

Về Tính Uy Quyền của Khảo tả Dân Tộc Học*

Tác giả: JAMES CLIFFORD

Người dịch: Lê Minh Giang, Người hiệu đính: Lương Văn Hy

Ngay trang đầu của quyển sách in năm 1724 của Cha Lafitau's có tiêu đề *Moeurs des sauvages ameriquains (Những phong tục của những người mọi châu Mỹ)* có hình vẽ một nhà nghiên cứu điền dã là một người phụ nữ trẻ ngồi bên một chiếc bàn làm việc và bên cạnh đó có rất nhiều hiện vật được thu thập từ Tân Thế Giới và từ miền đất Hy Lạp và Ai Cập cổ đại. Bên cạnh cô ta là hai thiên sứ hỗ trợ tác giả trong việc so sánh các hiện vật, và một nhân vật có bộ râu dài đại diện cho Thời Gian và ông này chỉ tay hướng về một bức tranh tường đại diện cho nguồn gốc của sự thật mà bắt nguồn từ ngòi bút của tác giả. Còn nữ tác giả thì hướng tầm nhìn của mình về phía một áng mây mà ở đó có Adam, Eva và con rắn. Phía trên họ là một người đàn ông và đàn bà được cứu rỗi trong ngày tận thế và hai người này đứng hai bên một hình tam giác tỏa ánh sáng hào quang và trên đó có khắc những ký tự tên của Chúa trời bằng tiếng Do Thái.

Còn trong trang đầu của quyển sách của Malinowski's *Những nhà thám hiểm của vùng Tây Thái Bình Dương (Argonauts of the Western Pacific)* có một bức ảnh với tiêu đề "Một thực hành nghi lễ của hệ trao đổi Kula." Trong bức ảnh này một người trưởng bộ lạc ở vùng Trobriand đứng trước cửa nhà của mình nhận một lễ vật là một chiếc vòng đeo cổ làm bằng vỏ những con sò và ốc. Phía sau người đàn ông dâng lễ vật là một hàng sáu thiếu niên đứng cúi mình và một em trong số họ thổi một chiếc tù và làm bằng ốc xà cừ. Tất cả các cá nhân này đứng theo cấp bậc rõ ràng, và toàn bộ sự chú ý của họ dường như hướng vào nghi lễ trao đổi (the rite of exchange), một sự

kiện có ý nghĩa lớn trong cuộc sống của người Melanesia¹. Nhưng nếu nhìn kỹ hơn thì có vẻ như một người thiếu niên vùng Trobriand lại nhìn chiếc máy ảnh.

Câu chuyện mà Lafitau muốn hàm chỉ không dễ nhận ra: vai trò của tác giả ở đây là làm công việc ghi chép xuống (transcribe) thay vì vai trò khởi nguồn (originates). Khác với bức ảnh của Malinowski, bản khắc của Lafitau không đề cập đến trải nghiệm điền dã của ông trong suốt năm năm làm nghiên cứu với nhóm người Mohawks, một công trình mà rất nhiều thế hệ sau này của những người làm công việc điền dã tôn trọng. Câu chuyện của ông được thể hiện theo cách không phải là một sản phẩm của quan sát của chính tác giả mà là của quá trình viết trong căn phòng khá chật chội. Còn bức ảnh trong trang đầu của quyển *Argonauts*, cũng giống như các bức ảnh khác, muốn khẳng định cảnh huống trước ống kính. Nhưng bức ảnh này cũng nói đến sự có mặt của chính bản thân nhà nghiên cứu điền dã, người có vai trò tích cực trong việc kiến tạo ra một mảnh thực tế cuộc sống của người Trobriand. Sự trao đổi Kula, chủ đề chính trong quyển sách của Malinowski, đã được trình bày một cách hết sức rõ ràng và trực diện với người xem. Và một ánh mắt liếc nhìn của một thành viên trong buổi lễ đã hướng sự chú ý của chúng ta quay trở về với vị trí quan sát mà bản thân chúng ta là những người đọc chia sẻ với nhà điền dã dân tộc học với chiếc máy ảnh của ông. Ở đây hình thức uy quyền chủ yếu của điền dã hiện đại đã được đánh dấu rõ ràng: **“Anh ở đây là vì tôi đã có mặt ở đó.”**

Bài viết này truy tìm sự hình thành và phá vỡ uy quyền này trong lịch sử nhân học xã hội của thế kỷ 20. Đây không phải là một bức tranh hoàn chỉnh, cũng như không dựa vào một lý thuyết đã được phát triển đầy đủ về diễn giải và về cách viết điền dã dân tộc học¹. Hình dạng của một lý thuyết như vậy còn nhiều vấn đề vì việc diễn đạt hay tái thể hiện (representation) về một hiện tượng của nền văn hóa này trong một nền văn hóa khác thường bị nghi ngờ. Tình thế khó khăn

¹ Vùng Tây-Nam Thái Bình Dương (ND)

hiện nay trong việc diễn đạt như vậy có liên quan đến sự phá vỡ và phân chia lại quyền lực của chế độ thuộc địa trong thập kỷ sau năm 1950 cũng như đến tiếng vang hay ảnh hưởng của quá trình này đến các lý thuyết văn hóa cấp tiến xuất hiện vào thập kỷ 1960 và 1970. Tiếp theo sự thách thức, trong phong trào bản sắc chung của người da đen (Negritude movement), với cách nhìn của người Âu châu, tiếp theo sự bùng nổ của nhân học về vị thế phóng khoáng (liberal status) của ngành này trong một trật tự của hệ thống đế quốc, và giờ đây khi mà phương Tây không thể tự cho mình là nguồn duy nhất đem đến những kiến thức nhân học về nhóm người khác, thì đã đến lúc cần hình dung ra một thế giới của miêu tả dựa vào điền dã (ethnography, cũng có thể gọi là chuyên khảo dân tộc học) nói chung. Với sự phát triển của truyền thông và ảnh hưởng qua lại giữa các nền văn hóa, mọi người diễn giải về người khác và chính bản thân họ với những cách diễn đạt đa dạng đến chóng mặt, và đây là một tình trạng toàn cầu mà tác giả Bakhtin gọi là “heteroglossia” (tính đa sắc thái của ngôn ngữ)². Chính cái thế giới đa thanh và thậm chí là mơ hồ như vậy đã khiến chúng ta khó mà có thể quan niệm về sự đa dạng của con người như là một tập thể những nền văn hóa độc lập và có ranh giới rõ ràng. Sự khác biệt [được nhận ra trong một thế giới như vậy-NHĐ] là một hệ quả của sự hỗn dung mang tính sáng tạo. Trong những năm gần đây các tác phẩm như quyển *Chủ Nghĩa Đông Phương (Orientalism)* của Edward Said và *Về Cái Gọi Là Triết Lý Phi Châu (Sur La "Philosophie Africaine")* của tác giả Paulin Hountondji đã tạo ra những nghi vấn căn bản về những quá trình mà qua đó các nhóm người xa lạ được tái thể hiện, nhưng lại không đề xuất ra những phương pháp hay cách tiếp cận nào mới mẻ và có hệ thống. Những công trình này cho rằng mặc dù các tác phẩm nghiên cứu dựa vào điền dã không thể hoàn toàn tránh được việc sử dụng những miêu tả lưỡng phân (dichotomies) hoặc nói về bản chất một cách đơn giản hóa,² thì các tác phẩm này ít nhất cũng cần cố gắng tránh việc mô tả những “người

² Phụ chú của người hiệu đính: Ở đây, Clifford muốn nói đến việc khu biệt một văn hóa hay dân tộc khác trong cái nhìn so sánh đối chiếu với văn hóa hay dân tộc của chính nhà nghiên cứu hay của tác giả, cho thấy văn hóa hay dân tộc kia về bản

khác” theo một cách phi lịch sử và trừu tượng³. Thiết yếu hơn lúc nào hết là việc các nhóm người có thể hình dung một cách đa chiều và cụ thể hơn về lẫn nhau cũng như về những mối quan hệ giữa kiến thức và quyền lực vốn là sợi dây liên hệ giữa họ với nhau. Tuy nhiên không có bất kỳ một phương pháp khoa học ưu việt nào cũng như không có một quan niệm đạo đức nào có thể giúp bảo đảm là những hình dung như vậy là sự thật. Bởi vì những phê phán về cách thức diễn đạt hay thể hiện của thời kỳ thuộc địa đã cho thấy rằng những hình dung như vậy được kiến tạo trên nền tảng những mối liên quan của sự thống trị và đối thoại trong bối cảnh lịch sử cụ thể.

Trong việc viết các công trình dựa vào nghiên cứu điền dã dân tộc học, những thử nghiệm sẽ được mô tả dưới đây không hoàn toàn mang tính cải cách hay tiến hóa. Những thử nghiệm này là những sáng tạo mang tính tức thời và không thể được xem như những phân tích có hệ thống về cách diễn đạt hay thể hiện hậu thuộc địa. Có lẽ chúng ta nên hiểu những thử nghiệm này như là những cấu thành của một bộ công cụ (toolkit) của loại lý thuyết dựa trên sự dẫn thân vào xã hội (engaged theory) mà các tác giả Deleuze và Foucault đã đề xuất:

Khái niệm về lý thuyết như một bộ công cụ có nghĩa là (i) Lý thuyết được xây dựng không mang tính là một hệ thống mà chỉ là một công cụ, một hệ logic có tính cụ thể về các mối quan hệ quyền lực và sự đấu tranh xung quanh các quan hệ này; (ii) Cuộc khảo sát này chỉ có thể được tiến hành theo từng bước trên cơ sở suy tư về những tình huống cụ thể⁴ và trong bối cảnh lịch sử cụ thể.

Chúng ta có thể đóng góp vào việc suy tư một cách thực tiễn về sự diễn đạt hay thể hiện xuyên văn hóa bằng cách kiểm kê những cách tiếp cận tốt hơn, mặc dù chưa phải là hoàn hảo, mà chúng ta hiện có. Trong những phương cách này thì điền dã dân tộc học là một phương pháp có tính nhạy cảm ở mức bất bình thường. Quan sát tham

chất khác với văn hóa hay dân tộc mình như thế nào. Làm như thế, theo Clifford, là miêu tả có tính lưỡng phân và nói về bản chất của một văn hóa và dân tộc khác. Và làm như thế, theo Clifford là đơn giản hóa văn hóa và dân tộc khác.

dự bắt buộc những người thực hiện nó phải trải nghiệm các cung bậc thăng trầm trong việc phiên giải, cả ở trải nghiệm thân thể cũng như ở cấp độ trí tuệ. Nó đòi hỏi việc học một ngôn ngữ khác một các miệt mài, một mức độ tham gia và đối thoại trực tiếp, và thường là kèm theo những nhiễu loạn trong kỳ vọng mang tính cá nhân cũng như chịu ảnh hưởng củavăn hóa. Tất nhiên là luôn có những câu chuyện mang tính huyền thoại về công việc điền dã, nhưng những trải nghiệm thực tế thì thường bị phụ thuộc vào những cái vô định và do đó ít khi tương thích với những mẫu hình lý tưởng. Nhưng với vai trò là một phương cách để tạo ra kiến thức trên cơ sở những tương tác liên chủ thể³ sâu sắc thì công việc điền dã dân tộc học vẫn có một vị trí đáng nể trọng. Hơn thế nữa, nếu công việc điền dã từng có thời kỳ được coi là gắn liền với một chuyên ngành học của phương Tây và với một khoa học độc tôn(totalizing science) được gọi là “nhân học” thì sự gắn kết này không phải là bất biến. Những dạng thức đương đại trong việc mô tả văn hóa đang bị giới hạn bởi bối cảnh lịch sử cũng như đang trải qua những biến đổi quan trọng.

Để hiểu về sự phát triển của khoa học điền dã dân tộc học thì chúng ta không thể tách rời nó ra khỏi những tranh luận chung hơn và mang tính chính trị cũng như nhận thức luận về việc viết và tái thể hiện hay diễn đạt về một nhóm người khác. Tuy nhiên, trong bài viết này tôi hướng trọng tâm của mình vào nhân học chuyên nghiệp và cụ thể là những phát triển trong điền dã dân tộc học diễn giải (interpretive ethnography) từ năm 1950 đến nay³. Có thể nói rằng chính những khủng hoảng hiện nay – hay có thể diễn đạt một cách tốt hơn là sự phân tán – của uy quyền điền dã dân tộc học đã giúp làm rõ hơn một giai đoạn từ 1900 đến 1960 khi mà một quan niệm mới về nghiên cứu điền dã đã trở thành một chuẩn mực trong nhân học ở châu Mỹ và châu Âu. Tiến hành thực địa với cường độ cao (cả về thời gian và nỗ lực – *ND thêm*),

³ Chú thích của người hiệu đính: “liên chủ thể” theo nghĩa là có dính đến nhà nghiên cứu là một chủ thể và những đối tượng nghiên cứu là những chủ thể khác.

bởi những chuyên gia được đào tạo qua trường đại học, đã trở thành một nguồn được chính thống hóa và được coi trọng trong thu thập dữ liệu về những nhóm người xa lạ. Vấn đề ở đây không phải là sự độc tôn của một phương pháp nghiên cứu. Điền dã dân tộc học với cường độ cao hay chiều sâu được định nghĩa rất khác nhau⁶. Hơn nữa, điền dã dân tộc học độc tôn sớm hơn và triệt để hơn ở nước Mỹ và Anh so với ở nước Pháp. Dù [trong nhân học Mỹ-NHĐ] đã có cuộc điền dã sớm như đoàn Thám Hiểm Eo Biển Torres của Boas [vào năm 1899-NHĐ], nhưng [ở Pháp-NHĐ] mãi đến năm 1925, Viện Dân Tộc Học mới được hình thành, và mãi đến năm 1932 mới có chuyến điền dã Dakar-Djibouti đã được quảng bá rầm rộ⁷. Tuy nhiên có thể nói là đến giữa thập kỷ 30 sự đồng thuận quốc tế đang hình thành: đồng thuận này là những khái niệm nhân học trừu tượng, trong mức có thể, cần được dựa trên những mô tả văn hóa có chiều sâu được thực hiện bởi những học giả có đủ trình độ. Đến giữa thập kỷ 30 dạng thức mới này đã trở nên phổ biến, được thể chế hóa và thể hiện trong những thực hành viết lách cụ thể.

Cho đến gần đây người ta mới có khả năng xác định rõ và giữ một khoảng cách nhất định với những quy ước thuộc dạng thức này⁸. Nếu điền dã dân tộc học đem lại những diễn giải văn hóa thông qua những trải nghiệm nghiên cứu có chiều sâu thì bằng cách nào mà những trải nghiệm đầy sóng gió của nghiên cứu có thể được chuyển hóa hành những bản báo cáo đầy tính uy quyền? Và bằng cách nào mà những cuộc va chạm xuyên văn hóa, chứa đầy những ngôn từ, và thường thấm đẫm màu sắc của những quan hệ quyền lực cũng như mục tiêu cá nhân của cả hai bên tham gia lại có thể được khoanh tròn thành những báo cáo tương đối đầy đủ về một “thế giới khác” và chỉ bởi một tác giả?

Để phân tích sự chuyển hóa phức tạp này chúng ta cần nhìn nhận một thực tế là quá trình điền dã dân tộc học từ đầu đến cuối luôn bị chi phối bởi việc viết lách. Công việc này đơn giản nhất là việc dịch từ trải nghiệm sang một dạng văn viết. Quá trình dịch chuyển này bị chi phối và làm khó bởi những hoạt động của nhiều chủ thể cũng

như những rào cản chính trị vốn vượt ra khỏi tầm quyền soát của người viết. Để đáp ứng với những thế lực này, việc viết lách trong điền dã dân tộc học đã thực hiện một chiến lược cụ thể để thể hiện uy quyền của nó. Một chiến lược kinh điển là thể hiện một sự quả quyết không chút nghi ngờ trong tác phẩm rằng chính nó là nguồn cung cấp sự thật. Một trải nghiệm văn hóa phức tạp được trình bày bởi một cá nhân: ví dụ các tác phẩm *Chúng tôi là người Tikopia (We the Tikopia)* của Raymond Firth; *Chúng tôi đã ăn rừng (Nous avons mangé la forêt)* của Georges Condominas; và *Quá trình trưởng thành ở Samoa (Coming of Age in Samoa)* của tác giả Margaret Mead; và *Người Nuer (The Nuer)* của tác giả Evans- Pritchard.

Phần tiếp theo của bài viết trước hết sẽ định vị lịch sử hình thành tính uy quyền này trong sự phát triển của khoa học của thế kỷ thứ 20 về quan sát tham dự. Tiếp đó bài viết sẽ phê phán những giả định ẩn chứa đằng sau tính uy quyền và xem xét những cách viết lách phát sinh trong thời kỳ này. Những chiến lược khác của việc xây dựng tính uy quyền của điền dã dân tộc học có thể được nhận ra trong những thử nghiệm gần đây của các nhà điền dã có chủ tâm từ chối việc diễn đạt hay thể hiện nền văn hóa khác theo kiểu của bức tranh đầu trong quyền sách của Malinowski. Những phiên bản thế tục của nhóm viết đồng đúc [với nhiều tiếng nói-NHĐ] như của Lafitau đang nảy nở. Nhưng trong những mô thức mới về uy quyền thì người viết không còn bị mê hoặc bởi những nhân vật thần bí – những vị thánh trong truyền thống Cơ Đốc Giáo và Hebrew – hay bởi những khái niệm cũng mê hoặc không kém của thế kỷ 20 như khái niệm về “Con Người” và “văn hóa”. Thay vì bức tranh tường về thế giới chúa trời [vào thời Lafiteau-NHĐ], giờ chỉ còn hình ảnh có phần không sắc nét về chính nhà nhân học [thay cho bức tranh tường này-NHĐ]. Và sự tĩnh lặng của nhóm viết lách dựa vào điền dã dân tộc học giờ đây cũng đã bị phá vỡ bởi những giọng nói đa dạng và bền bỉ cũng như bởi những ngòi bút khác [ngoài những nhà nhân học Tây phương-NHĐ]⁹.

Vào cuối thế kỷ thứ 19
7 không điều gì có thể đảm bảo là

người làm điền dã dân tộc học chính là người diễn giải tốt nhất cuộc sống của những người bản xứ, nhất là khi so sánh với những nhà lữ khách, và đặc biệt là những nhà truyền đạo và nhà quản lý thuộc địa, khi mà vài người này đã có thời gian ở dưới thực địa lâu hơn, có các mối quan hệ nghiên cứu cũng như kỹ năng ngôn ngữ tốt hơn nhà điền dã dân tộc học. Sự chuyển biến trong hình ảnh về nhà điền dã ở nước Mỹ, từ tác giả Cushing (một nhân vật lập dị, ở thế kỷ 19-NHĐ) đến Margaret Mead (một nhân vật tầm cỡ quốc gia, ở thế kỷ 20-NHĐ), là một chuyển biến quan trọng. Trong giai đoạn này, một dạng thức uy quyền đã được tạo dựng, đó là tính uy quyền được sự phê chuẩn của khoa học cũng như dựa trên trải nghiệm độc đáo của cá nhân. Trong thập kỷ 1920, Malinowski có vai trò quan trọng trong việc thiết lập uy tín cho những người làm công việc điền dã, và trong bối cảnh đó chúng ta cần nhớ lại cách mà ông đã tấn công và gây nghi ngờ về năng lực của những người cạnh tranh với nhà nhân học trong lãnh vực thực địa. Ví dụ như viên thẩm phán thuộc địa Rentoul, người đã cả gan phản bác các phát hiện khoa học [của Malinowski-NHĐ] về quan niệm của người Trobriand là cha không có đóng góp gì về việc sinh ra con từ góc độ sinh học [giải thích của người hiệu đính], đã bị phê phán nặng trong những trang viết của tạp chí *Về Con Người (Man)* [của hội nhân học Anh quốc-NHĐ] vì “cách nhìn mang tính công quyền” thiếu chuyên nghiệp của ông ta. Sự tấn công vào tính nghiệp dư trong công việc thực địa đã được thúc đẩy lên ở mức cao hơn bởi Radcliffe-Brown, là người mà theo như mô tả của tác giả Ian Langham đã trở thành đại diện cho tính chuyên nghiệp khoa học, đi tìm tòi và phát hiện những quy luật xã hội vv...¹⁰ Với sự thành công của công việc điền dã chuyên nghiệp, đến đầu thế kỷ thứ 20 đã xuất hiện một kết hợp mới giữa một bên là lý thuyết tổng quát chung và bên kia là nghiên cứu thực nghiệm, và giữa phân tích văn hóa và mô tả điền dã dân tộc học.

