

Tín ngưỡng của dân tộc Brâu ở tỉnh Kon Tum trong chỉnh thể văn hóa Tây Nguyên

Nguyễn Thị Tám*, Nguyễn Mạnh Tiến**

Nhận ngày 12 tháng 4 năm 2024. Chấp nhận đăng ngày 25 tháng 6 năm 2024.

Tóm tắt: Brâu là tộc người cư trú tập trung ở vùng biên giới của ba nước Đông Dương. Đây là dân tộc có mối quan hệ xuyên biên giới mạnh mẽ. Người Brâu Việt Nam vốn là bộ phận của cộng đồng Brâu ở Lào và Campuchia, di cư sang Việt Nam từ thời Pháp thuộc. Hiện nay, họ cư trú ở thôn Đắc Mế của xã Pờ Y, huyện Ngọc Hồi, tỉnh Kon Tum, thuộc nhóm các dân tộc rất ít người nên được sự quan tâm đặc biệt của Nhà nước. Đời sống tín ngưỡng của người Brâu vô cùng phong phú và huyền bí, thể hiện bản sắc của một tộc người gắn bó với vùng cao nguyên. Dựa trên kết quả nghiên cứu thực địa tại tỉnh Kon Tum vào tháng 8/2023 và tháng 4/2024, bài viết¹ chỉ ra mối liên hệ giữa tín ngưỡng của người Brâu với các thành tố văn hóa Tây Nguyên, đồng thời nêu lên một số “định kiến” trước đó về tín ngưỡng truyền thống của người Brâu trong chỉnh thể văn hóa Tây Nguyên, từ đó nhóm tác giả đưa ra một số đánh giá và kết luận.

Từ khóa: Tín ngưỡng, dân tộc Brâu, Kon Tum, văn hóa Tây Nguyên.

Phân loại ngành: Nhân học

Asbtract: Brâu is an ethnic group residing mainly in the border areas of the three Indochina countries. This ethnic group has strong cross-border relationships. The Vietnamese Brâu people were originally parts of the Brâu community in Laos and Cambodia who immigrated to Vietnam during the French colonial period. They currently reside in Đắc Mế village, Pờ Y commune, Ngọc Hồi district, Kon Tum province. As an ethnic minority with a very small population, they receive special attention from the State. The religious life of the Brâu people is extremely rich and mysterious, expressing the identity of a people attached to the highlands. Based on the results of field research in Kon Tum province in August 2023 and April 2024, the article points out the connection between the beliefs of the Brâu people and cultural elements of the Central Highlands, and presents some previous “prejudices” about the traditional beliefs of the Brâu people in the cultural ensemble of the Central Highlands. From there, the authors make some assessments and conclusions.

Keywords: Belief, Brâu ethnic group, Kon Tum, the Central Highlands culture.

Subject classification: Anthropology

1. Đặt vấn đề

Trong rất nhiều định nghĩa về văn hóa, định nghĩa của Garry Ferraro và Susan Andreatta trong ấn phẩm *Nhân học văn hóa: Một khía cạnh ứng dụng* có thể coi là có tính bao quát nhất: “Văn hóa là tất cả những gì con người có, con người nghĩ, và con người làm, với tư cách là một thành viên của xã hội”. Theo đó ba động từ (có, nghĩ và làm) được các tác giả

* Viện Dân tộc học, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam.

Email: hongtam.ls89@gmail.com

** Viện Văn học, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam.

Email: manhtiensh@gmail.com

¹ Bài viết là kết quả nghiên cứu thuộc đề tài cấp Bộ (2023-2024): “*Biến đổi văn hóa tộc người Brâu ở vùng biên giới tỉnh Kon Tum hiện nay*”, do Viện Dân tộc học chủ trì, TS. Nguyễn Thị Tám làm chủ nhiệm.

giải thích là có liên quan mật thiết tới ba thành tố chính của văn hóa: “Tất cả những gì con người có chỉ sự sở hữu vật chất, những gì con người nghĩ chỉ những gì chứa đựng trong đầu họ, như ý tưởng, giá trị và thái độ, và tất cả những gì con người làm chỉ các dạng thức hành vi” (Ferraro, Garry và Susan Andreatta, 2011: 29). Như vậy, văn hóa không phải là tổng của các thành tố cộng lại, mà là một hệ thống có tính chỉnh thể trong đó các thành tố gắn bó mật thiết, chi phối nhau và chịu sự tác động của nhau; sự thay đổi của thành tố này trong hệ thống cũng tất yếu kéo theo sự thay đổi của các thành tố khác.

Trong trường hợp người Brâu ở tỉnh Kon Tum, tín ngưỡng dân gian thực sự là một thành phần hữu cơ, thậm chí là nổi bật nhất của văn hóa. Tín ngưỡng là địa hạt để người Brâu thể hiện thế giới quan, nhân sinh quan, niềm tin và hệ giá trị của mình (cái họ nghĩ). Tín ngưỡng được hình thành trên nền tảng những gì người Brâu có (sở hữu tài nguyên/vật chất), cũng như có thể là động lực để tạo ra vật chất và ngược lại, nó cũng chi phối những gì họ làm (dù là các hành vi ứng xử với thế giới siêu nhiên, với thế giới của người đã khuất và với thế giới của người sống). Tín ngưỡng của người Brâu vì thế gắn bó rất chặt chẽ với các thành tố khác của đời sống văn hóa Tây Nguyên, từ thế giới tự nhiên nơi họ thiết lập những mối quan hệ tương tác để sinh tồn, trong cách họ tổ chức hoạt động mưu sinh, sáng tạo nghệ thuật, thiết chế quản lý cộng đồng, lối sống... cho đến cả các thực hành chính trị.

