

LỄ CẦU MƯA CỦA NGƯỜI THÁI: TỪ NGHI LỄ SINH KẾ ĐẾN SẢN PHẨM VĂN HÓA TRONG NỀN KINH TẾ DI SẢN

Phạm Đặng Xuân Hương - Đỗ Thị Thu Hà

Tóm tắt:

Bài viết nghiên cứu sự phục hồi và chuyển hóa nghi lễ Cầu mưa (Xên xó phốn) của cộng đồng người Thái ở Mường Sang, Mộc Châu - một thực hành tín ngưỡng nông nghiệp truyền thống gắn liền với sinh kế dựa vào lúa nước, ngô và cây ăn quả. Sau một thời gian dài gián đoạn, nghi lễ này được tổ chức lại vào năm 2011 và dần được tái định vị như một sản phẩm văn hóa phục vụ du lịch, trước khi được ghi danh trong danh mục Di sản văn hóa phi vật thể quốc gia. Việc chuyển đổi Cầu mưa từ một thực hành gắn bó hữu cơ với chu trình mùa vụ và hệ sinh thái địa phương sang một hình thái trình diễn văn hóa cho thấy sự thay đổi trong chức năng xã hội và biểu tượng của nghi lễ. Từ chỗ là một nghi thức thiết thân trong hoạt động sản xuất, lễ Cầu mưa nay trở thành một phần của nền kinh tế biểu tượng - nơi hình ảnh, sự kiện và tập tục được tổ chức, sắp đặt và tiêu thụ. Sự chuyển hóa này không chỉ tái cấu trúc cách thức thực hành nghi lễ, mà còn định hình lại cách cộng đồng diễn giải, thương thảo và trình hiện bản sắc văn hóa của chính mình trong bối cảnh hiện đại.

Từ khóa: Người Thái, Lễ Cầu mưa, Nghi lễ sinh kế, Kinh tế di sản.

*

Mở đầu

Sáng sớm, trong một bản người Thái ở Mộc Châu (Sơn La), khi tiếng trống hội cầu mưa vang vọng, từng tốp nhỏ đàn ông mặc áo chàm, phụ nữ mặc áo cóm trắng, đầu đội khăn piêu đỏ về sân nhà văn hóa bản. Họ cùng nhau sửa soạn đạo cụ, lễ vật cho nghi thức *Xên xó phốn* (lễ xin ông Then trên Mường Trời ban nước mưa) diễn ra trong vài giờ tới và chỉ thực hiện một lần vào ngày rằm tháng hai hàng năm. Ít ai còn nhớ chính xác sự kiện này đã bị gián đoạn từ khi nào nhưng đa số đều biết, chính họ - những người dân trong bản, đã cùng nhau khôi phục lại nghi lễ vào năm 2011, dựa trên những gì còn lưu giữ được qua lời kể của một bà *mo* già. Tại thời điểm đó, sau khi xin được phép tổ chức từ Phòng văn hóa thông tin huyện, người dân trong bản đã tự đóng góp kinh phí để tiến hành nghi thức xin nước tại

mỏ nước thiêng và các nghi thức khác trong khoảng sân rộng tại nhà một người dân. Theo chia sẻ của nhiều người, việc phục dựng *Xên xó phốn* không chỉ nhằm nhớ lại quá khứ, mà còn là một cách để cộng đồng duy trì và tái khẳng định giá trị của thực hành văn hóa này trong bối cảnh sinh kế nông nghiệp đặc thù - nơi tài nguyên nước, dù là nước mưa hay nước mặt tại ao, hồ, sông, suối... vẫn đóng vai trò thiết yếu, thậm chí mang tính quyết định đối với sự thành bại của vụ mùa trong năm.

Mặc dù vậy, chỉ sau một vài năm, khi sự kiện bắt đầu được chính quyền cấp xã, huyện quan tâm, quyền quản lý lễ hội đã được chuyển sang hệ thống hành chính địa phương và cùng với đó là quá trình tái cấu trúc trên nhiều phương diện để phù hợp với mục đích trình diễn văn hóa, đặc biệt là trong khuôn khổ các hoạt động thu hút khách du lịch đến với Mộc

Châu. Thay vì để dân bản chủ động tổ chức, *Xên xó phốn* giờ đây được đưa vào kế hoạch văn hóa hàng năm, với sự phân công cán bộ xã chuyên trách. Phần lớn các hoạt động mang tính trình diễn và sân khấu hóa: Không gian tổ chức được quy hoạch lại tại sân nhà văn hóa hoặc khu du lịch cộng đồng; thời gian tiến hành được gói gọn trong một ngày duy nhất; và người tham gia - thay vì là toàn thể dân bản - nay được tuyển chọn như những “diễn viên” để đảm bảo tính thẩm mỹ, sự phối hợp nhịp nhàng và đồng đều trong các phần trình diễn. Thậm chí, nhiều yếu tố trong phần nghi lễ cũng được điều chỉnh nhằm hướng tới việc đáp ứng thị hiếu của du khách: rút gọn lời cúng khấn, giản lược chu trình nghi thức, bổ sung thêm phần giới thiệu của người dẫn chương trình, quy định chặt chẽ về màu sắc trang phục của đoàn người tham gia đám rước,... Không dừng lại ở đó, vào năm 2023, thực hành *Xên xó phốn* tại Nà Bó còn trải qua quá trình tư liệu hóa phục vụ việc lập hồ sơ ghi danh vào danh mục Di sản văn hóa phi vật thể quốc gia - nơi những yếu tố hình thức hóa và quy chuẩn hóa ngày càng bộc lộ rõ nét.

Sự chuyển đổi của *Xên xó phốn* từ một nghi lễ gắn với sinh kế cộng đồng sang một sự kiện được tổ chức theo kịch bản mang tính trình diễn không phải là hiện tượng cá biệt, mà nằm trong một quá trình rộng lớn hơn được nhiều nhà nghiên cứu gọi là *folklorization* (dân gian hóa hay sân khấu hóa văn hóa dân gian). Đây là khái niệm dùng để mô tả sự tái cấu trúc các thực hành văn hóa truyền thống khi chúng được tách ra khỏi môi trường xã hội thường ngày và được trình diễn như một “màn biểu diễn siêu văn hóa thuần túy” phục vụ cho khán giả bên ngoài, đặc biệt trong các bối cảnh du lịch, truyền thông hoặc chính sách di sản (Kirshenblatt-Gimblett 1998, 2006; Saleminck 2013; Hafstein 2018,...). Trong

bài viết *Intangible Heritage as a Festival; or, Folklorization Revisited* (2018), Valdimar Hafstein đưa ra một phân tích kỹ lưỡng về hiện tượng này. Ông lập luận rằng, việc trình diễn định kỳ một thực hành văn hóa dân gian không đơn thuần là sự chuyển đổi về hình thức thể hiện, mà là một diễn trình sân khấu hóa, trong đó biểu hiện đầu tiên là sự lễ hội hóa (*festivalization*) - tức là việc chọn lọc, cải biến các chi tiết theo hướng *thể tục* (tách rời mục đích nghi lễ) và *thẩm mỹ* (nhấn mạnh yếu tố thị giác) nhằm thu hút sự quan tâm của du khách. Đặc biệt, theo Hafstein, khi các thực hành và hình thức biểu đạt văn hóa được tái định hình thành *di sản phi vật thể*, nó sẽ tiếp tục bị *lễ hội hóa* (*festivated*). Nghi lễ không còn tồn tại như một thực hành thường nhật, mà trở thành một phần của các cơ chế quản trị văn hóa, nơi ký ức tập thể được “sản xuất lại” như một thứ “hàng hóa” - có thể lưu thông, quảng bá và tiêu thụ (Hafstein 2018: 127-131). Từ một hướng tiếp cận khác nhưng có tính bổ trợ sâu sắc, Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998, 2006) đưa ra một phê phán mang tính hệ thống hơn về kinh tế di sản (*heritage economy*). Trong bài viết *World Heritage and Cultural Economics*, bà lập luận rằng khi những *habitus* (lối sống, thực hành văn hóa) và *habitat* (không gian cư trú, môi trường sinh thái gắn với văn hóa) trở thành đối tượng được di sản hóa, tức là trở thành “những biểu tượng đại diện cho chính bản thân chúng” (1998:151), chúng không còn/không chỉ còn gắn bó với hệ sinh thái - kinh tế nguyên bản của cộng đồng, mà được tái định vị trong một hệ logic mới. Trong hệ thống đó, các giá trị văn hóa được quy đổi thành tài nguyên để khai thác, bảo tồn và tiêu dùng - như một dịch vụ du lịch hay sản phẩm văn hóa đặc trưng vùng miền. Kirshenblatt-Gimblett chỉ ra rằng, sự chuyển đổi này không đơn thuần là sự thay đổi hình thức, mà là một sự tái cấu trúc sâu sắc

mối quan hệ giữa con người - môi trường và thực hành văn hóa.

