

TÔN GIÁO VÀ DU LỊCH TẠI ĐẢO LONG SON, THÀNH PHỐ VŨNG TÀU, TỈNH BÀ RỊA VŨNG TÀU¹

TS. TRƯƠNG THỊ THU HẰNG

Khoa Nhân học

Đại học Khoa học Xã hội & Nhân văn

Đại học Quốc gia – Thành phố Hồ Chí Minh

Tóm tắt

Trong hơn bốn mươi năm kể từ khi Nuzer lần đầu tiên xuất bản bài viết có tính tiên phong của ông về hiện tượng ‘nghỉ cuối tuần’ của du khách thành thị người Mexico tại một ngôi làng nông thôn cũng ở Mexico (1963), các nghiên cứu nhân học về du lịch từ góc độ cộng đồng đón khách đã chuyển từ cách tiếp cận xem cộng đồng chủ như là những người chịu tác động của du lịch và thụ động đón nhận những tác động của nó (Ayres 2002; Kadt 1976; Gangxu 1999; MacCannell 1989; Mowforth và Munt, 2003; Nash 1995; Smith 1977; Reid 2003); sang quan điểm có tính phản ánh về vai trò tích cực có tính chủ thể của cộng đồng chủ khi xem du lịch là những cơ hội về kinh tế và văn hóa (Causey 1999, 2003; Howe 2001; Picard 1996; Picard và Wood 1999 Yamashita 1997, 2003). Khái niệm chủ chốt mà những nhà nhân học gần đây nghiên cứu về du lịch đã vận dụng là xem xét cách thức người dân địa phương ‘phản hồi’ với du lịch ra sao thông qua việc sử dụng du lịch về phương diện bản sắc, tính chân thật, và kinh doanh. Nghiên cứu điền dã dân tộc học tại cộng đồng tín đồ của “Đạo Ông Nhà Lớn” tại đảo Long Sơn, Thành phố Vũng Tàu, tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu cho thấy du lịch còn được người dân địa phương xem như là một phương cách để thực hành tôn giáo, và sự tham gia trong các hoạt động du lịch đối với người dân mang khía cạnh nghi lễ và ý nghĩa tôn giáo nhiều hơn là phương diện lợi ích vật chất. Qua đó, bài viết muốn đề xuất rằng du lịch sẽ có thể được hiểu biết một cách đầy đủ hơn thông qua cách tiếp cận diễn dịch về ý nghĩa của sự tham gia của cộng đồng địa phương trong chính bối cảnh văn hóa của chính họ.

Từ chìa khoá: du lịch, tôn giáo, cộng đồng chủ, ý nghĩa

1. Mở đầu

Từ những năm 1960, du lịch đã luôn là chủ đề dành được sự quan tâm của các nhà nghiên cứu khoa học xã hội, trong đó có các nhà nhân học. Với cách tiếp cận từ góc độ tương tác giữa “chủ nhà” và “khách”, các nhà nhân học đã đặt du lịch vào trong những bối cảnh nghiên cứu khác nhau để có thể có được một cái nhìn toàn diện về hiện tượng đặc biệt này, ví dụ như du lịch trong bối cảnh thực hành văn hoá, kinh tế, tôn giáo, nghệ thuật của cộng đồng địa phương nơi có hoạt động du lịch. Bài viết này dựa trên kết quả nghiên cứu điền dã dân tộc học kéo dài 14 tháng, từ tháng 7-9, 2007 và từ tháng 9, 2008 đến tháng 8, 2009 tại xã đảo Long Sơn, thành phố Vũng Tàu, tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu về mối tương quan giữa thực hành tôn giáo và sự tham gia vào hoạt động du lịch của người dân tại Nhà Lớn Long Sơn.

¹ Bài đăng trên tạp chí *Khoa học Xã hội* (TPHCM), ISSN 1859-0136, tập 6 (166) – 2012, trang 58-69

Tại đảo Long Sơn, hoạt động du lịch diễn ra chủ yếu tại Nhà Lớn Long Sơn, trung tâm thờ cúng và sinh hoạt của *Đạo Ông Nhà Lớn*, mà trong các tài liệu thành văn của nhà nước và các công trình nghiên cứu trước đây thường gọi là Đạo Ông Trần (Bảo tàng Tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu, 1991; Thái Văn Dũng, 2000; Đinh Văn Hạnh, 1994; Phạm Quang Khải, 2005; Lương Văn Nho, 1983; Đỗ Thiện, 2003). Hàng ngày Nhà Lớn đón tiếp vài trăm khách đến thăm và tham quan. Vào cuối tuần con số này có thể tăng lên vài ngàn người, và đặc biệt trong dịp lễ Vía Trưng Cửu (mùng 9 tháng 9 âm lịch) và ngày vía Ông (nghĩa là ngày giỗ của ông Lê Văn Muru, người sáng lập nên Nhà Lớn Long Sơn và Đạo Ông Nhà Lớn mà dân Long Sơn đều gọi là Ông hoặc Ông Nhà Lớn, vào ngày 21.2 âm lịch), số người tham dự ngày càng tăng, đạt khoảng 20 đến 25 ngàn người trong những năm gần đây. Hoạt động chính của khách khi đến thăm Nhà Lớn là vào bái lạy Ông Nhà Lớn, chiêm ngưỡng các vật cổ quý trưng bày trong các gian nhà thờ trong Nhà Lớn, và trao đổi với các cô ‘tiếp tân’ về Đạo Ông Nhà Lớn, về lịch sử của Nhà Lớn, về Ông và những nét văn hóa đặc sắc của xã đảo này. Cũng có rất nhiều khách yêu cầu được hướng dẫn đi thăm và vái lạy mộ của Ông và vợ ông được chôn cất trong quần thể khu Nhà Lớn. Khách tham quan nếu có nhu cầu có thể yêu cầu dùng cơm và nghỉ lại qua đêm tại các nhà khách, người dân gọi là *phố*, mà không cần phải đóng góp hay trả bất kì chi phí nào. Tất cả các chi phí, nguyên vật liệu và sự phục vụ là từ sự đóng góp của người dân theo Đạo Ông Nhà Lớn.

Bài viết này sẽ tìm hiểu sự đóng góp công sức tiền của của các tín đồ của đạo này trong bối cảnh của các hoạt động tiếp đón du khách tại Nhà Lớn để rút ra nhận thức rõ hơn về mối tương quan giữa du lịch và tôn giáo, một nội dung nghiên cứu quan trọng trong lĩnh vực Nhân học du lịch. Một tóm tắt về quan điểm của ngành này trong nghiên cứu về vấn đề trên sẽ được phân tích đánh giá. Kết quả nghiên cứu thực tiễn cho thấy rằng du lịch, thay vì chỉ được tiếp cận theo thuyết chức năng, như là tạo ra các tác động tiêu cực, tích cực hay tạo ra một “vùng tiếp xúc” (Erb, 2000: 727) trong đó người dân có thể thu được lợi ích kinh tế, sự gắn kết cộng đồng hay cơ hội thực hành văn hóa của chính họ, nếu nghiên cứu trong hệ giá trị và nhận thức của chính người dân địa phương, nó có thể chứa đựng những ý nghĩa tự thân. Du lịch có thể tự nó mang ý nghĩa nghi lễ và tôn giáo và vì vậy, nó hoàn toàn có thể được nhận thức như là một thực hành tôn giáo với các ý nghĩa mà người tín đồ tìm kiếm để làm lễ sống cho cuộc đời mình.

