

重新把握人类学

理查德·G·福克斯主编

和少英 英
何昌邑 等译



河大学出版社

序

人类学是一门既古老又年轻的学科。说它古老，是因为自人类启蒙以来，人类就没有停止过对自身的了解和研究；说它年轻，是因为作为一门学科的人类学的历史并不长。今天，人类学已发展成为一门综合性的学问，特别是近十年来西方人类学研究有了很大的进展。许多有识的西方人类学家回顾历史，对当今世界人类发生的根本性的、广泛的变迁进行了反思，对人类学以前赖以存在的许多前提提出了质疑并阐述了自己新的见解，《重新把握人类学》就是这样一部新著。

《重新把握人类学》是美国研究院主办的人类学高级研讨会的论文集粹，作者为当代有影响的人类学家。他们从新的、不同的角度对人类学研究阐明了自己的观点，范围包括以下诸多论题：文化的概念，西方与非西方的定义和性质，非领土化进程，文化史的定义，后现代主义的冲击，新事物对传统理解的影响，传统的田野调查的局限，传统人类学研究的主要对象之一“野蛮人”概念的产生和立论基础，对权威性的质疑和对前辈人类学家的正确评价等，其中有些涉及到以前西方人类学建立的基础，有的提出了建立一门新的人类学的可能途径。本书的特点是“重新把握”，涵盖面广，不强求统一，综合反映了当前西方人类学研究的新的走向。

《重新把握人类学》的主要译者何昌邑、和少英同志曾负笈英、美，对西方文化有一定的了解，对英语有较深的造诣。译者在对

原作有较透彻的理解后，把握了“忠实、通顺”的翻译原则并较完整、准确地表达了原作的精髓和风格，这使译文的质量有了保证。

包容才能博大，我认为《重新把握人类学》的出版对了解西方当代人类学的新观点和研究趋势是有裨益的。

尤 中

1994 年 3 月 28 日

目 录

第一章	导言：当前的人类学	(1)
第二章	人类学和野蛮人的位置 ——他性的诗学和政治	(22)
第三章	迷人的历史决定论	(55)
第四章	供借鉴：坚定的后现代	(72)
第五章	重写文化	(87)
第六章	关于一种近乎新的文化史	(111)
第七章	典型、种族划分和先驱的民族志 ——一个土著人类学者的笔记	(138)
第八章	反文化著述	(164)
第九章	认识美国 ——关于阶级和文化主论	(195)
第十章	全球的民族志概况 ——对跨国人类学的思考和质疑	(227)

第一章 导 言：

当前的人类学

理查德·G·福克斯

题记：让我们假设，在构建一种当前的人类学的尝试中，存在着一些价值。

——西尼·明兹《甜蜜与力量》

人类学家在当今世界怎样进行工作和怎样描述当今世界？这一问题引发了于1989年6月在新墨西哥州的圣达菲市美国研究学院举行的为期一周的高级研讨会。

我们与会者把世界看作“当前的”并不仅是简单意味着当代，而且还蕴含着这样一层意思：即我们把这个星球上所发生的根本性的、广泛的变迁都看作晚近时期的事。非中心的、支离破碎的、被浓缩的、易变通的、有折射力的、后现代的——这些术语常常被用来描述当今之世。（参阅：哈尔文，1989年）。我们所用的“当前的”这一术语，即使是与我们的前辈学者不久以前使用的同一术语相比，也显示出了其本质的区别。

同样，我们意识到“人类学家怎样工作和著述”这一问题，现

在甚至比一代人以前更成其为问题了。“工作”这一概念已不再是简单地选择一种方法论和一种分析框架；“著述”这一行为现在亦被视为“把笔放在纸上”的机械过程所无法包容的（这是个同时代极不相称的短语并且我们认识到它与“当今之世”是如何大相径庭）。这些对“进行工作”和“著述”的全新理解开始使人类学对权威的要求陷入重围。我们相信当前的人类学不能对此视而不见；而且任何当前的人类学均有赖于对这些新见解的认识。

