

# “SKETSA KOMPARATIF”

*TEORI ANTROPOLOGI II*

Pertemuan ke-1,2,3, Semester Genap 2014/2015

Program Studi Antropologi



FISIP - UNIVERSITAS MALIKUSSALEH

# LITERATUR

## Referensi Literatur:

Koentjaraningrat. 1990. *Sejarah Teori Antropologi II*. Jakarta: Universitas Indonesia (UI-Press).

- ▶ Ilmu Antropologi sejak awal perkembangannya didasarkan pada penelitian komparatif (perbandingan).
- ▶ Dalam gagasan komparatif: peneliti mencabut unsur-unsur kebudayaan dari konteks masyarakat tineliti untuk dijadikan satuan-satuan pembandingan antar kebudayaan pada suatu masyarakat.
- ▶ Penolakan penelitian komparatif oleh kalangan Antropolog Inggris dan pengikut C. Levi-Strauss melalui pendekatan 'Holistik': bahwa upaya dalam memahami masyarakat dan kebudayaan adalah dengan melihat seluruh unsur kebudayaan, sampai aspek terkecil yang mempunyai fungsi dan bermakna bagi kehidupan masyarakat yang bersangkutan.
- ▶ *Rethinking Anthropology* (Leach, 1961): bahwa peneliti dengan pendekatan komparatif tidak ubahnya seperti seorang pengumpul kupu-kupu. Cenderung hanya menghasilkan *tautology* (pernyataan mengenai hal-hal yang sebenarnya sudah diketahui secara umum).
- ▶ Kobbén (1956;1970) kemudian mengolompokkannya antara *comparativist* dan *non-comparativist*, dan keduanya saling berkontribusi dalam menguatkan perhatian pendekatan komparatif dan holistik.

- ▶ Gopala Sarana (1975), sedikitnya ada empat jenis penelitian komparatif:
  - 1) Bertujuan menyusun sejarah kebudayaan manusia secara inferensial (yang dapat disimpulkan);
  - 2) Menggambarkan suatu proses perubahan kebudayaan;
  - 3) Mengajukan taxonomi kebudayaan;
  - 4) Menguji korelasi (keterhubungan) antar unsur, antar pranata, dan antar gejala kebudayaan, guna menyusun generalisasi mengenai tingkah-laku manusia pada umumnya.

- Penelitian komparatif dalam melihat proses kebudayaan terbagi atas dua metode, yaitu metode diakronik dan metode sinkronik.
- Diakronik: Dilakukan pada suatu komunitas pada saat tertentu dan dilakukan pengulangan (monitoring) secara periodik dalam rentang waktu selanjutnya.
- Sinkronik: Dilakukan pada dua komunitas (yang tertutup dan terbuka) dengan latar belakang etnik yang sama pada waktu yang sama atau tanpa interval waktu yang lama.

---

## Tinjauan Buku:

---

### ***Sejarah Teori Antropologi II***

Oleh: Koentjaraningrat

Jakarta:

Penerbit Universitas Indonesia, 1990, viii + 328 hlm.

Ditinjauan oleh: Nursamsiah Asharini dan  
Djaka Soehendera.')

Buku ini merupakan kelanjutan dari buku *Sejarah Teori Antropologi* Jilid I yang terbit delapan tahun yang lewat. Bilamana jilid pertama menguraikan berbagai teori antropologi yang *grand* ('besar') — seperti teori Evolusi, teori Difusi, teori struktural-fungsional — buku Jilid II pun berisi berbagai teori antropologi yang juga terkenal dan perlu diketahui. Namun kajiannya mengacu pada skema pembagian subdisiplin antropologi budaya. Berdasarkan skema tersebut diulas konsep-konsep dalam antropologi psikologi dan berbagai pendekatan dalam subkajian antropologi spesialisasi (antropologi ekonomi, politik, hukum dan juga antropologi pendidikan).

Pada awalnya, Koentjaraningrat membahas tentang telaah komparatif (*comparative studies*) terhadap berbagai masyarakat dengan aneka budayanya. Walaupun terdapat berbagai kritik tajam terhadap pendekatan komparatif ini — misalnya, pendekatan ini cenderung *mempreteli* berbagai aspek konteksnya serta seolah-olah mengisolasi hal yang diperbandingkan dan lainnya — namun, penulisnya menganggap pendekatan ini penting. Kenapa demikian?

Alasannya karena pendekatan tersebut: (1) bertujuan untuk mencapai pengertian mengenai tingkah laku manusia pada umumnya, (2) dan bahwa sebenarnya pendekatan ini bisa lebih dipertajam dengan menelaah secara mendalam fungsi sosial dari aspek-aspek kebudayaan maupun pranata yang akan diperbandingkan. Bila anjuran pada butir (2) dilakukan, maka kekuatan akan upaya pereduksian konteks bisa dikikis.

Dengan menggunakan kerangka bahasan dari antropolog India Gopala Sarana (1975) penulis mengelaborasi berbagai jenis studi komparatif yang ada. Pertama, studi komparatif

---

\*) Kedua penulis adalah mahasiswa Pasca Sarjana Antropologi Universitas Indonesia.

bertujuan untuk menyusun sejarah kebudayaan manusia secara inferensial. Kedua, untuk menggambarkan proses perubahan kebudayaan. Ketiga, untuk mendapatkan taksonomi kebudayaan; dan keempat, untuk menguji korelasi antar unsur, antara pranata dan antargejala budaya (dalam rangka menyusun generalisasi).

Dalam uraian tentang studi komparatif ini dicantumkan pula ulasan mengenai HRAF (*Human Relations Area Files*) yang dikembangkan pertama kali di Universitas Yale, Amerika Serikat. Tokoh penting penyusun HRAF ini adalah George Peter Murdock. Dalam HRAF tersusun secara sistematis dan terklasifikasi ratusan kebudayaan dari aneka warna masyarakat di dunia.<sup>1)</sup> Ringkasnya, HRAF ini amat berguna dalam melaksanakan studi komparatif antar berbagai kebudayaan di dunia ini, bahkan antar aspek-aspeknya.

Berbagai kritik yang dilontarkan oleh Koentjaraningrat berkenaan dengan *cross cultural method* ini antara lain sebagai berikut. Seorang antropolog F. Galton, mempertanyakan: apakah adanya korelasi yang tinggi antara dua pranata (misalnya: pranata kekerabatan) dari dua suku bangsa (dan budaya) itu merupakan hubungan *causal* atau justru karena proses difusi (persebaran kebudayaan)? Kritik ini terkenal dengan sebutan *Galton's problem*. Berdasarkan kritik F. Galton, menurut Koentjaraningrat, ada berbagai perbaikan dimunculkan dalam rangka *cross cultural method* ini, antara lain: metode *run test for diffusion* (memperhatikan satuan yang diperbandingkan, apakah mengelompok pada daerah tertentu), lalu *sifting test* yakni mengeluarkan satuan banding yang letaknya amat berdekatan.

Bagian lain dari buku ini menguraikan cabang penting dalam disiplin antropologi, yakni mengenai konsepsi-konsepsi antropologi psikologi. Subdisiplin yang satu ini menurut kajiannya dibagi menjadi empat hal. *Pertama*, menelusuri *ethos* (watak khas) suatu masyarakat dengan kebudayaan tertentu. *Kedua*, meneliti keuniversalan dari konsep-konsep psikologi Barat (misalnya, konsep *oedipus complex*) pada berbagai masyarakat dan kebudayaan lainnya. Ketiga, bertujuan mendeskripsikan kepribadian umum berbagai suku bangsa. Sedangkan yang keempat, antropologi psikologi juga menetapkan kajiannya pada masalah-masalah hubungan antara individu dengan masyarakatnya.

Subdisiplin antropologi berikut yang dibahas adalah: antropologi ekonomi (*economic anthropology*). Lazimnya subdisiplin antropologi ekonomi dipilah menjadi kajian antropologi ekonomi yang substantivis dan yang formalis. Kajian yang bertipe substantivis menyatakan, bahwa dalam banyak masyarakat (sederhana dan pedesaan) sistem ekonominya tidaklah berdiri sendiri tetapi terlebur ke dalam unsur-unsur organisasi sosial, sistem kekerabatan, sistem religi dan lainnya. Aliran substantivis ini beranggapan, bahwa konsep, teori, konsepsi maupun pendekatan ilmu ekonomi (Barat) tidak dapat diterapkan pada masyarakat yang bersistem ekonomi sederhana dan di pedesaan. Contoh tokoh dari aliran ini adalah: H.J. Boeke dan K. Polanyi.

Sedangkan kajian antropologi ekonomi yang bertipe formalis seringkali berlandaskan pada pendekatan fungsional-struktural. Aliran ini menganggap bahwa konsep, teori maupun pendekatan ilmu ekonomi (Barat) dapat diterapkan pada masyarakat sederhana maupun di pedesaan. Tokoh dari aliran formalis antara lain Raymond Firth dalam karyanya *Malay Fishermen: Their Peasant Economy* (1946). Firth, seperti dituliskan oleh Koentjaraningrat, sangat berhasil menerapkan konsep-konsep ilmu ekonomi terhadap masalah-masalah penggunaan

1). Hingga kini, walau memang ada beberapa catatan yang perlu diperhatikan, HRAF — yang terus dikembangkan — ini masih digunakan oleh pelbagai ahli antropologi sebagai sumber kajiannya, baik kajian tentang masalah budaya, politik bahkan juga ekonomi (Russell Bernard dkk., 1986:390-392).

tanah, pengumpulan dan pemanfaatan modal, tenaga kerja, produksi dan distribusi hasil. Ahli lainnya yang juga dapat digolongkan kedalam aliran formalis adalah L. Pospisil<sup>2)</sup> dengan kajiannya tentang sistem ekonomi pada masyarakat Kapauku di Irian.

