

LÀNG XÃ: DẪN VÀO MỘT NGHIÊN CỨU VỀ CÁC THỂ CHẾ XÃ HỘI

BÙI QUANG DŨNG*

Tại các xã hội nông nghiệp đang quá độ sang các quan hệ thị trường, biến đổi xã hội dù diễn ra trong bối cảnh nào cũng dẫn tới sự tiến triển của các thể chế chính trị xã hội. Vấn đề đặt ra đối với trường hợp nông thôn Việt Nam là quá trình chuyển biến này diễn ra như thế nào, xét trong bối cảnh nền kinh tế và xã hội đang chuyển mạnh sang công nghiệp hóa và hiện đại hóa

Bài viết này thảo luận về một số khái niệm liên quan tới các thể chế xã hội tại nông thôn, nhằm mở đầu cho một nghiên cứu sâu hơn về các vấn đề này của xã hội nông thôn đương đại.

Các khuôn mẫu cư trú

Người mới tới vùng Trung Tây và các bang đồng bằng ở Hoa Kỳ sẽ nhận ra tính đều đặn của việc xây cất nhà cửa và của những cấu trúc nhân tạo khác tại các vùng nông thôn. Bằng qua các nông trại, người ta sẽ nhận thấy hầu hết nhà cửa vườn tược phân bố rải rác. Cư dân thường làm việc trên cánh đồng sau nhà hay bên cạnh ấp trại, và ấp trại đều ở gần đường cái. Các cụm nhà rải rác chen vào giữa những ấp trại và dân sống ở đó đi làm các công việc phi nông nghiệp hàng ngày tại các thị trấn lân cận. Đi gần tới khu ngoại vi của thị trấn, những người quan sát tinh vi có thể thấy các địa điểm cung cấp dịch vụ, bán đấu giá, đôi khi cả những quán ăn nhanh và những điểm mua bán mới xây cất. Dọc theo hai mặt phố chính hướng tới trung tâm thị trấn là những ngôi nhà cũ, to với những vòm rộng và cửa sổ ở đầu hồi. Phố chính có nhiều cây to tạo thành những mái che trong mùa hè. Dọc theo hai hè phố là những ngôi nhà nhỏ hơn. Ở trung tâm thị trấn là toà án, trụ sở toà án thường là ngôi nhà cao nhất thị trấn có công viên bao quanh. Đối diện với trụ sở toà án là trung tâm thương mại với hàng loạt cửa hàng, ngân hàng, văn phòng luật, quán ăn, rạp chiếu phim, v.v... Không giống như tại các thành phố lớn, nơi để xe thường ngay bên lề đường.

Khuôn mẫu định cư vừa mô tả trên đây có thể tìm thấy ở khắp nông thôn Hoa Kỳ nhưng giống nhau hơn cả tại đồng bằng lớn và vùng Trung Tây. Đó là những *trang trại phân tán*. Trang trại phân tán là khuôn mẫu định cư phổ biến nhất ở nông thôn các nước Bắc Mỹ. Thị trấn là trung tâm dịch vụ cho các trang trại bao quanh và khoảng cách giữa các thị trấn tính bằng một ngày đường đi ngựa hay ngòi tàu hoả. Sự cách biệt về địa lý giữa các ấp trại tại một xứ sở tự do tạo nên tính cô lập về mặt xã hội. Thị trấn không chỉ là nơi người ta tới mua các vật dụng hay làm việc; thăm nom thị trấn còn là dịp để mọi người có được các tin tức mới. Khách tới thăm trang trại

* PGS.TSKH, Viện Xã hội học.

được hoan nghênh vì những tin tức mà họ cung cấp; từ đó tạo ra cái ấn tượng rằng dân cư nông thôn và các cộng đồng có những tình cảm thân hữu và láng giềng hơn là những nơi khác.

Ngoài lối định cư trên, trong xã hội học thường người ta còn nêu ra hai khuôn mẫu định cư khác, đó là cụm làng và làng theo tuyến (Rogers và đồng nghiệp, 1987). *Cụm làng* rất giống nhau tại hầu hết mọi nơi trên thế giới, đặc biệt là ở châu Á và phần lớn châu Mỹ La tinh và châu Phi. Người dân sống trong làng và cách xa đất đai của họ. Ví dụ của loại hình tổ chức nông thôn này còn có thể tìm thấy tại New England, các làng Morton của Ulta và tại một số vùng trồng lúa mì khô tại vùng đồng bằng lớn. Mặc dầu cụm làng là loại hình tổ chức cộng đồng nông thôn phổ biến nhất nhưng chúng có nhiều biến thể khác nhau.

Làng theo tuyến là các trang trại nằm dọc theo các trục lộ, theo các hồ nhỏ hay theo các triền sông. Một số vùng của bang Louisiana và châu Âu có những làng như vậy dọc theo các nhánh sông. Dân cư hầu hết sống thành từng dãy dọc theo hai bờ sông hay trục lộ và đất trang trại phân bố thành các mảnh dài và hẹp.

Làng Việt Nam có thể xếp vào loại hình thứ hai trong khung phân loại trên. Nguyên tắc cư trú tập trung thành làng ở đây thường được giải thích bằng nhiều nguyên nhân khác nhau, trước hết là chế độ nước. Tại Việt Nam, chế độ nước của các con sông và nguy cơ lũ lụt là một trong những lý do khiến cho cư dân không sống phân tán. Nguyên tắc tập trung này, thời kỳ trước năm 1954, còn có thể giải thích bằng tình hình thiếu an ninh, việc cướp bóc hay xảy ra, nhất là vào những lúc mùa màng thất bát hay giáp hạt. Tuy nhiên, những điều kiện xã hội trải qua hàng chục thế kỷ mới là cái chi phối chủ yếu các khuôn mẫu cư trú của người dân nông thôn: châu thổ sông Hồng là một phần của cái lục địa kéo dài từ Ấn Độ tới Trung Quốc, ở đó sự cư trú về cơ bản là tập trung thành các làng.

Trong khuôn khổ từng làng, dân cư tụ tập theo hai nguyên tắc: i) quan hệ láng giềng và ii) quan hệ huyết thống. Nguyễn Từ Chi (1996) cho rằng người nông dân trong làng Việt cổ truyền miền Bắc tập hợp lại chủ yếu theo nguyên tắc thứ nhất. Cư dân của làng không nhất thiết ai cũng là họ hàng của nhau, mà thường họ là những "người dưng" đối với nhau, sống cùng trên một vùng đất cư trú và đất trồng trọt. Chia sẻ với Gourou nhận định về tầm quan trọng của nước trong đời sống nông dân, ông cho rằng cái quan hệ giữa những người nông dân không cùng huyết thống trong làng được củng cố thêm do việc họ cùng nhau đắp những con đê bảo vệ vùng đất cư trú và đất trồng trọt khỏi lũ lụt và thiết lập những hệ thống thủy lợi nhỏ.

Khuôn mẫu cư trú phổ biến bên trong làng Việt cổ truyền ở châu thổ sông Hồng như sau: làng phân thành nhiều xóm và xóm thì phân thành các ngõ. Đây là khuôn mẫu phổ biến, nhưng bên cạnh đó cũng có một số ngoại lệ, là vì nếu như các làng đều gồm nhiều xóm thì không nhất thiết xóm nào cũng gồm nhiều ngõ. Có bốn kiểu phân bố không gian làng khác nhau, không tính đến những làng chài lưới ven biển:

(a) Làng phân bố thành khối dài và mỏng dọc đường cái, nhất là dọc bờ sông và chân đê, cổng làng thường gần ngay chân đê và là lối đi thông vào một ngõ;

(b) Làng phân thành một khối chặt, các xóm xếp cạnh nhau thành các ô vuông, hay là thành những ô không có hình thù gì rõ nét. Trong cả hai trường hợp, các xóm tách nhau bằng những lối đi thẳng hoặc là ngoằn ngoèo;

(c) Làng phân thành hình "vành khăn" từ chân đồi lên lưng chừng đồi, kiểu này thường chỉ hay bắt gặp tại những vùng Trung du;

(d) Làng phân bố lẻ tẻ, các xóm cách nhau bởi các cánh đồng.