在用这些方式使我们最初的议题复杂化后，我们从未期待着这次讨论会得出单一的答案。我要欣慰地说并没有这么做。然而，在我们应予关注的中心议题方面则形成了一致的看法。无论与会者对于自我与他人的性质、文化的概念、民族志的实践、作为一门专业的人类学、本文的历史，以及全球性社会中地域性社区的等等问题，作出了多么不同的回答，我们在关于重新把握当前人类学的权威方面达成了战略上的共识。在对当今人类学各学科的“先驱者”以及对现代形成这种人类学的一些障碍作点简短评述后，我将讨论这一共同之点。①

以往所做的工作

人类学对当今世界的探索至少可以追溯到第二次世界大战刚结束的年代，罗伯特·雷德菲尔德、露丝·本尼迪克特以及朱里安·斯图尔德等人以颇为不同的方式，试图重新理解当时称之为复杂社会及其伟大的传统、国民文化、或者社会文化一体化的水平到底是什么。这种尝试所涉及到的据称不仅是（当今的）世界究竟怎么样，而且也涉及到人类学应当如何去研究这个世界的问题。

在我看来，现代的人类学中有两项里程碑式的工作。1956年，

艾里克·沃尔夫将墨西哥和其它复杂社会描述为地域性社区与国家规模联系在一起的集团关系网络。在沃尔夫看来，现代的人类学，不得不追溯作为地方与国家之枢纽的中间人以及经纪人的机构。大约与此同时，西尼·明兹（1960年）从个人一生的生活与劳作中去揣测一门现代的人类学。我们把二十世纪上半叶中的波多黎各社会的许多变迁看作是塔索、明兹的“甘蔗地里的劳作者”，这体现了、抗拒了，而且最重要的是容忍了这些变迁。

此外，还有另外一项重大工作是《重建人类学》（海姆斯：1974年），这在稍后的、甚至更倾向于批评的时代引发了一个问题：专业人类学为获得一个全新的开端而必须怎样改变。在其引言中，德尔·海姆斯论说道，一些专业的传统甚至可能会被废除掉。他举例说，人类学的分支继续维系着“四个领域”的研究，纵然——或许也许主要是由于——它仅仅是种遗留的做法。海姆斯也对文化人类学家仍同早期人类学家所想象的那样感到遗憾，他们把世界强烈地辨识为“原始的”世界——即一个没有西方支配地位的世界，以及人类学家仅仅需要确定——而且只要能确定——那些“土著”的范围以找到一块田野调查的场所，海姆斯（1974年：第29页）概括道：“这里所暗示的便是一种培养出的无能力，超越于其专业论题之上并进入现代世界之中”。大致与此同时，塔拉尔·阿萨德以及他的同事们对英国社会人类学作出这样的判断，它将由由于“介于西方与第三世界之间的那种历史性力量关系”，而成为逐渐缺乏活力的学科。

问题的提出

尽管有些预期的和示范的意味，这些著述在世界上以及在人类学方面，所面临的当前与当今世界是颇为不同的，塔索所生长

的战后的波多黎各，在那里岛国的父系家长式的甘蔗种植园经济已让位于美国式的农业经济，移居大陆当时已成为该地一种愈益重要的时尚；甚至是人类学家——而且由于他们从未跟“原始人”生活在一起而显得怪异——也到那里去从事研究。沃尔夫的墨西哥，则由密切合作的农民社区加以装点；这些社区并不是前哥伦比亚的幸存者，而是农民在那种植园制的边缘地带的“软弱武器”。稍后，海姆斯与阿萨德敦促人类学家去认识那种颇为相似的当前。他们眼中所看到的仍是那个战后世界，在这一世界中原始的东西已荡然无存，西方的殖民地正在消失；国际上出现了新的国家和民族认同，以及发展与发展的方向；而国内则有关于代议制与社会正义的主张；在这个战后世界中，越南战争可能看来像遭受了致命伤而未断气的帝国主义临终前的拼命一搏。

