nhưng mà nói chung là không thấy cần phải giữ vì nó không giống với đa số*”.

Tương tự như vậy, theo H, thôn Khe Lắc, thì: “*Mấy năm trước, cả làng này chỉ có một bà già mặc quần áo của người Dao. Sau mọi người trên, trông bà như con diều hâu xoè cánh, bà thôi không mặc nữa. Vậy nên cả làng giờ chẳng còn ai mặc quần áo của người Dao*”.

Một cán bộ xã người Dao và con gái cũng có đồng quan điểm. Chị Th (32 tuổi) cho biết:

“Dân tộc Dao thì có còn gì đâu mà giữ. Cái lễ cấp sắc là chỉ đàn ông mới được làm, tôi là con gái không can dự gì cả. Giữ cũng được mà bỏ cũng được. Tôi lấy chồng người Nùng, mặc quần áo Dao về nhà người ta cũng không tiện. Bây giờ tốt nhất là cứ mặc quần áo đa số, vừa dễ mua vừa tiện lợi. Mặc quần áo Dao rườm rà lắm, chẳng giống ai cả. Mặc quần áo Dao ra ngoài đường bị người ta xúm vào xem thì ê mặt. Mặc quần áo đa số thì chẳng ai biết mình là ai. Thế thì tốt hơn chứ...”

Việc tự đánh giá thấp các thực hành ‘văn hoá khác với người đa số’ của mình còn dẫn đến việc từ bỏ hầu hết cả thực hành tri thức bản địa liên quan đến việc sản xuất nông nghiệp. Tuy việc áp dụng khoa học kỹ thuật mới vào sản xuất, ở một khía cạnh nào đó, là một sự chuyển đổi có thể đem lại hiệu quả kinh tế cao hơn cho người dân, song việc quá đề cao các kiến thức khoa học kỹ thuật trong khi đánh giá thấp kho tàng tri thức bản địa của tộc người cũng là điều cần phải suy nghĩ. Chẳng hạn, do trong cách hiểu của đa số cán bộ và người dân Chợ Mới, mức độ cơ giới hóa được coi là một tiêu chí để đánh giá sự “tiến bộ” về kinh tế - xã hội. Vì vậy, hầu hết những người được phỏng vấn đều cho rằng, việc đưa máy móc vào quá trình sản xuất nông nghiệp tại địa phương là cần thiết. Tại thôn Khe Lắc, xã Nông Thịnh, 100% số gia đình đều sử dụng máy móc vào việc làm đất hay vận chuyển. Hoàng Hữu Bá, 39 tuổi, Trưởng thôn Khe Lắc tự hào về điều đó và cho rằng:

“So với các bản của người Tày cùng xã, người Dao ở đây không hề kém cạnh và thậm chí là còn tiến bộ hơn vì chưa có bản Tày nào đạt mức độ cơ giới hóa như Khe Lắc. Cả thôn hiện chỉ còn hai con trâu, bà con nuôi để làm cảnh thôi, lúc nào cần tiền thì bán chứ không ai còn dùng trâu cày nữa”.

Không thể phủ nhận rằng, các phương tiện máy móc đã giúp người dân tiết kiệm rất nhiều công sức trong việc vận chuyển (nông sản, tre nứa...), song theo trải nghiệm của nhiều người trình bày

trong cuộc thảo luận nhóm cán bộ, việc chuyển đổi sang sử dụng máy cày, bừa thay cho trâu bò truyền thống đã tạo ra nhiều bất lợi trên môi trường đất dốc. Toàn bộ diện tích trồng lúa nước của bà con người Dao ở Khe Lắc đều là ruộng bậc thang, nằm sâu trong thung lũng, việc đưa máy móc vào gặp rất nhiều trở ngại. Do diện tích của mỗi thửa ruộng đều hẹp, máy móc khó xoay trở nên bà con mất thêm khá nhiều công trong việc cuốc góc. Theo trải nghiệm của nhiều người sau khi đã thay trâu bằng máy móc hiện đại:

“Dùng máy kéo thì chỉ thuận lợi lúc chở các loại vật liệu làm nhà, phân bón, tre nứa chứ để cày thì cũng không tốt hơn so với dùng trâu đầu. Đường nhỏ, đưa máy vào khó, ruộng hẹp mấy bước chân, lại bậc cao bậc thấp máy cày quay đầu khó lắm. Nhưng mà do trước đây mọi người thích dùng máy cày nên bán hết trâu mua máy, giờ muốn gầy lại đàn trâu cũng tốn kém mà cũng mất mấy năm mới gầy được trâu cày. Thôi thì máy làm được đến đâu còn người làm vậy. Trót rồi, biết sao?” (Hoàng Văn Ch, sinh năm 1965, thôn Khe Lắc, xã Nông Thịnh).

Tự định kiến không chỉ dẫn đến sự mất tự tôn về giá trị và bản sắc văn hoá của tộc người (như trường hợp người Dao vừa trình bày ở trên) mà còn làm cho các tộc người thiểu số tự đánh giá thấp về khả năng và nội lực của các cá nhân và cộng đồng trong cuộc sống hàng ngày. Cách nhìn nhận rất bi quan về tương lai của người Raglai của Kator N., một thanh niên khoẻ mạnh đang ở tuổi lao động, đến từ một dân tộc anh hùng đã có những đóng góp to lớn về con người và lương thực cho cách mạng, thể hiện khá rõ điều này. Theo anh N:

“Người dân tộc [Raglai] nói thiệt tình luôn, làm gì cũng không được mà. Người dân tộc chỉ làm cái gì là giỏi nhất, mà làm cái gì cũng không được hết luôn. Xe cũng xe người Kinh, áo quần mặc cũng là người Kinh, chỉ là trừ tra lúa, bắp mình làm được, người ta cũng được, mình cũng được. Cái gì cũng là người Kinh hết, các dân tộc khác cũng làm được mà dân tộc Raglai không làm được..., còn người Chăm nó làm gì cũng được hết á. Thấy

coi trong ti vi á đăn chiếu, dệt vải, làm gì cũng được, mà dân tộc Rắc Lây nổi tiếng làm gì cũng không được cả, nói thiệt luôn á. ...Dân tộc này chỉ có ăn, ngày sống, chờ chết thôi”.

N. nói lên những điều này khi chúng tôi đặt câu hỏi liệu với sự giúp đỡ của nhà nước, của các tổ chức phát triển quốc tế thì người Raglai sẽ thoát nghèo và sẽ có đời sống kinh tế khá giả như người Kinh và người Chăm ở Ninh Thuận. Theo suy nghĩ của N., không chỉ có những người dân lao động như anh ‘kém cỏi’ hơn người dân của các tộc người khác mà cả: *“Các chủ tịch, phó chủ tịch Raglai cũng làm chả được, cái gì cũng nhờ anh em người Kinh làm.”* Gần cuối buổi nói chuyện khi chúng tôi hỏi liệu ở Việt Nam còn có dân tộc nào ‘kém’ như người Raglai không, N. cho biết:

“Minh có chín mươi mấy dân tộc mà dân tộc Raglai là dân tộc thiếu số nhất, đặc biệt luôn. Các dân tộc khác nghe trong ti vi nói là nó ăn cơm, nó mặc quần áo như mình mà nó làm giàu hơn mình, nó làm gì cũng được... Thì chấp nhận đẻ nhiều con hay không là làm giàu cũng không nổi đâu, đẻ 1 đứa con cũng chả làm giàu nổi đâu. Nói hết lời, hết tiếng dân tộc này cũng không giàu nổi đâu”.

Như vậy, định kiến hay những diễn ngôn về sự ‘thấp kém’ đã có tác động làm thay đổi và định hình nhân sinh quan cũng như hành vi của người Dao ở Bắc Kạn cũng như người Raglai ở Bắc Ái. Sự bất cập của việc cơ giới hóa trong sản xuất nông nghiệp của người dân Khe Lắc qua lời kể của anh Hoàng Văn T trích ở trên có thể được coi là một ví dụ điển hình.

III. THẢO LUẬN

Như đã trình bày ở phần II, những sắc thái của định kiến tộc người thể hiện khá đa dạng, từ việc dán nhãn, định khuôn giá trị cho người DTTS, cho đến việc phân chia vị thế xã hội, và xác định vai trò trội cũng như sứ mệnh lãnh đạo của tộc người có quyền lực (ở đây là tộc người đa số - người Kinh). Những biểu hiện của định kiến này có thể gây ra hậu quả khi nó trở thành cơ sở cho việc xây dựng chính sách, cũng như nếu bị nhập tâm bởi bản thân những người DTTS, khiến họ trở nên tự ti, buông xuôi, đánh giá thấp văn hóa của chính tộc người mình, và mất đi năng lực tự chủ, vươn lên. Tuy nhiên, câu hỏi đặt ra là tại sao lại có những định kiến về người DTTS như vậy? Trong phần này, báo cáo sẽ thảo luận về những nền tảng cho việc hình thành nên những quan điểm mang tính định khuôn về người DTTS (như một cộng đồng nhất thể), cũng như tại sao những quan điểm này lại được số đông chấp nhận và tồn tại dai dẳng trong đời sống xã hội.

3.1 Quan điểm vị chủng và tiến hóa luận

Ở khía cạnh tộc người, thái độ **vị chủng**, hay *lấy tộc người mình làm trung tâm* (ethnocentrism) là một quan điểm khá phổ biến⁴⁶. Thuật ngữ này nhấn mạnh đến việc một nhóm thường đặt văn hóa của mình là trung tâm, và mọi nền văn hóa khác thường bị đo lường và đánh giá trong sự so sánh với văn hóa “của mình”. Nghiên cứu tâm lý cũng cho thấy con người thường có xu hướng tư duy theo lối phân tách lưỡng đôi: “nội” trái với “ngoại”, “ta” trái với “họ”,

⁴⁶ Thuật ngữ “ethnocentrism” được William G. Sumner, một nhà xã hội học Mỹ đề ra, với quan sát rằng con người có khuynh hướng phân biệt giữa “chúng ta” và “họ” (người bên ngoài).

“văn minh” trái với “lạc hậu”, “sạch” trái với “bẩn”, “tiến bộ” trái với “chậm phát triển”... Và theo lối tư duy này, thường “ta” vẫn hơn “họ”, nội hơn ngoại.

Nhìn vào các trích dẫn trong báo cáo này có vẻ như đúng là chúng đang mô tả thực tế đang diễn ra ở vùng DTTS. Tuy nhiên, những cách nhìn như vậy cho thấy mọi thực hành văn hóa của người DTTS đang được soi chiếu và đánh giá từ văn hóa của người Kinh, và do đó thiếu cái nhìn công bằng về văn hóa đặc thù của các DTTS.