Với kiểu phân bố đầu, ngõ tồn tại như là bộ phận của xóm, còn đối với ba kiểu còn lại, ngõ chỉ có khi đất thổ cư đủ rộng và địa thế khá bằng phẳng để có thể chia phần đất của xóm thành nhiều con đường song song với nhau trong lòng các ô vuông kiểu bàn cờ. Xóm ngõ là cái khung địa vực trên đó người ta tổ chức bảo vệ an ninh chung. Tại vùng châu thổ này ở miền Bắc Việt Nam, địa vực không phải là không gian hành chính chủ yếu. Đó là điểm khác biệt với tổ chức làng mạc từ miền Trung trở vào. Tại miền Trung và Nam Việt Nam, xóm (hay ấp) vừa là mảnh đất tụ cư, vừa là nơi diễn ra các hoạt động quen thuộc của một xã hội nông thôn truyền thống: bắt phu, bắt lính, thuế má, v.v...

Về mặt xã hội, cũng cần nói thêm về không gian cư trú của số người nghèo nhất trong nông thôn. Trong các làng miền Bắc trước năm 1954, dưới bản nông còn một hạng người nữa thường gọi là cố nông (ngôn ngữ thời kỳ cải cách ruộng đất). Cố nông không phải dân chính thức của làng, mà là dân ngụ cư. Anh ta là người từ nơi khác đến chưa quá lâu, chỉ được làm nhà ngoài rìa làng, thậm chí ngoài đồng, không ở trong khu vực cư trú chính thức của làng, không có đất canh tác riêng. Cố nông không được chia ruộng công nhưng lại phải thực hiện trách nhiệm thuế khóa với nhà nước.

Hệ thống cai trị

Hiện tượng xã hội học về *hệ thống cai trị* là một trong những vấn đề quan trọng khi phân tích chính trị nông dân hoặc các thể chế chính trị của các xã hội phát triển hơn. Có thể phân biệt hai loại hình chủ yếu: hệ thống cai trị dựa trên lòng trung thành của đa số với một thiểu số nào đó và chế độ quan liêu. Nói tới bộ máy quan liêu là nói đến sự tồn tại của một tầng lớp viên chức trong một hệ thống tôn ti nhất định và việc họ tiến hành sự thống trị đối với các tầng lớp khác (Bilton và đồng nghiệp, 1993). Trái ngược với những hệ thống dựa trên lòng trung thành, nét đặc trưng về quyền lực của chế độ quan liêu là quá trình ra quyết định không diễn ra trong khuôn khổ quan hệ cá nhân mà trong những liên hệ thuần túy chức năng. Đương nhiên, không loại trừ việc có thể có một nhân vật (ông Vua chẳng hạn) uỷ nhiệm cho các viên chức thực thi quyền lực. Mặt khác, nên nhớ rằng bộ máy quan liêu theo nghĩa rộng, với sự tồn tại của một hệ thống viên chức là hiện tượng phổ biến, chứ không nhất thiết gắn liền với

nền kinh tế hiện đại. Nhiều công trình nghiên cứu đã chứng minh sự tồn tại của chế độ quan liêu từ rất sớm, ngay sau khi hệ thống công vật hoặc thị tộc tan rã. Lịch sử cho thấy quá trình hình thành chế độ quan liêu điển hình cho Tây Âu nhiều hơn so với các nước Đông Á hay Đông Nam Á.

Chế độ phong kiến châu Âu phân mảnh cao độ về sản xuất và quyền lực chính trị. Chế độ này dựa trên hoạt động sản xuất nông nghiệp tại nông thôn với các chúa đất giữ địa vị độc quyền kiểm soát kinh tế và chính trị trên từng khu vực riêng rẽ. Tuy ở đây có một tôn ti từ các chúa đất lớn xuống các chúa đất nhỏ, nhưng đó vẫn là một hệ thống liên minh quân sự lỏng lẻo không cho phép hình thành một chính thể tập trung quyền lực. Quyền lực của lãnh chúa tùy thuộc vào việc chiếm đoạt các sản phẩm và lao động thặng dư của nông dân (nông nô) và vào khả năng bảo vệ lãnh địa của y. Các nhà nước lớn hơn chỉ là sự liên kết các địa phương và chỉ thông qua việc chiếm đất đai mà buôn bán và thị trường quy mô lớn mới có thể xuất hiện.

Sự suy vong của chế độ phong kiến gắn liền với sự bành trướng của những nền quân chủ do các chúa đất mạnh nhất làm chủ, những chúa đất này tiến tới thống trị các vùng đất rộng lớn hơn. Mặt khác, sự suy vong đó cũng đi đôi với sự phát triển các thành thị với tư cách các trung tâm buôn bán hội nhập giới thương nhân và các ngành công nghiệp. Chính sự độc lập của các thành thị như thế là khởi đầu cho quá trình phá huỷ cơ sở nông thôn của chế độ phong kiến. Thế kỷ XVII ở Tây Âu xuất hiện một hình thái thống trị tập quyền. Nền hành chính tập quyền mới xuất hiện này cần một hệ thống quan chức để quản lý nó và thoát đầu đó là những "đồng minh" của đấng Quân vương. Về sau này, những quan chức đó dần dần có tính chuyên nghiệp hơn, họ trở thành những nhà cai trị mà quyền lực không phụ thuộc vào các thế lực quân sự mà chỉ phụ thuộc vào địa vị của họ. Song song với quá trình này, các nhà làm luật chuyên nghiệp ngày càng đóng vai trò quan trọng, họ là những người soạn thảo các bộ luật và sự cai trị bằng luật pháp thay thế dần sự cai trị của quý tộc hay theo các tập tục địa phương.

Những sự kiện đó chứng tỏ xu hướng tập trung quyền lực và sự hợp lý hoá chính trị. Nhà nước trở thành bộ máy quyền lực hợp pháp duy nhất trên lãnh thổ và việc cai trị tiến hành dựa trên các nguyên tắc và thủ tục. Xu hướng tiến tới sự cai trị hợp lý thông qua hệ thống quan chức đạt tới đỉnh cao với chế độ quan liêu của Tây Âu.

Trong khi đó, phổ biến ở cả Trung Quốc lẫn Việt Nam thời tiền hiện đại là hệ thống quan lại, ở đó dòng dõi quý tộc cha truyền con nối không có vai trò lớn và giới tinh hoa được tuyển lựa thông qua các kỳ thi. Các nhà quan sát phương Tây, những người lần đầu tiên gặp các hệ thống quan lại này thường bị ngạc nhiên. Một tác giả Pháp, trong quyển sách về Việt Nam (1874), thậm chí lẫn lộn cho rằng xã hội Việt Nam thời tiền hiện đại là một "nền dân chủ khoa bảng". Thực ra, cả Việt Nam và Trung Quốc thời xưa đều là các chế độ quân chủ tuyệt đối. Nhưng, về lý thuyết, giới

trình hoa phục vụ các chế độ quân chủ này chứng tỏ họ xứng đáng với quyền uy thông qua thành công học vấn; họ không có quyền lực xã hội cha truyền con nối của giới quý tộc Thái hay quý tộc Mã Lai, chứ chưa nói đến dòng dõi quý tộc Đông Âu như dòng họ nhà Potockis hay Esterhazys, những người kiểm soát hàng ngàn nông nô ở Ba Lan, Hungary và Nga hai thế kỷ trước (Woodside, 2002).