学者们关于当今之世的说法是众说纷纭。戴维·哈尔维发现了“大约从1972年开始，在文化方面发生了如同政治经济方面那样显著的变迁，他把这同风靡全球的灵活的资本积累的新资本主义相联系。（哈尔维：1989年，第7页）。爱尼斯托·莱克劳和查塔尔·莫菲在呼吁一种新型的激进民主政治时，将当前称之为一个资本主义取代所有社会关系的时代，个人不仅通过工薪劳动，而且在闲暇时间，在教育、性问题，乃至死亡等方面均为资本的附庸。（莱克劳与莫菲：1985年，第160—161页）；亦见于罗宾诺：1986年）。阿尔温·古得诺、雅根·哈伯玛斯，还有其它关于晚期资本主义的著述者们，则对资本主义社会中这一阶段的新阶级与社会运动的形成作出论断。在这些学者看来，当今之世仅是一种积累，而且也许在意识方面，是对上半个世纪以来资本主义中出现的状况的一种过分的赞赏。弗朗西斯·麦克雷与珍雷尔得·玛克尔在对这种论调作出评述时，将它综括来阐释近期在美国国内及全球范围内的反核运动的出现。（麦克雷与玛克尔：1989年，第28—39页）。

不论其起因与特征如何，我们的工作已由当今世界为我们所规定。20年前，海姆斯能够对人类学的状况表示悲观，然而却相信那种重建确实有可能实现，并因而最终能表示乐观。今天，爱得华·色德（1989年）也象海姆斯那样，充满激情地敦促人类学去重建自身。但与海姆斯不同，色德认识到特权地位已不复存在，作为目的物的岛屿或供获取这样一种伟大的“真理”的学术工作场所都没有了。依色德之见，一门重建的人类学，正象它所期望取代的人类学那样，将是，事实上也必须是通过全球范围内的兴趣而发动的，或者就象在实证主义词汇中所称的：偏见。反映性、相对性，以及对科学或学术工作的特权地位的拒绝代表了一个新时代，甚至颇不同于仅在一代人以前的情况，因此，当詹姆斯·克里福德（1988年：第23、213页）同样在谈及新描述的需要，即那种对当今的破碎的与混杂的状况强调时，具体来讲，譬如：关于在普埃布洛祖尼人的萨洛科（Shaloko）庆典上盎格鲁式的仪式消费的存在——他并未将此视为导向伟大“真理”的里程碑。就象色德那样，克里福德把这些新的表现判断成有价值，只要它们具有批判性的，即同那种已建立起的描述是相矛盾的。

当今世界中新奇事物不可否认地在日常生活中对人类学家产生了影响。许多例证——前所未有的文化震荡在当今的描述中——在美国研究学院的研讨会上不断涌现，并已载入本书中。譬如，那位绕地球半圈到印度去的人类学家，结果却发现作为他的主要报告人的那位印度教牧师，已离开印度而前往德克萨斯州的休斯敦，去为那里的教区居民服务。（他是否又在那里遇到了其他人类学家？）。这类由阿俊·阿帕杜莱以及卡罗·贝雷克里德等玩弄的国际旅行的“捉迷藏”游戏，对从事田野工作的人类学家而言，标志着一种新的“玫瑰色”，即一种将要变得更为风行的流派的出现。当今之世出现了越来越多的象里拉·阿布·拉福德对她本人所定义的那种“杂拌”人类学家。——与此同时，一个人研

究一类人，而且这类人的一分子又被如此研究。这项工作变得更困难，就象乔思·莱蒙所告诉我们那样，是因为这些“土著的”民族志学者时常面临着关于他们自己的清晰描述，这种描述在他们先辈学者的民族志中是他人真正的典型，这些先辈学者有的也是“土著的”或“杂拌的”。此外还有其它一些人类学家，正如米歇尔·拉尔夫·特洛依罗特所说的那样，用不允许现代西方在迅速而又卑贱的供认中注销其有罪的方法，要求“欧洲和西方……认真地对待他人。”（色德：1989年第223页）。这些在过去构建起来的他性不能如此轻易地从当今之世关系中被注销。