Nói cách khác, chính quan điểm “lấy tộc người mình làm trung tâm” là một nguyên nhân dẫn đến sự định kiến đối với các tộc người khác mình. *Sự khác biệt về thực hành kinh tế-văn hóa và xã hội* là một trong những nguyên nhân gây nên cảm xúc trực tiếp dẫn đến sự đánh giá mang tính định kiến. *Sự khác biệt càng cao thì định kiến càng lớn*. Tộc người nào có các thực hành văn hóa và kinh tế càng khác người Kinh, ví dụ không cúng giỗ người chết, không làm ăn buôn bán, không tham gia kinh tế thị trường, không canh tác ruộng nước hay không theo phương thức sản xuất giống người Kinh (như sử dụng phân bón), ví dụ như người Khơ-mú ở Kỳ Sơn, người Raglai ở Bắc Ái... thì càng bị định kiến; Chính vì vậy, khi hỏi người Kinh về người Tày ở Bắc Kạn, người Mường ở Hòa Bình, người Thái và người Mông ở Kỳ Sơn thì họ đều cho rằng họ “không lạc hậu lắm”; còn khi nói đến người Raglai ở Ninh Thuận, người Khơ-mú ở Kỳ Sơn thì bị coi là “rất lạc hậu”. Ở các tỉnh như Hòa Bình, Bắc Kạn, ngay cả với người Kinh chưa bao giờ tiếp xúc với họ, thì người Dao và người Mông thường được nhắc đến như là những ví dụ điển hình của sự lạc hậu. Nhưng điều này lại hoàn toàn không đúng ở huyện Kỳ Sơn, tỉnh Nghệ An, khi người Mông, người Thái và người Khơ-mú có số dân gần tương đương nhau, và người Kinh ở đây lại ca ngợi người Mông rất chăm chỉ làm ăn, thông minh và nhanh nhẹn hơn người Khơ-mú và thậm chí còn hơn cả người Thái, bởi người Mông ở đây cũng tham gia vào kinh tế thị trường. Ở Kỳ Sơn, người Khơ-mú trở thành đối tượng bị nhận những lời chê và định kiến nhiều nhất, bởi ngoài việc đi làm thuê (thường làm

nương rẫy hoặc khai hoang) cho người các dân tộc khác, họ ít tham gia vào các hoạt động kinh tế thị trường nhất.

Khi nhận xét về người Mường ở Hòa Bình, một cán bộ cho biết: *"Người Kinh vẫn vẫn mình hơn. Đúng ra người Kinh là người dân tộc Việt rồi, khỏi bàn cái đấy rồi... Còn trí thông minh thì không hẳn đâu, nếu nói đúng ra người ta có điều kiện, người ta tiếp xúc lại với những cái điều kiện ăn học đầy đủ này, thế rồi là môi trường xã hội được tiếp xúc, được đầu tư v.v. thì mình nghĩ cũng như nhau cả thôi, không liên quan đến dân tộc".* Thế nhưng, khi nói đến người Raglai, người Khơ-mú..., thì tất cả những người được hỏi ở Bác Ái, và Kỳ Sơn đều cho rằng họ dù có điều kiện như nhau, họ cũng không thể vươn lên được, và không thể so được với người Kinh.

Tuy nhiên, có thể thấy định kiến diễn ra không phải chỉ vì nhìn thấy sự khác biệt, mà vì *không thừa nhận/chấp nhận sự khác biệt* ấy. Và mức độ khác biệt càng cao thì sự thừa nhận càng khó khăn. Như vậy, đối với ngay cả những người Kinh đã sống lâu năm ở vùng DTTS, có thể biết rất nhiều các tập tục và thực hành văn hóa của người DTTS vẫn định kiến. Chính vì thế, kết quả phỏng vấn sâu cho thấy, trái với giả thuyết cho rằng định kiến chỉ xảy ra khi người Kinh không có sự tiếp xúc và không biết gì về người DTTS, người càng nhiều tuổi và sinh sống lâu ở vùng DTTS thì dường như càng có định kiến nặng nề. Hơn nữa *định kiến được hình thành bởi một sự tập luyện xúc cảm có từ rất sớm*, trong khi những niềm tin biện minh cho chúng đến muộn hơn, điều đó khiến cho việc loại bỏ chúng trở nên đặc biệt khó khăn. Vì thế, *ngay cả khi người mang định kiến muốn từ bỏ định kiến thì những khuôn mẫu tiềm thức* (chịu ảnh hưởng bởi môi trường gia đình và xã hội nhất định) *vẫn thắng thế*. Con người có xu hướng thường nhớ lại dễ dàng hơn những gì đã được củng cố từ các khuôn mẫu, mà không chú ý đến những gì bác bỏ nó. Chính vì thế mà kết quả khảo sát cho thấy với những người Kinh cao tuổi, mặc dù đã sống ở địa bàn DTTS đến 20 năm vẫn có niềm tin về "sứ mệnh dẫn dắt" của người Kinh.

Như vậy ở đây không chỉ có thái độ ‘lấy văn hóa tộc người mình làm trung tâm’ tác động đến sự hình thành định kiến tộc người, mà còn bị sự chi phối mạnh mẽ của quan điểm **tiến hóa luận đơn tuyến** (unilineal- evolutionism). Quan điểm tiến hóa luận đơn tuyến, vốn phổ biến từ thế kỷ 19 cho rằng các xã hội loài người phát triển từ đơn giản đến phức tạp, từ lạc hậu đến văn minh, và các xã hội đều phát triển theo một thang đo duy nhất từ thấp đến cao. Chính vì thế sẽ có các dân tộc phát triển hơn các dân tộc khác, và sự văn minh phương Tây được coi là đỉnh cao; các dân tộc ở trình độ phát triển thấp hơn rồi cũng sẽ tiến hóa và học hỏi để phát triển lên bậc thang tiếp theo⁴⁷. Quan điểm này trở thành công cụ biện minh cho chủ nghĩa thực dân trong công cuộc “khai hóa văn minh” thuộc địa và đã bị phê phán gay gắt bởi những nhà nhân học để cao sự đa dạng văn hóa của con người. Cùng với tư tưởng phát triển theo kiểu tiến hóa là tâm lý và lối tư duy về một “hệ các thực hành văn hóa – xã hội thấp kém” (*cultural inferiority*), lối tư duy và xu hướng tâm lý tồn tại phổ biến ở các tộc người đa số trên thế giới khi họ nghĩ về các tộc người thiểu số.

Tuy nhiên, mặc dù tư tưởng tiến hóa luận đã trở nên lỗi thời ở các nước phương Tây, nó lại được tiếp nhận và có ảnh hưởng sâu rộng ở Việt Nam. Quan điểm này đã tạo nên niềm tin rằng người Kinh là tộc người phát triển nhất trong thang tiến hóa, tiếp đó là các tộc người đông về dân số như Tày, Nùng, Thái, Mường, còn các tộc người thiểu số khác như người Khơ-mú, Dao, Hmong, Raglai, đặc biệt các tộc người ở Tây Nguyên bị coi là ở các thang bậc thấp hơn của sự phát triển⁴⁸. Các nhà dân tộc học đóng góp vào việc

47 Tiến hóa luận văn hóa là một quan điểm lý thuyết được sử dụng sớm nhất và cũng có ảnh hưởng nhất trong ngành Nhân học từ thế kỷ 19, bắt nguồn từ lý thuyết tiến hóa của Darwin về nguồn gốc các loài và sự chọn lọc tự nhiên. Quan điểm của Darwin không chỉ có ảnh hưởng to lớn trong ngành sinh học, mà còn thâm nhập sâu sắc vào các ngành khoa học xã hội như triết học, xã hội học, kinh tế học, lịch sử nghệ thuật, nhân học... Các nhà lý thuyết xã hội nổi tiếng theo trường phái tiến hóa luận ở thế kỷ 19 như Henry Morgan, Edward Tylor, Herbert Spencer, Jamez Frazer, Emile Durkheim, Karl Marx... đã khẳng định quan điểm rằng tất cả loài người, xã hội và thể chế đều có thể xếp vào cùng một loại thang đo, từ đơn giản đến phức tạp. Xem thêm Phương Quỳnh (<http://dienngon.vn/Blog/Article/tu-nan-nhan-thanh-thu-pham-thuc-dan-van-hoa>)

48 Xem thêm báo cáo *Diễn Ngôn, Chính sách và sự Biến đổi văn hóa-sinh kế tộc người* của Hoàng Cẩm và Phạm Quỳnh Phương (Nxb Thế giới, 2012).

củng cố quan điểm tiến hóa này. Xã hội của người DTTS bị xem là hầu hết còn ở giai đoạn tiền nhà nước, phân hóa giai cấp chưa hình thành, hoạt động kinh tế còn mang dấu ấn nguyên thủy (Đặng Nghiêm Vạn 1989; Phan Hữu Dật 1975; Bế Viết Đăng 1984; Cẩm Trọng 1978). Đồng thời, quan điểm cho rằng “phát triển” phải gắn với việc áp dụng được sự tiến bộ của khoa học kỹ thuật đã khiến các DTTS càng bị xem là ở các nấc thang thấp hơn người Kinh. Vì thế các hoạt động kinh tế của các tộc người thiểu số đồng nhất với canh tác nương rẫy, và khoác tấm áo “kỹ thuật lạc hậu”, “năng suất thấp”, “không thân thiện với môi trường”... (Phan Hữu Dật 1975; Đặng Nghiêm Vạn 1984). Với cái nhìn này, canh tác lúa nước được coi là tiến bộ hơn so với canh tác nương rẫy, lối sống định canh, định cư được coi là văn minh hơn so với lối sống du canh du cư. Phong tục, tập quán, các sinh hoạt tôn giáo tín ngưỡng của nhiều tộc người thiểu số cũng chịu cái nhìn đầy định kiến khi bị gán cho là mê tín dị đoan, lạc hậu, tốn kém (Đặng Nghiêm Vạn, Cẩm Trọng, Trần Mạnh Cát, Lê Duy Đại và Ngô Vĩnh Bình 1981).