Có lẽ ít vùng đất nào ở nước ta có một bức tranh tôn giáo - tín ngưỡng đa sắc như ở Tây Nguyên. Theo số liệu tổng điều tra dân số và nhà ở Việt Nam năm 2019 của Tổng cục Thống kê, số người theo đạo Phật, Công giáo, Tin Lành và Cao Đài... ở Tây Nguyên là 2.301.884 người, còn lại được khẳng định “không theo tôn giáo nào” (Dương Thanh Mừng, 2022). Trong các nghiên cứu về tôn giáo Tây Nguyên, người ta thường chỉ đề cập đến tôn giáo ngoại nhập, từ quá trình du nhập, hình thành và sự biến đổi hiện đại hóa, thế tục hóa. Trong khi đó những nội dung nghiên cứu về thực hành văn hóa tâm linh của các dân tộc thiểu số (DTTS) tại chỗ ở Tây Nguyên đa phần chỉ đề cập đến sự khủng hoảng của hệ thống tín ngưỡng cổ truyền như một nguyên nhân dẫn đến việc người dân ồ ạt gia nhập vào các tôn giáo mới. Việc ít quan tâm đến mảng thực hành tín ngưỡng truyền thống của các nhà nghiên cứu tôn giáo có lẽ bắt nguồn từ nhận thức của giới nghiên cứu trong việc phân tách *tín ngưỡng* và *tôn giáo*. Phổ biến một quan niệm cho rằng tín ngưỡng là hình thái ở dạng thấp, là những hình thức không mang đủ những tiêu chí kinh điển về tôn giáo (Phạm Quỳnh Phương, 2014: 181). Thuật ngữ tôn giáo với nội hàm như chúng ta thường hiểu ngày nay (có tổ chức, có giáo lý, có tín đồ, có nơi thờ tự...) thực ra xuất hiện khá muộn cùng với bàn chân của chủ nghĩa thực dân đi khai phá những vùng đất mới (Nguyễn Thị Hiền, 2012). Và cũng chỉ từ khi có thuật ngữ tôn giáo, với tư tưởng tiến hóa luận chi phối, mà bắt đầu có sự phân định giữa cái được gọi là “tín ngưỡng” và “tôn giáo”. Thực ra nếu coi tôn giáo “là một hệ thống văn hóa” (như định nghĩa của nhà nhân học diễn giải Clifford Geertz), hay là một hệ thống các đức tin của con người về một lực lượng siêu nhiên và các thực hành nghi lễ kèm theo (như bản chất của mọi tôn giáo), thì tất cả các lễ thức thực hành truyền thống của người dân Tây Nguyên đều có thể coi là tôn giáo của họ (Phạm Quỳnh Phương, 2014: 181-182).

Dân tộc Brâu là một trong 14 DTTS rất ít người ở Việt Nam hiện nay, với 558 người cư trú tập trung tại thôn Đắc Mế, xã Pờ Y, huyện Ngọc Hồi, tỉnh Kon Tum (UBND xã Pờ Y, 2023: 2). Người Brâu ở Việt Nam có mối quan hệ đồng tộc chặt chẽ ở Lào và Campuchia và đến thời điểm hiện tại, trong cộng đồng dân tộc Brâu ở thôn Đắc Mế không có một thành viên nào theo các tôn giáo ngoại nhập hoặc các hiện tượng tôn giáo mới. Đời sống tín ngưỡng

của người Brâu vô cùng phong phú và huyền bí, thể hiện bản sắc của một tộc người gắn bó với vùng cao nguyên. Khảo cứu những tài liệu liên quan cho thấy, chủ đề về tín ngưỡng của người Brâu còn ít xuất hiện trong các công trình đã công bố. Các nghiên cứu của Ironside and Baird (2003), Baird (2008; 2009) về người Brâu ở Lào và Campuchia mới đề cập đến một số nghi lễ của người Brâu trong lĩnh vực nông nghiệp, các không gian cấm kỵ trong sinh hoạt và sản xuất. Còn ở Việt Nam, những phần viết về tín ngưỡng của người Brâu chủ yếu nhắc đến một số lễ hội như: lễ tía lúa, lễ mừng lúa mới vào kho, và một vài nghi lễ trong chu kỳ đời người,..., tuy nhiên nội dung còn khá sơ lược (Bùi Ngọc Quang, 2017; Nguyễn Thị Ngân và Tô Thị Thu Trang, 2009). Nhìn chung, nội dung về tín ngưỡng của người Brâu trong những ấn phẩm đã công bố chỉ là những mảnh ghép nhỏ trong bức tranh lớn của tộc người này. Trong phạm vi của bài viết này, chúng tôi sẽ không bàn tới các tôn giáo ngoại nhập hay các hiện tượng tôn giáo mới mà chỉ dừng lại ở việc phân tích các tín ngưỡng truyền thống của người Brâu trong tính chỉnh thể văn hóa Tây Nguyên.

Bài viết vận dụng cách tiếp cận giao lưu tiếp biến văn hóa để nhận diện tín ngưỡng của người Brâu trong mối quan hệ với chỉnh thể văn hóa Tây Nguyên nói chung. Cách tiếp cận về giao lưu tiếp biến văn hóa đã được các nhà dân tộc học Pháp và nhân học phương Tây đưa ra từ cuối thế kỷ XIX để chỉ sự tiếp xúc trực tiếp và lâu dài giữa các nền văn hóa. Kết quả của sự tiếp xúc này là những thay đổi hoặc biến đổi của một số loại hình văn hóa của một hoặc các nền văn hóa đó. Giao lưu tiếp biến văn hóa là một quá trình mà trong đó, một nền văn hóa thích nghi, ảnh hưởng bởi nền văn hóa khác bằng cách vay mượn hoặc tiếp thu có chọn lọc nhiều nét đặc trưng của nền văn hóa ấy. Để có tư liệu hình thành nên bài viết này, nhóm tác giả dựa trên một số tài liệu đã công bố và phương pháp nghiên cứu điền dã dân tộc học, trong đó thực hiện 12 cuộc phỏng vấn sâu, tiến hành 4 cuộc thảo luận nhóm (cấp tỉnh, cấp huyện, cấp xã, cấp thôn) tại thôn Đắc Mế, xã Pờ Y, huyện Ngọc Hồi, tỉnh Kon Tum vào tháng 8/2023 và tháng 4/2024.

2. Tín ngưỡng của người Brâu gắn bó với các thành tố văn hóa Tây Nguyên

Trong *Miền đất huyền ảo*, J. Dourne đã nhấn mạnh: toàn bộ cuộc đời con người Tây Nguyên “cả vật chất lẫn tinh thần, đều được khuôn theo một tập quán, mà tôn giáo thấm đẫm từ đầu đến cuối: các thần đã sáng tạo ra vũ trụ và quy định chức năng của mọi thứ; con người là kẻ đầy tớ và kẻ chịu ơn của thần linh, không được làm bất cứ điều gì ngoài truyền thống của tổ tiên, bởi anh ta phải duy trì trật tự mà thần linh đã sắp đặt, để thứ mà thần linh đã khởi sinh thì cũng sẽ kết thúc trong thần linh; toàn bộ tôn giáo và toàn bộ cuộc sống đều là ở đây”. Thế giới “thấm đẫm” tôn giáo ấy của người Tây Nguyên bắt nguồn từ chính không gian sinh tồn của họ có rừng. Sự hoang sơ, giàu có nhưng kỳ bí, vừa chớ che vừa đe dọa của rừng đã tạo nên “tâm thức rừng”, hệ giá trị sống “theo đạo đức của rừng” của những người dân tại chỗ; vì vậy, rừng là cội nguồn của tâm linh và của văn hóa Tây Nguyên (Nguyễn Ngọc, 2008: 137-184).