这类文化的和专业的曲解是现今的，而且没有一种方法能使其回复到一种家园据点，并且避免曲解：那种接近家园的概念经常是同远离家园的概念相混杂的，而且时常不值得去分清彼此。我在观察到北卡罗莱纳州先前生活的持异议者们运用甘地的非暴力不合作主张的当前的解释时，或在动物权利保护者们呼吁一种非常类似于佛教的不伤生灵的主张时，产生了这种感觉。谢莉·奥特纳提出了类似的看法，在她对其新泽西“家乡”进行研究时，近在咫尺却产生出一种距离感。在当前情况下我们认识到，许多时候外来人已同当地人打成了一片，反之亦然。

人类学究竟怎样才能去处理这个没有连续性社会关系的世界，混杂的却又并未清楚界定的文化，以及那些被想象为散碎的变异理论呢？有些人类学家呼唤全新著述的出现。他们迫使人类学中的考古学从其最初的专业阶段，长驱直入一个单独的领域：一个他们贴上了“现实主义”民族志标签的时代，并发觉这至多不令人信服，而最坏也可作掩饰。（参见马科斯与卡施曼：1982年，克拉潘扎诺：1986年）。这些人类学家未能把我在前面所提到的，即把50年代关于复杂社会的著述，或把70年代对重建的呼吁，看作人类学发展阶段上的一种进步，或者甚至是分水岭。确实，这样的发展对他们来说似乎到现在才有可能：人类学不得不几乎是

从零开始，当今之世的现状也能够促使全新的著述出现。（克利福德：1988年，C，第23页）。

我把这些人类学家集体地、扼要地（因而多少带有歉意地）称为反思者与后现代主义者是恰当的。他们的批评导致了对当今之世的重新认识，以及与此相关的人类学在这世界上工作的难处和旨趣所在。忽略那种反思的或后现代批评的这个方面，意味着我们错将它当作不相干的文字上的离题，毫无趣味的知识游戏，或最糟糕的是专业上的机会主义。因而这种批评必须进入当前人类学的一切考虑之中。

超越过去

克利福德·吉尔兹（1988年：第1页）在告诉我们民族志是“一种把事实记在纸上的写作”时，陈述了反思的或后现代批评的主要论点。与其作为一种客观科学的报告而出现，不如说民族志现在作为一种学术性建树而出现。詹姆斯·克利福德（1986年：b：第118页）更进一步指出：时常被当作民族志中的那样“土著的观点”，只不过是该人类学家的主张与证明；他实际上限制了那些“土著的”报告人在民族志的杜撰中与之合作，并以此封住可能提出异议的人之口，这类民族志作品又加强了使该人类学家作为专家的那种权威性。

因此，撰写民族志便总是对强力的维护，一旦成功，对“权威”的要求即变为“权威性”了。

后现代的批评尤其善于暴露那种用于民族志作品中的使人类学合理化的技巧——即文字规范。我们现在更多地认识到、并忧心于那种我们用来说服读者的规范，亦即我们确实深入到土著中去并如实地获取的土著的观点。我们更加深了对提供对他人的严

谨描述的那种民族志主张的怀疑。我们在调查中获得的常见的对把浸礼忽然引入土著社会的描述，或其他和睦关系的故事，是颇为值得怀疑的。现在有谁能够非自我意识地讲述“来自田野的恐怖故事”——在特音巴扎那只咬了我的恶犬，我在瓦斯里卡所吃的那只羊眼睛呢？即使这些事确实发生过，它们也代表着一种陈旧过时的东西，通过强调现实主义的民族志既是构建的又是权威化的，这些后现代的批评家在其作为文化人类学的那种主要产物或“本文”方面，使其丧失权威。