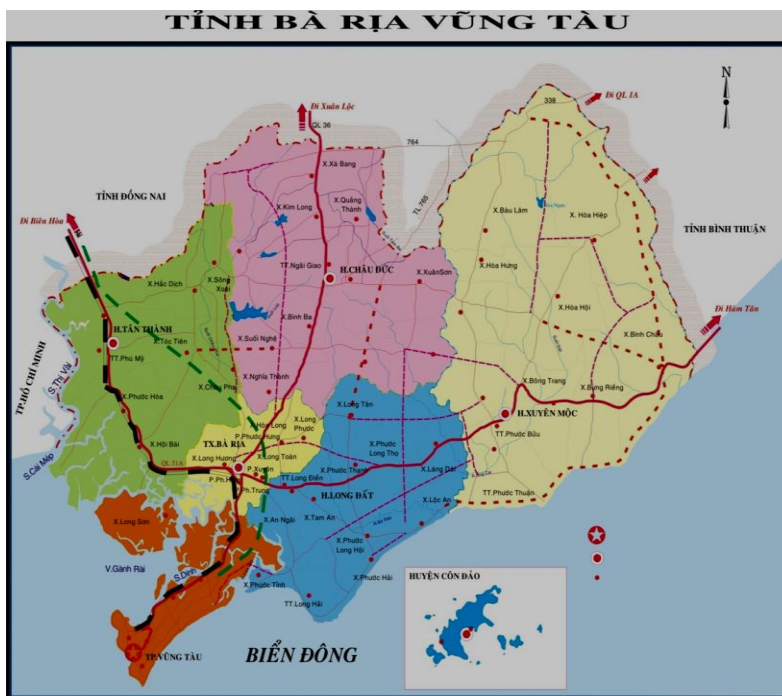
2. Đảo Long Sơn

“Đi đâu cũng nhớ cù lao an, bần”¹

Đây là câu thơ mà người dân xã đảo Long Sơn thường đọc khi nói về hòn đảo nơi mà họ đang sinh sống.

Đảo Long Sơn nằm ở phía Tây của Thành phố Vũng Tàu, tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu, xung quanh bao phủ bởi các bãi đất bùn, các khu rừng mắm, đước và sông, biển. Trước đây xã Long Sơn còn được gọi là xã Núi Nứa theo tên của ngọn núi ở giữa đảo, chạy dài theo hướng Bắc Nam. Về mặt lịch sử, cư dân đầu tiên đến đảo vào khoảng đầu thế kỉ 19 dưới triều vua Minh Mạng (1820-1840). Họ là những người lính được phái đến để bảo vệ cửa ngõ của thành Gia Định, ngăn không cho bọn cướp biển tấn công vào. Ngoài ra họ còn được giao cho việc khai hoang hòn đảo, theo chính sách ‘khuyến nông’ của triều đình. Sau khi được giải ngũ, họ đã đưa gia đình và dòng họ vào định cư tại khu vực phía Tây và Bắc của đảo, vốn đã được phát hoang trước đó vì khu vực này khá bằng phẳng và có thể trồng trọt, có hồ nước ngọt đóng vai trò như là kho chứa nước tự nhiên và dễ dàng

thuận tiện ra biển đánh bắt cá (Đình Văn Hạnh và đồng nghiệp, 1994: 4). Theo dữ liệu trong quyển *Monographie de la Province de Baria et de la ville du Cap Saint – Jacques* (1902: 14), có khoảng 1407 người ở tại đảo này vào năm 1901. Đáng chú ý là khu vực phía Đông và Nam của đảo bị bỏ hoang do bởi các điều kiện khắc nghiệt như là bị thú dữ đe dọa, thiếu nước ngọt, khô hạn, muỗi mòng.... Mãi cho đến khoảng năm 1900 thì Lê Văn Muru và gia đình của ông lần đầu tiên đặt chân lên phía này của đảo. Sau khi khai khẩn được một ít đất và xây dựng nhà cửa, ông Muru xin phép chính quyền thực dân Pháp được tổ chức việc quy dân lập ấp. Được chính quyền cho phép, ông đã thiết lập nên một đơn vị hành chính mới ở phía đông và nam của đảo và từ đó khai thác khu vực này nhiều hơn nữa (Bảo tàng Tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu, 1991: 2-3; Đình Văn Hạnh và đồng nghiệp, 1994: 10-14). Cho đến năm 1932, dân số của đảo đã tăng lên được gần 8000 người, với 3500 hộ (Đình Văn Hạnh và đồng nghiệp, 1994: 14). Hiện tại, với diện tích 89,72 km², xã đảo này có dân số 13.842 người (3.486 hộ) (tổng điều tra dân số quốc gia 2009), đại đa số là người Việt, chỉ có 15 hộ là người dân tộc ít người (người Khmer, Stieng, Ch'ro, Chil, và Nùng).



Bản đồ Tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu, thành phố Vũng Tàu màu nâu đỏ

Về mặt kinh tế, người dân đảo sống dựa chủ yếu vào nuôi trồng thủy sản (nuôi cá, tôm, cua và đặc biệt là nuôi hàu) với 624 hộ nuôi trên đất liền và 260 hộ nuôi trên mặt nước; đánh bắt với 154 hộ; nông nghiệp chủ yếu là diêm nghiệp (không có số liệu thống kê về số hộ diêm nghiệp, tuy nhiên sản lượng năm 2008 đạt 24.000 tấn); chăn nuôi heo và gà với 2.457 hộ; mua bán thương nghiệp và dịch vụ (thu nhập ròng năm 2008 đạt 250 tỉ đồng) và làm rẫy, chủ yếu là trồng rừng với khoảng 30 hecta². Hầu hết các thông tin viên mà tôi đã tiếp xúc đều bộc lộ nhận xét chung là người dân đảo Long Sơn khó mà đói được, ngoại trừ người già neo đơn, trẻ mồ côi hay là người tàn tật không thể tự nuôi sống bản thân. “Chỉ cần bước xuống bùn và mé nước để móc sò, nghêu, bắt cá là có thể đổi lấy thức ăn rồi, trừ phi làm biếng quá thôi. Ở đây không có tiền chứ luôn có cái để ăn.”³ Đây chính là điều đã tạo nên một trong hai đặc điểm về nơi này mà người dân luôn ghi nhớ và đọc thành thơ bất kì khi nào có cơ hội - sự *bán*. Đặc điểm còn lại – *an* – yên bình và tĩnh lặng của nơi này ám chỉ

không chỉ thuộc tính tự nhiên của đảo mà còn sự yên bình trong tâm và tưởng của người dân đảo, điều mà họ tìm kiếm suốt hơn một thế kỉ qua bằng cách gia nhập vào một hình thức tôn giáo, mà họ gọi là *Đạo Ông Nhà Lớn*, được thành lập trên đảo này vào buổi bình minh của thế kỉ 20, khi ông Lê Văn Mưu cùng gia tộc mình định cư tại đây.

