

# HIỆN TƯỢNG PHỐI HỢP NGHI LỄ THỜ THIÊN HẬU VỚI PHONG TỤC GIA ĐÌNH TRƯỚC VÀ TRONG TẾT NGUYÊN ĐÁN Ở CÀ MAU

Nguyễn Ngọc Thơ

**T**ín ngưỡng Thiên Hậu bắt nguồn từ Phúc Kiến (Trung Quốc), theo bước chân di dân của người Hoa Nam truyền bá đến Nam Bộ từ nửa cuối thế kỷ XVII, định hình và phát triển mạnh mẽ cùng với quá trình phát triển và hội nhập của cộng đồng này ở địa phương. Trên bình diện giao lưu văn hóa, người Hoa tìm thấy ở Thiên Hậu, chứ không phải Quan Đế, hình ảnh biểu tượng gắn kết và kiến tạo bản sắc tộc người. Thiên Hậu được các triều đại phong kiến Trung Hoa sắc phong từ Phu nhân lên Thiên phi rồi Thiên Hậu, không ngừng được “gia tăng quyền lực văn hóa”, được gắn vào nhiều giá trị Nho giáo nhằm trở thành một thứ “công cụ” đặc biệt trong tổ chức quản lý hành chính ở các địa phương (quan điểm của James Watson 1985). Tuy nhiên, ở Cà Mau và một số địa phương khác ở Nam Bộ, “nhập hương tùy tục”, các trí thức và thủ lĩnh cộng đồng đã cố gắng dịch chuyển tục thờ này theo hướng kết hợp (phối hợp) với một số nghi lễ gắn với môi trường gia đình để tăng cường giao lưu văn hóa và củng cố bản sắc tộc người. Bà Thiên Hậu được thỉnh về thờ tự trong gia đình ở một số trường hợp, trong khi đó các nghi lễ lớn được tổ chức chung tại miếu Thiên Hậu ở thành phố trước và trong tết Nguyên đán theo hàm ý văn hoá của các nghi lễ trong gia đình (tổ tiên, ông Táo), thể hiện sự gắn kết giữa hai bình diện tín ngưỡng cộng đồng và nghi lễ gia đình. Nghiên cứu quan hệ giữa cấu trúc tầng sâu của đức tin và thực hành nghi lễ ở trường hợp này cho thấy hai xu hướng đối lập nhưng tương tác nhau: các nghi lễ càng mở, càng dịch chuyển để gắn vào một số giá trị của văn hóa gia đình - dòng tộc thì yếu tố bản sắc tộc người lại càng được củng cố. Người Hoa ở Cà Mau tận dụng “ảo ảnh của sự dung hợp” để khẳng định và gia cố quyền lực văn hóa

của nhóm tộc người mình nhằm duy trì vị thế tộc người trong xã hội đương đại. Nghiên cứu này áp dụng phối hợp phương pháp định tính và định lượng dân tộc học (các năm 2014-2016), sử dụng một số quan điểm lý thuyết nhân học văn hóa đương đại như “chuẩn hóa ảo” đối với thần thánh Trung Hoa thời mạt kỳ phong kiến trong nghiên cứu của Michael Szonyi (1997), quan niệm tồn tại một khoảng cách vô hình giữa đức tin và thực hành tín ngưỡng của Melissa Brown (2007), cũng như mối quan hệ tương tác giữa hệ thống ký hiệu biểu tượng, nghi lễ và trải nghiệm chung trong hoạt động tín ngưỡng của Adam Segliman và Robert Weller (2012) để phân tích, đánh giá bản chất và ý nghĩa của hiện tượng kết hợp, phối hợp nghi lễ tiền và đón Bà Thiên Hậu của người Hoa Triều Châu ở thành phố Cà Mau với phong tục tiễn ông Táo về trời và đón rước tổ tiên về ăn tết Nguyên đán của người Việt hiện nay.

## 1. Đặt vấn đề

Nghiên cứu này tập trung vào đối tượng chính là nghi lễ tiễn đưa Bà Thiên Hậu về Trời và nghênh đón Bà quay về bổn cung của người Hoa với một số phong tục gắn với tín ngưỡng trong phạm vi gia đình của người Việt (tiễn - đón ông Táo, đón - tiễn tổ tiên) trong dịp tết Nguyên đán ở Cà Mau. Bà Thiên Hậu (còn gọi là Ma Tổ), là một thánh mẫu khá phổ biến ở Hoa Nam và Đông Nam Á. Bà xuất thân là một nữ shaman (Lâm Mặc Nương) ở vùng Phúc Kiến Trung Quốc vào thời Tống, tương truyền Bà có năng lực đặc biệt có thể cứu giúp ngư dân và người đi buôn gặp nạn ngoài biển. Sau khi Bà mất ở độ tuổi 28, một số làng mạc ven biển tôn Bà làm hải thần và bắt đầu thờ phụng. Nhằm tăng cường quản lý hành chính ở vùng duyên hải xa xôi như Phúc Kiến, Quảng Đông, các hoàng đế nhà Tống sắc phong

cho bà thành Phu nhân, nhà Nguyên nâng lên thành Thiên phi, mãi đến thời Thanh thì hoàng đế Khang Hy sắc phong Bà thành Thiên Hậu (Liu Tiksang 2000: 26-28). Tục thờ này theo chân di dân Hoa Nam đến Nam Bộ vào nửa cuối thế kỷ XVII (xem Tsai Maw-kuey 1968). Từ vùng Đông Nam Bộ, tục thờ lan truyền xuống Đồng bằng sông Cửu Long qua hai ngã đường chính: (1) qua sông Đồng Nai - sông Sài Gòn rồi xuôi về đồng bằng qua hệ thống đường sông và đường bộ; và (2) di chuyển trực tiếp từ Hoa Nam qua biển Đông vào dải đất ven biển từ Trà Vinh, Sóc Trăng xuống Bạc Liêu. Từ Bạc Liêu, người Hoa (chủ yếu là người Triều Châu) tiếp tục về Cà Mau rồi lan tỏa đi các địa phương trong tỉnh. Theo số liệu thống kê của chúng tôi đến năm 2017, toàn vùng có 75 miếu Thiên Hậu, trong đó 55 miếu người Hoa và 17 miếu của người Việt. Tỉnh Cà Mau có tổng cộng 8 miếu Thiên Hậu tọa lạc rải rác ở các địa phương Tp. Cà Mau, thị trấn (TT) Thới Bình, thị trấn Sông Đốc, thị trấn Cái Đồi Vàm, xã Phú Hưng, chợ Cái Keo, chợ Vàm Đầm và chợ Nhà Máy, trong đó miếu Thiên Hậu Tp. Cà Mau được xem là “miếu tổ”, còn các cơ sở còn lại là các “phân miếu”. Ngoài ra, miếu Thiên Hậu ở thị trấn Năm Căn bị chiến tranh tàn phá, nay dân trong vùng dựng lại một cái am nhỏ thờ Bà ven đường. Bài viết này tập trung ở miếu tổ Tp. Cà Mau, chủ yếu khai thác hiện tượng phối hợp nghi lễ Thiên Hậu và phong tục gia đình diễn ra vào dịp tết Nguyên đán ở địa phương.

Lễ đàn sinh Thiên Hậu - ngày vía chính phổ biến khắp Đông Á, là ngày 23 tháng 3 âm lịch; tuy nhiên, nghi lễ này ở Cà Mau kéo dài và không tập trung bằng lễ rước Thánh mẫu hồi cung đêm mùng 3 tết âm lịch hàng năm. Vào ngày này, hàng ngàn người dân, bất kể thuộc nhóm tộc người nào, bất kể giới tính, tuổi tác và thành phần xã hội đều cung kính tham gia nghi lễ tổ chức vào khoảng 10 giờ đến 12 giờ đêm. Một số người dân mang nhang đèn, hoa quả đến làm lễ, một số doanh nghiệp thì tranh thủ tham gia thỉnh đèn lồng, coi như tham gia ủng hộ hoạt động tại bản miếu. Rất nhiều trong số họ đến sân miếu từ sớm để tranh thủ gặp gỡ, hỏi han, chia sẻ câu chuyện cuộc sống và làm ăn buôn bán. Góc bên phải của sân trước chính điện, người ta dựng lên sân khấu dành cho đội Đồng Tâm Cổ Nhạc phục vụ lễ hội

bằng những làn điệu dân tộc Hoa truyền thống. Cạnh đó là đội lân sư với y phục sẵn sàng để biểu diễn lúc chính lễ. Vật phẩm cúng tế chính thức do Ban trị sự chuẩn bị thường có chè ý, bánh phát-cuối (bánh bò bột nổi), trà rượu, hoa quả (ngũ sanh, ngũ quả) (xem Phạm Văn Tú 2011: 95), tất cả đều sẵn sàng ở phòng tiếp tân ngay phía sau sân khấu.

