

VIỆN HÀN LÂM  
KHOA HỌC XÃ HỘI VIỆT NAM  
HỌC VIỆN KHOA HỌC XÃ HỘI

**VŨ PHƯƠNG NGÀ**

**TIẾP BIẾN VĂN HÓA  
TRONG BỐI CẢNH GIA ĐÌNH HỖN HỢP DÂN TỘC  
(QUA NGHIÊN CỨU VỀ NGƯỜI TÀY  
TẠI HUYỆN CHI LĂNG, TỈNH LẠNG SƠN)**

**LUẬN ÁN TIẾN SĨ NHÂN HỌC**

**HÀ NỘI – 2017**

VIỆN HÀN LÂM  
KHOA HỌC XÃ HỘI VIỆT NAM  
HỌC VIỆN KHOA HỌC XÃ HỘI

**VŨ PHƯƠNG NGÀ**

**TIẾP BIẾN VĂN HÓA  
TRONG BỐI CẢNH GIA ĐÌNH HỖN HỢP DÂN TỘC  
(QUA NGHIÊN CỨU VỀ NGƯỜI TÀY  
TẠI HUYỆN CHI LĂNG, TỈNH LẠNG SƠN)**

**Chuyên ngành: Nhân học**

**Mã số: 62.31.03.02**

**LUẬN ÁN TIẾN SĨ NHÂN HỌC**

**NGƯỜI HƯỚNG DẪN KHOA HỌC:**

- 1. PGS. TS. VƯƠNG XUÂN TÌNH**
- 2. PGS. TS. NGUYỄN VĂN MINH**

**HÀ NỘI – 2017**

## LỜI CAM ĐOAN

Tôi xin cam đoan bản luận án tiến sĩ *Tiếp biến văn hóa trong bối cảnh gia đình hỗn hợp dân tộc (qua nghiên cứu về người Tày tại huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn)* là công trình nghiên cứu của riêng tôi. Các số liệu, kết quả được nêu trong luận án là trung thực, các trích dẫn trong công trình đầy đủ, chính xác. Số liệu và kết quả của luận án chưa từng được ai công bố trên bất cứ công trình nào. Nếu có gì sai phạm, tôi hoàn toàn chịu trách nhiệm.

**Tác giả luận án**

## LỜI CẢM ƠN

Để hoàn thành bản luận án tiến sĩ về đề tài *Tiếp biến văn hóa trong bối cảnh gia đình hỗn hợp dân tộc (qua nghiên cứu về người Tày tại huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn)*, tôi đã nhận được sự giúp đỡ tận tình và quý báu của hai thầy hướng dẫn, PGS. TS. Vương Xuân Tinh và PGS. TS. Nguyễn Văn Minh, những người đã khuyến khích tôi theo đuổi đam mê nghiên cứu đề tài này. Đây là dịp để tôi bày tỏ lòng biết ơn chân thành đến hai thầy.

Tôi xin gửi lời cảm ơn tới tập thể các giáo sư, phó giáo sư, tiến sĩ là giảng viên Khoa Dân tộc học và Nhân học, Học viện Khoa học xã hội, Viện Hàn lâm Khoa học xã hội Việt Nam, đã giúp đỡ tôi về chuyên môn trong suốt quá trình học tập tại cơ sở đào tạo.

Tôi cũng xin gửi lời cảm ơn tới các đồng nghiệp tại Bảo tàng Dân tộc học Việt Nam cũng như anh chị em, bạn bè và gia đình đã không ngừng cổ vũ, động viên, đóng góp nhiều ý kiến xác đáng giúp tôi hoàn thành bản luận án này.

Cuối cùng song không kém phần quan trọng, lời cảm ơn của tôi xin được gửi tới lãnh đạo Sở Văn hóa, Thể thao và Du lịch tỉnh Lạng Sơn, Phòng Văn hóa huyện Chi Lăng, Chi cục Thống kê huyện Chi Lăng, Ủy ban nhân dân xã Quang Lang, Ủy ban nhân dân xã Bằng Mạc cùng cộng đồng cư dân sinh sống tại 10 thôn của xã Bằng Mạc và 13 thôn của xã Quang Lang đã tạo điều kiện cho tôi trong quá trình thực hiện nghiên cứu điền dã, sẵn lòng chia sẻ những câu chuyện của cá nhân, gia đình và cộng đồng, mời tôi tham dự các sự kiện của làng và gia đình vốn là cơ sở quan trọng để tôi hoàn thành bản luận án này.

**Hà Nội, tháng 10 – 2017**

**Tác giả luận án**

## **BẢNG CHỮ VIẾT TẮT**

1.	Dân tộc học Việt Nam	DTHVN
2.	Hỗn hợp dân tộc	HHDT
3.	Nghiên cứu sinh	NCS
4.	Nhà xuất bản	Nxb.
5.	Phó giáo sư	PGS.
6.	Phụ lục	PL
7.	Social Science Research Centre	SSRC
8.	Tiến sĩ	TS.
9.	Trang	tr.
10.	Ủy ban nhân dân	UBND

## DANH MỤC CÁC BẢNG VÀ SƠ ĐỒ

<b>Tên bảng</b>	<b>Trang</b>
Bảng 2.1: Số lượng các cặp vợ chồng đăng ký kết hôn tại xã Quang Lang và xã Bằng Mạc (2000-2015).....	52
Bảng 2.2: Thống kê hôn nhân hỗn hợp giữa các dân tộc tại xã Quang Lang và xã Bằng Mạc (2000-2015).....	54
Bảng 2.3: Thành phần dân tộc của vợ và chồng trong hôn nhân hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở xã Quang Lang và xã Bằng Mạc.....	56
Bảng 2.4: Loại hình nghề nghiệp của nam/nữ trong các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tại xã Quang Lang.....	59
Bảng 2.5: Phân bố các cặp vợ chồng theo thôn tại xã Quang Lang.....	66
Bảng 2.6: Phân bố các cặp vợ chồng theo thôn tại xã Bằng Mạc.....	67
Bảng 3.1: Sử dụng ngôn ngữ trong thờ cúng tổ tiên ở các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh .....	86
Bảng 3.2: Số người ở xã Quang Lang xác định lại dân tộc (2009-2015).....	91
Bảng 3.3: Thành phần dân tộc của người con trong các gia đình bố Kinh–mẹ Tày ở xã Quang Lang và xã Bằng Mạc.....	92
Bảng 3.4: Số nam và nữ làm chủ hộ trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở xã Quang Lang và xã Bằng Mạc.....	94
Sơ đồ 4.1: Phả hệ gia đình ông Đặng T. P. (thôn Làng Dăng, xã Quang Lang).....	143
Sơ đồ 4.2: Phả hệ gia đình ông Hoàng L. V. (thôn Đông Mồ, xã Quang Lang).....	143

## MỤC LỤC

<b>Tiêu đề</b>	<b>Trang</b>
MỞ ĐẦU	1
Chương 1. TỔNG QUAN TÌNH HÌNH NGHIÊN CỨU, CƠ SỞ LÝ THUYẾT VÀ ĐỊA BÀN NGHIÊN CỨU	10
1.1. Tổng quan tình hình nghiên cứu	10
1.2. Cơ sở lý thuyết	30
1.3. Khái quát về địa bàn nghiên cứu	38
1.4. Người Tày ở huyện Chi Lăng	41
<i>Tiểu kết chương 1</i>	47
Chương 2. HÔN NHÂN VÀ GIA ĐÌNH HỖN HỢP DÂN TỘC Ở HUYỆN CHI LĂNG	48
2.1. Hiện trạng hôn nhân hỗn hợp dân tộc ở huyện Chi Lăng	48
2.2. Gia đình hỗn hợp dân tộc ở huyện Chi Lăng	61
2.3. Một số nhân tố dẫn đến hôn nhân hỗn hợp dân tộc tại huyện Chi Lăng	64
<i>Tiểu kết chương 2</i>	73
Chương 3. MỘT SỐ KHÍA CẠNH TIẾP BIẾN VĂN HÓA Ở NGƯỜI TÀY TRONG GIA ĐÌNH HỖN HỢP GIỮA NGƯỜI TÀY VỚI NGƯỜI KINH	75
3.1. Sử dụng ngôn ngữ	75
3.2. Lựa chọn thành phần dân tộc	88
3.3. Phân công lao động	94
3.4. Giáo dục và chăm sóc sức khỏe	97
3.5. Quan hệ gia đình và dòng họ	101
3.6. Thực hành tôn giáo, tín ngưỡng	105
<i>Tiểu kết chương 3</i>	119
Chương 4. MỘT SỐ VẤN ĐỀ VỀ TIẾP BIẾN VĂN HÓA TRONG BỐI CẢNH GIA ĐÌNH HỖN HỢP GIỮA NGƯỜI TÀY VỚI NGƯỜI KINH	121
4.1. Những xu hướng tiếp biến văn hóa ở người Tày trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh	121
4.2. Tác động của tiếp biến văn hóa đến sự phát triển của gia đình	128
4.3. Những giá trị của gia đình hỗn hợp dân tộc	132
4.4. Một số vấn đề đặt ra đối với quá trình tiếp biến văn hóa trong gia đình hỗn hợp dân tộc	135
<i>Tiểu kết chương 4</i>	146
KẾT LUẬN	147
DANH MỤC CÁC CÔNG TRÌNH ĐÃ CÔNG BỐ CỦA TÁC GIẢ LIÊN QUAN ĐẾN NỘI DUNG LUẬN ÁN	151
TÀI LIỆU THAM KHẢO	152
PHỤ LỤC	167
CHÚ THÍCH	181

## MỞ ĐẦU

### 1. Tính cấp thiết của đề tài

Trên thế giới, tiếp biến văn hóa (Acculturation) từ lâu đã là chủ đề được nhiều nhà nghiên cứu quan tâm với các công trình chủ yếu tập trung vào quá trình tiếp biến văn hóa giữa các cộng đồng người nhập cư với cộng đồng nước sở tại, trong khi chưa chú ý nhiều đến sự tiếp biến văn hóa giữa những dân tộc vốn có lịch sử cộng cư và phát triển khá lâu dài trong một quốc gia. Ở Việt Nam, nghiên cứu về biến đổi văn hóa khá phổ biến, song tiếp biến văn hóa nói chung và tiếp biến văn hóa trong điều kiện hôn nhân cũng như gia đình hôn nhân HHDT còn ít được quan tâm. Trong khi đó, ở một quốc gia đa dân tộc như Việt Nam, với đặc điểm phân bố dân tộc đan xen nhau, tiếp biến văn hóa là một quá trình tự nhiên. Nghiên cứu tiếp biến văn hóa, do đó, giúp chúng ta hiểu được trải nghiệm của các chủ thể trong quá trình tiếp xúc với nền văn hóa của dân tộc khác và thấy được xu hướng biến đổi của văn hóa tộc người. Bên cạnh đó, các chính sách về văn hóa và công tác dân tộc của Đảng Cộng sản và Nhà nước Việt Nam trong công cuộc xây dựng và bảo vệ Tổ quốc thời gian qua đã nhìn nhận vai trò cần thiết của văn hóa trong sự nghiệp phát triển kinh tế-xã hội nói chung và nâng cao đời sống các dân tộc nói riêng, giúp củng cố mối đại đoàn kết dân tộc, đảm bảo an ninh quốc phòng, đặc biệt ở khu vực biên giới. Vì vậy, nghiên cứu về tiếp biến văn hóa trong mối quan hệ với bản sắc văn hóa và quá trình tộc người của mỗi dân tộc là cần thiết, góp phần làm cơ sở cho những chủ trương, chính sách về dân tộc. Ở Việt Nam, quá trình tiếp biến văn hóa ở một tộc người thiểu số còn cho thấy mối quan hệ tác động qua lại giữa tộc người đó với người Kinh là tộc người đa số cũng như giữa ý thức tộc người và ý thức quốc gia dân tộc.

Trong số 53 dân tộc thiểu số ở Việt Nam, người Tày là tộc người thiểu số có dân số đông nhất. Trước năm 1945, họ cư trú chủ yếu ở các tỉnh miền núi phía Bắc như Cao Bằng, Bắc Kạn, Lạng Sơn, Hà Giang, Tuyên Quang, Thái Nguyên; một số ít sinh sống tại các tỉnh Yên Bái, Hòa Bình, Quảng Ninh, Bắc Giang. Sau năm 1945, với hai đợt di cư lớn, người Tày hiện có mặt ở cả một số tỉnh, thành phố của Tây Nguyên và đồng bằng sông Cửu Long [9, tr. 24-25]. Tuy có mặt tại nhiều tỉnh,



thành phố trong cả nước, song đến nay, với con số thống kê 252.800 người, Lạng Sơn vẫn là nơi có nhiều người Tày sinh sống nhất [96, tr. 15-16].

Ở huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn, người Tày và người Nùng là hai tộc người chiếm đa số. Người Kinh cộng cư tại đây muộn hơn. Cùng với một số tộc người thiểu số khác có dân số không đáng kể, họ góp phần tạo nên bức tranh tộc người đa dạng của địa phương. Lịch sử chống ngoại xâm cũng như quá trình phát triển kinh tế-xã hội, giao lưu văn hóa giữa các tộc người ở Chi Lăng – vùng cận biên, giao thương giữa Việt Nam và Trung Quốc, nơi các luồng dân cư giữa đồng bằng và miền núi gặp gỡ nhau, đã dẫn đến sự biến đổi văn hóa ở mỗi tộc người. Vốn là cộng đồng có quá trình cư trú lâu dài tại Việt Nam, với nền văn hóa mang bản sắc riêng được tạo dựng trong lịch sử, người Tày đã và đang trong quá trình biến đổi nhanh chóng của văn hóa tộc người trong bối cảnh công nghiệp hóa, hiện đại hóa, đặc biệt là toàn cầu hóa và hội nhập sâu rộng về kinh tế quốc tế.

Đối với người Tày ở Chi Lăng, mối quan hệ với các tộc người khác, trong đó có quan hệ hôn nhân HHDT diễn ra khá mạnh mẽ hiện nay, nhất là hôn nhân với người Kinh, đã và đang tác động đến quá trình tiếp biến văn hóa ở tộc người này. Do đó, nghiên cứu tiếp biến văn hóa ở người Tày trong gia đình HHDT, nhất là gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng, sẽ giúp thấy được sự biến đổi của văn hóa người Tày trong bối cảnh đặc biệt đó cũng như giá trị của quan hệ hôn nhân HHDT trong việc củng cố và tăng cường khối đoàn kết dân tộc, vốn có ý nghĩa quan trọng đối với chủ quyền quốc gia ở những khu vực cận biên như huyện Chi Lăng.

Xuất phát từ những ý nghĩa khoa học và thực tiễn trên, NCS lựa chọn chủ đề **Tiếp biến văn hóa trong bối cảnh gia đình HHDT (qua nghiên cứu người Tày tại huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn)** làm đề tài luận án tiến sĩ Nhân học.

## **2. Mục đích và nhiệm vụ nghiên cứu của luận án**

### **2.1. Mục đích**

Luận án nhằm tìm hiểu một số lĩnh vực tiếp biến văn hóa của người Tày trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tại huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn, từ đó nhận diện những đặc điểm và giá trị của gia đình HHDT

trong cộng đồng đa văn hóa nói chung và mối quan hệ giữa vấn đề tiếp biến văn hóa với quá trình tộc người của người Tày tại huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn nói riêng.

## **2.2. Nhiệm vụ**

- Đánh giá thực trạng hôn nhân HHDT, nhất là hôn nhân HHDT giữa người Tày với người Kinh tại huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn;
- Phân tích và làm rõ một số lĩnh vực và xu hướng của tiếp biến văn hóa ở người Tày trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh và tác động của tiếp biến văn hóa đến sự phát triển của gia đình HHDT tại huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn;
- Chỉ ra những đặc điểm và giá trị của gia đình HHDT trong cộng đồng đa văn hóa cũng như một số vấn đề của tiếp biến văn hóa trong mối quan hệ với quá trình tộc người của người Tày tại huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn.

## **3. Đối tượng và phạm vi nghiên cứu của luận án**

### **3.1. Đối tượng nghiên cứu**

Những số liệu thống kê về hôn nhân HHDT tại địa bàn nghiên cứu (xin xem Chương 2) cho thấy người Tày ở Chi Lăng, (Lạng Sơn) có quan hệ hôn nhân chủ yếu với người Nùng và người Kinh. Trên cơ sở nghiên cứu tiếp biến văn hóa trong gia đình HHDT được tiến hành đối với hai cộng đồng người có tiếp xúc văn hóa với nhau, đối tượng nghiên cứu của luận án này là *một số lĩnh vực của tiếp biến văn hóa ở người Tày trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh* tại huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn. Do tiếp biến văn hóa là một quá trình lâu dài và diễn ra ở nhiều lĩnh vực khác nhau của đời sống tộc người nên trong khuôn khổ có hạn của một luận án tiến sĩ, NCS chỉ đề cập tới tiếp biến văn hóa ở người Tày trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh trong các lĩnh vực về ngôn ngữ, việc lựa chọn thành phần dân tộc, phân công lao động, giáo dục và chăm sóc sức khỏe, quan hệ gia đình và dòng họ và thực hành tôn giáo, tín ngưỡng.

### **3.2. Phạm vi nghiên cứu**

#### **3.2.1. Địa bàn nghiên cứu**

Trong khuôn khổ một luận án tiến sĩ, nghiên cứu được giới hạn ở dân tộc Tày với số liệu chủ yếu tại xã Bằng Mạc và xã Quang Lang thuộc huyện Chi Lăng,

tỉnh Lạng Sơn, bên cạnh đó là việc sử dụng một số số liệu chung của toàn huyện để làm rõ nội dung phân tích. Quá trình điền dã cũng cung cấp những thông tin về các xã khác trong huyện chi Lăng do một số người được phỏng vấn xuất thân từ những xã này và chuyển đến cư trú sau hôn nhân tại xã Bằng Mạc hoặc xã Quang Lang.

Việc lựa chọn hai xã Bằng Mạc và Quang Lang nhằm thấy được những tác động nhất định của các yếu tố địa lý tự nhiên, cơ cấu dân cư, điều kiện kinh tế-xã hội... đến các lĩnh vực tiếp biến văn hóa ở người Tày trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tại địa bàn. Chẳng hạn, xã Bằng Mạc cách trung tâm huyện và đường quốc lộ 17km, là nơi cư trú chủ yếu của người Tày trong khi xã Quang Lang nằm kế bên trung tâm huyện, có hai tuyến đường quốc lộ Hà Nội – Đồng Đăng cũ và mới chạy qua, cơ cấu dân cư ở mỗi thôn không giống nhau, hình thành nên môi trường giao lưu, tiếp xúc rất đa dạng.

### *3.2.2. Thời gian nghiên cứu*

Trong nhiều thập kỷ trở lại đây, hôn nhân HHDT dần trở nên phổ biến tại huyện Chi Lăng. Đặc biệt, từ những năm đầu thế kỷ XXI đến nay, số lượng các cặp hôn nhân HHDT tăng lên đáng kể. Trên cơ sở những số liệu thống kê chính thức, tương đối đầy đủ và có hệ thống liên quan đến hôn nhân, gia đình được lưu trữ tại huyện Chi Lăng từ giai đoạn này trở đi, luận án tập trung nghiên cứu tiếp biến văn hóa ở người Tày trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh từ năm 1986 đến nay, trong đó tập trung vào giai đoạn từ 2000 đến 2015 do số liệu thống kê của địa phương về giai đoạn này đầy đủ hơn. Bên cạnh đó, quan hệ họ hàng, xóm giềng, đồng nghiệp trong môi trường làm việc cũng được xem xét trong quá trình tìm hiểu và phân tích những lĩnh vực tiếp biến văn hóa của người Tày trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng.

## **4. Phương pháp luận và phương pháp nghiên cứu của luận án**

### ***4.1. Phương pháp luận***

Cơ sở lý luận của luận án dựa trên quan điểm của chủ nghĩa duy vật biện chứng và chủ nghĩa duy vật lịch sử. Chủ nghĩa duy vật biện chứng giúp NCS nhìn nhận tiếp biến văn hóa trong gia đình HHDT gồm các thành tố có mối quan hệ tác động qua lại; các biểu hiện của tiếp biến văn hóa trong gia đình HHDT không tồn

tại độc lập mà nằm trong một tổng thể phản ánh sự phát triển của kinh tế, xã hội, văn hóa... Lý luận của chủ nghĩa duy vật lịch sử là cơ sở để NCS nhìn nhận đối tượng nghiên cứu trong sự vận động biến đổi không ngừng. Bên cạnh đó, luận án cũng được tiến hành trên cơ sở quan điểm của chủ nghĩa Mác – Lênin và Đảng Cộng sản Việt Nam về hôn nhân và gia đình và các vấn đề văn hóa, dân tộc liên quan. Trong đó, tác phẩm *Nguồn gốc của gia đình, chế độ tư hữu và nhà nước* của Friedrich Engels [3] phân tích một cách khoa học sự phát triển của các quan hệ gia đình trong những hình thái kinh tế-xã hội khác nhau; Nghị quyết Hội nghị Trung ương 5 khóa VIII (1998) [27] về đường lối xây dựng và phát triển nền văn hóa Việt Nam trong giai đoạn mới với mục tiêu cốt lõi là xây dựng nền văn hóa Việt Nam tiên tiến, đậm đà bản sắc dân tộc, một nền văn hóa thống nhất trong đa dạng của cộng đồng các dân tộc Việt Nam; Nghị quyết Hội nghị Trung ương 7 khóa IX (2003) [26] nhằm mục tiêu củng cố và tăng cường khối đại đoàn kết toàn dân tộc với quan điểm chủ đạo đại đoàn kết là sự nghiệp toàn dân tộc, giữ vững độc lập, thống nhất của Tổ quốc, vì dân giàu, nước mạnh, xã hội công bằng, dân chủ, văn minh, xóa bỏ phân biệt đối xử về quá khứ, thành phần, giai cấp trên nền tảng liên minh công-nông-trí thức; Nghị quyết Hội nghị Trung ương 9 Khóa XI (2014) [25] nhấn mạnh yêu cầu phát triển bền vững đối với việc xây dựng và phát triển văn hóa, con người Việt Nam, trong đó chú trọng vai trò của gia đình, cộng đồng trong xây dựng đồng bộ môi trường văn hóa;...

Có thể nói, những cơ sở lý luận trên là nền tảng để NCS đặt tiếp biến văn hóa trong gia đình HHDT nói chung và gia đình HHDT giữa người Tày và người Kinh nói riêng ở Chi Lăng trong mối quan hệ với điều kiện kinh tế-xã hội, tâm lý tộc người, quá trình tộc người của người Tày ở Chi Lăng cũng như trong mối quan hệ giữa người Kinh (tộc người đa số) với người Tày (tộc người thiểu số) tại điểm nghiên cứu.

#### ***4.2. Phương pháp nghiên cứu***

Phương pháp chính của nghiên cứu được thực hiện trên nền tảng thu thập những thông tin liên quan trong quá trình nghiên cứu thực địa. Do đó, các công cụ kỹ thuật chủ yếu trong quá trình điền dã dân tộc học được sử dụng, bao gồm: quan

sát tham dự, phỏng vấn sâu cá nhân kết hợp với chụp ảnh, quay phim.

Thời gian thực hiện nghiên cứu bắt đầu từ năm 2011 đến nay. Năm 2011, NCS đi thực địa một tuần (từ 05 đến 09/12) để chọn địa bàn nghiên cứu. Năm 2012, NCS đi thực địa một tuần (từ 26 đến 31/10) để thu thập các tài liệu thứ cấp, tài liệu thống kê liên quan đến đề tài nghiên cứu. Từ năm 2013 đến 2015, mỗi năm NCS dành ít nhất một tuần tại địa bàn nghiên cứu để hỏi chuyện hồi cố những người cao tuổi ở địa phương về các đặc điểm văn hóa-xã hội của người Tày, lịch sử tộc người, dòng họ, phỏng vấn một số cán bộ huyện, xã, thôn về tình hình dân cư, các hoạt động giao thương tại địa bàn nghiên cứu. Các số liệu cập nhật đến năm 2015 và những cuộc phỏng vấn đối với các cặp vợ chồng hôn hợp giữa người Tày với người Kinh được thực hiện tập trung trong các chuyến điền dã tiến hành vào năm 2016. Theo thống kê hộ tịch, xã Bằng Mạc có 15 cặp vợ chồng hôn hợp giữa người Tày và người Kinh, 2 trong số đó đi làm ăn xa không ở địa bàn nên NCS phỏng vấn 13 cặp còn lại, trong đó có 10 cặp chồng Tày – vợ Kinh và 03 cặp chồng Kinh – vợ Tày. Tại xã Quang Lang, NCS lựa chọn 35/199 cặp vợ chồng hôn hợp giữa người Tày và người Kinh, trong đó có 15 cặp chồng Tày – vợ Kinh và 20 cặp chồng Kinh – vợ Tày.

Trong quá trình nghiên cứu thực địa tại một địa bàn khá năng động về dân cư và giao thương, việc ở tại nhà của đối tượng nghiên cứu gặp khó khăn bởi không phải ai cũng sẵn lòng cho người lạ ở cùng. Mặc dầu vậy, tại xã Bằng Mạc, NCS được một cán bộ xã người Tày có con gái nuôi lấy chồng người Kinh cho phép lưu lại trong thời gian điền dã trên địa bàn xã. Thực tế này tạo điều kiện tốt cho NCS có thể quan sát các sinh hoạt trong gia đình. Trò chuyện và ăn cơm cùng các thành viên trong gia đình cũng giúp hiểu sâu hơn suy nghĩ, cảm xúc của mỗi người đối với các vấn đề nội bộ gia đình cũng như trong cộng đồng thôn, xã. Tại xã Quang Lang, NCS cũng có cơ hội ở lại nhà của hai người, trong đó một người có bố là người Kinh (đã mất) và mẹ là người Tày. Đôi khi, NCS lưu trú tại Nhà khách Ủy ban nằm cạnh chợ của thị trấn Đồng Mỏ, nơi gặp gỡ và trao đổi của nhiều đối tượng khác nhau và có điều kiện quan sát các sinh hoạt và giao lưu văn hóa của người dân địa phương. Bên cạnh đó, NCS cũng có cơ hội tham dự một số hoạt động trong đời

sống của người dân như đám cưới, hội làng, lễ cúng 40 ngày cho người chết, việc chuẩn bị đón Tết v.v... giúp hiểu hơn về những thực hành văn hóa hiện nay của người Tày tại Chi Lăng.

Các cuộc phỏng vấn sâu được thực hiện đối với những người già trong thôn, các cán bộ huyện, xã, thôn, và các cặp vợ chồng HHDT giữa người Tày với người Kinh. NCS tiếp cận các cán bộ thôn thông qua giới thiệu của UBND xã, thu thập thông tin hộ khẩu tại từng thôn và lựa chọn các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh trên cơ sở các thông tin về hộ khẩu, hộ tịch. Việc lựa chọn này cũng căn cứ vào một số yếu tố: độ tuổi, nơi cư trú, quê gốc, nghề nghiệp. NCS được cán bộ thôn đưa đến từng nhà của đối tượng nghiên cứu để giới thiệu về nhân thân, nêu rõ mục đích nghiên cứu và bày tỏ mong muốn được lắng nghe những câu chuyện của họ về vấn đề quan tâm. Trong lần gặp gỡ đầu tiên này, NCS hẹn lịch quay trở lại phỏng vấn vào thời gian thích hợp do đối tượng lựa chọn. Với những người không sẵn lòng tham gia phỏng vấn, NCS chọn đối tượng thay thế và làm việc cùng cán bộ thôn để lặp lại quy trình giới thiệu làm quen với đối tượng phỏng vấn mới. Hầu hết các cuộc phỏng vấn đều được thực hiện tại nhà của đối tượng phỏng vấn, một số ít được thực hiện tại công sở đối với những người là cán bộ xã, huyện. Mỗi cuộc phỏng vấn thường kéo dài từ một đến một tiếng rưỡi, một vài cuộc phỏng vấn có thời lượng hơn hai tiếng do đối tượng phỏng vấn nhiệt tình chia sẻ các câu chuyện của bản thân và gia đình. Quan sát thái độ của đối tượng phỏng vấn cũng giúp NCS hiểu rõ hơn về những vấn đề được đề cập trong cuộc phỏng vấn, đôi khi giúp xác thực những điều đối tượng phỏng vấn chia sẻ với NCS. Ngoài ra, đối với một số trường hợp, NCS có dịp quay trở lại ở những thời điểm khác nhau và trò chuyện nhiều lần với đối tượng nghiên cứu. Điều này giúp NCS có cái nhìn về sự chuyển đổi trong suy nghĩ, tình cảm của đối tượng nghiên cứu trong quá trình chung sống với người vợ/chồng khác dân tộc của mình.

Trong quá trình làm luận án, phương pháp hệ thống được sử dụng để thống kê, phân tích và tổng hợp các tài liệu thứ cấp có liên quan đến đề tài nhằm xác định phạm vi nghiên cứu. Các số liệu thống kê của địa phương, các văn bản liên quan đến địa bàn và vấn đề nghiên cứu cũng được tập hợp từ các UBND, Phòng Thống

kê, Phòng Văn hóa, thư viện địa phương và sử dụng trong các phân tích và diễn giải. Trên cơ sở vận dụng phương pháp logic giúp tránh máy móc và áp đặt định kiến, việc kế thừa các công trình nghiên cứu đi trước trong sự so sánh với tư liệu điền dã cũng giúp NCS nhìn nhận sự phát triển của gia đình HHDT và quá trình tiếp biến văn hóa theo cái nhìn lịch đại.

Để thực hiện được nghiên cứu này, NCS còn sử dụng phương pháp xin ý kiến chuyên gia ở địa phương và các đồng nghiệp giàu kinh nghiệm về chủ đề luận án để có cái nhìn đa chiều về chủ đề nghiên cứu nhằm phân tích các nguồn thông tin và có cái nhìn so sánh đối với các nội dung nghiên cứu.

## **5. Đóng góp mới về khoa học của luận án**

Luận án là công trình nghiên cứu khoa học đầu tiên về vấn đề tiếp biến văn hóa của người Tày trong gia đình HHDT tại huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn từ năm 1986 trở lại đây, tập trung vào giai đoạn từ năm 2000 đến 2015.

Luận án cung cấp những tư liệu mới nhằm chỉ ra một số lĩnh vực của tiếp biến văn hóa ở người Tày trong mối quan hệ với người Kinh trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa hai dân tộc, từ đó cho thấy những tác động nhất định của tiếp biến văn hóa đến quá trình tộc người của người Tày tại Chi Lăng.

Nghiên cứu tiếp biến văn hóa ở người Tày trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh còn mang lại cái nhìn đa chiều về mối quan hệ giữa người Tày và người Kinh trong bối cảnh người Tày là tộc người có dân số chiếm đa số tại huyện Chi Lăng so với người Kinh trên địa bàn, song trên bình diện cả nước, người Tày là tộc người thiểu số với dân số hơn một triệu người trong khi người Kinh là tộc người đa số có ảnh hưởng nhất định tới sự phát triển của các tộc người khác.

Trên cơ sở những kết quả nghiên cứu đạt được, luận án góp phần khẳng định vai trò của hôn nhân HHDT trong việc củng cố mối quan hệ đoàn kết giữa các dân tộc vốn là điều có ý nghĩa quan trọng đối với chủ quyền quốc gia, đặc biệt ở khu vực biên giới của đất nước.

## **6. Ý nghĩa lý luận và thực tiễn của luận án**

### **6.1. Ý nghĩa lý luận**

Luận án có ý nghĩa trong việc kiểm chứng lý thuyết nghiên cứu tiếp biến văn

hóa đã được sử dụng trong các nghiên cứu về tiếp biến văn hóa ở nhiều nước trên thế giới dựa vào mối quan hệ hôn nhân giữa người Tày và người Kinh ở một huyện giáp biên khu vực miền núi phía Bắc – huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn; từ đó gợi ý cách tiếp cận thích hợp đối với nghiên cứu về tiếp biến văn hóa giữa các dân tộc cộng cư trên cùng một địa bàn vốn là một thực tế rất phổ biến ở Việt Nam hiện nay. Tiếp cận tiếp biến văn hóa trong nghiên cứu mối quan hệ giữa các tộc người cũng góp phần lý giải ảnh hưởng qua lại giữa người Kinh – tộc người đa số – với các tộc người thiểu số ở các vùng miền khác nhau thuộc lãnh thổ Việt Nam.

## **6.2. Ý nghĩa thực tiễn**

Trong bối cảnh hiện đại hóa và toàn cầu hóa đang diễn ra như một xu thế tất yếu của thời đại, nghiên cứu về tiếp biến văn hóa ở người Tày trong gia đình hôn nhân hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh có ý nghĩa thiết thực đối với việc nâng cao nhận thức của mỗi cá nhân về cách ứng xử trong gia đình gồm những nền văn hóa khác khác cũng như trong bối cảnh đa văn hóa của cộng đồng và xã hội, đặc biệt là sự tôn trọng văn hóa của nhau và chấp nhận sự khác biệt văn hóa.

Kết quả nghiên cứu của luận án cung cấp luận cứ khoa học cho việc xây dựng các chính sách phát triển đối với những vùng dân tộc nói chung và dân tộc Tày nói riêng, cũng như việc góp phần củng cố mối đoàn kết dân tộc, đảm bảo an toàn, trật tự xã hội, đặc biệt ở khu vực biên giới.

## **7. Cơ cấu của luận án**

Ngoài phần Mở đầu, Kết luận, Tài liệu tham khảo và Phụ lục, luận án được chia thành bốn chương với các nội dung cụ thể, bao gồm:

*Chương 1:* Tổng quan tình hình nghiên cứu, cơ sở lý thuyết và địa bàn nghiên cứu

*Chương 2:* Hôn nhân và gia đình hỗn hợp dân tộc ở huyện Chi Lăng

*Chương 3:* Một số khía cạnh tiếp biến văn hóa ở người Tày trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh

*Chương 4:* Một số vấn đề về tiếp biến văn hóa trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh



# Chương 1

## TỔNG QUAN TÌNH HÌNH NGHIÊN CỨU, CƠ SỞ LÝ THUYẾT VÀ ĐỊA BÀN NGHIÊN CỨU

### 1.1. Tổng quan tình hình nghiên cứu

#### 1.1.1. Nghiên cứu của học giả trong nước

##### 1.1.1.1. Nghiên cứu về hôn nhân, hôn nhân HHDT và gia đình của người Tày

Là tộc người thiểu số có dân số đông nhất trong 53 tộc người thiểu số ở Việt Nam, người Tày thu hút được sự chú ý của nhiều nhà nghiên cứu. Mới đây nhất, năm 2016, Viện Dân tộc học vừa ra mắt cuốn *Các dân tộc ở Việt Nam (tập 2)* về Nhóm ngôn ngữ Tày – Thái Kadai, trong đó, phần “Dân tộc Tày” do Nguyễn Thị Thanh Bình viết đã tổng thuật khá đầy đủ các nghiên cứu về người Tày từ sau 1986 đến nay. Theo tác giả, những nghiên cứu về người Tày của các học giả Việt Nam trước những năm 2000 thường chú trọng vào những vấn đề cơ bản liên quan đến văn hóa, kinh tế, xã hội của người Tày, trong đó, những nội dung khảo tả còn chiếm phần lớn trong các nghiên cứu. [9]

Trong những nghiên cứu về hôn nhân và gia đình của người Tày, nghi lễ, phong tục hôn nhân truyền thống chiếm một lượng đáng kể, bên cạnh đó là tư liệu về đám cưới [68], [69], [4], [57], [15]. Từ những năm 2000 trở lại đây, các nghiên cứu chú trọng nhiều hơn tới quan hệ hôn nhân cũng như quan hệ trong gia đình người Tày, “đặc biệt là hôn nhân hỗn hợp của người Tày có vẻ là một chủ đề lý thú, thu hút được một số nghiên cứu” [9, tr. 45]

Trong chuyên khảo *Các dân tộc Tày, Nùng ở Việt Nam* của Viện Dân tộc học năm 1992, hôn nhân và gia đình của người Tày cũng được đề cập đến cùng với những thông tin về hôn nhân và gia đình của người Nùng. Nguồn thông tin tại thời điểm đó cho thấy quy mô gia đình người Tày còn tương đối lớn, gia đình nhỏ có 2-3 người chiếm một tỉ lệ rất thấp; gia đình phụ quyền, phân biệt đối xử nam, nữ thể hiện qua mặt bằng sinh hoạt trong gia đình. Hôn nhân đồng tộc vẫn là xu hướng chủ yếu. Kết hôn giữa người Nùng và người Tày đã xuất hiện song số lượng chưa nhiều, chủ yếu ở các địa bàn có cư trú xen kẽ [88].

Đỗ Thúy Bình là một trong những tác giả có nhiều công trình nghiên cứu về hôn nhân và gia đình của người Tày. Năm 1994, tác giả đã đề cập một cách khá toàn diện các vấn đề liên quan đến hôn nhân và gia đình của ba dân tộc Tày, Nùng, Thái ở nước ta [11]. Về hôn nhân, tác giả đề cập đến những mối quan hệ dẫn đến hôn nhân, việc lựa chọn bạn đời, các hình thức kết hôn... của ba dân tộc. Con số thống kê về “các cuộc hôn nhân HHDT” dựa trên tài liệu thu thập ở người Tày tại Lạng Sơn và Bắc Thái tại thời điểm nghiên cứu cho thấy, “cứ 100 gia đình người Tày được hỏi đã có trên 13 gia đình là hỗn hợp về thành phần dân tộc” [11, tr. 84], là dẫn chứng để các nghiên cứu về sau có cơ sở so sánh và thấy được xu hướng gia tăng của loại hình hôn nhân này. Tác giả cũng đánh giá hôn nhân HHDT “là một trong những hình thức biểu hiện mối quan hệ giữa các dân tộc” [11, tr. 85], “một nhân tố mới trong đời sống hôn nhân và gia đình các dân tộc ở nước ta” [11, tr. 86], cho thấy “dấu hiệu của sự xích lại gần nhau giữa các dân tộc, sự “quốc tế hóa” trong văn hóa và nếp sống của họ” [11, tr. 86]. Năm 1999, trong một nghiên cứu về thực trạng hôn nhân các dân tộc ở phía Bắc nước ta [10], tác giả này nhận định: “Sau khi gia đình hỗn hợp ra đời thì xu hướng phát triển của đơn vị xã hội vi mô này cũng thể hiện khác hẳn gia đình thuần dân tộc, thứ nhất ở việc chọn ngôn ngữ tiếp xúc, thứ hai ở việc xác định thành phần dân tộc của những đứa con (thường nghiêng về thành phần dân tộc của người cha)” [10; tr. 24].

Năm 2001, Nguyễn Thị Huyền Anh thực hiện nghiên cứu về hôn nhân của người Tày ở xã Quảng Chu, huyện Chợ Mới, tỉnh Bắc Kạn cho khóa luận tốt nghiệp đại học chuyên ngành Dân tộc học. Nội dung chính của khóa luận đề cập tới nghi lễ hôn nhân cổ truyền và một số biến đổi tại thời điểm nghiên cứu, song trong nội dung về các quan hệ dẫn đến hôn nhân, tác giả cung cấp số liệu thống kê về hôn nhân HHDT tại địa bàn nghiên cứu. Trong đó, bên cạnh hôn nhân giữa người Tày với người Kinh chiếm đa số còn có hôn nhân giữa người Tày với người Dao, Cao Lan, Nùng, Hmông. Tác giả cũng cho rằng, nhân tố dẫn tới hôn nhân HHDT là “điều kiện cư trú xen cài. Nhất là từ khi Nhà nước có chính sách khai hoang nhiều người Việt từ vùng miền xuôi (Hải Dương, Thái Bình) lên xã Quảng Chu làm ăn, sinh sống” [1, tr. 27].

Hôn nhân HHDT ở người Tày cũng được đề cập đến trong chuyên khảo công phu và khá hệ thống của La Công Ý năm 2010 về đời sống kinh tế, văn hóa, xã hội của người Tày. Tác giả đã mô tả các bước thực hiện một đám cưới truyền thống của người Tày đặt trong sự so sánh giữa các địa phương khác nhau. Nguồn tư liệu sau nhiều năm tích lũy của tác giả là cơ sở để khẳng định thêm nguyên tắc kết hôn cơ bản của người Tày là ngoại hôn dòng họ. Một số đặc điểm của hôn nhân truyền thống ở người Tày như tính chất “mua bán” trong hôn nhân cũng được đề cập và phân tích. Đáng chú ý, theo tác giả, mặc dù nội hôn tộc người phổ biến ở người Tày trong quá khứ, song hôn nhân HHDT đã xuất hiện ngày càng nhiều và “vẫn là một xu thế không có gì có thể cưỡng nổi” [96].

Về gia đình của người Tày, Viện Dân tộc học [88] đã cung cấp những thông tin chung về quan hệ trong gia đình; Hoàng Bé [7] bước đầu đề cập đến quan hệ hôn nhân-gia đình của người Tày ở Bảo Lạc; Đỗ Thúy Bình có nghiên cứu về cơ cấu, quy mô, quan hệ gia đình, dòng họ, các chức năng của gia đình và các nghi lễ gia đình trong tương quan với hai dân tộc Nùng và Thái [11]. La Công Ý còn có những phân tích về phân công lao động hay người quyết định các công việc trong gia đình [96]. Qua các công trình này, có thể thấy, là tộc người theo chế độ phụ hệ nên gia đình truyền thống của người Tày mang nặng tính phụ quyền, coi trọng vai trò người đàn ông, kính trọng và quan tâm chăm sóc người cao tuổi. Mô hình phổ biến là gia đình hạt nhân gồm hai thế hệ bố mẹ và con cái. Công việc trong gia đình được phân công theo giới tính và lứa tuổi.

Gần đây, Bế Văn Hậu và Mai Văn Huyền có nghiên cứu về biến đổi quan hệ gia đình người Tày ở Lạng Sơn thời kỳ đổi mới đã cho thấy vị thế của người phụ nữ trong gia đình được nâng lên do họ tham gia nhiều hơn vào các hoạt động gia tăng thu nhập cho gia đình, đặc biệt trong bối cảnh kinh tế thị trường phát triển. Do đó, người đàn ông không còn giữ vai trò độc tôn trong mọi quyết định liên quan đến gia đình. Hôn nhân tự do trên cơ sở tình yêu cũng khiến quan hệ vợ chồng trở nên bình đẳng hơn. Bên cạnh quan hệ vợ chồng, quan hệ giữa cha mẹ và con cái, người trẻ và người già cũng có những thay đổi, chẳng hạn: một số cha mẹ do mãi làm kinh tế nên ít quan tâm đến con cái, người trẻ không phải lúc nào cũng cho người già là

những người nắm giữ mọi tri thức do thông tin được tiếp nhận từ nhiều nguồn...[40]

Điều đáng nói, những nội dung nghiên cứu về hôn nhân và gia đình người Tày đều là kết quả dựa trên nghiên cứu các gia đình thuần dân tộc Tày, chưa có nghiên cứu cụ thể về gia đình HHDT giữa người Tày với những tộc người khác. Vấn đề hôn nhân HHDT được nhiều học giả nhận định là xu thế phát triển gia đình tất yếu trong bối cảnh hiện nay, vì vậy có thể thấy đây là mảng nội dung còn bỏ ngỏ và cần nghiên cứu để thấy sự biến đổi trong hôn nhân và gia đình của người Tày.

#### *1.1.1.2. Nghiên cứu về tiếp biến văn hóa và tiếp biến văn hóa trong gia đình hỗn hợp dân tộc*

Ở Việt Nam, những nghiên cứu về tiếp biến văn hóa trước hết được đề cập từ góc độ lý luận. Những công trình của Châu Thị Hải [36], Phạm Xuân Nam [55], Nguyễn Thị Đàm [24], Lý Tùng Hiếu [42] và gần đây nhất là Nguyễn Văn Kim [48] chủ yếu đề cập đến quá trình tiếp xúc, giao lưu và tiếp biến giữa văn hóa Việt Nam với văn hóa Trung Hoa và văn hóa Ấn Độ vốn đã trải qua lịch sử giao thoa hàng thế kỷ. Không thể phủ nhận ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa trong ngôn ngữ, chữ Nôm, văn học nghệ thuật thời phong kiến... hay ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ trong tôn giáo, nghệ thuật kiến trúc đền, chùa... của người Việt Nam. Mặc dầu vậy, là một dân tộc có chủ quyền lãnh thổ riêng, Việt Nam vẫn có sự phát triển độc lập và duy trì những nét văn hóa đặc trưng. Đến nay, ngoài văn hóa Ấn Độ và Trung Quốc, văn hóa Việt Nam còn chịu tác động của văn hóa phương Tây, văn hóa Hàn Quốc, Nhật Bản. Điều này đặt “nền văn hóa Việt Nam tiên tiến, đậm đà bản sắc dân tộc” trước những thách thức của sự mai một và ít thu hút được sự quan tâm của thế hệ trẻ. Quá trình tiếp biến văn hóa được đề cập trong những nghiên cứu này phản ánh mối quan hệ giao thoa ít nhất giữa hai cộng đồng, trong đó một cộng đồng có sức ảnh hưởng lớn hơn cộng đồng còn lại. Quá trình tiếp biến diễn ra lâu dài với kết quả là sự tiếp nhận toàn bộ, từng phần hoặc không tiếp nhận những đặc trưng văn hóa cộng đồng lớn vào cộng đồng nhỏ.

Khi nghiên cứu về văn hóa Xinh-mun, Trần Bình [12, tr. 166-247] đã đề cập đến giao tiếp văn hóa của tộc người này với văn hóa Thái. Do sống cạnh người Thái nhiều thế kỷ, bị quý tộc Thái thống trị nên văn hóa Xinh-mun chịu ảnh hưởng nhiều

từ văn hóa Thái. Qua khảo sát về ngôn ngữ, hoạt động kinh tế, văn hóa vật chất (nhà cửa, trang phục), văn hóa xã hội (hôn nhân, gia đình) và văn hóa tinh thần (tục lệ, tang ma), tác giả đã chứng minh sự ảnh hưởng sâu sắc văn hóa Thái của người Xinh-mun tại vùng Tây Bắc. Mặt khác, Trần Bình cũng chỉ ra người Thái đã tiếp thu một số yếu tố văn hóa của các tộc người thuộc nhóm ngôn ngữ Môn – Khome, trong đó có dân tộc Xinh-mun.

Đối với những nghiên cứu trường hợp về tiếp biến văn hóa ở người Kinh, trước hết có thể kể đến nghiên cứu của Nguyễn Thị Phương Châm về nghi lễ hôn nhân của người Kinh ở Trung Quốc [17]. Trong nghiên cứu này, tác giả dành một phần đề cập đến hôn nhân liên tộc giữa người Kinh ở làng Vạn Vĩ với người Hán là dân tộc đa số và một số dân tộc thiểu số ở Trung Quốc như người Choang, trong đó chủ yếu là với người Hán. Tác giả cho biết, tỉ lệ người Kinh kết hôn với người Hán tăng mạnh lên 65,5% trong 13 năm (1991-2003) do sự phát triển nhanh chóng về kinh tế, giao lưu ngày càng rộng và tâm lý kết hôn với người khác tộc đã không còn chi phối trong hầu hết các gia đình tại địa bàn nghiên cứu [17, tr. 188-189]. Trên cơ sở những số liệu và thông tin phỏng vấn thu thập được, tác giả nhận định hôn nhân liên tộc người tạo ra “sự đa dạng về cơ cấu tộc người” song xét ở góc độ giữ gìn bản sắc dân tộc lại là “một nguy cơ” khi “xu hướng Hán hóa ngày càng sâu sắc và toàn diện” [17, tr. 194], cụ thể là sự suy giảm đáng kể của việc nói tiếng Kinh trong phạm vi làng, thậm chí trong nhiều gia đình. Nhận định này đề cập đến một trong những vấn đề cốt lõi khi nghiên cứu tiếp biến văn hóa. Mặc dầu vậy, do nghiên cứu này không phải là nghiên cứu về tiếp biến văn hóa, nên việc tác giả cho rằng “hôn nhân liên tộc người còn là một hình thức cào bằng văn hóa” cần có thêm minh chứng cụ thể từ số liệu và thông tin phỏng vấn sâu hơn.

Trong dự án nghiên cứu về người Việt ở Lào, Nguyễn Duy Thiệu [74] đã vẽ nên bức tranh giao thoa và biến đổi văn hóa của người Việt trong quá trình thích ứng với xã hội Lào. Mặc dù là một cộng đồng nhỏ trong xã hội Lào, người Việt sau khi tổ chức lại cuộc sống trong một nền văn hóa mới đã tái tạo lại bản sắc văn hóa truyền thống của mình và “chọn lọc tiếp thu các yếu tố văn hóa của người Lào để bổ sung, làm giàu cho nền văn hóa của mình” [74, tr. 239]. Tác giả nhận định, hai quá trình song

hành và còn diễn ra lâu dài trong thời gian cộng đồng người Việt thích ứng với xã hội và văn hóa Lào gồm “một quá trình hội nhập làm phai nhạt văn hóa truyền thống và một quá trình nỗ lực nhằm bảo tồn và tái tạo bản sắc” [74, tr. 239].

Cũng trong khuôn khổ dự án này, Phạm Thị Mùi đã đề cập đến vị thế của người phụ nữ Việt ở Lào trong nghi lễ vòng đời [53]. Theo tác giả, người vợ Việt trong các gia đình Lào có vị thế cao hơn so với vị thế của người vợ Việt trong gia đình Việt hay người vợ Lào trong gia đình Việt kiều. Chẳng hạn, trong đám cưới, chú rể Lào phải thực hành những phong tục của người Việt khi làm lễ ở nhà gái. Trong cuộc sống hằng ngày, người vợ Việt không chịu sức ép của việc sinh con trai; họ làm kinh tế giỏi nên vị thế trong gia đình đôi khi “lấn át cả đàn ông” [53, tr. 351]. Họ có thể thờ phụng cha mẹ đẻ nếu cha mẹ họ không có con trai, thậm chí, có thể “tập cho chồng và các con thực hành nghi lễ theo phong tục thờ cúng của người Việt” [53, tr. 352]. Đặc biệt, họ có nhu cầu được làm ma theo phong tục của người Việt, điều mà theo tác giả khiến cho vị thế của họ trong gia đình chồng “về mặt tín ngưỡng chỉ được xác lập “tạm thời”” [53, tr. 352]. Nghiên cứu này cho thấy trong môi trường gia đình HHDT, bản sắc văn hóa Việt vẫn có con đường đi của riêng nó. Những kết quả của dự án nghiên cứu về người Việt ở Lào là một tham khảo tốt trong quá trình phân tích tư liệu của luận án.

Nguyễn Hồng Quang sử dụng lý thuyết về giao lưu tiếp biến văn hóa và biến đổi văn hóa trong một nghiên cứu về đời sống văn hóa tinh thần của cộng đồng người Việt ở Đông Bắc Thái Lan đã đưa ra nhận định về xu hướng bảo lưu, gìn giữ văn hóa truyền thống của người Việt ở thế hệ người Việt thứ nhất và thứ hai (đặc biệt đối với tiếng Việt và phong tục tang ma) và xu hướng hội nhập nhanh chóng ở thế hệ người Việt thứ ba (xu hướng Thái hóa) do quá trình tiếp xúc ngày càng mờ nhạt với văn hóa gốc của người Việt, đặc biệt là việc sử dụng tiếng Thái thường xuyên trong mọi hoạt động đời sống [64]. Nghiên cứu cho thấy, tiếp biến văn hóa là một quá trình lâu dài và trải qua các thế hệ, xu hướng bảo lưu văn hóa gốc luôn song hành cùng xu hướng hội nhập vào nền văn hóa sở tại song xu hướng hội nhập ngày càng diễn ra mạnh mẽ hơn.

Trong những năm trở lại đây, hiện tượng phụ nữ Việt Nam lấy chồng nước ngoài qua các công ty môi giới cũng tạo nên những cuộc hôn nhân HHDT và thu hút sự quan tâm của giới học thuật. Chẳng hạn, Phan Phuong Hao thực hiện nghiên cứu về

những cô dâu Việt Nam lấy chồng Singapore làm đề tài luận văn thạc sĩ [118], Vũ Thị Thanh Nhân nghiên cứu về phụ nữ Việt Nam lấy chồng Hàn Quốc và Đài Loan trong luận án tiến sĩ xã hội học [60]. Đây cũng là nội dung được Ngô Văn Lệ đề cập đến trong một nghiên cứu nhìn từ khía cạnh văn hóa [49]. Những nghiên cứu này đều chỉ ra khó khăn mà nhiều cô dâu Việt gặp phải khi làm dâu ở nước ngoài: rào cản ngôn ngữ, sốc văn hóa khi thực tế cuộc sống không như hi vọng, bị truyền thông nước sở tại “dán nhãn” là lấy chồng vì tiền v.v... Thực tế này khiến cho việc duy trì bản sắc văn hóa Việt Nam trong các gia đình HHDT này nói riêng và trong xã hội sở tại (Singapore, Hàn Quốc, Đài Loan) nói chung trở thành việc làm không dễ dàng đối với những người vợ Việt Nam. Mặt khác, thực tế này cũng cho thấy việc có duy trì được bản sắc văn hóa của dân tộc mà mình thuộc về hay không phụ thuộc vào môi trường giao lưu, tiếp xúc bên ngoài và cả ý thức và những nỗ lực tự thân của mỗi cá nhân.

Về những nghiên cứu được thực hiện đối với các dân tộc sinh sống tại Việt Nam, có thể kể đến nghiên cứu về cộng đồng đa dân tộc (Việt, Khmer, Hoa) tại xã Bình An, huyện Kiên Lương, tỉnh Kiên Giang vào năm 2011 của Huỳnh Ngọc Thu. Tác giả đã sử dụng lý thuyết tiếp biến văn hóa và đồng hóa văn hóa của Thompson [75] cho rằng văn hóa cộng đồng lớn sẽ lấn lướt văn hóa cộng đồng nhỏ; tiếp biến văn hóa sẽ hướng đến đồng hóa văn hóa; quá trình này diễn ra liên tục và không có sự kết thúc; kết quả của tiếp biến văn hóa và đồng hóa văn hóa là sự đồng nhất, pha trộn, văn hóa của cộng đồng nhỏ hòa lẫn vào văn hóa của cộng đồng lớn. Kết quả của quá trình tiếp biến văn hóa trong cộng đồng đa dân tộc ở xã Bình An cho thấy ba nội dung chính: 1) một số yếu tố văn hóa của một dân tộc trở thành cái chung của ba dân tộc; 2) một số yếu tố văn hóa biến đổi do sự tiếp xúc lẫn nhau giữa các nền văn hóa; và 3) sự hội tụ văn hóa trong sinh hoạt văn hóa cộng đồng mà biểu hiện rõ nét nhất là các lễ hội tổ chức tại địa phương [75]. Những kết quả này cho thấy tính phù hợp của cách tiếp cận tiếp biến văn hóa trong nghiên cứu sự giao thoa văn hóa tại các cộng đồng đa văn hóa ở Việt Nam, song chưa chỉ rõ được những biểu hiện nào của tiếp biến văn hóa là kết quả của đồng hóa văn hóa. Trên thực tế, việc khẳng định “tiếp biến văn hóa sẽ hướng đến quá trình đồng hóa” [75, tr. 39] là một nhận định còn mang tính chủ quan và cần có thêm những minh chứng thích hợp.

Nguyen Truong Giang [114] sử dụng cách tiếp cận dựa vào cộng đồng và các phương pháp nghiên cứu dân tộc học, nhân học trong một dự án làm phim để làm việc với cộng đồng người Thái tại Hà Nội vốn chuyên cư đến đây từ các tỉnh miền núi phía Bắc theo hai đợt: sau Chiến thắng Điện Biên Phủ (1954) và sau ngày thống nhất đất nước (1975). Nghiên cứu chỉ ra ba vấn đề chính được cộng đồng người Thái đề cập đến nhiều nhất: 1) Đa phần những người Thái thời gian đầu mới sống ở Hà Nội trải nghiệm sự kỳ thị của người Hà Nội (chủ yếu là người Kinh) thông qua cách gọi (người Thổ, Mán hay Mèo) cũng như suy nghĩ cho rằng họ là những người không thông minh; 2) Vấn đề duy trì phong tục tập quán của người Thái trong môi trường Hà Nội sôi động trở thành “một cuộc đấu tranh gay go” đối với cộng đồng người Thái. Nghiên cứu chỉ ra rằng, văn hóa truyền thống được duy trì khá thường xuyên ở những cặp vợ chồng Thái đã nhiều tuổi, trong khi phai nhạt dần ở những cặp vợ chồng Thái trẻ tuổi hoặc các cặp vợ chồng hỗn hợp Thái–Kinh. Trong cuộc sống của các cặp vợ chồng HHDT này, một số phong tục tập quán của người Thái không thể thực hiện được; 3) Ngôn ngữ là vấn đề thu hút được sự quan tâm nhiều nhất của cộng đồng người Thái ở Hà Nội. Trong khi những gia đình người Thái thế hệ đầu tiên sau khi chuyển cư xuống Hà Nội vẫn duy trì giao tiếp bằng tiếng Thái trong sinh hoạt hằng ngày, thế hệ những người Thái được sinh ra và lớn lên ở Hà Nội không còn biết tiếng Thái. Tuy không áp dụng lý thuyết tiếp biến văn hóa, song nghiên cứu này đã chỉ ra những vấn đề cốt lõi mà các nghiên cứu về tiếp biến văn hóa vẫn thường đề cập đến và là một ví dụ hữu ích để tham khảo trong quá trình thực hiện luận án này.

Năm 2014, Cao Thị Thường [77] trong luận văn thạc sĩ Nhân học về hôn nhân hỗn hợp của người Dao Thanh Y ở xã Thượng Yên Công, thành phố Uông Bí, tỉnh Quảng Ninh, đã cung cấp những con số thống kê cho thấy hiện trạng và xu hướng gia tăng của hôn nhân HHDT tại địa bàn nghiên cứu với tỉ lệ 10,9% giai đoạn 1975–1985 và tăng lên 28,4% giai đoạn từ 1986 đến 2013 [77, tr. 128]; trong đó, trên 70% là hôn nhân giữa người Dao Thanh Y và người Kinh. Nội dung chính của luận văn phân tích những mặt tích cực và tiêu cực của hôn nhân hỗn hợp, tập trung vào ba vấn đề: kinh tế (các loại hình kinh tế), văn hóa vật chất (ăn, ở, mặc, đi



lại) và văn hóa xã hội (hôn nhân, gia đình). Nổi bật lên trong các vấn đề là hiện tượng sử dụng tiếng Việt ngày càng phổ biến trong các gia đình HHDT, kể cả những gia đình không có người Kinh bởi tiếng Việt là ngôn ngữ chung giúp các thành viên gia đình thuộc các dân tộc khác nhau hiểu nhau. Kỳ thị xã hội đối với người Dao Thanh Y là dân tộc thiểu số còn tồn tại và phần nào tạo áp lực đối với những người Dao Thanh Y trong các gia đình HHDT, đặc biệt là những nàng dâu. Khác biệt về phong tục tập quán giữa các dân tộc cũng làm nảy sinh mâu thuẫn gia đình, tuy không ở mức nghiêm trọng, song có ảnh hưởng nhất định tới tâm lý của người trong cuộc. Tuy nhiên, do không tập trung vào hôn nhân giữa hai tộc người cụ thể bởi các dẫn chứng đưa ra gồm hôn nhân giữa người Dao Thanh Y với người Kinh và cả người Tày, Mường, Nùng nên những phân tích còn mang tính chung chung, do đó, chưa làm rõ được xu hướng tiếp biến văn hóa của người Dao Thanh Y trong quan hệ hôn nhân HHDT. Kết quả của luận văn là sự đóng góp hữu ích về mặt tư liệu cho những nghiên cứu về hôn nhân HHDT ở Việt Nam và đã bước đầu đề cập đến những vấn đề then chốt của quá trình tiếp biến văn hóa giữa hai tộc người trong một quốc gia trên cơ sở hôn nhân HHDT.

Gần đây, Nguyễn Thị Song Hà [32], [31] và Cù Thị Thu Hằng [39] có những nghiên cứu về hôn nhân hỗn hợp giữa người Mường và người Việt. Theo Nguyễn Thị Song Hà, hiện nay người Mường đã kết hôn với một số dân tộc khác, trong đó chủ yếu là hôn nhân với người Việt. Phong tục tập quán của mỗi dân tộc trong hôn nhân hỗn hợp giữa người Mường và người Việt vẫn được duy trì tùy từng trường hợp: nam giới Việt lấy vợ Mường hay nam giới Mường lấy vợ Việt. Nghiên cứu về tập quán sinh đẻ và chăm sóc trẻ nhỏ trong gia đình hỗn hợp Mường–Việt ở Phú Thọ, Cù Thị Thu Hằng đã nêu lên một số giá trị của gia đình HHDT trong việc làm thay đổi nhận thức về sinh đẻ và chăm sóc trẻ nhỏ, nâng cao chất lượng dân số, tạo ra môi trường gia đình đa văn hóa và tăng cường khối đại đoàn kết dân tộc. Tác giả cũng chỉ ra một số vấn đề của gia đình HHDT như: bất đồng trong sử dụng ngôn ngữ cũng như trong tập quán sinh đẻ và chăm sóc trẻ nhỏ của gia đình chồng Mường–vợ Việt, vấn đề biến đổi văn hóa và bảo tồn văn hóa truyền thống... Mặc dù tác giả sử dụng lý thuyết về tiếp biến văn hóa, song những phân tích về lý thuyết

cho rằng đồng hóa văn hóa là kết quả của tiếp biến văn hóa [39, tr. 16] chưa thực sự thuyết phục, đồng thời những kết quả nghiên cứu cũng chưa phản ánh được sự tương thích với lý thuyết mà tác giả sử dụng.

#### *1.1.1.3. Nghiên cứu về tiếp biến văn hóa ở người Tày*

Văn hóa là phạm trù rộng và bao gồm nhiều thành tố khác nhau, đồng thời những đặc điểm văn hóa là một trong ba tiêu chí cơ bản để xác định thành phần dân tộc, do vậy, các nghiên cứu về lĩnh vực này ở người Tày chiếm số lượng lớn. Bên cạnh nhiều công trình mới chỉ dừng lại ở việc mô tả những đặc điểm văn hóa truyền thống và ít đề cập đến các thay đổi, một số nghiên cứu đã đề cập đến quá trình giao lưu tiếp biến văn hóa giữa người Tày với một số tộc người khác, chẳng hạn như công trình của Viện Dân tộc học [88] đề cập đến giao lưu với văn hóa Hán ở người Tày và người Nùng. Các công trình của tác giả Nguyễn Thị Yên về giao lưu văn hóa giữa các dân tộc Kinh, Tày, Nùng thông qua những sinh hoạt tôn giáo, tín ngưỡng (*Tào, Mo, Pút, Then*) cũng cho thấy các diễn xướng *Then* có pha tạp nhiều yếu tố Kinh, đặc biệt là *Then* ở Cao Bằng [97]. Tại đây, những gia đình thầy cúng người Tày gốc Kinh từ thời nhà Mạc có mối quan hệ giao lưu xuyên biên giới giữa Việt Nam và Trung Quốc như quan hệ thầy-trò hay một số hộ gia đình vẫn giữ mối quan hệ họ hàng với người Kinh [98].

Trong luận án tiến sĩ năm 2004 về tiếp xúc ngôn ngữ Việt (Kinh) – Tày ở vùng Đông Bắc Việt Nam, Đặng Thanh Phương [63] đã tổng hợp về lịch sử tiếp xúc giữa tiếng Việt và tiếng Tày vốn có cơ hội giao thoa mạnh mẽ từ thời kỳ đất nước thoát khỏi ách đô hộ hàng nghìn năm của phong kiến phương Bắc. Nghiên cứu đi sâu tìm hiểu trạng thái tiếp xúc ngôn ngữ Tày – Việt, tập trung vào mức độ sử dụng của từng thứ tiếng trong các bối cảnh khác nhau (chợ, trường học, công sở, gia đình) của các đối tượng khác nhau (nông dân, công nhân, công chức, học sinh...) cũng như sự biến đổi về mặt cấu trúc ngôn ngữ của tiếng Tày trong quá trình tiếp xúc với tiếng Việt. Sự biến đổi của văn hóa Tày cũng được tác giả đề cập đến song mối liên hệ giữa sự giao thoa ngôn ngữ Việt – Tày với những biến đổi này chưa được trình bày rõ.