Vấn đề đặc thù hơn của chính trị là sự *thiết chế hoá của bộ máy cai trị*; đó chính là một quá trình xã hội học hơn là một vấn đề tâm lý xã hội hay đạo đức học. Sự tái tạo bộ máy cai trị thể hiện một cách rõ nét những đặc điểm của hệ thống phân tầng và cấu trúc xã hội. Khi mà các vai trò đã được tạo nên, thì cũng sẽ tạo ra các tôn ti thứ bậc, các mô hình ứng xử, các quyền lợi. Những vai trò đó rất khó thay đổi và chúng có khuynh hướng tái tạo, thậm chí ra ngoài cả những chức năng mà các vai trò đó được tạo ra để thực hiện. Tại Trung Quốc chẳng hạn, mặc dầu có chế độ thi cử tuyển chọn hệ thống quan lại cai trị, song sự di chuyển giữa các tầng lớp không phải dễ dàng. Trên thực tế, số quan lại tuyển chọn chủ yếu vẫn tập trung vào một thiểu số đặc thù, như những dòng họ địa chủ, quý tộc giàu có... Một thống kê cho biết vào năm 1880 những người được quyền ưu đãi hợp pháp ở Trung Quốc (*Quý*) là 1,5 triệu, trong đó 1,6% được bổ nhiệm chức vụ (Stover, 1974). Ví dụ khác rút từ một công trình nghiên cứu gần đây hơn, tại một xã ở miền Bắc Việt Nam, người ta phát hiện rằng, nhìn chung bộ máy lãnh đạo địa phương vẫn gồm quá nhiều nam giới. Phụ nữ chỉ có mặt ở một số lĩnh vực như y tế, giáo dục, các đoàn thể thanh niên và phụ nữ. Các thế hệ trẻ cũng ít có mặt. Mặt khác, chỉ có 15% cán bộ thực hiện các chức vụ lâu dài và đó là những công việc đòi hỏi đào tạo chuyên môn. Còn các cán bộ của xã và hợp tác xã thì hầu hết là do nông dân bầu ra trong từng thời gian và khi hết nhiệm kỳ thì lại quay về làm ruộng. Nếu thủ tục này trong việc bầu cử tránh được việc tạo nên một "đảng cấp cán bộ" thì cũng không tránh khỏi việc một số cán bộ trong đó được bầu lại nhiều nhiệm kỳ (Houtart, 2001).

Trong khi tại Trung Quốc người ta có thể chứng kiến vai trò của các quan hệ tông tộc trong việc xác lập giới lãnh đạo làng xã, thì ở một số quốc gia nông nghiệp khác tình hình lại không phải như vậy. Gourou từng nhấn mạnh rằng vai trò chính trị của quan hệ họ hàng là một nét đặc trưng của xã hội nông thôn Trung Quốc (điều đó thể hiện trong việc các tộc trưởng cai trị làng dưới quyền một viên lý trưởng được chỉ định); mặt khác ông cũng cho rằng họ hàng của người Việt không hề có vai trò tương tự. Nhận xét này có thể được xác nhận bằng chính những tư liệu của lịch sử Việt Nam trung đại: năm 1466, xã quan được thay bằng xã trưởng, và để chống nạn gia đình trị, một chiếu chỉ ban vào năm 1488 quy định rằng các tri phủ hay tri huyện chỉ được cử một người trong số anh em ruột hay anh em chú bác đảm đương chức vụ này (dẫn theo Nguyễn Tùng, 2003).

Tại địa phương, cấp độ cai trị cơ sở thường là làng. Một số làng hợp thành một huyện. Trung Quốc tiền hiện đại có khoảng 1.300 huyện. Trên huyện là phủ, đạo và cấp cao nhất là tỉnh. Đời Thanh có tất cả mười tám tỉnh. Tại Việt Nam ngày xưa, làng

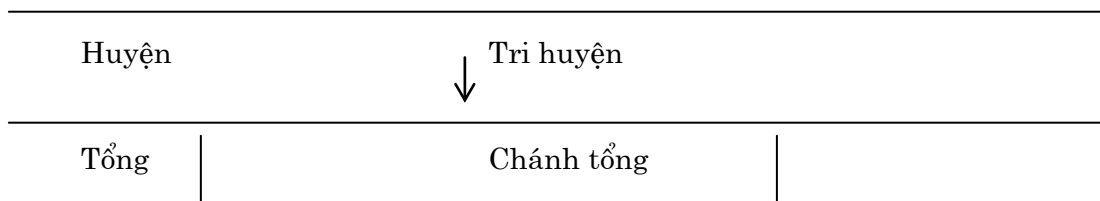
cũng là đơn vị cai trị cơ sở. Người đứng đầu làng là viên trưởng làng, hay lý trưởng. Thường có hai hình thức chủ yếu để chọn ra người đứng đầu làng: chỉ định và bầu cử. Bộ máy cai trị làng Trung Quốc tiên hiện đại minh họa cho trường hợp đầu tiên; như đã nói, viên lý trưởng do một cấp cao hơn của hệ thống quan lại chỉ định. Lịch sử làng Việt cho thấy cả hai hình thức này đều đã được áp dụng. Như nhiều học giả nhấn mạnh, nhân vật "xã trưởng" (tức lý trưởng), từ khoảng thế kỷ XV, thay vì được nhà nước chỉ định lại do dân hàng xã (hay một tổ chức cổ truyền đại diện cho dân hàng xã) bầu lên. Sự kiện này, được giới nghiên cứu gọi là nền "dân chủ làng mạc". Nói thêm rằng, Condominas coi "chế độ dân chủ của người An Nam" là một trong ba tổ chức chính trị xã hội khác nhau cần nghiên cứu, bên cạnh các Vương quốc hạ Lào và chế độ thống trị đặc biệt của người Thái.

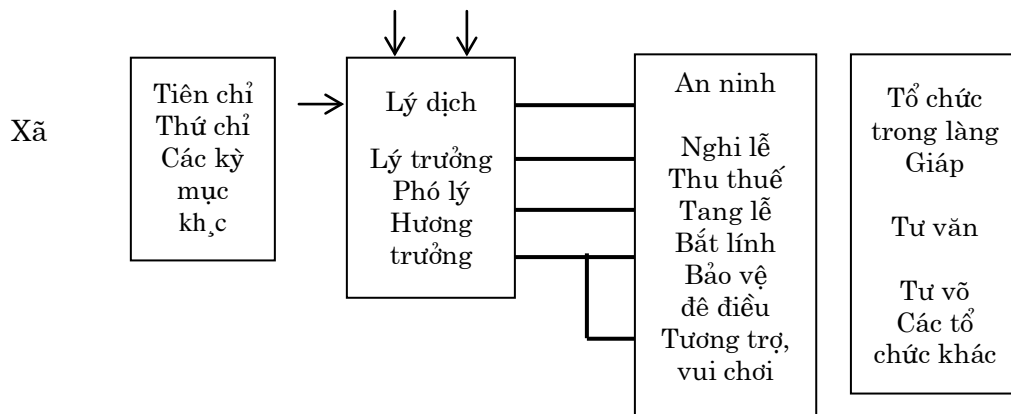
Tuy nhiên, dù là được chỉ định hay do bầu cử thì những nhân vật nắm quyền hành cai trị trong xã hội làng thường thuộc về các tầng lớp trên. Tài sản một mặt là điều kiện để trở thành nhân vật trong giới chức quyền của làng, mặt khác, nó lại là một trong những lý do khiến những người này có thể sắm vai trò của họ một cách tích cực. Hirkey, trong một nghiên cứu về làng Khánh Hậu tại Nam Bộ Việt Nam (1960), ghi nhận rằng hội đồng làng này gồm các dân làng thuộc "giai cấp thượng lưu". Không kể tiền lương, họ là những người độc nhất có đủ phương tiện tài chính để giữ chức vụ này. Tiền lương thường được trả rất chậm và một công chức ở làng thường phải bỏ tiền túi ra để chi tiêu. Những người giàu có đủ khả năng tài chính để thuê nhân công làm ruộng cho họ, như thế họ có thể rảnh rang thi hành nhiệm vụ công chức trong làng.

Minh họa sau đây về "nền dân chủ làng mạc" được tóm lược từ một vài nghiên cứu của giới học giả trong nước và quốc tế. Tài liệu cho biết cơ cấu chính trị ở cấp xã dưới triều Nguyễn và cho tới tận buổi đầu của chế độ thuộc địa, gồm 3 bộ phận: dân hàng xã, hội đồng kỳ mục và các lý dịch. Dân hàng xã là toàn bộ nam giới từ 18 tuổi trở lên, nghĩa là những người có trách nhiệm đóng thuế, thực hiện lao dịch và binh dịch. Dân hàng xã có quyền bầu cử và tham gia bàn việc làng việc nước ở cấp xã. Hội đồng kỳ mục bao gồm những người vừa có điền sản, vừa có chức vụ hay phẩm hàm, có chức trách đề ra các chủ trương và biện pháp cai trị. Những lý dịch là chức viên cấp xã của chính quyền, đứng đầu là lý trưởng. Lý dịch thực hiện những chủ trương của hội đồng kỳ mục và chịu trách nhiệm về việc làng trước chính quyền trung ương.