Dựa trên các tư liệu khảo sát thực địa được tiến hành từ năm 2022 tới 2025, bài viết phân tích quá trình chuyển hóa *Xên xó phốn* từ một thực hành nghi lễ nông nghiệp gắn với hệ sinh thái địa phương thành một sản phẩm văn hóa phục vụ ngành du lịch. Được gợi ý từ những tiếp cận lý thuyết nêu trên, bài viết làm rõ sự chuyển biến từ nền kinh tế sinh tồn - nơi các thực hành văn hóa như lễ Cầu mưa đóng vai trò then chốt trong việc duy trì hoạt động sản xuất nông nghiệp - sang một logic kinh tế mới tập trung vào du lịch và thương mại hóa di sản. Đồng thời, bài viết cũng xem xét cách các chủ thể thực hành văn hóa, bao gồm dòng họ thầy mo Thái và những tác nhân kinh tế trong bản, đã tái định vị vai trò của mình trong khuôn khổ của sự thay đổi này, đối mặt và thương thảo giữa việc bảo tồn truyền thống và những yêu cầu của xã hội hiện đại. Bài viết chỉ ra rằng, qua việc phục hồi và thực hành nghi lễ Cầu mưa, cộng đồng người Thái không chỉ tham gia vào quá trình thương mại hóa văn hóa, mà còn chủ động trong việc bảo vệ di sản *từ rất sớm* và tái khẳng định bản sắc văn hóa của mình trước các áp lực từ bên ngoài.

1. Vũ trụ luận vật linh Thái và thực hành trao đổi trong quá trình sản xuất

Trong vũ trụ quan vạn vật hữu linh của người Thái, trời (*phạ*) và sông, suối, mó, bô không chỉ là môi trường *tạo ra* (hoặc *tham gia vào chu trình tạo ra*) các hiện tượng khí tượng học mưa, nắng..., mà còn là không gian mang tính linh thiêng, có chủ thể tính; đồng thời là những địa điểm quan trọng của mô hình vũ trụ ba cấp bậc. Xuất phát từ quan niệm cho rằng, mọi sự vật, hiện tượng tự nhiên, giống như con người, đều có nhân tính (*personhood*), đạo đức, cảm xúc và tính chủ thể tự quyết (*agency*), người Thái ở nhiều nơi đã luôn xem

môi trường, cảnh quan xung quanh là nơi sinh sống của nhiều loại linh hồn (*phi*), hồn vía (*khoăn*) và thần linh (*Then*) - với sự hiện diện thường xuyên và ảnh hưởng chặt chẽ đến cuộc sống của con người⁽¹⁾.

Theo chiều dọc, ba cấp bậc trong mô hình vũ trụ Thái gồm: 1- *mường Then/mường Phạ* (mường trời) - mường cao nhất, nơi ở của các vị thần Then, với Then Luông (Then lớn/ông trời) và các vị thần cấp dưới của Then Luông; 2- *mường Piêng* - mường bằng trên mặt đất, nơi sinh sống của con người và các tác nhân không phải con người, như động vật, thực vật và các linh hồn tự nhiên khác; 3- *mường Phi Đông kín* - mường dưới lòng đất, nơi sinh sống của những con người tí hon có tên *phi Dóc Dách*. Trong đó, mường trời và mường trần gian có quan hệ mật thiết, khăng khít và mọi thứ dưới mặt đất từ cỏ cây, sông suối, động vật, con người, linh hồn, hồn vía,... đều được “thả” từ trên trời xuống, đều được tạo ra bởi các nhân vật siêu nhiên nơi mường trời. Cuộc sống ở mường trần gian, từ những biến động thời tiết đến việc làm ăn, lao động sản xuất, vấn đề sức khỏe, sinh sản, vận mệnh đời người hay vui buồn, sướng khổ, chết chóc,... đều do các thể lực mường trời chi phối và quyết định⁽²⁾.

Dưới góc nhìn này, đối với cộng đồng người Thái, *trời/mường trời* không phải là một khung cảnh xa lạ, biệt lập mà nói như Sprenger (2016), là một “không gian xã hội” có khả năng tương tác, nơi các mối quan hệ giữa con người và các Then được hình thành và thương lượng thông qua thực hành nghi lễ. Và mưa, theo đó, không đơn thuần là một hiện tượng tự nhiên, mà còn là biểu hiện mang tính tác nhân của sự hài lòng hay giận dữ từ phía Then Luông và các Then phụ trách việc làm mưa như Then Khung, Then Khao, Then Thúm,... Tình trạng thời tiết thuận lợi, chẳng hạn như những cơn

mưa mát lạnh với lượng mưa vừa phải biểu trưng cho sự hòa hợp; trong khi hạn hán hay lũ lụt là dấu hiệu của sự xáo trộn, thậm chí là chỉ báo cho những “vi phạm” và “rạn nứt” trong quan hệ giữa con người và các vị Then này.

Các không gian nước ở Mường Trần Gian, đặc biệt là những khu vực mạch nước ngầm *mó*, *bỏ* hay khu vực đầu nguồn, nước chảy xiết tại các con sông, suối lớn (*ta luông*, *văng hăm*) cũng luôn trùng khớp với những khu vực “được đánh dấu bởi thần linh”⁽³⁾ trong bản đồ vũ trụ quan vạn vật hữu linh của người Thái. Ở hầu khắp các vùng Thái, các khu vực nước này đều được coi là không gian thiêng, nơi trú ngụ của *Chầu nặm* (chủ nước/vua chủ trần gian). *Chầu nặm* được hình dung là có hình hài của con thường luồng (*tô ngược/Pua ngược*), to lớn, hung dữ, có sức mạnh phi thường, có thể tạo ra sông, suối, sấm chớp, lũ lụt. Mỗi một *mó*, *bỏ*, *ta luông*, *văng hăm* lại có một câu chuyện cụ thể liên quan đến *tô ngược/Pua Ngược* khác nhau nhưng nhìn chung đều chia sẻ một nhận thức rằng, trong khi Then Luông và các vị Then trên trời chi phối việc “đổ” mưa từ trên cao xuống, thì ở dưới trần gian, *tô ngược* quyết định sự vận hành nguồn nước ở các sông, suối, *mó*, *bỏ*, đồng ruộng,... Vì lẽ đó, con người cần ứng xử khiêm nhường và cẩn trọng khi xâm nhập vào các lãnh địa riêng của *tô ngược*. Nếu con người làm *tô ngược* hài lòng, nguồn nước sẽ luôn dồi dào, mát lạnh, đem lại sự sinh sôi nảy nở cho muôn vật, ngược lại, nếu khiến *tô ngược* giận dữ, nguồn nước có thể trở nên cạn kiệt gây khô hạn hoặc dâng cao bất thường nhấn chìm mọi thứ.

Từ phương thức tri nhận thế giới như vậy và từ cả kinh nghiệm, trải nghiệm trong thực tiễn, các nghi lễ như Cầu mưa được người Thái thực hành như một phương thức “trao đổi lễ vật” hay “luân chuyển quà tặng”⁽⁴⁾ tới các Then và *tô ngược*, qua đó nhằm khôi phục lại

mối quan hệ hòa thuận giữa con người với các thực thể siêu nhiên và cầu xin họ cung cấp cho trần gian một nguồn nước dồi dào để con người có đủ nước sản xuất, sinh hoạt. Đối với cộng đồng người Thái, *trao đổi lễ vật* hay *luân chuyển quà tặng* tới thần linh là một thực hành không thể thiếu trong quá trình sản xuất, đặc biệt ở khâu canh tác và thu hoạch. Như Marcel Mauss (1974) đã chỉ ra, *quà tặng* (hay *lễ vật*) bao hàm một lời kêu gọi “hồi đáp” và chính trong logic đó, người Thái trao đi để nhận lại - không phải từ con người, mà từ một *bản dạng người khác* - tức là các thần linh làm chủ mưa gió, mùa màng.

Xét theo khía cạnh này, nghi lễ Cầu mưa của cộng đồng người Thái nói chung, người Thái ở Mộc Châu nói riêng không đơn thuần là phản ứng tín ngưỡng đối với chuyện thời tiết, mà là một phần cấu thành của quá trình sản xuất - một thực hành mà qua đó, con người “thương lượng” với các lực lượng siêu nhiên để đảm bảo cho chu kỳ sinh thái và nông nghiệp được vận hành trơn tru, ổn định và hiệu quả. Nói cách khác, nghi lễ, trong trường hợp này, là một yếu tố thuộc hạ tầng sinh kế, nơi các mối quan hệ, những tương tác xã hội với các lực lượng siêu nhiên trở thành điều kiện vật chất không thể thiếu để gia tăng lợi nhuận kinh tế nông nghiệp, đảm bảo sự sống còn của cộng đồng.

