

Đối tượng của chứng cứ¹

Tác giả: Mathew Engelke, Trường Kinh tế và Khoa học Chính trị London
Người dịch: Nguyễn Văn Sửu, Đại học Quốc gia Hà Nội

Nhìn chung, sự phản ánh của nhân học về khái niệm chứng cứ đã được đề cập trong nhiều cuộc thảo luận khác về tính chân xác, tri thức và những vấn đề có liên quan khác. Bài viết này giới thiệu số tạp chí đặc biệt này cho rằng chứng cứ cần được chú ý nhiều hơn theo đúng nghĩa của nó. Dựa trên một số lượng dù nhỏ song đang gia tăng các tài liệu trong nhân học văn hóa - xã hội đề cập đến các vấn đề chứng cứ, tôi định vị bài viết này trong mối quan hệ với một số cuộc thảo luận nhân học để xem việc khám phá chứng cứ có thể làm sáng tỏ ba vấn đề chính là: chuẩn mực phán xét của nhân học, các tiềm năng trong cộng tác liên ngành và lợi ích của một ngành nhân học đại chúng.

Với bất kỳ ai quan tâm đến việc khám phá khái niệm chứng cứ, cuốn sách *Các vấn đề chứng cứ: bằng chứng, thực hành và sự thuyết phục xuyên suốt ngành học* của Chandler, Davidson và Haroontunian xuất bản năm 1994 nên là điểm xuất phát. Mười ba học giả lớn từ các ngành học khác nhau tập trung thảo luận xem chứng cứ đã được hiểu như thế nào từ các khía cạnh của mỗi ngành học, bao gồm lịch sử, lịch sử nghệ thuật, lịch sử khoa học tự nhiên, triết học, sinh học, luật và văn học. Điểm mạnh của cuốn sách này nằm ở chỗ nó nhấn mạnh đến tính lịch sử và tính đặc thù của từng ngành học đối với các quy định về chứng cứ. Trong mỗi bài viết, người đọc có thể theo dõi các tranh luận nảy lửa về nhận thức luận (epistemology), trong đó mỗi bài được kèm theo một loạt các bình luận và trả lời và được kết nối với các cuộc thảo luận rộng hơn trong giới học thuật. Tuy nhiên, một vấn đề đập vào mắt bất kỳ nhà nhân học nào là chẳng có bài nào trong số đó được viết bởi nhà nhân học.¹ Liệu đây có phải là sản phẩm của thời gian và sự biến đổi không, như trong rất nhiều cuốn sách dạng chủ biên, chúng ta khó có thể tìm thấy các nhà nhân học văn hóa - xã hội viết về khái niệm chứng cứ một cách rõ ràng hay kiên định.²

Thật khó để nói chính xác là các nhà nhân học không quan tâm đến chứng cứ. Trong thực tế, họ thường xuyên liên hệ tới chứng cứ trong các bài viết của mình. Lấy bất kỳ một tạp chí nào, đọc lướt qua các bài viết, bạn có thể thấy người ta sử dụng từ này. Hay xem những gì mà các nghiên cứu sinh phải làm: Chẳng hạn xem các mẫu đơn xin tài trợ nghiên cứu điền dã tiến sĩ của Quỹ Wenner-Gren. Câu hỏi thứ ba nêu: ‘Loại chứng cứ nào bạn cần thu thập để trả lời câu hỏi nghiên cứu của mình? Làm thế nào để bạn thu thập chứng cứ này?’ (Trả lời trong vòng một trang). Chứng cứ cũng nhiều vô vàn giống như những người sử dụng chúng ta vậy. Tuy nhiên, cái không thực sự tồn tại lại chính là một chuỗi các cuộc thảo luận rõ ràng về khái niệm chứng cứ hay việc chứng cứ trong thực tế đã được sử dụng như thế nào trong khuôn khổ của ngành học. Có một cách là chúng ta có thể đọc lịch sử lý thuyết nhân học như một chuỗi các thảo luận về các câu hỏi về chứng cứ, từ những phê bình đầu tiên của Franz Boas và Bronislaw Malinowski đối với các nhà tiến hóa xã hội tới các cuộc tranh luận gần đây hơn như giữa Marshall Sahlins với Gannanth Obeyesekere hoặc trong phạm vi rộng hơn là sự chỉ trích của David Stoll về *testimonio* của Rigoberta Menchu và các đáp lại nổ ra trong cộng đồng nhân học. Trong mỗi trường hợp, những bất đồng về diễn giải, lập luận và lai lịch của nhân học ít nhất có phần xoay quanh việc tạo ra chứng cứ. Các nhà nhân học triển khai khái niệm

¹ Nguyên gốc là: Mathew Engelke 2008. “The objects of evidence.” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Special Issue Series, pp. 1-21

chứng cứ và thường tranh cãi về những cách thức mà theo họ người khác ‘tạo ra chứng cứ một cách sai lầm’ hay ‘sử dụng nó một cách không phù hợp’. Thế nhưng họ lại hiếm khi định nghĩa một cách cẩn thận xem theo họ chứng cứ là gì.

Trong bài viết này, tôi cho rằng các nhà nhân học văn hóa và xã hội cần phát triển các thảo luận toàn diện hơn về khái niệm chứng cứ. Tôi sẽ làm vậy qua việc đề cập đến một số những bài viết (Csordas 2004; Hustrup 2004; Mosse 2006; xem thêm cả Carrithers 1990) vốn đã làm cho chứng cứ trở thành nội dung chính của các bài viết trong số này. Một trong những mục tiêu chính ở đây là tôi muốn nhấn mạnh đến một thực tế rằng chứng cứ cần được nhìn nhận từ góc phương pháp luận và góc độ nhận thức luận. Thường thì mỗi quan tâm phương pháp luận chính là vấn đề xuất hiện trong đầu chúng ta và là vấn đề mà các đồng nghiệp trong những ngành học khác nhận xét là vấn đề làm cho nhân học không bình thường hay thậm chí có vấn đề. Làm thế nào mà một bài tập liên ngành như điền dã có thể tạo ra chứng cứ? Dĩ nhiên các vấn đề về phương pháp là quan trọng. Nhưng với nhiều ngành khoa học nhân văn, ‘phương pháp không tạo ra đối tượng’ (Fabian 1994: 87-88). Vì thế mà chúng ta cần nhận thức luận. Cái mà chúng ta cần trình bày ở đây là vấn đề gì đó về ‘vô thức nhận thức luận’ (Steinmetz 2005) tạo nên các đối tượng của chứng cứ trong và cho nhân học.

Theo nghĩa rộng nhất, ít nhất có ba lý do khiến cho các nhà nhân học văn hóa – xã hội nên chú ý hơn đến khái niệm chứng cứ. Có lẽ trước hết là phản ánh về khái niệm chứng cứ nên thúc đẩy chúng ta xem xét chuẩn mực phán xét được chúng ta sử dụng để nhìn nhận về nghiên cứu của chúng ta và của người khác. Tại sao chúng ta lại coi một chuyên khảo dân tộc học là tốt hay kém? Điều gì làm cho một lập luận có sức thuyết phục và đáng chú ý? Tất cả chúng ta đều có chuẩn mực. Nhưng các chuẩn mực đó được tạo ra như thế nào? Như George Marcus đã lập luận rằng thật có lý khi ngay từ đầu các nhà nhân học chối bỏ việc bàn đến các câu hỏi này: Sinh viên thường được đào tạo và xã hội hóa theo kiểu lập lờ rằng ‘bạn chỉ có thể biết một chuyên khảo dân tộc tốt hay không khi đọc nó’ (1986: 266). Marcuss đưa ra nhận xét này hơn 2 thập kỷ trước, nhưng cái kiểu ma thuật của nhà nhân học theo trường phái Malinowski mà lời nhận xét đó phản ánh thì lại vẫn còn trong cuộc chơi. Gần đây hơn, Kirsten Hustrup (2004) đã nêu ra một vấn đề tương tự qua việc gắn kết các chuẩn mực phán xét với vấn đề chứng cứ. Theo bà, làm thế nào mà các nhà nhân học có thể tin rằng ‘đã đúng’ (2004: 458)? Và làm thế nào mà chúng ta có thể khẳng định với người khác rằng chúng ta cũng thế? Làm thế nào chúng ta chuyển những trải nghiệm điền dã – một phương pháp thu thập tài liệu đầy tính cá nhân, phụ thuộc vào thời gian và liên ngành – thành các đối tượng của chứng cứ? Điều gì xác minh những lời buộc tội hay kết luận của chúng ta và làm sao mà chúng có thể sắp đặt theo thứ tự trong và xuyên suốt một chuyên khảo dân tộc học? Bằng việc nêu ra các câu hỏi đó, chúng ta có được những hiểu biết quan trọng về các quá trình mà ở đó phán xét đã tạo ra các cuộc tranh luận học thuật của chúng ta. Chắc chắn chứng cứ phải được đặt trước bất kỳ một sự phán xét thuyết phục nào.

Chú ý nhiều hơn đến khái niệm chứng cứ cũng có thể giúp chúng ta hiểu thêm về những chia rẽ trong ngành học. Có rất nhiều kiểu chia rẽ. Chúng thường không thật như chúng được tạo ra mà chúng ta nghe thấy, song chúng có tồn tại, đôi lúc vút cao với những giọng điệu cùn, đầy bút chiến (chẳng hạn xem Bloch 2005; Leach 1961; Needham 1974; Sahlin 2002; Sperber 1985; Wolf 1980). Một số chúng ta thích thú với các ngành khoa học nhân văn và nghệ thuật, một số khác thích khoa học tự nhiên. Một vài trong chúng ta nhạo báng khái niệm văn hóa. Một số lo ngại về các thuật ngữ như ‘quyền lực’

và ‘chống đối’. Có một số lại cho rằng hiểu biết về văn hóa của X là sai lầm và Y sử dụng nó một cách quả hơn. Có một số nhà nhân học nghĩ rằng nghiên cứu ‘ở nhà’ⁱⁱ là một thực hành kém. Một số người khác than vãn về chủ nghĩa hậu hiện đại và cũng có một số kêu ca rằng từ sau năm 1980 vẫn có những nghiên cứu ít giá trị được xuất bản. Một lần nữa: trong thực tế, các phản nản, bần tâm, phê bình và kêu ca không hẳn bị chia rẽ hay suy nhược như chúng xuất hiện. Đối với bất kể một nhà nhân học nào quan tâm đúng mức đến việc coi mình ủng hộ hay chống lại cái gì đó, thì có một số khác không cảm thấy sự ép buộc này đã nhìn giá trị theo những cách khác nhau – chiếm lĩnh cái mà gần đây Bruce Knauft (2006) coi là ‘ở giữa’. Hơn thế nữa, không nhất thiết phải là xấu khi có sự bất đồng hay thậm chí tranh cãi nảy lửa. Nhưng liệu có hiệu quả hay không, thì rõ ràng là các lập luận về chứng cứ hiếm khi được xác lập trong khuôn khổ các cuộc tranh luận. Nhân học văn hóa – xã hội không có một ngôn ngữ tốt về chứng cứ để sử dụng nhằm loại bỏ những khác biệt về chứng cứ. Tập hợp lại, các bài viết trong số tạp chí đặc biệt này khám phá xem liệu một ngôn ngữ như thế có ích hay không và có ích như thế nào trong tìm hiểu các khác biệt trong cách nhìn và thực hành của ngành học.

Trong thực tế liệu có thể vậy không. Lập luận thứ hai này đặt ra một câu hỏi quan trọng rằng liệu có các lý do lịch sử phù hợp nào lý giải cho sự thiếu vắng một ngôn ngữ về chứng cứ trong nhân học văn hóa – xã hội. Như tôi thảo luận dưới đây, bài viết của Martin Holbraad trong số đặc biệt này nêu câu hỏi này trong mối quan hệ với cái mà anh coi như một sự hiểu lầm về chứng cứ khi đi tìm một ‘sự rõ ràng có thể sờ mó được’. Nhìn rộng ra, sự thiếu vắng này có thể đổ lỗi cho truyền thống quan sát tham dự của nhân học mà trong đó bất kỳ một tri thức tích cực nào cũng không dễ gì vừa vắn (Hastrup 2004). Nó cũng có thể là tại bản chất tinh tế và vật chất của tài liệu của chúng ta. Ví dụ, chúng ta có thể ngày càng quen thuộc với tài liệu lưu trữ, nhưng gốc rễ của nhân học lại được xây dựng trên nền tảng các trải nghiệm xã hội, không phải tài liệu (documents). Tuy nhiên, dù có những luận điểm này trong đầu, chúng ta còn có thể biết thêm nhiều thông qua việc xem xét chứng cứ theo cách mà lập luận thứ ba của tôi gợi ý.