Như thế, ta thấy dân hàng xã có quyền bầu cử, hội đồng kỳ mục có quyền đại diện và lý dịch thì có quyền "hành pháp", tóm lại, đó là cái nguyên tắc phân quyền nổi tiếng làm cơ sở cho việc tổ chức nhà nước của các nền dân chủ hiện đại.

Cơ cấu chính trị xã hội của một làng Việt cuối thế kỷ XIX





Nguồn: Nguyễn Tùng và cộng sự (*sách đã dẫn: 72*)

Trong sơ đồ này, lý dịch phải chấp hành các nghị quyết của hội đồng kỳ mục, nghĩa là phụ thuộc vào hội đồng này. Vị trí tương đối thấp của lý dịch trong cơ cấu quyền lực thể hiện trong chỗ ngồi ở Đình. Vào năm 14 dưới Triều Tự Đức (1897), một đạo dụ quy định rằng lý trưởng chỉ được ngồi cùng dân đình tại gian phải của đình, tức là thuộc hạng thấp. Trong khi đó, gian giữa cao hơn được dành cho những người có phẩm hàm lớn nhất, còn gian trái dành cho những người có phẩm hàm thấp hơn. Tóm lại, ngay cả dưới con mắt của chính quyền quân chủ, lý dịch, những viên chức của chính quyền vẫn không chiếm vị trí cao trong hệ thống ngôi thứ làng xã. Nói thêm là phần lớn lý dịch trong các làng Việt vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ, thường chỉ là trung nông lớp trên, nếu có địa chủ, thì cũng chỉ là địa chủ nhỏ. Các bô lão cao tuổi nhất còn được trọng vọng hơn cả lý dịch. Vậy là đến thế kỷ XIX, khi mà chế độ quân chủ Việt Nam đạt tới đỉnh cao với Triều Nguyễn, thì nhà nước vẫn phải tôn trọng nền "dân chủ làng mạc" (Nguyễn Tử Chi, 1996).

Chế độ tự trị địa phương

Như đã nói, định nghĩa của Wolf về nông dân nhấn mạnh vào sự phụ thuộc của người nông dân vào một toàn thể rộng lớn hơn. Robert Redfield và các nhà nhân học cũng bàn luận nhiều tới mâu thuẫn giữa "truyền thống lớn" của xã hội tổng thể và "truyền thống nhỏ" của xã hội nông dân và coi mâu thuẫn đó như là nét đặc trưng của các xã hội nông nghiệp. Những bàn luận của chúng tôi về tính chất tự trị của các cộng đồng nông thôn cũng sẽ được đặt trong quan hệ với xã hội tổng thể, hoặc đơn giản hơn, vào nhà nước.

Về mặt xã hội học, khái niệm *chế độ tự trị* (autonomy) để chỉ khả năng của một đơn vị cai trị (hay hành chính) có thể hoạt động và theo đuổi những mục đích riêng một cách hiệu quả, độc lập với những áp lực của các tổ chức khác. Liên quan tới khái niệm này, ngôn ngữ xã hội học chính trị còn đề cập tới hai khái niệm khác là phân quyền và tản quyền. Khái niệm phân quyền hàm nghĩa một quá trình chuyển giao

trách nhiệm và quyền quyết định từ một thực thể chính trị trung tâm cho các tổ chức công độc lập. Người ta phân biệt phân quyền với tản quyền, một khái niệm khác chỉ quá trình chuyển giao một phần quyền quyết định của trung ương cho các nhà chức trách địa phương (Badie, 1979). Trong khi tản quyền vẫn còn nhiều "dấu ấn" của quyền lực trung tâm, thì phân quyền cho thấy một hình thức tổ chức hành chính và quản lý gợi ý nhiều tới chế độ tự trị địa phương. Thật vậy, phương pháp phân quyền có chức năng bảo vệ quyền lợi các địa phương và tạo điều kiện cho người dân tham gia nhiều hơn vào công việc cai trị tại địa phương. Phương pháp này, về lý thuyết, giả định rằng địa phương nào cũng có tài sản riêng và bộ máy hành chính sẽ do người địa phương điều khiển. Chính quyền trung ương chỉ giữ vai trò kiểm soát chứ không can thiệp trực tiếp vào công việc hành chính của địa phương; chính vì thế mà nhân viên của bộ máy hành chính địa phương không do chính phủ trung ương bổ nhiệm mà do dân chúng địa phương đó lựa chọn, thường là bằng cách bầu cử.

Việc tồn tại một hình thức này hay hình thức khác trong mối quan hệ giữa trung ương và các địa phương gắn liền với những điều kiện kinh tế - xã hội nhất định, hoặc nó cũng có thể chỉ là do phạm vi cai trị về mặt địa lý của nhà nước trung ương quá lớn. Tại Trung Quốc chẳng hạn, vì các địa phương cách nhau và cách quyền lực trung tâm rất xa; giao thông khó khăn, lại cộng thêm những chi phí tốn kém để nuôi một đạo quân đủ lớn nhằm bắt các địa phương tuân phục, nên chính quyền trung ương, trong một số trường hợp, đành phải trao quyền tự trị cho mỗi tỉnh. Ta biết rằng cái từ cổ mà Trung Quốc hiện nay sử dụng để diễn đạt khái niệm một "tỉnh" ("sheng"), thì trong thời trung đại vốn nguyên có nghĩa là một "sở/ti" ở chi nhánh hay một "bộ phận hành chính" của chính quyền trung ương, chứ không phải là "tỉnh" theo nghĩa dùng ở châu Âu (Woodside, 2002).

Trung Quốc thời tiền hiện đại có những bộ máy hành chính tốn kém và hình hài tương đối không rõ ràng, trong đó quyền uy bị phân mảnh và có một cuộc đấu tranh dai dẳng để định hình sự phân bổ quyền lực giữa trung ương và các tỉnh. Phần nào đó, điều này phản ánh sự thiếu vắng ở quốc gia đó truyền thống về một không gian phân cách được hiến pháp quy định. Nhà nước này đã kết hợp các truyền thống tập đoàn nông thôn với truyền thống quản lý ruộng đất, như trong quá khứ đã thể hiện qua việc đăng ký dân số và việc duy trì các kho thóc cứu đói. Những truyền thống này không chỉ bao gồm các dòng dõi được đạo lý Khổng giáo ca tụng và bảo vệ, mà bao gồm cả những "giao kèo cộng đồng" tự giác hơn, mà giới ưu tú nông thôn tổ chức ra để giải quyết các tranh chấp và cung cấp sự trợ giúp cho nhau. Không rõ những giao kèo cộng đồng như thế trên thực tế diễn ra rộng rãi đến mức nào, nhưng các trí thức Tống Nho ở Trung Quốc chắc chắn đã lập thuyết về chúng, đặc biệt từ thế kỷ XI trở về sau.

Trong những xã hội mà ở đó các đơn vị đều đã tích hợp vào một quốc gia với sự có mặt của nhà nước, thì làng trở thành đơn vị hành chính cơ sở, dưới quyền quản lý của các cấp hành chính cao hơn. Mặt khác, đối với những nhà nước được xây dựng trên những xã hội làng xã với truyền thống tập đoàn nông thôn vững chắc, ta thấy tồn tại

một khuynh hướng tự trị khá rõ rệt của các đơn vị cơ sở (làng xã). Một tác giả cho rằng tính chất tự trị của làng (Việt Nam) có thể tóm tắt trong những điểm sau đây: làng có một bộ máy cai trị, có tài sản riêng và quyền sử dụng tài sản đó, có một "pháp đình" riêng để xét xử các vụ kiện tụng của dân, có một cơ quan tuần phòng riêng phụ trách việc an ninh, có đền thờ thành hoàng riêng và sau cùng, có một phong tục tập quán riêng (Vũ Quốc Thông, 1972).