Nghi lễ chính bắt đầu vào khoảng 10 giờ 30 đến 11 giờ tối. Trước khi bắt đầu phần chính lễ, người ta tổ chức biểu diễn múa lân sư và tấu nhạc dân tộc trong khoảng 15 phút để tạo không khí. Cả bên trong và bên ngoài cung thờ đều chật kín người. Ban trực lý dùng loa thông báo sắp xếp cúng lễ theo thứ tự trước án thờ: ông hội trưởng lý sự hội<sup>(1)</sup> đứng trước; theo sau là đại diện 5 bang hội người Hoa<sup>(2)</sup> và thành viên lý sự hội, các mạnh thường quân và người dân đi lễ. Mỗi người trên tay được phát một nén nhang, tất cả cùng quỳ và xá theo hướng dẫn của chủ lễ trong không khí trang nghiêm. Ban trực lý thu gom nhang lên cắm trên các hương án thờ, lúc này mọi người vẫn quỳ theo khẩu lệnh chủ lễ. Ngay ở trạng thái trang nghiêm nhất, chủ lễ trịnh trọng cất tiếng: “Cung thỉnh Thánh mẫu hạ giá hồi cung”. Ông trưởng lý sự hội làm thủ tục xin keo âm dương, nếu keo xin được đều úp hoặc đều ngửa, người chủ tế phải chờ đợi 20-30 phút xin keo lại một lần nữa; nếu xin đến 3 lần vẫn chưa được keo âm dương, ông ấy phải về nhà thay trang phục mới rồi tiếp tục làm lễ. Khi hai cái keo xin được một úp một ngửa (một âm một dương) người ta tin là Bà Thiên Hậu đã về. Người chủ lễ hô to “Thiên Hậu Thánh mẫu hồi loan”. Mọi người vỗ tay vui mừng, liền sau đó họ tranh nhau “xin lộc” Bà và thỉnh bùa đầu năm (xem thêm Phạm Văn Tú 2011: 96-7). Trước và trong chính lễ, không gian tràn ngập khói hương nghi ngút, ở đó chỉ có sự tĩnh lặng và niềm mong đợi của người dự lễ, tất cả đều “cộng cảm” (“communitas”, theo Turner 1960: 96 - 97, 105, 109) và cùng trải nghiệm chung nhất thời. Ngược lại, sau chính lễ là sự bùng nổ của mọi cảm xúc, không gian trở nên “hỗn độn” hơn bởi hàng tá người tranh nhau “xin lộc” vốn là những vật phẩm cúng Bà trên bàn hương án dựng giữa chính điện. Khung cảnh tranh giành ấy trông rất giống với miêu tả của Robert P. Weller (1987) về nghi thức người dân tranh giành vật phẩm (diễn

tả cảnh *lữ ma đòi giành lễ phàm* / robbing the lonely ghost) trong các dịp cúng rằm tháng bảy ở đảo Đài Loan<sup>(3)</sup>. Nhiều người ra về rất hoan hỷ, trên tay cầm “lộc” đã “xin” được trong miếu, họ sẽ mang về đặt trên bàn thờ nhà mình. Nghi lễ kết thúc hoàn toàn vào độ 12 giờ khuya, người người tin rằng kể từ đó trở đi chu kỳ một năm mới của cuộc sống chính thức bắt đầu dưới sự “bảo hộ” của Thiên Hậu Thánh Mẫu.

Ngoài miếu Thiên Hậu Tp. Cà Mau ra, các cung thờ Thiên Hậu ở các địa phương trong tỉnh cũng có tổ chức nghi lễ tương tự nhưng quy mô nhỏ hơn nhiều, số người dân tham dự rất hạn chế (xem thêm Phạm Văn Tú 2011: 97).

Trên bình diện văn hóa, hiện tượng này có khá nhiều điều cần được lý giải. Mùng 3 tết âm lịch là ngày các gia đình Việt Nam (nhất là ở Nam Bộ) làm lễ “tiễn ông bà (đã khuất)” về lại nơi thuộc về họ vào sáng sớm, trong khi đó cộng đồng người Hoa ở Cà Mau làm lễ đón Bà Thiên Hậu về cung trong buổi tối ngày hôm ấy. Tại sao nghi lễ này chỉ có ở địa bàn Cà Mau và chỉ có ở miếu Thiên Hậu mà không có ở miếu Quan Đế cũng do cùng một Lý sự hội quản lý? Hơn nữa, nghi lễ đêm ngày mùng 3 tết là để “cung thỉnh Bà hồi cung”, vậy Bà đã “đi” lúc nào, “đi” đâu và “đi” để làm gì? Người Hoa Cà Mau trân trọng và triu mến gọi Bà là “A Má” (Mẹ), coi miếu Thiên Hậu là “nhà A Má”, vậy tại sao Bà không ở “nhà” trong những ngày tết âm lịch vốn mang ý nghĩa đoàn tụ trong văn hóa người Hoa lẫn người Việt?

Trên thực tế, nghi lễ miếu tả trên đây là một phần của một chuỗi hai hoạt động mang ý nghĩa sâu sắc của ngày tết: lễ tiễn Thiên Hậu quay về trời và lễ đón Bà hồi cung. Nghi lễ cung tiễn diễn ra vào ngày 24 tháng chạp, tức cùng ngày làm lễ tiễn ông Táo của người Hoa ở Cà Mau và sau nghi lễ tiễn ông Táo của người Việt một ngày. Người tổ chức và tham gia nghi lễ này chủ yếu là các thành viên lý sự hội và Ban trực lý bốn miếu. Đây cũng là thời điểm kết thúc nhiệm kỳ 1 năm của Ban trực lý, do đó Lý sự hội tổ chức ra mắt Ban trực lý mới ngay sau lễ cung tiễn Bà về trời. Cũng giống như ông Táo, Bà được sắc phong “Thiên Hậu”, tức là “người của Thiên đình”, cuối năm Bà phải về Thiên đình để “báo cáo” với Ngọc Hoàng mọi việc của trần gian. Chỉ có điều ông Táo thực thi nhiệm vụ quan sát trong phạm vi

một gia đình, còn Bà Thiên Hậu phải “bao quát” toàn bộ cộng đồng sở tại. Ở một chừng mực nhất định, Bà Thiên Hậu đang đóng vai trò của một “Thiên quan” (ứng với tước hiệu “Thiên Hậu” đã được Hoàng đế Khang Hy của Trung Hoa sắc phong), một hình ảnh “ông Táo” mở rộng từ phạm trù gia đình ra thành phạm trù cộng đồng. Hơn thế, một số gia đình ở Cà Mau thỉnh ảnh tượng Bà về thờ ở gia đình<sup>(4)</sup> song hành cùng tục thờ tổ tiên (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2017). Việc thỉnh Bà Thiên Hậu về thờ ở gia đình có thể hiểu là trường hợp thu nhỏ của hiện tượng phân hương (incense-dividing) phổ biến ở Đài Loan trong các nghiên cứu của Lâm Mỹ Dung (2006) và Trương Tuấn (2010: 8 - 11). Nhiều người dân (phỏng vấn ngẫu nhiên) cho biết Bà Thiên Hậu là thần thánh nhà trời, nơi đầu tiên và cuối cùng Bà thuộc về là “nhà trời”, Bà đến Cà Mau là để “quản lý” và “ban phúc” chúng sinh. Do đó, ban quản lý miếu Thiên Hậu phải cùng với người dân làm lễ tiễn Bà về trời trong mấy ngày tết rồi đón Bà trở lại. Có thể nói đây là một hiện tượng độc đáo và kỳ thú trong toàn bộ hệ thống các hoạt động tín ngưỡng Thiên Hậu khắp các vùng miền Việt Nam.

## 2. Tín ngưỡng Thiên Hậu ở Cà Mau trong phối cảnh tiểu mạng lưới văn hóa người Triều Châu địa phương

Tín ngưỡng Thiên Hậu ở Cà Mau hình thành và phát triển trong mối quan hệ với quá trình hình thành và phát triển cộng đồng người Hoa địa phương, trong đó nổi bật nhất chính là tiểu mạng lưới văn hoá người Hoa Triều Châu trong tổng thể bức tranh văn hoá địa phương.

Cà Mau, địa phương cuối cùng của Nam Bộ, vốn là vùng đất phù sa do hệ thống sông Cửu Long bồi đắp, sớm được người người Khmer và người Việt đến khai phá. Đến năm 1671<sup>(5)</sup>, Mạc Cửu (1655-1735), Tổng trấn Lôi Châu thời nhà Minh (Trung Quốc), vì tránh “cắt tóc và thắt bím đuôi sam” theo điển chế nhà Thanh, đã chạy sang đất Péam khai phá, đặt tên là Hà Tiên. Năm 1708<sup>(6)</sup>, Mạc Cửu dâng đất Hà Tiên cho chúa Nguyễn (Nguyễn Phúc Khoát) và được phong làm Tổng trấn Hà Tiên, được phép tổ chức chính quyền và quân đội, được thiết lập hệ thống pháp chế quản lý dân cư và có toàn quyền quyết định quan hệ đối ngoại (xem Nguyễn Khắc Thuần 2006: 646). Con trai ông, Mạc Thiên Tứ (1708-

1780), là một người Minh Hương (cha Hoa - mẹ Việt), đã phát triển Hà Tiên đến thịnh đạt bằng chính sách an dân và chiêu mộ nhân tài. Vùng đất Cà Mau (xưa gọi là Long Xuyên) chính thức do họ Mạc cai quản vào năm 1757. Dưới chính sách phát triển của họ Mạc, cư dân Việt, Hoa và Khmer kéo về Cà Mau ngày một đông, đồng thời do tác động của những đợt tấn công của quân Xiêm vào các năm 1771-1772, cư dân về lánh nạn ở đất mũi càng đông hơn. Thành phố Cà Mau dần dà định hình và chiếm giữ vị trí trung tâm chính trị, kinh tế và văn hóa địa phương này (xem thêm Cooke 2004: 142-143).

Tuy nhiên, số đông người Hoa ở Cà Mau chủ yếu di dân từ dải đất ven biển Sóc Trăng - Bạc Liêu xuống từ cuối thế kỷ XIX, nhất là sau khi người Pháp mở con đường thiên lý xuống tới vùng này. Tài nguyên rừng và biển Cà Mau phong phú đã trực tiếp thu hút nhiều gia đình buôn bán người Hoa tới đây lập nghiệp và trở thành cộng đồng thiểu số trung lưu thịnh vượng. Trong rất nhiều cuộc phỏng vấn trong các năm 2014-2016 của chúng tôi ở Tp. Cà Mau, TT. Năm Căn và TT. Sông Đốc, rất nhiều gia đình người Hoa (Triều Châu) đều khẳng định ông cha họ đã di dân từ dải đất Sóc Trăng - Bạc Liêu xuống Cà Mau. Trong phong tục hôn nhân, nhiều bậc gia trưởng mong muốn được cưới dâu vùng Vĩnh Châu (Sóc Trăng) để gìn giữ nề nếp văn hóa Triều Châu cho gia đình mình.