3.Đạo Ông Nhà Lớn

Người sáng lập

Lê Văn Mưu (1856-1935) sinh ra trong một gia đình có bảy con ở huyện Giang Thành, Tỉnh Hà Tiên (hiện nay là tỉnh Kiên Giang). Năm 1874 ông kết hôn và sinh ra hai con trai và một con gái. Tương truyền là ông đã đến vùng Bảy Núi (tỉnh An Giang) để học đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa dưới sự dạy dỗ của Ngô Văn Lợi (1831-1890). Năm 1887, đạo Tứ Ân bị chính quyền Pháp giải tán và tín đồ phải rời khỏi và tản mác khắp nơi. Ông Mưu được Thầy giao cho sứ mệnh đến vùng Đông Nam Bộ để lần trốn và thiết lập nên giáo phái của riêng mình (Bảo Tàng tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu, 1991:2; Đinh Văn Hạnh và đồng nghiệp, 1994: 7-8; Đỗ Thiện, 2003: 170-1). Năm 1891, ông và gia đình đến sống tại Vũng Vàng, một khu vực ven biển ở tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu, sống chủ yếu bằng nghề làm muối và làm ‘thuốc’ chữa bệnh. Thuốc bao gồm hoa khô và ba mẫu chân nhang, nhưng lại rất hiệu nghiệm đến nỗi có rất nhiều người được chữa khỏi bệnh và sau đó xin được theo ông Mưu. Năm 1899, ông Mưu và gia tộc bị buộc phải bị trưng thu thuế muối cho chính quyền trong 8 năm. Chuyện này đã thúc đẩy ông đi tìm vùng đất Rạch Dừa, một khu vực khác ở cùng tỉnh để định cư. Do ngày càng có nhiều người tụ họp tại nơi ông sinh sống nên bị chính quyền nhòm ngó, ông bị buộc tội là *gian đạo sĩ* (Đỗ Thiện, 2003:171). Sau cùng, khoảng năm 1900 ông đã dẫn gia tộc mình chuyển đến định cư ở khu vực phía đông nam của đảo Long Sơn cho đến nay, chủ yếu là vì khu vực này hẻo lánh, chưa được khai phá và chưa có người ở (Bảo Tàng tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu, 1991:2; Đinh Văn Hạnh và đồng nghiệp, 1994: 7-8). Tuy nhiên, theo kết quả nghiên cứu thực địa của tác giả và qua phỏng vấn con cháu của chính ông Mưu thì những chi tiết trên chỉ là lời đồn đại, rất ít tư liệu xác thực về quá trình học Đạo hay là hành đạo ban đầu của Ông Mưu. Nói cách khác, đối với người dân và tín đồ của ông Mưu, thân thế của ông là một sự mơ hồ, bí ẩn. Tuy nhiên, mọi người đều nhớ rất rõ những sự tích về tính nhân đạo và tài bốc thuốc chữa bệnh của Ông. Điều này cũng không có gì là trái ngược với các tư liệu thành văn khác về những nhân vật tôn giáo, sáng lập các tôn giáo, đạo phái mới trên thế giới vì nó giúp tạo nên một tiểu sử linh thiêng (hagiography), từ đó củng cố thêm uy linh (charisma) của những vị này. Do đó, trong công trình nghiên cứu của mình, tôi đã chọn lối tiếp cận ‘ghi nhớ chung’ (public memory) về người sáng lập nên *Đạo Ông Nhà Lớn*, vì đây mới thực sự là lịch sử linh thiêng mà người dân đều chia sẻ và thuộc nằm lòng. Hơn thế nữa, tôi chọn tên gọi Đạo Ông Nhà Lớn, thay cho *Đạo Ông Trần*, vốn phổ biến trong các tài liệu trước đây của Bảo Tàng Tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu, sách nghiên cứu của Đinh Văn Hạnh, Đỗ Thiện, Lương Văn Nho, Phan Tất Đại... vì đây là tên mà các tín đồ dùng khi nói về Đạo của mình. Giải thích cho tên gọi ‘Ông Trần’, các tài liệu đều viện dẫn việc ông Mưu thường ở trần khi làm việc trên ruộng muối hay là phá dỡ đất ở thời kì đầu mới định cư, cho nên được gọi là ‘Ông Trần’ thay cho tên chính thức và đạo của ông cũng được gọi là ‘Đạo Ông Trần’. Tuy nhiên, người dân cho biết là bản thân họ, kể cả những người già đã từng gặp qua ông Mưu khi ông còn sinh tiền, không bao giờ và không ai dám gọi ông là ‘Ông Trần’ cả. Mọi người chỉ gọi ông là ‘Ông’ hay là ‘Ông Nhà Lớn’, vì vậy khi được hỏi Đạo của họ là đạo gì, tôi đều nhận được câu trả lời là *Đạo Ông Nhà Lớn*. Một số người còn bộc lộ sự bất bình gay gắt về việc có một số tài liệu gọi Đạo của họ là ‘Đạo Ông Trần’.

Người dân còn nhớ rất rõ vào năm 1904, *năm Thìn bão lụt*, bão đã tàn phá nhiều khu vực ở miền Nam và Ông đã cùng với những người thân tín chở một thuyền đầy gạo lúa đến tỉnh Bến Tre và Tiền Giang để cứu đói cho dân. Tại đó ông còn tiến hành khám và bốc thuốc chữa bệnh cho người dân. Nghĩa cử này cùng với danh tiếng và hình ảnh đầy nhân văn của Ông, như là một người trị bệnh thần diệu và một cứu tinh “Trời phái xuống” đã nhanh chóng lan truyền và thu hút thêm hàng ngàn tín đồ mới đến với Long Sơn và học Đạo của Ông. Đáng lưu ý là hầu hết những người di cư đến đảo đầu tiên là những người khá giả như là chủ điền hay là các viên chức hành chính. Vài người là nông dân và thợ thủ công. Đồng thời những du kích chống Pháp thất bại cũng trốn đến đảo để tị nạn. Những người mới đến được Ông giúp chỗ ở, nông cụ và trợ giúp phát hoang, dỡ ruộng muối để làm muối và trồng lúa. Về phần mình khi thu hoạch xong họ tự nguyện mang đến cho Nhà Lớn một phần thu hoạch, tạo nên một nguồn lương thực chung để tiếp tục trợ giúp những người mới đến khác, các hoạt động cúng tế tại Nhà Lớn và đệ nộp thuế cho chính quyền. Theo tài liệu thì Ông Mưu và gia đình đã phát hoang được 50 hecta đất và sau đó Ông đã chia cho những người mới đến. Để giúp việc cho Ông trong các hoạt động của Đạo và đại diện cho Ông, Ông đã lập ra một nhóm 8 người gọi là *Hương Chức*, là những đồ đệ trực tiếp của Ông và được mọi người trong cộng đồng kính trọng. Sau khi Ông qua đời vào năm 1935, các Hương Chức và con trai lớn của Ông tiếp nối việc của Đạo và việc duy trì và truyền đạo của Ông đến những người mới đến và các tín đồ gia nhập đạo mới.

