

Thực vật học dân tộc – Trường hợp cây mía

Cao Văn Đức*, Nguyễn Thị Thái Trân



Use your smartphone to scan this QR code and download this article

TÓM TẮT

Tín ngưỡng liên quan đến thực vật là một trong những mô thức văn hóa sớm nhất của nhân loại. Đối với Đông Nam Á – Một trong những trung tâm đa dạng sinh học lớn nhất, trung tâm nông nghiệp sớm nhất của thế giới cổ đại – Việc tiếp cận, truy nguyên các thành tố văn hóa nguyên bản, bản địa... thông qua ngành Thực vật học dân tộc (Ethnobotany) là cần thiết và hợp lý.

Việc chọn cây mía như một thành tố đặc trưng để truy nguyên hệ thống văn hóa chung quanh nó bởi cây mía là cây bản địa và được thuần hóa rất sớm, (bên cạnh cây chuối và cây lúa) gắn chặt với hoạt động nông nghiệp và tín ngưỡng phồn thực.

Cây mía được thuần hóa cách đây hơn 10.000 năm. Quá trình phổ biến loài cây này từ Đông Nam Á, đến Ấn Độ và lan rộng ra khắp thế giới cũng đồng thời là quá trình cây mía khẳng định các thành tố văn hóa phát sinh thông qua mật độ xuất hiện dày đặc của nó trong các nghi lễ truyền thống của từng không gian văn hóa khác nhau. Những điểm tương đồng của các thành tố văn hóa này đã chứng minh về tính thống nhất và đa dạng của nền văn hóa Đông Nam Á. Cây mía cũng đồng thời là sứ giả lan tỏa các giá trị văn hóa Đông Nam Á lên Ấn Độ và ngược lại, biểu hiện qua vai trò của nó trong hoạt động mùa vụ gắn với người bản địa, các tín ngưỡng phồn thực và nghi lễ thông linh... trước khi bị khoác lên màu sắc tôn giáo và triết lý giải thoát của người Aryan.

Từ khoá: Thực vật học dân tộc, Đông Nam Á, Ấn Độ, cây mía

SƠ LƯỢC VỀ NGÀNH THỰC VẬT HỌC DÂN TỘC (ETHNOBOTANY)

Năm 1893, một bộ sưu tập độc đáo các vật thể thực vật được trưng bày tại Hội chợ Thế giới Chicago đã thu hút sự chú ý và trí tưởng tượng của John W. Harshberger, một nhà khảo cổ học quan tâm đến thực vật. Bộ sưu tập này đã truyền cảm hứng cho Harshberger để xuất một lĩnh vực nghiên cứu mới, ông đã viết trong The Botanical Gazette (Công báo thực vật) một bài báo có tựa đề “The purposes of 136 Chapter 9 Ethnobotany: The Study of People-Plant Relationships ethno-botany” công bố năm 1896, John W. Harshberger đã sử dụng thuật ngữ *Ethnobotany* để định nghĩa việc nghiên cứu thực vật theo cách hiểu của người nguyên thủy và người bản địa, “Ông đã gợi ý rằng chủ đề mà nó đại diện sẽ trở thành một lĩnh vực nghiên cứu được chỉ định, là *ethno - botany*, trong đó *ethno* có hàm ý chỉ chủ thể sử dụng và *botany* là chỉ thực vật có liên quan... nhằm làm sáng tỏ vị trí văn hóa của các bộ lạc sử dụng thực vật làm thức ăn, nơi trú ngụ hoặc quần áo” [1, tr. 136]. Từ đó ngành Ethnobotany không ngừng hoàn thiện và mở rộng hệ thống lý luận, phương pháp và đối tượng.

Hiện nay ngành Thực vật học dân tộc hiện đại (Modern ethnobotany) tựu chung lại có một số lĩnh vực chính như sau:

Ethnomedicine (Thảo dược học dân tộc): là nhận thức bản địa và sử dụng các loại cây thuốc truyền thống (tri thức bản địa về thảo dược bản địa).

- **Agriculture** (Văn hóa nông nghiệp): là sự ảnh hưởng của thực vật đối với con người thông qua các đặc điểm di truyền cụ thể của thực vật mà các cư dân bản địa mong muốn để tạo ra cây trồng theo những mục đích khác nhau.

- **Entheogen** (Plants in religion and ritual - Thực vật trong tôn giáo và nghi lễ): Xuất phát từ một chất kích thích hệ thần kinh (thường là một số chất từ thực vật có tác dụng gây ảo giác) tạo ra một trải nghiệm tâm linh hoặc huyền bí khai sáng. Entheogens đã đóng một vai trò quan trọng trong các thực hành tâm linh của hầu hết các nền văn hóa, tức là sự tham gia của thực vật trong các nghi lễ cổ truyền.

- **Folk classification** (Phân loại dân gian): Để cập đến cách phân loại giống, loài của một quần thể thực vật và động vật của cư dân bản địa cũng như sự phân bố của chúng trong các không gian khác nhau. Loại nghiên cứu này dựa trên một cách tiếp cận *emic* (thu thập dữ liệu trực tiếp).

- **Archaeoethnobotany** (hay *Paleoethnobotany*, Khảo cổ thực vật học dân tộc) là nghiên cứu về thực vật học dân tộc (ethnobotany) của quá khứ cổ đại (đặc biệt chú trọng đến các thông tin về hệ sinh thái cùng thời). Nó được liên kết chặt chẽ với việc nghiên cứu thực vật

Trường Đại học An Giang, ĐHQG-HCM

Liên hệ

Cao Văn Đức, Trường Đại học An Giang, ĐHQG-HCM

Email: cvduc@agu.edu.vn

Lịch sử

- Ngày nhận: 7/2/2020
- Ngày chấp nhận: 8/6/2020
- Ngày đăng: 20/9/2020

DOI: 10.32508/stdjssh.v4i3.571



Bản quyền

© ĐHQG Tp.HCM. Đây là bài báo công bố mở được phát hành theo các điều khoản của the Creative Commons Attribution 4.0 International license.



Trích dẫn bài báo này: Đức CV, Trần NT T. Thực vật học dân tộc – Trường hợp cây mía. *Sci. Tech. Dev. J. - Soc. Sci. Hum.*; 4(3):442-452.

học dân tộc thời hiện đại, vì rất khó để hiểu hệ sinh thái của môi trường hiện đại mà không xem xét lịch sử môi trường thường liên quan đến sự can thiệp của con người thời tiền sử.

Việc nghiên cứu thực vật học dân tộc hiện đại ngày càng hiệu quả đòi hỏi các nhà nghiên cứu hội đủ nhiều kỹ năng và chuyên môn sâu rộng. Có thể điểm qua một số kỹ năng như:

- **Botanical training** (Huấn luyện thực vật học): Huấn luyện, đào tạo, trang bị những tri thức về thực vật để nhận dạng và bảo quản mẫu vật thực vật.

- **Anthropological training** (Huấn luyện nhân học): Huấn luyện, đào tạo các phương pháp nghiên cứu đặc thù ngành nhân học và trang bị những tri thức, những khái niệm văn hóa xung quanh nhận thức về thực vật (đào tạo nhân học).

