

Đỗ Quỳnh Anh,
Trần Ngọc Linh, Hoàng Ngọc An



ỨNG XỬ VỚI NGƯỜI “KHÁC LA”:

QUAN ĐIỂM CỦA CỘNG ĐỒNG
DÂN TỘC THIỂU SỐ VỀ
NGƯỜI CÓ XU HƯỚNG TÍNH DỤC
VÀ BẢN DẠNG GIỚI THIỂU SỐ

ỨNG XỬ VỚI KHÁC BIỆT/ NGƯỜI “KHÁC LẠ”:

**Quan điểm của cộng đồng dân tộc thiểu số
về người có xu hướng tính dục và bản dạng
giới thiểu số**

Đỗ Quỳnh Anh, Trần Ngọc Linh, Hoàng Ngọc An

Trang thông tin bản quyền cho xuất bản phẩm bằng tiếng Việt

Bản quyền: **Viện Nghiên cứu Xã hội, Kinh tế và Môi trường (iSEE)**

Địa chỉ: Phòng 203, tòa nhà Lakeview D10, Giảng Võ, Ba Đình, Hà Nội

Điện thoại: +8424 6273 7933 - Fax: +8424 6273 7936

Email: research@isee.org.vn

Website: www.isee.org.vn/vi

Quy định sao chép:

Có thể sao chép, trích dẫn cuốn sách này nhằm phục vụ hoạt động giáo dục hoặc vì các mục đích phi thương mại khác mà không cần xin phép đơn vị giữ bản quyền. Tuy nhiên cần ghi rõ nguồn tài liệu khi sao chép hay trích dẫn.

MỤC LỤC

MỤC LỤC.....	3
TỪ VIẾT TẮT.....	5
DANH MỤC BẢNG.....	5
LỜI CẢM ƠN.....	6
GIỚI THIỆU NGHIÊN CỨU	7
1.1. Mục đích nghiên cứu.....	7
1.1.1. Sự đồng hành của nghiên cứu với sự phát triển của phong trào LGBT tại Việt Nam.....	7
1.1.2. Khoảng trống trong nghiên cứu về nhóm tính dục giới thiểu số trong các cộng đồng dân tộc ít người ở Việt Nam	9
1.2. Cách tiếp cận của nghiên cứu.....	13
1.2.1. Khái niệm về “căn tính” trong Nhân học.....	13
1.2.2. Quá trình tiếp biến văn hóa và sự ảnh hưởng đến việc hình thành căn tính cá nhân	15
1.3. Phương pháp nghiên cứu và câu hỏi nghiên cứu	19
1.4. Phạm vi nghiên cứu và chọn lựa mẫu	21
1.5. Khó khăn và hạn chế của nghiên cứu.....	24
1.6. Địa bàn nghiên cứu	26
QUAN ĐIỂM CỦA NGƯỜI MÔNG VÀ THÁI VỀ NGƯỜI TDGTS KHI CHƯA CHỊU NHIỀU ẢNH HƯỞNG TỪ VĂN HÓA BÊN NGOÀI.....	30
2.1 Câu chuyện đời của hai người “sinh ra là nữ mà không phải nữ”	30

2.2	Góc nhìn của người Mông và người Thái về những người không theo định khuôn giới.....	35
2.3	Góc nhìn của người Mông và người Thái về tình yêu đồng giới 44	
ẢNH HƯỞNG CỦA VĂN HÓA THỐNG TRỊ VÀ VĂN HÓA ĐẠI CHÚNG ĐẾN SỰ HÌNH THÀNH QUAN ĐIỂM VÀ THÁI ĐỘ CỦA CỘNG ĐỒNG DTTS ĐỐI VỚI NGƯỜI TDGTS.....		51
3.1	Câu chuyện của hai người LGBT trẻ tuổi	51
3.2	Tên gọi cho những người “khác lạ”: nhập tâm sự kỳ thị thông qua quá trình vay mượn ngôn ngữ	56
3.3	Khoan dung hay kì thị: Ảnh hưởng của các luồng văn hóa bên ngoài đến quan điểm của cộng đồng DTTS hiện nay về người tính dục và giới thiểu số	64
3.3.1	Văn hóa của nhóm đa số trong môi trường học đường...	66
3.3.2	Văn hóa đại chúng trên truyền thông và mạng xã hội	69
3.3.3	Ảnh hưởng của các luồng văn hóa bên ngoài đến cách ứng xử hiện nay của người DTTS đối với người TDGTS.....	72
THẢO LUẬN		78
KẾT LUẬN.....		88
KHUYẾN NGHỊ		91
TÀI LIỆU THAM KHẢO.....		93

TỪ VIẾT TẮT

DTTS:	Dân tộc thiểu số
iSEE:	Viện Nghiên cứu xã hội, kinh tế và môi trường
LGBT:	Người đồng tính, song tính và chuyển giới
TDGTS:	Tính dục và giới thiểu số

DANH MỤC BẢNG

Bảng 1: Thứ tự các dân tộc ở Việt Nam theo số dân (Nguồn: Wikipedia truy cập ngày 7/8/2017)	22
--	----

LỜI CẢM ƠN

Trước hết, chúng tôi xin dành lời đầu tiên để bày tỏ sự cảm ơn chân thành đến những người có bản dạng giới và tính dục thiểu số cùng những người dân ở các địa bàn nghiên cứu tại Lào Cai và Yên Bái đã dành thời gian cho những cuộc phỏng vấn và tin tưởng cung cấp thông tin (trong đó có rất nhiều câu chuyện riêng tư chưa từng được kể) cho chúng tôi. Những câu chuyện ghi chép trên thực địa mà họ chia sẻ thực sự đã trở thành kim chỉ nam dẫn lối cho nghiên cứu khám phá này.

Nhóm nghiên cứu cũng xin gửi lời cảm ơn tới những đồng nghiệp tại iSEE, những người đã tin tưởng và hỗ trợ chúng tôi trong suốt quá trình thực hiện nghiên cứu. Cảm ơn anh Lương Thế Huy, các bạn Hoàng Anh Nguyên, Phạm Kiều Oanh, La Lam đã nhiệt tình giới thiệu những đầu mối cung cấp thông tin quan trọng tại các địa bàn nghiên cứu cho chúng tôi. Không thể kể đến Thoan và Hoàng (đây là hai bí danh do chúng tôi đặt để đảm bảo bí mật danh tính của hai bạn), đã vừa là những người kể chuyện, vừa đưa chúng tôi đến với những người bạn có bản dạng giới và tính dục thiểu số sống trong cộng đồng. Nếu không có sự hỗ trợ của hai bạn có lẽ nghiên cứu này chắc chắn sẽ không thể được tiến hành suôn sẻ đến vậy.

Xin dành lời cảm ơn đặc biệt đến chị Phạm Quỳnh Phương, chị Nguyễn Thu Nam và chị Phạm Thanh Trà đã tham gia hỗ trợ kỹ thuật từ những buổi họp thảo luận thiết kế nghiên cứu cho tới suốt quá trình viết báo cáo này. Đặc biệt, những góp ý xác đáng của chị Phương thật sự đã giúp báo cáo này được đầy đủ và hoàn thiện hơn.

Cuối cùng, xin chân thành cảm ơn sự tin tưởng và hỗ trợ nguồn lực tài chính của tổ chức COC, đối tác của iSEE trong dự án nghiên cứu này.

Chương I:

GIỚI THIỆU NGHIÊN CỨU

1.1. Mục đích nghiên cứu

1.1.1. Sự đồng hành của nghiên cứu với sự phát triển của phong trào LGBT tại Việt Nam

Trong mười năm trở lại đây, Việt Nam đã chứng kiến một làn sóng phong trào xã hội sâu rộng về quyền của các nhóm thiểu số tính dục¹. Vào thập niên 90, do sự bùng phát của dịch HIV/AIDS, nhóm những người nam có quan hệ tình dục với nam (MSM) đã trở thành một đối tượng được quan tâm bởi cả những tổ chức phát triển trong lĩnh vực y tế, sức khỏe cũng như của chính quyền. Do vậy những nghiên cứu sớm nhất có sự hiện diện của một nhóm thiểu số tính dục (ở đây chủ yếu người đồng tính nam, có đề cập một phần đến nhóm đồng tính nữ, song tính và chuyển giới) thường được tiếp cận dưới góc độ y tế công cộng và dịch tễ học (Colby, 2003; Khuất Thu Hồng (2004, 2005); Vũ Ngọc Bảo và Girault (2005); Vũ Ngọc Bảo, Girault, Đỗ Vân, Colby, (2008).

Trong bối cảnh phát triển chung của phong trào LGBT thế giới, từ giữa thập niên 2000, các tổ chức phi chính phủ cũng như các chương trình, dự án thúc đẩy quyền con người ở Việt Nam đã bắt đầu coi người LGBT là một trong những nhóm thiểu số cần được hỗ trợ. Kể từ đó, các nghiên cứu về người LGBT tại Việt Nam đã tăng về cả số lượng, phương

¹ Các nhóm thiểu số tính dục rất đa dạng, có thể kể đến: người đồng tính, song tính, chuyển giới, vô tính, liên giới, và các nhóm đang xác định hoặc không dán nhãn khác. Tại Việt Nam hiện nay, phong trào xã hội về quyền cho các nhóm thiểu số tính dục chủ yếu xoay quanh các nhóm đồng tính nam (gay), đồng tính nữ (lesbian), song tính (bisexual) và chuyển giới (transgender) và thường được gọi tắt là LGBT.

pháp tiếp cận và chủ đề. Có thể kể đến một vài công trình tiêu biểu như nghiên cứu về nhóm đồng tính nam (Nguyễn Cường Quốc, 2009), nữ yêu nữ (iSEE, 2010), trẻ em đường phố LGBT (Nguyễn Thu Hương et al, 2012a), người chuyển giới (2012b), nhận con nuôi (UNDP – USAID, 2013), những ảnh hưởng của việc không được thừa nhận của gia đình, thể chế và xã hội đến sức khỏe của trẻ LGBT (Horton, 2014), quyền lực trong quan hệ của người LGBT (Nguyễn Thu Nam, Vũ Thành Long, Phạm Thanh Trà 2017), v.v... Một số nghiên cứu cũng đã tìm hiểu thái độ của xã hội đối với cộng đồng LGBT như nghiên cứu về phân biệt đối xử kì thị LGBT cũng được thực hiện như tổng quan về kì thị với người LGBT (iSEE 2010), sự phân biệt đối xử của nhân viên y tế qua cung cấp dịch vụ cho nam quan hệ cùng giới (iSEE, 2011), các thức các cơ quan, tổ chức hành xử với người LGBT (Horton, Rydstrom, & Tonini, 2015), phân biệt đối xử dựa trên xu hướng tính dục và bản dạng giới tại Việt Nam (Lương Thế Huy, Phạm Quỳnh Phương, 2016)...

Những nghiên cứu kể trên đã đóng góp rất lớn vào sự phát triển của phong trào quyền LGBT ở Việt Nam thông qua việc cung cấp góc nhìn chân thực và bằng chứng về sự kì thị, phân biệt đối xử mà người LGBT phải đối mặt trong xã hội và cả những khó khăn, thách thức dưới góc độ luật pháp, thể chế đang đặt ra đối với cộng đồng này. Khối lượng thông tin từ những nghiên cứu này đã được những nhà hoạt động, các tổ chức hoạt động vì quyền của người LGBT sử dụng để vận động chính sách. Năm 2014, quy định cấm kết hôn giữa những người cùng giới tính trong Bộ luật Hôn nhân và gia đình được chính thức bị hủy bỏ và có hiệu lực kể từ ngày 1 tháng 1 năm 2015. Đây là kết quả của những nỗ lực vận động không ngừng nghỉ của cộng đồng người đồng tính, các tổ chức hoạt động vì quyền LGBT và những người ủng hộ sau nhiều năm. Tiếp theo thành công đó, ngày 24 tháng 11 năm 2015, Quốc hội thông qua Bộ luật Dân sự (sửa đổi) cho phép người chuyển giới có thể thực hiện việc chuyển đổi giới tính, có quyền đăng kí thay đổi hộ tịch và có các quyền nhân thân phù hợp với giới tính đã được chuyển đổi. Mặc dù Nhà nước Việt Nam vẫn chưa công nhận quyền kết hôn giữa những người cùng

giới tính, quốc tế và giới chuyên môn vẫn đánh giá Việt Nam là quốc gia dẫn đầu trong phong trào quyền LGBT ở khu vực Đông Nam Á.

1.1.2. Khoảng trống trong nghiên cứu về nhóm tính dục giới thiểu số trong các cộng đồng dân tộc ít người ở Việt Nam

Theo Louis Wirth (1945), thuật ngữ *thiểu số* (minority) “là một nhóm người, do lý do khác biệt ngoại hình, văn hóa, mà bị bài trừ trong xã hội, nơi mà họ phải chịu nhiều đối xử bất công, nên có tự nhận thức về bản thân là đối tượng của sự kì thị tập thể”. Theo Wirth, một nhóm được xác định là *thiểu số* (minority) không phải dựa trên thiểu số về số lượng, mà là về nhóm chịu hành vi đối xử không công bằng trong xã hội². Các dân tộc thiểu số ở Việt Nam cũng có thể được coi là các nhóm thiểu số, xét từ sự khác biệt văn hóa với nhóm dân tộc đa số là người Kinh. Người DTTS sinh sống ở Việt Nam chiếm đến 13% tổng dân số ở Việt Nam với khoảng 12 triệu người dân. Tuy nhiên, trong quá trình phát triển kinh tế, các nhóm dân tộc thiểu số, chủ yếu là làm nông, chăn nuôi, trồng rừng, có gặp nhiều khó khăn. Thực tế cho thấy, 47% hộ nghèo của Việt Nam là thuộc các nhóm dân tộc thiểu số (Worldbank 2012). Yếu tố “đói nghèo” cũng trở thành một định kiến, gán mác “lạc hậu” cho họ. Sự khác biệt về ngôn ngữ cũng tạo nên các rào cản tiếp cận văn hóa, khiến các nhóm dân tộc thiểu số dần bị ngoài lề hóa trong các chính sách phát triển kinh tế và giáo dục (Rambo & Jamieson, 2003).

Theo như nghiên cứu “Thiểu số cần tiến kịp đa số: Định kiến trong quan hệ tộc người ở Việt Nam”, các nhóm dân tộc thiểu số thường nhận nhiều định kiến từ dân tộc Kinh và văn hóa đại chúng. Điều này dẫn đến những diễn ngôn sai lệch như: “miền núi tiến kịp miền xuôi, người thiểu số tiến kịp đa số”, tác động đến sự tự tin và nhu cầu thực hiện văn hóa của cộng đồng dân tộc thiểu số. Các báo cáo và nghiên cứu

² Wirth, Louis. 1945. “The Problem of Minority Groups”, *The Science of Man in the World Crisis*, ed. By Ralph Linton. p. 347

cho thấy người dân tộc thiểu số có sự nhập tâm hóa những nhãn mác, định kiến tiêu cực về văn hóa thiểu số khiến họ có tự ti và mặc cảm hơn về bản thân và cộng đồng của mình (Phạm Quỳnh Phương & Hoàng Cầm 2013, Wangsgard 2009). Nhiều quan sát và nghiên cứu cho thấy, văn hóa đại chúng có thể tiếp cận và gây nhiều tác động đến các cộng đồng thiểu số qua báo chí, radio, đài truyền hình, internet, và các phương tiện truyền thông khác. Dù địa lý có khó khăn để tiếp cận, các thông tin và hình ảnh của người Kinh cũng đều có tầm ảnh hưởng nhất định đến đời sống văn hóa của các cộng đồng (Wangsgard 2009). Ngoài ra, các yếu tố liên quan đến sử dụng ngôn ngữ phổ thông (tiếng Việt) cũng gây ra nhiều trở ngại cho các nhóm người thiểu số tiếp cận các nguồn thông tin mới. Tuy nhiên, cũng nên nhấn mạnh rằng các cộng đồng thiểu số là những cá thể riêng biệt với các cách chấp nhận văn hóa đại chúng khác nhau, không phải cá nhân nào cũng sẵn sàng thay đổi hay tự ti và xuôi theo ảnh hưởng văn hóa của người Kinh.

Trên thực tế, ngoài đặc tính về thể chất và văn hóa thì còn rất nhiều những đặc tính khác có thể khiến một nhóm người trở thành thiểu số nếu phần đông xã hội coi một đặc tính nào đó của họ là *không hợp chuẩn* (nonnormative), ví dụ như yêu người cùng giới tính hoặc có thể hiện giới khác với chuẩn mực về giới của xã hội. Tại Việt Nam, mặc dù nhiều nghiên cứu đã được thực hiện đối với các cá nhân và cộng đồng LGBT, nhưng hầu hết đều được tiến hành ở khu vực thành thị, chủ yếu là người thuộc nhóm dân tộc đa số (người Kinh/ người Việt). Chưa có nhiều nghiên cứu khám phá về hiện thực cuộc sống của các cá nhân và cộng đồng LGBT trong các nhóm dân tộc ít người ở các khu vực nông thôn, miền núi.

Các nhóm thiểu số thường phải chịu các kỳ thị xã hội (*social stigmatization*) hoặc/ và bị phân biệt đối xử. Link và Phelan (2001) đã đưa ra một quá trình kỳ thị để chống và bài trừ những người có hành vi mà xã hội không mong đợi bao gồm năm phần: 1) sự lựa chọn xã hội và dán nhãn, 2) định khuôn, 3) tách biệt giữa “họ” và “chúng ta”, 4) mất vị

thể và sự phân biệt đối xử, 5) quyền lực ³. Trong nhiều trường hợp, một cá nhân có thể phải chịu cùng lúc nhiều sự kỳ thị bởi cùng lúc mang nhiều đặc tính không hợp chuẩn. Ví dụ một người vừa là người đồng tính vừa nhiễm HIV, hay một người vừa là người dân tộc thiểu số vừa là một người lao động di cư. Bởi vậy, nhiều cá nhân thuộc các nhóm thiểu số cũng phải đối mặt với nhiều lớp của sự công kích vi mô (*microaggression*), bởi chủng tộc/ dân tộc, giới tính và tình dục trong cuộc sống hàng ngày của họ. Sự công kích vi mô tồn tại dưới ba dạng chính là tấn công vi mô (*microassaults*), lăng mạ vi mô (*microassaults*), và phủ nhận vi mô (*microinvalidations*). Những hành động tấn công, công kích ở cấp độ vi mô (*microassaults*) là lời nói và lời nói lăng mạ và hành động đối với người thiểu số. Lăng mạ ở cấp độ vi mô (*microinsult*) ở làm giảm bớt nhận dạng của người thiểu số. Sự phủ nhận vi mô (*microinvalidations*) là sự phủ định trải nghiệm phân biệt đối xử của người thiểu số. Sự công kích vi mô hằng ngày, có chủ đích hoặc không chủ đích, có thể tạo ra những căng thẳng ảnh hưởng đến sức khỏe của một người (Balsam et al, 2011). Balsam, Molina, Beadnell, Simoni, và Walters (2011) thông qua các thảo luận nhóm sâu, các cuộc phỏng vấn sâu và khảo sát trực tuyến đã phát triển thang đo *sự công kích vi mô* (*microaggression*) để đo lường và hiểu được ảnh hưởng của việc cùng lúc mang đa căn tính (*identity*) thiểu số của người LGBT da màu. Nghiên cứu đã khám ra trải nghiệm về *sự công kích vi mô hằng ngày* (*daily microaggression*) trong cuộc sống thường nhật của các cá nhân đa căn tính thiểu số về chủ đề phân biệt chủng tộc/ sắc tộc trong cộng đồng LGBT, trong các mối quan hệ hẹn hò và kết thân. Thang đo được thiết kế với ý định khám phá những khó khăn, sự kỳ thị, hậu quả về tâm lý và sức khỏe của sự công kích vi mô. Kết quả cho thấy mức độ công kích vi mô mà các cá nhân trong nhóm LGBTQ da màu trải nghiệm hằng ngày có thể liên hệ với chứng trầm cảm, gây tổn hại đến sức khỏe tâm thần.

³ Phạm, Quỳnh Phương. 2014. “Người đồng tính, song tính và chuyển giới ở Việt Nam: Tổng luận các nghiên cứu”. Nhà xuất bản Khoa học xã hội.

Nam giới báo cáo có nhiều biểu hiện và đau đớn bởi công kích vi mô hơn so với những người tham gia nữ.

Người DTTS cũng là một trong những nhóm thiểu số trong bối cảnh xã hội Việt Nam rộng lớn và phải đối mặt với nhiều sự kỳ thị và phân biệt đối xử. Quá trình ngoài lề hóa, sự phức tạp và đa diện trong định kiến của người Kinh với các tộc người thiểu số khác đã tạo ra nhiều hậu quả của chúng đối với sự phát triển của các cộng đồng này. Như vậy, có thể coi một người tính dục/giới thiểu số (TDGTS) ⁴ thuộc về cộng đồng dân tộc ít người là những người *đa căn tính thiểu số* (multiple minority), có khả năng phải chịu cùng lúc sự kỳ thị, phân biệt đối xử bởi nhận dạng TDGTS và *căn tính tộc người* (ethnic identity) của mình. So với người TDGTS thuộc về nhóm dân tộc đa số, họ có nhiều rủi ro đối mặt với sự kỳ thị hay gặp phải trải nghiệm phân biệt đối xử hơn vì mang cùng lúc nhiều căn tính thiểu số. Đây cũng là một khoảng trống mà các nghiên cứu đã có về người LGBT ở Việt Nam trước đây còn chưa chú ý đến. Ngoài ra, nhu cầu cần được cung cấp thông tin về người TDGTS là người dân tộc ít người của các tổ chức hoạt động vì quyền của người LGBT, sau khi đã xây dựng được năng lực và triển khai mạng lưới cho cộng đồng LGBT là người dân tộc đa số ở các khu vực đô thị, cũng khiến cho việc triển khai nghiên cứu về đề tài này trở nên cần thiết. Nghiên cứu này, bởi vậy được ra đời bởi mong muốn trở thành một trong những khám phá ban đầu về đề tài này, gợi mở ra thêm những công trình nghiên cứu trong tương lai và hy vọng sẽ cung cấp những thông tin ban đầu cho việc thúc đẩy phong trào quyền LGBT Việt Nam trở nên “bình đẳng” một cách toàn diện.

⁴ Trong báo cáo này, chúng tôi sử dụng thuật ngữ “*tính dục* (sexual orientation) và *giới* (gender) thiểu số” để chỉ chung những người không có xu hướng tình dục dị tính; người có bản dạng giới không thuộc về hai giới nhị nguyên “nam” và “nữ” được định khuôn theo chuẩn mực chung của cộng đồng, xã hội mà họ thuộc về; những người đang/ chưa xác định xu hướng tính dục và bản dạng giới, và những người không muốn tự dán nhãn khác.

1.2. Cách tiếp cận của nghiên cứu

1.2.1. Khái niệm về “căn tính” trong Nhân học

Các nhóm phân loại con người theo các đặc tính (traits) và căn tính (identities) không được tạo ra bởi tự nhiên mà được con người tạo ra để đơn giản hóa sự phức tạp trong sự *đa căn tính* (multiple identities) của con người và trong các *hiện thực đa chiều* (multiple realities)⁵. Trong một thảo luận về sự hạn chế của *chủ nghĩa kiến tạo xã hội* (social constructionism), Epstein (1987) cho rằng ‘căn tính’ được xác định trong mối quan hệ giữa cá nhân với toàn thể xã hội, là kết quả của quá trình liên tục tìm kiếm ‘căn tính’ nhằm tìm kiếm một sự liên hệ giữa cá nhân với đám đông và *chính danh hóa* (legitimate) vị thế của họ trong xã hội. Epstein đã tổng kết hai cách định nghĩa về căn tính: một cách giải thích nhìn nhận căn tính như là *bản chất* (essential) của con người, do đó thuộc về *nội tâm* (intrapsychic); cách còn lại theo luận điểm của chủ nghĩa kiến tạo xã hội cho rằng căn tính là các *nhãn* (labels) hoặc *vai trò* (roles) được ‘*tập nhiễm*’ (acquired) vào mỗi cá nhân. Cách hiểu căn tính thuộc về nội tâm coi căn tính như một đặc tính cố định và bền vững của một người, mô tả bản chất thật sự của con người. Trong khi đó, định nghĩa còn lại cho rằng căn tính là *sự nhập tâm* (internalization) hoặc tiếp nhận có ý thức các nhãn và vai trò đã được áp đặt hoặc xây dựng trong quá trình xã hội hóa⁶.

Golobovic (2011) đã diễn giải khái niệm căn tính từ cách tiếp cận Nhân học như sau: căn tính (của cá nhân hoặc tập thể) không được trao một cách tự nhiên mà là sự định nghĩa và thiết lập mang tính văn hóa, để những con người sống trong các bối cảnh văn hóa như là “bản chất tự nhiên thứ hai của con người”. Khái niệm về căn tính trong nghiên cứu Nhân học thường được sử dụng khác nhau trong các thuật ngữ: i) là “*căn*

⁵ Reynolds, Amy L; Pope, Reachele L. (1991). “The Complexities of Diversity: Exploring multiple Oppressions”. *Journal of Counseling & Development*, Sep/Oct 1991, Vol.70.

⁶ Epstein, Steven (1987). “Gay politics, Ethnic identity: The limits of social constrcnism”. *Socialist Review* 93/94 (May – August 1987): 9 – 54.

tính nguyên thủy” (primordial identity) được tạo thành như một thực thể được trao cho một cách tự nhiên và không thể thay đổi; và ii) là *cảm thức* (sense) văn hóa – xã hội, chính trị hoặc ý thức hệ được kiến tạo về căn tính của cộng đồng hoặc cá nhân. Căn tính nguyên thủy thuộc về nhóm phân loại dân tộc/ tộc người (ethnic), trong khi các căn tính mang tính cảm thức thuộc về các phân nhóm mang tính văn hóa⁷. Căn tính hàm chứa những cách thể hiện và giá trị của cá nhân hoặc của tập thể và những điều làm nên sự khác biệt giữa ‘tôi’/ ‘chúng tôi’ và ‘họ’. Trong khi phân tích về căn tính có thể thấy sự nổi lên của những cặp phạm trù đối lập: ‘lựa chọn’ (choice) và ‘cưỡng chế’ (constraint), ‘đồng nhất’ (sameness) và ‘khác biệt’ (difference).

Các thảo luận chính của nghiên cứu này sẽ xoay quanh hai loại căn tính: *căn tính tộc người* (ethnic identity), *căn tính giới* (gender identity) và *căn tính tính dục* (sexual identity). *Căn tính tộc người* là một loại căn tính nguyên thủy, được trao chuyển qua các thế hệ cho cá nhân từ khi được sinh ra. Các nghiên cứu khoa học xã hội thường xem xét căn tính tộc người trong bối cảnh quyền lực với các nhóm khác. *Căn tính giới* là trải nghiệm của cá nhân gắn với một giới xác định, có thể đồng nhất với giới tính sinh học hoặc có thể không. Hầu hết các xã hội đều xây dựng một hệ thống giới nhị nguyên, bao gồm nam giới và nữ giới. Các nghiên cứu về căn tính giới cũng thường xem xét các quy chuẩn giới được quy định bởi các nền văn hóa. Tuy nhiên trong một nghiên cứu về các xã hội dựa trên hệ thống thân tộc, Harriet Whitehead (1981) cho rằng: “Nói rằng các khái niệm và định nghĩa giới liên quan tới giới tính và giới là các biến thể văn hóa đa dạng thì không nhất thiết phải nói chúng thay đổi vô hạn trên những trục cũ kỹ”, cố gắng kết nối ý nghĩa văn hóa với giới tính và giới trong mối quan hệ có tính cấu trúc xã hội cụ thể. Về *căn tính tính dục*, có nhiều tranh cãi xem nó thuộc về loại hình căn tính nội tâm, mang tính bản chất hay loại hình căn tính được tập nhiễm, mang tính xã hội hóa. Epstein (1987) đã gợi ý rằng “chỉ có một vị trí trung gian giữa hai

⁷ Golubovic, Zagorka (2011). “An Anthropological Conceptualisation of Identity”. *Synthesis Philosophica* 51 (1/2011), pp. 25 – 43.

cực của căn tính nội tâm và căn tính tập nhiễm mới có thể cho phép chúng ta thừa nhận rằng căn tính tính dục là không thể tránh khỏi và có thể biến đổi.”