Theo lịch sử, vào thời Nguyễn, Cà Mau thuộc đạo (huyện) Long Xuyên trấn Hà Tiên; thời Pháp thuộc lập đạo Cà Mau năm 1867, đến năm 1877 thì giải thể và nhập vào hạt Rạch Giá. Năm 1882 nhập Cà Mau về cùng Bạc Liêu (tỉnh Bạc Liêu). Cho đến đầu thế kỷ XX, Cà Mau còn là một mắt xích trong chuỗi các mắt xích quan trọng của cộng đồng Triều Châu phía nam sông Hậu, là một trong những “căn cứ” quan trọng của những hội kín Thiên Địa Hội của người Hoa Triều Châu trong vùng (Sơn Nam 1974: 83-84; Hứa Hoàn 1993: 126). Sau khi thủ lĩnh hội kín Phan Xích Long và nhiều anh em trong hội bị giặc Pháp xử tử ở Sài Gòn năm 1916<sup>(7)</sup>, các thế lực hội kín trong vùng tạm lắng xuống. Người Pháp tăng cường quản lý hành chính ở từng địa phương một, làm cho sự liên kết các mắt xích liên tỉnh càng ngày càng lỏng lẻo hơn. Tỉnh Cà Mau được thành lập

tháng 3 năm 1956. Sau 1975, cả hai tỉnh Bạc Liêu và Cà Mau nhập lại với nhau gọi là tỉnh Minh Hải, đến năm 1997 thì chia tách tỉnh trở lại. Kể từ khi Cà Mau tách ra khỏi Bạc Liêu năm 1997 tới nay, người Hoa (Triều Châu) địa phương này tự hình thành một tiểu mạng lưới riêng từ trung tâm tỉnh tỏa đi các địa phương theo luồng di cư của họ. Các cộng đồng phương ngữ khác (Quảng Đông, Phúc Kiến, Hải Nam và Họ) do số lượng quá ít, tiềm lực không nhiều, họ cùng tham gia vào tiểu mạng lưới này của người Triều Châu. Kể từ đó, họ không còn “phụ thuộc” vào chuỗi mắt xích liên tỉnh nữa, chính vì thế các cộng đồng tín ngưỡng Thiên Hậu ở Cà Mau cho tới nay tự hình thành một tiểu mạng lưới riêng giống như mạng lưới hành chính - xã hội vậy. Từ các địa phương huyện, thị, người dân có thể tìm đến bái viếng và tham gia nghi lễ Thiên Hậu ở Tp. Cà Mau bằng hệ thống kênh rạch chằng chịt và sau này có thêm đường bộ. Theo quy ước của các cộng đồng trong tỉnh, nghi lễ và các hoạt động tín ngưỡng tại miếu Thiên Hậu Tp. Cà Mau là “chuẩn mực” cho toàn tỉnh, các địa phương theo đó mà thực hành theo. Bằng cách này, cộng đồng tín ngưỡng Thiên Hậu ở Tp. Cà Mau, đại diện là Lý sự hội, đang nắm giữ quyền lực tập trung về văn hóa ở địa phương, đồng thời sự nối kết chặt chẽ giữa “trung tâm” và các cộng đồng “ngoại diên” thông qua nghi lễ, giao tiếp và cả hoạt động kinh tế đã giúp củng cố tiểu mạng lưới quyền lực văn hóa người Hoa Triều Châu ở Cà Mau ngày càng bền chặt hơn. Ngay tại Tp. Cà Mau, Lý sự hội cùng lúc quản lý miếu Quan Đế, chùa Minh Nguyệt Cư sĩ Lâm<sup>(8)</sup> và một số cơ sở tín ngưỡng khác, tuy nhiên những đền miếu, chùa chiền này đều đóng vai trò “ngoại diên” so với miếu Thiên Hậu, điều này có nghĩa là miếu Thiên Hậu Tp. Cà Mau đang chiếm giữ vị trí “trung tâm” của “trung tâm” quyền lực văn hóa.

Tiểu mạng lưới văn hóa Triều Châu này còn có một nguồn lực hỗ trợ khác từ bên ngoài, đó là miếu Thiên Hậu và cộng đồng tín ngưỡng Thiên Hậu gốc Cà Mau ở Los Angeles (California, Hoa Kỳ). Người Hoa Triều Châu từ Cà Mau sau khi đến định cư tại đây đã tự chung tay xây dựng Thiên Hậu Cung - Chùa Bà Thiên Hậu theo phong cách pha trộn văn hóa Hoa - Việt, tiếp tục giữ liên lạc với Lý sự hội ở Cà Mau theo kiểu quan hệ “phân hương” (phân nhánh tín

ngưỡng và cộng đồng hương hòa) như trong các nghiên cứu của Lâm Mỹ Dung (2006) và Trương Tuấn (2010) ở Đài Loan vậy.

Tất cả các sự kiện, thông tin nói trên minh chứng một thực tế rằng tầng lớp tinh anh người Hoa (Triều Châu) ở Cà Mau đã và đang nắm giữ vai trò trung tâm trong việc quyết định con đường phát triển văn hóa dân gian cũng như các hoạt động gắn với tín ngưỡng cộng đồng mình. Dưới sự quản lý của họ, các nghi lễ Thiên Hậu thường niên được tổ chức chặt chẽ với sự tham gia có trách nhiệm của nhóm cộng đồng (phân khu vực trách nhiệm và luân phiên)<sup>(9)</sup> và đặc biệt nhất là thu hút được đông đảo người tham gia bất kể thành phần dân tộc, thành phần xã hội, độ tuổi và giới tính. Cách tổ chức này cộng với quan niệm “làm công đức” của người dân đã góp phần làm cho mạng lưới tổ chức cộng đồng tín ngưỡng khá chặt chẽ, trực tiếp tác động đến tính hiệu quả và tính ổn định của các nghi lễ tôn vinh Thiên Hậu ở Cà Mau.

### 3. Vai trò “Thiên quan” của Bà Thiên Hậu từ di sản truyền thống đến đời sống đương đại

Nghiên cứu về Thiên Hậu cho đến nay đã hết sức toàn diện, dàn trải khá đều ở các khu vực chính trên thế giới. Ở Đông Á, hàng ngàn tác giả Trung Quốc, Hồng Kông, Đài Loan và Đông Nam Á thuộc nhiều chuyên ngành khác nhau từ lịch sử, dân tộc học, văn hóa dân gian và tôn giáo học đã viết và công bố hàng chục quyển sách và hàng ngàn bài viết về Thiên Hậu, trong đó trào lưu nghiên cứu trước và sau giai đoạn tín ngưỡng Thiên Hậu ở đảo Mi Châu được UNESCO công nhận “Di sản văn hóa phi vật thể của nhân loại” (năm 2010) được xem là đỉnh điểm. Ở Âu - Mỹ, sau giai đoạn thịnh đạt của ngành Hán học châu Âu là sự bùng nổ của các nghiên cứu khoa học xã hội và nhân văn Hoa Kỳ trong tiếp cận văn hóa Trung Hoa, trong đó vấn đề Thiên Hậu được giới nghiên cứu nhân học văn hóa hào hứng nhất. Lợi thế của các nghiên cứu này chính là nền tảng lý thuyết nghiên cứu sâu do một vài tác giả đề xuất và được các tác giả khác không ngừng phân biện, bổ sung thông qua các nghiên cứu của riêng mình. Ở Việt Nam, các nghiên cứu về tục thờ này rải rác xuất hiện từ hai ba thập niên cuối thế kỷ trước, song các nghiên cứu có hệ thống hơn

chủ yếu được công bố trong những năm gần đây của các tác giả Phạm Văn Tú (2011), Trần Hồng Liên (2012), Phan Thị Hoa Lý (2014), Phan An (2017), Nguyễn Ngọc Thơ (2017, 2018) v.v... Bài viết này kế thừa kết quả của các tác giả đi trước, trực tiếp vận dụng một vài quan điểm tiếp cận mới trong văn hóa học diễn giải để tiến hành nghiên cứu trên địa bàn cụ thể là tỉnh Cà Mau trong giai đoạn hiện nay.

Tuy không trực tiếp nghiên cứu trực tiếp về Thiên Hậu nhưng các nhà nghiên cứu như Robert Weller (1987), Donald D. Sutton (2007), Michael Szonyi (1997, 2002), Stephen Feuchtwang, Kenneth Pomeranz, Kenneth Dean, David Faure, Melissa Brown, Paul Katz ..., đã có những đóng góp quan trọng trong việc hoàn thiện nền tảng lý thuyết, cách tiếp cận hiện đại về biểu tượng thần thánh và nghi lễ trong tín ngưỡng dân gian Đông Á. Một trong những nhà nghiên cứu mang tính khai mở cách tiếp cận mới chính là James L. Watson (Đại học Harvard), người đã đề xuất và không ngừng củng cố quan niệm *chuẩn hóa thần thánh (standardization of gods)* do nhà nước phong kiến chủ xướng và thực thi (qua các công trình công bố năm 1985, 1988 và 1993). Watson nói, “bằng phẩm hạnh do hoàng triều ban tặng và ủng hộ, Bà (Thiên Hậu) dần dà trở thành nữ thần hàng đầu ở Hoa Nam” (Watson 1985: 293-94). Ông tranh luận rằng chính sự ủng hộ và tăng cường truyền bá tín ngưỡng này của các triều đại đã trực tiếp “chuẩn hóa” văn hóa dân gian Hoa Nam xuyên vùng và xuyên giai cấp. Trong công trình nghiên cứu về Quan Công, Prasenjit Duara, một học giả Đại học Duke, cũng khẳng định rằng Bà Thiên Hậu, chứ không phải Quan Công, mới là thần minh phổ biến khắp các vùng đông nam Trung Hoa (Duara 1988: 786).