Việc *thiếu tính phản biện* trong nghiên cứu khoa học càng làm cho những định kiến về DTTS thêm trầm trọng. Có lẽ đây là một đặc điểm khá cố hữu trong khoa học xã hội nói chung, ngành Dân tộc học nói riêng ở nước ta. Khó tìm thấy những tranh luận mang tính học thuật ở các diễn đàn khoa học xã hội chính thống. Đồng thời xu hướng *phổ quát hóa* cũng làm cho những quan niệm định kiến được củng cố. Đặc trưng của nghiên cứu Dân tộc học ở Việt Nam từ trước đến nay là những nghiên cứu trường hợp, đa phần hướng đến các nhóm dân tộc thiểu số. Thường thì các nhà dân tộc học đi điền dã ở một bản/xã trong khoảng thời gian nhất định (càng trở lại đây, khoảng thời gian này càng được rút ngắn, thường chỉ một tuần). Trong khoảng thời gian và không gian chật chội ấy, cộng với vô vàn trở ngại khác như rào cản ngôn ngữ⁴⁹, kinh phí dành cho nghiên cứu, thường thì các phạm vi nghiên cứu chỉ dừng

49 Có một thực tế là hầu như không có nhà Nhân học Việt Nam nào sử dụng thành thạo tiếng nói của tộc người mình nghiên cứu, trừ một vài nhà Nhân học vốn đến từ các tộc người thiểu số. Điều này là rào cản cực lớn trong việc xây dựng chiều sâu cho các nghiên cứu.

lại ở một vài bản, mỗi bản tập trung phỏng vấn sâu một vài trường hợp. Tuy nhiên, những kết quả nghiên cứu này sau đó lại được phổ quát hóa như là hình ảnh về cả cộng đồng tộc người ấy ở bình diện quốc gia, hay chí ít cũng ở phạm vi vùng, khu vực. Những điều này đã góp phần tạo nên và củng cố những định kiến về người DTTS.

Mặt khác, đặc thù Việt Nam với tư tưởng Nho giáo cũng có ảnh hưởng khá lớn tới các quan điểm về chính sách của Việt Nam, trong đó có vấn đề về DTTS. Một nhà nghiên cứu nước ngoài lâu năm về DTTS đã nhận xét rằng ở Việt nam, ẩn dụ Nho giáo đã biến mô hình gia đình vào mô hình quốc gia dân tộc: “câu chuyện “chính thức” về dân tộc đa sắc tộc của Việt nam, trong đó khái niệm dân tộc được hình dung như một gia đình mà người Kinh là người anh cả, và các (dân tộc thiểu số) em, trong đó, người anh cả cần phải vừa đóng vai trò rộng lượng và cả vai trò giữ kỷ luật. Cách thể hiện này về các DTTS như những người em nhỏ tuổi hơn – điều đã dẫn dắt chính sách nhà nước về người thiểu số ngay từ ban đầu – được đưa ra trong khái niệm hiện tại về sự *lạc hậu* và *mê tín dị đoan*”.

Như vậy, chính cảm nhận về sự khác biệt trong thực hành văn hóa và sinh kế, cộng thêm lăng kính tiến hóa luận, đã khiến tất cả những thực hành văn hoá của người DTTS trở nên “kỳ lạ”, cổ hủ, lạc hậu trong con mắt của người Kinh. Vì thế một cán bộ xã ở Ninh Thuận đã khẳng định rằng người DTTS lạc hậu bởi vì “*người ta không tiến bộ bằng mình, tức là người ta không tiếp cận những cái nó hay. Tôi ví dụ thôi như người ta cầm cái bát lên chẳng hạn, thì mình cầm bình thường nhưng người ta cầm thấy khó. Ví dụ thế. Tức là lạc hậu...!*”. Đối với người Kinh ở huyện Bác Ái, khác với người Chăm là những người “*ở trình độ phát triển cao hơn*” (gần bằng người Kinh, thậm chí nhiều người Chăm còn làm ăn giỏi giang hơn) thì người Raglai là những người vừa thoát khỏi cuộc sống du canh du cư “lạc hậu” và mới được tiếp xúc với người Kinh nên hiểu biết của họ không cao. Một cán bộ ở huyện Bác Ái khẳng định: “*Nói chung là ở đây này, người Kinh, người Chăm với người Raglai thì nếu so sánh thì người Kinh này, tới người Chăm rồi người Raglai. Tức là người Kinh là cao nhất, xong đến người Chăm, xong đến người Raglai. Nói chung là*

bây giờ lấy cái thang nha, chẳng hạn là người Kinh 10 thì người Chăm họ có thể tới 7, người Raglai thì xuống khoảng 5...". Chính vì thế, "sứ mệnh lãnh đạo" được xem là của người Kinh để giúp cho các DTTS vươn lên. Khi nói về người Raglai, một cán bộ xã khẳng định:

"Phải chăm lo cho họ thôi chứ biết làm sao, ví dụ trong một gia đình mình đẻ ra được 4 đứa con mà trong đó 3 đứa con ngoan, 1 đứa nó không nghe lời, nó quậy phá, nó gan, nó lì thì chẳng lẽ mình làm cha làm mẹ mình bỏ nó, nó cũng là con mình, ai cũng vậy, xã hội sống vậy, bây giờ cái cơ quan nhà nước của mình, bây giờ họ cấm như vậy, thì họ có dù sao đi chăng nữa mình cũng phải chăm lo cho họ, nó là vậy... rõ ràng là gia đình là một tế bào của xã hội, gia đình tốt thì xã hội mới tốt, thì mình bỏ mặc họ đâu có được. Mặc dù có thể là mình tiến lên 10 thì họ cũng phải 5 chứ, dù sao vẫn còn hơn là họ mới nấc một"! (cán bộ, Bác Ái, Ninh Thuận).

Điều đáng nói là bản thân người DTTS cũng tự định kiến, nhìn nhận dân tộc mình và các DTTS khác trong nấc thang tiến hóa (như ở phần sau về hậu quả của định kiến sẽ trình bày rõ hơn). Một cô giáo người Chăm ở Ninh Thuận nhận xét về người Raglai: *"Để thoát khỏi cảnh nghèo thì họ phải tiến theo người Kinh. Nhưng em nghĩ rằng người Raglai mất 50 năm nữa cũng chẳng tiến kịp người Kinh đâu, người Chăm thì tiến bộ hơn nhưng cũng không biết mất bao lâu"* (25 tuổi, nữ giáo viên, Bác Ái), hay một nam giáo viên người Thái ở Kỳ Sơn thì khẳng định về người Khơ Mú: *"Tôi cho rằng người Khơ-mú vẫn còn mông muội lắm, chỉ giống như trong giai đoạn nguyên thủy thôi"* (51 tuổi, nam giáo viên, Kỳ Sơn). Vì vậy, có cán bộ khẳng định rằng nếu có phải hy sinh mất mát gì đó để họ nhận thức ra thì cũng cần phải làm. Nói về việc người Kinh "lừa" lấy mất đất của người Raglai, một cán bộ xã nói: *"Đôi lúc nó có mặt trái của nó, ví dụ như trường hợp buôn bán giữa người Kinh và người Raglai thì nói thẳng là người Raglai mất mát về vấn đề tài sản nhưng được cái họ hiểu được."* (34 tuổi, cán bộ xã, Bác Ái). Cô giáo người Chăm ở Ninh Thuận nhiệt thành giải thích vì sao chỉ có trồng lúa nước mới là tiến bộ:

“Dù văn hóa của họ rất là khác thì họ vẫn phải nên phát triển theo người Kinh, giống như cái khẩu hiệu bên khuyến nông đấy. Người ta dán khẩu hiệu bên trường đây này: để thoát khỏi cảnh nghèo thì tất cả người dân phải trồng trọt tốt. Thứ nhất tại vì phải theo cái nhu cầu, theo cái cách sống của họ là nghề nông là chính, thì họ cũng phải có kế hoạch trồng trọt tốt là đúng rồi, phải biết kỹ thuật, biết kỹ năng trồng trọt là thế nào để được ví dụ như vụ mùa của mình được tốt hơn. Trước kia thì họ đâu có biết trồng lúa nước đâu đúng không, về sau này thì có chính sách này kia thì họ mới biết. Bây giờ họ làm rẫy đó, họ thu hẹp rẫy lại để lấy cái đất đó để trồng lúa nước hết, thì tiến bộ hơn... Nếu không trồng lúa nước thì cuộc sống vẫn tiến bộ chậm lắm! Tại vì cứ suốt ngày là rẫy, rồi bò. Đâu có tiếp xúc với ai đâu, họ cứ canh tác bằng cái đó thì họ lấy cái bo bo, sẵn rồi bắt, họ lấy họ đổi lấy lương thực, đâu phải là ăn mấy cái đó không thôi; thì họ phải xuống bằng, họ lấy một đồng đồ đó họ xuống họ đổi cơm, đổi cá. Cũng giống như hồi xưa thời nguyên thủy không, trao đổi thức ăn đó làm sao họ tiến bộ cho được! Đó, thế nên phải trồng lúa nước rồi nuôi trồng kỹ thuật ví dụ như chăn nuôi thêm, ai có ao thì nuôi cá, rồi thì trồng rau, trồng rau rồi nuôi cá, nuôi gà vịt, chăn bò”.

Như vậy, quan điểm tiến hóa đã không chỉ biến người DTTS là “nạn nhân” mà bản thân người Kinh cũng trở thành nạn nhân trong mục tiêu hướng lên tiến kịp các phát triển theo kiểu phương Tây. Người DTTS trở nên tự ti trước người Kinh, còn người Kinh cũng có tư tưởng tự ti trước người nước ngoài, coi họ là văn minh hơn mình. Việc lấy tộc người mình làm trung tâm và cái nhìn phân chia cao thấp theo kiểu tiến hóa tác động sâu sắc đến nhận thức chung của xã hội khi nó trở thành cơ sở trong việc xây dựng chính sách, và được khuếch tán qua truyền thông.

3.2 Tác động của diễn ngôn trên truyền thông

Diễn ngôn về DTTS trên truyền thông đã góp phần lớn vào việc hình thành những khuôn mẫu định kiến. Một nghiên cứu khảo sát

báo chí năm 2008⁵⁰ đã chỉ ra rằng trong số 500 bài báo được khảo sát, phần lớn đều có định kiến khi viết về người DTTS ở các mức độ khác nhau. 95,4% bài viết định kiến nhiều về người DTTS trong các hoạt động kinh tế, khắc họa họ là những người bị động, ỷ lại, khó khăn bế tắc, mong được trợ giúp hoặc trông đợi sự trợ giúp. Những ngôn từ với những hàm ý không tích cực (lạc hậu, nguyên thủy, mê tín dị đoan, ngây thơ, lười biếng, nghiện ngập, phản động) gửi cho công chúng thông điệp rằng người DTTS lạc hậu, khó khăn nghèo khổ, không biết làm ăn, ỷ lại vào nhà nước. Người đọc lĩnh hội những thông điệp này và cho rằng người DTTS đang ở tình trạng “lạc hậu” về nhiều mặt, cả hoạt động kinh tế, lẫn lối sống và tôn giáo tín ngưỡng. Xu hướng này của truyền thông thể hiện quan điểm tiến hóa luận (như đã trình bày ở phần trên). Diễn ngôn mang tính tiến hóa luận và triết lý phát triển này cùng với các phạm trù văn hóa – xã hội mới đi kèm theo nó như ‘lạc hậu’, ‘không văn minh’, ‘kém phát triển’, ‘mất vệ sinh’, ‘lãng phí’, ‘không biết tính toán’, ‘nhận thức thấp’, ‘mê tín dị đoan’, v.v, đã chi phối rất lớn cách thức của cả người dân lẫn cán bộ nhà nước là người Kinh trong việc nhìn nhận và đánh giá tiêu cực về các thực hành kinh tế, văn hóa, xã hội cũng như tôn giáo tín - ngưỡng của các tộc người thiểu số.