- **Linguistic training** (Huấn luyện ngôn ngữ học): Huấn luyện, đào tạo, trang bị những tri thức về ngôn ngữ để phiên âm các thuật ngữ địa phương và hiểu hình thái cú pháp, ngữ nghĩa của ngôn ngữ bản địa. Vì mang ngoại diên là một khoa học liên ngành, “*Thậm chí đây là một chủ đề rất rộng và các nhà dân tộc học cần phải có một số hiểu biết về một loạt các ngành học*” [2, tr. 21], nên Thực vật học dân tộc thu hút các nhà khoa học trên nhiều lĩnh vực như từ nhân chủng học, thực vật học, khảo cổ học, địa lý, y học, ngôn ngữ học, kinh tế, kiến trúc cảnh quan, dược học và văn hóa dân gian...

Trên cơ sở phương pháp và lý luận về ngành Thực vật học dân tộc, chúng tôi áp dụng lý thuyết về Văn hóa nông nghiệp (**Agriculture**), Thực vật trong tôn giáo và nghi lễ (**Entheogen**), Phân loại dân gian **Folk classification** để tiến hành tìm hiểu về cây mía và các thành tố văn hóa phát sinh từ nó thông qua hai không gian nghiên cứu chủ đạo là Ấn Độ và Đông Nam Á.

KHÁI QUÁT VỀ CÂY MÍA

Lịch sử cây mía

Lịch sử của cây mía là một chủ đề phức tạp. N. Deerr (1949) thì cho rằng cây mía được thuần hóa sớm nhất ở vùng New Guinea cách đây từ 8000 đến 10.000 năm, “*việc thuần hóa cây mía đầu tiên có thể được diễn ra ở những người thổ dân New Guinea, những người đã nhai sống nó*” [3, tr. 15], sau đó cây mía được trồng rộng rãi khắp Đông Nam Á rồi du nhập đến Ấn Độ. Cũng chính tại Ấn Độ, lần đầu tiên con người đã biết cách chiết xuất được đường từ nước mía. Và Peter Sharpe (1998) cũng cho rằng, “*mía có nguồn gốc ở Nam Thái Bình Dương*” [4, tr. 1], và ông đã chỉ rõ có 4 giống mía ban đầu như sau:

S. Robustum được tìm thấy dọc theo bờ sông ở New Guinea và một số đảo lân cận, là cây bản địa của khu vực này.

S. docinarum (hoặc mía quý) rất có thể có nguồn gốc ở New Guinea. Cây mía này chỉ phù hợp với các vùng nhiệt đới có khí hậu và đất đai thuận lợi.

S. barberi có lẽ có nguồn gốc từ Ấn Độ. Một chi của nó là *S. sinense* xảy ra ở một số vùng của Ấn Độ, miền nam Trung Quốc và Đài Loan.

S. edule chỉ được tìm thấy ở New Guinea và các đảo lân cận

Stevens M. Brumbley, Sandy J. Snyman, Annathurai Gnanasambandam, Priya Joyce, Scott R. Hermann, Jorge A.G. da Silva, Richard B. McQualter¹, Ming-Li Wang, Brian T. Egan, Andrew H. Paterson, Henrick H. Albert, Paul H. Moore (2008) thì lại cho là có tới 6 giống mía nguyên thủy, và 6 loài này (được liệt kê dưới đây) có thể phân biệt dựa trên hàm lượng đường, độ dày của cuống, đặc điểm của hoa, số lượng nhiễm sắc thể và lông biểu bì. Bốn loài đầu tiên trong danh sách dưới đây được thuần hóa sớm trong canh tác, trong khi hai loài cuối cùng (*S. spontaneum* và *S. robustum*) là những loài hoang dã mọc ở miền nam châu Á và New Guinea.

S. docinarum: Ngọt, thân dày (ở New Guinea)

S. barberi: Ngọt, thân mỏng (ở Ấn Độ)

S. sinense: Ngọt, thân mỏng, (được trồng nhiều ở miền Nam Trung Quốc)

S. edule: Mía vườn được trồng nhiều ở New Guinea, Melanesia

S. spontaneum: Rất mỏng, cây dại, cứng, ít đường (ở New Guinea và Nam Á)

S. robustum: Thân cao, cứng và dày, ít nước (ở New Guinea và miền đông Indonesia) [5, tr. 1-2]

R. Singh đã nói “*Brandes kết luận chắc chắn rằng giống S. docinarum là giống bản địa ở New Guinea, và quan điểm này ngày nay được chấp nhận rộng rãi*” [6, tr. 14-15] và “*Brandes (1956) phân biệt ba dòng di chuyển chính tương ứng với từng thời kỳ của cây mía; đầu tiên là sự ra đời của giống S. docinarum ở New Guinea (8000 trước CN); thứ hai từ New Guinea đã đi theo hướng tây đến Indonesia, Philippines (6000 trước CN), và cuối cùng đến miền bắc Ấn Độ (1000 đến 1500 trước CN)*”

Theo như công bố của Bộ Nông nghiệp Ấn Độ thì “*Việc trồng mía ở Ấn Độ bắt nguồn từ thời kỳ Vệ đà. Việc đề cập sớm nhất về trồng mía được tìm thấy trong các tác phẩm văn học của Ấn Độ trong giai đoạn 1400 đến 1000 trước CN. Hiện nay người ta chấp nhận rộng rãi rằng Ấn Độ là quê hương nguyên thủy của các loài S. accharum. Nhóm S. barberi từ đảo Polynesian, New Guinea là trung tâm ban đầu của S. docinarum*” [7, tr. 2], và Chittaranjan Kole và Timothy C. Hall (2008) cũng cùng quan điểm khi cho rằng người Ấn Độ có công lớn khi phát minh ra cách chiết xuất đường từ nước mía, “*tên gọi chung của cây mía, Saccharum, có*

nguồn gốc từ tiếng Phạn (Ấn Độ) "sharkara" là từ dùng để chỉ một sản phẩm đường thô thu được từ cây sậy ngọt, tức cây mía" [5, tr. 2]. Và Walvin (2018) cũng cho rằng nguồn gốc ban đầu của cây mía là ở Nam Á và khẳng định việc tạo ra đường từ mía thì xuất phát từ Ấn Độ [8, tr. 5].

Từ Ấn Độ, thông qua con đường thương mại, truyền giáo và chiến tranh, cây mía lan tỏa ra khắp Trung Đông rồi toàn châu Á. Từ Ấn Độ, "cây mía có lẽ đã được đưa vào Trung Quốc vào khoảng năm 110 trước Công nguyên khi một khu vườn thực vật được thành lập gần Bắc Kinh để giới thiệu các loài thực vật kỳ lạ" [4, tr. 2]... Những ngọn núi và sa mạc của Afghanistan, Baluchistan và miền đông Ba Tư đóng vai trò là hàng rào tự nhiên ngăn chặn sự lan tỏa của mía đến các khu vực khác trong nhiều thế kỷ, nên mãi đến thế kỷ VI, mía mới được truyền từ Ấn Độ đến Ba Tư và từ đây, người Ả Rập đã đem mía đến Ai Cập (thế kỷ VII) và Địa Trung Hải (cuối thế kỷ VII) khi họ kéo quân chinh phục những vùng đất này. Khoảng đầu thế kỷ VIII, mía được lan rộng ra toàn vùng Trung Đông và truyền đến Tây Ban Nha vào khoảng năm 714 sau Công nguyên. "Ngành công nghiệp đường ở Tây Ban Nha đã rất thành công, với khoảng 30.000 ha mía được trồng vào khoảng năm 1150 sau Công nguyên" [4, tr. 3].

Khoảng năm 1420, người Bồ Đào Nha đã đưa cây mía vào Madeira, từ đó nó sớm đến Quần đảo Canary, Azores và Tây Phi (Purseglove 1979). Columbus đã đem mía từ Quần đảo Canary đến Hispaniola (nay là Cộng hòa Dominican) trong chuyến đi thứ hai vào năm 1493...