Theo von Glahn (2004: 251-3), các triều đại Trung Hoa gần nhất đã mạnh dạn thừa nhận và ban sắc phong cho một số tín ngưỡng “chuẩn” như Quan Công, Thiên Hậu và nghi lễ gắn với họ nhằm phục vụ cho chính sách đại thống nhất văn hóa; trong khi Feuchtwang (1992: 57-8) ví von đó là một kiểu “ẩn dụ đế chế (imperial metaphor)”. Theo Paul Katz (Katz 2007: 71-90), văn hóa Trung Hoa hòa nhập nhất thể là nhờ quá trình chuẩn hóa văn hóa, chẳng hạn như việc chính quyền và trí thức địa phương phụng mệnh

triều đình ra sức tuyên truyền trong dân chúng về hình ảnh Bà Thiên Hậu đã chuẩn hóa qua các sắc phong. Những biểu tượng được triều đình công nhận “đã sản sinh ra năng lực thống nhất văn hóa cao độ, giúp vượt qua những khác biệt xã hội, thể hiện trong cách diễn giải truyền thuyết và thực hành nghi lễ ở địa phương” (Sutton 2007: 5). Giống như một số thần thánh Trung Hoa “chuẩn” khác, Bà Thiên Hậu sở hữu cả quyền lực trong thế giới thiêng và thế giới phàm trần; người dân thờ Bà bởi cả hai nguồn uy lực ấy. Bà vừa là một thánh mẫu linh thiêng (goddess), vừa là một vị “Thiên quan” (Celestial bureaucrat) trong hệ thống hành chính mô phỏng thế giới hiện thực thông qua quy ước sắc phong của hoàng đế (xem Jordan 1972; Wolf 1974; Feuchtwang 1974; Weller 1987; và Faure 1999). Khi người Trung Hoa di cư ra khỏi đất nước, họ sẽ gặp phải những thử thách chưa từng trải nghiệm qua, lúc này không ai khác hơn, chính các vị thần chính thống của họ đóng vai trò của những vị “thiên quan” cai quản cộng đồng, trực tiếp giúp họ ổn định niềm tin và nuôi dưỡng những ước vọng vươn lên trong cuộc sống. Khá nhiều mẫu phông văn của chúng tôi cho thấy người Hoa Triều Châu ở Đồng bằng sông Cửu Long coi Thiên Hậu và Quan Đế là những vị thần mang lại niềm tin, ước vọng và sự ấm cúng. Ở chừng mực nhất định, chúng tôi đọc được từ trong nhận thức những cư dân này rằng thần thánh đã thực hiện hiệu quả chức năng “điều hòa giữa trật tự và phi trật tự”, như trong nhận định của Steve P. Sangren (1987: 69).

Tuy nhiên, không phải bất cứ sự dịch chuyển hay sự biến đổi nào cũng dẫn tới đích đến “điểm chuẩn” mà đôi khi nó là một thứ “ảo ảnh”. Michael Szonyi trong nghiên cứu tục thờ Ngũ Đế vùng Phúc Châu (tỉnh Phúc Kiến) phát hiện ra sự chuyển đổi nguy trang của tục thờ chưa từng được sắc phong này sang tín ngưỡng Ngũ Hiền (đã sắc phong) đã tạo nên “chuẩn hóa ảo” (Szonyi 2002: 113-115). Dưới áp lực phân lập chính - tà, cộng đồng thờ Ngũ Đế đã “mượn” danh tiếng chính thống của Ngũ Hiền vùng Giang Tây lân cận để khoác lên mình; tuy nhiên, trí thức địa phương đứng giữa chính quyền và dân chúng, về lý thuyết, họ sẵn lòng làm theo ý nguyện triều đình song trên thực tế lại bảo trợ cho truyền thống đa dạng cũng như hệ thống nghi lễ đặc thù của

địa phương (Faure 1999: 278; Szonyi 2002: 115). Kết quả là, người dân địa phương chỉ thờ Ngũ Đế chứ không hề quan tâm Ngũ Hiền là ai bởi nghi lễ và ý nghĩa tục thờ cũ không hề thay đổi. Như vậy, Ngũ Hiền chẳng qua chỉ là “một nhãn dán bề mặt” mà thôi (Szonyi 1997; Guo 2003: 10). Từ nghiên cứu này, chúng ta có thể thấy rằng tầng lớp trí thức địa phương rất chủ động trong việc tiếp cận và điều khiển tín ngưỡng cộng đồng mình. Trong một số trường hợp, họ có thể tạo ra “ảo ảnh” vì mục tiêu phát triển cá nhân hay cộng đồng. Guo Qitao (2003: 11) tiếp tục khẳng định rằng trí thức địa phương là một bộ phận “người trong cuộc” chịu trách nhiệm thay mặt cộng đồng để điều tiết, dàn xếp những “căng thẳng” nếu có giữa nhà nước và cộng đồng hoặc giữa các bên trong xã hội dân sự.

Theo quy định của nhà nước phong kiến và theo nhận thức phong hóa trong xã hội, thần cộng đồng (public gods) khác với tổ tiên và nhóm các thần thánh tại gia (family rites) (xem Feuchtwang 1974: 7). Thần cộng đồng gắn với không gian công cộng (có đền miếu riêng), có quan hệ mật thiết với đời sống chính trị của cộng đồng ở chừng mực nhất định có thể “can dự” vào đời sống thế tục của cộng đồng (Jordan 1972: 39; Weller 1987). Triều đại nhà Minh ở Trung Quốc nghiêm cấm sự lẫn lộn giữa hai nhóm tín ngưỡng này với nhau (Guo Qitao 2003: 98). Trong phạm vi gia đình người Hoa và người Việt truyền thống, ngoài tổ tiên ra thì *Ngũ tự gia đường* (thờ thần cửa, thần giếng, thần bếp, thần hộ mạng và thần xã tắc) là hệ thống các tục thờ tại gia chính thống được các triều đình phong kiến củng cố và truyền bá, nay vẫn tồn tại phổ biến trong xã hội. Khác với tín ngưỡng Thiên Hậu, các tục thờ và nghi lễ tại gia vận hành để thúc đẩy đoàn kết gia đình và truyền thống chữ hiếu theo dòng phụ hệ (Weller 1987: 25, 26). Theo truyền thống ấy, ông Táo là một đơn nguyên xã hội (a social unit) gắn chặt với gia đình (Weller 1987: 30). Trong văn hóa Việt Nam, tục thờ ông Táo là một nghi lễ nội bộ, có ở hầu hết các gia đình phổ thông, do vậy nghi lễ tống tiễn ông Táo về trời để báo cáo với Thiên đình hoàn toàn là một nghi lễ gia đình. Một số thần cộng đồng trong lịch sử đã bước vào không gian gia đình song điều đó chỉ xảy ra khi ý nghĩa biểu tượng ở họ đã thay đổi, người dân hiểu và

diễn giải hoàn toàn theo cách dân gian. Quan Đê là một thí dụ, ông được thờ tại gia với ý nghĩa là một thần hộ mạng (đối với người Việt), thần tài và thần trừ tà (ở cả người Hoa và người Việt). So với Quan Đế, Thiên Hậu giữ vị trí khá kiên cố trong không gian cộng đồng.

Sự cáo chung của các triều đại phong kiến cũng đặt dấu chấm hết cho những ràng buộc quy tắc giữa tín ngưỡng cộng đồng và hệ thống lễ nghi gia đình. Xã hội Đông Á đương đại chứng kiến nhiều sự biến đổi đối với các quy tắc ấy, trong đó có không ít sự giao thoa, nhập nhằng hai phạm trù với nhau. Ở một số vùng, “sự thâm nhập” của thần cộng đồng vào không gian gia đình, mặc dù ở bình diện cộng đồng, họ không bị đánh mất hệ giá trị biểu trưng. Bà Thiên Hậu được một số gia đình ngư dân và thương nhân thỉnh thờ như thần hộ mạng, thần bảo hộ đi biển, thần thương nghiệp và một “mẹ nuôi” ở Malaysia<sup>(10)</sup>. Một số gia đình người Phúc Kiến ở Bình Đông (Đài Loan) trong thời gian gần đây cũng bắt đầu thỉnh Bà Thiên Hậu về thờ song hành với Quan Đê<sup>(11)</sup>. Ở Đồng Nai (Việt Nam), Bà Thiên Hậu cũng được phối thờ tại gia cùng khán thờ với một số nữ thần khác như Chúa Sanh nương nương, Quan Âm Bồ tát (Nguyễn Thị Nguyệt 2015: 218). Ở nội thị Tp. Cà Mau, một số gia đình người Hoa (chủ yếu là các gia đình buôn bán, dịch vụ) thỉnh thờ Thiên Hậu tại nhà, đặt hương án bên cạnh khán thờ tổ tiên mặc dù gia chủ không mang cùng họ Lâm với Bà Thiên Hậu (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2017: 257). Song tất cả các hiện tượng này chỉ mang tính cá nhân, không cấu thành hệ thống. Trong khi đó, sự phối hợp nghi lễ tiễn và đón Bà Thiên Hậu với nghi lễ tiễn - đón ông Táo và tổ tiên gia đình dịp Tết Nguyên đán trong cộng đồng người Hoa ở Tp. Cà Mau là một hiện tượng tập thể, có tổ chức, có quy mô và tính hệ thống; do vậy, bản chất và ý nghĩa của nó là đáng được quan tâm nghiên cứu.

#### **4. Phối hợp nghi lễ Thiên Hậu với nghi lễ ông Táo và tổ tiên ngày Tết nguyên đán: giải pháp cho vấn đề bản sắc và hội nhập?**

Edward Sapir (1934: 205) từng nhấn mạnh, văn hóa không phải là thứ sẵn có mà phải do cộng đồng xã hội khám phá và tích lũy dần. Robert P. Weller bổ sung thêm rằng “rất nhiều hiện thực văn hóa, tuy nhiên, không hề được định chế hóa hay tư tưởng hóa. Nó tồn tại như một quá trình

diễn giải và tái diễn giải theo thực tế” (Weller 1986: 7). Theo đó, tín ngưỡng dân gian, giống như nhiều thực hành sống khác, thường biến đổi hình thức sinh hoạt để theo kịp nhu cầu thực tiễn. Thần thánh và lễ nghi ở đền miếu đóng vai trò tấm gương phản chiếu những thay đổi có thực trong các quan hệ xã hội.