2. Phục hồi và chuyển đổi logic kinh tế: thương mại hóa nghi lễ Cầu mưa và nền kinh tế di sản

Cao nguyên Mộc Châu, với địa hình xen kẽ giữa các thung lũng hẹp và đồi núi thấp, là không gian sinh thái nơi cộng đồng người Thái ở bản Nà Bó, xã Mường Sang cư trú từ lâu đời. Khí hậu của vùng này được phân loại là á nhiệt đới, với hai mùa rõ rệt nhưng mang những đặc trưng nội sinh đầy biến động. Mùa khô hạn kéo dài từ tháng 10 đến tháng 3 năm sau, trong

khi mùa mưa chỉ bắt đầu từ tháng 4 đến tháng 9. Lượng mưa trung bình năm từ 1.500mm - 1.600mm, với số lượng ngày mưa phùn trong năm khoảng 50 ngày tạo điều kiện thuận lợi cho cây cối phát triển, đâm chồi, nảy lộc. Tuy nhiên, do các dòng dẫn nước ở địa bàn chủ yếu là các khe suối nhỏ, ngắn và có độ dốc cao nên mùa khô rất dễ bị cạn kiệt, mùa mưa lại có hiện tượng lũ quét. Bên cạnh đó, không hiếm những đợt mưa đá xảy ra vào thời điểm chuyển mùa, ảnh hưởng nghiêm trọng đến sản xuất và đời sống.

Canh tác nông nghiệp là ngành kinh tế chủ đạo của người Thái ở Nà Bó. Trước kia, ngoài cây lúa (lúa nương và lúa nước), người dân chỉ gieo trồng thêm một số loại cây lương thực khác như ngô, sắn và chăn nuôi gia súc, gia cầm, kết hợp với nghề phụ như trồng bông, dệt vải,... để phục vụ đời sống. Lúa nước, với chu trình sinh học nhạy cảm về độ ẩm cùng các yêu cầu ngắn hạn và nghiêm ngặt về thời điểm xuống nước, đòi hỏi nguồn nước đúng kỳ để cấy bừa, gieo mạ và giữ nước chân ruộng. Bằng vào kinh nghiệm và tri thức thực tiễn tại địa phương, người dân Nà Bó chỉ trồng lúa một vụ trong năm, tận dụng trọn vẹn mùa mưa tại đây từ tháng 5 đến tháng 9-10. Trong khi đó, cây ngô, sắn được trồng gối vụ lúa thường rơi vào các tháng mùa khô nên cũng rất cần nước đúng thời điểm gieo trồng. Tài nguyên nước của Mường Sang nói chung, Nà Bó nói riêng lại chủ yếu ở nguồn nước mặt từ các bó như bó Ún, bó Ban, bó Liếp, bó Đuôn, bó Liu, bó Muống... đổ vào suối Sập và nguồn nước ngầm từ các *mó*, *bỏ* chảy trong lòng đất và các khe đá sâu, không phải lúc nào cũng phát lộ. Do đó, *mưa* và nghi lễ cầu Then ban mưa (*xén xó phốn*) diễn ra vào trung tuần tháng 2 âm lịch (tháng cao điểm mùa khô) ở Nà Bó - trong trường hợp này - không chỉ phản ánh điều kiện sinh thái và nhu cầu canh tác tại địa phương,

mà còn là yếu tố quyết định sự tái sản xuất cả về vật chất lẫn xã hội của bản. Không phải ngẫu nhiên mà tại địa bàn này, ngôi chùa cổ Vật Hồng (hay còn gọi là chùa Chiện Viện) trước kia từng tổ chức hai kỳ lễ hội thường niên, trong đó một lễ gắn với nghi thức Cầu mưa - xin nước diễn ra vào khoảng tháng 3 - 4 dương lịch, cho thấy mối quan hệ chặt chẽ giữa tín ngưỡng Phật giáo địa phương với chu trình sinh thái nông nghiệp; lễ còn lại là lễ “rửa tượng - tắm tượng” được tổ chức vào tháng 5 - 6, cũng được xem như một hình thức cầu may sau một thời gian khô hạn kéo dài⁽⁵⁾.

Theo lời kể của người già, lễ Cầu mưa của người Thái Nà Bó thịnh hành từ thế kỉ thứ IX. Nghi lễ được tổ chức vào dịp rằm tháng 2 âm lịch hàng năm, dưới sự chủ trì của các *phia*, *tao*, sự điều hành nghi lễ của thầy mo dòng họ Lường và sự tham gia chuẩn bị lễ vật của người dân trong toàn bản. Chiều tối trước ngày lễ Cầu mưa diễn ra, thầy mo họ Lường thực hiện một lễ cúng xin thần đất (*cháu đin*) cho phép bản được tổ chức lễ hội. Sáng hôm sau, Lường mo dẫn một bà góa trong bản quây đôi gánh buộc những ống bương đựng nước đi tới từng nhà gọi chị em phụ nữ cùng ra mó nước cúng lễ. Tại mó nước, Lường mo thực hiện các nghi thức để dâng lễ vật lên chủ nước (*cháu nặm/ tô ngược*), trong đó không thể thiếu việc thả những quả trứng gà, trứng vịt nhuộm màu xanh đỏ - được cho là món mà *tô ngược* thích nhất - xuống dòng nước. Sau đó, đoàn người xin phép *tô ngược* được lấy nước của *mó* mang về bản. Khi đoàn lấy nước trở về tới địa điểm diễn ra lễ Cầu mưa, nước mó được để quanh gốc cây vạ vạt (*co xắt xính*), một người được chọn nhập vai ông Then sẽ lên ngôi ghế cao phía trên, đối diện các lễ vật, thầy mo và dân bản. Lường mo cùng những người đi lấy nước và dân bản ngồi làm lễ, kể cho ông Then biết nỗi khổ của dân bản khi không có mưa. Nghe

xong lời xin, ông Then tuyên bố ban nước và cho một năm mưa thuận gió hòa, mùa màng tươi tốt, sau đó ông Then bưng chậu nước đi vòng xung quanh, vừa đi vừa vẩy nước vào tất cả những người dự lễ. Kết thúc nghi lễ Cầu mưa, dân bản cùng nhau ca hát, múa xòe và chơi những trò chơi dân gian⁽⁶⁾.

Quảng những năm 1950 - 1980, trong bối cảnh Nhà nước Việt Nam tiến hành kiến tạo một nền “văn hóa mới”, “con người mới” xã hội chủ nghĩa, nhiều thực hành tín ngưỡng dân gian, đặc biệt là các lễ thức gắn với thế giới siêu nhiên và các quan niệm vũ trụ mang tính bản địa, đã được xem là tàn dư của “hủ tục”, “mê tín dị đoan” hoặc “tư tưởng phong kiến lạc hậu”. Dưới lăng kính của các chính sách văn hóa thời kỳ này, các hình thức thương lượng giữa con người và các lực lượng phi nhân trong thế giới quan vạn vật hữu linh giống như Cầu mưa được xem là duy tâm, mê tín, lãng phí, thậm chí là công cụ được giai cấp thống trị trước đây sử dụng nhằm củng cố quyền lực, tạo ra sự lệ thuộc tinh thần ở quần chúng, vì vậy, cần được bác bỏ và cấm thực hành. Nghi lễ Cầu mưa, theo đó đã bị gián đoạn một thời gian dài.

Đổi mới năm 1986 đánh dấu bước ngoặt trong tư duy và những thay đổi trong chính sách văn hóa, mở ra cơ hội và không gian mới cho sự hồi sinh của bản thể luận vật linh cùng các thực hành văn hóa - xã hội song hành. Một trong những chính sách then chốt góp phần định hình môi trường thuận lợi cho sự tồn tại và vận hành của bản thể luận này là Nghị quyết Trung ương 5 khóa VIII (1998) “Về xây dựng và phát triển một nền văn hóa Việt Nam tiên tiến, đậm đà bản sắc dân tộc”. Như chúng tôi đã phân tích trong một nghiên cứu khác (Hoàng Cầm, Đỗ Thị Thu Hà, Phạm Đăng Xuân Hương 2023), các nhiệm vụ trọng tâm của Nghị quyết, như mục 04 (bảo tồn và phát huy di sản văn hóa), mục 07 (bảo tồn,

phát huy và phát triển văn hóa các dân tộc thiểu số) và mục 08 (chính sách văn hóa đối với tôn giáo) đã trở thành cơ sở khoa học và pháp lý quan trọng, giúp chính quyền và cộng đồng chủ động phục hồi và phát huy các thực hành văn hóa, đặc biệt là của các tộc người thiểu số. Điều đáng chú ý là, song song với các di sản mang tính trình diễn và nghệ thuật, nhiều thực hành văn hóa gắn với tín ngưỡng vật linh cũng được lựa chọn, phục hồi và bảo vệ ở cấp địa phương. Ở Mộc Châu nói chung, Mường Sang - Đông Sang nói riêng, sau 1998, nhằm triển khai đề án bảo tồn văn hóa của huyện, chính quyền đã tạo điều kiện để người dân khôi phục lại một số nghi lễ liên quan đến các vị thần linh quan trọng trong hệ thống bản thể luận vật linh của cộng đồng Thái trong vùng, nổi bật trong số đó là lễ *Hết Chá* (Tạ ơn thầy mo) ở bản Áng (năm 2005), lễ hội *Xên bản* (Cúng bản) ở bản Vặt (2009), và nghi lễ *Xên xó phốn* (Cầu mưa) ở bản Nà Bó vào năm 2011. Thú vị là, dù mỗi nghi lễ, với tư cách là một thực hành tín ngưỡng đặc thù, phản ánh các tình huống và nhu cầu tâm linh khác biệt trong đời sống người Thái, thì hiện nay, sự tương đồng trong bối cảnh định chế và mục tiêu phục dựng đã kéo theo sự hội tụ và đồng nhất đáng kể về ý nghĩa nội dung, cũng như cấu trúc hình thức của các nghi lễ - lễ hội này.