Cabang lain yang penting dalam antropologi adalah: *political anthropology* (antropologi politik). Cabang ini mulai berkembang lima puluh tahun yang lalu dengan ditandai oleh terbitnya buku *African Political Systems* tulisan M. Fortes dan E.E. Evans Pritchard. Buku penting ini diberi kata pengantar oleh Radcliffe Brown. Dan pada bagian kata pengantar inilah terpapar dengan cukup jelas bentang umum kajian antropologi politik.

Adapun topik-topik kajian dari antropologi politik adalah organisasi kenegaraan, organisasi perang, organisasi kepemimpinan, pemerintahan dan kekuasaan (*power*). Sebenarnya ada sub tertentu yang juga dikategorikan sebagai bagian dari antropologi politik, yakni hukum adat. Tetapi pada perkembangan berikutnya sub ini malah dikaji oleh cabang ilmu hukum atau mungkin juga oleh subantropologi hukum.

Spesialisasi lain dari antropologi, yakni antropologi pendidikan (hlm. 227-235) juga dikupas oleh Koentjaraningrat. Usia dari sub ini paling muda, bahkan beberapa kalangan menganggap antropologi pendidikan belum sebagai subdisiplin resmi. Namun, diwaktu-waktu belakangan telah menempatkan kajian pendidikan yang dibahas secara antropologis ini menjadi landasan penting. Lalu kenapa beberapa kalangan belum menganggap adanya sub ini? Alasannya, menurut Koentjaraningrat adalah, karena sub ini belum memiliki konsep-konsep dan teori-teori yang mantap (seperti subcabang lainnya, misalnya antropologi hukum, antropologi ekonomi maupun antropologi linguistik). Di mana letak pentingnya subkajian antropologi pendidikan ini?

Koentjaraningrat telah memilah empat alasan yang mendasari pentingnya antropologi pendidikan. *Pertama*, pendekatan antropologi dianggap berguna untuk menyusuri berbagai data mengenai masalah sosial-budaya yang melatar belakangi pendidikan sekolah masa sekarang. *Kedua*, pendekatan antropologi akan dapat menambah pengertian tentang masalah transmisi kebudayaan pada umumnya. *Ketiga*, pendekatan antropologi juga dapat menambah pemahaman kita mengenai cara-cara mendidik murid-murid dengan latar-belakang budaya yang berbeda-beda. Dan yang *keempat*, metode *cross cultural* yang dimiliki antropologi dapat membantu ilmu pendidikan komparatif.

Cabang penting lain yang dibahas pada bagian akhir buku *Sejarah Teori Antropologi II* (1990) ini adalah: antropologi terapan dan antropologi pembangunan. Kedua sub ini sebenarnya tidak memiliki perbedaan, hanya bila sub ini digunakan untuk memecahkan masalah-masalah pembangunan maka orang menyebutnya menjadi antropologi pembangunan. Kajian antropologi terapan dalam perkembangannya amat berkaitan dengan adanya berbagai negara penjajah, karena mulai akhir abad 19 timbul berbagai macam protes (termasuk dari masyarakat di negara Eropa sendiri) berkenaan dengan penjajahan tersebut. Walau pada awalnya kemunculan antropologi terapan lebih berdekatan dengan maksud untuk "memudahkan mencapai tujuan di negara-negara jajahan", namun kemudian, tujuan itu mulai dilengkapi dengan tujuan untuk memperbaiki taraf hidup masyarakat jajahan tadi.

Kajian-kajian dalam antropologi pembangunan lazimnya dikaitkan dengan adanya

---

2). Dalam kalangan disiplin antropologi Leopold Pospisil sebenarnya lebih dikenal sebagai ahli antropologi hukum. Tulisannya yang berjudul *Kapauku Papuans and Their Law* (1958) dan *Anthropology of Law: A Comparative Theory* (1971) relatif sering dijadikan rujukan.



pembangunan "nasional" yang lebih berfokus pada pembangunan taraf hidup (aspek ekonominya), sehingga kajian antropologi pembangunan memang berkait erat dengan kajian *ekonomi pembangunan* (suatu cabang ilmu ekonomi). Untuk Indonesia, pada akhir tahun lima puluhan hingga awal tahun enam puluh, terdapat lembaga-lembaga ilmiah luar negeri yang mengirimkan ahli-ahlinya untuk meneliti masalah-masalah pembangunan di sini. Antara lain, dari MIT (Massachusetts Institute of Technology), Universitas Yale, dari Universitas Cornell, Departement of Far Eastern Studies (tokohnya antara lain: G. McT. Kahin dan R.B. Textor).

Dari tokoh-tokoh MIT ada beberapa yang kemudian kajiannya tentang Indonesia menjadi amat menonjol, yakni R. Jay, Hildred Geertz dan Clifford Geertz (bukunya antara lain *Agricultural Involution*). Tokoh yang satu ini kemudian bukan saja terkenal di sini tapi juga di seluruh dunia, bukunya *Religion of Java* (1960) banyak dibicarakan, dikutip dan dikritik orang. Koentjaraningrat juga membahas berbagai kritik yang menyangkut isi buku Clifford Geertz tersebut. Dengan demikian, dia bukan saja menguraikan "dengan mulus" berbagai kajian yang pernah dilakukan, tetapi juga digenapi oleh pelbagai kritik tajam untuk meluruskan kajian yang terurai itu.

### Beberapa Catatan

Ada beberapa catatan yang barangkali dapat lebih memberikan nuansa dalam menelaah sejarah teori antropologi dalam buku Koentjaraningrat ini. Catatan akan dibagi dua, yang pertama, uraian akan lebih bertitik-berat pada cakupan kajian antropologi yang sering ditulis. Sedangkan pada catatan kedua, uraian akan lebih mengacu pada berbagai uraian dalam buku tersebut.

Pengarang buku ini tampaknya membatasi uraian tentang berbagai pendekatan antropologi sampai di awal tahun tujuh-puluhan.<sup>3)</sup> Misalnya saja, pada beberapa bagian menguraikan berbagai pendekatan yang muncul dan tenar di tahun 50-an, yakni *structural functionalism*<sup>4)</sup> (dengan tokoh-tokohnya Bronislaw Malinowski dan A.R. Radcliffe-Brown),<sup>5)</sup> lalu *American cultural and psychocultural anthropology* (dengan tokohnya Margaret Mead dan Ruth Benedict) dan *American evolutionist anthropology* (dengan tokohnya Leslie White dan Julian Steward).<sup>6)</sup> Pada bagian lain — dan kelihatannya tidak sepenuhnya lengkap — Koentjaraningrat juga menguraikan berbagai pendekatan yang muncul kemudian, di tahun 60-an, yakni pendekatan *cultural ecology* dan *structuralism*<sup>7)</sup> (dengan tokohnya Claude Levi Strauss).

Namun ada suatu aliran yang penting dan kurang diuraikan dalam buku *Sejarah Teori Antropologi II* ini, yakni aliran *symbolic anthropology*. Tokoh terkenal yang digolongkan

3). Hal ini antara lain dapat diperiksa melalui berbagai tulisan rujukan pada bagian bibliografi yang berasal dari buku-buku yang terbit pada awal tahun tujuh-puluhan.

4). Sesungguhnya sejak awal tahun enam-puluhan timbul berbagai kritik terhadap pendekatan struktural-fungsional ini. Salah satu kritikus itu menyatakan, bahwa *structural analysis have tended to ignore problems of change and to consider, instead, individual choices of action arising from new situations as exceptions to, or distortions of the 'proper', that is traditional norms. This approach leads to conjectural 'history' or a 'reconstructions' of the traditional system of norms* (lihat, Van Velsen, 1967:137).

5). Dalam buku ini Koentjaraningrat ternyata menggolongkan Radcliffe-Brown sebagai tokoh yang ber-aliran *structuralism*.

6). Lihat uraiannya Sherry B. Ortner dalam "Theory in Anthropology since the Sixties" (1984:128).