Thay đổi có thể bắt nguồn từ nhiều nguyên do, bao gồm sự tăng trưởng kinh tế, cải cách chính trị, chính sách quản lý nhà nước hoặc một sự thay đổi tự nhiên do trí thức và thường dân chủ động điều chỉnh ngay khi mức sống tăng lên. Tín ngưỡng Trung Hoa truyền thống thường được trí thức địa phương cải cách theo hướng kết hợp chính sách nhà nước và quyền lợi địa phương. Phillip E. Converse (1964: 211) viết, “tư tưởng của người trí thức khách quan và logic hơn thường dân; vì thế, tín ngưỡng ở người trí thức và thành phần tinh anh thường trừu tượng và gắn kết tương quan hơn so với những ý tưởng vốn chịu chi phối bởi ngữ cảnh của thường dân”. Dưới những điều kiện thuận lợi, giới trí thức và tinh anh tiến hành cải cách hoặc bổ sung một vài bình diện của thực hành tín ngưỡng dân gian bằng một cơ chế mang định hướng xã hội. Cũng có ý kiến cho rằng đôi khi sự cải cách hay bổ sung làm lu mờ hoặc thay đổi đức tin/ý tưởng chính của tín ngưỡng. Thế nhưng tác giả Robert P. Weller đánh giá nó một cách lạc quan hơn, ông khẳng định “sự khác biệt quan trọng giữa phong cách diễn giải thể chế hóa, lý tưởng hóa và phong cách diễn giải thực tế nằm ở mối quan hệ giữa chúng với bối cảnh xã hội đương thời”, và “cả hai cách đều có ý nghĩa cho sự trải nghiệm chứ không phải là hai cấu trúc ý tưởng riêng biệt” (Weller 1987: 10 - 11).

Trong trường hợp cộng đồng tín ngưỡng Thiên Hậu ở Cà Mau, động lực chính dẫn tới sự dịch chuyển bắt nguồn từ điều kiện lịch sử - xã hội, đặc biệt là trải nghiệm lịch sử tộc người có từ cuối thế kỷ XIX. Vào giữa thế kỷ XIX, nhà Nguyễn gia tăng các biện pháp quản lý người Hoa nhằm mục đích hành chính và quốc phòng (Riichiro 1974: 167; Hướng Đại Hữu 2016: 188), theo sau đó là chính sách “chia để trị” của người Pháp ở Việt Nam xuyên suốt giai đoạn 1858-1945 và chính sách thắt chặt quản lý kinh tế của Chính quyền Sài Gòn giai đoạn (1954-1975) (xem Châu Hải 1992, Wheeler 2012). Giai đoạn sau chiến

tranh (1975-1986) có lúc cộng đồng này nằm kẹt giữa quan hệ ngoại giao Việt - Trung không mấy bằng phẳng (see Amer 1991: 126-7), song kể từ khi đất nước thực hiện Chính sách Đổi mới năm 1986, người Hoa dần dà bước vào giai đoạn phục hưng văn hóa, thiện chí thu hẹp các khoảng cách hướng tới sự đoàn kết hài hòa các cộng đồng hoàn toàn phù hợp với chính sách đại đoàn kết ở địa phương. Đây cũng là lúc họ đối mặt với một thử thách mới: sự phai nhạt dần (hoặc sự xói mòn) bản sắc và truyền thống tộc người do tác động của tăng trưởng kinh tế và phát triển đô thị.

Nhìn lại lịch sử, cộng đồng người Hoa và những hậu duệ Minh Hương của họ đã không hề bị động khi ứng xử với nguy cơ xói mòn văn hóa. Nghiên cứu của Charles Wheeler (2015: 143, 156) và Wi-vun Chiung (2013) cho thấy người Minh Hương và người Hoa ở Việt Nam các thế kỷ XVIII - XIX đã hết sức chủ động trong việc nắm bắt thời thế, thị hiếu xã hội để kiến tạo và gìn giữ vị thế của mình trong xã hội Việt Nam đầy biến động. Họ chuyển đổi từ vị trí thống lĩnh kinh tế sang kiến tạo và phát triển bản sắc văn hóa, nhờ vậy họ đã duy trì được vị thế xã hội của mình. Có thể nói, việc tái định nghĩa và kiến tạo bản sắc đã là một trong những phương thức trải nghiệm giúp cộng đồng người Hoa phát triển và hòa nhập có lựa chọn ở Việt Nam.

Ở thời điểm hiện tại, người Hoa ở Cà Mau cũng gặp phải thử thách tương tự: phải hòa nhập và phải giữ gìn bản sắc. Kết quả là, họ vận động chuyển đổi một phần cấu trúc bản sắc và thực hành văn hóa cho phù hợp. Trong ứng xử nội bộ cộng đồng, các nghi lễ Thiên Hậu được phục hồi sau Đổi mới 1986 đã được cải tiến để phù hợp với xu thế mới. Họ chủ động tăng cường các hoạt động văn hóa nghệ thuật làm nổi bật văn hóa dân tộc như biểu diễn lân sư rồng và âm nhạc truyền thống, gìn giữ trình tự và quy cách nghi lễ theo truyền thống người Hoa, tăng cường cơ chế các

nhóm trực lý luân phiên thực hiện các công tác chuẩn bị nghi lễ nhằm gắn kết cộng đồng chặt hơn với bản miếu. Ở một phương diện khác, đề tăng cường sự lan tỏa và chia sẻ văn hóa với cộng đồng người Việt và người Khmer địa phương, trí thức và giới tinh anh người Hoa đã tập trung đầu tư công sức nhiều hơn cho nghi lễ cung thỉnh Thiên Hậu đêm mùng 3 Tết Nguyên đán thay vì đầu tư thêm cho lễ đàn sinh Thiên Hậu ngày 23 tháng 3 âm lịch hàng năm. Nghi lễ này có từ lâu đời (hiện không ai nhớ chính xác là từ lúc nào) nhưng nó thực sự trở nên náo nhiệt hơn từ thập niên 1990. Nghi lễ đêm mùng 3 Tết đã đáp ứng một phần sự kỳ vọng của cộng đồng khi hàng ngàn người đã cùng tham dự nghi lễ và chia sẻ trải nghiệm văn hóa ngay trong những thời khắc cuối cùng của Tết Nguyên đán, ngay sau khi các gia đình người Việt làm lễ cúng tiễn gia tiên xong. Quan trọng hơn, việc đầu tư cho nghi lễ cung thỉnh Thiên Hậu đêm mùng 3 Tết đã để lại một dấu ấn văn hóa thú vị: hiện tượng “té nước theo mưa”, sự dịch chuyển nghi lễ theo hướng kết hợp giữa nghi lễ tín ngưỡng cộng đồng người Hoa vào hệ thống nghi lễ gắn với gia đình người Việt.

Theo đó, lễ tổng tiễn Thiên Hậu về trời ngày 24 tháng Chạp và lễ cung nghinh Bà hồi cung đêm mùng 3 Tết có thể được xem là phỏng theo nghi thức tổng tiễn và nghinh đón ông Táo của người Việt cũng như nghi lễ đón ông bà về ăn Tết và tổng tiễn sau khi hết Tết (có cả ở người Hoa). Ông Táo của người Việt được tiễn về trời ngày 23 tháng Chạp và cung nghinh trở về sáng 30 Tết, ông Táo sẽ cùng “ăn Tết” với gia đình bởi ông là một phần của gia đình. Tổ tiên được đón về ngày 30 tháng Chạp và tổng tiễn sáng mùng 3 Tết. Như vậy việc tổng tiễn Bà Thiên Hậu ngày 24 tháng Chạp và cung thỉnh hồi cung đêm mùng 3 Tết có quan hệ như thế nào với hai hệ thống nghi lễ nói trên?





Trong suốt các năm liền (2014, 2015 và 2016), khi quan sát tham dự sâu vào chuỗi các nghi lễ tại bốn miếu, chúng tôi phát hiện thêm hai lớp diễn ngôn văn hóa nằm sâu dưới tầng đáy của cấu trúc diễn ngôn đa tầng. Dù có được người Việt (và người Khmer) đón nhận thế nào đi nữa, Bà Thiên Hậu vẫn là một biểu tượng cộng đồng hội tụ sắc thái dân tộc Hoa, không thể hòa nhập hoàn toàn theo biểu tượng ông Táo hay tổ tiên của người Việt. Người Việt đưa ông Táo về trời ngày 23 tháng Chạp, người Hoa đưa Bà Thiên Hậu về trời cùng ông Táo ngày 24 (để thực thi nhiệm vụ của những vị “Thiên quan”). Người Việt cúng tiễn ông bà sáng mùng 3 tết thì người Hoa đón Bà về tối cùng ngày. Trong suy nghĩ của họ, Bà Thiên Hậu cũng có một gia đình (bởi Bà là nhân vật lịch sử có thật), những ngày tết, Bà phải “ở bên gia đình”, đến ngày mùng 3 ắt hẳn sẽ có “người trong gia đình” làm lễ tiễn Bà đi, và vì thế thời gian cử hành đại lễ nghênh đón Bà trở lại phải muộn hơn thời gian cúng tiễn ông bà trong các gia đình.

Thêm vào đó, bằng sự nỗ lực gấn cho Bà Thiên Hậu chức năng của một vị “thiên quan” giống ông Táo, cộng đồng người Hoa ở Cà Mau gửi gắm vào đó một nỗi niềm khắc khoải trong tâm khảm cộng đồng - *nỗi nhớ cố hương*. Những thế hệ đầu tiên đặt chân đến Cà Mau luôn giữ trong lòng niềm mong ước được về thăm quê hương, tuy nhiên niềm mong ước ấy cho tới nay không còn mãnh liệt như trước nữa. Quê hương dần dà thành cố hương, cảm thức về một quê hương chân thành đã uơm mầm ngay tại vùng đất Cà Mau này, bởi vậy Cà Mau đã trở thành quê hương của họ. Thay vào đó, người Hoa đã gửi gắm một hình ảnh thay thế mình có thể “quay về cố hương” - đó là Bà Thiên Hậu. Bà có quê nhà ở Phúc Kiến, những ngày cuối năm sau khi hoàn thành nhiệm vụ một “thiên quan”, Bà sẽ “về thăm quê nhà”. Với tâm thức ấy, nghi lễ tống tiễn và nghênh đón Thiên Hậu những ngày trước và trong tết Nguyên đán còn là một chuỗi nghi lễ chứa đựng chức năng hóa giải ẩn ức trong tâm thức cộng đồng, hóa giải những nghịch lý (thậm chí là mâu thuẫn) giữa tâm thức nhớ cố hương và ước vọng “bám rễ”, hòa nhập ở địa phương. Họ gói ghém nỗi nhớ nhà trong một giải pháp “ảo ảnh”, bằng cách ấy có thể bảo toàn năng lượng

cho các hoạt động sống thực tại. Giống như người Minh Hương thờ trước trong nghiên cứu của Wi-vun Chiung (2013) và Charles Wheeler (2015), người Hoa Cà Mau đã từ bỏ hoàn toàn sợi dây liên kết văn hóa với cố hương; thay vào đó, họ chuyển hướng kiến tạo và gìn giữ vị trí nhóm tộc người có vị thế xã hội và có bản sắc ở địa phương.