我相信，今天已没有多少人类学家，对后现代批评中潜在的相对性提出疑问了。我们多数人类学家会赞同，一件民族志本文致力于所研究的真实社会与文化的塑造。我还想像在原作者的活动，正是通过这些活动民族志建立了其权威，被精明地揭去神秘的面纱后，当今几乎没有人类学家能够忽略民族志权威的丧失。那么，后现代的批评为关于民族志权威性的主要论辨安排了一份日程表，而且将其扩展为对人类学现状的批评，这是毫无疑问的。

余下的问题便是，这种批评怎样才能促使我们产生一种当前的新人类学。通过他们自己的极度的苦悔、懊悔、谴责，以及对此的指责，一些人类学家把后现代的批评当作一种对人类学的传统观念的攻击，一种对学术的以及我们现在所了解的科学的传统的攻击。斯蒂文·桑伦（1988年）使得那些后现代派人士的蒙昧主义和野心无限膨胀。约拿撒·弗里德曼（1987年）、尼科尔·波莱尔以及威廉·罗斯伯里（1989年）尽管较为克制些，也将这种批评扩展到很广的范围。那些后现代主义者则毫不犹豫地拿关于他们主要目标的问题，权威性地向我们提出商榷。譬如乔治·马库斯以及迪克·卡施曼（1982年：第45页）将现实主义民族志的失败类型，同一种新型的、未定的、“将世界视作为无限的、模棱两可的以及不断变幻的”民族志描述比较。詹姆斯·克利福德（1986年，b：第109页）同意：“我们关于其它文化的大部分知识，

现在必须被视为偶发的，被视为关于本题中的对话、翻译以及规划的那种未定的结果。”

克利福德因而呼吁一种根本性的用对话表达的，或者有多种声音的民族志作品。斯蒂夫·泰勒（1986年：第126页）对我们作出了类似告诫：后现代的民族志拒斥那种观察者以及被观察的现实主义意识形态——“没有什么可观察的东西，也没有谁是观察者，取而代之的是一种高谈阔论的，一个质量不高的描述的相互对话之产物。”因此，所预示着的“试验时刻”呼唤着大量民族志作品的出现，它们保证形成一门当前激进的人类学。

这是一种新型的，真正的属于下层人士的人类学，或只不过是一种象它本身所炫耀的那样呢？格伦海姆·沃特森（1987年，a）争辩说，后现代化的描述并未解决那反映性的问题，（沃特森声明：那问题不可能解决。）但却保留了对现实性的现实主义呼吁，以及标准的对权威的学术性要求。保罗·罗宾诺（1986年）表明，从历史的角度来看，这批评中多数对西方认识论是多么缺乏了解。当马里琳·斯特拉森（1987年，b：第267页）似乎宽慰地或许甚至是惊讶地承认，那种后现代的批评未能导致一种民族志的“混乱”时，难道我们不应当开始对它将导向什么感到忧虑吗？

我们要考虑在一种无能的批评的幌子下，那种后现代批评所助长的自我庆幸。对人类学家来说，有什么奇想更能比他们的学术著作——尽管它可能是有缺陷的——由研究和撰写民族志所构成而使其满意呢？怎样更好地满足作为田野工作者的自我形象？而且最重要的是，怎样去扶助那种模糊的民粹主义，并改变时常注入了那种形象的势利行为呢？（2）那种田野工作的魅力，民族志学者对事物真谛之顿悟，在人类学见习期间那种沉浮全由已——所有这些人类学自古就有的奇想，现在由一种表面上自我批判的反思所文饰并现代化了。那种批评可能使我们意识到民族志所代表的那些“杜撰”或叙事，但它的其它信息则是人类学的研究仍