Cuối cùng, phản ánh khái niệm chứng cứ có thể cho chúng ta một ngôn ngữ để kết nối với đồng nghiệp ở các ngành khoa học khác về con người như các ngành khoa học nhân văn, khoa học tự nhiên hay các nhóm quan tâm và tác nhân trong thế giới rộng lớn hơn. Chẳng hạn, như bài viết của Charles Stafford dưới đây cho thấy trong tâm lý học thực nghiệm bản chất của chứng cứ vô cùng quan trọng và là một mối quan tâm hiển nhiên. Các nhà tâm lý học thực nghiệm có một ngôn ngữ về chứng cứ theo cách mà chúng ta không có và quy mô nghiên cứu của họ đã có những tác động quan trọng đến phạm vi của tâm lý học. Nếu chúng ta muốn gắn kết với các chủ đề nghiên cứu vượt ra ngoài phạm vi ngành học, hay bất cứ một ngành học nào, thì cần quan tâm đến việc xem các tiếp cận của chúng ta có phù hợp với nó không. Tương tự, lấy một ví dụ từ cái mà tôi đã gọi là thế giới rộng lớn hơn. Vì một số lượng ngày càng đông các nhà nhân học đang thu thập tài liệu (chẳng hạn như Drexler 2006; Gregory 2006; Skidmore 2003; Chari trong số này), những người hoạt động vì quyền con người và công bằng xã hội đang nghĩ kỹ và nhiều hơn về bản chất của các tác động xã hội của chứng cứ được trình bày trong các nghiên cứu của họ. Sự tinh tế trong các trình bày của họ hồi thúc chúng ta nghĩ đến chính chúng ta không phải chỉ về việc làm thế nào để xác định các mối quan hệ giữa học thuật với chính trị (Wilson 2004). Một nền nhân học thực sự đại chúng phải có một ngôn

ⁱⁱ Ý nói đến các nhà nhân học nghiên cứu về chính nước mình, khác với truyền thống nhân học nghiên cứu về cái ‘xa lạ’ ‘khác ta’, tức nước ngoài (Người dịch).

ngữ về chứng cứ và đó là một cách trình bày các phát hiện của nhân học theo kiểu xuyên qua những sự chia rẽ trong ngành.

Mục tiêu quan trọng của số tạp chí này là muốn phản ánh xem chứng cứ hoạt động như thế nào cho và trong ngành nhân học để tạo ra tri thức. Theo nghĩa đó, số tạp chí này quan tâm đến chứng cứ như một vấn đề về nhận thức luận và hơn thế nữa một vấn đề về phương pháp. Có một cố gắng đầy ý thức nhằm tập hợp các đồng nghiệp làm việc trong hai truyền thống Anh - Mỹ về nhiều chủ đề trong các lĩnh vực khác nhau với những quan điểm lý thuyết khác nhau. Vì thế, Maurice Bloch, người mới vừa bị kêu gọi quay trở lại với lý thuyết vĩ mô (grand theory) trong nhân học trình bày về cái mà ông cho rằng có mối liên hệ quan trọng giữa chứng cứ và tín hiệu như một nền tảng của sự thật. Christopher Pinney cũng bàn đến mối liên hệ giữa chứng cứ và tầm nhìn song với một mối bận tâm thể hiện xem việc sự thật được tạo nên và tranh cãi như thế nào. Anthony Good qua việc phân ảnh nghiên cứu của mình như là một chuyên gia làm chứng và một nhà nghiên cứu trong nhân học luật đã đánh giá bản chất và tác động của chứng cứ văn hóa dưới góc độ luật pháp. Sharad Chari, một nhà địa lý học có nhiều kinh nghiệm điền dã ở cả Ấn Độ và Nam Phi, nhấn mạnh đến cách thức các nhà hoạt động ở Durban thu thập tài liệu về cuộc sống của họ để đưa ra các chứng cứ về phân biệt đối xử để phản ánh về quá trình đối với các hình thái và sự tạo thành chứng cứ chính trị. Stefan Ecks so sánh việc kê đơn thuốc giảm đau (antidepressants) của những bác sỹ đa khoa và các nhà tâm lý trị liệu ở Culculta và gắn nó với sự phát triển của nền y học dựa trên cứ liệu (evidence-based medicine) và ngành nhân học y tế. Martin Holbraad, một chuyên gia về vùng Caribbea, được đào tạo về triết học phân tích, ngẫm lại những nét tương đồng và khác biệt giữa vấn đề chứng cứ cho những người thực hành ở Santeria của Cuba và các nhà nhân học. Webb Keane mở rộng nghiên cứu cấp tiến của ông sang ngữ nghĩa học, chuyển sự chú ý vào vấn đề tính vật chất của chứng cứ trong nhân học tôn giáo. Charles Stafford khám phá các nét khác biệt giữa các chủ thể nghiên cứu trong nhân học và tâm lý học thực nghiệm và việc mỗi ngành hiểu về chứng cứ như thế nào có thể làm sáng tỏ lẫn nhau. Qua việc cung cấp một cách đọc đầy thách thức về những kiểu các nhà nhân học sắp xếp chứng cứ để tạo nên quy kết tập thể, Nicola Knigth và Rita Astuti lập luận rằng nhân học nhận thức và các ngành khoa học nhận thức nói chung đã tạo ra các tri thức hữu ích về những cạm bẫy tiềm năng của sự quy kết. Tổng hợp lại, các bài viết ở đây là những lời chúc thư cho một thực tế rằng các vấn đề về chứng cứ là những câu hỏi quan trọng đáng được chú ý nhiều hơn. Thực ra, việc các khái niệm của chúng ta về chứng cứ chưa được chú ý một cách đúng mức như các bài viết nêu ra dường như đang ngày càng được nhiều người sự công nhận trong ngành học (Csordas 2004; Hastrup 2004; Lau, High và Chua đang xuất bản).

Phần còn lại của bài giới thiệu này được chia thành hai phần chính, qua đó tôi hậu thuẫn ba lập luận chính nêu trên. Trong phần đầu, tôi xem lại một số định nghĩa cơ bản về chứng cứ và gắn chúng với các nghị trình và mối quan tâm của nhân học. Trong phần thứ hai, tôi đề cập đến bốn chủ đề của các bài viết trong số này với hy vọng sẽ thúc đẩy mạnh mẽ hơn các tranh luận và tranh cãi của chúng ta, cụ thể là: qui mô (các nhà nhân học xác định các mục đích chứng cứ của họ); số lượng và chất lượng (loại chứng cứ nào và bao nhiêu thì đủ để hậu thuẫn một lập luận); sự chắc chắn (mức độ mà chứng cứ có thể giải quyết bất kỳ một lập luận nào); chú ý (chứng cứ được tạo ra như thế nào và liệu nó có tác dụng của chính nó hay không, liệu nó có tự 'trình bày' với chúng ta không và như thế nào). Dĩ nhiên, đây không phải chỉ là các chủ đề có thể nêu ra đối với các bài viết này mà

mỗi chủ đề là một điểm xuất phát giúp chúng ta hiểu về sự đa dạng của các hình thức lập luận trong nhân học.

Định nghĩa chứng cứ

Trong *Từ điển tiếng Anh Oxford*, định nghĩa đầu tiên về chứng cứ là ‘chất lượng hay điều kiện của sự hiển nhiên, có tính rõ ràng, có tính hiển nhiên’. Như Bloch và Pinney cho thấy ở trong số này, chất lượng này thường liên quan đến ý nghĩa tín hiệu. Để là ‘chứng cứ’, *Từ điển tiếng Anh Oxford* viết phải ‘thực là trình bày, nổi bật và dễ thấy’. Tuy nhiên, cần phải nhấn mạnh rằng trong bất kỳ một câu hỏi chuyên môn hay học thuật nào, định nghĩa sơ bộ như trên về chứng cứ là chưa đầy đủ. Thực ra, với một nhà nhân học (trong số những nhà khác), chất lượng hay điều kiện là hiển nhiên, tồn tại như kiểu một ước muốn hơn là một thực trạng của vấn đề. Chúng tôi muốn nghiên cứu của chúng ta tạo ra các chủ thể của sự hiển nhiên nhân học – dù trong số chúng ta những người muốn (theo quan niệm của tôi) chối bỏ ý tưởng cho rằng các chủ thể này có thể đã hoàn toàn hiển nhiên. Tuy nhiên, số lượng nghiên cứu đạt được mục đích này còn rất ít hay không tồn tại. Liệu có cách tiếp cận nào đối với sự hiểu biết về thân tộc, hay tế lễ, hay bạo lực, hay trao đổi mà có thể cho là, trên cơ sở chứng cứ nó trình bày, đã được giải quyết? Chỉ đến khi chúng ta xem định nghĩa thứ hai của từ điển này về chứng cứ thì mới thấy điều chúng ta cần. Chúng ta cần chứng cứ trước hết như một công cụ, không phải chất lượng hay điều kiện. Trong nhân học, chứng cứ cũng luôn là một lập luận. ‘Chứng cứ phải là chứng cứ của hay cho một cái gì đó và cái gì đó là một giả thuyết theo nghĩa rộng nhất’ (Csordas 2004: 475). Vì thế, trong cách thức *Từ điển tiếng Anh Oxford* gắn với việc sử dụng pháp lý của thuật ngữ, chứng cứ được định nghĩa là ‘thông tin, dù dưới dạng chúc thư cá nhân, ngôn ngữ của tài liệu, hay việc tạo ra các chủ thể vật chất, được đưa ra trong một điều tra pháp lý để xây dựng cứ liệu hay vấn đề trong câu hỏi’. Từ định nghĩa dựa trên việc sử dụng pháp lý của thuật ngữ của Từ điển này, chúng ta thấy được một điểm quan trọng. Chứng cứ tồn tại liên quan tới câu hỏi (Daston 1994). Câu hỏi là cái dẫn từ chứng-cứ-như-là-một-công-cụ đến chứng cứ như là chất lượng hay điều kiện của sự hiển nhiên. Bài viết ngắn ngủi ‘Chứng cứ lịch sử’ (1946) của R.G. Collingwood giúp làm cho sự tương quan này trở nên rõ ràng hơn và chính nó là một sự phản đối việc lãng quên chủ đề này trong các ngành học hiện đại (Chandler, Davidson và Harootunian 1994b). Collingwood cho rằng giống như các ngành khoa học khác, sử học phải lập ra và hoạt động trên cơ sở một loạt các quy định rõ ràng. Nói cách khác, chứng cứ có tính đặc thù của ngành học. Collingwood cho rằng sử học ‘là một khoa học mà công việc của nó là nghiên cứu các sự kiện mà quan sát của chúng ta không với tới và nghiên cứu các sự kiện này bằng cách suy luận, đã lập luận về các sự kiện từ một cái khác mà chúng ta có thể quan sát được và đó là cái mà các nhà sử học gọi là ‘chứng cứ’ của sự kiện mà họ quan tâm’ (1946: 251-2). Không thể tạo ra lịch sử nếu sự hiểu biết này bị ngăn cấm hay lạm dụng.

Cần đọc bài của Collingwood ở hai cấp độ. Thứ nhất, nó cung cấp cho chúng ta những hiểu biết quan trọng về việc chứng cứ có tính đặc thù của ngành học vì điều này nên ‘không có gì là chứng cứ trừ khi nó có quan hệ với một câu hỏi xác định nào đó’ (Collingwood 1946: 281). Tuy nhiên, trong quá trình xây dựng luận điểm này, Collingwood gắn kết với cái được gọi là bức vẽ có biên giới rõ ràng (Chandler và các tác giả khác 1994b: 2). Bằng việc xác định rõ lịch sử là gì, Collingwood cũng xác định cái gì

không phải lịch sử. Giống như lời giới thiệu của Malinowski trong cuốn *Agronauts of the Western Pacific* (1984 [1922]), ‘chứng cứ lịch sử’ tạo ra khuôn mẫu cho phương pháp luận của một ngành học. Giống như lời giới thiệu của Malinowski, đó là một khuôn mẫu đã có hiệu lực và được tái kiểm định. Tuy nhiên, cuối cùng, như Chandler và các tác giả khác (1994b:2) đã gợi ý hiểu biết của Collingwood về tính đặc thù của ngành học quá cụ thể. Hệ quả là trong khi chú ý đến tính đặc thù ngành học của các quy định về chứng cứ, chúng ta cần ý thức rằng chứng cứ được định nghĩa không phải chỉ bằng các câu hỏi mà còn bởi các áp lực và cơ chế cạnh tranh. Bất đồng trong khuôn khổ một nghề thường xoay quanh cái gì được xem là chứng cứ và vì yêu cầu gì. Lấy một ví dụ ngắn từ bài đọc sách do Richard Wilk (1998) viết về cuốn *Cultural Identity and global process* (1994) của Jonathan Friedman. Ví dụ này cho phép chúng ta mở rộng mấy điểm mà tôi đã nêu ra ở phần trước về chuẩn mực của phán xét và sự chia rẽ trong nhân học. Wilk ‘thấy đọc cuốn sách này rất hứng thú, đầy những ý tưởng gốc hướng tới một thể hệ nhân học toàn cầu’ (1998: 288). Nhưng ông cũng có ý kiến rằng cái toàn cầu (hay như Friedman gọi là ‘các quá trình hệ thống toàn cầu’ [1994:1]) là ‘một lãnh địa khó đối với nhân học’ (một quan điểm Friedman nên ủng hộ) và rằng một số học giả hàng đầu về chủ đề này dường như khó kết nối ‘những quá trình trừu tượng cao độ với các mảnh vụn chứng cứ mà chúng ta kiểm soát’ (1998:287).

Trong nhân học toàn cầu, sự đa dạng và tính sáng tạo của các ý tưởng cùng với muôn vàn các kết nối lý thuyết không được chứng cứ thực nghiệm bổ sung nhiều lắm. Trong cuốn sách của Friedman (cũng như các cuốn khác thuộc loại này), tính chân thực của tác giả nằm ở chỗ lập luận khôn ngoan, những nguồn tài liệu và kết nối tinh tế và có giá trị, cũng như các ví dụ hay hướng tới các trải nghiệm của chúng ta, tất cả những thứ đó đều dư giả. Nhưng sự giàu có về lý thuyết đặt ra vấn đề về những loại so sánh nào, chứng cứ lịch sử hay dân tộc học mà một nền nhân học toàn cầu thực sự sẽ cần nhờ cậy đến nếu các mệnh đề thay thế sẽ được đánh giá (1998: 287-8).