Trong bài viết về *Giao thoa văn hóa giữa các dân tộc Tày, Nùng, Kinh ở Bắc*

Kạn năm 2009 [38], Lương Thị Hạnh đã đề cập đến sự giao thoa giữa văn hóa Tày với văn hóa Nùng thông qua văn hóa vật chất như trang phục, nhà cửa và văn hóa tinh thần của tín ngưỡng thờ *then, put...*; sự tiếp biến văn hóa giữa người Tày với người Kinh thể hiện thông qua việc sử dụng cả tiếng Tày và tiếng Kinh trong giao tiếp, qua tục sinh đẻ và nuôi con, phong tục tập quán vào dịp Tết hay cúng giỗ người chết..., từ đó khẳng định giao thoa văn hóa không chỉ “cho” mà còn có “nhận”, văn hóa Tày cũng tác động trở lại đối với văn hóa Nùng và văn hóa Kinh, tạo nền tảng cho khối đại đoàn kết dân tộc.

Năm 2012, Bế Văn Hậu [40] chọn sự biến đổi văn hóa ở người Tày tại Lạng Sơn làm đối tượng nghiên cứu của luận án tiến sĩ ngành Nhân học. Nghiên cứu đề cập đến những biến đổi trong ba thành tố văn hóa: văn hóa vật chất, văn hóa tinh thần và văn hóa xã hội, trong đó những biến đổi trong hôn nhân và gia đình, đặc biệt là quan hệ gia đình đã được chú ý phân tích. Tuy nhiên, trong khuôn khổ một luận án với phạm vi nghiên cứu rộng và sử dụng phương pháp định lượng trong thu thập thông tin là chính nên luận án vẫn còn thiếu vắng những dẫn chứng cụ thể minh họa cho các phân tích và diễn giải.

Vương Xuân Tinh và cộng sự [82], [81], [80] khi nghiên cứu văn hóa với phát triển bền vững ở vùng biên giới Việt Nam đã phân tích một cách toàn diện về giao lưu và biến đổi văn hóa tại các khu vực này, trong đó, đề cập đến việc sử dụng ngôn ngữ phổ thông, quá trình cộng cư với người Kinh, hôn nhân HHDT giữa các dân tộc thiểu số với người Kinh là dân tộc đa số, quan hệ với người Kinh trong nhiều cảnh huống khác, và quan niệm lấy văn hóa người Kinh làm chuẩn mực như những nhân tố tác động đến sự biến đổi văn hóa cả trong lĩnh vực vật chất và tinh thần của các dân tộc thiểu số ở khu vực vùng biên. Thêm vào đó, tác động của văn hóa quốc gia, văn hóa đại chúng (thông qua các phương tiện phát thanh, truyền hình, sách, báo, tạp chí, mạng internet...), văn hóa ngoại lai, toàn cầu hóa và quan hệ dân tộc xuyên biên giới cũng làm quá trình này trở nên phức tạp hơn. Nằm ở khu vực cận biên, huyện Chi Lăng (tỉnh Lạng Sơn) cũng chứng kiến tác động của những nhân tố này đến văn hóa các dân tộc sinh sống trên địa bàn huyện. Do đó, các khái niệm và lý thuyết áp dụng trong công trình của Vương Xuân Tinh và cộng sự là thông

tin hữu ích được NCS tiếp thu trong quá trình thực hiện luận án.

### ***1.1.2. Nghiên cứu của học giả nước ngoài***

Trên bình diện toàn cầu và trải suốt chiều dài lịch sử nhân loại, các cuộc di cư của những cộng đồng người, dù lớn hay nhỏ, đi tìm những vùng đất mới ở trong hay ngoài biên giới của một quốc gia, với hi vọng về một cuộc sống tốt đẹp hơn, đã, đang và sẽ còn diễn ra dưới tác động của những mục tiêu chính trị, kinh tế, xã hội, văn hóa... của các quốc gia và quyền lực khác nhau trên thế giới. Sự di cư của người châu Âu tới châu Mỹ từ cuối thế kỷ XV và sự hình thành nước Mỹ vào những thế kỷ sau đó, cuộc di tản của một bộ phận người Việt Nam đến Mỹ vào tháng 4 năm 1975 hay cuộc khủng hoảng di cư vào châu Âu hiện nay của người Syria đều dẫn đến sự hình thành của những cộng đồng nhập cư bên trong xã hội sở tại, tạo nên sự va chạm về văn hóa giữa các cá nhân, đặt cơ sở cho quá trình tiếp biến văn hóa diễn ra trong cả cộng đồng nhập cư và cộng đồng sở tại. Ngay bên trong biên giới của một quốc gia, các cuộc di dân cũng tạo nên sự thay đổi về môi trường sống của người di cư, buộc họ phải thích nghi với nơi ở mới, lối sống mới, nền văn hóa mới. Những người thuộc cộng đồng tại chỗ cũng phải làm quen với những người mới đến. Sự tiếp xúc giữa hai cộng đồng và những biến đổi diễn ra sau đó về phương thức sản xuất, bản sắc văn hóa, ý thức tộc người v.v... là một quá trình tất yếu, tuy ở những mức độ khác nhau, nhiều khi là tự nguyện, song đôi khi cũng không tránh khỏi những sức ép.

Bởi thực tế luôn mang tính thời sự này, giới học giả khoa học xã hội đã bắt đầu quan tâm nghiên cứu về tiếp biến văn hóa từ đầu thế kỷ XX, trong đó nhiều nghiên cứu đã được thực hiện đối với các nhóm người khác nhau ở Mỹ nơi dân cư có nguồn gốc phức tạp và văn hóa rất đa dạng.

#### ***1.1.2.1. Nghiên cứu về tiếp biến văn hóa***

Người ta thường nhắc đến nghiên cứu từ rất sớm của Robert Park vào năm 1914 với mô hình *ba bước*: tiếp xúc, điều chỉnh và đồng hóa [dẫn theo 142]. Theo đó, những nhóm người từ các nền văn hóa nhập cư vào Mỹ khi tiếp xúc với nhau và với nền văn hóa chi phối (văn hóa Mỹ) đều có những điều chỉnh để giảm mâu thuẫn giữa các nhóm, tạo ra mối quan hệ liên nhóm và để thích ứng với xã hội Mỹ; sự đồng

hóa văn hóa là quá trình diễn ra sau đó với đỉnh điểm là hôn nhân liên nhóm.

Redfield, Linton và Herskovits [143] vào năm 1936 đã mở rộng mô hình *ba bước*, nhấn mạnh vai trò của những tiếp xúc trực tiếp và liên tục giữa các cá nhân thuộc những nền văn hóa khác nhau trong quá trình tiếp biến văn hóa. Hệ quả của quá trình đó là sự thay đổi của những khuôn mẫu văn hóa gốc ở một hoặc cả hai nhóm, tuy nhiên đồng hóa văn hóa không phải là một xu hướng tất yếu.

Năm 1954, Hội đồng nghiên cứu khoa học xã hội mở rộng mô hình tiếp biến văn hóa của Redfield và cộng sự; theo đó, tiếp biến văn hóa không chỉ đơn thuần diễn ra do tác động về mặt văn hóa, mà có thể từ các nguyên nhân phi văn hóa khác như sự thay đổi về hệ sinh thái hay điều kiện địa lý. Quá trình tiếp biến văn hóa được nhìn nhận trong sự năng động bởi đây là một quá trình có chọn lựa tùy thuộc vào mỗi cá nhân. Mỗi người quyết định mức độ thích ứng của mình đối với các hệ giá trị và các hệ quả phát triển cũng như đối với việc xác định vai trò và nhân tố cá tính trong mối quan hệ với những người khác. Nói cách khác, mỗi cá nhân tự lựa chọn giữ lại yếu tố nào trong nền văn hóa của mình và tiếp nhận thêm yếu tố nào của nền văn hóa mới [148].

Tính năng động của tiếp biến văn hóa tiếp tục được khẳng định trong nghiên cứu của Teske and Nelson vào năm 1974 [150]. Hệ thống lại những nghiên cứu về tiếp biến văn hóa trước đó, các tác giả chỉ ra rằng tiếp biến văn hóa là một quá trình diễn ra hai chiều ở cả cấp độ cá nhân và nhóm. Mức độ tiếp biến ở cá nhân và nhóm phụ thuộc vào quyết định thích ứng của họ cũng như sự chấp nhận của cá nhân hoặc nhóm mà họ tiếp xúc. Nhóm tác giả cũng đề cập đến những thay đổi về đặc điểm vật chất, khuôn mẫu ứng xử, quy tắc xã hội, các thay đổi về thể chế và giá trị như những nhân tố trong quá trình tiếp biến văn hóa. Quan trọng hơn, họ khẳng định tiếp biến văn hóa và đồng hóa văn hóa là hai quá trình độc lập; và đồng hóa, tuy phụ thuộc vào tiếp biến song không phải là kết quả cuối cùng của tiếp biến.

Berry [105] tiếp tục khẳng định gặp gỡ, giao tiếp là một khái niệm cốt lõi đối với quá trình tiếp biến văn hóa. Tính chất giao tiếp (tình cờ hay có chủ ý), sự thường xuyên, mục đích và thời gian gặp gỡ có tác động nhất định đến quá trình tiếp biến văn hóa. Ông đưa ra mô hình tiếp biến văn hóa gồm bốn chiến lược: hội nhập,

đồng hóa, phân tách và cách ly.

Mô hình tiếp biến văn hóa của Berry đã đặt nền tảng quan trọng cho các nghiên cứu về tiếp biến văn hóa sau đó. Các học giả tiếp tục mở rộng những lĩnh vực liên quan đến tiếp biến văn hóa. Một trong số đó là nghiên cứu của Ogbu vào năm 1990 [137] và Ogbu và Simons năm 1998 [138] đưa ra lý thuyết sinh thái-văn hóa đề cập đến bối cảnh của tiếp biến văn hóa, trong đó sự khác biệt về văn hóa cũng như mối quan hệ về mặt quyền lực giữa hai nhóm người, nhóm người chi phối và nhóm người không chi phối, có tác động đến quá trình tiếp biến văn hóa ở cả hai nhóm. Thuật ngữ “nhóm thiểu số” được sử dụng để chỉ nhóm người không chi phối về cả nghĩa đen (dân số ít) và nghĩa bóng (có quyền lực thấp hơn) trong mối quan hệ với “nhóm đa số” (nhóm người chi phối). Thái độ và độ mở của nhóm đa số đối với nhóm thiểu số tác động đến việc các cá nhân của nhóm thiểu số quyết định mức độ tham gia vào nền văn hóa mới ra sao và duy trì nền văn hóa gốc đến mức nào. Sức mạnh cộng đồng bên trong mỗi nhóm thiểu số cũng là yếu tố quan trọng cho thấy mức độ thích ứng của các nhóm thiểu số khác nhau trong xã hội đa văn hóa.

Tương tự với cách tiếp cận này, Marin [135] chỉ ra rằng, quá trình tiếp biến ở một cá nhân diễn ra không đơn thuần phụ thuộc vào lợi ích cá nhân hay xu hướng chung của nhóm mà cá nhân đó là thành viên. Hoàn cảnh kinh tế, chính trị, xã hội cũng có những tác động nhất định đến mức độ thích ứng của cá nhân với xã hội mới. Rogler, Cortes & Malgady [144] và Cuellar, Arnold & Maldonado [109] nghiên cứu về thay đổi hành vi trong quá trình tiếp biến văn hóa cũng chỉ ra rằng có nhiều nhân tố tác động đến cách con người tiếp biến, bao gồm cấu trúc và chức năng gia đình, sự nối kết với các thực hành tôn giáo tín ngưỡng, giới, các quan hệ quyền lực giữa nhóm thiểu số và nhóm đa số, các đặc tính cá nhân, thậm chí cả độ tuổi. Có thể thấy, tiếp biến văn hóa là một quá trình phức tạp và chịu sự chi phối của cả các điều kiện xã hội và môi trường xung quanh.

Liên quan đến tác động của bối cảnh xã hội đến tiếp biến văn hóa, Nguyen, Messe and Stollak [136] thực hiện nghiên cứu với 182 người Việt trẻ sống trong cộng đồng chủ yếu gồm những người Anh và Mỹ da trắng. Các tác giả xoay quanh hai vấn đề lớn là tiếp biến văn hóa (trên bình diện những mức độ tham gia của cá

nhân vào nền văn hóa gốc và nền văn hóa mới) và sự điều chỉnh (thể hiện ở ba khía cạnh: cá nhân (đau khổ, trầm cảm, lòng tự trọng), liên cá nhân (quan hệ gia đình) và thành tích đạt được (điểm số ở trường)). Nghiên cứu chỉ ra rằng, mức độ tiếp biến với văn hóa Mỹ càng lớn, sự điều chỉnh của cá nhân thể hiện ở ba khía cạnh càng khả quan. Sự kết nối chặt chẽ với văn hóa Việt Nam cho thấy sự tích cực của các quan hệ gia đình song lại phản ánh khía cạnh tiêu cực trong điều chỉnh bản thân.

Năm 2001, Guan and Dodder [116] sử dụng cấu trúc tương tự như mô hình của Berry để so sánh tác động của tiếp xúc văn hóa chéo đối với giá trị và nhân dạng của 107 sinh viên Trung Quốc ở Mỹ so với 185 sinh viên Trung Quốc ở Trung Quốc. Các tác giả thử nghiệm bốn chiều cạnh giá trị: hội nhập nhóm, tự bảo vệ, giao tiếp văn hóa và trật tự xã hội. Họ phán đoán việc tiếp xúc với văn hóa Mỹ có thể sẽ giảm bớt tầm quan trọng của các chiều cạnh này trong nhóm sinh viên tại Mỹ và do vậy mong đợi nhóm sinh viên ở Trung Quốc sẽ ghi điểm cao hơn ở tất cả các giá trị. Tuy nhiên, chiều cạnh trật tự xã hội không có sự khác biệt đáng kể giữa hai nhóm, trong khi nhóm Trung Quốc ghi điểm cao hơn ở chiều cạnh giao tiếp văn hóa song lại gây ngạc nhiên khi ghi thấp điểm hơn ở chiều cạnh hội nhập và tự bảo vệ.

Để mở rộng cách nhìn về tiếp biến văn hóa, Padilla and Willam [141] đã gợi ý những quan điểm mới trong nghiên cứu tiếp biến văn hóa, bao gồm năm vấn đề: nhận thức xã hội, sự thông thạo về văn hóa, bản sắc xã hội, sự chi phối xã hội và kỳ thị xã hội. *Nhận thức xã hội* phản ánh động cơ và mục đích trong nhận thức và tiếp nhận của một cá nhân cũng như tình thế xã hội của cá nhân đó. *Sự thông thạo về văn hóa* đóng vai trò quan trọng trong quá trình tiếp biến văn hóa của cá nhân và nhóm khi họ phải đối diện với những áp lực và tiêu chuẩn văn hóa-xã hội của xã hội mới. Hiểu biết về nền văn hóa mới là nhận thức có chủ đích của cá nhân, giúp cá nhân lựa chọn mức độ tiếp biến thích hợp với nền văn hóa mới. *Bản sắc xã hội* đề cập đến sự phản ánh nền văn hóa, thể chế hay nhóm tập thể của cá nhân thông qua suy nghĩ và ứng xử của cá nhân; nói cách khác, ứng xử của cá nhân có thể được giải thích thông qua bối cảnh văn hóa, xã hội tác động lên cá nhân đó. *Sự chi phối xã hội* đề cập đến hệ thống phân tầng trong các thể chế xã hội, chẳng hạn như sự phân biệt tầng lớp xã hội hay phân biệt vai trò của giới... vốn là những sự phân tầng được

hợp pháp hóa trong xã hội. Khi không có những xung đột rõ rệt về dân tộc, tôn giáo hay giới, sự chi phối xã hội sẽ ảnh hưởng đến quá trình tiếp biến ở các nhóm người. *Kỳ thị xã hội* tạo ra rào cản đối với quá trình tiếp biến văn hóa ở những nhóm người nhập cư, nhóm người thiểu số. Trong những bối cảnh cụ thể, kỳ thị xã hội xuất hiện khi cá nhân mang trong mình bản sắc xã hội bị hạ thấp giá trị. Có những kỳ thị có thể dễ dàng nhìn thấy được như chủng tộc (màu da), phương ngữ hay tình trạng suy dinh dưỡng nghiêm trọng. Nhiều người tìm cách che giấu những điều khiến người khác có thể kỳ thị mình trong quan hệ giao tiếp với người khác cũng như trong quá trình tiếp biến với nền văn hóa mới của nhóm người chi phối hay nhóm người đa số.

Padilla [139], [140] và Keefe and Padilla [121] đã thực hiện các nghiên cứu đối với người Mexico nhập cư vào Mỹ. Các tác giả đã sử dụng phương pháp định tính để đo mức độ tiếp biến văn hóa ở người Mexico thuộc các thế hệ khác nhau kể từ khi định cư tại Mỹ và đưa ra mô hình gồm hai trục lớn: nhận thức văn hóa và lòng trung thành tộc người. Nhận thức văn hóa bao gồm những kiến thức của cá nhân về cả hai nền văn hóa, văn hóa gốc và văn hóa mới tiếp xúc; cụ thể bao gồm khả năng thành thạo ngôn ngữ, kiến thức về các sự kiện lịch sử quan trọng, hiểu biết về các loại hình nghệ thuật và âm nhạc, các chuẩn mực ứng xử và giá trị định hình nên con người. Trong khi đó, lòng trung thành tộc người phụ thuộc nhiều vào việc tự xác định thành phần tộc người của cá nhân. Nếu một cá nhân có nhiều hiểu biết về nền văn hóa gốc hơn, người đó có mức độ tiếp biến văn hóa thấp; và ngược lại, mức độ tiếp biến văn hóa ở một cá nhân là cao nếu người đó hiểu biết nhiều về nền văn hóa mới. Nghiên cứu của Padilla and Keefe chỉ ra rằng, nhận thức văn hóa giảm dần theo các thế hệ người Mexico sinh sống tại Mỹ và đặc biệt sâu sắc giữa thế hệ thứ nhất (là thế hệ sinh ra tại Mexico và di cư vào Mỹ) và thế hệ thứ hai (là thế hệ sinh ra trên đất Mỹ). Phát hiện quan trọng của nghiên cứu là, tuy nhận thức văn hóa suy giảm theo thời gian từ thế hệ thứ nhất đến thế hệ thứ tư nhưng lòng trung thành tộc người lại luôn được duy trì. Những người Mỹ gốc Mexico thích kết bạn với những người cùng thành phần tộc người hơn cũng như thích tham gia vào các hoạt động mang phong cách Mexico hơn.

Năm 2001, nghiên cứu 144 thanh thiếu niên tị nạn người Do thái gốc Liên Xô



(cũ) ở Mỹ, Birma and Trickett [107] đã nhìn tiếp biến văn hóa trong mối quan hệ với độ tuổi lúc đến và độ dài thời gian sống ở Mỹ cũng như khoảng cách giữa cha mẹ và các thanh thiếu niên. Theo thời gian, tiếp biến với văn hóa Mỹ tăng lên trong khi tiếp biến với văn hóa Nga giảm đi. Điều ngạc nhiên với các nhà nghiên cứu là những thanh thiếu niên được nhận dạng bởi văn hóa Nga nhiều hơn so với cha mẹ họ.

David [110] trong công trình nghiên cứu về tiếp biến văn hóa qua ngôn ngữ trên cơ sở các số liệu về hiện tượng song ngữ ở trẻ em thuộc thế hệ thứ hai trong các gia đình nhập cư vào Mỹ đã chỉ ra hai vấn đề lớn. Thứ nhất là sự đồng điệu ngôn ngữ giữa cha mẹ ở thế hệ thứ nhất với con cái ở thế hệ thứ hai. Sự đồng điệu này gồm hai khía cạnh: 1) cả cha mẹ và con cái đều thông thạo tiếng Anh; 2) cả cha mẹ và con cái đều không thông thạo tiếng Anh. Thứ hai là sự không đồng điệu ngôn ngữ giữa cha mẹ và con cái, thường ở khía cạnh cha mẹ không thông thạo tiếng Anh trong khi con cái thông thạo tiếng Anh. Nghiên cứu chỉ ra rằng, sự không đồng điệu về ngôn ngữ giữa hai thế hệ sẽ dẫn đến những hiểu lầm giữa cha mẹ và con cái; cha mẹ gặp khó khăn trong việc chuyển tải để con cái hiểu bằng ngôn ngữ mẹ đẻ những mong ước, quy tắc xã hội... trong khi con cái không dễ dàng giải thích để cha mẹ hiểu bằng tiếng Anh về các vấn đề chúng gặp phải trong quá trình thích ứng với trường học và xã hội. Sự hội nhập của cha mẹ vào xã hội Mỹ cũng ảnh hưởng đến quá trình tiếp biến ở cả hai thế hệ. Những gia đình có ít nhất một người là cha hoặc mẹ có khả năng tiếng Anh tốt và có trình độ được đào tạo sẽ tạo điều kiện cho con cái nâng cao khả năng tiếng Anh tốt hơn, nhờ đó ít gặp khó khăn hơn trong quá trình thích ứng với xã hội mới. Ngược lại, những bậc cha mẹ càng phải nhận trợ cấp của chính phủ, nghĩa là ở điều kiện kinh tế-xã hội thấp, con cái họ càng gặp khó khăn trong quá trình thích ứng với xã hội mới.

Trên cơ sở số liệu thực tế về việc trung bình mỗi năm có khoảng 380 trẻ vị thành niên thuộc các gia đình nhập cư người Mỹ gốc Á và gốc Latinh thay đổi thành phần dân tộc trong suốt bốn năm học phổ thông trung học, năm 2007, Fuligni, Witkow, Kiang and Baldelomar [113] đã nghiên cứu về vấn đề này. Kết quả cho thấy, không có xu hướng quy phạm nào nghiêng về phía các thuật ngữ Mỹ hay thuật ngữ của tộc người trong việc ghi tộc danh. Tuy nhiên, số lượng đáng kể trẻ vị thành

niên thay đổi tộc danh từ năm này sang năm khác có liên quan tới những thay đổi trong sự gắn gũi của trẻ vị thành niên với cha mẹ chúng, sức mạnh của bản sắc tộc người và khả năng thông thạo ngôn ngữ di sản của gia đình. Chẳng hạn, nếu trẻ vị thành niên tự nhận là người Nhật Bản, bản thân chúng thấy cần thiết phải biết tiếng Nhật và tìm hiểu để biết nhiều hơn về văn hóa Nhật Bản. Hoặc sự hiểu biết nhiều về nền văn hóa gốc thúc đẩy trẻ tự nhận dân tộc cho mình thuộc nền văn hóa đó. Nghiên cứu cũng chỉ ra môi trường văn hóa-xã hội xung quanh có tác động nhất định đến việc xác định dân tộc. Chẳng hạn, sẽ khó khăn cho người Mỹ gốc Á tự nhận mình là người Mỹ gốc Á khi họ sống trong khu vực cư trú chủ yếu của người Mỹ gốc Latinh bởi tại đó ít có những chương trình và hoạt động hỗ trợ cho việc duy trì bản sắc văn hóa Á châu của họ.

Năm 2009, trong một nghiên cứu thực hiện với 51 sinh viên người Hmông ở Mỹ vốn có gia đình di cư sang Mỹ từ năm 1975 và 10 cá nhân là những người đứng đầu cộng đồng thường xuyên làm việc với sinh viên người Hmông (giáo viên, quản lý nhà trường, cán bộ tổ chức dựa vào cộng đồng), Bao Lo đã tìm hiểu về vai trò và tác động của chủng tộc, tầng lớp và giới đến sự hòa nhập vào xã hội Mỹ của thanh niên Hmông [133]. Nghiên cứu chỉ ra rằng, nữ thanh niên người Hmông có động lực học tập mạnh hơn nam giới. Trong văn hóa Hmông, con gái phải ở nhà giúp cha mẹ mọi việc trong khi con trai được coi trọng hơn và có thể làm gì tùy thích. Chính điều này khiến con trai không nỗ lực trong học tập song lại khiến con gái mạnh mẽ hơn. Văn hóa Hmông cũng tạo ra những xung đột trong bản thân các thanh niên người Hmông khi họ tự nhận mình là người Mỹ gốc Hmông, vẫn duy trì mối liên hệ với những sinh hoạt văn hóa Hmông song lại gặp khó khăn với cha mẹ khi muốn thể hiện mình là người Mỹ, điều cần thiết giúp họ hòa nhập tốt hơn với môi trường xã hội bên ngoài. Ngoài ra, là những người gốc châu Á có thu nhập trung bình thấp tại Mỹ, thanh niên người Hmông thường xuyên phải đối mặt với phân biệt đối xử đến từ hàng xóm, cảnh sát, thậm chí là bạn bè và giáo viên tại trường học. Nghiên cứu của Bao Lo về các sinh viên Hmông sống giữa hai nền văn hóa Hmông và văn hóa Mỹ cho thấy quá trình thích ứng vào một xã hội mới đặt ra những vấn đề về nhân dạng tộc người và mối quan hệ giữa nền văn hóa gốc với mức độ thích ứng của

cá nhân đó vào nền văn hóa mới.

#### *1.1.2.2. Nghiên cứu về tiếp biến văn hóa trong gia đình hỗn hợp chủng tộc/dân tộc*

Là quá trình diễn ra khi có tiếp xúc giữa các cá nhân thuộc từ hai nhóm người trở lên, tiếp biến văn hóa do đó cũng được nghiên cứu đối với những gia đình hôn nhân hỗn hợp chủng tộc/dân tộc hay những cặp vợ chồng liên văn hóa.

Rosenblatt tiến hành phỏng vấn sâu 12 cặp vợ chồng hỗn hợp chủng tộc, trong đó vợ là người gốc Trung Quốc lớn lên ở châu Á và chồng là người Mỹ gốc Âu, nhằm tìm hiểu về những thách thức liên quan đến văn hóa đối với các cặp vợ chồng liên văn hóa. Những thách thức lớn nhất là vấn đề giao tiếp khi hai vợ chồng không có chung ngôn ngữ, những khó khăn khi người vợ sống ở quốc gia của chồng và việc xử lý những vấn đề khác biệt nhất định về văn hóa. Vấn đề thách thức nhất khi đề cập đến sự khác biệt văn hóa là *zuo yue.zi* (tập hợp những nghi lễ và thực hành sau sinh), những tiêu chuẩn đối với các bậc cha mẹ và lòng hiếu thảo của con cái. Các cặp đôi không ghi nhận sự phân biệt chủng tộc từ phía gia đình hai bên hay từ cộng đồng như vấn đề thường gặp ở các cặp đôi da trắng-da đen trong xã hội Mỹ [145].

Cũng trong khuôn khổ dự án nghiên cứu về người Việt ở Lào đã đề cập ở trên, Xomthon Yerlobliayao đã viết về sự chuyển đổi bản sắc văn hóa trong nhóm hôn nhân chồng Lào vợ Việt [93]. Dựa trên số liệu thống kê các cặp vợ chồng hỗn hợp Lào-Việt, tác giả tập trung phân tích những chuyển đổi về kinh tế, văn hóa và xã hội trong nhóm hôn nhân chồng Lào-vợ Việt. Theo đó, về kinh tế, những người vợ Việt trước khi lấy chồng thường chưa có việc làm ổn định. Sau khi lấy chồng, họ đảm nhận công việc nội trợ trong gia đình và phần lớn tham gia vào hoạt động buôn bán ở chợ, một số ít làm công chức nhà nước. Về xã hội, để hòa nhập vào xã hội Lào, những người vợ Việt thực hành phong tục Lào nhiều hơn phong tục Việt Nam, như việc ăn mặc theo kiểu Lào trong đời sống hằng ngày hay khi dự lễ hội, đa phần đi chùa Lào thay vì chùa Việt;... Về văn hóa, tiếng Việt ít được sử dụng trong đời sống gia đình, cộng đồng và xã hội là một thực tế được ghi nhận. Nghiên cứu này cho thấy sự mờ nhạt bản sắc văn hóa ở những người vợ Việt có chồng Lào sinh sống trên đất Lào là một quá trình tất yếu do nhu cầu hòa nhập vào đời sống xã hội Lào của những người vợ Việt cũng như sự tác

động thường xuyên hằng ngày của văn hóa Lào đến những cá nhân này.

Trong luận án tiến sĩ năm 2013, Shinhwa Lee đã tiến hành nghiên cứu các cặp vợ chồng HHDT (22 đàn ông châu Á và 27 phụ nữ châu Á có vợ/chồng cùng là người châu Á; 4 đàn ông châu Á và 23 phụ nữ châu Á có vợ/chồng không phải là người châu Á; 14 đàn ông không phải là người châu Á và 2 phụ nữ không phải là người châu Á có vợ/chồng là người châu Á). Với mục đích so sánh sự hài lòng trong hôn nhân, sự tiếp biến văn hóa và tính cách ở các cặp vợ chồng này, Lee đã thu được kết quả: 1) không có mối quan hệ nào giữa mức độ tiếp biến văn hóa, tính cách và mức độ hài lòng trong hôn nhân ở các cặp vợ chồng; 2) những cặp vợ chồng có một người gốc châu Á và một người không phải người châu Á có mức độ tiếp biến văn hóa cao hơn; 3) không có sự khác biệt về mức độ hài lòng trong hôn nhân giữa các cặp vợ chồng châu Á với các cặp vợ chồng hỗn hợp người châu Á và không phải người châu Á; và 4) sự cởi mở, sự tận tâm và sự hướng ngoại ở các cá nhân trong các cặp vợ chồng hỗn hợp người châu Á và không phải người châu Á cao hơn ở các cặp vợ chồng thuần châu Á [132].

Cũng trong khuôn khổ luận án tiến sĩ, Lotes Nelson tiến hành nghiên cứu 11 cặp vợ chồng hỗn hợp châu Á và da trắng, một trong hai người tự nhận mình là người da trắng sinh ra tại Mỹ, người còn lại tự nhận mình là người Mỹ gốc Á và là người di cư vào Mỹ. Nghiên cứu chỉ ra một số nhân tố căng thẳng trong tiếp biến văn hóa thường gặp ở các cặp vợ chồng này: 1) những thách thức liên quan đến sự thành thực tiếng Anh: điều này tạo rào cản cho sự hiểu nhau giữa hai vợ chồng cũng như cho sự tiếp xúc của họ với xã hội xung quanh, hầu hết những cá nhân tham gia nghiên cứu đều muốn sử dụng ngôn ngữ mẹ đẻ trong giao tiếp; 2) sự khác nhau về phong cách giao tiếp: chẳng hạn, những người da trắng sinh ra tại Mỹ thường có thói quen nói thẳng mọi suy nghĩ của mình và do đó hay khiến những người vợ/chồng gốc Á của họ tổn thương; 3) việc học văn hóa: có sự khác nhau về giá trị, niềm tin hay truyền thống giữa những người gốc Á và những người vợ/chồng của họ sinh ra trên đất Mỹ, ví dụ như những người gốc Á thích chủ nghĩa tập thể hơn chủ nghĩa cá nhân vốn vẫn được duy trì ở những người sinh ra tại Mỹ hay những người gốc Á có truyền thống tôn trọng người già, vì thế, họ cảm thấy bối rối khi

quan sát người vợ/chồng da trắng tranh cãi hoặc có thái độ không tôn trọng đối với cha mẹ hoặc với những người lớn tuổi; và 4) những khó khăn do thiếu sự hỗ trợ từ xã hội: chẳng hạn như việc đến thăm nhà bố mẹ, thăm bạn bè hoặc hàng xóm là điều khó có thể làm được thường xuyên trong văn hóa Mỹ, điều khác biệt đối với văn hóa Á châu [134].

Những nghiên cứu về tiếp biến văn hóa của các học giả trong và ngoài nước nói chung cũng như những nghiên cứu về tiếp biến văn hóa trong gia đình HHDT, nghiên cứu về hôn nhân, gia đình và biến đổi văn hóa ở người Tày nói riêng cho thấy tiếp biến văn hóa vẫn là một đề tài chưa được nghiên cứu nhiều ở Việt Nam. Trong điều kiện các dân tộc ở Việt Nam cư trú xen cài trên khắp các vùng miền của đất nước, đối với các dân tộc nói chung và dân tộc Tày nói riêng, đây là một chủ đề nghiên cứu mới và hứa hẹn mang lại những đóng góp cho nghiên cứu khoa học xã hội ở Việt Nam.

## **1.2. Cơ sở lý thuyết**

### **1.2.1. Các khái niệm cơ bản**

- *Văn hóa*

*Văn hóa* có từ gốc trong tiếng Latin là *colere* nghĩa là “để sống, chăm sóc, canh tác, thờ phụng” [111], là những cụm từ phản ánh hoạt động sống của con người cả về mặt thể chất và tinh thần. Sự đa dạng của các định nghĩa về *văn hóa* xuất phát từ những định hướng nghiên cứu và lý thuyết tiếp cận khác nhau, về cơ bản có thể quy về 6 dạng: định nghĩa miêu tả, định nghĩa lịch sử, định nghĩa chuẩn mực, định nghĩa tâm lý học, định nghĩa cấu trúc và định nghĩa nguồn gốc [79, tr. 36-37]. Một cách tổng thể, các định nghĩa về *văn hóa* đều có điểm chung cho rằng đó là sản phẩm sáng tạo của con người, có sự kế thừa và biến đổi theo sự phát triển của xã hội hay của một nhóm người.

Trong khuôn khổ luận án này, định nghĩa của UNESCO về *văn hóa* năm 2002 được sử dụng làm cơ sở cho các phân tích và diễn giải, theo đó, *văn hóa* được xem là “một tổng thể phức hợp của những đặc trưng về tinh thần, vật chất, trí tuệ và tình cảm tiêu biểu cho một xã hội hoặc nhóm xã hội. Nó bao gồm không chỉ nghệ thuật và chữ viết mà còn cả các phương thức sống, những quyền cơ bản của con người,

các hệ thống giá trị, truyền thống và đức tin” [152, tr. 3].

- *Tộc người và Văn hóa tộc người*

*Tộc người* (*ethnic group*, *ethnic* hoặc *ethnicity*) có gốc trong tiếng Hy Lạp là *ethnos*, là khái niệm được đưa vào Từ điển tiếng Anh Oxford từ năm 1972: “Liên quan đến chủng tộc; đặc thù của một chủng tộc hay quốc gia; về mặt dân tộc học. Ngoài ra, liên quan hoặc có những đặc trưng về chủng tộc, văn hóa, tôn giáo, hay ngôn ngữ chung, đặc biệt để chỉ rõ một nhóm chủng tộc hoặc nhóm khác trong một hệ thống lớn hơn” [108]. Tại Việt Nam, theo 3 tiêu chí cơ bản để xác định thành phần dân tộc, “tộc người là nhóm người có đặc trưng khác với nhóm khác, thể hiện qua ngôn ngữ, văn hóa và tự giác tộc người” [79, tr. 38]. Theo nghĩa này, “văn hóa tộc người được hiểu là văn hóa của một cộng đồng tộc người có đặc trưng khác với tộc người khác, thể hiện qua ngôn ngữ, văn hóa và tự giác tộc người” [79, tr. 39]. Khái niệm này được luận án sử dụng trong quá trình tìm hiểu về những lĩnh vực của tiếp biến văn hóa của người Tày trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tại Chi Lăng, trong đó nhấn mạnh đến việc sử dụng ngôn ngữ, ý thức tự giác tộc người và một số đặc trưng văn hóa.

- *Tiếp biến văn hóa*

Cũng giống như *văn hóa*, đến nay, xuất phát từ quan điểm và chuyên ngành nghiên cứu khác nhau nên hiện có không ít định nghĩa về *tiếp biến văn hóa* đã được đề xuất. Khái niệm *tiếp biến văn hóa* (acculturation) cổ điển nhất xuất hiện từ năm 1936 trong công trình của Redfield, Linton and Herskovits, theo đó “Tiếp biến văn hóa bao gồm những hiện tượng xảy ra khi các nhóm cá nhân có nền văn hóa khác nhau tiếp xúc trực tiếp liên tục với nhau, với những thay đổi sau đó trong các mô hình văn hóa gốc của một hoặc cả hai nhóm” [143, tr. 149]. Các tác giả cũng lưu ý khái niệm này khác với khái niệm *biến đổi văn hóa* (culture change) bởi nó cũng bao hàm sự thay đổi về văn hóa, song chỉ là một khía cạnh của sự thay đổi này.

Năm 1954, theo Hội đồng nghiên cứu khoa học xã hội (SSRC), tiếp biến văn hóa được định nghĩa là “... sự thay đổi văn hóa bắt nguồn từ sự giao kết của hai hoặc nhiều hệ thống văn hóa tự trị. Sự năng động của nó có thể được xem như sự thích ứng có chọn lọc các hệ thống giá trị, các quá trình hội nhập và phân biệt, sự

phát sinh các chuỗi phát triển, và sự vận hành các yếu tố quyết định về vai trò và các nhân tố tính cách.” [148, tr. 974]

Sự nhấn mạnh của các định nghĩa này dựa trên quan điểm tương tác của quá trình tiếp biến văn hóa, theo đó sự thay đổi diễn ra ở cả người nhập cư (immigrants) và thành viên của xã hội sở tại (host society) hay xã hội tiếp nhận (receiving society) hoặc nền văn hóa tiếp nhận (receiving culture) cho dù những trải nghiệm thay đổi lớn hơn thường xuất hiện ở người nhập cư.

Cho đến nay, nguyên nhân dẫn đến sự tiếp xúc giữa các nhóm người thuộc các nền văn hóa khác nhau ngày càng đa dạng, bao gồm sự xâm chiếm thuộc địa, xâm lược quân sự, di cư hay các tình huống tạm trú (như khách du lịch, du học sinh hay người công cán ở nước ngoài). Dựa trên nhiều kết quả nghiên cứu về tiếp biến văn hóa, Berry đã đưa ra định nghĩa: “Tiếp biến văn hóa là một quá trình kép của sự thay đổi văn hóa và tâm lý diễn ra như kết quả của sự tiếp xúc giữa hai hoặc nhiều nhóm văn hóa và các cá nhân thành viên của họ. Ở cấp độ nhóm, nó liên quan đến những thay đổi trong cơ cấu và tổ chức xã hội và trong các hoạt động văn hóa. Ở cấp độ cá nhân, nó liên quan đến những thay đổi trong hệ thống hành vi của một người. Những thay đổi về văn hóa và tâm lý diễn ra thông qua một quá trình lâu dài, đôi khi mất hàng năm, đôi khi hàng thế hệ, và đôi khi hàng thế kỷ.” [101, tr. 698-699]. Có thể thấy, định nghĩa của Berry đã đề cập một cách toàn diện đến đối tượng, chiều hướng, thời gian và nội dung tiếp biến văn hóa, cho thấy tính đa dạng và phức tạp của quá trình này, và do vậy, đây là khái niệm cơ bản được vận dụng để thực hiện đề tài nghiên cứu của luận án.

- *Hôn nhân và Hôn nhân hỗn hợp dân tộc*

“*Hôn nhân* là quan hệ giữa vợ và chồng sau khi kết hôn” [13, tr. 1]; còn *hôn nhân hỗn hợp* (mixed marriage) là hôn nhân mà hai vợ chồng thuộc hai nhóm quốc tịch, dân tộc, chủng tộc hoặc tôn giáo khác nhau [117, tr. 181]. Theo các định nghĩa này, khái niệm *hôn nhân HHDT* được luận án sử dụng để chỉ quan hệ giữa vợ và chồng thuộc hai tộc người khác nhau sau khi kết hôn.

Trong những năm gần đây, nhu cầu được kết hôn giữa những người đồng giới được phản ánh trên các phương tiện thông tin đại chúng. Luật Hôn nhân và gia

đình sửa đổi năm 2014 không cấm kết hôn giữa những người cùng giới tính kể từ ngày 01/01/2015. Mặc dầu vậy, Luật này “không thừa nhận hôn nhân giữa những người cùng giới tính” [13] được quy định tại khoản 2 điều 8. Do đó, khái niệm *hôn nhân* và *hôn nhân HHDT* được sử dụng trong luận án không bao hàm quan hệ vợ chồng giữa hai người đồng giới.

- *Gia đình và Gia đình hỗn hợp dân tộc*

Theo *Luật Hôn nhân và gia đình* năm 2014, “*Gia đình* là tập hợp những người gắn bó với nhau do hôn nhân, quan hệ huyết thống hoặc quan hệ nuôi dưỡng, làm phát sinh các quyền và nghĩa vụ giữa họ với nhau theo quy định của Luật này” [13, tr. 2]. Về cơ bản, luận án sử dụng định nghĩa này làm công cụ nghiên cứu. Mặc dù vậy, căn cứ vào định nghĩa này, hôn nhân chỉ là một trong số những mối quan hệ giữa các thành viên trong một gia đình. Trong khi đó, hôn nhân là quan hệ cốt lõi để tạo nên một gia đình, bởi thông qua hôn nhân, chức năng tái sản xuất con người của gia đình mới thực hiện được. Đặc biệt, từ quan hệ hôn nhân giữa hai người khác thành phần dân tộc, quan hệ huyết thống hay quan hệ nuôi dưỡng giữa những thành viên khác dân tộc trong một gia đình mới được thiết lập. Do đó, khái niệm *gia đình HHDT* được hiểu là tập hợp những người khác nhau về thành phần tộc người (có ít nhất hai dân tộc trở lên trong một gia đình) có quan hệ được xây dựng trên nền tảng hôn nhân HHDT hoặc có quan hệ huyết thống, quan hệ nuôi dưỡng. Cũng giống như các gia đình khác, gia đình HHDT có thể là gia đình hạt nhân gồm hai thế hệ bố mẹ và con, cũng có thể là gia đình mở rộng có từ ba thế hệ trở lên gồm ông bà, bố mẹ và con; ngoài ra, có thể có thêm các thành viên cùng quan hệ huyết thống khác như cô, dì, chú, bác chưa lấy vợ/chồng hoặc góa vợ/chồng về cư trú cùng cha mẹ.

Do hôn nhân HHDT đóng vai trò quyết định trong việc hình thành gia đình HHDT nên trong khuôn khổ luận án, việc nhận diện hiện trạng của hôn nhân HHDT tại địa bàn nghiên cứu và tập trung vào hôn nhân giữa người Tày và người Kinh là nội dung cần thiết (được trình bày cụ thể trong Chương 2). Những phân tích về hiện trạng này giúp thấy được tính đa dạng của các gia đình HHDT tại huyện Chi Lăng.

- *Tiếp biến văn hóa trong gia đình hỗn hợp dân tộc*

Trên cơ sở các khái niệm đã trình bày, có thể nói, tiếp biến văn hóa trong gia



đình HHDT là sự thay đổi hai chiều về văn hóa và tâm lý diễn ra do sự tiếp xúc giữa các cá nhân khác nhau về thành phần dân tộc, gắn bó với nhau do hôn nhân, quan hệ huyết thống hoặc quan hệ nuôi dưỡng và cùng chung sống trong một gia đình. Những thay đổi này diễn ra trong thời gian dài và liên quan đến những thay đổi trong hệ thống hành vi của một người.

### **1.2.2. Cơ sở lý thuyết**

#### **1.2.2.1. Lý thuyết về tiếp biến văn hóa**

Mối quan tâm dành cho các nghiên cứu về tiếp biến văn hóa ngày càng tăng dẫn đến sự đa dạng trong các khái niệm, cách tiếp cận và mô hình phân tích tiếp biến văn hóa. Những nghiên cứu ban đầu về tiếp biến văn hóa thường cho rằng, đây là quá trình đơn chiều cạnh khi những cá nhân và nhóm người tiếp nhận các giá trị, thực hành và niềm tin mới từ nền văn hóa mới và xã hội mới và cùng với đó là sự từ bỏ những giá trị, thực hành và niềm tin của nền văn hóa gốc [115].

Tuy nhiên, những nghiên cứu của Berry sau đó [104], [103], [102] đã đưa ra mô hình tiếp biến văn hóa gồm hai biến độc lập (sự duy trì mối quan hệ với các nhóm khác để tiếp nhận nền văn hóa mới và duy trì di sản văn hóa gốc). Đây cũng được coi là hai chiều cạnh cơ bản của tiếp biến văn hóa hay còn gọi là mô hình song chiều cạnh. Cách ứng xử của các cá nhân hay nhóm đối với hai chiều cạnh này sẽ tạo nên bốn chiến lược tiếp biến văn hóa: hội nhập, phân tách, đồng hóa và cách ly. Những cá nhân vừa coi trọng việc duy trì văn hóa của nhóm mình vừa phát triển các mối quan hệ với những cá nhân thuộc các nhóm khác là những người theo *chiến lược hội nhập*. *Chiến lược phân tách* bao gồm những cá nhân duy trì văn hóa gốc của mình song không nuôi dưỡng mối quan hệ giữa họ với các cá nhân thuộc nhóm khác. Những cá nhân từ chối bản sắc văn hóa gốc của mình và chấp nhận nền văn hóa của nhóm người mới đi theo *chiến lược đồng hóa*. *Chiến lược cách ly* mô tả những người không duy trì văn hóa gốc cũng không tiếp nhận các mối quan hệ liên nhóm. Chiến lược hội nhập, theo Berry, giúp cá nhân trải qua ít khó khăn nhất trong quá trình thích ứng. Ông cũng nhìn nhận tầm quan trọng của những xã hội đa văn hóa, các cá nhân và nhóm thiểu số trong tiếp biến văn hóa. Theo đó, các cá nhân có quyền lựa chọn sẽ tiếp biến đến mức độ nào trong toàn bộ quá trình tiếp xúc với

nhóm người mới, nền văn hóa mới. Nó cũng giúp giải thích cho những xu hướng quay trở lại với nền văn hóa gốc khi cá nhân không muốn tiếp nhận nền văn hóa mới. Điều này một lần nữa khẳng định, tiếp biến văn hóa không chỉ là con đường một chiều. Mô hình này được nhiều học giả kiểm nghiệm và gần đây phản biện rằng, chiến lược cách ly không thể hiện rõ trong các số liệu định lượng và thường chỉ xuất hiện ở một nhóm rất nhỏ trong cộng đồng những người nhập cư.

Từ thực tế này, Seth, Jenifer, Byron and José [147] vào năm 2010 đã đưa ra gợi ý về việc mở rộng cấu trúc của tiếp biến văn hóa nhằm thấy được những quá trình phức tạp của tiếp biến văn hóa và mối quan hệ của chúng với sự vận hành của cá nhân và bối cảnh. Những nghiên cứu về tiếp biến văn hóa thời gian đầu chỉ áp dụng các mô hình tương tự như mô hình của Berry, và do đó, biến loại mô hình này trở thành một “chiếc áo mặc vừa cho mọi đối tượng” (one size fits all). Nhóm tác giả cho rằng, để hiểu quá trình tiếp biến văn hóa, cần tính đến đặc tính của bản thân nhóm người nhập cư, quốc gia nơi họ xuất thân, địa vị và nguồn lực kinh tế-xã hội của họ, đất nước và cộng đồng địa phương nơi họ định cư sau di cư và khả năng thành thạo ngôn ngữ của quốc gia mới. Khi tính đến những yếu tố này trong nghiên cứu về tiếp biến văn hóa, có ba vấn đề nổi lên là: 1) *tộc người* là khía cạnh không thể thiếu đối với các nhóm người nhập cư vào Mỹ hoặc những nước phương Tây vốn có xuất thân từ các nước ngoài Mỹ hay ngoài phương Tây, bởi nó có ý nghĩa như tấm thẻ thành viên cho một cá nhân trong cộng đồng những người cùng chia sẻ các giá trị, đức tin và tập quán của nền văn hóa gốc; 2) *văn hóa*: do tiếp biến văn hóa đề cập đến sự thay đổi văn hóa, mức độ tương đồng giữa nền văn hóa gốc và nền văn hóa mới sẽ giúp xác định mức độ tiếp biến văn hóa ở một cá nhân hay nhóm người trong quá trình thích ứng với nền văn hóa mới; và 3) *ngôn ngữ*: việc sử dụng càng thành thạo ngôn ngữ của quốc gia mà một nhóm người di cư đến sẽ càng tạo điều kiện dễ dàng cho quá trình thích ứng của nhóm người đó vào xã hội mới.

Từ mô hình tiếp biến văn hóa của Berry và những gợi ý mở rộng của nhóm tác giả Seth, Jenifer, Byron and José, trên cơ sở tư liệu thực địa về một số lĩnh vực của tiếp biến văn hóa trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn, luận án tiến hành phân tích những xu

hướng của tiếp biến văn hóa ở người Tày. Các lĩnh vực của tiếp biến văn hóa được đề cập trong luận án cũng xoay quanh những vấn đề chính liên quan đến ý thức tộc người, ngôn ngữ và một số đặc trưng văn hóa của người Tày.

#### *1.2.2.2. Lý thuyết về vai trò của giao tiếp trong tiếp biến văn hóa*

Young Kim là người có những đóng góp nhiều nhất trong nghiên cứu về vai trò của giao tiếp trong tiếp biến văn hóa. Theo Kim, “tiếp biến văn hóa xuất hiện thông qua sự nhận dạng và tiếp thu các biểu trưng quan trọng của xã hội sở tại [...] Do đó, quá trình tiếp biến văn hóa là một quá trình tương tác và liên tục tiến triển trong và thông qua sự giao tiếp của một người nhập cư với môi trường văn hóa-xã hội mới. Khả năng giao tiếp có được, đến lượt nó, phản ánh mức độ tiếp biến văn hóa của người nhập cư đó” [127, tr. 378, 380]. Trong các nghiên cứu của mình [131], [130], [129], [128], [127], Kim đã đưa ra 3 yếu tố nhân quả của hành vi giao tiếp liên văn hóa của một cá nhân người nhập cư bao gồm: động cơ tiếp biến văn hóa, việc sử dụng ngôn ngữ trôi chảy và sự tiếp cận với các kênh truyền thông đại chúng. Nghiên cứu của bà về những người Hàn Quốc sống ở Chicago (Mỹ) cho thấy, theo thời gian, sự giao tiếp giữa người Hàn Quốc và người Mỹ tăng lên, việc sử dụng các phương tiện truyền thông của người Hàn Quốc giảm đi ngược với việc sử dụng các phương tiện truyền thông của Mỹ. Kim cũng đưa ra cấu trúc chính của giao tiếp được cho là những yếu tố cốt lõi của quá trình tiếp biến văn hóa ở một người nhập cư gồm có giao tiếp liên cá nhân (intercultural communication), ứng xử với truyền thông đại chúng và môi trường giao tiếp. Bên cạnh đó, mạng lưới cá nhân của người nhập cư cũng thể hiện mức độ tiếp biến văn hóa của người đó; theo đó, anh/chị ta hội nhập càng tốt vào xã hội sở tại nếu trong mạng lưới của anh/chị ta có càng nhiều cá nhân không phải là những người cùng dân tộc với anh/chị ta. Những nghiên cứu của Young Kim cũng chỉ ra rằng, nằm bên dưới quá trình tiếp biến văn hóa của một cá nhân chính là giao tiếp. Giao tiếp là công cụ giúp cá nhân đó thích ứng với xã hội sở tại. “Thích ứng có thể được xem như một quá trình chuyển đổi cá nhân hướng đến mức độ ngày càng tăng của khả năng giao tiếp ở nước sở tại và của sự hội nhập xã hội vào xã hội sở tại” [125]. Cùng với đó, môi trường giao tiếp là một yếu tố quyết định quan trọng của tiếp biến văn hóa, được nói

kết mạnh mẽ với giao tiếp cá nhân cũng như giao tiếp xã hội.

Hạt nhân của những nghiên cứu của Young Kim về vai trò của giao tiếp trong quá trình tiếp biến văn hóa cho biết giao tiếp vừa là yếu tố thúc đẩy vừa là kết quả của quá trình tiếp biến văn hóa ở mỗi cá nhân. Một cá nhân muốn hội nhập vào xã hội mới hay nền văn hóa mới đều phải trải qua quá trình thích ứng và giao tiếp là công cụ của quá trình thích ứng đó. Khả năng giao tiếp của một cá nhân phản ánh mức độ tiếp biến văn hóa của người đó trong xã hội mới.

Tiếp cận tiếp biến văn hóa từ lý thuyết giao tiếp của Young Kim là cơ sở cho luận án này khi đánh giá về mức độ tiếp biến văn hóa ở người Tày tại Chi Lăng. Hiện tượng song ngữ Việt-Tày đã tồn tại từ nhiều thập kỷ trở lại đây là một trong những điều kiện thuận lợi cho người Tày trong quá trình hội nhập với văn hóa của người Kinh, song cũng từ đó tạo nên thách thức lớn đối với việc duy trì bản sắc văn hóa tộc người.

#### *1.2.2.3. Lý thuyết về thích ứng văn hóa xã hội*

Các học giả khái niệm hóa sự thích ứng về văn hóa xã hội theo khả năng hành xử gắn liền với mô hình kỹ năng xã hội khi con người học các kỹ năng văn hoá cụ thể cần thiết để thích ứng với môi trường văn hoá mới trong quá trình chuyển đổi giữa các nền văn hóa. Vì vậy, thích ứng về văn hóa xã hội đề cập đến khả năng của cá nhân trong việc quản lý hoặc đàm phán các tương tác một cách có hiệu quả trong môi trường văn hoá mới, đặc biệt trong các lĩnh vực của cuộc sống gia đình, công việc và trường học, như kết bạn, tham gia những hoạt động xã hội, kỹ năng ngôn ngữ và khả năng quản lý các vấn đề cuộc sống hàng ngày [106], [153]. Chẳng hạn, thời gian cư trú trong nền văn hoá mới, số lần tiếp xúc với những cá nhân thuộc nền văn hóa mới hay kiến thức tổng quát về nền văn hóa mới là những yếu tố để nhìn nhận việc điều chỉnh văn hóa xã hội ở một cá nhân.

Nghiên cứu về tiếp biến văn hóa trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh ở Chi Lăng cho thấy, sự tiếp xúc lâu đời giữa người Tày và người Kinh trong cộng đồng nói chung và trong môi trường gia đình HHDT nói riêng là một trong những nhân tố thúc đẩy sự thích ứng văn hóa ở cả hai dân tộc trong quá trình tiếp xúc với nhau. Luận án sử dụng cách tiếp cận của lý thuyết về

thích ứng văn hóa xã hội để hiểu được quá trình tương tác giữa các cá nhân người Tày và người Kinh trong môi trường gia đình HHDT.

### **1.3. Khái quát về địa bàn nghiên cứu**

#### **1.3.1. Huyện Chi Lăng**

Dưới thời Lý, Chi Lăng là trung tâm của Lạng Châu. Đến thời nhà Hồ (1397), Phủ Lạng Châu được đổi thành trấn Lạng Sơn. Theo sử sách chép lại, từ thời nhà Lê đến thời nhà Nguyễn, Chi Lăng là đất châu Ôn thuộc phủ Tràng Khánh nằm trong trấn Lạng Sơn. Cuối thế kỷ XIX, dưới chế độ cai trị của thực dân Pháp, châu Ôn vẫn giữ nguyên hiện trạng từ trước, ban đầu có châu lỵ là Than Muội (khu vực thôn Than Muội, xã Quang Lang ngày nay), sau dời lên Đồng Mỏ (khu vực thị trấn Đồng Mỏ và thôn Đông Mỏ thuộc xã Quang Lang ngày nay); châu Bằng Mạc được nâng cấp từ tổng Bằng Mạc, có châu lỵ là Vạn Linh (giáp xã Bằng Mạc ngày nay). Thời kỳ đấu tranh cách mạng những năm 1940-50, châu Ôn được chính quyền nhân dân đổi tên thành huyện Ôn Châu, châu Bằng Mạc thành huyện Bằng Mạc, đều thuộc tỉnh Lạng Sơn. Ngày 28/8/1964, huyện Ôn Châu và tám xã phía đông nam của huyện Bằng Mạc được sáp nhập thành huyện Chi Lăng theo quyết định của Hội đồng Chính phủ (nay là Chính phủ) về việc điều chỉnh địa giới hành chính phù hợp với điều kiện thực tế của địa phương [87, tr. 857-858].

Hiện nay, Chi Lăng là huyện thuộc vùng đồi núi thấp nằm ở phía Nam của tỉnh Lạng Sơn, “phía Đông giáp huyện Lộc Bình, phía Tây và Tây Nam giáp huyện Hữu Lũng (tỉnh Lạng Sơn), phía Nam giáp tỉnh Bắc Giang, phía Bắc và Tây Bắc giáp huyện Văn Quan, huyện Cao Lộc và thành phố Lạng Sơn” [20, tr. 1] [PL 1, Bản đồ 1.1]. Huyện được chia thành 21 đơn vị hành chính, bao gồm 2 thị trấn và 19 xã [6] thuộc 3 khu vực: khu vực I (dọc theo đường giao thông), khu vực II (cách đường giao thông) và khu vực III (xa đường giao thông, đường sá đi lại từ trung tâm huyện đến xã rất khó khăn). Ngoài ra, căn cứ vào đặc điểm địa lý, toàn huyện cũng được chia thành 3 vùng: vùng trung tâm (bao gồm các thị trấn và xã nơi có đường giao thông đi qua), vùng núi đá và vùng núi đất. Trong đó, “vùng núi đá nằm ở phía Tây Bắc của huyện là vùng núi đá vôi thuộc cánh cung Bắc Sơn, có nhiều hang động, nhiều sườn dốc đứng... giữa các núi đá có các cánh đồng tương đối bằng phẳng”

[20, tr. 1]; vùng núi đất nằm ở phía Nam của huyện, địa hình thấp dần từ Tây Bắc xuống Đông Nam, là vùng giao thông đi lại khó khăn, thiếu nước nghiêm trọng.

Chi Lăng có tổng diện tích đất tự nhiên là 706.021km<sup>2</sup> với 80% diện tích là đồi núi; 70% diện tích đất có khả năng sản xuất nông-lâm nghiệp. Trong đó, đất dùng cho sản xuất nông nghiệp chiếm 12,25% diện tích đất tự nhiên. Huyện nằm trọn trong vùng nhiệt đới gió mùa; nhiệt độ trung bình hằng năm là 22,7<sup>0</sup>C với lượng mưa trung bình trên 1.200mm, mưa tập trung từ tháng 4 đến tháng 10. Chi Lăng ít chịu ảnh hưởng của bão do sự kiến tạo tự nhiên của vùng đồi núi khá khép kín. Tuy nhiên, nhiều dãy núi đá cao thẳng đứng tại đây cũng thường xuyên dẫn đến hiện tượng mưa đá và lốc xoáy, gây không ít thiệt hại bất thường cho sản xuất và sinh hoạt của người dân [20, tr. 1].

Các hoạt động kinh tế chủ yếu của huyện bao gồm: nông-lâm nghiệp, công nghiệp-xây dựng và dịch vụ. Giá trị sản xuất hằng năm của nông-lâm nghiệp trong 5 năm (2010-2014) thường cao hơn giá trị sản xuất của công nghiệp-xây dựng. Từ năm 2015, giá trị sản xuất của công nghiệp-xây dựng đã vượt giá trị sản xuất nông-lâm nghiệp, phản ánh sự chuyển dịch cơ cấu kinh tế tại địa bàn này. Trong nông nghiệp, trồng trọt thường đóng góp 2/3 giá trị sản xuất, 1/3 còn lại đến từ chăn nuôi. Lúa nước và ngô là hai loại lương thực có hạt chủ đạo tại Chi Lăng với diện tích và sản lượng lúa chiếm ưu thế hơn đôi chút so với ngô. Trong đó, diện tích lúa mùa thường gấp 3 lần diện tích lúa đông xuân và sản lượng đạt được thường gấp 2 lần so với sản lượng lúa đông xuân. Bên cạnh đó, người dân Chi Lăng còn trồng các loại cây lương thực khác như khoai lang, sắn và một số loại cây hằng năm mang lại thu nhập bổ trợ cho các hộ gia đình như: mía, thuốc lá, thuốc lào, lạc, đỗ tương, rau, đậu các loại, hoa, cây cảnh. Kinh tế vườn rừng cũng phát triển tại Chi Lăng với đa dạng các loại cây ăn quả trồng tại vườn như quýt, na, mận, hồng, nhãn, vải chuối và một số loại cây lâu năm trồng trên rừng như hồi, lát, chè búp.

Chi Lăng là địa phương có bề dày lịch sử với điểm nhấn là ải Chi Lăng trong chiến thắng Chi Lăng năm 1427. Bởi thế, bên cạnh nông nghiệp và công nghiệp, Chi Lăng còn có tiềm năng lớn về du lịch. Toàn huyện có khoảng 120 điểm di tích lịch sử, di tích khảo cổ và danh thắng; trong đó có 52 điểm di tích thuộc khu di tích

lịch sử Chi Lăng được xếp hạng cấp quốc gia từ năm 1962.

Trong kế hoạch phát triển kinh tế-xã hội toàn huyện năm 2016, hai xã Quang Lang và Bằng Mạc được chọn là hai địa phương hoàn thành chương trình Nông thôn mới. Theo đó, thời điểm về đích của xã Quang Lang và Bằng Mạc lần lượt là cuối năm 2016 và cuối năm 2017.

### ***1.3.2. Xã Quang Lang***

Quang Lang là một trong 21 đơn vị hành chính cấp xã thuộc huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn. Về vị trí địa lý, xã Quang Lang giáp với xã Mai Sao về phía Bắc, xã Chi Lăng và xã Y Tịch về phía Nam, xã Cẩm Sơn (huyện Lục Ngạn, tỉnh Bắc Giang) và xã Quan Sơn về phía Đông-Đông Nam, tiếp giáp thị trấn Đồng Mô, xã Thượng Cường và xã Hòa Bình về phía Tây-Tây Bắc. Quang Lang là xã thuộc vùng trung tâm của huyện, có tuyến đường sắt và đường quốc lộ 1A cũ và mới Hà Nội-Đông Đăng chạy qua suốt chiều dài Nam – Bắc, tuyến quốc lộ 279 và hệ thống đường liên xã nối liền Quang Lang với các xã lân cận, tạo điều kiện thuận lợi về giao thông và giao thương giữa người dân trong xã với cư dân từ nhiều vùng miền khác [PL 1, Bản đồ 1.2].

Với diện tích 30,79km<sup>2</sup>, dân số năm 2009 là 6.740 người [85, tr. 247], mật độ dân số là 218 người/km<sup>2</sup>, xã Quang Lang hiện có 13 thôn với 8 dân tộc cùng sinh sống. Trong đó, có 3.321 người Nùng (chiếm 49,27%), 1.898 người Tày (28,16%), 1.505 người Kinh (22,33%), 5 dân tộc còn lại gồm người Thái, Mường, Hoa, Hmông, Sán Dìu, mỗi dân tộc đều chỉ có dưới 10 người [85, tr. 249-248].

Tại Quang Lang, tuy có sự phát triển của loại hình kinh tế dịch vụ và hoạt động khai thác đá của Công ty khai thác Mỏ song kinh tế chủ yếu vẫn dựa vào nông nghiệp trồng lúa [PL 2, Ảnh 3], làm vườn rừng và chăn nuôi gia súc gia cầm. Trước năm 2015, Quang Lang là xã được xếp ở khu vực II, vùng núi thấp [19, tr. 5]. Với nỗ lực của chính quyền và người dân trong xã, phong trào xã hội hóa được thực hiện khá mạnh tại địa bàn này, giúp cải thiện đáng kể bộ mặt nông thôn nơi đây, đưa Quang Lang trở thành xã thuộc khu vực I từ năm 2015 [18, tr. 6].

### ***1.3.3. Xã Bằng Mạc***

Trước năm 2015, Bằng Mạc là xã được xếp ở khu vực III thuộc vùng núi cao

[19, tr. 5]. Từ năm 2013, Bằng Mạc trở thành xã thuộc khu vực II và là xã thuộc khu vực I từ năm 2015 [20, tr. 6]. Xã cách thị trấn Đồng Mỏ (trung tâm huyện Chi Lăng) 17km đường đèo núi. Trước năm 2013, người dân đi lại rất khó khăn qua đoạn đường này, nhất là vào mùa mưa thường có những đoạn bùn lầy dày trên 20cm, người dân phải dắt xe qua chứ không thể đi được [PL 2, Ảnh 1]. Đến nay, hướng đến mục tiêu hoàn thành chương trình “nông thôn mới”, đoạn đường này đã được kiên cố hóa, tạo điều kiện thuận lợi hơn cho giao thương của đồng bào sinh sống tại các xã dọc theo tuyến đường. Hiện cũng đã có tuyến xe chạy thẳng từ Bằng Mạc tới Hà Nội và ngược lại, mỗi ngày một chuyến, đặc biệt tiện lợi cho lớp thanh niên trẻ làm công nhân tại các khu công nghiệp bên ngoài tỉnh Lạng Sơn.