1.2.2. Quá trình tiếp biến văn hóa và sự ảnh hưởng đến việc hình thành căn tính cá nhân

Giữa thế kỉ 20, các nghiên cứu nhân học đã thay thế các lý thuyết về khuếch tán văn hóa (diffusion) bởi khái niệm “tiếp biến văn hóa” (acculturation). Hiện nay khái niệm khuếch tán văn hóa vẫn có giá trị trong nghiên cứu dân tộc học, nhưng chỉ giữ vai trò thứ cấp trong việc diễn giải quá trình thay đổi văn hóa ⁸. Khái niệm “tiếp biến văn hóa” được đặt ra bởi J.W. Powell vào năm 1880, khái niệm này sau đó đã được nhiều học giả tiếp tục phát triển nhiều lý thuyết có liên quan tiếp cận từ góc độ tâm lý học, xã hội học và cả nhân học. Kroeber (1948) đã thử phân biệt quá trình khuếch tán văn hóa và tiếp biến văn hóa bằng cách phát biểu rằng khuếch tán văn hóa xảy ra giữa các thành tố của một nền văn hóa, trong khi tiếp biến văn hóa là một quá trình xảy ra tới cả một nền văn hóa. Theo đó, tiếp biến văn hóa dung chứa những thay đổi trong một nền văn hóa được mang tới bởi một nền văn hóa khác và sẽ tạo ra gia tăng tương đồng giữa hai nền văn hóa. Kroeber tin rằng, tiếp biến văn hóa là quá trình xảy ra một cách từ từ chứ không đột ngột, quá trình tiếp nhận giữa hai bên thường không cân xứng và kết quả thường là một nền văn hóa sẽ bị hấp thụ vào nền văn hóa còn lại.

Witnthrop (1991) cho rằng tiếp biến văn hóa là một quá trình thay đổi văn hóa một cách hệ thống của một xã hội cụ thể xảy ra bởi sự ảnh hưởng của một xã hội bên ngoài, thống trị. Sự thay đổi này được đem đến dưới điều kiện của những tiếp xúc trực tiếp giữa các cá nhân của mỗi xã hội. Các cá nhân thuộc một nền văn hóa thiểu số học tập ngôn ngữ, những thói quen và giá trị của một chuẩn mực hoặc văn hóa thống trị bởi

⁸ :LQWKURS5REHUW+LFWLRQDURI&RQFHWSVLQ&XOWXUDO
QWKURSRORJ1HZRUNUHHQZRRGS

quá trình tiếp biến văn hóa⁹. Theo Thompson (1996), có thể tổng quát quá trình tiếp biến văn hóa thành 4 giai đoạn: 1) nền văn hóa thống trị cưỡng bức các nền văn hóa bên ngoài hoặc văn hóa thiểu số phải tiếp biến và đồng hóa; 2) tiếp biến văn hóa xảy ra trước sự đồng hóa; 3) mặc dù nhóm thiểu số đã có sự biến đổi văn hóa, không phải lúc nào cũng dẫn đến kết quả là sự đồng hóa; 4) tiếp biến văn hóa và đồng hóa phục vụ cho quá trình đồng nhất nhóm thiểu số vào nhóm thống trị. Trong quá trình này có rất nhiều các tác nhân thúc đẩy hoặc ngăn cản sự đồng nhất bao gồm tuổi tác của cá nhân, dân tộc, tôn giáo và liên kết chính trị, và cả thức bậc kinh tế¹⁰.

Trong một xã hội đa văn hóa như Việt Nam, văn hóa của nhóm dân tộc đa số (người Kinh) nổi lên như là ‘*văn hóa thống trị*’ (dominant culture). ‘*Văn hoá thống trị*’ là một nền văn hoá mạnh mẽ, lan rộng, hoặc có ảnh hưởng trong một thực thể xã hội hoặc chính trị có nhiều nền văn hoá hiện diện. Trong một xã hội nó ám chỉ đến hệ thống ngôn ngữ, tôn giáo, giá trị, nghi lễ, và phong tục xã hội được thiết lập. Những đặc điểm này thường là tiêu chuẩn cho xã hội nói chung. Văn hoá thống trị thường là, nhưng không phải luôn luôn, đa số và đạt được sự thống trị bằng cách kiểm soát các thể chế xã hội như truyền thông, các cơ sở giáo dục, biểu hiện nghệ thuật, luật, quá trình chính trị và kinh doanh. Văn hoá thống trị trong một khu vực địa chính trị cụ thể có thể thay đổi theo thời gian để phản ứng với các yếu tố bên trong hoặc bên ngoài, nhưng thường là rất linh hoạt và có khả năng tái tạo bản thân một cách hiệu quả từ thế hệ này sang thế hệ khác. Văn hóa thống trị có thể được đẩy lên bằng cách áp chế những tiểu văn hóa khác¹¹. Thực tế là các cộng đồng DTTS ngày nay đang chịu sự ảnh hưởng sâu rộng từ văn hóa thống trị của người Kinh thông qua các chính sách, giáo dục, ngôn ngữ, v.v... Các nhóm dân tộc

⁹ Ibid, p. 3.

¹⁰ 7KRPSVRQ5LFLKDG5VLPLODWLRQ5F5ORSHGLD5B5BFLDOD5QG5

Cultural Anthropology, Vol.1. David Levinson and Melvin Ember (Eds), pp. 112 - 15. New York: Henry Holt and Company.

¹¹ Marshall, Gordon (1998). “A Dictionary of Sociology”. Oxford University Press.

ít người tại Việt Nam đang tiếp nhận văn hóa của người Kinh trong nhiều lĩnh vực của cuộc sống, khiến cho sự biến đổi văn hóa xảy ra ở cả cấp độ cộng đồng/ xã hội và cá nhân (McElwee, 2008; Hoàng, Cầm & Phạm, Quỳnh Phương, 2015).

Sự hình thành căn tính của cá nhân trong các nhóm thiểu số đang chịu ảnh hưởng từ quá trình tiếp biến văn hóa, trong bối cảnh văn hóa của nhóm thiểu số đang biến đổi theo các chuẩn mực của văn hóa thống trị. Nếu chấp nhận khái niệm cho rằng căn tính là sự định nghĩa và thiết lập mang tính văn hóa thì trước hết cần phải tìm hiểu các dạng thức văn hóa và các bối cảnh xã hội đã ảnh hưởng đến quá trình hình thành căn tính của một cá nhân. Trong các nghiên cứu Nhân học truyền thống, khái niệm ‘văn hóa’ thường được coi là mang tính ‘bản chất’ (essential), trong đó các hình vi của chủ thể văn hóa có thể được lý giải từ góc độ của nền văn hóa đó. Khái niệm văn hóa truyền thống đưa đến hai khả năng: văn hóa có thể *trao quyền* (enabling) hoặc *hạn chế* (constraint) chủ thể. Trong khi sự trao quyền của văn hóa giúp con người có khả năng tụy duy và thiết lập hành vi phù hợp với thiết chế văn hóa mà mình thuộc về thì sự hạn chế của văn hóa lại kìm hãm họ trong những khuôn khổ nhất định theo những quy ước và giá trị chung được chấp nhận. Thực tế trong đời sống của cộng đồng DTTS ở Việt Nam hiện nay đang cho thấy hai dạng thức văn hóa. Dạng thức văn hóa thứ nhất giống với khái niệm văn hóa truyền thống trong nghiên cứu Nhân học, ở đó văn hóa tộc người là trung tâm, vừa có tính trao quyền và vừa có tính hạn chế các cá nhân. Dạng thức văn hóa thứ hai là khái niệm văn hóa mới, trong đó văn hóa có tính di động và có thể được truyền tải xuyên thông qua truyền thông. Cuối những năm 1970 - đầu những năm 1980, học giả từ các lĩnh vực khác bắt đầu sử dụng và biến đổi khái niệm ‘văn hóa’ của Nhân học theo ba khuynh hướng tách biệt mặc dù có sự trùng lặp lẫn nhau. Khuynh hướng đầu tiên liên hệ mật thiết với các nghiên cứu văn hóa (cultural studies) đầu tiên của Birmingham School liên quan tới di dân tộc học và nghiên cứu truyền thông (media studies). Thứ hai là việc nghiên cứu truyền thông đã trở thành một xu hướng lớn và quét qua nhiều ngành khoa học xã hội khác nhau, trong đó bao gồm cả Nhân học. Cuối cùng là

sự ra đời của tạp chí Văn hóa đại chúng (Public culture journal) vào năm 1988 như là một phần của nỗ lực tái lý thuyết hóa khái niệm ‘văn hóa’ trong Nhân học, xem xét văn hóa không phải là một phần đính kèm theo hay là định nghĩa cho một nhóm người cụ thể mà là một phần của ‘các luồng văn hóa mang tính toàn cầu’¹². Ortner (2006) đã tổng kết ra điểm chung của ba khuynh hướng này nhằm tách biệt ra khỏi cách nhìn truyền thống về ‘văn hóa’: 1) liên quan chặt chẽ với ‘*sự chuyển dịch quyền lực*’ (the power shift), 2) coi văn hóa là một thành tố của quá trình chính trị, 3) nói lỏng mối quan hệ giữa văn hóa với một nhóm người cụ thể nào đó. Kết quả của quá trình tái lý thuyết hóa này là văn hóa đã trở thành một đối tượng có tính *di động* (mobile). Nhờ tính di động này mà văn hóa có thể được tùy biến theo những cách thức đa dạng và được truyền đi (ví dụ như truyền thông) qua các ranh giới xã hội, văn hóa và chính trị¹³. Harvey (1989) cho rằng các học thuyết hậu hiện đại đang tranh luận chìa khóa để hiểu được căn tính nằm ở sự co hẹp không gian - thời gian được gắn với truyền hình, hàng không và các tập đoàn thương mại quốc tế. Cũng giống như máy tính, tivi và các thiết bị khác đang mô phỏng và mang đến hiện thực ảo, đưa những thế giới tách biệt trước đó vào những tương tác thẩm mỹ, xúc cảm nhanh chóng. Vì thế giờ đây việc xây dựng căn tính đòi hỏi tính linh hoạt, ở trạng thái xây dựng và tái xây dựng liên tục¹⁴.

Do thông tin đa phần là đến từ các kênh truyền thông đại chúng, sử dụng ngôn ngữ và văn hóa Kinh làm trung tâm, các nhóm dân tộc thiểu số đã và đang trở thành đối tượng tiêu thụ và tiếp thu văn hóa, thay vì tự phát triển và lưu giữ văn hóa, truyền thống địa phương. Cùng với sự bành trướng của các diễn ngôn đặt văn hóa của nhóm dân tộc đa số

¹² Ortner, Sherry B. (2006). “Anthropology and Social theory: Culture, Power and the Acting subject”. Duke University Press.

¹³ Ibid, 13

¹⁴ Kuper, Adam and Kuper, Jessica (Eds), (2009). “The social science encyclopedia”. Routledge.

(người Kinh) lên trên văn hóa của dân tộc khác, văn hóa đại chúng¹⁵ được truyền tải qua truyền thông đã tác động không nhỏ đến cách suy nghĩ và quan điểm của người DTTS về bản thân, cộng đồng mình và thế giới xung quanh (Worldbank, 2009; Rambo & Jamieson, 2003).

Việc nghiên cứu về các bối cảnh xã hội và những cơ chế văn hóa đã dẫn đến việc hình thành căn tính của một cá nhân sẽ giúp chúng ta hiểu rõ hơn mối quan hệ quyền lực và bất bình đẳng giữa nhóm thiểu số và nhóm đa số. Trong phạm vi của nghiên cứu này, là tìm hiểu vai trò của văn hóa tộc người và văn hóa thống trị trong quá trình xây dựng căn tính của người TDGTS trong quá trình tiếp biến văn hóa thông qua hệ thống giáo dục và truyền thông đại chúng.

1.3. Phương pháp nghiên cứu và câu hỏi nghiên cứu

Đây là một trong những nghiên cứu khám phá đầu tiên về người có TDGTS trong cộng đồng dân tộc ít người tại Việt Nam, bởi vậy chúng tôi quyết định sử dụng cách tiếp cận Nhân học, dựa vào các cuộc phỏng vấn sâu để tìm hiểu hiện thực cuộc sống, trải nghiệm, những mối quan hệ của người TDGTS với những người khác, hình ảnh và dấu ấn của họ trong văn hóa, xã hội của cộng đồng. Tiếp cận Nhân học hướng đến việc đặt tiếng nói của người trong cuộc làm trung tâm, bao gồm cả những người có TDGTS lẫn những đối tượng khác nhau trong cộng đồng, trong bối cảnh văn hóa và các hệ giá trị cụ thể của cộng đồng mà không áp đặt những cách định nghĩa, nhân hay giá trị bên ngoài.

¹⁵ Theo Robert Hariman (2011), ‘*văn hóa đại chúng*’ (public culture) theo nghĩa rộng nhất chỉ về sự thương thảo linh hoạt của niềm tin, giá trị và thái độ đối với tổ chức mang tính tập thể thông qua truyền thông đại chúng và các thực hành xã hội khác. Khái niệm này gần đây đã được cải tiến và áp dụng chủ yếu trong các xã hội hiện đại, nơi văn hóa là vỏ bọc cho các thực hành truyền thông bên trong, nơi mà những quan điểm xã hội được hình thành. Các thực hành truyền thông có thể bao gồm: tin tức, giải trí, nghệ thuật, quảng cáo, mạng xã hội và tất cả những phương tiện khác được sử dụng để tái trình diễn và phán xét bất kì cá nhân, tổ chức hay tập quán nào mang ý nghĩa tập thể.

Lần đầu chạm đến một chủ đề hết sức mới mẻ, sự tò mò của chúng tôi xoay quanh rất nhiều câu hỏi:

- Người LGBT hiện diện trong các nhóm DTTS như thế nào? Họ được xác định và dán nhãn (*labeled*) ra sao trong cộng đồng của mình?
- Nhóm dân tộc của họ có thừa nhận căn tính LGBT của họ hay không? Nếu có, điều đó được thể hiện trong ngôn ngữ, văn hoá, truyền thống và phong tục như thế nào?
- Những thách thức mà người LGBT trong nhóm DTTS phải đối mặt bởi xu hướng tính dục và bản dạng giới của họ trong vấn đề sinh kế, quan hệ với gia đình và cộng đồng, tiếp cận dịch vụ chăm sóc sức khỏe và ngăn ngừa HIV?

Sau nhiều thảo luận với những nhà nghiên cứu có kinh nghiệm về LGBT ở Việt Nam, chúng tôi vẫn chưa xác định được đâu nên là câu hỏi chính, là trọng tâm mà nghiên cứu này nên hướng tới bởi lẽ những khoảng trống trong đề tài này còn quá rộng lớn. Cuối cùng, nhóm chúng tôi quyết định sẽ sử dụng cách tiếp cận mở, thiết kế một bảng hướng dẫn phỏng vấn bao trùm tất cả những câu hỏi được đề cập ở phía trên để thu thập nhiều thông tin nhất có thể và từ những thông tin thực tế sẽ thu hẹp dần trọng tâm của nghiên cứu trong quá trình thu thập dữ liệu tại địa bàn. Trải qua một quá trình tìm tòi, chúng tôi quyết định sẽ tập trung đi tìm câu trả lời cho những câu hỏi sau:

- (i.) Người có TDGTS được định nghĩa, dán nhãn ra sao trong cộng đồng của mình? Những định nghĩa và nhãn đó được thể hiện như thế nào dưới góc độ văn hóa và ngôn ngữ?
- (ii) Trong lịch sử của cộng đồng, sự hiện diện của những người TDGTS được ghi nhận như thế nào trong văn hoá, truyền thống và phong tục? Quan điểm, thái độ và cách ứng xử của cộng đồng đối với họ ra sao?
- (iii) Quá trình tiếp biến văn hóa giữa cộng đồng DTTS với văn hóa thống trị đã ảnh hưởng như thế nào đến việc xác định căn

tính tộc người và căn tính tính dục/ giới của các cá nhân TDGTS trong các cộng đồng DTTS?

1.4. Phạm vi nghiên cứu và chọn lựa mẫu

Một trong những vấn đề khiến chúng tôi đau đầu nhất khi mới bắt tay vào thiết kế nghiên cứu đó là lựa chọn nhóm dân tộc làm đối tượng nghiên cứu chính và địa bàn nghiên cứu. Việt Nam là một quốc gia đa dân tộc, với 53 nhóm DTTS sinh sống ở khắp khu vực trải dài theo lãnh thổ. Như đã đề cập ở phần lý do nghiên cứu, một trong những mục tiêu mà nghiên cứu này hướng đến là góp phần cung cấp thông tin mới cho các tổ chức, nhóm hoạt động vì quyền của người LGBT, trong đó chú trọng đến việc mở rộng hoạt động hỗ trợ và mạng lưới cho các nhóm thiểu số tính dục ở các cộng đồng DTTS ở khu vực nông thôn, miền núi. Trong hoàn cảnh nguồn lực có hạn, chúng tôi buộc phải cân nhắc mức độ ảnh hưởng mà những thông tin từ việc thực hiện nghiên cứu có thể đem lại. Bởi vậy, một trong những tiêu chí đầu tiên chúng tôi đưa ra để lựa chọn đối tượng nghiên cứu là quy mô dân số. Theo số liệu thống kê của Tổng điều tra Dân số và Nhà ở Việt Nam năm 2009 do Tổng cục Thống kê thực hiện, năm nhóm dân tộc xếp sau dân tộc Kinh về quy mô dân số lần lượt là: Tày, Thái, Mường, Khơ me, H’ mông (Mông).

STT	Dân tộc	Dân tộc	Thời điểm thống kê	% so với dân số Việt Nam
1	<u>Kinh</u>	73.594.427	01/04/2009	85,7274%
2	<u>Tày</u>	1.626.392	01/04/2009	1,8945%
3	<u>Thái</u>	1.550.423	01/04/2009	1,806%

4	<u>Mường</u>	1.268.963	01/04/2009	1,4782%
5	<u>Khơ Me</u>	1.260.640	01/04/2009	1,4685%
6	<u>H'Mông</u>	1.068.189	01/04/2009	1,2443%

Bảng 1: Thứ tự các dân tộc ở Việt Nam theo số dân (Nguồn: Wikipedia truy cập ngày 7/8/2017)

Chúng tôi quyết định sẽ chọn ra 2 trong 5 nhóm dân tộc này làm đối tượng nghiên cứu chính. Tuy nhiên, trong mỗi nhóm dân tộc lại được phân thành những nhóm nhỏ hơn (ví dụ như Thái Đen và Thái Trắng) và mỗi cộng đồng cư trú ở những khu vực khác nhau lại có những nét đặc trưng riêng do bối cảnh tự nhiên, kinh tế - xã hội và chính trị (người Tày ở Yên Bái với người Tày ở Lào Cai có những nét khác biệt trong ngôn ngữ và phong tục). Thật khó để xác định được một nhóm dân tộc cụ thể, tại một địa bàn cụ thể để tiến hành nghiên cứu khi có quá ít thông tin về người TDGTS đến từ năm dân tộc kể trên. Do đó chúng tôi thực hiện việc chia sẻ thông tin về dự định thực hiện nghiên cứu thông qua các mạng lưới những mối quan hệ cá nhân và các nhóm hoạt động về quyền của người LGBT để tìm kiếm những người thuộc về nhóm TDGTS và là dân tộc ít người. Đã có khoảng 20 người được giới thiệu trực tiếp hoặc đã điền thông tin cá nhân vào danh sách đăng kí sẵn sàng tham gia vào nghiên cứu. Từ những đầu mối quý giá ban đầu này, chúng tôi tiếp tục trao đổi và thảo luận để tìm hiểu mạng lưới cá nhân của họ, các đặc điểm về nhóm dân tộc và địa bàn nơi họ sinh ra hoặc đang sinh sống.

Cuối cùng, nhóm đã lựa chọn 2 đầu mối (focal points) tiềm năng nhất, dựa trên khả năng tiếp cận với các đối tượng nghiên cứu khác trên địa bàn và sự hiểu biết của họ về văn hóa – xã hội địa phương. Cả hai người này tự nhận mình người đồng tính nam. Một người tên Thoan, dân tộc Mông, hiện đang sống ở Bắc Hà. Người còn lại có biệt hiệu là Hoàng, người dân tộc Mường, trưởng nhóm của một nhóm người LGBT trẻ tại

Nghĩa Lộ hiện đang làm việc tại Hà Nội. Bản thân Thoan sau đó cũng trở thành một trong số những trường hợp là người TDGTS thuộc về cộng đồng dân tộc ít người được tìm hiểu trong khuôn khổ của nghiên cứu này, còn Hoàng cung cấp thông tin, đi cùng chúng tôi đến Nghĩa Lộ và kết nối với những bạn trẻ LGBT trong nhóm của mình với vai trò người dẫn đường. Việc xác định địa bàn và lựa chọn cộng đồng làm đối tượng nghiên cứu, bởi vậy, được lựa chọn dựa theo nhóm dân cư đa số ở hai khu vực này. Nhóm đối tượng nghiên cứu đầu tiên là cộng đồng người Mông Hoa (Mông Lành) tại Bắc Hà, Lào Cai và thứ hai là cộng đồng người Thái Đen tại Nghĩa Lộ, Yên Bái.

Theo thiết kế ban đầu, nghiên cứu sẽ thực hiện với hai nhóm dân tộc ở hai địa bàn khác nhau, ở mỗi địa bàn (tính theo đơn vị thôn, bản) sẽ thực hiện phỏng vấn sâu bán cấu trúc (semi-structure interview) với tối thiểu 15 -20 người để có thể đạt đến điểm bão hòa thông tin (data saturation). Các nhóm đối tượng phỏng vấn được phân bổ như trong bảng dưới đây:

Người thuộc nhóm tính dục thiểu số	Gia đình, họ hàng		Cộng đồng	
	Nam	Nữ	Nam	Nữ
3-4	2-3	2-3	4-5	4-5
Tổng số: 15 – 20 người				

Ngoài giới tính, chúng tôi cũng quan tâm đến tiêu chí về độ tuổi và cố gắng đảm bảo sự đa dạng về lứa tuổi trong suốt quá trình thu thập thông tin. Trước khi bắt đầu mỗi cuộc phỏng vấn, nghiên cứu viên sẽ cung cấp cho người được mời về mục đích nghiên cứu, đạo đức trong việc đảm bảo bí mật danh tính, tính chất tự nguyện khi tham gia và các quyền mà họ được hưởng. Vì thế tất cả những tên riêng của các nhân và địa danh (tên thôn) được nhắc đến trong báo cáo này là những bí danh do chúng tôi đặt ngẫu nhiên để giữ kín danh tính thật sự của những người đã cung cấp thông tin. Sau khi người tham gia đã hiểu rõ đầy đủ các thông tin, họ sẽ quyết định có tiếp tục tham gia nghiên cứu hay không,

và chỉ đến lúc này cuộc phỏng vấn mới chính thức được tiến hành. Đối với những người dưới 18 tuổi, chúng tôi sẽ cung cấp thông tin và xin sự cho phép của cha mẹ hoặc người có quyền giám hộ trước khi tiến hành.

Trong phạm vi nghiên cứu này, chúng tôi muốn so sánh sự khác biệt trong quan điểm và thái độ đối với người TDGTS của cộng đồng một cách tương đối giữa hai thế hệ: thế hệ trẻ và thế hệ lớn tuổi. Cách xác định mốc độ tuổi, chúng tôi căn cứ theo độ tuổi của Pú và Bày, hai người TDGTS mà ở độ tuổi ngoài 40 mà chúng tôi đã gặp trong quá trình phỏng vấn, bởi họ là hai nhân vật trung tâm trong những tương tác với những người khác trong cộng đồng. Do đó, định nghĩa về *thế hệ lớn tuổi* trong nghiên cứu này được hiểu là những người từ 35 tuổi trở lên; những người dưới 35 tuổi sẽ được xếp vào *thế hệ trẻ*. Ngoài ra chúng tôi cũng lựa chọn mốc độ tuổi 35 dựa trên một số liệu thống kê về nhóm độ tuổi chủ yếu của người sử dụng mạng xã hội facebook tại Việt Nam của WeAreSocial (2015)¹⁶, bởi sự ảnh hưởng của mạng xã hội cũng sẽ là một kênh lan truyền văn hóa đại chúng phổ biến. Các quan điểm của cộng đồng về người TDGTS vì vậy cũng sẽ được chia tách theo hai nhóm trên.

1.5. Khó khăn và hạn chế của nghiên cứu

Chủ đề về người có TDGTS cư trú trong các cộng đồng dân tộc ít người là một lĩnh vực hết sức mới mẻ, hầu như không có mấy nghiên cứu từng được thực hiện và số lượng người tình nguyện tham gia nghiên cứu có tìm kiếm được rất ít ỏi, vậy nên những hình dung ban đầu khi thiết kế nghiên cứu khá mơ hồ. Chúng tôi không rõ những cộng đồng thiểu số ở những khu vực khác nhau (nông thôn, đô thị và ven đô thị) có mức độ chịu ảnh hưởng từ văn hóa đại chúng và nhóm đa số như thế nào

¹⁶ Theo một báo cáo thống kê về người dùng facebook ở Việt Nam do WeAresocial công bố vào năm 2015, số lượng người dùng ở hai nhóm độ tuổi từ 18 – 24 và nhóm 25 – 34 lần lượt chiếm tỉ lệ là 49% và 36%, chiếm tỉ lệ cao nhất trong các nhóm tuổi. Tuy nhiên trên thực tế những số liệu này có thể không chính xác hoàn toàn bởi có rất nhiều tài khoản được đăng kí vượt tuổi (do yêu cầu của facebook về độ tuổi tối thiểu của người sử dụng là 18).

và ra sao. Dù vậy, với mong muốn xem xét dấu ấn sự hiện diện của người thuộc nhóm TDGTS trong một chiều dài lịch sử và không gian văn hóa đặc thù, chúng tôi vẫn cố hết sức để không “vô tình” mang đến những ý niệm và phạm trù mới vào những cộng đồng này, nhằm đảm bảo rằng nghiên cứu này sẽ phản ánh được các quan điểm và cách thức định nghĩa hiện có của người dân. Chúng tôi tránh sử dụng những thuật ngữ như “*người đồng tính*” (homosexuality), “*người chuyển giới*” (transgender), “*bản dạng giới*” (gender identity) hay “*xu hướng tính dục*” (sexual orientation) mà sử dụng những cách diễn đạt khác để truyền tải câu hỏi (ví dụ: con trai yêu con trai, con trai nhưng thích mặc như con gái). Điều này quả thật là một thách thức với bản thân của những người trong nhóm nghiên cứu, khi phải tự tách mình ra khỏi những khái niệm và hệ thống phân loại đã quen thuộc để có thể tiếp nhận một cách đúng đắn và chân thực nhất một hệ thống quan niệm mới lạ và khác biệt. Vì thế trong báo cáo này, chúng tôi sử dụng các thuật ngữ được sử dụng tùy thuộc theo văn cảnh và đối tượng được gắn liền với nó. Trong một số trường hợp nhất định, thuật ngữ LGBT (người đồng tính, song tính và chuyển giới) hay các nhãn “*chuyển giới nam*” (FtM – female to male), “*chuyển giới nữ*” (MtF – male to female), “*đồng tính nam*” (gay), “*đồng tính nữ*” (lesbian) vẫn được sử dụng trong các trường hợp bản thân cá nhân/ nhóm đối tượng tự nhận định mình thuộc về các nhóm theo cách phân loại này. Còn lại, phần lớn của báo cáo sẽ sử dụng những khái niệm theo cách định nghĩa của những cá nhân, cộng đồng xuất hiện trong nghiên cứu, sử dụng những từ chỉ chung mà không cố gắng phân loại họ theo hệ thống có sẵn (ví dụ như người TDGTS hay người thuộc nhóm TDGTS), hoặc không dán nhãn/ định danh họ nếu bản thân họ không tự xác định mình thuộc vào bất cứ nhóm nào. Khái niệm và thuật ngữ về những người TDGTS trong ngôn ngữ và văn hóa của người Thái và người Mông sẽ được thảo luận chi tiết hơn ở các chương tiếp theo. Ngoài ra, chúng tôi cũng sẽ sử dụng danh xưng và đại từ (anh/chị, cô/chú, v.v...) tương ứng với sự tự nhận của chủ thể trong từng trường hợp, hoặc không sử dụng gì cả nếu như cá nhân đó không xác định rõ ràng về bản dạng giới của mình.