7). Untuk aliran strukturalisme ini, ternyata secara ringkas dan cukup jelas telah diuraikan penulis pada bukunya yang pertama, yakni *Sejarah Teori Antropologi I* (1982:208-243).

ke dalam aliran ini antara lain: Clifford Geertz dan Victor Turner (Ortner, 1984: 128). Pada buku ini Koentjaraningrat memang menguraikan berbagai pendapat Clifford Geertz (lihat hlm. 269-272), namun titik-beratnya bukan pada aspek simboliknya.<sup>8)</sup>

Penulis buku ini ketika membahas kajian antropologi ekonomi (hlm. 170-195), ternyata belum memasukkan pendekatan yang sering disebut sebagai pendekatan ekonomi politik (*the political economic*), yakni apa yang diperkenalkan oleh Andre Gunder Frank (Ortner, 1984: 141-142) sebagai gejala *underdevelopment* ('keterbelakangan') dan apa yang dikaji sebagai *dependent development* ('ketergantungan dalam pembangunan') oleh Cardoso dan Faletto (Sjahrir, 1986: 6,26,27). Pendekatan ekonomi politik ini sering juga disebut secara umum sebagai pendekatan ketergantungan.<sup>9)</sup> Sesungguhnya pendekatan *dependency* sudah mulai muncul sejak tahun 1967.<sup>10)</sup>

Akan terasa kurang adil bila memberi kritik kepada penulis buku ini karena tidak tercantumnya suatu teori ataupun pendekatan di buku tersebut, sebab mungkin saja teori tersebut (kebetulan) memang bukan titik-berat kajiannya. Namun dengan demikian justru terasa adanya sesuatu wawasan yang kurang. Wawasan itu adalah apa yang disebut sebagai pendekatan *cultural materialism* (materialisme budaya) yang diperkenalkan oleh Marvin Harris. Harris dengan berlandaskan konsep *reproductive success*-nya Charles Darwin dan konsep *anti-metaphysical*-nya David Hume (Harris, 1979:9) mengembangkan pendekatan antropologi yang berbeda dengan apa yang dikembangkan oleh ahli-ahli dari aliran simbolik, kognitif maupun strukturalis.<sup>11)</sup> Pendekatan materialistiknya Marvin Harris ini mulanya terdapat dalam karyanya *The Rise of Anthropological Theory* (1968).

Kini kita beralih pada catatan yang dibuat berdasarkan materi yang terdapat dalam buku *Sejarah Teori Antropologi II* ini. Pada kajian yang menyangkut antropologi politik (khususnya di hlm. 222-227), ketika penulisnya menguraikan tentang skema komponen kekuasaan, terdapat hal yang lowong. Hal yang perlu diberi catatan, antara lain tentang negara tradisional atau negara kuno yang tidak dibatasi secara jelas apa yang dimaksud dengan "negara kuno", juga batasan waktu dan batasan wilayah dari negara kuno. Bila hal tersebut tidak dipertajam maka akan muncul berbagai kerancuan kajian. Misalnya, apakah *city state* pada negara Yunani lama itu termasuk memiliki ciri-ciri negara kuno atau malah negara masa kini?

Catatan lainnya adalah berkenaan dengan judul buku itu sendiri — *Sejarah Teori Antropologi II*. Membaca buku tersebut tampaknya dapat menimbulkan anggapan bahwa pencantuman kata *Sejarah* dikarenakan bahasan teori-teori yang ada disusun berurutan secara

---

8). Bagi Geertz, fokus perhatian kajiannya adalah pada *how symbols shape the ways social actors see, feel, and think about the world, or, in other words, how symbols operate as vehicles of "culture"* (Ortner, 1984: 128).

9). Agar lebih jelas tentang pendekatan ketergantungan (*dependency*) yang justru tidak bertitik berat pada *socio-cultural relations as "dimensions"* tetapi lebih menitikberatkan pada *the socio-political nature of the economic relations of production* ini, lihat, Fernando Henrique Cardoso dan Enzo Faletto dalam *Dependency and Development in Latin America* (1979).

10). Bahkan belakangan ini sudah muncul kajian yang mengkritik pendekatan 'ketergantungan'. Salah satu contoh kajian adalah hasil karya antropolog K.M. Robinson (1986) tentang pengaruh modal asing pada penduduk Soroako, Sulawesi Selatan (lihat Kartini Sjahrir, 1988).

11). Yang menarik dari pendekatan Harris ini adalah dia antara lain menganut prinsip yang menyatakan bahwa: ...Teknologi yang serupa yang diterapkan pada lingkungan yang sama akan cenderung menghasilkan tatanan kerja, sistem produksi dan distribusi yang sama, dan pada gilirannya hal-hal tersebut akan menghasilkan pengelompokan sosial yang serupa dan yang nantinya akan menentukan dan mengkoordinasikan kegiatan-kegiatan mereka melalui nilai-nilai dan kepercayaan yang relatif serupa (Harris, 1968:4).

diakronik atau malah bahasan lebih berfokus pada proses lahirnya teori-teori yang dikupas (seperti kalau kita bertanya "Bagaimana sih sejarahnya si A?" — alias bertanya tentang riwayatnya). Namun rupanya teori-teori yang ada tidak diuraikan secara diakronik atau berfokus pada *riwayatnya*. Teori-teori yang dibahas memang diuraikan substansinya, tahun munculnya, siapa perancangannya serta contoh kajiannya, tetapi tidak mengenai latar-belakang serta proses kenapa teori-teori tersebut muncul. Kekurangsesuaian judul dengan isi — tampaknya dapat — menyebabkan berkurangnya nilai kegunaan buku ini.

Bagi pengamat dan (barangkali) peminat awal disiplin antropologi, manfaat buku ini adalah untuk memperkenalkan berbagai teori ("besar" maupun "sedang" — *grand or middle range theories*). Sementara bagi para ahli maupun pemerhati serius, buku ini berguna untuk "mengingatkan" berbagai teori (penting) yang mungkin saja dilewatkan atau sekedar mencocokkan pendapat dengan berbagai pendekatan yang pernah (dan bahkan masih) dianggap penting. Namun demikian, berbagai teori yang dipaparkan tampaknya relatif sulit untuk digunakan sebagai rujukan dalam berbagai kajian yang lebih aplikatif. Alasannya, karena uraian mengenai teori-teori tersebut justru masih dalam bentuknya yang "teoretis" alias dilepaskan dari konteks kajiannya.

Selain beberapa catatan di atas, sebenarnya isi buku ini bukanlah sekadar suatu hasil tautologi (yakni menyebutkan berbagai hal lalu dipilah-pilah secara umum) belaka. Lebih dari itu, di dalamnya terdapat uraian yang kadang bergaya saling-silang dalam meluruskan dan memperjelas berbagai pendekatan. Selain itu juga mengandung kritik-kritik tajam terhadap berbagai pendekatan yang ada.

Dalam menyimak buku ini agar kita dapat lebih memahami uraian berbagai teori, konsep dan konsepsi antropologi yang muncul hingga tahun tujuh-puluhan awal, termasuk berbagai pendekatan tentang masalah-masalah terapan, maka sebaiknya dilengkapi dengan buku Jilid I-nya.

#### Daftar Pustaka

Bernard, Russell *et.al.*

1986 "The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology" dalam *Current Anthropology*, volume 27, No. 4, Agustus-Oktober. hlm. 382-396.

Harris, Marvin.

1968 *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas. Crowell.

Harris, Marvin.

1979 *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.

Koentjaraningrat.

1982 *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: U.I. Press.

Ortner, Sherry B.

1984 "Theory in Anthropology since the Sixties" dalam *Comparative Studies in Society and History, an International Quarterly*. Volume 26, hlm. 126-166.

Sjahrir.

1986 *Ekonomi Politik Kebutuhan Pokok, Sebuah Tinjauan Prospektif*. Jakarta: LP3ES.

Sjahrir, Kartini.

1988 "Peran dan Harga Sosial Perusahaan Multi Nasional" (Timbangan buku K.M. Robinson, *Stepchildren of Progress*, 1986). Jakarta: LP3ES, dalam majalah *Prisma* nomor 8, hlm. 76-80.

Van Velsen, J.

1967 "The Extended-Case Method and Situational Analysis: dalam A.L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology* London: Tavistock, hlm. 129-149.

# Metode Pemahaman bagi Penelitian Antropologi<sup>1</sup>

Ninuk P. Kleden

(Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)

## Abstract

*Amidst the many changes in the approaches taken by anthropologists today, the author re-examines the works produced in the more humanistic tradition of anthropology. She begins with the question of whether anthropological research can be conducted with an idiographic approach. Through a discussion of Verstehen, experience and hermeneutics, and drawing from her own experiences in the field, the author argues that the methods characteristic of a more humanistic anthropology can be applied to anthropological research and remain scientifically sound.*

**Key words:** hermeneutic; experience; “thick description”.

## Pengantar

Dalam perkembangan antropologi sebagai ilmu, tampak jelas bahwa pendekatan-pendekatan yang digemari saat ini mempunyai wajah yang berbeda dari beberapa saat yang lalu, meskipun tetap tidak meninggalkan dasar-dasar pendekatan antropologi. Dalam beberapa dasawarsa lalu, sistem nilai dipandang sebagai suatu sistem yang *given* dan harus diikuti oleh komunitas kebudayaan yang ada dalam sistem sosialnya. Kini, peneliti selalu melihat adanya dialektika di antara kedua sistem itu. Misalnya, bentuk simbol yang pada tahun 1970-an diposisikan dalam sistem nilai yang statis sifatnya (lihat misalnya V. Turner, R. Firth, Cunningham, Mary Douglas, C. Geertz, dll.), kini muncul dalam konsep-konsep yang lebih dinamis dan dapat dipertukarkan sebagaimana

halnya perdagangan dalam pasar. Lihat misalnya Bourdieu (1991) dengan konsep modal, produsen dan konsumen yang muncul pada tataran ekonomi, kebudayaan, simbolik dan sosial; sehingga dikenal adanya modal ekonomi, modal kebudayaan, modal simbolik dan modal sosial.