然在相同的学术性工作过程中进行着，此过程是我们的“前辈们”认可的我们现在居住的圣洁的“人类学园地”（采用了伯纳德·柯恩的一个术语）——或更为老实地讲，我们（希望）继续控制的那块专门地盘。通过撰写民族志作品的那种技艺，通过体现作为我们“艺术作坊工作”的田野研究，那种后现代的批评照料着我们的艺人形象，我们一直被这种形象所蒙骗。

如果说自我反省是当前人类学的特权，那么这种反省就不仅应从纠正写进民族志内容的那些故弄玄虚之物开始，还应从暴露人类学家们对他们的学术工作常有的虚假意识开始。后现代的批评还进而文饰，而非纠正那种人类学家自认为是艺人，独立的手工艺人的习惯。因此，这使我们认识到埃文斯·普利查德的做法是多么巧妙，即先是使自己体现于努埃尔人中，尔后又让自己“消失”在赞同对其残留作品一种科学的全知全能之中。然而，这种批评对我们如何掩饰自己工作的非精巧方面——在作品中怎样遮盖我们的资金来源，甚至比在叙述中抹掉我们自身更为谨慎，并保持缄默。我们只在结语附言中承认基金会和有关机构的“支持”。（这是“资助”的委婉语。），此外，通过揭示人类学家也是有技艺的手工艺人，——譬如：干净利落地把文化的那种松散结尾编织进现实主义的民族志中——那种批评不管你是否愿意，迫使我们相信这就是我们的工作。现在我们所需要做的事，便是用基于后现代主义自身比喻的一种新意识，即意识形态的终结（元叙事以及主体理论的消失）以及上帝的失败，（现实主义民族志的失败），来改进我们的技艺。不要在乎制作不同人类学学科的新式工具，不要在乎新的工作场所——即人类学家应当或必须在其中工作的“工场间”。不要在乎对我们怎样，在哪里，甚至是否工作的那些约束。通过粉饰艺人特性，后现代批评把人类学前景理想化了。并因而很难悲观，但却很可能是不负责任的。它主张，要是我们采用新的思维模式，人类学的制造工艺将在当今之世继续

起作用。人类学家就像铸模者与织毯者一样，仅仅需要选择新的模具与编织图案。

对我们学术工作的一种虚假意识，能够使我们不切实际地对待过去所干过的工作，同时也能使我们相信自己能干任何想干的事。当前的人类学是一种工艺制作吗？或者它曾经是过吗？如果回答是否定的，那么以传统的感觉来说，民族志的田野工作场所过去就决不是人类学被描绘的唯一工作场所。但我们却坚持一种假设的、神秘的技艺特性——这不仅是为了我们自己，而更多是为了人类学的那些创始人，即田野工作的伟大先驱者们。

在很长一段时间内，这种虚假意识使我们对一些努力怀有敌意，并对我们将其认为不是“真正的”人类学的其它方面感到恐惧。想一想我们对 19 世纪末期那些“安乐椅上的”人类学家长期以来的蔑视，以及我们对这些知识的“固定收入者们”错误产生的无根据的、“空洞”学术工作所得到的轻蔑的印象。我们现今认为这一学科的英雄们在加班加点地工作，以促成做田野工作的人类学家的技艺共识：马林诺斯基全由自己制造了作为限囿他工作的一个陌生世界；博厄斯独自弄活了他所搜集的那种文化的一个微缩博物馆。我们从伊安·兰格汉姆（1981 年）那儿得知拉德克利夫·布朗以及他经典性的“田野工作”的真相太晚了吗？布朗实际上是从那些因患淋病而被强制在医院中接受治疗，对他们来说等于已宣判了死刑的土著人中，搜集到关于澳洲的亲属称谓材料的。

我们应当明白不能相信这些把人类学归入工艺制作的神话。即使它在科学院里已被专业化了，人类学产品的产生不仅通过民族志的撰写，而且也是在“工场”的条件下产生的——例如，在大学的科系里，在专业会议上，在学术会议期间，以及在图书馆中，我们甚至承认将会在系科中发现那种“工业纪律”——如教学负担，终身俸禄评价，休假政策等——以及对人类学的那种