Xã Bằng Mạc có 4 tộc người là Kinh, Tày, Mường, Nùng cộng cư. Trong đó, người Tày chiếm đa số với 1.906 nhân khẩu tương đương 77,01% dân số xã là 2.475 người; có 552 người Nùng (chiếm 22,3%); 15 người Kinh (8,69%) và 2 người Mường (0,08%) [85, tr. 243]. Toàn xã được chia thành 10 thôn, mỗi thôn thường không quá 100 hộ.

Sinh kế của cư dân ở Bằng Mạc hiện chủ yếu vẫn dựa vào nông nghiệp trồng lúa nước và rau màu [PL 2, Ảnh 4–7, 10]. Đất Bằng Mạc rất hợp để trồng cây thuốc lá, đây là nguồn thu bổ sung cho thu nhập các gia đình. Từ năm 2015 trở lại đây, trên cơ sở định hướng thay đổi cơ cấu cây trồng của chính quyền xã cùng với sự tìm hiểu nhu cầu thị trường của người dân, nhiều gia đình đã phá bỏ diện tích trồng thuốc lá và chuyển đổi sang trồng các loại cây gia vị như gừng, ớt... mang lại thu nhập cao hơn [PL 2, Ảnh 8, 11]. Bên cạnh việc duy trì một số nghề thủ công như làm gạch và trồng các cây lâu năm như hồi, lát... [PL 2, Ảnh 9], săn bắt hái lượm cũng vẫn tạo thêm nguồn thực phẩm từ tự nhiên cho bữa ăn gia đình như cá suối, ốc suối [PL 2, Ảnh 18],... Kinh doanh nhỏ như quán bán hàng tạp phẩm, đại lý đồ điện tử cũng bắt đầu phát triển trên địa bàn xã.

#### **1.4. Người Tày ở huyện Chi Lăng**

Theo kết quả Tổng điều tra Dân số và Nhà ở năm 2009 [85], huyện Chi Lăng có 73.887 người. Trong đó, dân tộc Nùng có 38.532 người (chiếm 52,15% tổng dân số toàn huyện), tiếp đến là dân tộc Tày với 25.688 nhân khẩu (tương đương 34,77%



dân số), dân tộc Kinh có 9.429 người (chiếm 12,76%). Bên cạnh đó, số liệu thống kê cũng cho thấy ở Chi Lăng còn có sự hiện diện của cư dân thuộc 11 dân tộc khác gồm: Thái, Mường, Hoa, Hmông, Dao, Ê-đê, Sán Chay, Sán Dìu, Thổ, Bru-Vân Kiều và Ngái. Mỗi dân tộc thường chỉ có từ một, hai người đến vài chục người; riêng người Hoa có 164 người.

#### ***1.4.1. Sơ lược về nguồn gốc lịch sử***

Đến nay, hầu hết các nghiên cứu về nguồn gốc dân tộc Tày đều thống nhất với quan điểm “Có thể có những bộ phận người Tày cổ ở miền thượng du Bắc Bộ đã hòa hợp vào người Việt, Mường ở trung du và đồng bằng để hình thành dân tộc Việt hiện đại, phát triển dần xuống các vùng đồng bằng và ven biển miền Nam đi đôi với việc hình thành quốc gia Việt Nam thống nhất. Còn những bộ phận người Tày cổ ở lại miền núi là tổ tiên người Tày hiện nay. [...] Dân tộc Tày ở đông bắc đã được hình thành trên cơ sở hòa hợp giữa những yếu tố văn hóa Tày vốn có với những yếu tố văn hóa Việt ngày càng xâm nhập vào mọi mặt sinh hoạt của người Tày” [50, tr. 27, 30-31]. Bởi vậy, tại Chi Lăng, nhiều nghiên cứu đã khẳng định, người Tày là tộc người tại chỗ sinh sống lâu đời và góp phần vào quá trình phát triển của địa phương này [40]. Quá trình bảo vệ bờ cõi dưới thời phong kiến đã ghi dấu những cá nhân người Tày như phò mã Thân Cảnh Phúc trong cuộc kháng chiến chống quân Tống vào thế kỷ XI [72] hay bốn anh hùng dân tộc Tày quê ở làng Lù, huyện Ôn (nay là huyện Chi Lăng) gồm Hoàng Đại Huệ, Hoàng Đại Liễu (em gái Đại Huệ), Hoàng Thị Kim Liên, Hoàng Thị Kim Hoa (con gái Đại Huệ) đã tham gia trận đánh tiêu diệt tướng Liễu Thăng vào thế kỷ XV là những sự đóng góp của đồng bào dân tộc Tày vào thắng lợi của nhiều cuộc đấu tranh ở khu vực biên giới chống sự xâm lăng của phong kiến phương Bắc. Trong các cuộc kháng chiến chống thực dân Pháp và đế quốc Mỹ, người Tày ở Chi Lăng cùng với các dân tộc khác đã tham gia tích cực vào việc lập nên các căn cứ cách mạng, góp phần vào thắng lợi của công cuộc giải phóng đất nước năm 1975 [88, tr. 61-64].

#### ***1.4.2. Văn hóa vật chất***

Do kinh tế dựa chủ yếu vào nông nghiệp, lương thực chính hằng ngày của người Tày ở huyện Chi Lăng là gạo tẻ. Trong bữa cơm còn có thêm rau tự trồng

trong vườn nhà hoặc trên nương (bầu, bí, các loại rau cải, đậu, đỗ, rau muống...) và thức ăn đạm như thịt, cá [PL 2, Ảnh 19]. Ngoài việc nuôi gia súc, gia cầm, cá... phục vụ nhu cầu ăn uống của gia đình và làm kinh tế, nhiều gia đình ở Chi Lăng vẫn hưởng lợi từ tự nhiên một số thực phẩm như cá, cua, ốc... hay các loại măng, củ mài... bổ sung thêm nguồn dinh dưỡng cho bữa cơm gia đình. Người Tày ở Chi Lăng vẫn duy trì thói quen ăn ba bữa một ngày, bởi vậy hiện nay quán bán đồ ăn sáng khá phát triển tại các thôn làng. Vào các dịp lễ, Tết trong năm, người Tày làm nhiều loại xôi (xôi trắng, xôi gấc, xôi đỗ, xôi sắn, xôi màu...) và các loại bánh truyền thống từ gạo nếp và gạo tẻ (bánh chưng, bánh gio, bánh tái...) để cúng tổ tiên. Các món ăn trong mâm cơm vào những dịp này cũng được chế biến công phu, ngoài những món ăn truyền thống còn có các món ăn chịu ảnh hưởng từ ẩm thực Trung Quốc như thịt lợn quay, vịt quay, *khau nhục*,...

Đến nay, nhiều người Tày ở Chi Lăng vẫn sử dụng nguồn nước từ tự nhiên (sông, suối) cho sinh hoạt hằng ngày bằng cách bắc ống dẫn từ nguồn nước về nhà. Một số xã, nhất là các xã sắp đạt tiêu chuẩn “nông thôn mới” như Bằng Mạc, Quang Lang, đã và đang xây dựng hệ thống nước sinh hoạt đã qua xử lý cho người dân. Người Tày ở Chi Lăng hiện nay ăn chín, uống sôi, ngoài nước trắng còn thường đun một số loại lá làm nước uống như nước vối, nước chè. Trong các dịp lễ, Tết hoặc thết đãi khách khứa, bạn bè, rượu men lá là một đặc sản của người Tày ở Chi Lăng. Men rượu này được làm từ nhiều loại lá khác nhau, thông thường từ 13-14 loại. Một số người tự tìm tòi và tạo ra men rượu theo phong cách riêng, có thể chỉ gồm 9 loại lá song những loại được chọn có công dụng tốt, khiến rượu đượm và chất lượng cao. Uống rượu men lá của người Tày ở Chi Lăng say lúc nào không hay, song đặc biệt không bao giờ gây đau đầu. Ngoài ra, một số loại đồ uống giải khát như bia, nước ngọt... cũng đã và đang xuất hiện trong đời sống của nhiều gia đình người Tày tại đây do quá trình hội nhập và phát triển kinh tế.

Ở Chi Lăng hiện nay, người Tày không còn mặc trang phục truyền thống của dân tộc mình. Những bộ trang phục bằng vải bông nhuộm chàm hoàn toàn vắng bóng trong sinh hoạt thường ngày; thay vào đó là các trang phục kiểu phương Tây: quần, áo sơ mi, váy... Hiện chỉ thấy một số phụ nữ đã lớn tuổi mặc trang phục

truyền thống trong dịp Tết, hội làng hay trong các lễ *then*; nhiều người thậm chí phải đi mượn chứ không có một bộ riêng. Người trẻ mặc trang phục truyền thống chỉ khi tham gia các cuộc thi và biểu diễn văn nghệ. Từ chục năm trở lại đây, trong đám cưới của người Tày ở Chi Lăng, chú rể mặc *complê*, cô dâu mặc váy trắng kiểu Tây phương hoặc áo dài của người Kinh. Riêng trong ma chay, người Tày vẫn bảo lưu tang phục truyền thống.

Trước kia, người Tày tại Chi Lăng ở nhà sàn làm bằng gỗ. Ngày nay, khó có thể tìm thấy nhà sàn tại những xã ở khu vực trung tâm và vùng lân cận. Chẳng hạn, tại thị trấn Đồng Mỏ hay xã Quang Lang, nhà xây gạch chiếm đa số, một số gia đình đã bắt đầu xây nhà 2-3 tầng. Ở những khu vực xa trung tâm như xã Bằng Mạc, Mai Sao... vẫn còn một số gia đình duy trì nhà sàn [PL 2, Ảnh 14, 15], một số khác giữ nguyên phần khung nhà phía trên và bỏ các cột đi thành nhà đất. Mặc dầu vậy, số lượng nhà xây gạch cũng ngày càng phổ biến. Việc chuyển từ nhà sàn sang nhà đất phần nào thay đổi mặt bằng sinh hoạt của gia đình, bếp thường được tách riêng khỏi nhà, ngôi nhà được cấu trúc thành các phòng riêng dành cho từng đôi vợ chồng.

Nhìn chung, văn hóa vật chất của người Tày tại Chi Lăng biến đổi khá mạnh mẽ cùng với quá trình giao lưu văn hóa và phát triển kinh tế ngày nay.

#### **1.4.3. Văn hóa tinh thần**

Một số công trình nghiên cứu dân tộc học về người Tày ở nước ta trong khoảng 50 năm trở lại đây đã đề cập đến hiện tượng song ngữ Tày-Việt tại các địa bàn có người Tày sinh sống. Hiện nay, tiếng Tày vẫn được duy trì trong đời sống cộng đồng, tùy vào điều kiện sinh hoạt ở mỗi nơi. Ở những khu vực trung tâm, tiếng Tày ngày càng được sử dụng ít đi. Một số gia đình người Tày thậm chí chỉ sử dụng tiếng Việt thay cho tiếng Tày trong mọi hoạt động của đời sống gia đình.

Về văn học – nghệ thuật truyền thống, hiện ở Chi Lăng không mấy người Tày biết về các tác phẩm văn học chữ Nôm Tày, thậm chí ngay cả văn học truyền miệng như ca dao, tục ngữ, đồng dao, dân ca... cũng đã mai một nhiều, chỉ một số ít người già còn nhớ nhưng không đầy đủ hoặc nhiều khi lẫn sang ca dao, tục ngữ của người Kinh, bởi họ không mấy khi sử dụng trong đời sống thường nhật. Âm nhạc Tày với biểu trưng nổi bật là cây đàn tính hiện còn tồn tại trong những dịp hát *then*.

Riêng ở xã Bằng Mạc, một câu lạc bộ hát *then* đã được thành lập song chưa thu hút được giới trẻ, ngoài ra do kinh phí hạn hẹp nên hoạt động cầm chừng. Thực hành hát đối đáp trong đám cưới đã không còn được duy trì trong đám cưới ở Chi Lăng từ 4-5 thập kỷ trở lại đây. So với đám cưới, đám ma tuy thời gian tổ chức được rút ngắn từ 5-7 ngày xuống còn 3 ngày, song các bước thực hiện và nội dung bài cúng của thầy mo vẫn được bảo lưu và thực hành khá đầy đủ.

Về lễ hội và tín ngưỡng, người Tày ở Chi Lăng rất coi trọng tục thờ cúng tổ tiên, kèm theo đó là những thực hành liên quan đến mồ mả và việc thờ cúng vào những ngày lễ trong năm: ngày giỗ, ngày rằm và mùng một hằng tháng, Rằm tháng giêng, Tết Thanh minh, các ngày giỗ thánh 5/5 và 10/10 âm lịch, Rằm tháng bảy, Tết Trung thu, lễ cơm mới vào dịp tháng 10 âm lịch, cúng Táo quân và Tết Nguyên đán. Tín ngưỡng thờ thần bản mệnh được người Tày duy trì tại những địa bàn có đông người Nùng cộng cư. Tín ngưỡng thờ thành hoàng có từ lâu trong lịch sử thông qua hệ thống đình làng và gần đây đang được khôi phục trở lại khá mạnh mẽ, đặc biệt tại xã Quang Lang. Việc đầu tư xây dựng lại đình, chùa tại một số thôn trong xã nhằm nối kết với du lịch tâm linh, vừa phục vụ du khách gần xa đi lễ Mẫu, vừa góp phần tăng nguồn thu cho các thôn [PL 2, Ảnh 37–42].

Lễ kỳ yên vẫn đóng vai trò quan trọng trong đời sống tâm linh của người Tày ở Chi Lăng. Tùy điều kiện và hoàn cảnh từng gia đình, họ vẫn mời bà *then* đến làm lễ cầu an cho gia đình hằng năm hoặc làm lễ quét cửa quét nhà cầu mong may mắn và sức khỏe cho các thành viên trong gia đình.

#### **1.4.4. Văn hóa xã hội**

Người Tày ở Chi Lăng được tổ chức thành các làng, trong cơ cấu tổ chức hành chính hiện nay ở xã được gọi là thôn, tại thị trấn được gọi là khu; mỗi thôn/khu có thể gồm nhiều xóm. Do giao lưu phát triển, hôn nhân HHDT ngày càng phổ biến, nên hiện nay hầu như không có thôn nào chỉ có thuần dân tộc Tày sinh sống. Đối với những thôn/khu có đường giao thông đi qua, nhà cửa thường được phân bố dọc hai bên đường. Anh em, họ hàng thường cư trú gần nhau do điều kiện được cha mẹ chia đất đai hồi môn. Quan hệ láng giềng thường xuyên và gần gũi giữa các gia đình người Tày tạo nên sự cố kết trong cộng đồng. Việc duy trì bền vững hoạt động của

hội hiếu phát huy sự trợ giúp tối đa cho các gia đình mỗi khi có việc tang, được nhân dân ủng hộ và tham gia đầy đủ.

Người Tày ở huyện Chi Lăng gồm những họ lớn như: Nông, Vi, Dương, Hoàng, Lô, Lương,... Căn cứ vào gia phả của một số dòng họ như họ Lô, họ Vi cho thấy lớp con cháu người Tày có mặt tại Chi Lăng hiện nay thuộc đời thứ 13-14. Những thế hệ trước đó đã quá xa và không có ghi chép trong gia phả nên những người già cũng không nắm được. Nhìn chung, các dòng họ cư trú khá tập trung trong từng thôn, như: tại xã Quang Lang, thôn Khun Phang gồm chủ yếu những người Tày họ Lô, thôn Làng Đẳng gồm chủ yếu người Tày họ Vi; tại xã Bằng Mạc, họ Hoàng chủ yếu sinh sống ở các thôn Nà Canh, Đòng Chùa và Nà Pe, họ Nông và họ Dương có mặt nhiều ở các thôn Khòn Nura, Nà Pe,... Các dòng họ đều có quy định chặt chẽ về nguyên tắc ngoại hôn dòng họ, trước kia con cháu từ sau đời thứ 9 trở đi mới được kết hôn. Trong khoảng nửa thế kỷ trở lại đây, một số họ mới của người Tày cũng xuất hiện như họ Nguyễn, Đãng... vốn là kết quả của hôn nhân HHDT tại địa phương.

Gia đình người Tày ở Chi Lăng là gia đình phụ hệ cả trong truyền thống lẫn hiện tại; người đàn ông có tiếng nói quyết định trong gia đình, chỉ con trai mới được cha mẹ chia của hồi môn. Cha mẹ về già thường ở với con trai cả, người con ở với cha mẹ sẽ được hưởng thêm ruộng đất hương hỏa. Hiện nay, tùy điều kiện từng gia đình, một số cha mẹ người Tày cũng cho con gái đã lấy chồng chút của cải nếu gia đình con gái gặp khó khăn. Quan hệ giữa vợ và chồng trong gia đình người Tày hiện nay tương đối bình đẳng, có sự hỗ trợ nhau trong làm ăn kinh tế, nuôi dạy con cái,... Trong gia đình, người già và trẻ em được ưu tiên chăm sóc.

Người Tày ở Chi Lăng không chỉ sinh sống dựa vào nông nghiệp và lâm nghiệp mà còn khá tháo vát trong trao đổi, buôn bán. Nhờ đó, hệ thống chợ khá phát triển và được duy trì thường xuyên tại các địa bàn xã [PL 2, Ảnh 26], người dân cũng có điều kiện tiếp thị các sản phẩm nông, lâm nghiệp do chính họ làm ra như các loại hoa quả, thuốc lá, chè, hồi, các loại gia vị như ớt, gừng,... Trao đổi, buôn bán phát triển cũng góp phần đẩy mạnh giao lưu giữa người Tày với các dân tộc khác trong vùng, một trong những nền tảng dẫn đến hôn nhân HHDT và tạo dựng nên

các gia đình HHDT tại địa phương.

### **Tiểu kết chương 1**

Tiếp biến văn hóa là đề tài từ lâu đã được các nhà nghiên cứu khoa học xã hội quan tâm. Cho đến nay, các nghiên cứu về tiếp biến văn hóa đã đề cập đến nhiều lĩnh vực khác nhau liên quan đến quá trình thích ứng của mỗi cá nhân khi tiếp xúc với nền văn hóa mới và xã hội mới, mối quan hệ giữa các thế hệ trong gia đình, sự thay đổi bản sắc văn hóa hay lòng tự trọng và lòng trung thành với nền văn hóa gốc, vai trò của nền văn hóa gốc đối với quá trình tiếp biến của cá nhân trong xã hội mới v.v...

Ở Việt Nam, nghiên cứu về tiếp biến văn hóa đã bắt đầu được quan tâm, tuy nhiên, nghiên cứu về tiếp biến văn hóa trong bối cảnh gia đình HHDT ở người Tày nói chung và người Tày ở huyện Chi Lăng (tỉnh Lạng Sơn) nói riêng vẫn chưa được thực hiện trong một công trình mang tính chuyên sâu và toàn diện. Tiếp thu kết quả của những nghiên cứu đi trước, luận án tập trung giải thích những khái niệm liên quan, sử dụng lý thuyết về tiếp biến văn hóa, lý thuyết về vai trò của giao tiếp trong tiếp biến văn hóa và lý thuyết về thích ứng về văn hóa xã hội nhằm thực hiện mục tiêu chính đặt ra là tìm hiểu về hôn nhân HHDT và một số lĩnh vực tiếp biến văn hóa ở người Tày (trong các lĩnh vực về ngôn ngữ, việc lựa chọn thành phần dân tộc, phân công lao động, giáo dục và chăm sóc sức khỏe, quan hệ gia đình và dòng họ và thực hành tôn giáo, tín ngưỡng) trong bối cảnh gia đình HHDT tại huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn. Kết quả luận án góp phần nhận diện những xu hướng tiếp biến văn hóa ở người Tày trong điều kiện cư trú xen cài với các dân tộc khác, trong quá trình phát triển kinh tế, văn hóa, xã hội và hội nhập ngày càng sâu rộng của đất nước nói chung và của người Tày ở Chi Lăng nói riêng hiện nay.

## Chương 2

# HÔN NHÂN VÀ GIA ĐÌNH HỖN HỢP DÂN TỘC Ở HUYỆN CHI LĂNG

Nằm trên tuyến đường nối giữa đồng bằng và vùng đồi núi ở phía Bắc, cửa ngõ giao thương vùng cận biên với Trung Quốc, Chi Lăng từ lâu đã là nơi đi và đến của nhiều thành phần dân cư. Quá trình sinh cư lập nghiệp của các thế hệ đã dần tạo nên bức tranh tộc người đa dạng ở nơi đây. Cũng giống như nhiều địa phương khác trong cả nước, các dân tộc tại Chi Lăng cư trú đan xen không chỉ trên địa bàn huyện mà còn trong các thôn, bản. Thực tế này đã dẫn đến mối quan hệ giao lưu văn hóa mạnh mẽ giữa các cộng đồng người, đồng thời đặt cơ sở cho hôn nhân hỗn hợp giữa các dân tộc, nền tảng cơ bản tạo thành các gia đình HHDT.

### **2.1. Hiện trạng hôn nhân hỗn hợp dân tộc ở huyện Chi Lăng**

#### ***2.1.1. Quan niệm về việc kết hôn với người khác dân tộc***

Đối với người Tày ở Chi Lăng, bên cạnh việc tuân thủ nguyên tắc ngoại hôn dòng họ trong hôn nhân, nội hôn tộc người cũng là thực tế được ghi nhận trong hôn nhân truyền thống. Theo đó, nam nữ đến tuổi dựng vợ gả chồng chủ yếu lấy người cùng dân tộc nhưng khác dòng họ. Điều này một phần do trước kia, mỗi thôn, bản thường chỉ gồm một tộc người sinh sống. Thực tế này đến nay vẫn có thể quan sát được tại một số thôn trong các xã thuộc huyện Chi Lăng. Chẳng hạn, thôn Đồng Chùa (xã Bằng Mạc) dù không phải là thôn có thuần một dân tộc, song trong 65 hộ gia đình, chỉ 4 hộ có người Nùng và một hộ có người Kinh (đều là con dâu trong các gia đình), còn lại là các hộ thuần người Tày. Thôn Khun Áng thuộc xã Quang Lang vốn là nơi thuận tiện cho giao lưu, trao đổi, cũng bao gồm chủ yếu các hộ gia đình thuần Nùng (59/73 hộ). Không những thế, trước kia, các thôn, bản thường cách xa nhau, nhà cửa cũng thưa thớt hơn bây giờ, giao lưu, tiếp xúc hạn chế nên “cư dân các dân tộc ít hiểu biết về nhau, không mấy thông cảm cho nhau và nhiều khi còn kỳ thị lẫn nhau” [96, tr. 254]. Do đó, hôn nhân giữa những người khác dân tộc rất hiếm khi xảy ra.

Trải qua quá trình phát triển, việc tiếp xúc với văn hóa của nhau thông qua

các hoạt động kinh tế (làm ruộng, làm vườn, chăn nuôi...), các sinh hoạt văn hóa như hát *then*, hát *lượn*... (người Tày) hay hát *si*... (người Nùng), các dịp lễ hội... diễn ra ngày càng thường xuyên hơn trong đời sống của người dân tại Chi Lăng. Việc cùng sinh sống trên một địa bàn cũng tạo cơ hội gặp gỡ cho nam, nữ thuộc hai dân tộc khi đến tuổi dựng vợ gả chồng. Mặc dầu vậy, thời kỳ trước Cách mạng Tháng Tám, người Tày và người Nùng cũng ít kết hôn với nhau. Ông N. V. T. (sinh năm 1924, người Tày, thôn Khòn Vạc, xã Bằng Mạc) cho biết: “*Hồi xưa dân tộc nào lấy dân tộc đấy, Thái lấy Thái, Kinh lấy Kinh, Tày lấy Tày. Vì tiếng Nùng nó khác, tiếng Kinh nó khác, Tày nó khác nó không nói giống nhau, các cụ bảo lấy nhau nói nó không phù hợp nhau*”.

Theo lời nhiều người già, phong tục, tập quán giữa hai dân tộc Tày và Nùng có một số khác biệt lớn, chủ yếu liên quan đến tín ngưỡng và thờ cúng. Chẳng hạn, việc sửa sang mồ mã hàng năm (chạp mồ, chạp mã) được người Tày tiến hành vào cuối tháng 12 âm lịch, khoảng từ sau khi tiễn ông Công, ông Táo về trời đến trước lúc đón năm mới; người Nùng lại thực hành tục này vào ngày mùng 3 tháng 3 âm lịch. Người Tày có tục làm giỗ cho bố, mẹ sau khi mất, trong khi người Nùng lại tổ chức mừng sinh nhật cho bố, mẹ (hình thức giống như mừng thọ ở người Kinh) và không cúng giỗ sau khi bố, mẹ đã khuất núi. Khi nhà người Nùng có tang, toàn bộ con cháu của người chết phải ăn chay trong suốt thời gian làm lễ cho đến khi hoàn tất việc chôn cất. Trong khi đó, người Tày không có tục này. Bà V. T. T. (sinh năm 1944, người Tày, thôn Núi Đá, xã Quang Lang) chia sẻ: “*Ở ngoài này mà lấy dân tộc Nùng ở trong đèo xa xa là không thích đâu vì là đám ma, đám chay nó khác lắm, nó kiêng kỹ. Ví dụ như đám ma, con nhà hiếu là không được ăn cơm với thịt đâu mà phải ăn cơm không, ăn cơm muối, mà không được ăn bằng bát mà phải ăn bằng lá dọn vào cái nia, cái sàng ấy*”. Những khác biệt này khiến các bậc cha mẹ lo ngại về quá trình cùng sinh sống dưới một mái nhà với những người khác dân tộc của con cái họ. Những người có con trai quan tâm đến việc liệu cô con dâu khác dân tộc có nắm rõ được phong tục, tập quán của gia đình, dòng họ mình trong quá trình cùng chung sống; những người có con gái lại suy nghĩ liệu con mình đi làm dâu có gặp phải những trở ngại do sự khác biệt về văn hóa trong gia đình và dòng họ nhà



chồng hay không.

Trong khi đó, người Kinh sinh tụ ở Chi Lăng muộn hơn so với người Tày và người Nùng, song đã làm phong phú thêm bức tranh tộc người ở địa phương. Do khác biệt về phong tục tập quán, đặc biệt là về ngôn ngữ giữa người Kinh và người Tày, người Nùng, bên cạnh đó là tâm lý tự ti của đồng bào người dân tộc thiểu số trước người Kinh là dân tộc đa số, nên trước đây hầu như không có hôn nhân giữa người Kinh và các dân tộc thiểu số tại Chi Lăng.

Tuy nhiên, đến nay, thực tế ngày càng phổ biến của hôn nhân với người khác tộc đã cho thấy quan niệm về hôn nhân HHDT trở nên cởi mở hơn nhiều. Tất cả những người được hỏi đều cho rằng “dân tộc” không phải là yếu tố được đưa ra cân nhắc trong hôn nhân thời nay, từ những người cao tuổi như ông L. V. T. (sinh năm 1922, thôn Khun Phang, xã Quang Lang): *“Ngày xưa thì thấy các cụ cũng có phân biệt đấy, chứ bây giờ thì chả cứ. Ngày xưa tâm đến đời ông là chả phân biệt gì nữa rồi, như nhau hết rồi”*; cho đến những người trung tuổi như bà D. T. X. (sinh năm 1959, người Tày, thôn Khòn Nura, xã Bằng Mạc): *“Lấy nhau bây giờ phải xem có hợp nhau không về mà làm ăn thôi chứ dân tộc nào mà chẳng như nhau”*. Thế nên, với những người trẻ tuổi thời nay ở Chi Lăng, hôn nhân không phân biệt thành phần dân tộc. Anh N. V. T. (sinh năm 1971, người Nùng, thôn Khun Áng, xã Quang Lang) cho chúng tôi biết: *“Nùng, Tày, Kinh bây giờ lấy lẫn nhau hết rồi, quan trọng là có ở được với nhau không chứ không quan trọng gì cái dân tộc nữa”*.

Nhìn chung, không chỉ các bậc ông bà, cha mẹ mà cả những người ở độ tuổi kết hôn tại Chi Lăng hiện nay đều quan tâm nhiều đến sức khỏe, đạo đức và khả năng lao động của người mình sẽ lấy làm vợ, làm chồng, bởi đó là những tiêu chí cơ bản để họ có thể đảm bảo cuộc sống gia đình về sau này. Khi được hỏi về tiêu chuẩn chọn vợ, chọn chồng trước đây, bà V.T.T. (sinh năm 1938, người Tày, thôn Đông Mồ, xã Quang Lang) chia sẻ: *“Cũng phải chọn, phải tìm hiểu chứ, anh nhất trí thì hai bên xây dựng với nhau, không đồng ý thì thôi. Bây giờ hoàn cảnh của tôi nó như thế, anh đồng ý thì lấy nhau, lấy nhau là phải sống trọn cuộc đời cho nó tốt đẹp, không phải là lấy cũng được mà bỏ nhau cũng được đâu. Cũng phải trông người lành mạnh, khỏe khoắn chứ”*. Ngày nay, sự hòa hợp về tính cách giữa hai

người nam và nữ có ý nghĩa nhất định đối với quyết định đi đến hôn nhân của những người trẻ tuổi. Chị L.T.H. (sinh năm 1990, người Tày, thôn Khun Phang, xã Quang Lang) cho chúng tôi biết suy nghĩ của chị về người chồng của mình trước khi họ kết hôn: “*Thì thấy cũng khỏe mạnh. Thấy anh ý cũng hiền, cũng ga-lãng*”.

Đáng chú ý, thay vì hôn nhân theo kiểu truyền thống “cha mẹ đặt đâu con ngồi đấy”, nhiều người trẻ chia sẻ vui rằng hiện nay “con đặt đâu cha mẹ ngồi đấy”, nghĩa là hôn nhân được xây dựng trước tiên từ tình yêu đôi lứa và nguyện vọng của hai bạn trẻ, cha mẹ chỉ đóng vai trò là những người đưa ra lời khuyên và hỗ trợ họ trong hôn nhân và giai đoạn đầu xây dựng gia đình riêng. Quan sát xung quanh cũng khiến không ít người nhận thấy cuộc sống của các gia đình có vợ và chồng khác dân tộc vẫn diễn ra bình thường như những gia đình thuần dân tộc. Thực tế này xóa bỏ dần những e ngại về các trục trặc có thể xảy ra trong cuộc sống gia đình và góp phần vào xu thế phát triển của loại hình hôn nhân HHDT tại Chi Lăng trong thời gian qua.

### ***2.1.2. Xu hướng gia tăng số cặp vợ chồng hỗn hợp dân tộc***

Từ trước những năm 60 của thế kỷ XX, ít có những cuộc hôn nhân giữa những người khác dân tộc tại huyện Chi Lăng. Theo lời kêu gọi của Chủ tịch Hồ Chí Minh về đại đoàn kết dân tộc, các dân tộc ở Chi Lăng ngày càng xóa bỏ tâm lý e ngại lẫn nhau. Việc cùng chung sống, lao động và học tập trên một địa bàn tạo cơ hội cho nam, nữ lứa tuổi cập kê gặp gỡ, tìm hiểu nhau, cùng với đó là quan điểm ngày càng cởi mở của các bậc cha mẹ, đặc biệt là những người tham gia kháng chiến, có cơ hội giao lưu với nhiều người bên ngoài địa bàn làng, xã, khiến cho số cuộc hôn nhân hỗn hợp dân tộc ngày càng tăng lên. Tham khảo số liệu thống kê không đầy đủ<sup>1</sup> của Ban Tư pháp xã Quang Lang cho thấy, từ năm 1986 đến năm 1999, có 65 cặp vợ chồng khác dân tộc trên tổng số 285 cặp vợ chồng đăng ký kết hôn (chiếm 22,81%); số lượng các cặp vợ chồng khác dân tộc trên địa bàn xã theo từng năm thường dao động từ dưới 10% đến trên dưới 30% so với tổng số các cặp kết hôn, cá biệt năm 1993 chiếm tới 40,91%. Tại xã Bằng Mạc, cũng trong khoảng thời gian từ 1986 đến 1999, con số đó là 6/80 cặp (tương đương 7,50%); trong đó, thống kê cho thấy các cặp vợ chồng HHDT chỉ có trong các năm 1992, 1994 và

1997, những năm khác không ghi nhận có hôn nhân khác dân tộc. Tuy nhiên, từ năm 2000 trở lại đây, hôn nhân HHDT ngày càng trở nên phổ biến, đặc biệt tại xã Quang Lang.

**Bảng 2.1: Số lượng các cặp vợ chồng đăng ký kết hôn tại xã Quang Lang và xã Bằng Mạc (2000-2015)**

Ghi chú: (1) Số lượng; (2) % trên tổng số

Năm	Kết hôn cùng dân tộc				Kết hôn khác dân tộc				Không rõ <sup>2</sup>				Tổng	
	Quang Lang		Bằng Mạc		Quang Lang		Bằng Mạc		Quang Lang		Bằng Mạc		Quang Lang	Bằng Mạc
	(1)	(2)	(1)	(2)	(1)	(2)	(1)	(2)	(1)	(2)	(1)	(2)		
<b>2015</b>	30	56,60	14	87,50	23	43,40	2	12,50	0	0,00	0	0,00	<b>53</b>	<b>16</b>
<b>2014</b>	29	56,86	18	78,26	22	43,14	5	21,74	0	0,00	0	0,00	<b>51</b>	<b>23</b>
<b>2013</b>	41	56,94	26	72,22	31	43,06	10	27,78	0	0,00	0	0,00	<b>72</b>	<b>36</b>
<b>2012</b>	45	47,87	27	81,82	48	51,06	6	18,18	1	1,07	0	0,00	<b>94</b>	<b>33</b>
<b>2011</b>	38	51,35	25	75,76	36	48,65	5	24,24	0	0,00	0	0,00	<b>74</b>	<b>30</b>
<b>2010</b>	45	52,33	28	70,00	41	47,67	12	30,00	0	0,00	0	0,00	<b>86</b>	<b>40</b>
<b>2009</b>	32	47,06	26	78,79	36	52,94	7	21,21	0	0,00	0	0,00	<b>68</b>	<b>33</b>
<b>2008</b>	41	46,59	26	83,87	46	52,27	5	16,13	1	1,14	0	0,00	<b>88</b>	<b>31</b>
<b>2007</b>	32	52,46	22	84,62	29	47,54	3	11,54	0	0,00	1	3,84	<b>61</b>	<b>26</b>
<b>2006</b>	19	47,50	23	82,14	21	52,50	5	17,86	0	0,00	0	0,00	<b>40</b>	<b>28</b>
<b>2005</b>	23	54,76	10	71,43	19	45,24	4	28,57	0	0,00	0	0,00	<b>42</b>	<b>14</b>
<b>2004</b>	22	59,46	18	94,74	15	40,54	1	5,26	0	0,00	0	0,00	<b>37</b>	<b>19</b>
<b>2003</b>	37	63,79	31	83,78	21	36,21	6	16,22	0	0,00	0	0,00	<b>58</b>	<b>37</b>
<b>2002</b>	26	46,43	24	96,00	30	53,57	1	4,00	0	0,00	0	0,00	<b>56</b>	<b>25</b>
<b>2001</b>	17	54,84	6	60,00	14	45,16	4	40,00	0	0,00	0	0,00	<b>31</b>	<b>10</b>
<b>2000</b>	24	47,06	15	75,00	27	52,94	5	25,00	0	0,00	0	0,00	<b>51</b>	<b>20</b>
<b>Tổng</b>	<b>501</b>	<b>52,08</b>	<b>339</b>	<b>80,05</b>	<b>459</b>	<b>47,71</b>	<b>81</b>	<b>19,24</b>	<b>2</b>	<b>0,21</b>	<b>1</b>	<b>0,24</b>	<b>962</b>	<b>421</b>

Nguồn: Tổng hợp từ số liệu thống kê Ban Tư pháp xã Quang Lang và xã Bằng Mạc tháng 3/2016

Số liệu trong Bảng 2.1 cho thấy, từ năm 2000 đến năm 2015, trên địa bàn xã Quang Lang, số cặp vợ chồng kết hôn cùng dân tộc chiếm 52,08% tổng số cặp vợ chồng đăng ký kết hôn (501/962 cặp), trong đó có 312 cặp vợ chồng cùng dân tộc

Nùng, 119 cặp vợ chồng cùng dân tộc Tày và 70 cặp vợ chồng cùng dân tộc Kinh. Ở Bằng Mạc, hôn nhân cùng dân tộc chiếm tới hơn 80% tổng số cặp vợ chồng đăng ký kết hôn (339/421 cặp); trong đó, chủ yếu là các cặp vợ chồng cùng dân tộc Tày (278 cặp), số cặp vợ chồng cùng dân tộc Nùng là 61 cặp và không ghi nhận cặp vợ chồng nào có cùng dân tộc Kinh.

Số lượng 459 cặp vợ chồng kết hôn khác dân tộc ở Quang Lang từ năm 2000 đến năm 2015 (chiếm 47,71% tổng số cặp đôi đăng ký kết hôn) là minh chứng của sự gia tăng hôn nhân HHDT trên địa bàn xã. Số liệu thống kê theo từng năm cho thấy số cặp vợ chồng khác dân tộc đăng ký kết hôn mỗi năm thường chiếm gần 50% tổng số cặp kết hôn. Trong 16 năm, từ 2000 đến 2015, có tới 6 năm (là các năm 2000, 2002, 2006, 2008, 2009 và 2012) số cặp vợ chồng khác dân tộc đăng ký kết hôn chiếm hơn 50% tổng số cặp vợ chồng đăng ký kết hôn tại xã trong năm, cho thấy xu hướng rất phổ biến của hôn nhân HHDT tại Quang Lang. Trong khi đó, cũng trong khoảng thời gian này, tại xã Bằng Mạc, hôn nhân HHDT chỉ chiếm 19,24% tổng số cặp vợ chồng đăng ký kết hôn. Số cặp vợ chồng khác dân tộc đăng ký kết hôn mỗi năm thường dưới 10 cặp (chỉ năm 2010 có 12 cặp và năm 2013 có 10 cặp) với tỉ lệ chỉ chiếm 10% đến 20% tổng số cặp đăng ký kết hôn trong một năm. Tỉ lệ này tuy cao hơn thời kỳ trước năm 2000 song dao động không đều giữa các năm, chẳng hạn: năm 2010 có tới 30% số cặp vợ chồng khác dân tộc đăng ký kết hôn tại Bằng Mạc, đến năm 2012 con số này chỉ là 18%, sang năm 2013 lại là 27,78% và gần đây nhất vào năm 2015, số cặp vợ chồng khác dân tộc chỉ chiếm 5% tổng số cặp vợ chồng đăng ký kết hôn.

Có thể thấy, trên cơ sở sự khác nhau về vị trí địa lý và mức độ giao lưu kinh tế, văn hóa, xã hội, hôn nhân HHDT xuất hiện nhiều hơn tại những địa bàn có điều kiện giao thương phát triển, sát khu vực trung tâm và gần đường giao thông hơn.

### ***2.1.3. Đa dạng thành phần dân tộc trong hôn nhân hỗn hợp dân tộc***

Như đã đề cập ở trên, ngoài 3 dân tộc có số dân đông là Nùng, Tày và Kinh, ở huyện Chi Lăng còn thống kê được sự có mặt của 11 dân tộc thiểu số khác (con số này là 5 tại xã Quang Lang và 4 ở xã Bằng Mạc). Số liệu thống kê về thành phần dân tộc các cặp vợ chồng khác dân tộc đăng ký kết hôn tại hai xã này cho thấy họ cũng

góp phần làm đa dạng hôn nhân hỗn hợp dân tộc tại địa phương.

**Bảng 2.2<sup>3</sup>: Thống kê hôn nhân hỗn hợp giữa các dân tộc tại xã Quang Lang và xã Bằng Mạc (2000-2015)**

Năm	Giữa người Tày và người Nùng		Giữa người Nùng và người Kinh		Giữa người Tày và người Kinh		Giữa các dân tộc khác		Tổng	
	Quang Lang	Bằng Mạc	Quang Lang	Bằng Mạc	Quang Lang	Bằng Mạc	Quang Lang	Bằng Mạc	Quang Lang	Bằng Mạc
2015	9	1	7	0	7	1	0	0	23	2
2014	9	4	3	0	6	0	4	1	22	5
2013	14	7	7	0	9	3	1	0	31	10
2012	18	3	16	1	13	2	1	0	48	6
2011	14	3	9	0	12	2	1	0	36	5
2010	16	11	11	0	13	1	1	0	41	12
2009	15	2	10	0	10	5	1	0	36	7
2008	21	4	12	0	11	0	2	1	46	5
2007	13	2	7	0	9	1	0	0	29	3
2006	6	5	8	0	7	0	0	0	21	5
2005	4	4	4	0	11	0	0	0	19	4
2004	2	1	8	0	5	0	0	0	15	1
2003	9	4	3	1	8	1	1	0	21	6
2002	10	1	6	0	14	0	0	0	30	1
2001	4	3	3	0	7	1	0	0	14	4
2000	14	4	4	1	7	0	2	0	27	5
<b>Tổng</b>	<b>198</b>	<b>59</b>	<b>136</b>	<b>3</b>	<b>164</b>	<b>17</b>	<b>14</b>	<b>2</b>	<b>512</b>	<b>81</b>

*Nguồn: Tổng hợp từ số liệu thống kê Ban Tư pháp xã Quang Lang và xã Bằng Mạc tháng 3/2016*

Trước năm 2000, tại xã Quang Lang, chỉ ghi nhận các cuộc hôn nhân hỗn hợp giữa 3 dân tộc là Tày, Nùng, Kinh. Bảng 2.2 cho thấy, hôn nhân hỗn hợp với các dân tộc khác chỉ xuất hiện từ năm 2000 trở lại đây. Trong 16 năm, từ năm 2000 đến năm 2015, ghi nhận có 14 cuộc, hầu như mỗi năm có từ 1-2 cuộc: năm 2014 có 1 cặp chồng Mường–vợ Tày, 1 cặp chồng Mường–vợ Kinh, 1 cặp chồng Hoa–vợ

Kinh, 1 cặp chồng Nùng–vợ Dao; năm 2013 có 1 cặp chồng Kinh–vợ Hoa; năm 2012 có 1 cặp chồng Hoa–vợ Kinh; năm 2011 có 1 cặp chồng Dao–vợ Tày; năm 2010 có 1 cặp chồng Nùng–vợ Mường; năm 2009 có 1 cặp chồng Nùng–vợ Hoa; năm 2008 có 1 cặp chồng Sán Chí–vợ Nùng, 1 cặp chồng Hmông–vợ Nùng; năm 2003 có 1 cặp chồng Tày–vợ Hoa; và năm 2000 có 1 cặp chồng Hoa–vợ Tày, 1 cặp chồng Tày–vợ Sán Chí. Đây cũng là quãng thời gian số lượng hôn nhân HHDT gia tăng mạnh tại địa bàn Quang Lang như được thể hiện qua số liệu của Bảng 2.1. Có thể nói, kinh tế, xã hội phát triển thúc đẩy sự biến động về dân cư ở Quang Lang, từ đó tạo ra bức tranh đa dạng hơn của hôn nhân HHDT tại địa bàn này.

Tại xã Bằng Mạc, trước năm 2000, số liệu thống kê của Ban Tư pháp xã ghi nhận chỉ có một cặp chồng Tày–vợ Mường vào năm 1994. Từ năm 2000 đến nay, hôn nhân hỗn hợp giữa các dân tộc chủ yếu ở Bằng Mạc với các dân tộc thiểu số khác cũng rất hiếm, chỉ có một cặp chồng Sán Diu–vợ Tày đăng ký kết hôn năm 2008 và một cặp chồng Tày–vợ Thổ đăng ký kết hôn năm 2014.

Bảng 2.2 cho thấy, trong 16 năm, từ 2000 đến 2015, ở Quang Lang ghi nhận được 198 cuộc hôn nhân giữa người Tày và người Nùng, 136 cuộc hôn nhân giữa người Nùng và người Kinh và 164 cuộc hôn nhân giữa người Kinh và người Tày. Những con số này ở Bằng Mạc lần lượt là 59, 03 và 15. Sự gần gũi về ngôn ngữ có thể là một trong những yếu tố khiến số cặp hôn nhân hỗn hợp giữa người Tày với người Nùng có số lượng nhiều nhất. Bên cạnh đó, hôn nhân giữa người Kinh với người Tày trội hơn hôn nhân giữa người Kinh với người Nùng. Tại Quang Lang và Bằng Mạc nói riêng và ở Chi Lăng nói chung, người Nùng hiện vẫn duy trì nhiều phong tục truyền thống, đặc biệt là thờ cúng dòng họ, ma chay, cưới xin, cúng mụ... vốn có những quy định riêng và khác biệt với tập quán của người Tày và người Kinh. Ngay như quy định về thứ bậc anh em trong họ hàng của người Tày và người Kinh là con bác làm anh, con chú làm em cũng khác với người Nùng ở chỗ dù con bác hay con chú, ai nhìn thấy mặt trời trước, người đó làm anh. Bởi thế, đa phần những người được hỏi đều cho rằng phong tục tập quán của người Tày và người Kinh có nhiều điểm tương đồng hơn với người Nùng. Anh N.V.A. (sinh năm 1986, người Tày, thôn Nà Pe, xã Bằng Mạc) cho biết: “Tày với Kinh thì bây giờ như

*nhau hết rồi, có khác thì người Nùng khác thôi*". Cũng cần nói thêm, tổ chức một lễ cưới theo phong tục của người Nùng tốn kém hơn so với lễ cưới theo phong tục của người Tày. Phong vấn anh N.V.T. (sinh năm 1971, người Nùng, thôn Khun Áng, xã Quang Lang), chúng tôi được biết: *"Lấy một cô dâu Nùng mất nhiều tiền hơn. Ngày xưa cách đây 7-8 năm đổ về trước là dân tộc Nùng mấy chục đấy, quy ra tiền khoảng 10 triệu chẳng hạn thì dân tộc Tày người ta chỉ cần bỏ ra 4-5 triệu thôi"*. Bên cạnh đó, người Tày ở Bằng Mạc có dân số nhiều hơn người Nùng. Đây cũng có thể là một trong những nguyên nhân khiến cho hôn nhân giữa người Kinh với người Nùng tại đây có số lượng ít hơn so với hôn nhân giữa người Kinh và người Tày. Tại xã Quang Lang, người Nùng có dân số đông hơn, song có lẽ những khác biệt về phong tục tập quán và những quy định trong cưới xin là một trong những nguyên nhân khiến người Kinh lấy người Tày nhiều hơn là kết hôn với người Nùng.

#### **2.1.4. Hôn nhân hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh**

Theo số liệu hộ khẩu tại địa bàn nghiên cứu, ở xã Quang Lang, hôn nhân hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh xuất hiện tại 12/13 thôn, nhiều nhất tại thôn Đông Mô (47 cặp) và ít nhất ở thôn Pha Deng (1 cặp). Tại xã Bằng Mạc, có 7/10 thôn có hôn nhân hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh với số lượng không quá 4 cặp ở mỗi thôn.

**Bảng 2.3: Thành phần dân tộc của vợ và chồng trong hôn nhân hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở xã Quang Lang và xã Bằng Mạc**

<b>Xã</b>	<b>Chồng Tày–vợ Kinh</b>	<b>Chồng Kinh–vợ Tày</b>	<b>Tổng</b>
<b>Quang Lang</b>	112	87	<b>199</b>
<b>Bằng Mạc</b>	12	3	<b>15</b>

*Nguồn: Tổng hợp từ số liệu thống kê hộ khẩu tại các thôn của xã Quang Lang và xã Bằng Mạc tháng 3/2016*

Người Tày theo chế độ phụ hệ, do đó, hôn nhân trong truyền thống thường bắt đầu từ việc nhà trai đi hỏi vợ<sup>4</sup>. Nếu chỉ khuôn hẹp cuộc sống trong phạm vi thôn, xã vốn chủ yếu gồm những người đồng tộc cùng cư trú, hẳn cơ hội lấy vợ khác dân tộc của họ không nhiều. Do đó, ở cả hai xã, số phụ nữ Tày lấy chồng Kinh thường xấp xỉ bằng  $\frac{3}{4}$  số đàn ông Tày lấy vợ Kinh. Điều đó cho thấy sự năng động

nhất định của đàn ông Tày trong xây dựng gia đình. Sự đa dạng về địa phương xuất thân của nam và nữ trong các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh cũng minh chứng thêm cho tính năng động dân cư tại hai địa bàn này.

#### *2.1.4.1. Đa dạng quê gốc của các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh*

Tại xã Quang Lang, trong số các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, quê gốc của vợ và chồng rất đa dạng. Trong số 87 nam giới Kinh lấy vợ Tày, có 6 người ở Bắc Giang, 2 người ở Bắc Ninh, 1 người ở Đồng Nai, 6 người ở Hà Nam, 20 người gốc Hà Nội (12 người đến từ Yên Sở, Hoài Đức), 1 người ở Hà Tĩnh, 10 người ở Hải Dương, 2 người ở Hải Phòng, 1 người ở Hưng Yên, 13 người ở Lạng Sơn, 6 người ở Nam Định, 2 người ở Nghệ An, 4 người ở Phú Thọ, 1 người ở Quảng Bình, 6 người ở Thái Bình, 2 người ở Thanh Hóa, 1 người ở Thừa Thiên-Huế, 1 người ở Tuyên Quang và 2 người ở Vĩnh Phúc. Trong số 112 nữ giới Kinh lấy chồng Tày, có 14 người ở Bắc Giang, 2 người ở Bắc Ninh, 5 người ở Hà Nam, 12 người ở Hà Nội (3 người trong số đó ở Yên Sở, Hoài Đức), 1 người ở Hà Tĩnh, 8 người ở Hải Dương, 1 người ở Hưng Yên, 29 người ở Lạng Sơn, 5 người ở Nam Định, 4 người ở Nghệ An, 1 người ở Phú Thọ, 7 người ở Thái Bình, 6 người ở Thái Nguyên, 5 người ở Thanh Hóa, 1 người ở Tuyên Quang, 5 người ở Vĩnh Phúc và 5 người không rõ. Có thể thấy, người Kinh lấy chồng hoặc vợ là người Tày ở Quang Lang đến từ 20/63 tỉnh, thành của cả nước, tập trung chủ yếu ở các tỉnh, thành phía Bắc, một số ít đến từ các tỉnh ở Bắc Trung Bộ và Trung Bộ. Ngoại trừ Lạng Sơn, trong số các địa phương này, số người đến từ Hà Nội là nhiều nhất (32 người), chủ yếu là đến từ xã Yên Sở, huyện Hoài Đức. Người dân từ địa phương này di cư đến vùng đất Quang Lang theo lời kêu gọi khai hoang của Nhà nước từ những năm 60 của thế kỷ XX. Họ cư trú chủ yếu ở thôn Than Muội vốn trước đây đã là nơi có đông dân cư, có chợ là nơi buôn bán trao đổi nhộn nhịp.

Trong khi đó, trong số 112 nam giới Tày lấy vợ Kinh có 2 người quê gốc tại Bắc Giang, 2 người ở Hà Nội, số còn lại đều ở Lạng Sơn. Số nữ giới Tày lấy chồng Kinh gồm 1 người quê ở Hưng Yên, 1 người đến từ Thái Nguyên và 85 người ở Lạng Sơn. Có 171/193 người Tày (gồm cả nam và nữ) lấy vợ hoặc chồng là người



Kinh có gốc ở huyện Chi Lăng; 22/193 người đến từ các địa phương của tỉnh Lạng Sơn, gồm: huyện Bắc Sơn, Bình Gia, Cao Lộc, Hữu Lũng, Lộc Bình, Tràng Định, Văn Lãng, Văn Quan và thành phố Lạng Sơn. Trong số 171 người có quê quán ở huyện Chi Lăng, 122 người sinh ra và lớn lên ngay tại Quang Lang, số còn lại xuất thân từ các xã Bằng Mạc, Gia Lộc, Hòa Bình, Hữu Kiên, Lâm Sơn, Mai Sao, Nhân Lý, Quan Sơn, Vân An, Vạn Linh, Vân Thủy, Y Tịch và thị trấn Đồng Mỏ. Việc không phải tất cả những người Tày có vợ hoặc chồng là người Kinh hiện có hộ khẩu tại Quang Lang là người gốc của địa phương này phản ánh sự di động nhất định của những người Tày thông qua hôn nhân. Những cuộc gặp gỡ giữa họ với người bạn đời thuộc dân tộc Kinh có thể diễn ra tại địa bàn nơi họ sinh ra và lớn lên; trong trường hợp này, người Tày là yếu tố cố định còn người Kinh là yếu tố di động; sau khi kết hôn, họ chủ yếu sinh cư lập nghiệp tại Quang Lang. Cũng có thể, bản thân họ là những người ra khỏi phạm vi thôn, xã của mình và gặp gỡ với người Kinh ở bên ngoài môi trường sinh sống quen thuộc vốn có; lúc này cả người Kinh và người Tày đều là những yếu tố di động. Chính điều này đã tạo nên thành phần dân cư đa dạng tại Quang Lang.

Ở xa trung tâm hơn so với xã Quang Lang, cả xã Bằng Mạc chỉ có 3 nam giới Kinh lấy vợ Tày, tất cả đều có quê gốc ở Bắc Giang. Quê gốc của 10 nữ giới Kinh lấy chồng Tày đa dạng hơn: 2 người đến từ Bắc Giang, 1 người từ Bình Phước, 1 người từ Hải Phòng, 1 người ở Lạng Sơn, 4 người từ Thái Nguyên và 1 người từ Thanh Hóa. Những người vợ, người chồng là dân tộc Tày của họ đều có nguồn gốc ở Bằng Mạc. Tuy tình hình hôn nhân HHDT của xã Bằng Mạc không đa dạng như ở Quang Lang, song những thống kê về quê gốc của những người Kinh lấy vợ/chồng người Tày ở Bằng Mạc trong tổng thể tình hình chung của huyện Chi Lăng cho thấy, địa bàn người Kinh đến Chi Lăng kết hôn không chỉ khuôn hẹp ở khu vực Bắc Bộ và Trung Bộ mà còn lùi xuống phía Nam của đất nước đến tỉnh Bình Phước. Bên cạnh đó, việc người dân trong xã lấy vợ, lấy chồng khác dân tộc từ các địa phương khác cũng cho thấy độ mở nhất định của địa bàn này trong dịch chuyển dân cư.

Trên cơ sở những số liệu của hai xã Quang Lang và Bằng Mạc, có thể thấy số

lượng và tính đa dạng quê gốc của các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh phản ánh điều kiện địa lý và mức độ năng động dân cư của các địa bàn khác nhau trong huyện Chi Lăng. Thực tế này cũng góp phần đa dạng hóa các loại hình nghề nghiệp tại địa phương này.

*2.1.4.2. Đa dạng nghề nghiệp của các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh*

Do dân cư có nguồn gốc đa dạng nên họ cũng mang tới Chi Lăng nhiều nghề khác nhau. Người Tày ở đây vốn trước kia chủ yếu làm nông nghiệp (trồng lúa, trồng cây ăn quả, chăn nuôi...). Hiện nay, nhiều loại hình nghề nghiệp khác nhau xuất hiện, ngoài những người làm nông – lâm nghiệp còn có công nhân, nhân viên trong các ngành kinh tế, dịch vụ, cán bộ viên chức Nhà nước v.v...

**Bảng 2.4: Loại hình nghề nghiệp của nam/nữ trong các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tại xã Quang Lang**

TT	Nghề nghiệp	Dân tộc Tày		Dân tộc Kinh		Tổng		Tổng cộng
		Nam	Nữ	Nam	Nữ	Nam	Nữ	
1	Làm ruộng	66	11	8	60	74	71	145
2	Làm vườn, rừng	4	7	14	1	18	8	26
3	Công nhân	6	4	16	1	22	5	27
4	Cán bộ Nhà nước	13	27	15	18	28	45	73
	Trong đó: - Bộ đội	0	0	1	0	1	0	1
	- Giáo viên	5	17	3	13	8	30	38
5	Kinh doanh	0	1	1	0	1	1	2
6	Buôn bán nhỏ <sup>5</sup>	8	25	12	16	20	41	61
7	Làm dịch vụ <sup>6</sup>	0	0	2	2	2	2	4
8	Lao động tự do <sup>7</sup>	5	2	12	0	17	2	19
9	Hưu trí <sup>8</sup>	7	6	4	7	11	13	24
10	Khác <sup>9</sup>	3	4	3	7	6	11	17
	<b>TỔNG</b>	<b>112</b>	<b>87</b>	<b>87</b>	<b>112</b>	<b>199</b>	<b>199</b>	<b>398</b>

*Nguồn: Tư liệu thực địa của NCS tháng 3/2016*

Bảng 2.4 cho thấy, loại hình nghề nghiệp của nam và nữ trong các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Quang Lang khá đa dạng, từ nghề

nông đến thương nghiệp hay công việc trong các cơ quan Nhà nước như giáo viên, cán bộ huyện, xã, từ công nhân, người làm lâm nghiệp đến những lao động tự do hoặc người buôn bán nhỏ,... Trong 199 cặp vợ chồng, số người làm ruộng là đông nhất (145/398 người, chiếm 36,43%), trong đó chủ yếu là nam nữ trong các cặp chồng Tày–vợ Kinh. Nam giới Tày có gốc địa phương vốn có ruộng đất hoặc được bố mẹ chia tài sản ruộng đất, sau khi lấy vợ là người Kinh vẫn tiếp tục sinh sống trên mảnh đất của mình. Trong khi đó, nam giới người Kinh chủ yếu làm vườn, trồng rừng hoặc làm công nhân bởi hầu hết họ xuất thân từ các tỉnh ở đồng bằng phía Bắc di cư đến Quang Lang để khai hoang hoặc tham gia khai thác đá. Là những người đến sau, họ không có ruộng đất trong tay nên cuộc sống phụ thuộc vào lương công nhân hoặc những sản phẩm thu được từ khai thác đất vườn, rừng như hoa quả, gỗ lâu năm. Một số ít người Kinh có ruộng đất do mua lại từ người Tày, người Nùng ở địa phương sau một quá trình làm ăn và tích lũy.

Trong số các nghề nghiệp thống kê trong Bảng 2.4, số người làm giáo viên và cán bộ, nhân viên Nhà nước khá lớn. Trong đó, nữ giới làm giáo viên chiếm đa số và số nam giới làm cán bộ Nhà nước nhiều hơn so với nữ giới. Điều này cho thấy, sống trong bối cảnh của một địa phương có kinh tế ngày càng phát triển, đời sống của các gia đình được nâng lên, người dân có điều kiện học hành, từ đó, gia tăng cơ hội có được việc làm trong những lĩnh vực cần đến kiến thức sách vở và trình độ quản lý. Lực lượng những người làm việc hưởng lương Nhà nước này thường tìm người bạn đời có trình độ học vấn tương đương, chẳng hạn có 13/19 cặp chồng Tày–vợ Kinh và 15/19 cặp chồng Kinh–vợ Tày hoặc cùng làm giáo viên hoặc cùng làm cán bộ, nhân viên Nhà nước; hay một người làm giáo viên và người còn lại làm việc trong các cơ quan Nhà nước.

Đối với những nghề nghiệp trong lĩnh vực kinh doanh, dịch vụ hay lao động tự do, tuy lượng người tham gia không nhiều so với các nghề khác, song những con số thống kê là minh chứng cho một nền kinh tế mở ở xã Quang Lang, tạo điều kiện cho người dân, bất kể họ thuộc dân tộc nào, xuất thân từ đâu, có thể sinh sống bằng nhiều khả năng khác nhau, tùy thuộc vào điều kiện của mỗi người.

Ở Bằng Mạc, đa số các cặp chồng Tày–vợ Kinh đều ở độ tuổi còn trẻ (25-35

tuổi). Những nam giới Tày này chủ yếu làm ruộng do vẫn ở chung với bố mẹ hoặc được chia ruộng đất sau khi tách hộ, ngoại trừ 2 trường hợp đi làm công nhân tại các khu công nghiệp ở Bắc Giang và Bắc Ninh, nơi họ gặp người bạn đời là dân tộc Kinh của mình tại nơi làm việc và tiến tới hôn nhân. Với ước tính lương công nhân 7-10 triệu/tháng đã bằng cả vụ làm nông nên làm việc trong các khu công nghiệp đang trở thành xu thế lựa chọn của nhiều người trẻ tại các thôn, xã. Chính thực tế này đã thúc đẩy giao lưu giữa người Tày ở địa phương với môi trường xã hội bên ngoài mà một trong những kết quả dễ thấy là sự ra đời của những gia đình HHDT. Điều đáng chú ý là trong 3 cặp chồng Kinh–vợ Tày ở Bằng Mạc, cả 3 chàng rể đều ở tại quê vợ. Hai trong số họ làm thợ xây, từng theo nhóm thợ đến Bằng Mạc nhận thầu công trình. Hôn nhân giữa họ với những người vợ Tày là kết quả của sự gặp gỡ, tiếp xúc trong thời gian họ xây nhà cho người dân địa phương.

Có thể nói, hôn nhân HHDT đã góp phần tạo nên sự đa dạng thành phần dân tộc, đa dạng quê gốc và đa dạng nghề nghiệp của cư dân ở Chi Lăng, đồng thời phản ánh bức tranh thực tế về các gia đình HHDT trên địa bàn.

## **2.2. Gia đình hỗn hợp dân tộc ở huyện Chi Lăng**

### **2.2.1. Quy mô gia đình hỗn hợp dân tộc**

Hiện nay, mô hình gia đình phổ biến ở Chi Lăng là gia đình hạt nhân gồm bố mẹ và (các) con; tiếp đến là gia đình ba thế hệ gồm ông bà, bố mẹ và (các) con; gia đình “tứ đại đồng đường” còn tồn tại song số lượng không nhiều. Khác với kiểu gia đình thuần dân tộc truyền thống trước đây thường gồm 7-8 thành viên, quy mô gia đình HHDT nhỏ từ 3-4 người khá phổ biến hiện nay. Sự thu nhỏ về quy mô gia đình cùng với sự phát triển của loại hình gia đình HHDT đã tạo ra sự bình đẳng hơn trong quan hệ giữa vợ và chồng, đời sống riêng tư của mỗi cá nhân được tôn trọng dẫn đến hạn chế những mâu thuẫn có thể nảy sinh từ việc chung sống trong không gian gia đình có nhiều thế hệ. Đặc điểm gia đình HHDT gồm hạt nhân là vợ và chồng thuộc hai nền văn hóa của hai dân tộc khác nhau, do đó, càng thúc đẩy việc tách ra ở riêng của các cặp vợ chồng này.

### **2.2.2. Cấu trúc gia đình hỗn hợp dân tộc**

Do quy mô gia đình thu nhỏ nên trong các gia đình HHDT hạt nhân ở Chi Lăng

không có không khí quây quần đông đúc như các gia đình nhiều thế hệ. Vì thế, việc tổ chức lại cấu trúc các mối quan hệ trong gia đình là điều cần thiết. Do các gia đình nhỏ tách ra ở riêng nên việc về thăm bố mẹ hai bên nội ngoại vào những dịp lễ, Tết, khi gia đình có công việc hoặc đơn giản chỉ để hỏi thăm giúp duy trì sợi dây kết nối gia đình. Điều này đặc biệt quan trọng khi hai vợ chồng khác dân tộc, quan hệ với cha mẹ, anh em, họ hàng hai bên cần được thực hiện trên cơ sở tôn trọng phong tục, tập quán của mỗi bên. Không những thế, khi tách ra ở riêng, mỗi gia đình nhỏ có toan tính riêng cho cuộc sống của mình. Bởi vậy, quan hệ với anh em, họ hàng không thể không tính đến những vấn đề nhạy cảm như chia của cải, đất đai thờ tự,... Hiện nay, trong một số trường hợp, đồng bào Tày, Nùng ở Chi Lăng cho rằng nàng dâu người Kinh thường “khôn khéo” hơn trong những vấn đề như vậy. Bên cạnh đó, đối với những gia đình HHDT hạt nhân, trẻ nhỏ ít có cơ hội tiếp xúc với thế hệ ông bà, bởi vậy, giáo dục gia đình thiếu đi vai trò của ông bà. Đối với những gia đình HHDT có từ 3 thế hệ trở lên, đặc biệt ở những khu vực xa trung tâm, ông bà đóng vai trò không nhỏ trong việc truyền đạt ngôn ngữ tộc người cho con trẻ.