Tổ chức Nông lương thế giới (FAO) chỉ kết luận ngắn gọn "Cây mía được biết là đã được trồng ở New Guinea và các đảo lân cận hàng ngàn năm trước Công nguyên. Từ đó, nó bắt đầu một hành trình dài đến Ấn Độ trước rồi sau đó là Trung Quốc" [9, tr. 5].

Tóm lại, tạm thời chúng tôi công nhận quan điểm của Peter Sharp (1998), của Deerr (1949) và của FAO (2009) về lịch sử và sự lan tỏa của cây mía (Xem Hình 1).

Nhìn vào Hình 1, chúng tôi thiên về quan điểm cây mía là cây bản địa của Đông Nam Á, phù hợp nhất với khí hậu nhiệt đới (Xem Hình 2) và là một trong những loài cây được thuần hóa sớm nhất trong canh tác nông nghiệp ở đây. Rõ ràng với bề dày lịch sử và vai trò quan trọng trong đời sống kinh tế như thế, cây mía sẽ phát sinh rất nhiều giá trị cấu thành nên những thành tố văn hóa có liên quan. Trong số các thành tố văn hóa liên quan đến cây mía, mật độ nghi lễ xuất phát từ tín ngưỡng chiếm tỉ lệ vượt trội trên cơ sở hình dáng, đặc điểm sinh trưởng và chất ngọt của nó.

Nhìn vào Hình 2, với sự phân bố dày đặc của cây mía quanh đường xích đạo, rõ ràng chúng ta thấy được tính nhiệt đới đặc trưng của nó.

Đặc điểm sinh học của cây mía

Theo Glyn James (2004), cây mía có tên khoa học là Saccharum, thuộc họ hòa thảo (Graminaea), cây mía cao trung bình 2 đến 3m, một số cây có thể cao đến 4 – 5m. Trên mỗi đóng gồm có mắt mía (mắt mồm), đai sinh trưởng. Cây mía trồng bằng hom (nhân giống vô tính). Khi thu hoạch, người ta lấy thân làm nguyên liệu chế biến đường, lấy nước ngọt, còn phần ngọn có 2 đến 3 mắt sẽ dùng làm hom giống. "Ngọn mía ít đường nhưng mọc mồm rất khô, dùng làm hom giống rất tốt" [10, tr. 3]. Thời kỳ đầu, từ khi đặt hom đến mọc mồm thành cây con, nhiệt độ thích hợp từ 20 – 25⁰C. Giai đoạn mía đẻ nhánh (cây có 6 – 9 lá), nhiệt độ thích hợp là 20 – 30⁰C. Ở thời kỳ mía làm đống vươn cao, yêu cầu nhiệt độ cao hơn để tăng cường quang hợp, phù hợp nhất là 30 – 32⁰C. "Mía là loài cây có khả năng tái sinh mạnh, có thể để gốc được nhiều năm" [11, tr. 5]. Nghĩa là một lần trồng nhưng thu hoạch nhiều vụ.

Chúng tôi quan tâm đến đặc điểm đặc trưng của cây mía là tính ưa nhiệt và khả năng tái sinh mạnh mẽ, vì tính ưa nhiệt sẽ bổ khuyết cho mình chúng về việc lan tỏa của cây mía và các giá trị văn hóa quanh nó ở thời điểm khởi nguyên sẽ đến và phân bố dày đặc ở miền khí hậu nhiệt đới và gần nó, còn khả năng tái sinh mạnh mẽ sẽ liên quan đến ý nghĩa tái sinh và tín ngưỡng phổ biến trong thế giới quan của các cư dân chủ thể canh tác cũng như thực hành các nghi lễ liên quan đến mía.

CÂY MÍA TRONG KHÔNG GIAN VĂN HÓA ẤN ĐỘ VÀ KHÔNG GIAN VĂN HÓA ĐÔNG NAM Á

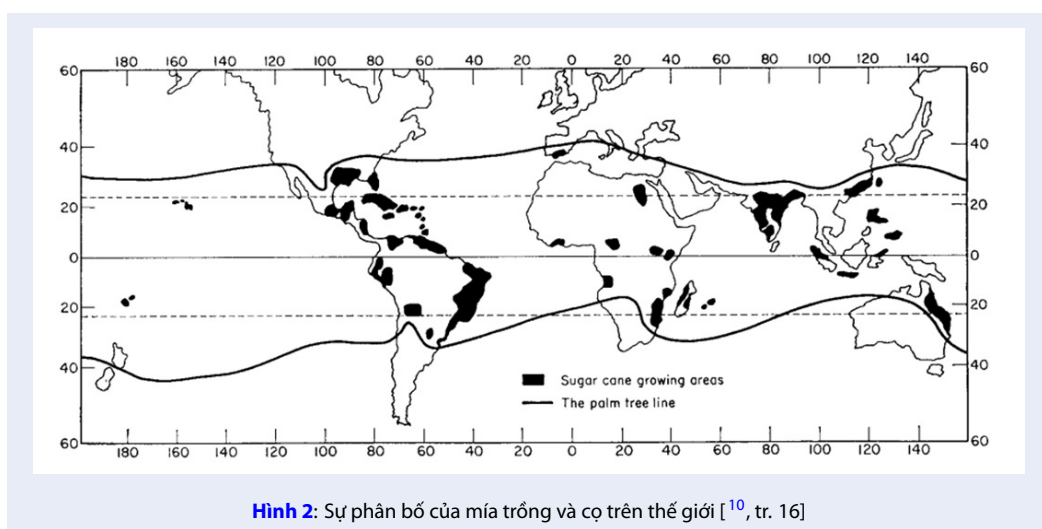
Cây mía trong nền văn hóa Ấn Độ

Vốn là cây bản địa vùng nhiệt đới cách nay trên dưới 10.000 năm, thế nhưng hiện nay cây mía đã trở thành loài cây trồng hiện diện hầu như khắp các châu lục. Đối với từng chủ nhân của các nền văn hóa khác nhau, cây mía thực hiện những chức năng và truyền tải những ý nghĩa đặc thù.

Ở Ấn Độ, hình ảnh cây mía đã gắn với thần tình yêu Kama. Giống như Eros của Hy Lạp và Cupid của La Mã, thần Kama cũng có một cây cung, nhưng cây cung này được làm từ cây mía, bởi cây mía dễ uốn cong, sinh sôi mạnh và là cội nguồn của sự ngọt ngào, cảm dỗ [12, tr. 85]. Đối với Ấn Độ, đất nước của triết học và tôn giáo, thần tình yêu Kama đương nhiên không đơn thuần chỉ thực hiện chức năng yêu đương thông



Hình 1: Tóm tắt về lịch sử cây mía (Tác giả tổng hợp quan điểm của Peter Sharp (1998), của Deerr (1949) và của FAO (2009)



Hình 2: Sự phân bố của mía trồng và cọ trên thế giới [¹⁰, tr. 16]

thường; mà thông qua hình tượng của thần, cổ nhân Ấn Độ muốn truyền tải nhiều thông điệp mang tính triết học thâm sâu.