Mẫu hình nhà lý thuyết kiêm điền dã đã thay thế cho sự phân chia cổ điển giữa một bên là “người ở hiện trường” (theo ngôn từ của tác giả Frazer) và bên kia là nhà xã hội học hoặc nhân học ở mẫu quốc. Sự phân chia lao động như vậy thay đổi theo

các trường phái ở các quốc gia khác nhau. Ví dụ như ở Mỹ, tác giả Morgan đã có kiến thức của riêng mình về một số nền văn hóa mà sau này trở thành tư liệu thô cho các phân tích xã hội học của ông ta; và tác giả Boas từ khi còn khá sớm so với những nơi khác đã biến điền dã với cường độ cao trở thành một điều không thể thiếu trong các diễn ngôn nghiêm túc về nhân học. Nhưng nhìn chung thì một hệ thống sản sinh ra kiến thức điền dã dân tộc học rất khác biệt đã tồn tại trước khi Malinowski, Radcliffe-Brown, and Mead thành công trong việc thiết lập một ước lệ là các học giả được đào tạo trong các trường đại học cần kiểm chứng và xây dựng lý thuyết từ những nghiên cứu tự họ tiến hành. Ví dụ như quyển sách Người Melanesia (*The Melanesians*) in năm 1891 của tác giả Codrington là một tuyển tập chi tiết các phong tục và tập quán, được viết trên cơ sở một quá trình nghiên cứu nhiều năm trong cương vị là một người truyền đạo và có sự cộng tác chặt chẽ với những người phiên dịch và cung cấp thông tin bản xứ. Quyển sách không được xây dựng xung quanh một “trải nghiệm” điền dã, cũng như không đưa ra một giả thuyết mang tính diễn giải thống nhất, dù là theo thuyết chức năng, lịch sử hay một luận thuyết nào khác. Quyển sách chỉ dừng ở những khái quát hóa ở cấp độ thấp và việc thu gom một tập hợp đa dạng thông tin không có mấy liên hệ với nhau. Codrington hoàn toàn hiểu sự không toàn diện trong kiến thức của mình, và ông ta tin rằng việc hiểu biết tường tận về đời sống bản xứ chỉ có thể bắt đầu sau một thập kỷ trải nghiệm và học tập về cuộc sống đó¹¹. Những khó khăn trong việc hiểu và nắm được thế giới của những người xa lạ, ví dụ như đòi hỏi phải có nhiều năm học đi học lại, hay việc phải có một năng lực ngôn ngữ [bản địa] hoàn chỉnh, dường như đã được hiểu rõ trong các công trình điền dã nghiêm túc của thế hệ Codrington. Tuy nhiên những giả định như vậy đã sớm bị thách thức bởi mô hình lý thuyết đầy tự tin về tương đối văn hóa của Malinowski. Những nhà điền dã thế hệ Malinowski phân biệt mình một cách rõ ràng với thế hệ của những “người ở hiện trường” trước đây bao gồm những nhà truyền giáo, những quan chức thuộc địa, những nhà thương gia và những lữ hành. Những nhà điền dã thế hệ Malinowski lập luận rằng

kiến thức của những người ở hiện trường trước họ về các nhóm dân bản xứ không được hình thành trên cơ sở những giả thuyết mang tính khoa học hoặc ít thiên kiến.

Trước khi có sự xuất hiện của điền dã dân tộc học chuyên nghiệp, các tác giả như McLennan, Lubbock, and Tylor đã có những nỗ lực nhằm kiểm soát chất lượng của những báo cáo vốn được dùng làm cơ sở để họ xây dựng những phân tích tổng hợp mang tính nhân học. Họ kiểm soát bằng các phương thức như quyển sách hướng dẫn có tiêu đề là *Những ghi chép và câu hỏi (Notes and Queries)*, bằng cách xây dựng những mối cộng tác công việc lâu năm với những nghiên cứu viên thực địa có kinh nghiệm ví dụ như nhà truyền đạo Lorimer Fison. Sau năm 1883, trong cương vị là Reader⁴ về Nhân học tại đại học Oxford, Tylor đã nỗ lực khuyến khích việc thu thập những dữ liệu dân tộc học dựa vào điền dã được thực hiện bởi những nhà chuyên môn có đủ trình độ. Cục Dân Tộc Học Hợp Chung Quốc Hoa Kỳ, một cơ quan đã cam kết thực hiện công việc như vậy, trở thành một mẫu hình thực hiện việc này. Tylor có vai trò chủ động trong việc sáng lập ra một Ủy Ban về Các Bộ Lạc Vùng Tây Bắc của Canada. Nhân viên thực địa đầu tiên của Ủy Ban có tên là E.F.Wilson là một nhà truyền đạo đã làm việc 19 năm với các bộ lạc người Ojibwa. Ông này đã nhanh chóng bị thay thế bởi Franz Boas, một nhà vật lý đang trong quá trình chuyển đổi thành một nhà điền dã dân tộc học chuyên nghiệp. Tác giả George Stocking đã đưa ra một luận điểm hết sức thuyết phục rằng việc thay thế Wilson bằng Boas “đánh dấu sự khởi đầu của một giai đoạn quan trọng trong quá trình phát triển phương pháp dân tộc học điền dã kiểu Anh: đó là việc thu thập các dữ liệu bằng những nhà khoa học tự nhiên được đào tạo trong các trường đại học mà tự nhận mình là các nhà nhân học và họ cũng tham gia vào việc hình thành và đánh giá các lý

⁴ Chức danh Reader là chức danh trong hệ thống đại học của nước Anh. Nằm giữa vị trí Giảng Viên Cao Cấp (Senior Lecturer) và Giáo Sư (Professor) Trường Khoa. Đây là chức danh được trao tặng trên cơ sở uy tín và kết quả về nghiên cứu và học thuật.

thuyết nhân học.” Với những công trình điều tra thưở ban đầu của Boas và sau đó là sự xuất hiện vào những năm 1890 của những nhà điền dã có nguồn gốc là nhà khoa học tự nhiên như A. C. Haddon và Baldwin Spencer thì quá trình tiến đến hình thành điền dã dân tộc học chuyên nghiệp đã thực sự bắt đầu. Có thể xem chuyến Thám Hiểm Eo Biển Torres vào năm 1899 là một cao điểm trong các công việc được thực hiện bởi “thế hệ trung gian” của các nhà điền dã dân tộc học, theo như cách gọi của Stocking. Dạng thức nghiên cứu mới hoàn toàn khác với cách nghiên cứu của các nhà truyền đạo và những người không chuyên, và khuynh hướng chung kể từ thời của Tylor chính là “việc kết nối gần gũi hơn yếu tố lý thuyết và yếu tố điền dã thực nghiệm= trong nghiên cứu nhân học”¹²

Tuy nhiên chỉ đến thế hệ của Malinowski thì việc thiết lập quan sát tham dự với cường độ cao (về cả thời gian và nỗ lực – *ND thêm*) mới trở thành chuẩn mực nghề nghiệp. “Thế hệ trung gian” các nhà điền dã dân tộc học trước đó nhìn chung không sống ở một địa phương nào quá một năm, họ không phải trải qua việc học thông thạo ngôn ngữ bản địa cũng như trải qua những trải nghiệm học hỏi cá nhân giống như một quá trình nhập môn. Họ không cố gắng nói như những người sống trong nền văn hóa mà họ nghiên cứu; thực ra, họ còn cố duy trì vị thế quan sát và ghi chép của một nhà khoa học tự nhiên. Ngoại lệ duy nhất *trước* những năm 30 của thế kỷ này là Frank Hamilton Cushing và đây thực sự là một trường hợp đơn lẻ.

Theo Curtis Hinsley, nghiên cứu trực tiếp trong thời gian dài của Cushing ở bộ lạc Zunis, cái cách mà ông ta bán thân nhập vào cách sống của bộ lạc này “đã gây không ít khó khăn cho việc kiểm định và phân định trách nhiệm trong khoa học... Một công đồng nhân học mang tính khoa học mà mô phỏng theo các khoa học khác đòi hỏi một ngôn ngữ đối thoại chung, những kênh trao đổi thường xuyên, cũng như một sự đồng thuận tối thiểu về phương pháp đánh giá.”¹³ Do đó những hiểu biết mang tính cá

nhân cũng như dựa vào trực giác cao về người Zuni của Cushing không tạo dựng được tính uy quyền của khoa học.

Nếu nói một cách giản lược thì trước những năm cuối của thế kỷ 19 có một sự phân biệt giữa những nhà điền dã dân tộc học và nhà nhân học, những người mô tả/phiên dịch văn hóa và những người xây dựng lý thuyết tổng quan về nhân loại. (Việc hiểu rằng đã có một sự căng thẳng giữa việc mô tả dựa vào điền dã dân tộc học và nhân học có ý nghĩa quan trọng trong việc quan niệm đúng về sự tổng hợp, có thể chỉ là tạm thời, hai công việc này trong thời gian gần đây hơn). Malinowski cho chúng ta một hình ảnh khác mới lạ về nhà “nhân học”, đó là hình ảnh anh ta ngồi xỏm bên đống lửa, lắng nghe và đặt câu hỏi, ghi chép lại, và diễn giải về đời sống của người ở quần đảo Trobriand. Bản công ước về tính uy quyền mới này chính là chương đầu tiên của quyển sách *Argonauts* mà trong đó có những bức ảnh ở vị trí quan trọng ghi lại ngôi lều của nhà điền dã dân tộc học nằm giữa những ngôi nhà của người dân thuộc đảo Kiriwina. Sự giải trình rõ ràng nhất về phương pháp cho cách tiếp cận mới này có thể được tìm thấy trong quyển sách *Những Người Dân Đảo Andaman (Andaman Islanders)* của tác giả Radcliffe- Brown, bao gồm hai tập sách xuất bản cách nhau một năm. Và mặc dù hai tác giả đã xây dựng cách thức thực hiện công việc thực địa cũng như cách nhìn về khoa học văn hóa khá khác biệt, nhưng cả hai tác phẩm trong giai đoạn khởi đầu này đều đưa ra những lập luận rõ ràng để bảo vệ cho uy quyền đặc biệt của nhà nhân học kiêm điền dã dân tộc học.

Phần ghi chú cho chương Giới Thiệu của quyển sách

Argonauts cho thấy Malinowski rất lo lắng về việc sử dụng ngôn từ sao cho thuyết phục được người đọc rằng những thực tế mà ông đưa cho họ hoàn toàn được thu nhận một cách khách quan chứ không phải là do sự sáng tạo chủ quan¹⁴. Hơn thế nữa, ông cũng hoàn toàn hiểu rằng “Trong điền dã dân tộc học thì có một khoảng cách lớn giữa một bên là những thông tin thô qua trình bày của người nghiên cứu dựa vào quan sát của bản thân người nghiên cứu, được thể hiện qua lời nói của người bản xứ,

trong lăng kính vạn hoa về đời sống của bộ lạc, và bên kia là bản trình bày cuối cùng mang tính chính thức và đầy uy lực về các kết quả nghiên cứu”.¹⁵ Tác giả Stocking đã phân tích một cách rất hay những kỹ xảo văn học trong quyển sách *Argonauts* (đó là cách sử dụng các cấu trúc kể chuyện hết sức lôi cuốn, là cách sử dụng động từ ở dạng chủ động để thể hiện “thì hiện tại của điền dã” (ethnographic present), và những thủ pháp bi kịch hóa quá mức sự tham gia của tác giả vào đời sống của người dân vùng Trobriand) mà Malinowski đã sử dụng để “trải nghiệm của riêng ông ta về đời sống của người bản xứ (cũng có thể) trở thành trải nghiệm của chính người đọc”¹⁶. Những khó khăn trong việc kiểm chứng và phân định trách nhiệm [trong khoa học], vốn đã làm cho Cushing trở thành một người bên lề trong giới chuyên môn về nhân học, thường xuyên tồn tại trong tâm trí của Malinowski. Sự lo lắng này thể hiện trên khối lượng dữ liệu khổng lồ được trình bày trong quyển *Argonauts*, đó là 66 bản khắc ảnh, và “Danh sách các sự kiện Kula theo trình tự thời gian mà người viết đã chứng kiến” mà nay đã trở nên khá kỳ lạ, và sự hoán vị thường xuyên giữa một bên là những mô tả không có tính chủ quan về hành vi điển hình và bên kia là những mệnh đề đại loại như "Tôi đã chứng kiến...", và "Nhóm chúng tôi, căng buồm từ khu vực phía Bắc "

Argonauts là một câu chuyện kể khá phức tạp, cả về đời sống của người vùng Trobriand lẫn về thực địa điền dã dân tộc học. Nó là điển hình cho một thể hệ của nhiều tác phẩm điền dã vốn đã thành công trong việc khẳng định giá trị khoa học của quan sát tham dự. Những câu chuyện về nghiên cứu được đưa vào trong tác phẩm *Argonauts*, hay vào tác phẩm được ưa chuộng về những người dân ở quần đảo Samoa của Margaret Mead, hay vào tác phẩm *We the Tikopia*, đã trở thành một câu chuyện ngầm định phải có trong tất cả các báo cáo chuyên nghiệp về những thế giới xa lạ kỳ bí. Nếu như những tác phẩm điền dã dân tộc học sau này không có những câu chuyện về điền dã một cách tỷ mỉ, thì đó là vì những câu chuyện như vậy được nghiêm nhiên coi là có tồn tại một khi có một câu đại loại như câu mở đầu trong

quyển sách *Thần Thánh và Trải Nghiệm (Divinity and Experience)* của tác giả Godfrey Lienhardt: "Quyển sách này dựa trên hai năm điền dã với nhóm người Dinka, trải dài trong suốt giai đoạn từ 1947 đến 1950"¹⁷

Vào những năm 1920, các nhà điền dã kiêm lý thuyết gia đã xây dựng hoàn chỉnh một dòng văn học kiêm khoa học mới có tính quyền lực cao, đó mô tả dân tộc học (ethnography), hay là một mô tả văn hóa mang tính tổng hợp dựa trên phương pháp quan sát tham dự¹⁸. Phương thức trình bày mới (về một nền văn hóa khác – *ND thêm*) đã phải phụ thuộc vào những sáng tạo mang tính thể chế và phương pháp luận để có thể giảm thiểu những trở ngại trên con đường nhanh chóng đạt được kiến thức về những nền văn hóa khác vốn đã gây nhiều âu lo cho những đại diện giỏi nhất của các nhà nghiên cứu thuộc thể hệ Codrington. Có thể nói tóm tắt về những sáng tạo này như sau:

Trước hết, hình ảnh của những người làm điền dã dân tộc học được phê chuẩn, cả đối với công chúng cũng như trong hội nghề nghiệp. Ở khu vực công chúng, những nhân vật nổi bật dễ nhận biết như Malinowski, Mead, và Griaule đã trình bày một hình ảnh của điền dã dân tộc học vừa mang tính anh hùng đồng thời lại đáp ứng được yêu cầu khoa học khắt khe. Những người làm điền dã dân tộc học chuyên nghiệp đã được đào tạo về những kỹ thuật phân tích cũng như phương thức giải thích khoa học mới nhất. Điều này cũng đồng nghĩa với việc họ có lợi thế so với những người không chuyên: những người chuyên nghiệp có thể quả quyết rằng mình có khả năng tiếp cận đến những điều cốt lõi của một nền văn hóa một cách nhanh chóng hơn, và từ đó nắm bắt những thể chế và cấu trúc chủ đạo của nền văn hóa đó. Một thái độ theo chủ thuyết tương đối về văn hóa đã phân biệt những người làm công việc điền dã với những nhóm khác như nhà truyền đạo, những người quản lý thuộc địa, và những người khác mà cách nhìn nhận về người bản xứ bị coi là thiếu sự vô tư, vì họ quá lo lắng về những vấn đề của chính phủ và của việc truyền đạo. Bên cạnh sự phức tạp mang tính khoa học và một sự cảm thông [với người bản địa-NHĐ] mang đặc điểm của chủ thuyết

tương đối, một loạt các tiêu chí mang tính chuẩn mực khác của loại hình nghiên cứu mới đã nảy sinh: người làm điền dã sống cùng với người bản xứ, sử dụng ngôn ngữ bản địa, sống ở địa bàn trong một thời gian đủ dài (nhưng ít khi độ dài này được làm rõ), tìm hiểu một số chủ đề kinh điển, và một số tiêu chí khác.

Thứ hai, có một sự đồng thuận ngầm rằng người làm công việc điền dã theo kiểu mới, mặc dù ít khi sống ở thực địa trên hai năm (và thực tế là thường là dành ít thời gian hơn nhiều), có thể “sử dụng” ngôn ngữ bản xứ một cách hiệu quả nhất mà không nhất thiết phải “làm chủ” những ngôn ngữ đó. Trong một bài viết có ý nghĩa quan trọng xuất bản năm 1939, Margaret Mead tranh luận rằng người làm công việc điền dã theo chỉ dạy của Malinowski là nên tránh sử dụng người phiên dịch và trực tiếp tiến hành nghiên cứu bằng tiếng địa phương thì thực tế là không cần phải đạt đến mức độ “bậc thầy” về ngôn ngữ bản xứ, mà có thể “sử dụng” tiếng địa phương để đặt câu hỏi, duy trì mối quan hệ, và nói chung là hòa nhập vào nền văn hóa đang nghiên cứu để có thể thu thập được kết quả nghiên cứu tốt về một lĩnh vực trọng tâm nào đó¹⁹. Điều này trong thực tế đã biện minh cho cách nghiên cứu của Mead, ở thực địa tương đối ngắn và chú tâm vào một số lĩnh vực cụ thể như về thời kỳ thơ ấu hoặc về “nhân cách”. Những lĩnh vực được chú tâm này có chức năng như những “phạm trù” trong một phân tích tổng quan về một nền văn hóa. Thái độ của Mead đối với việc “sử dụng” ngôn ngữ là đặc điểm chung của một thế hệ những người làm điền dã dân tộc học, một thế hệ đã đồng tâm tán thành một nghiên cứu mang tính uy quyền cao có tên là *Người Nuer (The Nuer)* vốn chỉ dựa trên mười một tháng nghiên cứu đầy rẫy những khó khăn. Bài viết của Mead đã đưa đến một phản ứng mạnh từ phía Robert Lowie, một người viết theo truyền thống lâu đời hơn của Boas vốn quan tâm nhiều hơn đến ngôn ngữ trong định hướng về nghiên cứu²⁰. Nhưng hành động của Lowie chỉ mang tính phản ứng sau sự kiện; vì cho đến khi đó thì một thực tế đã được xác lập là những nghiên cứu chính xác trong thực tế có thể được hoàn thành trên cơ sở một hoặc hai năm làm quen với tiếng địa phương (mặc dù như Lowie đã chỉ ra rằng sẽ không một

chấp nhận một bản dịch tác phẩm của đại văn hào Proust bằng một trình độ ngôn ngữ tiếng Pháp tương đương với một hai năm làm quen như vậy).