Như một quy luật tất yếu, con người sử dụng, vận dụng và sáng tạo văn hóa như là một phần của cuộc sống thường nhật trong mạng lưới các quan hệ xã hội của họ (xem thêm Weller 1987: 172), điều đã làm nảy sinh yêu cầu phải thật sự linh hoạt và nhạy bén trong quá trình giải mã các ý tưởng và nội hàm thể hiện qua các thực hành văn hóa ấy. Người Hoa ở Cà Mau đã kiến tạo một số thực hành nghi lễ mới (hay gán thêm cho các nghi lễ những nội hàm mới), do đó chúng phải được diễn giải theo ngữ cảnh để có được cách nhìn khách quan. Thông thường ý nghĩa diễn ngôn thể hiện qua hành vi tín ngưỡng không thể hiện ra bên ngoài cùng lúc, thay vào đó, chúng hình thành nên cấu trúc diễn ngôn đa tầng. Cái nhìn thấy được như âm nhạc truyền thống, múa lân - sư, trang phục và đồ tế lễ v.v... thể hiện nhu cầu gìn giữ văn hóa tộc người thể hiện ở tầng nổi, trong khi các ý niệm về hình ảnh Bà Thiên Hậu là một “thiên quan” hay việc dùng ảo ảnh “Bà Thiên Hậu về thăm quê hương” để khóa lấp tâm trạng của chính mình đều được ẩn thị khéo léo ở các tầng nghĩa kín đáo hơn. Khi đặt cạnh nhau giữa một bên là nghi lễ tống tiễn và nghênh đón Thiên Hậu và một bên là lễ tống tiễn - nghênh đón ông Táo, lễ nghênh đón - tống tiễn tổ tiên trước và trong tết Nguyên đán, ta sẽ nhìn thấy rõ hai công thức chòng chéo lên nhau giữa chúng. Trong giai đoạn trước tết Bà Thiên Hậu có chức năng của một “thiên quan” như ông Táo (thể hiện qua lễ tống tiễn), còn giai đoạn trong tết, Bà thực hiện vị trí của một thành viên gia đình (thể hiện qua ý tưởng Bà về thăm nhà và lễ cúng nghênh hồi cung). Nghi lễ Thiên Hậu dường như nằm vắt ngang cả hai nhóm tín ngưỡng trong gia đình (thờ tổ tiên và thờ ông Táo) và tín ngưỡng cộng đồng, một thể hiện sinh động cho thấy ước vọng được hòa nhập sâu rộng hơn trong xã hội Việt Nam đương đại của cộng đồng người Hoa ở Cà Mau.

Nếu như hệ thống nghi lễ Thiên Hậu vào dịp tết Nguyên đán được dùng làm kênh “đôi thoại” và “kết nối” với các cộng đồng tộc người khác nhau thì Lễ dân sinh Thiên Hậu các ngày 22 và 23 tháng 3 âm lịch vẫn là một thể hiện đầy đủ của diễn ngôn phục hưng văn hóa tộc người. Nghi lễ này được tổ chức hoàn toàn giống với các địa phương khác. Như James Watson (1985) từng nói, những biểu hiện đa dạng của Bà Thiên Hậu trong suy nghĩ các nhóm cộng đồng khác nhau đã không làm lu mờ ý nghĩa chính thống vốn đã “chuẩn hóa” của Bà (dẫn lại trong Guo Qitao 2003: 10). Bà Thiên Hậu được người Hoa Cà Mau được “kiến tạo” và “diễn giải” gần hơn với giao lưu văn hóa xuyên tộc người, song Bà vẫn là một vị thần cộng đồng mang bản sắc Hoa. Cộng đồng người Hoa trong quan hệ giao lưu văn hóa xuyên tộc người ở Nam Bộ đã nỗ lực phối hợp (hoặc kết hợp) hệ thống các thực hành văn hóa với cộng đồng chủ thể để thu hẹp dần khoảng cách (nếu có), tiến tới mục tiêu hòa nhập và phát triển.

Trong số ba hạt nhân giúp con người làm chủ các khoảng cách (hay rào cản) văn hóa mà hai tác giả Segliman và Weller (2012: 8 - 9) đề xuất gồm hệ thống ký hiệu văn hóa (notation), lễ nghi (ritual) và trải nghiệm chung (shared experience) thì cộng đồng người Hoa ở Cà Mau đã kiến tạo được trọn vẹn yếu tố thứ ba (trải nghiệm chung) và một phần của yếu tố thứ hai (phần thực hành nghi lễ). Tất cả người đi lễ kiên trì thực hiện đầy đủ các lễ nghi cần thiết dưới sự hướng dẫn của một nhóm các trí thức và thành phần tinh anh người Hoa, họ đã cùng hòa mình vào một dạng thức trải nghiệm chung - sự cộng cảm. Duy chỉ có yếu tố hệ thống ký hiệu là ít được chia sẻ nhất. Người Hoa ở Cà Mau muốn gìn giữ yếu tố này để duy trì bản sắc Hoa, và do vậy, họ đã chủ động kiến tạo một phần nghi lễ Thiên Hậu gần với ông Táo và tổ tiên để được nhiều người Việt đón nhận hơn. Người Việt khi tham gia nghi lễ Thiên Hậu ngày tết với suy nghĩ Bà là một vị phúc thần giống như Phật bà Quan Âm trong dòng chảy Phật giáo đại chúng. Với các yếu tố hạt nhân được chia sẻ ở ba mức độ khác nhau (rất ít ký hiệu văn hóa, một phần nghi lễ và toàn bộ trải nghiệm chung), lễ hội Thiên Hậu Thánh mẫu dịp tết Nguyên đán ở Cà Mau là một thể hiện tương đối thành công

của giao lưu văn hóa tín ngưỡng. Do hệ thống ký hiệu văn hóa nằm ở tầng sâu đức tin và tư tưởng trong khi nghi lễ và trải nghiệm chung qua nghi lễ chỉ là phần thực hành tín ngưỡng ở bề mặt ngoài, sự chia sẻ xuyên tộc người đích xác là hiện tượng giao thoa văn hóa (acculturation), mà không phải là đồng hóa văn hóa (assimilation) theo quan điểm Melissa Brown (2007: 91-124). Bằng hình thức này, người Hoa ở Cà Mau có thể tự tin với sự cân bằng giữa bản sắc và hội nhập của cộng đồng mình.

Ở khía cạnh xã hội, nỗ lực kết nối một phần nghi lễ Thiên Hậu với các tục thờ ở gia đình còn phản ánh những va chạm hay những trở lực trong các mối quan hệ giữa người bên trong (cộng đồng người Hoa) và người bên ngoài (người Việt, người Khmer), giữa cộng đồng địa phương với quản lý nhà nước, và giữa tâm thức nguồn cội với đời sống thực tại. Sau khi được “gia tăng ý nghĩa biểu trưng” sau quá trình kiến tạo và kết hợp nghi lễ, biểu tượng Bà Thiên Hậu nay đã hấp thụ một phần các giá trị gia đình, tôn tại và phát triển như một dạng thức “ảo ảnh hội nhập”, được tất cả các bên chấp nhận và ủng hộ. Việc người Hoa ở Cà Mau đã chủ động quyết định con đường phát triển cộng đồng địa phương, nhất là sau khi mạng lưới các mắt xích kinh tế người Hoa phía nam sông Hậu đã tan vỡ từ nhiều thập niên trước đó, trong khi nguy cơ xói mòn văn hóa và bản sắc là có thực. Nỗ lực kết nối nghi lễ Thiên Hậu ở Cà Mau không phải là trường hợp duy nhất hiện có, các nghiên cứu trước đây của chúng tôi cho thấy người Triều Châu ở thị xã Vĩnh Châu (tỉnh Sóc Trăng) cũng vận động tích hợp một vài yếu tố Phật giáo đại chúng trong nghi lễ tín ngưỡng Bắc Đê và Thiên Hậu trong vùng, trong khi đó người Hoa Hẹ ở Cà Mau chủ động chuyển đổi tên gọi và hình thức tín ngưỡng thờ tổ sư làng nghề của mình bằng Thiên Hậu dù cấu trúc đức tin và nội hàm tín ngưỡng vẫn được gìn giữ như cũ (xem Nguyễn Ngọc Thơ, Nguyễn Thị Nguyệt 2018: 16-28). Hơn nữa, theo Wang (1999), Hostetler (2001) và Donald S. Sutton (2007: 15), văn hóa người Hoa (mở rộng ra là văn hóa Trung Hoa) được “định nghĩa”, “tái định nghĩa” khi họ va chạm với các dòng văn hóa khác, bởi ý thức “đặc tính Trung Hoa” lúc này trở nên sâu sắc hơn trong tâm tưởng những

người trí thức và thành phần tinh anh trong cộng đồng. Do đó, lúc mở rộng chia sẻ văn hóa cũng là lúc họ ý thức việc gìn giữ bản sắc, càng nhiều thực hành văn hóa và trải nghiệm chung qua nghi lễ được chia sẻ thì yếu tố bản sắc tộc người càng được củng cố mạnh lên thêm.