Melihat perkembangan antropologi di Indonesia yang boleh dikata cukup pesat—seiring dengan pulangnya para ahli antropologi muda dengan membawa pendekatan-pendekatan baru—tentu kita bertanya-tanya: apa perlunya mempelajari metode pemahaman yang tampak tua, dan dapat dilacak sejak masa ahli filsafat Jerman Schleiermacher yang hidup pada tahun 1768-1834? Untuk dapat memahami kegunaan pendekatan yang menggunakan pemahaman ini, saya akan sedikit bernostalgia dalam sejarah. Perlu diketahui bahwa sejarah itu sendiri adalah faktor penting yang tidak dapat ditinggalkan dalam pendekatan ini.

<sup>1</sup> Tulisan ini merupakan penerbitan ulang artikel yang sama dari Jurnal ANTROPOLOGI INDONESIA vol. XXIII, no. 60, 1999, hlm. 36–49.

Saya mulai jatuh hati pada penelitian pada saat saya mulai melakukan penelitian dengan tanggung jawab sendiri sekitar tahun 1975. Obyeknya sederhana, yaitu teater lenong. Pada waktu itu, penelitian itu dianggap berhasil, karena gejala yang ditunjuk cukup valid, sesuai dengan rumusan statistik. Bahkan, dalam penelitian itu saya menggunakan *chi-square* untuk menguji hipotesa yang dibangun. Tentu saya merasa puas, tetapi hal itu tidak berlangsung lama. Rasanya cukup aneh bila penelitian semacam itu hanya bermuara pada pengujian statistik. **Perasaan** mendengar gambang kromong, menikmati lelucon yang dianggap porno oleh ‘orang baik-baik’, ikut merasakan penderitaan *panjak* dan *ronggeng* yang selalu dianggap sebagai kelompok masyarakat yang harus dijauhi—karena pergaulannya yang bebas berada di luar norma-norma yang berlaku umum—dan rasa ingin tahu terhadap makna narasi maupun pertunjukan secara keseluruhan, tidak akan terungkap melalui statistik, atau dengan mengkaji hubungan fungsional di antara aspek-aspek obyek penelitian. Tetapi, apakah penelitian antropologi akan dibawa untuk meneliti berbagai bentuk perasaan, termasuk empati?

Hal itu tidak seluruhnya benar. Bila kita percaya bahwa perasaan yang diungkapkan dalam berbagai bentuk ekspresi merupakan perwujudan dari pikiran, maka sebenarnya pikiranlah yang harus diteliti. Tidak sedikit pendekatan yang dapat digunakan untuk meneliti aspek pikiran. Hal itu secara populer telah dikenal dalam penelitian antropologi (misalnya Levi-Strauss dengan strukturalismenya, atau Mary Douglas dengan antropologi simboliknya). Tetapi, saya memilih *hermeneutic*. Dalam pendekatan ini, dapat ditemukan konsep **apropriasi**.<sup>2</sup> Bukanlah maksud tulisan

<sup>2</sup> Terjemahan bebas dari **apropriasi** adalah lebur dalam perasaan orang lain, atau merasakan apa yang dirasakan oleh orang lain.

kecil ini untuk mengajak pembaca menggunakan perasaan yang dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis dalam penelitian antropologi. Hanya, perlu diketahui bahwa aspek perasaan tidak dapat diremehkan, karena merupakan bahan pokok untuk dapat memahami sesuatu. Pemahaman (tentang sesuatu) mempunyai andil untuk menentukan perilaku dalam menghadapi ‘sesuatu’ itu.

Pendekatan yang bersifat **subyektif**, karena disebabkan oleh adanya faktor perasaan, bukan tidak ada penentangannya. Para ahli antropologi yang senang dengan sifat **obyektivitas** ilmu, tentu tidak menganggap penelitian antropologi yang menggunakan pendekatan ini sebagai suatu ilmu (yang konon katanya memang harus bersifat obyektif). Tetapi, hendaknya diingat adanya dua sifat ilmu yang mempunyai posisi berbeda yaitu **nomotetis** dan **idiografis**. Ilmu pengetahuan yang bersifat nomotetis bekerja dalam dalil-dalil umum, sedangkan idiografis menekankan pada keunikan. Dengan demikian, ada dua metode dasar dalam ilmu pengetahuan, yaitu *Erklären* atau penjelasan dan *Verstehen* atau pemahaman.

Pemahaman singkat ini akan menjelaskan posisi metode pemahaman dalam pengetahuan idiografis yang jelas terbedakan dari nomotetis yang obyektif itu. Meskipun bersifat subyektif, dengan pertanggungjawaban metodologi, antropologi berhak menggunakan metode-metode yang tergolong dalam sifat ilmu yang idiografis. Ignas Kleden (1987:24–59) yang merujuk Juergen Habermas, menggolongkan ilmu pengetahuan atas tiga kelompok, yaitu empiris-analisis, historis-hermeneutis dan ilmu-ilmu kritis.<sup>3</sup> Dari sudut pandang ini, metode yang

<sup>3</sup> Ilmu-ilmu empiris-analitis mencegah kelompok historis-hermeneutis dari subjektivisme yang ditandai oleh interpretasi yang ‘sewenang-wenang’. Sebaliknya ilmu-ilmu historis-hermeneutis mencegah kelompok empiris-analitis supaya tidak terjebak ke dalam determinisme buta. Ilmu-ilmu kritis mencegah

akan diuraikan dalam tulisan ini berada dalam kelompok historis-hermeneutis.

'Kenyataan' didekati melalui pemahaman arti (pemahaman makna) dari gejala-gejala yang diobservasi. Dalam hal pengujian, pendekatan-pendekatan yang tergolong idiografis tidak menggunakan uji statistik. Pengujian dilakukan melalui interpretasi. Interpretasi yang otentik (*truthful*) akan meningkatkan intersubektivitas, sedangkan interpretasi yang tidak otentik (*untruthful*) dapat mendatangkan sangsi. Di sini diperlukan kepandaian retorika untuk meyakinkan bahwa penelitian itu 'otentik' dan bukannya 'tidak otentik'. Hal ini harus dilakukan dengan tidak meninggalkan data empiris. Misalnya, interpretasi yang tidak otentik terjadi karena seorang remaja putri salah menginterpretasikan senyuman seorang pemuda kepadanya. Senyum sopan-santun diinterpretasikan sebagai senyuman cinta.

Inter-subyektivitas menyebabkan hasil penelitian yang menggunakan pendekatan dalam kategori sifat ilmu ini, tidak mempersoalkan benar atau salah (*right/wrong*). Dengan kata lain, masalah sebenarnya dalam penelitian terletak pada saat-saat kita harus memilih metode yang dapat dikembalikan pada akar ilmu-ilmu yang idiografis, atau metode yang mempunyai akar ilmu nomotetis. Perlu diketahui bahwa pemilihan ini sangat tergantung pada permasalahan yang diajukan untuk diteliti.

### **Pemahaman dan hermeneutik**

Konsep pemahaman (*understanding*) seperti yang diisukan oleh William Dilthey (Rickman 1979:74-78), seorang ahli filsafat yang

---

kelompok empiris dari pengelabuan kesadaran oleh apa yang disebut dengan 'hukum ilmiah' dan 'obyektivisme', dan memberi perspektif kepada ilmu-ilmu hermeneutis bahwa dunia kesadaran subyektif dan dunia sosial adalah dua dunia yang berbeda. Sebaliknya, ilmu empiris mencegah ilmu kritis dari bahaya penciptaan mitos (Kleden 1987:35).

mulai memikirkan pertanggungjawaban metodologi dalam humaniora, adalah bagian dari kehidupan sehari-hari yang dikenal oleh semua orang. Hal itu berlangsung mulai dari pemahaman tentang salam selamat pagi yang diucapkan oleh rekan sekantor, sampai bagaimana kita memahami gambar poster pertunjukan teater. Dilthey melihat bahwa kemampuan untuk memahami sebenarnya tidak berbeda dari kemampuan untuk melihat, atau mendengar sesuatu. Apa yang hendak dikatakannya di sini adalah bahwa pemahaman bukan suatu peristiwa misterius yang hanya bisa dicapai dengan teknik-teknik tertentu, melainkan suatu peristiwa biasa yang dapat dialami oleh semua orang, khususnya dalam berhubungan dengan orang lain.

Ada beberapa perbedaan mendasar yang perlu diperhatikan, yang muncul apabila konsep paham itu digunakan oleh para akademisi atau oleh orang-orang awam dalam bahasa sehari-hari. Pertama, dalam bahasa sehari-hari, istilah paham sering digunakan untuk menunjuk pengertian (paham) dalam arti fisik. Misalnya, 'saya paham dalam menjalankan mesin itu.' Terapan seperti ini sebenarnya tidak dikenal dalam kamus Dilthey, karena baginya, pemahaman mempunyai arti yang lebih luas lagi.

Kedua, orang sering menyamakan paham dengan simpati. Misalnya, seorang mahasiswa yang mengeluh bahwa pacarnya tidak 'paham' tentang aksi demonstrasi yang dilakukannya tiap hari. Keluhan mahasiswa ini sebenarnya merupakan kekecewaannya, karena sang pacar tidak bersimpati pada perjuangan yang dianggarnya membuang-buang waktu saja. Dalam beberapa hal, simpati memang dapat merupakan dasar dari pemahaman. Tetapi, kalau melihat pemahaman didasarkan pada simpati, berarti pemahaman tampak berhubungan dengan emosi. Padahal, bukan demikianlah yang dimaksudkan oleh Dilthey. Baginya,

pemahaman adalah suatu proses intelektual yang dapat diaktifkan untuk dapat memahami dunia manusia, dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademis.