Đây không phải là chỗ để đánh giá nghiên cứu của Friedman dưới ánh sáng các bình luận của Wilk và cũng không phải đánh giá nhân học toàn cầu hay các quá trình hệ thống toàn cầu (kể cả như tôi đã nói rõ là các nhà nhân học cần liên hệ nhiều hơn tới các bước phán xét của mình). Hơn thế nữa, ý tôi là làm sáng tỏ xem các đối tượng của nhân học được giải quyết và không được giải quyết như thế nào thông qua những lời kêu gọi hướng đến các khái niệm xác định về chứng cứ. Cái gì được tính là chứng cứ thực nghiệm hay dân tộc học? Liệu chúng có kiên định không, hay có thể là một trường hợp được tạo ra do tính đa dạng của chúng phụ thuộc vào bối cảnh hay chủ đề được thảo luận? Đây là những loại những câu hỏi làm lộ rõ các điểm yếu và cản trở của ngành học. Trong trường hợp của Wilk, chứng cứ không được củng cố sâu và vững chắc như đối với Collingwood ngày nay, nhưng chúng vẫn còn đó. Wilk đã xây dựng những cảnh báo của mình về nền nhân học toàn cầu trên cơ sở hiểu biết của ông về chứng cứ nhân học. Vào thời điểm đó, ít nhất là năm 1998, ông vẫn còn chưa tin tưởng là nhân học toàn cầu có thể hàn gắn sự chia rẽ giữa các lý thuyết vĩ mô với các quan sát thực tiễn. Vấn đề đối với Wilk dường như là các quá trình hệ thống toàn cầu không phải là điều gì cần thiết có thể quan sát được từ góc độ nhân học: cụ thể là các quá trình hệ thống toàn cầu không thể phù hợp với chứng cứ nhân học.

Như tôi có đề cập, Knight và Astuti (trong số này) cảnh báo chúng ta rằng quy kết là một hành động nguy hiểm. Nhưng giả thuyết của tôi là chúng ta có thể gỡ gạc cho Friedman một sự kính trọng vì tầm quan trọng của chứng cứ. Các bài viết trong cuốn *Cultural identity and global processes* không phải được viết với sự bác bỏ bất kỳ ý nghĩa

nào của chứng cứ. Friedman liên hệ tới các tài liệu dân tộc học trong tất cả các chương, trong một số trường hợp phát triển các thảo luận mở rộng như ở chương 9 về *Congolese sapiens*. Nhìn bề mặt, giá trị mà chúng ta chấp nhận là ‘tài liệu tham khảo tinh tế và có giá trị của một ai đó’ có thể là lời kêu gọi của người khác đối với tài liệu - tới chứng cứ được tích lũy. Đúng là các học giả đôi khi ném cảnh báo vào gió, hay lang thang với một sự suy đoán mà không để lại tí chứng cứ nào: xem một số bài viết khiêu khích hơn của Edmund Leach. Cuốn sách của Friedman được viết theo lối này. Không có chỗ nào ông lập luận hay kết nối mà không có sự hầu thuẫn của chứng cứ và thiếu đòi hỏi đó, tôi tin rằng chúng ta phải chấp nhận rằng có các quy định về chứng cứ ở đó. Dĩ nhiên, vấn đề là vì các quy định kiểu đó thường bị bỏ lửng, nên nó trở nên rất khó để có một cuộc thảo luận về bản chất của chứng cứ được sử dụng.

Để mở rộng điểm này, cho phép tôi chuyển sang một nghiên cứu mà một số nhà nhân học mong đợi rằng khái niệm chứng cứ cần được làm rõ hơn: Lời giới thiệu ‘Partial Truths’ (Những sự thật cục bộ) của James Clifford trong cuốn *Writing culture* (1986). Đây là một trong các bài viết đã gây ra những phản ứng mạnh mẽ. Đây cũng là một ví dụ học thuật hay được sử dụng để làm rõ việc ‘ủng hộ’ và ‘phản bác’ trong các cuộc tranh luận của ngành mà tôi đã đề cập ở trên. Nhưng đây vẫn là một nghiên cứu quan trọng để đọc vì sự chú ý của nó đến tính hùng biện quyền lực của nhân học. Lấy một phần tính hùng biện này, một số khái niệm được sử dụng để phê bình - nổi bật nhất là ‘sự thật’, mối bận tâm chính của Clifford, nhưng cũng là ‘thực tế’ và thậm chí ở một chừng mực là các khái niệm về ‘độ chắc chắn’ và ‘thực tiễn’. Tuy nhiên, đọc bài viết này dưới ánh sáng của những vấn đề nêu trong số tạp chí này, thì điểm nổi bật là mức độ mà ‘chứng cứ’ thoát khỏi điều trần trong lúc khủng hoảng về sự đại diện. Ở đâu có lo ngại về sự thực và thực tế, chứng cứ không thể bỏ ở đằng xa. Như một số tác giả ở đây gợi ý (Bloch; Ecks; Good; Holbraad; Pinney), chứng cứ thường gắn kết với các câu hỏi về sự thật và vì thế các mối quan hệ đạt được - liệu rằng ở nơi như Cuba và Madagascar hay đối với những dự án như tâm lý học thực nghiệm hay ngữ nghĩa học - cần phải điều tra.

Thuật ngữ ‘chứng cứ’ chỉ xuất hiện một lần trong bài viết của Clifford khi ông trích một cuốn sách của Richard Price là ‘chứng cứ của thực tế rằng tự ý thức chính trị và nhận thức luận không cần phải dẫn đến sự hấp thụ dân tộc học’ (1986: 7). Ở đây, nó đóng vai trò như một khái niệm có vấn đề. Nhưng sau đó trong bài viết này, các câu hỏi chứng cứ lại mù mịt trong cách lập luận như khi Clifford nghi rằng ‘để nhận biết các khía cạnh thơ ca của dân tộc học không yêu cầu người ta phải từ bỏ thực tế và những tính toán hợp lý’ (1986: 25-6). Nếu một ai đó không từ bỏ các thực tế và sự tính toán hợp lý và không nên làm thế, như Clifford gợi ý một cách rõ ràng, mà người ta cũng không thể từ bỏ và cũng không thể thiếu một số hiểu biết về chứng cứ. Đó là điều mà chúng ta nói đến thực tế - không phải chỉ là những câu hỏi nào chúng ta đặt ra với chứng cứ mà còn làm thế nào để ngay lúc đầu chúng ta xác minh được chứng cứ là ‘thực tế’ – là điều làm cho dân tộc học quan trọng. Mượn hình ảnh từ nghiên cứu của Veen Das (1998: 197) thì nhân học phải sản sinh ra một số lượng lớn các chi tiết. Nhưng sự quá khổ đó phải xoay quanh một lập luận, hay ít nhất một số câu hỏi thì mới được gọi là nhân học. Chỉ có thể thực hiện điều này một cách phù hợp khi các chi tiết và chứng cứ được sắp xếp như những chứng cứ cho điều gì đó.

Đã xem sơ qua nghiên cứu của Clifford, cho phép tôi trình bày một bức biếm họa thiếu phân minh về cái làm sự khủng hoảng về sự đại diện nói đến nhằm trở lại điểm mấu chốt là tại sao chứng cứ lại đáng để điều tra nhiều hơn. Khủng hoảng về sự đại diện

thường được hiểu là một cuộc tấn công vào địa vị của nhân học như là một ngành khoa học ‘cơ bản’ – như là một ngành học có thể nói lên sự thật. Cùn hơn, khủng hoảng về sự đại diện được sử dụng để phác họa đường biên chiến trận giữa các nhà nhân học, những người nghĩ rằng họ có điểm chung nhiều hơn với các giáo sư văn học với những người nghĩ rằng mình có điểm chung nhiều hơn với các giáo sư sinh học (đối với những người nghĩ rằng mình có điểm chung nhiều hơn với các nhà khoa học xã hội tồn tại ở đâu đó ở giữa như Knauft đề cập [2006] đã bị lãng quên).

Tuy nhiên, theo hướng này, nguồn gốc của chứng cứ phần nào không liên hệ tới các thuật ngữ sự thật và thực tế. Một giáo sư văn học có thể không nhấn mạnh đến một ngôn ngữ của sự thật và thực tế, song vẫn có thể sử dụng một ngôn ngữ của chứng cứ. Ý tôi là muốn gọi lên khái niệm chứng cứ có thể làm trung gian cho cái không sinh sản và thậm chí sự chia rẽ sai lầm của nhân học thành các trường phái ‘khoa học’ và ‘thơ ca’. Chính Clifford đã rất cẩn thận để không lặp lại sự phân chia này trong bài viết của mình cho dù bài viết của ông trong thực tế thường được đọc với suy nghĩ là bài viết gây nên những khác biệt. Theo tôi, đọc bài viết của ông với sự quan tâm đến chứng cứ có thể làm giảm đi sự mập mờ trong lĩnh hội nó. Giống như nhiều nghiên cứu hậu hiện đại khác có liên hệ tới nó, nghiên cứu của Clifford chưa bao giờ từ bỏ khái niệm thực tiễn và không bao giờ vận hành mà không có một chuẩn mực phán xét được thiết lập bởi một quy định về chứng cứ. Làm sao người ta có thể đánh giá được các quy định đó lại là một chuyện khác. Song có một số ít nhà nhân học sẽ nói rằng tất cả các diễn giải đều có giá trị khá chân xác, có lẽ thế, nhưng đó không phải là một thứ giống nhau. Thậ không đúng khi nói rằng Clifford đặt tên bài viết của mình là ‘Những sự thật cụ bộ’ và ‘Không có sự thật’. Mượn câu của một giáo sư luật học Mark Kelman, giống như chúng ta tạo nên một cam kết với chứng cứ, với khả năng nó có thể tồn tại, bằng cách nào đó, ở đâu đó, cho ai đó, ‘chúng ta tất cả đều theo nghĩa đó là những nhà thực chứng luận’ (1994: 188).³

Mỗi bận tâm tới sự thật đã trở thành một điểm xuất phát quan trọng đối với câu hỏi chứng cứ trong khuôn khổ khối lượng tài liệu ngày càng nhiều. Ví dụ, như Hastrup (2004) lập luận, nhân học không thể trao đổi theo kiểu tri thức thực chứng với ‘sự thật’ thường gắn với nó. Chứng cứ nhân học ‘không thể là tri thức thực nghiệm theo các thuật ngữ thực chứng thông thường’ (2004: 461) vì bản chất xã hội không thể quy nạp của các chủ thể của chúng ta. Jonathan Spencer cũng nắm bắt được ý này: “Vì trải nghiệm dân tộc học cũng riêng biệt đến mức không thể lặp lại, một thực tế chính nó loại bỏ chứng cứ nhân học khỏi hầu hết các hiểu biết về tài liệu khoa học, thì sự khái quát chỉ có vấn đề một cách cá biệt (10989: 152). Vậy chúng ta nghiên cứu ‘thực tiễn xã hội’, chúng ta có thể nói là đã tạo ra ‘chứng cứ xã hội’. Điều này không hàm ý là chứng cứ phải được cộng đồng mà nó được lấy ra quy định. Để tạo nên một lập luận về chức năng hay ý nghĩa của một nghi lễ hay một quan hệ thân tộc không đòi hỏi đồng thuận nhóm của một bộ tộc hay gia đình. Điều nó thật sự ngụ ý là chúng ta phải chấp nhận các lập luận và diễn giải của chúng ta về đời sống xã hội không thể có tính chân xác bởi một nguồn chủ quan bên ngoài. Như Hastrup viết ‘quan hệ của chúng ta với chủ thể đã phân nào truyền dẫn chủ thể khi chúng ta bắt đầu hiểu về nó’ và cũng vậy “‘chứng cứ’ không thể tách rời các mục đích điều tra’ (2004: 468).

Trong bài giảng Malinowski gần đây, David Mosse (2006) đã giải thích về việc ông phát hiện điều này khó khăn đến mức nào. Nghiên cứu của Mosse (2005) về một dự án thủy lợi ở Tây Ấn Độ do Bộ Phát triển Quốc tế (DFIT) của Anh thực hiện đã gây ra một cuộc đụng độ sứt đầu mẻ trán với các đồng nghiệp làm việc cùng anh. Họ không

thừa nhận những gì anh viết về họ trong nghiên cứu của anh và ở mức độ ít hơn là trong công việc họ bắt đầu với về nhiều kết luận do anh đưa ra. Một phần họ không hiểu cơ sở mà chứng cứ đã xuất hiện trong các phát hiện của anh. Họ cảm thấy bị phán xét một cách tệ hại và bị chỉ trích cá nhân (xem Mosse 2006: 942) và ‘dân tộc học giải tán chứng cứ thực nghiệm’ (2006: 943), một công nghệ thúc đẩy hạt giống như thể ứu ái tính cá nhân chủ quan được nắm bắt trong một môi quan tâm tò mò về ý nghĩa.