Khác với các phát hiện của Michael Szonyi (1997) và Guo Qitao (2003) mà ở đó “cách thức người trí thức và thành phần tinh anh địa phương nỗ lực chuẩn hóa tín ngưỡng dân gian địa phương mình bắt nguồn từ không gì khác hơn ngoài động lực nhà nước” (xem Guo Qitao 2003: 196), trường hợp nói trên ở Cà Mau mang dấu ấn của một sự vận động ngược lại: *hạ nhi thượng*. Những trải nghiệm khác nghiệt của lịch sử trước đây có thể vẫn còn đọng lại trong tâm thức, song cái chính là vị thế hiện tại và triển vọng phát triển cộng đồng trong tương lai mới đích thực là nguyên nhân và là động lực cho những vận động ấy.

### Kết luận

Là một cộng đồng tộc người thiểu số có mức sống kinh tế vào mức trung lưu ở Cà Mau, người Hoa đã thật sự chủ động trong kiến tạo con đường phát triển theo hướng vừa hội nhập vừa giữ gìn bản sắc tộc người. Trải qua những trải nghiệm đáng nhớ của lịch sử, trí thức và thành phần tinh anh ở địa phương đã học được cách chuyển đổi nguồn lực kinh tế truyền thống sang nguồn lực văn hóa và “tái định nghĩa” bản sắc thông qua giao lưu văn hóa tín ngưỡng. Họ nỗ lực dịch chuyển một phần biểu tượng và nghi lễ phụng thờ Bà Thiên Hậu ở địa phương theo hướng gần hơn với tín ngưỡng tổ tiên và tục thờ ông Táo trong phạm vi gia đình (người Việt, người Hoa) để tăng cường giao lưu xuyên tộc người và gìn giữ bản sắc. Biểu tượng Bà Thiên Hậu vì thế được “gia tăng thêm” ý nghĩa biểu trưng, tục thờ Bà cũng vì thế mà được lan tỏa rộng hơn.

Dù vậy, sự kết hợp theo hướng phối hợp này suy cho cùng đã tạo ra một dạng thức ảo ảnh tâm lý, có thể hiểu là một dạng “thủ thuật ngầm” (“subterfuge”<sup>(12)</sup>) cho phép các cộng đồng chia sẻ xúc cảm, trải nghiệm nghi lễ và giao lưu văn hóa. Do cấu trúc đức tin sâu vẫn được gìn giữ, do vậy “đặc tính người Hoa” vẫn được duy trì qua biểu tượng và tục thờ Thiên Hậu. Nỗ lực gắn kết nghi

lễ trên đây đã vô hình trung tạo ra một cục diện hai thái cực đối lập nhưng không đối kháng, cả hai cùng tương tác để duy trì trật tự văn hóa tộc người. Đó là sự mở rộng và khép kín, sự thúc đẩy giao lưu văn hóa và củng cố bản sắc tộc người, là ước vọng hòa nhập xã hội và tâm thức nguồn cội v.v... Trên tất cả các bình diện ấy, vai trò chủ đạo được gán lên vai người trí thức bản tộc, bởi vậy sự đoàn kết và cơ chế tổ chức đảm bảo sự đoàn kết luôn có ý nghĩa sống còn cho sự nghiệp văn hóa tộc người. Người Hoa ở Cà Mau dưới sự dẫn dắt của trí thức bản tộc đã đạt được mục tiêu hội nhập và bản sắc thông qua việc kiến tạo ảo ảnh kết hợp nghi lễ, chính vì vậy Bà Thiên Hậu được vận dụng như một biểu tượng kết nối và lan tỏa. Giao lưu văn hóa xuyên tộc người có thể được thực hiện hiệu quả thông qua việc kiến tạo nhiều hơn những cơ hội trải nghiệm chung cũng như sự san sẻ một phần hệ thống lễ nghi chứ không nhất thiết phải chia sẻ toàn bộ hệ thống biểu tượng văn hóa để đảm bảo giao lưu văn hóa không dịch chuyển thành đồng hóa văn hóa.

### Chú thích

- (1) Cụm từ “lý sự hội” do Phạm Văn Tú (2011) sử dụng. Trường lý sự hội do các thành viên Lý sự hội bầu hai năm một lần, thường là một doanh nhân có am hiểu truyền thống và có uy tín trong cộng đồng, được chính quyền địa phương gián tiếp thừa nhận. Trên thực tế người Hoa địa phương sử dụng cả hai tên gọi “Lý sự hội” và “Ban quản lý”.
- (2) 5 bang gồm Triều Châu, Quảng Đông, Phúc Kiến, Hải Nam và Khách Gia, trong đó người Triều Châu chiếm đa số.
- (3) Quan sát của chúng tôi cho thấy ngày càng có nhiều người Việt hơn tham gia giành “lộc”.
- (4) Các gia đình này mang họ Ngô, họ Trịnh v.v..., hoàn toàn không có gia đình nào mang họ Lâm như tính họ của Bà Thiên Hậu (Lâm Mặc Nương) (tài liệu điền dã 2014, 2015).
- (5) Theo Chen Ching Ho (2008).
- (6) Tuy nhiên, theo suy đoán của Nguyễn Khắc Thuần qua *Mạc Thị gia phả*, năm Mạc Cửu dâng đất Hà Tiên cho chúa Nguyễn vào năm 1714 (xem Vũ Thế Dinh 2006: 9).
- (7) Xem Lee Khoon Choy (2013: 346 - 347).
- (8) Hiện tại hệ thống phái Minh Nguyệt Cư Sĩ Lâm ở Nam Bộ có 1 tổng lâm, 1 tổ đình và 5 phân lâm (tài liệu điền dã 2015-2016).
- (9) Lý sự hội và cộng đồng tự thỏa hiệp phân khu trung tâm thành phố thành 5 nhóm, mỗi nhóm có một ban đại diện được giao nhiệm vụ thông tin, vận động đóng góp và tham gia các khâu, đoạn của công tác tổ chức lễ hội.
- (10) Tài liệu do GS.TS. Ong Seng Huat, Viện trưởng Học viện Tao Academy (Penang, Malaysia), cung cấp, 2018.

- (11) Quan Đế được thờ tại gia từ rất sớm với vị trí hộ thần.
- (12) Thuật ngữ của tác giả Michael Szonyi (1997: 129).

### Tài liệu tham khảo

- Amer, Ramses (1991), *The ethnic Chinese in Vietnam and Sino-Vietnamese relations (Người Hoa ở Việt Nam và quan hệ Trung-Việt)*, Kuala Lumpur: Forum.
- Brown, Melissa (2007), "Ethnic Identity, Cultural Variation, and Processes of Change: Rethinking the Insights of Standardization and Orthopraxy (Bản sắc dân tộc, biến thể văn hóa và các quá trình biến đổi: tái suy nghĩ về góc nhìn chuẩn hóa và chính thống hóa văn hóa)", *Modern China*, Vol. 33 Number 1: 91-124.
- Châu Hải (1992), *Các nhóm cộng đồng người Hoa ở Việt Nam*, Nxb. Khoa học xã hội.
- Chen Ching Ho (2008), "Mac Thien Tu and Phrayataksin: a survey on their political stand, conflict and background (Mạc Thiên Tứ và Phrayataksin: khảo sát về vị thế chính trị, mâu thuẫn và bối cảnh của họ)", *The Chinese diaspora in the Pacific 1500-1900 (Di dân người Hoa ở Thái Bình Dương giai đoạn 1500-1900)*, Anthony Reid ed., Ashgate, Variorum.
- Chiung, Wi-vun Taiffalo (2013), "Identity and indigenization: Minh Hương people versus ethnic Chinese in Vietnam (Bản sắc và bản địa hóa: người Minh Hương trong tương quan so sánh với người Hoa ở Việt Nam)", *Taiwan International Studies Quarterly*, 9 (4): 87-114.
- Converse, Phillip E. (1964), "The nature of belief systems in mass publics (Bản chất hệ thống tín ngưỡng trong đại chúng" in David E. Apter (ed.), *Ideology and discontent (Tu tưởng và sự bất mãn)*, Glencoe, IL: Free Press.
- Cooke, Nola 2004: "Water World: Chinese and Vietnamese on the Riverine Water Frontier, from Ca Mau to Tonle Sap (c. 1850-1884)" (Thế giới vùng ngập nước: Người Hoa và người Việt ở men sông từ Cà Mau đến hồ Tonle Sap giai đoạn 1850-1884), in Nola Cooke and Li Tana etd., *Water Frontier: Commerce and the Chinese in the Lower Mekong (Biên cương vùng ngập nước: thương mại và người Hoa ở hạ nguồn sông Mê-kông)*, Singapore: Rowman & Little Field Publishers, Inc., pp. 139-156.
- Duara, Prasenjit (1988), "Superscribing symbols: The myth of Guandi, the Chinese god of war (Gia phong ý nghĩa biểu tượng: thần thoại Quan Đế, thần chiến tranh của người Trung Hoa)", *Journal of Asian Studies*, Vol. 47 (4): 778 - 95.
- Đào Trinh Nhất (1924), *Thế lực Khách trú và vấn đề di dân ở Nam Kỳ*, Nxb. Hội Nhà văn.
- Faure, David (1999), "The emperor in the village: representing the state in South China (Hình ảnh hoàng đế trong từng góc làng: đại diện quốc gia ở Hoa Nam)", pp. 267-98, in: Joseph P. McDermott (ed.), *State and Court Ritual in China (Quốc gia và nghi lễ cung đình ở Trung Quốc)*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Faure, David (2004), "The Heaven and Earth Society in the Nineteenth Century (Thiên Địa Hội thế kỷ XIX)", *Heterodoxy in late Imperial China (Tà đạo ở Trung Quốc cuối thời phong kiến)*, University of Hawaii Press.
- Feuchtwang (1974), *Domestic and communal worship in Taiwan (Các tục thờ trong gia đình và trong làng ở Đài Loan)*, in Arthur P. Worl (ed.), *Religion and ritual in Chinese society (Tín ngưỡng - tôn giáo và nghi lễ trong xã hội Trung Hoa)*, Stanford: Stanford University Press.
- Freedman, Maurice (1974), *Chinese lineage and society (Đòng tộc và xã hội Trung Hoa)*; Fukien and Kwangtung, London, Athlone Press; New York, Humanities Press.
- Guo Qitao (2003), *Exorcism and Money: the symbolic world of the Five-Fury Spirits in late imperial China (Trừ tà và tiền bạc: thế giới biểu tượng của nhóm thần Ngũ Thường ở Trung Quốc cuối thời phong kiến)*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
- Hostetler, Laura (2001), *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China (Tập đoàn kinh tế thuộc địa thời Thanh: Dân tộc học và bản đồ học thời sơ kì Trung Hoa hiện đại)*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hứa Hoàn (1993), "Thiên Địa Hội và cuộc khởi nghĩa của Phan Xích Long Hoàng đế" (Heaven and Earth Secret Society and the revolt of Phan Xích Long), *Nam Kỳ Lục tỉnh - ký sự miền Nam 3*, Văn hóa.
- Hướng Đại Hữu (2016), *Nghiên cứu Hoa nhân Hoa kiều ở Việt Nam thời kì phong kiến*, Nxb. Khoa học xã hội Trung Quốc.
- Jordan, David K. (1972), *Gods, ghosts and ancestors: the folk religion of a Taiwanese village (Thần thánh, ma quỷ và tổ tiên: tín ngưỡng dân gian trong một ngôi làng Đài Loan)*, Berkeley: University of California Press.
- Katz, Paul R. (2007), "Orthopraxy and Heteropraxy beyond the state - standardizing ritual in Chinese society (Chính thống hóa và phi chính thống hóa vượt ra ngoài quy định quốc gia - chuẩn hóa nghi lễ trong xã hội Trung Hoa)", *Modern China*, Vol. 33(1): 72-90.
- Lâm Mỹ Dung (2006), *Ma Tổ và xã hội Đài Loan*, Công ty TNHH Thực nghiệp Văn hóa Bác Dương (林美容 2006: 《媽祖信仰與台灣社會》, 博揚文化實業有限公司).
- Lee Khoo Choy (2013), "The Minh Hương of Vietnam (Người Minh Hương ở Việt Nam)", *Golden Dragon and purple pheonix - the Chinese and their multi-ethnic descendants in Southeast Asia (Rồng vàng và phụng tím - người Hoa và con cháu đa tộc người của họ ở Đông Nam Á)*, World Scientific, pp. 327-368.
- Liu, Tiksang (2000), *The cult of Tian Hou in Hong Kong (Tín ngưỡng Thiên Hậu ở Hồng Kông)*, Joint Publishing Hong Kong.
- Nguyễn Khắc Thuần (2006), *Tiến trình văn hóa Việt Nam từ khởi thủy đến thế kỷ XIX*, Nxb. Giáo dục.
- Nguyễn Ngọc Thơ (2017), *Tín ngưỡng Thiên Hậu vùng Tây Nam Bộ*, Nxb. Chính trị Quốc gia.
- Nguyễn Ngọc Thơ, Nguyễn Thị Nguyệt (2018), "Xác bướm hồn sâu" - chuyển đổi hình thức tín ngưỡng ở cộng đồng người Hẹ ở Đồng Nai", *Tạp chí Văn hóa dân gian*, 1(175): 16-28.
- Nguyễn Thị Nguyệt (2015), *Tín ngưỡng dân gian của người Hoa ở Đồng Nai*, Luận án tiến sĩ Văn hóa dân gian, Học viện KHXH, Viện Hàn lâm KHXH Việt Nam, Hà Nội.