Nguyên thủy, thần tình yêu vốn là một vị thần bản địa của người Dravidian, sau khi tràn vào Ấn Độ, người Aryan đã tiếp nhận và đồng bộ hóa vào hệ thống các thần của họ [12, tr. 82]. Kama thời kỳ tiền Aryan vốn có nghĩa nguyên thủy là “ý muốn tự nhiên” [13, tr. 101], là ý muốn tự nhiên giữa giống đực (purusa) và giống cái (prakriti), muốn giao hòa để sinh sôi nảy nở ra vạn vật trong vũ trụ, điều này tương đồng với tư duy về tín ngưỡng phồn thực với cặp đôi đực – cái rất đặc trưng của các cư dân gốc nông nghiệp, đó là khởi thủy cho tín ngưỡng thờ sinh thực khí (linga và yoni). Trong hệ thống thần linh của văn hóa Balamon, thần Kama sử dụng cây cung bằng mía, mũi tên làm bằng hoa xoài, dây cung là đàn ong và cưỡi trên mình con vẹt. Một cây cung mía và 5 mũi tên bằng hoa xoài, vừa tượng trưng cho 5 tật đổ trong tâm hồn (Krodha = tức giận; Lobh = tham lam; Moha = gắn kết tình cảm; Mada hoặc Ahankara, Pride = ngạo mạn; Matarya = Ghen ty), đồng thời là quá trình chiến đấu tự thân, dùng tâm trí để kiểm soát Kama (dục vọng)^a nhằm đạt tới Moksha (sự giải thoát) [13, tr. 103-104]. Ở phạm vi hình thức xã hội, thì đó là quá trình tranh đấu giữa Dharma (bốn phạm hạnh, bảo vệ trật tự thế giới trần gian, thế giới vật chất nói chung và xã hội con người nói riêng) với Kama (dục vọng), vì con người là sinh vật duy nhất có đời sống tâm linh, nên họ tìm kiếm Moksha với khát khao giải thoát khỏi thế giới vật chất, giải thoát khỏi vòng sinh tử luân hồi [14, tr. 48].

Bên cạnh thần tình yêu Kama, cây mía còn gắn với hình ảnh của thần Genesha (phúc thần), đó là lễ vật không thể thiếu mỗi khi người ta thực hiện nghi lễ cộng đồng đối với Genesha, vì theo tư duy giản đơn là thần Genesha thích ăn mía (voi thích ăn mía). Trung tâm văn hóa Marathi Mauritius (the Mauritius Marathi Cultural Centre Trust) khi nghiên cứu về người Marathi ở Mauritius đã nói rằng, nghề chính trong canh tác nông nghiệp của người Marathi là trồng mía, và trước khi bắt đầu mùa thu hoạch mía, họ sẽ làm lễ Jatra (Nghi thức này cũng được gọi là Kali Puja hoặc kalimay puja) để dâng lễ vật lên thần Genesha nhằm cầu mong một vụ mùa bội thu và không bị tai nạn trong quá trình thu hoạch mía [15, tr. 96-99]. Khi nhuộm màu triết lý giải thoát thì hành động thần Genesha phá vỡ lớp vỏ và mắt mía cứng rắn lại được đồng nghĩa với quá trình phá vỡ những trở ngại để

^aSức mạnh của dục vọng khiến người ta đến mức thần sáng tạo Brahma cũng như tất cả các thần, muôn loài đều bị khuất phục (thần Brahma đã bị thần Silva chặt chiếc đầu trên đỉnh vì tội loạn luân với chính con gái mình), bởi vì Kama chính là năng lượng khởi nguyên của vũ trụ truyền vào, hiện hữu trong vạn vật, làm cho muôn loài sinh sôi.

khao khát vươn tới sự giải thoát, hương vị ngọt ngào của nước mía sau quá trình phá vỡ ấy tượng trưng cho hương vị của sự giải thoát.

Đối với người Tamil ở miền Nam Ấn Độ (là một trong những tộc người bản địa thuộc ngôn ngữ Dravida) cũng như một số nơi trên thế giới, cây mía là lễ vật không thể thiếu trong lễ hội lớn nhất của họ - lễ hội Pongal. Đây là hoạt động khởi phát và mang bản chất thuần nông nhằm tạ ơn đất mẹ và kỷ niệm kết thúc mùa vụ, cầu cho được mùa, mưa thuận gió hòa (sau này khi bị ảnh hưởng bởi yếu tố tôn giáo thì mới bổ sung thêm chức năng là tạ ơn thần mặt trời Surya và các thần khác trong hệ thống các thần Balamon giáo). Theo mô tả của Soumya Staraman (2010) và T. Pullaiah, K. V. Krishnamurthy, Bir Bahadur (2017) thì trong lễ hội Pongal có một bữa tiệc cộng đồng (Sama Bandhi Virundu), các thành viên tham gia sẽ không phân biệt tôn giáo, giai cấp, giàu nghèo, giới tính, tuổi tác... Mọi người cùng ăn chung một bữa tiệc với thành phần chính là cơm ngọt và một khúc mía. Hoạt động này thực hiện chức năng đoàn kết cộng đồng và bình đẳng vì mọi người dân đều được hưởng phước lộc công bằng từ mẹ thiên nhiên; đồng thời khúc mía nhắc nhở về thành quả ngọt ngào của quá trình lao động vất vả [16, tr. 64-65].

Điểm nhấn lớn nhất và là hoạt động khởi phát của lễ hội từ phạm vi mỗi gia đình là việc các thành viên sẽ chung tay nấu một nồi cơm ngọt và cầu cho nó dâng phồng bọ lên và tràn ra ngoài chiếc nồi đất. Khi cơm sôi, bọt càng dâng cao và tràn mép nồi càng nhiều càng tốt. Đó là điềm lành dự báo sự tràn đầy và no đủ. Khi nấu xong, cơm sẽ múc ra lá chuối tươi để bày lễ lên bàn đất và dựng 3 cây mía chung quanh, lúc này cây mía thực hiện chức năng kết nối với thần linh.

Tuy nhiên, nếu truy nguyên và bóc tách đi các lớp vỏ nhuộm màu sắc tôn giáo thì lễ hội Pongal vốn khởi phát từ nghi thức chuyển mùa và gắn với nghi lễ cầu mưa vì vị thần ban đầu được tạ ơn là thần Indra^b (thần mưa, sấm sét) trước khi thần được hợp nhất vào hệ thống các thần của Balamon giáo. Việc này cũng là sự tất yếu của quá trình dung hợp văn hóa, giống như việc người Việt cổ đã hợp nhất tín ngưỡng thờ các lực lượng mây, mưa, sấm, chớp vào đạo Phật (thờ tứ pháp), thờ Tam Phủ, Tứ Phủ...

Cũng ở người Tamil, khi dâng lễ lên nữ thần Lakshmi, cây mía là lễ vật chính yếu và nó hàm chứa các ý nghĩa như sau [17, tr. 11-21]:

- Khả năng sinh sản (trang 11)
- Tượng trưng cho tiền bạc và sự giàu có (trang 15)
- Là biểu tượng của linga (trang 21)

^bThực ra Indra cũng vốn là vị thần bản địa của người Dravida liên quan đến nghi thức cầu mưa, nhưng sau đó bị đồng hóa vào Balamon

- Kích hoạt khả năng sinh sản và sự may mắn (trang 21)
- Tượng trưng cho dây dốn, sự vận hành nguồn năng lượng vũ trụ (trang 21)
- Tượng trưng cho sự ham muốn tình dục (trang 21)

Cây mía trong nền văn hóa Đông Nam Á

Trong phạm vi bài viết này, chúng tôi áp dụng quan điểm về cơ tầng và không gian văn hóa Đông Nam Á cổ của Nguyễn Tấn Đắc (2010) và của Trần Ngọc Thêm (1996).