Trong khi không phải tất cả chúng ta đều bị ‘những cư dân bản địa’ đến gõ cửa các đồng nghiệp ở văn phòng bộ môn để phản đối các phát hiện mà chúng ta viết trong các bản thảo (xem Mosse 2006: 947), thì kinh nghiệm của Mosse với DFIT là một phần động năng phổ quát ngày càng tăng trong khuôn khổ ngành học. Để chú giải cho Caroline Brettell (1993), họ đang đọc cái chúng ta viết. Chúng ta quen với việc đối mặt với sự phản đối của đồng nghiệp và có thể rất nhiều chúng ta chia sẻ cái chúng ta viết với cái được viết với một sự chú ý đến việc gắn với những nhận xét và thậm chí gắn với các tranh luận với họ. Những trải nghiệm của Mosse làm rõ rằng có một cái gì đó đặc biệt có vấn đề cả về nhận thức luận và tình cảm, khi sự phản đối bắt nguồn từ những người cung cấp thông tin trên thực địa, những người đối thoại, đồng nghiệp và bạn bè cũng nhiều như những sự chống đối mà anh đã đối mặt. Nó có thể còn chưa được xử lý để bị thách thức theo cách này vì chúng ta cùng với họ bị bắt gặp trong những chứng cứ xã hội mà chúng ta tạo ra. Không nhiều nhà nhân học vui mừng khi biết rằng những người họ nghiên cứu, những người họ đã gây dựng những mối quan hệ thân cận và thường là bạn bè, không công nhận chính họ trong các bản ghi chép dân tộc học. Chúng ta có thể muốn chấp nhận một sự thừa nhận nhằm lẫn ở cấp độ thể loại và kiểu cách (tôi không hiểu từ nóng có tính học thuật đó) song sự thừa nhận sai lầm về tồn tại (đó không phải là tôi) càng làm cho vết cắt sâu hơn đến tận xương.

Nhiều hay ít, Mosse đã đứng trên cơ sở của mình. Anh chỉ đơn giản sửa chữa nghiên cứu của mình vì một số đồng nghiệp cũ ở DFIT nghĩ rằng anh (và họ) đã sai. Anh nói với chúng ta anh đã lập luận một cách nghiêm túc như thế nào và các phản đối đó đã đẩy anh đến những giây phút nghi ngờ chính bản thân mình. Nhưng cuối cùng, anh không được họ tin tưởng lắm, vì cái mà anh đến để xem cũng như cách tiếp cận đối mặt Junus với vấn đề chứng cứ của các đồng nghiệp của anh lúc đó. Một mặt, dường như họ yêu cầu Mosse có những chứng cứ ‘cứng’ (hard evidence) để hậu thuẫn cho các kết luận anh nêu ra. Ví dụ, làm thế nào mà Mosse (xem Mosse 2006: 943) có thể kết luận một cách có lý, như họ hiểu thế, rằng ‘thành công’ trong dự án phát triển không thể đo được bằng việc khuyến khích các ‘tài liệu khoa học’ mà hơn thế nữa là chùng mực mà họ có thể chứng minh được một mô hình cụ thể về thực hành phát triển là có quyền lực? Mặt khác, họ muốn chữa các kết luận của anh trên cơ sở những gì họ thấy đúng với thực tế các nghiên cứu rộng hơn của họ. Họ chính là những người có ý định tốt và đó chính là cái nên chuyển tải. Thực ra, Mosse ghi, ‘chủ nghĩa thực chứng luận của các đồng nghiệp của tôi che đậy một nhận thức luận có tính liên hệ vốn chối bỏ khái niệm “chứng cứ” nằm ngoài tình huống’ (2006: 944-5). Chẳng có một cái gì như kiểu thực tế. Theo một ý nghĩa quan trọng, thực tế và chứng cứ được coi là các vấn đề của sự đồng thuận nhóm và những ảo tưởng đạo đức.

Những sự phản đối khác do những người thực hành phát triển nêu ra và sự đáp lại của anh làm cho Mosse gặp phải một vấn đề rầy rà: ‘Làm thế nào mà tôi bảo vệ sự đúng đắn trong nghiên cứu dân tộc học của tôi chống lại những người đã nói “anh sai rồi, tôi ở đó” hay “anh có chứng cứ nào để hậu thuẫn cho lời tuyên bố này” hay thậm chí “thời nào,

chúng tôi biết anh rồi” (2006: 949). Làm thế nào mà Mosse vừa có thể nhận ra rằng chứng cứ nhân học mang tính tương quan – đúng một phần – và cùng lúc khẳng định vị trí chỗ đứng của mình? Điều nực cười chẳng lánh xa anh (xem Mosse 2006: 954). Như một nhà thực hành phát triển, những người chủ nghĩa tương đối giấu diếm một niềm tin vào một thực tế thực sự, Mosse đã đóng vai một nhà thực chứng luận. Tuy nhiên, trải nghiệm của Mosse cho thấy chúng ta nhiều khi chấp nhận bản chất tình huống của tri thức của chúng ta, khi có áp lực nào đó đến với chúng ta như trường hợp của Mosse thì chúng ta có thể nghĩ rằng mình có thể đúng và mình có thể làm vậy trên cơ sở sự ủy thác nghề nghiệp phù hợp với chứng cứ mà chính chúng ta hiểu chúng ta có. Tình trạng sự vật này trong thực tế là một thực trạng lành mạnh. Giữ cho tính khách quan và chủ quan không bị hòa trộn với nhau là cách tốt nhất để tránh được sự sơ cứng nghề nghiệp. Nó cho phép chúng ta duy trì chủ nghĩa hậu hiện đại và thực chứng luận ở những giới hạn an toàn của sự hùng biện vì chẳng có cái nào thật sự chính xác.

Một cách mà các nhà nhân học trở nên tin tưởng vào việc làm cho nó đúng – và có lẽ có sức mạnh nhất – là thông qua sự công nhận của các hình thái trong đời sống xã hội mà họ quan sát. Để kết luận phần này, cho phép tôi nhận xét về một vài ý.

Claude Levi-Strauss đã từng thừa nhận là trải qua một sự bất an đối với những thứ con người làm ‘dường như là vô nghĩa, tùy tiện và lố bịch’ như thế nào khi được xem xét một cách riêng biệt (1978: 11). Liệu người ta có cảm thấy thoải mái trong sự vô nghĩa mà cấu trúc luận mang đến, sự công nhận cái trật tự thông qua các hình thái nhận thức sâu sắc thường được sử dụng như là một lá chắn an toàn nhận thức luận của ngành học. Thiếu vắng điều gì đó trong khi những người khác lại khá dễ dàng tiếp cận trong một cộng đồng nghề nghiệp – các đồng nghiệp của chúng ta không thể khẳng định một cách độc lập các quan sát của chúng ta – thì sự xuất hiện của các hình thái trong ghi chép dân tộc học (cả liên và xuyên văn bản) nói cho chính chúng, như vẫn thế và có thể được luân chuyển một cách hợp lý như những mẫu chứng cứ ổn định. Nếu bạn giống tôi, bạn sẽ thấy rất vui mừng khi (a) trên thực địa bạn quan sát các hành động tương tự, các phản ứng hay những sự kiện trong các bối cảnh khác nhau, hay là khi mà những người dân không có mối quan hệ trực tiếp với nhau cũng cố hiểu biết của bạn về họ thông qua những gì họ nói và làm và/hay (b) những kinh nghiệm điền dã này cộng hưởng theo cả cách mong đợi và không mong đợi với những gì bạn đọc trong các dân tộc chí khác, tất cả đều như vậy nếu bạn cùng làm việc với người Yoruba và những dân tộc chí khác về những tộc người nói tiếng Gê (Gê-speaking peoples) hay các thương nhân người Nhật. Dĩ nhiên, đối với nhiều nhà nhân học thực hiện bước nhảy vọt từ (a) đến (b) – từ các hình thái cụ thể về văn hóa tới các hình thái liên văn hóa hay thậm chí phổ quát – được coi là sai lệch hay thiếu chính xác. Nhưng ở một cấp độ nào đó, phải nắm chắc hình thái lập luận. Chúng ta không bao giờ có thể gói ghém và chuyển tải những trải nghiệm liên chủ thể mà không có nó. Trong khi chúng ta không thể hướng tới chứng cứ như một chủ thể có biên giới rõ ràng, thì chúng ta làm việc gì đó tương tự qua việc lần theo cấu trúc của nó trong dòng chảy cuộc sống (Carrithers 1990; Csordas 2004; Mosse 2006: 949).

Dĩ nhiên, sự quan tâm của nhân học về các hình thái không có gì là mới: Được Ruth Benedict (1934) thể hiện hay nhất và cũng được E.E. Evans-Pritchard phác họa (1962). Nhưng trong khuôn khổ nghiên cứu kinh điển này, các vấn đề chứng cứ và sự xuất hiện của nó thông qua các hình thái hầu như còn rất mập mờ. Franz Boas có nhận xét trong Lời nói đầu của cuốn *Patterns of culture* của Benedict là ‘phương pháp tái tạo lịch sử văn hóa loài người dựa trên một số lượng chứng cứ, bị tách khỏi các khế ước tự

nhiên của chúng và thu thập từ mọi thời đại và ở mọi nơi trên thế giới, đã mất nhiều giá trị (1934: xix)', tuy nhiên Benedict không phát triển chủ nghĩa đặc thù lịch sử của người thầy mình thông qua một ngôn ngữ về chứng cứ trong khuôn khổ chính các văn bản. Khá gần đây thôi, lập luận hình thái cũng đã được phác họa với khái niệm chứng cứ trong đầu một cách đầy đủ nhất trong một bài viết của Michael Carrithers (1990; xem thêm 1992, chương 8).

Carrithers thể hiện mối bận tâm của mình về chứng cứ xung quanh vấn đề liệu nhân học là một nghệ thuật (art) hay một khoa học (science). Viết như thể đang ở cuối những năm 1980, mối bận tâm được nuôi dưỡng bởi những tên tuổi hàng đầu lúc đó như Clifford Geertz và James Clifford, những người đã vẽ lên một nghệ thuật và người còn lại là Dan Sperber lại coi nhân học như một 'khoa học'. Chi tiết của những điểm nhân của Carrithers đối với các nghiên cứu đáng kính của họ (Clifford 1888a; Geertz 1988; Sperber 1985) không thực sự quan trọng ở đây. Không cần nói rằng ông coi giá trị trong cả chủ nghĩa diễn giải của cách tiếp cận nghệ thuật này và chủ nghĩa thực chứng trong cách tiếp cận khoa học, trong khi đó cẩn thận chống lại một cách tế nhị 'quan điểm của kẻ theo chính thể chuyên chế' (xem Carrithers 1990: 265) (một quan điểm ông gán cho ba tác giả trên dù tôi nghĩ không công bằng). Mặc dù đưa ra những phê bình nghiêm khắc đối với cách tiếp cận chú giả văn bản cổ, cuối cùng ông đưa ra một viễn cảnh nhân học có nhiều điểm tương đồng với Geertz và Clifford hơn là với Sperber (Brady 1990: 273). Ông không chấp nhận là nhân học có thể tạo ra điều gì gần với một tri thức chững chững. (Theo sau Ian Hacking [1983], ông lập luận rằng không có một ngành khoa học nào có thể tạo nên tri thức này, vì tất cả 'đều là hành động con người và như vậy thì ... không xa lạ gì đối với thế giới như là tạo nên một sự thật hoàn toàn, các thực tế hoàn toàn, hay niềm tin toàn bộ' [Carrithers 1990: 264]). Cùng lúc, ông không muốn đầu hàng khả năng nhân học là một 'hành động nghiêm túc' (Carrithers 1990: 263). Giống như Collingwood, ông lập luận rằng các ngành học có các quy định và vũ khí riêng của mình về chứng cứ. Carrithers tin rằng nhân học có thể có đóng góp kép đối với hiểu biết của chúng ta về xã hội trên cơ sở chứng cứ nó trình bày và sự hiểu biết đó có thể được những đồng nghiệp khác xem xét sử dụng để kiểm lời. Điểm cuối cùng của ông rất quan trọng: 'Chúng ta có thể nói dân tộc chí không chắc chắn nhưng đáng tin cậy' (1990: 272). Theo nghĩa này, dân tộc chí có thể giống như một loại tri thức học thuật tốt nhất vì sự chắc chắn không phải là mối bận tâm của ngành khoa học tự nhiên hay nhân văn nếu được thực hành một cách phù hợp. Vấn đề là độ tin cậy đến mức nào. Đây là chỗ mà các hình thái xuất hiện.

Carrithers lập luận rằng để một cái gì đó là hình thái thì phải có thể nhận dạng được ở cấp độ liên chủ thể. Nó phải có thể nhận thức được, mà ông định nghĩa là 'khả năng của con người nhận thức đồ vật phổ quát, đồng ý và chia sẻ nhận thức' (Carrithers 1990: 266). Nó không có nghĩa là mọi người phải đã quan sát cái gì đó trong thực tế mới nhận thấy hình thái có vấn đề. Yêu cầu ở đây chỉ đơn giản là hình thái có thể dễ hiểu đối với công chúng. Để diễn đạt lập luận này, Carrithers trình bày một số đoạn trích ngắn từ các tài liệu dân tộc học gồm cả một đoạn trong nghiên cứu của Raymond Firth (xem Carrithers 1990: 266-7). Bạn của Firth là Pa Rangifuri, con một người tù trưởng, được Firth mô tả như là một *teke*, một thuật ngữ Tikopia có nghĩa là 'không muốn' (làm việc gì đó), 'tức giận' hay 'phản đối' (thậm chí có tính chất bạo lực).