Thứ ba: tác phẩm điền dã dân tộc học được đánh dấu bằng sự nhấn mạnh ngày càng nhiều vào quyền lực của sự quan sát. Văn hóa được coi là một tập hợp các hành vi có tính điển hình, những nghi lễ và những động thái cử chỉ mà một người quan sát được đào tạo hoàn toàn có thể ghi lại và giải thích. Tác giả Mead đã nhấn mạnh điều này một cách mạnh mẽ nhất (và thực tế là năng lực phân tích dựa trên thị giác của tác giả này rất đáng kính nể). Và theo một xu hướng chung thì *người quan sát tham dự* (the *participant-observer*) đã trở thành một chuẩn mực trong nghiên cứu. Tất nhiên là công việc thực địa thành công hay không còn phụ thuộc vào việc vận dụng tối đa các năng lực tương tác khác nhau, nhưng vai trò chủ đạo ở đây được đặt vào năng lực quan sát: diễn giải đồng nghĩa với việc mô tả. Đi cùng với tác giả Malinowski là một sự nghi vấn bao trùm đối với “những người cung cấp thông tin được coi trọng” và sự nghi vấn này phản ánh ở sự ưa chuộng phổ biến các phương pháp quan sát (một cách cẩn thận) của nhà điền dã dân tộc học so với những diễn giải (có chủ đích) của những nhân vật có quyền lực ở thế giới bản địa.

Thứ tư: tồn tại một số khái niệm rút gọn mang tính lý thuyết đầy uy quyền có thể giúp cho những người điền dã “đi đến tận cùng sâu thẳm” của một nền văn hóa một cách nhanh chóng hơn là so với những người khác thực hiện các công việc như xây dựng một danh mục chi tiết các tập quán và niềm tin của nền văn hóa đó. Thay vì việc dành hàng năm để tìm hiểu làm quen với người bản xứ, ngôn ngữ và thói quen phức tạp của họ đến mức độ chi tiết nhất có thể thì người nghiên cứu có thể đi tìm một số dữ liệu chọn lọc mà có thể cung cấp phần cốt lõi cấu trúc của một tổng thể văn hóa. “Phương pháp phá hệ” của tác giả Rivers, và tiếp theo đó là mô hình “cấu trúc xã hội” của Radcliffe-Brown đã cung cấp những loại con đường đi tắt như vậy. Dường như là một nghiên cứu viên có thể khai thác các thuật ngữ quan hệ họ tộc mà không cần đến hiểu biết sâu về tiếng bản địa, và một loạt những kiến thức về bối cảnh cần thiết để

hiểu những thuật ngữ này cũng được rút gọn theo cách thuận tiện cho phương thức nghiên cứu mới.

Thứ năm: do văn hóa, được coi là một tổng thể phức tạp, thường rất khó có thể am hiểu được cặn kẽ trong một khoảng thời gian nghiên cứu ngắn, nhà điền dã dân tộc học mới đã có xu hướng tập trung theo chủ đề vào một số thiết chế nhất định. Mục tiêu ở đây không phải là để góp phần xây dựng một danh mục hoàn chỉnh hoặc mô tả hoàn chỉnh về tập quán, mà chính là để đi đến hiểu biết về cái tổng thể thông qua hiểu biết về một hoặc một vài bộ phận của cái tổng thể đó. Chúng ta đã bàn đến việc trong một giai đoạn nhất định cấu trúc xã hội là chủ đề nghiên cứu được coi trọng. Chu trình sống của một cá nhân, một lễ nghi phức tạp như vòng Kula hay lễ hội Naven, cũng như những phạm trù hành vi như “kinh tế” hay “chính trị” cũng được sử dụng để phục vụ mục đích này. Trong ngôn ngữ mang tính cải dung của nghiên cứu điền dã dân tộc học mới, các phần nhỏ được coi là cơ sở thu nhỏ của cái tổng thể. Thế sắp đặt trong việc mô tả một thế giới có tính mạch lạc, làm cho các thiết chế có vị trí nổi bật (foregrounds) trong khi các đặc điểm văn hóa chiếm vị trí nền (backgrounds), đã phù hợp với những quy ước của văn học tả thực.

Thứ sáu: cái tổng thể được trình bày trong điền dã dân tộc học kiểu mới thường có xu hướng mang tính đồng đại (synchronic) và là sản phẩm của hoạt động nghiên cứu trong thời gian ngắn. Người làm công việc thực địa với cường độ cao có thể phác thảo ra những đường nét chính của một “thì hiện tại của điền dã” – đó là chu trình trong một năm, những hoạt động lễ nghi, mô hình của một số hành vi điển hình. Nếu đưa vào trong quá trình nghiên cứu này những khảo cứu lịch sử lâu dài thì sẽ làm rối rắm thêm đến mức làm cho công việc của điền dã theo kiểu mới này không thể tiến hành được. Do đó khi Malinowski và Radcliffe-Brown đưa ra những phê phán của họ đối với “lịch sử mang tính phỏng đoán” của các nhà theo chủ nghĩa khuếch tán văn hóa thì cũng chính là việc loại bỏ một cách dễ dàng những quá trình lịch đại ra khỏi tập hợp các chủ đề và đối tượng của quá trình thực địa. Những hậu quả của việc loại

bỏ những quá trình lịch đại này đã bị lên án khá đầy đủ.

Những sáng tạo nói trên giúp cho việc xác nhận tính hợp lệ của điển dã dân tộc học có hiệu suất cao được xây dựng trên cơ sở quan sát tham dự mang tính khoa học. Tác động góp của những sáng tạo này có thể được thấy trong tác phẩm có tên là *Người Nuer (The Nuer)* của tác giả Evans-Pritchard xuất bản năm 1940 mà chúng ta có thể coi là một tác phẩm quan trọng đánh dấu loại hình điển dã dân tộc học kiểu mới. Dựa trên mười một tháng nghiên cứu thực địa trong một điều kiện cực kỳ khó khăn, như phần giới thiệu của quyển sách cho biết, Evans-Pritchard đã cho ra đời một tác phẩm kinh điển. Ông đến miền đất Nuerland theo sau một chuyến viễn chinh trừng phạt của quân đội và theo yêu cầu khẩn cấp của chính quyền Sudan thân Ai Cập (thuộc địa của Anh). Ông thường xuyên bị nghi ngờ cao độ. Chỉ đến những tháng cuối ông mới có thể nói chuyện một cách có hiệu quả với những người cung cấp thông tin mà theo tác giả thì rất giỏi trong việc lẩn tránh những câu hỏi mà tác giả đưa ra. Trong bối cảnh đó thì việc cho ra đời một chuyên khảo có thể coi là một sự thần diệu.

Mặc dầu đưa ra rất ít các khẳng định cũng như không hề giấu diếm những sự dè dặt cẩn trọng trong nghiên cứu của mình, Evans-Pritchard đã thành công trong việc trình bày về nghiên cứu của mình như một sự minh họa cho tính hiệu quả của lý thuyết. Ông đặt trọng tâm của mình vào “cấu trúc” xã hội và chính trị, vốn được phân tích như một phạm trù trừu tượng của các mối quan hệ giữa các đơn vị địa dư, các dòng họ, nhóm tuổi và các nhóm có cấu trúc khác lỏng lẻo hơn. Một tập hợp được xây dựng từ quá trình phân tích như vậy được mô tả trên một nền “sinh thái” bao gồm các mô hình di cư, mối quan hệ với gia súc, và quan niệm về không gian và thời gian. Evans-Pritchard phân biệt rõ ràng phương pháp của ông với phương pháp ghi chép của Malinowski mà ông ta coi là “bừa bãi”. Tác phẩm *The Nuer* không phải là một bản trích yếu đầy đủ các quan sát và những văn bản địa phương theo kiểu các tác phẩm *Argonauts* hay *Coral Gardens (Những Khu Vườn San Hô)* của Malinowski. Evans-Pritchard tranh luận một cách nghiêm túc rằng “sự thật chỉ có thể được lựa chọn và

sắp xếp theo chỉ dẫn của lý thuyết.” Việc trừu tượng hóa một cấu trúc chính trị xã hội đã cung cấp một khung cần thiết cho việc này. Theo Evans-Pritchard thì nếu như một ai đó bị chỉ trích là mô tả sự thật chỉ như là minh họa cho lý thuyết của mình thì công việc của người đó đã được hiểu thấu đáo²¹.

Trong tác phẩm *The Nuer*, Evans-Pritchard đã đưa ra những

lời khẳng định mạnh mẽ về quyền lực của trừu tượng hóa trong khoa học để có thể xây dựng trọng tâm cho nghiên cứu và sắp xếp các dữ liệu phức tạp. Quyển sách thường được thể hiện dưới dạng một lập luận hơn là một sự mô tả. Tuy nhiên điều này không phải lúc nào cũng vậy: những tranh luận mang tính lý thuyết trong tác phẩm thường được bao bọc bởi những khơi gợi và diễn giải về cuộc sống của người Nuer mà tác giả đã quan sát và kể lại một cách điêu luyện. Những đoạn văn như vậy có chức năng không đơn giản chỉ là “sự minh họa” vì chúng đã lôi kéo độc giả rất hiệu quả vào những cảm nhận chủ thể hết sức phức tạp của quan sát tham dự. Điều này có thể được thấy trong một đoạn văn điển hình sau đây, và đoạn văn này chuyển dịch qua một loạt những vị trí diễn ngôn không liên tục và khác nhau:

Khó có thể tìm một từ trong tiếng Anh để có thể mô tả đầy đủ vị trí xã hội của *diel* trong một bộ lạc. Chúng ta vừa gọi họ (*diel* – ND thêm) là những nhà quý tộc, nhưng điều này không có nghĩa là những người Nuer coi họ là thuộc đẳng cấp cao. Như chúng tôi cũng đã nhấn mạnh thì ngay khái niệm là một người có thể quyền quý hơn những người khác cũng gây ra ghê sợ đối với bộ lạc này. Nhìn chung (và chúng ta sẽ chứng minh điều này ngay sau đây) thì *diel* trong một bộ lạc có uy thế chứ không phải là thứ bậc cụ thể, có ảnh hưởng chứ không phải là quyền lực. Nếu anh là một *diel* trong một bộ lạc mà anh sống cùng thì anh không chỉ đơn thuần là một thành viên của bộ lạc. Bạn là một trong những chủ nhân của cả đất nước của bộ lạc này, của các vùng đất của các làng bản mà người bộ lạc sinh sống, của những đồng cỏ, những ao cá và giếng nước trong đất của bộ lạc này. Những người khác sống ở trong khu vực đó là do họ kết hôn vào thị tộc của bạn, được chấp nhận gia nhập dòng tộc

của bạn, hoặc do những mối quan hệ ràng buộc xã hội khác. Bạn là một lãnh đạo của cả bộ lạc và trong những trận chiến thì cái tên chiến trận (spear- name) của thị tộc của bạn sẽ được xướng lên. Bất kể khi nào có một *diel* trong một làng bản thì những người dân trong làng bản đó sẽ tập trung xung quanh anh như đàn bò tập trung xung quanh con bò đực vậy.²²

Ba câu đầu tiên được trình bày như một luận điểm về sự phiên dịch, nhưng rất nhanh chóng chúng đã gán cho “người Nuer” một số các thái độ. (Tôi sẽ nói thêm về cách thức gán ghép này). Tiếp đó, bốn câu tiếp theo bắt đầu với “Nếu anh là một *diel*...” đã sử dụng ngôi thứ hai để đem độc giả và người bản xứ xích lại cùng tham gia đời sống của bộ lạc qua văn bản. Câu cuối cùng được sử dụng để mô tả trực tiếp một sự kiện điển hình (mà đến nay thì người đọc đã có thể hiểu được từ góc độ một người quan sát tham dự) có tác động gợi lại một hình ảnh thông qua những ẩn dụ về đàn gia súc của người Nuer. Chỉ trong tám câu của đoạn văn, một luận điểm về việc phiên dịch đã đi từ một hư cấu về sự tham gia [vào đời sống bộ lạc] đến một sự hòa quyện trong những mô tả văn hóa từ cách nhìn của người bản xứ cũng như của người ngoài. Như vậy là việc hòa đồng ở cấp độ chủ quan giữa một bên là những phân tích mang tính trừu tượng và bên kia là trải nghiệm cụ thể đã được hoàn tất.

Sau này Evans-Pritchard đã từ bỏ quan điểm lý thuyết được trình bày trong quyển *The Nuer*, và phản đối việc cố sù cho “cấu trúc xã hội” thành một khung lý thuyết được coi trọng. Thực tế là mỗi một “đường tắt” trong thực địa mà chúng tôi trình bày ở trên đã, và vẫn tiếp tục, bị đưa ra tranh luận. Nhưng bằng cách sử dụng một số cách phối hợp khác nhau các “đường tắt” lý thuyết này, uy quyền của nhà lý thuyết kiêm điền dã dân tộc học kinh viện đã được thiết lập vào những năm trong giai đoạn từ 1920 đến 1950. Sự kết hợp kỳ lạ giữa một bên là những trải nghiệm cá nhân với cường độ cao và bên kia là những phân tích khoa học đã xuất hiện dưới dạng một phương pháp nghiên cứu: đó là phương pháp quan sát tham dự. (Trong giai đoạn này, những kết hợp trải nghiệm cá nhân với phân tích khoa học được hiểu là có vai trò như

là “một nghi lễ trưởng thành” [“rite of passage”] [đối với nhà nghiên cứu] hay “một phòng thí nghiệm” [“laboratory”] [cho những phân tích khoa học hay lý thuyết].) Mặc dù việc hiểu về phương pháp này rất khác nhau và thậm chí đã có những tiếng nói phản bác, nhưng phương pháp này vẫn giữ vị trí là một đặc điểm riêng giúp phân biệt nhân học chuyên nghiệp [với việc mô tả của những người không chuyên môn-NHĐ]. Tuy nhiên, tính chủ quan phức tạp trong phương pháp này lại thường xuyên được tái tạo trong cả việc viết cũng như đọc các tác phẩm điền dã dân tộc học.

“Quan sát tham dự” được sử dụng như một cách viết nhanh

để ám chỉ việc thường xuyên dịch chuyển giữa vị trí “người trong cuộc” và “người ngoài cuộc” đối với một sự kiện: một mặt thì nỗ lực nắm bắt ý nghĩa [đối với người trong cuộc-NHĐ] của những sự kiện hay hành động cụ thể, mặt khác thì cố gắng lùi xa để có thể xác lập vị trí của những ý nghĩa này trong các bối cảnh rộng hơn. Qua đó các sự kiện cụ thể mang những ý nghĩa sâu và phổ quát hơn, được gắn kết với những luật lệ của cấu trúc hoặc những điều tương tự.

Hiểu sát nghĩa của nó thì quan sát-tham dự là một công thức đầy mâu thuẫn và dễ gây hiểu lầm. Nhưng công thức này có thể được xem xét nghiêm túc hơn nếu chúng ta diễn giải nó như một mối quan hệ biện chứng giữa trải nghiệm và diễn giải. Đây là cách mà những người bảo vệ có tính thuyết phục nhất cho phương pháp này đã giải thích về nó, theo một trường phái xuất phát từ Dilthey, thông qua Weber, đến “những nhà nhân học của ý nghĩa và biểu tượng” như Geertz. Tuy nhiên trải nghiệm và sự diễn giải thường được nhấn mạnh ở mức độ khác nhau khi được trình bày để khẳng định tính uy quyền của phương pháp. Trong những năm gần đây sự nhấn mạnh đã chuyển dịch một cách đáng kể từ trải nghiệm sang diễn giải⁵.⁵ Phần này và phần

⁵ Chú thích của người hiệu đính: diễn giải (interpretation) như diễn giải ý nghĩa biểu tượng hay thông điệp từ một văn bản hay một sự kiện thường gắn kết với nhấn mạnh về chủ quan trong việc diễn giải, còn khi nói về trải nghiệm, những điều mắt thấy tai nghe, thì không nhấn mạnh đến yếu tố chủ quan. Trong bài này, Clifford nói về 4 phong cách uy quyền trong mô tả dân tộc học, trong đó có uy quyền dựa vào trải nghiệm

tiếp theo sẽ tìm hiểu những khẳng định khá khác nhau về vai trò của trải nghiệm và diễn giải, cũng như mối liên quan luôn chuyển biến giữa trải nghiệm và diễn giải.

Thanh thế ngày càng lớn mạnh của các nhà lý thuyết kiêm điền dã đã làm nhẹ (nhưng không làm mất hoàn toàn) vai trò của một số quá trình và yếu tố trung gian vốn đã có vai trò quan trọng trong những phương pháp trước đó. Chúng ta đã thấy cách mà việc nắm bắt được một ngôn ngữ đã được định nghĩa lại là ở một mức độ sử dụng vừa đủ để có thể thu thập một tập hợp nhất định các dữ liệu trong một khoảng thời gian có hạn. [Trong cách tiếp cận của những người như Malinowski-NHĐ] Nhiệm vụ ghi chép ra văn bản và phiên dịch cùng với vai trò đối thoại rất quan trọng của những người phiên dịch và “những người cung cấp thông tin được coi trọng” đã bị liệt sang vị trí thứ cấp và thậm chí còn bị khinh rẻ. Điền dã giờ đây tập trung vào *trải nghiệm* của học giả làm công việc quan sát tham dự. Một hình ảnh rõ nét hoặc một câu chuyện đã được tạo ra và xuất hiện: hình ảnh hay câu chuyện của một người từ bên ngoài thâm nhập vào một nền văn hóa, trải qua một quá trình dẫn nhập dẫn đến việc hình thành “quan hệ tốt” (ít nhất cũng là được chấp nhận và cảm thông, nhưng thường là mối quan hệ kiểu như bạn bè với người trong nền văn hóa). Từ trải nghiệm này đã nảy sinh ra, theo một cách nào thì không rõ, một văn bản trình bày về nền văn hóa này và tác giả của nó là người làm quan sát tham dự. Như chúng ta sẽ thấy, câu chuyện về việc sản sinh ra văn bản này vừa che dấu lại vừa hé mở nhiều điều. Nhưng cũng cần xem xét một cách nghiêm túc giả định cơ bản của nó là trải nghiệm của nghiên cứu viên có vai trò như một nguồn uy quyền mang tính hợp nhất trong công việc thực địa.