Một trong những khó khăn khác của nghiên cứu đến từ sự ngần ngại của những đối tượng nghiên cứu chính. Ở mỗi địa bàn, ban đầu khi ước tính số lượng mẫu tiềm năng, người đầu mối nói với chúng tôi rằng có thể tìm được ít nhất 5-6 (Bắc Hà) hoặc 7-8 (Nghĩa Lộ) người TDGTS tham gia phỏng vấn. Thế nhưng khi nhóm nghiên cứu đến địa bàn, rất nhiều người đã thay đổi quyết định và từ chối tham gia phỏng vấn. Có những trường hợp rời khỏi địa bàn nghiên cứu trong suốt thời gian chúng tôi có mặt, trường hợp khác liên tục lảng tránh tin nhắn và cuộc gọi của người đầu mối, hoặc thậm chí có người dù đã tới điểm hẹn nhưng vẫn từ chối trả lời phỏng vấn. Sự ngần ngại, lo sợ và khép kín của những người này cũng phản ánh thực tế là chủ đề về người TDGTS tại các địa bàn này vẫn là một chủ đề ít được đề cập, thậm chí là xa lạ với nhiều người dân địa phương.

1.6. Địa bàn nghiên cứu

Bắc Hà, Lào Cai

Cái tên Bắc Hà xuất phát từ cụm từ tiếng Tày "Pạc ha" nghĩa là "trăm bó gianh". Thời thuộc Pháp, người Pháp ghi lại âm Pạc ha bằng chữ cái latin thành Pakha. Người Việt đọc trại thành Bắc Hà rồi trở thành tên gọi chính thức của vùng đất này.

Huyện Bắc Hà nằm ở độ cao khoảng 1.000 đến 1.500 m so với mực nước biển, có khí hậu ôn hòa. Nhiệt độ trung bình năm là 25 °C. Địa hình Bắc Hà nhiều núi đá vôi, độ dốc trung bình từ 24 đến 28°. Độ ẩm không khí trung bình 75%. phía bắc giáp huyện Si Ma Cai (Lào Cai), phía nam giáp huyện Bảo Yên, Bảo Thắng, phía đông giáp huyện Xín Mần (Hà Giang), phía tây giáp huyện Mường Khương.

Bắc Hà rộng 686,78 km², có 68 nghìn người của 14 sắc tộc, trong đó dân tộc H'Mông chiếm khoảng trên 47% dân số trong toàn huyện. Các dân tộc khác còn lại là Kinh, Dao tuyền (Mán đen), Tày, Nùng, Phù Lá, Hoa,...Huyện Bắc Hà gồm thị trấn Bắc Hà (huyện lỵ) và 20 xã: Bản Cáo, Bản Già, Bản Liền, Bản Phố, Bảo Nhai, Cốc Lầu, Cốc Ly, Hoàng Thu

Phổ, Lầu Thí Ngải, Lùng Cải, Lùng Phình, Na Hối, Nậm Đét, Nậm Khánh, Nậm Lúc, Nậm Mòn, Tà Chải, Tả Củ Tỷ, Tả Van Chư, Thái Giàng Phổ¹⁷.

Ở Bắc Hà có ba chợ phiên hàng tuần vào ngày thứ ba, thứ bảy và chủ nhật. Chợ phiên là một đặc trưng đã có từ trăm năm nay kể từ những năm 1900 khi vùng này còn nằm dưới sự cai quản của Hoàng Yên Chao. Do đó người Mông ở đây đã có sự tiếp xúc, giao thương với những nhóm dân tộc khác từ khá sớm. Đi cùng với việc trao đổi, buôn bán hàng hóa là sự tiếp xúc thường xuyên về văn hóa giữa người Mông với các nhóm dân tộc khác trong khu vực như người Tày, Nùng, Dao, Kinh, v.v... Đến nay chợ phiên Bắc Hà vẫn là một nét văn hóa thu hút nhiều khách du lịch trong và ngoài nước đến đây. Du lịch Bắc Hà vì thế cũng tương đối phát triển so sánh với những khu vực lân cận.

Nơi chúng tôi lựa chọn để tiến hành phỏng vấn là thôn Bun, nơi người đầu mối của chúng tôi, Choan, đang sinh sống cùng với gia đình. Thôn Bun nằm tại xã Bản Phố, nằm sát bên trung tâm thị trấn Bắc Hà, cách trung tâm thị trấn khoảng 10 phút đi xe. Thôn có khoảng 80 hộ dân với 100% dân số là người Mông (Hoa/Lành). Sinh kế chủ yếu của người dân ở đây là trồng lúa nước, lúa nương, ngô, mận, đào, rau xanh, đồ tương, và chăn nuôi trâu bò, lợn gà. Khu vực này nằm sát với thị trấn Bắc Hà nên các điều kiện cơ sở hạ tầng phát triển tương đối: điện có khoảng 15 năm trước, TV và điện thoại bắt đầu xuất hiện vào khoảng 10 năm trước. Cả thôn nằm trên một khu vực tương đối bằng phẳng, có trục đường nội thôn cơ bản bằng xi măng. Hầu hết các nhà ở đây được xây hoặc gia cố bằng gạch, xi măng nên khá kiên cố và hiện đại. Điều này cũng cho thấy cuộc sống của người dân trong thôn tương đối đầy đủ.

Nghĩa Lộ, Yên Bái

Địa danh Nghĩa Lộ có từ những năm cuối thế kỷ XVIII, đầu thế kỷ XIX. Khi đó, Nghĩa Lộ là một sách (*sách Nghĩa Lộ*) thuộc châu Văn

¹⁷ Sử dụng thông tin từ Wikipedia (truy cập ngày 9/8/2017):

[https://vi.wikipedia.org/wiki/B%E1%BA%AFc_H%C3%A0_\(huy%E1%BB%87n\)](https://vi.wikipedia.org/wiki/B%E1%BA%AFc_H%C3%A0_(huy%E1%BB%87n))

Chấn, phủ Quy Hoá, tỉnh Hưng Hoá. Trong thời Pháp thuộc khi thành lập tỉnh Yên Bái (11/4/1900), Nghĩa Lộ là một xã thuộc tổng Phù Nham, huyện Văn Chấn. Sau đó, năm 1907 thành lập Tổng Nghĩa Lộ trên cơ sở xã Nghĩa Lộ và một số xã lân cận thuộc Tổng Hạnh Sơn, Phù Nham. Trước Cách mạng Tháng 8/1945 có phố Nghĩa Lộ trong xã Nghĩa Lộ thuộc châu Văn Chấn, sau là huyện Văn Chấn.

Thị xã Nghĩa Lộ bao trùm toàn bộ cánh đồng lớn thứ hai của miền núi Tây Bắc Việt Nam: cánh đồng Mường Lò. Địa danh Mường Lò gắn liền với quá trình di cư vào Việt Nam của dân tộc Thái vào thế kỉ XI, là một trong những cái nôi văn hóa của người Thái Đen. Diện tích: 29,66 km², dân số: 26.000 người (2004). Phía Bắc, phía Đông, phía Nam giáp huyện Văn Chấn, phía tây giáp huyện Trạm Tấu. Thị xã Nghĩa Lộ hiện là thị xã trực thuộc tỉnh, có 7 đơn vị hành chính trực thuộc gồm 4 phường: Tân An, Trung Tâm, Pú Chàng, Cầu Thia và 3 xã: Nghĩa An, Nghĩa Lợi, Nghĩa Phúc. Có 12 tộc người cùng sinh sống trên mảnh đất này, nhiều nhất là người Thái và (44%) người Kinh, còn lại là các dân tộc Tày, Mường, Nùng...

Nghĩa Lộ nằm trong vùng đất cổ thuộc cấu tạo địa chất Indonixit với hệ thống kiến tạo địa máng mang đậm nét của vùng Tây Bắc Việt Nam. Nằm ở trung tâm vùng lòng chảo Mường Lò rộng lớn, thị xã có địa hình tương đối bằng phẳng, theo hướng nghiêng từ Tây sang Đông, từ Nam lên Bắc, độ cao trung bình 250m so với mặt biển, xung quanh là những dãy núi cao bao bọc. Vị trí địa lý và địa hình đó đã tạo ra cho Nghĩa Lộ các yếu tố khí hậu mang đặc trưng của tiểu vùng khí hậu Tây Bắc, trong năm có 4 mùa rõ rệt. Đây là vùng khí hậu ôn hoà, địa hình tương đối bằng phẳng, tài nguyên nước có trữ lượng lớn.

Là khu vực nằm sâu trong nội địa, độ ẩm Nghĩa Lộ thường thấp hơn so với một số nơi trong tỉnh. Độ ẩm tương đối 84% rất thích hợp phát triển cây lương thực, cây công nghiệp, cây ăn quả. Với tầng mùn

tương đối, tầng dày phong hóa lớn, độ dốc nhỏ đã tạo nên một vùng trọng điểm cây lương thực mà chủ yếu là cây lúa của tỉnh ¹⁸.

Tại đây chúng tôi đã thực hiện nghiên cứu với cộng đồng người Thái Đen cư trú tại thôn Thêu, xã Nghĩa An, Nghĩa Lộ. Thôn Thêu cách trung tâm thị xã Nghĩa Lộ khoảng 15 phút đi xe. Toàn thôn có khoảng 80 hộ, trong đó có khoảng 80% cư dân là người Thái Đen và 20% còn lại Thái Trắng. Điện lưới đã được vào xã từ hơn chục năm trước, tiếp theo đó là sóng viễn thông và điện thoại vào năm 2006. Người dân ở đây hiện nay vẫn coi trồng lúa nước và chăn nuôi là sinh kế chính, một số gia đình có nguồn thu phi nông nghiệp như làm giáo viên, buôn bán hay di cư đi làm thuê ở nơi khác. Các gia đình ở đây vẫn chuộng kiến trúc nhà sàn của người Thái, nhiều ngôi nhà được nâng cấp hoặc xây thêm các gian nhà phụ với những biến tấu hiện đại hơn. Đời sống của người dân trong thôn nhìn chung đều ở mức đầy đủ.

¹⁸ Sử dụng thông tin từ Wikipedia (truy cập ngày 9/8/2017):
https://vi.wikipedia.org/wiki/Ngh%C4%A9a_L%E1%BB%99

Chương II:

QUAN ĐIỂM CỦA NGƯỜI MÔNG VÀ THÁI VỀ NGƯỜI TDGTS KHI CHƯA CHỊU NHIỀU ẢNH HƯỞNG TỪ VĂN HÓA BÊN NGOÀI

2.1 Câu chuyện đời của hai người “sinh ra là nữ mà không phải nữ”

Chúng tôi biết đến câu chuyện của Pú và Bày như một mối duyên không đoán định được trước. Trong chuyến thực địa đầu tiên của nghiên cứu tại Bắc Hà, chúng tôi đến ở nhà Thoan tại thôn Bun để tìm hiểu cuộc sống của Thoan và mối quan hệ của cậu với những người xung quanh. Ngày đầu tiên phỏng vấn cũng là lần đầu tiên tôi được biết đến Pú. Người kể cho tôi là một em nữ sống gần nhà Thoan, năm nay 21 tuổi. Khi tôi hỏi em đã bao giờ nghe về những người nam mà thể hiện như là nữ, hay người nữ mà lại thể hiện như nam bao giờ chưa thì em bảo đã từng nghe mẹ kể về một người như thế khi còn nhỏ.

“Hồi đấy thì tớ cũng chỉ nghe kể bảo là người đấy thì cũng cắt tóc ngắn, hay đi... cũng tầm đi cùng đội con trai đi chơi tán gái này nọ. Xong là nghe bảo có một thời gian thì cũng đưa một người con gái về rồi. Tại vì thường đi ra ngoài thì người con gái đấy hay đội mà với lại cắt tóc ngắn nên là cũng không ai để ý. Thì họ chắc cũng tưởng là con trai nên là cũng cùng về xong rồi nghe bảo bố mẹ của người con gái đấy cũng không đồng ý cho lấy ý nên là thành ra sau đấy tớ cũng chẳng biết nó như thế nào.”

Ngạc nhiên và vui mừng, tôi hỏi em có biết người ấy ở đâu không. Em nói rằng đã nghe chuyện đó từ rất lâu, em không biết người ấy tên gì, sống ở đâu. Em chỉ biết người ấy là người Mông sống tại Bắc Hà này

và đã lớn tuổi rồi. Tôi chia sẻ lại câu chuyện này cho những người còn lại trong nhóm và sau đó chúng tôi được nghe rất nhiều người khác trong thôn kể về câu chuyện, tuy nhiên mỗi người lại kể theo một dị bản khác nhau, và không mấy người biết đích xác tên tuổi hay nơi sinh sống của con người “lạ lùng” trong câu chuyện truyền miệng nổi tiếng của người Mông vùng này. Sau hơn hai ngày tìm hiểu, một người nói với chúng tôi rằng có nghe người đó tên là Pú, đang sống ở một thôn trong xã Bản Phố, nằm trên đường đi Si Ma Cai cách đây 20km. Với tất cả những thông tin có được, tôi quyết định lên đường đi tìm con người “bí ẩn” đó, tuy nhiên chúng tôi đã không gặp may trong lần đầu tiên. Mất thêm một ngày nữa để chúng tôi có thêm thông tin chi tiết hơn, cuối cùng chúng tôi quả thật đã tìm được Pú mà mọi người vẫn đồn đại trong một ngôi nhà đất cũ kĩ nằm trên đỉnh đồi. Hai mẹ con Pú chào đón chúng tôi niềm nở, không có chút nào tỏ ra e dè. Pú dáng người thấp bé, tóc ngắn, mặc bộ quần áo nam người Mông và đi đôi dép cao su. Pú không nói được tiếng phổ thông nên chúng tôi nhờ Thoan phiên dịch giúp. Ngồi bên bếp lửa, Pú rót một hơi thuốc Lào rồi kể cho chúng tôi câu chuyện của mình.

Câu chuyện của Pú, 43 tuổi, dân tộc Mông (Hoa), sống tại Bắc Hà, Lào Cai

Pú, sinh năm 1974, trong một gia đình có 4 người con. Mẹ đẻ của Pú nói khi sinh ra Pú vẫn là đứa con gái bình thường, có bộ phận sinh dục nữ. Khi Pú còn nhỏ, mẹ cũng cho Pú mặc váy như mọi bé gái người Mông khác. Cho đến một ngày vào năm Pú 6-7 tuổi, trên đường đi chợ về cùng với mẹ thì Pú cởi bỏ bộ váy áo con gái Mông dưới nương ngô rồi cứ thế đi về nhà. Từ sau hôm ấy thì Pú không còn mặc váy nữa, chỉ ăn mặc trang phục dành cho nam giới mà thôi. Pú không còn nhớ nhiều về kí ức ấy, chỉ nói rằng mình là đàn ông thì mình ăn mặc như vậy, và vì thế cũng cư xử như mọi con trai người Mông “thực thụ” khác trong bản. Học đến lớp hai thì Pú chán học rồi nghỉ, ở nhà đi chăn trâu, đi làm ruộng nương cùng bố mẹ. Lớn lên Pú xem người

ta múa võ, đánh trống, thổi kèn mà học theo. Pú có sức vóc khỏe khoắn, đi làm ruộng nương cũng như con trai khác trong bản.

Bố của Pú là người thần trí không tốt, thường xuyên “ngơ ngẩn” nên cũng không ý thức được cái lạ của con mình. Mẹ Pú thì trái lại, luôn hoang mang về cách ăn mặc và thể hiện của con mình: “*sinh ra nó là con gái mà bây giờ lại là con trai!*” Mỗi rồi mẹ Pú cũng quen, thậm tự chấp nhận con mình là như vậy dù vẫn không sao giải thích được điều lạ lùng ấy. Người trong bản dù thấy lạ nhưng cũng vẫn chấp nhận Pú, không ai bình luận gì đến việc ăn mặc, hành xử, nói năng của Pú cả. Đến tuổi biết yêu, trai bản cũng cho Pú cùng đi chơi, đi tán gái. Có sự kiện lớn nhỏ gì trong cộng đồng mọi người vẫn gọi Pú đi tham gia. Pú chơi trống, chơi kèn hay nên nhiều người mời đi giúp chơi cho đám cưới, đám ma, hội hè.

Cách đây khoảng hơn mười năm, Pú đem lòng yêu một cô gái sống cách nhà mình 3 cây số. Pú hỏi cô gái có muốn lấy Pú không thì cô gái đó đồng ý. Cô gái tự nguyện theo Pú về nhà, được nhà trai làm lễ cúng tổ tiên và thế là Pú cũng lấy được một người vợ. Cả hai cùng ở với nhau, cùng nhau làm việc và chuyện trò, trong thời gian đó cả hai không có quan hệ thể xác. Sau 3 tháng chung sống, gia đình cô gái không muốn cô làm vợ Pú và bắt quay trở về nhà. Cuối cùng, một buổi sáng thức dậy vợ nói với Pú rằng sẽ quay trở về nhà mẹ đẻ. Pú rất muốn giữ vợ lại nhưng trong lòng nghĩ “*ôi giờ chỉ có cản đường thôi*”. Pú đồng ý để vợ đi. Sau đó hai người từ hôn và kể từ đây thì không còn liên lạc gì nữa.

Bây giờ Pú không nghĩ đến việc đi chơi nữa. Tình yêu với Pú chỉ có trong giấc mơ bởi “*ô bây giờ thì muộn rồi, già rồi không có ai nữa*”. Pú sống cùng với mẹ, hằng ngày đi làm nương rẫy, chăm sóc cho đứa cháu trai và coi nó như con, như tổ ấm của mình.

Chúng tôi biết đến Bà cũng rất tình cờ. Trước khi đến Nghĩa Lộ, chúng tôi chưa biết mình sẽ chọn cộng đồng nào để nghiên cứu bởi người

dẫn đường tại Nghĩa Lộ của chúng tôi là người Mường. Vì thế chúng tôi dự định sau khi gặp mặt những người LGBT thuộc nhóm Thái mà Hoàng giới thiệu thì sẽ thảo luận để lựa chọn sau. Nhưng một lần nữa may mắn lại đến khi tôi nghe Phương, một bạn chuyển giới nữ trẻ tuổi, kể rằng trước đây có một người phụ nữ lớn tuổi ăn vận, cư xử như đàn ông sống cùng thôn với bạn. Không thể tin được là chúng tôi lại liên tiếp gặp may mắn như vậy! Mặc dù Phương không nhớ được tên của người đó nữa, nhưng bạn biết người đó đã chuyển đến khu vực nào. Sáng hôm sau Phương cùng chúng tôi đi tìm tung tích của người kia. So với ở Bắc Hà, chúng tôi không gặp trở ngại nào bởi cư dân ở khu vực này đều rất thân thiện. Cũng phải mất nhiều lần thăm hỏi, tới thôn thứ hai thì chúng tôi tìm được đến nhà của Bày. Lần này tôi trực tiếp nói chuyện với Bày, không thông qua phiên dịch. Tôi khá lúng túng khi lựa chọn danh xưng, không biết nên gọi là cô hay chú? Rốt cuộc tôi chọn cách xưng cháu và không dùng một đại từ nào để định danh Bày trong quá trình hỏi. Dù đã đồng ý cho tôi phỏng vấn, nhưng Bày vẫn tỏ ra ngần ngại, không phải vì không tin tưởng tôi mà vì cuộc nói chuyện đã gợi lại nhiều kí ức buồn. Bày trả lời những câu hỏi của tôi bằng giọng trầm thì, đứt gãy và buồn bã. Câu chuyện dưới đây được chấp nối lại từ lời kể của chính Bày và những người thân khác trong gia đình.

Câu chuyện của Bày, 49 tuổi, người dân tộc Thái (Đen), sinh sống tại Nghĩa Lộ, Yên Bái

Bày sinh năm 1968, là con út trong một gia đình có 6 anh chị em. Từ khi biết nhớ, Bày đã ăn vận như con trai. Bố mẹ và anh chị thương Bày là đứa út nên không rầy la, trách mắng mà chỉ coi như con gái mình hiếu động, nghịch ngợm như con trai nên thích ăn mặc như vậy. Đến tuổi thiếu niên, Bày vẫn cắt tóc, vẫn ăn mặc và đi chân trâu, tụ tập với con trai trong bản. Khi Bày đến tuổi dựng vợ gả chồng, gia đình mới khuyên bảo *“lúa tuổi mình bây giờ người ta có chồng có vợ rồi, mà mình cứ ăn mặc thế này thì sau này làm thế nào”*. Thế nhưng Bày vẫn ăn mặc và cư xử như con trai, chẳng ai bảo được.

Gia đình, họ hàng và những người xung quanh bảo nhau rằng Bày như thế là do số phận đã được định đoạt : *«không trách được cái số nữa, sinh ra thế, trời sinh ra thế, bố mẹ sinh ra số nó thế rồi»*, mà số phận đã vậy thì đành chịu. Mọi người trong bản không ai xa lánh và đều tỏ ra thông cảm với Bày.

Ở tuổi thanh niên, Bày cũng rủ nhau đi hẹn hò như nam thanh niên khác. Sau 3-4 mối tình, Bày yêu và gắn bó nhất với Đoạn. Hai người như hình với bóng, đêm cũng như ngày, đi đâu làm gì cũng có nhau. Cả hai đi làm ruộng, đi cắt cỏ, đi lấy củi, lấy lá dong cũng theo nhau. Xong việc nhà, Bày còn sang giúp công việc đồng áng nhà Đoạn như cách con trai người Thái vẫn thường xây dựng quan hệ với gia đình nhà người yêu. Hai người yêu nhau tha thiết, muốn chung sống với nhau trọn đời. Thế nhưng mẹ Đoạn ngăn cản, không đồng ý cho cả hai lấy nhau. Không vượt qua được ngăn cấm, Đoạn uống thuốc tự vẫn. Bày đau khổ đến khóc thảm thiết bên áo quan người yêu. Mẹ Đoạn đau khổ vì mình ép uổng mà mất con nên không dám oán trách gì Bày. Lúc đưa quan, Bày bê bát hương đưa tiễn khiến mọi người đều xót thương.

Năm tháng qua đi, bố và mẹ Bày lần lượt qua đời. Khi mẹ mất Bày khóc rằng bố mẹ mất cả rồi thì biết sống với ai. Anh trai Bày thương em, dựng riêng cho em một ngôi nhà sàn. Bây giờ Bày có tuổi, không đi làm nữa mà ở nhà trông các cháu cho gia đình anh trai.

Khi chưa đi thực địa, mọi đầu mối mà chúng tôi có thể tiếp cận đến đều là những người LGBT trẻ tuổi. Chúng tôi không khỏi lo lắng vì sợ rằng những dữ liệu thu được sẽ chỉ có thể phản ánh được về dấu ấn của người TDGTS trong thời điểm hiện tại, một mốc thời gian mà văn hóa đại chúng đã theo sóng truyền hình và viễn thông lan đến mọi hang cùng ngõ hẻm của đất nước. Nếu vậy sẽ khó có thể phản ánh hết được quan niệm và thái độ của các cộng đồng DTTS theo một chiều dài lịch sử, và cũng thật khó để bóc tách được quan điểm nào phản ánh văn hóa thuần chất của cộng đồng và quan điểm nào bị ảnh hưởng bởi những luồng văn hóa đến từ bên ngoài. Thông qua câu chuyện của Pú và Bày,

hai con người ở lứa tuổi trung niên, đã giúp cho chúng tôi có thể hình dung được rõ ràng hơn về bối cảnh văn hóa, những giá trị và quan niệm của hai cộng đồng người Mông và người Thái cách đây 40 năm. Trong chương này, chúng tôi sẽ bàn về quan niệm và thái độ của thế hệ lớn tuổi của hai nhóm dân tộc Mông và Thái.

2.2 Góc nhìn của người Mông và người Thái về những người không theo định khuôn giới

Những người cùng thôn với Pú và Bày không hề tỏ ra xa lánh họ. Pú vẫn được tham gia vào các hoạt động cộng đồng như ma chay, cưới hỏi, đi họp thôn. Pú vẫn có bạn bè, thường đi chơi, đi uống rượu với những nam giới khác. Những người xung quanh vẫn thường gặp Bày đi chơi, đi giúp dọn vệ sinh đường làng ngõ xóm và tham gia sinh hoạt cộng đồng. Trong khi ở các thôn bản người Thái lân cận không có mấy người biết về Bày thì câu chuyện của Pú được lan truyền khắp cộng đồng người Mông trong xã như một truyện li kì. Người Thái giải thích với chúng tôi rằng họ coi việc tò mò và nói về đời tư của người khác bị cộng đồng coi là một hành vi xấu. Với những người Mông ở Bắc Hà, vì chưa có một hình tượng nào vậy được biết đến nên những người lớn thường kể về chuyện Pú cho con cái mình, hay chỉ cho con thấy nếu tình cờ gặp Pú đi chợ dưới thị trấn. Những câu chuyện về Pú và Bày được kể giữa những người trong cộng đồng chỉ với mục đích chia sẻ chứ không bị gán theo đó những “bài học” đạo đức hay mang tính chế nhạo.

“Hỏi bé mình đi với mẹ ở chợ thì mẹ chỉ cho... Thì mẹ cũng kể chuyện thế thôi, không có ý bảo đấy là xấu đâu.. cũng chẳng bảo sao lại như thế.”

(Nữ, Mông, 21 tuổi)

“Nổi tiếng mà, lần đầu tiên nhìn thấy nhưng mà ai cũng biết. Không xa lánh đâu tại vì người ta cũng thoải mái bình thường thôi ý.”

(Nữ, Mông, 30 tuổi)

“Thông điệp của câu chuyện cũng chỉ vui thôi. Thấy lạ thôi chứ không có ý đồ gì chế giễu, răn đe hay không nên tiếp xúc.”

(Nam, Thái, 18 tuổi)

“Mọi người bảo do duyên phận, do ông trời sinh ra .. về tâm linh thì họ chắc cũng phải sao thì họ mới như thế, từ hồi nhỏ cô ấy sinh ra đã thích mặc quần như thế rồi. Nên mọi người cũng không nói là ghét hay xấu gì cả đâu”

(Nữ, Thái, 30 tuổi)

Thế hệ lớn tuổi người Mông hầu như không có một cách thức lý giải chung nhất về trường hợp của Pú, họ đoán rằng đó là bệnh hoặc chỉ trả lời rằng *“cũng không biết thế nào”*. Còn trong thế giới quan của thế hệ lớn tuổi người Thái, các thể hiện bất tuân giới thường được tin rằng là một điều gì đó mang tính tự nhiên. Người Thái quan niệm vạn vật đều có linh hồn, *“phi khuôn”* là linh hồn của người và vật. Người Thái cho rằng linh hồn là một loài *“phi”* nên cũng có phần biểu hiện độc lập của nó với thực thể của người. Chẳng hạn như có thể linh hồn của một người nào đó rất hay hoảng sợ, song bản thân người đó thì lại gan dạ ¹⁹. Có lẽ bởi ảnh hưởng từ quan niệm này mà nhiều người lớn tuổi lý giải về trường hợp của Bày dưới màu sắc tâm linh, cho đó là kết quả của việc linh hồn và thể xác không giống nhau, hoặc do được *“then”* (trời) quyết định số mệnh.