Khi chúng tôi đến nhà anh chúng tôi thấy anh đang rất tức giận. Anh và tôi chào nhau bằng cách ấn mũi như thường lệ, như kiểu bạn bè ở nơi công cộng, nhưng với anh ta thì đó là một cử chỉ không bình thường và anh ấy chà chú ý gì đến tôi. Anh ấy nói nhỏ gọn rằng: Tôi đi xem... 'Họ nói

là cái riu của họ dùng trước' ... 'Nhưng nó chỉ dùng cho một lễ mai táng, không!' Bọn đàn ông đang cố xoa dịu anh ta bằng những cử chỉ kính trọng và tìm nguyên nhân sự bức tức của anh ta. Nước mắt chảy xuống má, giọng anh ta oang oang vỡ ra, thân thể anh ta từng lúc lại rung lên (Firth trong Carrithers 1990: 266).

Kể cả không biết nhiều về Tikopia, Carrithers viết rằng có thể người đọc xem đoạn này nghĩ rằng Pa Rangifuri bức mình. Cần chú ý thêm là chúng ta không cần cả đoạn để hiểu điều này. Một số nhà nhân học (chẳng hạn như Sperber 1985) có thể nghi ngờ việc Firth sử dụng đoạn như 'tức giận cao độ' hay cho rằng việc Pa Rangifuri cọ mũi chỉ là chiếu lệ. Tuy nhiên chúng ta nhận ra rằng nỗi bức tức qua hầu hết các thành tố nhỏ nhất trong lý giải của Firth, thực tế là nước mắt của Pa Rangifuri chảy xuống cằm và người anh ra rung lên từng lúc. Theo Carrithers, nghĩa chung và cơ bản nhất là điều mà đoạn trích này cho chúng ta thấy là một hình thái ứng xử của con người (có thể thấy được) mà ông gọi là 'một hình thái nhân văn'. Nước mắt của Pa Rangifuri, những lời nói thiếu hệ thống và thái độ của anh ta nói chung khác biệt, sinh động và phân biệt được với các hình thái khác ví dụ như "sự vui nhộn cực độ" (Carrithers 1990: 266). Như thế, dân tộc chí của Firth có thể chứa đựng đầy chứng cứ.

Nhưng dân tộc chí của Firth có chứng cứ cho cái gì? Thật không đúng để một độc giả nhân học nói rằng 'Ồ, nước mắt, rung rung à, nghe có vẻ như anh ta buồn, vậy chắc anh ta buồn'. Nếu nhân học dạy chúng ta một điều thì đó là chúng ta không thể giả thuyết theo cách này. Thực tế, nhân học thường rõ ràng nhất khi nó có thể thách thức những hiểu biết thông thường của chúng ta về tình cảm, hay những gì liên quan, hay các động năng của quyền lực chính trị. Nghiên cứu của Firth trở nên có chứng cứ không ngoài cái mà chúng ta gọi là sự công nhận hình thái 'cấp độ một' khác bề mặt. (Tin đưa là: 'Nhà nhân học cung cấp chứng cứ rằng Tikopea khóc'). Hơn thế, Carrithers còn cho rằng nó trở nên có chứng cứ thông qua sự khẳng định của nó như một hình thái nhân văn trong khuôn khổ 'tính đặc thù xem kẽ và tính đồng đặc trong tác phẩm dân tộc học của Firth (Carrithers 1990: 269). Khi các hình thái nhân văn xuất hiện ngoài chứng cứ dân tộc học như đã được một số bạn đọc khẳng định, theo nghĩa độc lập với ý định của tác giả, thì các hình thái có được hình hài của chứng cứ dân tộc học. Sự việc mà Firth mô tả có thể được sử dụng như một chứng cứ cho cái gì vẫn còn để ngỏ. Song rõ ràng đó là cái làm cho nó trở thành một chứng cứ theo quan niệm của Carrithers. 'Đoạn như đã nói đến có sức nặng và không phụ thuộc vào việc Firth sử dụng nó. Nó cũng có thể được người khác sử dụng để diễn đạt sự phản đối, mâu thuẫn thế hệ, một sự tức giận đối với một vị thủ lĩnh cụ thể nào đó hay vị trí đặc biệt của các trục trong cộng đồng Tikopia lúc đó' (Carrithers 1990: 271). Chính sức nặng và tính độc lập này khẳng định sự tin cậy của nó. Nó trở thành cái mà Webb Keane (2005) đã liên hệ tới trong một bài viết về những kiểu nhận thức luận của nhân học như là một sự phản đối di động'. Như Keane gợi ý, chúng ta không thể làm việc mà không có sự phản đối này, một thực tế đã cho chúng ta biết điều gì đó quan trọng về bản chất riêng biệt của nhãn hiệu thực chứng luận của chúng ta. Như tôi đã lập luận đây là một chủ nghĩa thực chứng không nên và không thể khẳng định được điều hoàn toàn. Hơn thế, nó là một chủ nghĩa thực chứng cho phép chúng ta sử dụng để hiểu (và cuối cùng, thực chứng luận là khả năng về nhận thức) cái mà chúng ta 'làm cho nó đúng'. Như Carrithers có thể viết (1990: 272) đó là việc chuyển dịch các mối bận tâm của chúng ta từ cái trực giác được và nhận thức được sang cái thực tiễn.

Có một số vấn đề về lập luận hình thái. Để tôi phân tích ba vấn đề. Thứ nhất, có lẽ không hoàn toàn là một vấn đề như là một kết luận thất vọng (hay ít nhất cái có thể coi là

thất vọng): rằng trong thực tiễn của chúng ta, chúng ta chẳng là gì hơn là *bricoleur* khoa học. Thứ hai, như tôi đã gợi ý ở trên và Roger Keesing đã chỉ ra, chúng ta không thể giả thiết về ‘tính minh bạch và tính chuyển dịch liên văn hóa – xã hội của các hình thái’ (1990: 247). Theo nghĩa thứ hai này, bất kỳ một nhân học nào với những mong muốn phổ quát phải đối mặt với nhiều, thậm chí rất nhiều vấn đề quan trọng. Các hình thái không phải luôn rõ ràng và cụ thể như chúng ta mong đợi. Chúng ta cũng không thể chắc chắn là các hình thái đã hoàn toàn được chỉ rõ. (Đây có thể là các hình thái bên trong các hình thái). Cuối cùng là xem xét các cơ chế siêu hình của lập luận hình thái. Với tư cách là nhà nhân học, chúng ta thay thế bản chất không thể lặp lại của trải nghiệm điền dã của chúng ta (các phiên bản trải nghiệm của chúng ta) với một lời kêu gọi hướng về hình thái. Đây là một sự đầu hàng kỳ lạ đối với tính chủ quan của chúng ta. Nó chuyển tải những mối nguy hiểm, biến chúng ta thành một ai đó giống như các ông đồng và bà cốt. Song ở đây, chúng ta thấy một dòng chảy quan trọng về những sự vô thức nhận thức luận của chúng ta.

Bốn chủ đề chính trong số này

Có thể và không còn nghi ngờ gì nữa về sự hữu ích trong việc sắp xếp các bài viết trong số này theo những mạch thảo luận ở phần trên. Ví dụ, một số phiên bản của lập luận hình thái gắn kết với cấu trúc của bài viết đầy tính khiêu khích của Bloch. Xem xét một số lượng đa dạng các nguồn khác nhau, từ tài liệu triết học và thần học đến các quan sát của chính ông ở Zafimaniry, sức mạnh của chứng cứ trong lập luận của Bloch nằm ở lời kêu gọi ông đặt ra đối với các hình thái lặp lại của mối quan hệ giữa hiểu biết và sự thật. Cũng thế, chính bản chất của ‘sự công nhận hình thái’ của Bloch gợi lên câu hỏi tương tự đối với những câu hỏi mà Wilk đặt ra với Friedman về lai lịch ngành học của chúng ta. Liệu dân tộc học và triết học có thể tạo ra các nguồn chứng cứ có thể so sánh được không? Đây chính là một số câu hỏi liên quan có thể được nêu lên trong mối liên hệ với phần sau. Tuy nhiên, thay vì giới hạn trọng tâm đối với họ, tôi muốn sử dụng phần đầu như một điểm xuất phát để xem các chủ đề và vấn đề khác là: quy mô; số lượng và chất lượng; sự chắc chắn; chủ ý. Mỗi vấn đề này giúp chúng ta hiểu các khía cạnh phương pháp luận và nhận thức luận của các đối tượng của chứng cứ.

Quy mô

Trong tất cả các vấn đề mà câu hỏi chứng cứ nêu ra, quy mô có lẽ là quan trọng nhất. Các đối tượng của chứng cứ trong nhân học là gì? Kích cỡ của chúng thế nào? Đây không chỉ là những câu hỏi quan trọng nhất về chứng cứ mà chúng ta đang gặp phải, mà còn là điểm bực bội nhất (Strathern 1996).⁴ Quy mô là một vấn đề lo lắng đối với nỗ lực của chúng ta nhằm đạt được các quy định về chứng cứ. Như phần mô tả ngắn gọn của Friedman và Wilk đã làm rõ quy mô của nghiên cứu của chúng ta được giới hạn bởi quy mô và hình thức của mạng lưới kết nối chứng cứ, giúp tăng lực cho các tranh luận trong ngành không chỉ về việc chúng ta nên khảo sát cái gì mà còn như thế nào. Tương tự, khi người khác (và cả một số đồng nghiệp) đọc nghiên cứu của chúng ta, thì sự kỳ cục của nhân học thường là thiên hướng chúng ta sử dụng các họa tiết và giai thoại về cái mà chúng ta quan sát vào một buổi sáng thứ Ba ở một khu chợ trời bên ngoài Timbuktu 18 năm trước để lý giải về các hoạt động và sự vận hành quyền lực chính trị ở Mali hay ở

các nền kinh tế châu Phi và thậm chí toàn cầu hóa. Các họa tiết và giai thoại đó là những cỗ xe uy lực về truyền thông và sự khẳng định trong khuôn khổ ngành học. Chúng là một trong số các công cụ hữu ích nhất trong ván cờ hùng biện của chúng ta, một sự ám chỉ về niềm tin của chúng ta vào phép hoán dụ để lý giải về điều kiện sống của con người.

Toàn bộ những bài viết trong số này đều nêu ra vấn đề quy mô, từ sự đột nhập vào lý thuyết vĩ mô của Bloch vốn cần quét các lược đồ không gian và triết học về lịch sử, đến các nhận xét của Good về chứng cứ văn hóa, đã làm lộ ra những khó khăn mà nhà nhân học gặp phải trong việc lược đồ hóa tri thức dân tộc học của mình thành các niềm tin rộng rãi hơn bị hối thúc bởi các phiên tòa luật pháp. Tuy nhiên, tôi muốn nhấn mạnh đến các bài viết của Stafford, Chari, Knight và Astuti để phát triển vấn đề.

Trong bài viết của mình, Stafford chỉ ra các con số làm sai lệch giả thuyết trong khuôn khổ nhân học là cái mà chúng ta xem xét các mối quan hệ nhân văn với những chi tiết ‘rất hay’ và thậm chí ‘rất nhỏ’ (trang 128). Chính tâm điểm vi mô này xuất hiện từ các mối quan hệ liên chủ thể có thể làm cho chứng cứ nhân học ít mơ hồ trong con mắt của một số các nhà khoa học khác. Nhưng theo nghĩa mà Stafford lập luận thì quy mô của nghiên cứu của chúng ta không thực sự có vấn đề. So với các nhà tâm lý học thực nghiệm, những người nghiên cứu những vấn đề như đứa trẻ chăm chú vào thời gian, thì những đối tượng của nhân học dường như vô tận. Hơn thế nữa, đây là điểm mà nhiều kẻ ngoại đạo theo tính đặc thù đó sẽ xem xét tất cả mọi thứ. Với một nhà nhân học, đặc biệt là những người nghiên cứu về những địa bàn ‘xa lạ’ (ví dụ người Kansas hay Kalahari), thì mọi thứ đều có thể là chứng cứ tiềm năng (Csorder 2004).

Nhờ có sự cộng tác giữa một nhà tâm lý học thực nghiệm với một nhà nhân học trong số những người Piraha ở Amazon, Stafford có thể tìm hiểu sâu về các câu hỏi về quy mô trong mối quan hệ với hai ngành học khác nhau. Sự cộng tác này giữa nhà tâm lý học thực nghiệm Peter Gordon và nhà nhân học ngôn ngữ Daniel Everett chưa đạt tới sự mai mối trên thiên đàng: Hóa ra Everett, một chuyên gia kỳ cựu về người Piraha, lại không có thời gian cho và quan tâm đến Gordon khi ông thực hiện các thí nghiệm của mình để kiểm tra nhận thức về các con số ở trong làng. Như Stafford kể lại kết quả nghiên cứu mà Gordon xuất bản không hề đề cập đến các đặc tính ngôn ngữ và văn hóa trong nghiên cứu trường hợp của mình: Ông tóm lược hiểu biết của người Piraha về các con số theo một khuôn mẫu phổ quát, coi tài liệu như là một chứng cứ thực nghiệm có thể phù hợp với cỗ máy thử nghiệm giả thuyết lớn hơn. Điều thú vị là khi Gordon có cố gắng đưa một vài phân tích văn hóa vào trong một báo cáo thì nó bị một người bình luận bác bỏ với lý do đã đơn thuần cố gắng đưa các giai thoại vào trong một tạp chí khoa học. Đối với các nhà tâm lý tiến hóa nghiên cứu về các con số, dường như nó chẳng có vấn đề gì khi một nhà nhân học như Everett lại bỏ ra 20 năm làm việc với người Pariha hay nói rộng hơn văn hóa có chỗ nào đó trong tòa nhà khoa học. Ngược lại, Everett lập luận rằng kiểu nhân học kinh điển là nếu Gordon muốn hiểu về các con số của người Pariha thì ông cần phải thu thập chứng cứ về “tất cả mọi thứ” (Stafford, trang 133 trong số này).