Nhìn chung, trong các gia đình HHDT ở Chi Lăng, những truyền thống tốt đẹp của người Kinh, Tày, Nùng như “kính trên, nhường dưới”, “kính già, yêu trẻ” vẫn được duy trì. Việc chăm sóc sức khỏe trẻ em và người già được quan tâm, đáng chú ý có sự kết hợp giữa Tây y và tín ngưỡng dân gian (*then*) trong chữa bệnh cho các thành viên gia đình. Với trẻ nhỏ, người ta có thể là lập bàn mụ, gửi thầy *then* để đưa trẻ hay ăn, chóng lớn, ít bệnh tật; với người già là mời *then* về nhà làm lễ để cầu bình an, sức khỏe và tạo tâm lý thoải mái. Hiện tượng người Kinh mời thầy *then* người Nùng, người Tày, hoặc người Tày mời thầy cúng người Kinh đến làm lễ đã xuất hiện và dần trở nên phổ biến.

Trên cơ sở xã hội phụ quyền của người Tày, Nùng, Kinh, gia đình HHDT ở Chi Lăng là gia đình phụ quyền, đề cao vai trò của người đàn ông. Mặc dầu vậy, vị trí của phụ nữ trong các gia đình HHDT đã ngày càng bình đẳng hơn so với trước kia, bởi sự đóng góp ngày càng nhiều của họ trong tất cả các lĩnh vực của gia đình: kinh tế, nuôi dạy và giáo dục con cái, đối nội đối ngoại với họ hàng hai bên,... Tuy nhiên, nhìn từ một khía cạnh khác, phụ nữ ở những gia đình hạt nhân cũng chịu

hiều áp lực hơn do mỗi gia đình phải tự gánh vác những vấn đề cuộc sống của riêng mình, việc phụ thuộc hay trông chờ vào sự trợ giúp của cha mẹ là không có hoặc không thường xuyên so với sống chung trong cùng gia đình như trước đây.

### **2.2.3. Chức năng của gia đình hôn hợp dân tộc**

Về cơ bản, gia đình HHDT ở Chi Lăng cũng thực hiện những chức năng cơ bản của gia đình nói chung.

Trước hết, đó là *chức năng tái sản xuất con người* cho xã hội. Hiện nay, do chính sách dân số và kế hoạch hóa gia đình được tuyên truyền sâu rộng tại Chi Lăng nên nhìn chung, các gia đình HHDT ở đây thường chỉ có 2 con. Điểm khác biệt trong tái sản xuất con người của các gia đình HHDT là việc cho ra đời những đứa con mang trong mình dòng máu và văn hóa của ít nhất hai dân tộc, đó là dân tộc bên mẹ và dân tộc bên bố, ngoài ra có thể có dòng máu thứ ba về phía bà hay ông,... Trong khi đó, theo quy định của Nhà nước, nhân dạng tộc người cho mỗi công dân chỉ có một. Bởi vậy, việc nhận mình là người thuộc dân tộc nào phụ thuộc vào nhiều yếu tố: sự lựa chọn của bố mẹ cho con cái khi con còn nhỏ, sự lựa chọn của con cái khi đã trưởng thành, chính sách ưu tiên của Nhà nước,... Đây là một thực tế khá thú vị đang diễn ra trong một số gia đình HHDT ở Chi Lăng hiện nay.

Gia đình HHDT ở Chi Lăng cũng thực hiện *chức năng kinh tế*. Sự gắn kết giữa hai người vợ và chồng khác dân tộc cũng tạo ra cơ hội học hỏi và giúp đỡ lẫn nhau trong làm ăn kinh tế, góp phần nâng cao năng suất lao động cũng như địa vị của người phụ nữ trong gia đình bởi sự đóng góp ngày càng tích cực của họ vào kinh tế gia đình, từ đó tạo ra sự bình đẳng hơn trong quan hệ giữa vợ và chồng.

*Chức năng giáo dục* trong các gia đình HHDT ở Chi Lăng bao gồm sự tham gia của cha mẹ, ông bà thuộc ít nhất hai nền văn hóa trong việc nuôi dạy con trẻ. Cha mẹ, ông bà đóng vai trò quan trọng trong việc định hướng cho con cái trên cơ sở lựa chọn những giá trị văn hóa, đạo đức tốt đẹp của ít nhất hai nền văn hóa trong bối cảnh của từng gia đình để truyền dạy cho con cháu mình. Cùng với *chức năng xã hội hóa*, gia đình HHDT ở Chi Lăng có thể được xem như một xã hội đa văn hóa thu nhỏ, ở đó, các thành viên thuộc những nền văn hóa khác nhau học cách thích ứng với nhau, tự điều chỉnh những hành xử của bản thân hướng đến cuộc sống gia

đình hạnh phúc. Những ứng xử trong gia đình đa văn hóa cũng tạo nền tảng cho các thành viên trong việc hội nhập với cộng đồng đa văn hóa bên ngoài gia đình, tạo nên một loại hình gia đình của xã hội thời kỳ hội nhập, hiện đại.

Cuối cùng, gia đình HHDT ở Chi Lăng cũng thực hiện *chức năng thỏa mãn tình cảm giữa các thành viên trong gia đình*: giữa vợ với chồng, giữa cha mẹ với con cái, giữa ông bà với các cháu,... Chức năng này gắn kết những cá nhân thuộc ít nhất hai dân tộc với nhau, vừa là cơ hội, vừa là thách thức đối với mỗi cá nhân trong quá trình chung sống, chấp nhận và yêu thương những khác biệt của nhau không chỉ về cá tính riêng mà còn về sự khác biệt văn hóa giữa hai dân tộc.

Nhìn chung, sự gia tăng của hôn nhân HHDT tại Chi Lăng đã tạo cơ sở cho sự tăng lên về số lượng các gia đình HHDT trên địa bàn huyện. Sự tồn tại của các gia đình HHDT ở Chi Lăng là cơ sở để tạo ra những thế hệ gồm ít nhất hai dòng máu và thừa hưởng những di sản văn hóa của nhiều dân tộc. Thực tế này khiến văn hóa các dân tộc ngày càng biến đổi đa dạng, tạo ra những thách thức đối với việc duy trì bản sắc tộc người, đặc biệt trong bối cảnh toàn cầu hóa và hội nhập sâu rộng hiện nay khi hôn nhân HHDT đã và đang tiếp tục chịu tác động của nhiều yếu tố.

### **2.3. Những yếu tố chính dẫn đến hôn nhân HHDT tại huyện Chi Lăng**

#### **2.3.1. Yếu tố lịch sử, địa lý**

Nằm ở vị trí địa lý thuộc vùng biên giữa Việt Nam và Trung Quốc, từ lâu trong lịch sử, Chi Lăng đã chứng kiến những cuộc đấu tranh bảo vệ bờ cõi của nước ta chống lại các thế lực phong kiến phương Bắc. Trong những cuộc chiến đấu ấy, người dân Chi Lăng đã góp sức vào chiến thắng của dân tộc, như vào thế kỷ XI, châu Quang Lang được đặt dưới sự quản lý của tù trưởng Thân Cảnh Phúc, một tù trưởng người Tày có uy lực, từng dùng dân binh đánh úp quân Tống vào năm 1076-1077.

Với 80% diện tích tự nhiên là đồi núi, có nhiều dãy núi đá cao thẳng đứng, Chi Lăng là nơi có địa thế hiểm trở. Do đường đi chật hẹp, trong quá khứ, các đội quân lớn từ phương Bắc muốn tiến sâu xuống đồng bằng chỉ có thể sử dụng con đường độc đạo chạy qua đất Chi Lăng. Bởi thế, nơi đây trở thành mảnh đất có vị trí quân sự chiến lược. Trong số nhiều cuộc giao tranh ác liệt với quân phương Bắc vì chủ quyền của đất nước, chiến thắng lịch sử Chi Lăng

của nghĩa quân Lam Sơn trước quân viện binh của triều đình nhà Minh vào năm 1427 là minh chứng cho việc lợi dụng địa thế địa hình để bày binh bố trận, giành thế chủ động về quân sự.

Cuối thế kỷ XIX, quân Pháp bắt đầu tiến đánh Lạng Sơn. Do điều kiện giao thông khó khăn, chúng mở công trường làm đường bộ từ Hà Nội đi Lạng Sơn vào đầu năm 1885 nhằm đánh chiếm tỉnh lỵ này. Các địa phương dưới xuôi và những làng xã thuộc địa phận công trường bị buộc phải đưa dân phu đến đây làm việc. Sau khi nhanh chóng hoàn thành tuyến đường bộ này vào cuối năm 1885, tháng 5-1890, tuyến đường sắt Phủ Lạng Thương – Lạng Sơn tiếp tục được xây dựng và hoàn thành vào cuối tháng 12-1894. Thời kỳ đó, thường xuyên có vài ngàn lao động bị điều đến túc trực làm việc tại công trường này.

Việc đưa quân ra miền biên ải để bảo vệ bờ cõi qua nhiều thời đại của lịch sử phong kiến nước ta hay việc đưa dân lên vùng đất cận biên này để xây dựng cơ sở hạ tầng dưới thời thuộc Pháp đều tạo ra những dòng chuyển cư đi và đến Chi Lăng. Trong số rất nhiều người từng đặt chân đến mảnh đất này, có những người ở lại đây sinh cư lập nghiệp. Ngay trong kháng chiến chống Pháp và Mỹ, “hàng vạn đồng bào các dân tộc Chi Lăng đã hăng hái tham gia tiêu thổ kháng chiến... hàng ngàn lượt thanh niên tòng quân đánh giặc và tham gia dân quân hỏa tuyến” [73, tr.19]. Họ không những chiến đấu tại Chi Lăng mà còn theo đơn vị đi tới các địa phương khác. Trong khi đó, không ít bộ đội thuộc các đơn vị đóng quân tại Chi Lăng sau khi rút đi đã ở lại địa bàn này lập nghiệp. Việc cư trú bên cạnh đồng bào Tày, Nùng ở địa phương đã tạo dựng mối quan hệ tôn trọng lẫn nhau giữa các dân tộc, và các cuộc hôn nhân của nam nữ thuộc hai dân tộc khác nhau dần xuất hiện ngày càng nhiều. Ở thị trấn Đồng Mỏ ngày nay, có thể thống kê không ít các cặp đôi có chồng là bộ đội người Kinh, quê quán dưới xuôi, lấy vợ dân tộc Tày hoặc Nùng là người gốc Chi Lăng. Tại xã Quang Lang cũng có một số cặp vợ chồng như vậy.

Hiện nay, sự thuận tiện của giao thông nối liền Chi Lăng với các vùng miền khác cũng như hệ thống đường liên xã, liên thôn đã dần xóa bỏ những khó khăn về điều kiện địa lý, tạo thuận lợi cho sự đi và đến của người dân, làm gia tăng giao lưu kinh tế, văn hóa, xã hội trên địa bàn, càng góp phần thúc đẩy sự phát triển của hôn



nhân giữa các dân tộc. Điều này được thể hiện qua Bảng 2.5 ở Quang Lang và Bảng 2.6 ở Bằng Mạc dưới đây.

**Bảng 2.5: Số cặp vợ chồng ở các thôn tại xã Quang Lang**

TT	THÔN	Nùng-Nùng	Tày-Tày	Kinh-Kinh	Tày-Nùng	Nùng-Tày	Nùng-Kinh	Kinh-Nùng	Tày-Kinh	Kinh-Tày	Khác <sup>10</sup>	Không rõ	Tổng
1	Chằm Pháng	48	3	0	3	9	9	1	1	1	0	0	75
2	Đông Mồ	8	45	18	17	10	5	7	29	18	2	9	168
3	Khun Áng	79	0	0	2	6	2	1	0	0	1	0	91
4	Khun Phang	12	21	7	11	3	1	2	15	8	1	0	81
5	Khun Thúng	95	0	16	4	8	6	5	0	2	0	12	148
6	Làng Cóc	77	34	1	10	9	3	2	4	1	0	8	149
7	Làng Đẳng	0	82	2	21	4	0	0	16	2	1	7	135
8	Làng Thành	152	1	9	3	8	11	9	0	1	0	12	206
9	Làng Trung	14	45	0	18	6	2	1	18	2	0	10	116
10	Mỏ Đá	6	13	92	2	6	5	14	7	25	0	0	170
11	Núi Đá	12	31	14	14	5	8	7	20	12	0	0	123
12	Pha Đeng	39	1	1	2	7	3	0	0	1	0	0	54
13	Than Muội	121	4	48	2	13	30	25	2	14	3	1	263
	<b>TỔNG</b>	<b>663</b>	<b>280</b>	<b>208</b>	<b>109</b>	<b>94</b>	<b>85</b>	<b>74</b>	<b>112</b>	<b>87</b>	<b>8</b>	<b>59</b>	<b>1779</b>

*Nguồn: Tổng hợp từ thông tin hộ khẩu tại 13 thôn của xã Quang Lang tháng 3/2016*

Đáng chú ý, lịch sử hình thành mỗi thôn, xã cũng tạo nên sự khác nhau về kết cấu dân cư ở từng nơi. Thực tế này có tác động nhất định đến số lượng và sự đa dạng thành phần dân tộc của các cặp vợ chồng khác dân tộc. Bảng 2.5 trên đây và Bảng 2.6 (ở trang 67) cung cấp những con số cụ thể về số cặp vợ chồng HHDT tại 13 thôn trong xã Quang Lang và 10 thôn tại xã Bằng Mạc.

Cơ cấu dân tộc ở từng thôn trong xã Quang Lang như được thể hiện trong Bảng 2.5 không giống nhau. Chẳng hạn, người Nùng chiếm đa số tại các thôn Chằm Pháng, Khun Áng, Khun Thúng, Làng Cóc, Làng Thành, Pha Đeng và Than Muội, do đó, số cặp vợ chồng Nùng-Nùng tại mỗi thôn thường chiếm từ trên 45% đến hơn 70%, thậm chí 80% tổng số cặp vợ chồng trong thôn. Trong số những thôn này, có

**Bảng 2.6: Số cặp vợ chồng ở các thôn tại xã Bằng Mạc**

TT	THÔN	Nùng-Nùng	Tày-Tày	Kinh-Kinh	Tày-Nùng	Nùng-Tày	Nùng-Kinh	Kinh-Nùng	Tày-Kinh	Kinh-Tày	Khác <sup>1</sup>	Không rõ	Tổng
1	Đông Chùa	0	73	0	4	0	0	0	1	0	0	0	77
2	Đông Quan	45	43	0	10	2	1	0	1	0	1	0	103
3	Khau Tao	0	42	0	3	1	0	0	0	0	0	0	46
4	Khòn Nura	0	72	0	7	1	0	0	2	2	2	0	86
5	Khòn Vạc	0	41	0	1	0	0	0	3	0	0	0	44
6	Làng Khoác	0	67	0	5	0	0	0	2	0	0	15	89
7	Nà Canh	0	71	0	7	0	0	0	1	0	1	2	82
8	Nà Mố	45	11	0	4	21	0	0	0	0	0	2	83
9	Nà Pe	0	85	0	3	0	0	1	2	1	1	2	95
10	Phai Xá	43	0	0	1	3	0	0	0	0	1	1	49
	<b>TỔNG</b>	<b>133</b>	<b>505</b>	<b>0</b>	<b>45</b>	<b>28</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>12</b>	<b>3</b>	<b>6</b>	<b>22</b>	<b>754</b>

*Nguồn: Tổng hợp từ thông tin hộ khẩu tại 10 thôn của xã Bằng Mạc tháng 3/2016*

những thôn hầu như chỉ toàn người Nùng sinh sống như các thôn Khun Áng, Làng Thành và Pha Đeng, là nơi số cặp hôn nhân Nùng-Nùng lần lượt chiếm 86,81%, 73,79% và 72,22% tổng số các cặp vợ chồng trong thôn. Đặc biệt, tại Làng Thành, hầu hết các hộ gia đình thuần dân tộc Nùng đều là gia đình ba thế hệ, có hộ có bốn thế hệ cùng chung sống. Môi trường văn hóa gia đình thuần dân tộc Nùng rõ ràng tạo ra sự cố kết chặt chẽ của mỗi cá nhân người Nùng, và vì vậy cũng có thể là một trong những nguyên nhân khiến số lượng các cặp vợ chồng HHDT tại những thôn này chiếm tỉ lệ khiêm tốn hơn nhiều so với tổng số các cặp vợ chồng trong thôn.

Tại các thôn Làng Thành hay Than Muội, có một bộ phận người Kinh cư trú với số lượng lớn hơn những cư dân người Tày, nên số cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Nùng với người Kinh trội hơn số cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Nùng với người Tày và giữa người Kinh với người Tày. Trong số 13 thôn, Làng Đẳng là thôn có số lượng người Tày chiếm đa số; thậm chí tại đây không ghi nhận một cặp vợ chồng Nùng-Nùng nào và chỉ có hai cặp vợ chồng cùng là người Kinh. Chính vì

thể, tại Làng Đăng không có các cặp hôn nhân hỗn hợp giữa người Nùng và người Kinh, chỉ có các cặp người Tày lấy người Nùng và người Tày lấy người Kinh. Trong khi đó, Mỏ Đá lại là thôn ghi nhận số lượng dân cư người Kinh chiếm đa số nên tỉ lệ vợ chồng Kinh-Kinh chiếm 92/173 (53,18%) tổng số cặp vợ chồng bởi dân cư trong thôn phần đông đều là người dưới xuôi lên làm công nhân khai thác đá và ở lại định cư. Tại Mỏ Đá, trong số các cặp vợ chồng HHDT, hôn nhân giữa người Kinh với người Tày và người Nùng chiếm đa số so với hôn nhân giữa người Tày và người Nùng.

Bên cạnh những thôn có một dân tộc chiếm đa số, Đông Mò, Khun Phang và Núi Đá là ba thôn có sự đồng đều hơn cả về số lượng dân cư giữa ba dân tộc Tày, Nùng, Kinh. Số lượng các cặp vợ chồng HHDT giữa người Tày với người Nùng, giữa người Nùng với người Kinh và giữa người Kinh với người Tày ở ba thôn này tuy có chênh lệch song không nhiều. Đây là ba thôn gần với trung tâm xã nhất: Khun Phang và Đông Mò giáp với đường quốc lộ 1A Hà Nội–Đồng Đăng mới trong khi các hộ gia đình ở thôn Núi Đá phân bố dọc hai bên đường quốc lộ Hà Nội–Lạng Sơn cũ. Ông P.M.D. (sinh năm 1968, người Kinh, thôn Núi Đá) vẫn thường nói thôn của ông là “*hợp chủng xóm*” để chỉ sự đa dạng thành phần dân tộc cũng như thành phần dân cư trong thôn. Theo người dân ở đây, dân từ các nơi khác đến định cư tại Quang Lang vẫn thường mua đất xây nhà tại những thôn này do sự thuận tiện về giao thông, sự đảm bảo về an ninh cũng như sự hòa hợp dân cư. Có thể nói, những số liệu về phân bố các cặp vợ chồng HHDT ở từng thôn một lần nữa khẳng định việc cư trú đan xen giữa các tộc người là một trong những nguyên nhân chính thúc đẩy hôn nhân giữa các dân tộc với nhau.

Tại Bằng Mạc, theo số liệu trong Bảng 2.6, 3/10 thôn có người Nùng chiếm đa số, các thôn còn lại là nơi cư trú tập trung của người Tày, các cặp vợ chồng cùng dân tộc Kinh hoàn toàn vắng bóng tại đây. Tuy sự đa dạng thành phần dân tộc của dân cư trong mỗi thôn ở Bằng Mạc không lớn song thôn nào cũng có các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày và người Nùng. Riêng hôn nhân giữa người Kinh với người Nùng hoặc với người Tày có số lượng khiêm tốn và thường xuất hiện nhiều hơn tại các thôn có tuyến đường liên xã chạy qua như các thôn Khòn Nưa, Khòn

Vạc, Nà Pe.

Nhìn chung, ở Chi Lăng, dân cư mỗi dân tộc vẫn thường cư trú tập trung theo thôn, bản do anh em trong gia đình thường được chia đất đai để canh tác hoặc dựng nhà cạnh nhau. Giao lưu trước kia chưa phát triển, đặc biệt tại những địa bàn xa trung tâm như Bằng Mạc, nên hôn nhân thường diễn ra giữa những người trong thôn, dẫn đến họ hàng cũng cư trú gần nhau. Tại Quang Lang, dân cư mỗi dân tộc cư trú mật tập cũng vẫn là thực tế quan sát được. Tuy nhiên, tại đây có một bộ phận người Kinh lên khai hoang từ những năm 60 của thế kỷ XX nên sự tiếp xúc giữa dân tộc Tày, dân tộc Nùng ở địa phương với người Kinh diễn ra thường xuyên hơn. Bản thân người Kinh cũng cư trú tập trung trong những thôn riêng như thôn Mỏ Đá, hay xóm Yên Quang (nay một phần thuộc địa phận thôn Núi Đá, phần còn lại thuộc địa phận thôn Làng Trung).

### ***2.3.2. Yếu tố kinh tế-xã hội***

Theo GS. Trần Quốc Vượng, Chi Lăng “là một cung đoạn của một đường hành lang lớn, nối liền miền núi với miền xuôi, miền núi rừng Việt Bắc – Quảng Tây với miền châu thổ sông Hồng” [90, tr. 85]. Trải qua quá trình sinh tụ và phát triển, khu vực đồng bằng châu thổ sông Hồng dần chịu những sức ép tự sự tăng dân số dẫn đến nhu cầu mở rộng canh tác và tăng năng suất trồng lúa. Sức ép này, bên cạnh thực tế của những cuộc đưa quân lên vùng biên ải để trấn giữ biên cương, đã dần tạo ra các dòng người từ đồng bằng, qua cung đường hành lang Chi Lăng, chuyển cư lên phía Bắc. “Và người châu thổ lại trở lên non. Tày – Nùng đi xuống, Việt đi lên... Ngay trong một cộng đồng tộc người – và con cháu – cũng có lúc này đi xuống, lúc khác đi lên. Không chỉ “đi”, mà còn có những lúc và những tập đoàn “dừng”. Dừng chân ở cung đoạn Chi Lăng” [90, tr. 85].

Thời phong kiến, đất Chi Lăng thuộc Châu Ôn. Tại đây có Phố Muội, hay còn gọi là Phố Tuần Muội, một đơn vị hành chính riêng được hình thành từ thời hậu Lê. Thời Pháp thuộc, thực dân Pháp lấy Phố Muội làm thủ phủ một thời gian khá dài. Từ năm 1908, thực dân Pháp khai thác mỏ quặng sắt cách vị trí thị trấn Đồng Mỏ ngày nay 3km (hiện tại được gọi là Mỏ Ba thuộc xã Hòa Bình); công nhân là người tứ xứ từ Thái Bình, Nam Định, Bắc Ninh, Bắc Giang, Hải Dương, Thanh

Hóa,... làm việc tại mỏ sống tập trung tại Phố Muội, dần dần phố thị hình thành và kéo theo các hoạt động đáp ứng nhu cầu sinh hoạt hằng ngày như chợ, phòng trọ, không chỉ phục vụ công nhân mà cả lính Pháp. Do gần biên giới với Trung Quốc, đây cũng là nơi nhiều người Hoa sinh sống với ngành nghề chủ yếu là buôn bán, mở hiệu thuốc, làm cao, làm phở. Do vậy, Phố Muội thời đó là trung tâm của huyện lỵ, nơi họp chợ của bà con các dân tộc ở Ôn Châu và những làng xã lân cận, vẫn thường được người dân quanh vùng gọi là chợ Muội. Đến năm 1917, trung tâm sinh hoạt này chuyển lên thị trấn Đồng Mỏ ngày nay.

Những công trường làm đường cũng như các khu mỏ khai thác khoáng sản dưới thời kỳ Pháp thuộc là một trong các nhân tố kinh tế thúc đẩy quá trình đa dạng hóa thành phần dân cư ở Chi Lăng. Hay như trước đây tại xã Bằng Hữu, mỏ khai thác vàng cũng là nơi thu hút lao động ngoại tỉnh đến địa phương này. Không chỉ dừng lại ở đó, hiện trên địa bàn huyện vẫn tiếp tục có những dự án khai thác khoáng sản được triển khai như dự án khai thác, chế biến quặng bauxit tại thôn Pá Tào, xã Bằng Hữu, công ty khai thác đá tại thôn Mỏ Đá, xã Quang Lang,... Đây là những dự án thu hút không chỉ dân địa phương mà người lao động từ các nơi khác tiếp tục đổ về Chi Lăng, càng làm đa dạng hơn tình trạng cộng cư của nhiều dân tộc tại đây. Tại xã Quang Lang, có hẳn một thôn Mỏ Đá bao gồm phần lớn người Kinh dưới xuôi lên làm công nhân hoặc theo chính sách kêu gọi khai hoang của Nhà nước từ những năm 60 của thế kỷ XX. Tại đây, số cặp vợ chồng khác dân tộc cũng chiếm tỉ lệ khá lớn so với tổng số các cặp vợ chồng trong thôn.

Ngoài hoạt động khai thác khoáng sản, buôn bán cũng khá phổ biến ở Chi Lăng. Chẳng hạn, tuy là một vùng trồng lúa, song từ lâu người dân tại xã Bằng Mạc đã canh tác những cây công nghiệp như thuốc lá, hồi,... Sản phẩm thu hoạch từ những cây trồng này được bán cho những người đầu mối thu gom hoặc gia đình chủ động mang ra thị trấn tìm đầu ra. Không những thế, một số người dân còn đứng ra thu mua hàng và bán ra khi được giá để hưởng chênh lệch. Vì vậy, tuy ở xa trung tâm song sự phát triển kinh tế cũng tạo ra những mối giao lưu từ lâu cho người Tày, người Nùng ở những nơi như Bằng Mạc. Không chỉ người dân địa phương đem bán sản phẩm tại khu vực trung tâm huyện, người Kinh từ các tỉnh khác cũng đến Chi

Lăng vào mùa thu hoạch và đi khắp các xã trên địa bàn huyện để đóng thùng tôn lớn chứa thóc cho người dân tại đây; mỗi đội đóng thùng dao động trên dưới 5 nhân lực và thường ở lại vài tuần tại mỗi xã. Cũng giống như nghề đóng thùng, nghề thợ xây, thợ mộc cũng đòi hỏi người lao động ở lại từ 1-2 tháng trở lên tại mỗi công trình. Họ chủ yếu là người Kinh từ dưới xuôi đi tìm cơ hội việc làm tại Chi Lăng nơi đời sống kinh tế của người dân ngày một nâng lên và nhu cầu sửa sang, xây mới nhà cửa ngày càng nhiều. Quá trình sinh hoạt giữa không gian văn hóa của người Nùng, người Tày tại đây đã đặt cơ sở cho nhiều cuộc gặp gỡ giữa nam nữ Kinh, Tày, Nùng. Họ tự do tìm hiểu và tình yêu là điều họ thường nhắc tới khi nói về các cuộc hôn nhân giữa những người khác dân tộc.

Sự đổi mới trong phát triển kinh tế từ năm 1986 đã mở ra nhiều hướng làm ăn mới và thúc đẩy giao thương, đặc biệt ở những địa bàn vùng biên mậu như Chi Lăng. Mọi quan hệ giao lưu giữa người dân thuộc các dân tộc khác nhau cũng vì thế được tăng cường. Các cuộc hôn nhân HHDT ở huyện Chi Lăng không chỉ có khởi đầu tại ngay địa bàn này. Đôi khi, nam nữ người Tày, người Nùng gặp gỡ thanh niên là người thuộc các dân tộc khác ở bên ngoài địa bàn Chi Lăng, khi họ đi làm công nhân tại những khu công nghiệp hiện được dựng lên ngày càng nhiều ở Bắc Giang hay Bắc Ninh. Kết quả của mối quan hệ tốt đẹp mà họ xây dựng được là đám cưới của hai người khác dân tộc. Hôn nhân HHDT, dưới tác động của sự phát triển và rộng mở về kinh tế-xã hội, đã và đang diễn ra như thế.

### **2.3.3. Yếu tố văn hóa**

Tuy là vùng đất nhiều đồi núi, có những đoạn tạo sự khép kín về địa hình, song Chi Lăng lại là một “không gian xã hội mở” [90, tr. 86]. Những phân tích về lịch sử, kinh tế, xã hội ở trên cho thấy dân cư tại địa bàn luôn có sự năng động nhất định, hay nói cách khác là “một vùng biến động về dân cư và văn hóa” [90, tr. 86] hay “vùng hỗn dung văn hóa” [90, tr. 86]. Cư dân thuộc các tộc người khác nhau khi đến Chi Lăng đều mang theo vốn sống và gốc văn hóa từ nơi mình sinh ra. Trong khi đó, người dân Chi Lăng được tiếp xúc với con người và văn hóa ở những vùng miền khác nhau nơi họ đến làm việc hoặc giao lưu cũng mang theo mình những hiểu biết về các nền văn hóa khác.

Sự khác biệt về văn hóa giữa các dân tộc cư trú tại Chi Lăng, mặc dầu vậy, không gây chia rẽ trong cộng đồng. Trên thực tế, sự tiếp xúc giữa những cá nhân thuộc các nền văn hóa khác nhau đã ngày càng làm phong phú thêm bức tranh văn hóa ở Chi Lăng. Sự cư trú đan xen giữa các dân tộc trên cùng một địa bàn đã khiến cho văn hóa của một dân tộc được thực hành, tôn trọng và chia sẻ trong cộng đồng. Chẳng hạn, người Tày và người Nùng ở thị trấn Đông Mô hay xã Quang Lang hằng năm vẫn tổ chức Trung thu cho con em theo nếp của người Kinh với đèn lồng, bánh nướng, bánh dẻo và các đồ chơi Trung thu,... Hay người Kinh tại xã Vạn Linh lại học làm các loại bánh truyền thống của người Tày như bánh gio, xôi cốm, bánh tét... để cúng vào các dịp lễ, Tết. Nhiều người dân cho biết, việc tiếp thu một số thực hành văn hóa của dân tộc khác trong thôn, xã giúp họ hòa nhập tốt hơn với cộng đồng và phần nhiều tạo ra không khí vui vẻ, thân thiện nơi cư trú. Không chỉ thế, việc tìm hiểu lẫn nhau giữa nam nữ các dân tộc để đi đến hôn nhân tự nguyện là một trong những biểu hiện rõ nét hơn của sự hòa hợp dân tộc tại huyện Chi Lăng. Nói cách khác, giờ đây, các dân tộc không chỉ đơn thuần cư trú gần nhau trong một thôn xóm mà ngày càng nhiều người còn cùng chung sống với nhau trong một gia đình. Chẳng hạn, ở xã Quang Lang, có không ít hộ gia đình bố hoặc mẹ là người Tày, mẹ hoặc bố là người Nùng, con dâu người Kinh. Sự gia tăng các cuộc hôn nhân hỗn hợp trên địa bàn huyện Chi Lăng cũng cho thấy văn hóa không cản trở mà còn góp phần khẳng định xu hướng ngày càng phổ biến của loại hình hôn nhân này tại Chi Lăng.

#### ***2.3.4. Yếu tố chính sách***

Những phân tích ở trên cho thấy, hôn nhân HHDT ở Chi Lăng trở nên phổ biến từ vài thập kỷ trở lại đây. Theo những người cao tuổi tại địa phương, chủ trương đoàn kết các dân tộc từ những năm 60 của thế kỷ XX đã giúp xóa bỏ tâm lý e ngại lẫn nhau giữa các dân tộc. Đây cũng là những năm miền Bắc hoàn thành cải cách ruộng đất và bước vào thời kỳ khôi phục kinh tế. Tháng 9/1960, Đại hội Đại biểu toàn quốc lần thứ III của Đảng diễn ra, sau đó Ban Chấp hành Trung ương Đảng Cộng sản Việt Nam khóa III trong kỳ họp thứ 5 đã ra Nghị quyết về phát triển nông nghiệp miền núi, khẳng định quyết tâm “Làm cho miền núi tiến kịp miền xuôi,

các dân tộc thiểu số tiến kịp dân tộc đa số” và “đưa đồng bào các tỉnh miền xuôi lên xây dựng phát triển kinh tế-văn hóa ở miền núi”. Thực hiện chủ trương này, nhiều người Kinh ở các tỉnh thuộc đồng bằng Bắc Bộ, kể cả Hà Nội, được khuyến khích chuyển cư tới các tỉnh miền núi phía Bắc, trong đó có Lạng Sơn, để khai hoang làm kinh tế. Tại Chi Lăng, người Kinh từ các huyện ngoại thành Hà Nội như Hoài Đức, Gia Lâm... đã đến đây khá đông. Họ gia nhập các hợp tác xã sản xuất nông nghiệp cùng bà con dân tộc Tày, Nùng, cùng canh tác lúa và chăn nuôi, bên cạnh đó là khai khẩn những diện tích đồi núi để trồng một số loại cây ăn quả và cây lâu năm. Sinh sống gần kề với người dân địa phương đã giúp lớp người Kinh này làm quen với cuộc sống mới. Theo thời gian, gia đình được mở rộng theo hướng cả người Kinh và người Tày, người Nùng đều đón thêm những thành viên mới thuộc dân tộc khác vào trong gia đình mình.

Từ năm 1986, chính sách Đổi mới do Nhà nước thực hiện đã thúc đẩy giao lưu kinh tế ở vùng đất cận biên này. Sự phát triển của nhiều loại hình kinh tế tạo ra sự biến động thường xuyên của dân cư trong vùng, người từ nơi khác đến Quang Lang sinh sống, lập nghiệp và người dân Quang Lang cũng đi đến các địa phương khác tìm kiếm công ăn việc làm. Đặc biệt, việc xây dựng các khu công nghiệp ở Bắc Giang và Bắc Ninh đã tạo ra sức hút việc làm đối với lao động trẻ. Nhiều thanh niên người Tày, người Nùng ở Quang Lang đã lựa chọn làm công nhân trong các khu công nghiệp này thay vì làm ruộng, làm vườn tại nhà, bởi công việc này đem lại mức thu nhập hàng tháng cao hơn. Việc bước ra khỏi ranh giới làng, xã đã tạo ra môi trường gặp gỡ cởi mở giữa người dân thuộc các thành phần dân tộc khác nhau, một trong những cơ sở làm gia tăng số lượng các cuộc hôn nhân hỗn hợp dân tộc tại địa phương.

## **Tiểu kết chương 2**

Là một địa bàn vùng biên luôn có sự giao lưu mạnh mẽ về kinh tế, xã hội, văn hóa nên huyện Chi Lăng (tỉnh Lạng Sơn) từ xưa đã là nơi chứng kiến nhiều sự kiện lịch sử của dân tộc. Những con người đi và đến Chi Lăng, dù là quan lại triều đình, thuộc quân số trong quân đội hay là thường dân đi tìm kế sinh nhai, đã dần dần tạo



ra mối quan hệ đa dạng về nhiều mặt giữa các tộc người. Trong thời đại mới, sự phát triển về kinh tế-xã hội đã tạo nên tính năng động dân cư tại địa bàn này, từ đó thúc đẩy hơn nữa quá trình giao lưu, tiếp xúc của người dân thuộc nhiều dân tộc khác nhau, tạo cơ sở cho hôn nhân HHDT và sự hình thành các gia đình HHDT.

Xuất hiện tuy chưa nhiều trong quá khứ, song trong vài thập kỷ trở lại đây, hôn nhân HHDT ở Chi Lăng có xu hướng gia tăng. Thực tế này vừa là nhân tố tác động tới quá trình tiếp biến văn hóa ở mỗi cá nhân trong gia đình hôn nhân HHDT và ở những tộc người cùng cư trú trên một địa bàn vừa là kết quả của quá trình tiếp biến đó. Ở Chi Lăng hiện nay, hôn nhân HHDT còn là kết quả của quá trình vận động tự nhiên của lịch sử tại địa phương này, của sự giao lưu kinh tế, văn hóa, xã hội nơi đây cũng như của sự tác động từ những chính sách phát triển kinh tế, củng cố an ninh quốc phòng vùng biên của Nhà nước. Hôn nhân HHDT đồng thời cũng là động lực thúc đẩy sự giao lưu và góp phần xây dựng mối quan hệ đoàn kết, gắn bó giữa các dân tộc trong điều kiện đổi mới đất nước và hội nhập quốc tế.

### Chương 3

## MỘT SỐ KHÓA CẠNH TIẾP BIẾN VĂN HÓA Ở NGƯỜI TÀY TRONG GIA ĐÌNH HÔN HỢP GIỮA NGƯỜI TÀY VỚI NGƯỜI KINH

### 3.1. Sử dụng ngôn ngữ

#### 3.1.1. Môi trường giao tiếp

Ngôn ngữ là một công cụ quan trọng trong quá trình tiếp nhận, trao đổi tri thức và phát triển nhận thức của một cá nhân. Ở phạm vi cộng đồng, ngôn ngữ đóng vai trò thiết yếu trong việc trao truyền những giá trị văn hóa, quy tắc xã hội, thế giới quan, nhân sinh quan... của cộng đồng đó từ thế hệ này sang thế hệ khác. Bởi thế, nói đến ngôn ngữ không thể không đề cập đến môi trường giao tiếp, nơi ngôn ngữ được sử dụng ở những cảnh huống đa dạng, giữa các đối tượng khác nhau và nhằm những mục đích khác nhau.

Việc sử dụng ngôn ngữ của một cá nhân không chỉ bó hẹp trong phạm vi gia đình mà còn diễn ra trong không gian xã hội rộng lớn hơn như ở chợ, nơi làm việc, trường học, khu vui chơi, trong các nghi lễ của gia đình, dòng họ và lễ hội cộng đồng. Theo trục thời gian, sử dụng ngôn ngữ trong quá khứ và ở xã hội hiện tại cũng có những khác biệt nhất định.

Thuộc nhóm ngôn ngữ Thái trong ngữ hệ Thái-Kadai, tiếng Tày gần với tiếng Nùng và tiếng Choang (Trung Quốc). Dựa vào ngữ âm và cách sử dụng từ ngữ, tiếng Tày được phân thành 3 phương ngữ với phương ngữ vùng 1 mang tính trung gian, phổ biến nhất [96, tr. 255], [28]. Ở Lạng Sơn, người Tày nói hai phương ngữ vùng 1 và vùng 2 [40, tr. 99]. Sự phân vùng phương ngữ này cũng được ghi nhận trong quá trình nghiên cứu tại Chi Lăng. Người Tày ở xã Quang Lang và thị trấn Đồng Mỏ sử dụng phương ngữ vùng 2 phát âm nặng hơn so với cách nói của người Tày tại các xã ở khu vực phía đông và phía bắc của huyện như Bằng Mạc, Bằng Hữu, Vạn Linh, Mai Sao... vốn nói phương ngữ vùng 1. Bà V.T.T. (sinh năm 1938, người Tày, thôn Đông Mỏ, xã Quang Lang) phân biệt giúp chúng tôi: “*Người Tày như các bà ở đây là nói nặng thế đấy. Chứ như ở Bằng Mạc, Bằng Hữu người ta nói như chim hót*”.

Một số nghiên cứu chỉ ra rằng, hiện tượng song ngữ Tày–Việt đã xuất hiện từ lâu song trước đây không phổ biến. Quá trình tham gia Cách mạng, chiến đấu, sản xuất, xây dựng và bảo vệ Tổ quốc cùng với bộ đội và đồng bào người Kinh đã tạo môi trường để người Tày tiếp nhận và sử dụng tiếng Việt song hành với ngôn ngữ của dân tộc mình [94, tr. 33]. Cho đến nay, với sự phát triển của kinh tế và quá trình mở rộng của giao lưu văn hóa, người Tày và người Kinh ngày càng có điều kiện tiếp xúc với nhau. Tại những địa bàn cộng cư của hai dân tộc, sự tiếp xúc này là hằng ngày; trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, sự tiếp xúc này là thường xuyên. Bởi thế, cũng giống như người Tày ở các địa phương trên cả nước, hiện nay, người Tày ở Chi Lăng từ già đến trẻ đều sử dụng tiếng Việt thành thạo. Việc sử dụng tiếng Tày và mức độ sử dụng đến đâu trong cuộc sống của đồng bào phụ thuộc vào bối cảnh, mục đích và đối tượng giao tiếp. Hay nói cách khác, bối cảnh, mục đích và đối tượng giao tiếp có tác động đến việc lựa chọn sử dụng ngôn ngữ của cá nhân hay nhóm cá nhân.

Ở Chi Lăng, kết cấu dân cư tại các thôn ảnh hưởng trực tiếp tới việc sử dụng ngôn ngữ của người dân. Tiếng Tày được sử dụng thường xuyên hơn ở những địa phương xa trung tâm huyện, xa đường giao thông, nơi sự tiếp xúc với người Kinh chưa thường xuyên, liên tục. Ngay ở Bằng Mạc, trong thời gian qua, các mảng kinh tế, văn hóa, xã hội... đều có những khởi sắc nhằm đạt chuẩn theo quy định để về đích “nông thôn mới” vào cuối năm 2017 theo kế hoạch phát triển của huyện, giao lưu cũng được đẩy mạnh hơn trước, song tại các thôn có người Tày sinh sống, người dân vẫn sử dụng tiếng Tày để giao tiếp với nhau hằng ngày, trong khi những thôn nhiều người Nùng ngôn ngữ chủ yếu là tiếng mẹ đẻ. Ngôn ngữ giao tiếp giữa những người Nùng và người Tày tùy thuộc ý thích và quyết định của mỗi cá nhân. Do có sự gắn gũi về ngôn ngữ, họ vẫn hiểu được nhau dù một người nói tiếng Nùng, người kia nói tiếng Tày.

Tại xã Quang Lang, tình hình sôi động và đa dạng hơn nhiều. Hiện tiếng Tày chỉ được sử dụng nhiều ở hai thôn Làng Cóc và Làng Đăng, đặc biệt ở thôn Làng Đăng nơi người Tày chiếm đa số với số hộ thuần dân tộc Tày chiếm tới hơn 60% tổng số hộ gia đình. Tại các thôn có người Nùng cư trú chủ yếu như Khun Áng, Pha

Deng, Chăm Pháng, tiếng Nùng được dùng phổ biến. Với các thôn có đông số cặp vợ chồng HHDT như Đông Mồ, Núi Đá, tiếng Việt là ngôn ngữ được sử dụng thường xuyên. Tiếng Tày chỉ tồn tại trong các cuộc nói chuyện giữa những người già trên 70 tuổi. Ở thôn Than Muội nơi có số dân lớn nhất so với các thôn còn lại trong xã, tiếng Nùng được sử dụng để trao đổi giữa những người Nùng với nhau trong khi bộ phận người Kinh từ dưới xuôi lên khai hoang lập nghiệp tại đây lại giao tiếp với nhau bằng tiếng Việt. Đặc biệt, trong số 13 thôn thuộc xã, riêng thôn Làng Trung người dân đều nói tiếng Việt. Ông N. N. C. (sinh năm 1944, thôn Làng Trung, xã Quang Lang) cho biết: “*Dân ở đây nói tiếng Việt từ 3-4 đời nay rồi. Mà tiếng Việt hay chứ, đâm ra cứ thích nói thôi*”. Họ lý giải nguyên nhân cho việc không sử dụng tiếng Tày bằng câu chuyện truyền miệng về một vị quan trong làng, do lấy vợ là người Kinh nên đã lệnh cho tất cả dân làng không nói tiếng Tày mà chuyển sang dùng tiếng Việt để vợ ông có thể hiểu được. Từ đó, dân làng Trung không còn sử dụng tiếng Tày nữa (!). Hiện nay, ngay cả lớp người già trên 70 tuổi trong thôn, số người còn nhớ đôi chút tiếng Tày là rất ít.

Tại các cơ quan nhà nước cấp huyện của Chi Lăng như UBND, Phòng văn hóa, Đài Phát thanh-Truyền hình, bệnh viện, trường học... là nơi làm việc của cán bộ viên chức gồm cả người Tày, người Nùng và người Kinh, tiếng Việt là ngôn ngữ chính được sử dụng trong các cuộc họp, giao ban và cả khi tiếp dân. Tiếng Tày, tiếng Nùng vẫn được sử dụng trong một số giao tiếp giữa các cá nhân nhưng rất ít, thậm chí cũng chỉ là một số câu nói hoặc câu đùa rất thông thường. Với chủ trương trẻ hóa cán bộ lãnh đạo địa phương, sau đợt bầu cử đại biểu Quốc hội khóa XIV và đại biểu HĐND các cấp nhiệm kỳ 2016–2021 vào tháng 5/2016, hiện chủ tịch UBND huyện Chi Lăng sinh năm 1976, một phó chủ tịch sinh năm 1977. Đó là chưa nói tới đội ngũ cán bộ các ban, ngành trong huyện. Việc lớp người trẻ tham gia ngày càng nhiều trong các cơ quan nhà nước ở cấp huyện cũng khiến tiếng Việt ngày càng được sử dụng thường xuyên hơn tại môi trường này bởi rất nhiều người trong số họ hiện không nói thạo tiếng của dân tộc mình. Bên cạnh đó, do tính chất công việc phải tiếp xúc và xử lý các văn bản, giấy tờ từ cấp trên gửi xuống, làm các báo cáo gửi lên cấp trên, tham gia các cuộc họp với cấp trên, tiếp đối tác từ nhiều

nơi đến liên hệ công tác nên việc sử dụng tiếng Việt trở thành điều tất yếu và trở thành phản xạ tự nhiên của cán bộ, công chức cấp huyện.

Ở cấp xã, tiếng Tày và tiếng Nùng được sử dụng nhiều ở những xã không có hoặc ít người Kinh công tác hoặc đến làm việc. Tại đây, ngoại trừ các cuộc họp chính thức và việc xử lý giấy tờ hành chính cần sử dụng tiếng Việt, công tác tiếp dân, bên cạnh tiếng Việt, vẫn sử dụng ngôn ngữ của các dân tộc cư trú trong xã nhằm tạo điều kiện tối đa cho việc giải quyết các vấn đề cho người dân. Hiện tượng đa ngôn ngữ cũng xuất hiện. Chúng tôi từng thấy Chủ tịch UBND xã Bằng Mạc làm việc với kế toán xã (vốn là người Tày ở thôn Làng Trung nên không biết tiếng Tày) bằng tiếng Việt, rồi trao đổi công việc với Trưởng công an xã (là người Nùng) bằng tiếng Nùng, sau đó tiếp tục giao việc cho cán bộ tư pháp xã (là người Tày) bằng tiếng Tày. Anh N.V.T. (sinh năm 1978, người Tày, Chủ tịch UBND xã Bằng Mạc) chia sẻ: *“Nói tiếng gì mà chả được, bắt sóng hết mà. Ông nào Nùng là mình nói tiếng Nùng, ông nào Tày là mình chơi tiếng Tày, Kinh thì lại nói Kinh. Miễn sao giải quyết được công việc”*. Trong khi đó, ở xã Quang Lang, tiếng Việt là ngôn ngữ được sử dụng chủ yếu trong công tác xã. Bản thân Chủ tịch UBND xã là người Tày, nói được tiếng Tày, nhưng trong công việc hoàn toàn nói tiếng Việt. Trên thực tế, tiếng Việt được sử dụng rất phổ biến trong cuộc sống thường nhật của người dân xã Quang Lang nên khi vào xã làm việc, người dân cũng không dùng tiếng Tày hay tiếng Nùng. Do đó, cán bộ xã tiếp dân bằng tiếng Việt. Ngoài ra, vốn nằm trên trục giao thông chính của quốc gia từ Hà Nội đi Lạng Sơn, Quang Lang là nơi người dân từ nhiều nơi khác nhau đến tìm hiểu làm ăn, mua đất đai để sinh cư lập nghiệp. Do đó, tiếng Việt là ngôn ngữ chung nhất được sử dụng để giải quyết các công việc liên quan đến công dân không phải người ở địa phương.

Tại các khu chợ ở Chi Lăng, ngôn ngữ được sử dụng rất đa dạng. Do giao lưu diễn ra mạnh mẽ và thường xuyên, liên tục; đối tượng đến chợ thuộc nhiều dân tộc nên tiếng Tày, tiếng Nùng hay tiếng Việt đều được sử dụng, tuy ở mức độ khác nhau tùy vào từng chợ. Chẳng hạn, tại chợ Đồng Mỏ, vốn nằm ngay trung tâm huyện Chi Lăng đồng thời cũng là trung tâm thị trấn Đồng Mỏ nơi người Kinh cư trú khá đông và tập trung nên tiếng Việt là ngôn ngữ chính. Trong 1-2 năm trở lại

đây, người Tày, người Nùng ở những xã lân cận mỗi vụ thu hoạch rau, hoa quả cũng trực tiếp mang ra chợ Đồng Mỏ tiêu thụ để thu lợi nhuận cao hơn. Họ nói tiếng Việt với khách hàng nhưng giao tiếp với những người cùng thôn bằng tiếng của dân tộc mình. Đôi khi, trong số khách hàng có một số người già vẫn biết tiếng Nùng, tiếng Tày, họ có thể trao đổi với nhau bằng những ngôn ngữ này. Trong khi đó, tại chợ Vạn Linh, một khu chợ khá sầm uất thuộc địa phận xã Vạn Linh, giáp ranh với xã Bằng Mạc, thuộc những xã “trong đèo”, tiếng Tày, tiếng Nùng được sử dụng nhiều hơn bởi khách hàng là người dân địa phương xung quanh khu vực đó. Nhiều người nhờ buôn bán ở những khu chợ như chợ Vạn Linh đã có thể giao tiếp bằng cả ba thứ tiếng, khách hàng là người dân tộc nào, họ sử dụng tiếng của dân tộc đó để trao đổi.

Một thực tế nữa tác động trực tiếp đến hiện tượng sử dụng tiếng Việt ngày càng phổ biến tại các địa bàn có giao lưu và giao thương phát triển mạnh ở Chi Lăng là sự phát triển của du lịch tâm linh. Đây không chỉ là nhu cầu của du khách ở mọi miền đất nước mà còn là một trong những hoạt động nhằm thực hiện chủ trương của chính quyền địa phương về đẩy mạnh phát triển văn hóa và gia tăng nguồn thu cho địa phương [52]. Khách thập phương từ khắp nơi thường xuyên đổ về các địa điểm như Đền Châu Bát (nằm cạnh ga tàu Đồng Mỏ, trung tâm thị trấn Đồng Mỏ), Đền Châu Mười ở Mỏ Ba (trước thuộc Đồng Mỏ, nay là xã Hòa Bình), hay Đền Châu Năm (Đền Suối Lân) ở cầu Sông Hóa 2 (thị trấn Chi Lăng) như một chuỗi trong chuyến viếng thăm các Mẫu Thần. Đôi khi, đây chỉ là một phần của chuyến đi dài ngày hơn tới các đền thờ Mẫu trên đất Lạng Sơn. Để phục vụ các đoàn khách này, đương nhiên tiếng Việt là ngôn ngữ giao tiếp chủ yếu và thường xuyên giữa người dân địa phương và du khách.

Ngoài việc sử dụng ngôn ngữ chủ động và trực tiếp, sử dụng ngôn ngữ thụ động và gián tiếp cũng tác động đến việc lựa chọn ngôn ngữ ở mỗi cá nhân. Xem ti vi, sử dụng băng đĩa phim, ca nhạc, karaoke... là những hoạt động huy động khả năng ngôn ngữ và tạo ra giao tiếp thụ động và gián tiếp. Tại địa bàn nghiên cứu, 100% những người được hỏi đều có ti vi trong nhà. Đối với các kênh truyền hình Trung ương, tiếng Việt là ngôn ngữ chính. Đài Phát thanh–Truyền hình Lạng Sơn

có các chương trình phát thanh, truyền hình tiếng dân tộc từ nhiều năm nay. Hiện tại, các chương trình này được thực hiện bằng ba thứ tiếng là Dao, Tày và Nùng với thời lượng 30 phút/chương trình với nhiều nội dung phong phú thuộc các lĩnh vực chính trị, văn hóa, xã hội, kinh tế,... [86] Mặc dầu vậy, các chương trình giải trí, truyền hình thực tế, phim truyện, ca nhạc... do truyền hình Trung ương cung cấp đều bằng tiếng Việt. Trong khi giải trí là một nhu cầu rất lớn của những người sử dụng dịch vụ truyền hình, các chương trình giải trí bằng tiếng Việt đã tạo ra môi trường giao tiếp thụ động bằng tiếng Việt đối với người dân ở Chi Lăng và thúc đẩy khả năng sử dụng tiếng Việt nhiều hơn trong cuộc sống.

Nhìn chung, tiếng Việt hiện được sử dụng rộng rãi trong nhiều lĩnh vực đời sống ở Chi Lăng. Tùy cơ cấu dân cư ở mỗi thôn, xã, tiếng Tày, tiếng Nùng vẫn được sử dụng trong cuộc sống hằng ngày mặc dù đồng bào thuộc hai dân tộc này đều thông thạo cả tiếng Việt. Thực tế sử dụng ngôn ngữ trong đời sống cộng đồng các dân tộc ở Chi Lăng là một trong những nhân tố tác động đến việc sử dụng ngôn ngữ trong mỗi gia đình, đặc biệt là các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh.

### ***3.1.2. Sử dụng ngôn ngữ trong sinh hoạt gia đình***

Những nội dung trình bày ở trên cho thấy, từ trước khi hai người thuộc hai dân tộc Tày và Kinh kết hôn, tiếng Việt đã là ngôn ngữ được họ sử dụng để tìm hiểu nhau và đi đến hôn nhân. Bởi vậy, trong cuộc sống sau đó, các cặp đôi giữa dân tộc Tày và dân tộc Kinh cũng thường sử dụng tiếng Việt để giao tiếp với nhau; một trong những lý do là người bạn đời chưa thể ngay lập tức học được tiếng Tày. Chị N. T. D. (sinh năm 1989, người Tày, thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, lấy chồng Kinh) cho biết: “*Thì phải nói tiếng Kinh chứ chị, nói tiếng Tày có biết đâu mà nghe*”. Tương tự như trường hợp chị D., anh V. N. C. (sinh năm 1969, người Tày, thôn Khun Phang, xã Quang Lang, lấy vợ Kinh) cũng cho biết: “*Bây giờ lấy vợ người Kinh về đặc tiếng Kinh*”. Một lý do khác nữa là việc nói tiếng gì trong gia đình còn chịu tác động nhất định của ngôn ngữ mà một cá nhân sử dụng bên ngoài môi trường gia đình. Chị H. M. B. (sinh năm 1973, người Tày, thôn Núi Đá, xã Quang Lang) kể cho chúng tôi tình huống có thật của cá nhân chị khiến cho cơ hội thực hành tiếng Tày ngày càng ít đi trong đời sống hiện đại: “*Kiểu nhiều khi đang nói chuyện với*

*hàng xóm bằng tiếng Kinh nhá, chạy về nhà thì chả tiện nói luôn bằng tiếng Kinh chứ lại nói tiếng Tày làm gì”.*

Cư trú bên chồng sau hôn nhân là một trong những quy tắc trong hôn nhân của tộc người theo chế độ phụ hệ, vốn phổ biến ở cả người Kinh và người Tày. Vì thế, đối với những cặp chồng Kinh–vợ Tày ở cùng bố mẹ chồng sau khi kết hôn, cô con dâu người Tày không có cách nào khác ngoài việc nói tiếng Việt thường xuyên trong sinh hoạt gia đình. Ngoài ra, có những người sau khi cưới, do gia đình chồng ở xa nên hai vợ chồng có cuộc sống độc lập ngay, thậm chí có người chưa có nhà riêng nên ở tại nhà tập thể của cơ quan, tiếp xúc với đồng nghiệp người Kinh thường xuyên... nên những người vợ Tày ít có cơ hội nói tiếng Tày.

Đối với những cặp chồng Tày–vợ Kinh mới cưới, thời gian đầu sau hôn nhân, họ thường ở chung với bố mẹ, giao tiếp vì thế không chỉ diễn ra giữa hai vợ chồng. Việc nói với nhau bằng tiếng Tày hay tiếng Việt tùy thuộc vào từng gia đình. Trước đây, đối với những cô dâu người Kinh về nhà chồng tại các thôn, xã xa trung tâm nơi ít có giao lưu với người Kinh, họ trải nghiệm cuộc sống với gia đình mới qua một ngôn ngữ mới – tiếng Tày. Chẳng hạn như bà N. T. S. (sinh năm 1938, người Kinh) lấy chồng ở thôn Đồng Chùa, xã Bằng Mạc, chồng lại mò côi chỉ còn bác gái bên họ nội nên những ngày đầu mới lấy nhau, hai vợ chồng vẫn ở chung với người bác này. Bà S. kể lại: *“Bà ý là người Tày ở đây, không biết nói tiếng Kinh, mình về bà ý không bảo mình làm ăn đâu nhưng cứ mắng mình. Mình người Kinh cứ nghe ló ló là khắc đi làm thôi chứ cũng không để cho bà ý phải giục”.*

Hiện nay, tình hình đã đổi khác hơn nhiều. Những thành viên trong gia đình, từ bố mẹ chồng đến những anh, chị, em chồng chưa cưới, đều nói tiếng Việt với cô dâu mới người Kinh trong nhà. Hoặc như bà D. T. X. (sinh năm 1958, người Tày, thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc) có con rể người Kinh đã kể với chúng tôi: *“Nói tiếng Kinh thôi chứ, cho con rể nó còn hiểu chứ, nói tiếng Tày nó biết sao nghe. Mình người Tày mình cũng phải lịch sự thế chứ”.*

Mặt khác, nhiều thanh niên Tày hiện nay không còn nói được tiếng Tày do họ lớn lên trong môi trường gia đình và cộng đồng ít sử dụng tiếng Tày. Vì thế, việc nói tiếng gì với người vợ hay người chồng Kinh không phải là vấn đề cần cân nhắc



mà tiếng Việt trở thành lựa chọn đương nhiên: “*Chồng em có biết nói tiếng Tày đâu chị. Chỉ có ông bà biết thôi. Nhưng ông bà cũng ít nói lắm*” (Chị Đ. T. L., sinh năm 1982, người Kinh, thôn Đông Mồ, xã Quang Lang).

Việc nói tiếng Việt với con dâu, con rể người Kinh trong nhà là sự lựa chọn của hầu hết những gia đình hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh hiện nay, bởi ngôn ngữ là công cụ quan trọng để họ hiểu nhau với mong muốn có cuộc sống gia đình “cơm lành, canh ngọt”. Tuy nhiên, tại những thôn có đông người Tày sinh sống, các thành viên Tày trong gia đình, nhất là những người sử dụng tiếng Tày thành thạo, vẫn nói với nhau bằng tiếng mẹ đẻ. Thực tế này, bên cạnh việc tiếng Tày vẫn được sử dụng trong giao tiếp giữa xóm giềng với nhau, đã tạo ra môi trường tiếp xúc khá thường xuyên với tiếng Tày và khiến những người Kinh làm dâu, làm rể trong các gia đình Tày tiếp thu tiếng Tày ở những mức độ khác nhau tùy khả năng mỗi người. Chẳng hạn, ông V. Q. B. (sinh năm 1941, người Tày, thôn Làng Đăng, xã Quang Lang) kể về bà vợ người Kinh của ông: “*Bây giờ bà ý nói được Tày chứ! Ồi, đi ra ngoài kia người ta còn chẳng biết là người Kinh ý*”. Hay tại xã Bằng Mạc nơi người Tày cư trú chủ yếu, người Kinh có số lượng không đáng kể, những người vợ, người chồng dân tộc Kinh có thời gian tiếp cận với tiếng Tày nhiều hơn và việc nắm được ít nhiều thứ ngôn ngữ này dường như là một quá trình thấm thấu tự nhiên, như chị L. T. T. (sinh năm 1987, người Kinh, thôn Nà Pe, xã Bằng Mạc) chia sẻ: “*Mình là người Kinh không biết tiếng dân tộc nên mới đầu về chả biết nghe, chả biết nói gì đâu; lâu dần rồi cũng quen. Câu nào dễ thì nói được, câu khó không nói được, nhưng nghe thì mình hiểu hết*”. Tuy nhiên, cũng có trường hợp như chị V. T. N. (sinh năm 1971, người Kinh) lấy chồng người Tày ở thôn Làng Đăng (xã Quang Lang) vốn là nơi tập trung đông người Tày, dù hàng xóm vẫn nói tiếng Tày, chồng chị thường xuyên sử dụng tiếng Tày với anh em họ hàng, song hầu như chị không tiếp thu ngôn ngữ này: “*Sắp cưới được 20 năm rồi nhưng mà không biết nói. Cái gì mình học cũng nhanh nhưng mà riêng cái tiếng thì đi chợ suốt, va chạm suốt nhưng mà dứt khoát là không vào tai được tiếng nào luôn*”.

Tại những thôn nơi có nhiều người Kinh sinh sống như Than Muội, Núi Đá, Mỏ Đá, Đông Mồ (xã Quang Lang), tiếng Tày được duy trì theo nhiều cách khác

nhau. Đó có thể là các tình huống giao tiếp giữa những cô con dâu Tày là lán giềng của nhau vốn hiếm có cơ hội nói tiếng Tày trong gia đình nhà chồng gồm toàn người Kinh. Chị V. T. H. H. (sinh năm 1987, người Tày, thôn Than Muội, xã Quang Lang) nói với chúng tôi: *“Có ai mà nói đâu chị. Đây bên này có con P. nó cũng lấy chồng Kinh. Thỉnh thoảng hai con gọi nhau ra bảo phải nói tiếng Tày đi mà chứ không lâu lâu không nói nó quên bém nó mất”*. Đối với một số nàng dâu Tày, mỗi lần về thăm bố mẹ đẻ là dịp họ có thể nói tiếng Tày, và do đó họ vẫn duy trì được khả năng sử dụng ngôn ngữ của dân tộc mình. Đó cũng là thực tế cô H. T. N. (sinh năm 1964, thôn Mỏ Đá, xã Quang Lang) chia sẻ với chúng tôi về vấn đề này: *“Nói chứ, ông bà ở trong kia (xã Mai Sao) vẫn nói chứ. Mỗi lần cô về trong ấy là cô vẫn nói với ông bà anh em trong đó mà, nói bình thường mà”*.

Nhìn chung, tiếng Tày vẫn duy trì sức sống trong các cộng đồng có đông người Tày sinh sống. Sức sống ấy thúc đẩy quá trình tiếp nhận tiếng Tày ở những cô dâu, chàng rể người Kinh tuy mức độ tiếp nhận ở mỗi cá nhân là khác nhau. Mặc dầu vậy, tiếng Việt ngày càng được sử dụng rộng rãi trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh. Điều này một mặt giúp người con dâu, con rể bước đầu hòa nhập tốt hơn với cuộc sống gia đình, mặt khác phản ánh việc nhiều người Tày trẻ tuổi hiện không còn biết tiếng của dân tộc mình. Thực tế này cũng tác động nhất định đến việc sử dụng ngôn ngữ đối với trẻ em trong các gia đình này.