Tính uy quyền dựa trên trải nghiệm (experiential authority) được xây dựng dựa vào “cảm nhận” đối với một bối cảnh xa lạ, trên sự hiểu biết và linh cảm được tích lũy

(experiential authority) được Malinowski nhấn mạnh, và uy quyền diễn giải (interpretive authority) được Clifford Geertz nhấn mạnh.

về phong cách của một nhóm người hoặc một địa điểm. Những người đầu tiên làm công tác quan sát tham dự chuyên nghiệp thường viện dẫn rõ ràng điều này trong các bài viết của mình. Những ví dụ điển hình nhất gồm việc Margaret Mead quả quyết là đã nắm bắt được những nguyên tắc hay đặc tính căn bản của một nền văn hóa thông qua sự nhạy cảm cao độ của bà với những dạng thức, ngữ điệu, cử chỉ và kiểu hành vi, hoặc như việc Malinowski nhún mạnh vào cuộc sống của ông ở trong bản làng và sự hiểu biết về nền văn hóa có được từ những “tính huống không lường trước” trong đời sống hàng ngày. Rất nhiều các tác phẩm điền dã dân tộc học, ví dụ như tác phẩm *Những Con Người Của Rừng (The Forest People)* của tác giả Colin Turnbull vẫn được xây dựng trên phong thái của chủ nghĩa trải nghiệm. Trước khi đưa ra bất kỳ một giả thuyết hay phương pháp nghiên cứu nào, các tác phẩm này khẳng định là “Tôi đã ở đó” và qua câu này, vai trò của người điền dã dân tộc học như là người trong cuộc và người tham dự.

Tất nhiên là khó có thể nói gì nhiều chỉ từ kinh nghiệm.

Cũng giống như “trực giác” thì có người có cũng có người không, và việc khơi gợi quá nhiều về điều này thường tạo vẻ như đang bí hiểm hóa. Một mặt khác, một nhà nghiên cứu cũng phải cố gắng hạn chế xu hướng muốn chuyển tất cả những trải nghiệm có ý nghĩa sang thành sự diễn giải (nặng tính chủ quan-NHĐ). Mặc dù trải nghiệm và diễn giải có quan hệ tương hỗ, nhưng chúng không phải là một.

Trong trường hợp này việc tách bạch hai quá trình đó lại là có lợi, chỉ vì những viện dẫn về sự trải nghiệm thường có vai trò minh chứng cho tính uy quyền của điền dã dân tộc học. Luận điểm nghiêm túc nhất về vai trò của trải nghiệm trong các khoa học về văn hóa và lịch sử được thể hiện trong một khái niệm chung gọi là *Verstehen* (tạm dịch là hiểu qua trải nghiệm) ²³. Trong quan điểm đầy ảnh hưởng của Dilthey, việc hiểu về người khác có thể bắt đầu nảy sinh chỉ hoàn toàn là từ một thực tế là cũng tồn tại trong một thế giới chung. Những chính cái thế giới của trải nghiệm này (có thể mô tả là nền tảng mang tính tương tác giữa các chủ thể làm cơ sở cho những dạng thức

khách quan của kiến thức) là cái thiếu vắng hay là vấn đề đối với các nhà điền dã dân tộc học bắt đầu thâm nhập vào một nền văn hóa xa lạ. Do đó, trong những tháng đầu của quá trình thực địa (và thực sự là trong suốt quá trình nghiên cứu) những gì diễn ra thường giống như việc học ngôn ngữ theo cách hiểu rộng nhất của từ này (nghĩa là học cách diễn đạt và hiểu diễn đạt của người bản địa về trải nghiệm trong giao tiếp với họ để chia sẻ về trải nghiệm-NHĐ). Cái gọi là “khu vực chung” trong quan niệm của Dilthey sẽ phải được thiết lập đi thiết lập lại, để có thể xây dựng được một thế giới trải nghiệm chung mà trong đó các “sự thực”, “văn bản” và “sự kiện” cũng như những diễn giải về chúng được kiến tạo. Quá trình sống theo cách của mình trong một không gian biểu cảm xa lạ theo như Dilthey thì luôn là một quá trình mang tính chủ quan. Nhưng điều này sẽ trở nên nhanh chóng phụ thuộc vào cái mà ông ta gọi là “những biểu đạt đã được ổn cố vĩnh viễn” (permanently fixed expressions) hay là những dạng thức ổn định mà quá trình hiểu biết luôn phải dựa vào. Sự biện giải về những dạng thức này sẽ cung cấp các nội dung cho tất cả những kiến thức về văn hóa và lịch sử mang tính hệ thống. Do đó đối với Dilthey trải nghiệm gắn liền với diễn giải (và ông là một trong số những lý thuyết gia hiện đại đầu tiên so sánh việc tìm hiểu các dạng thức văn hóa với việc đọc các “văn bản”). Nhưng việc đọc hay biện giải này không thể thực hiện được nếu không có sự tham gia mang tính cá nhân (có nghĩa là trải nghiệm-NHĐ), có cường độ cao và cảm giác gần gũi quen thuộc tích cực trong một không gian chung²⁴.

Theo lý thuyết của Dilthey, “trải nghiệm” điền dã dân tộc học có thể được xem như một quá trình xây dựng dần đến một thế giới có ý nghĩa chung, và quá trình này dựa trên những cảm nhận, nhận thức và phỏng đoán mang tính trực giác. Hoạt động này tận dụng những gợi ý manh mối, dấu vết, cử chỉ, và cảm quan trước khi phát triển những diễn giải ổn định. Những hình thức trải nghiệm vụn vặt như vậy có thể được coi là mang tính cảm xúc và/hoặc trực giác. Ở đây chúng ta chỉ có thể nói một vài điều về những dạng thức hiểu biết như vậy trong mối liên quan đến điền dã dân tộc học.

Trong bài tổng quan xuất bản năm 1931 về quyển sách *Quá Trình Trưởng Thành Ở New Guinea* (Growing Up in New Guinea) của Mead, tác giả A.L.Kroeber đã gọi lên phương thức mang tính cảm xúc đó như sau:

Trước hết điều rõ ràng là tác giả (Margaret Mead – ND thêm) sở hữu một cách đáng nể những năng lực cảm nhận nhanh chóng những dòng chảy chính trong một nền văn hóa vốn có tác động đến các cá nhân, và cô có năng lực mô tả rõ ràng những dòng chảy này với ngòi bút sắc bén đến ngạc nhiên. Kết quả là một sự tái thể hiện lại rất sống động và giống với cuộc sống thực đến mê hồn. Rõ ràng ở đây, một năng khiếu cảm quan mạnh mẽ và đầy trí tuệ là nền tảng của năng lực này. Và cũng rõ ràng là mức độ trực giác của tác giả rất cao theo nghĩa là tác giả có khả năng cao độ trong việc hoàn thành một bức tranh văn hóa chỉ dựa trên những gợi ý manh mối, vì manh mối là tất cả những dữ liệu mà cô có trong điều kiện chỉ có sáu tháng để học ngôn ngữ và thâm nhập vào bên trong của một nền văn hóa tổng thể, và thêm vào đó là cô ta chỉ khu trú vào hành vi của trẻ. Dù sao đi nữa thì bức tranh mà cô vẽ ra hoàn toàn thuyết phục với người viết bài này, và tôi thực sự khâm phục sự tự tin của cô trong những phát hiện và tính hiệu quả của việc phác thảo ra bức tranh²⁵.

Một dạng trình bày khác được thể hiện trong quyển sách *Do Kama: Con người và Thần Thoại ở Thế Giới Vùng Melanesia* (*Do Kama: Person and Myth in the Melanesian World*) của tác giả Maurice Leenhardt. Đây là quyển sách mà đôi khi cách trình bày khó hiểu của nó đã đòi hỏi người đọc phải có đúng cái khả năng cảm nhận trực quan mà cả Mead và Leenhardt đều có ở mức độ cao. Việc Leenhardt tán thành phương thức tiếp cận này là đáng kể vì trong bối cảnh ông có kinh nghiệm thực địa rất lâu năm và hiểu biết sâu sắc về một ngôn ngữ ở vùng Melanesia thì “phương pháp” của ông ta không thể được coi là chỉ để biện minh cho việc điền dã dân tộc học trong thời gian ngắn.

Trong thực tế, sự liên hệ của chúng ta với một người khác không thể chỉ hoàn thiện thông qua sự phân tích. Thực ra, chúng ta hiểu về người này trong tổng thể của

anh ta. Ngay từ đầu chúng ta phác thảo cách nhìn của chúng ta về con người này thông qua sử dụng một đề cương hoặc một chi tiết biểu trưng mà có chứa cái tổng thể và gợi ý cho chúng ta về hình thái thực của con người này. Hình thái thực là điều mà chúng ta sẽ không thể nắm bắt được nếu chúng ta chỉ sử dụng những phân loại có sẵn trong tri thức của mình²⁶

Một cách tiếp cận khác có xem xét một cách nghiêm túc sự trải nghiệm như một nguồn kiến thức điền dã dân tộc học thể hiện ở những khảo cứu của Carlo Ginzburg về truyền thống phức tạp của việc dự đoán tương lai²⁷. Nghiên cứu của ông ta bao phủ những nội dung từ những diễn giải về dấu vết con mồi của người đi săn, đến những dạng tiên đoán của người vùng Mesopotamia, đến việc giải mã các triệu chứng theo trường phái y học của Hippocrate, đến sự chú ý đến các chi tiết trong việc phát hiện những bức tranh nghệ thuật giả mạo, đến các tác giả như Freud, Sherlock Holmes và Proust. Những dạng thức dự đoán tương lai không dựa vào sự nhập định (noncstatic) đã dựa vào việc hiểu biết những ý nghĩa cụ thể và tùy vào cảnh huống [của những dấu vết, triệu chứng-NHĐ], và dựa vào sự phỏng đoán, trên việc đọc các manh mối dường như không liên quan gì đến nhau, và các hiện tượng mà người dự đoán tương lai tình cờ thấy được. Ginzburg đã đề xuất mô hình “kiến thức có tính phỏng đoán” của anh như một phương thức hiểu biết không mang tính khái quát hóa, nhưng lại có vai trò thiết yếu trong các khoa học về văn hóa, mặc dù vai trò thiết yếu này đôi khi không được nhận ra. Mô hình này có thể được thêm vào kho tàng các nguồn lực đang còn hạn chế hiện nay để hiểu biết rõ hơn những cách mà một nghiên cứu viên có thể xây dựng cảm nhận của mình trong một tình thế điền dã không quen thuộc.

Chính vì việc rất khó để có thể cụ thể hóa “trải nghiệm” là gì mà việc sử dụng thuật ngữ “trải nghiệm” đã có tác dụng như một sự bảo đảm cho tính uy quyền của điền dã dân tộc học. Tất nhiên trong chính thuật ngữ này cũng có sự mơ hồ đáng nói. Trải nghiệm gợi ra sự có mặt mang tính tham dự của người nghiên cứu, một sự tương

tác nhạy cảm đối với thế giới mà người nghiên cứu đang cố gắng tìm hiểu, một mối quan hệ tốt với những người bản xứ, và những cảm nhận cụ thể. Trải nghiệm cũng gợi cho ta một nhóm kiến thức mang tính tích lũy và ngày càng sâu thêm (ví dụ như “...trên cơ sở mười năm kinh nghiệm làm việc ở New Guinea”). Các giác quan kết hợp với nhau cho phép người làm công việc điền dã một sự cảm nhận có thực, nhưng không dễ mô tả, về các đối tượng nghiên cứu của mình. Nhưng cũng cần lưu ý rằng cái “thế giới” này khi đã được quan niệm như là một sự sáng tạo mang tính trải nghiệm thì đó là một sản phẩm mang tính chủ quan, chứ không mang tính liên chủ thể hay dựa trên sự đối thoại. Nhà điền dã dân tộc học *tích lũy* kiến thức của cá nhân trên thực địa. (Cho đến gần đây câu nói mang tính sở hữu “đối tượng/người của tôi” thường được sử dụng trong một số nhóm làm nghiên cứu nhân học, nhưng trong thực tế thì câu nói này cũng đồng nghĩa với “trải nghiệm của tôi”).

Do đặc tính mơ hồ trên nên điều dễ hiểu là những tiêu chí mang tính trải nghiệm của tính uy quyền dân tộc học – bao gồm những niềm tin không được kiểm chứng với “phương pháp” quan sát tham dự, với uy lực của mối quan hệ tốt, sự cảm thông và những thứ như vậy – đã bị chỉ trích nặng nề bởi những nhà nhân học có trình độ theo trường phái diễn giải. Trong những năm gần đây giai đoạn hai trong mối quan hệ biện chứng giữa trải nghiệm và diễn giải đã nhận được ngày càng nhiều sự chú ý và được thảo luận kỹ²⁸ Diễn giải với đặc điểm dựa trên mô hình mang tính ngôn ngữ học về việc “đọc” văn bản đã trở thành một sự lựa chọn khá tinh vi so với sự khẳng định đến nay đã khá ngây thơ về tính uy quyền của sự trải nghiệm. Nhân học diễn giải đã làm sáng tỏ phần lớn những nội dung mà trước đây không được kiểm chứng trong quá trình xây dựng những câu chuyện, những loại hình, những quan sát và mô tả của điền dã dân tộc học. Nó góp phần làm rõ hơn những quá trình mang tính sáng tạo (và theo một cách hiểu rộng, mang tính thơ văn) mà thông qua đó những khách thể “văn hóa” đã được tạo ra và gắn cho những ý nghĩa nhất định.

Vậy việc xem xét văn hóa như một tập hợp các văn bản bày ra để diễn giải bao

gồm những điều gì? Một cách nhìn kinh điển về câu hỏi này do Paul Ricoeur đưa ra đặc biệt trong bài luận năm 1971 có tiêu đề “Mô hình của Văn bản: Hành động có ý nghĩa được xem xét như một Văn bản” (The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text)²⁹. Trong một số bài thảo luận vừa tinh tế vừa thú vị, Clifford Geertz đã áp dụng lý thuyết của Ricoeur vào thực địa điền dã nhân học³⁰. “Văn bản hóa” được coi là việc tiên quyết để có thể tiến hành diễn giải, hay việc tiên quyết cho việc cấu thành nên cái mà Dilthey gọi là “những biểu đạt cố định” (fixed expressions). Đó là quá trình mà qua đó các hành vi, câu nói, những niềm tin, hay những lễ nghi và truyền thống truyền miệng, được xem như một tập hợp các văn bản, hay một tập hợp có tiềm tàng những ý nghĩa và được tách ra khỏi một tình huống trình diễn hoặc diễn ngôn. Tại thời điểm diễn ra việc văn bản hóa thì tập văn bản có ý nghĩa này có một mối liên hệ tương đối ổn định với bối cảnh, và chúng ta cũng đã quen thuộc với kết quả cuối cùng của việc này chính là những sản phẩm được coi là sự mô tả sâu của điền dã dân tộc học (ethnographic thick description). Ví dụ [của sự mô tả sâu này] như khi chúng ta nói rằng một số thiết chế hoặc một số hành vi là điển hình của, hoặc có vai trò truyền tin cho, một môi trường văn hóa rộng lớn hơn. (Câu chuyện đá gà mà tác giả Geertz mô tả đã trở thành một trọng điểm rất có ý nghĩa của văn hóa Bali). Trong việc này, nhà nhân học đã kiến tạo ra những khu vực đầy những hoán dụ hay phép cải dung (synecdoches) mà trong đó các phần đều được cho là có liên quan đến tổng thể và thông qua đó tổng thể, hay cái mà chúng ta gọi là văn hóa, được hình thành nên.

Bản thân Ricoeur không thực sự đặt trọng tâm ưu tiên vào mối quan hệ giữa phần và tổng thể, hay những phép ngoại suy cụ thể mà trường phái chức năng (functionalist) hay trường phái duy thực (realist) dùng trong diễn đạt hay tái thể hiện [thực tại] của họ. Ông chỉ đơn thuần phơi bày mối liên hệ cần thiết giữa văn bản và cái “thế giới” vốn là đối tượng nghiên cứu. Một thế giới không thể nắm bắt được một cách trực tiếp, mà thường phải được suy diễn ra trên cơ sở những

phần của nó, và những phần này cần phải được tách rời cả về mặt khái niệm cũng như cảm nhận ra khỏi dòng chảy của sự trải nghiệm. Do đó văn bản hóa đã tạo ra những cảm quan thông qua một sự chuyển động xoay tròn, bao gồm việc tách biệt một sự thực hay một sự kiện [ra khỏi trải nghiệm bằng việc xem nó là một cái có ý nghĩa trong một văn bản có ý nghĩa-NHĐ], sau đó là đặt sự thực hay sự kiện này trong bối cảnh của một thực tế [văn hóa] rộng lớn hơn. Ở đây một tính uy quyền khá quen thuộc đã được tạo dựng, một uy quyền [diễn giải ý nghĩa] khẳng định là đã tái thể hiện những thế giới [văn hóa] có ý nghĩa và tách biệt nhau. Điều đã dân tộc học chính là việc diễn giải các nền văn hóa khác.

Một bước quan trọng thứ hai trong phân tích của Ricoeur chính là việc ông mô tả quá trình chuyển đổi từ “diễn ngôn” sang văn bản. Diễn ngôn, theo định nghĩa kinh điển của Benveniste, là một phương thức giao tiếp mà trong đó bao giờ cũng có một chủ thể nói chuyện và có một tình huống giao tiếp cụ thể³¹ Diễn ngôn được đánh dấu bởi các đại từ nhân xưng (được nói ra hoặc ngầm chỉ) như “Tôi” và “Anh/Chị”, và bởi những từ nặng tính quy chiếu về không gian và thời gian diễn ngôn (deictic indicators) như “đó”, “đây” và “hiện nay” vv...vôn đánh dấu giây phút hiện tại ngay lúc diễn ngôn chứ không phải là cái gì sau lúc diễn ngôn. [Với những từ này- NHĐ] Diễn ngôn bao giờ cũng gắn kết với một tình huống cụ thể [lúc diễn ngôn] mà trong đó một chủ thể tận dụng những nguồn lực của ngôn ngữ để đối thoại. Ricoeur cho rằng diễn ngôn không thể được hiểu theo nhiều cách khác nhau như cách mà văn bản được “đọc” [theo nhiều cách khác nhau] bởi những người đọc. Để có thể hiểu diễn ngôn thì chính anh “phải có mặt ở đó”, khi có sự có mặt của chủ thể đang thực hiện diễn ngôn. Để diễn ngôn trở thành văn bản, nó phải trở nên “độc lập”, theo cách mô tả của Ricoeur, hoàn toàn tách rời khỏi những lời nói cụ thể hoặc chủ đích của tác giả. [Nói khác đi- NHĐ] Diễn giải [văn bản] không còn phải là sự đối thoại. Nó không phụ thuộc vào việc có mặt một người nói.

Tính phù hợp của sự phân biệt này [giữa diễn ngôn và văn

bản được diễn giải] đối với điền dã dân tộc học là rất rõ ràng. Một nhà điền dã dân tộc học rồi cũng sẽ phải rời khỏi thực địa, đem theo văn bản để có thể thực hiện việc diễn giải sau này. (Và trong số những “văn bản” đem đi thì chúng ta có thể nói đến những trí nhớ về các sự kiện đã được mô hình hóa, đơn giản hóa, lược bỏ ra khỏi bối cảnh trực tiếp để có thể diễn giải trong giai đoạn tái thể hiện và mô tả lại sau này). Không giống như diễn ngôn, văn bản có thể dịch chuyển được. Nếu như phần lớn việc viết lách trong điền dã dân tộc học được thực hiện ở thực địa thì việc cấu trúc lại để tạo ra một chuyên khảo dân tộc học được thực hiện ở một nơi khác. Những dữ liệu được tạo ra trong các điều kiện mang tính đối thoại hay diễn ngôn [ở hiện trường thực địa] được biến đổi sang dạng văn bản. Các sự kiện và tương tác trong nghiên cứu trở thành [văn bản trong] nhật ký thực địa. Trải nghiệm trở thành những câu chuyện, những chuyện đã xảy ra và có ý nghĩa, hoặc thành các ví dụ.