Dengan demikian, dapat dibedakan antara pemahaman sebagai salah satu aspek dalam 'dunia manusia' (ingat contoh mahasiswa tersebut di atas), dan pemahaman sebagai metode yang tentu saja diawali dengan konsep. Sebagai suatu konsep, pemahaman dapat mempunyai tiga aspek yang berbeda. Pertama, pemahaman dapat diartikan sebagai mencapai 'apa' (menggunakan istilah lain adalah makna) yang dikatakan, yang jelas tampak dalam wacana lisan; dan mencapai 'apa' (baca: makna) yang ditulis dalam wacana tulis. Kedua, pemahaman juga dapat diartikan sebagai mengerti ide atau perasaan yang diekspresikan oleh pembicara, penulis, pelukis, sutradara, dan lain-lain.

Ketiga, pemahaman sering didefinisikan sebagai keberhasilan memasuki pemikiran orang lain (ingat contoh kasus mahasiswa tersebut di atas). Ketiga aspek ini mempunyai tingkat interdependensi yang kuat, dan harus dipertimbangkan dengan masak kalau ingin memperlakukannya sebagai metode penelitian.

Konsep pemahaman yang diperlakukan sebagai metode dalam pendekatan-pendekatan humaniora, harus mengandung kritik yang terwujud dalam validitas pengetahuan, dalam interdependensi antarpengalaman, interdependensi antara ekspresi dan pemahaman, serta secara khusus dalam interdependensi antara pengalaman dengan pemahaman diri. Kritik itu terjadi karena pemahaman dicapai melalui proses induksi, kajian, konstruksi dan perbandingan. Dalam arti inilah antropologi dapat menggunakan pemahaman sebagai metode untuk melakukan penelitian. Di pihak lain, pemahaman juga dapat dijadikan obyek penelitian antropologi, misalnya keinginan untuk mencari makna cerita-cerita yang dipertunjukkan oleh berbagai bentuk teater,

tradisional dan modern. Dengan kata lain, harus dibedakan antara 'paham' sebagai konsep, yang menjadi 'pemahaman' kalau ia diperlakukan sebagai metode, dengan konsep paham sebagai obyek penelitian. Jika demikian, timbul persoalan yang mempertanyakan: mungkinkah kita menggunakan metode pemahaman untuk dapat memahami? Persoalan inilah yang akan diperlihatkan dalam tulisan ini.

Luasnya arti pemahaman yang diberikan oleh Dilthey, sebenarnya dapat dirumuskan ke dalam dua bentuk referensi, yaitu pemahaman yang ditujukan pada diri sendiri (paham terhadap diri)—yang kemudian dikembangkan oleh Ricoeur menjadi konsep apropriasi—dan paham terhadap sesuatu di luar diri. Termasuk di sini, paham terhadap orang lain dan pengalaman-pengalamannya, dan terhadap karya-karya seperti berbagai bentuk teks (novel, cerpen, dongeng, mite, lukisan, dan sebagainya).

Pada awal tulisan ini dijelaskan bahwa pemahaman akan dijelaskan melalui hermeneutik. Bila demikian, perlu dipertanyakan terlebih dahulu di manakah letak hermeneutik dalam hubungannya dengan pemahaman? Secara etimologi, hermeneutik berasal dari kata Yunani. Sebagai kata benda, hermeneutik menjadi *hermeneuein*, dan sebagai kata kerja menjadi *hermeneueia* (Klemm 1983:18; Kleden 1990:151). Baik sebagai kata benda maupun sebagai kata kerja, hermeneutik mempunyai tiga kemungkinan arti, yaitu ekspresi dan meng-ekspresikan, uraian dan menguraikan, serta terjemahan dan menerjemahkan. Ketiga arti ini saling berkaitan satu dengan yang lain. Secara umum, pasangan dari kata benda dan kata kerja dari hermeneutik dapat diartikan sebagai tafsiran dan menafsirkan, atau interpretasi dan menginterpretasikan. Karena itu, seorang ahli filsafat seperti Chladenius (1986:60) secara umum menyebut 'interpretasi' untuk mengganti istilah Yunani, hermeneutik itu. Saya pribadi



membedakan kedua istilah tersebut. Istilah hermeneutik digunakan dalam arti disiplin (ilmu), dan istilah interpretasi digunakan untuk menunjukkan proses (baca: proses berpikir).

Kalau kita kembali pada ketiga kemungkinan referensi yang ditunjuk oleh etimologi tersebut, tentu kita akan bertanya: apakah yang diekspresikan oleh hermeneutik, apakah yang diuraikan, dan apakah yang diterjemahkannya? Pertanyaan pertama dapat dijawab dengan menggunakan contoh yang diambil dari penelitian bahasa (yang sebenarnya juga merupakan dasar pemikiran hermeneutik). Melalui bahasalah orang mengekspresikan pikiran dan perasaannya. *'It says something about something,'* demikian kata Aristoteles.<sup>4</sup>

Apakah yang sebenarnya diuraikan oleh hermeneutik itu? Dalam arti pertama, yang diekspresikan adalah pikiran dan perasaan manusia; dalam arti kedua, pikiran dan perasaan itulah yang diuraikan. Uraian semacam ini sangat diperlukan. Melalui uraian—dalam contoh bahasa—ingin dicapai 'kebenaran' makna bahasa semaksimal mungkin. Seperti diketahui, bahasa mempunyai ciri polisemi (Ricoeur 1988:68), sehingga suatu kata atau suatu kalimat dapat mengandung beberapa arti. Misalnya, kata *boker* akan mempunyai makna yang berbeda kalau diucapkan oleh remaja yang biasa berbahasa prokem, atau diucapkan oleh laki-laki pencari seks. Pada kalimat, secara fisik diketahui bahwa kalimat adalah rangkaian kata-kata. Tetapi, makna kalimat tidak timbul dari rangkaian kata-kata itu saja. Masih ada gramatika untuk menyusunnya, dan masih ada mimik dan gerak untuk mengaktualisasikan makna.

<sup>4</sup> Ungkapan itu berasal dari pemikiran bahasa, diambil alih tidak saja oleh hermeneutik, tetapi juga dalam penelitian sosial. Lihat C. Geertz yang mengartikannya dalam struktur simbolik dalam artikelnya *'Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight'* (Geertz 1973:448).

Selanjutnya, apakah yang diterjemahkan oleh hermeneutik? Tentu tidak jauh dari pikiran dan perasaan itu pula. Kata terjemahan itu sendiri mengingatkan kita pada pemindahan pesan dan pemindahan pikiran, baik yang dilakukan dari satu bahasa ke bahasa yang lain, maupun pemindahan yang terjadi dalam satu bahasa oleh orang-orang yang berbeda. Bentuk terjemahan yang disebutkan terakhir ini berupa pemindahan dari pikiran ke bentuk yang diwujudkan dalam suatu bahasa tertentu, dan pemindahan pikiran sebagaimana layaknya orang berbahasa. Bila seseorang berbicara, kata-kata, kalimat dan makna pembicaraannya ditangkap oleh pendengarnya yang akan menginterpretasikan 'apa' yang dikatakan. Sering pula terjadi bahwa apa yang dimaksudkan oleh pembicara berbeda dari pemahaman pendengarnya. Hal ini memperlihatkan bahwa telah terjadi pemahaman (tentang makna) yang berbeda antara si pengujar dan si pendengar. Apa yang diterjemahkan dari pikiran ke dalam ujaran orang yang berbicara, diterjemahkan ke dalam pikiran pendengar dan diinterpretasikannya. Dalam hal ini hasil interpretasinya tidak sama dengan yang dikehendaki si pembicara.

Uraian di atas memperlihatkan ada tiga konsep kunci yang harus dikuasai oleh mereka yang bekerja dengan pendekatan pemahaman dalam artian hermeneutik ini. Ketiganya adalah pengalaman, ekspresi dan terjemahan. Pengalaman adalah dasar-dasar pemahaman yang juga dapat turut membangun 'validitas' pengetahuan (bedakan dengan ilmu pengetahuan). Ekspresi diasumsikan sebagai perwujudan pikiran, dan terjemahan adalah pengalihan wacana.

## Pengalaman

Pengalaman adalah istilah yang diterjemahkan dari terminologi berbahasa Inggris, yaitu *experience*. Kalau kita mengambil pengalaman sebagai konsep yang dikembang-

kan oleh Dilthey yang berbahasa ibu Jerman, maka ia sebenarnya membedakan antara *Erfahrung* dari *Erlebnis* (Palmer 1985:107). Dalam bahasa Inggris, keduanya hanya dapat diterjemahkan dengan *experience*, dan dalam bahasa Indonesia menjadi pengalaman.