Đạo Ông Nhà Lớn

Từ khi Đạo ra đời, Ông Nhà Lớn đã sử dụng phương pháp ‘*Khẩu truyền tâm thọ*’ để truyền các tôn chỉ và giáo điều. Ông cho rằng ‘*tam sao thất bản*’, nghĩa là ý nghĩa ban đầu sẽ mất đi nếu ghi chép thành văn vì sau mỗi lần ghi lại sẽ bị sai lệch đi ít nhiều. Ngoài một số sách truyền Ông dự báo về tương lai của Đạo và đảo Long Sơn cũng như cái chết của chính mình, còn lại Ông sử dụng thơ, thường là lục bát và thất ngôn do ông sáng tác ra, truyện thơ Lục Vân Tiên của Nguyễn Đình Chiểu và các câu chuyện Tàu như là Tam Quốc Chí, Tây Du Kí hay Phong Thần để truyền dạy ‘đạo lý làm người’ cho các tín đồ. Hàng đêm nam giới tập trung tại Nhà Lớn để đọc các tác phẩm thơ văn này và nghe lời giảng dạy của Ông. Theo lời kể của các thông tin viên lớn tuổi thì sau khi cho đọc các truyện kể, thơ văn xong, Ông sẽ giảng dạy ý nghĩa và bình phẩm việc đúng sai, rồi có khi sẽ kết luận bằng một bài hay một vài câu thơ. Nổi bật trong số những câu kết luận – được tín đồ xem như là giáo điều của Đạo là câu thơ sau đây:

*“Trai trung hiếu đáng trai hiền thảo
Gái tiết trinh đúng gái Nam trào”⁴*

Theo kết quả nghiên cứu thì Đạo Ông Nhà Lớn chủ yếu là đạo ‘*Học Phật Tu Nhơn*’, trọng tâm là ở ‘*Nhơn Đạo*’ nghĩa là đạo lấy Nhân nghĩa làm đầu và chỉ ra cách thức con người nên tu dưỡng nhằm để có thể *làm người*. Một con người là một *con người* thật sự khi người đó có thể tự tu dưỡng và thực hiện những nguyên tắc của Ngũ Thường trong Nho giáo – Nhân Nghĩa Lễ Trí Tín. Đồng thời, người đó cũng phải luôn sống hiếu đễ với cha mẹ ông bà, trung thành với quốc gia và tuân theo phép nước. Về phương diện tương tác xã hội, Ông dạy tín đồ đối xử với nhau và với mọi người bình đẳng, hiếu khách, chân thành và quan trọng nhất là nhân đạo. Ông dạy mọi người không nên thừa kiện lẫn nhau vì ‘*Kiện thừa là trâu, câu mâu là chó*’. Điểm nổi bật trong khía cạnh Nho giáo trong Đạo Ông Nhà Lớn là Ông đã sử dụng hai nhân vật Lục Vân Tiên và Kiều Nguyệt Nga trong truyện thơ Lục Vân Tiên của Nguyễn Đình Chiểu là khuôn mẫu *làm người* để tín đồ theo đó

mà sửa mình và tu dưỡng. Ý nghĩa và nội dung của Nhân Lễ Nghĩa Trí Tín được giải thích bằng các hành động cụ thể chứ không phải là các lý lẽ trừu tượng và mục đích hướng đến là thực hành chứ không phải là ‘cầm chương trích cú’.

“Đạo nào bằng đạo tu nhân
Thờ cha kính mẹ thảo thơm trọn đời”⁵

Tuy vậy, trọng tâm trong các giáo huấn của Ông là việc ông giải thích về lễ sống: để tu dưỡng chính mình, tích phúc đức để có được một cái kết tốt đẹp và đầu thai theo ý muốn ở kiếp sau, thể hiện rất rõ trong bài thơ sau đây:

“Chôn diêm chúa cực hình nghiêm nhặt
Tội thì hành phước lại hưởng cho
Người ở đời phải ráng mà lo
Đường sanh tử không ai khỏi hết”⁶

Cái chết là điều không thể nào tránh khỏi và cái chờ con người ở bước cuối cuộc đời là sự phán xét, cho nên là con người thì nên “lo” – lo tu dưỡng để sống và đạt được *làm người*.

Hơn thế nữa, người dân theo Đạo đều thuộc nằm lòng câu chuyện kể về việc ông dạy về sự vô thường của cuộc sống. Một người khoảng 60 tuổi ngày kia đến trình Ông và xin cho phát hoang trên núi để trồng cây, Ông trả lời là ‘*Trồng cây chuối chưa kịp ăn trái*’. Và sự thật là người đó chưa kịp hưởng thành quả lao động của mình thì đã qua đời sau đó ít lâu. Tín đồ hiểu lời dạy này của Ông là cuộc đời rất ngắn ngủi, đừng nên quá theo đuổi lợi ích vật chất và lạc thú, phải nên lo tu dưỡng để đạt được những thành quả quan trọng hơn. Đó là mọi người nên nắm lấy cơ hội là con người ở kiếp sống hiện tại mà làm những ‘*điều lành lánh dữ*’ để tích phúc đức, vốn sẽ giúp có một cuộc vượt tử nhẹ nhàng và một sự tái sinh tốt đẹp theo ý muốn ở kiếp tiếp theo. Điều quan trọng đáng lưu ý là mặc dù thể hiện rất rõ yếu tố Phật giáo trong giáo điều và trong cả hệ thống thờ cúng ở Nhà Lớn, nhưng các tín đồ đều nhận thức được rằng Đạo Ông Nhà Lớn hướng đến không phải là sự Giác ngộ hay là ‘*thành Tiên thành Phật*’ mà là nhằm đạt được một cuộc sống tốt, đúng nghĩa *làm người*

Về cơ bản thì con đường để tu dưỡng và tích đức là thông qua việc giữ hiếu đạo, hòa hợp với người phối ngẫu và nhân đạo với đồng loại. Thêm vào đó, từ sau khi Ông qua đời vào năm 1935, tín đồ bắt đầu việc thờ cúng và xem Ông như một vị Phật. Uy linh (charisma) của Ông vào lúc sinh tiền đã tạo ra một trường phúc đức (Keyes, 1987) mà từ đó tín đồ tin rằng họ có thể đạt được phúc đức do Ông ban tặng nếu họ ‘*làm lành lánh dữ*’ và ‘*làm công cho Phật*’ hay ‘*làm chuyện của Ông để kiếm chút cung*’: cung kính Ông, duy trì và tiếp nối truyền thống và những lời dạy của Ông, chăm nom bảo quản Nhà Lớn là công trình Ông lập ra và giờ là nơi thờ kính Ông, và phụ giúp những công việc tại Nhà Lớn, được nhận thức như là những việc của Ông cho nên khi làm là ‘*làm vì Ông*’ vì vậy sẽ được ghi nhận công, từ đó sẽ biến thành phúc đức tích lũy dần.