Tính chất tự trị của làng, theo Gourou, còn biểu hiện ở sự "giao hiếu" giữa những làng cạnh nhau hay giữa những làng cách xa nhau. Nguồn gốc của quan hệ giao hiếu này có thể là do việc di dân để lập làng (những người dân làng mới lập vẫn giữ quan hệ với làng cũ); hoặc vì những lý do liên quan tới an ninh. Ví dụ, vào những năm 40 của thế kỷ trước, ở Trung Quốc, người ta còn thấy tồn tại các hiệp hội cảnh sát giữa các làng, khi một làng bị cướp thì các làng khác đến giúp. Tại Việt Nam, các làng cũng tự động tổ chức hỗ trợ lẫn nhau bố trí an ninh tập thể và giải quyết các tranh chấp chứ không đưa lên chính quyền. Quan hệ giao hiếu giữa các làng trong một số trường hợp còn có lý do tôn giáo: thành hoàng các làng là anh em ruột, v.v... Đáng chú ý là với những nội dung như thế thì một làng Pháp cũng có phần tương tự như các làng xã châu Á. Những điều mà Braudel nói sau đây là bàn về chế độ tự trị của một làng ở Pháp: "Một làng chỉ cần có được chừng 500 dân, có thể tìm được tại chỗ thanh niên nam nữ để gả bán, đủ để duy trì sự tồn tại sinh hoạt của làng. Như vậy làng có khuynh hướng sống biệt lập: nó có các định chế, có một hay nhiều lãnh chúa, cộng đồng, có tài sản tập thể, lễ hội, quan hệ thân thuộc, phong tục tập quán. Do đó mà có lắm cuộc tranh chấp vì uy tín cũng như ham muốn sâu sắc được tự trị" (dẫn theo Nguyễn Tùng, 2002: 41).

Nét nổi bật nhất biểu hiện cho tính chất tự trị của làng có lẽ là việc nó tự cai trị như thế nào. Nhiều quan điểm khẳng định làng là một đơn vị chính trị độc lập và cái đơn vị này không hề suy yếu ngay cả khi chế độ chính trị nhất định bao trùm lên nó đã sụp đổ. Đó là quan niệm về làng Ấn Độ: làng xã giống như một nước cộng hòa nhỏ bé do một vị thân hào cầm đầu với một tá kỳ mục giúp việc. Với tư cách tập thể, cái hội đồng này quản lý các công việc nội bộ của làng và họ cũng thay mặt dân làng trong các công việc đối ngoại. Tương tự, người ta tìm thấy tính chất tự trị của làng xã Việt Nam ở việc nó tự giải quyết mâu thuẫn giữa các thành viên, tự thu thuế cho nhà nước: Nhà nước không làm việc với công dân mà với làng, và một khi làng đã hoàn thành các nghĩa vụ đối với chính quyền thì nó có thể cai trị một cách tự do.¹¹

¹ Về thời điểm xuất hiện chế độ tự trị của làng xã Việt Nam, quan điểm của các học giả có một số điểm khác nhau. Tuy nhiên thế kỷ XV có thể coi là cái mốc đánh dấu cho sự thay đổi, bằng chứng là năm 1466, Lê Thánh Tông thay xã quan bằng xã trưởng. Đặc biệt là vào năm 1488, một chiếu chỉ được ban bố các quan lại chỉ được cử một người trong số anh em ruột (hay anh em chú bác) làm xã trưởng. Nguyễn Tùng, căn cứ vào tác phẩm của Phan Huy Chú, cho rằng tới năm 1732, xã trưởng mới được chọn trong dân và từ đó triều đình mới thôi không can thiệp trực tiếp vào các công việc nội bộ của làng xã. Từ văn bản này và

Điển hình cho tính cách tự trị kiểu đó là trường hợp một làng tại tỉnh Thái Bình mà Gourou nói tới trong thiên khảo cứu của ông về người nông dân châu thổ sông Hồng. Một hôm người ta phát hiện ra rằng một viên lý trưởng, trên lý thuyết đã đảm nhiệm công việc từ 30 năm, lại mới chỉ có 30 tuổi. Sau khi kiểm tra, mới phát hiện là khi bầu lý trưởng, nhằm tránh các phiền hà hành chính, chính quyền của làng quyết định, về danh nghĩa cứ để lý trưởng cũ đảm đương công việc nhưng trên thực tế lại giao cho con hay cháu của người lý trưởng đã mãn nhiệm làm. Viên lý trưởng mới vẫn giữ tên của người tiền nhiệm và trở thành người đại diện cho làng xã trước chính quyền cấp trên. Và đó là trường hợp khá phổ biến; người ta còn thấy trong các làng, nhiều người không được cấp trên biết tới lại đảm đương các chức trách chính thức của làng. Nhiều trường hợp làng xã che giấu cấp trên danh sách hộ khẩu thực và những thẻ thuế thân thừa ra sẽ trở thành vật mua bán: lý trưởng đem bán cho những dân ngoài làng muốn đổi căn cước với cái giá thay đổi tuỳ theo tính chất nghiêm trọng của việc ẩn lậu. Nhìn chung, làng không bao giờ muốn cho chính quyền cấp trên nắm được tình hình thực của mình.

Tính chất tự trị của làng xã trong nhiều xã hội châu Á hiện nay tạo thành một thứ "di sản" tinh thần tồn tại dai dẳng và ảnh hưởng không nhỏ tới các nỗ lực hiện đại hoá. Chính điều đó khiến người ta phải đặt ra câu hỏi rằng, liệu người nông dân trong các xã hội nông nghiệp đang hiện đại hoá có thể có mức độ tri giác về xã hội đến đâu. Trong nghiên cứu về các phong trào nông dân tại Đông Nam Á, Scott phát hiện rằng ở đại đa số người nông dân hầu như không có khả năng tri giác và không hình dung ra được những cơ cấu xã hội vượt quá cơ cấu làng của họ. Houtart, khi nghiên cứu tại Sirilanka, và đặc biệt là lúc tiến hành cuộc điều tra trong thập kỷ 80 tại một xã của tỉnh Nam Định (Việt Nam), cũng đi đến kết luận tương tự.

Tài liệu chúng tôi dẫn ra sau đây từ một nghiên cứu về "mâu thuẫn và hoà giải" trong làng xã Việt Nam đương đại, minh họa thêm về "tâm vóc" của vấn đề. Nhóm nghiên cứu phát hiện ra rằng làng ở miền Bắc vẫn tiếp tục là cái khung nhận diện xã hội cơ bản của nông dân và do thế người ta mong muốn giải quyết êm thấm các mâu

căn cứ trên những nguồn khác, Nguyễn Tùng nêu giả định rằng "sự tự trị của xã thôn có lẽ là một hiện tượng mới xuất hiện vào thế kỷ XVIII" (Nguyễn Tùng và cộng sự, 2002: 66).

Vũ Quốc Thông cho rằng năm 1467 là thời điểm then chốt của sự thay đổi hành chính trong các triều đại phong kiến: trước đó bộ máy quản trị xã thôn là do triều đình bổ nhiệm và sau đó thì chuyển về do dân xã bầu ra, chế độ xã trưởng thay cho xã quan (Vũ Quốc Thông, 1972: 163). Nguyễn Từ Chi, căn cứ vào hai văn kiện công bố dưới triều Hồng Đức (thế kỷ XV), đặc biệt là Hồng Đức thiện chính thư, trong đó có nói tới sự kiện bầu xã trưởng, nhận định rằng "tập quán bầu xã trưởng đã tồn tại ít nhất cũng từ thế kỷ XV" (Nguyễn Từ Chi, 1996: 263). Liên quan đến sự kiện này còn có chuyện bầu Cầu đương trong thế kỷ XIII, nhưng khái niệm này cho đến nay vẫn chưa rõ nghĩa nên tác giả tạm thời không bàn tới.