*“Đây là cái tính cách của nó thích ăn mặc như con trai..
Số phận nó đã như thế rồi...”*

(Anh trai Bày, Thái, 63 tuổi)

¹⁹ Cầm, Trọng. 1978. “Người Thái ở Tây Bắc Việt Nam”. Nhà xuất bản Khoa học xã hội Hà Nội.

“Ai cũng bảo là số phận thì biết làm thế nào, vợ thì họ không cho lấy rồi, mà chồng thì cũng không. Thế là ở cô đơn một mình thì ở với cháu, thì mẹ .. bố mẹ thì chết hết rồi.”

(Nữ, Thái, 66 tuổi)

“Số phận là muốn làm con trai nó thế thôi... Trời sinh ra nó muốn là con trai mà lại thành con gái.”

(Nam, Thái, 68 tuổi)

Như phần lớn các xã hội loài người, xã hội của người Mông và người Thái đều là xã hội theo chế độ phụ hệ, vì thế nam tính là một giá trị được tôn vinh và đề cao so với nữ tính. Dữ liệu từ các cuộc phỏng vấn cho thấy các đặc tính, diện mạo và hoạt động gắn liền với hai giới nam và giới nữ theo quan điểm của hai cộng đồng người Mông và người Thái như sau:

	Giới nam/ Nam tính		Giới nữ/ Nữ tính	
	Người Thái	Người Mông	Người Thái	Người Mông
<i>Đặc tính</i>	- Cứng rắn - Khỏe mạnh - Mạnh bạo - Kiên cường - Có chí hướng - Trụ cột - Dũng cảm		- Mềm mại - Dịu dàng - Khéo léo - Gọn gàng - Thùy mị - Nhẹ nhàng - Quan tâm/chăm sóc	
<i>Trang phục, diện mạo</i>	Mặc quần và áo, để tóc ngắn	Mặc quần và áo, để tóc ngắn, đội mũ	Mặc váy dài màu đen, tóc dài được cuốn hoặc búi lên, đeo trang sức	Mặc váy xòe nhiều màu, tóc dài được vấn gọn trong khăn đội đầu, đeo trang sức

<i>Hoạt động gắn liền với giới</i>	- Cày, cuốc ruộng - Chăn trâu - Làm lễ thờ cúng - Chơi chơi g - Uống rượu, hút thuốc	- Cày, cuốc ruộng - Chăn trâu - Làm lễ thờ cúng - Thổi kèn, thổi khèn, đánh trống - Học lý của người Mông - Uống rượu, hút thuốc	- Cày, gặt lúa - Nấu cơm, giặt giũ, dọn nhà - Chăm sóc con cái - Dệt vải, làm chăn và may quần áo	- Cày, gặt lúa - Nấu cơm, giặt giũ, dọn nhà - Chăm sóc con cái - Nhặt củi - Thêu và may váy, áo
------------------------------------	--	---	--	---

Cơ thể sinh học nữ dường như không gây ra cản trở nào đối với sự khẳng định nam tính của Pú và Bày. Cả hai người đều để tóc ngắn, ăn mặc quần áo, giày dép dành cho nam giới. Khi mới gặp, chúng tôi cũng gần như không thể tìm thấy dấu vết của sự nữ tính trong vẻ ngoài của họ. Những đường nét của cơ thể nữ có thể đã từng nổi bật ở giai đoạn thanh xuân thì qua nhiều năm cũng trở nên khó quan sát. Cách đi đứng, nói năng, dáng ngồi, thói quen hút thuốc Lào (Pú) của hai người đều thể hiện sự nam tính. Trong cuộc sống thường ngày, họ cũng làm những công việc gắn liền với nam giới như cày ruộng, chăn trâu như mọi người đàn ông khác trong làng. Một người nam quen biết với Pú nói với chúng tôi rằng Pú rất khỏe và uống rượu nhiều cũng không say. Trong câu nói của người này có sự nhấn mạnh về việc những đặc tính thuộc về nam tính mà Pú đạt được pha lẫn sự ngạc nhiên lẫn sự công nhận về sự nam tính của Pú. Còn về Bày, sự thừa nhận nam tính của Bày có lẽ không chỉ ở ngoại hình, công việc gần của đàn ông mà còn ở cách Bày tuân theo các phong tục dành cho nam giới : “...*nó còn sang giúp việc nhà con này như con trai nó vẫn làm cho người yêu mà*” (Nữ, Thái, 63 tuổi).

Tùy từng nền văn hóa mà việc gán sự nam tính cho nữ giới tùy từng trường hợp lại có những sắc thái khác nhau. Nhiều nền văn hóa cho đó là sự cổ vũ và đề cao nam tính (nữ giới dũng cảm, tham gia đánh giặc), trong khi một số thì thấy đó như là một sự xúc phạm các đặc quyền nam tính (với xã hội Nho giáo nữ giới không cần phải thông minh, hiểu biết do đó bị cấm đi học). Trong phạm vi nghiên cứu này, chúng tôi chưa tìm thấy dấu vết về hình tượng của người TDGTS trong thơ ca, thần thoại hay tín ngưỡng của người Mông và người Thái. Chỉ có một số hình tượng về những người có thể hiện đặc tính khác với giới được gán cho của mình trong các câu chuyện cổ của người Thái Đen tại Nghĩa Lộ (Mường Lò cổ). Ví dụ như nàng Han, nàng Ý Lai là những nữ giới có thể hiện nam tính:

“Nàng Han có những nét “lạ” từ hồi nhỏ: thích đánh võ, múa gậy (hình ảnh người anh hùng trong thần thoại). Nàng có khả năng tập hợp thu phục quần chúng để tạo nên sức mạnh không gì lay chuyển nổi. Nàng đã cùng cha tìm đến từng hang động chiêu tập binh mã, thuyết phục dân làng bàn kế chống giặc cứu nhà cứu bản... Ở Văn Chấn, Nghĩa Lộ có núi Nàng Hai.”²⁰

“Nguyên bản là cái cô Ý Lai này là con gái thôi nhưng mà giả làm con trai để đi học, con gái thì không được đi học. Cô này từ lúc bé sinh ra thì bố mẹ cho mặc quần như thế, mặc xong là khi lớn lên thì cho đi học. Đi học thì ở với các bạn trai người ta cũng không phát hiện là con gái. Ở trường học thì Ý Lai gặp Tạ Sầm Lương. Lúc đầu thì Sầm Lương cũng không biết Ý Lai là con gái, vẫn ăn chung ngủ chung mà. Đến khi mà lớn lên thì cái ngực phát triển ý, Sầm Lương hỏi Ý Lai là tại sao ngực cậu to lên như thế thì Ý Lai mới nói dối là do con ong nó đốt bị sưng...”

²⁰ Đinh, Văn Lành. 2000. “Bước đầu tìm hiểu thần thoại dân tộc Thái Tây Bắc”. Nhà xuất bản Văn hóa dân tộc.

(Lời kể của nữ trung niên, 52 tuổi, dân tộc Thái, Nghĩa
Lộ)

Văn Chấn, Nghĩa Lộ nằm trong khu vực Mường Lò cổ, một trong những khu vực sinh tụ đầu tiên của người Thái Đen trong quá trình thiên di vào lãnh thổ Việt Nam vào thế kỉ XI. Đây là một trong những cái nôi văn hóa của người Thái Đen ở Việt Nam, do đó những nhóm dân tộc khác sống ở khu vực này (Tày, Nùng, Mường) cũng chịu nhiều ảnh hưởng của văn hóa Thái. Ở nhóm Tày cũng có thể tìm thấy một phiên bản khác của truyện nàng Ý Lai:

Truyện “Tham Lương - Ưc Lự”

“Từ thuở xa xưa không ai còn nhớ vào thời đại nào, ở Hạ Bằng La (Tổng Đại Lịch ngày xưa) có một chàng trai nhà nghèo học giỏi, tên là Tham Lương. Tham Lương cha mẹ cho đi học trọ ở xa nhà. Ở Thượng Bằng La có một cô gái rất xinh, nét na, con nhà giàu học giỏi. Cha mẹ cho đi học tại một trường xa nhà. Cô nàng ấy tên là Ưc Lự. ***Trước khi đến trường học, cha mẹ cắt tóc ngắn, may quần áo nam cho mặc, đóng giả là nam giới. Ở trường học ai cũng gọi là thằng Ưc Lự.*** Học cùng có nhiều chàng trai, cô gái trong đó cũng có Tham Lương. Tham Lương và Ưc Lự học cùng một lớp. Đôi bạn trẻ sống bên nhau nhiều tháng nhiều ngày quen nhau, rồi thân nhau, chung giường, đi câu cá chung. Việc đóng giả con trai của Ưc Lự vẫn được giữ kín. *(Tham Lương vẫn páy chắc Ưc Lự là pe cháu me nhính)*. Đến tuổi dậy thì Ưc Lự ăn nói thô thể e thẹn, dần dần Ưc Lự không ăn chung mâm cơm, không ngủ chung giường, không tắm chung bên nước với Tham Lương nữa...

Ngày nay cứ đến tháng Giêng, tháng hai âm lịch thấy đàn bướm bay đôi, địa phương gọi là bướm Tham Lương - Ưc Lự, quần quít bên nhau không rời xa. Mỏ nước xã Cát Thịnh, huyện

Văn Chấn, tỉnh Yên Bái ngày nay vẫn còn vết tích thờ Tham Lương - Úc Lự.”²¹

Câu chuyện Ý Lai - Tạ Sầm Lương hay Tham Lương - Úc Lự giống như một dị bản của người Thái về câu chuyện Lương Sơn Bá – Chúc Anh Đài nổi tiếng. Mặc dù những nhân vật trong những câu chuyện kể trên không chắc người TDGTS thực sự mà chỉ là những nhân vật nữ có thể hiện nam tính thông qua diện mạo và trang phục bên ngoài. Phân biệt về nam tính và nữ tính thường gắn với: thể hiện giới bên ngoài (trang phục, dung mạo, cách nói năng, đi đứng), sở thích (trẻ em gái chơi búp bê, trò chuyện; trẻ em trai chơi đuổi bắt, chơi gà v.v...) và trình độ thực hiện những công việc được phân loại theo chuẩn mực về giới của cộng đồng (ví dụ nữ giới biết thuê thửa, dệt vải; nam giới biết cày ruộng, vỡ đất v.v...). Những hình tượng trong truyện cổ của người Thái đã phá vỡ những quy chuẩn thường được gán cho giới nữ: con gái ăn mặc như giới nam, con gái múa võ (hoạt động thường được gán với sự nam tính). Việc thoát ra khỏi những định khuôn giới nhị nguyên truyền thống ít nhiều được coi là thách thức những hiểu biết thông thường về ý nghĩa của sự khác biệt giới (Warner, 1991). Những hình tượng này cũng đã tác động đến cách nhìn nhận của cư dân cộng đồng Thái về các hành vi bất tuân khuôn giới. Cư dân Thái không cho việc một cá nhân có thể hiện một đặc tính trái với chuẩn mực về giới nam và giới nữ đã được quy định là một hành vi *xúc phạm giới* (gender – bashing), mà trái lại cho đó là một điều bình thường.

“Đối với em, ngày xưa tụi em hay chơi đóng vai các nhân vật. Các bạn con trai đóng vai ví dụ như các bạn trai đóng vai con trai còn em đóng vai Chúc Anh Đài còn bạn nam khác đóng Lương Sơn Bá. Thì có bạn đóng công chúa, trong đó em đóng vai

²¹ Hà, Đình Ty. 2011. “Truyện cổ người Tày - người Thái tỉnh Yên Bái”. Nhà xuất bản Văn hóa – thông tin.

*Chúc Anh Đài và đóng giả nam đi học. Cũng một bạn nam khác cũng đóng vai Lương Sơn Bá. Từ lúc đấy em thấy mình khác, khác hẳn các lần nhiều, mỗi tối em thích soi mình trong gương và lấy đồ của chị gái ra mặc. Thấy là cô con gái ấy sao lại đóng nam nhi đi học và em cũng nghĩ mình là **một người con gái đóng vai con trai.**”*

(Chuyên giới nữ, Thái, 18 tuổi)

“Nó thích mặc quần của anh trai, rồi thích đùa nghịch với mấy đứa con trai khác. Bố mẹ thấy thế cũng kệ, tính cách nó thích như thế thôi... Mình nghĩ như vậy cũng chẳng làm sao, tính nó vậy rồi.”

(Anh trai Bày, Thái, 63 tuổi)

“...[Bày] như thế từ nhỏ trong thôn người ta cũng quen rồi. Đi với bạn gái thôi nhưng người ngoài thôn nhìn vào thấy mặc quần áo trai, một người mặc quần áo nữ thì trông cũng giống một đôi nam nữ...”

(Nữ, Thái, 52 tuổi)

Quan niệm cho rằng sự thể hiện vượt định khuôn giới của những người có cơ thể sinh học nữ biểu hiện như nam giới **không phải** một điều gì đó *bất thường* (abnormal), văn hóa Thái tỏ ra khoan dung với những người này. Thế hệ lớn tuổi cho rằng họ **được sinh ra như vậy** chứ không phải là một lựa chọn duy ý chí, do vậy cần được thông cảm và giúp đỡ. Không những được gia đình thương yêu, che chở mà Bày còn được cả hàng xóm láng giềng thương cảm.

“Ừ cái số phận của nó thì cô biết nhưng mà cứ đưa nào khổ khổ thì mình thương chứ... Cả làng, hàng xóm này thương, thương nó... Làm thế nào được, thì nó yêu rồi bây giờ con kia nó uống thuốc chết thì mình cũng thương nó lắm đấy”

(Nữ, Thái, 66 tuổi)

“Chính nó không phải là người xấu, nó cũng chỉ thể thôi, nó không đi hại ai. Nó cũng trông cháu, trông nhà trông cửa, giờ nó không có chồng nhưng có cháu. Con của anh anh trai vẫn cho ở với nó, khi bố mẹ cần thì nó cũng giúp đỡ, anh em cũng không ghét bỏ gì cả. Cũng bình thường, cũng không ai ghét gì cả. Nhà ai có công việc gì nó cũng chạy giúp.”

(Nữ, Thái, 52 tuổi)

Trong khi cộng đồng người Mông và người Thái tỏ ra chấp nhận những người có cơ thể sinh học nữ mang biểu hiện nam tính thì dường như người có cơ thể sinh học nam có biểu hiện của giới nữ lại không được hưởng cùng một sự ưu ái như vậy. Đối với xã hội phụ quyền tôn vinh nam tính thì việc gán sự nữ tính cho nam giới thường mang sắc thái tiêu cực, nhằm chế giễu hoặc xúc phạm. Điều này cũng giống như một cách thức cảnh cáo người nam giới phải bảo vệ và gìn giữ các giá trị nam tính được xã hội đề cao. Nguyên tắc bảo vệ giá trị nam tính cũng được thể hiện qua thái độ không tán đồng việc nam giới ăn mặc như nữ giới.

“Nam mà mặc đồ nữ thì.. bây giờ không biết được. Ngày xưa thì không thấy, bây giờ cũng không ai mặc cái đồ ấy đâu. Đàn bà có cái mặc của đàn bà, đàn ông có cái mặc của đàn ông.”

(Nữ, Mông, 44 tuổi)

“Con trai làm gì có mặc váy... Chắc lúc đấy, người ta nghĩ là “Ô cái thằng này nó bị làm sao ý nhờ?”

(Nữ, Thái, 36 tuổi)

“Thì chắc mình vẫn chào hỏi bình thường xong hỏi “sao cậu con trai mà lại ăn mặc kiểu này”, chắc nói thể thôi chứ nói gì.”

(Nữ, Thái, 39 tuổi)

Nhìn chung, người Mông và người Thái không chia tách sự khác biệt giữa giới tính sinh và giới, do đó một người được sinh ra với cơ thể sinh học là nữ/nam thì đương nhiên là được coi nữ giới/nam giới, và gắn liền nữ tính/nam tính. Ở một mức độ nào đó, văn hóa Mông và Thái chấp nhận hành thể hiện giới phi quy chuẩn, trong phạm vi nghiên cứu này là đối với trường hợp một người có giới tính sinh học nữ ăn mặc, hành xử nam tính. Những người này được coi là những mẫu hình đặc biệt, nhưng không gặp phải sự phân biệt đối xử nào bởi khác biệt của mình. Với cộng đồng, họ vẫn là những “người tốt”, cho thấy ý thức văn hóa của hai nhóm dân tộc này không gắn chuẩn mực thể hiện giới với chuẩn mực đạo đức. Bởi vậy trong cả hai trường hợp kể trên, quan điểm của cộng đồng thể hiện một sự bao dung, không định kiến với sự khác biệt trong thể hiện giới của các cá nhân này.

2.3 Góc nhìn của người Mông và người Thái về tình yêu đồng giới

Trong câu chuyện của Pú và Bày, tình yêu của họ đều vấp phải sự phản đối của gia đình nhà gái bởi trong quan điểm của những người xung quanh, dù họ tự coi mình thuộc giới gì đi chăng nữa thì vẫn không thể phủ nhận được sự thật rằng họ đang mang một cơ thể sinh học nữ. Xét trên cách nhìn nhận theo giới tính sinh học ấy, tình yêu của Pú và Bày vì vậy vẫn bị xem là đồng tính luyến ái. Pú, Bày và hai người mà họ yêu không có cách nào khác là phải chịu sự bài trừ đồng tính của cộng đồng. Pú đã để vợ mình quay về nhà với một tâm thế đầy dằn vặt, đau khổ: dù muốn giữ vợ ở lại nhưng sợ mình trở thành vật cản trong chính mối quan hệ của người vợ với những người xung quanh. Người yêu của Bày khi bị dồn nén tới đường cùng đã chọn bỏ lại thế giới ngăn cấm tình yêu của mình lại đằng sau. Ở đây có thể thấy, tuy văn hóa tộc người đã trao cho họ quyền được bất tuân các chuẩn mực về giới mà không phải chịu sự phán xét; nhưng cùng lúc cũng hạn chế họ khỏi hành vi không được chấp nhận là tình yêu đồng tính. Điều này thể hiện hai đặc tính của

khái niệm văn hóa truyền thống: trao quyền (enabling) và hạn chế (constraint). Mặc dù cộng đồng của họ có thể khoan dung cho thể hiện giới khác biệt, nhưng mỗi tình bị coi là đồng tính ấy đã xâm phạm đến chủ nghĩa độc tôn dị tính, và do đó phải bị cấm đoán.

“Mình cứ lấy những con vật làm mình họa, bây giờ lấy nhau tất nhiên cũng phải có tình cảm riêng, bây giờ cháu lấy ví dụ con chó đực với con chó đực nhảy nhau thì nó nhảy vào đâu, nó có bộ phận không, con lợn cái với con lợn cái nhảy nhau thì nó có bộ phận không, thì nó xấu. Cô nghĩ xấu thôi. Không nên đâu, làm như thế không nên đâu. Cái đấy chắc Trời không cho làm, làm như thế chắc phá cái lệ của Trời đấy... Trời đã cho biến thành từng loài, từng nòi xuống rồi, giống cái ra giống cái, giống đực ra giống đực rồi thì còn ở với nhau làm gì.”

(Nữ, Thái, 52 tuổi)

“Trai với trai thì làm bạn với nhau thôi. Có gì gặp nhau đi thì được, đi làm đi nọ đi kia thế thôi, uống rượu uống riếc gì mời nhau thế thôi. Người ta phải đi yêu con gái chứ. Con trai với con trai yêu nhau, con gái với con gái yêu nhau sao được.”

(Nam, Thái, 68 tuổi)

Nghiên cứu của Nguyễn Thu Hương cũng cho thấy quan điểm tương tự trong cộng đồng người Bahnar. Việc mặc quần áo chéo, trong trường hợp của một người trung niên có cơ thể sinh học nữ, Y Na, với biểu hiện nam tính điển hình nam giới, thường được chấp nhận bởi cộng đồng Bahnar, miễn là cô ấy không thực sự tham gia vào các mối quan hệ đồng tính (Nguyễn Thu Hương, 2016 , P.262).

“Trong quá trình làm việc tại Kon Tum, khi tôi hỏi về bản sắc và biểu hiện giới phi quy chuẩn, những người Bahnar đã nói với tôi rằng có một số người ở nhiều nơi khác nhau trong thành phố cũng có ngoại hình và tính cách của Y Na. Tất cả họ đều mặc quần áo của đàn ông, làm việc theo kiểu "người đàn ông" như

sửa xe máy và đồ điện gia dụng, nhưng cộng đồng Bahnar không thấy họ có liên quan gì đến tình dục đồng giới.”

Tình dục và sinh sản là là một hoạt động tất yếu để các sinh vật có thể duy trì nòi giống và con người cũng không phải ngoại lệ. Trong mối quan hệ bộ ba: cá nhân/xã hội/ giống loài (người), luôn có sự tác động qua lại, khi bù đắp, khi đối kháng lẫn nhau. Cá nhân có nghĩa vụ phải phục vụ cho mục đích tái sinh sản và chăm sóc cho con cháu của mình để duy trì giống loài (Morin, 2001). Loài người ngoài việc giao phối thuần túy còn nảy sinh những phức cảm, thường được gọi là tình yêu, với đối tượng phối ngẫu của mình. Tình dục và tình yêu không nhất thiết đi đôi với nhau, nhưng đều là hành vi và xúc cảm độc lập của cá nhân, không chịu sự chi phối từ bên ngoài. Vì thế, từ các hình thức xã hội loại người sơ khai nhất đã tạo ra một định chế để đảm bảo khả năng tái sinh sản của giống loài mình, đó chính là hôn nhân (ở đây được hiểu là giữa một người nam và một người nữ). Nếp nghĩ gắn liền tình yêu, hôn nhân và tái sinh sản như một chu trình là một kiểu tư duy văn hóa được đưa vào các cá nhân một cách tự nhiên thông qua quá trình xã hội hóa. Việc gắn liền tình yêu, tình dục với hôn nhân đã tạo ra lối tư duy “hôn nhân là đích đến của tình yêu”. Hôn nhân với hình mẫu là một gia đình bao gồm (một hoặc có thể nhiều hơn) người đàn ông và người đàn bà, cũng những đứa con đã trở thành một quy chuẩn, một thang đo thành công, hạnh phúc được mọi người hướng đến. Trải qua một quá trình lịch sử, hôn nhân thậm chí đã tiến lên trở thành một nghĩa vụ của các cá nhân trong cộng đồng. Đi cùng với hôn nhân là một loạt những tiêu chuẩn và giá trị do nền văn hóa xác lập để quy định và kiểm soát các cá nhân (cấm quan hệ tình dục trước hôn nhân, cấm ngoại tình, v.v...).

Cùng với mục tiêu sơ nguyên là tái sinh sản, tình dục dị tính vì vậy được trao cho một quyền lực thượng tôn, trở thành chuẩn mực trong hành vi tình dục của con người trong xã hội. *Tính dục đồng giới* (homosexuality)²², mặc dù là một phạm trù độc lập với quan hệ tình dục

²² Trong phạm vi nghiên cứu này, *tính dục đồng giới* (phần sau trong báo cáo này gọi tắt là đồng tính) được định nghĩa như sau: Tính dục đồng giới là một

đồng giới (hành vi tình dục), nhưng cũng chịu cùng một sự bài xích. Adrienne Rich (1980) cho rằng *dị tính bắt buộc* (compulsory heterosexuality) và là một thiết chế mang tính chính trị - xã hội. Điều này đã tạo ra loại quan điểm mà Craig Rodwell (1971) gọi là “*chủ nghĩa độc tôn dị tính*” (heterosexism). Quan điểm này khiến cho những hành vi tình dục và tình cảm không phải dị tính đều không thể chấp nhận được. Điều này đã tạo ra sự định chuẩn hóa dị tính, thông qua các giá trị văn hóa để duy trì niềm tin rằng quan hệ tình cảm và tình dục khác giới mới là chuẩn mực. Đi liền với sự độc tôn dị tính là *cảm giác sợ hãi, bài trừ đồng tính* (homophobia)²³. Theo kết quả tổng kết của cuộc sưu tầm về tài liệu dân tộc học và lịch sử của các nền văn hóa trước nền Công nghiệp của Bancroft & Reinisch (1990): “có 41% trong số 42 nền văn hóa phản đối mạnh mẽ, 21% chấp nhận hoặc phớt lờ và 12% không có khái niệm về đồng tính.”²⁴

Trong xã hội mà tính dục dị tính là chuẩn mực duy nhất, người đồng tính không dám tiết lộ xu hướng tính dục của mình, phải che giấu và tuân theo các quy tắc xã hội. Thoan nói với tôi rằng ở ngay thị trấn Bắc Hà có hai người đồng tính nam ở độ tuổi trung niên nhưng không muốn gặp mặt nói chuyện với người lạ. Tương tự như vậy, mặc dù trong nhóm LGBT Nghĩa Lộ có những người lớn tuổi nhưng đều từ chối xuất hiện. Những người này chỉ gặp mặt, hẹn hò với những người đồng tính khác trong mạng lưới mà họ cảm thấy tin tưởng. Tất cả những người này đều đã lập gia đình, có con cái và vài người thậm chí có địa vị cao trong xã hội. Từ những thông tin trên, có thể hình dung được cuộc sống của người đồng tính trong cộng đồng ra sao. Họ không thể sống là mình mà lựa chọn thuận theo hình mẫu về tình yêu và hôn nhân dị tính của cộng đồng, lo sợ bị phơi bày khỏi lớp vỏ bọc che đậy mà bản thân đã tạo dựng. Bởi sự kín kẽ của họ, những người Thái và người Mông ở độ tuổi trung

xu hướng tính dục trong đó một người có tình cảm luyến ái và cảm nhận thấy sự hấp dẫn tính dục chủ yếu từ những người có cùng giới tính với mình.

²³ Phạm, Quỳnh Phương. 2014. “Người đồng tính, song tính và chuyển giới ở Việt Nam: Tổng luận các nghiên cứu”. Nhà xuất bản Khoa học xã hội.

²⁴ Bancroft & Reinisch, 1990. “Adolescence and puberty”, P.162

niên trở lên đều nói rằng họ không biết ai có xu hướng tình dục đồng tính, thậm chí là không thể tin có người như vậy tồn tại. Do đó không có cách gọi nào để chỉ người đồng tính trong ngôn ngữ của cả hai nhóm dân tộc này.

“Không có từ nào trong tiếng Mông như thế và cũng không có khái niệm như thế. Từ trước đến nay, gần như không có một người nào là bị như thế.”

(Nam, Mông, 37 tuổi)

“Chưa nghe đến chuyện ấy [con trai yêu con trai, con gái yêu con gái] bao giờ cả.”

(Nữ, Mông, 44 tuổi)

“Trên đời làm gì có người [con trai yêu con trai, con gái yêu con gái] như vậy.”

(Nam, Mông, 46 tuổi)

Sự phát triển lớn mạnh của phong trào LGBT tại Việt Nam trong những năm gần đây đã trở thành sự kích lệ khiến những người LGBT trẻ công khai ngày một nhiều hơn. Đối với những người trung niên trở lên trong thôn Bun, việc Thoan tự nhận rằng cậu thích người cùng giới là một điều hết sức lạ lùng. Chưa từng biết đến tính dục đồng giới, họ giải thích hiện tượng đó theo nhiều cách. Vài người nghĩ Thoan bị bệnh phải đi chữa. Nhiều người khác cho là Thoan chỉ nói như vậy vì không muốn lấy vợ mà thôi, bởi « làm gì có chuyện con trai lại yêu nhau ».

“Bản thân nó không thích con gái. Đôi khi là vì nó sống 1 mình, thích 1 mình để nó đi đâu ở đâu nó chơi. Nhưng mà nó phải lấy vợ nó kia thì vợ con nó lại bỏ ở nhà mà thằng này thì nó lại muốn đi học, nó lại muốn đi chơi. Với thằng này nó thích ăn mặc đẹp này, nó lại thích đi chơi linh tinh nữa nên nhiều khi nó bảo nó không thích lấy vợ nó kia.”

(Nữ, Mông, 44 tuổi)

“Bây giờ mới xuất hiện thằng cháu này bị bệnh na ná thôi, chứ nó không nặng. Không nặng nhưng nó là người đầu tiên.”