Tương tự như *Hết Chá* và *Xên bản*, sự kiện người Thái Nà Bó “hồi sinh lễ cầu mưa” được xem là động thái “gìn giữ lễ hội truyền thống có từ lâu đời”, có ý nghĩa quan trọng trong việc giúp những người trẻ “hiểu được những giá trị văn hóa đặc sắc mà cha ông để lại”. Thêm nữa, lễ hội - ngoài tính hiệu nghiệm của nghi lễ - “*vừa cầu mưa xong thì mưa to*”⁽⁷⁾ - còn được xem là giúp hóa giải mâu thuẫn trong sử dụng nguồn nước giữa hai bản cùng canh tác trên cánh đồng Nà Bó, do đó có giá trị gắn kết cộng đồng, xứng đáng được tái tạo

và bảo vệ. Ngày 22/12/2011, lễ hội chính thức được các cấp chính quyền huyện Mộc Châu, xã Mường Sang cho phép tổ chức tại bản Nà Bó I - lần đầu tiên sau mấy chục năm ngắt quãng. Hai năm sau, lễ hội thuộc quyền quản lý của chính quyền cấp xã, huyện Mộc Châu, và được hỗ trợ kinh phí tổ chức 10 triệu/1 năm. Một thời gian sau đó, Sở Văn hóa, Thể thao và Du lịch tỉnh Sơn La xuống kiểm duyệt và quay phim dựng đĩa lưu giữ về lễ hội, ra quyết định công nhận Cầu mưa là lễ hội văn hóa truyền thống cấp tỉnh. Tập thể và một số cá nhân tiêu biểu, tham gia đóng góp vào quá trình phục dựng và bảo tồn lệ tục truyền thống của bản Nà Bó nhận Bằng khen của Thủ tướng Chính phủ. Từ 2015 đến 2022, đội nghệ nhân Nà Bó I đã đưa lễ hội đi trình diễn ở nhiều nơi trên địa bàn xã, huyện, tỉnh, trong khuôn khổ các hoạt động giao lưu văn hóa, văn nghệ, bảo tồn bản sắc tộc người. Đặc biệt, từ 2019 đến 2022, lễ Cầu mưa đã được tái hiện nhiều lần tại Làng Văn hóa - Du lịch các dân tộc Việt Nam ở Đồng Mô (Hà Nội). Năm 2023, Bảo tàng tỉnh Sơn La phối hợp với Phòng Văn hóa thông tin huyện Mộc Châu tiến hành tư liệu hóa lễ hội, lập hồ sơ ghi danh di sản. Năm 2014, ngày 21 tháng 2, lễ hội Cầu mưa được Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch ra quyết định đưa vào Danh mục di sản văn hóa phi vật thể quốc gia và đến ngày 21 tháng 3 (12 tháng Giêng âm lịch), UBND huyện Mộc Châu đã tổ chức lễ đón nhận bằng Di sản cho lễ hội Cầu mưa Nà Bó. Trong dịp này, thay vì được tổ chức trong bản, lễ hội đã được “tái hiện trang trọng” tại Trung tâm văn hóa xã Mường Sang. Năm 2025, vào ngày 14 tháng 3, Cầu mưa được trình diễn tại khu vực sinh thái du lịch Island Mộc Châu cách bản 5km, nhằm quảng bá rộng rãi bản sắc của lễ hội với du khách trong và ngoài nước.

Song song với quá trình thể chế hóa và công nhận di sản, lễ hội Cầu mưa cũng trải

qua những biến đổi và tái cấu trúc trên nhiều phương diện - cả về nghi thức, ý nghĩa biểu tượng lẫn cách tổ chức - so với tập tục truyền thống và so với hình thức được phục dựng trong những năm đầu. Theo thời gian, rất nhiều các bên liên quan, bao gồm cả các cấp quản lý, các chuyên gia văn hóa, các nhà đầu tư thị trường, ... đã can dự sâu vào việc kiến tạo một phiên bản *di sản Cầu mưa*. Quá trình này diễn ra với nhiều chuyển dịch và thương thảo - đặc biệt là xu hướng gia tăng các tiêu chuẩn thẩm mỹ có thể thu hút “người bên ngoài”, đồng thời làm mờ nhạt dần những nội dung mang tính tín ngưỡng bản địa. *Về không gian*, từ không gian thiêng - nơi trú ngụ của các vị thần linh chủ quản mưa gió, mùa màng như *chầu đìn* (thần đất/thổ công của bản) và *chầu nậm* (chủ mớ nước trong vùng), Cầu mưa nay có thể được “đóng gói” và mang đi trình diễn ở những địa điểm cách xa bản và không liên quan đến đầu nguồn của mớ nước, như *Trung tâm văn hóa xã, Khu du lịch sinh thái Island Mộc Châu, Bảo tàng tỉnh Sơn La, Làng văn hóa các dân tộc tại Hà Nội,...* Sự lựa chọn này là lý tưởng về không gian rộng lớn, có thể phục vụ cho một nhóm công chúng đông hơn, trong đó hướng đến một nhóm quan trọng là khách du lịch và qua đó, làm gia tăng mức độ quảng bá lễ hội và nền văn hóa Thái. Tại những nơi này, Cầu mưa được tái hiện như một bản sao có tính biểu tượng - một chỉ dấu về bản sắc tộc người Thái. *Về thời gian*, trước đây, theo quy định, Cầu mưa chỉ được tổ chức duy nhất vào ngày Rằm tháng hai âm lịch. Nay, để phục vụ cho những sự kiện chính trị - hành chính (như *Lễ đón bằng Di sản*), thuận lợi cho mục đích “trưng bày” tại các không gian bảo tồn - bảo tàng, Cầu mưa có thể được dàn dựng và biểu diễn vào những thời gian khác nhau. Xu hướng ưu tiên các yếu tố có tính thẩm mỹ, nhằm đáp ứng thị hiếu của những khán giả ngoại cuộc

đang hướng ánh nhìn quan sát vào lễ hội, đồng thời làm suy giảm giá trị thiêng của nhiều quy phạm lệ tục - vốn được coi là bất khả xâm phạm. Theo truyền thống, những người phụ nữ tham gia lễ hội phải bao gồm nhiều thế hệ (“*người già đi khấn, người trẻ đi xòe*”), như một điều kiện để thần linh lắng nghe và chấp nhận lời cầu xin ban mưa. Tuy nhiên, hiện nay, đội hình nghệ nhân chỉ lựa chọn những người phụ nữ trẻ, đẹp, thậm chí không nhất thiết là người Thái, miễn là có khả năng biểu diễn điệu xòe; trong khi đó những người phụ nữ lớn tuổi, kể cả những người từng đóng vai trò quan trọng trong giai đoạn đầu phục dựng, đã dần bị loại khỏi không gian nghi lễ. Các điệu xòe “cổ”, từng mang chức năng nghi thức trong tiến trình lễ hội, như *xòe nặm phôn* (xòe xin nước), *puk khải puk lê* (xòe làm nương làm rẫy), *thu khẩu thu lê* (thu hoạch cho vào giỏ), *mời khách chôm mua* (được mùa, mừng khách bốn phương về vui chơi), *pọm căn chôm mak chôm mua* (cùng nhau múa xòe mừng được mùa) nay cũng bị rút ngắn hoặc có lúc bị lược bỏ hoàn toàn. Lễ vật dâng cúng, trước đây, gắn bó chặt chẽ với vũ trụ quan Thái, như việc chi sử dụng đầu, bốn chân và một phần nội tạng của con lợn, nay được thay thế bằng hình thức “đẹp mắt” hơn - dâng cả con “giống như ở dưới xuôi” theo yêu cầu của ban tổ chức. Ngược lại, những tiêu chí về tính “nguyên bản” và “cổ xưa” - các yếu tố quan trọng trong tiến trình chính danh hóa và di sản hóa lễ hội - lại được nhấn mạnh một cách có hệ thống, đặt ra những yêu cầu khắt khe đối với nhóm nghệ nhân địa phương. Chẳng hạn, trong khi bày biện các mâm lễ vật, họ buộc phải thay thế mâm nhôm bằng các tàu lá chuối, chỉ được chế biến luộc hoặc hấp thay vì xào hoặc nấu bằng dầu mỡ, và không dùng cốc nhựa sơn xanh làm giả cốc tre mà phải lên rừng tìm cây tre về để chế tác vật dụng phù hợp, nhằm đảm bảo việc tạo ra

những hình dung về một quá khứ “cũ kĩ”, kém “hiện đại” nhưng thực sự “chuẩn xác”⁽⁸⁾.