Đối với cư dân bản địa trên đảo Bali (vùng Tanbanan) và đảo Sumatra, cây mía đóng vai trò quan trọng trong các lễ cổ truyền của họ. Nó tích hợp rất nhiều ý nghĩa và chức năng. Mía mang giới tính nữ (Nữ hoàng = Nữ thần mía) [18, tr. 139]. Đây là nét đặc trưng của các nền văn hóa gốc nông nghiệp khi chú trọng về chức năng sinh sản của các loại cây trồng. Ở Đông Nam Á nói chung, hầu hết các loài cây đều mang giới tính nữ, trong đó tiêu biểu như cây lúa, cây mía, cây chuối...

Theo Inyoman Peneng, Iwayan Sumantera (2005), mía là lễ vật không thể thay thế trong lễ hội Panca Yad (nghĩa là không thấm nước). Từ chức năng sinh sản và khả năng tạo nước ngọt, cây mía đã phái sinh thêm chức năng tạo nước [18, tr. 139], gắn với nhu cầu về nước cho tưới tiêu và sinh hoạt, đồng thời nước nói chung và nước mía nói riêng còn tượng trưng cho nguồn sống. Việc dâng mía trong lễ hội Panca Yad nhằm tỏ lòng biết ơn mẹ thiên nhiên, mang nét tương đồng với việc dâng mía trong nghi thức cầu mưa chuẩn bị cho mùa vụ mới của các dân tộc ở Đông Nam Á. Mỗi miếng mía trong nghi lễ tượng trưng cho khả năng sáng tạo ra các giá trị vật thể đáp ứng nhu cầu sống của con người như quần áo, cơm gạo...

Hình ảnh những chiếc lá mía non mọc mầm trên thân mía có ý nghĩa chỉ cho mọi người biết phương hướng, cách thức sống cho phải đạo... Điều này vừa mang hình thức như một loại bói toán (điểm báo = kaanum) khi cây mía trở thành phương tiện truyền tải các thông điệp từ các vị thần mang tính mật truyền, qua đó cũng giáo huấn đạo lý sống trung thực, ngay thẳng và không ngừng vươn lên trước mọi khó khăn.

Một trong những điểm nhấn trong hệ thống lễ vật của lễ hội Panca Yad là một đồ hình được tạo nên bằng cách lấy các cây mía làm cột chống dưới một quả cầu (làm bằng các trái cây) tượng trưng cho mô hình vũ trụ, sự kết nối giữa mặt đất (vốn là nơi chứa nguồn năng lượng sinh sôi nảy nở, là nguồn sống, là nơi con người cư ngụ) với bầu trời (thế giới của các vị thần). Trong trường hợp này, cây mía mang chức năng thông linh kết nối giữa cõi phàm và cõi thiêng, đồng thời cũng mang nét tư duy âm dương giản đơn, nếu như không nói là bộ tam tài cơ bản.

Khi thủ lĩnh dâng cây mía (đã tước vỏ) lên thần linh, cây mía trần (nude sugar cane) này tượng trưng cho sự tinh khiết và thành tín đối với các vị thần, tô điểm cho sự tôn nghiêm của phương pháp thần thánh hóa vai trò của thủ lĩnh^c. Ngoài ra nó còn mang ý nghĩa cho sự thanh lọc, tẩy uế những tạp niệm và thói hư của dục vọng [18, tr. 140]. Nước mía được xem như nước thánh, có khả năng truyền thụ năng lượng thần thánh và tẩy rửa những ô uế phàm tục.

Ngoài lễ hội Panca Yad, cây mía còn gắn bó chặt chẽ trong các nghi lễ vòng đời. Trong lễ cưới, hai cây để hai bên xe của cô dâu chú rể. Điều này nói lên rằng, cũng như đa số các dân tộc khác, các cư dân bản địa tại Bali và Sumatra rất chú trọng đến tính cặp đôi và tư duy đực - cái trong hôn nhân [19, tr. 1]. Trong lễ cà răng (trưởng thành), cây mía được sử dụng nhằm nhắc nhở sự kiểm soát những ham muốn, nếu muốn trưởng thành thì phải kiểm soát được những ham muốn.

Sau này, tuy bị ảnh hưởng bởi đạo Hindu, nhưng trong nghi lễ *Canang Sari* (cúng bông) hàng ngày của người dân Balani trên đảo Bali, lễ vật dâng lên Ida Sang Hyang Widhi Wasa (vị thần tối thượng trong Hindu giáo ở đảo Bali) không thể thiếu trong giỏ (hoặc cái khay đan bằng lá cọ) ấy là mía, bên cạnh các lễ vật khác như lá trâu, chuối thái lát, gạo, lá dứa (pandan) có mùi thơm, vôi và trang trí bằng rất nhiều hoa bản địa với mỗi màu đều mang tính ý nghĩa riêng từng thần, từng ngày...

Tương tự như lễ cưới ở vùng Tanbanan và Sumatra, ở vùng Đông Bắc của Thái Lan, khi chú rể đã vượt qua được thử thách và bước vào nhà cô dâu, anh ta sẽ dâng lễ vật đầu tiên là một cây chuối và một cây mía. Sau đó hai cây ấy sẽ được trồng ngay trong vườn nhà cô dâu để khi cặp vợ chồng có đứa con đầu lòng, cây sẽ ở đó để cung cấp dinh dưỡng cho đứa trẻ [20, tr. 161]. Điều này biểu hiện về nhu cầu sinh sản của tín ngưỡng phồn thực vốn là nét văn hóa nổi bật đặc trưng của cư dân nông nghiệp vùng văn hóa Đông Nam Á cổ.

Riêng với cộng đồng người Hokkien ở Penang và Singapore, cây mía trở thành lễ vật không thể thiếu trong ngày tết của họ. Đặc biệt là ngày sinh nhật của Ngọc Hoàng (ngày 9 tháng 1 âm lịch), vì gắn với sự kiện người Hokkien thỉnh cầu ngài bảo bọc, che chở để tránh sự tàn sát của giặc Nguyên – Mông khi chúng tràn xuống Phúc Kiến vào thời nhà Tống. Vì thế cây mía chính là biểu hiện cho sức mạnh thần bốn mạng [21, tr. 138].

Người Karen ở Myanmar sử dụng mía trong lễ “Calling home the spirits” với ý nghĩa về khả năng tái sinh

^cHiện tượng này rất giống với người Tamil thực hiện nghi thức cổ xưa khi các vị thủ lĩnh Chola tổ chức tại Kaveripattinam, còn được gọi là Poompuhar.

cho các linh hồn. Đồng thời, cây mía cùng với gạo nếp, chuối, nước, hoa Pao Gyi là những biểu tượng văn hóa trong hầu hết các lễ hội truyền thống của người Karen với các ý nghĩa như sự đoàn kết, chân thành, trung thực, kiên trì, giản dị, lợi ích và độ tinh khiết [22, tr. 23].

Các cư dân bản địa là người B'laan, T'boli và người Tagakaulo ở tỉnh vùng cao Sarangani ở Philippines cũng sử dụng cây mía trong lễ hội Mùa gặt (Tuke fali) như là một trong những dấu hiệu biểu trưng về nhu cầu được mùa. Trong đó, nghi thức *Dọn mảnh đất thiêng* (elnigo) với một bàn thờ gỗ tạm thời (botne) ở trung tâm được bao bọc bởi 4 cây mía cùng với tre gai, họ, sả, khoai lang. Khi đó bàn thờ gỗ như dạng thức của cây nêu thông linh và truyền tải các lễ vật lên thần mùa màng Dwata.