(Nam, Mông, 37 tuổi)

Trong khi đó, thế hệ lớn tuổi ở thôn Thêu cũng không biết đến “người nào lại đi yêu người đồng giới” sống xung quanh mình. Một số từng nghe về tình yêu đồng giới thì cho đó là một hiện tượng chỉ xảy ra ở nơi khác chứ không tồn tại trong cộng đồng của họ. Những người lớn tuổi sống ở thôn Thêu thì tin rằng tình yêu đồng giới, nếu có, cũng là do một yếu tố tâm linh nào đó mà họ không thể giải thích được.

“Ừm thế thì chả biết nói sao, số phận nó thế nó yêu nhau rồi.”

(Nam, Thái, 68 tuổi)

“Nói chung ở đây chưa có ai bao giờ. Chỉ thấy ở người Kinh thôi chứ Thái làm gì có, cái đấy chắc là do tâm linh hay sao ấy.”

(Nữ, Thái, 37 tuổi)

Dù không nhìn nhận tình yêu và tình dục đồng giới, thế hệ lớn tuổi vẫn thể hiện sự khoan dung nhất định với người đồng tính. Trong cách hiểu của người Mông và người Thái, bất tuân giới được và đồng tính được nhìn nhận như những hành vi: ăn mặc và thể hiện khác với quy chuẩn giới được gán cùng giới tính sinh học, đi yêu đương hẹn hò với người có cùng giới tính. Những hành vi đó được coi như là những đặc điểm (trait) chứ không phải là điều định nghĩa một con người (identity). Bởi cách nhìn nhận này nên mặc dù cấm đoán tình dục đồng tính, cộng đồng không có cảm giác sợ hãi hay bài đồng tính mà cho đó là những người đáng thương. Vì thế họ coi người có tình yêu đồng tính là những người thuộc về cộng đồng mình và không đáng phải chịu sự xa lánh. Văn hóa của người Mông và người Thái không gán cho đồng tính luyến ái là sự vi phạm các giá trị đạo đức. Với họ đó không phải là một hành vi nên bị đánh giá và không liên quan đến đạo đức hay sự tử tế của một người.

“Mình cũng không nghĩ là họ xấu đâu. Cái tâm tuổi bọn chị thì thông cảm thôi nhưng mà không biết tâm tuổi nó họ nghĩ như thế nào thì chị cũng không biết được cái đấy.”

(Nữ, Thái, 37 tuổi)

“Cũng thấy buồn cho nó, nhưng mà cũng không dám nói đâu, trước mặt nó cũng không dám nói ra mày thế này thế nọ đâu, sợ nó buồn, nó khổ tâm. Chỉ trêu nó là lấy vợ đi thẳng cháu... Với lại người ta cũng đồng cảm chia sẻ, khổ tâm, thương cho những người đấy, người ta cũng nghĩ nó xấu, không chế giễu nó nữa.”

(Cậu của Thoan, Mông, 37 tuổi)

“Không xấu đâu mà. Người ta như thế do số phận thôi”

(Nam, Thái, 63 tuổi)

Cả văn hóa Thái và văn hóa Mông đều không chấp nhận đồng tính bởi chịu sự ảnh hưởng của chủ nghĩa độc tôn dị tính. Với người Thái, nếu như hành vi tình dục đồng giới là *cấm kị* (taboo) thì tình yêu đồng giới lại phần nào nhận được sự cảm thông của cộng đồng. Quan niệm tin rằng con người được sinh ra do thần linh và số mệnh sắp đặt khiến người Thái nhìn nhận những thể hiện giới và tình yêu của một người như một phần tự nhiên thuộc về cá nhân, không phụ thuộc vào mong muốn hay ý chí chủ quan của người đó.

Chương III:

ẢNH HƯỞNG CỦA VĂN HÓA THỐNG TRỊ VÀ VĂN HÓA ĐẠI CHÚNG ĐẾN SỰ HÌNH THÀNH QUAN ĐIỂM VÀ THÁI ĐỘ CỦA CỘNG ĐỒNG DTTS ĐỐI VỚI NGƯỜI TDGTS

3.1 Câu chuyện của hai người LGBT trẻ tuổi

Thoan và Phương không phải hai người trẻ tuổi tự nhận mình thuộc nhóm LGBT duy nhất mà chúng tôi gặp ở địa bàn nghiên cứu. Mỗi người có những câu chuyện riêng, không ai giống ai. Tuy nhiên, câu chuyện của cả Thoan và Phương đã phản ánh đa dạng nhất những khía cạnh trong cuộc sống của một người LGBT thể hệ trẻ thuộc nhóm DTTS. Thông qua câu chuyện của hai người, các bối cảnh xã hội và mối quan hệ giữa nhóm thiểu số với nhóm đa số được thể hiện một cách chi tiết và sinh động.

Câu chuyện của Thoan, 28 tuổi, người Mông (Hoa/Lành) đang sống tại Bắc Hà, Lào Cai

Thoan chào đời vào năm 1989, là con trai đầu lòng trong một gia đình người Mông tại thôn Bun, xã Bản Phố, huyện Bắc Hà. Thoan có thân hình mảnh khảnh, từ nhỏ không thích những trò chơi con trai, chỉ ưa trò chuyện với các bạn nữ. Sức Thoan vác không nổi cái cày nên không thích việc đồng áng mà thích nấu ăn, dọn dẹp nhà cửa. Thoan có một em gái kém 2 tuổi, tiếng nói to, hiếu động, thích đi chăn trâu với đám con trai. Hai anh em tính tình trái ngược nhau, khiến cho bố mẹ và những người xung quanh bảo, “*già mà đổi được tính hai đứa cho nhau*”. Thoan chơi thân với nhiều bạn nam nữ cùng trang lứa trong thôn. Đến tuổi đi học, Thoan cũng đến trường như các bạn khác. Năm

lớp 8, Thoan lần đầu tiên cảm nhận rõ ràng rằng mình có tình cảm với một người cùng giới, đó chính là thầy giáo của Thoan. Thoạt tiên cậu cảm thấy hoang mang, sợ hãi với bao nhiêu câu hỏi trong đầu: *“tại sao mình lại không thích bạn gái, tại sao mình lại như thế này?”* v.v... Dù không thể giải thích được sự khác biệt của bản thân, Thoan vẫn không cưỡng lại cảm giác bị thu hút ấy. Cậu cố gắng học tập, thường hay lấy cớ hỏi bài để nói chuyện với thầy. Thầy giáo thấy Thoan lễ phép và chăm chỉ nên cũng quan tâm đến học trò, khiến thời gian cuối cấp 2 của Thoan trở nên đáng nhớ.

Cuộc sống học đường của Thoan hoàn toàn thay đổi khi cậu đi học trung học phổ thông. Dù Thoan không công khai xu hướng tính dục của mình, các bạn trong trường thường xuyên trêu chọc Thoan vì dáng người nhỏ nhắn, cách nói chuyện nhẹ nhàng và cử chỉ *“nữ tính”* của Thoan. Những người chế giễu Thoan phần lớn là người Kinh. Các học sinh người Kinh từ những lớp khác cười cợt mỗi khi thấy cậu, rủ nhau sang tận lớp Thoan *“để xem thằng người Mông bị ‘bê đê’”*. Các bạn cùng lớp khác cùng là người DTTS bới rối bảo nhau *“ôi ngại quá sao lớp mình lại có người như thế kia.”* Dần dần ngay cả các bạn nam người Mông, người Tày trong lớp cũng trêu chọc Thoan. Cuối cùng Thoan không chịu đựng được việc phải đối mặt với sự công kích hàng ngày ấy nên quyết định chuyển trường. Cậu chuyển sang học ở Trung tâm dạy nghề và giáo dục thường xuyên của huyện. Trong trường chỉ có người DTTS học nội trú khiến Thoan cảm thấy thoải mái hơn. Tại đây cậu bắt đầu học tiếng Anh, tiếng Trung. Thoan có khiếu ngôn ngữ nên học rất nhanh, nói cả hai thứ tiếng ấy lưu loát.

Tốt nghiệp, Thoan đến Sa Pa làm hướng dẫn viên du lịch. Lúc này Thoan được 20 tuổi, bố mẹ Thoan bắt đầu giục Thoan tìm vợ. Sau khi đấu tranh nội tâm, Thoan quyết định lấy vợ để hoàn thành bổn phận của người con trai duy nhất cho gia đình. Năm 2010, Thoan kết hôn với một cô gái Mông cùng làm hướng dẫn viên mà cậu quen biết ở Sa Pa. Khoảng 1 năm sau, vợ Thoan sinh con trai đầu lòng. Từ khi có con trai rồi, Thoan trở nên lạnh nhạt trong quan hệ vợ chồng. Khi vợ Thoan

hỏi thì Thoan nói thật ra mình thích con trai. Dù nghe vậy nhưng vợ Thoan cũng không muốn bỏ Thoan. Tuy nhiên sau một thời gian thiếu thốn tình yêu, đến năm 2012 vợ Thoan tìm người yêu mới rồi đề nghị chia tay. Thoan không nói gì, cho vợ 10 triệu như một sự đền bù rồi kí đơn li dị. Thoan để con ở nhà cho bố mẹ chăm sóc và tiếp tục đi làm ở Sa Pa. Tại đây Thoan quen biết một người đồng tính nam dân tộc Dao sống ở Bát Xát kém cậu 4 tuổi. Thoan cảm thấy hạnh phúc, tin rằng đây là tình yêu đích thực. Cậu tha thiết muốn hai người cùng chung sống với nhau, dắt người yêu về nhà mình cùng làm việc vào mùa vụ với tư cách một người bạn. Thoan nghĩ nếu có được tình yêu này thì sẽ công khai với gia đình và làng bản. Nhưng dù Thoan có thuyết phục thế nào thì người yêu cũng không muốn về chung sống với Thoan. Cuối cùng, Thoan nói cho bố mẹ người yêu biết sự thật về xu hướng tính dục của con trai họ và về tình yêu của hai người. Người yêu Thoan rất tức giận và quyết định chia tay. Khi đó hai người đã yêu nhau được một năm.

Kể từ sau khi chia tay người bạn trai đó, Thoan vô cùng đau khổ. Cậu đánh mất niềm tin vào tình yêu và không muốn có thêm mối quan hệ tình cảm nghiêm túc nào. Thế nhưng bố mẹ Thoan và họ hàng vẫn giục Thoan lấy vợ mới để sau này có người chăm sóc cho Thoan và bố mẹ. Sau một thời gian né tránh, hai năm trước Thoan nói sự thật với mẹ rằng mình chỉ yêu con trai. Mẹ Thoan kêu lên *“con ơi chắc là con bị bệnh gì đó chứ, mẹ chưa thấy một ai mà lại yêu con trai như vậy cả.”* Thế rồi giữa trưa mẹ Thoan đi tìm thầy cúng về, làm phép chữa bệnh cho Thoan. Thầy cúng đến tận khuya, rồi cho Thoan uống một thứ nước thảo mộc gì đó. Sau lần đó Thoan cố gắng giải thích cho mẹ vài lần, *“nhưng không biết nói bằng tiếng Mông như thế nào cả”*. Những người trong thôn nghe nói Thoan yêu con trai thì cũng tỏ ra không tin, vì thấy Thoan đã từng lấy vợ. Mọi người nghĩ đây chỉ là cái cớ để Thoan tự do đi chơi, không cần phải kết hôn. Không biết nên làm gì, Thoan vờ hẹn hò với một bà mẹ đơn thân trẻ để cha mẹ yên lòng.

Hiện tại, Thoan đã cất được một ngôi nhà riêng để kinh doanh dịch vụ nhà nghỉ cho khách du lịch ngay gần nhà bố mẹ. Thoan nói rằng, giờ đây với cậu việc nuôi dạy con trai và phát triển công việc làm ăn là quan trọng nhất. Thoan vẫn chưa quyết định có nên công khai xu hướng tính dục của mình một cách chính thức cho mọi người biết hay nên lấy vợ thêm một lần nữa.

Câu chuyện của Phương, 18 tuổi, người Thái (Đen) đang sinh sống tại Nghĩa Lộ, Yên Bái

Phương năm nay 18 tuổi, là con út trong một gia đình có 3 anh chị em. Khi Phương lên 3, bố em gặp tai nạn nên không thể lao động được nữa. Kể từ đó mẹ Phương trở thành người gánh vác hết mọi thứ trong gia đình. Ngày nhỏ Phương tự thấy mình không thích chơi những trò chơi con trai như chơi gà, đá bóng mà thích chơi đồ hàng, chơi búp bê với các bạn gái. Phương thích chơi trò đóng vai các nhân vật, đặc biệt là vai Chúc Anh Đài. Phương cảm thấy nhân vật này có nét gì đó giống mình, phải mang một diện mạo khác với con người thật. Có lần Phương lấy váy của chị để đóng vai công chúa, rồi cảm thấy hình ảnh người mặc váy trong gương mới là mình thật sự.

Có anh trai nên Phương ít khi phải làm những công việc nặng nhọc như cuốc đất, chủ yếu làm việc nhẹ hơn như vớt bèo, nấu cơm lợn, giúp làm việc nhà. Bố mẹ Phương dạy em phải cư xử mạnh mẽ, làm những công việc của đàn ông. Thịnh thoảng khi vui, Phương nhảy chân sáo hay bật cười khúc khích. Anh chị của Phương thấy như thế thì tỏ ra không hài lòng, bắt Phương phải sửa lỗi thể hiện nữ tính ấy. Anh trai Phương nói Phương là “đồ bé đẽ”, những người xung quanh thấy vậy cũng dùng từ ấy để chế nhạo Phương. Thoạt tiên khi nghe Phương không hiểu từ ấy nghĩa là gì, đến khi đi học mới có một bạn giải thích cho Phương đó là một từ chỉ “người con trai mà giống con gái.”

Lần đầu tiên Phương thích con trai, thích rất nhiều là lớp 8. Hồi đấy có bạn mới chuyển đến, rất đẹp trai, ca. Phương được ngồi gần với bạn ấy và muốn nói chuyện với bạn ấy. Bạn ấy rất là lạnh lùng và không muốn tiếp xúc với người khác. Phương cảm giác rất yêu thích bạn, mong bạn ấy ngày nào cũng đến lớp để được nhìn thấy. Hôm nào Phương ốm nghỉ học thì thấy nhớ và khóc rất nhiều. Nhận thấy mình không giống những người khác, Phương đi tìm hiểu tài liệu để tìm hiểu. Nhưng khi ấy em chưa có điều kiện sử dụng internet nên chỉ đoán mình là một người “*có xu hướng đồng tính, thích con trai.*”

Khi Phương học cấp 3, em rất tích cực tham gia các hoạt động văn nghệ ở trường. Khi mọi người thấy Phương giọng nói nhỏ nhẹ, yếu điệu nên trầm trở rồi lấy điện thoại ra quay phim. Một lần khi đi chấm điểm kỉ luật, Phương cự cãi lại với mấy anh chị người Kinh lớp trên. Họ bảo Phương là “*đồ bé đẽ*” rồi bê Phương đem ném xuống hồ cát trong sân trường. Từ đó Phương bắt đầu trở thành đối tượng bị trêu chọc ở trường lớp. Không chỉ dùng lời nói, các bạn còn bắt nạt Phương bằng nhiều cách như ném cát sỏi vào người em, chọc thủng lốp xe đạp, đè Phương xuống để lột quần áo “*kiểm tra xem là con trai hay con gái*”, v.v... Mức độ bị bắt nạt ngày càng trở nên thường xuyên hơn, đến mức Phương không chịu được và nghỉ học ở nhà. Cô giáo chủ nhiệm biết chuyện, nói với các bạn trong lớp nếu tiếp tục trêu chọc Phương sẽ phải chịu kỉ luật, rồi gọi điện động viên Phương đi học trở lại. Từ đó các hành động quá khích giảm bớt, thế nhưng những lời chế nhạo vẫn không biến mất. Nhiều lần các bạn nữ trong lớp phải lên tiếng can thiệp, nói Phương “*không phải người như thế.*” Phương chỉ tiết lộ tính dục của mình với một bạn nữ duy nhất. Dù đã biết nhưng bạn gái ấy vẫn không thay đổi thái độ, luôn đứng ra bảo vệ Phương. Đến năm lớp 11, Phương chơi với một bạn trai người Mường khác lớp cũng có những thể hiện nữ tính như mình. Một lần đến ngủ lại nhà bạn, Phương ngạc nhiên khi thấy bạn mình diện váy ngủ và trang điểm thật xinh đẹp, khi đó người bạn mới chia sẻ mình là một người chuyển giới nữ. Khi về nhà, Phương thử lấy váy của chị để mặc. Từ đó Phương

nhận mình là một người chuyển giới nữ, thích váy áo, đồ trang điểm và những món đồ nữ tính. Mỗi khi bố mẹ nói là con trai phải cứng rắn, mạnh mẽ thì Phương cảm thấy buồn bã và đau khổ vì cho rằng mình là một người con gái ở bên trong nên không muốn làm những thứ nam tính.

Từ sự giới thiệu của người bạn, Phương bắt đầu tham gia nhóm những người LGBT ở Nghĩa Lộ. Ở đó Phương làm quen với nhiều người LGBT khác, thường tham gia các hoạt động sinh hoạt. Nhờ vậy mà Phương cảm thấy mình không lạc lõng, vui vẻ vì có thêm bạn bè. Thần tượng của Phương là La Lam, một người chuyển giới nữ công khai hiện đang học ngành nghệ thuật ở Hà Nội.

Phương giờ đã 18 tuổi, đang đợi kết quả thi đại học. Em cho biết sẽ cố gắng tìm kiếm một công việc để có thể sớm tự chủ cuộc sống của mình, giúp đỡ gia đình. Với Phương, đó là bước đầu để có được sự tự tin, chuẩn bị cho kế hoạch công khai với gia đình. Ước mơ của Phương là sẽ trở thành một người chuyển giới nữ công khai, mở một cửa hàng thời trang ngay tại Nghĩa Lộ.

3.2 Tên gọi cho những người “khác lạ”: nhập tâm sự kỳ thị thông qua quá trình vay mượn ngôn ngữ

Cả Thoan và Phương trong quá trình trưởng thành đều không được cho là những nam giới đạt được những tiêu chuẩn về nam tính của cộng đồng. Phương bộc lộ biểu hiện ‘nữ tính’ qua cách em nói năng, chạy nhảy và những trò chơi trẻ nhỏ như thích đóng giả vai con gái. Còn Thoan không có sức vóc mạnh mẽ, nam tính và có xu hướng thích những phân công giới dành cho nữ như nấu ăn và dọn dẹp nhà cửa. Biểu hiện bất tuân giới của cả Phương và Thoan đều được nhận biết khá sớm bởi gia đình và những người xung quanh. Lần đầu tiên Phương nghe được một từ để nói về sự ‘khác biệt’ của mình là khi nghe những người lớn tuổi gọi em là ‘*thổng nhình thổng trai*’ (nửa gái nửa trai). Tuy nhiên theo

đánh giá của Phương, cụm từ này trong tiếng Thái mang tính trung lập, với ý nghĩa chỉ một người có cả biểu hiện, đặc tính của nam giới và nữ giới. Cụm từ này chỉ phổ biến giữa những người lớn tuổi, hầu như không còn người Thái trẻ nào còn sử dụng thường xuyên cụm từ này. Phương chỉ thực sự có trải nghiệm với sự kỳ thị là từ lời chế nhạo của người anh trai ruột, nói em là ‘*đồ bêđê*’, một từ tiếng Kinh mà anh trai Phương ‘học’ được từ những người bạn ở trường. Mặc dù khi đó Phương không thực sự hiểu ý nghĩa của từ này nhưng với em từ ‘*bêđê*’ hàm ý một sự xúc phạm, mang tính công kích sự khác biệt của em. Trong cộng đồng của Thoan, không có một cụm từ tiếng Mông cổ định nào được sử dụng để chỉ những người như Thoan. Có người nhắc tới cụm từ ‘*poj niam tsis xws, tsivneej tsis xws*’ (đực không ra đực, cái không ra cái) nhưng cụm từ này cũng không thực sự phổ biến. Thoan có trải nghiệm trực tiếp với sự công kích đầu tiên không phải bởi ngôn ngữ Mông mà là tiếng Kinh, qua những lời chế nhạo ‘*thằng bêđê*’, ‘*thằng đồng tính*’ từ các bạn học chung trường.

Người Mông và người Thái không phân biệt được giữa đồng tính với chuyển giới và cũng không có cách gọi cụ thể để phân biệt hai nhóm này. Trong ngôn ngữ Mông và Thái chỉ có cặp từ nhị nguyên chỉ nam/nữ, đàn ông/đàn bà, nam tính/nữ tính. Thế hệ lớn tuổi người Mông và người Thái gọi những người có thể hiện bất tuân giới như Pú và Bày bằng những từ ghép mang tính tổng hợp hoặc phủ định cả nam tính và nữ tính:

Tiếng Mông	Tiếng Thái
Poj niam tsis xws, tsivneej tsis xws (Đực không ra đực, cái không ra cái)	Thống ninh thống trai (Nửa gái nửa trai)

Cách gọi trong tiếng Mông thể hiện sự loại trừ, còn cách gọi trong tiếng Thái mang tính dung nạp. Bởi vậy trong khi cách gọi của tiếng Mông mang một sắc thái khá tiêu cực thì cách gọi của tiếng Thái mang sắc thái tương đối trung lập. Sự trung dung trong sắc thái ngôn ngữ phản

ảnh thái độ nhìn nhận của thể hệ người Thái trước đây đối với người TDGTS.

“Người già họ nói vui bởi vì họ nói từ **thống nhinh thống trai** cảm thấy nó không bị xúc phạm. Họ cũng khen ngợi về mình “à thằng này nó làm được việc của cả con trai cả của con gái, nó làm được rất nhiều thứ”. Em thích cách ứng xử của người già hơn.”

(Phương, chuyên giới nữ, Thái, 18 tuổi)

“Từ “**nhinh trai**” nghĩa là số phận nó muốn làm con trai nhưng mà để không đúng lúc.”

(Nam, Thái, 68 tuổi)

Trong những trường hợp một người nam hoặc nữ cụ thể mà có thể hiện giới khác với chuẩn mực, người này thường sẽ được gán cho tính từ chỉ thuộc tính mà họ thể hiện (người nam thể hiện nữ tính hoặc người nữ thể hiện nam tính):

	Tiếng Mông	Tiếng Thái
Người nam thể hiện nữ tính	Zoo li ib tub/ txiv neej	Po nhính
Người nữ thể hiện nam tính	Zoo li ib ntXHais/ poj niam	Me chái

Các cách gọi trên chỉ tạo ra một khoảng không để phân biệt một cách chung chung người TDGTS. Không có một sự phân loại cụ thể nào để có thể phân biệt sự khác nhau giữa Thoan và Pú trong ngôn ngữ của cộng đồng Mông. Đây không phải hiện tượng đơn lẻ mà ở Việt Nam nói chung, sự nhầm lẫn trong việc phân biệt giữa người đồng tính và người chuyển giới là khá phổ biến. Trong ngôn ngữ đời thường, truyền thông và cả ngôn ngữ học thuật trong các nghiên cứu ở giai đoạn trước đây có

một xu hướng đánh đồng chuyển giới với đồng tính. Bởi vậy mặc dù hành vi bất tuân giới có thể được khoan dung trong văn hóa truyền thống, nhưng do trong quan niệm văn hóa và ngôn ngữ không phân biệt được sự khác biệt giữa chuyển giới và đồng tính, nhóm chuyển giới cũng bị gọi tên bằng những từ mang sắc thái tiêu cực, trở thành đối tượng bị kì thị bởi xã hội độc tôn dị tính²⁵. Với sự hạn chế trong vốn từ, người DTTS đã vay mượn thêm những từ vựng và khái niệm từ tiếng Kinh để chỉ người TDGTS. Trong nghiên cứu của Nguyễn Thu Hương (2016), người dân Bahnar nghĩ rằng đồng tính luyến ái và chuyển giới là một phần của văn hoá/ thực hành chỉ được nhập khẩu từ văn hoá vùng đất thấp của người Kinh. Các nhãn “pê dê” hay “hômô” được du nhập từ người Kinh, người đã đưa họ khỏi diễn thuyết thuộc địa. Nhiều người Mông và Thái, ở cả hai thế hệ, biết đến những từ tiếng Kinh như: ‘bêđê’ (pêđê), ‘ái nam ái nữ’, ‘đồng tính’. Tuy nhiên họ hiểu về ý nghĩa của những từ này một cách rất mơ hồ, không thống nhất:

	Nhóm Mông	Nhóm Thái
Thế hệ trẻ	“...là như kiểu đồng tính, kiểu vừa hay tính nam lại hay tính nữ.” (Nam, Mông, 16 tuổi) “Gọi là gì nhỉ, không không biết nói thế nào nữa. Hình như là ‘đồng tính’... Thầy cô bảo gì thì mình không nhớ nhưng chỉ biết là con trai thích con trai đấy gọi là đồng tính.” (Nữ, Mông, 22 tuổi)	“Mình nói là người đồng tính ạ, người ‘bêđê’ ấy...Nghĩa là người đồng tính hay có sở thích giống người khác giới tính của mình.” (Nam, Thái, 15 tuổi) “Con trai muốn làm con gái với con gái muốn làm con trai thì là từ ‘bêđê’ thôi ạ.” (Nữ, Thái, 17 tuổi) “Em cũng nghe nhiều người nói, nghe anh trai em nói,

²⁵ Phạm, Quỳnh Phương. 2011. “Người đồng tính, song tính và chuyển giới ở Việt Nam: Tổng luận các nghiên cứu”. Nhà xuất bản Khoa học xã hội.

	“Thì ‘đồng tính’ cũng chỉ nói như là ông này ví dụ như là thì có tính hơi hơi giống con gái thôi chứ cũng không có, trong tiếng Mông thì cũng chỉ nói chung chung thể thôi chứ cũng không có những từ kiểu đặt tên như này như này thì không có.” (Nam, Mông, 23 tuổi) “Người Mông mình chưa có trường hợp đấy xảy ra nên mình .. với lại trường hợp đấy nó ít nên là mình cũng chả có từ ngữ gì để tả cái từ đấy đâu. Chỉ là ngôn ngữ diễn tả thôi chứ từ để gọi cho cái đấy thì mình không có... Biết thì biết mỗi cái từ “đồng giới” nhưng mà ít gặp. Thấy đứa đấy nó kể bảo là mới đầu thì là con gái xong về sau cứ kiểu cứ uống cái thuốc teo ngực ý, xong lại cắt tóc, mặc đồ nam...” (Nữ, Mông, 30 tuổi)	người trong làng nói này nói nọ. Đến lúc em đang học cấp 2 em mới biết ‘bêđê’ là người có xu hướng giống như con gái.” (Nam, Thái, 18 tuổi) “Từ ‘ái nam’, ‘ái nữ’ thì anh cũng chưa nắm rõ lắm , đây anh chỉ biết ‘ái nam’, ‘ái nữ’ là con gái thì thích con gái , con trai thì thích con trai thể thôi, anh chỉ biết như thế thôi.” (Nam, Thái, 29 tuổi)
Thế hệ lớn tuổi	“... họ hay nói là con trai không ra con trai mà cũng chả ra con gái ý. Họ hay trêu gọi là ‘bêđê’ các kiểu, người già họ cũng nói như thế. Nó bị ảnh hưởng bởi người Kinh” (Nữ, Mông, 21 tuổi)	“Cái ‘ái nam ái nữ’ là yêu nhau ấy thì không có...” (Nữ, Thái, 37 tuổi) “Cô cũng bắt chước bọn trẻ chúng nó nói, cô cũng hỏi thì bọn nó bảo ‘bêđê’ đấy là con trai như con gái.” (Nữ, Thái, 52 tuổi)

	“Con trai thích con trai là ‘bêđê’ ấy...người Mông không có khái niệm đấy...” (Nam, Mông, 36 tuổi) “Từ ‘bêđê’ thì mình không biết được. Nó bảo thế chứ biết đâu. Cả làng người Mông người ta nói thế... Chắc là nó không thích lấy vợ thì người ta nói thế thôi.” (Nữ, Mông, 44 tuổi)	
--	---	--

Trong nghiên cứu “Hình ảnh người dân tộc thiểu số trên báo in” (iSEE, 2011), những từ tiếng Việt để chỉ người TDGTS được chia thành hai nhóm, dựa trên sắc thái có/ không kỳ thị (stigma), được trình bày như bảng dưới đây:

Tiếng Việt	
Không kỳ thị	Có kỳ thị
đồng tính, đồng tính luyến ái đồng tính nam, gay đồng tính nữ, lesbian, fem (female), SB(soft-butch), B (butch)	Pêđê, đồng cô bóng cậu, bóng, bóng lộ, bóng kín, thể giới thứ ba, giới tính thứ ba, thể giới không đầy đủ, xăng pha nhót, hai thì, hifi, đa hệ, đồng cô, lưỡng tính, tám vía, mámi, bóng, ômôi, S “lét”, nhót già, nhót trẻ, bướm, trai gọi đồng tính...