Như nhiều nghiên cứu đã chỉ ra, việc phục dựng và tái sử dụng các phong tục, nghi lễ, lối sống như là “di sản” chính là “ban cho chúng một cuộc sống mới” - không phải như những gì chúng đã từng là, mà như là “sự trình hiện của chính bản thân chúng” và do đó là một thực hành mang tính “siêu văn hóa” (xem Kirshenblatt-Gimblett 1998, 2004, Hafstein 2018,...). Hafstein (2018: 131) cho rằng, ở thể “siêu văn hóa” - di sản văn hóa luôn hướng ra ngoài bản thân nó và chỉ dẫn đến một “văn hóa” mà nó tuyên bố đại diện. Mượn cách diễn đạt của Hafstein, có thể thấy rõ rằng, trong trường hợp Cầu mưa, mối quan hệ “siêu văn hóa” đã được thiết lập đánh đổi bằng việc làm suy yếu các mối quan hệ vốn có trước đó của thực hành này - những mối quan hệ mang tính tín ngưỡng giữa nghi lễ Cầu mưa với hiệu quả kinh tế nông nghiệp của người Thái ở Nà Bó. Việc chuyển đổi Cầu mưa thành *di sản phi vật thể* đã khiến cho nghi lễ, ở một số thời điểm, được vận hành như một màn trình diễn văn hóa hơn là một thực hành tâm linh thiêng liêng và các chuyên gia nghi lễ cùng những người nông dân trong bản đã đứng trên sân khấu lễ hội chỉ “giả vờ thực hành”, như thể họ đang “làm” nghi lễ cho một nhóm khán giả không hề cần mưa để trồng trọt, mà chỉ muốn “xem” lễ hội⁽⁹⁾. Để phục vụ “tiêu dùng” của người ngoài, quá trình lưu thông, quảng bá nghi lễ Cầu mưa đến các không gian khác đã làm di sản xa rời khỏi chính cộng đồng, hoặc ít nhất làm biến đổi cách cộng đồng ấy gắn bó với thực hành của mình. Trong những bối cảnh như vậy, cộng đồng tiến hành nghi lễ không vì “ý nghĩa sống còn” của nó, mà là để phục vụ một “hợp đồng” biểu diễn nhằm phát triển kinh tế du lịch trên địa bàn, hoặc đáp ứng các yêu cầu chính trị-xã hội khác.

Không chỉ tái cấu trúc mối quan hệ của tất cả các bên liên quan với thực hành văn hóa, quá trình di sản hóa còn tái định hình các giá trị, đặc biệt là giá trị kinh tế của chính thực hành văn hóa đó. Như Kirshenblatt-Gimblett (2006: 163) đã chỉ ra, các thực hành văn hóa khi được định giá như một dạng di sản đã trở thành nền tảng cho phát triển kinh tế thông qua du lịch nhưng nghịch lý là, các cấp quản lý và các nhà hoạch định kinh tế văn hóa đã không “bàn đến tính chất kinh tế của hiện tượng trước khi nó được công nhận là di sản”, như thể chúng vốn không có hoặc có rất ít giá trị kinh tế ban đầu. Trong khi thực tế là, như những phân tích trên đây đã chỉ ra, đối với cộng đồng người Thái ở Nà Bó, nghi lễ cầu mưa với thực hành trao đổi lễ vật tới thần linh được xem là cơ chế quan trọng, quyết định đến hiệu quả sản xuất nông nghiệp và sự sung túc của mùa vụ. Giá trị kinh tế không hề tách rời, mà thuộc về bản chất cốt yếu của chính nghi lễ cầu mưa. Mặc dù vậy, trong các văn bản chính sách, truyền thông và báo cáo phát triển địa phương, thứ thường được ca ngợi như một thành quả tích cực sau khi thực hành văn hóa được phục dựng và ghi danh di sản lại chủ yếu là hiệu quả kinh tế từ thương mại và du lịch. Đề án *Phát triển du lịch huyện Mộc Châu đến năm 2025, định hướng đến năm 2030* khẳng định, trong hơn chục năm qua, việc xây dựng và phát triển các “sản phẩm du lịch chủ đạo” từ tài nguyên lễ hội, phong tục tập quán của 12 dân tộc trên địa bàn, không chỉ giúp Mộc Châu bảo tồn văn hóa mà còn đóng góp to lớn vào sự phát triển kinh tế - xã hội, đặc biệt là kinh tế du lịch của huyện, tỉnh. Giá trị kinh tế này được lượng hóa qua những số liệu cụ thể như số lượng du khách tham dự, doanh thu từ bán vé, dịch vụ ăn uống, lưu trú hoặc các sản phẩm lưu niệm. Theo tổng kết của đề án, chỉ tính riêng năm 2011, Mộc Châu đón khoảng 350.000 lượt khách, tăng 30% so

với năm 2010. Tổng doanh thu của huyện năm 2011 là 150 tỷ đồng, tăng 35% so với cùng kỳ năm trước⁽¹⁰⁾. Bên cạnh đó, thù lao trả cho các nghệ nhân - những người vốn là chủ thể của thực hành văn hóa nhưng nay đảm nhiệm vai trò “diễn viên” - số tiền góp phần gia tăng thu nhập hộ gia đình của họ cũng được xem là một chỉ báo tích cực trong các báo cáo thành tích. Trong nhiều trường hợp, các cán bộ quản lý văn hóa được phỏng vấn còn cho rằng, khoản thu nhập này không chỉ giúp mở ra một loại hình sinh kế mới thay thế cho sinh kế nông nghiệp nghèo nàn, lạc hậu của bà con, mà còn là một động lực to lớn để các nghệ nhân tiếp tục tham gia vào các hoạt động trình diễn văn hóa trong khuôn khổ lễ hội và sự kiện du lịch, nhờ đó, di sản văn hóa mới được bảo tồn, quảng bá và nếu không, di sản sẽ tiếp tục đứng trước nguy cơ bị mai một.

3. Vai trò của dòng mo họ Lường và các tác nhân kinh tế nông nghiệp ở Nà Bó: Di sản và lý tưởng “cộng đồng tham gia”

Nghiên cứu về di sản hóa, đáng chú ý là những quan điểm phê bình về *sự tham gia*, từ lâu đã nhấn mạnh cách các hoạt động hành chính quan liêu làm suy giảm mức độ tham gia của cộng đồng trong việc bảo vệ và quản lý di sản văn hóa phi vật thể, đồng thời biến lý tưởng về sự tham gia thành “thứ không tưởng” (xem Bortolotto và cộng sự 2020). Như những phân tích trên đây đã chỉ ra, quá trình lễ hội hóa và di sản hóa có thể dẫn đến sự mất cân bằng quyền lực, sự chiếm đoạt, chỉ đạo và can thiệp quá lớn của bộ máy quan liêu các cấp vào quy trình lập danh mục, xây dựng hồ sơ và trình diễn di sản (xem thêm Sofield & Li 1998, Salemink 2001, Thomas 2015,...). Bên cạnh đó, một số nghiên cứu khác còn chỉ ra rằng, tại nhiều nơi, bản thân những người thực hành di sản cũng có xu hướng định hình sự tham gia *nhiều hơn* ở khía cạnh cải thiện sinh kế và thu

các lợi ích kinh tế, xã hội cụ thể và ít hơn theo hướng bảo vệ và quản lý di sản (Nitzky 2013, Bortolotto và cộng sự 2020,...).

Mặc dù vậy, những quan sát thực tế tại trường hợp lễ *Cầu mưa* của người Thái ở Nà Bó lại cho thấy một bức tranh phức tạp hơn, nơi mà mối quan hệ giữa nhà nước - thị trường - cộng đồng và di sản không chỉ đơn giản theo chiều duy nhất là áp quyền lực từ trên xuống. Dù bị đặt trong khuôn khổ của các chương trình phục dựng và quảng bá di sản do chính quyền các cấp khởi xướng, lễ *Cầu mưa* không chỉ được thực hiện như một hoạt động biểu diễn phục vụ du lịch hay các sự kiện chính trị - hành chính, mà còn góp phần thúc đẩy sự hồi sinh bản thể văn vật linh của người Thái, đồng thời tiếp tục duy trì những lớp ý nghĩa tín ngưỡng và thực tiễn sâu sắc của nghi lễ đối với sinh kế nông nghiệp của cộng đồng. Theo dòng ký ức về lễ Cầu mưa ở Nà Bó được người già trong bản kể lại, cộng đồng người Thái ở đây, đặc biệt là dòng họ Lường mo, đã tham gia vào việc duy trì, bảo vệ di sản từ rất sớm và ở thời điểm hiện tại, ngoài vai trò là tác nhân chủ động đề xuất và đứng ra tổ chức phục dựng lễ hội, họ luôn không hoàn toàn thụ động làm theo mọi chỉ đạo từ bên trên mà điều hướng linh hoạt trong không gian thể chế để thương thảo và tái khẳng định vai trò, vị thế chủ thể của mình và cộng đồng. Trường hợp lễ Cầu mưa không chỉ gợi mở một cách hiểu khác về sự tham gia và vị thế của cộng đồng trong quá trình di sản hóa, mà còn thúc đẩy nhận thức quan trọng về giá trị kinh tế sẵn có của các thực hành văn hóa địa phương, theo đúng logic nội tại của chính di sản.