Tóm lại, quyền tự trị của các làng mạc là cái được xác lập từ các triều đại phong kiến, và nhà Nguyễn trong thế kỷ XIX cũng chấp nhận quyền tự trị này của làng mạc. Thực dân Pháp khi mới đặt chân lên Việt Nam cũng chấp nhận chế độ tự trị làng xã. Nhìn từ một góc độ nào đó, tính chất tự trị này lại còn có thể được coi là một công cụ cai trị tốt từ phía nhà cầm quyền thuộc địa. Pasquier, một quan cai trị thuộc địa cũ tại Đông Dương khi bàn về chế độ hành chính Việt Nam thời kỳ thuộc địa, đã đánh giá cao tính chất hoàn bị của hệ thống cai trị này và cho rằng không nên xoá bỏ nó (Pasquier, 1907).

thuần trong nội bộ làng xóm. Khái niệm "chính quyền xã" trong ý thức nông dân bắt đầu cho một không gian xã hội khác, nơi người ta không mấy quen thuộc và rất sợ bị mất thể diện ở đó. Có xích mích, mâu thuẫn, nếu ông trưởng thôn dọa một câu, kiểu như "nếu ông bà còn to tiếng xin mời lên gặp uỷ ban" là mọi người đều im lặng. "Đưa nhau ra chính quyền" có nghĩa là ra khỏi cái khuôn khổ quen thuộc của "tình làng nghĩa xóm", nơi người nông dân thường "chín bỏ làm mười" cho nhau. Thái độ này được đẩy tới mức cực hạn: người nông dân coi làng của anh ta là một thế giới riêng, đối lập với "xã hội" xung quanh: "ra đội khác là ra làng khác, là ra xã hội khác... ra xã là xã hội rồi, theo tôi là như thế!" (Bùi Quang Dũng, 2002).

Các *tổ chức xã hội* sẽ kết thúc phần trình bày này về chế độ tự trị địa phương trong xã hội nông thôn. Trong trường hợp này tôi sẽ không đề cập tới bất kỳ hình thức tổ chức xã hội nào, mà chỉ bàn tới các tổ chức không có tính chất chính quyền (nhà nước) và hình thành dựa hoàn toàn trên sự tham gia tự nguyện của người dân. Trong một số nghiên cứu hiện nay về chủ đề này, một số tác giả còn gồm thêm cả việc "không định hướng vào lợi nhuận" vào định nghĩa về các tổ chức xã hội. Người ta nhấn mạnh nhiều tới những lợi thế so sánh của các tổ chức xã hội so với các kiểu tổ chức khác, trong đó nổi bật sự kiện các tổ chức này gần gũi với người nghèo và thu hút được sự tham gia đông đảo của nhân dân. Các tổ chức xã hội với những giá trị như "khoan dung", "đoàn kết", "công bằng" thể hiện trong các hoạt động của nó, còn được coi là môi trường để người dân tập dượt dân chủ (Wischermann và đồng nghiệp, 2002).

Điểm quan trọng trong định nghĩa về các tổ chức xã hội là ở tính chất độc lập của nó đối với các thể chế công (nhà nước); đó là đặc trưng của cách tiếp cận các cộng đồng nông thôn từ quan hệ "nhà nước - xã hội". Chẳng hạn, Jamielson, theo cách hiểu đó, trong một nghiên cứu nổi tiếng về Việt Nam đã coi "người Việt Nam truyền thống là một con người có tính xã hội cao", là do tồn tại trong làng vô số "những tập thể có tính xã hội" như hội nuôi chim, hội đồng niên, hội đồng môn v.v... (Jamielson, 1984). Trần Đình Hượu có lẽ cũng theo một cách lý giải tương tự, khi ông nêu ra nhận xét về tình trạng "không có xã hội mà chỉ có gia đình và nhà nước" thời xã hội Việt Nam xây dựng trên chế độ kinh tế tập trung, quan liêu bao cấp (Trần Đình Hượu, 2001).

Tổ chức xã hội theo nghĩa luận bàn cũng không giống với các tổ chức bang hội của Trung Quốc tiền hiện đại. Durant cho biết "thường thường người Trung Quốc gia nhập một hội kín hay một phường" (Durant, 2002: 304). Không phải chỉ ở Trung Quốc mà phải nói là người Trung Quốc đi đâu cũng sống trong bang hội, tổ chức bang hội; đó là cái quan hệ lệ thuộc và đồng thời đó cũng là chỗ dựa, cái bảo hiểm cho anh ta. Chẳng hạn, kiểu "xã hội bí mật" phổ biến trong lịch sử Trung Quốc thời cận đại; đó là những đoàn thể bí mật hoạt động tôn giáo, xã hội và chính trị đặc biệt, có tôn chỉ và lễ nghi bí mật. Xã hội bí mật gồm những đoàn thể quần chúng tầng lớp dưới, chủ yếu là nông dân lưu tán và chức năng của các tổ chức này là bảo hiểm và duy trì đời sống cho thành viên của nó. Xã hội bí mật là tổ chức xã hội có tính chất bên lề, nằm bên cạnh xã hội hiện hữu, và đối lập với trật tự đó.

Như thế, sự tồn tại các tổ chức xã hội liên quan tới vấn đề của những cấu trúc xã

hội cụ thể; cùng là những hình thức kết nhóm tự nguyện, nhưng gắn liền với những cấu trúc xã hội khác nhau sẽ tồn tại các kiểu hội, đoàn thể khác nhau. Trong các xã hội nông thôn Việt Nam tiền hiện đại, sự có mặt của các tổ chức tự nguyện này giả định những điều kiện nhất định liên quan tới "địa vị xã hội" của nông dân. Theo tinh thần này, Nguyễn Từ Chi, khi bàn về các tổ chức xã hội đã nêu lên vấn đề "cá tính" của người nông dân. Ông đặt ra câu hỏi sau đây: liệu vết tích của các thể chế công xã lẫn trật tự của chế độ quân chủ trong xã hội làng xã trước năm 1954 có tạo ra quá nhiều ràng buộc cá nhân và ngăn cản người nông dân phát huy cá tính hay không? Nghĩa là, các tổ chức xã hội, từ cách nhìn này, liên quan tới vấn đề "thân phận" của người nông dân trong một xã hội cụ thể.

Người nông dân Việt thời ấy không phải là người nông nô hay người nông dân bán tự do trong các lãnh địa Trung cổ; đó là "người nông dân tự do" sống giữa một xã hội gồm những tiểu nông tư hữu, trong những làng xã ít nhiều tự trị đối với chính quyền quân chủ. Và nét đáng chú ý nhất trong đời sống xã hội của làng Bắc Kỳ là xu hướng của người nông dân muốn hợp thành các phe nhóm. Trong những hội nhóm đó, người nông dân trở nên quen với cuộc sống công cộng, tập dượt vai trò họ sẽ đóng trong làng, học cách "ăn nói".

Chính điều đó là một trong những lý do khiến tồn tại giữa xã hội làng các tổ chức xã hội tự nguyện dành cho nam giới đến tuổi trưởng thành. Mỗi làng có nhiều *phe*, nhưng quan trọng hơn cả là "*phe* tư văn", thành viên của tổ chức này đều là những người có học thức. Điều kiện cụ thể để tham gia *phe* Tư văn có thể biến đổi tùy theo tình hình của từng làng là vì số lượng người có học thức, đặc biệt người đỗ đạt, của các làng rất khác nhau. Là những người có học thức nhất trong làng, *phe* tư văn được làng giao thảo "văn tế", bài văn nói lên chức tước của "thành hoàng", vị thần bảo hộ làng, tóm tắt công đức, thể hiện lòng tôn kính của dân làng.

Phe còn gắn liền với cuộc sống chính thức của làng (trong các dịp tế lễ tại đình làng, *phe* làm các công việc cùng với lý dịch), còn *hội*, dù thể loại nào cũng là việc riêng của các thành viên của nó, hoạt động của các *hội* không dính đến sinh hoạt chung làng xã. Ví dụ "*hội tư cấp*", một thứ tổ chức tự nguyện nhằm giúp đỡ nhau về tiền bạc trong phạm vi các thành viên của *hội*. Còn một số *hội* khác trong đó người ta tập hợp lại với nhau vì mục đích vui chơi giải trí như luyện võ (*hội võ*), diễn chèo (*hội chèo*), v.v...

Một số *hội* có thành viên nữ, "*hội chửi bà*" chẳng hạn, đó là tổ chức Phật giáo của các cụ bà. Nữ giới còn có thể tham gia vào một số hình thức khác như *phường*, một tổ chức nghề nghiệp. Trong một thôn làm nghề nông, những người làm các nghề thủ công họp nhau lại thành *phường*; như thế nó là nơi mà những người có "thân phận đặc biệt" (do cùng làm một nghề) kết hợp với nhau và sự liên kết này được củng cố thông qua một hình thức thờ cúng đặc biệt: thờ vị "thánh sư" của từng nghề.