Một điều đáng chú ý là trong quá trình vay mượn vốn từ đã xuất hiện những biến thể về ngữ nghĩa. Nguồn gốc, văn cảnh, ngữ nghĩa và cả sắc thái mà trong đó từ được người nói gán cho có ảnh hưởng rất nhiều đến cách hiểu của người tiếp nhận. Trong cộng đồng người Mông, bởi không có những hình mẫu về người đồng tính trước đó nên cộng đồng

cũng không có lý do để sáng tạo và sử dụng những từ chỉ riêng cho nhóm này. Do đó nên những người Mông đã vay mượn từ ‘*bêđê*’ để bù đắp cho sự thiếu hụt về vốn từ. Trong giai đoạn đầu của quá trình tiếp nhận, họ có lẽ cũng chỉ nhìn nhận nó như một từ mang tính trung lập để chỉ những người không thuộc về những hình mẫu giới và tính dục thường thấy. Tuy nhiên dần dần việc sử dụng từ này với mục đích chế giễu, tấn công người TDGTS đã trở nên thường xuyên hơn, khiến cho sắc thái của từ này cũng vì vậy mà dần trở nên mang tính công kích, kỳ thị. Ngoài việc vay mượn những từ mang tính kỳ thị như ‘*bêđê*’, ngay cả từ được cho là có sắc thái biểu đạt trung lập, không mang tính kỳ thị trong tiếng Kinh là ‘*đồng tính*’ khi được người DTTS tiếp nhận lại bị biến đổi ngữ nghĩa, trở thành những từ biểu đạt thái độ kỳ thị, phân biệt người TDGTS.

*“Là ‘đồng tính’ ă, là mấy người họ có vấn đề **không bình thường** về giới tính...”*

(Nữ, Thái, 17 tuổi)

*“...Người lớn họ không hiểu rõ từ ‘đồng tính’ nó là cái gì, người ta nghĩ nó là một cái từ **chỉ một cái người có vẻ xấu thôi**. Người trẻ cũng thấy xấu, [con trai] đi chơi với con trai là **xấu, thế thôi**.”*

(Nữ, Mông, 21 tuổi)

*“Thì ví dụ bố mẹ tớ nghe tớ nói nhiều về đồng tính, nhưng mà những người ‘bêđê’ với ‘đồng tính’ họ không hiểu thì họ nói rằng là: “Trời ơi bố mẹ không biết nhưng mà bố mẹ thấy người ta bảo con như thế”. Và lúc nói thì bố mẹ chẳng, không hiểu gì cả, bố mẹ chỉ hiểu thế là **tính xấu, thế thôi**.”*

(Thoan, đồng tính nam, Mông, 28 tuổi)

‘Đồng tính’ là một từ trung tính, được chấp nhận rộng rãi trong học thuật và đời sống ở Việt Nam như một từ chính thức để chỉ chung những người tính dục đồng giới. Tuy nhiên, nếu nhìn vào bảng dưới đây,

có thể thấy khi người DTTS tiếp nhận từ ‘đồng tính’ thì ngữ nghĩa và sắc thái biểu đạt của từ này ít nhiều đã bị biến đổi.

Tiếng Mông		Tiếng Thái	
Không kỳ thị	Có kỳ thị	Không kỳ thị	Có kỳ thị
Zoo li ib tub/ txiv neej, zoo li ib poj niam (Như con trai, như con gái)	Poj niam tsis xws, tsivneej tsis xws (không phải đực chẳng phải cái); Neeg tsi yog neeg, dab tsi yog dab (người không ra người, quý không ra quý); Bêđê (pêđê); thể giới thứ ba; Đồng tính	Thống nhìn thống chai (nửa nam nửa nữ); Đồng tính	Bêđê (pêđê), ái nam ái nữ; thể giới thứ ba Đồng tính

Với người Thái, mức độ hiểu biết của người sử dụng đối với khái niệm ‘đồng tính’ sẽ quyết định sắc thái của từ này. Tùy từng trường hợp mà từ này mang tính kỳ thị hoặc không. Còn với nhóm người Mông tại địa bàn mà chúng tôi tiến hành nghiên cứu, cộng đồng có xu hướng coi đây là một từ mang nghĩa xấu, sử dụng để bày tỏ thái độ kỳ thị với người TDGTS. Đường như trong quá trình vay mượn từ ngữ, cộng đồng DTTS đã vô tình đem về cả thái độ định kiến trong cách nhìn của người Kinh về người TDGTS. Đây là một chỉ dấu cho sự ảnh hưởng của *văn hóa thống trị* (dominant culture) đối với văn hóa của nhóm DTTS. Việc cộng đồng DTTS tiếp nhận những quan điểm và thái độ định kiến với người TDGTS cũng đã ảnh hưởng nhiều đến quá trình hình thành ý thức căn tính cá nhân của nhóm TDGTS. Hệ quả của hiện tượng này sẽ được thảo luận chi tiết hơn trong các phần sau của báo cáo.

3.3 Khoan dung hay kì thị: Ảnh hưởng của các luồng văn hóa bên ngoài đến quan điểm của cộng đồng DTTS hiện nay về người tính dục và giới thiểu số

Trong lịch sử, các cộng đồng người Mông và người Thái đã từng có sự độc lập nhất định với văn hóa của nhóm đa số người Kinh. Kể từ khi chính sách “*Di cư xây dựng vùng kinh tế mới*” ra đời vào năm 1961, trong nhiều năm liên tục một lượng lớn người Kinh di cư đến khu vực miền núi phía Bắc để “khai hoang” đã tạo ra biến động lớn lao đến đời sống của các cộng đồng DTTS. Trải qua thời gian, người DTTS dần tiếp xúc với văn hóa Kinh thông qua các hoạt động sản xuất và giao thương, giáo dục, truyền thông và dưới cả góc độ luật pháp – chính sách. Trong mối quan hệ tộc người, nhóm dân tộc đa số với cách nhìn *vị chủng* (ethnocentrism) đã lấy văn hóa của mình làm trung tâm để xây dựng các chủ trương, chính sách cho vùng DTTS. Những *diễn ngôn* (discourse) như “khai hoang, phát triển miền núi”, “đem con chữ lên miền núi”, “học tập văn hóa mới” đã tạo ra sự suy diễn mang tính phân biệt rằng văn hóa của người Kinh ‘văn minh’ hơn các dân tộc khác, và vì thế người DTTS phải học theo lối sống, cách làm ăn của người Kinh. Các cộng đồng DTTS dần dà trở nên nhập tâm những diễn ngôn này, trở nên tự ti về văn hóa của mình và nhìn các giá trị văn hóa của người Kinh như một thước đo chuẩn mực. Trong quá trình này, người DTTS đã tiếp nhận rất nhiều những ‘quy chuẩn’ văn hóa của người Kinh ở nhiều vấn đề, và dường như trong quan điểm đối với người TDGTS cũng không phải là ngoại lệ.

Việc cộng đồng DTTS vay mượn những từ kỳ thị (từ ‘*bê đê*’, từ ‘*ái nam ái nữ*’), hoặc biến đổi sắc thái biểu đạt của một từ trung tính sang tiêu cực (từ ‘*đồng tính*’) là một trong những thể hiện của nguy cơ nhập tâm những định kiến của người Kinh về người TDGTS. Thế hệ người DTTS lớn tuổi trước đây không học lên cao. Những người ngoài 50 tuổi nhiều khi chỉ học đến hết cấp 1, một số khác học đến hết cấp 2. Những người lớn tuổi chủ yếu làm nông, thỉnh thoảng ra buôn bán ngoài thị trấn nên “*đa phần là cũng không hay gặp gỡ người Kinh.*”

“...Bởi vì người ta đã được đi học đâu, mấy cái thời đấy thì ông bà cô dì chú bác đã được đi học đâu. Thời đấy đi học chắc cũng chỉ học xong cấp một thì gọi là biết biết mấy chữ thôi chứ hồi đấy chưa có cái tiến dạy học như bây giờ.”

(Chuyển giới nam, Thái, 22 tuổi)

Ở Nghĩa Lộ, trong 20 năm gần đây hầu hết lớp trẻ người Thái đều có điều kiện được đi học. Ở Bắc Hà, một số nữ giới người Mông sinh cuối thập niên 80 - đầu thập niên 90 không được cho đi học sau Tiểu học. Tới thế hệ những thanh niên sinh từ cuối những năm 90 trở đi, gần như tất cả nam nữ đều được cho đi học cho tới trung học cơ sở và trung học phổ thông, tùy theo điều kiện kinh tế và năng lực cá nhân. Sự tiếp xúc ngày càng thường xuyên của thế hệ người DTTS trẻ với người Kinh trong trường học là một trong những môi trường tạo ra sự tiếp nhận văn hóa nhóm dân tộc đa số (người Kinh). Ngoài ra, văn hóa đại chúng cũng đã lan truyền đến những bản làng người DTTS. Truyền thông đại chúng (tivi và báo chí) đã tiếp cận với cộng đồng người Mông và người Thái từ 10 năm trở lại đây, viễn thông và internet cũng dần trở nên phổ biến từ năm 2012 với người sử dụng chủ yếu là nhóm trẻ.

Qua các cuộc phỏng vấn cho thấy, trong khi có một số người thế hệ lớn tuổi không biết đến những từ trong ngôn ngữ Kinh chỉ người TDGTS thì ở nhóm trẻ, tất cả đều có thể kể ít nhất 1 từ mượn của tiếng Kinh để chỉ người TDGTS. Thế hệ lớn tuổi thường biết đến những từ ‘*bêđê*’, ‘*đồng tính*’ lần đầu khi nghe những người trẻ tuổi hơn sử dụng những từ này. Đa số các trường hợp họ không hiểu rõ ngữ nghĩa của chúng, thường chỉ hiểu chung chung là những từ mang nghĩa về một tính chất hoặc một người ‘*xấu*’. Trên cơ sở này có thể thấy những người DTTS thế hệ trẻ là đường như là nhóm trực tiếp tiếp nhận những định kiến này trong quá trình tiếp xúc với người Kinh sống ở xung quanh cộng đồng mình, tiếp đó ảnh hưởng tới quan điểm và thái độ của những người trong cộng đồng thông qua quá trình tương tác hàng ngày.

3.3.1 Văn hóa của nhóm đa số trong môi trường học đường

Những người DTTS trẻ tuổi ở giai đoạn ấu thơ chủ yếu tiếp nhận giáo dục từ gia đình, họ hàng và cộng đồng. Đến giai đoạn đi học tập trung, trẻ em DTTS bắt đầu đi học và có sự tiếp xúc văn hóa một cách thường xuyên với những nhóm dân tộc khác nhau. Xuất hiện trong câu chuyện của Thoan và Phương, ngoài những bạn học đến từ những nhóm dân tộc thiểu số khác như Tày, Nùng, Dao thì cũng có cả các bạn học người Kinh. Cả hai địa bàn nghiên cứu của chúng tôi đều nằm rất gần với những nơi tập trung sinh sống của người Kinh là trung tâm của các thị trấn và thị xã, chỉ cách khoảng 10 – 15 phút đi xe. Do đó các trường học ở đây có sự pha trộn giữa học sinh người DTTS và học sinh người Kinh từ cấp tiểu học.

“Học chung trường nhưng mà học ở bản thôi, lúc đấy có 1, 2 bạn người Kinh đi học. Đi học với các bạn người Kinh học là khi bọn em lên lớp 5. Lúc đấy là biết văn hóa của người Kinh, biết văn hóa bên ngoài như thế nào.”

(Phương, chuyên giới nữ, Thái, 18 tuổi)

Những trải nghiệm khắc nghiệt nhất về sự kỳ thị của Thoan và Phương đều xảy ra trong trường học. Sự ngược đãi đối với nhóm thiểu số xảy ra để phục vụ cho mục đích *thống soát* (dominance) của nhóm đa số (Hawley & Little, 1999; Sutton et al., 1999a,b), thông qua các định kiến và kỳ thị để phân biệt đối xử và làm mất vị thế của người TDGTS trong cộng đồng (Scott et al., 2009). Olweus (1993) đã chia ngược đãi ra thành hai loại: *ngược đãi trực tiếp* (direct bullying) và *ngược đãi gián tiếp* (indirect bullying), và giải thích ngược đãi trực tiếp là *“tấn công một cách công khai”*, trong khi đó ngược đãi gián tiếp là *“tạo ra sự cô lập xã hội và loại trừ đối tượng ra khỏi nhóm một cách có chủ ý”*²⁶. Có thể chia

²⁶ Crothers & Levison. 2004. “Assessment of Bullying: A Review of methods and instrument”. Journal of Counseling and Development: JCD Fall 2004; 82, 4; ProQuests Psychology Journal; p. 496.

các hình thức ngược đãi ra thành 4 nhóm: *ngược đãi thể chất* (physical bullying), *ngược đãi bằng lời nói* (verbal bullying), *ngược đãi xã hội* (social bullying) và *ngược đãi trên không gian mạng* (cyber bullying)²⁷. Đáng chú ý là ở đây có sự đan xen cùng lúc giữa hai định kiến đối với căn tính tộc người và căn tính tính dục của Thoan và Phương. Trong câu chuyện của Thoan, những học sinh người Kinh, vừa là đại diện của nhóm dân tộc đa số vừa là đại diện của nhóm tính dục dị tính, đã trở thành những người khởi xướng cho sự ngược đãi tấn công vào sự khác biệt của cậu.

Những học sinh người Kinh bắt đầu bằng việc chỉ trích, kéo nhau đến lớp Thoan để chỉ điểm sự khác biệt của Thoan và dán nhãn ‘*bê đê*’ và ‘*đồng tính*’ cho cậu. Tiếp theo họ gắn sự kỳ thị đối với người đồng tính tồn tại trong văn hóa Kinh với những nhãn đó, khiến cho những học sinh người DTTS xung quanh cũng tiếp nhận sự định kiến với người TDGTS. Kết quả của quá trình trên chọc, tấn công bằng lời nói đã tạo ra sự chia tách giữa một bên là Thoan và một bên là những người khác. Sự khác biệt của Thoan so với những người còn lại đã trở thành cơ sở để những người khác cô lập và đưa cậu ra ngoài lề của tập thể. Nếu như Thoan phải chịu sự phân biệt đối xử thể hiện qua ngược đãi bằng lời nói và ngược đãi xã hội thì Phương đã có cả trải nghiệm về sự ngược đãi thể chất khi bị những học sinh trong trường ném xuống hố cát, ném cát sỏi vào người và bị lột quần áo. Cả Thoan và Phương đã thực sự trở thành ‘*thiểu số*’ khi là một cá thể khác biệt giữa đám đông, bị tước mất quyền lực và trở thành đối tượng của sự phân biệt đối xử. Hệ quả là cả hai đều phải chịu đựng những tổn thương to lớn về tinh thần, cảm thấy đau khổ chính vì sự khác biệt của mình và mất đi sự tự tin vào bản thân.

Từ bước thứ hai của quá trình kỳ thị trở đi, không chỉ học sinh người Kinh mà cả học sinh cùng tộc người và các học sinh thuộc về các tộc người thiểu số khác đều đã tham gia ít nhiều vào việc ngược đãi

²⁷ Tham khảo từ <https://www.ncab.org.au/bullying-advice/bullying-for-parents/types-of-bullying/> (truy cập ngày 15/8/2017)

Thoan và Phương. Ban đầu sự định kiến và kỳ thị chỉ xuất phát từ một nhóm nhỏ học sinh người Kinh, sau đó đã lan truyền sang cả những học sinh của các tộc người khác. Mặc dù trên thực tế, nếu so sánh về số lượng dân cư thì người Kinh không thể được coi là ‘dân tộc đa số’ ở những khu vực này. Nhưng văn hóa Kinh, như đã trình bày ở phía trên đây, lại được tin là ‘chuẩn mực’, ‘hiện đại’, ‘văn minh’ do các diễn ngôn từ chính sách và truyền thông. Học sinh người DTTS đến trường được học trong một môi trường lấy văn hóa Kinh làm hệ quy chiếu: ngôn ngữ, giáo trình, thầy cô giáo, nội quy. Do đó học sinh người DTTS cũng có xu hướng nhập tâm những quan điểm và giá trị của người Kinh. Trong quá trình tiếp xúc, thanh thiếu niên DTTS tiếp nhận những từ vựng và quan niệm về người TDGTS từ văn hóa của nhóm người Kinh một cách tự nhiên.

*“Chắc là thời mình đi học, thời học năm lớp chín lớp tám gì đấy, nói chung là người ta cứ bảo mình là **bêđê** đấy... Thời đi học thì bạn bảo là tiếng Kinh với tiếng Thái nó cứ lộn cả vào nhau. Nghe mấy bạn Kinh giải thích thì người ta cũng chỉ hiểu là ‘**bêđê**’ thì đấy là ‘**bêđê**’.”*

(Đồng tính nam, Thái, 26 tuổi)

*“Vâng, anh trai em đi học nên chắc biết nhiều hơn em, đến tận năm lớp 6 em mới nghe thấy từ ‘**bêđê**’ đấy. Mọi người trong làng thấy anh trai em nói thế cũng nói theo.”*

(Phương, chuyển giới nữ, Thái, 18 tuổi)

Ở đây có một vai trò đáng chú ý của thầy cô trong việc quyết định sự hiểu biết và thái độ của học sinh với người TDGTS. Hiện nay trong các trường học vẫn chưa có nội dung giảng dạy nào đề cập tới các kiến thức về *tính dục* (sexuality) và *giới* (gender). Bản thân mỗi thầy cô giáo lại có mức độ hiểu biết rất khác nhau về chủ đề này. Không ít thầy cô giáo có thái độ kỳ thị với người TDGTS. Bởi vậy có nhiều trường hợp thầy cô lại chính là những người đem tới lý giải sai lệch và sự định kiến từ văn hóa của nhóm đa số đến với học sinh người DTTS:

Không kỳ thị	Có kỳ thị
“Cô gái thích đồng tính là người cùng giới tính với nhau thì thích nhau... Cô giáo dạy thì là do gen.” (Nam, Thái, 15 tuổi)	“Nói chung là cái đấy cũng được nghe, thi thoảng mình học qua các bài học các kiểu có những cái bài nhiều khi làm bài toán với nhiều đáp án quá thì thầy cô bảo là thế chẳng nhẽ vừa nam vừa nữ à, thế chả nhẽ đồng tính à. Cô nói thế nhiều nên các bạn học từ những cái đấy.” (Đồng tính nam, Mông, 24 tuổi) “Bạn bè kể là người đồng tính này nọ...rồi mình hỏi cô. Rồi cô giải thích cho. Kiểu như con trai với trai mà lại đi thích nhau ấy... Kiểu ấy họ cứ bảo là <i>bêêê</i> thôi.” (Nam, Mông, 21 tuổi) “Ở trường cô giáo em nói.. cái gì mà người thế giới thứ ba. Cô hay nói các anh mà bấm lỗ tai như thế.” (Nam, Mông, 16 tuổi)

3.3.2 Văn hóa đại chúng trên truyền thông và mạng xã hội

Từ khoảng mười năm trở lại đây, hầu như tất cả các hộ gia đình trong hai cộng đồng mà chúng tôi nghiên cứu đều đã sở hữu một chiếc tivi. Nổi tiếp theo đó là sự phổ biến của mạng viễn thông và điện thoại di động. Và trong khoảng 5 năm gần đây, internet và 3G cũng đã không còn xa lạ đối với thế hệ trẻ người DTTS. Đi cùng với những tiện ích mà công nghệ mang lại là truyền thông đại chúng lan tới từng thôn bản, đưa đến những luồng thông tin mới đến với cộng đồng DTTS. Đây cũng là

những phương tiện đóng vai trò quan trọng trong việc hình thành những quan điểm của thế hệ trẻ người DTTS về người TDGTS.

Thông tin và hình ảnh của người TDGTS mà người DTTS trẻ tiếp nhận chủ yếu qua các chương trình giải trí, trong phim ảnh, trong các bài báo, phóng sự, v.v... Ngoài các kênh truyền thông (tivi, báo mạng) thì hầu hết giới trẻ người DTTS cũng đã bắt đầu sử dụng mạng xã hội một cách thường xuyên.

Truyền thông đại chúng (tivi, báo mạng)	Mạng xã hội
“Thì tớ có nghe thấy cái dì kia bảo ý là trong chương trình VTV6 có chiếu một chương trình về người chuyển giới thì dì cũng kể là đôi này yêu nhau ý nhưng mà do gia đình ngăn cấm thì dì cũng bảo là thương cho cái đôi này thôi chứ dì cũng không nói gì nhiều về cái vấn đề mà là kì thị đâu.” (Nữ, Thái, 25 tuổi) “Đồng tính và chuyển giới là khác nhau chứ chị! Chuyển giới nghĩa là bây giờ mình đang là con gái thì mình thích thì mình có cảm giác của mình là một thằng đàn ông thì mình sẽ đi chuyển giới mình chuyển thành 1 người con trai ạ. Đồng tính là mình là một người con gái nhưng mà mình lại có cảm giác với 1 người con gái khác, không có cảm giác với 1 người đàn ông. Trường không dạy nhưng mà ở thông tin có rất là nhiều với lại trên sách báo em thấy có.” (Nữ, Mông, 19 tuổi)	“...Anh Thoan chả thích nam. Anh ấy hay lên facebook ấy thì kết bạn facebook với nhau thì anh ấy đăng tâm trạng hôm đấy. Đợt trước là đăng ảnh của người mà anh ấy thích lên rồi nói. Có nghĩa là anh ấy hay đăng face, zalo các kiểu thì chỉ có giới trẻ mới biết... Em thấy thế bình thường thôi, chuyện thường.” (Nam, Mông, 16 tuổi) “Em lên facebook có thấy người mà nam mặc đồ nữ, nữ mặc đồ nam... Cũng thấy họ không giống mọi người” (Nữ, Thái, 17 tuổi) “Chắc là người ta học từ trên mạng. Bởi vì cái thời mình đi học người ta đã dùng điện thoại âm âm rồi. Đấy, người ta biết bê đê

“Nhiều lắm. Bây giờ .. cứ lên tivi truyền hình thấy rất nhiều. Với cả Google, có rất nhiều luôn, không biết cái gì cũng vào google luôn. Nếu mà, mình, nếu mà bọn mình chưa nghe cái này về nhiều ý, thì bọn mình sẽ thấy lạ, nhưng mà bọn mình cũng được đi học cũng biết nhiều về cái thông tin nhiều ý, thì mình cũng thấy bình thường, nước ngoài nó cho kết hôn cùng giới tính mà...” (Nữ, Thái, 27 tuổi) “...yêu nhau với ái nam ái nữ thì không biết nhưng mà nghe nói chuyện giới nhiều rồi.. Ở làng trên, lên tivi... lần trước thì « Duyên dáng Mường Lò » ý, thì thấy được giải mấy đây. Con này nó học ở trường điện ảnh ở dưới tận Hà Nội cơ mà” (Nữ, Thái, 32 tuổi) “Trên tivi thì anh thấy nhiều chứ, trong vô tuyến thì anh thấy rất nhiều chứ...Những người con gái với con gái cũng ôm ấp nhau như con trai ấy, và con trai với con trai ấy thì cũng... anh thấy sợ lắm.” (Nam, Thái, 29 tuổi)	mà. Thanh niên toàn đọc Facebook thôi, trên mạng trên miếc người ta cũng biết bêêê” (Chuyển giới nam, Thái, 22 tuổi) “Nhưng mà tớ thấy .. có khi thỉnh thoảng lên facebook có người nó tải lên facebook hai đứa con gái hôn nhau ở giữa đường mà. Họ cho lên facebook ý, bảo là “các bạn nghĩ sao về hiện tượng này?”, xong bình luận các kiểu ý” (Nữ, Thái, 27 tuổi)
---	--

Trong nghiên cứu “Thông điệp truyền thông về đồng tính luyến ái trên báo in và báo mạng” (iSEE, 2011), một tỷ lệ lớn các bài báo trong các năm 2004, 2006 và 2008 sử dụng những ngôn ngữ làm tăng định kiến và tạo ra những hình ảnh không tích cực về người đồng tính. Nhờ có các chiến lược cải thiện hình ảnh người LGBT của các tổ chức xã hội thông qua các hoạt động theo dõi và phản biện truyền thông, thông tin về người

TDGTS do truyền hình và báo mạng đăng tải đã có sự cải thiện về chất lượng trong nội dung tin bài. Những cơ chế phản biện này đã và đang tiếp tục được duy trì bởi các tổ chức của cộng đồng LGBT và những tổ chức hoạt động vì quyền của người LGBT. Trong khi đó trên mạng xã hội, các luồng thông tin được đẩy theo nhiều hướng khác nhau, không có một cơ chế nào phân loại nguồn hoặc kiểm soát được tính chính xác của thông tin.

Với nhiều người DTTS, khi chưa từng biết đến người TDGTS công khai xung quanh mình thì việc hình thành quan điểm của họ được xây dựng chủ yếu từ những hình ảnh mà truyền thông đại chúng và mạng xã hội cung cấp. Do đó tiềm ẩn những rủi ro trong quá trình hình thành quan điểm từ những thông tin về người TDGTS trên mạng xã hội đối với những người tiếp nhận thông tin từ nguồn này.