4. Sự tham gia của tín đồ Đạo Ông Nhà Lớn vào hoạt động tiếp đón du khách tại Nhà Lớn Long Sơn

Năm 1991 quần thể kiến trúc của Nhà Lớn, trung tâm sinh hoạt và thờ cúng của Đạo Ông Nhà Lớn được nhà nước công nhận là di tích lịch sử cấp quốc gia về mặt công trình kiến trúc. Năm

1998 chiếc cầu Bà Nanh nối liền Long Sơn với đất liền đã được khánh thành, giúp đưa Long Sơn đến gần với phần còn lại của tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu hơn. Du khách bắt đầu đổ đến tham quan Nhà Lớn và tìm hiểu về lối sống độc đáo ở xã đảo Long Sơn. Đặc biệt là trong hai dịp lễ vía hàng năm của đạo này, vào ngày kỉ niệm ngày mất của Ông Nhà Lớn, được gọi là ngày vía Ông vào ngày 19 và 20 tháng 2 âm lịch và ngày vía Trùng Cửu, ngày mùng 9 tháng 9 âm lịch, hàng chục ngàn người dự lễ đã đến và kính bái Ông Nhà Lớn. Tuy nhiên, điều đáng lưu ý là không phải đợi đến sau khi Nhà Lớn được công nhận di tích lịch sử hay sau khi có cầu nối liền Long Sơn giúp cho việc đi lại dễ dàng hơn thì du khách mới đến với Long Sơn. Mà sự thật là ngay từ những ngày đầu thành lập, Nhà Lớn đã đón khách thường xuyên đến thăm viếng và xin giúp đỡ khi Ông còn tại thế cũng như tiếp tục đến để bái lạy Ông, cầu xin bình an, cứu giúp cho bản thân và người thân. Đối với người trong bôn đạo, những vị khách này là ‘khách của Ông’ vì vậy cần phải được tiếp đón niềm nở, chân tình và chu đáo.

Theo đó du khách, không tính đến quốc tịch màu da, tuổi tác, giới tính và tôn giáo đều được đón tiếp bởi một nhóm các cô ‘tiếp tân’ là người Long Sơn theo đạo của Ông. Tại Nhà Lớn có một nhóm các cô trung niên tự nguyện gia nhập nhóm ‘tiếp tân’, giúp việc tiếp đón khách hàng ngày, từ 5:00 sáng đến 5:00 chiều tại Nhà Lớn. Các cô chia thành những phiên, mỗi phiên từ 3 đến 4 người một ngày. Một vài người trực 2 hay 3 phiên một tuần, còn lại đa số trực một phiên một tuần. Nhiệm vụ của các cô là tiếp đón khách, mời trà nước, hướng dẫn khách cung kính Ông và trả lời các câu hỏi của khách trong chừng mực kiến thức mà các cô có được. Mặc dù giờ cho tham quan của Nhà Lớn là từ 8:00 -11:00; 2:00-4:00 nhưng các cô đến Nhà Lớn từ rất sớm để quét dọn, chuẩn bị trà nước, và ở lại đến 5:00 để dọn dẹp vào cuối buổi.

Ngoài việc được hướng dẫn tận tình khi tham quan và bái lạy Ông Nhà Lớn, du khách nếu có yêu cầu còn được phục vụ cơm chay do Nhà Lớn nấu. Để nấu nướng và phục vụ du khách, hàng ngày luôn có 6 người tự nguyện đến làm việc tại bếp ở Nhà Lớn. Ngoài ra số lượng người phụ việc có thể tăng lên nếu số lượng khách yêu cầu dùng cơm tăng lên. Đặc biệt vào dịp vía, Nhà Lớn đãi cơm khách dự lễ không cần có sự yêu cầu của khách. Vào những dịp này, số lượng thực khách đạt đến hàng vạn người, cho nên cần có sự phục vụ của rất nhiều người. Thực tế quan sát được tại các lần vía năm 2007, 2008 và 2009 cho thấy, luôn có khoảng 500 đến 600 người giúp việc nấu nướng, bung bê thức ăn, dọn bàn, tiếp đãi, dọn dẹp và rửa chén để có thể phục vụ chu đáo một số lượng khổng lồ thực khách như vậy. Những người phụ giúp này là người dân Long Sơn theo đạo, có đủ nam nữ già trẻ và đều làm việc trên tinh thần tự nguyện, tự bảo ban nhau làm mà không cần có người đứng ra chỉ huy.

Để có thể đáp ứng lương thực cho một số lượng lớn thực khách như vậy quanh năm và vào hai dịp vía lớn, Nhà Lớn nhận được sự đóng góp rất lớn về mặt vật lực từ tín đồ, được gọi chung bằng từ *kính Ông*. Từ củi đốt đến rau củ để nấu các món chay phục vụ du khách đều là từ sự đóng góp *kính Ông* của tín đồ, ngoại trừ những thứ nhu yếu phẩm khác như là đường, bột ngọt, nước tương, dầu ăn... là phải mua. Những chi tiêu này có thể trích ra từ phần tiền *cung kính Ông* của khách (xem bảng 2, 3). Riêng lúa gạo để nấu cơm đãi khách là từ sự đóng góp của cộng đồng nông dân ở xã Thuộc Nhiêu, tỉnh Tiền Giang (xem bảng 1). Xuất phát từ việc được Ông đem lúa gạo cứu trợ vào năm Thìn bão lụt, người dân vốn theo đạo của Ông nhưng không đến sống tại Long Sơn mà vẫn ở lại quê nhà đã hàng năm đều đưa lúa gạo về Long Sơn để *kính Ông*. Ngoại trừ những năm chiến tranh hay là những năm còn chế độ bao cấp, vận chuyển lương thực khó khăn, còn thì các năm gần đây số lượng lúa kính Ông luôn năm sau cao hơn năm trước. Thêm một nét đặc biệt nữa ở hoạt

động du lịch tại Nhà Lớn là du khách không được phép thấp nhang khi đến bái lạy Ông. Tuy nhiên, ở Nhà Lớn vẫn thấp nhang và đốt đèn để kính Ông hàng ngày, và tiền nhang đèn là từ sự đóng góp của tín đồ (xem bảng 4).

Về mặt lưu trú, nếu du khách có nhu cầu nghỉ lại qua đêm tại Nhà Lớn, họ sẽ được cho ở tại các *phố*. Những phố này là những dãy nhà nhiều gian dài vài chục mét, nguyên gốc được Ông cho dựng lên để cho những người mới đến Long Sơn có chỗ trú ngụ, trước khi có đủ điều kiện để cất nhà cửa ổn định cho gia đình ‘ra riêng’. Có tổng cộng 5 dãy phố và hiện tại một phố vẫn còn người ở, một phố đang chờ sửa chữa và ba phố được dành riêng cho khách nghỉ lại qua đêm. Trong suốt thời gian tôi nghiên cứu tại Long Sơn, tôi cũng đã được cho trú ngụ tại một trong các phố này. Về cơ bản, trong phố không có giường ghế gì cả, phố chỉ là một ngôi nhà to lợp ngói nền lát gạch tàu. Phía sau phố có dãy nhà vệ sinh, nhà tắm và vòi nước sạch để khách có thể tắm rửa, vệ sinh. Hiện tại tại Nhà Lớn có hai vợ chồng anh Mười, là tín đồ sống tại Long Sơn, phụ trách việc phục vụ khách nghỉ qua đêm, mà người dân gọi là ‘*ngủ với khách*’. Anh Mười là nông dân, canh tác ruộng muối tại đảo này và chị Mười thì buôn bán các loại mắm ruốc, con ruốc, tương chao cho khách ở chợ ngay trước Nhà Lớn. Khi có khách nghỉ lại đêm, anh chị Mười sẽ trải chiếu, giăng mùng và mang gối ra cho khách nghỉ. Anh chị cũng sẽ ngủ lại tại phố với khách để đảm bảo an toàn cho khách và giúp đỡ khách khi cần thiết. Anh chị cho biết là nhiều du khách cảm kích sự chu đáo ân cần của vợ chồng anh nên đã cho tiền trước khi rời khỏi vào buổi sáng hôm sau, tuy nhiên anh chị đều không nhận vì “làm cung cho Ông mà, không phải vì tiền.”