Cái nhìn theo lối diễn ngôn rập khuôn này không chỉ thấy trong truyền thông, mà còn thấy trong các “diễn ngôn” mang tính khẩu hiệu của các chính sách, chủ trương, ví dụ “đưa miền núi tiến kịp miền xuôi”, “phát triển miền núi”, “học tập đời sống văn hóa mới”, “đem ánh sáng lên miền núi”, “đưa con chữ lên miền núi” v.v. Những lối “diễn ngôn” như thế này sẽ tạo ra sự suy diễn mang tính phân biệt, sai lệch và tiêu cực như: miền núi lạc hậu, không văn minh bằng miền xuôi, các tộc người thiểu số lười, dốt nát, không biết làm ăn bằng người Kinh và vì thế phải học người Kinh. Ở một chừng mực nào đó, cái nhìn của một số nhà làm chính sách về miền núi, về các tộc người thiểu số vẫn vương vấn sứ mệnh khai sáng theo kiểu “sứ mệnh khai hóa hậu thuộc địa” (Salemink 2008). Minh họa cho cái nhìn định kiến của một số nhà làm chính sách đối với tộc người

50 Khảo sát về định kiến đối với DTTS trên báo chí do iSEE phối hợp với Học viện Báo chí Tuyên truyền tiến hành năm 2008.

thiểu số là việc áp dụng một cách máy móc các chính sách của Đảng và nhà nước. Ví dụ điển hình là chính sách ưu tiên trong giáo dục đối với học sinh, sinh viên các tộc người thiểu số. Tuy nhiên, trong vài thập kỉ qua, việc triển khai, áp dụng chủ trương này đã trở nên máy móc. Điều hài hước là ngay cả con em các tộc người thiểu số được sinh ra, lớn lên và học tập ở Hà Nội vẫn nhận được ưu đãi hơn so với đối tượng là người Kinh sinh sống ở nông thôn. Ưu đãi này thể hiện qua việc cộng điểm tuyển sinh khi thi đại học, tính điểm học bổng... Việc áp dụng này vô hình chung tạo ra 2 hệ quả: (i) làm cơ sở cho giả định có sự ngấm thòa nhận các tộc người thiểu số không thông minh bằng người Kinh [vì vẫn ưu tiên mặc dù họ được sinh ra và lớn lên ở Hà Nội, nơi điều kiện sinh hoạt, học tập nhìn chung tốt hơn nhiều so với người Kinh ở vùng nông thôn]; (ii) tạo ra một tâm lí so bì, không hài lòng, thậm chí là khoảng cách giữa học sinh, sinh viên người Kinh và các tộc người thiểu số.

Việc diễn ngôn trong truyền thông có tác động đến nhận thức và cảm nhận của người dân về bản thân nền văn hóa của họ cũng khá phổ biến ở nhiều nước. Ở Nepal, nhà nhân học Stacy Leigh Pigg⁵¹ phát hiện ra rằng các diễn ngôn mang tính định kiến của nhà nước cũng như các tổ chức phát triển quốc tế về người nông dân đã làm cho người dân thay đổi cách nhìn nhận tiêu cực về chính bản thân các cá nhân nói riêng và người nông dân Nepal nói chung. Theo nghiên cứu này, giống như ở nhiều nước châu Á khác, để thực hiện các chương trình phát triển nông thôn, miền núi, chính phủ và các tổ chức thực hành công tác phát triển ở Nepal không chỉ triển khai các chương trình can thiệp phát triển trực tiếp mà còn tạo ra hàng loạt các phạm trù xã hội để phục vụ mục tiêu phát triển của mình. Trong ngôn thuyết này, "Vi mục tiêu của các chương trình phát triển nông thôn là thay đổi nhận thức của người dân nên người dân *phải* là những người không hiểu biết" (tr. 507), và hầu hết người Nepal sống trong các làng nên các chương trình tập trung các cố gắng vào làng. Kết

51 Stacy Leigh Pigg, 1992, **Inventing Social Categories through Place: Social Representations and Development in Nepal**. *Comparative Studies in Society and History* 34(3):491-513.

quả là, “Ngôi làng trở thành một không gian của sự lạc hậu – một không gian thực thể giam hãm con người vào trong cái gì đó bị coi là thấp kém và có cuộc sống lỗi thời” (tr.507). Sự “lạc hậu” của người dân nông thôn trong các ngôi làng được biểu trưng hóa bởi hình ảnh người dân với cái gùi trên lưng, đối lập với sự phát triển (*bikas*) ở đô thị mà biểu trưng của nó là các phương tiện hiện đại như ô tô con, xe bus, của các công việc trong các công sở, của tiền bạc, v.v.

Ngôn thuyết về phát triển ở Nepal với sự sáng tạo ra một hệ phạm trù về người dân nông thôn như là những người không hiểu biết, lạc hậu tương đương với việc vác cái gùi trên lưng, hay làng quê là không gian thực thể gắn liền với sự thấp kém và lỗi thời, vv, đã có tác động lớn đến nhân sinh quan và hành vi của người dân. Bởi vì, theo quan sát của tác giả:

“Các phạm trù phát triển không chỉ đơn giản chỉ được người ngoài áp đặt cho người dân nông thôn mà chúng đi vào trong cách thức người dân tự nhìn nhận về họ và nhìn nhận những người Nepal khác. Chúng ta không chỉ được nghe người dân nông thôn nói về những người hàng xóm của họ, về những người trong cùng một làng *như những người không hiểu biết gì, mà quan trọng hơn là người dân nông thôn vay mượn khái niệm đối lập giữa làng và sự phát triển để định hướng cho chính họ trong xã hội quốc gia*” (tr. 507, nhấn mạnh không phải của tác giả).

Tương tự như phát hiện trong nghiên cứu của Pigg, nghiên cứu dân tộc học ở miền bắc Thái Lan của Marry Beth Mills⁵² cũng chỉ ra các kết quả tương tự. Những hình ảnh khá tiêu cực về người miền núi trong các ngôn thuyết về phát triển ở Thái Lan cũng có làm thay đổi rất lớn đến nhân sinh quan của người dân nông thôn, đặc biệt là phụ nữ thuộc các nhóm thiểu số ở vùng miền núi. Giống như ở nhiều nơi khác ở châu Á, vùng miền núi Thái, điển hình là vùng Đông Bắc, cũng được thể hiện trong các ngôn

52 Merry Beth Mills, 1999, *Thai Women in the global force: consuming desires, contested selves*. New Jersey: Rutgers University Press.

thuyết phát triển (*thansamay*) của nhà nước như là một vùng lạc hậu và kém phát triển, đối lập với sự văn minh, hiện đại với đầy hàng hóa xa xỉ và các biểu hiện của sự hiện đại khác của Băng Cốc và các đô thị lớn khác. Các phương tiện truyền thông, đặc biệt là phim ảnh và các quảng cáo thương mại, tương tự như vậy, cũng thường mô tả và đưa đến cho công chúng các hình ảnh tương phản giữa một bên là một đô thị phức tạp với một bên khác là vùng nông thôn lạc hậu, lỗi thời. Các ngôn thuyết và sự biểu trưng hình ảnh về một nông thôn lạc hậu đối lập với một đô thị văn minh, hệ quả là, không chỉ đem đến một hình ảnh mang tính tiêu cực cho người ngoài về người nông thôn miền núi, mà quan trọng hơn, còn làm cho chính người miền núi *nhìn nhận vị thế thấp kém, lỗi thời của họ trong xã hội Thái*.

Nghiên cứu dân tộc học về hậu quả của định kiến đối với người Khơ Mú ở miền núi phía bắc và bắc trung bộ Việt Nam của tác giả Nguyễn Văn Chính (2008)⁵³ cũng có cùng phát hiện tương tự. Theo tác giả, sự kỳ thị từ các tộc người xung quanh và định kiến của nhà nước đã làm cho người Khơ Mú trở nên tự ti và tự đánh giá thấp về năng lực của cộng đồng. Tác giả viết:

Người Khơ Mú trong suốt chiều dài của lịch sử đã có một cuộc sống nghèo nàn của những người phụ thuộc. Trước đây, do không có các đại diện trong hệ thống chính trị ở vùng họ cư trú, cộng đồng người Khơ Mú dễ dàng bị tổn thương bởi những mất mát về quyền và bị bắt nạt. Trải nghiệm lịch sử này có thể giúp lý giải câu hỏi vì sao mà người Khơ Mú có xu hướng nấp ở trong các vỏ bọc, giảm thiểu các liên hệ và quan hệ với người ngoài *cũng như mất sự tự tin trong việc tham gia vào các chương trình phát triển của nhà nước*. Những sự dán nhãn mang tính tiêu cực mới mà người Khơ Mú phải đối mặt, chẳng hạn như ‘thiếu kinh nghiệm sản xuất’, ‘lại vào chính phủ’, ‘phương pháp canh tác lạc hậu’, ‘không biết cách chi tiêu’, v.v. trên thực tế có thể coi

1 Nguyễn Văn Chính, 2008, From swidden cultivation to fixed farming and settlement: effects of sedentarization policies among the Khmu in Vietnam. *Journal of Vietnamese Studies*, Vol.3 (3).

là bệnh chứng, chứ không phải là các tác nhân của những yếu điểm tiếp diễn của họ trong so sánh với các nhóm mạnh hơn xung quanh.