3.3.3 Ảnh hưởng của các luồng văn hóa bên ngoài đến cách ứng xử hiện nay của người DTTS đối với người TDGTS

Thế hệ người DTTS trẻ đang chịu nhiều ảnh hưởng từ quan điểm về người TDGTS được lấy từ góc nhìn văn hóa của nhóm dân tộc đa số (người Kinh) thông qua các không gian trong trường học, không gian mạng và truyền thông đại chúng. Văn hóa thống trị của nhóm đa số và văn hóa đại chúng một mặt có thể cung cấp thông tin, hiểu biết về người TDGTS; mặt khác cũng có thể là tác nhân tạo ra sự kỳ thị và định kiến đối với nhóm này. Ở khía cạnh tích cực, văn hóa đại chúng đang đem đến cho cộng đồng người DTTS những thông tin mới về người TDGTS mà trước đây cộng đồng chưa từng biết đến. Truyền thông đại chúng cũng giúp công chúng làm quen với hình ảnh về người TDGTS, tạo ra cảm giác quen thuộc thay vì dị biệt với nhóm này. Thông thường những người càng có nhiều thông tin, kiến thức chính xác về người TDGTS hay cộng đồng LGBT thì càng có thái độ tích cực. Tuy nhiên cũng có những người DTTS trẻ tuổi mặc dù không thực sự hiểu về bản dạng giới hay tính dục nhưng vẫn tỏ ra chấp nhận người TDGTS, lý do là bởi họ đã

thừa kế quan điểm khoan dung từ trong văn hóa truyền thống của cộng đồng mình. Hiểu biết và thái độ của thế hệ trẻ người DTTS về người TDGTS trong các cộng đồng mà chúng tôi nghiên cứu chia thành có thể chia ra thành ba nhóm:

1) hiểu và chấp nhận	2) không hiểu đúng nhưng cũng chấp nhận	3) không hiểu đúng và không chấp nhận
“Thấy những người đồng tính yêu nhau. Người đồng tính yêu nhau rồi thế giới công nhận cho luật kết hôn như thế rồi thì em thấy chuyện đó cũng là hợp lệ. Vì những người đấy thì em hiểu cho hoàn cảnh của họ.” (Nam, Thái, 15 tuổi) “...theo nhìn nhận của tớ thì là tớ thấy đấy cũng là chuyện bình thường thôi... xã hội bây giờ thì nó cũng phát triển rồi nó cũng hiện đại với lại họ cũng không thể nào quyết định được giới tính của mình cả, họ cũng không muốn	“Cái đấy là số phận rồi, người này lại đi thích người kia ấy... Người Thái thì không ghét đâu. Cái đấy theo sở thích của họ thì cũng không ai ngăn cản được. Mình cũng không hiểu lắm nhưng mà mình chỉ nghĩ là theo họ thích thì họ làm thế thôi.” (Nữ, Thái, 25 tuổi) “Nghĩ là bệnh thôi chứ vì bọn chị cũng chẳng biết thế nào...Nghĩ chắc là nó bị làm sao, nghĩ vẫn thương bố mẹ nó cả nó luôn đấy chứ...” (Nữ, Thái, 32 tuổi)	“...Thì thấy không bình thường thôi... Không dám chơi đâu, sau đấy mình phải xa lánh một tí...” (Nữ, Mông, 22 tuổi) “Bất bình thường chứ... Ừ vì những người đấy không bình thường thì sao mà tiếp cận được với người ta.” (Nam, Mông, 24 tuổi)

họ như thế đâu. Nên là tớ thấy đấy cũng là chuyện bình thường.” (Nữ, Mông, 22 tuổi)	“Nếu mà muốn thay đổi họ chắc là cũng khó, vì tính cách họ như thế rồi ý. Mình nghĩ là nếu mà ai quyết tâm thay đổi thì chính họ cũng thay đổi được, nhưng mà chắc là khó... Nhưng mình vẫn người ta bình thường thôi, không làm sao cả...” (Nữ, Thái, 27 tuổi)	
--	--	--

So sánh giữa hai môi trường: môi trường cộng đồng và môi trường học đường, trải nghiệm bị ngược đãi của người TDGTS ở môi trường thứ hai phổ biến hơn. Trong cộng đồng, mặc dù có một số người thể hiện thái độ kỳ thị với người TDGTS nhưng không thường chủ yếu tránh né hoặc thể hiện qua lời nói trêu chọc, chế giễu. Trong những người TDGTS mà chúng tôi phỏng vấn ở hai địa bàn, chưa có ai có trải nghiệm về việc bị tấn công bằng lời nói ở mức độ nghiêm trọng (dọa nạt, chửi bới) hay bị ngược đãi thân thể trong không gian cộng đồng của mình. Tuy nhiên điều này không có nghĩa là không có những người thể hiện thái độ theo hướng cực đoan đối với người TDGTS. Có thể thấy hai xu hướng chính trong quan điểm và thái độ của cộng đồng người Mông và người Thái đối với người TDGTS hiện nay: một xu hướng khoan dung và chấp nhận người TDGTS hơn và xu hướng còn lại tiến đến cực đoan, bài xích đồng tính/ chuyển giới (homophobia/ transgender-phobia). So sánh giữa hai thế hệ, người DTTS trẻ tuổi dường như có sự khác biệt trong các ứng xử với người TDGTS đối với người có thể hiện bất tuân giới. Nếu như trước đây cộng đồng DTTS tỏ ra khoan dung với những người có cơ thể sinh học nữ biểu hiện như nam giới thì những người trẻ

ngày nay lại có sự phân biệt với họ, thể hiện qua hành vi tấn công bằng lời nói:

“Thanh niên người ta có thể nói là chẳng hạn như tớ có nghe nói là “O thằng này bê đê, ơ thằng này yêu con trai à” thế này thế kia...”

(Chuyển giới nam, Thái, 22 tuổi)

Những người LGBT trẻ tuổi cũng cho rằng mặc dù những người lớn tuổi không biết nhiều về LGBT nhưng cũng không phản ứng gay gắt với người TDGTS như nhiều người trẻ hiện nay.

Phản ứng với người có cơ thể sinh học nam biểu hiện nữ tính	Phản ứng với người nam hoặc nữ đồng tính
<i>“Vâng, các bà các ông thường hay trêu em, vừa trêu vừa cười, rất là vui chứ không như những người trẻ khác tỏ thái độ rất ghê gớm, nói những gì đó, nhìn mình như kiểu cái gì mà muốn đâm cho chết ngay.”</i> (Phương, chuyển giới nữ, Thái, 18 tuổi) <i>“Chụp ảnh. Tung lên mạng nhò. Thì kì lạ mà, nếu mà mặc như thế thì mình chỉ gọi là... hơi điên điên dở dở thôi nhỡ?”</i> (Nam, Mông, 21 tuổi)	<i>“Chắc là mấy bạn nam thanh niên tâm tâm mình là khắc nghiệt nhất... Còn người lớn nói chung là nó cũng ít .. ít hơn với cái bọn thanh niên nhiều. Bọn thanh niên thì ghét mình nhiều nhất. Kể cả mình thích đi chơi với người ta, người ta không bao giờ người ta cho đi, người ta toàn xua đuổi thôi.”</i> (Đồng tính nam công khai, Thái, 25 tuổi) <i>“Nhìn thấy thì mình coi như là không biết gì thôi. Mình nhìn rất là kĩ thật nhưng mà mình sẽ coi như không nhìn thấy và không bao giờ nói chuyện... Thì mình là con gái thì mình phải thích đàn ông. Đàn ông phải thích con gái thì mới là một điều đúng.”</i> (Nữ, Mông, 26 tuổi)

	<i>“Nó không phạm tội nhưng phải báo với chính quyền để xem nó thôi chứ...Ừ để theo dõi chứ, để mà bọn anh bức mình lên thì giết nó à. Cứ nhảy vào ôm ấp mình thì chả bức mình à, con trai với con trai ôm ấp nhau chả bức mình à, con trai với con trai lại hôn hít nhau như bọn anh thì làm gì chịu được.”</i> (Nam, Thái, 29 tuổi)
--	---

Có thể thấy rằng trước đây khi các cộng đồng người Mông và người Thái có ít thông tin về những người TDGTS ẩn mình bên trong cộng đồng và cũng ít tiếp xúc với các luồng văn hóa bên ngoài thì người dân không biết đến những khái niệm như ‘đồng tính’, ‘chuyển giới’. Khi cộng đồng còn tương đối ‘đóng’ và độc lập với những luồng văn hóa bên ngoài thì các quan điểm và hành vi của mọi người chủ yếu bị ảnh hưởng bởi các quy chuẩn và hệ giá trị của nền văn hóa truyền thống. Dù cộng đồng không có những cách định nghĩa cụ thể về người TDGTS nhưng họ cũng không có sự kỳ thị và định kiến nhằm phân biệt giữa người TDGTS với những người khác. Tuy nhiên, sự hạn chế hành vi của văn hóa truyền thống có thể trở thành rào cản cho những người TDGTS khi cấm đoán tình yêu và tình dục đồng giới như trong trường hợp của Pú và Bày. Những người TDGTS cũng vì vậy mà không dám công khai thể hiện bản thân khi sống trong cộng đồng, một số người còn có xu hướng muốn di cư đến sinh sống ở nơi khác.

Ngày nay, trong một thế giới nơi khoảng cách không gian - thời gian được rút ngắn nhờ truyền thông đại chúng, sự tiếp xúc và va chạm giữa các nền văn hóa diễn ra liên tục hơn. Không có một cộng đồng nào lại không chịu ảnh hưởng của văn hóa đại chúng, luồng văn hóa vốn đặt góc nhìn của nhóm dân tộc đa số của người Kinh ở trung tâm. Sự ảnh

hưởng của văn hóa thống trị và văn hóa đại chúng đến cách các nhóm tộc người thiểu số nhìn nhận về thế giới xung quanh dường như là một thực tế không thể tránh khỏi. Những ảnh hưởng này đã tạo ra hai khuynh hướng trong quan điểm và thái độ của cộng đồng DTTS đối với người TDGTS: khoan dung hơn hoặc định kiến hơn. Thông tin mà truyền thông đại chúng đem đến có thể cung cấp thêm kiến thức và giúp người DTTS làm quen với khái niệm, hình ảnh về người TDGTS. Tuy nhiên nếu truyền thông mang đến những thông tin sai lệch, mang nặng định kiến của văn hóa thống trị thì có nguy cơ tạo ra những phản ứng cực đoan với nhóm người này. Thực tế này đặt ra thách thức cũng như cơ hội trong việc hạn chế những tác động tiêu cực và tăng cường ảnh hưởng tích cực từ văn hóa bên ngoài cộng đồng tộc người.

THẢO LUẬN

I – Quá trình hình thành và mối quan hệ giữa căn tính tộc người và căn tính giới/tính dục của một cá nhân

Khi nhắc đến căn tính, người ta thường có xu hướng tiếp cận chỉ *một chiều cạnh* (one dimension) trong khi trên thực tế, một người có *nhiều chiều cạnh* (multiple dimensions) căn tính khác nhau được đan xen phức tạp. Ví dụ như khi nghiên cứu về người đồng tính, người ta thường tập trung xem xét *căn tính tính dục* (sexual identity) của họ và bỏ qua những khía cạnh khác như dân tộc, giới, nghề nghiệp, tôn giáo, v.v... Điều này khiến cho việc tìm hiểu trải nghiệm về áp bức và bất bình đẳng của người mang cùng lúc nhiều căn tính thiểu số trở nên thiếu toàn diện, không đưa ra được các chiến lược can thiệp và hỗ trợ hiệu quả. Jones và McEwen (2000) đã giới thiệu một mô hình đa chiều của căn tính, trình diễn cấu trúc của các căn tính thuộc về một cá nhân trong nhiều chiều cạnh khác nhau. Mô hình này mang tính linh hoạt và năng động, cho thấy cấu trúc và ảnh hưởng từ sự thay đổi bối cảnh trong trải nghiệm phát triển căn tính. Mô hình của Jones và McEwen trình diễn sự đan xen giữa các chiều cạnh cho thấy các chiều cạnh không nên được hiểu một cách đơn lẻ mà cần được nghiên cứu trong mối quan hệ của nó với các chiều cạnh khác²⁸. Ví dụ như đối với một người nữ dân tộc Thái, chiều cạnh *giới* (gender) có quan hệ với chiều cạnh *tộc người/ dân tộc* (ethnicity) bởi cách hiểu thế nào là một người phụ nữ của một người liên quan mật thiết đến các chuẩn mực và quy ước được gán cho giới nữ của nền văn hóa.

²⁸ Jones, Susan R., McEwen, Marylu K. (2000). "A conceptual model of multiple dimensions of identity". *Journal of College Student Development*, July/ August 2000, Vol. 4 No. 4, pp. 405 – 414.

Nghiên cứu về người TDGTS ở nhóm dân tộc ít người nên được thực hiện với sự hiểu biết về sự *đa căn tính* (multiple identity) của họ và cách chúng cùng lúc ảnh hưởng đến trải nghiệm sống của một người. Quan điểm giao thoa và lý thuyết nói chung được định nghĩa là "các căn tính xã hội có vai trò như là đặc tính tổ chức của các mối quan hệ xã hội, tạo thành, củng cố và làm cho tự nhiên hóa lẫn nhau" (Shields, 2008, trang 302). Nhiều đặc tính lồng vào nhau đi kèm với một bộ *quyền lực xã hội* (socio-cultural power) và *đặc quyền* (privileges) khác nhau. Có nhiều yếu tố cần lưu ý khi tiến hành nghiên cứu về trải nghiệm, sự kỳ thị và thách thức của các nhóm thiểu số: các giá trị văn hoá coi giới tính, tầm quan trọng của việc sinh sản, tiếp nối gia đình, quan hệ cá nhân với cộng đồng sắc tộc, và sự hội nhập của cá nhân hoặc gia đình vào nền văn hoá chi phối (Greene, 2015, trang 244). Do đó cần phải có sự hiểu biết và cân nhắc về lý thuyết giao thoa để nghiên cứu và thảo luận về kinh nghiệm sống, sự kỳ thị và thách thức tiềm tàng của một cá nhân/ nhóm *đa căn tính thiểu số* (multiple minority).

Việc Pú tự nhận mình là một người nam giới và thể hiện như một người đàn ông, hay việc Bày một mặt thể hiện nam tính trong khi mặt khác cũng không phủ nhận cơ thể nữ đều dựa trên hệ thống những quy định của văn hóa tộc người về vai trò và các đặc điểm gắn liền với mỗi giới. Phân tích thái độ của cộng đồng người Mông và người Thái đối với Pú và Bày cũng thể hiện sự khoan dung bởi quan điểm nhìn nhận những thể hiện giới chỉ như là một trong những *bản sắc/ đặc điểm* (trait) của một cá nhân chứ không phải là điều định nghĩa *căn tính* (identity) của họ là gì. Điều này khiến Pú và Bày tồn tại là 'một người Mông'/ 'một người Thái' với tư cách 'thành viên của cộng đồng', có chăng, chỉ là có 'tính cách' hay 'số phận' khác biệt. Trong trường hợp của Pú và Bày thì căn tính tộc người được coi là căn tính duy nhất. Thái độ chấp nhận sự cảm đoán của cộng đồng đối với việc họ muốn kết hôn với một người nữ vì coi đó là tình yêu đồng tính cũng cho thấy ý thức tuân thủ các quy tắc chung với vai trò là một thành viên của cộng đồng.

Trong mốc thời gian mà câu chuyện của Pú và Bày xảy ra, cộng đồng người Mông và người Thái vẫn còn chưa chịu nhiều ảnh hưởng với các luồng văn hóa bên ngoài. Văn hóa và các phong tục truyền thống của tộc người lúc này được đóng vai trò trung tâm và chi phối hành vi của các cá nhân. Nhưng từ khi có sự xuất hiện của các phương tiện truyền thông đại chúng, văn hóa tộc người cũng đã trở nên linh hoạt và di động trong sự tương tác với văn hóa đại chúng. Trong một bối cảnh xã hội chuyển đổi từ khép kín sang chịu sự tác động của các luồng văn hóa đến từ bên ngoài, việc xây dựng căn tính của cá nhân cũng chịu nhiều ảnh hưởng. Phân tích câu chuyện của Phương và Thoan có những sự khác biệt trong bối cảnh xã hội với câu chuyện của Bày và Pú:

Bối cảnh xã hội trong câu chuyện của Bày và Pú	Bối cảnh xã hội trong câu chuyện của Phương và Thoan
- Cộng đồng chưa từng biết đến một cá nhân hay khái niệm nào liên quan đến người TDGTS - Cộng đồng không phân biệt đối xử với Pú và Bày, giữ nguyên tư cách thành viên của họ	- Cộng đồng bắt đầu tiếp xúc với khái niệm, quan điểm về người TDGTS từ văn hóa thống trị và truyền thông đại chúng - Phương và Thoan có trải nghiệm bị công kích hằng ngày trong trường học, bị cô lập ra khỏi nhóm và bị dán nhãn

Trong các xã hội loài người bất tuân giới và đồng tính đã xuất hiện từ sớm, nhưng chỉ trong 50 năm trở lại đây những khái niệm này mới trỗi dậy như một cách thức định nghĩa con người. Với Thoan và Phương, có lẽ chính việc bị phân biệt và bị tách ra khỏi nhóm đã khiến họ có khát khao đi tìm một căn tính mới ngoài căn tính tộc người sẵn có để tự định nghĩa lại bản thân mình. Những người LGBT trẻ mà chúng tôi phỏng vấn đều trải qua một quá trình tương tự: đi học, bị phân biệt đối xử và bị dán nhãn. Kết quả của những trải nghiệm bị ngược đãi này là sự cô đơn, cảm giác bị cô lập xã hội khiến họ có xu hướng bị trầm cảm và

mất tự tin (Solberg & Olweus, 2003). Phải trải nghiệm việc bị cô lập khỏi những người xung quanh ở độ tuổi thiếu niên, họ cảm thấy cô đơn, mất cảm giác được thuộc về một cộng đồng xác định. Trong nỗ lực đi tìm kiếm một định nghĩa về bản thân, họ tình cờ tìm thấy thông tin về LGBT trên sách báo hoặc internet. Việc lựa chọn và xác lập cho mình một căn tính giới/ tính dục mới là cánh cửa mở lối cho họ vào một cộng đồng đã được thiết lập sẵn như một “quá trình xã hội hóa thứ hai” (Epstein, 1987). Như vậy, nhu cầu tìm kiếm một căn tính mới sau căn tính tộc người của người LGBT trẻ tuổi trong các nhóm DTTS xảy ra khi cộng đồng không đáp ứng được cho họ cảm giác được thuộc về cũng như không thể cung cấp những hỗ trợ để gắn kết họ với cộng đồng.

Trong tạp chí Norma (Tạp chí Quốc tế Nghiên cứu về Nam tính), Nguyễn Thu Hương đã công bố nghiên cứu trường hợp trong sự khác biệt về giới ở nhóm Bahnar ở Tây Nguyên, một nghiên cứu tiên phong trong đề tài thiểu số tính dục trong cộng đồng dân tộc ít người. Đối tượng nghiên cứu chính là Y Na, một người sinh ra với cơ thể sinh học là nữ nhưng biểu hiện như một người nam giới trong cộng đồng người dân tộc Bahnar. Trong nghiên cứu này, tác giả cũng đã thảo luận về tính chất giao thoa của bản dạng giới và căn tính tộc người của Y Na trong mối quan hệ quyền lực địa phương với chính quyền người Kinh. Khi Y Na muốn chuyển về chung sống với bạn gái Y Dich, Y Na đã được yêu cầu cởi áo cho một cảnh sát người Kinh để kiểm tra cơ thể của cô ấy và xác định giới và nhân thân của cô. Yêu cầu của cảnh sát có thể được coi là *"một hình thức kiểm duyệt bản dạng giới dựa trên chuẩn mực giới"* xuất phát từ công việc sản xuất theo quy tắc của các thủ tục của chính phủ và các thể chế xã hội"²⁹ (Nguyễn Thu Hương, 2016, trang 264), và sự từ chối của Y Na cho thấy sự phản kháng trong việc chấp nhận việc xác định bản dạng giới từ một người bên ngoài nền văn hóa của mình.

²⁹ Nguyễn văn tiếng Anh: “a form of ‘cissexist censure’ derived from the norm-producing work of governmental procedures and social institutions”

“[...] thái độ thách thức của Y Na có thể phản ánh một số mức độ sâu xa bắt nguồn từ căng thẳng trong quan hệ giữa các sắc tộc ở Tây Nguyên. Y Na từ chối cởi áo somi để kiểm tra sức khỏe của cảnh sát viên người Kinh liên quan đến mối quan hệ gần gũi với Y Dich, mối quan hệ mà những người khác có thể coi là "đồng tính" dưới hình thức tình bạn. Thay vào đó, Y Na lại thích duy trì trạng thái lưỡng đới hiện tại của cô - sự thể hiện nam tính bên ngoài bao phủ một cơ thể phụ nữ về mặt sinh lý - một trạng thái đã được cộng đồng chấp nhận hoặc ít nhất được khoan dung bởi cộng đồng địa phương của cô.”

“[...] Trong bối cảnh quan hệ giữa nhóm người Kinh đa số và các nhóm thiểu số - bao gồm phản ứng của Bahnar - Y Na không chỉ là một hành động cá nhân của sự thách thức mà còn nhấn mạnh sự kháng cự của người dân bản địa, dù thụ động, đối với người Kinh ở vùng thấp.”

Trong nghiên cứu nói trên, Nguyễn Thu Hương đã phân tích các căn tính của Y Na: vừa là người DTTS, vừa là một người có bản dạng giới nằm ngoài hệ thống nhị nguyên giới. Sự đa căn tính của Y Na đã bộc lộ những mâu thuẫn trong mối quan hệ: căn tính tộc người thiểu số trong mối quan hệ với nhóm dân tộc đa số (đại diện là viên công an) và căn tính giới thiểu số đối với giới chiếm quyền thống soát (giới nam). Trong câu chuyện của Y Na, căn tính tộc người vừa cộng hưởng vừa mâu thuẫn với căn tính giới của cô. Căn tính tộc người mâu thuẫn với căn tính giới khi cộng đồng không thừa nhận tình yêu được coi là đồng giới của cô với Y Dich. Nhưng khi xảy ra xung đột với viên công an người Kinh, hai căn tính thiểu số của Y Na cộng hưởng lại với nhau trong mối quan hệ với người có những căn tính mang tính áp chế với Y Na.

Đối với những người LGBT trẻ mà chúng tôi phỏng vấn, căn tính tộc người và căn tính giới/ tính dục của họ dường như lại rơi vào mối quan hệ xung đột lẫn nhau. Những người này ít gặp phải, hoặc không có nhận thức về những trải nghiệm bị phân biệt đối xử liên quan đến căn tính tộc người của mình. Theo Reynolds (1989), một người có xu hướng

tập trung vào sự áp bức nổi bật nhất trong cuộc sống của họ. Điều này có nghĩa, một khi những trải nghiệm về áp chế bởi căn tính giới/ tính dục của người LGBT trẻ thuộc các nhóm DTTS xảy ra nhiều và thường xuyên hơn những trải nghiệm phân biệt đối xử bởi căn tính tộc người của họ, thì những người này sẽ coi căn tính giới/ tính dục là đặc điểm nhận dạng chính của mình. Nếu trước đây người DTTS chỉ sống gắn bó với thôn bản của mình thì ngày nay họ đã có khả năng di chuyển đến những nơi khác. Nhiều người LGBT trẻ lựa chọn đi khỏi cộng đồng của mình để tìm kiếm sự chấp nhận căn tính giới/ tính dục của mình từ các cộng đồng khác. Nhiều người LGBT trẻ đánh giá văn hóa tộc người của mình là ‘lạc hậu’ bởi cộng đồng không có nhiều nhận biết về người TDGTS. Điều này cũng chỉ ra một nguy cơ về sự đứt gãy trong kết nối của người LGBT trẻ với căn tính tộc người của bản thân. Khi lựa chọn căn tính LGBT cũng có nghĩa họ đã mang căn tính chung với một cộng đồng xuyên văn hóa, tầng lớp xã hội, tôn giáo, v.v... Căn tính chung này sẽ áp đặt một sự thuần nhất về giới/ tính dục để định nghĩa các cá nhân trong đó để hướng tới mục đích chung của nhóm, loại trừ sự đa dạng trong nội tại³⁰.

Có thể thấy đề tài về nhóm TDGTS trong cộng đồng dân tộc ít người ở Việt Nam ẩn chứa nhiều yếu tố đan xen đầy phức tạp về sự tương quan quyền lực trong mối quan hệ của nhóm thiểu số và nhóm đa số: người Kinh và người DTTS, người TDGTS và người thuộc nhóm giới/ tính dục đa số, văn hóa tộc người và văn hóa thống trị/ văn hóa đại chúng. Bối cảnh xã hội và văn hóa có nhiều tác động đến quá trình hình thành căn tính giới/ tính dục của người TDGTS trẻ trong các cộng đồng dân tộc ít người. Tùy vào hoàn cảnh sống và trải nghiệm cá nhân mà mối quan hệ giữa căn tính tộc người với căn tính giới/ tính dục có thể cộng hưởng hoặc trở nên xung đột lẫn nhau.

³⁰ Escoffier, Jeffrey. 2003. *Sexual revolution*. New York: Thunder Mouth Press.

II - Phân loại theo hệ thống LGBTQA của phương Tây có dành cho tất cả?

Tập quán đa nguyên giới, chuyển giới và đồng tính luyến ái đã có một lịch sử lâu đời ở Đông Nam Á, gắn chặt với các tôn giáo địa phương và truyền thống văn hóa (Peletz, 2009). Những người diễn xướng ăn mặc *xuyên giới* (cross-dressing), chủ yếu là người chuyển giới nam với một vài ngoại lệ phái nữ, là một nhân vật quan trọng trong đời sống tôn giáo của nhiều cộng đồng trong khu vực. Họ biểu diễn trong các nghi thức và vở kịch địa phương. Đối với bản chất mâu thuẫn về giới và tính dục của họ, sự tồn tại của các cá nhân ăn mặc xuyên giới và chuyển đổi giới đã đã được hợp pháp hóa thông qua sức mạnh thần thánh của họ như là “*một trung gian giữa con người và các vị thần*” (Peletz, 2009, p.46). Có ít thông tin về sự tham gia của những cá nhân này trong các mối quan hệ đồng tính trong hoặc ngoài các không gian thiêng. Tuy nhiên, các tài liệu lịch sử của triều đình Trung Quốc và Đông Nam Á trong giai đoạn đầu của thời kỳ hiện đại cho thấy mối quan hệ đồng tính đã không bị cấm đoán, tuy nhiên, kết hôn và sinh sản là một trách nhiệm và nghĩa vụ xã hội, đặc biệt là đối với phụ nữ (Peletz, 2009). Cuốn sách *Nghệ thuật tính ái ở các quốc gia thuộc địa* (The Art of Love in the Colonies), được viết bởi Tiến sĩ Jacobus X., xuất bản năm 1893, ghi nhận rằng đồng tính luyến ái là “phổ biến nhất ở Đông Nam Á” và “xuất hiện đặc hữu giữa những người Việt Nam và người Trung Quốc” (Aldrich, 2008, trang.4). Một số học giả cho rằng ảnh hưởng của chủ nghĩa thực dân và Kitô giáo đã định kiến hóa và biến những thực hành biến đổi giới mang tính tâm linh thành các cấm kỵ xã hội trong khu vực Đông Nam Á (Peletz 2009, p.83). Tại Việt Nam, những thực thành biến đổi giới mang tính tâm linh này vẫn có thể được quan sát ở các điện thờ Tứ Phủ, một niềm tin tôn giáo của nhiều người Kinh. Người đàn ông ăn mặc xuyên giới được gọi là ‘đồng cô’, một “những ông đồng nam lưỡng giới với gốc rễ của một vị thần nữ”, những người thực hành nhập đồng (Endres, 2011, trang 98).

Nguyễn Thu Hương (2016) đã gợi ý một thảo luận rằng có nhiều nhóm TDGTS khác biệt hơn là các phân loại của phương Tây về các nhóm LGBT, do đó, các nhóm này sẽ đòi hỏi một cách tiếp cận khác mang tính địa phương để có thể hiểu đúng đắn hơn trong những bối cảnh văn hóa cụ thể. Ví dụ như trường hợp của Y Na đã vượt quá giới hạn của các nhóm biến thể giới toàn cầu do Y Na *"không biết các thuật ngữ như "lesbian" hoặc "transgender", hoặc muốn được phân loại như vậy"* (Nguyễn Thu Hương, 2016, p. 263).

Nếu như Thoan, với sự thông thạo cả tiếng Kinh lẫn tiếng Anh và hiểu biết về hệ thống phân loại phương Tây, đã tự nhận mình thuộc về nhóm đồng tính nam (gay); thì Pú không biết tiếng Kinh hay biết chút gì về sự phân loại phương Tây, vẫn luôn tin mình là một người đàn ông. Pú coi mình là một phần của giới nam (male), nhưng vẫn giữ một sự chia tách nhất định làm nên sự tồn tại độc lập và khác biệt của mình. Ở tư duy văn hóa này, niềm tin nội tại của Pú là cái quyết định bản dạng giới của bản thân chứ không phải thể xác. Pú không nhìn nhận cơ thể sinh học nữ của mình, tin vào một căn tính thống nhất giữa cơ thể, tâm trí và lá gan (người Mông quan niệm cảm xúc xuất phát từ gan, do đó tình yêu không gắn với biểu tượng trái tim mà đến từ gan), tạo nên Pú là một người nam giới và vì thế có diện mạo, hành xử nam tính và yêu một người nữ giới. Với Pú, từ khi có được nhận thức thì Pú tự coi mình là nam giới, do vậy cách hiểu về sự *"chuyển"* (transition) từ một giới này sang giới khác dường như quá gò ép với niềm tin của Pú.