*Erfahrung* mempunyai arti teknis dan lebih menunjukkan pengalaman dalam arti umum. Dalam penelitian, hal itu dapat diidentikkan dengan data empiris. Pengalaman dalam artian Dilthey adalah *Erlebnis* yang berasal dari kata kerja *erleben*, yaitu pengalaman individu (hubungkan dengan sifat ilmu yang idiografis dan unik). Dalam pengalaman individu yang unik seperti ini terkandung kemampuan mental dalam menghadapi realitas. Bagi Dilthey, pengalaman itu berarti pengalaman hidup (*life experience*) yang dapat dikelompokkan ke dalam kategori-kategori.

Dilthey tidak melihat kategori sebagai organisasi pikiran terhadap fakta-fakta empiris, tetapi sebagai makna yang ada dalam kehidupan manusia. Kategori semacam ini diisi dengan berbagai analogi yang ada dalam pengetahuan tentang dunia manusia. Misalnya, bagian dari cerita tentang peranan Caesar untuk Romawi. Menurut narasi tersebut, pada suatu ketika, Caesar diminta oleh dewan senat untuk menyerahkan kembali komando di daerah Galea, Perancis. Tetapi, perintah tersebut ditolaknya. Sebagai gantinya, ia justru menyeberang ke Rubicon yang ada di wilayah Italia yang baru direbutnya beberapa minggu setelah Pompeius kalah dan menarik diri ke Yunani (Herzfeld 1969:212–214). Untuk dapat memahami penyeberangan Caesar ke Rubicon (suatu fakta sejarah), diperlukan pengetahuan tentang tingkat kesadaran Caesar terhadap tujuannya menyeberang, dan perasaan-perasaannya. Misalnya, rasa takut terhadap musuh yang selalu disembunyikannya, dan bagaimana aturan menjadi porak-poranda karena tindakan yang dilakukannya.

Dengan demikian, untuk dapat memahami diperlukan pikiran di satu pihak, dan pengetahuan di pihak lain. Dalam contoh di atas, diperlukan pengetahuan tentang Undang-Undang Romawi dan pengetahuan tentang situasi politik. Itulah contoh dari kategori kehidupan yang dimaksudkan oleh Dilthey. Secara universal, Rickman (1976:231) menyatakan bahwa kategori kehidupan itu mempunyai lima aspek:

- kategori hubungan antara bagian dengan keseluruhan:  
dengan mengacu pada contoh Caesar di atas, untuk dapat memenuhi keinginan peneliti memahami peranan Caesar bagi Romawi, perlu dijelaskan seluruh aspek yang berhubungan dengan Caesar. Dalam bahasa, kategori hubungan antara bagian dengan keseluruhan terdapat pada hubungan antara huruf dengan kata, kata dengan kalimat, kalimat dengan alinea, dan seterusnya, sampai tercapai sub-bab, bab dan akhirnya buku atau naskah;
- kategori hubungan antara maksud dengan tujuan:  
hubungan semacam ini terbentuk karena adanya kesadaran perilaku yang ditentukan oleh tujuan. Misalnya, untuk dapat memahami penyeberangan Caesar ke Rubicon, harus dipahami tujuan Caesar, dan bagaimana usahanya untuk mencapai tujuan itu. Contoh pada bahasa: suatu kalimat yang digunakan pembicara atau penulis adalah wujud dari tujuan pemilihan terhadap kata-kata yang digunakan untuk membentuk kalimat itu;
- kategori kekuatan:  
kategori ini merefleksikan kesadaran kita untuk menguasai dan dikuasai oleh lingkungan. Dari contoh Caesar tadi, setelah diketahui penyeberangannya (secara fisik dan politik), harus dilihat pula kekuatan yang digunakan untuk mewujudkan

kan tujuan. Pada bahasa, salah satu aspek untuk memahami arti kata adalah melihat kekuatan yang dimiliki oleh kata tersebut;

- kategori hubungan antara dalam dengan luar:

kategori ini memperlihatkan kemampuan manusia untuk mengekspresikan aspek mental (yang diartikan sebagai 'dalam') ke dalam bentuk fisik ('luar'). Pada contoh Caesar, gerakan tentara Caesar menyeberang dapat diartikan sebagai perwujudan intensi dan rencana Caesar. Pada bahasa, kata dan kemudian kalimat, adalah perwujudan pikiran pembicara atau penulis;

- kategori nilai:

kategori dalam arti penilaian (bukan dalam arti sistem nilai seperti yang dikenal para ahli antropologi), menggambarkan tanggapan manusia terhadap suatu situasi yang dapat diwujudkan dalam bentuk setuju atau tidak setuju. Dalam hal ini, ada orang yang dapat menilai perilaku Caesar sebagai suatu tindakan pembangkangan terhadap Romawi.

Kategori pengalaman seperti tersebut di atas bersifat permanen. Hal itu tampak jelas apabila dihubungkan dengan dasar pikiran Dilthey yang membandingkan aspek mental dengan obyek di luarnya (Mueller-Vollmer 1986:151). Hubungan antara kandungan mental dengan dunia luarnya terjadi dalam kondisi saling mempengaruhi dengan berbagai bentuknya, yaitu secara serentak, berangkaian, atau saling mempengaruhi dengan interval. Hal inilah yang menyebabkan pengalaman tidak pernah selesai, bersifat sementara, dan tampak selalu berubah.

Waktu adalah aspek penting yang dapat menentukan makna pengalaman. Waktu menjadi ada karena sintesa beberapa pengalaman. Dengan cara inilah konsep tentang waktu itu memperoleh arti. Waktu sekarang

(saat ini) dapat menjadi masa lampau dan masa depan (yang akan datang), dan bisa menjadi waktu sekarang (Dilthey 1976:208, Mueller-Vollmer 1986:149).<sup>5</sup> Waktu sekarang adalah waktu yang diisi dengan realitas, yakni pengalaman. Isian realitas seperti ini muncul secara konstan pada waktu sekarang, seperti kapal yang terbawa arus ingatan, harapan, kegembiraan atau penderitaan; yang semuanya hidup dalam realitas, sampai masa yang akan datang menjadi waktu sekarang, dan tenggelam ke dalam masa lampau.

Kalau kita perhatikan pengalaman dalam hubungannya dengan waktu, maka waktu sekarang hanya merupakan sebagian kecil dari kategori kehidupan yang terstruktur dalam pengalaman, yaitu kesadaran akan masa lampau, dan antisipasi terhadap masa depan. Jadi, tiap peristiwa dalam kehidupan mempunyai arti yang berbeda dilihat dari perspektif waktunya. Ibarat pengalaman, cinta pertama tentu tidak sama dengan pengalaman cinta-cinta berikutnya.

Hubungan antara struktur yang tidak tetap dengan kategori kehidupan, membuat manusia sadar bahwa ia adalah makhluk sejarah. Apa yang dinyatakan dari uraian ini adalah bahwa suatu pengalaman dapat didasarkan pada beberapa pengalaman. Tetapi, kesatuan dari makna pengalaman-pengalaman yang berada di luar arus kehidupan, tetap akan merupakan *unit of meaning*, yaitu apa yang oleh Dilthey disebut sebagai *Erlebnis* itu.

## Ekspresi

Ekspresi bagi Dilthey adalah sumber pengetahuan tentang manusia, dan secara umum mempunyai enam ciri menurut Rickman (1979:89), yaitu:

<sup>5</sup> '...Here time is experienced as the restless progression, in which the present constantly becomes the past and the future the present (Dilthey 1976:208; Mueller-Vollmer 1986:149).'

- menunjuk pada sesuatu: dirumuskan secara lain, ekspresi mempunyai arti (makna) sesuatu. Apa yang ditunjuk oleh ekspresi dalam hermeneutik disebut referensi. Meminjam konsep-konsep bahasa, apa yang direferensikan oleh ekspresi dapat terjadi dengan cara denotasi atau konotasi (dalam antropologi menjadi simbol);
- hubungan antara ekspresi dan apa yang diekspresikan merupakan hubungan yang unik; tidak merupakan suatu kesejajaran, tidak temporal sifatnya, dan tidak berbentuk hubungan kausal;
- merupakan ciri fisik yang menunjuk pada aspek mental;
- muncul dalam suatu konteks atau merupakan bagian dari konfigurasi;
- bersifat konvensional dan mempunyai aturan-aturan tertentu, baik tertulis maupun tidak. Misalnya, 'tidak tertawa saat menghadiri pemakaman' adalah contoh yang baik dari ekspresi (bahasa, ritus) yang aturannya tidak tertulis;
- mempunyai dua sifat yang bertentangan. Di satu pihak bersifat purposif, karena dapat muncul berupa tulisan, suara dan gerak, dan di lain pihak ada dalam bentuk yang tidak sengaja, meskipun dapat dianggap sebagai perilaku yang mempunyai arti.

Berdasarkan keenam ciri tersebut dapat diketahui bahwa ekspresi terjadi bukan hanya dengan sengaja bermaksud menunjukkan sesuatu (seperti aktor teater, atau demonstrasi), melainkan juga dapat membuat suatu aspek mental dapat dipahami, meskipun hal tersebut bukan tujuannya. Misalnya, penelitian antropologi yang menganggap bahwa *teater Mamanda* adalah ekspresi orang Banjar, sehingga dengan meneliti teater itu diandaikan dapat mengetahui aspek mental (dalam antropologi diterjemahkan sebagai sistem nilai) orang Banjar.