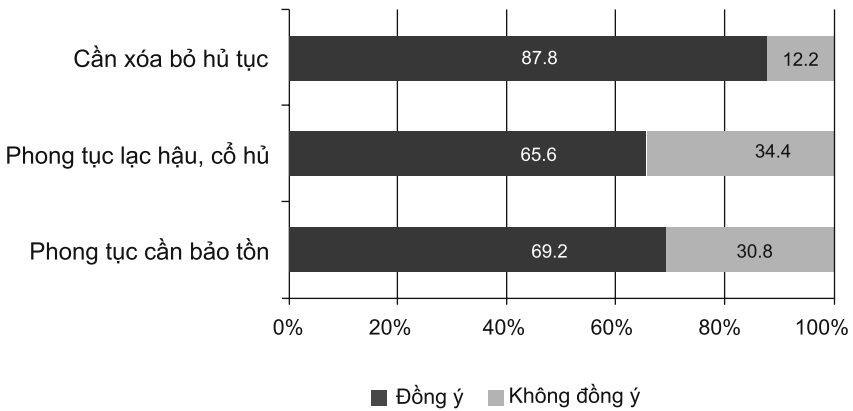
Như ở Phần II đã trình bày, những sự dán nhãn mang tính tiêu cực mà người Dao và người Raglai trải nghiệm như 'phương pháp canh tác lạc hậu', 'không biết tính toán', 'dân trí thấp' đối ngược với các phạm trù 'văn minh', 'hiện đại' gắn liền với lối sống của người đô thị, đa số, v.v. được chuyển tải trên các phương tiện truyền thông và qua quá trình tương tác hàng ngày với các tộc người xung quanh đã được nhập tâm và trở thành các quy chuẩn hay hệ quy chiếu trong việc nhìn nhận và đánh giá giá trị của các thực hành văn hóa-xã hội của tộc người cũng như năng lực của chính bản thân họ. Ở người Dao, từ hệ quy chiếu này, nhiều thực hành văn hóa truyền thống và hệ thống tri thức bị chính người dân nhìn nhận là 'thấp kém' so với các thực hành văn hóa của người đa số. Để cho 'hợp thời', 'văn minh' hơn, nhiều thực hành văn hoá truyền thống đã được người dân loại bỏ và thay vào đó là các thực hành văn hóa mới. Tuy nhiên, các thực hành văn hoá được lựa chọn dựa trên hệ quy chiếu này nhiều khi không thực sự phù hợp với địa bàn miền núi và văn hóa tộc người.

Bị nhập tâm bởi những diễn ngôn phổ biến trên truyền thông, như các phỏng vấn sâu cho thấy, càng học nhiều, nghe nhiều qua đài báo, thì định kiến của cán bộ và giáo viên càng thể hiện ở việc sử dụng ngôn từ giống với các diễn ngôn chính thống trên báo chí, trong sách giáo khoa và trong chính sách. Thông qua giáo dục từ trong gia đình và nhà trường, qua truyền thông, qua các tin đồn và những xúc cảm khi quan sát những thực hành văn hóa khác biệt dần trở thành niềm tin khuôn mẫu. Môi trường sống, giáo dục sẽ hình thành nên những tập tính, thói quen, suy nghĩ, đánh giá, và dần có được thẩm quyền chính thống, được mặc định là đúng. Việc tiếp thu dần trở nên một cách vô thức và định kiến được ăn sâu vào đầu óc của con người. Những khuôn mẫu được củng cố trong môi trường gia đình cho rằng người dân tộc lạc hậu, hoang dã, có ma gà, bùa ngải... đã làm mờ đi những quan sát rằng có nhiều nhóm

dân tộc sống ngay ở khu vực họ mà không hề tồn tại những thực hành đó.

Chính vì thế, câu trả lời của các cán bộ cũng cho thấy họ trả lời “theo đài báo” đến mức vô thức, và vì thế đôi khi khá mâu thuẫn. Ví dụ khi nói đến phong tục của người DTTS, 65,6% cho rằng phong tục của họ cổ hủ lạc hậu, và 87,8% cho rằng cần xóa bỏ hủ tục, nhưng cũng gần 70% khẳng định phong tục của họ cần bảo tồn.

Hình 21. Mâu thuẫn trong quan điểm của cán bộ về phong tục người DTTS



Như vậy, có thể nói, diễn ngôn đóng vai trò vô cùng quan trọng trong việc tạo dựng nên các khuôn mẫu định kiến. Và diễn ngôn không thể tách rời yếu tố quyền lực, bởi diễn ngôn được tạo ra bởi những người có quyền lực về mặt tri thức (các nhà nghiên cứu, các phóng viên, nhà báo, những người ra chính sách). Vì thế, khi những định kiến và niềm tin bị định khuôn trở thành cơ sở cho chính sách, thì khi chính sách được thực thi trong đời sống, sẽ càng củng cố và làm khắc sâu thêm định kiến.

3.3 Tác động của chính sách

Trong vài thập kỷ qua, Nhà nước đã đầu tư rất nhiều cho vùng DTTS với các chính sách xóa đói giảm nghèo, hỗ trợ đất đai, y tế, giáo dục. Bên cạnh việc kết quả của các chính sách này còn nhiều

bất cập do chưa tính đến sự đa dạng về văn hóa và sinh kế của mỗi tộc người ở mỗi địa bàn, thì việc một số ưu tiên chỉ dành riêng cho người DTTS ở các vùng miền núi và vùng sâu vùng xa đã khiến những người Kinh sinh cư lập nghiệp ở các vùng miền núi càng trở nên có định kiến với người DTTS. Theo Godefroid, định kiến là một cơ chế có thể được kích hoạt bởi sự giận dữ, lo hãi hoặc cảm giác bị hạ thấp giá trị. Quan điểm này có thể giúp lý giải cho những khám phá thực địa nơi mà những bức xúc về quyền lợi của người dân ở Chợ Mới, Bắc Kạn và Lạc Sơn, Hòa Bình làm tăng thêm những định kiến của họ. *Thuyết xung đột thực tế* cho thấy con người trở nên phần nộ không chỉ vì những cái họ có, mà vì sự thiếu thốn có tính tương đối trong những cái mà họ có được khi họ tin rằng mình nghèo hơn, hoặc bất lợi hơn người khác (Crosby 1976, Olson và cộng sự 1986). Một số chính sách ưu tiên chỉ dành riêng cho người DTTS đã gây một tâm lý so bì và bất mãn cho những người Kinh sinh sống trên cùng địa bàn.

Bởi những vùng chúng tôi tiến hành phỏng vấn sâu, người Kinh đều chiếm số ít so với người DTTS nên họ kể rằng có cảm giác mình đang bị “*gạt ra ngoài lề*”, và “*người Kinh mới là thiểu số ở đây*”. Tuy nhiên ở huyện Bắc Ái, Ninh Thuận, vì đa số người Kinh được phỏng vấn là cán bộ, và người Raglai bị xem là rất “*chậm phát triển*”, nên người Kinh ở đây không có cảm giác bị thua thiệt, mà có cái nhìn “*bao dung*” của người anh đối với “*em nhỏ*”, cảm thấy trách nhiệm cần giúp đỡ và “*khai hóa văn minh*” cho họ. Còn ở Kỳ Sơn, Nghệ An nơi mà mối quan hệ đa dân tộc Thái – Mông – Khơ-mú khá đa chiều (tương tác với nhau trong nhiều mối quan hệ làm thuê, buôn bán) và người Kinh cũng đa số là cán bộ, giáo viên – ở vị thế, quyền lực – nên định kiến với người DTTS ít mang màu sắc của sự bất mãn, giận dữ. Chợ Mới (Bắc Kạn) và Tân Lạc (Hòa Bình) là những nơi người Kinh lên khai hoang theo chính sách kêu gọi đưa dân lên miền núi. Sự trải nghiệm cuộc sống ở đây đã khiến người Kinh cảm thấy như những người “*bị gạt ra bên lề*” (marginalized) và có vị thế “*thiểu số*” ở vùng đất mà người Tày và Mường chiếm ưu thế. Mặc cảm của vị thế đi “*nương nhờ ở đậu*” hiển hiện trong tâm sự

của những người Kinh ở Lạc Sơn, Hòa Bình. Còn ở Chợ Mới, ký ức về những xung đột và tranh chấp đất đai (phong trào đòi lại ruộng cha ông của người Tày đối với đất đai người Kinh đang canh tác)⁵⁴ trong quá khứ dường như vẫn còn nguyên đối với một số người Kinh, cũng như những cảm nhận về sự bất bình đẳng khiến định kiến với người DTTS ở đây mang màu sắc bất mãn. Gia đình ông H. từ Thái Bình lên lập nghiệp tại Bắc Kạn đã được 30 năm, kể lại khi mới lên, được hợp tác chia ruộng, họ đã phải vất vả để khai phá, nhưng *"cấy được vài năm thì bị lấy hết... Từ khi có chế độ của người Tày lấy ruộng, là họ vơ vét hết của mình, coi như là mình phải đi làm mồ hôi nước mắt để mua cái ruộng lại..."*. Một phụ nữ 45 tuổi ở Chợ Mới cũng chia sẻ những bức xúc :

"Tôi chẳng được cái gì của hộ nghèo, cứ ưu tiên cái gì thì gạt Kinh ra, người Tày này được gạo, được tiền, được phân bón, cây trồng này, người Tày được hết. Tày, Dao, Mán, Nùng được các thứ còn Kinh thì loại ra. Đi họp chỉ nghe thôi chứ không được ý kiến... Cái này tôi nói hơi bất mãn một tý nhưng cái này trong thực tế trong lương tâm nghĩ thôi chứ không phải ai xui, Bác Hồ bảo dân tộc Việt Nam là một cùng nhau hưởng, cùng nhau làm, khó khăn thì cùng nhau chịu, có gì thì đóng góp thì cùng nhau đóng góp, đóng góp thì kêu gọi toàn dân nhưng bây giờ có cái gì hưởng của Nhà nước thì mỗi Tày, Nùng, Dao còn Kinh thì không có".

Một người dân khác ở xã Thanh Vận cũng chia sẻ, họ cũng sinh sống ở vùng đất này từ nhỏ, nhưng cái cảm xúc "bị loại ra" khiến họ rất "tủi thân". Việc không được nhận trợ cấp của nhà nước dường như trở thành một dấu ấn khó quên đối với một người dân ở Chợ Mới, gây nên thái độ bất mãn, và từ chối tham gia:

54 Theo một số người Kinh ở huyện Chợ Mới cho biết cuối những năm 80, đầu 90 có phong trào người Tày đòi lại "ruộng ông cha" từ người Kinh. Vì thế nhiều người Kinh đi di cư theo phong trào khai hoang bỗng nhiên trở nên mất ruộng. Một người dân ở xã Thanh Vận cho biết *"Họ đến tận nhà mình mình đòi, mình đang cấy ruộng họ bảo cái ruộng này họ lấy của tôi, bây giờ các bác thông cảm trả lại cái ruộng này cho tôi để cho tôi cấy... Họ đến họ cứ đòi như thế, cứ lần lượt lấy như thế thôi, nếu mà quyết tâm không trả thì mình cấy xong là họ lại nhổ đi, họ lại cho trâu xuống bừa, xuống cấy của họ... Bị người Tày lấy hết ruộng, không có ruộng nữa và làm rẫy kia thì không ra ăn được thế nên dân Thái Bình họ về hết, còn dân Nam Hà thì có ít thôi lùa thua..."*

“Rất là thiệt thòi, có cái đợt năm 2006 bao nhiêu người đi gánh gạo ầm ầm mình nghiễm nhiên là Kinh nên không có một cái gì, trong khi đó mình cũng đói. Đấy sau đến năm 2008 vừa rồi người Tày thì được Tết 320 nghìn tiền mỗi hộ nghèo được một cái tết nho nhỏ, còn Kinh mình đi chỉ ngồi nghe không được một cái xu xèng gì, hay là được một gói mứt, gói kẹo gì cho bà con đỡ tủi thân. Bao nhiêu người Kinh đi ngồi chỉ nghe thế để người Tày người ta đến mai đi nhận quà tết này, mai đi lấy tiền tết này, gạo tết này, độc chỉ Tày thôi, Kinh mình thì thôi bao nhiêu đóng góp chẳng có gì... Vì thế hai năm nay nói thật đúng tôi không đóng góp một cái gì hết...” (người dân, 52 tuổi, Thanh Vận, Chợ Mới)

Chính sự ưu đãi và thiên vị đối với người Tày ở Bắc Kạn đã dẫn tới hiện tượng một số người Kinh xin làm con nuôi của người Tày để được nhận những hỗ trợ ưu tiên. Một người dân khác thể hiện sự ảm ức về việc con chị vì là người Kinh nên không xin được việc:

“Ở đây đi xin việc xin việc thì vẫn dân tộc trước, ở đây là như thế. Hỏi dân tộc gì, dân tộc Kinh là bị gạch ngay tại chỗ. Các cháu ở trên huyện là chủ yếu là người dân tộc, chen chân hơi bị khó, con cháu nhà tôi là không xin được việc gì cả, nhiều khi cũng thấy bức xúc, thật đấy, nhiều cái bức xúc lắm” (nữ, 53 tuổi, thị trấn Chợ Mới).