### ***3.1.3. Sử dụng ngôn ngữ trong dạy dỗ con cái***

Việc dùng tiếng Việt hay tiếng Tày giữa người lớn với nhau trong sinh hoạt hằng ngày ở các gia đình hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh tùy thuộc vào nhiều yếu tố, từ yếu tố cá nhân (thông thạo ngôn ngữ nào...) đến yếu tố tập thể (những thành viên khác trong gia đình hoặc họ hàng, xóm giềng nói ngôn ngữ nào...), cả yếu tố khách quan (môi trường giao tiếp ngoài gia đình chủ yếu dùng tiếng Việt...) lẫn yếu tố chủ quan (nói tiếng Việt giúp các thành viên gia đình thuộc hai dân tộc khác nhau có thể dễ dàng hiểu nhau...). Đối với trẻ em trong gia đình, vấn đề đơn giản hơn nhiều vì những người được hỏi đều cho biết họ nói tiếng Việt với con trẻ trong nhà để chúng có thể hòa nhập với thầy cô và bạn bè ở lớp. Chẳng hạn, chị L. T. T. (sinh năm 1987, người Kinh, thôn Nà Pe, xã Bằng Mạc) cho biết,

do chị là người Kinh nên chị nói tiếng Việt với các con. Điều này cũng nhằm tạo thuận lợi cho các con chị ở trường vì các cô giáo đều sử dụng tiếng Việt. Tương tự như vậy, thôn Làng Đăng (xã Quang Lang) nơi có đông người Tày sinh sống, việc người lớn trong gia đình nói tiếng Việt để tạo điều kiện cho con trẻ hòa nhập với trường lớp cũng là thực tế diễn ra từ nhiều năm nay: *“Ở đây nó khác thế này, nó chuyển theo cái thể hệ của thời đại thôi, tức là để các cháu đi học và chạm được nhanh. Từ cái chỗ ấy là xóm này sinh hoạt trở thành nói tiếng Kinh, không có người Kinh cũng nói tiếng Kinh, để các cháu bé nó biết được cái tiếng đa số rồi thì lúc ra học là nó không phải chuyển học nữa”* (Ông V. Q. B., sinh năm 1941, người Tày, thôn Làng Đăng, xã Quang Lang). Đây cũng là thực tế ghi nhận được trong những gia đình HHDT khác như giữa người Tày với người Nùng, giữa người Nùng với người Kinh. Chẳng hạn, ông L. V. T. (sinh năm 1922, người Tày, thôn Khun Phang, xã Quang Lang) có con dâu, con rể đều là người Nùng, cho biết, chỉ các con trai, con gái của ông biết tiếng Tày, còn thế hệ các cháu đến trường học bằng tiếng Việt nên đều giao tiếp bằng tiếng Việt. Thậm chí, trong cả những gia đình thuần dân tộc Tày, việc nói tiếng Việt với con trẻ là điều được mọi thành viên trong gia đình xác định rõ ràng. Anh N. V. T. (sinh năm 1978, người Tày, xã Bằng Mạc, có vợ là người Tày) chia sẻ rằng: *“Hai bố mẹ Tày nhưng vẫn phải nói tiếng Kinh để chúng nó còn đi học, chứ có dạy đọc dạy viết bằng tiếng Tày đâu”*.

Dạy học chữ quốc ngữ và truyền đạt kiến thức bằng tiếng Việt là chủ trương đã được Nhà nước thực hiện từ nhiều năm qua nhằm xóa nạn mù chữ và phổ cập giáo dục. Thực tế này góp phần tạo nên những thế hệ người Tày không chỉ nói thông tiếng Việt mà còn viết thạo chữ quốc ngữ. Việc sử dụng thành thạo ngôn ngữ này giúp người Tày tiếp cận với tri thức thuộc nhiều lĩnh vực khác nhau, nắm được lượng thông tin phong phú về thế giới bên ngoài, mở ra nhiều hướng làm ăn kinh tế mới, những cách hưởng thụ văn hóa mới. Nói cách khác, tiếng Việt giúp người Tày hòa nhập vào xã hội Việt Nam dễ dàng hơn và tạo thuận lợi hơn cho mối quan hệ với người Kinh, dân tộc đa số và có vai trò quan trọng đối với quá trình xây dựng, bảo vệ và phát triển đất nước cũng như có ảnh hưởng nhất định đến sự phát triển của tộc người Tày nói riêng và các dân tộc thiểu số khác nói chung. Chính vì những

lợi ích của việc thông thạo ngôn ngữ quốc gia, các gia đình đặt ưu tiên hàng đầu cho việc tạo điều kiện để con em họ theo kịp thời thế. Tiếng Tày do đó đánh mất vị trí trong giáo dục gia đình ngay từ giai đoạn khởi đầu của con trẻ. Không những thế, đối với những cặp vợ chồng hỗn hợp Tày–Kinh trẻ tuổi, bản thân cả hai bố mẹ đều có thể không nói được tiếng Tày hoặc ở mức độ thấp nên lẽ tự nhiên họ sử dụng tiếng Việt trong dạy dỗ con cái.

Tuy nhiên, ở những địa bàn người Tày cư trú tập trung, hiện tượng song ngữ Việt-Tày cũng đặt trẻ em vào môi trường tiếp xúc với cả hai thứ tiếng. Dù người lớn không phải lúc nào cũng nói tiếng Tày trực tiếp với con trẻ, song ở cái tuổi “học ăn, học nói” nên chúng vẫn tiếp nhận được tiếng Tày khi nghe người lớn nói chuyện. Bà D. T. X. (sinh năm 1958, người Tày, thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc) kể về cậu cháu ngoại: *“Cái thằng ku T. nhớ, nó ranh lắm. Ban nãy ông bảo “kin nặm”, xong ông hỏi: “Ku T. có biết “kin nặm” là gì không?” Nó im một lúc xong nó bảo “uống nước”. Đấy, nó tự nghe khắc nó biết đấy, chứ có ai dạy nó đâu”*. Hay khi được hỏi về việc hai vợ chồng có dạy tiếng Tày cho con mình, chị L. T. T. (sinh năm 1987, người Kinh, thôn Nà Pe, xã Bằng Mạc) cho biết: *“Lớn nó sẽ tự biết, không phải dạy đâu, nó nghe nó khắc biết thôi. Ông bà toàn nói tiếng Tày với nhau, ở làng ở xóm vẫn nói tiếng Tày với nhau. Bằng tuổi cũng có đứa nó biết nói rồi”*.

Dù lớp người Tày trẻ tuổi hiện ít nói được tiếng Tày, song với một số người Tày cư trú ở Quang Lang nhưng quê gốc ở xã khác, họ cũng không mấy lo ngại về việc trẻ em do phải học tiếng Việt mà không nói được tiếng dân tộc mình, bởi cách đơn giản nhất là cho trẻ về quê chơi vào mỗi dịp hè, chúng sẽ nói được tiếng Tày qua tiếp xúc với trẻ ở quê vốn nói thạo tiếng Tày nhờ môi trường giao tiếp xung quanh.

Trên thực tế, việc sử dụng tiếng Việt như một lựa chọn bắt buộc trong dạy dỗ con trẻ ở các gia đình hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh ngoài nguyên do một trong hai hoặc cả hai bố mẹ không biết nói tiếng Tày cũng có yếu tố hợp lý xét trên tổng thể chiến lược phổ cập giáo dục của Nhà nước và nhu cầu học tập của gia đình. Toàn bộ chương trình giáo dục phổ thông hiện nay được biên soạn bằng chữ quốc ngữ. Trẻ em đi học không chỉ học nói tiếng Việt mà còn học đọc, học viết. Hai hoạt động song song này tựa đôi chân, khó có thể đi vững nếu một chân bước lệch. Chủ

trương là đúng đắn, song cùng với quá trình hội nhập kinh tế và giao lưu văn hóa mạnh mẽ hiện nay, không thể phủ nhận thực tế này cũng ít nhiều tác động đến sự suy giảm của tiếng Tày trong đời sống tộc người, đặc biệt ở những khu vực trung tâm, dân cư biến động thường xuyên và tiếp biến văn hóa ngày càng sâu rộng.

#### **3.1.4. Sử dụng ngôn ngữ trong lễ nghi, thờ cúng**

Trong sinh hoạt hằng ngày, con người thường không để ý nhiều đến việc nói tiếng gì bởi giao tiếp bằng lời là một trong những phản xạ tự nhiên của con người trong các quan hệ xã hội. Thực tế này cũng không là ngoại lệ đối với các thành viên trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh. Tuy nhiên, sử dụng ngôn ngữ trong thờ cúng, lễ nghi của gia đình là một câu chuyện khác, qua đó một số người Tày có ý thức hơn về ngôn ngữ của dân tộc mình.

**Bảng 3.1: Sử dụng ngôn ngữ trong thờ cúng tổ tiên ở các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh**

Xã	Sử dụng ngôn ngữ trong thờ cúng tổ tiên			Tổng số gia đình
	Chỉ nói tiếng Tày	Chỉ nói tiếng Việt	Lúc Tày lúc Việt	
<b>Quang Lang</b>	6	25	4	<b>35</b>
<b>Bằng Mạc</b>	8	5	0	<b>13</b>
<b>TỔNG</b>	<b>14</b>	<b>31</b>	<b>4</b>	<b>48</b>

*Nguồn: Tư liệu thực địa của NCS tháng 3/2016*

Bảng 3.1 cho thấy, tiếng Việt được nhiều gia đình sử dụng mỗi khi thực hành thờ cúng tổ tiên như vào các dịp lễ, tết, giỗ, chạp, mừng một và ngày rằm trong tháng,... Điều này một phần phụ thuộc vào thành phần dân tộc của vợ và chồng. Đối với những tộc người theo chế độ phụ hệ, sau khi kết hôn, người vợ trở thành thành viên mới trong gia đình nhà chồng và thực hành các lễ nghi theo phong tục bên chồng. Vì thế, đối với những cặp chồng Kinh–vợ Tày, việc sử dụng tiếng Việt trong lễ bái tổ tiên là lẽ đương nhiên, bất kể người khấn vái trước bàn thờ là người chồng Kinh hay người vợ Tày. Trong số những gia đình là đối tượng nghiên cứu, chỉ duy nhất gia đình bà D. T. X. ở thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc có con rể người Kinh, song người con rể này không thờ họ nhà mình mà thờ họ nhà vợ, nên mọi việc khấn vái trước bàn thờ đều do hai bố mẹ vợ thực hiện bằng tiếng Tày.

Đối với những cặp chồng Tày–vợ Kinh, tình hình không rõ ràng như vậy. Trong một số gia đình, người vợ Kinh quán xuyến việc nhà, đồng thời chăm lo luôn việc hương khói trên bàn thờ, vì thế họ khẩn bằng tiếng Việt. Trường hợp bà N. T. S. (sinh năm 1938, người Kinh, thôn Đồng Chùa, xã Bằng Mạc) là một ví dụ: đến nay, dù chồng đã mất, bà ở với con trai và con dâu đều là người Tày, song việc khẩn vái trước bàn thờ tổ tiên vẫn do bà thực hiện. Bà S. cho biết: *“Ông có cúng đâu, ông chỉ đặt thôi, bà thì cúng cứ nói tiếng Kinh. Bây giờ các con nó cứ đặt lên đấy, đốt hương thì nó đốt còn bà vẫn khẩn chứ”*.

Trong số 10 gia đình có các cặp chồng Tày–vợ Kinh ở xã Bằng Mạc, có 2 gia đình cúng khẩn bằng tiếng Việt, một của gia đình bà N. T. S. vừa nêu, hai là gia đình chị L. T. T. ở thôn Nà Pe do chị T. là người Kinh đảm nhiệm việc thờ cúng trong nhà. Tại xã Quang Lang, trong số 15 gia đình có các cặp chồng Tày–vợ Kinh, chỉ có 6 gia đình sử dụng tiếng Tày trong hoạt động thờ cúng tổ tiên, 4 trong số đó ở thôn Làng Đăng nơi có đông người Tày sinh sống; 3/15 gia đình khi khẩn vái tổ tiên dùng cả hai ngôn ngữ Tày và Việt do người khẩn không nhớ hết các từ tiếng Tày hoặc việc khẩn vái có khi do người vợ Kinh đảm nhiệm nhưng có lúc lại do người chồng Tày thực hiện; 8/15 gia đình, chủ yếu ở các thôn Làng Trung, Núi Đá thực hiện khẩn vái hoàn toàn bằng tiếng Việt do cả hai vợ chồng đều không biết tiếng Tày.

Ngôn ngữ là một trong những yếu tố để người sống duy trì sợi dây kết nối với người đã khuất thông qua hoạt động thờ cúng. Ở các gia đình chúng tôi nghiên cứu, một khi mọi việc trong gia đình diễn ra ổn thỏa, hoạt động thờ cúng của họ tiếp tục được duy trì như vốn vẫn diễn ra từ trước đến nay. Tùy quan niệm của mỗi gia đình, họ có những suy nghĩ khác nhau về việc người Tày khẩn vái tổ tiên mình bằng tiếng Việt. Có thể thực tế này đã diễn ra từ lâu trong lịch sử như hiện tượng toàn dân nói tiếng Việt tại thôn Làng Trung: *“Thì biết làm sao, các cụ ở đây mấy đời không nói tiếng Tày rồi, các cụ cũng hiểu hết thôi mà”* (Ông H. V. T., sinh năm 1950, người Tày, thôn Làng Trung, xã Quang Lang). Mặc dầu vậy, đối với một số gia đình, việc cúng khẩn tổ tiên người Tày bằng tiếng Tày là thực hành cần được duy trì. Anh V. N. C. (sinh năm 1969, người Tày, thôn Khun Phang, xã Quang Lang) chia sẻ rằng: *“Nói chung là cũng được nhưng nó không giữ được nguyên vẹn*

*của người Tày thôi. Các cụ ngày xưa thì nhiều cụ không biết tiếng Kinh, mình nghĩ như thế thì mình phải cố giữ lấy tiếng Tày của mình để mà khán, thì các cụ mới hiểu được. Cũng như anh nếu như anh nghe tiếng Anh thì anh làm sao mà biết được nó là cái gì”. Chị V. T. N. (sinh năm 1971, người Kinh, thôn Làng Đàng, xã Quang Lang) cũng có chung ý kiến này: “Các cụ ngày xưa là cúng tiếng Thổ hết, đời mình là cúng tiếng Kinh. Trêu bọn nó là mẹ mà chết mà cúng tiếng Thổ là mẹ không biết về ăn đâu”.*

Có thể thấy, tiếng Tày ở những địa bàn trung tâm của giao lưu kinh tế, văn hóa, xã hội đang dần mất đi vị thế quan trọng của mình trong đời sống tộc người, một quá trình diễn ra dưới tác động của nhiều yếu tố: hôn nhân với người Kinh, chính sách phổ cập giáo dục với ngôn ngữ và chữ viết quốc gia, sự thúc đẩy hội nhập với quốc gia và quốc tế nhằm phát triển kinh tế và nâng cao chất lượng sống,... Nhìn từ góc độ lý thuyết về vai trò của giao tiếp trong tiếp biến văn hóa, việc người Tày ở Chi Lăng sử dụng thành thạo tiếng Việt đã giúp họ hòa nhập dễ dàng với người Kinh cả trong và ngoài địa bàn nơi họ sinh ra và lớn lên. Ở các khu vực trung tâm và vùng lân cận nơi có người Kinh sinh sống đông hơn, tỉ lệ hôn nhân hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh cao hơn so với những khu vực xa trung tâm, tạo điều kiện cho người Tày tiếp xúc nhiều hơn với người Kinh trong sinh hoạt cộng đồng, từ đó có tác động nhất định đến mối quan hệ tiếp xúc văn hóa giữa những cá nhân khác dân tộc trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Kinh với người Tày. Điều này khiến cho mức độ tiếp biến văn hóa của người Tày với người Kinh trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tại các địa bàn trung tâm lớn hơn và thường xuyên hơn so với các địa bàn xa trung tâm.

### **3.2. Lựa chọn thành phần dân tộc**

Hôn nhân là điểm khởi đầu cho việc tạo dựng nền tảng của sự tái sản xuất con người cho xã hội. Không giống như hôn nhân giữa những người cùng dân tộc, hôn nhân HHDТ đặt ra vấn đề về lựa chọn và quyết định thành phần dân tộc của những đứa con. Đây cũng là thực tế diễn ra trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở huyện Chi Lăng hiện nay.

Người Tày và người Kinh đều theo chế độ phụ hệ nên con sinh ra lấy họ bố.

Đối với các cặp chồng Tày–vợ Kinh, thành phần dân tộc của con cũng khai sinh theo bố. Thực tế này ghi nhận ở 100% số cặp vợ chồng. Bản thân những người trong cuộc cũng coi đây là việc đương nhiên, như chị N. T. T. (sinh năm 1978, người Kinh, thôn Khun Phang, xã Quang Lang) nói: *“Thì con theo bố mà chị. Bố Tày rồi thì con cũng Tày luôn”*.

Trong khi đó, đối với những cặp chồng Kinh–vợ Tày, thực tế không chỉ diễn ra theo nguyên tắc một chiều, đặc biệt khi Nhà nước có chính sách cộng điểm ưu tiên trong thi cử, miễn giảm học phí và nhiều chế độ ưu đãi khác đối với con em người dân tộc thiểu số.<sup>12</sup> Nhận thức được lợi ích từ chính sách ưu tiên này, một số gia đình HHDT do khai sinh dân tộc Kinh cho các con của mình đã làm thủ tục xác định lại thành phần dân tộc cho con. Thời kỳ đầu, người dân ở Chi Lăng còn rụt rè thực hiện công việc này. Họ cho biết, nếu muốn chuyển đổi dân tộc Kinh của con (vốn đã khai sinh theo dân tộc của bố) thành dân tộc Nùng hoặc Tày của mẹ, con phải đổi từ họ của bố sang họ của mẹ. Bởi vậy, một số người không dám đổi hoặc chỉ đổi cho đứa con nào được đầu tư học hành và sau này sẽ đi thi cao đẳng, đại học. Đây chính là điều ông P. H. S. (sinh năm 1949, người Kinh, thôn Than Muội, xã Quang Lang) nói với chúng tôi: *“Thì có người người ta vẫn đổi đấy, nhưng nhà ông không đổi vì đổi thì thành ra mình mất họ, phải đổi sang họ của bà ấy”*.

Tuy nhiên, qua chia sẻ của cán bộ tư pháp xã Quang Lang, họ của con không phụ thuộc vào việc dân tộc của con khai theo mẹ hay bố. Cho dù dân tộc của con là Tày vì con được khai theo dân tộc của mẹ song con vẫn mang họ bố là họ của người Kinh. Một số người do chưa hiểu rõ chính sách nên nhầm lẫn xác định lại thành phần dân tộc cho con theo dân tộc của mẹ đồng nghĩa với việc con phải đổi từ họ của bố sang họ của mẹ.

Trên thực tế, trong những năm chiến tranh và sau đó là quá trình xây dựng chủ nghĩa xã hội ở miền Bắc, mọi ưu tiên được dành hết cho tiền tuyến, bởi vậy việc khai sinh và kê khai thành phần dân tộc được thực hiện theo tập quán của mỗi dân tộc, theo đó thành phần dân tộc của con được khai sinh theo dân tộc của bố, bất kể mẹ thuộc dân tộc nào. Sau ngày đất nước thống nhất, hệ thống pháp luật và các văn bản quy phạm pháp luật dần dần được hoàn thiện. Cho đến năm 1995, Quốc hội



nước Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam ban hành Bộ luật Dân sự đầu tiên, trong đó, Điều 30 (mục 2, chương II) quy định về *Quyền xác định dân tộc*: “Cá nhân khi sinh ra được xác định dân tộc theo dân tộc của cha, mẹ. Trong trường hợp cha và mẹ thuộc hai dân tộc khác nhau, thì dân tộc của người con được xác định là dân tộc của người cha hoặc dân tộc của người mẹ theo tập quán hoặc theo thỏa thuận của cha, mẹ” [67]. Nội dung này tiếp tục được quy định tại Điều 28 (mục 2, chương III) trong Bộ luật Dân sự năm 2005 với việc bổ sung sự đồng ý của con ở độ tuổi vị thành niên khi tiến hành xác định lại dân tộc cho con [66]. Đến Bộ luật Dân sự năm 2015, Điều 29 (mục 2, chương III) – *Quyền xác định, xác định lại dân tộc* – đã quy định rõ ràng hơn về nội dung này, theo đó: nếu không có sự thỏa thuận giữa cha và mẹ về việc khai dân tộc cho con theo dân tộc của cha hoặc dân tộc của mẹ, khi đó “dân tộc của con sẽ được xác định theo tập quán; trường hợp tập quán khác nhau thì dân tộc của con được xác định theo tập quán của dân tộc ít người hơn” [65].

Thủ tục xin xác định lại thành phần dân tộc trước kia do Sở Tư pháp quản lý và thực hiện. Song khoảng mười năm trở lại đây, Phòng Tư pháp huyện có chức năng thụ lý hồ sơ đối với phần việc này và UBND cấp huyện có nhiệm vụ ra quyết định xác định lại dân tộc cho công dân của địa phương mình. Nhờ đó, thủ tục đơn giản hơn, quá trình thực thi nhanh chóng hơn và thường chỉ sau ba ngày đã có kết quả.<sup>13</sup> Bởi vậy, trong những năm gần đây, riêng tại xã Quang Lang, hầu như năm nào cũng có người tiến hành xác định lại dân tộc cho con.

Trong Bảng 3.2 (tr. 91), có tới 19/24 người được thống kê ở độ tuổi vị thành niên khi tiến hành xác định lại dân tộc, nghĩa là các em được bố hoặc mẹ thực hiện thủ tục này để đủ điều kiện hưởng chế độ ưu tiên dành cho dân tộc thiểu số trong các kỳ thi tuyển. Số người xác định lại dân tộc từ Kinh thành Tày nhiều hơn hẳn số người xác định lại dân tộc từ Kinh thành Nùng và Nùng thành Tày đã phần nào cho thấy mức độ quan tâm đến tương lai học hành của con cái trong các cặp vợ chồng HHDT nói chung và vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh nói riêng.

Muốn xác định lại từ dân tộc Kinh thành dân tộc thiểu số cho con cái, một trong hai người, bố hoặc mẹ, phải là người dân tộc thiểu số. Trong quá trình thu thập tư liệu tại xã Quang Lang, chúng tôi ghi nhận một số trường hợp người dân xin

**Bảng 3.2: Số người ở xã Quang Lang xác định lại dân tộc (2009-2015)**

Năm	Số người xác định lại dân tộc			Tổng
	Kinh thành Tày	Kinh thành Nùng	Nùng thành Tày	
2009	0	0	1	1
2010	3	0	0	3
2011	6	0	0	6
2012	2	3	0	5
2013	4	0	0	4
2014	1	1	0	2
2015	2	1	0	3
<b>Tổng</b>	<b>18</b>	<b>5</b>	<b>1</b>	<b>24</b>

*Nguồn: Tổng hợp từ số liệu thống kê Ban Tư pháp xã Quang Lang (tháng 5/2016)*

xác định lại dân tộc cho bản thân, sau đó mới có thể xác định lại dân tộc cho con cái. Chẳng hạn, trường hợp chị P. T. N. H. (sinh năm 1968, thôn Núi Đá) xin xác định lại từ dân tộc Kinh thành dân tộc Tày vào ngày 26/9/2011, rồi tiến hành xác định lại dân tộc cho con gái là N. T. T. N. (sinh năm 1993) từ dân tộc Kinh thành dân tộc Tày (theo dân tộc của mẹ) vào ngày 22/11/2011 để con được hưởng ưu tiên cộng điểm thi vào đại học. Hoặc tại thôn Làng Trung, anh Đ. Đ. K. (sinh năm 1962) xin xác định lại từ dân tộc Kinh thành dân tộc Tày vào ngày 20/5/2011. Hai tháng sau (ngày 14/7/2011), anh xin xác định lại dân tộc cho cả hai con của mình (con gái lớn lúc đó đã 17 tuổi và con trai út 14 tuổi) từ dân tộc Kinh thành dân tộc Tày để kịp cho cô con gái thi đại học vào năm sau.

Do thủ tục hành chính liên quan đến khai sinh, cải chính hộ tịch, xác định lại dân tộc,... hiện được cải cách và không còn rườm rà như trước, nên các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh không cảm thấy khó khăn trong lựa chọn dân tộc cho con, bởi nếu họ khai dân tộc Kinh cho con và sau này muốn đổi sang dân tộc Tày cũng có thể dễ dàng thực hiện thủ tục xác định lại dân tộc. Bởi vậy, không đơn thuần được khai dân tộc Tày theo dân tộc của bố như trong các gia đình bố Tày–mẹ Kinh, những đứa con trong các gia đình bố Kinh–mẹ Tày được khai dân tộc khác nhau tùy từng gia đình.

Bảng 3.3 (tr. 92) cho thấy, ở xã Quang Lang, chỉ 44,83% số gia đình chồng

**Bảng 3.3: Thành phần dân tộc của người con trong các gia đình  
bố Kinh–mẹ Tày ở xã Quang Lang và xã Bằng Mạc**

Xã	Thành phần dân tộc của các con trong gia đình			Tổng số gia đình
	Dân tộc Tày	Dân tộc Kinh	Vừa Tày vừa Kinh <sup>14</sup>	
Quang Lang	38	40	9	87
Bằng Mạc	3	0	0	3
<b>Tổng</b>	<b>41</b>	<b>40</b>	<b>9</b>	<b>90</b>

*Nguồn: Tổng hợp từ tư liệu thực địa của NCS tháng 3/2016*

Kinh–vợ Tày khai sinh cho con là dân tộc Kinh, số còn lại phần lớn khai sinh cho con là dân tộc Tày. Thực tế này cho thấy, bản thân các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh cũng nhận thức được về vấn đề khai dân tộc cho con và một số cặp xác định khai dân tộc Tày cho con ngay từ khi tiến hành công tác khai sinh. Đặc biệt, các cặp vợ chồng trẻ trong độ tuổi 25-35 vốn được học hành và tiếp cận với thông tin nhanh chóng hơn so với những cặp vợ chồng lớn tuổi. Tuy nhiên, trong số 38 gia đình chồng Kinh–vợ Tày có con là dân tộc Tày, không phải gia đình nào cũng khai dân tộc Tày cho con ngay từ đầu, như hai trường hợp chúng tôi vừa trình bày ở trên. Ngay tại xã Bằng Mạc, một trong số ba cặp chồng Kinh–vợ Tày là vợ chồng anh T. V. C. và chị N. T. D. thuộc độ tuổi trên 40 cũng khai dân tộc Kinh cho cả hai con trai (sinh năm 1994) và con gái (sinh năm 1997). Cho đến năm 2007, chị D. làm thủ tục xin xác định lại từ dân tộc Kinh sang dân tộc Tày cho cả hai con theo lời khuyên của cô giáo ở trường để hai con chị được hưởng ưu tiên trong thi cử. Đáng chú ý, tại xã Quang Lang, một số ít, 9/87 gia đình (10,34%), khai dân tộc cho các con khác nhau, đứa là dân tộc Tày, đứa khác lại là dân tộc Kinh. Gia đình anh N. K. D. và chị V. M. P. (thôn Than Muội, xã Quang Lang) là một ví dụ: con gái của hai anh chị là dân tộc Kinh trong khi cậu con trai là dân tộc Tày; anh N. K. D. (sinh năm 1984, người Kinh) kể: “Khai Tày cho thằng cu để sau này nó đi học nó còn được cộng điểm, còn con gái thì thôi lấy theo dân tộc của bố để cho bố còn có phần chút!”. Tương tự như vậy, gia đình chị M. T. C. và anh P. Đ. T. ở thôn Mỏ Đá, xã Quang Lang, có hai con gái, con gái đầu sinh năm 1998 là dân tộc Kinh, con gái thứ hai sinh năm 2007 là dân tộc Tày. Khi được hỏi về thực tế này, chị M. T. C. (sinh năm 1973,

người Tày) cho biết: “*Minh không để ý đấy, hồi sinh cô chị thì cứ theo bố nên khai dân tộc Kinh. Đến cô thứ hai này thì khai là Tày luôn từ đầu rồi này*”.

Tuy nhiên, đối với một số gia đình, chính sách ưu tiên không quá quan trọng, đặc biệt khi họ đầu tư vào việc học hành của con cái để chúng có thể tự đạt được số điểm cần thiết khi tuyển sinh. Chẳng hạn, vợ chồng anh P. H. (sinh năm 1972, người Kinh) và chị H. M. B. (sinh năm 1973, người Tày) tại thôn Núi Đá, xã Quang Lang vẫn giữ nguyên dân tộc Kinh cho hai cậu con trai. Anh H. làm việc tại Công ty xây lắp điện lực Tam Thanh (Lạng Sơn); ngoài công việc ở công ty, anh còn đứng ra nhận thầu những công trình riêng nên thu nhập tốt, đảm bảo cuộc sống của cả gia đình nên vợ anh là chị B. không phải đi làm, chỉ chăm lo công việc trong nhà. Cuộc trò chuyện giữa chúng tôi với hai vợ chồng<sup>15</sup> cho thấy, yếu tố kinh tế có ảnh hưởng nhất định đối với việc tiếp nhận hay không những ưu tiên của Nhà nước. Trong trường hợp này, đối với anh H., khi cân nhắc vấn đề lợi ích, lợi ích liên quan đến dân tộc (tiếp nối và duy trì nguồn gốc dân tộc Kinh thông qua thành phần dân tộc của những đứa con) lớn hơn lợi ích kinh tế (con được cộng điểm ưu tiên hay được học bổng... nếu con là dân tộc Tày) mà gia đình anh có thể nhận được.

Những thực tế được trình bày ở trên cho thấy việc lựa chọn thành phần dân tộc cho con trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng một mặt phụ thuộc vào nguyên tắc của gia đình phụ hệ (con theo cha); mặt khác, phụ thuộc vào quyền lợi của con căn cứ vào chính sách ưu tiên của Nhà nước đối với dân tộc thiểu số. Cũng giống như cha mẹ trong các gia đình ở Việt Nam nói chung, cha mẹ trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng đều quan tâm đến tương lai của con cái, do vậy, một số cha mẹ sẵn sàng lựa chọn thành phần dân tộc có lợi cho con. Ngay cả các bậc cha mẹ trong những gia đình bố Kinh–mẹ Tày ở Bằng Mạc, tuy số lượng gia đình không nhiều, nhưng cũng đều khai sinh dân tộc Tày cho con để có thể hưởng chính sách ưu tiên của Nhà nước. Bên cạnh đó, đối với một số gia đình chồng Kinh–vợ Tày có kinh tế khá giả, đủ điều kiện để đầu tư học hành cho con cái, sự duy trì gốc gác dân tộc của người cha (ở đây là dân tộc Kinh) thông qua những đứa con có ý nghĩa nhiều hơn chính sách ưu tiên cộng điểm cho người dân tộc thiểu số (ở đây là người Tày) của Nhà

nước. Ở những trường hợp này, nguyên tắc con theo cha trong các gia đình phụ hệ hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh không bị phá vỡ.

### 3.3. Phân công lao động

Thuộc loại hình gia đình phụ quyền nên trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, đàn ông được coi là trụ cột gia đình cả về mặt tinh thần và khía cạnh kinh tế. Do đó, trong hầu hết các gia đình, nhất là những gia đình hạt nhân, người đàn ông đứng tên chủ hộ. Việc đứng tên chủ hộ xác định quyền đại diện gia đình của người đàn ông trong các công việc liên quan đến làng xã, như tham gia hội hiếu hay đại diện làm việc với trường thôn khi có các vấn đề liên quan đến thống kê hộ khẩu, đăng ký bầu cử, đóng góp tiền cho các quỹ của địa phương,...

**Bảng 3.4: Số nam và nữ làm chủ hộ trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở xã Quang Lang và xã Bằng Mạc**

Xã	Chủ hộ trong gia đình chồng Tày – vợ Kinh			Tổng	Chủ hộ trong gia đình chồng Kinh – vợ Tày			Tổng
	Chồng	Vợ	Người khác <sup>16</sup>		Chồng	Vợ	Người khác	
Quang Lang	10	0	6	16	9	4	6	19
Bằng Mạc	5	0	5	10	1	0	2	3
<b>Tổng</b>	<b>15</b>	<b>0</b>	<b>11</b>	<b>26</b>	<b>10</b>	<b>4</b>	<b>8</b>	<b>22</b>

*Nguồn: Tư liệu thực địa tháng 3/2016*

Có thể thấy trong Bảng 3.4, ngoại trừ trường hợp các cặp vợ chồng HHDT ở cùng bố mẹ, tỉ lệ người Tày làm chủ hộ gia đình trong các gia đình hạt nhân hỗn hợp giữa người Tày với Kinh là rất lớn. Điều này một phần phản ánh điều kiện cư trú của các gia đình trong không gian văn hóa-xã hội của dân tộc Tày, Nùng nên việc để người vợ hoặc chồng dân tộc Tày làm chủ hộ tạo thuận lợi hơn cho gia đình trong việc nối kết với tổ chức, chính quyền địa phương cũng như cộng đồng xung quanh. Mặc dù vậy, trong kinh tế gia đình, lao động kiếm tiền cùng đóng góp nuôi sống gia đình là công việc được chia sẻ cho cả vợ và chồng, ít có hiện tượng chỉ một người gánh vác trách nhiệm tài chính của cả gia đình.

Chẳng hạn, đối với những gia đình không làm nông nghiệp, cả hai vợ chồng cùng làm việc trong các cơ quan Nhà nước đều có lương như vợ chồng anh V. V. M. (người Tày) và chị N. T. K. N. (người Kinh) ở thôn Làng Trung: anh M. làm lái

xe ở kho bạc huyện Chi Lăng, chị N. là nhân viên bưu điện huyện Chi Lăng; hoặc vợ chồng anh N. X. C. (người Kinh) và chị H. T. T. (người Tày) ở thôn Khun Phang: anh C. là trưởng phòng tổ chức UBND huyện Chi Lăng, chị T. là giáo viên cấp II huyện Chi Lăng. Đối với những cặp vợ chồng là lao động tự do, có thể mỗi người làm một nghề hoặc cả hai cùng hỗ trợ nhau trong hoạt động sinh kế. Trường hợp vợ chồng anh P. M. D. (người Tày) và chị H. T. L. (người Kinh) ở thôn Núi Đá là một ví dụ. Do gia đình trước kia không có ruộng đất, nên sau khi xây dựng gia đình, hai vợ chồng cùng hỗ trợ nhau buôn bán gà tại các chợ trong khu vực. Việc tìm mua gà từ các gia đình, nuôi nhốt gà trong lồng, cập nhật giá cả trong ngày do chị L. đảm nhiệm. Anh D. phụ trách làm chuồng, lồng nhốt gà và chở chị L. cùng hàng hóa đi bán tại các chợ phiên. Ngoài chợ thị trấn, chợ phiên tại các xã lân cận là nơi đồng bào các dân tộc Tày, Nùng đến trao đổi mua bán nhiều. Do vậy, anh D. là người hỗ trợ chị L. rất tích cực khi trao đổi với khách hàng bởi anh có thể nói thông thạo cả ba thứ tiếng Việt, Tày, Nùng. Tại thôn Núi Đá, anh N. V. Đ. (người Kinh) và chị P. T. N. H. (người Tày) cũng là một ví dụ về việc hỗ trợ nhau trong làm ăn kinh tế. Vốn là người gốc ở Thái Bình, anh Đ. mang đến Chi Lăng nghề buôn bán chiếu cói. Anh nhận chiếu sản xuất từ quê gốc và bán lại ở Chi Lăng. Bên cạnh đó, để phục vụ việc phơi thóc vào các vụ thu hoạch lúa, người dân ở Chi Lăng bắt đầu sử dụng loại bạt nhựa PVC diện tích lớn thay vì đồ lúa ra sân để lấn sạ vào thóc, ngoài ra, mỗi khi trời mưa, chỉ cần túm bạt lên là có thể thu cất thóc nhanh chóng. Tìm hiểu và nhận thấy nhu cầu sử dụng ngày càng tăng loại bạt này của người dân trong khu vực, hai vợ chồng anh Đ. nhận các cuộn bạt lớn từ công ty về chia thành các tấm theo nhu cầu thực tế, may viền cẩn thận và bán lại cho người dân trong vùng. Chị H. đảm nhiệm việc khâu may, anh Đ. phụ trách giao nhận các mối hàng.

Đối với các gia đình làm nông nghiệp, phân công lao động dựa vào đặc tính giới, đàn ông đảm nhận những việc nặng nhọc như cày, bừa, gánh vác; phụ nữ làm những phần việc ít đòi hỏi sức khỏe hơn như cấy, gieo mạ, làm cỏ. Tất nhiên, trong một số trường hợp đặc biệt, những quy ước về phân công lao động cũng chỉ mang tính tương đối. Chẳng hạn, anh G. V. T., người Kinh, ở rể trong gia đình bà D. T. X. và ông N. V. H. ở thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc; vợ anh là chị N. T. D. vốn thị lực

kém từ nhỏ nên việc đồng áng không đảm nhiệm được. Trước khi cưới, bà X. phải thực hiện mọi phần việc đồng áng do ông H. sức khỏe không còn tốt. Từ sau đám cưới của đôi vợ chồng trẻ, anh T. là lao động chính trên những thửa ruộng của gia đình, kể cả việc gieo và cấy mạ. Anh T. từng chia sẻ với chúng tôi việc chị em làng xóm trêu đùa anh mỗi khi anh đi cấy bởi thông thường, đó là phần việc của phụ nữ. Vượt qua khỏi những khác biệt đó, anh T. lại là người chịu khó cập nhật cách làm ăn mới. Nhận thấy trồng cây thuốc lá không mang lại hiệu quả kinh tế cao, lại ảnh hưởng đến sức khỏe khi hít phải hơi thuốc lá, anh T. tìm tòi đưa ớt và gừng về trồng thu được lợi nhuận cao hơn. Anh cũng đóng vai trò quan trọng trong việc hướng dẫn vợ cùng làm với mình trong một số khâu trồng trọt để tăng nguồn thu trong gia đình. Việc cùng nhau thực hiện cách làm ăn mới là một trong những lợi thế của các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng bởi ngoài mối quan hệ với cộng đồng người Tày, Nùng ở địa phương, những người vợ, người chồng dân tộc Kinh còn duy trì quan hệ với những người đồng tộc ở quê gốc và tạo nên mạng lưới cần thiết trong hoạt động kinh tế.

Khác với sự đóng góp tương đương nhau giữa vợ và chồng trong hoạt động sinh kế, trong sinh hoạt gia đình, người vợ đảm nhiệm khối lượng công việc nhiều hơn người chồng, từ nội trợ đến giáo dục con cái và chăm sóc sức khỏe cho các thành viên trong gia đình; người chồng chỉ đóng vai trò hỗ trợ, chẳng hạn như chơi với con trong khi vợ nấu cơm hay quét tước nhà cửa trong khi vợ giặt giũ,... Tuy nhiên, đối với việc thực hiện trách nhiệm của hộ gia đình với tư cách là thành viên của hội hiếu, vợ và chồng cùng chia sẻ công việc với nhau. Thực tế này là do công việc của hội hiếu trong từng đám hiếu đối với mỗi nhóm gia đình là khác nhau. Chẳng hạn, đầu tháng trong thôn có một đám hiếu, gia đình nào thuộc xóm A có nhiệm vụ đi đào huyệt, gia đình nào thuộc xóm B có nhiệm vụ nấu ăn. Đến cuối tháng lại có một đám hiếu khác, nhiệm vụ sẽ được hoán đổi, lúc đó những gia đình thuộc xóm B lại đi đào huyệt, các gia đình xóm A nấu ăn. Tùy thuộc vào nhiệm vụ được giao trong mỗi đám hiếu mà người chồng hay người vợ sẽ đại diện gia đình để tham gia, chẳng hạn người chồng sẽ tham gia vào nhóm đào huyệt trong khi người vợ tham gia vào nhóm nấu ăn.

### 3.4. Giáo dục và chăm sóc sức khỏe

#### 3.4.1. Giáo dục

Cũng giống như nhiều gia đình khác, trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, giáo dục con cái là việc được cả vợ và chồng quan tâm. Ngoài việc động viên con cái học hành, giúp con trau dồi đạo đức là một nội dung rất quan trọng của giáo dục trong gia đình. Đây cũng là phần việc đánh dấu sự tham gia nhiều hơn của những người vợ. Trước khi có con và thực hiện nhiệm vụ của một người mẹ, bản thân họ đã phải trải qua một thời gian “tự học” những quy tắc và lối sống riêng trong gia đình nhà chồng. Quá trình ấy cũng giúp họ tích lũy kinh nghiệm để truyền đạt lại cho con cái.

Đối với những cặp chồng Kinh–vợ Tày, điều khác biệt đầu tiên nàng dâu Tày dễ dàng nhận ra trong cách ăn nói của người Kinh là sự lễ phép, có trên có dưới, người trẻ nói với người lớn tuổi phải thưa gửi đàng hoàng. Chị N. T. D. (sinh năm 1970, người Tày, thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc) chia sẻ với chúng tôi: *“Người Tày ở đây dễ hơn, thế nào cũng được, nhưng mà về ở dưới quê dân tộc Kinh ý thì phải “vâng, dạ” rồi. Ví dụ mình đang ở nhà, hỏi bố mẹ chồng “Con đi sang nhà bà thím hoặc là nhà chị gái”, bố mẹ “Ừ” cho đi thì mới dám đi, như ở trên này chỉ hỏi một cái là đi thôi”*. Bởi vậy, họ cũng dạy con mình những điều này trong quá trình các con lớn lên như luôn chào hỏi người lớn hay khách đến nhà. Chị D. cho biết thêm, dù chị là người Tày nhưng chị dạy các con theo nếp người Kinh. Hai đứa con nhà chị từ nhỏ đến lớn chưa bao giờ xưng hô với nhau là “mày” (*cấu*), “tao” (*mưng*).

Trong khi ấy, những người vợ Kinh trong gia đình Tày cũng học được nhiều điều tốt đẹp từ văn hóa Tày trong cuộc sống gia đình. Khi nói chuyện với chúng tôi, chị V. T. N. (sinh năm 1971, người Kinh, làm dâu ở thôn Làng Đẳng, xã Quang Lang) chia sẻ về cách nấu nướng của người Tày mà chị đánh giá là “sành sỏi” khi so sánh với cách làm của người Kinh ở quê chị (xã Hòa Xá, huyện Ứng Hòa, Hà Nội). Chẳng hạn, khi gia đình có việc, người Tày kén chọn người đồ xôi (*làm xôi*) phải là người đầu tóc gọn gàng, sạch sẽ, đầu tóc bù xù không bao giờ được mời làm xôi; khi xào đồ ăn phải xào bằng chảo, không xào vào nồi theo cách tiện thể giống như người Kinh; xào xong một món phải rửa sạch chảo, để chảo khô mới cho mỡ



vào xào món khác, không tiện sẵn mỡ xào món trước để làm luôn món sau sẽ không ngon; hay như việc dùng thớt thái thịt sống xong, muốn thái thịt chín, người Tày rửa sạch thớt rồi đặt cạnh bếp củi để hơi khói bốc lên làm khô thớt, sau đó mới thái, chặt đồ ăn chín; trong khi chặt thức ăn chín, người Tày dùng một cái *mê* đan bằng nứa hoặc bằng tre (tương tự như cái mẹt của người Kinh) đặt lót bên dưới thớt, nếu nước từ đồ ăn bắn ra sẽ chỉ cần giặt cái *mê*, tránh bị dây bẩn ra nền nhà; hoặc khi đun bếp, người Tày sử dụng cái cặp bằng tre để gấp củi, gấp than, vừa vệ sinh không bị dính than bếp, vừa tránh gây ngứa cho người đun nấu nếu chẳng may thanh củi đun là từ cây sơn hay cây *khau* ngứa v.v... Chị N. nhận xét: *“Nó rất bình thường thôi nhưng nhìn cái cách chặt chém, làm ăn rất là sạch sẽ. Không ai bảo nhưng về mình nhìn thấy thì mình làm theo. Đến con lớn nhà mình mình cũng bảo nó phải làm ăn cẩn thận như thế đấy”*.

Có thể thấy, việc giáo dục trong các gia đình hôn hợp giữa người Tày với người Kinh trước hết bắt đầu từ sự tự học của những người vợ khi về làm dâu. Đến lượt mình, những đứa con mang hai dòng máu Kinh-Tày được truyền dạy những điều hay lẽ phải được gạn lọc thông qua sự tiếp nhận của những người mẹ trong quá trình thích ứng với cuộc sống mới ở gia đình nhà chồng.

Trước kia, trong gia đình người Tày, con gái trong nhà được dạy phải biết nấu nướng, khâu vá để làm tròn bổn phận làm dâu khi về nhà chồng, con trai phải biết cuốc nương, làm ruộng để gánh vác kinh tế gia đình. Ngày nay, trong các gia đình hôn hợp giữa người Tày với người Kinh, sự tiếp xúc thường xuyên với văn hóa Kinh, văn hóa của tộc người đa số, thông qua giáo dục trong trường học và nhiều kênh thông tin khác cũng như qua giao tiếp hằng ngày với nhau khiến việc giáo dục con cái không chỉ gói gọn trong những việc gia đình mang tính chất giới. Thời đại văn minh tạo cơ sở cho tự do tìm hiểu để đi đến hôn nhân giữa nam và nữ cũng đặt các cặp vợ chồng HHDT trước việc phải định hướng cho con cái trong lựa chọn bạn đời. Chị H. T. L. (sinh năm 1972, người Kinh, thôn Núi Đá, xã Quang Lang) vẫn thường dạy hai cô con gái người Tày của mình: *“Đấy, con kiếm được tiền hay không là do con. Được đồng nào gom góp sau này đi lấy chồng đỡ khổ, mà tìm chồng có công ăn việc làm chứ đừng bao giờ yêu cái thằng lông bông, dạn trước thề*

*Kể cả cái thùng sửa xe máy cũng là có công ăn việc làm. Đòi mẹ lấy bố, bố không biết làm nhưng bố lại hiền lành, bố không biết tiêu tiền, không rượu chè, cờ bạc”.*

Cũng cần nói thêm rằng, với những cặp vợ chồng trẻ ở chung với bố mẹ, việc giáo dục con trẻ trong gia đình còn có thêm vai trò của ông, bà. Ngoài việc nhắc nhở con cháu những nguyên tắc đạo đức, ở các khu vực nơi người Tày cư trú tập trung như Bằng Mạc, ông bà còn đóng vai trò trong việc truyền dạy ngôn ngữ dân tộc cho con, cháu.

### **3.4.2. Chăm sóc sức khỏe**

Chăm sóc sức khỏe các thành viên gia đình thường là việc của giới nữ, bao gồm cả ăn uống hằng ngày, chăm sóc những thành viên lúc ốm đau. Một trong những đặc điểm ăn uống của gia đình người Tày là các món ăn thường được chế biến sử dụng nhiều dầu mỡ. Sự xuất hiện của các cô con dâu người Kinh trong gia đình đã tạo ra sự biến chuyển trong việc chế biến các món ăn. Các món luộc đã có mặt nhiều hơn trong bữa cơm gia đình. Bà N. T. S. (sinh năm 1938, người Kinh, thôn Đồng Chùa, xã Bằng Mạc) cho biết: *“Người Tày ăn gì cũng xào mỡ, bảo là ăn xào mỡ thì bấy giờ nó mới khỏe chân mà đi rừng, không thì không trèo được đèo, người Kinh mình thì mỡ lại không cần. Bà luộc luôn, luộc chấm tương, chấm nước mắm, hoặc đậu ăn rán chán thì lại cho vào luộc nó lên. Mình ăn thế nào thì ông ăn thế. Các con nó cũng theo mình hết”*. Cho đến nay, cảm nhận của những nàng dâu trẻ người Kinh trong các gia đình Tày cũng vẫn chia sẻ thực tế này: *“Người Kinh mình còn có món luộc, món nấu canh. Trên này đa phần xào mỡ, ngấy lắm, mới đầu về ăn không được, cứ phải làm theo gia đình, lâu dần cũng quen. Bây giờ thay đổi món, món thì luộc, xào, nấu canh. Ăn riêng là thế, còn ăn với ông bà thì vẫn xào, mình mình ăn một món cũng khó”* (Chị L. T. T., sinh năm 1988, người Kinh, thôn Nà Pe, xã Bằng Mạc).

Trong khi đó, đối với các nàng dâu Tày trong gia đình Kinh, tuy sinh hoạt theo nếp sống của người Kinh song môi trường xã hội bên ngoài lại rất gần gũi với văn hóa Tày, Nùng nên những món ăn chế biến theo kiểu Tày lại có cơ hội xuất hiện trong gia đình dưới bàn tay nấu nướng của người vợ Tày, như các món măng chua, thịt lợn quay,... Đối với những gia đình có con rể người Kinh ở cùng bố mẹ

vợ, người con rể cũng đóng vai trò bổ sung thêm nguồn thực phẩm tươi kiếm được từ tự nhiên, và đôi khi từ đó tạo nên một số chuyện vui trong gia đình, như: anh G. V. T., con rể người Kinh ở thôn Khòn Vạc, xã Bằng Mạc. Ngày 11/10/2012, anh T. về quê ở Bắc Giang mò được ít trai mang về nhà<sup>17</sup>, hôm sau tự tay nấu món canh trai cho cả nhà ăn. Bà X. (sinh năm 1958, người Tày, thôn Khòn Nura, xã Bằng Mạc), mẹ vợ anh T., kể: “*Sáng hôm qua, nó mò được ít trai ở Bắc Giang, hì hụi làm cả sáng mời bố mẹ vợ ăn buổi trưa thì tối hết mẹ vợ đến bố vợ đau bụng đi ngoài. Ôi đúng là không bỏ công con rể*”.

Chăm sóc sức khỏe các thành viên trong gia đình lúc ốm đau cũng là công việc đánh dấu vai trò của người phụ nữ. Sống trong không gian sinh tụ chủ yếu của người Tày, những người vợ Tày hay vợ Kinh đều có sự kết hợp trong việc vận dụng những kiến thức dân gian về chăm sóc sức khỏe để chữa các bệnh thông thường như đau đầu, cảm cúm, quai bị,... Đối với những trường hợp bệnh nặng, hiện nay đồng bào đưa đi khám ở trạm xá hoặc tại bệnh viện. Trường hợp đối với những đứa trẻ khó nuôi, nhiều gia đình thường tìm đến sự trợ giúp của các thầy *then*, bà *then*. Chị Đ. T. T., con dâu người Kinh ở thôn Làng Trung, xã Quang Lang, hiện có một con gái sinh năm 2009, cũng đưa con đi gửi thầy *then* ở xã Quan Sơn (huyện Chi Lăng) từ năm 2013 do gia đình thấy cháu bé hay ốm, không chịu ăn nên gầy gò, khó nuôi. Chị T. cho biết, bà thím bên chồng giới thiệu ông thầy này cho gia đình vì ông không câu nệ lễ vật bắt buộc, không như nhiều thầy *then* khác quy định phải mang đúng những thứ họ yêu cầu. Trước khi chị T. đưa con đến gặp thầy, bà thím thay mặt gia đình đến đặt vấn đề với thầy. Sau đó, chị T. chuẩn bị lễ lần đầu đưa con sang nhà thầy để gửi gồm một cỗ xôi, một con gà luộc, một chai rượu và ít hoa quả, bánh kẹo. Nghi lễ diễn ra rất đơn giản, thầy *then* nhận lễ, khấn trước bàn thờ *then* chừng 10-15 phút, sau đó để cháu bé lạy trước ban thờ 3 cái. Từ sau lần đầu tiên đó, mỗi năm 3 lần, vào các ngày mồng 5 tháng Giêng, 05/5 và 10/10 âm lịch, chị T. lại đưa con sang nhà thầy biếu lễ vật. Lễ vật thường bao gồm xôi, gà, rượu, nếu khá giả có thể kèm thêm ít bánh, kẹo; riêng ngày mồng 5 tháng Giêng thường có thêm lì xì cho thầy và thầy cũng lì xì lại cho cháu nhỏ. Vào ngày 05/5 hằng năm, chị T. thường mang theo một chiếc áo con chị vẫn mặc để thầy vẽ bùa và đóng dấu vào lưng áo với ý nghĩa bảo vệ đứa trẻ khỏi

tà ma, vía xấu và phù hộ cho cháu hay ăn, mạnh khỏe. Đứa trẻ sẽ mặc chiếc áo đó trong vòng một năm giống như những chiếc áo khác cho đến ngày 05/5 năm sau sẽ được thay bằng một chiếc áo khác có vẽ bùa của thầy.

Trường hợp sức khỏe của người già, ngoài việc khám chữa bệnh theo Tây y, các gia đình cũng kết hợp làm *then* với niềm tin việc làm này sẽ giúp lấy lại sức khỏe cho người già, mặt khác cũng để giải tỏa về mặt tâm lý cho người ốm. Hầu hết những người cao tuổi được hỏi đều trả lời đã làm *then* ít nhất 1-2 lần, có người đã làm đến 4-5 lần, tất nhiên quy mô các lần không giống nhau. Bên cạnh đó, cũng có một số gia đình mời thầy người Kinh về cúng. Trường hợp bà V. T. T. ở thôn Núi Đá, xã Quang Lang, đầu năm 2016 bị ốm không rõ nguyên nhân, gia đình đã đưa đi khám ở bệnh viện huyện nhưng vẫn không khỏi. Sau đó, gia đình tìm thầy xem và được biết nguyên nhân ốm là do gia đình kể bên đào móng xây nhà và động vào ban thờ thổ công của gia đình (?). Con dâu bà T. có chị gái làm thầy cúng ở Thanh Hóa nên đã bàn với chồng mời chị gái về làm lễ để giải quyết việc này. Quyết định mời chị gái một phần để giảm chi phí vì nếu mời *then* về giải hạn, có thể sẽ phải tốn số tiền lên đến hơn 10 triệu đồng. Bản thân bà T. ban đầu cũng nghi ngại về quyết định này, bởi bà là người Tày, con lại mời thầy người Kinh, không hiểu sau khi làm lễ tác dụng sẽ đến đâu. Tuy nhiên, sau khi làm lễ cúng giải vào buổi sáng, con trai bà là anh P. M. D. cho biết đến chiều bà đã nhạt rau nấu cơm hộ các con, tâm lý rất vui vẻ, thoải mái (?).

Rõ ràng, việc kết hợp tri thức và tín ngưỡng dân gian trong chăm sóc, chữa bệnh cho các thành viên trong gia đình là một trong những lợi thế của các gia đình hỗn hợp Tày–Kinh ở Chi Lăng.

### **3.5. Quan hệ gia đình và dòng họ**

Nhìn chung, trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, những giá trị cơ bản của gia đình trong văn hóa Kinh và văn hóa Tày vẫn được duy trì như “kính trên, nhường dưới”, “kính già, yêu trẻ”,... Do cả vợ và chồng đều góp phần vào việc mang lại thu nhập cho gia đình nên trong các gia đình hỗn hợp Tày–Kinh, quan hệ giữa vợ và chồng khá bình đẳng. Đối với các cặp vợ chồng đã tách ra ở riêng, hầu hết đều có sự bàn bạc giữa hai vợ chồng trong những công việc lớn,

như: định hướng công việc hay cách làm ăn mới; mua sắm tài sản, đồ đạc có giá trị; việc học hành, xin việc của con cái; quan hệ với gia đình hai bên nội, ngoại;... Riêng những cặp vợ chồng trẻ còn ở chung với bố mẹ vợ hoặc bố mẹ chồng vẫn cần hỏi thêm ý kiến của bố mẹ trong những vấn đề trên.

Trong thực tế cuộc sống của các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, sự tự điều chỉnh của mỗi cá nhân để duy trì quan hệ gia đình là cần thiết. Cho dù nhiều người dân địa phương cho rằng, dân tộc Tày và dân tộc Kinh hiện có rất nhiều điểm giống nhau nhưng một số phong tục, tập quán, quy tắc ứng xử xã hội của hai dân tộc vẫn có những điểm khác biệt nhất định. Cách xưng hô giữa vợ và chồng là một ví dụ. Do giao tiếp giữa các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh chủ yếu bằng tiếng Việt nên việc vợ chồng gọi nhau là “anh”, “em” tạo ra sự tôn trọng lẫn nhau giữa hai vợ chồng. *“Lấy chồng người Kinh thì phải theo chồng. Người Tày chẳng có “anh”, “em” gì hết, chỉ có “mày”, “tao” thôi. Như nhà này lấy chồng người Kinh thì không dám nói thế. Cứ “mày” “tao” “cậu” “mừng” là cho ăn và luôn”* – chị N. T. D. (sinh năm 1970, người Tày, thôn Khòn Nura, xã Bằng Mạc) cho biết. Hay anh V. V. H. (sinh năm 1969, người Tày, thôn Làng Đàng, xã Quang Lang) cũng nói với chúng tôi: *“Xưng là “anh”, “em” chứ xưng là gì. Có xưng là “cậu”, “mừng” thì đây [vợ] cũng có biết tiếng đâu mà nghe”*.

Đối với những nàng dâu Tày, lời ăn tiếng nói, cách cư xử với họ hàng bên chồng, đặc biệt trong thời gian đầu mới về làm dâu, cũng phần nào tạo áp lực đối với họ. Khi được hỏi về vấn đề này, bà V. T. T. (sinh năm 1944, người Tày, thôn Núi Đá, xã Quang Lang) cho biết người Tày ở địa phương có cách ăn nói xuề xòa khác với người Kinh vốn cư xử theo tôn ti thứ bậc “ra bả vào thừa”. Chị N. T. D. (sinh năm 1970, người Tày, thôn Khòn Nura, xã Bằng Mạc) cũng có những cảm nhận tương tự mỗi khi về quê chồng. Ra khỏi nhà gặp ai trên đường chồng chị cũng chào hỏi và chị chào theo, dù có khi chỉ là những câu đơn giản như “Bác đi đâu đấy?”. Chị cho biết: *“Không chào thì người ta bảo con dâu nhà nọ, nhà kia không chào hỏi. Trên này [Bằng Mạc] chả chào hỏi đâu, thích thì chào, mà không thích thì cũng thôi”*.

Trong khi đó, ngược với phép tắc của người Kinh, người Tày xuề xòa hơn. Sự

xuề xòa ấy cũng ảnh hưởng đến cách ứng xử của những cô con dâu người Kinh trong gia đình. Chị H. T. L. (sinh năm 1969, người Kinh, thôn Núi Đá, xã Quang Lang) kể về cách ứng xử giữa người thân trong họ hàng bên chồng: “*Ở trên này là như thế này này, kể cả như ông C. (em trai mẹ chồng chị L, chị L. gọi là cậu) mà cứ ăn nói không phải là chúng nó không nghe được đâu. Trưởng là phải ra trưởng, nếu không trố mắt lên mà xem, để cho cháu nó lên nó chỉ đạo cho chứ*”. Bởi thế, chị L., vốn không phải là người chau chuốt lời ăn tiếng nói, nhanh chóng hòa nhập với cách ứng xử đó. Mẹ chồng chị, bà V. T. T. (sinh năm 1944, người Tày, thôn Núi Đá, xã Quang Lang) cho chúng tôi biết thêm: “*Chính mẹ đây [chị L., con dâu] nói với cậu ngay trước mặt, các ông bà ý trợn trừng lên nhìn, “Nói như thế mà nghe được à?”, mà ông ý cũng chẳng ý kiến gì, nghe quen rồi, trên này nó thế, sai cậu*”.

Ngoài lời ăn tiếng nói, việc tiếp nhận và làm quen với phong tục, tập quán mới của dân tộc bên chồng, cũng cho thấy sự thích ứng của những cô con dâu người Tày trong quá trình hội nhập vào gia đình mới. Đặc biệt, trong khoảng 3-4 thập kỷ trở về trước, nhiều phong tục tập quán truyền thống vẫn được duy trì khá nghiêm ngặt trong các gia đình, dòng họ người Kinh. Trong ký ức của mình về những lần về quê chồng, bà V. T. T. (sinh năm 1944, người Tày, thôn Núi Đá, xã Quang Lang) kể: “*Dưới xuôi theo nề nếp gia phong, hơi sợ, về bị chửi khời. Ví dụ về có lễ, tết là mình sắp hoa quả, bánh kẹo, 5 quả hồng mình xếp 4 quả ở dưới, 1 quả ở trên, cho cuống xuống dưới cho đẹp thế là bị chửi là “đưa nào xếp, xếp lại chổng đít lên”. Sợ đấy! Têm trầu mình nhìn các cụ làm mình bắt chước, có người khen, có cụ nói chưa phải đâu. Xếp đĩa đúng 6 miếng không hơn, mình cứ xếp ào ào. Lấy đĩa phải đồng đều. Dần dần mình cũng khắc phục được*”. Trong khi đó, đối với những gia đình Tày có con dâu người Kinh, tùy từng gia đình cũng như tùy mối quan hệ giữa con dâu với bố mẹ chồng, một số tập quán của người Tày trong sinh hoạt gia đình vẫn được những người con dâu dân tộc Kinh thực hành. Chẳng hạn, chị N. T. K. N., sinh năm 1975, ở thôn Làng Trung, sau 5 năm quyết tâm yêu nhau, chị có bầu và gia đình nhà trai buộc phải đồng ý cho cưới. Vốn trước khi cưới, mẹ chồng đã không ưa chị, nên khi về nhà chồng trong tình huống đã có bầu, mối quan hệ càng trở nên căng thẳng. Tuy vậy, đến khi quyết định sẽ ở với ai trong số 4 người con

tra, mẹ chồng lại chọn vợ chồng chị với suy nghĩ ở với con dâu Kinh ăn uống sẽ ngon hơn. Chị N. cho biết, đến bây giờ, khi con gái đầu của chị đã đến tuổi thi đại học, chị vẫn sáng sủa bê một chậu nước kèm khăn mặt vào tận giường mẹ chồng cho bà rửa mặt và một cốc nước để bà xúc miệng. Đối với các nàng dâu người Kinh chung sống cùng một nhà với bố mẹ chồng người Tày, phong tục này được thực hiện ít nhất trong thời gian đầu sau lễ cưới, như lời anh V. N. C. (sinh năm 1969, người Tày, thôn Làng Trung, xã Quang Lang) kể: *“Mình ở chung với các cụ một thời gian thì những ngày đầu là sáng ra dâu phải dậy đun nước nóng lên, mang khăn và chậu mới để bố chồng, mẹ chồng rửa mặt”*.

Một nguyên tắc khác trong sinh hoạt gia đình truyền thống của người Tày là con dâu và bố chồng không ngồi chung mâm cơm. Tuy nhiên, hầu hết những đôi vợ chồng Tày có con dâu Kinh đều là những người có giao lưu nhiều với bên ngoài, chẳng hạn như tham gia làm Cách mạng, làm việc trong các cơ quan nhà nước, vì thế họ thường có tư duy đổi mới. Với những gia đình này, nguyên tắc ăn khác mâm cơm không còn được duy trì từ cách đây vài chục năm. Trong bữa cơm, họ ngồi quây quần cùng một mâm. Có người giải thích rằng, trong nhà chỉ có hai ông bà với hai vợ chồng, chẳng lẽ đến bữa cơm lại chia ra hai mâm. Việc ăn cùng mâm cũng giúp gắn kết thêm tình cảm giữa các thành viên trong gia đình. Mặc dù vậy, ở những địa bàn xa trung tâm và là nơi người Tày cư trú chủ yếu, nguyên tắc này vẫn được duy trì trong một số gia đình. Bà T. T. V. (sinh năm 1964, người Kinh, thôn Khòn Vạc, xã Bằng Mạc) kể lại: *“Từ ngày xưa lúc cô về làm dâu cứ mấy mẹ con khác ăn, cứ dọn cho ông một mâm ông ăn đến lúc ông mất thôi, chả ngồi chung mâm bao giờ. Toàn làm hai mâm suốt. Con dâu không được ngồi ở bàn thế này đâu, với chỗ giường bố chồng ngủ mình không được đi lại. Nó khác với người Kinh. Người Kinh thì tha hồ”*. Tuy nhiên, hiện nay, nguyên tắc này không còn được duy trì trong tất cả các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh. Gia đình qui mô nhỏ nên một bữa cơm phải chia hai mâm vừa bất tiện vừa không đầm ấm, các thành viên trong gia đình cũng không còn bị ràng buộc bởi những qui tắc về vị trí sinh hoạt trong nhà. Bà V. cho biết thêm: *“Như cô ngày xưa còn ông bà giải chiếu thế này giữa nhà là không nằm đâu, chỉ vào trong buồng nằm thôi. Bây giờ nó tiến*

*bộ, chỗ nào nó cũng nằm. Trưa nay mấy mẹ con nó ngủ với nhau ở đây này”.*

Do một trong hai vợ chồng là người Kinh có quê ở các tỉnh vùng đồng bằng Bắc Bộ và Bắc Trung bộ, nên trong một năm về quê để giải quyết những công việc liên quan đến dòng họ là việc hầu như gia đình nào cũng phải làm. Ở xã Quang Lang, đối với một số cặp vợ chồng trẻ, do gia đình của người vợ/chồng dân tộc Kinh đã chuyên cư lên Lạng Sơn từ những năm 60-70 của thế kỷ XX theo lời kêu gọi khai hoang của Nhà nước nên mối liên hệ với quê hương không còn thường xuyên, thậm chí có người còn không tìm được anh em họ hàng ở quê như ông P. H. S., sinh năm 1940, người Kinh, ở thôn Than Muội. Bởi vậy, hai vợ chồng ông S. và các con cháu cũng chỉ duy trì quan hệ họ hàng với các cô, dì, chú, bác hiện đang sinh sống tại Lạng Sơn. Với những người còn quê quán, họ thường về quê vào dịp Tết cổ truyền và Rằm tháng bảy; ngoài ra là các dịp giỗ chạp, dự đám ma, đám cưới. Thông thường, một năm họ sắp xếp về quê 2 lần, những năm có nhiều đám có thể về đến 6-7 lần. Do còn vướng công việc làm ăn nên không phải cặp vợ chồng nào cũng có thể cùng nhau về quê, bởi về quê nghĩa là phải gặp gỡ với họ hàng, làng xóm trong môi trường văn hóa Kinh với những phép tắc nhất định, trong khi không phải người Tày nào cũng có thể hòa nhập hoàn toàn với hoàn cảnh đó.