Vào cuối năm 2011, thể theo mong mỏi của bà mo già họ Lường tại Nà Bó, hai người con, cháu của bà đã chủ động tìm gặp để trình bày với chính quyền huyện về ý định phục dựng lễ hội *Cầu mưa*, mặc dù những ký ức ám ảnh

về thời kỳ lễ hội bị quy kết là “mê tín dị đoan” vẫn khiến họ không khỏi lo sợ rằng bản thân có thể vướng vòng lao lý. Ở thời điểm đó, việc Nhà nước triển khai các chính sách và chương trình phục hồi phong tục tập quán, lễ hội truyền thống, đặc biệt Nghị định số 05 ngày 04/01/2011 về *Công tác dân tộc*, trong đó nhấn mạnh đảm bảo giữ gìn phát huy “những phong tục, tập quán truyền thống và văn hóa tốt đẹp của các dân tộc” đã tạo động lực, sự khích lệ cho con cháu bà mo nói riêng và người dân Nà Bó nói chung. Tuy nhiên, đáng nói là, ẩn sâu bên dưới những thuận lợi mang tính thể chế, điều thực sự là bộ phận thúc đẩy việc phục dựng *Cầu mưa* ở Nà Bó lại chính là vai trò của bà mo già họ Lường, người đã từng theo bố - một ông mo nổi tiếng và có chức sắc ở Mộc Châu, thực hiện nghi lễ Cầu mưa ở Nà Bó suốt nhiều năm trước Cách mạng tháng Tám.

Trong cấu trúc xã hội truyền thống của người Thái ở nhiều nơi, dòng họ Lường giữ vị trí quan trọng trong việc thiết chế hóa quyền lực về mặt tâm linh. Như được phản ánh trong *Quam tô nương* (Chuyện kể lịch sử tộc người), ngay từ những ngày đầu tiên người Thái ổn định cư trú tại Tây Bắc, với điểm dừng đầu tiên là vùng Mường Lò đất tổ, dòng họ Lường đã được các Then chỉ định làm *mo*, trong khi dòng họ Lò được chỉ định làm *tạo* (*xính Lường hết mo, xính Lò hết tạo*). Theo đó, dòng họ Lường không chỉ được giao trọng trách làm thầy cúng, chuyên đảm nhiệm việc giao tiếp với các lực lượng siêu nhiên *Then, phi* thay cho toàn thể bản mường, mà còn có một số đặc quyền khác như được có mặt tại khu vực ngự trị của thần linh (các khu rừng thiêng, các mố nước thiêng,...), được hưởng lợi nhuận của “sự trao đổi” (được phép săn bắt con thú, lấy rau, măng,... của thần linh tại các khu vực này). Ở Nà Bó trước đây, nơi tổ chức các nghi lễ chung của bản mường là một khu đất

trông, bao quanh là núi rừng, với một mó nước lớn đổ ra từ hang núi - nơi dâng lễ vật cho *tổ ngược* trong lễ Cầu mưa. Ngoài thời gian thực hiện các lễ cúng, duy nhất chỉ có dòng họ Lường trong bản được phép đến đây để săn bắt hươu, nai, lấy rau, măng, củ quả,... Tương truyền, những dòng họ khác không được phép đến, nếu ai cố tình qua lại và bắt con thú, lấy sản vật về nhà thì ngay trong đêm sẽ bị thần linh cử con hổ trong rừng xuống lấy lại, gây nguy hiểm tính mạng cho cả vật nuôi và người trong gia đình (Dẫn theo lời kể của người dân địa phương, Tư liệu điền dã 3/2025).

Bà mo họ Lường ở Nà Bó không chỉ là hậu duệ duy nhất của dòng họ lớn, tiếp tục đảm nhiệm và gánh vác những công việc nghi lễ, tín ngưỡng của cộng đồng kể từ sau Đổi Mới 1986 như *cúng chữa bệnh, cúng cầu an, cúng lên nhà mới, cúng gọi hồn vía*...; mà còn là người có vai trò quan trọng trong việc bảo vệ và duy trì nghi lễ Cầu mưa trước những khó khăn, thách thức của thời kỳ cấm đoán “mê tín dị đoan” - khi trên thực tế, trong suốt giai đoạn này, bà mo đã không hoàn toàn từ bỏ nghi lễ⁽¹¹⁾. Dùng đặc quyền được qua lại vùng mó nước thiêng theo tập tục truyền thống, vào ngày rằm tháng hai hàng năm, bà vẫn “lẳng lặng tự sắm đồ lễ” giấu trong túi đồ cá nhân để mang lên dâng cúng thần linh. Bà cũng không quên đan những con ve, con ốc, con trai, ta-leo, quả còn,... treo trên cây hoa vạn vật nhỏ, tượng trưng cho cả đoàn sinh linh hạ giới dắt nhau lên trời xin mưa. Với niềm tin rằng, việc cộng đồng Nà Bó có được mưa thuận gió hòa, có đủ nguồn nước cho con người và vạn vật trong năm hay không phụ thuộc hoàn toàn vào sự phù hộ của *Chầu nặm* và các vị Then, bà mo đã sẵn sàng đối diện với các nguy cơ đe dọa đến an toàn của bản thân, để đổi lại có thể duy trì việc thực hành nghi lễ cho cộng đồng. Cũng nhờ đó, bà đóng vai trò quan trọng trong việc

dẫn dắt quá trình phục hồi và định hình nghi lễ Cầu mưa vào năm 2011. Chính bà mo là người đã kể lại toàn bộ diễn trình nghi lễ, đọc lại lời cúng các Then, hướng dẫn người dân trong bản luyện tập các điệu múa xòe và chuẩn bị các lễ thức, vật phẩm, đồ cúng bắt buộc. Lo ngại những điều sai sót có thể khiến thần linh không hài lòng hoặc nổi giận, gây hại đến gia đình và cộng đồng, đích thân bà, mặc dù đã rất cao tuổi, vẫn đảm nhiệm phần lễ cúng trong ba năm đầu tổ chức lại lễ hội. Trước khi mất, bà dặn những người con trai, con gái kế nghiệp phải làm nghi lễ đúng theo tập tục, phải đeo vòng đồng bảo vệ thân thể trước khi thực hiện lễ cúng và phải duy trì lễ cúng bằng mọi giá: *“nếu bản không tổ chức thì các con cũng phải làm thay mẹ, thay cho dòng họ Lường”*⁽¹²⁾. Có thể thấy, đối với bà mo này nói riêng và dòng họ Lường nói chung, việc thực hiện nghi lễ Cầu mưa cho toàn mừng là một nhiệm vụ bắt buộc đối với nghiệp mo của dòng họ.

Về phía người dân, việc chính quyền cho phép phục dựng nghi lễ Cầu mưa đã làm cho bản thể luận vật linh và các thực hành văn hóa liên quan có cơ hội hiển lộ một cách mạnh mẽ trong đời sống của bản. Ngay lập tức, cùng với việc xây dựng một ban tổ chức lễ hội ở cấp bản, bao gồm đại diện đầy đủ của các đoàn thể (Hội Người cao tuổi, Hội Phụ nữ, ban Mặt trận, Hội nông dân, Hội cựu chiến binh, chi đoàn thanh niên,...) là quá trình người dân tìm cách phục hồi lại một cách “nguyên vẹn” và “nghiêm ngặt” nhất có thể nghi lễ Cầu mưa tại đây. Không chỉ ghi chép lại lời kể của bà Lường mo, họ còn tìm gặp một số người già sống cùng thời trước kia để sưu tầm, bổ sung thêm các thông tin cho lễ hội. Chuẩn bị cho nghi lễ, nhóm phụ nữ làm quả còn và tập các điệu múa xòe trong lễ, nhóm nam giới làm các đồ đan lát trên cây hoa vạn vật. Họ cũng bảo nhau đóng góp kinh phí, gạo, hoa quả,

rượu,...- “*ai có gì mang đến cái đó*” - vừa đề dâng cúng, vừa đề tổ chức một bữa ăn cộng đồng sau khi hoàn tất nghi lễ. Bên cạnh đó, toàn bộ khu vực *mó nước thiêng* trước đây, do thay đổi địa giới hành chính nên hiện đã thuộc về bản khác, cũng được người dân sinh sống ở khu vực lân cận *mó nước* tự nguyện trả lại quyền làm chủ cho cộng đồng Nà Bó để phục vụ mục đích tín ngưỡng. Dưới thể chế chính trị - xã hội truyền thống phía tạo, toàn bộ khu vực *mó nước* này đổ ra một chiếc hồ chứa lớn, được luật tục bảo vệ nghiêm ngặt nên luôn luôn đầy ắp cá tôm, nước non tràn trề không bao giờ vơi cạn. Trong thời kì Nhà nước thực hiện chính sách chống “mê tín dị đoan”, không chỉ riêng nghi lễ bị cấm tổ chức, mà cả khu vực *mó nước* này cũng bị “giải thiêng”. Trong một thời gian dài, *mó nước* bị người dân xâm lấn vì những mục đích riêng, thậm chí có hộ gia đình còn nỏ mìn bắt cá, làm cho hang núi đá gần đó bị sập, vùi lấp mặt hồ⁽¹³⁾. Từ 2011, khi nghi lễ được phục dựng, người dân cư ngụ trong địa bàn hành chính nơi *mó nước* thuộc về đã tự giác không sử dụng *mó nước* vào các nhu cầu mang tính cá nhân, hơn thế, còn cùng người dân Nà Bó tổ chức dọn dẹp, khơi thông dòng chảy, phát quang làm đường đi lại, dựng một chiếc miếu nhỏ sát *mó nước* để làm nơi trú ngụ cho *chầu nặm* và các thần linh trong hệ thống vũ trụ quan truyền thống của người Thái.