Rõ ràng, định kiến không phải là bẩm sinh, bởi khi phỏng vấn các thanh niên, với những em sống cùng trong làng với người Tày, gia đình không có gì bức xúc và mâu thuẫn với họ, thì câu trả lời thường là “họ giống hệt mình mà, có gì đâu”. Nhưng có em gái đang học cấp 3 ở thị trấn Chợ Mới, chịu ảnh hưởng từ những bức xúc của mẹ, lại có định kiến nặng nề, coi thường giáo viên của mình người dân tộc, cho rằng các bạn bè người dân tộc “bẩn” và “lạc hậu”.

Không chỉ người dân là những người chịu tác động trực tiếp của những chính sách ưu tiên hay liên quan trực tiếp đến đất đai, các cán bộ người Kinh cũng nhấn mạnh đến sự bất bình đẳng đối với người Kinh ở vùng miền núi. Một nữ cán bộ cho biết: “*Người Kinh lên đây khai hoang thì ở trong vùng dân tộc thiểu số thì cũng gặp rất nhiều khó khăn và thực tế là bây giờ họ sống với người dân tộc*

ngần ấy năm thì họ cũng như là người dân tộc rồi. Họ cũng có những cái rất là thiệt thòi, thế nhưng mà cũng không được hỗ trợ gì?”.

“Người ta bức xúc về việc bảo hiểm y tế dành riêng cho người DTTS, rồi về những chương trình khoa học kỹ thuật như bọn em bây giờ bọn em đang đi chương trình 135 ấy đi vào tập huấn các thứ nhưng mà riêng người Kinh thì lại không được. Không được tập huấn, không được học, không được hỗ trợ giống, máy móc tất cả mọi thứ đều là không được, thế nên có những cái rất là thiệt thòi” (nữ 35 tuổi, cán bộ, Chợ Mới).

Theo những người được hỏi, chính sách ưu tiên riêng cho người DTTS ở vùng miền núi là không công bằng, bởi người Kinh ở đây cũng có cuộc sống “không khác gì người dân tộc”. Thậm chí sự khó khăn của cuộc sống ở vùng đất mới đã khiến người Kinh quay sang phản ứng về chính sách khai hoang trước kia. Một số người Kinh ở Lạc Sơn, Hòa Bình cho rằng họ “bị lừa” khi bỏ quê hương lên khai phá vùng đất mới theo chính sách, khi nghe nói rằng vùng đất mới rất trù phú, gạo ăn không hết, thịt không ai ăn: *“Bây giờ các ông đưa tôi lên đây. Nếu tôi được đi tham quan, đến đây tôi xem có phải thực sự là thóc họ ăn không hết không, gà họ nuôi họ không có ai ăn thịt không, lợn không ai ăn thịt không thì tôi thấy thực tế thì về tôi đi. Đây tôi chẳng được đi xem, các ông về bảo vậy, đến lúc đưa chúng tôi lên đây các ông thấy khó khăn các ông chuẩn hết. Thế chả đánh lừa tôi là gì”* (nam 60 tuổi, Lạc Sơn). Một cán bộ huyện ở Tân Lạc đã tâm sự: *“Lãnh đạo ở đây thì là người Mường hết bởi vì đây là đất người ta mà, có phải đất mình đâu... người ta không nói ra thì mình cũng tự hiểu là mình là người dân tộc thiểu số ở đây.”* (nữ, 53 tuổi, cán bộ, Tân Lạc).

Chính sự ưu tiên dành riêng cho người DTTS cũng như một số chính sách về đất đai đang dẫn đến một số bất hòa trong cộng đồng. Một người dân ở xã Thanh Vận nói:

“Ngày xưa đoàn kết được mười phần thì bây giờ chỉ được ba, bốn phần. Từ cái năm đầu tám trở về trước thì rất là đoàn kết kể cả Kinh, Tày, Mán, Thổ rất là đoàn kết vì làm hợp tác, cùng nhau

đi làm ăn công, như làm đôi đũa này cùng nhau ai có sức nào làm sức đấy, nhưng từ những năm coi bùng nổ ruộng ông cha, rồi quay ra nhà nước đo đất rừng chia sổ này là bây giờ quay sang anh em xáo trộn nhau... quay ra cãi nhau chửi nhau thôi”.

Như vậy, định kiến diễn ra trong quá trình tương tác xã hội giữa hai bên người Kinh và người DTTS, vì thế thái độ của người Kinh đối với người DTTS phần nào cũng chịu ảnh hưởng bởi phản ứng và thái độ phân biệt đối xử ngược lại của người DTTS mà họ có sự tương tác với. Nhiều người được phỏng vấn kể rằng người DTTS không thích người Kinh, ví dụ người Kinh bị gọi là “Đáo”, là “Keo”.

“Trong suy nghĩ của người Mường giữa hai dân tộc vẫn có cái sự phân biệt ngầm. Mình hồi xưa cứ gọi người Mường là “mọi” ấy. Người ta lại gọi mình là “Đáo”, ý như vậy. Mình hiểu hôm na như là mình gọi những người thổ dân ấy, thì người ta cũng gọi mình những câu kiểu như thế, ý người ta là xấu, ranh ma, kiểu như là đáo để, ranh ma, khôn lỏi. Tóm lại là cái dạng không nên chơi, cái bản chất láu cá, láu lỉnh, khôn vặt, rồi là cá nhân v.v., nó khó định nghĩa ra cái từ đấy. Bây giờ cũng ít đi nhưng mà người Mường người ta cũng không muốn lấy con người Kinh đâu, người ta không muốn đâu, bởi vì người ta thấy người Kinh mình cái gì cũng sòng phẳng quá, cái gì cũng thành giá cả thị trường...” (nam, 60 tuổi, Tân Lạc).

„Người dân tộc thiểu số ở đây họ ghét người Kinh đấy, ngày xưa nhất là cái năm lấy ruộng ông cha, nó còn chửi, nói theo tiếng Tày dịch ra là “nồi treo lên sàn”. Nghĩa là không có gì ăn để chết hết đi. Người Tày ghét người Kinh từ cái ngày mà bùng nổ ruộng ông cha thì nó quay ra đòi, nếu mà ai kiên quyết quá nó mà không lấy được thì nó chửi... Còn người Mán thì cứ chê người Kinh mình là sợ đến nhà nó vì chê nhà nó bẩn, xong là ăn sợ bỏ bùa. Người Mán, Tày đến một hai lần, nó mời mình ăn hay là uống gì mình không uống là lần sau nó không chơi. Nó bảo là ra cái chuyện chê nó bẩn không ăn... Nếu thế lần sau nó không coi là bạn, đến nhà nó không mời ngay, nó khinh miệt hắt người Kinh mình cái đấy” (nữ, người dân, 40 tuổi, Chợ Mới).

Mặc dù thực tế có thể không hoàn toàn căng thẳng như những gì những người được hỏi chia sẻ, điều quan trọng là những *cảm nhận* của người Kinh về sự bất bình đẳng (một phần bắt nguồn từ các chính sách đối với miền núi) đã khiến họ có cái nhìn định kiến và tiêu cực về người DTTS. Định kiến được tăng lên với xúc cảm. Khi cá nhân người Kinh có những va chạm mâu thuẫn quyền lợi, và xúc cảm vì sự trải nghiệm bị đè nén, ức chế ăn sâu, những định kiến vốn có đối với người DTTS càng thêm mạnh mẽ. Điều đó lý giải vì sao ngay cả những người Kinh sống từ nhỏ, hoặc vài chục năm ở vùng DTTS, biết khá nhiều về người dân tộc, thậm chí có những mối quan hệ thông gia... vẫn có thái độ định kiến nặng nề. Càng có cảm giác thiệt thòi hay đè nén thì mức độ định kiến càng cao. Và sự bất mãn càng cao thì ngôn từ mang tính định kiến về người DTTS càng theo khía cạnh tiêu cực.

*

* *

Tóm lại, định kiến trong quan hệ tộc người chịu ảnh hưởng của quan điểm vị chủng - “lấy tộc người mình làm trung tâm” và tiến hóa luận đơn tuyến - coi các tộc người ở trong các nấc thang phát triển khác nhau; càng được khắc sâu và củng cố bởi những dấu ấn quyền lực (thể hiện qua diễn ngôn chính thống và chính sách). Các yếu tố tác động đến mức độ định kiến có thể kể đến sự mâu thuẫn quyền lợi và phân biệt đối xử, phụ thuộc vào việc đó là người dân tộc nào, mối quan hệ quyền lực giữa nhóm đó và người Kinh ra sao, sự khác biệt về các thực hành kinh tế, văn hóa và xã hội của tộc người bị định kiến so với người Kinh đến đâu, và mức độ hòa hợp hay mâu thuẫn của người Kinh và người DTTS ở địa bàn. Nói cách khác, *mức độ định kiến* có thể phụ thuộc vào một số nhân tố: i) Mức độ khác biệt về văn hóa và sinh kế của nhóm bị định kiến đối với nhóm định kiến; ii) Khả năng tiếp cận và bị ảnh hưởng bởi diễn ngôn chính thống và truyền thông; iii) Mức độ mâu thuẫn quyền lợi và tính công bằng trong chính sách.