Nhìn chung, trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, người phụ nữ đóng vai trò quan trọng trong việc điều tiết các quan hệ với gia đình và dòng họ hai bên. Sự khác biệt về văn hóa giữa hai dân tộc tạo ra một số áp lực nhất định đối với họ, song cũng vì thế cho thấy sự thích ứng của họ trong môi trường gia đình mới.

### **3.6. Thực hành tôn giáo, tín ngưỡng**

#### **3.6.1. Nghi lễ chu kỳ đời người**

##### **3.6.1.1. Nghi lễ sinh đẻ**

Sự ra đời của những đứa con vẫn thường được ví von một cách văn vẻ như sự “đơm hoa kết trái” của tình yêu vợ chồng. Song về mặt y học, thời gian hơn 9 tháng mang thai và sau sinh đẻ là quá trình người phụ nữ phải giữ gìn cẩn thận cho sức khỏe của bản thân, của thai nhi. Bên cạnh đó, họ cũng phải thực hiện một số kiêng cử nhất định tùy thuộc tập quán từng dân tộc, nhất là trong điều kiện tự nhiên



khu vực núi cao như ở Chi Lăng, việc kiêng cử càng được xem trọng. Do các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng sinh sống trong môi trường gần gũi với văn hóa Tày nên những kiêng cử trước và sau khi sinh, dù được thực hiện bởi người vợ Tày hay người vợ Kinh, đều phản ánh sắc thái văn hóa Tày.

Đối với những phụ nữ có bầu, dù là con dâu Kinh hay con dâu Tày, họ đều kiêng làm việc nặng trong thời gian mang thai, làm tùy sức và nghỉ ngơi không làm nếu ốm; kiêng ăn cá vì đồng bào cho rằng ăn cá độc cho thai nhi. Đặc biệt, phụ nữ có bầu không được đi dự đám ma, nhất là những tháng đầu mang thai, do người Tày kiêng dẫm lên đất mới (đất xói lên khi đào huyệt) dễ dẫn đến sảy thai. Ngoài ra, trong khoảng 5 tháng đầu, họ kỵ mang những thứ lạ như que, gậy hay cành cây tươi gần nhà về để ở gần giường nơi thai phụ nằm cũng như người chồng kiêng không chặt, không trồng cây tươi khu vực xung quanh nhà để tránh sảy thai. Trước đây, do hệ thống y tế chưa phát triển nên người Tày đẻ tại nhà, có bà đỡ hỗ trợ, như trường hợp bà N. T. S., sinh năm 1938, người Kinh, làm dâu ở thôn Đồng Chùa, xã Bằng Mạc, đẻ cả 9 người con đều tại nhà. Trong điều kiện y tế hiện nay phát triển hơn trước và xã hội tiến bộ hơn, phụ nữ đến kỳ sinh nở đều đến trạm xá, bệnh viện nhằm đảm bảo an toàn cho cả mẹ và con.

Sau khi sinh nở từ bệnh viện về, trước khi đưa trẻ vào nhà, người già trong nhà chuẩn bị đốt lửa để người bế trẻ (bố hoặc mẹ) bước qua rồi mới vào cửa. Người Tày tin rằng làm như vậy để trẻ nhỏ không giật mình, đêm không khóc hoặc để tránh người vía nặng chào hỏi khi đưa trẻ về nhà sẽ khiến trẻ khóc đêm. Người dân thực hành những tục này theo kinh nghiệm, từ đó truyền sang cả thế hệ những cô con dâu người Kinh: *“Các cụ bảo thế, đấy là các mẹ. Cơ bản nhiều cái không bỏ được, các cụ không cho bỏ”* – Chị V. T. N. (sinh năm 1971, người Kinh, thôn Làng Dăng, xã Quang Lang) cho biết.

Theo tập quán của dân tộc Tày, người phụ nữ ở cũ trong vòng 40 ngày đầu tiên sau khi sinh nở. Trong thời gian này, do quan niệm đây là thời gian người phụ nữ chưa sạch sẽ nên họ tuyệt đối không được đi ngang qua bàn thờ tổ tiên. Đối với một số gia đình, người mẹ trong thời gian ở cũ có thể đi ra ngoài (đi chợ...) nhưng tránh không vào nhà ai để kiêng vận đen cho các gia đình đó. Việc ăn uống cũng

được để ý, như thịt gà phải rang với gừng, nghệ và kiêng ăn tanh. Anh V. N. C. (sinh năm 1969, người Tày, thôn Khun Phang, xã Quang Lang) nắm rất rõ cách thức chăm người đẻ của dân tộc Tày, như không ăn cá mà ăn gừng, nghệ để thải độc và bổ máu. Anh chia sẻ: *“Kiêng chú, ăn thịt kho với nghệ. Ngày đầu vợ anh không ăn được nhưng sau còn nghiệm cơ. Đến bây giờ thịt gà luộc không thích ăn đâu mà phải thả canh gừng nghệ mới ăn”*.

Cùng với việc giữ gìn trong ăn uống, cứ 10 ngày người mẹ lại được xông nước lá một lần, tắm rửa cũng dùng nước lá đun sôi để nguội, không dùng nước lạnh. Ở những nơi người Tày sinh sống tập trung như thôn Làng Đăng, xã Quang Lang, người già thường lấy cành dâu tươi, tước vỏ rồi chặt thành từng khúc, lấy kim xỏ qua lỗ xỏ ở giữa tạo thành vòng đeo tay cho trẻ con để kỵ ma, tránh tà, các loại ma trơi không đi theo trêu chọc hay để trẻ con đỡ giật mình khi ngủ. Một phong tục mà các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng hiện vẫn duy trì trong thời gian ở cữ của người mẹ là treo một cành cây (cành xương rồng hoặc nắm lá đại như lá đào, lá bưởi) ngoài cổng hoặc ngoài cửa ra vào chính để tránh vía xấu không lọt vào nhà làm hại đứa trẻ. Mục đích của việc này còn nhằm báo hiệu cho người ngoài biết trong nhà có trẻ mới sinh, để những người nặng vía không vào nhà làm trẻ quấy khóc hoặc ai là ông thầy, bà *then* cũng không vào để giữ sạch sẽ cho bản thân. Tùy từng gia đình, việc treo lá ngoài cửa có thể để trong một tháng đầu, có gia đình để ba tháng hoặc hơn cho đến khi cành lá héo tự rơi khỏi cửa. Trong thời gian ở cữ, người Tày không kiêng họ hàng, xóm giềng, bạn bè tới thăm.

Khi trẻ đầy tháng, người Tày làm lễ đầy tháng, song chỉ thực hiện với con đầu lòng. Lễ đầy tháng đơn giản, chủ yếu là gia đình làm cơm mời anh em, họ hàng đến chia vui cùng gia đình. Vào dịp này, người mẹ đi ra chợ, mua thứ gì đó cho con, thường là sách, bút với mong muốn lấy phước cho con, sau này con hay học, chăm ngoan. Người mẹ phải kiêng không dẫm chân xuống ruộng bùn sớm để tránh con sâu bùn cắn rất độc; khi bị cắn nhưc như ong đốt, thậm chí đau buốt vào tận tim. Việc không lội bùn sớm cũng nhằm để tránh đau chân, đau xương cốt khi về già.

Người Tày ở Chi Lăng không có tục làm bàn mụ cho trẻ và theo họ đó là tục của người Nùng. Tuy nhiên, trong một số gia đình hỗn hợp giữa người Tày với

người Kinh, người ta vẫn lập bàn mụ cho trẻ. Chẳng hạn như gia đình ông P. H. S., sinh năm 1949 là người Kinh và bà L. T. T., sinh năm 1945 là người Tày ở thôn Than Muội nơi có đông người Nùng sinh sống, các con của ông bà đều lập bàn mụ cho các cháu trong nhà. Hoặc như gia đình chị L. T. T., sinh năm 1988 là người Kinh và anh N. V. A., sinh năm 1986 là người Tày ở thôn Nà Pe do thấy một số gia đình trong thôn lập bàn thờ mụ cho con nên cũng làm theo.

### 3.6.1.2. Nghi lễ cưới xin

Nghi lễ cưới xin truyền thống của người Tày trước kia bao gồm lễ dạm hỏi, lễ ăn hỏi, lễ cưới và lễ lại mặt. Lễ ăn hỏi thường sau lễ dạm hỏi 1-2 tháng; từ sau lễ ăn hỏi con rể phải đi lại nhà bố mẹ vợ 3 năm mới làm lễ cưới; lễ cưới thường kéo dài 2 ngày [96]. Quá trình đó diễn ra với nhiều phong tục và lễ nghi của người Tày. Tuy nhiên, từ khi hôn nhân giữa người Tày với người Kinh xuất hiện tại Chi Lăng, thời gian thực hiện các nghi lễ đám cưới được rút ngắn đến mức tối đa, lễ ăn hỏi và lễ cưới thường dồn vào một ngày. Điều này xuất phát từ thực tế của 40-50 năm trở về trước khi giao thông đi lại chưa thuận tiện, từ Lạng Sơn đến các tỉnh dưới xuôi có thể mất 2-3 ngày mới đến nơi. Để tạo điều kiện cho gia đình nhà trai không phải đi lại nhiều lần dẫn đến tốn kém, hai bên gia đình thống nhất gặp nhau một lần để biết nhà cửa, tên tuổi, ngày sinh tháng đẻ của đôi trẻ và trao đổi về các lễ vật cần chuẩn bị cho lễ dạm và lễ cưới. Cũng có trường hợp chú rể là người trong quân ngũ, đám cưới do đơn vị đứng ra tổ chức nên thời gian không thể kéo dài. Sau buổi gặp gỡ đầu tiên giữa hai gia đình, hai bên tiến hành xem tuổi cho đôi trai gái, nếu hợp nhau sẽ chọn ngày và tiến hành nghi lễ. Theo đó, lễ ăn hỏi thường diễn ra vào buổi sáng, sau đó hai bên gia đình cùng ăn cơm với nhau, đến chiều tổ chức lễ cưới để chú rể đón cô dâu về nhà. Cách thức tổ chức đám cưới này hiện khá phổ biến ở Chi Lăng, đặc biệt ở những địa bàn gần trung tâm huyện, xã. Ngay trong tháng 10 năm 2016, một đám cưới giữa chú rể người Kinh, nhà ở thị trấn Đồng Mô, cách nhà cô dâu người Tày tại thôn Núi Đá hơn 3km song cả lễ hỏi và lễ cưới đều chỉ gói gọn trong một ngày [PL 2, Ảnh 43–45]. Thậm chí, đối với những đám cưới giữa người Tày với nhau ở vùng trung tâm, người ta cũng rút ngắn thời gian tổ chức như vậy.

Ở Chi Lăng, theo lời nhiều người già, từ những năm 50-60 của thế kỷ XX đã

không còn ai mặc trang phục truyền thống trong đám cưới nữa. Đối với những đám cưới giữa người Kinh và người Tày, trang phục truyền thống Tày càng vắng bóng. Chừng 4-5 thập kỷ trước, cô dâu, chú rể mặc quần áo bình thường trong lễ cưới; một số trường hợp có thể sắm bộ quần áo tươm tất hơn ngày thường một chút. Đến nay, cô dâu dù thuộc dân tộc Tày hay dân tộc Kinh cũng đều mặc váy cưới kiểu châu Âu; những cặp vợ chồng trẻ sinh khoảng năm 1985 trở về đây còn chụp ảnh nghệ thuật trước khi cưới. Đáng chú ý là, cô dâu chỉ mặc váy cưới khi làm lễ cưới và tiếp khách, trước khi bái tổ tiên ở nhà chồng sẽ thay áo dài (kiểu áo dài của người Kinh) bởi theo những người già, mặc váy cưới màu trắng lòe xòe để bái tổ, tổ tiên sẽ không nhận ra [PL 2, Ảnh 45, 48].

Về cơ bản, đám cưới tổ chức ở bên nào được thực hiện theo phong tục của dân tộc đó. Chẳng hạn, chú rể người Tày đón cô dâu người Kinh theo phong tục người Kinh ở nhà gái, đến khi cô dâu Kinh vào nhà chồng sẽ làm lễ bái tổ tiên nhà chồng theo phong tục người Tày. Đối với những đám cưới của chú rể Kinh lấy cô dâu Tày, tục chằng dây khi chú rể vào buồng đón cô dâu và tục đội nón cho cô dâu ra cửa [PL 2, Ảnh 46–48] hay cô dâu tuyệt đối không được khóc và quay đầu lại khi đã ra cửa là những thực hành vẫn được duy trì đến nay, thậm chí có đám cưới được tổ chức ở nước ngoài vẫn lưu giữ những phong tục này. Câu chuyện của chị H. T. T., sinh năm 1969, người Tày, hiện ở thôn Làng Trung là một minh chứng cho sức sống của những phong tục này. Chị T. gặp anh T. K. M., sinh năm 1964, người Kinh tại Nga năm 1989 khi hai người đi xuất khẩu lao động. Đến năm 1991, hai người quyết định tiến tới hôn nhân. Thành phố Kastroma nơi chị T. ở cách thành phố Yaroslavl nơi anh M. sống chừng 200km. Mỗi bên anh chị đều nhờ những người đồng hương ở cùng thành phố với mình làm đại diện khi cử hành đám cưới. Không có lễ ăn hỏi, đám cưới diễn ra vừa theo phong tục của Nga vừa mang bản sắc Tày. Ngày tổ chức đám cưới, đoàn nhà trai đến nhà gái để làm lễ đón dâu. Trước khi chú rể vào buồng cô dâu, các bạn của cô dâu chằng dây trước cửa buồng và chú rể phải li xì, vượt qua tất cả các dây chằng mới vào được buồng cô dâu. Chú rể nói đại ý hôm nay ngày lành tháng tốt, anh đến đón em về làm dâu. Khi đi ra cửa, em gái chị T. đội nón cho chị. Tiếp đó, đoàn rước dâu đến tưởng niệm tại nghĩa trang

liệt sĩ thành phố Kastroma theo phong tục Nga với hàm ý có sự hi sinh anh dũng của những người lính mới có tương lai như ngày hôm nay. Cuối cùng, đoàn rước dâu ghé thăm nhà thờ rồi mới trở về thành phố Yaroslavl để cô dâu làm lễ bái tổ tiên bên chồng và cùng tham gia tiệc đám cưới tại nhà chú rể.

Người dân ở Chi Lăng chia sẻ với chúng tôi rằng, tục chằng dây hiện vẫn còn đến nay bởi việc thực hành nó tạo ra niềm vui cho cả hai họ và đôi khi trở thành chút thử thách nho nhỏ mà chú rể phải vượt qua trước khi đón được cô dâu về nhà. Tục lệ cô dâu không được quay lại khi đã bước chân ra cửa được giải thích để tránh việc vợ chồng sống không hạnh phúc dẫn đến bỏ nhau. Về mặt tâm linh, người Tày cho rằng người con gái đi lấy chồng nghĩa là sau này sẽ là ma nhà khác, không bao giờ được về bên ngoại quá nhiều nữa, bởi vậy nghiêm cấm khóc và ngoái đầu lại, thực hiện được như vậy mới tốt.

Ngoài những tục lệ đó, nàng dâu người Kinh trong gia đình người Tày cũng phải thực hiện một số tập tục khác như sắm cho bố mẹ chồng gói mới, khăn mới khi về nhà chồng. Trước đây, nhà gái phải sắm sửa chăn bông, quần áo, giường tủ cùng các dụng cụ phục vụ việc đồng áng như dao nhỏ, dao phát vườn, liềm, nón... đủ cho một gia đình làm nông nghiệp. Thời nay, những dụng cụ ấy không còn nằm trong danh sách sắm sửa đồ lễ cho một đám cưới nữa mà được chuyển dần sang tiền mặt.

### 3.6.1.3. Nghi lễ tang ma

Tang ma là việc liên quan tới thế giới tâm linh, thế giới vốn người sống không nhìn thấy và không thể biết nó vận hành thế nào. Bởi vậy, những nghi lễ trong tang ma về cơ bản vẫn được duy trì theo truyền thống; đám ma của người Kinh làm theo kiểu người Kinh, đám ma của người Tày làm theo phong tục của người Tày; chỉ có điều, thời gian tổ chức đám ma hiện nay chỉ trong một ngày, người chết cũng không để quá 24 giờ phải tiến hành đưa ma. Sự phát triển của tổ chức hàng phe hay hội hiếu tại các thôn đã nối kết cư dân trong thôn, bất kể người Kinh, Tày hay Nùng để hỗ trợ nhau khi các gia đình đang trong lúc tang gia bối rối. Ở Chi Lăng hiện nay, việc mời thầy mo đến làm lễ tang hay các nghi lễ cúng 40 ngày, 100 ngày cho người chết không còn bắt buộc phải là người cùng dân tộc mà người Tày có thể mời thầy người Nùng, người Kinh có thể mời thầy người Tày và ngược lại.

Đáng chú ý, tùy từng thôn, việc cải táng cho người chết được tiến hành vào năm thứ ba sau đám tang; có gia đình để tới 5-10 năm mới cải tang nhưng có nhà rút ngắn thời gian cải tang chỉ còn một năm sau đám tang. Về vấn đề này, những người Tày cao tuổi tỏ ra không yên tâm. “*Một năm là nó không đi hết đâu. Có trường hợp vừa rồi sang cát mới có hơn một năm, chưa hết, gói ghiec các thứ vẫn còn nguyên thế, khiếp lắm. Nó làm liều lắm. Ít nhất phải 3 năm trở lên muốn động gì thì động chứ! Mới có một năm mà đưa lên thì hôi mù lên*” – Ông L. V. T. (sinh năm 1938, người Tày, thôn Khun Phang, xã Quang Lang) cho biết. Hoặc bà D. T. X. (sinh năm 1958, người Tày, thôn Khòn Nura, xã Bằng Mạc) cũng có cùng quan điểm: “*Tày là sợ cái cảnh như thế cho nên Tày họ không bao giờ cải táng trong 3 cái năm ấy cả. Tày cứ 5 năm, 10 năm họ mới cải táng*”. Giải thích hiện tượng này, một số người trẻ cho biết, nếu chưa mãn tang, con cháu chưa thể lấy nhau mà phải đợi hết 3 năm. Trong thời đại hiện nay, khi việc lấy vợ gả chồng không chỉ diễn ra giữa những người trong phạm vi thôn, xã mà nam nữ ở các tỉnh khác nhau cũng dễ dàng gặp gỡ nhau. Để tạo điều kiện cho người trẻ không phải chờ đợi quá lâu sau đám tang, nhiều gia đình tổ chức thôi tang và cải táng luôn trong một năm sau đám tang. Có người cũng cho rằng, cải táng sớm để con cháu không phải kiêng cử trong gặp gỡ với bạn bè, đối tác và để những sinh hoạt của người sống sớm trở lại bình thường.

### **3.6.2. Tôn giáo, tín ngưỡng**

#### **3.6.2.1. Thờ cúng tổ tiên**

Người Tày và người Kinh đều thờ cúng tổ tiên. Ở Chi Lăng, thông thường, trong một gia đình Tày có 3 loại ban thờ: ban thờ tổ tiên đặt tại gian chính của nhà [PL 2, Ảnh 20, 21], ban thờ thổ công đặt ngoài sân [PL 2, Ảnh 25] và ban thờ táo quân đặt trong bếp [PL 2, Ảnh 22, 23]. Trong khi đó, tổ tiên, thổ công và táo quân đều được thờ trong các bát hương trên cùng một ban thờ theo phong tục của người Kinh. Đối với các gia đình hôn hợp giữa người Tày với người Kinh, do cả người Kinh và người Tày đều là những dân tộc theo chế độ phụ hệ nên người chồng dân tộc nào, việc thờ cúng trong gia đình được thực hành theo phong tục của dân tộc đó. Tuy nhiên, tại địa bàn nghiên cứu, chúng tôi quan sát được một số trường hợp có sự pha trộn giữa cách thức thờ cúng của người Tày và người Kinh.

Trường hợp thứ nhất là gia đình chị N. T. D., sinh năm 1970, người Tày và anh T. V. C., sinh năm 1969 là người Kinh tại thôn Khòn Vạc, xã Bằng Mạc: một lần về quê chồng ở Bắc Giang, thầy cúng người Kinh cho biết gia đình anh C. có một bà cô chết trẻ. Mọi người trong gia đình muốn mời bà cô về để thờ phụng, song bà cô nói chỉ thích ở với vợ chồng anh C., vì thế chị D. quyết định rước bà cô về thờ trên bàn thờ tổ tiên tại nhà mình. Lễ ở quê anh C. do thầy cúng người Kinh làm, còn lễ tại nhà ở thôn Khòn Nưa do thầy mo người Tày đảm nhận. Theo chị D., bà cô nhà chồng cho biết chỉ ăn chay, vì thế mâm cúng ngày Tết trên bàn thờ tổ tiên ngoài mâm có gà luộc, chị luôn soạn riêng một mâm chay để cúng bà cô nhà chồng. Người Tày ở Bằng Mạc thường không có thói quen thắp hương bàn thờ vào ngày rằm, mồng một, song từ khi rước linh hồn bà cô trẻ về nhà, chị D. thường xuyên hương khói vào các ngày tuần tiết theo phong tục của người Kinh. Việc thờ cúng thêm bà cô trên bàn thờ tổ tiên, theo chị D., khiến bản thân chị yên tâm hơn. Đồng thời, chị cũng tin rằng, bà cô nhà chồng sẽ phù hộ cho vợ chồng chị trong làm ăn kinh tế cũng như trong đời sống hằng ngày.

Trường hợp thứ hai là gia đình anh N. T. V., sinh năm 1983, người Kinh và chị T. T. H. N., sinh năm 1982 là người Tày ở thôn Than Muội, xã Quang Lang: bố mẹ anh V. đều là người Kinh, sinh cư lập nghiệp ở Chi Lăng từ những năm 60-70 của thế kỷ XX theo phong trào khai hoang. Họ cũng đón bà cô bên chồng về thờ, song do sống tại Chi Lăng và mời thầy người Tày về làm lễ nên họ được thầy người Tày khuyên thờ bà cô tách riêng với ban thờ tổ tiên theo quan niệm của người Tày rằng, người chết trẻ, chưa vợ chưa chồng, chưa đủ tư cách để ngồi cùng ban thờ với các đời tổ tiên. Bởi vậy, ngoài ban thờ tổ tiên đặt trong nhà chính, anh V. đặt một ban riêng ngoài sân để thờ bà cô bên chồng. Gia đình anh V. sau khi tách ra ở riêng ngoài việc thờ cúng trên ban thờ tổ tiên cũng chăm lo việc cúng bái ở ban thờ bà cô.

Trường hợp thứ ba là gia đình anh L. T. N., sinh năm 1983, người Tày và chị Đ. T. L., sinh năm 1982 là người Kinh ở thôn Đông Mồ, xã Quang Lang: hai anh chị lấy nhau năm 2007 và đến nay vẫn ở với bố mẹ anh N. do anh N. là con một. Năm 2015, sau khi hoàn thành việc xây nhà, gia đình anh N. quyết định dọn ba ban thờ (trước kia nhà anh V. cũng có ba ban thờ tổ tiên, thổ công và táo quân riêng

biệt) vào một ban thờ tại gian chính trong nhà. Bà V. T. B., mẹ anh N., cho biết, được bên thông gia giới thiệu nên họ mời một ông thầy người Kinh ở xã Chi Lăng (huyện Chi Lăng) đến làm lễ cho gia đình. Theo bà B., bên thông gia thường mời ông thầy này đến làm lễ mỗi khi nhà có việc và sau đó mọi công việc đều có kết quả tốt, bởi vậy bà cũng tin tưởng và làm ban thờ theo kiểu người Kinh cũng với hi vọng mọi việc trong gia đình luôn suôn sẻ, con cái làm ăn thuận lợi.

Những cách làm khác nhau đối với việc tổ chức bàn thờ tổ tiên tại Chi Lăng như một số trường hợp nêu trên đây cho thấy sự phong phú trong quan niệm về tín ngưỡng này ở các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh. Việc các dân tộc cư trú xen cài trong một địa bàn hẹp cũng như cùng chung sống trong một gia đình đã tạo điều kiện để người dân có quan sát và kiểm nghiệm hiệu quả của những người thực hành tín ngưỡng của mỗi dân tộc, từ đó quyết định lựa chọn cách thực hành tín ngưỡng phù hợp với điều kiện và nguyện vọng của gia đình.

Ở Chi Lăng, cả người Tày và người Kinh đều làm giỗ cho người chết, tuy nhiên cách thức cúng giỗ khác nhau. Ở người Kinh, anh em, kể cả các chị em gái, cùng nhau đóng góp để làm một lễ giỗ chung tại nhà đặt bát hương thờ chính. Trong khi đó, đối với người Tày, các anh em trai làm giỗ riêng tại nhà mình bởi khi tách ra ở riêng, mỗi người đều lập bát hương thờ bố mẹ, tổ tiên riêng với gốc là ba chân hương rút ra từ bát hương tại nhà chính (là nhà một trong số các anh em được bố mẹ chọn ở cùng cho đến khi qua đời và cho riêng một phần ruộng đất hương hỏa); còn mỗi chị em gái chuẩn bị một cỗ xôi, con gà về cúng cha mẹ tại nhà chính. Theo cách này, tùy vào quan hệ và khả năng từng người, có người con trai mời đông anh em, bạn bè đến ăn giỗ, có người chỉ làm trong gia đình; có gia đình các anh em trai mời nhau, có gia đình nhà nào làm giỗ riêng tại nhà đó. Như bà N. T. S. (sinh năm 1938, người Kinh, thôn Đồng Chùa, xã Bằng Mạc) cho biết bà có 4 người con trai, ngày giỗ bố cả 4 người cùng làm, tùy người mời được đông khách hay không, khác cách làm của người Kinh là các em đóng góp cho anh cả làm. Bà S. thường ăn cơm giỗ chồng tại nhà (vốn được coi là nhà chính) vào buổi trưa ngày giỗ và sang nhà các con trai khác vào buổi chiều.

Hiện nay, trong một số gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, việc



cúng giỗ tổ tiên về cơ bản vẫn thực hiện theo tục lệ cũ song đã có trường hợp các anh chị em trong một nhà cùng nhau đến nhà chính để làm giỗ. Một số người có điều kiện đưa tiền để gia đình nhà chính mua đồ làm cỗ, một hình thức biến đổi tương tự như kiểu góp giỗ của người Kinh. Chị V. T. N. (sinh năm 1971, người Kinh, thôn Làng Đãng, xã Quang Lang, có chồng là người Tày) chia sẻ về cách thức chị vẫn làm là đưa chút tiền cho em dâu (vợ của em trai chồng) để người em dâu sắm đồ thắp hương cho bố chồng. Ngụ ý của chị N. là góp số tiền ấy cho nhà em trai chồng cùng làm giỗ bố chồng. Chị cũng cho biết, gia đình các anh trai của chồng không dư dật nên không đưa tiền mà chỉ mua bánh, kẹo đặt trên bàn thờ. Theo chị, em dâu cũng không phải người khách khí nên vẫn nhận tiền chị đưa thay vì hiện vật. Điều đó tùy thuộc vào gia phong từng nhà và do vậy cũng là điều kiện để chị N. có thể thực hiện việc góp giỗ theo phong tục của người Kinh trong gia đình Tày bên chồng.

Thờ cúng tổ tiên còn gắn liền với hoạt động chạp mả hằng năm. Người Tày và người Kinh ở Chi Lăng đều tiến hành sửa sang mồ mả vào cuối năm âm lịch, đồng thời mời ông bà, tổ tiên về ăn Tết với con cháu. Bà N. T. S. (sinh năm 1938, người Kinh, thôn Đòng Chùa, xã Bằng Mạc) kể về phong tục của người Tày tại nơi bà sinh sống, cũng là quê của chồng bà: *“Ở đây thì cứ 25 là người ta chạp mả. Nhà nào mà chưa sửa sang được mộ gọi là áp mộ thì cứ cuốc quanh rồi vun xới đất lên cho nó cao, nhưng nhà này thì xây cho các cụ hết rồi nên chỉ ra thắp hương, trát vôi thêm vào thôi”*. Không chỉ vậy, đối với người Tày, họ còn tự làm (hoặc như hiện nay có thể mua ở chợ) những que tiền giấy để cắm lên mộ vào dịp này. Đối với những cô con dâu người Kinh, đây cũng là một thực hành mới khác với phong tục của dân tộc của họ: *“Nếu mà mộ đất thì mình phạt cỏ đi mình đắp lại cho nó gọn gàng, sạch sẽ, đốt hương vàng vào đấy mời các cụ về ăn Tết. Mang cả vàng bạc để các cụ đi máy bay về ăn Tết chứ, tiền tàu xe chứ, kiểu thế mà. Cắt giấy bạc, cắt diêm diêm dứa dứa thì đeo vào cái que rồi cắm vào đấy thôi mà, tự cắt hết”* – Chị V. T. N. (sinh năm 1971, người Kinh, thôn Làng Đãng, xã Quang Lang) cho biết.

Do đã chạp mả vào ngày cuối năm nên đến tiết Thanh minh mùng 3/3 âm lịch, người Tày và người Kinh không thực hiện nữa, nhưng vào dịp này ở Chi Lăng,

người Nùng lại làm lễ rất to. Hiện nay, nhiều gia đình người Kinh và người Tày cũng ra mộ dọn cỏ vào dịp này, song không cúng bái lớn như người Nùng. Cũng vì thế, đối với những gia đình hỗn hợp Tày-Kinh sống ở địa bàn có nhiều người Nùng, để tránh dư luận về sự khác biệt trong phong tục liên quan đến mồ mả, tổ tiên, một số gia đình chồng Kinh-vợ Tày, người vợ Tày cũng phải làm cây tiền cắm lên mộ người Kinh của gia đình chồng cho giống các gia đình người Nùng khác trong thôn. Bà L. T. T. (sinh năm 1945, người Tày, thôn Than Muội, xã Quang Lang) kể lại: *“Mình không đi thì dân tộc ở đây người ta nói là không có chủ, không có ai kết nối. Thế năm trước bà không đi không, thế là người ta bảo “Ồ, cũng thấy xói cỏ các thứ nhưng mà không thấy cắm nêu”, bụng bảo “Nghĩ cái gì cái cây này”, thế là cắt, cứ mua 10.000 là tha hồ, mỗi cái một tờ, một tờ, cắt, cắt cũng vẫn hoa phết đầy, khéo tay mới cắt được, đẹp lắm”*.

Hiện nay, ở Chi Lăng, do dân cư sống đan xen nhau nên nhiều gia đình người Tày cũng đã xây mộ bằng gạch, xi măng như người Kinh, đặc biệt là những gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh [PL 2, Ảnh 30]. *“Mộ nhà em các cụ xây hết rồi. Thì cũng xây lên cho sạch sẽ, hàng năm không phải đắp lại đất nữa, có nhỏ cỏ xung quanh thì làm thôi”* – Anh L. T. N. (sinh năm 1983, người Tày, thôn Đông Mồ, xã Quang Lang) cho biết. Việc xây mộ, tuy vậy không giống nhau ở các thôn, xã hay tùy vào từng dòng họ. Chẳng hạn, theo bà N. T. S. (sinh năm 1938, người Kinh, thôn Đồng Chùa, xã Bằng Mạc): *“Người Kinh mình ở dưới kia xây mộ trong vườn, nó xây nhà cẩn thận, đến lúc mình đi đốt hương nó không ướt. Ở đây thì chỉ xây cái mộ coi như bia lên thôi, thì mưa là ướt”*. Không chỉ xây mộ, một số dòng họ còn tìm những mảnh đất riêng và quy tập mộ tổ tiên về một chỗ thành nghĩa trang riêng của nhánh họ như họ Lô ở xã Quang Lang. Khi được hỏi về vấn đề này, ông L. V. T. (sinh năm 1938, người Tày, thôn Khun Phang, xã Quang Lang) cho biết: *“Nhiều xây lắm. Họ Lô cũng xây hết rồi, riêng cành tôi là chưa xây, bảo là các cụ về theo đất thì cứ để các cụ thế đã, lúc nào làm ăn nó khấm khá rồi thì hẵng hay thôi. Chả phải tục người Tày đâu. Gọi là xây để cho các cụ có chỗ ăn ở yên chí lâu dài, ý nghĩa là thế. Thì nhau thấy bên người Kinh người ta làm thì mình cũng làm”*. Có thể nói, xu hướng xây mộ và làm nghĩa trang ở các dòng họ của người Tày

cho thấy sự tiếp nhận những thực hành về tín ngưỡng từ người Kinh ở Chi Lăng.

### 3.6.2.2. Các dịp lễ, tết trong năm

Ngoài những ngày giỗ chạp, trong chu kỳ một năm, cũng giống như các gia đình khác, những gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng cũng tổ chức cúng lễ trên ban thờ tổ tiên vào một số dịp như: Rằm tháng Giêng, Tết Thanh Minh (3/3 âm lịch), Tết thánh (5/5 âm lịch), Rằm tháng bảy (15/7 âm lịch), Rằm Trung thu (15/8 âm lịch), Tết thánh (10/10 âm lịch), Tết ông công ông táo (23 tháng Chạp) và Tết Nguyên đán. Trong những ngày này, Tết Nguyên đán và Rằm tháng bảy là hai dịp quan trọng nhất được tổ chức linh đình ở tất cả các gia đình.

Đối với người Tày và người Kinh, không khí Tết Nguyên đán được bắt đầu từ Tết ông công ông táo (23 tháng Chạp âm lịch) nối tiếp sang hoạt động chạp mả vào những ngày sau đó cho đến những ngày cuối năm âm lịch [PL 2, Ảnh 28, 29]. Theo phong tục cổ truyền, người Kinh xưa kia cứ đến 23 Tết dựng nêu và mông 7 hạ nêu, song thực tế đến nay phong tục này đã mai một, thay vào đó là sự hiện diện của cây quất, cành đào trong các gia đình. Đáng chú ý tại Chi Lăng, cũng giống như các gia đình thuần dân tộc Tày, các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh vẫn duy trì tục cấm nêu ngày Tết. Thông thường, sau khi hoàn thành việc chạp mả cuối năm, người đàn ông trong gia đình đi chặt vầu, giữ nguyên cành lá xanh ở phía ngọn cây vầu để làm nêu [PL 2, Ảnh 27]. Tùy từng gia đình, song muộn nhất vào 30 Tết mọi nhà đã hoàn tất việc dựng nêu. Trước kia, người ta buộc mấy que hương và ít thỏi vàng (làm từ giấy màu cắt gập mà thành), cắt một khoanh chuối để làm cái đèn tượng trưng rồi treo vào đầu cây nêu. Việc dựng nêu chỉ được thực hiện vào giờ tốt đã chọn từ trước, sau khi bữa cơm tất niên chiều 30 đã được chuẩn bị tinh tươm. Người dựng nêu là đàn ông trong gia đình, vừa dựng vừa nói tiếng to, rõ, mạnh mẽ để át đi những điều xấu với đại ý: hôm nay là 30 Tết, năm hết Tết đến, tổ tiên các cụ phù hộ cho con cháu, mang tất cả những gì ứ ập ra khỏi nhà giúp con cháu làm ăn phồn thịnh. Đến mông 6 Tết, người ta lại chọn giờ tốt để hạ nêu, khi hạ cũng nói đại ý hôm nay hết Tết, con cháu hạ nêu, tổ tiên phù hộ để con cháu xuất hành làm ăn.

Hiện nay, việc dựng nêu ở các gia đình thường chỉ còn giữ lại mấy que hương

và thối vàng buộc trên ngọn nêu. Thời điểm dựng nêu cũng không nhất thiết phải quy định vào một ngày, giờ nhất định. Nhiều gia đình cũng chỉ dựng nêu lên mà không nói gì. Đáng chú ý, trong khoảng 10 năm trở lại đây, người ta buộc cờ Tổ quốc vào ngọn nêu và giữ nguyên trong suốt những ngày Tết.

Ở Chi Lăng, Rằm tháng bảy được quan niệm là ngày báo hiếu cha mẹ. Một trong những phong tục nổi bật vào dịp này là con rể mang vịt đến biếu bố mẹ vợ. Đối với những cặp chồng Kinh–vợ Tày, người vợ đóng vai trò là người chuẩn bị vịt và nhắc nhở chồng việc đi biếu bố mẹ mình. Chị H. M. T. (sinh năm 1969, người Tày, thôn Làng Trung, xã Quang Lang) kể: *“Anh ý có biếu chứ. Thì cứ đến Rằm tháng bảy là mang vịt sang cho ông bà”*. Không chỉ vậy, trong các cặp chồng Tày – vợ Kinh, người chồng Tày cũng thực hành tục này đối với gia đình bố mẹ vợ. Chị Đ. T. L. (sinh năm 1982, người Kinh, thôn Đông Mồ, xã Quang Lang) trả lời chúng tôi về vấn đề này: *“Có biếu chứ chị! Hai vợ chồng mang sang cho ông bà. Mang sang xong rồi thịt ăn luôn bên đấy”*. Tuy nhiên, trong một số trường hợp, không phải lúc nào tục biếu vịt cũng có cơ sở để được thực hiện. Chẳng hạn, chị L. T. H. (sinh năm 1990, người Tày, thôn Làng Trung, xã Quang Lang) có chồng là anh N. V. C. (sinh năm 1989, người Kinh, ở tại nhà bố mẹ vợ) nên chị cho biết: *“Biếu gì nữa chị. Nhà em anh ý ở đây rồi, ngày ấy có thích ăn thì mua về làm mà ăn thôi”*. Hoặc trường hợp bà P. T. D. (sinh năm 1960, người Tày, thôn Đông Mồ, xã Quang Lang) có chồng là ông N. H. N. (sinh năm 1956, người Kinh), hai vợ chồng làm nông và nuôi vịt để bán nên việc con mang vịt đến biếu trở thành không cần thiết. Bà D. cho biết: *“Năm đầu lấy nhau xong thì chúng nó cũng biếu. Nhưng mà sau thì thôi, bảo thích thì về đây mà ăn. Mình còn cho chúng nó thêm ý”*.

Hiện nay, tục con rể biếu vịt cho bố mẹ vợ vào Rằm tháng bảy được thực hiện tùy từng gia đình. Đối với các nàng dâu, đây trở thành dịp để vợ chồng, con cái cùng nhau thăm ông bà ngoại và cùng ăn bữa cơm với gia đình bên ngoại. Có nhiều gia đình, con cái không biếu vịt mà thay bằng quà như bánh, kẹo, đôi khi là tiền mặt. Việc biếu vịt chỉ mang tính biếu trưng, còn thực tế bữa ăn cộng cảm của các thành viên trong gia đình mới có ý nghĩa quan trọng. Trước đây, ngày Rằm tháng bảy chỉ cúng và ăn trong một ngày; nhưng tại một số thôn, xã nơi người Nùng

chiếm phần đa dân số, các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh cúng Rằm tháng bảy trong một ngày nhưng làm cỗ bàn, giết vịt để ăn trong 2-3 ngày. Ông P. H. S. (sinh năm 1940, người Kinh, thôn Than Muội, xã Quang Lang) kể cho chúng tôi về lý do tại sao họ phải “ăn” Rằm tháng bảy nhiều hơn một ngày: *“Đây người ta sống thế nào mình theo thế. Mình có cháu nhỏ, không làm không được, không làm thì nó sang nhà người ta ăn. Đáng nhẽ mình ăn 15 thôi, nhưng đây người Nùng từ 11-12 người ta đã làm bánh, bún rồi, thế bắt buộc mình vẫn phải làm theo người ta, không có thì thằng kia [chỉ đứa cháu trai 2 tuổi rưỡi] đi ăn chực kìa. Nó khó. Đáng nhẽ mình chỉ một con vịt thôi, đây phải 3-4 con vịt”*.

Trước kia, đối với người Tày ở Chi Lăng, chỉ ngày giỗ, tết, gia đình mới thắp hương trên bàn thờ. Hiện nay, trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, sự giao thoa giữa văn hóa Tày và văn hóa Kinh đã dẫn đến thực tế hầu như mọi gia đình đều sắm chút hoa quả hoặc bánh kẹo và thắp hương trên bàn thờ tổ tiên vào các ngày mùng 1 và ngày rằm hằng tháng.

Đối với các dịp lễ khác ngoài Tết nguyên đán và Rằm tháng bảy, hầu hết các gia đình đều nhân dịp lễ làm những loại bánh và đồ ăn truyền thống để ăn chơi, chẳng hạn như Tết Thanh minh có bánh gio, xôi cẩm; Rằm tháng bảy có bánh *tái*; Tết thánh (10/10) có bánh giầy;... Hai ngày Tết thánh (5/5 và 10/10 âm lịch) hằng năm chỉ dành cho những gia đình có dòng dõi làm thầy, làm *then*, trong nhà có bàn thờ thánh riêng hoặc dành cho những gia đình đặt bàn thờ mẹ cho con hoặc đem gửi con cho thầy. Mặc dầu vậy, gần như theo phong trào chung, các gia đình khác cũng tổ chức ăn uống vào những dịp này. Riêng Tết thanh minh, người Tày và người Kinh không làm cỗ mặn cúng gia tiên, song hiện nay đối với một số gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở những địa bàn nơi dân cư thuộc nhiều dân tộc sinh sống như thôn Núi Đá, thôn Làng Trung hay nơi có đông người Nùng như thôn Than Muội (xã Quang Lang), họ cũng giết gà, làm xôi, mua thịt lợn quay về cúng trên bàn thờ và ăn trong gia đình [PL 2, Ảnh 31], như chị H. T. L. (sinh năm 1969, người Kinh, thôn Núi Đá, xã Quang Lang) từng chia sẻ: *“Ở đây cũng làm chút, làm ăn chơi. Trước không làm đâu. Bây giờ cả xóm người ta làm ăn, chẳng nhẽ mỗi nhà mình không làm. Làm rồi đặt lên bàn thờ cúng, trước cúng sau ăn”*.

Có thể nói, ở Chi Lăng hiện nay, tín ngưỡng thờ cúng tổ tiên vẫn được duy trì trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh. Sự thay đổi ở một số gia đình trong cách thức tổ chức bàn thờ và việc thờ cúng thần linh cùng với tổ tiên phản ánh sự cộng cư của nhiều dân tộc và sự giao thoa văn hóa tại địa bàn này.

Ở Chi Lăng, người Tày có dân số đông hơn người Kinh song trên bình diện cả nước, người Kinh là dân tộc đa số có ảnh hưởng nhất định đến sự phát triển của các dân tộc thiểu số, trong đó có người Tày. Môi quan hệ đa chiều này đặt trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh tạo ra sức hút hội nhập vào văn hóa Kinh đối với người Tày, song cũng khiến một số thực hành văn hóa Tày có điều kiện được duy trì. Trong bối cảnh đó, những cá nhân người Kinh cũng tiếp nhận một số thực hành văn hóa của người Tày để tạo nên lối sống của gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh bao gồm sự chọn lọc những thực hành văn hóa của cả hai dân tộc phù hợp với từng gia đình. Không chỉ vậy, đối với những gia đình sinh sống tại các địa bàn có đông người Nùng cư trú, họ cũng thực hành một số phong tục của người Nùng (như cắm cây nêu trên mộ vào dịp Thanh minh) nhằm tạo sự hài hòa trong quan hệ với cộng đồng xóm giềng. Trên cơ sở lý thuyết về tiếp biến văn hóa, có thể thấy, sự tương đồng giữa văn hóa Kinh và văn hóa Tày (loại hình gia đình phụ quyền, thực hành thờ cúng tổ tiên thông qua các ngày lễ, Tết và chuỗi các ngày giỗ...) đã tạo điều kiện cho sự xích lại gần nhau của hai nền văn hóa, khiến bản thân những người trong cuộc – các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh – thường có cảm giác về sự giống nhau khó phân biệt giữa các thực hành văn hóa của hai dân tộc. Không những thế, việc tiếp nhận một số thực hành văn hóa Nùng càng phản ánh chiến lược hội nhập trong tiếp biến văn hóa ở người Tày tại Chi Lăng.

### **Tiểu kết chương 3**

Có thể thấy, sự giao thoa văn hóa trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh diễn ra ở nhiều lĩnh vực khác nhau của đời sống. Trong quá trình giao thoa ấy, sự tự điều chỉnh và thích ứng của mỗi cá nhân để phù hợp với lối sống của gia đình mới đóng vai trò quan trọng trong việc duy trì cuộc sống gia đình tốt

đẹp. Một số yếu tố văn hóa Tày hiện nay đang dần mất đi vị trí vốn có trước đây trong cộng đồng người Tày, như: ngôn ngữ hay cách ăn uống trong gia đình đã có nhiều biến đổi; vai trò của người phụ nữ trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh đặc biệt được nâng lên do sự đóng góp của người chồng và người vợ vào kinh tế và các lĩnh vực khác của đời sống gia đình là tương đương nhau;... Đáng chú ý là ý thức tộc người vẫn được duy trì qua các thế hệ người Tày ở Chi Lăng; những đặc trưng văn hóa, đặc biệt ở phong tục tập quán liên quan đến tôn giáo, tín ngưỡng truyền thống của cộng đồng vẫn được duy trì tùy vào điều kiện và hoàn cảnh từng gia đình.

Điều thú vị là, chính sách ưu tiên của Nhà nước đối với đồng bào dân tộc thiểu số ở khu vực khó khăn lại tạo sự thu hút ngược trở lại đối với nhân dạng Tày, khiến không ít gia đình chồng Kinh–vợ Tày xác định thành phần dân tộc cho con là Tày theo thành phần dân tộc của mẹ. Tại những khu vực trung tâm và gần trung tâm, nơi tiếng Tày không còn được sử dụng phổ biến trong cộng đồng và cả gia đình, thực tế này tạo ra một thế hệ những người Tày tự xác định mình là Tày nhưng không biết tiếng Tày và thực hành pha trộn cả văn hóa Kinh và văn hóa Tày. Đây có thể coi là một xu hướng tự nhiên của quá trình tộc người của người Tày trong bối cảnh giao lưu, hội nhập là xu thế chủ đạo của quá trình phát triển kinh tế, văn hóa, xã hội nói chung không chỉ ở Chi Lăng mà còn ở nhiều vùng miền khác tại Việt Nam và trên thế giới.

Xu thế hội nhập là xu thế chủ đạo trong quá trình tiếp biến văn hóa của người Tày trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh. Xu thế này phản ánh sự tương đồng giữa văn hóa Tày và văn hóa Kinh cũng như thời gian tiếp xúc lâu dài giữa hai nền văn hóa này tại Chi Lăng. Việc tiếp thu một số thực hành văn hóa của người Nùng vào đời sống của gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh cho thấy sự thích ứng linh hoạt của loại hình gia đình đa văn hóa trong bối cảnh cộng đồng đa văn hóa ở Chi Lăng.

## Chương 4

### MỘT SỐ VẤN ĐỀ VỀ TIẾP BIẾN VĂN HÓA TRONG BỐI CẢNH GIA ĐÌNH HỖN HỢP GIỮA NGƯỜI TÀY VỚI NGƯỜI KINH

#### 4.1. Những xu hướng tiếp biến văn hóa ở người Tày trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh

Những lĩnh vực của tiếp biến văn hóa trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở huyện Chi Lăng cho thấy, quá trình này diễn ra phong phú, đa dạng và phức tạp trong mọi khía cạnh của đời sống gia đình, không chỉ giữa hai vợ chồng mà còn giữa họ với con cái, bố mẹ chồng, bố mẹ vợ, họ hàng hai bên nội, ngoại và cả với bà con xóm giềng. Một cách tổng quát, quá trình tiếp biến ấy diễn ra theo một số xu hướng cơ bản dưới đây.

##### 4.1.1. Xu hướng duy trì những yếu tố văn hóa truyền thống

Trong những lĩnh vực cơ bản của văn hóa bao gồm văn hóa vật chất, văn hóa tinh thần và văn hóa xã hội, có sức sống bền bỉ hơn cả trong những thực hành văn hóa của gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh là văn hóa tinh thần, đặc biệt là những phong tục và nghi lễ liên quan đến thế giới tâm linh, mà một bộ phận quan trọng của nó là tục thờ cúng tổ tiên. Tâm lý lo sợ của người sống không biết thần linh và tổ tiên có hài lòng với những nghi lễ họ thực hiện khiến họ ý thức được việc duy trì các phong tục tập quán vẫn được thực hiện từ trước đến nay với mong muốn có được sự bình an và tránh được tai họa trong cuộc sống. Xoay quanh trục của tục thờ cúng tổ tiên ở người Tày là những thực hành văn hóa liên quan đến các dịp lễ, tết trong năm, các nghi lễ tang ma và thờ cúng người chết, các nghi lễ chạp mả, ... Mặc dù một số gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh đã có sự thay đổi về cách thức tổ chức các bàn thờ trong nhà, song về cơ bản, những lễ thức liên quan đến hoạt động tâm linh đến nay vẫn được duy trì. Bên cạnh đó, trong các gia đình chồng Kinh–vợ Tày, các dịp lễ, tết trong năm là dịp để những người vợ Tày trở tài làm các loại bánh và món truyền thống để ăn trong gia đình và mời anh em, bạn bè. Những người chồng Tày trong các gia đình chồng Tày–vợ Kinh cũng góp phần vào việc duy trì những tri thức về làm các món ăn truyền thống của dân



tộc khi hướng dẫn người vợ Kinh cách thực hiện để phục vụ việc cúng bái trong gia đình. Riêng đối với Rằm tháng bảy là dịp lễ lớn để con cái thể hiện lòng kính trọng, biết ơn đối với công sinh thành, dưỡng dục của cha mẹ, tục biếu đôi vịt không chỉ được con rể người Kinh thực hành với bố mẹ vợ người Tày và cả con rể người Tày cũng mang vịt biếu bố mẹ vợ người Kinh, mặc dù người Kinh không có tục này. Có thể thấy, những phong tục có ý nghĩa tốt đẹp đối với đời sống người Tày nhận được sự tôn trọng từ các tộc người khác vẫn tìm được chỗ đứng trong quá trình giao lưu văn hóa giữa các tộc người ở Chi Lăng.

Cùng với tục thờ cúng tổ tiên và những thực hành văn hóa liên quan, tín ngưỡng thờ *then* và việc tổ chức làm *then* cũng được duy trì trong nhiều gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh một phần bởi các gia đình đó có gốc thánh, phần khác bởi tác dụng của *then* đối với những mục đích giải hạn, quét nhà cửa cầu bình an, thêm tuổi và chữa bệnh cho người già, người ốm, hỗ trợ và bảo vệ trẻ khó nuôi, đau ốm đối với nhiều gia đình.

Người Tày ở Chi Lăng có tục ở rể đời hay còn gọi là mua rể. Theo đó, nếu gia đình nào không có con trai, họ có thể tìm chọn một người con rể đồng ý sau khi cưới sẽ ở cùng và phụng dưỡng bố mẹ vợ, thực hiện mọi nghĩa vụ của một người con trai. Con cái khi sinh ra sẽ lấy họ mẹ nhằm duy trì dòng họ cho gia đình không có con trai. Con cái khi sinh ra sẽ lấy họ mẹ nhằm duy trì dòng họ cho gia đình không có con trai. Có nơi như ở thôn Khun Phang, xã Quang Lang, người đi ở rể phải đổi từ họ của mình sang họ của vợ trong suốt quá trình chung sống, chỉ đến khi chết thầy mo mới yêu cầu đổi về họ gốc. Theo người dân địa phương, người được chọn đi ở rể phải là người có sức khỏe, biết việc, có đạo đức tốt. Người nào được chọn đi ở rể cũng tự hào vì mình được nhìn nhận là người đạt những tiêu chuẩn tốt. Bên cạnh đó, một khi người con trai đồng ý đi ở rể, mọi chi phí đám cưới do nhà gái lo và nhà trai không phải chia của cho chú rể. Người đi ở rể được bố mẹ vợ chia của như đối với con trai trong gia đình. Mặc dầu vậy, đi ở rể không phải là hình thức bắt buộc, nếu người con trai không tự nguyện ở rể, việc đề nghị ở rể từ phía gia đình nhà gái cũng không thực hiện được. Thêm nữa, trong quan niệm của người dân, đi ở rể thường đồng nghĩa với việc nghĩa vụ với gia đình vợ nặng nề hơn, những công việc phải làm cũng nhiều hơn. Do đó, nhiều gia đình không đồng ý để con trai mình

đi ở rể vì không muốn con vất vả cũng như các cháu sinh ra không mang họ của gia đình. Thường thường, những gia đình đông con trai, không có nhiều đất đai và của cải để chia cho con khi lấy vợ, ở rể là một cách để gia đình bớt một suất chia của. Vì thế trước đây, tục ở rể khá phổ biến. Hiện nay, do đời sống vật chất đã khá hơn, các gia đình ít cho con trai đi ở rể. Tuy vậy, điều này không có nghĩa là người Tày ở Chi Lăng không còn thực hành tục này nữa.

Tại thôn Khòn Nưa (xã Bằng Mạc), trường hợp chị N. T. D. và anh G. V. T. là một ví dụ thú vị. Chị D. là người Tày, quen anh T. là người Kinh quê ở Bắc Giang khi anh đến thôn Khòn Nưa làm thợ xây. Chị D. là con gái nuôi duy nhất của ông N. V. H. và bà D. T. X. do hai ông bà không thể sinh con. Trong khi đó, bố anh T. (đã mất khi anh còn nhỏ) có một đời vợ song vợ mất nên lấy một người khác và sinh ra hai người con trai, anh T. là con cả. Do gia đình khó khăn, anh T. bỏ học từ lớp 5 rồi đi khắp nơi làm thuê. Gia đình ông H., bà X. có điều kiện kinh tế tương đối tốt trong thôn nhưng lại neo người và nhất là không có con trai. Chị D. mắt cận rất nặng, sức khỏe không đáp ứng được khi làm việc nặng. Thấy anh T. là người thạo việc, lại thích con gái nhà mình, ông H., bà X. đặt vấn đề rằng ông bà sẽ cho phép làm đám cưới nếu anh T. đồng ý ở rể với các điều kiện cụ thể của tục này, theo đó anh T. sẽ được hưởng tài sản do hai ông bà để lại với tư cách như con trai trong nhà, thực hiện những nghĩa vụ của người con trai, không thờ bố mẹ đẻ ở quê sau khi lấy vợ và con cái sinh ra sẽ mang họ của chị D. Sau khi lấy nhau, năm 2010, hai vợ chồng sinh một cháu trai đầu lòng và được bà X. đặt tên là Nông Giáp T., Nông là họ của chị D., bà X. khéo léo đưa họ Giáp của anh T. vào thành tên đệm cho cháu để “con rể có chút phần”. Sáu năm sau, hai vợ chồng có thêm một con gái. Lần này, bà X. không đưa họ của con rể vào tên cháu nữa, một phần vì đó là cháu gái, phần nữa là do anh T. đã xác định ở rể lâu dài với gia đình và thoải mái chấp nhận việc con mang họ mẹ.

Việc hai vợ chồng ông H., bà X. tìm được con rể ở đời là một việc không hề dễ dàng không chỉ riêng đối với gia đình bà mà còn đối với cộng đồng người Tày ở Chi Lăng hiện nay, bởi đời sống được nâng lên dẫn đến hiếm có gia đình chấp nhận cho con đi ở rể. Bà X. và ông H. cũng phải chấp nhận những mâu thuẫn đôi khi khá

gay gắt trong thời gian đầu chung sống với anh con rể người Kinh vốn có những khác biệt trong suy nghĩ và sinh hoạt văn hóa để có thể duy trì tục mua rể của dân tộc nhằm đạt được mục đích có cháu đích tôn nối dõi tông đường.

Một trong những yếu tố văn hóa truyền thống khác còn tồn tại vững chắc trong đời sống người Tày ở Chi Lăng hiện nay là tổ chức hội hiếu. Cho dù đó là những thôn thuộc xã xa trung tâm hay những khu dân cư thuộc thị trấn, tổ chức này vẫn tồn tại đến ngày nay với quy tắc sinh hoạt nghiêm ngặt. Sinh sống trên một địa bàn có sự cộng cư đa sắc tộc, hội hiếu bao gồm tất cả các hộ gia đình trong một thôn hoặc một xóm, cả những gia đình thuần dân tộc và các gia đình HHDT. Do dân cư biến động linh hoạt, người Tày không còn cư trú gần với họ hàng của mình. Hiện trạng kết hôn khác dân tộc khiến cho việc cư trú của các thành viên anh chị em trong một gia đình phân tán khi họ đến tuổi dựng vợ gả chồng. Do đó, khi có việc tang, tuy gia đình đông họ hàng song mỗi người sống một nơi xa nhau, trong khi công tác tổ chức tang lễ đòi hỏi nhiều công sức, như đào huyệt, bê quan tài, dựng rạp, nấu cơm..., một gia đình không thể nào tự giải quyết tất cả các phần việc này mà không phải viện đến sự trợ giúp của những người xung quanh. Hội hiếu hoạt động với chức năng tương trợ nhau cả về vật chất lẫn tinh thần, vì vậy rất quan trọng và cần thiết đối với các hộ gia đình trong một thôn, xóm.

Có thể thấy, những yếu tố văn hóa tâm linh và những phong tục tập quán có ý nghĩa đối với sự tồn tại và phát triển của các gia đình hỗn hợp Tày-Kinh là những yếu tố có xu hướng được duy trì đến giai đoạn hiện nay.

#### ***4.1.2. Xu hướng tiếp nhận những yếu tố văn hóa mới***

Sự tiếp xúc thường xuyên với văn hóa Kinh trong đời sống thường nhật cũng góp phần khiến những thành viên Tày trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tiếp cận một cách thân mật, gần gũi với lối sống của người Kinh, từ đó dẫn đến xu hướng tiếp nhận những yếu tố của văn hóa Kinh vào đời sống gia đình.

Một trong những yếu tố văn hóa Kinh tồn tại trong đời sống của người Tày là văn hóa ứng xử. Người Tày trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh học cách xưng hô, giao tiếp ôn hòa và khéo léo của người Kinh, cùng với đó là tư duy đổi mới trong làm ăn kinh tế. Trong bữa ăn hằng ngày, một số gia đình

học theo cách ăn của người Kinh khi nấu nướng đã bỏ bớt thói quen sử dụng dầu mỡ cho các món ăn, sử dụng các đồ gia dụng kiểu phổ thông là phát minh của thế giới phương Tây như bếp ga, nồi cơm điện, chảo nhôm trong những căn bếp cổ truyền của mình. Ngược lại, người Kinh tiếp thu nhiều loại gia vị và cách chế biến món ăn kiểu Tày.

Không chỉ tiếp nhận những yếu tố văn hóa Kinh, việc sống đan xen với người Nùng trong một địa bàn cũng đặt người Tày trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh vào bối cảnh ứng xử và sinh hoạt theo xu hướng chung của cộng đồng để tránh gây bất đồng, hiểu lầm giữa các dân tộc. Việc những gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tự chuẩn bị cây tiền cắm lên mộ vào Tết Thanh minh hay làm cơm, bún vịt liền trong 2-3 ngày vào dịp Rằm tháng bảy... là những sự thích nghi với tập quán của người Nùng trong cùng một cộng đồng cư trú, đồng thời cũng bổ sung thêm những nét mới vào thực hành văn hóa của người Tày hiện nay.

Về đời sống tâm linh, người Tày trong những gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng cũng tiếp thu các yếu tố mới, như việc lập thêm ban thờ bà cô bên chồng tại nhà bà N. T. D. và ông T. V. C. ở thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc; việc chấp nhận tồn tại ban thờ chính gồm bát hương thờ tổ tiên và bát hương thờ thổ công trong gian nhà chính, ban thờ táo quân trong bếp và ban thờ mụ cạnh ban thờ tổ tiên và thổ công trong nhà ông P. H. S. và bà L. T. T. ở thôn Than Muội, xã Quang Lang. Ông S. là người Kinh lấy bà T. là người Tày và hai ông bà có một cô con dâu người Kinh, một cô con dâu người Nùng. Khi con dâu người Nùng sinh cháu đầu lòng, gia đình ông mang gà sang nhà thông gia để báo tin. Sau đó, khi làm lễ đầy tháng, gia đình thông gia người Nùng quay lợn và mang bàn mụ sang nhà ông S., bà T. lập cho cháu theo phong tục Nùng. Sự tồn tại của các loại ban thờ thuộc ba dân tộc Tày, Nùng và Kinh trong nhà ông S., bà T. chính là cố gắng tạo ra mối quan hệ hài hòa giữa các dân tộc, tạo điều kiện cho những yếu tố văn hóa của các dân tộc khác có chỗ đứng trong đời sống của người Tày.

Một điều đáng nói nữa là sự tiếp nhận văn hóa quốc gia và văn hóa phổ thông ở người Tày thông qua các phương tiện thông tin đại chúng. Trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, ngôn ngữ giao tiếp chính của hầu

hết các gia đình là tiếng Việt. Sự thành thạo tiếng Việt tạo điều kiện cho người Tày hội nhập dễ dàng với văn hóa Kinh cũng như thuận lợi trong việc tiếp thu những tri thức và thông tin trên ti vi, báo, đài và internet. Ý thức rõ ràng về quốc gia dân tộc và mối quan hệ giữa dân tộc và quốc gia được thể hiện một phần thông qua thực hành treo cờ Tổ quốc vào cây nêu ngày Tết. Mặc dù việc sử dụng tiếng Tày trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh có xu hướng suy giảm, song tiếng Việt đã khiến người Tày có tư duy mở hơn trong quá trình tiếp biến với văn hóa của các dân tộc khác.

#### ***4.1.3. Xu hướng phai nhạt bản sắc văn hóa truyền thống***

Trong bối cảnh đổi mới hiện nay, cả văn hóa vật chất và văn hóa tinh thần của người Tày đều đang chịu áp lực của quá trình toàn cầu hóa, dẫn đến sự mai một của không ít thành tố văn hóa truyền thống, trong đó văn hóa vật chất thường đứng trước những thách thức lớn hơn.

Trang phục truyền thống, một trong những thành tố của văn hóa vật chất người Tày đã hoàn toàn vắng bóng trong đời sống các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, kể cả các dịp lễ tết, hội hè. Người ta chỉ còn nhìn thấy các bà *then* mặc bộ trang phục màu chàm truyền thống khi làm lễ hoặc những người tham gia hội diễn văn nghệ hay đi thi trình diễn. Ở xã Bằng Mạc, bà D. T. X., sinh năm 1959 là người Tày cho biết, bây giờ rất nhiều phụ nữ không có bộ trang phục truyền thống của riêng mình. Mỗi khi cần sử dụng, nhiều người trong số họ phải đi mượn. Ngay cả trong đám cưới, từ cách đây vài thập kỷ, người Tày đã ăn mặc theo lối âu phục, cô dâu chú rể đều mặc bộ vest. Ngày nay, 100% cô dâu Tày mặc váy cưới kiểu châu Âu, bất kể họ lấy chồng người Kinh, Tày hay Nùng.