Bà cũng có sự tự định nghĩa độc lập về bản sắc của mình, không đặt hẳn mình vào một giới xác định nào trong hệ thống nhị nguyên giới (nam và nữ) mà đứng ở giữa. Dù người khác gọi Bà bằng là 'cô' hay 'chú', 'anh' hay 'chị' thì Bà cũng đều trả lời họ. Trong khi đó Bà xưng tên mình hoặc các đại từ nhân xưng không gắn liền với giới như 'tôi', 'tao', 'mày', 'cháu' để tự gọi mình.

Khi bàn về tính 'lỏng'/'linh hoạt' trong tính dục của con người (sexual fluidity), nhiều ý kiến cho rằng *xu hướng tính dục và bản dạng*

tính dục (sexual orientation and sexual orientation identity) không mang tính cố định đặc thù, do đó có thể ảnh hưởng đến sự đánh giá chính xác bản dạng tính dục bởi bản dạng tính dục có thể thay đổi trong suốt cuộc đời của một con người, có thể không đồng bộ với giới tính sinh học, hành vi tình dục hay xu hướng tính dục thực sự (Sinclair, Karen, 2013; Hunter, J.; Braun, L. 2006). Tương tự, *giới lỏng/ linh hoạt* (genderfluid) hàm ý về những người muốn có sự linh hoạt chứ không gắn với một giới xác định nào, họ có thể linh hoạt giữa một trong hai giới hoặc thể hiện cùng lúc nhiều thể hiện giới (Cronn-Mills, 2015). Nhiều người TDGTS cũng thay đổi nhãn của mình theo thời gian, tùy vào cảm nhận của họ tại từng thời điểm (ví dụ như Phương ban đầu tự nhận mình là đồng tính nam, sau đó chuyển sang nhãn chuyển giới nữ).

Một câu hỏi khác đó là liệu những người như Pú và Bày có muốn ‘được’ phân loại và tự dán một nhãn mới cho mình hay không? Việc này có thể ảnh hưởng thế nào đến các giá trị văn hóa và quan hệ giữa người TDGTS với cộng đồng? Trường hợp của Pú và Bày cho thấy, tính đa dạng trong các kiểu hình về tính dục và bản dạng giới hiện có vượt xa những nhãn dán, hệ thống phân loại phương Tây có thể cung cấp. Bởi vậy sẽ là thiếu tính nhạy cảm văn hóa khi cố gắng gò ép, phân loại cá nhân TDGTS trong cộng đồng địa phương theo các nhãn dán phương Tây chỉ nhằm dễ dàng đưa họ về các mẫu hình thuận tiện.

Những người TDGTS trẻ tuổi đều có hiểu biết về hệ thống phân loại phương Tây và sử dụng những nhãn đó. Sự cô đơn vì không thấy mình giống những người xung quanh khiến họ khao khát tìm hiểu và định nghĩa bản thân. Họ tìm đến hệ thống này, chọn lựa một nhãn mô tả gần đúng với họ nhất trong hiểu biết của bản thân để tìm thấy sự tự khẳng định mình trong số lượng giới hạn của các nhãn trong hệ thống phân loại LGBT+. Việc tự gán nhãn đem đến cho người TDGTS trẻ cảm giác an toàn (secured) và cảm nhận thuộc về một nhóm nào đó (sense of belonging) thay vì cảm giác lạc lõng. Ngoài ra có một nhãn xác định cũng giúp họ dễ dàng trở thành một phần trong cộng đồng LGBT đã có sẵn, trở thành những đối tượng của các hỗ trợ về sức khỏe, giáo dục và

nâng cao năng lực, v.v...³¹. Tuy nhiên, mặt trái của việc dán nhãn là khả năng phải đối mặt với sự kỳ thị được gắn sẵn với các nhãn và trở thành một phần của “nhóm thiểu số”. Điều này hàm nghĩa rằng họ có xu hướng bị tách rời khỏi phần còn lại của cộng đồng, bởi lẽ hệ thống phân loại phương Tây mang tính ‘*cá nhân hóa*’ (individualised) trong khi họ thuộc về một nền văn hóa đề cao những giá trị ‘*tập thể*’ (community). Ngoài ra việc xác lập một căn tính mới, xa lạ và tách biệt khỏi những hiểu biết của cộng đồng vô hình chung làm đứt gãy mối quan hệ của người TDGTS với những người xung quanh. Những thảo luận này gợi ý việc tìm kiếm một cách thức tiếp cận mới trong thiết kế các chương trình về người TDGTS thuộc các dân tộc ít người ở Việt Nam phù hợp với văn hóa của tộc người và các đặc điểm địa phương.

³¹ Hệ thống phân loại LGBT được sử dụng rộng rãi với những cộng đồng LGBT lớn ở nhiều quốc gia, quyền của người LGBT cũng đã trở thành một trong những chủ đề đối thoại về quyền con người ở cấp quốc tế. Việt Nam đã tiếp nhận hệ thống nhận dạng này thông qua những nguồn tài trợ và các chương trình từ các tổ chức quốc tế, nằm trong các vận động chính sách và phong trào xã hội vì quyền con người. Việc áp dụng hệ thống phân loại và các nhãn phương Tây giúp việc tiếp cận sự hỗ trợ quốc tế trở nên dễ dàng và trở thành một điểm dẫn nhập (entry - point) để tiếp cận hơn trong các thảo luận chính sách về nhân quyền. Do đó các nghiên cứu, hoạt động hỗ trợ và nâng cao năng lực (ở nhiều khía cạnh như chính sách, giáo dục, y tế, v.v...) chủ yếu xoay quanh các nhóm đối tượng chính là đồng tính nam, đồng tính nữ, song tính và chuyển giới nam và chuyển giới nữ (thường được gọi chung là *cộng đồng LGBT*).

KẾT LUẬN

- Trong văn hóa Mông và văn hóa Thái hầu như không ghi nhận về những hình tượng, dấu hiệu có thể là người TDGTS trong truyện cổ tích, tục ngữ, thơ ca hay tín ngưỡng. Có một vài hình tượng thể hiện sự bất tuân giới (nữ giới thể hiện như nam giới) trong truyện cổ của nhóm Thái – Tày, ví dụ như hình tượng của nàng Han, giả trai ra trận đánh giặc, và nàng Ý Lai, giả trai đi học. Việc “đánh giặc”, hay “đi học”, tại thời điểm của những câu chuyện này, là đặc trưng của sự nam tính trong xã hội. Hành động của hai nàng Han và Ý Lai, thực hiện công việc của nam giới, bước ra khỏi định khuôn của giới nữ, được coi như một sự thách thức với những quy chuẩn giới hệ tông giới nhị nguyên trong văn hóa đương thời.

- Từ vựng về người TDGTS trong tiếng Mông và tiếng Thái khá ít ỏi, không có từ riêng biệt giữa người đồng tính và người có thể hiện bất tuân giới. Ngôn ngữ Mông và Thái đã bắt đầu vay mượn những từ vựng về người TDGTS trong tiếng Kinh. Ví dụ như, trong tiếng dân tộc, để miêu tả những cá nhân có hành vi cư xử nằm ngoài định khuôn giới, người Thái sử dụng cụm từ “Thóng ninh thóng trai” (Nửa gái nửa trai), và người Mông sử dụng “Poj niam tsis xws, tsivneej tsis xws” (Đực không ra đực, cái không ra cái), ý nghĩa tương tự với cụm “ái nam ái nữ” của người Kinh. Hiện tại, với sự phát triển của văn hóa đại chúng, người DTTS bắt đầu có nhiều biểu hiện nhập tâm những định kiến, kỳ thị của người Kinh, sử dụng những từ ngoại nhập như “pê đê”, “đồng tính” với sắc thái tiêu cực.

- Những người Mông và Thái thuộc thế hệ lớn tuổi đã đối xử một cách khoan dung đối với những đối tượng nữ có hành vi cư xử bất tuân các khuôn mẫu giới. Thậm chí, họ còn có những quan điểm như “sinh ra

đã vậy” hoặc quy đổi cho “số phận” khi nói về những trường hợp những người mang giới tính sinh học nữ có biểu hiện giới là nam. Mặc dù không chấp nhận những xu hướng bị coi là tình yêu đồng giới, thế nhưng những người lớn tuổi chỉ xem xét dưới góc độ hành vi chứ không coi đó là tiêu chí đánh giá đạo đức của cá nhân. Việc không coi xu hướng tính dục là một “căn tính” (identity) mà chỉ là một trong những nét đặc trưng (trait) của cá nhân không tạo ra sự phân biệt giữa “chúng ta” và “họ”. Điều này khiến cộng đồng nhìn nhận người TDGTS như là một phần trong chính thể của cộng đồng.

- Sự tiếp nhận quan điểm văn hóa của người Kinh có nhiều ảnh hưởng đến quan điểm và thái độ của các cá nhân DTTS đối với những người TDGTS. Đối với thế hệ trẻ, ngoài những thông tin nhận được từ trường học, sự phát triển nhanh của văn hóa đại chúng, tuyên truyền qua phim ảnh, báo chí, phóng sự và mạng xã hội có tác động rất nhiều đến thái độ của các bạn đối với người TDGTS. Nhìn chung, trong những năm gần đây, hình ảnh về người TDGTS trên truyền thông đại chúng được thể hiện trên nhiều phương diện rất phong phú và đa dạng, có những hình ảnh mang tính tích cực song cũng có những hình ảnh bị tô vẽ theo cách tiêu cực. Trong quá trình nghiên cứu, có thể thấy, trong lớp người thế hệ trẻ, thái độ của các bạn đối với những người TDGTS có thể được chia ra làm ba trường hợp phổ biến: hiểu và chấp nhận, không hiểu đúng nhưng cũng chấp nhận, không hiểu đúng và không chấp nhận.

- Những quan điểm sai lầm và tiêu cực về TDGTS trong các nhóm DTTS đã dẫn đến việc nhiều cá nhân TDGTS phải chịu đựng nhiều sự kì thị và ngược đãi về mặt thể chất và tinh thần, trong đời sống thực tế và trên cả mạng xã hội, gây ra nhiều tổn thương cho người TDGTS. So sánh quan điểm và thái độ đối với người TDGTS của thế hệ lớn tuổi và thế hệ trẻ trong cộng đồng người Mông và người Thái cho thấy có sự chuyển dịch theo hai xu hướng: i) hiểu biết do đó chấp nhận, khoan dung hơn hoặc ii) nhập tâm những định kiến và kỳ thị từ văn hóa thống trị nên có quan điểm và thái độ cực đoan hơn đối với người TDGTS.

- Hệ thống phân loại phương Tây không có khả năng tương thích với văn hóa cộng đồng tộc người và có thể tạo ra một hàm ý phân tách bản sắc cá nhân ra khỏi khối chính thể của cộng đồng. Các nhãn LGBT+ không được phân loại theo tư duy văn hóa của tộc người cũng như không đáp ứng được sự đa dạng trong thực tế địa phương. Tuy nhiên với những người TDGTS trẻ thuộc các dân tộc ít người, cách phân loại này cũng giúp đáp ứng nhu cầu tự định nghĩa bản thân và mở ra cơ hội để họ thâm nhập vào nền tảng cộng đồng LGBT đã có sẵn ở Việt Nam hiện nay.

KHUYẾN NGHỊ

- Nên tìm thêm những cách tiếp cận mới trong việc xây dựng các chương trình, dự án dành cho người TDGTS thuộc cộng đồng dân tộc ít người để phù hợp với văn hóa tộc người và bối cảnh địa phương. Việc giải hủy các định kiến, kỳ thị với người TDGTS và thúc đẩy một tư duy mới hướng đến sự tôn trọng trong cách cá nhân tự do thể hiện xu hướng tính dục và giới theo bất kì cách nào mà người đó cho là phù hợp cũng sẽ góp phần cải thiện quan điểm và thái độ của cộng đồng đối với người TDGTS.

- Môi trường học đường là một trong những không gian quan trọng hình thành nên quan điểm và thái độ của học sinh DTTS với người TDGTS. Thầy cô cần được trang bị kiến thức để không đem đến cho học sinh những cách hiểu không chính xác, mang tính tiêu cực về người TDGTS. Cần mở ra những không gian chia sẻ hiểu biết và khuyến khích học sinh thảo luận về chủ đề đa dạng tính và giới trong lớp học để tìm kiếm những quan niệm được chấp nhận từ các lăng kính văn hóa khác nhau. Đây sẽ là nền tảng để thúc đẩy sự đa nguyên hóa trong cách nhìn về những thể hiện giới và xu hướng tính dục khác biệt của thể hệ trẻ người DTTS.

- Trong kỷ nguyên thông tin hiện nay, một người có thể dễ dàng tiếp cận đến nhiều thông tin đa chiều một cách dễ dàng thông qua mạng internet chỉ với các thiết bị cá nhân như điện thoại thông minh. Điều mở ra cơ hội trang bị hiểu biết và kiến thức về nhiều mặt trong cuộc sống, nhưng đồng thời cũng là thách thức bởi cá nhân phải có khả năng chọn lọc và đánh giá độ tin cậy của nguồn thông tin. Trong những năm gần đây, phần lớn các phương tiện truyền thông đại chúng đem đến cho công chúng những thông điệp tích cực và kiến thức về người TDGTS thì vẫn còn một số những nhà truyền thông khác sử dụng những từ ngữ định kiến

và mô tả tiêu cực về họ. Bên cạnh đó, sự phát triển lớn mạnh của mạng xã hội cũng đã trở thành một kênh thông tin phi chính thống mới nổi được giới trẻ yêu thích. Khác với truyền thông truyền thống, các thông tin trên mạng xã hội không thể kiểm soát được, do đó cũng xuất hiện nhiều bài viết, hình ảnh và video về người TDGTS theo hướng cực đoan. Cần có những nghiên cứu tìm hiểu sâu sắc hình ảnh về người TDGTS đang được thể hiện ra sao trên mạng xã hội, những nguyên nhân và ảnh hưởng của những dòng thông tin đó tới cách thế hệ trẻ hình thành quan điểm đối với người TDGTS.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- “Digital, Social & Mobile in Southeast Asia in 2015.” *We Are Social USA*. Retrieved August 19, 2017 (<https://wearesocial.com/us/special-reports/digital-southeast-asia-2015>).
- “Sexuality and Social Justice: A Toolkit.” *What's wrong with labels? | Sexuality, Poverty and Law*. Retrieved August 29, 2017 (<http://spl.ids.ac.uk/sexuality-and-social-justice-toolkit/1-issues-and-debates/whats-wrong-labels>).
- Aldrich, Robert. 2002. “Homosexuality in the French Colonies.” *Journal of Homosexuality* 41(3-4):201–18.
- Anon. 2014. *Người Thái ở Tây Bắc*. Hà Nội: Nhà xuất bản Thông Tấn.
- Anon. 2017. “Bắc Hà (Huyện).” *Wikipedia*. Retrieved August 9, 2017 (https://vi.wikipedia.org/wiki/B%E1%BA%AFc_H%C3%A0_huy%E1%BB%87n).
- Anon. 2017. “Nghĩa Lộ.” *Wikipedia*. Retrieved August 9, 2017 (https://vi.wikipedia.org/wiki/Ngh%C4%A9a_L%E1%BB%99).
- Anon. n.d. “Types Of Bullying | National Centre Against Bullying.” *NCAB*. Retrieved August 15, 2017 (<https://www.ncab.org.au/bullying-advice/bullying-for-parents/types-of-bullying/>).
- Balsam, Kimberly F., Yamile Molina, Blair Beadnell, Jane Simoni, and Karina Walters. 2011. “Measuring multiple minority stress: The LGBT People of Color Microaggressions Scale.” *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology* 17(2):163–74.
- Bancroft, John and June M. Reinisch. 1990. *Adolescence and puberty*. New York, NY, etc.: Oxford University Press. P 162

- Bancroft, John and June M. Reinish. 1990. *Adolescence and puberty*. New York, NY, etc.: Oxford University Press.
- Cầm, Trọng and Ngô, Đức Thịnh. 2003. *Luật tục Thái ở Việt Nam*. Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa dân tộc.
- Cầm, Trọng. 1978. “Người Thái ở Tây Bắc Việt Nam”. Nhà xuất bản Khoa học xã hội Hà Nội.
- Cầm, Trọng. 1978. *Người Thái ở Tây Bắc Việt Nam*. Hà Nội: Khoa học xã hội.
- Cầm, Trọng. 1987. *Mấy vấn đề cơ bản về lịch sử kinh tế- xã hội cổ đại người Thái Tây Bắc Việt Nam*. Hà Nội: Khoa học xã hội.
- Central Population and Housing Census Steering Committee. 2010. *The 2009 Vietnam Population and Housing Census*. Hanoi: NXB Thống Kê.
- Colby, D. (2003). “HIV Knowledge and Risk Factors among Men Who Have Sex With Men in Ho Chi Minh City”. *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes* 32 (1), 80-85
- Cronn-Mills, Kirstin. 2015. “IV. Trans*Spectrum. Identities.” in *Transgender lives: complex stories, complex voices*. Minneapolis: Twenty-First Century Books.
- Crothers & Levison. 2004. “Assessment of Bullying: A Review of methods and intrustment”. *Journal of Counseling and Development: JCD* Fall 2004; 82, 4; *ProQuests Psycology Journal*; p. 496.
- Đặng, Khiêm Vạn. 1992. *Tuyển tập văn học các dân tộc ít người ở Việt Nam. Quyển thứ nhất*. Hà Nội: Khoa học xã hội.
- Đinh, Văn Lành. 2000. *Bước đầu tìm hiểu thân thoại dân tộc Thái Tây Bắc*. Nhà xuất bản Văn hóa dân tộc.
- Đinh, Văn Lành. 2000. *Bước đầu tìm hiểu thân thoại dân tộc Thái Tây Bắc*. Hà Nội: Nhà xuất bản Văn Hóa – Dân Tộc.
- Đỗ, Thúy Bình. 1994. *Hôn nhân và gia đình các dân tộc Tày, Nùng và Thái ở Việt Nam*. Hà Nội: Khoa học xã hội.

- Endres, Kirsten W. 2011. *Performing the divine: Mediums, markets and modernity in urban Vietnam*. Copenhagen: NIAS Press.
- Epstein, Steven (1987). “Gay politics, Ethnic identity: The limits of social construnism”. *Socialist Review* 93/94 (May – August 1987): 9 – 54.
- Ericksen, Thomas. 2001. “Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict: The Significance of Personal Experiences.” in *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*. Oxford University Press.
- Escoffier, Jeffrey. 2003. *Sexual revolution*. New York: Thunder Mouth Press.
- Fraser, Nancy, and Grethe Peterson. "The Tanner Lectures on Human Values." *The Tanner Lectures on Human Values, Bd 19* (1998).
- Fraser, Nancy. 1999. “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation.” *Culture and Economy after the Cultural Turn* *Culture and economy after the cultural turn* 25–52.
- Golubovic, Zagorka. 2011. “An Anthropological Conceptualization of Identity”. *Synthesis Philosophical* 51 (1/2011), pp. 25 – 43.
- Greene, Beverly. 1994. “Ethnic-Minority lesbians and gay men: Mental health and treatment issues.” *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 62(2):243–51.
- Hà, Đình Ty. 2011. *Truyện cổ người Tày - người Thái tỉnh Yên Bái*. Nhà xuất bản Văn hóa – thông tin.
- Hà, Đình Ty. 2011. *Truyện cổ người Tày - người Thái tỉnh Yên Bái*. Hà Nội: Sở Văn hóa Thông tin.
- Hariman, Robert. 2017. “Public Culture.” *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. Retrieved August 29, 2017 (<http://communication.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/97>)

80190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-32
accessed August 19th 2017).

- Harriman, Robert and John Louis Lucaites. 2011. *No caption needed: iconic photographs, public culture, and liberal democracy*. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press.
- Harvey, David. 1989. *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hawley, Patricia H. and Todd D. Little. 1999. "On Winning Some and Losing Some: A Social Relations Approach to Social Dominance in Toddlers." *Merrill-Palmer Quarterly* 45(2):185–214.
- Hoàng, Cẩm & Phạm, Quỳnh Phương. 2015. *Diễn ngôn, chính sách và sự biến đổi văn hóa – sinh kế tộc người*. Nhà xuất bản Thế giới.
- Horton, Paul, Helle Rydstrom, and Maria Tonini. 2015. "Contesting heteronormativity: the fight for lesbian, gay, bisexual and transgender recognition in India and Vietnam." *Culture, Health & Sexuality* 17(9):1059–73.
- Horton, Paul. 2014. "'I thought I was the only one': the misrecognition of LGBT youth in contemporary Vietnam." *Culture, Health & Sexuality* 16(8):960–73.
- iSEE. 2011. *Thông điệp Truyền thông về Đồng tính luyến ái trên báo in và báo mạng*, NXB Thế Giới.
- Jones, Susan R., McEwen, Marylu K. 2000. "A conceptual model of multiple dimensions of identity". *Journal of College Student Development* 4(4), pp. 405 – 414.
- Khuất Thu Hồng, Nguyễn Thị Vân Anh, & Ogden, J. 2004. *Understanding HIV and AIDS – related stigma and discrimination in Vietnam*: International Center for Research on Women.

- Khuất Thu Hồng. 2005. *Men who have sex with men in Hanoi: Social profile and sexual health issue*. ISDS: The POLICY Project.
- Kuper, Adam and Kuper, Jessica (Eds), 2009. “*The social science encyclopedia*”. Routledge.
- Kuper, Adam and Kuper, Jessica (Eds). 2009. *The social science encyclopedia*. Routledge.
- Lê, Vũ Trung. 2010. *Khảo sát nhân vật mô côi trong truyện cổ H'Mông*. Hà Nội: NXB Dân Trí.
- Link, Bruce G. and Jo C. Phelan. 2001. “Conceptualizing Stigma.” *Annual Review of Sociology* 27(1):363–85.
- Marshall, Gordon. 1998. *A Dictionary of Sociology*. Oxford University Press.
- McEwlee, Pamela. 2004. “Becoming socialist or becoming Kinh? Government policies for ethnic minorities in the socialist republic of Viet Nam.” in *Civilizing the margins: Southeast Asian government policies for the development of minorities*. Cornell University Press.
- Ngô, Ngọc Thắng. 2002. *Văn hóa bản làng truyền thống các dân tộc Thái, Mông vùng Tây Bắc Việt Nam*. Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa dân tộc.
- Nguyễn Thu Hương et al. 2012 *Trẻ em đường phố đồng tính, song tính và chuyển giới tại thành phố Hồ Chí Minh*.
- Nguyễn Thu Nam, Vũ Thành Long, Phạm Thanh Trà. 2017. “Quyền lực trong mối quan hệ của các cặp đôi đồng tính, song tính và chuyển giới.”
- Nguyễn Văn Anh, Khuất Thu Hồng và Nguyễn Thị Vân Anh (2008) *Sexual violence and risk of HIV infection – Evidence from women's lives*. Hà Nội.

- Nguyễn, Cường Quốc. 2010 *Sexual risk behaviors of men who have sex with men in Viet Nam*. Chapel Hill: North Carolina State University.
- Nguyen, Huong Thu. 2016. “Navigating identity, ethnicity and politics: a case study of gender variance in the Central Highlands of Vietnam.” *Norma* 11(4):255–69.
- Nguyễn, Mạnh Tiến. 2014. *Những đỉnh núi du ca - một lối tìm về cá tính H'Mông*. Hà Nội: NXB Thế Giới.
- Nguyễn, Văn Hòa. 2001. *Truyện cổ và dân ca Thái vùng Tây Bắc Việt Nam*. Hà Nội: Nhà xuất bản Văn hóa dân tộc.
- Olweus, Dan. 1993. *Bullying at school: what we know and what we can do*. Malden, MA: Blackwell.
- Ortner, Sherry B. 2006. *Anthropology and Social theory: Culture, Power and the Acting subject*. Duke University Press.
- Ortner, Sherry B. and Harriet Whitehead. 1981. *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peletz, Michael G. 2009. *Gender pluralism: Southeast Asia since early modern times*. New York: Routledge.
- Phạm Quỳnh Phương et al. 2013. *Khát vọng được là chính mình: Người chuyển giới ở Việt Nam*, iSEE.
- Phạm, Quỳnh Phương & Hoàng, Cẩm. 2015. *Thiếu số cần tiến kịp đa số*. Nhà xuất bản Thế giới.
- Phạm, Quỳnh Phương. 2014. *Người đồng tính, song tính và chuyển giới ở Việt Nam: Tổng luận các nghiên cứu*. Nhà xuất bản Khoa học xã hội.
- Rambo, Terry A. and Neil L. Jamieson. 2003. ‘Upland Areas, Ethnic Minorities and Development’, in Hy Van Luong (ed.), *Postwar Vietnam: Dynamics of a Transforming Society*, Rowman and Littlefield, Oxford, pp. 139–170.

- Reynolds, Amy L; Pope, Reachele L. 1991. “The Complexities of Diversity: Exploring multiple Oppressions”. *Journal of Counseling & Development*, 70.
- Rosario, Margaret, Eric W. Schrimshaw, Joyce Hunter, and Lisa Braun. 2006. “Sexual identity development among lesbian, gay, and bisexual youths: Consistency and change over time.” *Journal of Sex Research* 43(1):46–58.
- Ross, Michael W., E. James Essien, Mark L. Williams, and Maria Eugenia Fernández-Esquer. 2003. “Concordance Between Sexual Behavior and Sexual Identity in Street Outreach Samples of Four Racial/Ethnic Groups.” *Sexually Transmitted Diseases* 30(2):110–13.
- Shields, Stephanie A. 2008. “Gender: An Intersectionality Perspective.” *Sex Roles* 59(5-6):301–11.
- Sinclair, Karen. 2013. *About whoever: the social imprint on identity and orientation*. South Orange, NJ: Karen Sinclair.
- Solberg, Mona E. and Dan Olweus. 2003. “Prevalence estimation of school bullying with the Olweus Bully/Victim Questionnaire.” *Aggressive Behavior* 29(3):239–68.
- Sutton, Jon, Petter K. Smith, and John Swettenham. 1999a. “Bullying and ‘Theory of Mind’: A Critique of the ‘Social Skills Deficit’ View of Anti-Social Behaviour.” *Social Development* 8(1):117–27.
- Sutton, Jon, Petter K. Smith, and John Swettenham. 1999b. “Socially undesirable need not be incompetent: A response to Crick and Dodge.” *Social Development* 8(1):132-34
- Thompson, Richard H. 1996. “Assimilation”. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, Vol.1*. David Levinson and Melvin Ember (Eds), pp. 112 - 15. New York: Henry Holt and Company.

UNDP-USAID Vietnam (2014) *Quyền nuôi con nuôi của người đồng tính, song tính và chuyển giới tại Việt Nam - Thực trạng và Khuyến nghị*.

Vũ, Ngọc Bảo & Girault, Paul. 2005 *Đối mặt với sự thật: Tình dục đồng giới nam (MSM) và HIV/AIDS. Giới, Tình dục và Sức khỏe tình dục số 5 CIHP*. Hà nội: NXB Thế giới.

Vũ, Ngọc Bảo. et al. 2008. Male Sexuality in Vietnam: The Case of Male-to-Male Sex. *Sexual Health* 5 (1), 83-88

Wangsgard, David. 2009. *'Here we are all Brothers: Gender Relations and the Construction of Masculine Identities in a Nung Fan Slinh Village'*, PhD thesis, Simon Fraser University, British Columbia, Canada.

Winthrop, Robert H. 1991. *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. New York: Greenwood.

Wirth, Louis. 1945. *"The Problem of Minority Groups"*, *The Science of Man in the World Crisis*, ed. By Ralph Linton.

World Bank 2009, Country Social Analysis: Ethnicity and Development in Vietnam, *World Bank*, Washington.

World Bank 2012, Well Begun, Not Yet Done: Vietnam's Remarkable Progress on Poverty Reduction and the Emerging Challenges, *World Bank*, Hanoi.