Bảng 1: Kính lúa từ Thuộc Nhiêu, Tỉnh Tiền Giang

Năm	Số hộ kính lúa	Số lượng lúa (kg)
2000	180	8010
2001	250	9000
2002	280	9840
2003	401	13260
2004	482	13940
2005	546	15460
2006	656	17680
2007	719	20440
2008	770	21200
2009	875	23080

Nguồn: Sáu Tung, Thuộc Nhiêu, Tiền Giang

Bảng 2. Báo cáo thường niên về tài chánh tại Nhà Lớn năm 2008

Số lượng khách	77.586 (người Việt Nam) và 115 (người nước ngoài)
Tiền kính Ông (Đồng) (từ tháng Giêng đến tháng 11 âm lịch)	560.031.500
Tiền kính Ông (Đồng) vào ngày vía Ông tháng 2	43.489.000
Tiền kính Ông (Đồng) vào ngày vía Trùng Cửu tháng 9	100.201.500
Tổng Cộng (Đồng)	703.722.000

Nguồn: Nhà Lớn Long Sơn, ghi chép năm 2008; theo truyền thống các ghi chép sẽ được hoá vào ngày 23 tháng Chạp hàng năm

Bảng 3. Báo cáo chi tiêu tại Nhà Lớn năm 2008 (đơn vị: Đồng)

Chi tiêu đón khách	539.514.000
Quà tặng Cây Mùa Xuân cho học sinh nghèo, người nghèo và những người làm <i>cung kính</i> tại Nhà Lớn	108.195.000
Quà cho người bệnh và tiền phân ưu	14.132.000
Tổng cộng	661.841.000
Quỹ còn lại	56.013.000

Nguồn: Nhà Lớn Long Sơn, ghi chép năm 2008; theo truyền thống các ghi chép sẽ được hoá vào ngày 23 tháng Chạp hàng năm

Bảng 4. Đóng góp của tín đồ và chi tiêu xây dựng tại Nhà Lớn năm 2008 (đơn vị: Đồng)

Đóng góp xây dựng và nhang đèn	250.913.000
Chi tiêu xây dựng (mua gỗ)	197.855.000
Quỹ còn lại	53.258.000

Nguồn: Nhà Lớn Long Sơn, ghi chép năm 2008; theo truyền thống các ghi chép sẽ được hoá vào ngày 23 tháng Chạp hàng năm

5. Đề xuất hướng tiếp cận mới trong nghiên cứu Nhân học về mối quan hệ giữa du lịch và thực hành văn hoá/tôn giáo của cộng đồng địa phương

Hơn bốn mươi năm kể từ ngày Nuzer lần đầu tiên giới thiệu tác phẩm tiên phong của ông, bài viết về hiện tượng “weekendismo” – nghỉ cuối tuần của người dân thành thị tại nông thôn ở Mexico (1963), nghiên cứu nhân học về du lịch đã chuyển từ việc xác định du lịch như là một nguồn ngoại lực gây nên những tác động tiêu cực lên các cộng đồng địa phương (MacCannell [1976]1989; Nash 1995; Smith 1977) thông qua việc biến những cộng đồng chủ ấy thành ra phụ thuộc vào nền kinh tế phương Tây hay là gây ra sự rò rỉ về ngoại tệ, sang một nhận định rằng du lịch có thể mang lại công ăn việc làm, thu nhập, và biến đổi cơ cấu kinh tế (Ayres 2002; Gang Xu 1999; de Kadt 1976; Mowforth and Munt, 2003; Reid 2003). Về mặt văn hóa, du lịch bị buộc tội gây ra sự tổn thất tính toàn vẹn của nền văn hóa địa phương (Dahles and Meijl 2000: 54). Tuy nhiên, khi được tiếp cận từ một quan điểm linh hoạt hơn từ góc độ của người dân địa phương, thì sẽ thấy nổi lên một quá trình trong đó người dân xem du lịch không phải là ‘các tác động tiêu cực’ mà là các cơ hội về kinh tế và văn hóa (Causey 1999, 2003; Howe 2005; Picard 1996; Picard và Wood 1997; Yamashita 1997, 2003). Dahles và Meijl quan sát thấy rằng từ quan điểm này, “tiêu điểm không phải là các chiến lược địa phương để hướng đến việc tái định hướng tác động của du khách lên đời sống riêng tư của người dân địa phương mà thay vào đó là các chiến lược được phát triển để nhằm sử dụng các quan tâm của du khách vào văn hóa địa phương để củng cố sự tự nhận thức, lòng tự hào, tự tin, và đoàn kết trong người dân địa phương ở cộng đồng chủ ...” (Dahles và Meijl 2000: 54). Kết quả là nổi lên một tiếp cận đến “các cộng đồng đón khách như là những hành nhân” (sđd: 55), và khái niệm chủ đạo ở đây mà những tác giả này theo đuổi là cách thức người dân địa phương ‘ứng đáp’ lại

với du lịch ra sao thông qua việc sử dụng du lịch về phương diện bản sắc, sự chân thật và kinh doanh (sđd: 55).

Tuy vậy, gần đây các nhà nghiên cứu đã chuyển sự chú ý nghiên cứu chính trong hoạt động du lịch sang cách thức mà người dân địa phương cảm nhận và diễn giải ra sao về du lịch trong chính những thuật ngữ văn hóa riêng của họ. Trong tác phẩm của mình, Picard (2003) đưa ra một quan điểm khác về mối quan hệ giữa du lịch và văn hóa địa phương, rằng:

“Thực sự, chỉ riêng cái yếu tố bàn về ‘tác động’ của du lịch đã cho thấy sự cảm nhận cộng đồng chủ như là một vật thể bị động, là đối tượng của những tác nhân thay đổi ngoại sinh, mà các chuyên gia thường đánh giá bằng phương tiện phân tích tổn thất- lợi ích. Ngược lại, tôi cho rằng du lịch còn lâu mới là một ngoại lực tấn công xã hội từ đâu đâu, mà đúng ra tôi khẳng định bằng cách gọi nó là *sự du lịch hóa* một nền văn hóa – nghĩa là xuất phát từ bên trong của nền văn hóa, thông qua việc xóa nhòa ranh giới giữa bên trong và bên ngoài, giữa cái ‘của chúng ta’ và cái ‘của họ’, giữa cái thuộc về nền văn hóa và cái dành cho du lịch” (Picard 2003: 99).

Tương tự như vậy, Hitchcock đã ghi nhận được cách người dân Bali tiếp cận du lịch “theo một cách thức linh hoạt và thực dụng – không nhận thức các thay đổi tác động lên cuộc sống của họ theo nghĩa là xuống cấp về mặt văn hóa. Người dân Bali cũng dường như không xem du lịch là một sự bồi bổ nền văn hóa của họ. Thay vào đó, họ cho thấy rằng du lịch đóng góp vào sự đoàn kết của làng của họ trong khi nó cũng cung cấp cho họ các cơ hội để thực hành truyền thống của mình” (trích lại từ Dahles và Meijl 2000: 57).