Sự phiên dịch của trải nghiệm nghiên cứu thành một tập văn bản tách rời khỏi những sự kiện diễn ngôn vốn là nguồn gốc của tập văn bản này có hệ quả quan trọng đối với tính uy quyền của điền dã dân tộc học. Dữ liệu được tái tạo không còn là sự trao đổi đơn thuần của một số cá nhân cụ thể. Sự giải thích và mô tả của một người cung cấp thông tin về phong tục không còn cần để dưới dạng thông điệp như “ông A/bà B đã nói điều này”. Một sự kiện hoặc nghi lễ được văn bản hóa không còn liên quan chặt chẽ đến quá trình mà những con người cụ thể tham gia đã tạo dựng nên sự kiện đó. Thay vào đó những văn bản đã trở thành bằng chứng cho một bối cảnh rộng lớn hơn, hay cho một thực tại “văn hóa”. Hơn nữa, khi mà những tác giả và diễn viên cụ thể đã bị tách ra khỏi sản phẩm của họ, thì một “tác giả” mang tính tổng quát phải được sáng tạo ra để giải thích cho cái thế giới hay bối cảnh mà trong đó các văn bản đã được tạo ra. Tác giả tổng quát này có nhiều tên gọi khác nhau: cách nhìn bản địa, “những người dân ở Trobriand”, “người Nuer”, “người Dogon” và những câu chữ tương tự khác xuất hiện trong các chuyên khảo dân tộc học. "Người Bali" đóng vai trò tác giả của sự kiện đá gà mà Geertz đã văn bản hóa trong tác phẩm của mình.

Do đó người làm công việc điền dã dân tộc học có một quan

hệ đặc biệt với nguồn gốc văn hóa, hay “chủ thể tuyệt đối”⁶ Ở đây dễ so sánh nhà điền dã dân tộc học với một người phiên dịch văn học (và sự so sánh này ngày càng phổ biến)⁷ nhưng so sánh cụ thể hơn là với những người phê phán truyền thống vốn thường coi nhiệm vụ của mình là định vị lại và kết nối những ý nghĩa rời rạc trong một văn bản vào một ý định mạch lạc và đơn nhất. Bằng cách thể hiện người Nuer, người Trobriand hay người Bali như những chủ thể hoàn chỉnh, như nguồn gốc của những ý định có ý nghĩa, người làm điền dã dân tộc học chuyển hóa những mơ hồ và sự đa dạng của ý nghĩa trong cảnh huống thực địa sang một bức tranh có tính liên kết rõ ràng. Những cũng cần lưu ý đến những điều mà chúng ta không còn thấy nữa với cái chuyển hóa này. Quá trình nghiên cứu đã bị tách rời khỏi văn bản mà nó sản sinh ra và rời khỏi cái thế giới hư cấu mà các văn bản này đã tạo dựng. Thực trạng của các tình huống diễn ngôn cũng như những cá nhân tham gia quá trình đó đã bị sàng lọc. Người cung cấp thông tin, cùng với nhật ký thực địa, vốn là những trung gian rất quan trọng thường bị loại ra khỏi những chuyên khảo dân tộc học đầy uy quyền. Tính đối thoại và tình huống của diễn giải điền dã dân tộc học thường bị loại ra khỏi tác phẩm mang tính đại diện cuối cùng. Tất nhiên không bị loại ra hoàn toàn; bởi vì vẫn còn những công thức (*topoi*) đã được phê duyệt cho việc mô tả quá trình nghiên cứu.

Chúng ta ngày càng quen thuộc với những tác phẩm chỉ nói

về công việc thực địa đã được tách ra riêng biệt (đây là một tiểu thể loại mà thường được xếp vào nhóm mang tính chủ quan, “mềm” và không khoa học).

⁶ Chú thích của người hiệu đính: Theo cách hiểu của tôi, thì một thí dụ về “chủ thể tuyệt đối” là “người Bali” mà Geertz đã kiến tạo ra trong mô tả của ông về đá gà ở Bali. Và nếu những văn bản của nhà nhân học là một phần quan trọng trong việc tái thể hiện một nền văn hóa thì nhà nhân học có thể được xem là có một quan hệ đặc biệt với nguồn gốc văn hóa đã được tái thể hiện.

⁷ Chú thích của người hiệu đính: Tác giả của bài này và một số người khác so sánh nhà nhân học hay dân tộc học với người phiên dịch văn học vì cả hai đều làm công việc chuyển tải ý nghĩa của văn bản xuyên văn hóa hay xuyên ngôn ngữ.

Trong những tác phẩm điền dã dân tộc học kinh điển, thì đã có những “truyền thuyết về mối quan hệ tốt” [với người bản địa-NHĐ], có phần rập khuôn, kể về việc đạt được vai trò quan sát tham dự ở mức độ cao nhất. Những truyền thuyết này được kể lại khi thì rất đầy đủ, có khi thoáng qua, có khi ngây thơ nhưng có khi lại hàm ý mỉa mai. Chúng thường mô tả nhà điền dã dân tộc học trong giai đoạn đầu như một người khá ngây ngô, có những hiểu lầm, thiếu các mối quan hệ, thường có vị thế như một đứa trẻ trong nền văn hóa mà họ nghiên cứu. Trong tiến trình phát triển (*Bildungsgeschichte*) của điền dã dân tộc học, tình trạng ngây thơ và lẫn lộn này dần được thay thế bằng những kiến thức vững chắc, đầy tự tin và trưởng thành hơn. Ở đây chúng ta có thể trích dẫn lần nữa câu chuyện đá gà của Geertz mà trong đó khoảng cách với người bản xứ hay một vị thế khá lộn xộn của nhà nghiên cứu, “không được xem như con người đầy đủ” trong giai đoạn đầu đã chuyển hóa thành một huyền thoại đầy tính hấp dẫn về việc bị cảnh sát đột kích và nhà nhân học đóng vai tòng phạm [với những người đá gà Bali khi những người này bị cảnh sát đột kích-NHĐ]³³. Câu chuyện kể này đã kiến tạo một giả định về mối tương quan với người bản xứ, cho phép người viết thể hiện mình trong những phân phân tích tiếp theo như một người phát ngôn, người làm công tác chú giải đầy hiểu biết và có mặt khắp nơi. Người diễn giải văn hóa này đã xem môn thể thao mang tính lễ nghi [=đá gà của người Bali, NHĐ] như một văn bản trong một thế giới như một bối cảnh, và từ đó “đọc” một cách tài tình những ý nghĩa về văn hóa của văn bản này. Sự chuyển dạng đột ngột của Geertz, vào một vai trong những mối quan hệ tốt là một mô thức, cũng như việc quan sát tham dự không còn thấy rõ nữa [trong văn bản này] cũng là một mô thức. Ở đây ông đã sử dụng một thông lệ đã được thiết lập để đạt được uy quyền trong dân tộc học. Kết quả là chúng ta ít khi nhận thức được một thực tế là một phân quan trọng của sự kiến tạo cuộc đá gà thành một văn bản là một quá trình hội thoại và đối mặt với một số người Bali chứ không phải là việc đọc [và diễn giải] văn hóa đằng “sau lưng họ [người bản

địa-NHĐ]”⁸

Bằng cách nhìn văn hóa như một tập hợp các văn bản được kết hợp trong thế lỏng lẻo và thậm chí mâu thuẫn với nhau, và bằng cách làm nổi bật tính sáng tạo trong việc tái thể hiện hay diễn đạt về một nền văn hóa, nhân học diễn giải đã đóng góp đáng kể vào việc làm cho chúng ta không còn thấy quen thuộc và dễ chấp nhận tính uy quyền của dân tộc học nữa. Nhưng trong loại hình thái chính có tính duy thực của nhân học diễn giải, nhân học diễn giải cũng không tránh khỏi những phê phán của những người lên án sự tái thể hiện hay diễn đạt mang tính “thuộc địa”,⁹ những người mà từ những năm 1950 đã phản đối những diễn ngôn mô tả thực tế văn hóa của nhóm người khác mà không thách thức chính thực tế văn hóa của người mô tả. Những phê phán ban đầu của Leiris, và tiếp theo đó là của Maquet, Asad và những người khác, đã đặt dấu hỏi về tính một chiều của diễn giải điền dã [chỉ diễn giải văn hóa bản địa chứ không diễn giải văn hóa của nhà nghiên cứu-NHĐ]⁹. Do đó, cả trải nghiệm cũng như hoạt động diễn giải của nhà nghiên cứu khoa học cũng đều không thể được coi là không có vấn đề. Chúng ta cần hình dung về điền dã dân tộc học không chỉ là sự trải nghiệm và diễn giải về một thực tế khác đã được vạch sẵn, mà cần quan niệm nó như một quá trình thương thảo và kiến tạo giữa hai, và thường là nhiều hơn, cá nhân chủ thể hoàn toàn có ý thức và có vai trò nhất định. Những mô thức về sự trải nghiệm và diễn giải [của nhà nhân học-NHĐ] đang nhường chỗ cho những mô thức về diễn ngôn, về sự đối thoại và đa thanh. Phần còn lại của bài viết này sẽ tổng quan những mô hình uy quyền mới nảy sinh này.

Mô hình diễn ngôn của điền dã dân tộc học nhấn mạnh vào

tính liên chủ thể của bất kỳ một sự phát ngôn nào, và cùng với đó là khả năng

⁸ Chú thích của người hiệu đính: Ở đây, tác giả Clifford phê phán Geertz đã làm lu mờ đi tiến trình đối thoại luôn luôn hiện hữu trong điền dã dân tộc học hay nhân học.

⁹ Chú thích của người hiệu đính: tái thể hiện hay diễn đạt mang tính “thuộc địa” vì nhà nhân học làm công việc diễn giải thường đến từ Tây phương và diễn giải một chiều qua lăng kính của các nhà nhân học này.

có thể thay đổi thực tại qua diễn ngôn. Công trình của Benveniste về vai trò cấu thành của các đại từ nhân xưng và những từ quy chiếu về không gian và thời gian diễn ngôn nhấn mạnh những khía cạnh này. Mỗi lần từ “Tôi” [I] được sử dụng, thì nó giả định có một người hội thoại [you], và mỗi một sự kiện diễn ngôn đều gắn liền trực tiếp với một tình huống cụ thể. Do đó diễn ngôn không có ý nghĩa nếu không có sự hội thoại và nếu tách ra khỏi bối cảnh của nó. Điểm được nhấn mạnh này rõ rệt là có ý nghĩa đối với điền dã dân tộc học. Quá trình thực địa bao gồm rất nhiều những sự kiện ngôn ngữ; nhưng ngôn ngữ theo lời của Bakhtin “lại nằm ở ranh giới giữa bản thân và tha nhân. Những từ trong một ngôn ngữ [mà bản thân đã sử dụng-NHĐ] thì một nửa là từ của người khác.” Nhà phê bình người Nga này (Bakhtin) kêu gọi việc suy nghĩ lại về ngôn ngữ, nhấn mạnh về những tình huống diễn ngôn cụ thể: ông viết như sau “không tồn tại bất kỳ một từ hay thể dạng trung tính theo nghĩa là từ hay thể dạng không gắn kết với với ai cả; ngôn ngữ luôn gắn kết với một ai đó và ẩn chứa trong đó là những dự định và những phong cách cụ thể [của ai đó]”. Do đó những từ sử dụng trong viết lách điền dã dân tộc học không thể được coi là một độc thoại, một mệnh đề đầy quyền uy về, hoặc diễn giải về, một thực tế đã được văn bản hóa và trừu tượng hóa. Ngôn ngữ của điền dã dân tộc học chứa đựng đầy những tính chủ thể, những hàm ý cụ thể gắn với hoàn cảnh cụ thể bởi vì tất cả ngôn ngữ, theo Bakhtin, đều gắn với “một quan niệm nhiều góc cạnh đa dạng về thế giới.”

Các dạng thức viết lách điền dã dân tộc học nhấn mạnh đến mô thức “diễn ngôn” thường quan tâm đến việc tái thể hiện bối cảnh nghiên cứu và những tình huống đối thoại. Vì vậy một quyển sách như tác phẩm của Paul Rabinow có tiêu đề là *Một số hồi tưởng về thực địa ở Ma rốc*” (*Reflections on Fieldwork in Morocco*) quan tâm đến việc trình bày một tình huống nghiên cứu cụ thể (với một loạt những địa điểm và thời gian cụ thể làm cho nhà nghiên cứu không thể lựa chọn hoàn toàn tự do) và một chuỗi những cá nhân giao tiếp với người nghiên cứu (mặc dù ở dạng tương đối hư cấu, NHĐ: để bảo vệ danh tính của họ)³⁷ Thực tế là một tiêu thể loại mới gọi là “những

câu chuyện thực địa” (mà trong đó tác phẩm của Rabinow là một trong những ví dụ rõ nét nhất) có thể được xem là một phần của cách tiếp cận diễn ngôn trong viết lách điền dã dân tộc học. Tác phẩm *Từ ngữ, cái chết và số phận (Les mots, la mort, les sorts)* của Jeanne Favret-Saada là một thử nghiệm có chủ ý và dứt khoát đi theo lối điền dã dân tộc học theo phương thức diễn ngôn³⁸. Bà tranh luận rằng một sự kiện đối thoại luôn đặt người làm điền dã vào một vị trí cụ thể trong một mạng lưới chằng chịt những quan hệ liên chủ thể. Không có cái gọi là vị trí trung lập trong các vị trí diễn ngôn đầy rẫy những yếu tố quyền lực, trong một ma trận luôn biến đổi của các mối quan hệ, trong cái thế giới của “Tôi (số nhiều)” và “Anh/Chị (số nhiều)”.

Một số công trình gần đây đã chọn việc trình diễn quá trình diễn ngôn của điền dã dân tộc học dưới dạng đối thoại giữa hai cá nhân. Tác phẩm *Đối thoại giữa hai người phụ nữ về dân tộc học (Dialogue des femmes en ethnologies)* của tác giả Lacoste-Dujardin và tác phẩm *Nisa: Cuộc Đời và Ngôn Từ của một phụ nữ người Kung (Nisa: The Life and Words of a IKung Woman)* của tác giả Shostak là những ví dụ đáng chú ý³⁹. Cách tiếp cận chú trọng đến đối thoại cũng được nhấn mạnh một cách tinh tế trong hai tác phẩm khác. Tác phẩm thứ nhất của Kevin Dwyer là một sự hồi tưởng mang tính lý thuyết về “Cuộc đối thoại của dân tộc học” bắt nguồn từ một loạt các phỏng vấn với một người cung cấp thông tin chính và đã biện minh cho quyết định của Dwyer trong việc cấu trúc tác phẩm điền dã dân tộc học của mình dưới dạng ghi lại một cách chân chính những cuộc đối thoại này⁴⁰. Một tác phẩm khác là một công trình khá phức tạp của Vincent Crapanzano có tên là *Tuhami: Chân dung một người Ma Rốc (Tuhami: Portrait of a Moroccan)*. Đây cũng là một câu chuyện về một loạt các phỏng vấn mà qua đó tác giả đã phê phán sự phân biệt rõ ràng [như của Clifford Geertz-NHĐ] giữa người diễn giải và cá nhân khác (đối tượng nghiên cứu – ND thêm) đã được văn bản hóa⁴¹. Cả Dwyer và Crapanzano đều xem điền dã dân tộc học như một quá trình đối thoại mà những người tham gia đều tích cực thương thảo về một cách nhìn chung về thực tại. Crapanzano tranh luận là quá trình đồng kiến tạo này

xuất hiện ở trong bất kỳ một tương tác điền dã dân tộc học nào, nhưng những người tham dự (nhà nhân học) thường giả định rằng họ đã chỉ thu nạp quan điểm về thực tại của đối tác [chứ không tích cực thương thảo và kiến tạo-NHĐ]. Ví dụ như với nhà nhân học của vùng đảo Trobriand thì anh không tự tạo ra một cái nhìn về thực tế với sự cộng tác của những người cung cấp tin, mà chỉ đơn thuần là diễn giải “quan điểm của người Trobriand”. Nhưng Crapanzano và Dwyer đã cố gắng, với sự tinh tế của mình, đoạn tuyệt với thông lệ viết lách và diễn giải này. Trong quá trình này, uy quyền của nhà điền dã ở vai trò người kể chuyện và người diễn giải không còn như trước. Dwyer đã đề xuất một cách hiểu khác gọi là “tính dễ tổn thương” (vulnerability), nhấn mạnh những khó khăn và đứt gãy trong thực địa, và việc nhà điền dã có một vị trí khó khăn và không kiểm soát hoàn toàn được tình thế. Cả Crapanzano và Dwyer đều cố gắng trình bày trải nghiệm nghiên cứu theo những cách đã xé toạc cả người diễn giải lẫn việc người khác/đối tượng nghiên cứu bị văn bản hóa⁴². (Từ ngữ đây ẩn dụ ở đây gọi ra một số hình ảnh: bản thân từ văn bản (text) như chúng ta đều biết có liên hệ chặt chẽ với từ dệt (weaving) và do đó dễ bị xé toạc hoặc đâm thủng, và trong trường hợp này việc xé toạc sẽ đưa đến những hoài nghi về uy quyền mà trước đó không ai thắc mắc).

Mô hình đối thoại làm nổi bật những nhân tố như bối cảnh của diễn ngôn và tính liên chủ thể mà Ricoeur đã phải loại bỏ ra khỏi mô hình về văn bản của mình. Nhưng nếu uy quyền trong việc diễn giải dựa trên sự loại bỏ các quá trình đối thoại thì cũng phải nói là uy quyền hoàn toàn chỉ nhấn mạnh vào đối thoại cũng sẽ che dấu đi tiến trình văn bản hóa vốn là một thực tế không thể chối bỏ được. Mặc dù khảo tả dân tộc học mô tả sự tương tác giữa hai cá nhân [nhà nghiên cứu và đối tượng nghiên cứu-NHĐ] có thể thành công trong việc kịch tính hóa tính liên chủ thể và tương tác trong quá trình thực địa và do đó là một đối trọng với những tiếng nói tự cho là có uy quyền [của nhà nhân học hay dân tộc học-NHĐ], thì khảo tả như thế vẫn chỉ là *những tái hiện lại hay diễn đạt* về quá trình đối thoại qua văn bản. Vì là văn bản cho nên

chúng không mang tính đối thoại trong cấu trúc. (Mặc dù Socrates có vẻ như là một thành viên tham gia đối thoại những cuộc đối thoại của mình [với Plato], Plato [ở cương vị tác giả-NHĐ] vẫn giữ sự kiểm soát toàn bộ qua việc tái thể hiện quá trình đối thoại)⁴³ Sự hoán vị này [nhấn mạnh đến hội thoại thay vì độc thoại của tác giả khảo tả dân tộc học-NHĐ] nhưng không phải là việc loại bỏ hoàn toàn uy quyền mang tính độc thoại, là đặc điểm của bất kỳ một cách tiếp cận nào mà mô tả người làm điền dã như là một trong nhiều cá nhân trong các câu chuyện về thực địa. Hơn nữa trong những hư cấu về đối thoại¹⁰, thường có xu hướng mô tả đối tác của người làm điền dã như là người đại diện cho văn hóa của người này mà thông qua họ những quá trình xã hội tổng quát sẽ được bộc lộ⁴⁴. Những sự mô tả như vậy đã thiết lập lại uy quyền diễn giải [của nhà nghiên cứu-NHĐ] mà trong đó người làm công việc điền dã “đọc” văn bản trong mối tương quan với bối cảnh và từ đó xây dựng một thế giới [văn hóa-NHĐ] “khác” có ý nghĩa. Tuy việc mô tả những cuộc đối thoại khó tránh được những phương thức diễn hình hóa [người đối thoại với nhà nghiên cứu được xem là diễn hình cho một văn hóa khác-NHĐ], nhưng nó có thể kháng cự lại ít nhiều việc tái thể hiện một nhóm người khác theo cách thể hiện uy quyền [độc thoại của nhà nghiên cứu]. Điều này phụ thuộc vào khả năng, qua hư cấu, làm cho tiếng nói của người đối thoại bản địa có vẻ xa lạ nhất định đối với những giọng nói khác, và khả năng làm rõ là tình huống trao đổi/đối thoại có những cái bất ngờ.