Ekspresi memang ada berbagai jenisnya, mulai dari jeritan 'aduh' karena kesakitan, sampai contoh teater seperti tersebut di atas. Karena itu, Dilthey membuat dua kelompok ekspresi yang didasarkan pada pikiran dan pengalaman. Ekspresi yang berhubungan dengan pikiran, terwujud dalam ilmu pengetahuan dan berurusan dengan logika (baca: logika ilmu), sehingga unsur benar dan salah (*right/wrong*) menjadi sangat penting. Ada tuntutan validitas yang dilepaskan dari situasi yang memunculkannya, dilepaskan dari kondisi waktu, dan dilepaskan dari manusia yang terlibat di dalamnya.

Ekspresi yang berhubungan dengan pengalaman, oleh Dilthey disebut secara khusus sebagai ekspresi kehidupan (*life-expression*) yang banyak dihubungkan dengan tindakan manusia. Ciri yang menonjol dari ekspresi ini ialah sifat emotif dan psikologisnya. Berbeda dari kelompok pertama, ekspresi ini tidak dapat dilepaskan dari konteksnya. Pemahaman menjadi sangat terbatas dan sulit karena interpretasi dapat berubah-ubah, tergantung suasana, konteks dan bahkan pengalaman.

Misalnya, ekspresi karya seni seniman tertentu dapat diharapkan sebagai suatu ekspresi dari dalam kandungan mentalnya. Tidak demikian halnya pada seniman-seniman lain. Mengapa? Karena karya-karya seni tertentu mungkin saja dapat dilepaskan dari kandungan mental senimannya.

Nampaknya, dalam hal ini, Dilthey membedakan antara aspek mental (seniman itu) dengan interesnya. Interes sangat terpengaruh oleh hal-hal praktis, tetapi tidak demikian halnya dengan aspek mental. Karena itu, dalam menghadapi karya-karya tertentu kita harus berhati-hati, sebab dengan mengkaji karya-karya semacam itu belum berarti kita dapat memasuki aspek mental seniman. Berarti, kajian kita hanya mencapai interes seniman yang

mungkin berkarya hanya karena kebutuhan akan uang saja. Dengan demikian, dalam arti ini, ekspresi tidak mengenal benar atau salah (*right/wrong*). Tetapi, sebagaimana kelompok ilmu yang idiografis, ekspresi lebih terletak pada otentik atau tidak otentiknya (*truth/untruth*).

Bagi Dilthey, karya yang tidak otentik tidak dapat membicarakan aspek mental senimannya, karena karya semacam ini hanya merupakan ilusi. Sebaliknya, karya yang otentik mempunyai bentuk yang pasti, dapat dilihat dan permanen. Karena adanya ciri otentik yang unik ini, maka ekspresi berada dalam posisi tengah, antara ilmu dengan tindakan, tempat kehidupan dapat diobservasi, direfleksikan dan diteorikan.

### **Pemahaman dan pengalihan wacana**

Pemahaman dapat diartikan sebagai pengalihan wacana. Dalam bahasa orang awam, paham diartikan sebagai mengerti. Misalnya, 'saya paham tentang pidatonya, atau saya paham ceramahnya.' Dengan kata lain, pendengar pidato dan ceramah itu telah mengalihkan makna wacana kedua pembicara itu ke dalam benaknya. Salah satu cara untuk memahami wacana, memahami makna dan mengalihkannya, dilakukan antara lain oleh Paul Ricoeur yang mengalihkan wacana lisan ke dalam bentuk wacana tulis dan teks,<sup>6</sup> yang akan dijadikan salah satu model proses pengalihan wacana.

Bagi Ricoeur, menulis dan bertutur atau tulisan dan tuturan adalah kemampuan-kemampuan manusia yang berasal dari dua bentuk wacana yang berbeda. Kalau tuturan atau bicara adalah wacana (tepatnya adalah wacana lisan), maka tulisan termasuk sebagai

apa yang disebutnya sebagai wacana tulis. Berdasarkan aturan-aturan tertentu, wacana tulis dapat berkembang sebagai teks seperti novel, puisi dan juga drama. Perbedaan kedua wacana itu dapat dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, dalam wacana lisan terjadi dialog karena ada hubungan langsung dengan bertatap muka antara pembicara dengan pendengarnya. Tidak demikian halnya dengan wacana yang tidak mengenal dialog (wacana tulis dan bentuk teks). Dengan kata lain, hubungan antara pembicara dengan pendengarnya berbeda dari hubungan antara penulis dan pembacanya.

Kedua, dalam wacana lisan, intensi pembicara mempunyai sasaran yang jelas, yaitu pendengarnya. Tulisan tidak mempunyai sasaran yang jelas. Karena tulisan itu bersifat terbuka, maka siapa saja dapat membaca tulisan tersebut.

Ketiga, perbedaan berhubungan dengan makna. Dalam wacana lisan, intensi pembicara tumpang tindih dengan makna. Tidak demikian halnya yang terjadi pada wacana tulis. Terjadinya tumpang tindih makna (antara makna ujaran dengan makna yang merupakan intensi pembicara), disebabkan adanya faktor temporal yang memungkinkan pembicara untuk mengaktualisasikan bahasa dengan bantuan mimik dan gerakan-gerakan. Katakanlah, ada seorang mahasiswa yang datang terlambat pada mata kuliah yang diajarkan pagi hari. Dosen menyambutnya dengan ucapan 'selamat siang'. Ini adalah contoh bagaimana ujaran ('selamat siang') mempunyai makna yang berbeda dengan intensi pembicara (sebagai ungkapan tidak senang atas keterlambatan mahasiswa itu). Pada tulisan, intensi penulis lebur dalam tulisannya, tetapi itu bukan berarti tumpang tindih sebagaimana yang terjadi pada kasus pertama. Karena itu, pembaca hanya dapat menginterpretasikan makna sejauh yang ditulis. Akibatnya, makna hasil interpretasi satu

<sup>6</sup> Teks adalah bentuk wacana tulis yang kemudian berkembang secara khusus. Teks memang terbentuk dari huruf, kata dan kalimat, tetapi ia bukan hanya kesatuan dari huruf, kata dan kalimat, karena teks mempunyai maknanya sendiri.

pembaca dengan pembaca lain, dapat sangat berbeda. Pada wacana lisan, bila pendengar kurang mengerti makna ujaran yang dilontarkan oleh pembicara, ia dapat segera menanyakan ulang maksud pembicara. Pada wacana tulis hal tersebut tidak mungkin dilakukan. Dengan kata lain, wacana lisan mempunyai kemampuan untuk memindahkan makna yang ideal—seperti yang dikehendaki intensi pembicaranya—ke dalam referensi nyata tentang ‘apa’ nya (yaitu makna) pembicaraan, sedangkan wacana tulis mempunyai keunggulan dalam hal adanya makna yang bebas untuk diinterpretasikan.

Tampak dari penjelasan di atas bahwa hal penting dalam mengalihkan wacana (pada kasus ini dari wacana lisan ke bentuk wacana tulis) adalah persoalan makna. Sebelum makna itu dipindahkan, ada baiknya kalau diketahui bahwa tiap makna mempunyai kekhususan yang terbedakan dari makna-makna lain. Kembali pada kasus wacana lisan dan tulisan tersebut di atas, keduanya mempunyai sifat yang juga berbeda.

Ricoeur menjabarkan wacana sebagai perbedaan yang sekaligus juga berdialektika secara internal (antara makna itu) dengan peristiwa (*event*). Sifat wacana sebagai suatu peristiwa adalah aktual dan temporal, mempunyai subyek, dan mempunyai referensi yang ekstra-linguistik. Contoh jelas adalah bahasa lisan yang diujarkan yang juga temporal, ada pembicaranya yang tidak lain adalah subyek, dan mempunyai referensi, yaitu apa yang ditunjuk oleh bahasa itu, di luar linguistik. Sifat lain dari wacana seperti ini adalah kemampuannya untuk mengomunikasikan sesuatu yang tidak lain adalah makna.

Pada wacana tulis, ciri makna dianggap lebih menonjol daripada peristiwa. Pada wacana lisan, justru peristiwalah yang dianggap penting. Sifat ini dapat dikembalikan pada penjelasan terdahulu yang melihat bahwa makna ujaran dapat timbul dengan bantuan

mimik dan gerakan pengujarnya. Pada wacana tulis, makna timbul secara ‘obyektif’ dalam arti tidak terpengaruh oleh mimik dan gerakan penulisnya. Dengan menggunakan perspektif fenomenologis, Ricoeur membedakan makna pengujar yang juga disebutnya makna subyektif atau *noesis*, dengan makna ujaran atau makna obyektif yang juga disebut *noema*. Ada pula ciri *distansiasi* (mengambil jarak) sebagai proses untuk melahirkan makna dalam wacana tulis, yang dibedakan dari ciri apropriasi yang memberi andil dalam pembentukan makna wacana lisan. Kedua bentuk dan sifat wacana itu dapat dibandingkan dengan mudah melalui bagan 1.