Sống trong môi trường rừng và phương thức sinh kế dựa vào rừng, niềm tin vào “vạn vật hữu linh” đã là hệ giá trị tồn tại của những người con “ăn rừng”. Hệ giá trị ấy đã tạo nên một hệ thống các thực hành tôn giáo phong phú của người Brâu, đặc biệt là các lễ hội gắn với chu trình nông nghiệp như: phát rẫy, tía lúa, mừng cơm mới... làng tổ chức các nghi lễ để mời các vị thần về dự, múa hát vui vầy cùng với bà con. Với niềm tin sâu sắc về sự ngự trị của *yang* ở khắp mọi nơi trong thế giới con người “từ cái đơn giản nhất đến cái phức tạp nhất, tất cả đều do các thần dạy cho con người. Con người học được của *Yang* các kỹ nghệ và công cụ của mình” (Dam Bo, 2018: 75), các *yang* đã thực sự tham gia vào điều chỉnh

hoạt động mưu sinh và sinh hoạt của con người. Tâm thức đa thần, hệ giá trị tôn trọng thần linh và trông chờ vào sự hỗ trợ của thần linh đã qui định một phương thức ứng xử hợp lý của người Brâu đối với hệ sinh thái, đó là tôn trọng tự nhiên, khai thác vừa đủ để dùng, không thiếu không thừa và trong truyền thống, điều này tạo ra sự ổn định và cân bằng môi sinh. Những khu “rừng thiêng” trong niềm tin của các tộc người ở Tây Nguyên cũng thường là những khu rừng đầu nguồn. Trước khi phát rẫy, họ đều có các phương thức có tính ma thuật khác nhau để “hỏi ý của Yang”, hoặc dựa vào những điềm báo giấc mơ để đoán ý Yang, khi được Yang cho phép họ mới làm. Họ thường để lại một hai cây to - vì tin rằng đó là nơi thần linh trú ngụ. Ngay cả khi đã mất công đốt rẫy, người ta tin rằng yang dùng con rắn, trăn, rùa chết để làm chỉ báo cho các mảnh nương không tốt, vì vậy, họ cũng kiên quyết bỏ đi tìm rẫy khác. Có thể thấy thần linh đã tham gia một cách hiệu quả vào quá trình quản lý tài nguyên thiên nhiên của những cư dân Tây Nguyên.

Với người Brâu, một tộc người ngay ở thời hiện tại còn giữ một niềm tin vững chắc vào cúng, kiêng thì giấc mơ vô cùng quan trọng với họ. Trước khi làm bất cứ công việc cá nhân hay tập thể nào, người Brâu phải mơ, phải xem ý thần linh qua giấc mơ rồi mới quyết định hành động trong thực tại. Người Brâu tin rằng, các vị thần thông linh với con người và thường về báo mộng cho linh hồn con người thông qua các giấc mơ. Được giấc mơ đẹp, tức thần đã thuận, khi ấy công việc ở đời thực mới được quyết định tiến hành. Có cả một kho tàng kinh nghiệm đoán mộng được người Brâu đúc kết theo thời gian. Mơ bắt được vàng, đi đái vàng hoặc mảnh vải đỏ là điềm chết đuối¹, mơ thấy rơi xuống thác nước đỏ là điềm xấu của bệnh tật, mơ giết gà sẽ có người chết... Trái lại, mơ thấy nước trong, bãi cát vàng khi chọn đất lập làng, làm nhà hoặc phát rẫy là tốt đẹp, hứa hẹn được mùa. Mơ thấy bắt được cá là có tiền bạc, quặng chài được cá là được lúa... Những giấc mơ đẹp báo hiệu ở mảnh đất mới con người, làng bản sẽ có sức khỏe tốt, không xảy ra đau ốm, bệnh dịch, đời sống ấm no, hạnh phúc. Khi gặp giấc mơ xấu thì họ sẽ tiếp tục đi tìm vùng đất mới để lập làng hoặc làm nhà. Giấc mơ quyết định thực tại, thậm chí biến đổi thực tại mà theo cái nhìn bên ngoài khó có thể lý giải được.

Người Brâu cũng phổ biến sử dụng các dạng thức ma thuật. Ma thuật là hành động nghi lễ có đặc trưng gắn với tính trình diễn và niềm tin vào tính “công hiệu” - vốn là đặc trưng của nghi lễ. Đá *chiin riều*, một loại đá thiêng có sức mạnh ma thuật đáng kể bậc nhất của người Brâu. Được sử dụng bởi các thầy bói, thầy cúng. Sự sùng bái đá *chiin riều*, những hòn đá thiêng mà tộc người sùng kính, thực chất là các công cụ lao động bằng đá của những cư dân cổ đại thời đồ đá ở Tây Nguyên. Họ đến trước các tộc người tại chỗ Tây Nguyên hiện nay, biến đi bí mật, để lại các công cụ lao động và được người dân các tộc người Tây Nguyên dù không biết họ là ai nhưng hết sức sùng kính. Đúng như J.Dournes nói, họ cấp cho các công cụ đá ấy những sức mạnh thần bí (Jacques Dournes, Nguyễn Ngọc dịch, 2018). Với người Brâu, đây là hòn đá quý giá rất thiêng và có linh hồn, có khả năng quy tụ được các vị thần.