KẾT LUẬN

Định kiến không phải là bẩm sinh mà có tính xã hội hóa, được học trong quá trình tiếp nhận tri thức của con người. Như đã khẳng định ban đầu, định kiến trong quan hệ tộc người mang tính phổ biến, không phải chỉ tồn tại ở người Kinh mà ở khắp các các tộc người, ví dụ người Thái và người Hmông ở Kỳ Sơn kỳ thị người Khơ Mú, người Chăm ở Ninh Thuận định kiến với người Raglai, người Mường ở Hòa Bình hay người Tày ở Bắc Kạn định kiến với người Mông và người Dao. Tuy nhiên, người Kinh là tộc người đa số có những quyền lực để tạo ra diễn ngôn, có vị thế để quyết sách và thực thi chính sách, nên những hậu quả có thể nảy sinh từ định kiến của người Kinh có thể sẽ nghiêm trọng hơn là từ định kiến của các tộc người khác.

Nhìn lại từ các bối cảnh khác nhau, có thể thấy định kiến của người Kinh đối với các tộc người thiểu số ở Việt Nam khá phức tạp và đa diện. Cấu trúc định kiến của người Kinh - DTTS được phát triển từ sự khác biệt về các thực hành kinh tế - văn hóa và xã hội giữa người Kinh với các nhóm tộc người thiểu số. Sự định kiến này, vốn thường mang yếu tố tiêu cực, đã tồn tại lâu đời trong lịch sử, từ khi có sự tiếp xúc giữa người Kinh với các tộc người thiểu số khác. Trong bối cảnh Việt Nam hiện đại, định kiến của người Kinh đối với các tộc người thiểu số được củng cố và phát triển bởi các ngôn thuyết của nhà nước về tính hiện đại và phát triển. Do ảnh hưởng từ thuyết tiến hóa luận đơn tuyến về sự phát triển văn hóa xã hội và triết lý phát triển kinh tế của phương Tây, các diễn ngôn về tính hiện đại và phát triển của nhà nước trong mấy thập kỷ qua thường coi các tộc người thiểu số đang ở trình độ thấp của phát triển và cần học hỏi mẫu hình phát triển tiến bộ hơn của người đa số - người Kinh.

Như đã phân tích, các chính sách và diễn ngôn phát triển dựa theo triết lý tiến hoá luận đơn tuyến ‘miền núi tiến kịp miền xuôi, người thiểu số tiến kịp đa số’ đã và đang được triển khai ở các vùng miền núi trong vài chục năm qua, đã để lại nhiều hệ quả không mong đợi. Các hệ quả này không những chưa giúp các cộng đồng người Raglai và người Dao nói riêng và nhiều cộng đồng DTTS khác nói chung ‘tiến kịp đa số’ như nhiều người mong muốn, mà còn làm nhiều cộng đồng bị ‘ngoài lề hoá’ hay ở một mức độ nào đó, mượn thuật ngữ của một cán bộ huyện Bác Ái („*người Kinh tiến tới đâu, người Raglai lùi tới đó*”) - bị và tự ‘lùi’ theo cả nghĩa đen lẫn nghĩa bóng của từ này ở trên nhiều khía cạnh kinh tế, văn hoá và xã hội. Đặc biệt, chính sách và truyền thông đóng vai trò to lớn trong việc làm tăng hay giảm định kiến. Vùng nào mà sự bất bình đẳng về chính sách do ưu tiên người DTTS được cảm nhận càng rõ, thì định kiến càng nặng nề.

Giống như nhiều nghiên cứu (Ngân hàng thế giới 2009, Jamieson và các cộng sự 1998, Nguyễn Văn Chính 2008) đã chỉ ra, ngoài việc đưa đến các chính sách không phù hợp với thực tế cuộc sống của các cộng đồng dân tộc thiểu số, định kiến tộc người còn làm giảm sự tự tôn về bản sắc, các thực hành văn hoá và khả năng tộc người. Phân tích trong báo cáo cho thấy, nhập tâm (*internalize*) những dán nhãn mang tính định kiến tiêu cực về tộc người mình từ truyền thông, hệ thống giáo dục chính thống và đặc biệt là qua sự thể hiện của các nhóm đa số trong quá trình tương tác hàng ngày, người DTTS đã tự ngoài lề hóa các thực hành và giá trị văn hóa- xã hội cũng như khả năng và bản sắc tộc người để thoát khỏi sự ám ảnh ‘khác biệt với người đa số’, để tiến kịp với người đa số ‘văn minh hơn’.

Sự tự ti, mặc cảm về các thực hành văn hóa và tri thức bản địa ‘lỗi thời’, ‘lạc hậu’ do tự định kiến, một mặt, đã làm cho nhiều người xem thường và, ở một mức độ nào đó, chối bỏ nhiều thực hành văn hóa đã từng và sẽ giúp họ thích ứng với môi trường tự nhiên và xã hội vùng miền núi. Sự mặc cảm và tự ti, mặt khác, cũng làm cho người dân thụ động trong việc tiếp nhận các yếu tố văn hóa từ bên ngoài, đồng thời làm cho người dân không chủ động phát huy nội lực vốn có của tộc người để có được một sự phát triển bền vững. Quá trình

ngoài lề hóa để thoát khỏi nỗi ám ảnh về sự khác biệt này, như vậy, không những không giúp họ 'tiến kịp' người đa số mà còn làm mất đi những giá trị văn hóa tộc người. Sự ngoài lề hoá này, theo đó, không chỉ nhấn chìm sức mạnh của chính các cá nhân và cộng đồng vốn đã yếu hơn của họ mà còn làm gia tăng định kiến xã hội vốn dĩ đã tồn tại lâu năm về các dân tộc thiểu số, với các thuộc tính tiêu cực như: "lười", "lại", "không biết làm ăn", "thụ động", "không có ý thức giữ gìn bản sắc", "khả năng tiếp thu khoa học kỹ thuật chậm", vv.

Trong bối cảnh xã hội đã có nhiều biến đổi như ngày nay, cần có sự thay đổi trong cách nhìn nhận về người DTTS. Trong vài thập kỷ trở về trước, phần lớn các tộc người thiểu số ở Việt Nam cư trú khá biệt lập, nền kinh tế ở quy mô nhỏ, chủ yếu mang tính tự cung, tự cấp, tiếp xúc văn hóa hạn chế, giao lưu buôn bán giữa các tộc người không nhiều... Tuy nhiên, kể từ sau khi đất nước thống nhất (1975), đặc biệt là sau Đổi Mới đến nay, bức tranh này đã từng bước được thay thế bởi một bức tranh sinh động của quá trình biến đổi miền núi với sự cư trú hỗn hợp giữa người Kinh và các tộc người thiểu số gia tăng, quá trình đô thị hóa ở các vùng tộc người DTTS ngày càng tăng, quan hệ trao đổi kinh tế, giao lưu văn hóa không ngừng phát triển. Mặt khác, với xu thế hội nhập, Việt Nam đang từng bước tham gia một cách toàn diện hơn vào thị trường khu vực và thế giới, việc phát huy các nguồn lực của cả dân tộc là một việc làm cần thiết như cương lĩnh của Đảng và Nhà nước đã đề ra. Để làm được điều đó, vấn đề đại đoàn kết sức mạnh của các tộc người là cần thiết. Hơn nữa, phát triển bền vững ở một khía cạnh nào đó là sự đảm bảo việc tham gia một cách công bằng của các nhóm xã hội, tộc người khác nhau trong việc xây dựng, triển khai, giám sát, đánh giá và hưởng lợi từ các chính sách phát triển, các phúc lợi xã hội... Để đảm bảo được điều này, vị thế bình đẳng giữa các tộc người cần phải được duy trì, không chỉ trên phương diện pháp lí, mà còn cả trên thực tế.

Chính vì thế, sự tồn tại định kiến giữa các tộc người, đặc biệt là giữa người Kinh đối với các tộc người thiểu số, sẽ cản trở quá trình phát triển kinh tế xã hội, giao lưu, chia sẻ và bảo tồn các giá trị văn hóa tộc người.

KHUYẾN NGHỊ

1. Không nên né tránh mà cần thẳng thắn thừa nhận rằng định kiến trong quan hệ tộc người là có thật để tìm những giải pháp cho các vấn đề thực tiễn. Mặc dù trên thực tế, rất khó để triệt tiêu hoàn toàn định kiến, nhưng điều quan trọng là chúng ta nhận biết được những biểu hiện của nó để có phương thức quản lý phù hợp, tránh gây ảnh hưởng không tốt cho người bị định kiến (mà cụ thể ở đây là người DTTS).

2. Vì định kiến không phải là bẩm sinh mà do học hỏi, nên giáo dục cần được xem là nền tảng căn bản để thay đổi định kiến. Cải cách giáo dục nên tập trung vào sự đa dạng, tôn trọng sự khác biệt nói chung trong mọi lĩnh vực, kể cả văn hóa, xã hội, kinh tế và tư tưởng. Điều này giúp giảm định kiến với các tộc người thiểu số nói riêng, nhưng cũng giúp người Việt Nam có tầm nhìn và dễ hòa nhập với toàn cầu hơn.

3. Cần phải thay đổi diễn ngôn trong truyền thông và chính sách theo hướng tránh “nạn nhân hóa”, “lạc hậu hóa”... để có cái nhìn khách quan, không trịch thượng với sự khác biệt của các nền văn hóa của người DTTS.

4. Mô hình “công nghiệp hóa, hiện đại hóa” không nên được xem là chuẩn mực để áp lên các tộc người thiểu số, mà nên dựa vào những *cái họ có* để họ xây lên những *điều họ muốn*. Những sự áp đặt dựa trên sự thiếu hiểu biết sâu sắc bối cảnh và văn hóa tộc người sẽ có thể phá vỡ và tạo nên “sự mắc cạ” hoặc “bơ vơ” như người Raglai và người Dao trong nghiên cứu này. Ví dụ như đất đai cần phải thay đổi để người dân có thể phát huy những cái họ có (chẳng hạn như đất, rừng giao lại cho cộng đồng); giáo

dục (song ngữ), bảo tồn văn hóa, chính sách cán bộ (đào tạo cho cán bộ và nhà báo vì họ là những người có quyền lực về tri thức, nhưng đồng thời cũng có thể là nhóm có định kiến nhất).

5. Các chính sách khi xây dựng và triển khai không nên dựa trên phân loại tộc người mà nên dựa trên tình trạng nghèo hoặc yếu thế của người dân. Nếu vào trường hợp người DTTS thì phải tính đến yếu tố đa dạng văn hóa để triển khai phù hợp. Không nên có những chính sách tạo ra cảm giác “vì là người DTTS mà được hưởng” để tránh xung đột, hoặc nạn nhân hóa DTTS.

6. Chính sách cho DTTS không nên chỉ xoay quanh phúc lợi xã hội (như chương trình 135, 30a) mà nên quan tâm đến các chính sách phát triển nói chung. Chính vì vậy, đất đai, thủy lợi, khai khoáng... phải ưu tiên lợi ích của người DTTS bản địa hơn là thu nhập của các công ty tư nhân. Vấn đề bình đẳng, quyền được thông báo, tham vấn và quyết định những vấn đề liên quan đến họ cũng cần phải được quan tâm.