Điều đặc biệt hơn nữa là, trong suy nghĩ của người dân ở Nà Bó, lễ Cầu mưa được phục dựng và về sau, dù được sử dụng để trình diễn trong nhiều bối cảnh khác nhưng bản thân nghi lễ vẫn duy trì được trọn vẹn ý nghĩa linh thiêng và hiệu quả thực hành, vẫn bảo lưu khả năng tác động đến đời sống và sinh kế của cộng đồng. Nhu cầu tương tác hàng năm với vị thần chủ nước, với vị Then ban mưa hiện vẫn vẹn nguyên trong tâm thức của một cộng đồng mà sinh kế chính hiện tại là nông nghiệp trồng trọt.

Thời điểm những năm 1997 - 1998, ngoài canh tác ruộng nước tại cánh đồng Nà Bó, người dân trong bản chuyển dần sang trồng mận (chủ yếu là mận hậu) trên khu vực nương dốc. Trước đây, khi trồng ngô nương, nhu cầu nước là không quá lớn nhưng với cây mận, nước quyết định hiệu quả cây trồng và sự thành bại của mùa vụ. Ban đầu, việc trồng mận dựa hoàn toàn vào nguồn nước tự nhiên, từ nước *mó* và nước trời nhưng về sau, khi mở rộng diện tích trồng, việc cấp nước và điều phối nước tưới được tiến hành bài bản. Các gia đình, hoặc tiến hành riêng lẻ hoặc chung nhau làm bể chứa, sử dụng máy bơm và đường ống dẫn nước từ khu vực *mó nước* tự nhiên, những nơi có điện còn sử dụng thêm nước từ giếng khoan. Khác với cây lúa, việc trồng mận cần nước tưới thường xuyên, đặc biệt, giai đoạn cây mận cần nước nhất để tăng tỷ lệ đậu quả lại trùng với thời kỳ mùa khô của Mộc Châu, nên việc cấp nước chủ động đúng thời điểm trở thành mối bận tâm và chi phí đầu tư lớn nhất với người dân nơi này. Các cuộc phỏng vấn với những chủ vườn mận tại Mộc Châu đều cung cấp thông tin trùng khớp, rằng nếu cây mận được tưới đẫm đúng thời điểm ra hoa (tháng 11 âm lịch) và đậu quả non (tháng 12 âm lịch, sau khi bón phân phân tưới đẫm gốc) đợt 1, “*tỷ lệ thắng vụ là chắc chắn 100%*”⁽¹⁴⁾, bởi ngoài việc mận đậu quả nhiều, được mùa, thời điểm này cũng tương ứng với giai đoạn mận đầu vụ, giá bán thường đạt mức giá cao nhất, có thể đạt giá 35.000 đ - 40.000 đ/kg, có khi gấp tới gần 20 lần giá mận lúc bão hòa.

Nguồn lợi từ cây mận hậu, giai đoạn bán giá cao nhất và những rủi ro khi mất giá đều được các chủ vườn nắm bắt và thuộc nằm lòng nhưng điều đáng tiếc là, không phải chủ vườn nào cũng có thể tính toán để có thể đạt lợi nhuận tốt nhất, phần lớn bởi vấn đề liên quan đến *nước*. Ở khu vực nương chưa có

điện, nơi người dân không thể khoan giếng để chủ động nguồn nước, hệ thống nước tưới phụ thuộc hoàn toàn vào nguồn nước từ các bể chứa hứng nước mưa và nước hút từ các mỏ nước tự nhiên (sử dụng máy bơm xăng), do đó, những cơn mưa đúng thời điểm được ví như trận mưa vàng, vì “*thời điểm ra hoa mà có nước đủ là dân chắc chắn thắng*”⁽¹⁵⁾. Nỗi thấp thỏm về những rủi ro thời tiết, niềm mong cầu về những cơn mưa đúng độ giữa kì hạn hán là nhu cầu thực tiễn ẩn sau các hình thức tương tác với thần linh và thực hành Cầu mưa của hiện tại. Và niềm tin vào hiệu quả kinh tế khi nghi lễ linh nghiệm vẫn còn nguyên sức sống, như lời một người dân kể lại: “*Trước kia, bà con phải tranh nhau từng chút nước, từ năm 2011, sau khi khôi phục lại lễ Cầu mưa, mưa nhiều, nguồn nước dồi dào hơn, dân làm ăn khá khá, không còn cảnh tranh giành. Dân dưới bản Nà Ngà còn lên cảm ơn vì nhờ đó, đã chấm dứt cảnh cãi vã vì nước*”⁽¹⁶⁾.

Niềm tin cũng như sự lệ thuộc vào hiệu quả linh thiêng của nghi lễ đồng thời tạo ra trong cộng đồng nỗi e sợ rằng, bất kỳ sai sót và sự thiếu cẩn trọng nào trong quá trình thực hành Cầu mưa cũng có thể dẫn đến những hệ lụy nghiêm trọng, ảnh hưởng trực tiếp đến mùa màng, sức khỏe con người hay sự bình an của làng bản. Chính vì vậy, người dân Nà Bó luôn nỗ lực bảo vệ và cố gắng duy trì, tuân thủ các quy định được xem là bất khả xâm phạm về mặt tín ngưỡng, từ trình tự nghi thức, lời khấn đến lễ vật dâng cúng. Như trong lễ hội Cầu mưa năm 2022, khi Phòng văn hóa huyện đứng ra tổ chức nhằm mục đích quay phim, chụp ảnh phục vụ việc làm hồ sơ ghi danh Di sản phi vật thể quốc gia, một thầy cúng Thái nơi khác được thuê đến cúng, bà mo Thoi của dòng họ Lường ngồi ngay cạnh ông thầy, chú tâm giám sát từng lời cúng và cúng khấn điều chỉnh bổ sung theo đúng lời mo đã được

mẹ bà dạy, vì theo bà, “*phải nói rõ là chỉ xin mưa đủ, không xin ông Then cho mưa đá, mưa giông*”⁽¹⁷⁾. Hay như ở phần nghi lễ mời Then xuống nhận lễ vật và ban mưa, nhân vật đảm nhiệm vai thầy cúng, nếu không phải thầy mo thật sẽ khiến các Then trách phạt. Vì vậy, khi diễn, dù đã thuộc lòng nội dung, người đóng vai ông Then và thầy cúng vẫn phải đặt một tờ giấy trên đùi, như một cách “báo” với các Then rằng “*chúng tôi chỉ đang biểu diễn thôi*”⁽¹⁸⁾. Trong lễ hội năm 2025, khi cán bộ phụ nữ xã định can thiệp, “*thay các động tác múa xòe xấu bằng các động tác mới*”, những người có kinh nghiệm trong đội múa đã cương quyết không đồng thuận và duy trì điệu múa cũ, vì chỉ họ mới biết “điệu nào xòe hội, điệu nào xòe lễ” nên không thể tùy tiện điều chỉnh. Việc gọi mời cảm ơn ông Then, gọi hồn vía người đóng vai Then, gọi hồn vía dân bản không cho đi chơi trên mừng Then ở phần cuối nghi lễ cũng luôn được chú ý, để tránh xảy ra những điều không may mắn cho dân bản. Đối với cư dân nơi này, mưa gió thuận hòa, nước trời nước mót dồi dào đúng thời điểm, cây trồng được mùa, được giá chính là sự kiểm chứng chính xác và sống động nhất cho việc thực hành nghi lễ Cầu mưa được đúng theo lệ tục truyền thống, cũng là cho sự hài lòng của các Then.