Nhà sàn truyền thống cũng là một trong những thành tố văn hóa đang dần mai một. Hiện nay, trong nhận thức của nhiều người dân, nhất là của lớp trẻ, giá trị tinh thần của nhà sàn truyền thống đã suy giảm nhiều, thậm chí đôi khi còn bị coi là lạc hậu, lỗi thời. Nhiều người không thích sống trong nhà sàn và có xu hướng phá bỏ nó để làm nhà trệt được cho là văn minh, hiện đại hơn. Có thể nói, quá trình chuyển từ nhà sàn sang nhà trệt ngày càng mạnh và không chỉ diễn ra tại các bản làng gần đô thị hay dọc theo những con đường giao thông quan trọng, mà còn thấy trong các

chòm xóm nhỏ thuộc vùng sâu, vùng xa. Ở Bằng Mạc, quá trình chuyển từ nhà sàn sang nhà nửa sàn nửa đất hay nhà xây kiên cố vẫn đang diễn ra, theo đó nơi đặt bếp với gác bếp trong không gian nhà sàn truyền thống được chuyển thành gian bếp riêng. Hiện chỉ còn hai trong số các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tại đây đang ở trong những ngôi nhà sàn truyền thống, song một trong hai gia đình đã lên kế hoạch trong thời gian tới sẽ xây nhà trệt kiểu người Kinh trên một khu đất mới và giữ lại ngôi nhà sàn đã xuống cấp làm chuồng chăn lợn, gà bởi gầm sàn là nơi trú ẩn tốt cho gà mỗi khi điều hâu đi săn. Ở các thôn thuộc xã Quang Lang nơi gần khu vực trung tâm, nhà xây kiên cố chiếm vị trí tuyệt đối trong sinh hoạt của các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh. Mặc dù người Tày ở đây hiểu rằng nhà sàn có những ưu thế riêng như thoáng mát nhưng họ vẫn ưa thích xây nhà gạch bởi nó kín gió hơn vào mùa đông vốn nhiệt độ xuống rất thấp ở vùng núi, có thể chia phòng riêng biệt cho từng người nếu muốn, việc sửa chữa cũng dễ dàng hơn do vật liệu sẵn có, và quan trọng hơn, nó thể hiện sự thịnh vượng của gia đình. Gia đình nào ăn nên làm ra, có của để dành mới có thể xây nhà. Mặc dầu vậy, sự vắng bóng của ngôi nhà sàn truyền thống kéo theo sự mất đi của nhiều giá trị văn hóa liên quan đến ngôi nhà của người Tày như tục đón tiếp khách, quy định sử dụng bếp lửa, quy định sinh hoạt đối với các thành viên của gia đình trong tương quan với cửa chính, cầu thang, cửa sổ v.v...

Một trong những thành tố quan trọng của văn hóa Tày đã được chúng tôi đề cập đến cụ thể trong Chương 3 là tiếng Tày cũng đang dần mất đi ưu thế của nó. Mặc dù tại Bằng Mạc, nơi người dân sống trong môi trường văn hóa đậm chất Tày nhiều hơn ở những địa phương gần trung tâm, trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, người ta sử dụng cả tiếng Tày và Kinh trong giao tiếp hằng ngày, song ở những khu vực trung tâm, giao lưu trao đổi phát triển mạnh mẽ, tiếng Tày nhiều khi không còn là ngôn ngữ chủ đạo.

Văn học dân gian Tày là một kho tàng tri thức phong phú mà bản thân các tác phẩm đã tạo nên một di sản phi vật thể vô cùng quý giá trong kho tàng văn học dân gian của nhân loại. Tuy nhiên, từ trước đến nay, người ta chỉ chú trọng khai thác nguồn di sản văn hóa này bằng cách sưu tầm, phiên âm và dịch nghĩa sang

tiếng phổ thông để in ấn và phổ biến. Thực ra, cách tiếp cận này chỉ có tác dụng giới thiệu văn hóa dân gian Tày ra ngoài cộng đồng mà không làm cho nó được phổ biến rộng rãi và sống được trong lòng dân tộc đã sản sinh ra chúng. Đối với những gia đình hôn hợp giữa người Tày với người Kinh, nhiều người già không còn nhớ những câu ca dao, tục ngữ của dân tộc. Đó là chưa kể đến những làn điệu dân ca *lượn, then, quan lang, foong slur*, hát ví, hát giao duyên, đàn tính và các hình thức trò chơi dân gian, đồng dao, v.v... Thậm chí nhiều người cao tuổi không nhớ lời Tày của các bài ru cháu mà chỉ hát ru bằng tiếng Việt.

Một vấn đề đáng lưu ý nữa là tình trạng mai một kiến thức bản địa trong lớp trẻ người Tày ở Chi Lăng hôm nay. Không kể số thanh niên lớn lên trong môi trường đô thị hóa, gần đây nhiều thanh niên Tày lớn lên trong các thôn bản ở xa trung tâm cũng không còn nắm được cách nhận biết thế giới tự nhiên và môi trường sống xung quanh, kiến thức về hệ thống nông nghiệp của xã hội Tày.

Dù quá trình tiếp biến văn hóa ở người Tày trong bối cảnh gia đình hôn hợp giữa người Tày với người Kinh tại huyện Chi Lăng diễn ra theo những xu hướng duy trì một số phong tục tập quán truyền thống, tiếp nhận các yếu tố mới và mai một một số yếu tố văn hóa truyền thống, song về cơ bản, quá trình này phản ánh sự hội nhập của người Tày với văn hóa của người Kinh nói riêng, với văn hóa các dân tộc khác và văn hóa quốc gia nói chung.

## **4.2. Tác động của tiếp biến văn hóa đến sự phát triển của gia đình**

### **4.2.1. Tác động đến phát triển kinh tế gia đình**

Với hạt nhân là các cặp vợ chồng thuộc hai dân tộc khác nhau, những gia đình hôn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng có điều kiện để tận dụng các tri thức của cả hai dân tộc trong thực hành và phát triển hoạt động kinh tế của gia đình. Mặc dù phụ nữ Tày ở Chi Lăng là những người khá tháo vát trong trao đổi, buôn bán, song nhiều người trong số họ khi được hỏi cho rằng, trong nhiều việc người Tày làm ăn không nhanh nhẹn bằng người Kinh. Sự có mặt của những thành viên người Kinh trong gia đình Tày mang lại các hiểu biết mới trong làm ăn kinh tế cũng như việc tiếp nhận thông tin thường nhanh hơn, cập nhật hơn bởi mạng lưới những mối quan hệ họ hàng, bạn bè mà cá nhân người Kinh đó có được ở quê gốc. Đôi khi, những người

chồng, người vợ Kinh còn đóng vai trò hướng dẫn cho người bạn đời trong hoạt động sinh kế. Anh G. V. T. (sinh năm 1989, người Kinh, thôn Khòn Nura, xã Bằng Mạc) kể về vợ mình: “*Cái D. đây là em phải dạy hết đấy chị ạ, chứ không là nó không biết làm cái gì đâu. Trông ót, trông gìn chẳng hạn là em phải bảo hết*”.

Người Kinh cũng là những người biết lo xa, không chỉ làm việc kiếm tiền để duy trì cuộc sống hằng ngày mà còn nghĩ tới chuyện tích lũy cho tương lai của con cái. Bởi vậy, trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng, nghề nghiệp của vợ và chồng, kế hoạch phát triển kinh tế là những vấn đề được trao đổi giữa hai vợ chồng. Việc tìm kiếm cách làm phù hợp với thời cuộc cũng giúp gia tăng thu nhập cho gia đình, như cả hai vợ chồng chị L. T. H., sinh năm 1990 là người Tày và anh N. V. C., sinh năm 1989 là người Kinh ở thôn Khun Phang đều là y sĩ công tác tại các trạm y tế xã trên địa phận huyện Chi Lăng, ngoài giờ hành chính làm việc tại cơ quan hằng ngày, hai vợ chồng còn tổ chức nuôi lợn số lượng lớn, trung bình 4 tháng xuất chuồng một lứa lợn gồm 12-15 con. Những hiểu biết về y học, các loại thuốc chống bệnh cho lợn vốn là các kiến thức tích lũy được từ giai đoạn học đại học đã giúp cho công việc tăng gia của hai vợ chồng được thuận lợi, lợn lớn nhanh và ít bị dịch bệnh, đem lại nguồn thu ổn định. Hoặc đối với những vợ chồng trẻ tại các khu vực xa trung tâm như anh N. V. A., sinh năm 1986, người Tày và chị L. T. T., sinh năm 1988, người Kinh ở thôn Nà Pe (xã Bằng Mạc), dù có ruộng đất trong tay song khi tính toán thu nhập hằng năm từ nông nghiệp không bằng lương công nhân, họ đã quyết định trong những năm đầu lập gia đình tiếp tục làm công nhân và tích lũy thu nhập từ lương làm vốn cho hoạt động kinh tế về sau. Cho đến khi chị T. sinh con, anh A. vẫn tiếp tục nghề nghiệp công nhân của mình để nuôi sống gia đình.

Có thể nói, tác động của tiếp biến văn hóa trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh đến phát triển kinh tế gia đình đã dẫn đến những thực tế như việc người Tày học cách tính toán làm ăn của người Kinh hay người Kinh dựa vào nền tảng ruộng đất của người Tày để thực hành sinh kế, từ đó tạo cơ sở cho sự tồn tại và phát triển của gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng.

#### ***4.2.2. Tác động đến quan hệ gia đình và dòng họ***

Khác với những gia đình thuần dân tộc, gia đình hỗn hợp giữa người Tày với



người Kinh ở Chi Lăng tạo ra bối cảnh tiếp xúc thường xuyên giữa hai nền văn hóa là Tày và Kinh trong sinh hoạt hằng ngày. Như đã trình bày trong Chương 3, sự tiếp xúc thường xuyên ấy đòi hỏi mỗi cá nhân trong gia đình phải có những điều chỉnh nhất định để thích ứng với cuộc sống chung. Ngoài những ứng xử với các thành viên trong gia đình và dòng họ mà mỗi người được giáo dục và thực hành theo phong tục tập quán của dân tộc, việc tiếp xúc với cách ứng xử của một nền văn hóa khác tạo môi trường cho việc tự quan sát, tự học hỏi dẫn đến tiếp thu các giá trị tích cực của nền văn hóa đó, như: những người vợ Tày học lời ăn tiếng nói và nề nếp gia phong của người Kinh, rồi đến lượt họ lại làm gương cho những đứa con trong gia đình. Cách xung hô có thứ bậc cũng tạo ra sự tôn trọng lẫn nhau giữa vợ và chồng trong gia đình và phân nào giảm bớt mức độ căng thẳng của những mâu thuẫn mà hầu như khó tránh khỏi trong cuộc sống gia đình, nhất là những gia đình HHDT. Trong khi đó, ở những môi trường nhất định, cách ứng xử đôi khi không tính đến tôn ti trật tự của người Tày lại ảnh hưởng đến những người vợ Kinh trong gia đình, song những hành xử theo cách của người Tày theo chúng tôi không thay đổi giá trị ứng xử của người Kinh, mà mặt nào đó lại khiến cho thành viên người Kinh hòa nhập tốt hơn vào lối sống của người Tày ở địa phương. Tuy nhiên, điều này trên thực tế còn phụ thuộc vào mức độ chấp nhận của các thành viên Tày trong gia đình và dòng họ đó. Mặc dù vậy, đây là các nét mới và những trải nghiệm mới đối với mỗi cá nhân trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh để từ đó tạo dựng nên phong cách sống của các gia đình HHDT.

Điều đáng chú ý là quan hệ giữa vợ và chồng trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng khá bình đẳng. Thực tế này, như chúng tôi đã đề cập, một phần xuất phát từ sự đóng góp tương đối ngang nhau giữa chồng và vợ về mặt kinh tế. Vai trò của người phụ nữ trong gia đình vì thế, được nâng lên, đồng thời được khẳng định trong những lĩnh vực như giáo dục con cái, chăm sóc sức khỏe cho các thành viên trong gia đình. Đặc biệt, thông qua bữa cơm hằng ngày, người phụ nữ Tày phần nào khẳng định sự chủ động của họ trong việc lựa chọn thực phẩm, cách thức chế biến món ăn nhằm đảm bảo sức khỏe cho người thân. Đối với một số cặp chồng Kinh–vợ Tày kết hôn cách đây 40-50 năm, nhất là trong những gia đình bố mẹ chồng tham gia Cách mạng có tư tưởng tiến bộ, một sự thay đổi nhỏ trong sinh hoạt gia đình

như con dâu và bố mẹ chồng ngồi chung một mâm cơm cũng làm thay đổi địa vị của người con dâu Tày, tạo sự gần gũi hơn giữa các thành viên trong gia đình.

Về cơ bản, có thể nói, tiếp biến văn hóa tạo ra những tác động tích cực đến quan hệ gia đình và dòng họ trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng, góp phần duy trì sự vận hành của loại hình gia đình này trong cộng đồng xã hội ở địa phương.

#### ***4.2.3. Tác động đến công tác xây dựng gia đình văn hóa***

Xây dựng gia đình văn hóa là chủ trương đã được Nhà nước ta đưa ra và thực hiện từ nhiều năm nay nhằm hướng đến việc củng cố nền tảng gia đình, những tế bào quan trọng của xã hội Việt Nam. Theo hướng dẫn của Bộ Văn hóa-Thể thao và Du lịch, bốn tiêu chuẩn chính để xem xét công nhận Gia đình văn hóa là “gia đình ấm no, hòa thuận, tiến bộ, khỏe mạnh và hạnh phúc; thực hiện tốt nghĩa vụ công dân; thực hiện kế hoạch hóa gia đình; đoàn kết tương trợ trong cộng đồng dân cư” [dẫn theo 14]. Tại Chi Lăng, sự tồn tại, thậm chí gia tăng về số lượng của các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh cho thấy, quá trình tiếp biến văn hóa diễn ra trong các gia đình này, như học hỏi và hỗ trợ nhau trong thực hành các hoạt động kinh tế, tiếp thu những giá trị về ứng xử gia đình... đã giúp các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh thực hiện những chức năng chủ yếu của gia đình là duy trì nòi giống, sản xuất kinh tế, thỏa mãn các nhu cầu tình cảm của con người, giáo dục, rèn luyện mỗi thành viên trong gia đình. Trong quá khứ, những cá nhân người Tày lấy chồng/vợ người Kinh thường là những người thông thạo tiếng Việt, nhờ vậy, họ mới tham gia giao lưu và có cơ hội gặp gỡ người bạn đời là dân tộc Kinh. Sự thành thạo ngôn ngữ quốc gia giúp nâng cao trình độ nhận thức của họ và tạo nền tảng cho việc giáo dục con cái trong gia đình. Nhìn chung, cha mẹ trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh rất quan tâm đến việc học hành và tương lai phát triển của con cái (việc xác định lại dân tộc cho con từ Kinh sang Tày để con được hưởng ưu tiên của Nhà nước trong thi cử là một minh chứng). Giáo dục con cái tốt sẽ tạo nên một thế hệ tương lai tốt cho đất nước cũng chính là một trong những yếu tố quan trọng của việc xây dựng Gia đình văn hóa ở Việt Nam.

Hiện nay, không thể phủ nhận sự phát triển và hội nhập kinh tế của thời đại đã

và đang tác động đến sự phát triển của các gia đình ở Việt Nam nói chung, các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng nói riêng, đặc biệt với những gia đình trẻ. Tuy nhiên, sự phản hồi từ “những người trong cuộc” tại địa phương cho thấy cuộc sống của các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh vẫn diễn ra bình thường cho dù hiện tượng ly thân và ly hôn đã bắt đầu xuất hiện ở các cặp vợ chồng trẻ trong những năm tháng đầu sau kết hôn. Tuy nhiên, về tổng thể, sự tiếp biến văn hóa trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh không cản trở sự phát triển của loại hình gia đình này mà còn góp phần giúp các gia đình thực hiện công tác xây dựng văn hóa ở địa phương.

### **4.3. Những giá trị của gia đình hỗn hợp dân tộc**

#### ***4.3.1. Là kết quả phát triển của hôn nhân hỗn hợp dân tộc***

Một thực tế dễ nhận thấy nhất là hôn nhân HHDT hình thành nên các gia đình HHDT. Đối với người Tày ở Chi Lăng, về mặt xã hội, hôn nhân HHDT mang đến cơ hội lựa chọn bạn đời lớn hơn cho mỗi cá nhân. Với nguyên tắc bất di bất dịch trong hôn nhân của người Tày là ngoại hôn dòng họ, hôn nhân giữa người Tày với dân tộc khác giúp giảm bớt thủ tục cho gia đình hai bên trong quá trình hôn lễ, đó là khâu tìm hiểu dòng họ hai bên. Thông thường, đối với người Tày, con cháu qua năm đời mới được lấy nhau. Lấy vợ/chồng khác dân tộc giúp bỏ qua được công đoạn này mà vẫn đảm bảo việc tạo ra những tế bào gia đình mới cho xã hội, hình thành nên một loại hình gia đình mới có sự chung sống của các thành viên không cùng dân tộc, điểm khác biệt căn bản với gia đình thuần dân tộc trong xã hội truyền thống. Gia đình HHDT góp phần vào quá trình phát triển của gia đình nói riêng và sự tái sản xuất con người nói chung, xóa bỏ tâm lý e ngại của đồng bào dân tộc thiểu số khi con cái họ kết hôn với người khác dân tộc.

Về mặt huyết thống, hôn nhân HHDT giúp tránh hôn nhân cận huyết ở một dân tộc. Đây không phải là vấn đề của người Tày ở huyện Chi Lăng, bởi người Tày tại đây có dân số đông, cùng với đó là giao lưu phát triển ngày càng mạnh mẽ. Tuy nhiên, nhìn rộng ra, ở nhiều vùng dân tộc thiểu số, đặc biệt ở vùng sâu, vùng xa và đối với các dân tộc có dân số ít, mức độ giao lưu hạn chế, hôn nhân với người khác dân tộc giúp tránh việc lấy quần quanh lẫn nhau vốn khiến những thế hệ sau trở nên còi cọc và kém phát

triển, ảnh hưởng không tốt tới giống nòi.

#### ***4.3.2. Tạo môi trường cho sự lựa chọn duy trì những tập quán văn hóa có giá trị***

Như đã trình bày, sự tương tác giữa các cá nhân thuộc ít nhất hai dân tộc như trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh là quá trình các cá nhân thích ứng lẫn nhau và tìm ra những cách thức hợp lý nhất, có hiệu quả nhất để có thể chung sống hòa thuận và thúc đẩy sự phát triển của gia đình. Trong quá trình ấy, ở tất cả mọi lĩnh vực của đời sống gia đình, những thành viên trong gia đình đều có quyền lựa chọn để thực hành một tập quán nào đó của dân tộc này và/hoặc từ bỏ việc duy trì một phong tục của dân tộc kia, miễn việc thực hành đó đem lại hạnh phúc và thành công cho các thành viên trong gia đình. Chẳng hạn, việc ăn những món luộc theo cách chế biến của người Kinh có tác dụng tốt cho sức khỏe, giúp tránh những bệnh tật gây ra do ăn nhiều dầu mỡ, bởi vậy nhiều người Tày chấp nhận cách ăn này. Hoặc có những gia đình Tày đưa tổ tiên, thổ công và táo quân lên ngự trên cùng một ban thờ giống như cách làm của người Kinh trong khi một số gia đình Kinh lại tách riêng các đối tượng thờ cúng này theo cách làm của người Tày.

Một điều không thể phủ nhận là văn hóa luôn biến đổi không ngừng cùng với sự phát triển của xã hội. Với vai trò là những tế bào của xã hội, các gia đình HHDT đã và đang góp phần tạo ra sự biến đổi văn hóa phù hợp với lợi ích của các cá nhân cũng như của cả gia đình.

#### ***4.3.3. Góp phần củng cố mối quan hệ đoàn kết giữa các dân tộc***

Việc đặt các thành viên thuộc nhiều dân tộc khác nhau trong môi trường gia đình đa văn hóa tạo điều kiện để họ chấp nhận những đặc điểm văn hóa của nhau, tìm cách điều hòa quan hệ gia đình, dòng họ cũng như quan hệ xã hội của các thành viên trong gia đình với cộng đồng. Những cá nhân thuộc các dân tộc khác nhau trở thành những người ruột thịt, thân thiết và gắn bó trong môi trường gia đình thông qua hôn nhân HHDT. Điều này đồng nghĩa với việc họ cùng chăm sóc và bảo vệ lẫn nhau, giúp đỡ cùng nhau phát triển song hành với sự tiến bộ của xã hội, từ đó củng cố mối đại đoàn kết giữa các dân tộc. Ở một địa phương cận biên như Chi Lăng, giá trị này của gia đình HHDT nhìn rộng ra có ý nghĩa rất lớn đối với sự toàn vẹn lãnh

thổ. Thực tế cũng đã chứng minh qua gần nửa thế kỷ từ khi hôn nhân HHDT bắt đầu có xu hướng phổ biến ở Chi Lăng, các dân tộc Tày, Nùng, Kinh đã có sự hiểu biết về nhau nhiều hơn, giảm bớt kỳ thị, sống hòa hợp và xen cài đến tận cấp thôn. Không phải ngẫu nhiên mà trong lịch sử, các triều đại phong kiến đều áp dụng hình thức gả con gái cho những tù trưởng trấn giữ ở vùng biên ải nhằm gia tăng khối liên minh, đảm bảo sự toàn vẹn của quốc gia. Không đâu xa, Trung Quốc cũng có những chính sách tăng cường hôn nhân hỗn hợp để bảo vệ chủ quyền đất nước [154].

Bản thân những thành viên của các gia đình HHDT ở Chi Lăng cũng nhận thấy khối đoàn kết giữa các dân tộc tại đây ngày càng được tăng cường, đôi khi cũng chỉ nhờ thông qua những hoạt động mà các gia đình trong một thôn, xóm đều tham gia xuất phát từ phong tục của người dân địa phương – hoạt động của hội hiếu. Ông P. H. S. (sinh năm 1940, người Kinh, thôn Than Muội, xã Quang Lang) cho rằng: *“Những cái hoạt động này là tốt đấy, làm cho dân ở đây đoàn kết, mà rồi ai nghèo cũng đỡ lo, khi nhà có đám thì có hội hiếu người ta lo giúp”*. Hay như việc kết hợp cắm cờ lên cây nêu ngày Tết cũng vừa cho thấy niềm tự hào về bản sắc văn hóa của dân tộc vừa phản ánh ý thức về quốc gia dân tộc của người dân các dân tộc ở Chi Lăng mà biểu tượng là lá cờ Tổ quốc linh thiêng. Ông V. V. D. (sinh năm 1946, người Tày, thôn Làng Đẳng, xã Quang Lang) cho biết: *“Dân tộc Việt Nam có cái Tết gọi là Tết độc lập thì ở đây mọi người ai cũng treo cờ hết. Treo cờ vào cây nêu cũng được nhưng tốt nhất khắc treo [treo riêng] là hay nhất, còn cây nêu là trong gia đình thôi. Đấy là cờ Tổ quốc mà lại, linh thiêng chứ không phải chuyện đơn giản đâu”*.

Có thể nói, ý thức về quốc gia dân tộc của những dân tộc thiểu số ở Chi Lăng có được một phần là do quá trình cộng cư với người Kinh – tộc người đa số có tầm ảnh hưởng về nhiều mặt đối với các dân tộc khác, nói tiếng Việt nên có thể tiếp thu những giá trị của văn hóa quốc gia thông qua các phương tiện truyền thông đại chúng và sự chung sống hòa thuận dưới một mái nhà của các gia đình HHDT.

#### **4.4. Một số vấn đề đặt ra đối với quá trình tiếp biến văn hóa trong gia đình hỗn hợp dân tộc**

##### ***4.4.1. Bất đồng trong tiếp biến văn hóa***

Trong cuộc sống gia đình nói chung, căng thẳng, bất đồng trong quan hệ giữa

các thành viên gia đình đôi khi xảy ra. Đối với những gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh, các thành viên trong gia đình xuất thân từ hai nền văn hóa thuộc hai dân tộc khác nhau, bên cạnh việc thích ứng với nhau để cùng chung sống, một số căng thẳng trong quan hệ gia đình, đặc biệt là quan hệ giữa nàng dâu với bố mẹ chồng hay chàng rể với bố mẹ vợ trong thời gian đầu mới chung sống là điều không thể tránh khỏi. Những căng thẳng này có thể xuất phát từ tập quán ứng xử, phong cách sống hay cá tính riêng của mỗi cá nhân.

Trường hợp bà V. T. T. (sinh năm 1944) ở thôn Núi Đá là người Tày lấy chồng người Kinh và có con dâu người Kinh ở Thanh Hóa là một ví dụ. Nếu như bà T. học được từ người Kinh cách ứng xử khéo léo trong gia đình, con dâu bà lại là người có tính cách ngược lại. Chị L. là người hay chuyện, xởi lởi, tốt bụng với những người xung quanh, song cũng vì thế nhiều khi có những phát ngôn “bụng để ngoài da”. Bà T. từng kể: *“Bảo “Đi nấu cơm đi”, nó bảo “Con không biết nấu, nấu không ngon”. Mọi người nghe thấy bảo nó không biết nấu cơm rồi. Tôi lại nói hộ: “Gạo này khó nấu”. Không bao giờ chấp nó mặc dù nhiều khi nó nói lung tung đấy. Thôi nhịn đi để cho nó ấm trong nhà”*. Trong thời gian điền dã tại thôn Núi Đá, xã Quang Lang, có lần chúng tôi được bà T. và chị L. mời ở lại ăn *lèn* (bữa cơm vào khung giờ lơ cỡ tầm 3 rưỡi – 4 giờ chiều, quá muộn so với bữa trưa và quá sớm so với bữa tối). Chị L. mở lồng bàn đặt mâm cơm định mang vào nhà trong cất đi nhưng do đang dở câu chuyện nên quay lại nói nốt, vô tình vung tay đang cầm chiếc lồng bàn đúng lúc bà T. từ nhà trong đi ra, úp cả cái lồng bàn vào mặt mẹ chồng trước mặt chúng tôi. Tình huống khá buồn cười, nhưng bà T. chỉ cười nhẹ và coi như không có chuyện gì xảy ra.

Người Tày có câu *Khẩu túc tài mó, khẩu túc tài vũng* (nghĩa là “cơm sống tại vung, cơm chín tại nồi”) để chỉ cách ứng xử giữa các thành viên trong gia đình. Tương tự như người Kinh có câu “một điều nhịn, chín điều lành”, mỗi người có một cá tính khác nhau, sự điều chỉnh cá tính ở mỗi người sẽ tạo ra môi trường gia đình đầm ấm, chan hòa. Việc này không phải ai cũng làm được, bởi theo lời bà T. kể về người hàng xóm hay sang chơi nói chuyện với bà vốn cũng là một phụ nữ Tày lấy chồng người Kinh ở Thừa Thiên-Huế, cách ứng xử của mỗi người sẽ quyết định

tương lai của một gia đình: “*Chứ không như cái bà này, con dâu nó ghét bà ý kinh khủng tại vì hay chửi. Một dâu nữa nó phải bán ra xa, trước là nó ở nhà này nhưng nó phải bỏ nhà này. Tính bà ấy không giống tôi được*”.

Đối với anh G. V. T., người Kinh, con rể bà D. T. X. và ông N. V. H. ở thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc lại là một ví dụ khác. Hồi mới về làm rể, anh gặp phải không ít những chuyện gây bức xúc cho bố mẹ vợ, thậm chí từ việc đơn giản là ăn mặc trái thời tiết đi giúp việc cho họ hàng bên vợ, khiến bố vợ xấu hổ.<sup>18</sup> Sự việc thoát nghe tưởng như chỉ là sự vênh nhau về cách ăn mặc giữa hai thế hệ, song trên thực tế, việc anh T. về làm rể nhà bà X. và ông H., mà lại là rể đời – nghĩa là con cái lấy họ mẹ – đã đẩy anh T. vào tình thế thường xuyên bị người Tày quanh khu vực đó trêu ghẹo, thậm chí nói mỉa là “*thằng bán họ, bán tổ tiên*”. Thời gian đầu, do chưa biết tiếng Tày nên anh T. không hiểu những người xung quanh nói gì và thường phải hỏi vợ người này, người kia nói anh thế này nghĩa là gì. Khi biết được nghĩa của những câu nói đó, anh T. rất tức giận và phản ứng bằng cách thể hiện ra bên ngoài sự khác biệt của anh với cộng đồng dân làng. Cách ăn mặc trái thời tiết của anh T. vừa là cái ngông của chàng thanh niên trẻ, vừa hàm chứa sự khẳng định rằng anh là người Kinh, việc chấp nhận ở nhà vợ và để con lấy họ của vợ không ảnh hưởng đến cuộc sống và công việc của anh vốn vẫn đang diễn ra bình thường trong thôn Khòn Nưa nói riêng và xã Bằng Mạc nói chung – nơi gồm chủ yếu những người Tày. Nói cách khác, tuy anh T. là người Kinh – dân tộc đa số – vẫn tự cho bản thân là biết nghĩ biết làm nhanh nhẹn hơn người Tày là dân tộc thiểu số, nhưng trong bối cảnh làm rể đời ở Khòn Nưa, anh trở thành thiểu số trong cộng đồng đa số người Tày, và điều đó tạo ra sự căng thẳng cho sự tiếp xúc với nhau của hai nền văn hóa. Trong bối cảnh gia đình, sự khác nhau về tuổi tác giữa hai thế hệ trong gia đình, sự tiếp xúc với văn hóa Tày, lối sống Tày của chàng thanh niên trẻ người Kinh là một trong những khó khăn ban đầu của quá trình tiếp biến văn hóa diễn ra trong gia đình nhỏ đó. Còn có những căng thẳng nảy sinh khi anh T. va chạm trong việc nhận thầu xây nhà cho họ hàng nhà bà X., hay việc anh chưa đáp ứng được kỳ vọng của bố mẹ vợ trong làm kinh tế nói chung và hỗ trợ việc nhà nói riêng.

Tuy nhiên, thời gian chung sống lâu dài cũng đem lại những kinh nghiệm hữu

ích. Để giảm bớt căng thẳng, không chỉ anh T. chọn cách chấp nhận chung sống với dư luận trong xã hội Tày, giữ im lặng trong hầu hết những tình huống gây mâu thuẫn trong gia đình cũng như ngoài thôn, xã: *“Giờ em chả nói nữa, cứ việc mình mình làm thôi. Như thế ông bà cũng chả có cơ mà nói ra nói vào. Thiên hạ có nói gì em cũng bỏ ngoài tai”*. Bản thân bà X. và ông H. cũng tự điều chỉnh cách ứng xử với nhau để điều hòa mối quan hệ với con rể. Bà X. chia sẻ: *“Cô chú ít khi nói trực tiếp bố thẳng cu, nhưng lúc nào tức lên là cô mắng nó. Mà nó không sợ chú tí nào đâu, nó chỉ sợ cô thôi. Có hôm nó nói gì ba con D., cô bảo nó “Con nói ba thế mà con nghe được à?” Đến lúc ra bờ ruộng nó nói với con D. “Nhiều lúc thấy mẹ nói bố được mà mình nói bố một câu, mẹ bênh bố xoi xoi”. Thế nên cô mới bảo với chú “Thôi lúc trước mình chưa có con có cháu mình nói nhau thế nào cũng được. Bây giờ có con có cháu rồi mình phải đoàn kết thì mới dạy bảo chúng nó được, không là chúng nó không nghe đâu”. Thế nên giờ là không có nói nhau nữa”*.

Trên thực tế, bản thân bà X. và ông H. cũng nhận thức rằng, việc tìm được một người chấp nhận ở rể cho gia đình của ông bà trong thời buổi hiện nay là việc không hề dễ dàng, bởi đàn ông người Kinh hay người Tày từ trước đến nay đều ít nhiều có tính gia trưởng. Điều trớ trêu là anh con rể người Kinh giúp ông bà giải quyết được việc nội bộ gia đình – có cháu nối dõi tông đường – nhưng với hàng xóm láng giềng, anh lại phải chịu sự đối xử khác biệt. Việc mỗi thành viên trong gia đình tìm cách tự điều chỉnh bản thân để thích ứng với nhau và với văn hóa của nhau đã dần dần tạo ra sự chuyển biến trong gia đình. Sự tháo vát của anh T. trong tìm hiểu nhu cầu thị trường và quyết định việc trồng trọt, chăn nuôi trong gia đình mang lại thu nhập tương đối ổn định đã tạo ra sự thay đổi đối với kinh tế gia đình, cuộc sống cũng trở nên thoải mái, hạnh phúc hơn. Đằng sau thành công nho nhỏ đó có sự hỗ trợ tài chính cũng như chấp nhận rủi ro của bà X. và ông H. cũng như sự chung tay của người vợ là chị D. Khi trả lời phỏng vấn vào năm 2012, anh T. từng kể với chúng tôi, anh lấy D. không phải vì yêu mà một phần vì lúc đó đang thất tình với một cô gái ở Hà Nội. Sau này gặp lại anh T. vào tháng 5/2016, khi được hỏi về vợ, anh T. nói với chúng tôi: *“Bây giờ là em thương rồi chị ạ! Vợ mình mình không thương thì thương ai”*.



Câu chuyện nhà anh T. là một trong những ví dụ cho thấy sự căng thẳng trong tiếp biến văn hóa một phần bắt nguồn từ sự định kiến dân tộc. Những người già kể với chúng tôi rằng, cho đến khi có lời kêu gọi đoàn kết dân tộc của Chủ tịch Hồ Chí Minh vào những năm 60 của thế kỷ XX, các dân tộc ở Chi Lăng mới lấy nhau. Tham gia lao động sản xuất trong các hợp tác xã vào thời kỳ đầu đó, những cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh vẫn còn chứng kiến sự phân biệt giữa các dân tộc, chẳng hạn người Kinh gọi người Tày là người Thổ; đáp lại, người Tày dùng tên Keo để ám chỉ người Kinh. Bên cạnh đó, người Kinh coi người dân tộc thiểu số là không thông minh. Điều này dẫn đến tâm lý tự ti của những nàng dâu, chàng rể người Tày trong gia đình người Kinh, đặc biệt khi họ tham gia vào các công việc của dòng họ tại quê gốc của người bạn đời thuộc dân tộc đa số.

Hiện nay, định kiến dân tộc không phải là vấn đề trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng, mặc dù đôi lúc trong quá trình di dân, chúng tôi vẫn cảm nhận được một vài biểu hiện của nó. Chẳng hạn, có lần anh T. trong câu chuyện ở trên nói với chúng tôi: *“Lần nào chị vào đây em nói chuyện với chị mấy hôm là em lại thấy đầu óc thông ra. Chứ chị đi khỏi, em ở mãi với mấy người Tày này em lại thấy em đơ đơ”*. Hoặc trong lần trả lời phỏng vấn của chúng tôi tại thôn Núi Đá, ông H. X. T., sinh năm 1954, người Kinh, vốn là bộ đội xuất ngũ nên có tính tếu táo, nói đùa vợ ông là bà N. T. N., sinh năm 1959, người Tày, rằng: *“Bà này bà ý biết gì đâu.”* khiến bà N. giận, lườm chồng và phản ứng lại: *“Ông này chuyên thế, chuyên chê người dân tộc, như thế có phải hay gì đâu”*. Đôi khi, tâm lý tự ti tộc người ở người Tày đặt những nàng dâu Tày vào vị trí yếu thế, đa phần đều trải qua cảm giác e ngại và lo lắng, nhất là trong lần đầu ra mắt họ hàng ở quê chồng, bà con bên chồng kéo nhau rất đông đến để *“xem mặt cô con dâu người dân tộc”*. Cũng có những người nhận thức được giá trị của người Tày song vẫn tự đặt mình vào vị trí kém hơn so với người Kinh. *“Anh là 2 dòng máu người Kinh người Tày anh có cả. Theo anh nghĩ người dân tộc rất nhiều người thông minh, chẳng qua người ta không được ăn học. Nếu như mà để đi thi đại học, có phải người Kinh đỗ hết đâu nhưng người dân tộc đỗ gần như đứng đầu. Đấy, chứng tỏ người ta rất thông minh đấy chứ, chẳng qua mức độ ăn học, dân trí người ta không*

*bằng người Kinh, kể cả bây giờ cũng thế thôi, cũng không bằng người Kinh”* – anh V. N. C. (sinh năm 1969, người Tày, thôn Khun Phang, xã Quang Lang) cho biết.

Có thể nói, trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng, căng thẳng trong tiếp biến văn hóa là phản ứng tự nhiên của những người tham gia tiếp biến văn hóa và sự kỳ thị dân tộc góp phần tạo nên sự căng thẳng đó. Trải qua thời gian, sự xích lại gần nhau giữa các dân tộc làm giảm đáng kể sự kỳ thị dân tộc giữa người Kinh và người Tày và do đó khiến sự căng thẳng trong tiếp biến văn hóa giảm theo.

Thực tế này cũng cho thấy sự thích ứng về văn hóa, xã hội giữa các thành viên trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng là một quá trình và đòi hỏi sự điều chỉnh về nhận thức cũng như hành vi ứng xử của từng cá nhân. Đối với những cặp vợ chồng ở chung với bố mẹ chồng hoặc bố mẹ vợ, sự tiếp xúc với nền văn hóa khác của người con rể, con dâu không chỉ thông qua vợ, chồng mình là những người ở cùng thế hệ mà còn thông qua bố mẹ vợ, bố mẹ chồng là những người ở thế hệ đi trước. Đối với họ, sự khác lạ của phong tục và lễ lối sinh hoạt trong gia đình mới cộng thêm sự khác biệt về tuổi tác khiến mỗi cá nhân phải tự ý thức về cách hành xử của mình trong gia đình để đạt được hiệu quả chung sống tốt nhất, giảm thiểu những "va chạm" và gia tăng sự hòa hợp, trạng thái vui vẻ, hạnh phúc trong gia đình. Trong khi đó, các thành viên trong gia đình khi đón nhận thành viên mới, ngoài việc tiếp xúc với một cá nhân mới, cá tính mới với nền tảng văn hóa khác, còn tương tác với thành viên mới này thông qua quá trình trao đổi, hướng dẫn thành viên mới về thói quen sinh hoạt trong gia đình, cách hành xử với những người khác trong gia đình, dòng họ, với xóm giềng và ngoài xã hội. Những thành viên của gia đình hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh, dù là dân tộc Kinh hay dân tộc Tày, đều tự trau dồi những kỹ năng về quản lý các vấn đề trong cuộc sống hằng ngày trong thời gian cùng chung sống. Chẳng hạn, bố mẹ vợ người Tày hạn chế bất đồng ý kiến để làm gương cho con gái người Tày và con rể người Kinh, hạn chế mâu thuẫn trong gia đình; hay con dâu người Kinh nấu ăn kiểu Tày khi ăn chung với bố mẹ chồng người Tày, chỉ ăn nhiều món luộc giống người Kinh khi vợ chồng ăn riêng... Có thể nói, những thực tế của quá trình tiếp biến văn hóa trong gia

đình hôn hợp giữa người Tày và người Kinh qua những trường hợp nghiên cứu là minh chứng cho lý thuyết về thích ứng về văn hóa xã hội. Thời gian tương tác giữa các thành viên khác nhau về dân tộc trong cùng một gia đình càng dài sẽ càng tạo điều kiện để hiểu nhau hơn, từ đó dễ dàng thích ứng với nhau hơn. Việc ngày càng thông thạo ngôn ngữ của nhau, đặc biệt là việc học tiếng Tày ở người Kinh, cũng thúc đẩy quá trình thích ứng này

#### ***4.4.2. Việc sử dụng ngôn ngữ trong gia đình hôn hợp dân tộc***

Thực tế sử dụng tiếng Việt ngày càng phổ biến trong các gia đình hôn hợp giữa người Tày với người Kinh, đặc biệt là việc quan tâm đến sự hội nhập của con trẻ trong học tập tại trường học, đã khiến cho giao tiếp giữa các thế hệ ông bà, cha mẹ, con cái trong gia đình không gặp khó khăn. Ở những địa bàn cách xa trung tâm nơi giao lưu chưa tác động thường xuyên đến đời sống của đồng bào, tiếng Tày có môi trường và điều kiện được duy trì trong nhiều lĩnh vực của cuộc sống. Người dân cũng không gặp khó khăn trong việc truyền dạy tiếng của dân tộc mình cho con cháu trong nhà bởi sống trong môi trường tiếng Tày được sử dụng khá thường xuyên đã là một điều kiện lý tưởng để trẻ có thể tiếp nhận được ngôn ngữ này.

Tuy nhiên, tại những địa bàn gần trung tâm, giao lưu diễn ra mạnh mẽ, tiếng Tày cũng vì thế ngày càng hiện diện thưa thớt trong giao tiếp hằng ngày, thậm chí trong cả những hoạt động thờ cúng kết nối với tổ tiên. Giờ đây, thế hệ những người già biết tiếng Tày coi việc sử dụng tiếng Tày như một đặc quyền so với giới trẻ. Trong trường hợp cần trao đổi với nhau những vấn đề riêng không muốn con cháu biết, họ dùng ngôn ngữ của dân tộc.

Với xu thế phát triển kinh tế-xã hội ngày càng được đẩy mạnh ở các địa phương, giao lưu cũng ngày càng được tăng cường, tiếng Tày một mặt do không đủ vốn từ để theo kịp sự phát triển của thời đại và phải vay mượn nhiều từ tiếng Việt, một mặt lại mất đi môi trường giao tiếp như trước kia nên thực sự đang gặp phải những thách thức đối với việc duy trì trong tương lai. Bên cạnh đó, việc dạy con trẻ bằng tiếng Việt nên những giá trị văn hóa ẩn chứa trong tiếng Tày cũng dần dần mai một, dễ nhận thấy nhất là hệ thống ca dao, tục ngữ. Ngay đến những người già ở Quang Lang và Bằng Mạc cũng không còn nhớ các câu thành ngữ của cha ông về

nhiều chủ đề khác nhau.

Các nghiên cứu về tiếp biến văn hóa trên thế giới đều chỉ ra, cộng đồng nhập cư có dân số nhỏ hơn thường tiếp nhận những yếu tố văn hóa của xã hội sở tại trong quá trình tiếp biến văn hóa. Nghiên cứu về vai trò của giao tiếp trong tiếp biến văn hóa của Young Kim cũng đưa đến nhận định mức độ giao tiếp càng lớn giữa cộng đồng nhập cư và xã hội sở tại sẽ gia tăng sự tiếp biến văn hóa của cộng đồng nhập cư vào xã hội sở tại, trong đó, việc học ngôn ngữ của xã hội sở tại là một trong những yếu tố cần thiết tạo điều kiện cho quá trình giao tiếp. Như đã trình bày, lịch sử phát triển dân cư là nền tảng cho sự tiếp xúc lâu dài qua nhiều thời kỳ giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng. Người Kinh, vốn là dân tộc đa số ở Việt Nam, chủ yếu cư trú ở khu vực đồng bằng. Quá trình bảo vệ bờ cõi trong lịch sử và phát triển kinh tế sau này đã dẫn đến thực tế một bộ phận người Kinh chuyển cư đến sinh sống và trong phạm vi địa bàn này, trở thành nhóm thiểu số so với người Tày và người Nùng là hai dân tộc có số dân đông nhất. Tuy nhiên, với tầm ảnh hưởng của dân tộc đa số có trình độ phát triển cao hơn, ở Chi Lăng, việc học tiếng Việt ở người Tày diễn ra mạnh mẽ hơn việc học tiếng Tày ở người Kinh mặc dù người Tày là tộc người có số dân đông hơn. Trong những gia đình hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh hiện nay cũng vậy, thành viên người Tày nào cũng sử dụng thuần thục tiếng Việt trong khi chỉ một số rất ít thành viên người Kinh nói thạo tiếng Tày. Ở địa bàn xa trung tâm nơi ít có người Kinh sinh sống, một số trường hợp đã phân tích cho thấy cá nhân người Kinh nào giỏi tiếng Tày hơn sẽ hòa nhập tốt hơn vào đời sống cộng đồng; trong môi trường gia đình hỗn hợp với người Tày, những cá nhân này cũng tránh được các mâu thuẫn, căng thẳng trong quá trình chung sống. Sự thúc đẩy giao tiếp giữa người Tày và người Kinh thông qua tiếng Việt khiến người Tày dễ dàng tiếp nhận văn hóa Kinh và sau này là văn hóa đại chúng và văn hóa quốc gia thông qua các kênh thông tin truyền thông trong quá trình cùng chung sống, đặc biệt ở những vùng trung tâm và khu vực lân cận. Thậm chí, như đã phân tích ở các phần trước, xu hướng phổ biến tiếng Việt trong nhiều môi trường giao tiếp (công sở, trường học, chợ, địa điểm vui chơi công cộng, gia đình...) đã dần làm mất đi vị thế quan trọng của tiếng Tày trong đời sống cộng đồng tại những khu vực có mức độ

giao lưu lớn, phản ánh sự hội nhập của văn hóa Tày vào văn hóa Kinh thông qua ngôn ngữ và giao tiếp, đồng thời là trường hợp thực tế minh chứng cho lý thuyết về vai trò của giao tiếp trong tiếp biến văn hóa của Young Kim. Không những thế, chính sự phát triển của hôn nhân hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh ở Chi Lăng cũng phản ánh *chiến lược hội nhập* trong tiếp biến văn hóa như đã nêu trong mô hình tiếp biến văn hóa của Berry. Về phía người Kinh, thực tế này phản ánh sự thích ứng và hội nhập của nhóm người có dân số ít hơn vào đời sống cộng đồng của người Tày là nhóm người có dân số đông hơn trên địa bàn huyện Chi Lăng. Về phía người Tày, đây là sự hội nhập của một dân tộc thiểu số đối với dân tộc đa số của quốc gia Việt Nam. Vị trí thiểu số và đa số đối với người Tày và người Kinh được hoán đổi khi xem xét trên các bình diện địa lý khác nhau, song nhìn chung, ở văn hóa Kinh, dân tộc đa số, vẫn có sự chi phối nhất định đối với văn hóa Tày, dân tộc thiểu số, trong quá trình tiếp biến văn hóa ở người Tày

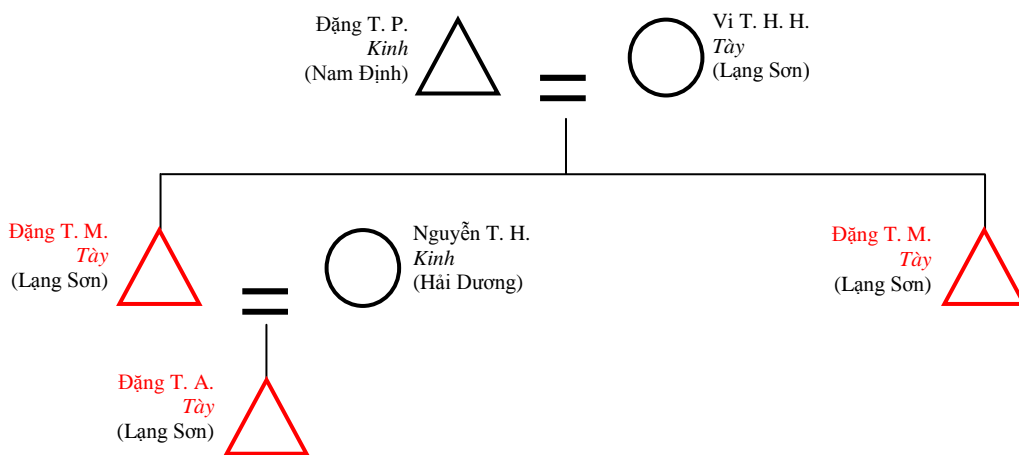
Hiện nay, tại những vùng dân tộc thiểu số như ở Chi Lăng, theo quy định của Nhà nước đối với các giáo viên mầm non và tiểu học phải có chứng chỉ tiếng Tày hoặc tiếng Nùng. Do đó, ở địa phương bắt đầu có các lớp dạy tiếng Tày mà thành phần học viên chính là các giáo viên mầm non và tiểu học. Tuy nhiên, giáo trình tiếng Tày này dựa trên tiếng Tày gốc ở huyện Văn Quan, tỉnh Lạng Sơn, nên so với phương ngữ được sử dụng trong đồng bào ở các địa phương khác có sự khác biệt. Vì vậy, việc học mới chỉ đáp ứng được nhu cầu về việc hoàn thiện thủ tục hành chính cho các thầy, cô giáo nhưng tính ứng dụng thực tế chưa cao. Thứ nhất, trong chính gia đình các thầy cô giáo, không phải gia đình nào cũng giao tiếp bằng tiếng Tày, nên họ không có môi trường để thực hành và duy trì kiến thức về tiếng Tày mà mình đã học. Thứ hai, dù có giao tiếp được nhưng tiếng Tày mà họ được dạy lại khác với tiếng Tày tại địa phương họ sinh sống, thậm chí trong chính gia đình họ, nên không có hiệu quả rõ ràng. Ngay cả việc học tiếng Tày để phục vụ cho công tác dạy học ở trường đối với các học sinh mầm non còn gắn bó nhiều với gia đình và có thể nói tiếng Việt chưa tốt, tiếng Tày họ được học không giống với tiếng Tày các em được thực hành tại nhà, do vậy cũng tạo rào cản đối với giao tiếp giữa thầy cô và học sinh. Những thực tế của việc sử dụng ngôn ngữ trong các gia đình HHDT

nói riêng và trong cộng đồng các dân tộc ở Chi Lăng nói chung rõ ràng đang là thách thức đối với sự phát triển bền vững về văn hóa trong bối cảnh phát triển kinh tế và hội nhập hiện nay.

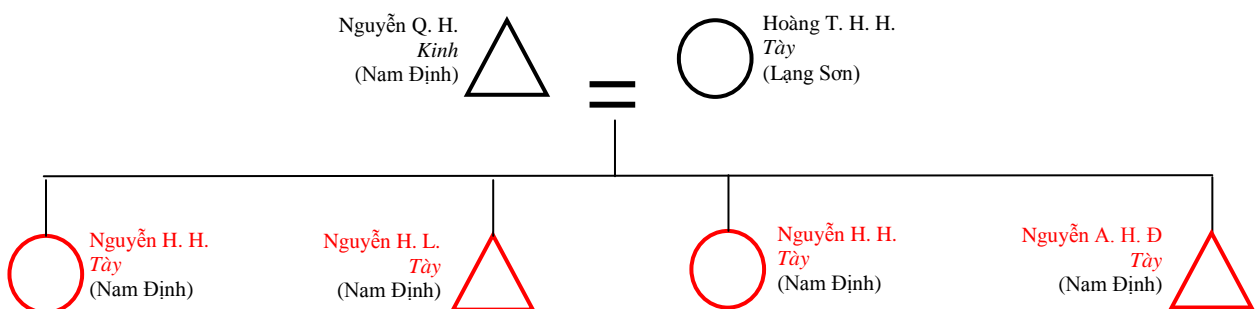
#### 4.4.3. Việc lựa chọn thành phần dân tộc trong gia đình hỗn hợp dân tộc

Như được trình bày trong Chương 3, việc lựa chọn thành phần dân tộc trong các gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng một mặt phản ánh tính chất phụ hệ của các gia đình này (con lấy họ cha và dân tộc của con được xác định theo dân tộc của cha), mặt khác cho thấy sự quan tâm của các bậc cha mẹ đến lợi ích của con cái. Không những thế, xu hướng xác định lại dân tộc cho con từ dân tộc Kinh của cha sang dân tộc Tày của mẹ cũng là hệ quả từ tác động của chính sách dân tộc của Đảng Cộng sản và Nhà nước Việt Nam. Những nghiên cứu về dân tộc Tày trước đây đã từng đề cập đến hiện tượng “Kinh già hóa Thổ”, có hẳn một dòng họ người Tày gốc Kinh trên địa bàn tỉnh Lạng Sơn [10].

**Sơ đồ 4.1: Phả hệ gia đình ông Đặng T. P. (thôn Làng Dăng, xã Quang Lang)**



**Sơ đồ 4.2: Phả hệ gia đình ông Nguyễn Q. H. (thôn Đông Mồ, xã Quang Lang)**



Trong vài thập kỷ trở lại đây, không cần sống lâu mới trở thành người Tày, hiện tượng xác định lại dân tộc diễn ra trong các gia đình chồng Kinh–vợ Tày ở Chi Lăng đã và đang tạo ra một thế hệ những người Tày mang họ người Kinh chỉ trong bối cảnh của một cuộc hôn nhân HHDT. Có thể thấy được sự “Kinh hóa Tày” mang tính chất rất hành chính này thông qua sơ đồ phả hệ của một số gia đình ở Chi Lăng.

Trước hiện tượng này, một câu hỏi đặt ra là nếu không có chính sách ưu tiên của Nhà nước, liệu việc xác định thành phần dân tộc cho con trong những gia đình chồng Kinh–vợ Tày có diễn ra theo đúng tính chất của gia đình phụ hệ truyền thống hay không. Chúng tôi cho rằng, chính sách ưu tiên cho các dân tộc thiểu số đã và đang tác động đến ý thức về dân tộc Tày ở người Tày tại Chi Lăng. Điều này sẽ được phân tích kỹ hơn trong mục 4.4.3. dưới đây.

#### ***4.4.4. Về thay đổi bản sắc tộc người và ý thức tộc người***

Những xu hướng của tiếp biến văn hóa ở người Tày trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh cũng như thực tế của việc xác định dân tộc và sử dụng ngôn ngữ trong các gia đình này ở Chi Lăng hiện đang đặt ra vấn đề về sự thay đổi bản sắc tộc người và ý thức tộc người đối với mỗi cá nhân người Tày.

Sự thay đổi thành phần dân tộc ở những đứa con trong các gia đình chồng Kinh–vợ Tày ở Chi Lăng cho thấy lợi ích cá nhân, trong một số trường hợp và tùy từng gia đình, được coi trọng hơn nguyên tắc mang tính truyền thống của dân tộc, cho dù đó là dân tộc đa số. Về phía người Tày, hiện tượng này tuy mang lại lợi thế cho họ trong việc bổ sung thêm dân số cho dân tộc Tày song về mặt văn hóa, đối với những gia đình ở gần trung tâm nơi tiếng Tày không có điều kiện được duy trì, lại tạo ra một thế hệ những người Tày không biết nói tiếng Tày. Bên cạnh đó, trong khi trên giấy tờ họ là dân tộc Tày, song trong sinh hoạt gia đình, đặc biệt trong các hoạt động về mặt tâm linh như thờ cúng tổ tiên, họ lại thực hành theo phong tục của người Kinh. Sự “chéo nhau” giữa nhân dạng của một người và những giá trị văn hóa mà người đó mang theo là một thách thức đối với việc khẳng định người đó có thực sự là người Tày hay không, hay nói cách khác, họ là ai? Thực tế này một lần nữa cho thấy xu thế hội nhập vào văn hóa Kinh ở người Tày chịu sự tác động nhất định của những chính sách về vấn đề dân tộc và phát triển của Nhà nước.

Vấn đề ngôn ngữ cũng tạo ra những thách thức không nhỏ. Ngoài những thực tế mà chúng tôi đã trình bày ở trên, quá trình công nghiệp hóa, hiện đại hóa và đẩy mạnh phát triển kinh tế, đặc biệt ở vùng cận biên như huyện Chi Lăng hiện nay, cũng đang tác động đến sự mai một của tiếng Tày. Việc mở tuyến đường quốc lộ 1A Hà Nội – Đồng Đăng cũ và mới trước đây đã lấy đi một số diện tích ruộng của người dân sống dọc hai bên đường. Trong kế hoạch phát triển sắp tới, tuyến đường quốc lộ mới với bề rộng lòng đường lớn hơn chạy song song với hai tuyến đường cũ đã được phê duyệt, chính quyền cấp xã đã tiến hành đo đạc xác định diện tích đất cần lấy để tính toán đền bù cho dân. Không ít gia đình sẽ mất diện tích ruộng cày cấy. Họ hoặc phải mua ruộng ở nơi xa hơn, hoặc phải tự chuyển đổi cơ cấu kinh tế. Việc chuyển từ canh tác lúa sang các ngành nghề kinh tế khác sẽ khiến cho hệ thống từ vựng về nông nghiệp và nông lịch không còn cơ hội được sử dụng và đứng trước nguy cơ mai một. Ngay cả với những người được coi là vẫn nói được tiếng Tày hiện nay, việc không có môi trường để sử dụng vốn ngôn ngữ của dân tộc trong một số lĩnh vực nhất định cũng sẽ tạo ra nguy cơ khiến vốn từ ngữ đó mất đi. Về vấn đề này, anh V. N. C. (sinh năm 1969, người Tày, thôn Khun Phang, xã Quang Lang) nói với chúng tôi: *“Con anh nó biết ít lắm, còn anh thì không thể hiểu được hết tiếng Tày rồi, bây giờ chỉ được 1/3 thôi. Nhiều lúc đi vào vùng sâu vùng xa vẫn nghe được nhưng mà nói thì kiểu như Tây nói tiếng Việt Nam ý, nó ngượng nên nhiều lúc phát âm nó không đúng, từ đấy sinh ra là mai một khá nhiều rồi đấy. Lúa tuổi của anh là nó nghe tiếng Tày tốt, vẫn nói được, vẫn giao dịch bình thường, nhưng mà những vấn đề như gọi tên của cây cối, chim muông là mình vẫn phải học lại, không thể nhớ được hết, cho nên là rất khó, bây giờ lấy vợ người Kinh về đặc tiếng Kinh, chả biết tiếng Tày mà nói”*.

Ngành Dân tộc học ở Việt Nam đưa ra ba tiêu chí cơ bản để xác định thành phần dân tộc bao gồm: ý thức tự giác tộc người, ngôn ngữ và các đặc trưng văn hóa. Sự mai một trong sử dụng tiếng Tày cũng như sự suy giảm bản sắc tộc người ở thế hệ những người Tày chỉ còn lại nhân dạng dân tộc Tày mà thiếu thực hành văn hóa Tày đặt ra câu hỏi lớn đối với công tác xác định thành phần dân tộc trong bối cảnh hiện nay. Nhiều người Tày trẻ vẫn tự nhận là “người Tày mất gốc” khi nói chuyện



với chúng tôi về thực tế thực hành văn hóa trong cuộc sống hằng ngày của họ. Và cho dù ý thức tự giác tộc người có vai trò cốt lõi hàng đầu trong việc xác định thành phần dân tộc của một cá nhân, các yếu tố ngôn ngữ và bản sắc tộc người bị mai một vẫn là thách thức khi giải bài toán phát triển và hội nhập kinh tế bên cạnh việc giữ gìn bản sắc của mỗi dân tộc trong một quốc gia đa tộc người như Việt Nam.

#### **Tiểu kết chương 4**

Tiếp biến văn hóa ở người Tày trong gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh là một hiện tượng tự nhiên diễn ra khi trong gia đình có thành viên là những người khác dân tộc. Trong quá trình chung sống, người Tày một mặt tiếp tục duy trì một số phong tục tập quán cổ truyền còn giá trị đối với cuộc sống hiện tại, mặt khác tiếp nhận những giá trị văn hóa tốt đẹp từ người Kinh, người Nùng và từ văn hóa quốc gia và văn hóa đại chúng, đồng thời cũng chứng kiến sự mất dần của một số yếu tố văn hóa truyền thống của dân tộc. Sự suy giảm ngôn ngữ và bản sắc tộc người là một trong những hệ quả có thể quan sát được tại địa bàn nghiên cứu, đặc biệt tại những thôn gần trung tâm nơi có giao lưu diễn ra liên tục, thường xuyên và mạnh mẽ, đặt ra thách thức đối với việc thực hiện song hành nhiệm vụ phát triển kinh tế và thúc đẩy văn hóa trong quá trình phát triển bền vững tộc người ở Chi Lăng. Đánh giá một cách tổng quát, quá trình tiếp biến văn hóa ở người Tày trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tại Chi Lăng phản ánh xu thế hội nhập của người Tày đối với văn hóa Kinh nói riêng, với văn hóa các dân tộc khác và với văn hóa quốc gia nói chung; đồng thời, chịu sự chi phối nhất định của văn hóa Kinh, tộc người đa số có vị trí quan trọng về chính trị, kinh tế, xã hội trong phạm vi toàn quốc.

## KẾT LUẬN

1. Nghiên cứu về tiếp biến văn hóa trong mối quan hệ với quá trình tộc người và bản sắc văn hóa của mỗi dân tộc có ý nghĩa quan trọng đối với việc nhận diện xu hướng biến đổi của văn hóa tộc người. Ở Việt Nam, quá trình tiếp biến văn hóa ở một tộc người thiểu số còn cho thấy mối quan hệ tác động qua lại giữa tộc người đó với người Kinh là tộc người đa số cũng như giữa ý thức tộc người và ý thức quốc gia dân tộc. Do đó, nghiên cứu về tiếp biến văn hóa góp phần cung cấp cơ sở khoa học và thực tiễn cho những chủ trương, chính sách của Đảng và Nhà nước trong sự nghiệp phát triển kinh tế-xã hội nói chung và nâng cao đời sống các dân tộc nói riêng, giúp củng cố mối đại đoàn kết dân tộc, đảm bảo an ninh quốc phòng, đặc biệt ở khu vực biên giới.

Vốn nằm ở vị trí địa lý thuộc vùng cận biên với Trung Quốc, huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn, từ lâu đã chứng kiến tình trạng cư trú đan xen và sự năng động của dân cư thuộc nhiều dân tộc khác nhau. Lịch sử chống ngoại xâm qua các thời kỳ, sự ra đời của những chính sách củng cố vùng biên của Nhà nước cầm quyền cùng với quá trình phát triển kinh tế và giao lưu văn hóa trong nhiều thế kỷ qua đã đặt nền tảng cho hôn nhân HHDT, từ đó tạo điều kiện cho sự tiếp biến văn hóa ở người Tày, nhất là trong bối cảnh các gia đình hôn nhân HHDT.

2. Hôn nhân HHDT tại huyện Chi Lăng (tỉnh Lạng Sơn) ngày càng gia tăng, đặc biệt từ năm 1986 đến nay với đa dạng thành phần dân tộc của các cặp vợ chồng HHDT, không chỉ giữa ba tộc người có dân số đông là Tày, Nùng, Kinh mà còn có sự góp mặt của 6 dân tộc và nhóm dân tộc thiểu số khác là Mường, Hoa, Dao, Hmông, Thổ và Sán Chí. Hầu hết các thôn tại địa bàn nghiên cứu đều có những cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày và người Kinh với địa phương xuất thân đa dạng từ 20/63 tỉnh, thành phố trong cả nước, tạo nên tính đa dạng trong nghề nghiệp của các cặp vợ chồng này.

Quá trình tiếp biến văn hóa ở người Tày trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tại huyện Chi Lăng vừa là kết quả, vừa chịu tác động của nhiều yếu tố: sự phát triển kinh tế, văn hóa, xã hội trong bối cảnh công

nghiệp hóa, hiện đại hóa, toàn cầu hóa đang diễn ra trên khắp cả nước; quá trình tham gia của người Tày vào công cuộc đấu tranh và bảo vệ đất nước; các chính sách về vấn đề dân tộc của Đảng và Nhà nước dành cho dân tộc thiểu số, trong đó có cả phổ cập giáo dục và sử dụng ngôn ngữ dân tộc; nhận thức và cá tính của mỗi cá nhân trong quá trình tiếp xúc, giao tiếp với người khác và với nền văn hóa khác;... Những yếu tố này một mặt làm gia tăng số lượng các cuộc hôn nhân HHDT trên địa bàn, khiến loại hình hôn nhân này trở thành một xu thế tất yếu và ngày càng phổ biến; mặt khác đã khiến cho quá trình tiếp biến trở nên đa dạng ở từng gia đình, tùy từng điều kiện hoàn cảnh và tùy từng cá nhân.

3. Quá trình tiếp biến văn hóa giữa người Tày với người Kinh tại huyện Chi Lăng đã diễn ra từ lâu trong lịch sử. Đặc biệt, từ năm 1986 đến nay khi hôn nhân HHDT giữa người Tày và người Kinh ngày càng tăng lên, sự tiếp biến văn hóa ở người Tày với văn hóa Kinh tại Chi Lăng diễn ra trong mọi lĩnh vực của đời sống gia đình, từ việc sử dụng ngôn ngữ trong gia đình đến việc lựa chọn thành phần dân tộc cho những đứa con; từ phân công lao động trong gia đình đến công tác giáo dục và chăm sóc sức khỏe cho các thành viên trong gia đình; từ quan hệ gia đình, quan hệ dòng họ đến việc thực hành tôn giáo, tín ngưỡng trong gia đình;... Những lĩnh vực này của tiếp biến văn hóa đã tác động đến sự phát triển của gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tại địa bàn, tạo cơ sở cho sự hỗ trợ nhau giữa các thành viên gia đình trong sinh kế nâng cao đời sống, cải thiện địa vị người phụ nữ trong gia đình, tạo ra quan hệ bình đẳng hơn giữa chồng và vợ cũng như tạo cơ sở cho việc thực hiện công tác xây dựng gia đình văn hóa tại Chi Lăng.