Bài viết của Stafford đặt ra một vấn đề quan trọng là quy mô của một ngành học có ảnh hưởng trực tiếp nhưng thường quá nhấn mạnh như thế nào đến việc những người thực hành đưa ra các phán xét về lập luận của người khác ra sao. Stafford hối thúc chúng ta xem xét các tác động này. Anh muốn chúng ta nhận ra không chỉ cái mà chúng ta dễ dàng có thể nhận ra – có các mối hiểm nguy trong việc tóm lược chủ nghĩa quy nạp và chủ nghĩa vị chủng Âu châu của phương pháp thực nghiệm – nhưng các điểm nhấn truyền thống của chúng ta đối với “tất cả mọi thứ” làm cho chúng ta bị rơi vào tình trạng

roi ren. Stafford lập luận ‘bằng việc coi rằng tất cả mọi thứ đều có mối liên hệ lẫn nhau’ và ‘chúng ta có xu hướng bị nhầm lẫn với các lập luận của chúng ta’ (ví dụ qua thí nghiệm) ít nhiều là điều không thể (trang 138).

Bài viết của Knight và Astuti có nguồn gốc từ một quan điểm đánh giá tương tự về tâm lý học và các ngành khoa học nhận thức có thể dạy chúng ta điều gì cũng nêu ra các vấn đề về quy mô. Tâm điểm của họ ở đây là các nhà nhân học gán ghép một số tài sản xác định và sự sắp đặt của mình đối với các nhóm xã hội như thế nào. Họ nhấn mạnh rằng sự gán ghép đó chính bản thân nó không gây phiền toái cho nhân học. Thực ra, trên cơ sở gán ghép và các phán xét trực quan đó mà các nhà nhân học có khả năng vượt qua những bản chất sâu đậm của các gắn kết cá nhân của họ nên chúng ta có thể tạo ra những chứng cứ có giá trị. Họ lập luận vấn đề là ở chỗ các nhà nhân học không phải lúc nào cũng chú ý đúng mức đến các loại gán ghép khác nhau của mình. Có một việc cần phải nói là người Vezo nghĩ rằng các tài sản hình thể có thể được chuyển tải về mặt xã hội. Loại gán ghép thứ hai có liên quan tới vấn đề nhận thức là, như họ chỉ ra, khó có thể xác định quy mô một cách phù hợp. Khi đụng đến các quá trình nhận thức, các nhà nhân học phải đối xử với các lập luận một cách cẩn thận để có được nhiều chứng cứ.

Dĩ nhiên, đây là một sự thực hành chuẩn mức giúp các nhà nhân học tránh được sự khái quát hóa dưới hầu hết các hình thức đặc biệt khi xét đến những niềm tin và suy nghĩa của người ‘bản địa’ được đề cập. Không có nhiều nhà nhân học có thể cho rằng sau khi đã nghiên cứu ở một làng Zulu nào đó trong vòng 18 tháng nói rằng ‘người Zulu tin là...’ Như những tác giả của các bài viết khác trong số tạp chí này (Holbraad; Keane) chúng nhận rằng, đổ dầu vào lửa, ‘niềm tin’ là một thuật ngữ rất dễ bùng nổ khi sử dụng nó một cách có phân tích. Nó là một trong những gán ghép khó khăn nhất cho chúng ta đối với quy mô. Tuy nhiên, đối với Knight và Astuti, có sự ý thức chung tồn tại trong nhân học về những mối nguy hiểm của sự gán ghép tập thể là điều không thỏa mãn. Họ không hài lòng với sự phân liệt và chất lượng mà người ta thường thấy (‘hầu hết người Zulu tin...’ hay ‘nhiều người Zulu nói...’ [rằng chuyên dịch chủ thể từ nội tâm thành những biểu hiện bề ngoài] và vẫn còn hiểm những thiên hướng thêm gia vị vào các dân tộc chỉ bằng cách liên hệ với các ‘cuộc tranh cãi’ hay ‘thảo luận’ đang diễn ra. Đây là những rào cản mập mờ lãng quên hay đánh giá thấp một số trong các tri thức quan trọng nhất mà các nghiên cứu nhận thức đã tạo ra trên cơ sở các thể chế và những chuyển tải xã hội về tri thức: Có thể nói tri thức không được phân chia một cách bình đẳng trong bất kỳ một ‘nhóm văn hóa’ nào. Có lẽ sản phẩm tốt nhất của nghiên cứu theo các ý nghĩa này là do các nhà nhân học nghiên cứu về trẻ em và học tập tạo ra (nhưng cũng xem thêm nghiên cứu kinh điển về tri thức của Frederik Barth do Keane thảo luận trong bài viết của anh), nghiên cứu ép buộc chúng ta phải thừa nhận sự cần thiết bác bỏ việc không tổng hợp các chủ thể nghiên cứu của chúng ta cùng với các yếu tố giới, quyền lực và các khái niệm quan trọng khác mà cả sự phát triển nhận thức trong mối liên hệ với tuổi tác.

Sharad Chari nêu câu hỏi về quy mô trong mối liên hệ với các vấn đề do nó tạo ra cho dân tộc chỉ từ một khía cạnh khác. Trong một phần của bài viết của anh, anh tập trung vào lịch sử cuộc đời, bao gồm cả việc cung cấp một điều tra về các chất lượng của chúng như là các đối tượng của chứng cứ và trình bày các chi tiết từ một số lịch sử cuộc đời mà anh đã thu thập trên thực địa. Phạm vi nghiên cứu của Chari cho chúng ta hiểu xem lịch sử cuộc đời đã có thể dùng như một chứng cứ như thế nào theo những cách khác nhau và theo nhiều cách đồng thuận với nhau (cá nhân, xã hội và ngành nghề). Trong nghiên cứu của mình ở Durban, Chari rất ấn tượng về mức độ các nhà hoạt động chính và

xã hội sử dụng lịch sử cuộc đời của mình như một cách vận động chứng cứ về sự phân biệt đối xử (trong và sau thời kỳ phân biệt chủng tộc) và trong một số trường hợp để ủng hộ các yêu sách về quyền lợi cụ thể như đất đai. Những nhà hoạt động mà anh biết đã đầu tư lịch sử cuộc đời của họ với một niềm tin mà tôi đã đề cập đến ở phần đầu của phần này như là quyền lực của phép hoán dụ, có nghĩa là quyền lực của một số cho toàn bộ sự đại diện.

Giống như các nhà dân tộc học, dường như các nhà hành động đồng thời là những cư dân này tự ý thức được mức độ mà các câu chuyện cuộc đời và trải nghiệm của họ có thể sử dụng làm chứng cứ về hay cho điều gì đó to lớn hơn. Trong một nỗ lực nhằm nhấn mạnh đến mục đích của mình, những cư dân này chuyển sang một loạt các đối tượng, từ các tài liệu về sở hữu đất đai và các tài liệu chính thống khác đến các mẫu tin báo chí, hình ảnh và những thứ có giá trị bên ngoài khác. Bài viết của Chari gợi ý rằng lịch sử cuộc đời và các hình thức khác về sự tự trình bày của những nhà hành động mà anh mô tả có thể rõ ràng là có ích bởi bản chất không ổn định của chúng như là các đối tượng của khoa học xã hội. Trong khi chúng có thể không mang tính dạng thức như tác giả của chúng (và đôi khi các nhà nhân học) có thể ngụ ý, các hình thức chứng cứ chính trị này rõ ràng có giá trị vì chúng không giải quyết sự căng thẳng giữa chủ thể và khách thể.

Số lượng và chất lượng

Trong chủ đề thứ hai này, tôi muốn nêu một vấn đề có mối liên hệ chặt chẽ với chủ đề thứ nhất. Chẳng hạn, như mỗi bận tâm của Stafford gợi ra việc các nhà nhân học đối mặt với gánh nặng cụ thể về việc cân bằng giữa số lượng và chất lượng của chứng cứ của mình. Khi mà mọi thứ đều là chứng cứ tiềm năng, làm thế nào để bạn làm cho nó phù hợp như thế? Theo nghĩa nào đó, bạn không thể có quá nhiều chứng cứ cho một vấn đề gì đó, nhưng bạn cũng không *nhất thiết* phải cần ‘rất nhiều’ chứng cứ để có một lập luận thuyết phục dù người ta muốn lượng hóa chứng cứ. Đây cũng là điểm mà Holbraad đề cập đến trong thảo luận của anh về người bạn Jorge, một anh chàng Santeria ở Cuba. Theo một cách khác, các quan sát của Chari ở Durban gợi ý rằng con người (gồm cả những nhà hành động ở Durban đến những nhà dân tộc học nghiên cứu về họ) thường có động cơ thu thập càng nhiều ‘tài liệu’ càng tốt trong một nỗ lực đến kiệt quệ. Đây chính là động cơ có xu hướng bung ra với các nhà nhân học ở giữa đoạn đường thu thập tài liệu iền đã, một động cơ mà tôi cảm thấy và cũng được một số nghiên cứu sinh khẳng định trong mấy năm vừa qua: Làm thế nào để chúng ta biết khi nào chúng ta có đủ chứng cứ? Chúng ta có nên ở lại thêm vài tháng nữa không? Chắc chắn là những câu hỏi đó làm mọi thứ khác đi rất nhiều.

Trong nhiều trường hợp, chúng ta biết được từ bài viết của Ecks rằng các bác sỹ trị bệnh dường như không chỉ phải trải qua tình huống thiếu chứng cứ mà có quá nhiều chứng cứ. Các vấn đề số lượng và chất lượng đứng ở vị trí trọng tâm trong bài viết của Ecks. Anh liên kết các vấn đề này với cả các nghiên cứu điền dã của anh ở Culculta và các mối liên hệ qua lại giữa ‘y học dựa trên cơ sở chứng cứ’ với nhân học y tế.⁵ Đối với các bác sỹ ở Culculta, số lượng và chất lượng được xác định phần lớn bằng chuyên môn hóa. Ecks thấy khi có việc gì liên quan đến sự suy nhược, các bác sỹ đa khoa thường muốn xem xét các ‘nhân tố xã hội’ (chẳng hạn như sống ở khu ổ chuột mà không có cơ hội thoát ra) như là một chứng cứ của sự gia tăng tỷ lệ suy nhược, một sự gia tăng được nhiều bác sỹ đa khoa tin. Mặt khác, các nhà tâm lý học trị liệu trong khi có xu hướng

chấp nhận cuộc sống trong khu ổ chuột là khó khăn, lại ít thừa nhận các yếu tố xã hội là những chứng cứ phần lớn bởi vì họ không có các nghiên cứu phù hợp để chuyển tải các trải nghiệm có tính giai thoại đó thành các chứng cứ tin cậy về một mối liên hệ nhân quả này.

Ecks ghi rằng hầu hết các nhà nhân học đọc một lý giải của các bác sỹ đa khoa ở Calcutta cho rằng có mối liên hệ giữa suy nhược với các yếu tố xã hội có thể đồng ý nó là một chứng cứ tin cậy mà không có ‘một sự nghi ngờ nào’ (trang 79). Như với các nhà hành động ở Durban, dường như có một mối quan hệ giữa sự đồng thuận của những người đồng nghiệp với nhau trong số các bác sỹ đa khoa người Ấn Độ và ngành của chúng ta. Nhưng các bác sỹ đa khoa ở Calcutta không phải chiếm số đông khi xét dưới góc độ nghề y ở Ấn Độ hay ở đâu đó. Hoặc ít nhất sự hiểu biết của họ về chứng cứ không phải là một mô hình nổi bật. Niềm vinh dự thuộc về nền y học dựa trên chứng cứ, một phong trào bên trong ngành y chuyển dịch các nguồn tri thức và sự biện hộ cho một hành động từ những người thực hành đến ‘tài liệu’, một đối tượng mà một số hy vọng rằng trong tương lai tất cả các bác sỹ sẽ có thể tiếp cận được từ internet ngay tại bệnh viện.

Những người phản đối nền y học dựa trên chứng cứ lập luận rằng sẽ giúp ích cho việc bảo tồn và thúc đẩy thực hành tốt nhất bằng việc chuyển dịch chuyên môn nghề nghiệp khỏi nền y học ‘trên cơ sở cái tôi’ và ‘trên cơ sở kẻ mạnh’, một tình trạng mà kẻ mạnh và có quyền sẽ hành động trên cơ sở quyền lực của mình hơn là các phát hiện của khoa học. Các phê bình về nền y học dựa trên cơ sở chứng cứ chú ý một điều rằng các viên cảnh không tưởng của các bác sỹ về sự tiếp cận các nguồn dữ liệu trên mạng của nền y học dựa trên cơ sở chứng cứ tước đoạt sự thay thế tác dụng của những người thực hành. Thật cần thiết không nhấn mạnh đến những vị trí thuận lợi và khó khăn. Ecks không gợi ý rằng những người phản đối nền y học dựa trên cơ sở chứng cứ muốn các bác sỹ ném sách của mình đi, không đọc báo trong khi có tới 5.000 bài báo xuất bản mỗi ngày và làm việc với một sự hồi thúc và trực quan. Đặc biệt, khi chúng ta xem dưới ánh sáng của những ý tưởng đầy khiêu khích của anh về một nền ‘nhân học y tế dựa trên cơ sở chứng cứ’, song Ecks đưa ra một số các vấn đề bề mặt quan trọng liên quan tới các áp lực và cơ chế của ngành học đã được nói đến trong phần trước khi thảo luận về Collingwood. Các tiềm năng và sự sê dịch của bất kỳ một ngành học hay một nghề nào có thể thường treo trên một hành động cân bằng mỏng manh giữa sự kiểm soát một cách chặt chẽ về chất lượng của cái được xem là chứng cứ ‘tốt’ với một sự công nhận rằng những sự kiểm soát này vẫn phải linh hoạt để chúng không che lấp tầm nhìn nghề nghiệp.