Đối với các thiếu nữ người Khmer ở Campuchia, khi đến tuổi dậy thì, cha mẹ cô gái sẽ tiến hành lễ *Vào nhà mát* (Chol Mlob) để rèn luyện cho cô trưởng thành. Họ sẽ cất một căn nhà kín để đưa thiếu nữ vào sống trong đó. Đồng thời, họ trồng trước ngôi nhà ấy một cây chuối và một cây mía để làm dấu hiệu cho biết cô gái đang trong giai đoạn thực hành lễ *Vào nhà mát*, ngăn cấm các chàng trai cũng như người lạ tiếp xúc với ngôi nhà. Hình ảnh cây chuối và cây mía non dần lớn lên theo thời gian kéo dài của nghi lễ thêm một lần nữa biểu hiện đến yếu tố nữ và chức năng sinh sản [23, tr. 233].

Tương tự như vậy, lễ vật mà chú rể đưa cho cô dâu trong đám cưới truyền thống của người Melanau ở Brunei là một khúc mía và một quả chuối còn xanh để biểu thị ý nghĩa rằng, chuối còn xanh sẽ như những điều chưa hoàn thiện trong cuộc sống hôn nhân, và nhiệm vụ của đôi vợ chồng sẽ hòa thuận, chung sức xây dựng tổ ấm hạnh phúc, ngọt ngào như khúc mía. Mía và chuối trong trường hợp này vừa mang tính giáo huấn, vừa là dấu vết của tín ngưỡng phồn thực cổ xưa còn sót lại.

MỘT VÀI LIÊN TƯỢNG ĐẾN CÂY MÍA Ở VIỆT NAM

Viết về thực vật dưới góc nhìn văn hóa ở Việt Nam trong thời kỳ gần đây, chúng tôi chú ý đến Trần Quốc Vương (2000) và Trần Ngọc Thêm (1999)... các tác giả này đã giới thiệu mang tính gợi mở cho chúng tôi góc nhìn liên ngành đa chiều về giá trị và vai trò của thực vật trong nền văn hóa Việt Nam.

Tài liệu sớm nhất nói về cây mía ở Giao Chi là cuốn *Dị vật chí* của Dương Phù thời Đông Hán, khi đó một trong những sản vật được dân Giao Chi cống nạp cho triều Hán là *thạch mật* (đường phèn) và mía của Giao Chi được thiên triều khen là tốt và ngọt hơn của họ.

Trên thực tế, cây mía ở Việt Nam chắc chắn đã được trồng trước thời Đông Hán rất lâu^d. Nó cùng thời với sự lan tỏa của cây mía trong bối cảnh toàn Đông Nam Á từ trung tâm ban đầu New Guinea. Vì vậy dấu ấn của cây mía trong nghi lễ truyền thống của nền văn hóa Việt Nam rất đậm đặc.

Theo Nhất Thanh (2018) và Trịnh Hoài Đức (dịch năm 1972) thì trong ngày Tết Nguyên đán của người Việt, hai *cây mía* còn nguyên phần ngọn và rễ, đóng đều, không sâu mọt, được dựng hai bên bàn thờ gia tiên với ý nghĩa hiện nay là làm gậy cho tổ tiên về sum họp với con cháu tại thế. Tuy nhiên, truy nguyên theo thế giới quan của cư dân Đông Nam Á cổ đại, cây mía này chính là hình ảnh thu nhỏ của cây nêu ngày Tết dựng ngoài sân vào ngày 30 tháng Chạp, cũng là nét tương đồng về mặt chức năng với hệ thống các cây nêu của đồng bào ở Tây Nguyên, Tây Bắc, Đông Bắc... Hai cây mía ấy chính là chiếc cầu thông linh kết nối thế giới của người sống và người chết, cõi người và cõi trời, tức là một dạng cây vũ trụ.

Ngoài ra, cây mía trong lễ mở cửa mà (lễ tam chiêu hoặc khai mộ) của người Việt vừa thực hiện chức năng thông linh như cây nêu, vừa thể hiện tín ngưỡng thờ mặt trời nhằm mượn năng lượng mặt trời (tượng trưng bằng con gà trống) để trừ tà, bảo vệ linh hồn còn non nớt của người quá cố, đồng thời việc trồng lại cây mía ấy ở bên mộ thể hiện nhu cầu tái sinh.

Tương tự người Việt, người Mường cũng dựng hai cây mía bên bàn thờ gia tiên vào ngày Tết để thực hiện chức năng là chiếc cầu kết nối giữa 3 tầng trời (Vũ trụ có 3 tầng theo chiều dọc: Mường K'Loi, Mường Pụa, Mường Pụa Tín) và 2 thế giới theo chiều ngang (Mường sáng và Mường tối). Nếu giả thuyết người Việt cổ tách ra khỏi người Mường từ khối tiền Việt-Mường là đúng thì quan điểm "*Cây mía trong tín ngưỡng của người Mường có ý nghĩa về sự sinh sôi và mang ý nghĩa cầu mong sức khỏe và sự trường thọ. Mỗi khi tết đến, xuân về trong các gia đình người Việt có tục đặt đôi cây mía ở bàn thờ làm "gậy cho các cụ" đã thể hiện sự nối tiếp tục thờ cây mía ở văn hóa Mường*" [24, tr. 33], góp thêm một minh chứng để củng cố giả thuyết ấy. Mai Diệu Anh (2015) còn cho rằng "*Ý nghĩa của lễ vật này là cây mía có nhiều đốt, biểu hiện những nấc thang phát triển. Cây mía được coi là cây bắt tử bởi ngọn mía lại sinh ra các bụi cây mía mới*" [25, tr. 42]

Ngoài ra, cây mía còn hiện diện trong lễ cưới của người Mường, "*hình ảnh hai cây mía để cả ngọn trong*

^dVì nhìn vào lịch sử cây mía ở Ấn Độ thì thấy, phải rất lâu từ khi được trồng ở Ấn Độ, người Ấn Độ mới tìm ra cách chiết xuất được đường cát từ nước mía. Tương tự như vậy, người Giao Chi đã biết làm được đường phèn từ thời Đông Hán, có nghĩa là người Giao Chi phải trồng mía từ trước thời Đông Hán rất lâu.

đám cưới thể hiện sự sinh sôi, nảy nở và hạnh phúc ngọt ngào; em bé trai vác 2 cây mía bên nhà trai là thể hiện sự mong muốn sẽ sinh con trai đầu lòng, còn em bé gái vác 2 cây mía của nhà gái là mong muốn đôi vợ chồng sẽ sinh được nhiều con, có cả trai và gái” [26, tr. 120], ngoài ra cây mía còn là lễ vật không thể thiếu trong lễ Nạ mụ (cúng Bà mụ) và lễ cúng xe tang trong đám ma của họ. Nghĩa là cây mía gắn chặt với sinh mệnh khi tham gia vào hầu hết các nghi lễ quan trọng trong hệ thống nghi lễ vòng đời của người Mường.