¹ Kétbriêng (chết xấu) - Chết đuối, một cái chết rất đáng sợ với Brâu, chết chỗ nào chôn chỗ ấy, không làm hòm, không được mang về làng. Khi chết đuối không có ai làm đám ma, chỉ vài ba người già đi chôn. Vài hình thức chết xấu khác: Chết khi sinh con, chết chỗ nào chôn chỗ đó. Nên đối với các cái chết xấu, nếu cái chết ấy diễn ra trong làng thì bỏ cả nhà (đốt luôn) và bỏ làng luôn, tìm làng mới. Làng Brâu xưa cũng có lần từng chuyển làng vì trong làng có cái chết xấu. Chết xấu luôn là nguồn gốc của tai họa, rồi loạn, chúng ta biết đây là ứng xử văn hóa khá phổ biến nhiều tộc người khắp nơi. Ở Tây Nguyên, cái chết xấu nổi tiếng là vụ tự vẫn của chàng Tieng đẹp trai người Mông Gar làng Sak Luk của Condominas kéo theo biết bao hiểm họa, phiền toái cho dân làng [Condominas (Nhiều người dịch) (2008), *Chúng tôi ăn rừng*, Nxb. Thế giới].

Theo quan niệm của người Brâu, để có được đá *chiin riều* là hoàn toàn ngẫu nhiên, do trời ban chứ người dù muốn cũng không được, nếu ai bắt gặp hòn đá này thì sẽ mang lại may mắn cho gia chủ. Người Brâu ở Đắk Mế không biết gì về nguồn gốc công cụ bằng đá nguyên thủy của *chiin riều*. Đối với họ, đó là đá thiêng vì nó xuất thân thần bí lại được “ăn máu” trong các lễ cúng lúa, ăn trâu. Nó có sức mạnh phòng vệ và tấn công vì thế nó là vũ khí bí mật. Ở làng Đắk Mế hiện nay có hai thầy bói còn giữ được đá *chiin riều*, do cha đẻ của họ truyền lại. Muốn sử dụng được đá *chiin riều* bắt buộc người ta phải học bói bởi thuật bói toán giúp cho họ nhìn thấy điềm báo của *chiin riều*. Các thầy bói người Brâu cho biết, đá *chiin riều* luôn biết cách gửi điềm báo đến chủ nhân để tránh các tai họa, hoặc chính nó giúp chủ nhân tránh tai họa trong thời chiến tranh hoặc những khi đi săn,...

Các hành động ma thuật đã trở thành một phần trong đời sống hàng ngày của người dân Tây Nguyên. Người Brâu kể rằng, mỗi mảnh rẫy họ cúng một con chó, con gà lấy máu và đổ vào gốc cây để cúng thần rừng. Nghi lễ hiến sinh cho thần linh, dù là khi phát rẫy, thu hoạch, đi săn,... đều thể hiện mối quan hệ thương thỏa hai chiều, hành vi ứng xử của con người với thế giới thần linh. Các thực hành nghi lễ mang tính tín ngưỡng đó không chỉ đáp ứng nhu cầu tâm linh cá thể mà còn củng cố tính cộng đồng của tộc người, như chức năng vốn có của tôn giáo đóng vai trò cố kết, tạo ra sự liên kết xã hội, cũng như thỏa mãn nhu cầu về tâm linh, tinh thần của con người. Mọi lễ hiến sinh các con vật của người Brâu, ngoài chức năng thuần túy tôn giáo của nó, là một cơ hội hợp tác trong việc chuẩn bị khá tốn kém về vật chất như chúng ta thường thấy ở các lễ đâm trâu, cũng là cơ hội chia thịt con vật cúng và nhất là rượu, khiến cho những dịp này trở thành một lễ hội. Những nghi thức tín ngưỡng của người Brâu có chức năng xã hội gắn kết các thành viên của cộng đồng một cách rõ nét.

Niềm tin có một thế giới siêu nhiên luôn tồn tại song hành với thế giới con người và những qui ước ứng xử của cộng đồng đối với thế giới ấy được phản ánh rất rõ trong các sáng tác ngôn từ truyền miệng. Thế giới quan của người Brâu ở Đắk Mế lần đầu tiên được hé lộ với vũ trụ luận ba tầng khá thú vị. Trong tư duy của họ, vũ trụ được hình thành bởi ba tầng rõ nét, trên cùng là trời, ở giữa là mặt đất nơi con người sinh sống và tầng thứ ba là thế giới dưới mặt đất. Tầng trời là nơi của những Người khổng lồ (*A Lôô*) sinh sống, dưới mặt đất lại là nơi ở của những chú tí hon. Tất cả đều mang hình dáng con người nhưng khác nhau về kích thước. Ở tầng trời lại chia làm hai phần, phần trời gần với thế giới của con người là nơi ở của giống người *Haambing*. *Haambing* khi đẻ ra đã có kích thước bằng người trưởng thành ở mặt đất, khi nó lớn lên thì nặng đến vài tạ. Ở trên cả phần trời, *Haambing* là một giống khổng lồ hơn nữa, gọi là *Haambung* và khi trưởng thành nặng đến vài tấn. Đó là giống người khổng lồ cao lớn nhất, tiếng nói như sấm đánh. Trái lại, thế giới dưới mặt đất lại thuộc về giống người tí hon. Thế giới dưới mặt đất cũng chia làm hai tầng, ở gần con người là vùng sinh sống của giống *Kđoodinh*. Giống người này khi đẻ ra bằng nắm tay, trưởng thành thì bằng đứa bé hai, ba tuổi của cội người. Dưới sâu hơn nữa trong lòng đất là giống người *Kđoodaa*, khi trưởng thành chỉ bằng con nhái. Tiếng nói của họ, càng bé càng nhỏ, chỉ vo ve, vi vi như tiếng con ruồi, con muỗi, con côn trùng kêu rí rả. Thuở xưa, các thế giới này đều có thể thông với nhau, các giống người vẫn có thể lên thăm lẫn nhau. Nhưng những biến cố đã xảy ra, từ đó các thế giới này chia tách vĩnh viễn.

Những truyện kể của người Brâu như *Sự tích cội người và thế giới lòng đất chia cắt*, *Sự tích cội người và cội trời chia cắt* mà những bậc minh triết dân gian Brâu đã chia sẻ cho chúng tôi trong quá trình nghiên cứu thực địa cho thấy những hiểu biết về thế giới quan và cả nhân sinh quan tộc người. Về tầm quan trọng đặc biệt của nó cho phép chúng ta nắm bắt cách người Brâu tư duy về không gian, về vũ trụ theo trục thẳng đứng, thông nhau, chia làm

ba tầng bậc khá mạch lạc. Một vũ trụ tồn tại với nhiều thế giới có mối quan hệ nhân quả với nhau là đặc điểm thú vị trong niềm tin tộc người này. Chính sự xấu xa của người làm chia tách thế giới. Kể huyền thoại mà như đang răn dạy một đạo đức học tộc người. Cũng là *Thao Pratii* - chàng mồ côi rất quen thuộc trong văn hóa và truyện kể dân gian các tộc người nhưng ở Brâu luôn có một cặp *Thao Pratii* đối xứng, đính kèm là tốt và xấu. Lòng tốt đem lại một số phận tốt, kết nối các thế giới, trái lại, sự độc ác chia tách con người, gây nên cái chết và sự rạn vỡ.