Sự chắc chắn

Ở phần trước, tôi đã làm sáng tỏ vấn đề nhà nhân học có thể đáng tin cậy nhưng không chắc chắn. Song đây là điểm giống với bất cứ ngành khoa học nào. Sự chắc chắn là một trong những vấn đề tái xuất hiện trong các cuộc thảo luận về chứng cứ dù không nhiều các nhóm chuyên môn khẳng định về lời phát biểu này. Chẳng hạn, nền y học dựa trên chứng cứ không phải là về sự chắc chắn mà là về một kiểu tin cậy chắc chắn được tích lũy trên cơ sở một loạt các nghiên cứu. Kể cả trong một số các quan điểm tôn giáo thế giới, sự chắc chắn không phải là vấn đề, hay ít nhất đó là một sự chắc chắn có điều kiện bởi năng suất của sự nghi ngờ. Vậy sao vấn đề này lại nổi lên?

Bài viết của Holbraad về người Santeria ở Cuba có thể được xem là câu trả lời cho câu hỏi này, hay ít nhất là một khám phá về nó. Anh bắt đầu bài viết với việc thảo

luận về anh bạn Jorge của mình, một anh chàng người Santeria đã tích lũy các bằng chứng về ma, một quá trình mà Holbraad so sánh với việc tích lũy các thực tế xã hội của nhà nhân học để cuối cùng chuyển thành chứng cứ. Trong mỗi phần, anh tìm hiểu sự ham muốn siêu hình vì tính chắc chắn trong công việc và trên cơ sở của yêu cầu này để cố gắng cho thấy anh chàng Santeria và các nhà nhân học là những phiên bản của nhau: đó là làm thế nào mà bằng chứng của người Santeria đóng vai trò như một chứng cứ trong nhân học và ngược lại. Lấy một ý mà Lakatos đã đề cập đến, Holbraad gợi ý rằng mỗi bận tâm về chứng cứ trông có vẻ giống thần học hơn là khoa học và vì thế kết quả là chúng có thể xem xét việc loại bỏ bất kỳ một niềm tin nào vào chứng cứ như kiểu chúng khẳng định hay tạo ra tri thức (xem Miyazaki [2004] về các điều tra nhân học với hy vọng là một phương pháp).

Lập luận của Holbraad là một bài tập trong sự đảo ngược con số của nó mà chúng ta thấy trong các nghiên cứu của Roy Wagner, Marilyn Strathern và Eduardo Viviero de Castro. Phần nào nó cho thấy đây là một cố gắng đưa nhân học thoát khỏi cuộc thảo luận về ‘nghệ thuật hay khoa học?’ Holbraad không khẳng định với chúng ta rằng chúng ta cần thu thập chứng cứ để có được độ tin cậy, một vấn đề kém chắc chắn hơn nhiều. Có thể có hiệu quả hơn việc đưa chính chúng ta tiến gần tới triết học hơn một ngành học cam kết với ‘phân tích khái niệm’. Holbraad ý thức rõ đây là một đòi hỏi đầy tranh cãi và nó không chỉ là một mạch trong bài viết của anh, mà như tôi đã nhấn mạnh ở phần đầu của bài này, nó còn nêu ra một ý quan trọng mà chúng ta cần phải xem xét.

Giống như bài viết của Holbraad, bài viết của Keane đặt ra những vấn đề quan trọng về sự chắc chắn đến mức nào là một mối bận tâm không chỉ đối với các đối tượng tôn giáo mà cả với các nhà nhân học nghiên cứu về các chủ đề đó. Anh không kêu gọi từ bỏ chứng cứ và anh giới hạn phần thảo luận của mình trong khuôn khổ nhân học tôn giáo (một thảo luận bao hàm nhiều nhận xét hay về sự khó khăn của đường biên của một tiểu ngành ban đầu). Trong phân tích của Keane, chính sự chắc chắn chính đã hiển hiện phần nào qua lăng kính về niềm tin, một tình trạng nhận thức thường trái với sự chắc chắn. Cái mà chúng ta không thể chắc chắn, là cái chúng ta không biết, không thể chứng minh, nhìn thấy hay chỉ ra, được khắc họa là niềm tin. Chúng ta biết về ngựa, chúng ta tin vào thần học. Keane thách thức sự trái khoáy này vì khối lượng công việc nặng nề mà nó làm cho khái niệm chứng cứ thực hiện, hoạt động rằng ‘có thể che khuất những khía cạnh nào đó về cái mà chúng ta muốn hiểu’ (trang 110). Thay vì chuyển sang tính vật chất của hiện tượng tôn giáo và nhất là tính vật chất của ngôn ngữ tôn giáo, anh tin rằng sự lý giải chi tiết về việc các hình thức ngữ nghĩa này vận hành như thế nào có thể được coi là chứng cứ của cái gì đó cũng mang tính vật chất như kiểu niềm tin. Không còn mấy bận tâm đến lĩnh vực ồn ào về lý tưởng, ngữ nghĩa học (đặc biệt là sau Peirce) có cơ sở chắc chắn. ‘Vì thế, các thực hành ngữ nghĩa học có thể là chứng cứ bóng bẩy của điều gì đó mà không có thể trực tiếp tìm thấy trong kinh nghiệm và vừa là các thành tố của kinh nghiệm làm gia tăng các suy luận mới và có vai trò như là chứng cứ theo những cách mới’ (Keane, trang 124 trong số này).

Cuối cùng, bài viết của Good làm rõ các vấn đề kích thích lời kêu gọi ‘phân tích khái niệm’ của Holbraad đối với những nhà nhân học, người hoạt động trong tòa án với tư cách là các chuyên gia nhân chứng. Trong tòa án, không có chỗ cho vấn đề này. Vì thế, bài của Good đóng vai trò như một sự hỗ trợ hữu ích cho các can thiệp có tính chất phân tích đối vấn đề chứng cứ mà Holbraad và Keane nêu ra, giúp cho chúng ta có thêm hiểu biết về việc các nhà nhân học có thể sử dụng tốt đến mức nào khái niệm chiến lược của

sự chắc chắn, hay ít nhất là bị ép buộc phải hướng tới điều đó trong các tình huống toà án pháp luật. Good chú ý rằng các nhà nhân học cố gắng bảo tồn sự mật mờ và phức tạp. Hệ quả của việc này có thể rất tồi tệ trong hệ thống luật pháp, như trường hợp những người Ấn Mashpee ở Cape Cod cho thấy rõ. Vào năm 1979, người Maskpee bị ép buộc phải được công nhận là một bộ lạc và vì thế có một số quyền đối với đất đai. Trong phiên tòa Maskpee, như Clifford (1988b) cho thấy, các nhà nhân học (và sử học) đóng vai trò chuyên gia làm chứng nhân danh người Maskepee đã không thể đưa ra kiểu câu trả lời tin cậy mà hệ thống luật pháp tìm kiếm. Sự tồn tại của bộ lạc người Maskpee bị sôi bỏng với những câu hỏi có và không có câu trả lời. Tuy nhiên, như Good đã cho chúng ta biết, phân tích pháp lý luôn bị xén bớt những chi tiết có nguồn gốc bên ngoài (trang 51). ‘Vì thế, các chuyên bị áp lực phải tự cho là chắc chắn nhiều hơn họ thực sự cảm thấy’ (trang 48).

Chú ý

Đây là một chủ đề phù hợp để kết thúc, không phải chỉ vì nó là một mối bận tâm quan trọng của hai bài viết đầu tiên trong đó bài của Bloch cho thấy rõ hơn và bài của Pinney cũng không kém. Chủ ý đã nổi lên trong một số cuộc thảo luận cả ở phần trên và trong các phác họa mà chúng tôi nêu ra là người đọc có thể hy vọng những gì vào số tạp chí này. Theo nghĩa kinh điển và dĩ nhiên là khi đụng đến việc sử dụng khía cạnh pháp lý của thuật ngữ, chủ ý của con người phải bị loại bỏ khỏi chứng cứ. Nhà sử học nghiên cứu về khoa học Lorraine Daston (1994:244) làm sáng tỏ điểm này. Một con dao dính máu có thể là chứng cứ về giết người trong một phiên tòa, nhưng nếu chúng ta biết được rằng con dao đó bị ai đó bỏ rơi thì nó không còn là chứng cứ nữa (ít nhất là cho vụ giết người). Nhưng Daston cũng cho chúng ta thấy mối bận tâm về chủ ý của con người làm sai lệch các thí nghiệm khoa học dẫn đến ‘những sự thận trọng về phương pháp luận’ như các vụ xét xử hai lần mù. Đối với các nhà nhân học, như chúng ta đã thảo luận, sự thừa nhận hình thái đóng vai trò như một sự cản trở về phương pháp luận. Khi tìm thấy các hình thái này, chứng cứ do chúng ta cung cấp có thể tin là có độ tin cậy (nếu không chắc chắn). Theo một nghĩa nào đó, điều này có nghĩa chứng cứ có tác dụng của nó.

Bài viết ngăn ngừa của Bloch đưa ra một lời kêu gọi về mối liên hệ giữa tín hiệu và sự thật, một mối liên hệ được ông gắn với khái niệm chứng cứ. ‘Chính mắt tôi nhìn thấy’ trở thành một câu nói với mọi người. Điều lý thú về câu này là lời kêu gọi đối với tính mục đích đứng đằng sau nó. Phần nào bị hồi thúc bởi những hội thoại của ông với người Zafimaniry (sau khi điều hành một ‘công việc sai làm ngăn ngừa’ với họ) và phần nào thông qua những tri thức của ông về các tài liệu dân tộc học, Bloch gợi ý chúng ta (nghĩa là loài người) thích nhìn hơn nghe như một cử sở soi vào sự thật, vì nhìn không cần phải lấy ngôn ngữ làm trung gian. Người Zafimaniry mà ông đã nói chuyện đều đồng ý rằng ngôn ngữ là cái cho phép con người dối trá và nhầm lẫn, một quan sát mà Bloch kết nối với các luồng tư duy rộng hơn của loài người. Điều này làm cho bất kỳ một mô tả nào về trải nghiệm xã hội có thể bị nghi vấn. Sau đó, có một bên trải nghiệm xã hội để tạo ra chứng cứ trong đó ‘cái ở đó’ và ‘chính mình nhìn thấy’ trở thành một điều kiện không thể thiếu về quyền lực và theo một nghĩa là về sự chắc chắn. Điều này không khác biệt với logic của nhân học! (So sánh với Schaffer [1994] về ‘chính bằng chứng’ và Scott [1994] về chứng cứ của sự trải nghiệm.) Vậy, cái chúng ta nói là chủ quan, còn cái chúng ta nhìn thấy là khách quan. Như Bloch lập luận, tín hiệu là ‘một sự phê chuẩn giúp loại

bỏ sự đối trá của ngôn ngữ được sử dụng trong đời sống xã hội' (trang 26). Nói cách khác, không giống với ngôn ngữ, cái chúng ta nhìn thấy không bị 'làm mất hiệu lực bởi tính chủ ý xã hội kiểu Machiavelia' (trang 26).

Bài của Bloch có thể đọc cùng với bài của Pinney, vốn xoay quanh các chủ đề về tính chủ ý và độ chắc chắn trong một khuôn khổ hạn chế hơn nhưng với một sự khắt khe trong phân tích tương đương. Điểm nhấn của Pinney không phải là bản chất con người mà là Ấn Độ thời thuộc địa. Trong bài viết, anh lần theo sự phát triển của nền nhiếp ảnh nửa sau thế kỷ 19 như là một phương tiện hình ảnh. Dù các tờ in thạch bản phụ thuộc vào những người làm nghề in thạch, có một quan niệm rằng hình ảnh nhiếp ảnh lúc đó không có nhiều sự đại diện như hiện nay. Anh viết '*tính tích cực của nó*' có nguồn gốc từ ngữ nghĩa học của Peirce 'nằm ở trong phần mục lục của nó' (trang 34, nhấn mạnh nguyên gốc). Tiếp đó, Pinney cho biết trong suốt thế kỷ 19 nền nhiếp ảnh được nhìn nhận như một phương thuốc cho sự yếu kém của các loại trình bày hình ảnh khác.