Người Tày, người Nùng cũng thờ 2 cây mía trong ngày tết để tổ tiên quá cố dùng làm gậy chống về sum họp với con cháu. Nhưng mỗi cây mỗi bên sẽ dành riêng cho từng giới; một cây dành cho cụ ông, cây bên kia dành cho cụ bà. Bên cạnh đó, họ cũng quan niệm nước mía giúp con người giải được cơn khát nên cây mía được xem như tượng trưng cho nguồn nước^e, giúp cho cuộc sống thuận lợi và mùa màng không bị hạn hán. Rõ ràng ở đây có phảng phất bóng dáng của tín ngưỡng cầu mưa. Không chỉ dừng lại ở đó, cây mía còn tượng trưng cho sự sinh sôi mạnh mẽ về mặt mùa vụ và con người. Trong hát Then của người Tày, Nùng ở Lạng Sơn “*cây mía tượng trưng cho cây gậy sinh tử của Dạ Đình*” [27, tr. 76], “*quyển năng từ cây gậy phép thuật của mụ Dạ Đình đi quét đuổi cái hạn, cái xấu, cái ác*” [27, tr. 87].

Với người Thái ở Việt Nam cũng vậy, cây mía tham gia vào hầu hết các nghi lễ vòng đời của họ, từ lễ buộc vía mừng khi đến tuổi trưởng thành cho đến mừng khi lập gia đình (chôm vía), lễ buộc vía khi đến tuổi già và trong đám tang khi qua đời. Lễ vật không thể thiếu trong các nghi lễ trên là 2 cây mía. Nếu như đối với nghi lễ cho tuổi thanh xuân (trưởng thành) thì vị ngọt của mía tượng trưng cho sức trẻ thì trong hôn lễ, hai cây mía tượng trưng cho 2 cây đũa. Đặc điểm này là mẫu số chung trong mọi cuộc hôn nhân của loài người về mong ước sự trọn vẹn mang tính cặp đôi và chung thủy^f; còn khi lên lão thì độ cứng rắn của mắt mía, vỏ mía, sự đều đặn của các dóng mía, sự ngọt ngào của nước mía tượng trưng cho sự kết tinh kinh nghiệm ứng xử xã hội và tri thức về canh tác nông nghiệp của người già; và khi qua đời, cây mía sẽ là chiếc cầu đưa linh hồn về với thế giới của tổ tiên [28, tr. 20].

Đối với người Dao đỏ, trong lễ hội cầu mùa, cây mía lại tượng trưng cho cây lúa lớn nhất, thể hiện nhu cầu phồn thực ở phạm vi cây trồng. Đối với người H’mông, cây mía được sử dụng trong lễ hội Gầu Tào với quan niệm cây mía có thể dẫn lối đón và đưa các

^eViệc này cũng giống như quan điểm của cư dân gốc Nam Đảo xem nước dừa và cây dừa tượng trưng cho nguồn nước, cho sự sống.

^fGiống như người Việt, đôi đũa tượng trưng cho kết giao vợ chồng. Thời Lê Thánh Tông, khi xử khi hôn, người ta sẽ bẻ đôi đũa để biểu hiện cho việc chấm dứt sự ràng buộc của đôi vợ chồng.

linh hồn của tổ tiên về với con cháu tại thế vì mỗi dóng mía như những nấc thang và đồng thời vị ngọt của nước mía còn mang đến nhiều điều tốt lành và may mắn (Bảng 1).

KẾT LUẬN

Qua sự lan tỏa của cây mía cùng với những thành tố văn hóa phái sinh ở không gian văn hóa Ấn Độ và không gian văn hóa Đông Nam Á, chúng tôi nhận thấy rằng, ở phạm vi Ấn Độ, vai trò của cây mía trong tín ngưỡng phồn thực và mùa vụ là điểm khởi nguyên sớm hơn, trước khi bị khoác chiếc áo của tôn giáo và những triết lý giải thoát. Đây cũng là biểu hiện về sự tích hợp giữa tín ngưỡng bản địa với tôn giáo ngoại nhập, một mối quan hệ tất yếu và chung của hầu hết các nền văn hóa trên thế giới.

Ở không gian văn hóa Đông Nam Á, cây mía xuất hiện với mật độ dày đặc trong các nghi lễ của tín ngưỡng truyền thống và truyền tải toàn bộ đầy đủ những nét văn hóa đặc trưng của cơ tầng văn hóa Đông Nam Á cổ - một trong những cái nôi sớm nhất của nền nông nghiệp nhân loại. Điều này chứng tỏ cây mía đóng vai trò rất quan trọng trong nền văn hóa Đông Nam Á.

Ở phạm vi không gian văn hóa Việt Nam (người Việt, người Thái, người Mường, người Tày, người Nùng, người H’mông, người Dao...) - vốn xuất phát từ cơ tầng văn hóa Đông Nam Á cổ trước khi tiếp xúc với văn hóa Ấn Độ và Trung Hoa - cây mía cũng hội đủ các ý nghĩa và chức năng như các nước cùng khu vực. Điểm tương đồng này có ý nghĩa rất to lớn vì nó là một trong những minh chứng khẳng định về tính thống nhất của văn hóa trong quá khứ, từ thời kỳ nền văn hóa Việt Nam còn ở phạm vi cơ tầng văn hóa Đông Nam Á cổ, cũng đồng thời thể hiện tính đa dạng của nền văn hóa Đông Nam Á trong bối cảnh hiện nay.

Cây mía như một công cụ kết nối và tái hiện các giá trị văn hóa cổ xưa và đặc trưng của Đông Nam Á, đồng thời cũng là sứ giả lan tỏa các giá trị văn hóa Đông Nam Á lên Ấn Độ và ngược lại. Điều này vừa góp phần chứng minh vai trò của thực vật trong quá trình kiến tạo các giá trị văn hóa đặc trưng của cơ tầng Đông Nam Á cổ đại, đồng thời thể hiện tính tương tác hai chiều trong mối quan hệ giao lưu văn hóa giữa các nền văn hóa ở khu vực Đông Nam Á với văn hóa Ấn Độ.

XUNG ĐỘT LỢI ÍCH

Tác giả không có bất kỳ xung đột lợi ích nào trong công bố bài báo

ĐÓNG GÓP CỦA TÁC GIẢ

Nhóm tác giả đã tổng hợp nhiều nguồn tài liệu để tham khảo và phân tích, đồng thời làm minh chứng

Bảng 1: Tổng hợp ý nghĩa và chức năng của cây mía trong các nền văn hóa

Ấn Độ	Đông Nam Á	Việt Nam
Gắn với tín ngưỡng thờ sinh thực khí (linga và yoni)	Mang giới tính nữ	Kết nối với tổ tiên đã mất
Quá trình và thành quả của sự giải thoát	Chức năng sinh sản	Cây nêu, cây thông linh, cây kết nối, cây vũ trụ
Tạ ơn đất mẹ	Khả năng và chức năng tạo nước, nguồn sống	Tiếp và truyền năng lượng vũ trụ cho sự che chở cho linh hồn người mới chết
Kết nối con người với thần linh	Tượng trưng cho khả năng sáng tạo ra các giá trị vật thể	Nhu cầu tái sinh
Nghi lễ cầu mưa	Dấu hiệu của điềm báo	Nhu cầu sinh nhiều con, đủ trai và gái, âm dương hài hòa
Khả năng sinh sản	Truyền tải mặc khải của thần linh	Tượng trưng cho sự bất tử
Tượng trưng cho tiền bạc và sự giàu có	Kết nối con người và thần linh, kết nối con người với bầu trời và mặt đất	Tượng trưng cho nguồn nước
Là biểu tượng của linga	Tượng trưng cho đức tin, sự thuần khiết và thần thánh hóa thủ lĩnh	Thực hiện khả năng thanh tẩy và ban phúc
Kích hoạt khả năng sinh sản và sự may mắn	Nước mía thanh tẩy các thói xấu trong cuộc sống và nội tâm	Tượng cho đôi đũa, cho cặp đực – cái, cặp âm – dương, cho vợ - chồng
Tượng trưng cho dây rốn sự vận hành nguồn năng lượng vũ trụ	Nhu cầu sinh sản trong hôn nhân	Tượng trưng cho sự kết tinh kinh nghiệm về mùa vụ và đối nhân xử thế ở người già
Tượng trưng cho sự ham muốn tình dục	Sự bảo bọc, che chở	

(Nguồn: Tác giả tự tổng hợp từ nội dung bài viết)

cho những luận điểm đã triển khai trong quá trình viết bài, cụ thể:

Tác giả Nguyễn Thị Thái Trân đã sưu tầm và tổng hợp các nguồn tài liệu.