Niềm tin và tâm thức tôn giáo của người Brâu không chỉ đóng góp vào việc chi phối các hành vi sinh hoạt hàng ngày, từ trong phương thức sinh kế, ứng xử với nhau trong cộng đồng, mà còn được thể hiện rõ nét trong các loại hình nghệ thuật dân gian, từ kiến trúc (nhà rông, nhà sàn), cho tới âm nhạc (chiêng tha, chiêng goong, Klôngpút)... Hình dáng quả bầu được chạm khắc trên chiếc cột nhọn tại đỉnh nhà rông của người Brâu, có dáng hướng thẳng lên trời (*răng puếch*) còn thể hiện thế giới tâm linh của người Brâu với *Yang*. Cột *puếch* được người Brâu lý giải là cột lên trời - nơi thông linh với vũ trụ. Ở người Brâu, chiêng Tha được coi là một báu vật. Họ quan niệm chiêng Tha do *Yang* ban tặng, có thần ngự ở bên trong nên rất thiêng, được coi như thành viên của gia đình. Trong các dịp lễ hội, thực hành nghi lễ, mua/bán chiêng..., chủ nhân phải làm cúng, *mời Tha ăn*, *mời Tha uống* (ăn máu con vật dâng cúng và uống rượu ghè). Nhà văn Nguyễn Ngọc đã nhận xét: “Ở Tây Nguyên, trong bản chất của nó, không có nghệ thuật chuyên nghiệp, không có những nghệ sĩ chuyên nghiệp, họ không cần, không thêm chuyên nghiệp... Đối với họ, bản thân hành động sống, và chơi, đã là nghệ thuật rồi” (Nguyễn Ngọc, 2013: 254). Điều này có lẽ một phần bởi sáng tạo nghệ thuật ở Tây Nguyên nói chung và người Brâu nói riêng thực tế được coi chỉ như một quá trình, một phương tiện giao tiếp với thần linh. Cồng chiêng dù được đúc tại chỗ hay mua từ nơi khác về, điều này không thật quan trọng vì đó mới chỉ là cái xác chưa có hồn. Người ta phải cúng thần trước khi rước chiêng vào trong nhà. Diễn tấu cồng chiêng là hình thức con người “thổi hồn vào cho chúng để chúng thực sự trở thành tiếng nói đặc biệt của con người trong cuộc giao tiếp thiết yếu hàng ngày với thần linh” (Salemink, Oscar, 2001: 219). Người Brâu hiểu rằng phía sau mỗi chiếc chiêng có một vị thần, chiêng càng cổ thì uy lực của vị thần càng cao. Vì vậy, về cơ bản, chiêng tha không phải nhạc cụ giải trí mà là một nhạc cụ nghi lễ. Thực ra, âm nhạc cồng chiêng là sự nghệ thuật hóa lời thỉnh cầu, lời tạ ơn của con người cũng như lời nhắc nhở, lời chấp thuận của các vị thần.

Có thể thấy, trong xã hội truyền thống, tín ngưỡng không tách khỏi đời sống sinh kế, các thiết chế quản lý cộng đồng, cũng như thể hiện ngay trong cách người Brâu sáng tạo nghệ thuật. Tín ngưỡng vừa đóng vai trò gắn kết các thành tố văn hóa, vừa điều chỉnh các hành vi hàng ngày của con người, khiến họ cân bằng cuộc sống và tạo nên thế ứng xử ôn hòa giữa con người với tự nhiên và giữa chính những thành viên trong cộng đồng với nhau.

3. Một số “định kiến” về tín ngưỡng truyền thống của người Brâu: Phá vỡ tính chỉnh thể

Hiện trạng Tây Nguyên hiện nay cho thấy dường như tính chỉnh thể truyền thống của văn hóa đang bị phá vỡ bởi chính những sự biến đổi nội tại trong các thành tố văn hóa tác động đến tín ngưỡng, cũng như trong bản thân thái độ ứng xử mang tính áp đặt với tín ngưỡng. Nếu như trước đây văn hóa Tây Nguyên được tạo dựng nên từ việc người Tây Nguyên nghĩ dựa trên những gì họ có và từ đó chi phối những gì họ làm, ứng xử với thiên nhiên và với con người, thì hiện nay, dường như văn hóa Tây Nguyên đã và đang bị định hình bởi những gì người bên ngoài nghĩ và làm, hoặc khuyến khích/bắt buộc người tại chỗ làm, trong khi lại hạn

chế những gì họ vốn có. Nếu như trước đây, cả xã hội Tây Nguyên vận hành nhịp nhàng trong sự nối kết một cách hợp lý, cân bằng và hài hòa của các thành tố văn hóa ấy, mà trong đó tôn giáo đóng vai trò xuyên suốt, thì hiện trạng cho thấy những sự đứt gãy của một hệ thống mà trong đó, người dân không còn là chủ thể được làm những gì họ nghĩ, hoặc bị áp đặt phải nghĩ khác thông qua những tác động từ bên ngoài (Phạm Quỳnh Phương, 2014: 186-187).