Nếu nói rằng một chuyên khảo điền dã dân tộc học có cấu thành là những diễn ngôn và rằng các cấu thành của nó có mối liên hệ mang tính đối thoại với nhau thì không có nghĩa là dạng thức văn bản của nó phải là ở dạng đối thoại hiểu theo nghĩa đen. Thực vậy, như Crapanzano đã nhận thấy trong tác phẩm *Tuhami*, một người thứ ba, dù là thực hay tưởng tượng, phải có chức năng là người hòa giải trong bất kỳ một cuộc gặp mặt nào giữa hai cá nhân⁴⁵. Quá trình đối thoại mang tính hư cấu trong thực tế là một dạng cô đặc hay một sự tái thể hiện đã bị đơn giản hóa của những quá trình

đa thanh và phức tạp. Một cách khác để có thể tái thể hiện hay diễn đạt tính phức tạp về diễn ngôn này chính là việc hiểu rằng quá trình nghiên cứu nói chung là một sự thương thảo diễn ra liên tục. Trường hợp của Marcel Griaule và người Dogon là một trường hợp nổi tiếng và rất rõ ràng. Câu chuyện của Griaule về cách mà ông được chỉ bảo về vũ trụ quan của người Dogon, trong sách có tiêu đề là *Dieu d'Eau [Thủy Thần] (Nói chuyện với Ogotemmel)*, là một ví dụ về cách kể chuyện ban đầu về đền đã mang tính đối thoại. Nhưng vượt ra khỏi một tình huống đối thoại cụ thể này là một quá trình phức tạp hơn rất nhiều đang diễn ra. Vì rõ ràng là các nội dung và thời điểm của quá trình nghiên cứu lâu dài hàng thập kỷ của nhóm Griaule đã được những người có quyền chức trong bộ lạc Dogon theo dõi và tác động một cách đáng kể⁴⁶. Điều này không còn là tin tức mới mẻ nữa. Rất nhiều những người làm đền đã dân tộc học đã bình luận về những cách, bao gồm cả kín đáo lẫn thô thiển, mà những người cung cấp thông tin đã dùng để điều khiển cũng như hạn chế nghiên cứu của người làm đền đã. Trong một bài viết mang đầy tính thách thức về vấn đề này, Ioan Lewis thậm chí đã gọi nhân học là một hình thức “đạo văn”¹¹

Tương tác qua lại trong đền đã dân tộc học được minh họa rõ ràng trong một nghiên cứu xuất bản gần đây, mà công trình này đáng lưu ý ở cách nó vừa trình bày thực tế của một nhóm người khác đang được diễn giải và đồng thời chính quá trình nghiên cứu. Đó là tác phẩm *Săn đầu người của người Ilongot (Ilongot Headhunting)* của tác giả Renato Rosaldo⁴⁸.

Rosaldo đến vùng cao của Phillipines dự định sẽ viết một nghiên cứu đồng đại về cấu trúc xã hội. Nhưng lần nào cũng thế dù có phản đối đến mấy thì ông vẫn phải nghe những câu chuyện tràn giang đại hải của người Ilongot về lịch sử địa phương họ. Với thái độ chấp nhận và chán nản, ông ta đã chuyển tất cả những câu chuyện nghe được thành bản ghi chép, hết quyển sổ này đến quyển sổ khác, và nghĩ rằng đây là những nội dung không dùng gì được sau này. Chỉ đến sau khi rời khỏi hiện trường

¹¹ “Đạo văn” theo nghĩa là nhà nghiên cứu sử dụng tiếng nói của đối tượng nghiên cứu. (Người hiệu đính).

thực địa và sau một giai đoạn dài giải nghĩa và diễn giải các ghi chép (tiền trình này được làm rõ trong chuyên khảo điền dã trên của Renato Rosaldo) thì những câu chuyện ban đầu có vẻ tối tăm mới trở nên hữu dụng khi chúng thực sự cung cấp cho Rosaldo chủ đề cuối cùng của chuyên khảo, đó là về cảm nhận riêng đầy tính văn hóa của người Ilongot về chuyện kể và lịch sử. Trải nghiệm của Rosaldo về quá trình mà có thể gọi là “viết lách dưới sự chỉ dẫn” [của người bản địa] đặt ra một câu hỏi hết sức cơ bản: ai thực sự là tác giả của nhật ký thực địa?

Vấn đề ở đây là một vấn đề tinh tế và do đó cần được nghiên cứu có hệ thống. Nhưng đã có đủ thông tin để đưa ra một nhận xét chung là sự kiểm soát của người bản xứ đối với những kiến thức có được trong quá trình thực địa là khá đáng kể, và thậm chí là có tính quyết định. Những nỗ lực viết chuyên khảo điền dã dân tộc học hiện nay đang tìm kiếm những cách thức mới để thể hiện đầy đủ quyền lực của người cung cấp thông tin, và cho đến nay chưa có mô hình cho việc này. Nhưng cũng cần xem lại những trang viết trước đây của Boas, Malinowski, Leenhardt và một số người khác. Trong những công trình đó, cách viết điền dã dân tộc học không tập trung xung quanh thể loại chuyên khảo mang tính diễn giải hiện đại gắn liền với trải nghiệm thực địa mang tính cá nhân của nhà nghiên cứu. Chúng ta có thể xem xét đến một phương thức viết điền dã dân tộc học không chứa đựng tính uy quyền-tính uy quyền vốn đạt được theo một số cách cụ thể mà cho đến nay đã bị chất vấn cả từ góc độ chính trị lẫn góc độ nhận thức luận. Những tác phẩm cổ hơn này chứa đựng rất nhiều nội dung mà thực sự được viết bởi người cung cấp thông tin. Ta có thể nghĩ về vai trò của George Hunt trong tác phẩm của Boas, hay của mười lăm “*người làm công việc ghi chép*” được liệt kê trong tác phẩm *Tư liệu về người Tân đảo (Documents neo-caledoniens)* của Leenhardt⁴⁹.

Malinowski là một trường hợp chuyển tiếp hay quá độ khá phức tạp. Những chuyên khảo dân tộc học của ông thể hiện sự kết hợp chưa hoàn chỉnh của phương thức viết chuyên khảo hiện đại. Nếu như ông có vai trò chủ yếu trong việc kết hợp lý

thuyết và mô tả để tạo thành uy quyền cho những người làm điền dã chuyên nghiệp, thì ông lại đưa vào trong tác phẩm của mình những tư liệu không tương thích với rõ quan điểm diễn giải của ông. Trong rất nhiều giai thoại và câu thần chú mà Malinowski đưa vào tác phẩm của mình, ông đã đưa ra nhiều dữ liệu mà chính ông ta cũng không hiểu rõ. Kết quả là chúng ta có một văn bản có tính mở và có thể diễn giải theo nhiều cách khác nhau. Cũng cần so sánh những tuyên tập cổ xưa như vậy với những tác phẩm điền dã theo mô hình mới gần đây vốn thường chỉ đưa ra những bằng chứng để hỗ trợ cho một diễn giải đã được khu trú, ngoài ra không đưa ra nội dung nào khác. Trong những chuyên khảo điền dã có tính uy quyền và theo kiểu mới, hầu như không có bất kỳ một giọng nói mạnh mẽ nào ngoại trừ giọng nói của chính tác giả. Nhưng trong các tác phẩm *Argonauts* và *Coral Gardens* của Malinowski, chúng ta có thể đọc hết trang này đến trang khác về những câu thần chú kỳ bí mà trong đó không hề có lời của nhà điền dã dân tộc học. Những văn bản được đọc cho nhà điền dã này đã được viết bởi những con người Trobriand cụ thể và vô danh, chỉ trừ công đoạn ghi chép lại bằng giấy bút [là của Malinowski-NHĐ]. Thực tế là bất kỳ một tác phẩm trình bày mang tính điền dã dân tộc học nào cũng chứa đựng nhiều cách mô tả, ghi chép xuống và diễn giải được tiến hành bởi rất nhiều những “tác giả” bản xứ. Làm cách nào để thể hiện rõ sự có mặt của những tác giả này?

Một quan điểm khá hữu ích, tuy có thể cực đoan, là của Bakhtin về tiểu thuyết “đa thanh”. Ông tranh luận là một điều kiện cơ bản của thể loại này chính là việc nó trình bày những chủ thể có tiếng nói trong một môi trường có nhiều diễn ngôn khác nhau. Tiểu thuyết loại này thường phải vật lộn với và sử dụng đến tính đa sắc thái của ngôn ngữ (heteroglossia). Vì quan tâm đến sự thể hiện một tổng thể không đồng nhất nên đối với Bakhtin không thể có một thể giới văn hóa hay ngôn ngữ mang tính hợp nhất. Tất cả những nỗ lực về những hợp nhất trừu tượng như vậy đều là sản phẩm của những thế lực độc thoại. Cụ thể là cái gọi là “văn hóa” chỉ là một sự đối thoại sáng tạo và có tính mở giữa các tiểu văn hóa, giữa người trong và ngoài nền văn hóa, và

giữa các nhóm khác nhau; một “ngôn ngữ” là sự tương tác và đấu tranh giữa các phương ngữ của các vùng, những ngôn ngữ đặc biệt của những nhà chuyên môn, những ngôn từ phổ biến ở mọi nơi, cách nói của các nhóm tuổi khác nhau, các cá nhân vv... Đối với Bakhtin thì loại tiểu thuyết đa thanh không phải là một khúc quanh mang tính thống lĩnh về mặt văn hóa hay lịch sử (như theo quan điểm của những nhà phê bình theo chủ nghĩa duy thực như Lukacs và Auerbach), mà chính là một sân khấu lễ hội của sự đa dạng. Bakhtin phát hiện ra một không gian văn bản ước mơ mà trong đó tính phức tạp của diễn ngôn, sự tương tác mang tính đối thoại của các giọng nói, đều có thể có chỗ đứng. Trong các tiểu thuyết của Dostoyevski hoặc Dickens, Bakhtin đánh giá cao sự kháng cự của các tác giả này với cái gì thống lĩnh, và đối với ông thì tiểu thuyết gia lý tưởng chính là một người có khả năng nói tiếng nói của những người khác, hay theo ngôn từ của thế kỷ thứ 19 là những người nói nhiều âm điệu ("polyphonist."). "Ồ anh ta có thể đóng làm cảnh sát với nhiều giọng nói khác nhau" – đó là lời cảm thán của một người nghe khi chú bé Sloppy đọc to một tờ báo, theo cuốn tiểu thuyết *Người bạn của chúng ta (Our Mutual Friend)*. Nhưng tác giả Dickens, vốn là một diễn viên, một người kể chuyện, và một người đa âm điệu cần được so sánh với Flaubert, một bậc thầy trong việc kiểm soát của tác giả và có khả năng dịch chuyển kỳ lạ giữa những suy nghĩ và cảm nhận của những nhân vật trong tiểu thuyết của mình. Cũng giống như tiểu thuyết, chuyên khảo dân tộc học cũng gặp khó khăn khi đối mặt với những lựa chọn khác nhau như vậy. Liệu người viết tác phẩm điền dã dân tộc học sẽ mô tả điều mà người bản xứ nghĩ theo cách sử dụng “thể gián tiếp tự do” của Flaubert, mà trong đó không có các trích dẫn trực tiếp mà thay vào đó là một diễn ngôn kiểm soát của chính tác giả? (Trong một bài viết gần đây, tác giả Dan Sperber đã sử dụng Evans-Pritchard làm ví dụ của mình và đã chứng minh một cách thuyết phục là *thể gián tiếp* là một dạng thức được ưa chuộng trong diễn giải điền dã dân tộc học)⁵⁰ Hay là việc mô tả những chủ thể khác nhau đòi hỏi một cách viết khác mà về mặt thể thức thì ít mang tính đồng nhất hơn, và đây ập những “giọng

nói khác nhau” theo kiểu của Dickens?

Việc sử dụng thể gián tiếp trong chừng mực nhất định là không thể tránh được, trừ khi tiểu thuyết hoặc chuyên khảo điền dã dân tộc học được xây dựng hoàn toàn bởi các lời trích dẫn, mà về mặt lý thuyết là có thể được nhưng ít khi được thử nghiệm⁵¹. Trong thực tế thì cả hai loại hình viết này đều sử dụng đến thể gián tiếp ở các mức độ trừu tượng khác nhau. Chúng ta không cần hỏi làm cách nào mà Flaubert hiểu được Emma Bovary [nhân vật trong tiểu thuyết của Flaubert-NHĐ] nghĩ gì, nhưng khả năng của người làm điền dã đọc được ý nghĩ của người bản xứ thì luôn bị nghi ngờ, và trong thực tế, đây là một vấn đề luôn tồn tại và chưa giải quyết được trong phương pháp điền dã dân tộc học. Các nhà điền dã dân tộc học nhìn chung thường cố gắng không áp đặt niềm tin, cảm nhận hay suy nghĩ cho các cá nhân [trong cộng đồng bản địa-NHĐ]. Tuy nhiên, họ lại chưa bao giờ e ngại trong việc gán những cái nhìn chủ thể cho một nền văn hóa. Những phân tích của Sperber cho thấy việc sử dụng những cụm từ như “Người Nuer nghĩ...” hay “Quan niệm về thời gian của người Nuer...” rất khác với những lời trích dẫn hay việc dịch lại diễn ngôn của người bản xứ. Những mệnh đề như vậy thường không “đi kèm theo một người nói cụ thể” và có thể nói trắng ra là mập mờ vì nó kết hợp không rõ ràng giữa những khẳng định của người nghiên cứu và của người (hay một số người) cung cấp thông tin⁵². Nhiều chuyên khảo điền dã dân tộc học có đầy ắp những khẳng định mà không được quy cho ai cả, như “Những linh hồn quay trở về làng vào buổi đêm” hay những mô tả về niềm tin mà tác giả nói thay cho tiếng nói của nền văn hóa mà mình nghiên cứu.

Ở cấp độ “văn hóa” như vậy, người làm điền dã đã cố gắng biết được mọi thứ theo kiểu của Flaubert, thể hiện sự hiểu biết mọi ngóc ngách trong thế giới của những chủ thể bản địa. Những bên dưới cái bề mặt đó thì những văn bản của họ có nhiều điểm không đồng nhất và không tương thích. Những công trình của Victor Turner là một trường hợp đáng lưu ý như một ví dụ của sự tương tác giữa sự trình bày đa thanh và đơn thanh. Các chuyên khảo của Turner cho chúng ta những minh họa hết sức

phức tạp về những niềm tin và biểu tượng nghi lễ của người Ndembu; và ông cũng cung cấp một cái nhìn thoáng qua nhưng rất rõ ràng về những gì diễn ra đằng sau hậu trường. Ngay trong những bài được tập hợp trong quyển *Khu rừng của biểu tượng* (*The Forest of Symbols*), hay quyển sách thứ ba của ông về người Ndembu, Turner cho người đọc một chân dung của người cung cấp thông tin tốt nhất của ông có tên là “Muchona Con Ong Chúa, Người Phiên Dịch Tôn Giáo”⁵³ Muchona, một người thầy cúng chữa bệnh bằng nghi lễ, và Turner đến với nhau qua sự quan tâm chung của họ về những biểu tượng truyền thống, gốc gác của từ ngữ, và những ý nghĩa mang tính bí truyền. Cả hai người đều là “trí thức”, những người phiên dịch đầy nhiệt huyết về những sắc thái và cung bậc của phong tục; cả hai đều là những học giả phải đi tha phương và cùng chia sẻ “sự khát khao về một kiến thức khách quan”. Turner so sánh Muchona với một giảng viên đại học; câu chuyện của ông về sự hợp tác với Muchona có đề cập không ít lần đến sự trùng hợp về tâm lý giữa hai con người và là sợi dây kết nối giữa nhà điền dã dân tộc học và người cung cấp thông tin.

Nhưng có một người nữa cũng có mặt trong cuộc nói chuyện của họ, đó là Windson Kashinakaji, một thầy giáo thâm niên ở trường làng gắn kết với giáo hội truyền giáo. Ông giới thiệu Muchona và Turner với nhau và cũng chia sẻ với họ sự nhiệt tâm trong việc diễn giải những lễ nghi tôn giáo truyền thống. Từ việc được giáo dục về Kinh Thánh ông “có kỹ năng gỡ những câu hỏi phức tạp, nhiều nút thắt”. Từ chỗ bắt đầu nghi ngờ về giáo lý đạo Cơ Đốc và những đặc quyền của những người truyền đạo, ông nhìn về tôn giáo của những người ngoại đạo với cái nhìn thiện cảm. Turner cho chúng ta biết là Kashinakaji là “cầu nối của cái khoảng cách văn hóa giữa Muchona và tôi, giúp chuyển những thuật ngữ của ông thầy cúng và những tiếng lóng tinh quái của bản làng sang thứ ngôn ngữ mà tôi có thể hiểu rõ hơn”. Cả ba nhà trí thức nhanh chóng “đi đến ổn định một cuộc trao đổi hàng ngày về chủ đề tôn giáo”. Câu chuyện của Turner về những buổi trao đổi của họ có phần theo ước lệ như sau: "tám tháng trao đổi đầy hứng khởi giữa ba chúng tôi, chủ yếu tập trung vào nghi lễ của

người Ndembu”. Những câu chuyện kể như vậy cho thấy một những cuộc “hội đàm” trong điền dã dân tộc học rất đặc biệt. Nhưng điều đáng kể là Turner không biến cuộc đối thoại ba chiều này trở thành nội dung chính của tác phẩm của mình. Mà ông tập trung vào mô tả Muchona, và từ đó đã chuyển cuộc đối thoại ba người thành cuộc đối thoại của hai người và biến một mối quan hệ phức tạp nhưng hữu ích trở thành một “chân dung” về một “người cung cấp thông tin”. (Ở một mức độ nào đó thì sự giản tiện này là cần thiết do bị bó hẹp bởi khuôn mẫu quyển sách mà bài viết xuất hiện lần đầu tiên; đó là tuyển tập quan trọng của Joseph Casagrande với tiêu đề “Hai mươi chân dung người cung cấp thông tin nhân học” trong *Những người đồng hành với chúng tôi (In the Company of Man)*.⁵⁴

Những công trình đã xuất bản của Turner khá đa dạng về cấu trúc diễn ngôn. Một số bao gồm chủ yếu là những đoạn trích trực tiếp; ít nhất là trong một bài viết Muchona được nhắc đến là người cung cấp những diễn giải chính; ở những bài khác Muchona được nhắc đến dưới dạng vô danh như “một chuyên gia nam giới về nghi lễ”⁵⁵ Windson Kashinakaji thường được nhắc đến như là một người trợ lý và phiên dịch thay vì là một trong những nguồn diễn giải. Nhìn chung, các tác phẩm điền dã dân tộc học của Turner có mức độ đa thanh hiếm gặp, và rõ rệt xây dựng trên cơ sở những lời trích. (“Theo một người có hiểu biết sâu. ” hoặc “Một người cung cấp tin phỏng đoán rằng...”). Tuy nhiên ông không gọi cho thấy người Ndembu có những tiếng nói khác nhau và ít khi chúng ta được đọc “những tiếng lóng tinh quái của bản làng”. Tất cả những giọng nói ở thực địa đều được truyền tải một cách êm ái thông qua giọng văn mô tả về những “người cung cấp tin” tương tự như nhau. Việc đưa các cách nói bản địa vào trong một tác phẩm điền dã, mức độ phiên dịch và hướng dẫn làm quen cần thiết cho người đọc, đều là những vấn đề thuộc về ngôn ngữ cũng như thực hành khá phức tạp⁵⁶. Nhưng thông qua việc đặt sự diễn giải bản địa về phong tục vào vị trí dễ nhận ra, các công trình của Turner đã phơi bày một cách cụ thể những vấn đề thuộc về tính đa thanh và đối thoại của văn bản.