Tác giả Cao Văn Đức viết bài và chỉnh sửa bài viết theo những góp ý của các phản biện.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

- Nolan JM, Turner NJ. Ethnobotany: The Study of People-Plant Relationships. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc. 2011;p. 136. Available from: <https://doi.org/10.1002/9781118015872.ch9>.
- Martin GJ. Ethnobotany - A methods manual. Chapman & Hall. 1995;p. 21.
- Deerr N. The History of Sugar: Volume One. London: Chapman and Hall, Ltd; Volume One. 1949;p. 15.
- Sharpe P. Sugar Cane: Past and Present. Ethnobotanical Leaflets. 1998;3(6):1-2.
- Brumbley SM, et al. Transgenic Sugar, Tuber and Fiber Crops. Blackwell Publishing Ltd. 2008;1:1-2.
- Singh R. Tissue Culture Studies of Sugarcane. Department of Biotechnology and Environmental Sciences. Thapar Institute of Engineering and Technology, Patiala -147004. 2003;p. 14 - 15.
- Directorate of Sugarcane Development GOVT of India. Status Paper on Sugarcane Ministry of Agriculture. 2013;p. 2.
- Walvin J. Sugar: The World Corrupted - from slavery to obesity. Pegasus Books. 2018;p. 5.
- FAO. Agribusiness handbook: Sugar Beet White Sugar. 2009;p. 5.
- James G. Sugarcane. Blackwell Science Ltd., 2004;p. 2-3. Available from: <https://doi.org/10.1002/9780470995358>.
- Ước ND. Hỏi đáp về cây mía và kỹ thuật trồng. Hà Nội: Nxb Nông Nghiệp. 2001;5.
- Đình CH. Ấn Độ - Miền đất thần thoại và sử thi. Tp HCM: Nxb Trẻ;p. 82-85.
- Wilkins WJ. Hindu Mythology, Vedic and Puranic. W. Thacker & Co. 1923;p. 101.
- William W. Ancient India and the Body. US Department of Education. (Fulbright - Hays Summer Seminar Abroad). 1994;p. 48.
- The Mauritius Marathi Cultural Centre Trust. A study of Marathi History and settlement in Mauritius. 2012;p. 96-99.
- Pullaiah T, Krishnamurthy KV, Bahadur B. Ethnobotany of India (Vol1: Eastern Ghats and Deccan). Apple Academic Press Inc. 2017;64(65).
- Nugteren A. Religion, Ritual and Ritualistic Objects. MDPI (Religion). 2019;p. 11-21.
- Peneng I, Sumantera I. The use of sugar cane on traditional ceremony in Tabanan, Bali. BIODIVERSITAS. 2005;6(2):139-140. Available from: <https://doi.org/10.13057/biodiv/d060214>.
- Merianita N, et al. Study on Tuwuhan at Tarub Decoration at Javanese Wedding Ceremony. Artikel Hasil Penelitian Mahasiswa. 2012;p. 1-6.
- Poulsen A. Childbirth and Tradition in Northeast Thailand. Nordic Institute of Asian Studies. 2007;p. 161.

21. Seong GS. Penang Chinese customs and traditional. *Kajian Malaysia*. 2015;33(2):135 –152.
22. Centers for Disease Control and Prevention. *Promoting Cultural Sensitivity: A Practical Guide for Tuberculosis Programs Providing Services to Karen Persons from Burma*. Atlanta, GA: US Department of Health and Human Services. 2010;p. 23.
23. Georgina L, Sokrihy I. Cambodian experiences of the manifestation and management of intangible heritage and tourism at a World Heritage Site. (Manifestation and management of intangible heritage and tourism at a WHS). *T&F Heritage and Tourism Chapter 12*. 2012;p. 233.
24. Dương DT. Vấn đề giữ gìn và phát huy bản sắc văn hóa dân tộc Mường ở tỉnh Hòa Bình hiện nay. *Viện Hàn Lâm Khoa Học Xã Hội Việt Nam*. 2016;p. 33.
25. Anh MD. Ảnh hưởng của tín ngưỡng truyền thống Việt Nam đến đời sống đạo của người Công giáo ở giáo phận Bùi Chu - Nam Định hiện nay. *Học Viện Chính Trị Quốc Gia Hồ Chí Minh*. 2015;p. 42.
26. Hà NTS. Văn hóa tộc người Mường qua nghi lễ hôn nhân truyền thống. *Tạp chí Khoa học xã hội Việt Nam*. 2015;2(87):116–125.
27. Nhung NTT. Nghệ thuật trình diễn nghi lễ Then của người Tày ở huyện Bắc Sơn, tỉnh Lạng Sơn. *Trường Đại học Văn hóa Hà Nội*. 2017;p. 76–87.
28. Dừa LX. Tang ma của người Thái: Quy trình nghi lễ để tạo cuộc sống mới cho người chết (Trường hợp người Thái ở Phù Yên, Sơn La). *Viện Hàn Lâm Khoa Học Xã Hội Việt Nam*. 2016;p. 20.

Ethnobotany: the case of sugarcanes

Cao Van Duc*, Nguyen Thi Thai Tran



Use your smartphone to scan this QR code and download this article

ABSTRACT

The belief related to plants is one of the human's earliest cultural patterns. In Southeast Asia - one of the biggest diverse biological centers and one of the ancient world's earliest agriculture centers, approaching and tracing back the original, local cultural elements based on Ethnobotany is necessary and reasonable. The reason of sugarcanes used as a featured element to trace back the surround cultural system is that they are a local plant and was domesticated so early (with bananas and rices), as well as they link intimately to agricultural activities and fertility rites and cults. Sugarcanes were domesticated more than 10.000 years ago. The process of popularizing sugarcanes from Southeast Asia to India and over the world is also the process that sugarcanes proved cultural elements formed through their dense presence in the traditional rituals of many different cultural spaces. The similarities of these cultural elements are evidence of the unification and variety of the Southeast Asia culture. Sugarcanes were also the ambassador spreading the cultural elements from Southeast Asia to India through their roles in the seasonal activities of the native people, the fertility rites and cults, and spiritual ceremonies, ect. before the Indian were influenced by the Aryan's religions and philosophy of rescue.

Key words: Ethnobotany, Southeast Asia, India, sugarcanes

An Giang University, VNU-HCM

Correspondence

Cao Van Duc, An Giang University,
VNU-HCM

Email: cvduc@agu.edu.vn

History

- Received: 7/2/2020
- Accepted: 8/6/2020
- Published: 20/9/2020

DOI : 10.32508/stdjssh.v4i3.571



Copyright

© VNU-HCM Press. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International license.



Cite this article : Duc C V, Tran N T T. **Ethnobotany: the case of sugarcanes.** *Sci. Tech. Dev. J. - Soc. Sci. Hum.*; 4(3):442-452.