Như thế, với cư dân Nà Bó, lễ Cầu mưa là một phần không thể thiếu trong chu trình canh tác nông nghiệp. Nghi lễ này, gọi nhắc tới chỉ trích của Condominas về sự phân biệt đơn giản của các nhà khoa học xã hội giữa nghi lễ, đặc biệt là nghi lễ nông nghiệp, với công nghệ mang tính vật chất trong nông nghiệp truyền thống. Nghiên cứu về “công nghệ nghi lễ” (*‘ritual technology’*) của Condominas (1957) ở cộng đồng người Mnong Gar, hay của Stephen Lansing (1991) ở các đền thờ nước Bali đã chỉ ra rằng, nghi lễ là một thành phần không thể thiếu của công nghệ nông nghiệp

và lao động nông nghiệp trồng trọt không chỉ đơn thuần là một tổ hợp các công việc kỹ thuật, mà đó là một chuỗi tương tác có ý nghĩa giữa các nhóm xã hội và thế giới tự nhiên. Được ẩn sau vỏ bọc là các hoạt động tín ngưỡng, thứ “công nghệ kỹ thuật” này, đồng thời là các vấn đề trực diện buộc phải đối diện và giải quyết của cư dân nông nghiệp địa phương, thường không được người bên ngoài biết tới và cũng thường hoàn toàn vắng bóng trong các chiến lược quản trị cả trong lĩnh vực nông nghiệp và văn hóa. Sự thiếu am hiểu này, trong nhiều trường hợp, là căn nguyên của những tác động tiêu cực từ chính sách với đời sống của cộng đồng địa phương.

Kết luận

Bài viết không chỉ mô tả diễn trình phục hồi và tái cấu trúc thực hành nghi lễ bản địa trong bối cảnh di sản hóa, mà còn đóng góp vào các tranh luận học thuật đang diễn ra quanh vấn đề này. Bài viết chỉ ra rằng, khác với những giả định về sự “ít tham gia” của cộng đồng, ở một số trường hợp cụ thể, như Cầu mưa của người Thái bản Nà Bó, việc phục hồi và đưa nghi lễ vào danh mục Di sản văn hóa phi vật thể quốc gia không xuất phát chủ yếu từ các thiết chế hay chính sách từ trên xuống, mà trước hết, lại nhờ vào nỗ lực bền bỉ của các thầy mo và những người dân trong bản - những chủ thể trực tiếp gắn bó với thực hành này. Họ không chỉ là người duy trì, bảo vệ các thực hành văn hóa trước những thách thức của thời cuộc, mà còn dành nhiều công sức cho quá trình tái sinh và tiếp tục nuôi dưỡng sức sống của chúng. Không có họ, nghi lễ ấy có lẽ chỉ tồn tại trong ký ức của cộng đồng, hoặc chỉ được tái hiện một lần duy nhất (như trường hợp lễ Cầu mưa ở Chiềng Hắc, Yên Châu), thay vì hiện diện như một cấu phần tất yếu trong đời sống văn hóa cộng đồng.

Những gì diễn ra ở Nà Bó cho thấy,

việc phục dựng nghi lễ Cầu mưa không chỉ liên quan tới niềm mong cầu của riêng dòng họ Lường, mà còn đáp ứng nhu cầu thực hành một nghi thức giữ vai trò thiết yếu trong chu trình sản xuất nông nghiệp của người dân. Theo đó, giá trị kinh tế của di sản Cầu mưa, không chỉ được phản ánh qua khía cạnh thương mại-du lịch gắn với hoạt động trình diễn lễ hội, mà còn nằm ở chức năng tín ngưỡng của nghi lễ phục vụ trực tiếp cho hoạt động sinh kế trồng trọt. Hai khía cạnh mang lại hiệu quả kinh tế này hiện không hề tách rời, mà gắn bó chặt chẽ, mang tính chất tương hỗ, cùng tạo thành tài sản văn hóa Cầu mưa của người Thái ở Nà Bó./.

() Bài viết là một phần kết quả của nhiệm vụ khoa học và công nghệ cấp Bộ “Trình hiện văn hóa dân gian: Quá trình sưu tầm và tạo dựng truyền thống của người Thái ở Việt Nam”, mã số KHXH/NV/2025-40, do TS. Phạm Đăng Xuân Hương làm Chủ nhiệm, Viện Nghiên cứu Văn hóa là tổ chức chủ trì.*

Chú thích:

- (1) Xem thêm Hoàng Cầm, Đỗ Thị Thu Hà, Phạm Đăng Xuân Hương (2023: 15).
- (2) Xem Phạm Đăng Xuân Hương (2016: 142-145).
- (3) Khái niệm được đưa ra bởi Nicolas (2014: 363): Khu vực được đánh dấu bởi thần linh hay còn gọi là “bản đồ có sự tham gia”.
- (4) Khái niệm được đưa ra bởi Sprenger (2016: 35).
- (5) Theo *Lịch sử Đảng bộ xã Mường Sang (2015: 30)*.
- (6) *Dẫn theo lời kể của người dân địa phương và tài liệu Lịch sử Đảng bộ xã Mường Sang (2015: 19)*.
- (7) *Tư liệu điền dã tháng 3.2022*.
- (8) Các cụm từ trong ngoặc kép được người dân và cán bộ văn hóa xã, huyện nhấn mạnh rất nhiều lần trong các cuộc phỏng vấn.
- (9) Những điều này đã được Hafstein phân tích qua trường hợp nghi lễ chữa bệnh Vimbuza tại Malawi. Xem (Hafstein 2018: 131).
- (10) Xem Đảng bộ tỉnh Sơn La, Huyện ủy Mộc Châu, Đề án phát triển du lịch huyện Mộc Châu đến năm 2025, định hướng đến năm 2030 (2021: 5).
- (11) Xem thêm Hoàng Cầm (2023); Hoàng Cầm, Đỗ

Thị Thu Hà, Phạm Đăng Xuân Hương (2023).

(12) Trích tư liệu phỏng vấn cô Thôi - con gái của bà mo, Mộc Châu, 28/3/2025.

(13) Ghi theo lời kể của người dân, tư liệu điền dã tháng 3.2023.

(14) Tư liệu điền dã Mộc Châu, 9/7/2025.

(15) Tư liệu điền dã Mộc Châu, 9/7/2025.

(16) Tư liệu điền dã Mộc Châu, tháng 3/2025.

(17) Tư liệu điền dã Mộc Châu, 3/2025.

(18) Tư liệu điền dã Mộc Châu, 3/2025.

Tài liệu tham khảo

1. Århem, Nikolas (2014), *Forests, Spirits and High Modernist Development: A Study of Cosmology and Change among the Katuic Peoples in the Uplands of Laos and Vietnam*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
2. Ban Chấp hành Đảng xã Mường Sang (2015), *Lịch sử Đảng bộ xã Mường Sang*, tập I (1945-2010), Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
3. Barbara, Kirshenblatt-Gimblett (1998), *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley: University of California Press.
4. Barbara, Kirshenblatt-Gimblett (2006), "World Heritage and Cultural Economics", In *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, ed. Ivan Karp and Corinne A. Kratz, pp. 161-202. Durham, NC: Duke University Press.
5. Hafstein Tr. Valdimar (2018), "Intangible Heritage as a Festival; or, Folklorization Revisited", in *Journal of American Folklore* 131 (2018), p.127-149.
6. Hoàng Cầm (2023), "Animist Cosmology and Socio-cultural Practices among the Thái in Vietnam: Beyond Superstition", *Journal of the Siam Society*, Vol. 111, Pt. 2, 2023, pp.213-232.
7. Hoàng Cầm, Đỗ Thị Thu Hà, Phạm Đăng Xuân Hương (2023), "Bản thể luận vật linh của người Thái trong các chiều tương tác đương đại", Tạp chí *Nghiên cứu Văn hóa Việt Nam*, số 6 (210), tr. 13-26.
8. Condominas, Georges (1994[1957]), *We Have Eaten the Forest: The Story of a Montagnard Village in the Central Highlands of Vietnam*, Kodansha USA Inc.
9. Phạm Đăng Xuân Hương (2016), Đặc điểm thể loại sử thi Chương ở Việt Nam (trường hợp Chương Han của người Thái Tây Bắc), Nxb. Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
10. Phạm Đăng Xuân Hương, Đỗ Thị Thu Hà (2013), "Di sản hóa thực hành tôn giáo tín ngưỡng và sự quản trị cái thiêng: nghiên cứu trường hợp lễ Hết Chá của người Thái ở Mộc Châu, Sơn La", Tạp chí *Nghiên cứu Văn hóa Việt Nam*, số 3 (207), tr. 27-42.
11. Lansing, Stephen (1991), *Priests and programmers : technologies of power in the engineered landscape of Bali*, Princeton University Press.
12. Sprenger, Guido (2016a), "Dimensions of animism in Southeast Asia", in *Animism in Southeast Asia*, Århem, Kaj and Guido Sprenger, eds. London and New York: Routledge, p.31-51.
13. Sprenger, Guido (2016b), "Graded personhood: Human and non-human actors in the Southeast Asian uplands", in *Animism in Southeast Asia*, Århem, Kaj and Guido Sprenger, eds. London and New York: Routledge, p.73-90.
14. Sprenger, Guido, 2021, "Can Animism Save the World? Reflections on Personhood and Complexity in the Ecological Crisis", *Sociologus* 71(1): 73-92.

**TS. PHẠM ĐẶNG XUÂN HƯƠNG -
TS. ĐỖ THỊ THU HÀ**
Viện Nghiên cứu Văn hóa