27. Riichiro, Fujiwara (1974), "Chính sách đối với dân Trung Hoa di cư của các triều đại Việt Nam", *Khảo cổ tập san*, số 8, Viện Khảo cổ, Bộ Văn hóa Giáo dục và Thanh niên, Sài Gòn: 140-175.
28. Sangren, Steven (1989), "Orthodoxy, heterodoxy, and the structure of value in Chinese ritual (Chính thống hóa, phi chính thống hóa và cấu trúc giá trị trong nghi lễ Trung Hoa)", *Modern China*, Vol. 13 (1): 63-89.
29. Sapir, Edward (1934), "The emergence of the concept of personality in a study of culture (Sự xuất hiện quan niệm nhân cách trong nghiên cứu văn hóa)", in Edward Sapir 1949: *Culture, Language and personality (Văn hóa, ngôn ngữ và nhân cách)*, Berkeley: University of California Press.
30. Segliman, Adam B. & Weller, Robert P. (2012), *Rethinking pluralism - ritual, experience, and ambiguity (Tái tư duy về sự đa dạng - lễ nghi, trải nghiệm và sự mơ hồ)*, Oxford University Press.
31. Sơn Nam (1974), *Cá tính miền Nam*, Đông Phố xuất bản.
32. Sutton, Donald S. (2007), "Introduction to the Special Issue: Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China - reconsidering James L. Watson's ideas (Giới thiệu số tạp chí đặc biệt về Nghi lễ, chuẩn hóa văn hóa và chính thống hóa ở Trung Quốc - đánh giá các ý kiến của James L. Watson)", *Modern China*, Vol 33: 1, 3-21.
33. Szonyi, Michael (1997), "The illusion of standardizing the gods: the cult of the Five Emperors in late imperial China" (Ảo tưởng về chuẩn hóa thần thánh: tục thờ Ngũ Đế ở Trung Hoa thời Minh-Thanh", *Journal of Asian Studies* 56, 1 (Feb.): 113-35.
34. Szonyi, Michael (2000), "Local cult, Lijia, and lineage: Religious and Social Organization in the Fuzhou Region in the Ming and Qing (Tín ngưỡng địa phương, lý giáp và dòng tộc: tổ chức tín ngưỡng và xã hội ở vùng Phúc Châu thời Minh-Thanh)", *Journal of Chinese Religions*, Vol. 28.
35. Szonyi (2002), *Practicing kinship: lineage and descent in late imperial China. (Tổ chức quan hệ họ hàng: dòng tộc và hậu duệ ở Trung Quốc cuối thời phong kiến)*, CA: Stanford University Press.
36. Szonyi, Michael (2007), "Making claims about standardization and orthodoxy in late imperial China - rituals and cults in the Fuzhou Region in light of Watson's theories (Khẳng định về chuẩn hóa và chính thống hóa ở Trung Hoa cuối thời phong kiến - nghi lễ và tín ngưỡng vùng Phúc Châu dưới ánh sáng của lý thuyết James Watson)", *Modern China*, Vol. 33(1): 47-71.
37. Trương Tuấn (2010), *Ma Tổ - truy tìm nguồn gốc tín ngưỡng*, Công ty TNHH Thực nghiệp Văn hóa Bác Dương (張珣 2010: 《媽祖. 信仰的追尋》, 博揚文化實業有限公司).
38. Tsai, Maw-kuey (1968), *Les Chinois au Sud-Vietnam (Người Hoa ở miền Nam Việt Nam)*, Paris: Bibliothèque Nationale.
39. Wang Mingke (1999), "From the Qiang barbarians to Qiang nationality: the making of a new Chinese boundary (Từ dân Khương man dã đến dân tộc Khương: xây dựng các ranh giới Trung Quốc mới", pp. 43-80, in: Shu-min Huang and Cheng-kuang Hsu (eds.), *Imagining China: Regional Division and National Unity (Mường tượng về Trung Quốc: Phân vùng địa phương và thống nhất quốc gia)*, Taipei: Institute of Ethnology.
40. Watson, James (1985), "Standardizing the gods: The promotion of Tien'hou ("Empress of Heaven") along the South China coast, 960-1960 (Chuẩn hóa thần thánh: sự thúc đẩy phát triển tín ngưỡng Thiên Hậu vùng ven biển Hoa Nam giai đoạn 960-1960", in: James Watson, Rubie. S. Watson ed., *Village Life in Hong Kong - Politics, gender, and ritual in the New Territories (Đời sống làng xã ở Hồng Kông - Chính trị, giới và nghi lễ vùng Tân Giới)*, The Chinese University Press.
41. Watson, James (2004), "Killing the ancestors: power and piety in the Cantonese ancestor cult (Diệt tổ: quyền lực và chữ hiếu trong tục thờ tổ tiên của người Quảng Đông)", *Village life in Hong Kong: politics, gender, and ritual in the New Territories (Đời sống làng xã ở Hồng Kông - Chính trị, giới và nghi lễ vùng Tân Giới)*, James L. Watson, Rubie S. Watson ed., The Chinese University Press, pp. 443 - 451.
42. Weller, Robert (1987), *Unities and Diversities in Chinese Religion (Thống nhất và đa dạng trong tín ngưỡng - tôn giáo Trung Hoa)*. London: Macmillan/ Seattle: Univ. of Washington Press.
43. Weller, Robert (1994), *Resistance, chaos and control in China (Phản kháng, hỗn loạn và quản lý ở Trung Quốc)*. Seattle: University of Washington Press.
44. Wheeler, Charles (2012), "Identity and Function in Sino-Vietnamese Piracy: Where are the Minh Hương? (Bản sắc và chức năng của các nhóm hải tặc Hoa-Việt: người Minh Hương đứng ở vị trí nào?", *Journal of Early Modern History*, Vol. 16(6): 503 - 521.
45. Wheeler, Charles (2015), "Interests, institutions, and identity: strategic adaptation and the ethno-evolution of Minh Hương (Central Vietnam), 16<sup>th</sup> - 19<sup>th</sup> centuries (Thị hiếu, thể chế và bản sắc: sự thích nghi mang tính chiến lược và sự tiến hóa tộc người Minh Hương miền Trung Việt Nam thế kỷ 16-19)", *Itinerario* Vol. 39(1): 141-166
46. Wolf, Arthur P. (1974), "Gods, ghosts and ancestors (Thần thánh, ma quỷ và tổ tiên)", in Arthur P. Wolf (ed.), *Religion and ritual in Chinese society (Tín ngưỡng - tôn giáo và nghi lễ trong xã hội Trung Hoa)*, Stanford: Stanford University Press.