4. Quá trình tiếp biến văn hóa ở người Tày trong bối cảnh gia đình hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh tại huyện Chi Lăng vận hành theo ba xu hướng cơ bản: 1) Xu hướng duy trì một số phong tục tập quán cổ truyền; 2) Xu hướng tiếp nhận những giá trị văn hóa mới; và 3) Xu hướng mai một một số yếu tố văn hóa truyền thống. Văn hóa tinh thần với một bộ phận quan trọng là tục thờ cúng tổ tiên và những thực hành tín ngưỡng liên quan trong các dịp lễ, tết, trong nghi lễ đám ma dành cho người chết hay trong tục lệ chạp mả... là những yếu tố có sức sống lâu dài trong đời sống các gia đình. Trong khi đó, nhiều yếu tố văn hóa vật chất đang bị

mai một nhanh chóng, nhất là trang phục và nhà cửa. Một cách tổng quát, trong bối cảnh gia đình hỗn hợp Tày giữa người Tày với người Kinh ở Chi Lăng, chiến lược tiếp biến văn hóa ở người Tày là sự hội nhập với văn hóa của người Kinh cũng như với văn hóa quốc gia, bên cạnh đó là sự thích ứng linh hoạt với văn hóa của người Nùng, tộc người thiểu số cùng cộng cư trên địa bàn huyện. Thời gian cộng cư lâu dài giữa người Tày và người Kinh ở Chi Lăng cũng như sự tương đồng nhất định giữa văn hóa của hai dân tộc càng tạo điều kiện cho quá trình hội nhập và thích nghi về văn hóa của người Tày tại địa phương với văn hóa Kinh.

5. Xu thế mất dần địa vị quan trọng của tiếng dân tộc trong cộng đồng người Tày ở Chi Lăng là một xu thế khá rõ ràng, bên cạnh đó là sự xuất hiện ngày càng nhiều người Tày với những họ mới như họ Nguyễn, Đặng... (vốn là họ của người Kinh) song không biết tiếng Tày đã tạo nên một thế hệ những người Tày trẻ không mang họ truyền thống của người Tày, không biết tiếng Tày, chỉ duy nhất tự nhận mình là Tày. Sự “chéo nhau” giữa nhân dạng dân tộc và thực tế thực hành văn hóa của dân tộc đó ở một người là một thực tế ở Chi Lăng hiện nay và là vấn đề cần tính đến trong công tác nghiên cứu về quá trình tộc người của người Tày cũng như trong thảo luận, ban hành và triển khai những chính sách về vấn đề dân tộc của Đảng và Nhà nước trong bối cảnh hiện nay.

6. Việc các dân tộc trên đất nước Việt Nam nói thông thạo tiếng Việt là một thực tế có lợi cho sự phát triển của quốc gia, cả về mặt truyền thụ kiến thức, nâng cao nhận thức, đổi mới tư duy lẫn ý nghĩa khẳng định sự thống nhất dân tộc. Nhà nước Việt Nam cũng đã và đang từng bước đưa ra những chính sách để vừa bảo đảm duy trì sự thống nhất của quốc gia dân tộc về mặt ngôn ngữ chung, vừa giúp duy trì các giá trị văn hóa tốt đẹp được chuyển tải qua tiếng nói của mỗi dân tộc. Sự phát triển của hôn nhân HHDT cũng như quá trình tiếp biến văn hóa trong bối cảnh gia đình HHDT đã và đang tạo cơ sở cho việc phát triển song ngữ, đa ngữ trong các gia đình này nói riêng cũng như trong cộng đồng nói chung. Thực tế này là xu thế phát triển tất yếu tại các địa phương đa dân tộc và cần có những khảo sát và đánh giá sát thực tế hơn nữa đối với vấn đề này để có thể đưa ra những định hướng và chính sách phù hợp nhất vừa có lợi cho quốc gia, vừa có lợi cho từng dân tộc cụ thể.

7. Sự tồn tại và phát triển của gia đình HHDT vừa có ý nghĩa đối với việc hạn chế hôn nhân cận huyết, vừa có giá trị trong việc tạo ra môi trường để các thành viên gia đình lựa chọn duy trì những thực hành văn hóa có giá trị với chính họ. Hiện nay, các gia đình hôn hợp giữa người Tày với người Kinh nói riêng và hôn nhân HHDT nói chung vẫn đang góp phần vào sự ổn định xã hội và phát triển kinh tế ở Chi Lăng, ngày càng tạo ra mối quan hệ gắn bó khăng khít và sự hiểu biết lẫn nhau giữa các dân tộc, một trong những nhân tố quan trọng tạo nền tảng ngày càng vững chắc cho sự đoàn kết dân tộc tại mảnh đất vùng biên này.

8. Cùng với quá trình phát triển kinh tế, văn hóa, xã hội ở địa phương cũng như trên bình diện quốc gia và quốc tế, sự gia tăng của hôn nhân HHDT ở huyện Chi Lăng (tỉnh Lạng Sơn) đã góp phần vào sự phát triển của loại hình gia đình HHDT, một loại hình gia đình đa văn hóa trong cộng đồng đa văn hóa ở địa phương, nhất là khi đa văn hóa đã trở thành xu hướng tất yếu đối với gia đình và cộng đồng tại các vùng dân tộc thiểu số ở Việt Nam cũng như ở các khu vực biên giới giữa Việt Nam và một số nước trong khu vực suốt nhiều năm qua. Quá trình tiếp biến văn hóa ở người Tày nói riêng và ở các dân tộc khác nói chung trong gia đình HHDT đã tăng cường sự tôn trọng lẫn nhau, tôn trọng văn hóa của nhau và tôn trọng sự khác biệt không chỉ trong bối cảnh gia đình mà còn trong đời sống cộng đồng. Trong điều kiện ấy, quá trình thích ứng của mỗi cá nhân đóng vai trò quan trọng đối với việc duy trì mối quan hệ tốt đẹp giữa các thành viên trong gia đình, giữa gia đình với cộng đồng, tạo cơ sở cho sự củng cố khối đại đoàn kết dân tộc và có ý nghĩa tích cực đối với việc nâng cao ý thức về một quốc gia dân tộc chung.

**DANH MỤC CÁC CÔNG TRÌNH ĐÃ CÔNG BỐ CỦA TÁC GIẢ  
LIÊN QUAN ĐẾN NỘI DUNG LUẬN ÁN**

1. Vũ Phương Nga (2017), “Một số vấn đề về hôn nhân hỗn hợp dân tộc tại xã Quang Lang, huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn”, trong *Những vấn đề cơ bản, cấp bách về dân tộc, tộc người ở nước ta hiện nay: Lý luận và thực tiễn*, Kỷ yếu hội nghị khoa học quốc gia, Viện Dân tộc học, Viện Hàn lâm khoa học xã hội Việt Nam, Nxb. KHXH, Hà Nội, tr. 778-796.
2. Vũ Phương Nga (2016), “Những nhân tố tác động đến hôn nhân hỗn hợp dân tộc tại Chi Lăng, Lạng Sơn”, Tạp chí *Văn hóa nghệ thuật*, số 390, tr. 45-48.
3. Vũ Phương Nga (2016), “Hiện trạng hôn nhân hỗn hợp dân tộc tại xã Quang Lang, huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn”, Tạp chí *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 10, tr. 74-82.
4. Vũ Phương Nga (2014), “Tiếp biến văn hóa của người Tày ở huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn – Những xu hướng”, Tạp chí *Bảo tàng & Nhân học*, số 4(8), tr. 64-74.

## TÀI LIỆU THAM KHẢO

### Tiếng Việt

1. Nguyễn Thị Huyền Anh (2001), *Hôn nhân của người Tày ở xã Quảng Chu, chợ Mới, Bắc Kạn*, Khóa luận tốt nghiệp, Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc Gia Hà Nội.
2. Tạ Anh (2017), “Quan hệ dòng họ trong đời sống kinh tế hộ gia đình của người Tày từ Đổi mới (1986) đến nay (Nghiên cứu trường hợp xã Quang Lang, huyện Chi Lăng, tỉnh Lạng Sơn)”, Tạp chí *Dân tộc học*, số 1, tr. 73-81.
3. F. Ăng-ghe-n (1972), *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước* (in lần thứ 2), Nxb. Sự thật, Hà Nội.
4. Triều Ân, Hoàng Quyết (2010), *Tục cưới xin của dân tộc Tày*, Nxb. Đại học quốc gia, Hà Nội.
5. Ban Dân tộc Trung ương, Ủy ban Dân tộc của Chính phủ (1985), *Bốn mươi năm dân tộc Tày tiến lên dưới ngọn cờ vẻ vang của Đảng (1945-1985)*, Nhà máy in Quân đội, Hà Nội.
6. Ban Thường vụ huyện Chi Lăng (1993), *Lịch sử Đảng bộ huyện Chi Lăng (1930-1945)*, Lạng Sơn.
7. Hoàng Bé (1985), *Các quan hệ hôn nhân- gia đình trong xã hội người Tày ở Bảo Lạc*, Báo cáo điền dã, Tư liệu Viện Dân tộc học.
8. Lê Bé (1982), “Kinh tế gia đình trong đời sống các dân tộc ở Lạng Sơn hiện nay”, Tạp chí *Dân tộc học*, số 4.
9. Nguyễn Thị Thanh Bình (2016), “Dân tộc Tày”, trong Vương Xuân Tình (chủ biên), *Các dân tộc ở Việt Nam* (tập 2 – Nhóm ngôn ngữ Tày-Thái Kadai), Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, tr. 19-120.
10. Đỗ Thúy Bình (1999), Thực trạng hôn nhân các dân tộc phía Bắc, Tạp chí *Dân tộc học*, số 2, tr 19-27.
11. Đỗ Thúy Bình (1994), *Hôn nhân và gia đình các dân tộc Tày, Nùng và Thái ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
12. Trần Bình (2002), *Về văn hóa Xinh-mun*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội

13. Bộ Tư pháp (2014), *Luật Hôn nhân và gia đình*, moj.gov.vn, đăng ngày 19/6, truy cập 15/8/2015.  
[http://moj.gov.vn/vbpq/lists/vn%20bn%20php%20lut/view\\_detail.aspx?itemid=29058](http://moj.gov.vn/vbpq/lists/vn%20bn%20php%20lut/view_detail.aspx?itemid=29058)
14. Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch (2011), Thông tư số 12/2011/TT-BVHTTDL ngày 10/10/2011 Quy định chi tiết về tiêu chuẩn, trình tự, thủ tục, hồ sơ công nhận Danh hiệu "Gia đình văn hóa", "Thôn văn hóa", "Làng văn hóa", "Áp văn hóa", "Bản văn hóa", "Tổ dân phố văn hóa" và tương đương. Cổng thông tin điện tử Bộ Tư pháp (moj.gov.vn)  
[http://www.moj.gov.vn/vbpq/lists/vn%20bn%20php%20lut/view\\_detail.aspx?itemid=27229](http://www.moj.gov.vn/vbpq/lists/vn%20bn%20php%20lut/view_detail.aspx?itemid=27229)
15. Hoàng Thị Cành (2013), *Tục hôn nhân cổ của người Tày Nguyên Bình*, Nxb. Văn hóa Thông tin, Hà Nội.
16. Trần Mạnh Cát, Đỗ Thúy Bình (1994), “Gia đình với chức năng kinh tế”, Tạp chí *Dân tộc học*, số 4.
17. Nguyễn Thị Phương Châm (2006), *Nghi lễ hôn nhân của người Kinh ở Trung Quốc – trường hợp làng Vạn Vĩ (Giang Bình, Đông Hưng, Quảng Tây, Trung Quốc)*, Nxb. Văn hóa – Thông tin, Hà Nội.
18. Chi cục Thống kê huyện Chi Lăng (2016), *Niên giám thống kê huyện Chi Lăng năm 2015*, Chi Lăng.
19. Chi cục Thống kê huyện Chi Lăng (2015), *Niên giám thống kê huyện Chi Lăng năm 2014*, Chi Lăng.
20. Chi cục Thống kê huyện Chi Lăng (2014), *Niên giám thống kê huyện Chi Lăng năm 2013*, Chi Lăng.
21. Chủ tịch nước (1950), *Sắc lệnh số 97/SL ngày 22/05/1950*, Trang thông tin điện tử của Bộ Tư pháp, truy cập 20/01/2015.  
[http://www.moj.gov.vn/vbpq/lists/vn%20bn%20php%20lut/view\\_detail.aspx?itemid=91](http://www.moj.gov.vn/vbpq/lists/vn%20bn%20php%20lut/view_detail.aspx?itemid=91)
22. Không Diễn (1996), *Những đặc điểm kinh tế-xã hội các dân tộc ở miền núi phía Bắc*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.



23. Khổng Diễn (1987), “Một số đặc điểm về dân tộc và dân cư tỉnh Lạng Sơn”, *Dân tộc học*, số 1.
24. Nguyễn Thị Đàm (2008), “Sự tiếp biến văn hóa Việt Nam trong những thập niên đầu thế kỷ XX”, Tham luận tại Hội thảo quốc tế Việt Nam học lần thứ 3 (05-07/12/2008), Tiểu ban “Giao lưu văn hóa”, Hà Nội.  
<http://www.tainguyenso.vnu.edu.vn/xmlui/handle/123456789/6023>
25. Đảng Cộng sản Việt Nam (2014), *Nghị quyết Hội nghị Trung ương 9 khóa XI*, dangcongsan.vn, đăng 11/6/2014, truy cập 15/4/2016.  
<http://dangcongsan.vn/thoi-su/nghi-quyet-hoi-nghi-trung-uong-9-khoa-xi-ve-xay-dung-va-phat-trien-van-hoa-con-nguoi-viet-nam-dap-ung-yeu-cau-phat-trien-ben-vung-dat-nuoc-251604.html>
26. Đảng Cộng sản Việt Nam (2003), *Nghị quyết Hội nghị Trung ương 7 khóa IX*, dangcongsan.vn, cập nhật 24/9/2015, truy cập 15/4/2016.  
<http://dangcongsan.vn/tu-lieu-van-kien/van-kien-dang/nghi-quyet-bch-trung-uong/khoa-i/doc-392420155264656.html>
27. Đảng Cộng sản Việt Nam (1998), *Nghị quyết Hội nghị Trung ương 5 khóa VIII*, dangcongsan.vn, cập nhật 25/9/2015, truy cập 15/4/2016.  
<http://dangcongsan.vn/tu-lieu-van-kien/van-kien-dang/nghi-quyet-bch-trung-uong/khoa-viii/doc-5925201510233446.html>
28. Bé Viết Đăng (chủ biên) (1996), *Các dân tộc thiểu số trong sự phát triển xã hội ở miền núi*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
29. Bé Viết Đăng (1992), *Các dân tộc Tày Nùng ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
30. Bùi Xuân Đính (2010), *Một số vấn đề cơ bản của các dân tộc vùng Đông Bắc*, Báo cáo đề tài cấp Bộ, Thư viện Viện Dân tộc học, Hà Nội.
31. Nguyễn Thị Song Hà (2016), “Thực trạng hôn nhân giữa người Mường và người Kinh ở Việt Nam hiện nay”, Tạp chí *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 3, tr. 61-68.
32. Nguyễn Thị Song Hà (2015), “Xu hướng biến đổi một số thành tố văn hóa

- của người Mường ở Việt Nam”, Tạp chí *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 3, tr. 71-79.
33. Trần Văn Hà, Nguyễn Thị Thanh Bình (đồng chủ biên) (2016), *Phân tích kết quả điều tra kinh tế-xã hội và văn hóa ở các dân tộc Tày, Nùng, Thái, Mường, Chăm và Khơ-me (1980-1983)*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
  34. Trần Văn Hà và cộng sự (2008), *Biến đổi chức năng kinh tế hộ gia đình dân tộc Tày tại huyện Lộc Bình, tỉnh Lạng Sơn*, Tư liệu Viện Dân tộc học, Hà Nội.
  35. Trần Văn Hà (1999), *Các dân tộc Tày, Nùng với tiến bộ kỹ thuật trong nông nghiệp*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
  36. Châu Thị Hải (2000), “Bước đầu tìm hiểu quá trình tiếp xúc và giao lưu văn hóa Việt-Hoa trong lịch sử”, Kỷ yếu Hội thảo quốc tế Việt Nam học lần thứ nhất (15-17/7/1998), tập 1, Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr. 170-177.
  37. Trần Hồng Hạnh và cộng sự (2008), *Những biến đổi về văn hóa phi vật thể của người Tày ở huyện Cao Lộc, tỉnh Lạng Sơn*, Đề tài nghiên cứu cấp Viện, Viện Dân tộc học, Hà Nội.
  38. Lương Thị Hạnh (2009), “Giao thoa văn hóa giữa các tộc người Tày, Nùng, Kinh ở Bắc Kạn”, Tạp chí *Khoa học & Công nghệ*, Thái Nguyên, tập 61, số 12/2, tr. 41-45.
  39. Cù Thị Thu Hằng (2016), *Tập quán sinh đẻ và chăm sóc trẻ nhỏ trong gia đình hỗn hợp dân tộc Mường – Việt ở xã Kiệt Sơn, huyện Tân Sơn, tỉnh Phú Thọ*, Luận văn Thạc sĩ Dân tộc học, Học viện Khoa học xã hội, Hà Nội.
  40. Bé Văn Hậu (2012), *Nghiên cứu một số nét biến đổi văn hóa người Tày tại Lạng Sơn trong quá trình đổi mới kinh tế-xã hội*, Luận án Tiến sĩ Nhân học, Học viện Khoa học xã hội, Viện Khoa học xã hội Việt Nam, Hà Nội.
  41. Bé Văn Hậu, Mai Văn Huyền (2012), “Mấy ghi nhận về biến đổi quan hệ gia đình người Tày ở Lạng Sơn thời đổi mới”, Tạp chí *Xã hội học*, số 2.
  42. Lý Tùng Hiếu (2016), “Lịch sử tiếp biến văn hóa ở Việt Nam”, Tạp chí *Khoa học xã hội Việt Nam*, số 1.
  43. Phạm Quang Hoan (1993), “Vài suy nghĩ về hôn nhân và gia đình các dân tộc ở nước ta hiện nay”, Tạp chí *Dân tộc học*, số 3, tr. 44-45.

44. Nguyễn Văn Huy (1984), “Một số vấn đề về kinh tế gia đình hiện nay ở miền núi”, Tạp chí *Dân tộc học*, số 4.
45. Dương Hải Hưng (2011), “Sự gắn bó cảm xúc trong cộng đồng của người Tày khu vực miền núi phía Bắc”, Tạp chí *Tâm lý học*, số 9.
46. Hà Thu Hương (2006), “Quan hệ văn hóa Tày – Việt trong tiến trình lịch sử tư tưởng văn hóa Việt Nam”, Tạp chí *Văn hóa dân gian*, số 3.
47. Khămpheng Thipmuntaly (2008), “Những chuyển đổi trong phương thức kiếm sống và trong đời sống vật chất của Cộng đồng người Việt ở Lào”, trong Nguyễn Duy Thiệu (chủ biên) *Di cư và chuyển đổi lối sống – Trường hợp cộng đồng người Việt ở Lào*, Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr. 133-192.
48. Nguyễn Văn Kim (chủ biên) (2016), *Tiếp biến và hội nhập văn hóa ở Việt Nam*, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội.
49. Ngô Văn Lệ (2008), *Hôn nhân có yếu tố nước ngoài nhìn từ khía cạnh văn hóa (Trường hợp phụ nữ Việt Nam lấy chồng Đài Loan và Hàn Quốc)*, Kỷ yếu Hội thảo quốc tế “Hàn Quốc học khu vực châu Á – Thái Bình Dương lần thứ IX” (25-26/11/2008), Tiểu ban “Văn hóa châu Á trong văn hóa Hàn Quốc”, Nxb. Đại học Quốc gia, Hà Nội, tr. 373-404.
50. Lã Văn Lô, Đặng Nghiêm Vạn (1968), *Sơ lược giới thiệu các nhóm dân tộc Tày, Nùng, Thái ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
51. Lã Văn Lô, Hà Văn Thư (1984), *Văn hóa Tày, Nùng*, Nxb. Văn hóa, Hà Nội.
52. Cáp Trọng Lương (2012), *Chi Lăng khôi phục lễ hội truyền thống Đồng Mỏ*, baolangson.vn, đăng ngày 07/02, truy cập 24/8/2016.  
<http://baolangson.vn/tin-bai/Van-hoa-xa-hoi/chi-lang-khoi-phuc-le-hoi-truyen-thong-dong-mo/30-30-20430>
53. Phạm Thị Mùi (2008), “Nghĩ về vòng đời của người Việt ở Lào và vấn đề giao thoa văn hóa Việt – Lào”, trong Nguyễn Duy Thiệu (chủ biên) *Di cư và chuyển đổi lối sống – Trường hợp cộng đồng người Việt ở Lào*, Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr. 327-386.
54. Hoàng Nam (1973), “Bước đầu suy nghĩ về mối quan hệ giữa người Tày và người Nùng”, *Thông báo Dân tộc học*, số 3.

55. Phạm Xuân Nam (2008), *Sự đa dạng văn hóa và đối thoại giữa các nền văn hóa – Một góc nhìn từ Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
56. Nông Anh Nga (2003), *Hôn nhân của người Tày ở xã Vân Trình, Thạch An, Cao Bằng*, Luận văn Thạc sĩ, Trường Đại học Văn hóa Hà Nội.
57. Nguyễn Thị Thanh Nga (1997), “Giữ gìn bản sắc văn hóa tộc người”, trong *Các dân tộc thiểu số trong môi trường biến đổi*, Tư liệu Viện Dân tộc học, Hà Nội.
58. Nguyễn Thanh Nga (1997), “Phong tục cưới xin cổ truyền của người Tày ở Cao Bằng”, *Dân tộc học*, số 3, tr. 74–77.
59. Đặng Kim Ngọc (1988), “Xứ Lạng: đôi nét lịch sử – địa lý – hành chính”, trong *Sở Văn hóa thông tin Lạng Sơn, Tuyển tập luận văn Hội nghị khoa học Xứ Lạng – Lạng Sơn*, Lạng Sơn, tr. 53-58.
60. Vũ Thị Thanh Nhàn (2016), *Phụ nữ Việt Nam lấy chồng nước ngoài, cơ hội và thách thức (Nghiên cứu trường hợp tại Đài Loan, Hàn Quốc)*, Luận án tiến sĩ Xã hội học, Học viện Khoa học xã hội, Hà Nội.
61. Lục Văn Páo (1996), *Ngôn ngữ văn hóa Tày – Nùng*, Báo cáo điền dã, Tư liệu Viện Dân tộc học, Hà Nội.
62. Đặng Thanh Phương (2009), *Một số vấn đề bức xúc của đồng bào dân tộc Tày, Nùng, Giáy trong quá trình phát triển kinh tế vùng biên ở Lạng Sơn và Lào Cai*, Báo cáo đề tài cấp Bộ, Viện Dân tộc học, Hà Nội.
63. Đặng Thanh Phương (2004), *Tiếp xúc ngôn ngữ Việt (Kinh) – Tày ở vùng Đông Bắc Việt Nam*, Luận án Tiến sĩ, Tư liệu Viện Dân tộc học, Hà Nội.
64. Nguyễn Hồng Quang (2013), *Đời sống văn hóa tinh thần của cộng đồng người Việt ở Đông Bắc Thái Lan (Trường hợp tỉnh Sakon Nakhon)*, Luận án Tiến sĩ Nhân học văn hóa, Học viện KHXH, Viện Hàn lâm KHXHVN, Hà Nội.
65. Quốc hội (2015), *Bộ luật Dân sự số 91/2015/QH13 ngày 24/11/2015*, có hiệu lực từ ngày 01/01/2017, Công thông tin điện tử Chính phủ, truy cập 16/6/2016.

- [http://vanban.chinhphu.vn/portal/page/portal/chinhphu/hethongvanban?class\\_id=1&mode=detail&document\\_id=183188](http://vanban.chinhphu.vn/portal/page/portal/chinhphu/hethongvanban?class_id=1&mode=detail&document_id=183188)
66. Quốc hội (2005), *Bộ luật Dân sự số 33/2005/QH11 ngày 14/6/2005*, có hiệu lực từ ngày 01/01/2006, trang thông tin điện tử của Bộ Tư pháp, truy cập 20/01/2015.  
[http://moj.gov.vn/vbpq/lists/vn%20bn%20php%20lut/view\\_detail.aspx?itemid=18147](http://moj.gov.vn/vbpq/lists/vn%20bn%20php%20lut/view_detail.aspx?itemid=18147)
  67. Quốc hội (1995), *Bộ luật Dân sự ngày 09/11*, có hiệu lực từ ngày 01/01/1996, trang thông tin điện tử của Bộ Tư pháp, truy cập 20/01/2015.  
[http://vanban.chinhphu.vn/portal/page/portal/chinhphu/hethongvanban?class\\_id=1&mode=detail&document\\_id=2671](http://vanban.chinhphu.vn/portal/page/portal/chinhphu/hethongvanban?class_id=1&mode=detail&document_id=2671)
  68. Hoàng Quyết (1995), *Phong tục tập quán dân tộc Tày ở Việt Bắc*, Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
  69. Hoàng Quyết, Ma Khánh Bằng, Hoàng Huy Phách, Cung Văn Lược, Vương Toàn (1993), *Văn hóa truyền thống Tày, Nùng*. Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
  70. Nguyễn Trường Thanh (2001), “Ký ức Chi Lăng”, trong *Chi Lăng, mảnh đất anh hùng*, Huyện ủy – HĐND – UBND huyện Chi Lăng, Tạp chí Văn nghệ xứ Lạng và Huyện ủy – UBND Chi Lăng xuất bản, Lạng Sơn, tr. 17–19.
  71. Hà Đình Thành (2010), *Văn hóa dân gian Tày – Nùng ở Việt Nam*, Nxb. Đại học quốc gia, Hà Nội.
  72. Hoàng Minh Thảo (1988), “Lạng Sơn trong lịch sử quân sự của dân tộc Việt Nam”, trong *Sở Văn hóa thông tin Lạng Sơn, Tuyển tập luận văn Hội nghị khoa học Xứ Lạng – Lạng Sơn*, Lạng Sơn, tr. 59-65.
  73. Đoàn Đình Thi (2005), *Dân tộc Tày, Nùng ở Bắc Giang*, Báo cáo đề tài cấp viện, Tư liệu Viện Dân tộc học, Hà Nội.
  74. Nguyễn Duy Thiệu (2008), “Những chuyển đổi trong đời sống xã hội và đời sống tâm linh của Cộng đồng người Việt ở Lào”, trong Nguyễn Duy Thiệu (chủ biên) *Di cư và chuyển đổi lối sống – Trường hợp cộng đồng người Việt ở Lào*, Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr. 193-290.

75. Huỳnh Ngọc Thu (2011), “Giao lưu tiếp biến văn hóa ở cộng đồng đa dân tộc (Việt, Khmer, Hoa) tại xã Bình An, huyện Kiên Lương, tỉnh Kiên Giang”, *Science & Technology Development*, vol. 14, No. X1, tr. 38-45.
76. Dương Thuấn (2012), *Văn hóa Tày ở Việt Nam và tiến trình hội nhập thế giới*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
77. Cao Thị Thường (2014), *Hôn nhân hỗn hợp của người Dao Thanh Y ở xã Thượng Yên Công, thành phố Uông Bí, tỉnh Quảng Ninh*, Luận văn thạc sĩ Nhân học, Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn Hà Nội, Hà Nội.
78. Phạm Ngọc Thương (1995), “Xung hô giữa vợ - chồng trong gia đình người Tày, Nùng”, Tạp chí *Dân tộc học*, số 1.
79. Vương Xuân Tinh (chủ biên) (2014), *Văn hóa với phát triển bền vững ở vùng biên giới Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
80. Vương Xuân Tinh và Trần Hồng Hạnh (đồng chủ biên) (2012), *Phát triển bền vững văn hóa tộc người trong quá trình hội nhập ở vùng Đông Bắc*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
81. Vương Xuân Tinh và Trần Hồng Hạnh (2009), *Phát triển bền vững văn hóa tộc người trong quá trình hội nhập ở vùng Đông Bắc*, Báo cáo đề tài cấp Bộ, Tư liệu Viện Dân tộc học.
82. Vương Xuân Tinh - Vũ Đình Mười - Lê Minh Anh (2015), “Làng người Tày trong bối cảnh công nghiệp hóa, hiện đại hóa và hội nhập (Tổng luận)”, Tạp chí *Dân tộc học*, số 4&5.
83. Hoàng Hoa Toàn (1998), “Nguồn gốc lịch sử các tộc người Tày, Nùng ở Việt Nam”, Tạp chí *Dân tộc học*, số 2, tr. 29–42.
84. Vương Toàn (2010), “Mấy điểm khác biệt về văn hóa truyền thống giữa người Tày và người Nùng ở Lạng Sơn”, Tạp chí *Dân tộc học*, số 3.
85. Tổng Cục thống kê – Cục Thống kê tỉnh Lạng Sơn (2011), *Tổng điều tra dân số và nhà ở Lạng Sơn năm 2009: Kết quả toàn bộ*, Lạng Sơn.
86. Khánh Trang (2015), *Phát thanh – Truyền hình tiếng dân tộc: Cầu nối Đảng với Dân*, baolangson.vn, đăng ngày 17/11, truy cập 24/8/2016.

<http://baolangson.vn/tin-bai/Van-hoa-xa-hoi/phat-thanh-truyen-hinh-tieng-dan-toc-cau-noi-dang-voi-dan/30-30-86582>

87. Ủy ban Nhân dân tỉnh Lạng Sơn (1999), *Địa chí Lạng Sơn*, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
88. Viện Dân tộc học (1992), *Các dân tộc Tày Nùng ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
89. Viện Dân tộc học (1978), *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (Các tỉnh phía Bắc)*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
90. Trần Quốc Vượng (1987), “Chi Lăng thắng hoa”, trong *Chi Lăng lịch sử* (Kỷ yếu hội nghị khoa học kỷ niệm 555 năm ngày chiến thắng Chi Lăng, 1427 – 1982), Tỉnh ủy, UBND tỉnh Lạng Sơn – Viện Sử học, Sở Văn hóa – Thông tin tỉnh Lạng Sơn, Lạng Sơn, tr. 84–93.
91. Trần Quốc Vượng, Hà Văn Tấn (1960), *Lịch sử chế độ phong kiến Việt-nam*, tập I, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
92. Trần Quốc Vượng, Hà Văn Tấn (1960), *Lịch sử chế độ phong kiến Việt-nam*, tập II, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
93. Xomthon Yerlobliayao (2008), “Chuyển đổi bản sắc văn hóa trong nhóm hôn nhân chồng Lào vợ Việt”, trong Nguyễn Duy Thiệu (chủ biên) *Di cư và chuyển đổi lối sống – Trường hợp cộng đồng người Việt ở Lào*, Nxb. Thế giới, Hà Nội, tr. 291-326.
94. La Công Ý, Nguyễn Văn Huy, Đỗ Thuý Bình (1980), “Một số vấn đề nguyện vọng và nhu cầu về đời sống tinh thần của đồng bào Tày, Nùng ở vùng Cao Bằng và Lạng Sơn”, Tạp chí *Dân tộc học*, số 3, tr. 69-78.
95. La Công Ý và cộng sự, “Truyền thống và hiện tại trong đời sống tinh thần của người Tày-Nùng ở Cao-Lạng”, *Sưu tập Dân tộc học*, tr. 216-218.
96. La Công Ý (2010), *Đến với người Tày và văn hóa Tày*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
97. Nguyễn Thị Yên (2015), “Về sự hình thành và biến đổi của then Tày”, Viện Việt Nam học và Khoa học phát triển, Hà Nội.

[http://repository.vnu.edu.vn/bitstream/VNU\\_123/283/1/Nguyen%20Thi%20Yen.pdf](http://repository.vnu.edu.vn/bitstream/VNU_123/283/1/Nguyen%20Thi%20Yen.pdf)

98. Nguyễn Thị Yên (2008), "Quan hệ giao lưu của thầy cúng người Tày khu vực biên giới Hạ Lang, Cao Bằng", Hội thảo quốc tế Việt Nam học lần thứ III, tiểu ban 4, Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội.  
[http://www.hids.hochiminhcity.gov.vn/c/document\\_library/get\\_file?uuid=103d5573-8212-422b-8474-c86f50cc7a18&groupId=13025](http://www.hids.hochiminhcity.gov.vn/c/document_library/get_file?uuid=103d5573-8212-422b-8474-c86f50cc7a18&groupId=13025)

### **Tiếng Anh**

99. Albina Balidemaj (2016), "Acculturation, Ethnic Identity, and Psychological Well-Being of Albanian-American Immigrants in the United States", *All Disertations*, Paper 1635.
100. Anne F. Hyde (2012), "Hard Choices: Mixed-Race Families and Strategies of Acculturation in the U.S. West after 1848", in David W. A. & Crista de L. *On the Borders of Love and Power: Families and Kinship in the Intercultural American Southwest*, University of California Press, pp. 93-140.
101. Berry, J. W. (2005), Acculturation: Living Successful in Two Cultures, *International Journal of Intercultural Relations*, 29, pp. 697-712.
102. Berry, J. W. (1994), Acculturation and Psychological Stress, in A. M. Bouvry, F. J. R. van de Vijver, Y P. Schmitz (Eds.), *Journey into Cross-Cultural Psychology*, Lisse, Netherlands: Swets & Zeitlinger, pp. 129-141.
103. Berry, J. W. (1994), Immigration, Acculturation and Adaptation, *Applied Psychology*, 46, pp. 5-68.
104. Berry, J. W. (1992), Acculturation and Adaptation in a New Society, *International Migration*, 30, pp. 69-85.
105. Berry, J. W. (1980), Acculturation as a Varieties of Adaptation, in A. M. Padilla (Ed.), *Acculturation: Theory, Models and Some New Findings*, Boulder: Westview, pp. 9-25.



106. Berry, J. W. & Sam, D. (1997), Acculturation and adaptation, in J. W. Berry, M. H. Segall, & C. Kagitcibasi (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology*, vol. 3, (pp. 291-326). Boston: Allyn and Bacon.
107. Birman, D. & Trickett, E. & Vinokurov, A. (2002), Acculturation and Adaptation of Soviet Jewish Refugee Adolescents: Predictors of Adjustment across Life Domains, *American Journal of Community Psychology*, 30 (5), pp. 585-607.
108. R. W. Burchfield (1972), *Supplement to the Oxford English Dictionary*, Vol. 1, Reprint edition, Oxford University Press.
109. Cuellar, L., Arnold, B. & Maldonado, R. (1995), Acculturation Rating Scale for Mexican Americans–II: A revision of the original ARSMA Scale. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 17, pp. 275-304.
110. David A. Cort (2007), *Child Bilingualism or Familial Acculturation? 'New' Directions in Measuring Acculturation*, California Center for Population Research, University of California – Los Angeles.
111. Edward S. Casey (1998), *The Fate of Place, A Philosophical History*, New edition, University of California Press.
112. Frame M. (2004). “The Challenges of Intercultural Marriage: Strategies for Pastoral Care”, *Pastoral Psychology*, 52(3), pp. 219-232.
113. Fuligni, A. J., Witkow, M., Kiang, L. & Baldelomar, O. (2007), *Stability and Change in Ethnic Labeling among Adolescents from Asian and Latin American Immigrant Families*, California Center for Population Research, UCLA.
114. Nguyen Truong Giang (2013), “Community-Based Videos and Migration Issues: The Case of the Thai Community in Hanoi”, *Visual Anthropology: Published in cooperation with the Commission on Visual Anthropology*, 26:3, pp. 204-214.
115. Gordon, M. (1964), *Assimilation in American Life*, New York, NY: Oxford University Press.

116. Guan, J. & Dodder, R. A. (2001), The Impact of Cross-Cultural Contact on Value and Identity: A Comparative Study of Chinese Students in China and in the U.S.A., *Mankind Quarterly*, 41 (3), pp. 271-289.
117. Guido Bolaffi, Raffaele Bracalenti, Peter H. Braham, Sandro Gindro (2002), *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*, SAGE Publications, London.
118. Phan Phuong Hao (2011), *Holding on Fate: Vietnamese Brides and Marriage Migration to Singapore*, Unpublished M.A Thesis, Department of Southeast Asian Studies, National University of Singapore.
119. Huynh, Q.-L., Nguyen, A. M. T. & Benet-Martínez, V. (2011), Bicultural Identity Integration, in S. J. Schwartz, K. Luyckx, & V. L. Vignoles (Eds.), *Handbook of Identity Theory and Research*, New York, NY: Springer, pp. 827-842.
120. Inglis M. I. & Gudykunst W. B. (1982), "Institutional Completeness and Communication Acculturation", *International Journal of Intercultural Relations*, 6, pp. 251-271.
121. Keefe, S. & Padilla, A. M. (1987), *Chicano Ethnicity*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
122. Kim J. (1980), "Explaining Acculturation in a Communication Framework: An Empirical Test", *Communication Monographs*, 47, pp. 155-179.
123. Kim Y. Y. (2001), *Becoming Intercultural: An Integrative Theory of Communication and Cross-Cultural Adaptation*, Thousand Oaks, CA: Sage.
124. Kim Y. Y. (1988), *Communication and Cross-Cultural Adaptation: An Integrative Theory*, Clevedon, England: Multilingual Matters.
125. Kim Y. Y. (1987), "Facilitating Immigrant Adaptation: The Role of Communication and Interpersonal Ties", in T. L. Albrecht & M. B. Adelman (Eds.) *Communicating Social Support: Process in Context*, pp. 192-211, Beverly Hills, CA: Sage.
126. Kim Y. Y. (1986), "Understanding the Social Context of Intergroup Communication: A Personal Network Approach", in W. B. Gudykunst (Ed.) *Intergroup Communication*, pp. 86-95, London: Edward Arnold.

127. Kim Y. Y. (1982), "Communication and Acculturation", in L. A. Samovar & R. E. Porter (Eds.) *Intercultural Communication: A Reader* (4<sup>th</sup> ed.), pp. 379-388, Belmont, CA: Wadsworth.
128. Kim Y. Y. (1979), "Toward an Interactive Theory of Communication-Acculturation", in D. Nimmo (Ed.) *Communication Yearbook*, Vol. 3, pp. 435-453, Beverly Hills, CA: Sage.
129. Kim Y. Y. (1978), "A Communication Approach to the Acculturation Process: A Study of Korean Immigrants in Chicago", *International Journal of Intercultural Relations*, 2, pp. 197-233.
130. Kim Y. Y. (1977), "Communication Patterns of Foreign Immigrants in the Process of Acculturation", *Human Communication Research*, 4, pp. 66-77.
131. Kim Y. Y. (1976), "Communication Patterns of Foreign Immigrants in the Process of Acculturation: A Survey among the Korean Population in Chicago", Doctoral Dissertation, Northwestern University, *Dissertation Abstracts International*, 37, 3794A.
132. Shinhwa Lee (2013), *Comparing Marital Satisfaction, Acculturation, and Personality across Asian-Mixed Couples and Asian Couples in the United States*, Doctoral Dissertation, Texas A&M University-Corpus Christi, USA.
133. Bao Lo (2009), *Caught Between Two Worlds: Hmong Youth, Culture, and Socio-Structural Barriers to Integration*, ISSC Working paper series 2009-2010. 38, Ethnic Studies, University of California, Berkeley 9/29/09.
134. Lotes Nelson (2015), *Acculturation in Marital Satisfaction among Mixed Caucasian and Asian American Heterosexual Couples*, Doctoral Dissertation, Walden University, USA.
135. Marin, G. (1993), Influence of Acculturation on Familialism and Self-Identification among Hispanics, in M. E. Bernal & G. P. Knight (Eds.), *Ethnic Identity: Formation and Transmission among Hispanics and Other Minorities*, Albany: State University of New York Press, pp. 181-196.
136. Nguyen, H. H., Messe, L. A. & Stollak, G. E. (1999), Toward a More Complex Understandings of Acculturation and Adjustment: Cultural

- Involvements and Psychological Functioning in Vietnamese Youth, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 30, pp. 5-31.
137. Ogbu, J. U. (1990), "Racial Stratification and Education", in G. E. Thomas (Ed.), *U.S. Race Relations in the 1980s and 1990s: Challenges and Alternatives*, Washington, DC: Hemisphere.
  138. Ogbu, J. U. & Simons, H. D. (1998), Voluntary and Involuntary Minorities: A Cultural-Ecological Theory of School Performance with Some Implications for Education, *Anthropology & Education Quarterly*, 29 (2), American Anthropological Association, pp. 155-188.
  139. Padilla, A. M. (1980), The Role of Cultural Awareness and Ethnic Loyalty in Acculturation, in A. M. Padilla (Ed.), *Acculturation: Theory, Models and Some New Findings*, Boulder: Westview, pp. 47-84.
  140. Padilla, A. M. (1987), Acculturation and Stress among Immigrants and Later Generation Individuals, in D. Frick (Ed.), *The Quality of Urban Life: Social, Psychological, and Physical Conditions*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 101-120.
  141. Padilla, A. M. & William, P. (2003), Acculturation, Social Identity, and Social Cognition: A New Perspective, *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 25 (1), pp. 35-55.
  142. Person, S. (1987), *Ethnic Studies at Chicago: 1905-45*, Urbana: University of Illinois Press.
  143. Robert Redfield, Ralph Linton, Melville J. Herskovits (1936), "Memorandum for the Study of Acculturation", *American Anthropologists*, New Series, Vol. 38, No. 1, pp. 149-152.
  144. Rogler, L. H., Cortes, D. E. & Malgady, R. G. (1991), Acculturation and Mental Health Status among Hispanics: Convergence and New Directions for Research, *American Psychologists*, 46, pp. 585-597.
  145. Rosenblatt P. C. & Stewart C. (2004). "Challenges in cross-cultural marriage: When she is Chinese and he is Euro-American", *Sociological Focus*, 37 (1), pp. 43-58.

146. Schwartz, S. J., Pantin H., Sullivan S., Prado G. & Szapocznik J. (2006), Nativity and Years in the Receiving Culture as Makers of Acculturation in Ethnic Enclaves, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 37, pp. 345-353.
147. Seth J. Schwartz, Jennifer B. Unger, Byron L. Zamboanga & José Szapocznik (2010), Rethinking the Concept of Anthropology: Implications for Theory and Research, *American Psychologist*, American Psychological Association, Vol. 65, No. 4, pp. 237-251.
148. Social Science Research Council (1954), Acculturation: An Exploratory Formulation. *American Anthropologist*, 56, pp. 973-1000.
149. Stephanie M. (2013), "Living in Two Worlds: Torn Identities and Gender Expectations of Latinas in the United State", *UC Merced Undergraduate Research Journal*, University of California, pp. 134-146.
150. Teske, R. H. C., & Nelson, B. H. (1974), Acculturation and Assimilation: A Classification. *American Ethnologist*, 17, pp. 218-235.
151. Thompson, Richard H. (1996), Assimilation in David Levinson and Melvin Ember (Eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, vol. 1, New York: Henry Holt and Company, pp.112-115.
152. UNESCO (2002), Cultural Diversity: Common Heritage, Plural Identities, accessed 12/5/2013.  
<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127161e.pdf>
153. Ward, C. & Rana-Deuba, A. (1999), Acculturation and adaptation revisited. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 30 (4), pp. 422-442.
154. William Wan & Xu Yangjingjing (2014), *China Promotes Mixed Marriages in Tibet as a Way to Achieve 'Unity'*, The Washington Post, posted on August 16<sup>th</sup>, accessed May 15<sup>th</sup>  
[https://www.washingtonpost.com/world/asia\\_pacific/china-promotes-mixed-marriages-in-tibet-as-way-to-achieve-unity/2014/08/16/94409ca6-238e-11e4-86ca-6f03cbd15c1a\\_story.html?utm\\_term=.6005661b35f4](https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/china-promotes-mixed-marriages-in-tibet-as-way-to-achieve-unity/2014/08/16/94409ca6-238e-11e4-86ca-6f03cbd15c1a_story.html?utm_term=.6005661b35f4)

# **PHỤ LỤC**

**TIẾP BIẾN VĂN HÓA  
TRONG BỐI CẢNH GIA ĐÌNH HỖN HỢP DÂN TỘC  
(QUA NGHIÊN CỨU NGƯỜI TÀY  
TẠI HUYỆN CHI LĂNG, TỈNH LẠNG SƠN)**

**LUẬN ÁN TIẾN SĨ NHÂN HỌC**

**HÀ NỘI – 2017**

## MỤC LỤC PHỤ LỤC

<b>Nội dung</b>	<b>Trang</b>
<b>Phụ lục 1:</b> Bản đồ.....	169
1.1. Bản đồ hành chính tỉnh Lạng Sơn.....	169
1.2. Bản đồ hành chính huyện Chi Lăng.....	170
<b>Phụ lục 2:</b> Một số hình ảnh minh họa.....	171

*Ghi chú:* Ngoại trừ Ảnh 49 do bà D. T. X. (thôn Khòn Nura, xã Bằng Mạc) chụp, toàn bộ các ảnh còn lại do NCS chụp tại địa bàn.

## Phụ lục 1. BẢN ĐỒ

### 1.1. Bản đồ vị trí huyện Chi Lăng trong tỉnh Lạng Sơn



Nguồn: NCS chụp lại tại UBND xã Bằng Mạc, huyện Chi Lăng



## 1.2. Bản đồ hành chính huyện Chi Lăng



*Nguồn: NCS chụp lại tại UBND xã Bằng Mạc, huyện Chi Lăng*

## **Phụ lục 2. MỘT SỐ HÌNH ẢNH MINH HỌA**



**Ảnh 1. Đoạn đường lầy lội từ trung tâm huyện Chi Lăng vào xã Bằng Mạc  
10/2012**



**Ảnh 2. Một góc thôn Mỏ Đá, xã Quang Lang  
7/2016**



**Ảnh 3: Ruộng mạ**  
Thôn Làng Trung, xã Quang Lang,  
4/2016



**Ảnh 4. Thóc giống và ngô giống treo ở  
hiên nhà bà D. T. X.**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 10/2012



**Ảnh 5. Cày ruộng cạn**  
Thôn Nà Pe, xã Bằng Mạc, 12/2011



**Ảnh 6. Cày ruộng nước (người có bố/mẹ  
mất đội khăn tang trong 40 ngày đầu)**  
Thôn Đồng Chùa, xã Bằng Mạc, 4/2016



**Ảnh 7. Anh G. V. T. điều khiển máy  
cày về nhà sau khi cày xong thửa  
ruộng của gia đình**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 4/2016



**Ảnh 8. Anh G. V. T. phun thuốc kích  
thích tăng trưởng cho vườn ớt**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 4/2016



**Ảnh 9. Rừng hồi nhà ông V. V. T.**  
Thôn Khòn Vạc, xã Bằng Mạc, 10/2012



**Ảnh 10. Vườn rau và ruộng nhà bà D. T. X.**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 11/2013



**Ảnh 11. Ruộng trồng cây thuốc lá và lò sấy lá thuốc**  
Thôn Đồng Chùa, xã Bằng Mạc, 4/2016



**Ảnh 12. Xe chở rau củ từ thị trấn vào xã Bằng Mạc bán cho bà con trong xã**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 4/2016



**Ảnh 13. Quán bán hàng phục vụ bữa ăn hằng ngày của bà con**  
Thôn Than Muội, xã Quang Lang,  
5/2016



**Ảnh 14. Nhà sàn của ông V. V. T.**  
Thôn Khòn Vạc, xã Bằng Mạc, 4/2016



**Ảnh 15. Bếp nhà chị N. T. N.  
và anh V. V. S.**  
Thôn Khòn Vạc, xã Bằng Mạc, 4/2016



**Ảnh 16. Chị N. T. D. nấu cơm tối**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 12/2011



**Ảnh 17. Chị N. T. D. và anh G. V. T.  
cùng chuẩn bị bữa tối đón khách**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 4/2016



**Ảnh 18. Ốc súi do anh G. V. T. mò được**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 4/2016



**Ảnh 19. Một bữa cơm tối tại nhà chị N. T. D. và anh G. V. T.**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 4/2016



**Ảnh 20. Bàn thờ tổ tiên  
nhà ông P. H. S.**  
Thôn Than Muội, xã Quang Lang, 5/2016



**Ảnh 21. Bàn thờ tổ tiên  
nhà anh N. T. V. và chị T. T. H. N.**  
Thôn Than Muội, xã Quang Lang, 5/2016



**Ảnh 22. Bàn thờ táo quân  
nhà anh N. V. A. và chị L. T. T.**  
Thôn Nà Pe, xã Bằng Mạc, 5/2016



**Ảnh 23. Bàn thờ ông Công, ông Táo nhà  
bà D. T. X.**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 12/2011



**Ảnh 24. Bàn thờ mụ  
nhà anh N. V. A. và chị L. T. T.**  
Thôn Nà Pe, xã Bằng Mạc, 5/2016



**Ảnh 25. Ban thờ thổ công  
nhà ông P. H. S. và bà L. T. T.**  
Thôn Mỏ Đá, xã Quang Lang, 4/2016



**Ảnh 26. Chợ Đồng Mỏ những ngày giáp Tết xuân Quý Tỵ**  
Thị trấn Đồng Mỏ, 02/2013



**Ảnh 27. Chặt vầu về cắm cây nêu ngày Tết**  
Xã Bằng Mạc, 02/2013



**Ảnh 28. Chị N. T. D. lau dọn bàn thờ chuẩn bị đón Tết Quý Tỵ**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 02/2013



**Ảnh 29. Chị N. T. D. chuẩn bị đồ lễ đặt trên bàn thờ đón Tết Quý Tỵ**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 02/2013



**Ảnh 30. Mộ của người Tày được xây đắp bằng gạch và xi măng**  
Thôn Đồng Chùa, xã Bằng Mạc, 4/2016



**Ảnh 31. Chị H. T. L. thắp hương cúng lễ ngày 03/3 âm lịch**  
Thôn Núi Đá, xã Quang Lang, 4/2016



**Ảnh 32. Lễ xôi, trứng luộc bà D. T. X. mang sang lễ cúng 40 ngày chú họ**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 10/2012



**Ảnh 33. Họ hàng mang đồ lễ sang gia đình có lễ cúng 40 ngày cho người chết**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 10/2012



**Ảnh 34. Đặt lễ cúng 40 ngày trước ban thờ**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 10/2012



**Ảnh 35. Thầy cúng đang làm lễ**  
Thôn Khòn Nưa, xã Bằng Mạc, 10/2012



**Ảnh 36. Cổng thôn Làng Trung**  
Thôn Làng Trung, xã Quang Lang, 4/2016



**Ảnh 37. Đồ lễ trước ban thờ đình Làng Trung**  
Thôn Làng Trung, xã Quang Lang, 4/2016





**Ảnh 38. Anh P. M. D. (thôn Núi Đá) viết sớ trong lễ hội đình Làng Trung  
Thôn Làng Trung, xã Quang Lang, 4/2016**



**Ảnh 39. Đồ lễ các cá nhân và tổ chức  
dâng tại lễ hội đình Làng Trung  
Thôn Làng Trung, xã Quang Lang, 4/2016**



**Ảnh 40. Phiếu ghi công đức của một  
công ty cho đình Làng Trung  
Thôn Làng Trung, xã Quang Lang, 4/2016**



**Ảnh 41. Bà con thôn Núi Đá tập trung  
cùng đặt lễ trong lễ hội Làng Trung  
Thôn Làng Trung, xã Quang Lang, 4/2016**



**Ảnh 42. Đông bào ăn bữa cơm chung  
vào ngày chính hội Làng Trung  
Thôn Làng Trung, xã Quang Lang, 4/2016**



**Ảnh 43. Đại diện nhà trai (chú rể Kinh) trao lễ cho đại diện nhà gái (cô dâu Tày) trong lễ ăn hỏi**  
Thị trấn Đồng Mỏ, 10/2016



**Ảnh 44. Dựng bạt chuẩn bị cho đám cưới của chú rể Kinh và cô dâu Tày**  
Thị trấn Đồng Mỏ, 10/2016



**Ảnh 45. Chú rể Kinh và cô dâu Tày đón khách trong ngày cưới**  
Thị trấn Đồng Mỏ, 10/2016



**Ảnh 46. Bà V. T. T. hướng dẫn cháu trai đội nón cho cô dâu (là chị gái) khi cô dâu bước ra cửa**  
Thôn Núi Đá, xã Quang Lang, 10/2016



**Ảnh 47. Cô dâu lì xì lại cho em trai khi cậu em đội nón cho mình lúc ra cửa**  
Thôn Núi Đá, xã Quang Lang, 10/2016



**Ảnh 48. Chú rể Mừng mở cửa xe hoa cho cô dâu Tày**  
Thôn Núi Đá, xã Quang Lang, 10/2016



**Ảnh 49. Nghiên cứu sinh phỏng vấn vợ chồng ông V. V. T.**  
Thôn Khòn Vạc, xã Bằng Mạc  
*Ảnh: D. T. X., 10/2012*



**Ảnh 50. Nghiên cứu sinh làm việc tại thôn Mỏ Đá**  
Thôn Mỏ Đá, xã Quang Lang, 4/2016

---

## CHÚ THÍCH

<sup>1</sup> Việc lưu trữ số liệu tại các xã ở huyện Chi Lăng từ trước những năm 2000 không được thực hiện đầy đủ, một phần do trong những năm chiến tranh, cư dân bị phân tán nên không phải ai khi kết hôn cũng đăng ký với chính quyền xã, phần khác do công tác thống kê từ khoảng năm 2000 trở về trước chưa được hệ thống thống nhất và các hướng dẫn về chính sách, chế độ còn có nhiều điều chỉnh.

<sup>2</sup> Do trong tài liệu lưu trữ không ghi rõ thành phần dân tộc của vợ hoặc chồng hoặc của cả hai vợ chồng.

<sup>3</sup> Cách ghi thành phần dân tộc các cặp vợ chồng trong bảng trên được hiểu theo thứ tự chồng trước, vợ sau. Ví dụ: Nùng-Nùng: chồng Nùng-vợ Nùng; Tày-Kinh: chồng Tày-vợ Kinh... Cách ghi này cũng được sử dụng trong các bảng biểu khác của luận án này.

<sup>4</sup> Người Tày có tục lấy rể đối với những gia đình không có con trai; khi đó, nhà gái phải chủ động đi hỏi chồng cho con gái. Tuy nhiên, đây không phải là nguyên tắc hôn nhân phổ biến.

<sup>5</sup> Bao gồm những người chạy chợ hoặc có ki-ốt tại các chợ hoặc tại nhà.

<sup>6</sup> Bao gồm những nghề: cắt tóc, thợ may, sửa xe máy, sửa chữa điện lạnh v.v...

<sup>7</sup> Bao gồm những người làm thợ xây, làm thuê theo thời vụ, trông trẻ, giúp việc...

<sup>8</sup> Bao gồm những người làm công chức, viên chức đã nghỉ hưu, thương bệnh binh, bộ đội phục viên...

<sup>9</sup> Bao gồm những người ở nhà không làm gì hoặc không có việc làm

<sup>10</sup> Thành phần dân tộc của các cặp vợ chồng HHDT này cụ thể như sau:

Thôn Đông Mỏ: Hoa-Tày (1), Hoa-Kinh (1); Thôn Khun Áng: Sán Dìu-Kinh; Thôn Khun Phang: Hmông-Tày; Thôn Làng Đăng: Tày-Hoa; và thôn Than Muội: Thái-Nùng (1), Nùng-Hoa (1) và Nùng-Mường (1).

<sup>11</sup> Thành phần dân tộc của các cặp vợ chồng HHDT này cụ thể như sau:

Thôn Đông Quan: Nùng-Sán Chay (nhóm Cao Lan); Thôn Khòn Nưa: Tày-Đao (1), Tày-Mường (1); Thôn Nà Canh: Tày-Thổ; Thôn Nà Pe: Tày-Mường; và thôn Phai Xá: Nùng-Đao.

<sup>12</sup> Theo quy định hiện hành, công dân Việt Nam là người dân tộc thiểu số có hộ khẩu thường trú tại các thôn đặc biệt khó khăn, xã khu vực I, II, III thuộc vùng dân tộc và miền núi giai đoạn 2012 - 2015 được quy định tại Quyết định số 447/QĐ-UBND ngày 19/9/2013 của Bộ trưởng, Chủ nhiệm Ủy ban Dân tộc sẽ thuộc đối tượng ưu tiên 1. Theo đó, những người thuộc đối tượng này được cộng 1,5 điểm khi thi đại học, cao đẳng v.v... trên toàn quốc. Trong xu thế phát triển xã hội ngày nay, khi trúng tuyển đại học trở thành một tiêu chuẩn đánh giá sự thành công trong học hành của con cái và tấm bằng đại học dù thuộc bất cứ ngành nghề gì cũng là yếu tố quan trọng trong hồ sơ xin việc của hầu hết mọi người. Do đó, 1,5 điểm ưu tiên được cộng vào tổng điểm xét trúng tuyển

---

đại học, cao đẳng... là quý giá và không ít người dân thuộc đối tượng ưu tiên này đã tận dụng lợi thế do chính sách mang lại. Thêm nữa, nếu trúng tuyển vào đại học, cao đẳng, sinh viên người dân tộc thiểu số cũng được ưu đãi hơn về chỗ ở, học phí, học bổng, bên cạnh đó là chế độ ưu tiên khi thi vào biên chế hay nâng ngạch công chức trong các cơ quan nhà nước.

<sup>13</sup> Về cơ bản, người xin xác định lại dân tộc cần có các thủ tục sau:

- Bản thỏa thuận giữa hai vợ chồng (đồng ý xác định lại dân tộc cho con);
- Bản ý kiến đồng ý xác định lại dân tộc của con (trường hợp con từ trên 15 tuổi đến dưới 18 tuổi);
- Giấy đăng ký kết hôn (trong đó cho biết một trong hai vợ chồng là người dân tộc thiểu số);
- Sơ yếu lý lịch (của mẹ hoặc của bố, con muốn xác định dân tộc theo ai thì cần cung cấp sơ yếu lý lịch của người đó);
- Chứng minh thư nhân dân (để chứng minh người đó là dân tộc thiểu số);
- Giấy khai sinh của con và của bố hoặc của mẹ (khai dân tộc theo ai thì lấy giấy khai sinh của người đó).

<sup>14</sup> Nghĩa là gia đình có từ hai con trở lên, trong đó có ít nhất một con khai sinh dân tộc Tày, các con còn lại khai sinh dân tộc Kinh hoặc ngược lại.

<sup>15</sup> Dưới đây là phần giải băng đoạn trò chuyện giữa NCS và hai vợ chồng chị B., anh H.

NCS: Thế hồi khai sinh, anh chị khai sinh cho các con dân tộc gì?

Anh H.: *Dân tộc Kinh. Một số bảo đổi sang Tày nhưng mà thôi đổi làm gì.*

Chị B.: *Sợ đổi thì sợ mất dân tộc (cười)*

Anh H.: *Đổi thì mất dân tộc. Làm gì mà phải đổi đi đâu.*

NCS: Nhưng mà ý là sau này học hành thì được cộng điểm.

Chị B.: *Đổi thì sau này con học được thêm điểm.*

Anh H.: *Chả có gì cả. Nó giỏi thì 1-2 điểm chả thành vấn đề.*

Chị B.: *Còn lâu nhớ anh nhớ.*

NCS: Nhiều khi chỉ thiếu 0,25 mà không vào được rồi.

Chị B.: *Đấy, như cái Phương không đổi thì sao vào được Học viện Cảnh sát.*

Anh H.: *Tới đây thì nó cũng đâu vào đấy hết. Dân nào nó cũng thế, làm gì còn ưu tiên nữa. Chẳng qua đang trong cái thời kỳ này nó thế. Chỉ cần 10 năm trở về sau chắc chả còn ưu tiên ưu tiếc gì nữa, cũng như nhau hết, làm gì có xã vùng III nữa mà còn ưu tiên. Tức là tốt nhất mình cứ dựa vào thực lực mình là chính. Thế bây giờ ai cũng đổi sang dân tộc Tày, thế tự nhiên dân tộc Kinh không có ai à, đúng không?*

NCS: Nhưng mà người ta phải có quy định chứ không phải ai cũng đổi được. Ví dụ như em có muốn đổi cũng không đổi được.

---

Anh H.: *Thì đấy một là bố, hai là mẹ dân tộc Tày, dân tộc Nùng đấy thì đổi sang dân tộc, thế thì dần dần là mất hết, cứ một người lấy một người, xong là dân tộc Kinh ít hơn các dân tộc khác. Chắc chắn là như thế rồi, đúng không?*

Chị B.: *Đấy, thì cứ bảo sợ mất dân tộc. Đạo đấy thằng con chị cũng thi vào đại học, tưởng là ấy nhưng mà cuối cùng nó cũng thừa điểm.*

<sup>16</sup> Do các cặp vợ chồng hỗn hợp giữa người Tày với người Kinh này vẫn đang ở cùng bố mẹ vợ hoặc bố mẹ chồng, không hoặc chưa tách ra ở riêng nên người đứng tên chủ hộ thuộc về bố hoặc mẹ của vợ hoặc chồng.

<sup>17</sup> Nhà ở đây là nhà bố mẹ vợ ở thôn Khòn Nura, xã Bằng Mạc; hai vợ chồng anh T. sau khi cưới ở cùng bố mẹ vợ tại đây.

<sup>18</sup> Theo đúng lịch trình đã định, chiều nay mình vào đến nhà cô X. lúc 14h00', mãi đến 16h00' cô mới từ Ủy ban về. Tối chủ H. đi ăn 40 ngày người họ hàng mất, con rể T. sang bên đó giúp việc, chỉ cô X., D. và mình ăn tối. Tầm 8h00' đã thấy chú H. rọi đèn pin về, mình ngạc nhiên là hơi sớm vì như lần trước ở đây, chỉ là uống vài chén rượu lúc ăn cơm mà chú H. nói liên hồi kỳ trận cả tối, nữa đây là ăn cơm đông người với họ hàng thì mình đoán chừng chắc phải ngồi lâu. Không ngờ chú về sớm, đẩy cửa cái ruỳnh. Cô X. mở cửa, thấy chú H. mặt đỏ và có vẻ hơi hằm hằm đi vào. Cô X. nói chọc "U, mặt chú đỏ nhể, chắc là cũng được vài chén rồi đây", sau đó thấy chú H. nói luôn, xỏ hàng tràng tiếng Tày, mình loáng thoáng thấy có từ "ba lỗ, quần đùi". Cô X. nghe mặt sì xuống, D. từ phòng bố đi ra nói tiếng Tày, mình đoán là "Không còn gì để nói", y như rằng sau đó D. nhắc lại bằng tiếng Việt "Không còn gì để nói". Cô X. đáp lời chú H., sau đó đi ra giường ngồi, rồi tức quá lòi chần ra nằm luôn, lảm bảm kể: "Chú H. kêu cái thằng con rể, đi sang ăn cỗ mà xấu hổ không biết chui vào đâu vì giời này mà nó mặc một cái quần đùi màu đỏ với cái áo ba lỗ màu xanh. Cái thằng đấy chấp thế. Giời mùa hè thì nó bận áo len suốt. Bảo sao nó mặc áo len, người ta bảo hóa ra nó không có quần áo. Chứ ai dè mùa này nó lại lòi quần đùi với áo ba lỗ sang nhà người ta giúp việc như thế bao giờ. Bao nhiêu người người ta xem. Chẳng biết lịch sự là cái gì. Ở đây có ai ăn mặc như thế đâu. Người ta phải biết trời nóng, trời lạnh, trời mưa, trời rét chứ. Đã thế lại còn đi mua 2 cái, cái quần đùi đỏ rồi lại còn cái áo ba lỗ màu xanh. Bố đi ăn cỗ mà xấu hổ thấy thằng con rể. Càng ngày càng lộ ra cái chấp của mình."

Chú H. còn nói liên hồi thêm một chấp nữa bằng tiếng Tày. Một lúc sau thấy D. nói gì đó trong phòng, lúc đầu tưởng là nói qua di động, hóa ra không phải, mà là nói với chồng. Anh chàng về qua cửa ngách trực tiếp mở vào phòng đó để tránh bố mẹ vợ. (Trích Nhật ký thực địa của NCS ngày 12/10/2012)