(非)产品来说在其中设定条件的方式。我们对在主要会议上实施的那种“时间—运动”纪律持不同意见，在10分钟的发言时间里我们几乎不能讲清什么问题，以及我们所有想要参加的那些会议又是同时举行。我们真心为全国科学基金会或全国人文基金会“设计”下一个研究项目吗？还是我们去推销这一研究项目？

我们对产生人类学工场产品的此类环境的印象，由于它们未在人类学技艺的想像下撰写而总是否定的。取而代之的是这些其它的“工场间”和它们所需要的劳作向我们表明：我们既未拥有，也未掌握学术生产的方法，在某种程度上后现代批评家们也未做到这一点，他们因而反对过去由我们单方面创造的生产和权威性的内容的这一观点，并反对我们现在完全享有重写这一内容的自由。

当前的工作

收入本书中的论文，在人类学如何维持继续生产方面，提出了激进的观点。多数论文都是从攻击我称之为人类学的那种艺人形象开始的，包括了过去的和当今的形象，一些论文展示了人类学家的工作在民族志工作场所以外是如何有条不紊。这些论文接着还详述了人类学生产的这些其它场所的学术工作的作用。

米歇尔·拉尔夫·特洛依罗特争辩说，人类学的那种他人的构建，事实上并不是人类学自身的构建，而是人类学家从先前长期存在于专业人类学领域的西方哲学和乌托邦思想中继承了一种“野蛮人的位置”。人类学的构建和人类学家工作的训练，是由先前已存在的野蛮人的位置或他人的定义所决定的，而不是正好相反。象后现代的批评那样把人类学严厉申斥为对他人的有缺陷构建，这是对操纵我们学科的那种机构与力量的根本性误解，这是

受害者责备他们自己的荒唐可笑的例子。

琼·文森特揭示了使人类学家据说是独立进行技术性工作的其它途径，这便是学科化。她敦促说，本文在其内容中不仅仅体现了一种政治，而且它也是在一种政治背景下运作的，那些背景条件既是对本文的构建，又是对本文的接纳。它决定哪种人类学将成为权威性的，哪种将丧失信誉。要是我们试图单独用本文分析去领悟人类学生产背后的那种政治，那我便会错失人类学在其中起作用的（或未曾起作用的）那广泛的当代背景。文森特主张说，后现代主义的评述，不过是用没有历史的本文替代了早期人类学错误创造的没有历史的人。

保罗·罗宾诺认为人类学生产的另一点——这一点对人类学现今的不适应显得尤为重要——存在于那种学院式的人口统计与微观实践中，他揭示了现今这一代正在临近退休年龄的人类学家，享有他们的年长资深所赋予他们的权力，在“简单地”对他们自己再生产或“扩大”学术方面的再生产之间，面临着困难的抉择。罗宾诺指明了在学院式的微观实践中的那条途径——例如，围绕着一个职位申请者面谈的那些实践——通常诸如“我们人类学家是谁，我们应当为怎样的人”之类的问题藏匿于常规行为和估价的习惯之中。罗宾诺因而提供了当代条件的一个具体例证，即文森特主张在人类学中赋予本文以及理论以历史（或否认它）。

格伦海姆·沃特森提供了这些微观实践下可能会掩盖起来的一个例证：他呼吁引起对被奇怪地从那后现代主义批评的候选名单中排除出去的一项学术工作的注意，即对民族学方法论的注意。沃特森争辩说，民族学方法论者一直与那种知识的构建，以及与后现代主义者有关其它问题作斗争，只不过他们这样做得更早一些，而且是以一种更为激进的方式。他并不倾向于使用政治的，以及由文森特或罗宾诺提出的微观实践的术语，或用特洛依罗特所主张的野蛮的位置之类强制的文化范畴表述语，去解释后现代主