Việc đưa chân dung mô tả Muchona vào trong tác phẩm *Khu rừng của biểu tượng* (*The Forest of Symbols*) in năm 1967 có thể được xem là mốc đánh dấu của một thời kỳ. Tuyển tập của Casagrande in năm 1961, nơi mà bài viết của Turner lần đầu tiên xuất hiện, có tác dụng tách biệt một vấn đề quan trọng, đó là mối liên hệ giữa người làm đền dã và những người cộng tác bản địa của họ. Việc thảo luận về những vấn đề này cho đến khi đó vẫn chưa có một chỗ đứng trong các chuyên khảo đền dã. Tuy nhiên tuyển tập của Casagrande đã đánh vào một điều cấm kỵ mang tính chuyên môn thời kỳ hậu Malinowski, đó chính là “những người cung cấp thông tin được coi trọng”. Raymond Firth nói về Pa Fenuatara, Robert Lowie nói về Jim Carpenter – và còn một danh sách những nhà nhân học đáng kính đã mô tả “người làm đền dã” bản địa mà họ đã cùng chia xẻ ở mức độ nào đó một cách nhìn phân tích, giữ khoảng cách và thậm chí là mỉa mai đối với phong tục địa phương nghiên cứu. Những cá nhân này trở thành những người cung cấp tin được đánh giá cao bởi vì họ hiểu, thường là ở mức độ khá tinh tế, về thái độ *điền dã dân tộc học* trước một nền văn hóa là như thế nào. Trong tác phẩm của Lowie, phần trích lời nói của người phiên dịch tiếng Crow (và cũng là một nhà “ngữ học” đồng hành) tên là Jim Carpenter đã cho thấy một cách nhìn chung: “Khi bạn nghe những người đàn ông già nói với bạn về cái nhìn của họ, bạn chỉ có cách là tin họ⁵⁷” Và trong câu chuyện của Firth về người bạn tốt nhất và cũng là người cung cấp thông tin ở xã hội Tikopia, thì chúng ta thấy không chỉ có những cái nháy mắt đồng điệu hay gật đầu đồng tình.⁵⁸

Trong một lần câu chuyện chuyển sang những cái lưới để bắt cá hồi (salmon trout) ở hồ. Những cái lưới này đang chuyển màu đen, có thể là do những sinh vật hữu cơ sinh trưởng, và chúng dễ bị mục ruỗng. Khi đó Pa Fenuatara kể một câu chuyện cho đám đông người làng tập trung trong ngôi nhà về việc là một lần khi đi đánh cá ở hồ anh ta cảm thấy một linh hồn đã chạy qua chiếc lưới và làm cho nó trở nên mềm oặt. Khi anh ta kéo chiếc lưới lên thì thấy nó rất nhọn nhót. Như vậy là linh hồn đã có tác động. Tôi hỏi anh ta là việc linh hồn được coi là có trách nhiệm trong việc làm

cho lưới đánh cá bị hỏng có phải là một phân kiến thức truyền thống không. Anh ta trả lời “Không đó là suy nghĩ của tôi”. Rồi anh ta vừa cười vừa thêm vào “Đó là phân kiến thức truyền thống của riêng tôi.”

Tác động về mặt phương pháp của tuyển tập của Casagrande vẫn còn ở mức độ tiềm tàng, nhất là ý nghĩa của nó đối với quá trình sản sinh qua đối thoại các văn bản và diễn giải dân tộc học. Ý nghĩa này bị che dấu bởi việc mô tả nó như một tài liệu mang tính phổ quát và nhân văn, một tài liệu cho thấy “một phòng lớn có nhiều gương, ...và hình ảnh về con người được phản chiếu vô tận”⁵⁹. Tuy nhiên, trong bối cảnh khủng hoảng hiện nay về tính uy quyền của điền dã dân tộc học, thì những bức chân dung này lại trở thành những dấu vết trong những công trình quan trọng của những tác giả có đóng góp, và do đó thay đổi cách chúng ta đọc những chân dung này. Nếu điền dã dân tộc học là một phần của cái mà Roy Wagner gọi là “sự sáng tạo ra văn hóa” thì những hoạt động của điền dã luôn liên quan đến nhiều người và vượt ra khỏi sự kiểm soát của bất kỳ cá nhân nào⁶⁰.

Một trong những cách phổ biến để thể hiện sự cộng tác trong việc tạo ra các kiến thức điền dã là tiến hành trích dẫn thường xuyên và một đoạn dài những điều mà đối tượng cung cấp thông tin nói. (Một ví dụ đặc biệt và gần đây là tác phẩm của June Nash có tiêu đề *Chúng ta ăn mỏ, và mỏ ăn chúng ta [We Eat the Mines, the Mines Eat Us]*⁶¹) Nhưng những thủ thuật như vậy chỉ bắt đầu phá bỏ tính uy quyền đơn thanh [của nhà nghiên cứu-NHĐ] mà thôi. Những lời trích dẫn luôn được sắp xếp bởi người trích dẫn, và có xu hướng chỉ làm những ví dụ, hay những lời khai khẳng định lại [một điểm nào đó của nhà nghiên cứu-NHĐ]. Đi xa hơn việc trích dẫn, chúng ta có thể nghĩ đến một hình thức đa thanh cực đoan hơn đó là “làm cho người bản xứ và nhà điền dã có các giọng nói khác nhau”. Nhưng cách này cũng chỉ lay chuyển phần nào uy quyền của nhà dân tộc học, và vẫn khẳng định sự điều khiển độc diễn và cuối cùng của một tác giả đối với tất cả những diễn ngôn trình bày trong văn bản của mình. Theo cách này thì tính đa thanh theo kiểu của Bakhtin, thường chỉ được xem là đặc tính của

các tác phẩm văn học, trở thành một tính đa sắc thái ngôn ngữ (heteroglossia) bị thuần hóa [bởi nhà dân tộc học hay nhân học-NHD]. Những diễn ngôn điền dã không thể chỉ là ngôn từ phát biểu của các nhân vật được sáng tạo ra. Người cung cấp thông tin là những con người cụ thể, với tên riêng mà cần được trích dẫn dù có thể thay đổi khi cần phải cẩn trọng. Chủ ý của người cung cấp thông tin cũng như ngôn từ của họ đều phức tạp nhìn từ góc độ chính trị cũng như ẩn dụ. Tính đa sắc thái về ngôn ngữ (heteroglossia) lần chiếm các chuyên khảo dựa vào điền dã dân tộc học. Nếu được có một không gian văn bản riêng cho chính nó, và nếu được ghi chép lại thật đầy đủ, thì những lời nói của người bản địa có ý nghĩa khác với ý nghĩa đối với nhà nghiên cứu đã sắp xếp những lời nói này trong tác phẩm của mình.

Điều này gợi ý cho một chiến lược xây dựng văn bản theo cách khác, một chiến lược viễn tưởng với nhiều tác giả, trong đó người cộng tác với nhà nghiên cứu không chỉ là người nói ra ý kiến của mình một cách độc lập, mà còn là đồng tác giả. Nếu đây là một dạng uy quyền dân tộc học thì nó vẫn phải được coi là viễn tưởng vì hai lý do. Thứ nhất, một vài thử nghiệm gần đây với các công trình sử dụng nhiều tác giả cho thấy cần có sự quan tâm nghiên cứu của người làm điền dã, trước hết là ở vai trò khởi động, và cuối cùng ở vai trò là người hiệu đính và quyết định. Như vậy thì vẫn chưa vượt qua được cái uy quyền của nhà nghiên cứu trong việc “trao tiếng nói” cho người khác. Thứ hai là bản thân ý tưởng đa tác giả thách thức cách xác định thứ tự văn bản của phương Tây chỉ dựa trên một tác giả. Kể cả khi cách xác định này không mạnh mẽ vào thời điểm Lafitau viết quyển sách *Moeurs des sauvages américains [Phong tục mọi châu Mỹ]*, và nếu những chỉ trích gần đây đã đưa đến những hoài nghi về cách xác định này, thì nó vẫn còn là một lực cản mạnh mẽ trong việc viết lách của điền dã dân tộc học. Tuy nhiên đã có dấu hiệu của sự thay đổi trong vấn đề này và chúng ta có thể mong đợi một sự gia tăng dần những thử nghiệm để đưa đa tác giả vào tác phẩm. Những nhà nhân học sẽ ngày càng phải dành chỗ trong bài viết của mình, và đôi khi cả ở những trang tựa sách, cho những người cộng tác bản địa vì rằng thuật

ngữ “người cung cấp thông tin” không còn phù hợp nữa (và thậm chí là chưa bao giờ phù hợp).

Tác phẩm *Những chú chim trong vùng Kalam của tôi (Birds of My Kalam Country)* của các tác giả Ralph Bulmer và Ian Majnep là một nguyên mẫu quan trọng⁶² (Sử dụng các phong chữ khác nhau để phân biệt những đóng góp được đặt cạnh nhau của nhà điền dã và của người New Guinea đã cộng tác với ông trong vòng hơn một thập kỷ). Và thậm chí một ví dụ đáng kể hơn là một sản phẩm được tạo ra bởi một nhóm tác giả có tiêu đề là *Những người thầy cúng shaman vùng Piman và những bệnh tật do thiếu tôn trọng những vật thể linh thiêng (Piman Shamanism and Staying Sickness (Ka:cim Mumkidag))*. Trong trang bìa của quyển sách này liệt kê tên, mặc dù không theo trình tự ABC, các tác giả: Donald M. Bahr, nhà nhân học; Juan Gregorio, thầy cúng shaman; David I. Lopez, người phiên dịch; Albert Alvarez, biên tập. Ba trong số bốn người này là người da đỏ Papago, và quyển sách được thiết kế có chủ định nhằm "chuyển giao đến một thầy cúng, càng nhiều càng tốt, những chức năng thường gắn kết với vai trò tác giả. Điều này bao gồm việc chọn cách trình bày câu chuyện, bản phân diễn giải và giải thích, quyền được đánh giá cái gì là quan trọng và cái gì là không."⁶³ Tác giả Bahr, người khởi xướng và tổ chức dự án nghiên cứu, quyết định chia sẻ quyền lực đến mức tối đa. Người thầy cúng có tên là Gregorio xuất hiện với cương vị là nguồn chủ yếu cung cấp các “lý thuyết về bệnh tật” và những lý thuyết này được ghi chép lại và phiên dịch ở hai cấp độ, bởi Lopez và Alvarez. Những đoạn văn mang tính thổ ngữ của Gregorio bao gồm nhiều lời giải thích bí ẩn (gnomic) và thu gọn đã được diễn giải và đặt trong bối cảnh của chúng qua những đoạn bình luận tách rời của Bahr. Quyển sách này đặc biệt ở chỗ nó thể hiện trong văn bản việc diễn giải lại [của Bahr] về những diễn giải [của người bản địa].

Trong quyển sách *Piman Shamanism*, sự chuyển tiếp từ lời kể của một người đến những khái quát hóa về một văn hóa luôn được làm rõ bằng việc tách rời tiếng nói của Gregorio và của Bahr. Quyền lực của Lopez, ít rõ ràng hơn, gần

giống với vai trò của Windson Kashinakaji trong công trình của Turner. Khả năng song ngữ thành thạo của anh ta đã giúp Bahr hiểu được những tình tiết và sự tinh tế trong ngôn ngữ của Gregorio, và từ đó cho phép người thầy cúng “có thể nói thoải mái về những chủ đề mang tính lý thuyết”. Cả Lopez lẫn Alvarez đều không xuất hiện với tiếng nói cụ thể trong văn bản, và sự đóng góp của họ với với tác phẩm điền dã nhìn chung là không rõ ràng với người đọc, chỉ trừ những người Papagos có trình độ và có thể hiểu được tính chính xác trong các văn bản được dịch cũng như những cung bậc thổ ngữ trong diễn giải của Bahr. Uy quyền của Alvarez nằm trong sự kiện là quyển sách *Piman Shamanism* là một tác phẩm hướng đến nhiều loại công chúng khác nhau. Đối với nhiều người đọc, thì họ chẳng quan tâm gì đến việc dịch và giải thích các văn bản in bằng tiếng Piman. Tuy nhiên, nhà ngôn ngữ Alvarez đã chữa những bản ghi chép và dịch với ý nghĩ sẽ sử dụng nó để giảng dạy về ngôn ngữ, và ông ta đã dùng một cách viết chữ Piman mà ông sáng tạo ra để làm việc này. Do đó quyển sách đã góp phần vào sự sáng tạo văn hóa của người Papagos. Ý nghĩa của việc đọc quyển sách theo hướng này vượt ra khỏi cấp độ địa phương.

Điều quan trọng cho việc phá bỏ tính uy quyền độc ngôn là

các tác phẩm điền dã không chỉ hướng đến một loại độc giả. Việc một tác phẩm có thể được đọc nhiều cách khác nhau phản ánh một thực tế là ý thức xem chuyên khảo dân tộc học là cách để nhìn về chính mình không còn là độc quyền của một số giai tầng xã hội hay của vài nền văn hóa phương Tây. Ngay cả trong những tác phẩm điền dã mà thiếu những đoạn văn thổ ngữ, những người đọc bản địa sẽ giải mã những diễn giải và hiểu biết đã được đưa vào văn bản cuối cùng theo các cách rất khác biệt. Những tác phẩm đa thanh thường có thể bị đọc theo những cách mà bản thân tác giả không dự định lúc đầu. Những người đọc ở quần đảo Trobriand có thể nhận thấy những diễn giải của Malinowski là không có gì mới nhưng những ví dụ và ghi chép chi tiết của ông ta vẫn đem lại nhiều ý tưởng. Và những người Ndembu sẽ không bỏ qua một cách dễ dàng như người châu Âu các tiếng nói trong các công trình của

Turner.

Những lý thuyết về văn học gần đây gợi ý cho thấy khả năng đem lại một ý nghĩa mạch lạc nào đó của một văn bản không phụ thuộc nhiều lắm vào ý định của tác giả của mà phụ thuộc vào khả năng đọc sáng tạo của người đọc. Theo Barthes thì nếu một văn bản là “một tổ hợp các trích dẫn được rút ra từ vô số những trung tâm của một văn hóa” thì “tính thống nhất của văn bản đó không phải nằm ở khởi điểm của văn bản đó mà nơi nó đến và được tiếp nhận”⁶⁴. Việc viết lách trong điền dã dân tộc học – một công việc mang tính đa chủ thể và đầy sóng gió – chỉ có được tính mạch lạc hay tính gắn kết tùy thuộc vào cách đọc cụ thể tác phẩm điền dã. Nhưng lúc nào cũng có rất nhiều các cách đọc khác nhau (không chỉ là cách cá nhân trung dụng tác phẩm như thế nào), và những cách đọc này vượt qua sự kiểm soát của bất kỳ một quyền lực nào. Một người có thể đọc một tác phẩm điền dã dân tộc học kinh điển chỉ đơn thuần để hiểu ý nghĩa của nhà nghiên cứu rút ra từ những thực tế văn hóa đã được tái thể hiện lại. Nhưng như chúng tôi đã nói một người cũng có thể đọc tác phẩm này theo cách ngược lại với giọng nói chính thức của văn bản để đi tìm những chủ nhân khác mà bị che dấu một phần, và có thể diễn giải lại những mô tả, đoạn văn, những trích dẫn mà tác giả đã trình bày trong tác phẩm. Với những thách thức gần đây về những phong cách tái thể hiện hay diễn đạt mang tính thực dân, và với việc mở rộng ý thức về hệ quả của việc viết và đọc và của khảo tả dân tộc học thì ngày càng có nhiều khả năng mới cho việc đọc (và do đó viết) các mô tả văn hóa⁶⁵.

Sự gắn kết của tính uy quyền với văn bản là một vấn đề luôn

xuất hiện trong những thử nghiệm gần đây liên quan đến chuyên khảo dân tộc học⁶⁶. Cách thức cũ hơn, theo chủ nghĩa duy thực – được thể hiện trong trang đầu của quyển sách *Argonauts of the Western Pacific* và dựa trên việc xây dựng một bức tranh sống về văn hóa mà chỉ nhìn theo một cách duy nhất của cả người viết và người đọc – cho đến nay không là một mô thức duy nhất để tạo dựng tính uy quyền. Những giả định chính trị và nhận thức luận là một phần của cách thể hiện này cũng như những

cách thể hiện khác, và đây là những giả định mà người viết chuyên khảo dân tộc học không thể làm ngơ. Những mô thức của tính uy quyền được đề cập đến trong bài viết này – dù là theo phương thức trải nghiệm, diễn giải, đối thoại hay đa thanh – đều nằm trong tầm tay của những người viết các chuyên khảo dân tộc học, dù là từ phương Tây hay không.

Không có mô thức nào là lỗi thời, không có cái nào là thuần túy chỉ có mình nó: thực tế là luôn có cơ hội để sáng tạo trong mỗi mô thức. Ví dụ như việc diễn giải theo cách hiểu của Gadamer có thể nỗ lực để đạt đến một mô thức đối thoại cực đoan. Chúng ta cũng đã thấy là đôi khi cách tiếp cận mới lại phát hiện ra những thực hành cũ đã bị bỏ đi. Tính uy quyền theo phương thức đa thanh thể hiện sự cảm thông với tuyển tập các văn bản thổ ngữ, vốn rất khác biệt với những chuyên khảo có trọng tâm và gắn liền với quan sát tham dự. Và giờ đây khi mà những lời quả quyết khá ngây thơ về tính uy quyền của trải nghiệm đã bị nghi ngờ từ quan điểm diễn giải, thì chúng ta có thể tiên liệu là sẽ có một sự quan tâm mới về tương tác tinh tế giữa các yếu tố cá nhân và phân chuyên ngành trong các nghiên cứu điền dã dân tộc học.

Các quá trình trải nghiệm, diễn giải, đối thoại và đa thanh cùng xuất hiện một cách đối chọi nhau trong bất kỳ chuyên khảo nào dựa vào điền dã. Nhưng một sự trình bày mạch lạc luôn đi kèm với nó là một mô thức quyền uy kiểm soát. Tôi đã tranh luận trong bài viết này là việc áp đặt sự mạch lạc cho một quá trình tạo văn bản không hề phẳng lặng thì rõ rệt là việc lựa chọn mang tính chiến lược. Tôi đã cố gắng phân biệt những dạng thức quan trọng của uy quyền vốn đã xuất hiện trong một vài thập kỷ gần đây. Nếu việc viết các chuyên khảo dân tộc học còn tiếp tục, và tôi tin là như vậy, thì nó vẫn sẽ tiếp tục vật lộn bên trong và với những dạng thức này.