Làng Việt Nam: cộng đồng hay hiệp hội?

Khi tiến hành một nghiên cứu xã hội học nông thôn đầu tiên tại miền Bắc, người

ta phát hiện ra rằng sau gần hai mươi năm, kể từ khi bắt đầu tiến hành Hợp tác hoá, làng vẫn là một nơi "nhận diện" xã hội của nông dân. Trong bước quá độ lên một hình thức tổ chức xã hội và kinh tế cao hơn, vẫn còn nhận thấy sự hiện diện của làng, hay nói một cách chung hơn, vai trò của các thể chế truyền thống.

Công trình nghiên cứu về xã Hải Vân là một điều dự báo, là vì cũng gần hai thập niên sau, với một tình hình khác hẳn, vấn đề làng và cùng với nó là các tổ chức xã hội cổ truyền như gia đình, họ hàng lại nổi lên. Trong rất nhiều nghiên cứu khác nhau, các học giả đều nhận thấy một xu hướng khôi phục trở lại các yếu tố của một xã hội truyền thống. Giảm nghèo diễn ra ở khu vực nông thôn gắn liền với một sự thay đổi lớn về văn hoá biểu hiện trong việc khôi phục lại hệ thống lễ nghi và tiệc tùng qua lại bên trong cũng như bên ngoài dòng họ (Lương Văn Hy, 1994). Thặng dư kinh tế ngày càng cao đã khiến "hội hè đình đám" trong các làng xã được khôi phục lại mạnh mẽ, mối liên hệ thân tộc được phục hồi cùng với việc trùng tu các ngôi mộ tổ và viết lại gia phả của các dòng họ.

Ta biết rằng dù được gọi bằng gì thì các sự kiện này đều được gắn liền với bước chuyển từ kinh tế tập thể (Hợp tác xã nông nghiệp) sang nền kinh tế gia đình. Kerkvliet nhận xét rằng xu hướng ưa chuộng mô hình sản xuất gia đình "là một động lực làm phục hồi *hệ thống tôn ti trật tự* vốn là chỗ dựa cho các gia đình Việt Nam" (Kerkvliet, 2000). Vấn đề đặt ra là phải hiểu thế nào về cái gọi là sự "tái cấu trúc" các quan hệ cộng đồng diễn ra hiện nay trong nông thôn Việt Nam? Tình hình trở nên phức tạp hơn nếu ta lưu ý rằng cũng về những sự kiện này thì đối với không ít người nghiên cứu, đó lại là sự khủng hoảng, sự rạn nứt xã hội của làng!

Boeke, người chủ trương một quan điểm vai trò có tính chất nhị nguyên của chủ nghĩa thực dân đối với các nước đang phát triển, nhận xét về bản chất cộng đồng của làng xã thời kỳ tiền thuộc địa Đông Nam Á như sau: "cá nhân bị hấp thu và bị truyền thống linh thiêng thống trị... nó kìm hãm và chi phối cá nhân nhưng đồng thời cũng yểm trợ cá nhân" (Dẫn lại Breman, 1995). Nhận xét này tương tự như vô số nhận xét của các học giả quốc tế và Việt Nam về làng Việt thời kỳ tiền thuộc địa. Thật thế, quan điểm được hầu hết các học giả chia sẻ mang hàm ý về một tình trạng xã hội trong đó cá nhân không hề có một tâm vóc xã hội nào hết. Trong quan hệ với Nhà nước, chỉ có sự tồn tại của các cộng đồng địa phương (làng) là có thực. Tại Việt Nam, đặc biệt là tại vùng châu thổ sông Hồng, người đàn ông là người của làng và đó là cái quan hệ chủ yếu chứ không phải quan hệ của anh ta với gia đình mình. Ít nhất đó cũng là quan điểm chính thức của chính quyền thuộc địa. Các nghĩa vụ như thuế má, lao dịch và quân dịch, đều là nghĩa vụ của làng và chính quyền không quan tâm tới việc cá nhân cũng như làng mạc thực hiện các nghĩa vụ đó như thế nào.

Tiếp cận "kinh tế đạo đức"- như ta có thể tìm thấy trong nghiên cứu của Scott về xã hội nông thôn Việt Nam và Đông Nam Á - cũng tập trung vào mối quan hệ giữa kinh tế và các thể chế xã hội. Luận đề cơ bản của lý thuyết này là cho rằng dưới các thể chế trước kia, sự tính toán hướng ứng xử tới chỗ có tính đạo lý cùng với sự tôn trọng phúc lợi nông dân hơn là dưới những sắp xếp xã hội và các thể chế của chủ nghĩa

tư bản hiện đại. Đòi hỏi tối thiểu của nông dân thường là sự an toàn về thể xác và sinh kế, đó là gốc rễ của "hệ thống kinh tế đạo lý gia trưởng" của nông dân, nên tăng quan niệm về công lý và công bằng. Nhu cầu mưu sinh ấy, theo Scott là "cái ngưỡng" mà dưới nó thì chất lượng sinh sống, bảo hiểm, thân phận và sự kết gắn xã hội của gia đình trở nên hết sức tồi tệ và thảm hại.

Trong môi trường kinh tế tự túc, nguyên tắc "an toàn trên hết" quyết định, người nông dân thà giảm đến mức tối thiểu xác suất gặp tai họa còn hơn là tăng đến mức tối đa thu nhập trung bình. Trong bối cảnh đó, làng là một đơn vị chức năng được tổ chức để làm giảm tới mức thấp nhất những rủi ro mà các thành viên của nó có thể lâm vào. Và giới ưu tú nông thôn (người giàu) có trách nhiệm đạo lý bảo đảm cho những kẻ yếu đuối nhất không bị suy sụp. Tóm lại, làng bảo đảm cho tất cả các gia đình một sự sinh sống tối thiểu chừng nào mà các nguồn dự trữ của làng cho phép (Scott, 1976).

Có lẽ người đầu tiên trong số các học giả quốc tế đưa ra cách nhìn mới nhằm chống lại khái niệm về tính cộng đồng này là Popkin. Trong cuốn sách *Người Nông dân Hợp lý*, mà cái phụ đề hàm ý một cách tiếp cận đối lập với những quan điểm của những nhà nghiên cứu mà ông gọi là "kinh tế đạo lý" (tiếp cận kinh tế học chính trị), Popkin khẳng định rằng nếu những sự kiện của đời sống làng xã gợi ý đến một thứ tình cảm đoàn kết nào đó (ghi trong hương ước, bộ luật tục của làng), thì điều đó cũng không có nghĩa rằng tính cộng đồng là cái thống trị và chi phối trong mọi trường hợp.

Popkin đã tranh luận về bản chất của làng xã thông qua việc phân tích về các hoạt động tương trợ và ái hữu mà những nhà kinh tế đạo lý gán cho làng xã. Ông lưu ý người đọc tới những hợp đồng được quyết định dựa trên những lợi ích hoàn toàn cá nhân vị kỷ, xuất hiện ngay trong các xã hội nông dân tiền tư bản. Popkin bác bỏ cái hình ảnh về một cộng đồng làng xã thấm nhuần sự bình đẳng và hài hòa. Ông phản đối quan niệm của các nhà kinh tế đạo lý cho rằng sự chuyển đổi của các làng đóng kín (close village) sang các làng mở (open village) diễn ra song hành với sự thay đổi từ tâm lý tập thể sang xu hướng cá nhân do sức ép của các quan hệ thị trường. Tuy nhiên, Popkin cũng không đẩy sự phê phán của ông tới chỗ phủ nhận hoàn toàn quan hệ tương trợ và các hoạt động ái hữu trong các làng xã Việt Nam thời kỳ tiền thuộc địa.