Một số công trình nghiên cứu trước đó cho thấy, tín ngưỡng truyền thống của các DTTS tại chỗ ở Tây Nguyên trong thế kỷ qua được tiếp cận theo quan điểm tiến hóa luận. Quan điểm này chỉ phớt lờ không chỉ các nhà dân tộc học phương Tây mà cả các nhà dân tộc học Việt Nam. Quan điểm cho rằng “Phong tục tập quán, tín ngưỡng dị đoan đã ràng buộc vây phủ người Thượng trong một tình trạng tinh thần thấp kém” (Cửu Long Giang - Toan Ánh, 1974: 260), hay ở Tây Nguyên “trình độ dân trí thấp cộng với phong tục tập quán lạc hậu chính là căn nguyên sâu xa kìm hãm sự phát triển của lực lượng sản xuất, là nguyên nhân của kinh tế - xã hội chậm phát triển”, cũng bởi vì “Tây Nguyên đang tồn tại tàn dư của chế độ công xã nông thôn phương Đông điển hình” (Trương Minh Đức, 2005: 23) là một niềm tin khá phổ biến trong những người làm chính sách cũng như các nhà nghiên cứu dân tộc. Những nghi lễ ứng xử với tự nhiên được quan sát: “một phần lớn lương thực, của cải vật chất làm ra đều đem chi phí cho các cuộc cúng tế của xóm làng, của gia đình, của bản thân. Sự nghèo đói, dốt nát một phần cũng vì các nghi lễ tôn giáo... Tôn giáo, tín ngưỡng làm cho người Tây Nguyên mê muội, cản trở họ vươn lên xây dựng cuộc sống cho bản thân” (Trương Minh Đức, 2005: 171).

Chính với cái nhìn mang tính định kiến về văn hóa tộc người của không ít công trình nghiên cứu đã tác động sâu sắc đến chính sách của Nhà nước và những định hướng của chính quyền địa phương. Mặc dù về bản chất, “tín ngưỡng thờ thần bản mệnh và lễ đâm trâu ở nhà rông của các cư dân bản địa Tây Nguyên không khác gì với tín ngưỡng thờ thành hoàng và tín ngưỡng Phật giáo của người Kinh ở đồng bằng, nhưng trong khi các nghi lễ thờ thành hoàng và thờ Phật ở chùa được cho phép duy trì như là những nét bản sắc văn hóa, thì lễ hội cúng thần bản mệnh ở nhà rông bị vận động xóa bỏ (Bùi Minh Đạo, 2010: 144). Hay quan niệm “con trâu là đầu cơ nghiệp” của người Kinh ở đồng bằng Bắc Bộ được coi là hệ giá trị chuẩn mực, để từ đó phán xét việc các cư dân Tây Nguyên, trong đó có người Brâu tổ chức lễ đâm trâu là “dã man”, “phá hoại sức sản xuất”...

Trong tính chính thể của văn hóa, chính những suy nghĩ, quan điểm, hệ giá trị mang tính định kiến về tín ngưỡng truyền thống của các DTTS tại ở Tây Nguyên đã dẫn đến những thực hành chính sách làm xáo trộn và đứt gãy hệ thống vận hành truyền thống của người dân. Chủ trương phát triển theo hướng “hiện đại hóa” - các tộc người thiểu số tại chỗ cần theo kịp tộc người đa số, chính sách khai thác tài nguyên thiên nhiên, phát triển các nông lâm trường quốc doanh, chính sách định canh định cư, phát triển ruộng nước và cây công nghiệp dài ngày, các chương trình xóa đói giảm nghèo theo một mô hình áp dụng đồng loạt... đã tác động đến sự giải thiêng, “sự biến mất của *yang*” trong tâm thức tín ngưỡng của cư dân Tây Nguyên. Những bậc cao niên người Brâu nói rằng: mất rừng, mất rẫy là mất thần. Như tác giả Nguyên Ngọc đã từng khẳng định: Tây Nguyên là “làng rừng” với tính cộng đồng rất cao, đó là “một cộng đồng cư trú, một cộng đồng sở hữu và lợi ích, một cộng đồng tâm linh, một cộng đồng văn hóa” (Nguyên Ngọc, 2008: 156). Cộng đồng ấy được vận hành trên nền tảng của quyền sở hữu tập thể với đất và rừng, mà thiếu nó, toàn bộ đời sống vật chất, kinh tế, văn hóa, tinh thần, tâm linh, đạo đức... sẽ biến đổi.

Hệ tư tưởng tiến hóa cũng dẫn đến một quan điểm về văn hóa có tính thực tiễn của các nhà nghiên cứu và quản lý là phải “bảo tồn có chọn lọc”. Tất nhiên trong quá trình biến đổi

xã hội, biến đổi văn hóa, con người sẽ có xu hướng giữ lại những gì còn cần thiết, phù hợp với mình. Nhưng tiếc rằng sự chọn lọc mà chúng ta đã làm lại là sự chọn lọc của người bên ngoài chứ không phải là chủ thể đích thực của nền văn hóa đó. Nhiều thực hành văn hóa truyền thống như lễ ăn trâu cúng *Yang*, cúng bến nước, cúng rừng thiêng, lễ kiêng làng,... đều bị “chọn lọc” theo hướng loại bỏ. Từ sau đổi mới năm 1986, sự quan tâm phục hồi trở lại của Nhà nước đối với các giá trị truyền thống của dân tộc, đặc biệt từ sau Nghị quyết Trung ương 5 khóa VIII năm 1998 về “xây dựng nền văn hóa Việt Nam tiên tiến, đậm đà bản sắc dân tộc” đã khiến cho nhiều thành tố văn hóa truyền thống của các DTTS tại chỗ ở Tây Nguyên được quan tâm, phục dựng, tuy nhiên, giữa chủ trương khôi phục và hiệu quả trên thực tế lại là một khoảng cách lớn. Mô hình “one size fits all” (một mô hình cho tất cả) đã khiến Nhà rông truyền thống ở Bắc Tây Nguyên được bê tông hóa với cùng một kiểu dáng, và quan trọng hơn, là ý nghĩa của nhà rông truyền thống với chức năng tín ngưỡng bị mất đi, nhường chỗ cho ý nghĩa của một nhà sinh hoạt văn hóa đơn thuần.