Ghi Chú

* Một phiên bản trước của bài viết này đã được trình bày tại cuộc họp thường niên của Hiệp Hội Nhân Học Hoa Kỳ (AAA) vào năm 1980. Tôi muốn cảm ơn Talal Asad, Vincent Cra-panzano, Joel Fineman, Thomas Laqueur, Joan Larcom, George Marcus, T. N. Pandey, Mary Pratt, Richard Randolph, Renato Rosaldo, George Stocking, Sharon Traweek, Steven Webster vì những lời đóng góp phê bình rất hữu ích cho bài viết này. những dạng thức của tính uy quyền phân tích ở đây cũng có thể được khái quát hóa ra truyền thống nghiên cứu ở các nước khác, thì tôi cũng không cố gắng để làm điều này. Cũng theo trường phái của Dilthey chống lại thực chứng luận thì ở đây tôi giả định là điền dã dân tộc học là một quá trình diễn giải (interpretation)

chứ không phải là giải thích (explanation). Ở đây tôi không đi vào những mô thức của tính uy quyền dựa trên tư duy nhận thức của khoa học tự nhiên. Bằng việc tập trung vào quan sát tham dự như là một quá trình liên chủ thể chiếm vị trí trung tâm trong điền dã dân tộc học của thế kỷ 20, bài viết không đi sâu vào một số nguồn đóng góp đem lại tính uy quyền: ví dụ như sức nặng của kiến thức mang tính tư liệu tích tụ được về một số nhóm nào đó, hay quan điểm so sánh liên văn hóa, và của các công trình khảo sát định lượng ở diện rộng (survey).

2 Xem tiểu luận của M. Bakhtin, “Diễn ngôn trong tiểu thuyết” (“Discourse in the Novel”) (1935), trong tuyển tập của Michael Holquist, có tiêu đề là *Sự tưởng tượng mang tính đối thoại: Bốn bài viết của M. Bakhtin (The Dialogic Imagination: Four Essays by M. Bakhtin)* (Austin and London, 1981), tr. 259-442. Tính đa sắc thái của ngôn ngữ (“Heteroglossia”) giả định rằng “ngôn ngữ không có tính loại trừ lẫn nhau, mà giao thoa với nhau theo nhiều cách (tiếng Ukraina, ngôn ngữ của những bài thơ Anh hùng ca, ngôn ngữ của chủ thuyết tượng trưng trong thời kỳ đầu, của sinh viên, của một thế hệ trẻ em, hay của những nhà trí thức bình thường, hay của những người theo lý thuyết của Nietzsche và vv...). Có vẻ như là ngay cả từ “ngôn ngữ” cũng mất đi ý nghĩa của nó trong quá trình này, vì rằng không có một nơi nào mà tất cả những cái gọi là ‘ngôn ngữ’ này có thể được đặt cạnh nhau”. Những điều nói về các ngôn ngữ ở đây cũng có thể được áp dụng cho “các nền văn hóa” và “tiểu văn hóa”. Cũng cần xem thêm V. N. Volosinov (Bakhtin?), *Chủ nghĩa Marx và Triết lý của Ngôn Ngữ (Marxism and the Philosophy of*

Language) (New York and London, 1973), đặc biệt là chương 1-3; và

Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: Nguyên lý của đối thoại (Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique)* (Paris, 1981), pp. 88-93.

3 Xem Edward Said, *Orientalism* (New York, 1978); Paulin Hountondji, *Sur la "philosophie africaine"* (Yaounde Cameroon, 1980); và để hiểu thêm tình thế khó khăn mơ hồ này, xem thêm bài của J. Clifford tổng quan tác phẩm của Said trong tạp chí *History and Theory*, 19:2 (1980), 204-23.

4 Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York, 1980), p. 145; cũng xem thêm “Trí thức và Quyền Lực: Một đối thoại giữa Michel Foucault và

Gilles
Deleuze”

(“Intellectuals and Power: A Conversation between

Michel Foucault and Gilles Deleuze,") trong quyển sách của Foucault có tiêu đề *Ngôn ngữ, Trí nhớ ngược, và thực hành (Language, Counter-Memory, Practice)* (Ithaca, N.Y., 1977), tr. 208-209. Một bài viết gần đây chưa xuất bản của Edward Said, "Tính chính trị chậm rãi của văn bản và ngôn ngữ của sự phê bình" ("The Text's Slow Politics and the Prompt Language of Criticism,") đã giúp cho tôi làm rõ hơn quan niệm về một lý thuyết thực sự dân thân vào xã hội và có phụ thuộc vào bối cảnh lịch sử.

5 Tôi không có nỗ lực rà soát tất cả những dạng thức viết điền dã dân tộc học mới có thể xuất phát từ các nước ngoài thế giới phương Tây. Như Said, Hountondji, và một số người khác đã chỉ rõ, vẫn còn rất nhiều việc phê phán phải làm để mở đường và đây là việc mà những nhà trí thức ở các nước ngoài phương Tây đang dành phần lớn công sức. Bài viết của tôi nằm ở bên trong của một nền khoa học văn hóa duy thực được phát triển ở các nước phương Tây, dù là nó đang ở làn ranh thử nghiệm cái mới. Nó không xem xét những lĩnh vực thuộc về sự sáng tạo ví dụ như thể loại của lịch sử qua lời kể mà chúng ta có thể xem cũng gần như điền dã dân tộc học, tiểu thuyết không hư cấu, thể loại "báo chí mới", loại văn du lịch, và phim tư liệu.

6 So sánh ý tưởng của Marcel Griaule về tiến hành nghiên cứu theo nhóm (và nhiều chuyến đi thực địa lặp đi lặp lại) và chuyến đi dài ngày một mình của Malinowski trong hai tác phẩm: Griaule, *Methodes de l'ethnographie* (Paris, 1957); Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (London, 1922), chương 1

7 Xem tác phẩm của Victor Karady, "Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française," *Revue française de sociologie*, 23:1 (1982), 17-36; George Stocking, "The Ethnographer's Magic: the Development of Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski," *History of Anthropology* 1 (1983), sắp xuất bản.

8 Trong bối cảnh khủng hoảng về tính uy quyền hiện nay, điền dã dân tộc

học đã trở thành một chủ đề được rà soát kỹ từ góc độ lịch sử. Đề hiểu về những cách tiếp cận mới, xem: Francois Hartog, *Le miroir d'Herodote: essai sur la représentation de l'autre* (Paris, 1980); K.O.L. Burridge, *Encountering Aborigines* (New York, 1973), Chapter 1; Michele Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumieres* (Paris,

1971); James Boon, "Comparative De-enlightenment: Paradox and Limits in the History of Ethnology," *Daedalus*, Spring 1980, 73- 90; Michel de Certeau, "Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau," *Yale French Studies*, 59 (1980), 37-64; Edward Said, *Orientalism*; George Stocking, ed., "Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork," *History of Anthropology* 1 (1983), Madison, Wisconsin; sắp xuất bản

9 Xem phân tích chi tiết của Michel de Certeau trong bài "Writing vs. Time" về việc lập liên tính đối thoại trong trang đầu sách của Lafiteau và sự hình thành một nhân học phi lịch sử, được văn bản hóa, và hướng về thị giác.

10 B. Malinowski, "Pigs, Papuans and Police Court Perspective," *Man*, 32 (1932), 33-38; Alex Rentoul, "Physiological paternity and the Trobrianders," and "Papuans, Professors and Platitudes," *Man* 31 (1931), 153-154, and 32 (1932), 274-276. Ian Langham, *The Building of British Social Anthropology* (Dordrecht, London, 1981), chương VII.

11 R. H. Codrington, *The Melanesians* (1891), Dover reprint (New York, 1972), tr. vi-vii.

12 George Stocking, "The Ethnographer's Magic."

13 Curtis Hinsley, "Ethnographic Charisma and Scientific Routine: Cushing and Fewkes in the American Southwest," *History of Anthropology*, 1 (1983), sắp xuất bản

¹⁴Stocking, "The Ethnographer's Magic."

¹⁵ Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (1922), tr. 3-4.

¹⁶Stocking, "The Ethnographer's Magic." Cũng nên đọc Harry Payne, "Malinowski's Style," *Proceedings of the American Philosophical Society*, sắp xuất bản

17 G. Lienhardt, *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka* (Oxford, 1961), tr. vii.

18 Tôi cảm ơn hai bài viết chưa xuất bản của Robert Thornton ở Đại Học Capetown: "The Rise of Ethnography in South Africa: 1860-1920," and "The Rise of

the Ethnographic Monograph in Eastern and Southern Africa."

19 Margaret Mead, "Native languages as Field-Work Tools," *American Anthropologist*, 41:2 (1939), 189-205.

20 Robert Lowie, "Native Languages as Ethnographic Tools," *American Anthropologist*, 42: 1 (1940), 81-89.

21 E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (New York, Oxford, 1969), p. 261.

22 Sách đã trích dẫn., p. 215.

23 Khái niệm này đôi khi được gán một cách dễ dãi cho khả năng trực giác và sự đồng cảm, nhưng trong việc mô tả kiến thức điền dã, *Verstehen*

51 cũng bao gồm một sự phê phán về trải nghiệm mang tính đồng cảm. Ý nghĩa chính xác của từ nay hiện nay vẫn còn đang là nội dung tranh cãi của các học giả bị ảnh hưởng bởi Dilthey. Xem Rudolf Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences* (Princeton, 1975), pp. 6-7, and *passim*.

24 Bản tóm tắt rất ngắn này được lấy từ tác phẩm của H. P. Rickman, ed., *Dilthey: Selected Writings* (Cambridge, 1976), tr. 168-245. "The Construction of the Historical World in the Human Studies," Vol. VII of the *Gesammelte Schriften* (Leipzig, 1914).

25 *American Anthropologist*, 33 (1931), p. 248.

26 Maurice Leenhardt, *Do Kamo* (Chicago, 1979), p. 2; xem J. Clifford, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World* (Berkeley, 1982).

27 Carlo Ginzburg, "Morelli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method," *History Workshop*, 9 (Spring 1980), 5, 36.

28 Ví dụ: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York,

1973); "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding," trong K. Basso and H. Selby, eds., *Meaning in Anthropology* (Albuquerque, 1976), pp. 221-38; Paul Rabinow and William Sullivan, eds., *Interpretive Social Science* (Berkeley, 1979); Irene and Thomas Winner, "The Semiotics of

Cultural Texts," *Semiotica*, 18:2 (1976), 101-56; Dan Sperber, "L'Interpretation en Anthropologie," *L'Homme*, XXI:I (1981), 69-92.

²⁹ *Social Research*, 38 (1971), 529-562.

30 Xem đặc biệt là "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," Chương 1 trong quyển sách of *The Interpretation of Cultures*.

31 Emile Benveniste, "The Nature of Pronouns," and "Subjectivity in

Language," *Problems in General Linguistics* (Coral Gables, Fla., 1971), pp. 217-30.

32 Françoise Michel-Jones, *Retour au Dogon: Figure du double et ambivalence* (Paris, 1978), p. 14.

33 Clifford Geertz, "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight," *Daedalus*, 101:1 (1972), reprinted in *The Interpretation of Cultures*, pp. 412-53.

³⁴ *Ibid.*, p. 452.

³⁵ Michel Leiris, "L'ethnologue devant le colonialisme," *Les Temps Modernes*, 58 (1950); in lại trong Leiris, *Brisées* (Paris, Mercure de France, 1966), pp. 125-45; Jacques Maquet, "Objectivity in

Anthropology," *Current Anthropology* 5 (1964), 47-55; Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* (London, 1973).

36 M. Bakhtin, "Discourse in the Novel," p. 293.

37 P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley, 1977).

38 Paris, 1977; được dịch thành *Deadly Words* (Cambridge, England, 1980). Xem đặc biệt là chương 2. Những trải nghiệm của cô đã được viết lại thành một dạng mang tính hư cấu trong J. Favret-Saada and Josee Contreras, *Corps pour corps: Enquete sur la sorcellerie dans le Bocage* (Paris, 1981).

39 Camille Lacoste-Dujardin, *Dialogue des femmes en ethnologie* (Paris, 1977); Marjorie Shostak, *Nisa: The Life and Words of a IKung Woman* (Cambridge, Mass., 1981).

40 Kevin Dwyer, "On the Dialogic of Field Work," and "The Dialogic of Ethnology," *Dialectical Anthropology*, 2:2 (1977), 143-151, and 4:3 (1979), 205-24.

41 Vincent Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (Chicago, 1980); and "On the Writing of Ethnography," *Dialectical Anthropology*, 2: 1 (1977), 69-73.

42 Sẽ là sai lầm nếu bỏ qua sự khác biệt giữa quan điểm lý thuyết của Dwyer and Crapanzano. Dwyer, bị ảnh hưởng của Lukacs, phiên giải sự đối thoại sang trạng thái biện chứng theo quan điểm của Marx và Hegel, do đó duy trì khả năng khôi phục lại một chủ thể là con người, một loại kết thúc thông qua một cái khác. Crapanzano từ chối sử dụng một lý thuyết chủ đạo, và tính uy quyền duy nhất của ông ta là của chính người viết các đối thoại, một loại tính uy quyền bị làm suy giảm bởi những chuyện kể không có kết thúc về cuộc gặp gỡ, đổ vỡ và nhầm lẫn. (Cần chú ý là khái niệm đối

thoại theo Bakhtin không tương đồng với biện chứng).

43 Về nội dung này xem Stephen Tylor's "Words for Deeds and the Doctrine of the Secret World: Testimony to a Chance Encounter

Somewhere in the Indian Jungle," sắp xuất bản trong *Proceedings of the Chicago Linguistic Society*.

44 Về các "loại" duy thực xem G. Lukacs, *Studies in European Realism, passim*. Xu hướng chuyên hóa một người thành một nhân vật kể về nền văn hóa của họ có thể được nhận thấy trong M. Griaule's *Dieu d'Eau* (Paris, 1948). Xu hướng này xuất hiện trong tác phẩm Nisa của Shostak theo kiểu nước đôi. (Một bài viết của tôi về quyển sách của Shostak, về tính nước đôi này và về tính phức tạp trong diễn ngôn như là một hệ quả

của tính nước đôi đó đã xuất hiện trong *London Times Literary Supplement*, Sept. 17, 1982, 994-95.)

45 Crapanzano, *Tuhami*, pp. 147-151

46 James Clifford, "Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation," *History of Anthropology* 7, forthcoming.

47 I. Lewis, *The Anthropologist's Muse* (London, 1973).

48 R. Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History* (Stanford, 1980).

49 Paris, 1932; về nghiên cứu theo dạng thức tạo ra văn bản kiểu này, xem J. Clifford, "Fieldwork, Reciprocity, and the Making of Ethnographic Texts," *Man* 15 (1980), 518-32. Cũng xem thêm B. Fontana, phần Mở đầu cho quyển sách của Frank Russell, *The Pima Indians* (Tucson, 1975), về đồng tác giả ẩn của quyển sách người da đỏ Papago José Lewis; M. Leiris, "Avant-propos," *La langue secrète des Dogons de Sanga* (Paris, 1948), pp. ix-xxv, , và L. M. Lewis, trong *The Anthropologist's Muse* thảo luận về sự hợp tác như là một dạng đồng tác giả. Về một sự bào chữa cho việc Boas nhấn mạnh vào các văn bản thổ ngữ và sự cộng tác của ông ta với Hunt, xem Irving Goldman, "Boas on the Kwakiutl: the Ethnographic Tradition," in S. Diamond, ed., *Theory and Practice: Essays presented to Gene Weltfish* (The Hague, 1980), pp. 334-36.

50D. Sperber, "L'Interpretation en Anthropologie," *I:Homme*, XXI:I (1981), nhất là những trang 76-79.

51 Một dự án như vậy được nêu trong phần giới thiệu của Evans-Pritchard cho quyển sách *Man and Woman among the Azande* (London, 1974), một tác phẩm ra đời sau mà có thể coi là một phản ứng ngược lại với dạng thức nặng phần phân tích và đóng kín thường gặp trong các tác phẩm đầu tay của Evans-Pritchard. Ông cảm ơn

Malinowski vì đã là nguồn cảm hứng cho việc tìm tòi này.

52 Sperber, "L'interpretation en Anthropologie," p. 78.

53 V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, N.Y., and London, 1967), pp. 131-50.

54 New York, 1960, pp. 333-356. Về cách tiếp cận nhấn mạnh đến “những động thái nhóm” trong đền dã dân tộc học, xem T. Yannopoulos and Denis Martin, "De la question au dialogue: à propos des enquêtes en Afrique noire," *Cahiers d'études africaines*, 71 (1978), 421-42. Về một chuyên khảo dựa vào đền dã và thể hiện rõ ràng việc dựa vào các thảo luận của người bản địa, xem N. Blurton Jones and M. Konner, "Kung

Knowledge of Animal Behavior," trong R. Lee and I. De Yore, eds.,
Kalahari Hunter-Gatherers (Cambridge, 1976), pp. 325-48.

55 V. Turner, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (Ithaca, 1975), pp. 40-42, 87, 154-56, 244; *Forest of Symbols*, p. 21.

56 Việc Favret-Saada dùng phương ngữ và chữ in nghiêng trong sách *Les Mots, la mort, les sorts* của mình là một trong nhiều giải pháp cho một vấn đề mà các nhà tiểu thuyết hiện thực đã quan tâm từ rất lâu.

57 J. Casagrande, ed., *In the Company of Man*, p. 428.

58 Sách đã dẫn., pp. 17-18.

59 Sách đã dẫn., p. xiii.

60 Roy Wagner, *The Invention of Culture*
(Chicago, 1980)

61 New York, 1980

62 Auckland, London, 1977

63 Bahr et al., *Piman Shamanism* (Tucson, 1974), p. 7

64 R. Barthes, *Image, Music, Text* (New York, 1977), pp. 146, 148.

65 Một mô hình trình bày đa thanh rất đáng chú ý xuất hiện trong một tuyển tập bốn quyển đang triển khai mà trong đó là các văn bản điền dã được viết, khởi xướng hoặc ghi chép lại bởi James Walker trong thời gian từ 1896 đến 1914 về Khu Bảo Tồn Pine Ridge Sioux. Hai quyển trong tuyển tập này đã xuất hiện: James Walker, *Lakota Belief and Ritual*, Raymond DeMallie and Elaine Jahner, eds., and *Lakota Society*, Raymond DeMallie, ed. (Lincoln, Nebraska, and London, 1980, 1982). Những tập sách hấp dẫn này trong thực tế đã đưa ra những câu hỏi về tính đồng nhất trong văn bản của chuyên khảo kinh điển của Walker xuất bản năm 1917 có tiêu

đề *The Sun Dance*, và là một tập hợp tóm tắt những phát biểu của các cá nhân đã được dịch ra. Những phát biểu được dịch ra này của hơn ba mươi người được coi là “lãnh đạo” đã bổ xung và vượt qua tổng hợp của Walker. Một phần dài trong sách *Niềm tin và nghi lễ của Lakota (Lakota Belief and Ritual)* là do Thomas Tyon, người phiên dịch của Walker, kể lại. Và quyển thứ tư trong tuyển tập này sẽ là bản dịch những bài viết của George Sword, một chiến binh Oglala và một quan tòa mà Walker đã khuyến khích ghi lại và diễn giải cách sống truyền thống. Hai tập đầu tiên trình bày văn bản chưa từng xuất bản của những người Lakota hiểu biết và những mô tả của riêng Walker theo cùng một mô thức. Điền dã dân tộc học thể hiện như một quá trình cùng sản sinh ra một sản phẩm chung. Ở đây rất cần chú ý là quyết định của Hiệp Hội Lịch Sử Colorado cho phép xuất bản những văn bản này là theo yêu cầu thường xuyên hơn của Cộng