Tuy nhiên, đối với nhà nước thuộc, địa nhiếp ảnh là một phương thuốc nhanh chóng chuyển thành nhiếp ảnh là một 'chất độc', vì các nhân vật quan trọng đối với nhà nước đã sử dụng tính tích cực của nhiếp ảnh để phục vụ lợi ích của họ. Một ví dụ điển hình về điểm này được rút ra từ các tài liệu lịch sử về vụ thảm sát ở Amritsar năm 1919, trong đó hàng trăm người đã bị chính quyền giết chết. Sau vụ thảm sát, nhà nhiếp ảnh Narayan Vinayak Virkar chụp một loạt bức ảnh về nơi xảy ra vụ thảm sát, bao gồm các bức tường bị đạn bắn vào, là nơi người dân đứng tựa, về các lỗ đạn được khoanh vòng bằng phấn trắng. Tài liệu của Virkar về vụ thảm sát Amritsar cho thấy nhiếp ảnh có thể nói lên điều gì: có chức năng như là một 'nhân chứng sống' (Pinney trong số này). Đó là một chứng cứ trực tiếp, không hàm chứa chủ ý con người và nằm ngoài tính chủ quan của người sản xuất ra nó. Sau đó không lâu, 'các hình ảnh ở Ấn Độ bị rơi vào cuộc chiến', một tình trạng mà Pinney tiếp tục cho là đã đẩy tính tích cực vô tư của nền nhiếp ảnh vào chỗ bị nghi vấn. Trong chương lịch sử về sự trực quan này, chủ ý đem lại một hệ quả thô bạo. Như là chứng cứ, nhiếp ảnh không chắc chắn hay nằm ngoài khung diễn giải mà trong đó nó được tạo ra.

Vì tất cả các nhà nhân học đều phải dính đến các vấn đề về chứng cứ trong nghiên cứu và viết lách của mình, chúng ta cần nhìn nhận chứng cứ một cách nghiêm túc. Chứng cứ không phải là một khái niệm xa lạ với tâm điểm của các thảo luận nội bộ ngành nhân học về nhận thức luận và bản chất của tri thức nhân học. Như vậy, chứng cứ không thể bị tách rời khỏi các mối quan tâm của chúng ta về sự thật, sự chắc chắn, độ tin cậy, thực tế, xã hội, các động năng của tính chủ quan và khách quan, chủ ý và tác dụng và nhìn chung là như lời của Hastrup nói là làm cho nó đúng. Các bài viết ở đây không đưa ra một câu trả lời cho câu hỏi rằng làm thế nào cho đúng và chúng vẫn còn là những bài viết chưa đầy đủ. Cái mà các bài viết trình bày là một vài con đường để hiểu về các kỹ thuật thuyết phục, diễn đạt và bác bỏ đằng sau những đóng góp của chúng ta đối với khoa học nhân văn.

Chú thích

Tôi muốn cảm ơn Dominic Boyer, Stefan Ecks, Richard Handler, Eleonora Montuschi, John Tresch về những góp ý và nhận xét hữu ích cho bài viết này cùng với Richard Fardon, một trong những nhà phê bình của Ủy ban xuất bản của Tạp chí Viện Nhân học Hoàng gia về vai trò liên hệ của anh.

¹ Chỉ có một nhà nhân học duy nhất trong số này là Jean Comaroff đã bình luận về những tính cách cá nhân và các vấn đề chứng cứ trong tâm lý học trong bài viết Ian Hacking.

² Sự ngoại lệ cục bộ ở đây là nghiên cứu trong nhân học luật (ví dụ Jeffrey 1986; Just 1986). Tuy nhiên, trong hầu hết các tài liệu này, chứng cứ được trình bày như một đối tượng dân tộc học hơn là một công cụ nhận thức luận. Cần phải chú thích là tình hình cũng ít nhiều khác nhau trong các tiểu lĩnh vực của nhân học kể cả với nhân học ngôn ngữ, một lĩnh vực có liên quan nhiều nhất đến các bài viết ở đây. Đối với một số cuộc thảo luận quan trọng về vai trò của chứng cứ trong phân tích ngôn ngữ, xem Chafe và Nichols (1986) và Hill và Irvin (1993).

³ Trong khuôn khổ nhân học Anh - Mỹ, đặc biệt là truyền thống nhân học văn hóa nổi bật của Mỹ, các phiên bản mạnh mẽ về thực chứng luận, ví dụ những người hiến dâng cho các quy luật phổ quát của lịch sử hay quy luật nhân quả, đã bị lu mờ (Fabian 1994; Keane 2005; Bowman 1998). Theo ước tính của George Steinmetz, sự cam kết phi thực chứng luận 'trình bày điều gì đó về một sự quá tải trong không gian nhận thức luận của tất cả các ngành khoa học nhân văn' (2005: 9). Tôi không tranh cãi với lập luận này. Nhưng trong các tài liệu tôi đọc, ý tưởng về chủ nghĩa thực chứng của Kelman không thể so sánh với nhân học phi thực chứng luận. Điều thu hút sự chú ý thể hiện – và thường cảm thấy là chúng ta đã – khi phát triển một ý phân tích hay diễn giải, thậm chí khi và vì viễn cảnh được thừa nhận công khai là mang tính phiến diện và tình huống.

⁴ Không phải tất cả mọi người sẽ thoải mái với phép ẩn dụ vật chất hóa như 'quy mô'. Đọc bản thảo lần trước của bài viết này, Dominic Boyer gợi ý rằng chúng tôi cũng có thể bàn về 'âm' của tai chúng ta, vì 'tất cả chứng cứ nhân học đều được hấp thụ từ từ ngữ và hình ảnh.' Đây là một ý quan trọng và là vấn đề được thảo luận tại một hội thảo ở Trường Kinh tế và Khoa học Chính trị London tháng Ba năm 2008, ngay trước khi số tạp chí đặc biệt này được xuất bản, về chủ đề 'The Pitch of Ethnography' do Rita Astuti, Olivia Harris, Michael Lambek, Charles Stafford và tôi đồng tổ chức.

⁵ Sự chuyển dịch rõ ràng một cách đáng buồn này tới giá trị của chứng cứ cũng xảy ra trong các lĩnh vực khác như sự chuyển dịch tới chính sách dựa trên chứng cứ (Riles 2006; Strathern 2006) và phòng ngừa tội phạm dựa trên chứng cứ (Sherman 2006). Trong một vài nghiên cứu gần nhất của tôi, tôi còn đã thậm chí thấy cả tài liệu về chăm sóc sức khỏe tinh thần dựa trên chứng cứ (South Yorkshire NHS Trust 2003).

Tài liệu tham khảo

- Benedict, R. 1934. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Bloch, M. 2005. Where did anthropology go? Or the need for human nature: In *Essays on cultural transmission*, M. Bloch, 1-20. Oxford: Berg.
- Boas, F. 1934. Introduction. In *Patterns of culture*, R. Benedict, xix-xxi. Boston: Houghton Mifflin.
- Bowman, G. 1998. Radical empiricism: anthropological fieldwork after psychoanalysis and the Annee sociologique. *Anthropological Journal of European Culture* 6:2, 77-107.
- Brady, I. 1990. Comment on Carrithers. *Current Anthropology* 31: 273-4.
- Brettell, C. (ed.) 1993. *When they read what we write*. London: Berg & Garvey.
- Carrithers, M. 1990. Is anthropology art or science? *Current Anthropology* 31, 261-82.
- 1992. *Why human have culture: explaining anthropology and social diversity*. Oxford: University Press.
- Chare, W. & Nichols (eds.) 1986. *Evidentiality: the linguistic coding of epistemology*. Norwood, N.J.: Ablex.
- Chandler, J., Davidson & H. Harootunian (eds) 1994a. *Questions of evidence: proof, practice and persuasion across the disciplines*. Chicago: University Press.
- 1994b. Editors' Introduction. In *Question of evidence: proof, practice and persuasion across the disciplines* eds. Chandler, J., Davidson & H. Harootunian, 1-8. Chicago: University Press.
- Chua, L., C. High & T. Lau (eds) in press. *How do we know? Evidence, ethnography and the making of anthropological knowledge*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Clifford, J. 1986. Introduction: partial truths. In *Writing culture: the poetics and politics of ethnography* (eds) J. Clifford & G. Marcus 1-26. Berkeley: University of California Press.
- 1988a. *The predicament of culture: twentieth – century ethnography, literature and art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- 1888b. Identity in the Maskpee. In *The predicament of culture: twentieth – century ethnography, literature and art*, J. Clifford & G. Marcus, 277-346. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Collingwood, R. C. 1946. Historical evidence. In *The idea of history*, R.C. Collingwood, 249-82. (Revised edition), Oxford: University Press.
- Asordas, T. 2004. Evidence of and for what.” *Anthropological Theory* 4, 473-80.
- Das, V. 1998. Wittgenstien and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 27, 171-95.
- Dasontou, L. 1994. Marvelous facts and miraculous evidence in early modern Europe. In *Question of evidence: proof, practice and persuasion across the disciplines* eds Chandler, J., Davidson &H. Harootunian, 243-74. Chicago: University Press.
- Drexler, E. 2006. History and liability in Aceh, Indonesia: single bad guys and convergent narratives. *American Ethnologist* 33, 323-26.
- Evans-Pritchard, E.E. 1962. *Essays in social anthropology*. London: Baber.
- Fabian, J. 1994. Ethnographic objectivity revisited from rigor to vigor. In *Rethinking objectivity* (ed) A. Megill, 81-108. Durham: N.C. Duke University Press.
- Friedman, J. 1994. *Cultural identity and global process*. London: Sage.
- Geertz, C. 1988. *Works and lives: the anthropologist as author*. Palo Alto, California: Stanford University Press.
- Gregory, S. 2006. Transnational storytelling: human rights, witness, and video advocacy. *American Anthropologist* 108, 195-204.
- Hacking, I. 1983. *Representing and intervening: introductory topics in the philosophy of natural science*. Cambridge: University Press.
- Hustrup, K. 2004. Getting it right: Knowledge and evidence in anthropology. *Anthropological Theory* 4, 455-72.
- Hill, J. & J. Irvine (eds) 1993. *Responsibility and evidence in oral discourse*. Cambridge: University Press.
- Jeffrey, L. 2006. Historical narratives and legal evidence: Judging Chagossians’ High Court testimonies. *Political and Legal Anthropology Review* 29, 228-53.
- Just, P. 1986. Let the evidence fit the crime: evidence, law, and ‘sociological truth’ among the Duo Donggog. *American Ethnologist* 13, 43-61.
- Keane, W. 2005. Estrangements, intimacy, and the object of anthropology: reflections on a genealogy. In *The Politics of Methods in the Human Sciences: Positivism and its epistemological others* (ed.). G. Steinmetz, 59-88. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Keesing, R. 1990. Comment on Carrithers. *Current Anthropology* 31, 274-5.
- Kelman, M. 1994. Reasonable evidence of reasonableness. In *Question of evidence: proof, practice and persuasion across the disciplines* eds Chandler, J., Davidson &H. Harootunian, 169-88. Chicago: University Press.
- Knauft, P. 2006. Anthropology in the middle. *Anthropological Theory* 6, 407-29.
- Leach, E. 1961. *Rethinking anthropology*. London: Anthlone Press.
- Levis-Strauss, C. 1978. *Myth and meaning*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski, B. 1984 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprises and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Prospect Heights, III: Waveland Press.
- Marcus, G 1986. Afterword: Ethnography writing and anthropological careers. In *Writing culture: the poetics and politics of ethnography* (eds) J. Clifford & G. Marcus 262-6. Berkeley: University of California Press.
- Miyazaki, H. 2004. *The method of hope: anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*. Stanford: University Press.
- Mosse, D. 2005. *Cultivating development: an ethnography of aids policy and practice*. London: Pluto Press.
- 2006. Anti-social anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policy and the professional communities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 12, 935-56.
- Needham, R. 1974. *Remarks and inventions: Skeptical essays about kinship*. London: Tavistock.
- Riles, R. 2006. Introduction: in response. In *Documents: artifacts of modern knowledge* (ed) A. Riles, 1-38. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sahlins, M. 2002. *Waiting for Foucaults, still*. (Prickly Paradigm1). Chicago: Prickly Paradigm Press.

-
- Schaffer, S. 1994. Self-evidence. In *Question of evidence: proof, practice and persuasion across the disciplines* eds Chandler, J., Davidson & H. Harootunian, 56-91. Chicago: University Press.
- Scott, J. 1994. The evidence of experience. In *Question of evidence: proof, practice and persuasion across the disciplines* eds Chandler, J., Davidson & H. Harootunian, 363-87. Chicago: University Press.
- Sherman, L. (ed) 2006. *Evidence-based crime*. London: Routledge.
- Skidmore, M. 2003. Darker than midnight: fear, vulnerability and terror making in urban Burma. *American Ethnologist* 30, 5-21.
- South Yorkshire NHS Trust 2003. Caring for the spirit: a strategy for the chaplaincy and spirithcare workforce. (available on=line: <http://nhs-chaplaincy-collaboratives.com/resources/caribngfortherspirit0311.pdf>, accessed 7 January 2008).
- Soencer, J. 1989. Anthropology as a kind of writing. *Man* (N.S.)24, 154-64.
- Sperber, D. 1985. *On anthropological knowledge: three essays*. Cambridge: University Press.
- Steinmetz, G. 2005. Positivism and its others in the social sciences. In *The politics of methods in the human sciences: positivism and its epistemological others* (ed) G. Steinmetz, 1-58. Durham, N.C.: Duke University Press.
- 2006. A community of critics? Thoughts on new knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 12, 191-209.
- Wilk, R. 1998. A global anthropology? *Current Anthropology* 39, 287-88.
- Wilson, R. 2004. The trouble with truth: anthropology's epistemological hypochondria. *Anthropology today* 20: 5, 14-17.
- Wolf, E. 1980. They divide and subdivide and call it anthropology. *New York Times*, 30 Nov. E.9.