7. Tăng cường tiếng nói của người DTTS để giảm định kiến. Nên tạo những môi trường tổ chức hoặc không gian quyền lực phù hợp với sự tham gia của người DTTS, theo những nguyên tắc họ đề ra chứ không phải từ hệ giá trị của người bên ngoài.

8. Khuyến khích cách tiếp cận dựa trên lòng tự hào, nội lực và tự chủ để người dân không bị phụ thuộc, phát huy được tính làm chủ, tự tin của họ trong quá trình phát triển.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Agerström, J., Carlsson, R., & Rooth, D. (2007). *"Ethnicity and obesity: evidence of implicit work performance stereotypes in Sweden"*, IFAU Working Paper 2007:20.
2. Altonji, J., & Blank, R. (1999). *"Race and Gender in the Labor Market"*, in Ashenfelter O., & D. Card (Eds.), *Handbook of Labor Economics*, Vol 3., Elsevier, North Holland, pp. 3143-3159.
3. Allport, Gordon (1954). *The Nature of Prejudice*. Addison-Wesley.
4. Ainlay SC, Becker G, Colman LM. 1986. *The Dilemma of Difference: A Multidisciplinary View of Stigma*. New York: Plenum.
5. Bargh J., Chen, A., & Burrows, L. (1996). *"Automaticity of social behaviour: Direct effects of trait construct and stereotype activation of action"*, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 1, pp. 1-40.
6. Bertrand M, Chugh, D., & Mullainathan, S. (2005). *"New Approaches to Discrimination: Implicit Discrimination"*, *American Economic Review*, Vol. 95 No. 2, pp. 94-98.
7. Bertrand M., & Mullainathan, S. (2004). *"Are Emily and Greg More Employable than Lakisha and Jamal? A Field Experiment on Labor Market Discrimination"*, *American Economic Review*, Vol. 94, pp. 991-1013.
8. Bế Viết Đăng (1984). "Sự phân bố dân cư, lược sử các thành phần tộc người và truyền thống dựng nước, giữ nước" trong Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía Nam. Viện Dân tộc học. Nhà xuất bản Khoa học Xã hội.
9. Bromley, Julian U. (1973) *Ethnos and Ethnography*. Moscow: Nauka.
10. Carlsson M., & Rooth, D. (2007). *"Evidence of Ethnic Discrimination in the Swedish Labor Market Using Experimental Data"*, *Labour Economics*, Vol. 14, pp. 716-729.
11. Hoàng Cẩm – Phạm Quỳnh Phương, 2012, *Diễn ngôn, chính sách và sự biến đổi văn hóa, sinh kế tộc người*, Hà Nội: NXB Thế Giới;

12. McElwee, Pamela D., 1999, Policies of prejudice: ethnicity and shifting cultivation in Vietnam. *Watershed*, 5(2):30-38; Grant Evans, 1985, Vietnamese Communist Anthropology, *Canberra Anthropology* 8 (1-2): 116-147. Special Volume: Minorities and the state, Vol. 1&2.
13. Chaiken, S., & Trope, Y. (1999). Dual-process theories in social psychology. *Journal of Experimental Social Psychology*, Vol. 37 No. 6, pp. 469–481.
14. Charles R. Keyes (2005) *Toward a New Formulation of the Concept of Ethnic Group*. Vietnam National University-Hanoi. Hanoi.
15. Cheboksarov. N.N (1964) *Problems of Origins of Ancient and Contemporary Peoples*. Moscow: Nauka.
16. Cheboksarov, N. N (et al 1972) *Transmission of Information as the Mechanism of Existence of the Ethnosocial and Biological Groups of Mankind. Race and Peoples* (Moscow), 2, 19-22.
17. Crocker, J., Major, B., & Steele, C. (1998). Social stigma. In D. Gilbert, S.T. Fiske, & G. Lindzey (Eds.), *Handbook of social psychology* (4th ed., pp. 504-553). Boston: McGraw Hill.
18. Đặng Nghiêm Vạn, Cẩm Trọng, Trần Mạnh Cát, Lê Duy Đại, Ngô Vĩnh Bình (1981). Các dân tộc tỉnh Gia Lai- Công Tum. Nhà xuất bản Khoa học Xã hội. Hà Nội.
19. Dang Nghiem Van. 1984. "Glimpses of Tay Nguyen on the Road to Socialism," *Vietnam Social Sciences*, No 2 :40-54.
20. De Houwer, J. (2001). "A structural and process analysis of the Implicit Association Test", *Journal of Experimental Social Psychology*, Vol. 37 No. 6, pp. 443–451.
21. Devine, P. (1989). "Stereotypes and prejudice: Their automatic and controlled components", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 56 No. 1, pp. 5–18.
22. Ekehammar, B., Akrami, N., & Araya, T. (2003). "Gender differences in implicit prejudice", *Personality and Individual Differences*, Vol 34. No. 8, pp. 1509-1523.

23. Eidsheim Harald (1969). *When ethnic identity is a social stigma*. Phoenix Books, University of Chicago Press.
24. Eidsheim Harald (1971). *The winning of the Midwest: social and political conflict*. Phoenix Books, University of Chicago Press.
25. Erving Goffman (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Prentice-Hall.
26. Fredrik Barth (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. London: Allen & Unwin.
27. Gumilev, L. N. (1988) *Biography of Science Theory or an auto-Obituary*. Znamya, no.4.
28. Hassan A El- Najjar (2001). *How American was dragged into conflict with the Arab and Muslim World*. Amazon Press.
29. Jame S. Jackson (2002, in Press). *Racial/ethnic discrimination and health among Black American: Is the literature consistent?*
30. Jamieson, Neil L., Le Trong Cuc, Rambo, Terry A. 1998. *The Development Crisis in Vietnam's Mountain*. East-West Center Special Reports, No.6.32pp.
31. Joe Feagin (2006) *Social Problems: A Power-Conflict Perspective*. Prentice-Hall.
32. Kozlov, V. L (1967) *On the Notion of Ethnic Community*. Sovetskaya etnografiya, 2.
33. Leach, E.R. (1954) *Political systems of Highland Burma*. Harvard University Press.
34. Levis-Strauss, Claude (1958) *Race et Culture*. Anthropologie structurale II.
35. Link BG, Phelan JC "Conceptualizing stigma" *Annual Review of Sociology* 27 363-85 2001.
36. Mai Thanh Sơn, Bùi Văn Đạo, Khúc Thị Thanh Vân, Nguyễn Trung Dũng, Trần Thị Thanh Tuyền (2007). *Bước đầu tổng kết các phương pháp phát triển và tìm kiếm cơ chế nhằm nâng cao tiếng nói của cộng đồng dân tộc thiểu số trong quá trình ra quyết định*. Báo cáo dự án do quỹ Oxfam tài trợ (chưa xuất bản).

37. Michael Moerman (1965) *Ethnic identification in a complex civilization: Who is the Lue*. *American Anthropologist*, Vol. 67: 1215-. 1230.
38. Mallerer, Louis and George Taboulet (1937). *Ethnic Groups of French Indochina*. Societe des Etudes Indochinoise, Sai Gon.
39. Ngân hàng Thế giới (2009). *Country social analysis: ethnicity and development in Vietnam*. Annual report.
40. Phan Hữu Dật (1975) “Về quá trình phát triển các tộc người ở miền Bắc Việt Nam” trong Vấn đề xác định thành phần các dân tộc thiểu số ở miền Bắc Việt Nam. Nhà xuất bản Khoa học Xã hội.
41. Pelley, Patricia. 1998. Barbarian’ and “Younger Brothers: The Remaking of Race in Postcolonial Vietnam. *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 29 (2).
42. Puchov, P. I. (1973) *On the Correlation of Confessional and Ethnic Communities*. *Sovetskaya etnografiya*, 6.
43. Ronald Cohen (1978) *Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology*. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 7, 379-403.
44. Salemink, Oscar (2002) *The Ethnography of Vietnam’s Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850-1990*. *Anthropology of Asia*. London: RoutledgeCurzon; Honolulu: University of Hawaii’ Press.
45. Salemink, Oscar. 1995. “Primitive Partisans: French Strategy and the Construction of a Montagnard Ethnic Identity in Indochina,” in *Imperial Policy and Southeast Asian Nationalism, 1930-1957*, ed. by Hans Antlöv and Stein Tønnesson. Richmond, Surrey: Curzon Press. Pp. 261-93.
46. Salemink, Oscar, 1997, The King of Fire and Vietnamese Ethnic Policy in the Central Highlands. In, *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia*. Don McCaskill and Ken Kampe eds. Chiang Mai: Silkworm Books. P.488-535.
47. Salemink, Oscar, 2000, Sedentarization and Selective Preservation among the Montagnards in the Vietnamese Central Highlands. In Jean Michaud (ed), *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the South-East Asian Massif*. London: Curzon Press (pp, 124-128).

48. Salemink, Oscar 1997, *The King of Fire and Vietnamese Ethnic Policy in the Center Highlands*. Trong *Development or Domestication? Indigenous People of Southeast Asia*, Don McCaskill và Ken Kampe (chủ biên), Chiang Mai: Silkworm Books.
49. Scott, Plous (Ed.). (2003). *Understanding prejudice and discrimination*. New York: McGraw-Hill.
50. Stalin, J. V. (1973) *Marxism and National Question, The Essential Stalin*. London, 60.
51. Thomas Hyland Eriksen (2002) *Ethnic and Nationalism*. Pluto Press, London.
52. Tokarep, S. A. (1964) *Problem of Typology of Ethnic Communities*. Voprosy Philosophy.

CÔNG TY TNHH MTV - NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI

Trụ sở: 46 Trần Hưng Đạo, Hà Nội, Việt Nam

Tel: 84.4.38253841 - 38262996

Fax: 84.4.38269578

Chi nhánh: 7 Nguyễn Thị Minh Khai, Q1, TP. HCM, Việt Nam

Tel: 84.8.38220102

Email: thegioi@hn.vnn.vn

Website: www.thegioipublishers.vn

“THIỆU SỔ CÂN TIẾN KỊP ĐA SỔ”

Định kiến trong quan hệ tộc người ở Việt Nam

Chịu trách nhiệm xuất bản

TRẦN ĐOÀN LÂM

Biên tập:

Thanh Trà

Trình bày:

Hoàng Hoài

Sửa bản in:

Phương Thảo

In 300 bản, khổ 15,7 x 23 cm, tại Công ty TNHH Thiên Ấn.

Giấy chấp nhận đăng ký KHXB số:-2013/CXB/...../ThG,
cấp ngày tháng năm 2013. Quyết định xuất bản số:/QĐ-ThG
cấp ngày tháng năm 2013. In xong và nộp lưu chiểu năm 2013.