Trong một nghiên cứu trường hợp rất thú vị của bà về người Manggarai, ở Indonesia, thông qua việc nhận thức cách thức người dân địa phương cảm nhận về du khách đến thăm đảo của họ, Maribeth Erb (2000) nhận thấy rằng người địa phương đã đưa vào du lịch ý tưởng về sự tương hỗ giữa chủ và khách vốn đã lưu truyền hàng thế kỉ trong nền văn hóa này. Đối với người địa phương, khách, hầu hết là từ Âu Châu (và da trắng) đồng nghĩa với những kẻ khuấy mây khuấy mặt không quen biết, và các linh hồn. Tương tự với cách mà theo truyền thống họ sẽ đối diện với người không quen biết và các linh hồn, là họ sẽ nỗ lực “thuần chủng” và kiểm soát những người lạ mặt này, những người dân Manggarai đã xác định du khách như là “khách” của họ (Erb, 2000: 726). Chính là trong thế giới xã hội của họ mà mối quan hệ của người dân địa phương và du khách có thể được hiểu được, nghĩa là giống với quan hệ của người dân với linh hồn. Theo đó, người dân tin rằng linh hồn đến từ một vũ trụ “đối lập” – do vậy bất kì thứ gì ở thế giới này cũng sẽ đối ngược trong thế giới của linh hồn (hay của du khách), cho nên nếu họ cho linh hồn một cái gì đó, thông qua cúng tế, linh hồn sẽ đáp trả lại gấp nhiều lần, dưới hình thức sức khoẻ tốt, vận may, mùa màng bội thu hay những thứ tương tự. Nói cách khác, đây là một mối quan hệ thực dụng mà cả hai bên đều đạt được cái mà họ mong muốn. Du khách do cũng giống như linh hồn (sđd: 732) cho nên khi đặt vào trong mối quan hệ với chủ nhà giờ đây được nâng lên thành một mối quan hệ có tính nghi thức, thì sẽ có một nhiệm vụ phải nhận và trả lại các món quà mà họ đã nhận, thường là tiền bạc.

Tương tự như Hitchcock và Picard, Erb đã thử đưa ra một cách tiếp cận mới đến du lịch và đưa ra một hiểu biết sâu hơn về hiện tượng này trong bối cảnh nhận thức và thế giới văn hóa của người dân địa phương. Tuy nhiên, dường như họ vẫn không thoát được cách tiếp cận chức năng luận đối với chủ đề nghiên cứu của họ. Cho dù là từ các quan điểm của người địa phương, thì du lịch vẫn

được cảm nhận như là mang lại một cái gì đó cho những ai tham gia vào trong hoạt động này. Cho nên du lịch từ góc độ này khi đặt vào trong vũ trụ xã hội của người dân vẫn được nhận thức về mặt chức năng là một phương tiện để đạt được cứu cánh. Người dân địa phương, dù chủ động hay bị động, đều tham gia vào trong sự tương tác với du khách để họ có thể đạt được một thứ gì đó có tính vật chất để trả lại cho những dịch vụ hay thức ăn nước uống mà họ cung cấp cho du khách; hay là nhằm giúp họ có được không gian thực hành văn hóa và thông qua đó củng cố thêm sự đoàn kết của cộng đồng. Du lịch được nhìn nhận là tạo ra một “vùng tiếp xúc” (Erb, 2000: 727) là nơi mà sự tương tác tiếp xúc của các bên tham gia, chứ không phải là chính hoạt động du lịch, có thể được hình thức hóa và nghi thức hóa. Tương tự, bản thân du lịch và sự tương tác mà nó tạo ra không mang lại ý nghĩa trực tiếp gì đến người dân, ngoại trừ mối quan hệ thực dụng mà các tương tác du lịch này tạo nên. Tuy nhiên, tôi cho rằng thay vì tạo ra một bối cảnh – *sự du lịch hóa* – đối với nền văn hóa địa phương để nó được trưng bày và tái tạo, du lịch có thể được diễn giải và thực hành như là một trong nhiều thực hành văn hóa địa phương. Nói cách khác, có thể không xem du lịch như là một hoạt động kinh tế mà là một không gian đầy ý nghĩa về mặt văn hóa trong đó người dân địa phương thực hành lối sống của mình và tìm thấy nó gắn bó chặt chẽ với những khát vọng tìm kiếm của chính họ. Cho nên, ở đây tôi cho rằng du lịch nên được nhìn từ các quan điểm của người dân *trong* hệ thống giá trị của chính họ và *từ* bối cảnh thực hành văn hóa đó, chứ không phải là từ mức độ nó phù hợp với văn hóa địa phương ra sao.

Theo thuyết chức năng, các lợi ích kinh tế, xã hội và văn hóa đã và có thể được dùng để giải thích và để hiểu lý do tại sao người dân địa phương có thể tham gia vào trong sự tương tác du lịch với du khách, bằng cách hiệu chỉnh và/hoặc nghi thức hóa những hoạt động này và đặt nó vào trong thế giới văn hóa của chủ, như nghiên cứu của Erb đã cho thấy. Tuy nhiên, nó dường như không giải thích được bản chất nghi lễ của những hoạt động này như đã và đang diễn ra tại Nhà Lớn Long Sơn. Nói cách khác, người dân có thể tham gia vào trong hoạt động du lịch vì họ thấy nó có ý nghĩa, ngay trong chính sự tham gia đó, chứ không phải là vì những kết quả có tính chức năng của sự dính líu ấy. Đối với họ du khách là ‘khách của Ông’ và họ có trách nhiệm phải thay mặt Ông đón tiếp. Nhân lực được bỏ ra để phục vụ cho du khách và vật lực được đóng góp để cung cấp cho khách được xem là ‘kinh Ông’ với quan niệm “cúng Chùa không sợ sai ăn”. Chính vì vậy, chúng ta có thể thấy là hành động ‘cho tặng’ có chủ ý trong tương tác du lịch giữa chủ nhà và du khách có thể không phải chỉ vì lợi ích của người nhận – là du khách – mà có thể chỉ là *thông qua* du khách để làm vì *ai khác*. Trong trường hợp này chúng ta phải vượt qua khỏi quan điểm của chức năng luận để đến với ý nghĩa trong nhận thức của sự tham gia vào hoạt động du lịch của người dân địa phương. Nghiên cứu của tôi về hoạt động du lịch tại Nhà Lớn Long Sơn cho thấy rằng việc đón tiếp khách đã luôn là một phần của việc hành Đạo tại địa phương từ ngày Đạo Ông Nhà Lớn được thành lập, chứ không phải chỉ từ khi Nhà Lớn được công nhận di tích lịch sử và được quảng bá rộng rãi, hay là từ khi có chiếc cầu Ba Nanh nối Long Sơn với đất liền vào năm 1998; hay là từ khi chính quyền tỉnh đưa Nhà Lớn Long Sơn vào trong chương trình phát triển du lịch văn hóa của tỉnh vào năm 2005 (Phạm Quang Khải và đồng nghiệp, 2005). Cách thức mà người dân cảm nhận, thực hành và trải nghiệm sự tương tác của họ với khách và sự lựa chọn cung cấp dịch vụ cho khách – miễn phí – có tính độc đáo riêng trong việc họ không mong đợi lợi ích vật chất đáp đền từ những hoạt động này. Người dân tích cực tham gia vào hoạt động đón tiếp khách tại Nhà Lớn một cách tự nguyện, đóng góp vật lực và tài lực vào hoạt động này và xem đó là việc làm “*vì Ông*”. Thay vì xem du lịch là một nhân tố độc lập tác động lên cộng đồng này, chúng ta có thể nhận thấy rằng du lịch đã luôn là một phần nội tại của lối sống của cộng đồng. Và hoạt động du lịch mà người dân tham gia được nhận thức như là một thực hành tôn giáo, chứ không phải là một phương tiện để nhận được các tưởng thưởng vật chất trong thế