Với sự nỗ lực của Nhà nước và chính quyền tỉnh Kon Tum, nhà rông đã được đưa trở lại với đời sống của người Brâu, trải qua bốn lần Nhà nước dựng mới, tu sửa nâng cấp (1993, 2000, 2010, 2018), hiện nay tại làng Đăk Mế đã có một ngôi nhà rông bê thế. Dù vậy, nhà rông hiện nay vẫn chưa thể đáp ứng được nhu cầu của người dân về một ngôi nhà cộng đồng, đã khác nhà rông truyền thống rất nhiều, cả về kiểu dáng, chức năng và tính thiêng. Nhà rông hiện nay không phải do dân làng tạo nên, vì thế nhiều tính năng không phù hợp với sự lựa chọn của họ, cũng không in dấu ký ức, lịch sử, văn hóa của tộc người nên tính thiêng không còn. Người dân thấy đó chỉ đơn giản là một ngôi nhà văn hóa như những thôn/làng khác. Với nhà rông truyền thống, già làng và những người có uy tín cùng thanh niên trai tráng trong làng là những người thường xuyên có mặt để chăm chút nhà rông. Vì nhà rông là một không gian thiêng, gắn bó với cuộc sống lao động sản xuất và nghi lễ của mỗi người dân làng, nên họ thường xuyên qua lại nhà rông. Với nhà rông hiện tại, sự gắn kết đó rất mờ nhạt nên việc họ không lui tới thường xuyên là điều dễ hiểu. Khi phục dựng, tính nguyên hợp của các hiện tượng văn hóa dân gian chưa thực sự được chú ý, vì vậy nhà rông được phục dựng nhưng phần “hồn” của nhà rông đã không còn được như trong truyền thống. Nhà rông chỉ thực sự có ý nghĩa với cộng đồng, mang tính thiêng khi nó được chính những người dân làng dựng lên bằng niềm tin thiêng liêng của họ, gắn bó với nó trong suốt các sinh hoạt đời thường cũng như sinh hoạt nghi lễ. Nhà rông là yếu tố văn hóa được xác định cần bảo tồn nhưng nếu không bảo tồn cái hồn của nhà rông vốn được tạo dựng bằng tính thiêng của các nghi lễ, bằng các sinh hoạt văn hóa tộc người..., thì việc dựng lại cho đồng bào nhà rông chưa thực sự có ý nghĩa với cộng đồng.

Hệ thống nghi lễ của người Brâu đã khẳng định niềm tin của các thành viên trong gia đình, dòng họ, làng bản vào các vị thần tự nhiên mà họ cùng chung thờ cúng. Thông qua nghi lễ, một mối quan hệ Nhân - Quả giữa con người và các vị thần tự nhiên thể hiện sâu sắc. Đó là cách giáo dục đạo đức tốt nhất về lòng biết ơn, mối quan hệ giữa người cho và người nhận. Về mặt xã hội, các nghi lễ, lễ hội thể hiện sức mạnh đoàn kết cộng đồng. Thông qua nghi lễ, sức mạnh của cộng đồng dân tộc Brâu được củng cố và thêm thắt chặt. Khi tham dự nghi lễ, người dân được nuôi dưỡng sự cộng cảm, cộng sinh, cùng nhau chuẩn bị, cùng thờ một vị thần, cùng ăn chung thịt các con vật hiến tế, uống chung rượu ghè... Đặc biệt, thông qua nghi lễ, sức mạnh, uy tín của những người đứng đầu và giới tinh hoa trong cộng đồng Brâu được khẳng định (các già làng, thầy cúng, thầy bói,...). Sức mạnh của họ có được từ sự kết nối với các vị thần linh. Vì vậy, họ không chỉ là người chủ tế trong các lễ hội, nghi lễ cộng đồng mà còn là những người duy trì trật tự xã hội của chính cộng đồng đó. Theo đó,

nếu lễ cúng đâm trâu bị xóa bỏ, chắc chắn sẽ gây ra những hậu quả xấu đối với cộng đồng Brâu. Về mặt văn hóa, tín ngưỡng được duy trì là điều kiện để lưu giữ các giá trị văn hóa khác của tộc người như: nhạc cụ, ẩm thực, trang phục, các điệu múa xoang,...

Văn hóa là một chỉnh thể những thành tố không thể tách rời, loại bỏ một thành tố văn hóa này cũng gián tiếp xóa bỏ các thành tố khác. Sự tồn tại cân bằng và hài hòa của xã hội Tây Nguyên truyền thống vốn dựa trên tính chỉnh thể của văn hóa mà trong đó tín ngưỡng đóng vai trò quan trọng. Nhận thức được tính chỉnh thể này để ứng xử với tín ngưỡng của người Brâu nói riêng và văn hóa của Tây Nguyên hiện nay nói chung, sẽ góp phần vào sự phát triển bền vững của Tây Nguyên trong tương lai.

4. Kết luận

Con người và văn hóa có mối quan hệ chặt chẽ với địa lý và tự nhiên, tự nhiên qui định tồn tại của con người, con người đến lượt mình lại tác động lên tự nhiên và địa lý. Mối quan hệ giữa địa lý, tự nhiên và con người, văn hóa vì thế là một tồn tại ràng buộc tạo nên một tổng thể phức hợp tự nhiên - con người - văn hóa. Người Brâu là những cư dân nguyên thủy của rừng già, truyền thống văn hóa của họ xây dựng dựa trên mối quan hệ chặt chẽ với rừng, nông nghiệp nương rẫy, tập quán du canh du cư... Tất cả các điều kiện tồn tại cổ xưa ấy ngày nay đã bị phá vỡ, tiêu biến hoặc chuyển đổi sang những hình thái hoàn toàn mới. Lễ tất yếu, những đổi thay sự kiện tự nhiên, địa lý, chính trị kéo theo sự biến đổi về xã hội, văn hóa và thế giới tinh thần, niềm tin Brâu.

Người Brâu hiện tại được tổ chức sống định cư, từ bỏ lối sống du canh du cư nguyên thủy, chuyển đổi từ nông nghiệp nương rẫy sang nông nghiệp lúa nước, quản tụ theo mô hình qui hoạch phân lô bàn cờ kiểu người Kinh, nằm gần trục quốc lộ 40 đang trên đà đô thị hóa mạnh của phát triển của khâu quốc tế Bờ Y,... Chùng ấy sự tác động, khiến các thông tin về Brâu gần đây nổi lên như một nhóm chịu biến đổi sâu sắc về đời sống văn hóa tinh thần, đặc biệt là tín ngưỡng. Diễn ngôn về tín ngưỡng hay văn hóa tộc người Brâu được biết đến vì thế không khỏi nhuộm một màu sắc bi quan về sự phai nhạt trong đời sống niềm tin tộc người.