Trong khi Scott cũng như các nhà kinh tế đạo đức khác nhấn mạnh tới "nội dung đạo đức" như là cơ sở của thực tiễn kinh tế và trao đổi xã hội của nông dân, thì Popkin, từ một góc nhìn khác về lý luận, lại nhấn mạnh tới "mâu thuẫn giữa lợi ích cá nhân và nhóm". Popkin trình bày nông dân như những cá nhân duy lý gắn những lựa chọn của họ với những ưu tiên và giá trị nhất định. Scott quả quyết rằng nông dân Việt Nam có khái niệm về công bằng xã hội, về quyền lợi và nghĩa vụ, về sự có đi có lại; Về phần mình, Popkin lại khẳng định "sự tính toán chi phối hành vi" của nông dân và anh ta hành động bởi sự xui khiến lạnh lùng của "việc ra quyết định cá nhân và những tương tác chiến lược". Người nông dân của Popkin là một nhân vật kinh tế biết tính toán và ông ta lập luận rằng nên coi làng như một "hiệp hội" hơn là một "cộng đồng", rằng tốt hơn là xem "người bảo trợ" với những ràng buộc nhiều tuyến với nông dân như một người có quyền chứ không phải là một ông chủ gia trưởng (Popkin, 1979).

Các nhà kinh tế đạo lý lập luận rằng sự thay đổi của phúc lợi là do những biến đổi trong các thể chế then chốt ngoài gia đình: Làng và các quan hệ chủ - tớ. Họ cho rằng nông dân chống lại thị trường, thích tài sản công hữu hơn là tư hữu, và không ưa chuyện mua bán, rằng phúc lợi của nông dân phụ thuộc vào các làng xã đóng kín như nhau trong các xã hội tiền tư bản và vào những ràng buộc nhiều tuyến với chủ đất. Họ lập luận rằng bước quá độ sang các làng mở với tài sản tư hữu và việc mua bán đất công khai, cùng với bước quá độ sang các quan hệ đơn tuyến với chủ đất đã buộc nông dân tham gia vào thị trường, nơi mà phúc lợi của họ trở nên tồi tệ hơn.

Cần nói thêm rằng, Polanyi, người mà ý tưởng đã khơi nguồn cho nhiều nghiên cứu theo lý thuyết "kinh tế đạo lý" còn chống đối thị trường mạnh mẽ hơn nữa. Theo từ ngữ của Polanyi, nông dân không cần tới thị trường vì các nhu cầu của họ hoàn toàn có thể tự thỏa mãn bên trong các thể chế của họ. Nếu có thị trường lao động thì các thể chế truyền thống tất sẽ bị phá hoại; và đưa lao động, đất đai vào cơ chế thị trường có nghĩa là làm cho bản chất của xã hội của làng lệ thuộc vào các quy luật thị trường. Hệ thống phi thị trường dựa trên bản chất gia trưởng được coi là nhân đạo hơn, có tính nhân văn và đáng tin cậy hơn là hệ thống thị trường./.

Tài liệu tham khảo chính

1. Badie Bertrand. 1979. *Sociologie Politique*, Press Universitaires de France.
2. Berthe, L. 1970. "Parenté, pouvoir et mode de production, éléments pour une typologie des sociétés agricoles de l'Indonésie", trong *Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, Maranda et J. Pouillon*, Paris, Mouton.
3. Bilton, T. và đồng nghiệp. 1993. *Nhập môn xã hội học*. Nhà xuất bản Khoa học xã hội, Hà Nội.
4. Breman, J. và đồng nghiệp. 1997. *The Villages in Asia Revisited*. Oxford University Press.
5. Briffault. 1909. *La cite Annamite*. Librairie de la Societe du Recueil, Paris.
6. Broom, L. và đồng nghiệp. 1973. *Sociology - a text with adapted readings*. USA. Harper and Row.
7. Bùi Quang Dũng. 1996. *Sự phát triển xã hội của nông thôn Bắc Việt Nam trong điều kiện chuyển qua kinh tế thị trường*. Mascova (tiếng Nga).
8. Collin, B and Howard, N. 1972. *Community Studies: An Intruduction to the Sociology of the Local Community*. New York: Praeger.
9. Đỗ Thái Đồng. 1995. "Làng hiện thực và biểu trưng", trong *Làng xã ở châu Á và ở Việt Nam*. Kỷ yếu hội thảo khoa học. Nhà xuất bản thành phố Hồ Chí Minh.
10. Evans, G. (chủ biên). 2001. "Tôn ti và thống trị: giai cấp, địa vị và đẳng cấp", trong Grant Evans (chủ biên). *Bức khảm văn hoá châu Á*. Nhà xuất bản Văn hoá dân tộc, Hà Nội.
11. Gourou, P. 2003. *Người nông dân châu thổ Bắc kỳ*. Nhà xuất bản Trẻ, thành phố Hồ Chí Minh.
12. Hirkey, J. 1959. *Cuộc nghiên cứu một cộng đồng thôn xã Việt Nam (Phần Xã hội học)*. Phái đoàn cố vấn Đại học Michigan.
13. Houtart, F. và Lemercnier, G. 2001. *Xã hội học về một xã ở Việt Nam*. Nhà xuất bản Khoa học xã hội, Hà Nội.
14. Insun Yu. 2000. "Cấu trúc của làng xã Việt Nam đồng bằng Bắc bộ và mối quan hệ của nó với nhà nước thời Lê". *Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử*, Số 3-4.
15. Insun Yu. 1994. *Luật và xã hội Việt Nam thế kỷ XVII- XVIII*. Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, Hà Nội.

16. Jamielson, N. 2000. "Làng truyền thống ở Việt Nam", trong *Một số vấn đề về nông nghiệp, nông dân và nông thôn ở các nước và Việt Nam*. Nhà xuất bản Thế giới, Hà Nội.
17. Jamielson, N. 1998. *Understanding Vietnam*. University of California Press.
18. Kerkvliet Benedict J TRia. 2003. "Authorities and the People: An Analysis of State-Society Relation in Vietnam", trong *Postwar Vietnam - Dynamics of a Transforming Society*. Institute of Southeast Asian Studies, Singapore and Rowman & Littlefield Publishers.
19. Kresser, P.1939. *La Commune annamite en Cochinchine*. - P: Ed. Domat-Montchrestien, (bản dịch, Trung tâm nghiên cứu và tư vấn về phát triển).
20. Lương Văn Hy. 1994. "Cải cách kinh tế và tăng cường lễ nghi tại hai làng ở miền Bắc Việt Nam (1980 - 1990)", trong *Những thách thức trên con đường cải cách Đông Dương*. Nhà xuất bản Chính trị Quốc gia, Hà Nội.
21. Mendras, H. 1976. *Societe Paysannes*. Armand Colin- collection, Paris.
22. Nguyễn Tùng (chủ biên). 2003. *Mông Phụ - một làng ở đồng bằng sông Hồng*. Nhà xuất bản Văn hoá thông tin, Hà Nội.
23. Nguyễn Từ Chi. 1996. *Góp phần nghiên cứu văn hoá và tộc người*. Nhà xuất bản Văn hoá thông tin, Hà Nội.
24. Redfield, R. 1955. *The Little Community*. University of Chicago press: Chicago.
25. Tô Duy Hợp. 2000. *Sự biến đổi của làng xã Việt Nam ngày nay ở đồng bằng sông Hồng*. Nhà xuất bản Khoa học xã hội, Hà Nội.
26. Trần Đình Hượu. 2001. *Các bài giảng về tư tưởng phương Đông*. Nhà xuất bản Đại học Quốc gia Hà Nội.
27. Vũ Quốc Thông. 1972. *Pháp chế sử Việt Nam*. Tủ sách Đại học, Sài Gòn.
28. Vũ Quốc Thúc. 1951. *L'Economie communaliste du Viet Nam*. Presses Universitaires du Viet Nam, (bản dịch, Viện Xã hội học).
29. Wischermann, J., Bùi Thế Cường và đồng nghiệp. 2002. *Quan hệ giữa các tổ chức xã hội và cơ quan nhà nước ở Việt Nam - những kết quả nghiên cứu chọn lọc của một cuộc khảo sát thực nghiệm ở Hà Nội và thành phố Hồ Chí Minh*. (Báo cáo) Viện Xã hội học, Hà Nội.
30. Woodside, Alexander. 1999. "Exalting the Latecomer State: Intellectuals and the state during the Chinese and Vietnamese reforms" trong Anita Chan, Benedict Kerkvliet & Jonathan Unger (eds.). *Transforming Asian Socialism: China and Vietnam Compared*; Sydney: Allen and Unwin; Maryland: Rowman and Littlefield.