giới này. Cho nên tôi cho rằng về mặt phân tích và thực tiễn, du lịch có thể là một hoạt động có tính nghi lễ chứa đựng trong nó đầy ý nghĩa đối với những người tham gia để họ có thể duy trì các thực hành văn hóa truyền thống của họ và sống một cuộc sống toàn vẹn và tìm thấy lẽ sống trong đó.

TÀI LIỆU TRÍCH DẪN

1. Ayres, Ron, 2002. “Cultural Tourism in Small-Island States: Contradictions and Ambiguities” in *Island Tourism and Sustainable Development: Caribbean, Pacific And Mediterranean Experiences*, edited by Yorghos Apostolopoulos and Dennis j. Gayle, 2002, Westport, Connecticut and London: Fraeger, pp. 145-160.
2. Bảo Tàng tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu, 1991. *Lý lịch di tích của di tích Nhà Lớn*
3. Causey, Andrew, 1999. “Biển một người đàn ông thành *malu*: du khách phương Tây và người Toba Batak ở chợ trời hàng lưu niệm”, trong *Converging Interests: Traders, Travelers, and Tourists in Southeast Asia*, do Jill Forshee biên soạn, 1999. NXB Đại học California, Berkeley, tr. 279- 91.
4. Causey, Andrew, 2003. *Hard Bargaining in Sumatra*. Hawaii: NXB Hawaii
5. Cohen, Erik 1988. Authenticity and Commoditization in Tourism. *Annals of Tourism Research*, volume 15, pp. 371-386.
6. Dahles, Heidi và Toon Van Meijl, 2000. “Local perspectives on global tourism in Southeast Asia and the Pacific region: Introduction”, in trong *Pacific Tourism Review*, volume 4, 2000, pp. 53-62.
7. De Kadt, Emanuel, 1976. *Tourism – Passport to Development? Perspectives on the Social and Cultural Effects of Tourism in Developing Countries*. New York, Oxford, London: Oxford University Press.
8. Đinh Văn Hạnh, Phạm Quang Minh và Thái Quốc Việt, 1994. *Nhà Lớn Long Sơn*. Bà Rịa – Vũng Tàu: Sở Khoa học công nghệ và môi trường.
9. Đỗ Thiện, 2003. *Vietnamese supernaturalism: views from the southern region*. London; New York: Routledge Curzon.
10. Erb, Maribeth, 2000. “Understanding Tourists: Interpretations from Indonesia,” in *Annals of Tourism Research*, 2000, Vol. 27, No. 3, pp. 709-736.
11. Greenwood, Davydd J., 1977. “Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization” , in *Host and Guest: The Anthropology of Tourism*, Smith, Valene L. biên soạn, University of Pennsylvania Press.
12. Hitchcock, Michael, Victor T. King and Michael J.G. Parnwell (eds) 1993. *Tourism in Southeast Asia*. Routledge: London and New York.
13. Howe, L. (2005) *The Changing World of Bali: Religion, Society and Tourism*, London: Routledge.
14. Keyes, Charles F. 1987. “From Death to Birth: Ritual Process and Buddhist Meanings in Northern Thailand,” *Folk*, 29:181-206.
15. Le Thanh Tuong, 1950. *Monographie de la province de Baria*.
16. Lương Văn Nho, 1983. *Chiến khu rừng sát*. Thành phố Hồ Chí Minh: NXB Đồng Nai.
17. MacCannell, Dean, [1976] 1989. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: NXB Schocken.
18. Mowforth, Martin và Ian Munt, 1998. *Tourism and Sustainability – New Tourism in the Third World*. Routledge: London and New York.

19. Mowforth, Martin và Ian Munt, 2003. *Tourism and Sustainability: Development And New Tourism In The Third World* (second edition). London and New York: Routledge.
20. Nash, Dennison 1996. *Anthropology of Tourism*. Pergamon.
21. Phan Tất Đại, 1975. *Việc Tôn thờ Ông Trần tại xã Long Sơn, tỉnh Phước Tuy*. Luận văn cao học (tài liệu chưa xuất bản), trường Đại học Văn Khoa Sài Gòn.
22. Phạm Quang Khải, chủ nhiệm đề tài, 2005. *Nghiên cứu giải phát đầu tư và khai thác tiềm năng văn hóa phục vụ du lịch tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu*. Sở Khoa học Công nghệ Tỉnh Bà Rịa Vũng Tàu.
23. Picard, Michel 1996. *Bali: Cultural Tourism and Touristic Culture*. Singapore: Archipelago Press.
24. Picard, M. and Wood, R. (biên tập) 1997. *Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies*, Honolulu: University of Hawaii Press.
25. Publications de la societe des etudes Indo-Chinoises, 1902. *Monographie de la Province de Ba-ria et de la ville du cap Saint-Jacques*. Saigon: Imprimerie L. Menard
26. Reid, Donald G. 2003. *Tourism, Globalization and Development: Responsible Tourism Planning*. London and Sterling, Virginia: Pluto Press
27. Smith, Valene L. (chủ biên), 1977. *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. United States: University of Pennsylvania Press.
28. World Tourism Organization, 1979. *Social and Cultural Impact of Tourism Movements*. Madrid: World Tourism Organization.
29. Xu, Gang, 1999. *Tourism and Local Economic Development In China: Case Studies Of Guilin, Suzhou And Beidaihe*. Surrey: Curzon.
30. Yamashita, Shinji, Din, K.H. and Eades, J.S. (biên tập) 1997. *Tourism and Cultural Development in Asia and Oceania*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
31. Yamashita, Shinji, 2003. *Bali and Beyond: Explorations in the Anthropology of Tourism*. (Translated by J.S. Eades). New York. Oxford: Berghahn Books.

¹ Chú 6, ghi chép phỏng vấn ngày 14.7.2007; tên của các thông tin viên đã được mã hóa theo quy tắc của điền dã dân tộc học.

² Số liệu thống kê trích từ báo cáo kinh tế xã hội năm 2008, Ủy Ban Nhân Dân Xã Long Sơn.

³ Chú Sáu, ghi chép điền dã ngày 17.7.2007.

⁴ Bác Ba, ghi chép điền dã ngày 17.7.2007.

⁵ Chú Sáu, ghi chép điền dã ngày 20.7.2007.

⁶ Bác Ba, ghi chép điền dã ngày 17.7.2007.