Tuy thế, câu chuyện không đơn giản tiến triển theo một sơ đồ đường thẳng biến đổi là biến mất như vậy. Văn hóa mà gốc rễ của nó là tôn giáo không dễ dàng biến mất mà nó thường chuyển đổi từ hình thái này sang hình thái khác, trong chiều sâu hành vi, vẫn luôn gắn với nguồn cội truyền thống (Weber Max, 2005; Ch. Dawson, 1948). Brâu là một tộc người có niềm tin tôn giáo tín ngưỡng nguyên thủy đầy mãnh liệt, cộng đồng Đắk Mế trên lãnh thổ Việt Nam dù chỉ là một làng nhỏ bé vẫn có những cơ chế thích nghi, kháng cự, bảo tồn và có thể nói, phát triển thế giới tinh thần của họ theo những đường hướng riêng. Quan sát sâu, tìm hiểu kỹ, chúng ta nhận thấy nhiều thành tố của quá khứ không biến mất mà được biến đổi theo hướng hiện đại hóa nhưng vẫn giữ lại những cấu trúc niềm tin nền tảng nhất. Một yếu tố quan trọng trong đời sống tín ngưỡng của người Brâu ở Đắk Mế đó là thích ứng với hiện đại để bảo tồn truyền thống. Lập luận này của chúng tôi có thể gây ngạc nhiên với nhiều diễn ngôn quen thuộc khi qui gán các giá trị hiện đại làm suy thoái đời sống tinh thần Brâu. Lễ dĩ nhiên, hiện đại hóa đánh dẹp nhiều yếu tố thuộc về truyền thống như karaoke đánh dẹp các bài ca dân gian; trang phục hiện đại kiểu phương Tây đánh dẹp trang phục truyền thống; nhà khép kín thay thế nhà sàn... Nhưng một lần nữa như Dawson hay Weber chỉ ra, chỉ khi nào các thành tố niềm tin biến dạng hay biến mất hẳn thì mới có thể nói đến sự biến mất của đời sống tinh thần tộc người. Ở người Brâu, cũng như nhiều tộc người khác, với một nền văn hóa tộc người phong phú và có chiều sâu, bước ra từ rừng già, tích hợp vào các quốc gia hiện đại, nhanh chóng hiện đại hóa chỉ sau mấy chục năm, họ đã biết tận dụng hiện đại hóa để duy trì, kiến tạo

bản sắc cộng đồng tộc người trong thời đại mới. Ngoài việc sử dụng các loại hình giao thông hiện đại, tận dụng chính sách hỗ trợ, hòa nhập và phát triển dân tộc của các quốc gia ở ngã ba Đông Dương, người Brâu ở Đắk Mế đã liên tục di chuyển để kết nối với các cộng đồng đồng tộc Brâu bên Lào hay Campuchia, trước là để tìm kiếm việc làm hay tương trợ kinh tế, sau, thông qua đó, các trải nghiệm văn hóa Brâu được củng cố và duy trì. Người Brâu còn sử dụng truyền thông đa phương tiện, đặc biệt là điện thoại di động thông minh để nối dài, duy trì đời sống tinh thần tộc người. Không gian mạng trở thành một “địa lý phẳng” giúp cho các sự kiện văn hóa, tinh thần Brâu liên tục được nuôi dưỡng, tiếp nối.

Tài liệu tham khảo

- Baird, I. G. (2008). *Various Forms of Colonialism: The Social and Spatial Reorganization of the Brao in Southern Lao and Northeastern Cambodia*. The University of British Columbia.
- Baird, I. G. (2009). Identities and Space. The Geographies of Religious Change amongst the Brao in Northeastern Cambodia. *Anthropos*. No.104(2). pp. 457-468.
- Bùi Minh Đạo. (2010). *Tổ chức hoạt động buôn làng trong phát triển bền vững vùng Tây Nguyên*. Nxb. Khoa học xã hội.
- Bùi Ngọc Quang. (2017). Dân tộc Brâu, in trong sách *Các Dân tộc ở Việt Nam*, t.3. Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật.
- Ch. Dawson. (1948). *Religion and Culture*. Sheed and Ward. London.
- Cửu Long Giang - Toan Ánh. (1974). *Cao Nguyên miền thượng*. Nxb. Khai Trí.
- Dam Bo (Nguyễn Ngọc dịch). (2018). *Miền đất huyền ảo*. Nxb. Thông tin và Truyền thông.
- Dương Thanh Mừng. (2022). Một số vấn đề đặt ra trong quan hệ dân tộc với tôn giáo ở Tây Nguyên hiện nay. *Tạp chí Sinh hoạt lý luận*. Số 3 (184).
- Ferraro, Garry và Susan Andreatta. (2011). *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*. 9th edition, Belmont, Wadsworth, Cengage Learning.
- Ironside, J. and Baird, I. G. (2003), *Wilderness and Cultural Landscape: Settlement, Agriculture, and Land and Resource Tenure in and Adjacent to Virachey National Park, Northeast Cambodia*, Biodiversity and Protected Area Management Project (BPAMP), Ratanakiri Province, Cambodia.
- Nguyễn Ngọc. (2008). Phát triển bền vững ở Tây Nguyên trong. Trong sách *Nông dân, nông thôn và nông nghiệp: những vấn đề đặt ra*. Nxb. Tri thức.
- Nguyễn Ngọc. (2013). *Các bạn tôi ở trên ấy*. Nxb. Trẻ.
- Nguyễn Thị Ngân và Tô Thị Thu Trang. (2009). *Nghiên cứu văn hóa dân tộc Giẻ Triêng, Brâu phục vụ hoạt động Bảo tàng văn hóa các dân tộc Việt Nam*. [Đề tài nghiên cứu khoa học cấp Bộ, Bảo tàng văn hóa các dân tộc Việt Nam, Thái Nguyên].
- Nguyễn Thị Hiền. (2012). Khái niệm tôn giáo từ góc độ nhân học văn hóa. *Tạp chí Xưa và nay*. số 415, 416.
- Phạm Quỳnh Phương. (2014). Tôn giáo trong chỉnh thể của văn hóa Tây Nguyên. trong Kỷ yếu Hội thảo: *Tôn giáo với phát triển bền vững Tây Nguyên quan điểm và giải pháp*, Hà Nội.
- Salemink, Oscar. (2003). *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders, A Historical Contextualisation, 1850-1990*. RoutledgeCurzon. London & New York.
- Trương Minh Dục. (2005). *Một số vấn đề lý luận và thực tiễn về dân tộc và quan hệ dân tộc ở Tây Nguyên*. Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật.
- Ủy ban nhân dân xã Pờ Y. (2023). *Báo cáo tình hình phát triển kinh tế - xã hội dân tộc ít người Brâu trên địa bàn xã Pờ Y*.
- Weber Max. (Nhiều người dịch, 2005). *Nền đạo đức Tin Lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*. Nxb. Tri thức.