Bagan 1  
Wacana Lisan dan Wacana Tulis

| Wacana Lisan  | Wacana Tulis  |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Peristiwa lebih penting daripada makna</li> <li>• Noesis (makna pengujar)</li> <li>• Apropriasi</li> <li>• Referensi ostensif</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Makna lebih penting daripada peristiwa</li> <li>• Noema (makna ujaran)</li> <li>• Distansiasi</li> <li>• Referensi non-ostensif</li> </ul> |

Peranan distansiasi untuk mendapatkan makna, hanya mungkin terjadi pada wacana tulis, karena ciri pembaca yang mengambil jarak dengan penulis, dan berusaha sejauh mungkin masuk dalam tulisan untuk kemudian menginterpretasikan apa yang dibacanya. Pada wacana lisan, makna pembicaraan diperoleh terutama dengan apropriasi yang memungkinkan pendengar ‘masuk’ dan ‘hanyut’ dalam diri pembicara. Pada teori teks, Ricoeur tidak lagi meletakkan apropriasi dan distansiasi sebagai dualisme seperti halnya yang terjadi pada

wacana lisan dan wacana tulis, tetapi keduanya diletakkan dalam posisi berdialektika.

Referensi, yaitu apa yang ditunjuk (sebenarnya adalah makna) oleh pembicaraan atau oleh tulisan, mempunyai sifat yang berbeda antara wacana lisan dan wacana tulis, juga antara wacana tulis dengan teks. Referensi ostensif dapat muncul sebagai makna dalam dunia pembicaraan bersama. Dengan adanya fungsi ostensif, makna ujaran itu muncul sekaligus bersama dengan makna ujaran yang kadangkala disertai dengan mimik dan gerakan. Apabila terjadi perbedaan antara makna yang diujarkan oleh pembicara dengan makna yang ditangkap oleh pendengar, maka 'keotentikan' makna dapat didiskusikan di antara keduanya. Setelah itu, besar kemungkinan terjadi pemindahan wacana dari pendengar ke pembicaranya.

Keadaan makna pengujar yang seperti itu tidak ditemukan pada wacana tulis, karena referensiosstensif ini hilang dan digantikan oleh referensi yang sifatnya non-ostensif. Perlu diketahui bahwa mencari referensi pada wacana tulis lebih sulit daripada memahami referensi wacana lisan, dan menjadi lebih rumit pada tingkat (wacana) pada bentuk teks. Pada wacana lisan, referensi diperoleh antara lain dengan memperhatikan makna. Melalui denotasi, dapat diketahui referensi yang menunjuk pada realitas ekstra-linguistik. Pada wacana tulis (dan teks), hubungan antara makna dan referensi tidak terjadi melalui denotasi, tetapi melalui konotasi yang tidak berurusan secara langsung dengan realitas empiris. Teks yang mempunyai referensi non-ostensif ini akan berhubungan dengan pengalaman dalam artian Dilthey tersebut di atas. Contoh klasik dalam antropologi adalah penelitian James Peacock (1968) tentang teater ludruk. Kajiannya tentang narasi yang dipertunjukkan (dalam artian ini adalah teks) menunjukkan modernisasi yang sedang terjadi pada orang Jawa Timur.

Kesimpulan ini bisa dicapai karena ia mengkaji cerita-cerita ludruk, membaginya ke dalam kategori-kategori dan mengonotasikan aspek-aspek narasi itu dengan realitas di luar narasi, yaitu modernisasi.

### **Pemahaman dalam penelitian antropologi**

Bagian ini akan meletakkan pemahaman dalam suatu kerangka pemikiran yang dapat digunakan sebagai pendekatan untuk melakukan penelitian antropologi. Tidak banyak penelitian antropologi yang menggunakan pendekatan ini. Di lain pihak, pendekatan ini sangat populer dalam penelitian sastra dan filsafat. Misalnya, pendekatan ini dilaksanakan oleh Hanih yang mengkaji novel *Pariyem* untuk tesis yang ditulis pada Program Kajian Filsafat, Fakultas Pascasarjana (1996). Novel itu dikaji dengan pendekatan teks, untuk kemudian dirambahnya alam pikir perempuan Jawa. Contoh lain adalah disertasi yang ditulis oleh Irma, juga dari program kajian filsafat, tentang *Simbolisme dalam Wiwahan: Sebuah Telaah Filosofis dalam Tradisi Jawa* (1998). Bagaimanakah halnya dengan antropologi?

Uraian sebelumnya telah memperlihatkan bahwa pemahaman yang termasuk dalam kelompok ilmu idiografis yang menggunakan interpretasi (bedakan dengan eksplanasi), dapat diartikan sebagai pengalihan wacana. Pengalihan wacana dapat digolongkan sebagai pendekatan yang bersifat interpretatif. Di dalam antropologi, dikenal dua bentuk besar, yaitu interpretasi teks dan interpretasi simbolik. Kedua bentuk yang biasanya tumpang tindih ini, telah digunakan oleh Clifford Geertz untuk mengkaji wacana sosial. Interpretasi teks yang dikenal sebagai metode hermeneutik, oleh Geertz (1973:3-32) diwujudkan (meskipun tidak dinyatakannya secara eksplisit) ke dalam metode antropologi yang disebutnya *thick*

description,<sup>7</sup> dan interpretasi simbolik diterapkan ke dalam penelitiannya tentang sabung ayam (Geertz 1971:1-38, 1973:412-454). Contoh lain yang patut dikemukakan adalah penelitian James Siegel (1986).

Apa yang dimaksudkan dengan interpretasi teks yang saya anggap terwujud di dalam *thick description* itu? Geertz mengemukakan tiga ciri deskripsi yang digunakan untuk membuat etnografi,<sup>8</sup> yaitu: 1) interpretasi, 2) apa yang diinterpretasikan adalah wacana sosial, dan 3) membuat interpretasi berarti melepaskan '*the said*' dari wacana sosial itu, dan membekukannya ke dalam terminologi yang dapat dibaca ulang. Bagaimana mendeskripsikan etnografi seperti yang dikemukakan oleh Geertz dapat dikatakan sebagai pengalihan makna wacana; dari makna wacana sosial ke dalam bentuk wacana tulis, yaitu tulisan tentang etnografi itu; sehingga makna wacana sosial yang sifatnya temporal dapat diinskripsikan (dibekukan) ke dalam bentuk terminologi dan bisa dibaca berulang-ulang oleh siapa saja yang tidak buta-huruf? Persoalannya adalah, 'apa'nya dari wacana itu yang dapat diinskripsikan. Untuk itu secara harafiah Geertz menyebutnya sebagai '*the said*'nya wacana itu yang tidak lain adalah makna. Jadi, di sini tampak jelas bahwa makna dari wacana sosial

itulah yang dipindahkan ke dalam bentuk deskripsi-etnografi.

Dalam bahasa antropologi, obyek studi yang menggunakan pendekatan ini bukan misalnya 'studi tentang desa' (kekerabatan, sistem sosial, gotong-royong, dsb.), melainkan yang oleh Geertz disebut sebagai studi '*in villages*'. Misalnya, bagaimana kekuatan dominasi kolonial dapat membentuk kerangka pemikiran moral komunitas masyarakat desa yang terjajah (Geertz 1973:22).

Geertz (1971:27; 1973:449) menerapkan *thick description* antara lain dalam penelitiannya tentang sabung ayam. Gejala sabung ayam yang diperlakukan sebagai teks dikaji dengan interpretasi simbolik. Berarti, peneliti harus bertindak sebagai pembaca yang membaca sabung ayam itu, dan tugasnya adalah menemukan makna yang tersimpan dalam pengalaman sabung ayam itu (lihat konsep tentang pengalaman).

Geertz berangkat dari pengandaian bahwa sabung ayam adalah suatu bentuk ekspresi simbolik (tentang konsep ekspresi, lihat uraian di atas). Pengalihan wacana terjadi karena sifat-sifat (yang pada gilirannya tampak sebagai makna) ayam sabung itu, dipindahkan sebagai bentuk simbol kelaki-lakian Bali. Ekspresi simbolik itu juga diperlihatkan pada bagian dari sabung ayam, yaitu judi. Dirumuskan secara singkat, (makna) aturan-aturan dalam kehidupan sosial orang Bali itu telah diterjemahkan ke dalam aturan-aturan pada permainan judi yang dilakukan sehubungan dengan sabung ayam.

Berbeda dengan Geertz, James Siegel (1986) memindahkan wacana bahasa ke dalam status sosial orang Jawa pada masa Orde Baru. Deskripsi yang dibuat, dinyatakan secara eksplisit sebagai 'terjemahan',<sup>9</sup> yang diharap-

<sup>7</sup> *Thick description* oleh Susanto (1992:3-39) dialihbahasakan sebagai 'lukisan mendalam'. Saya sendiri sebenarnya lebih senang menggunakan deskripsi mendalam. *Description* dapat dialihbahasakan sebagai deskripsi, suatu metode dasar yang harus dikuasai oleh para peneliti antropologi, dan bukan lukisan. Kalau deskripsi adalah lukisan, maka kita dapat mempertanyakan lebih jauh: lukisan macam apa? Imajinasi pelukis, atau apa? Deskripsi bukanlah lukisan (misalnya dalam bentuk imajinasi pelukisnya).

<sup>8</sup> '*So there are three characteristics of ethnographic description: it is interpretative; what it is interpretative of is the flow of social discourse; and the interpreting involved consists in trying to rescue the "said" of such discourse from its perishing occasions and fix it in perusable terms* (Geertz 1973:20).'

<sup>9</sup> '*This description is already a translation in the sense that it substitutes my words for their activities* (Siegel 1986:9).'



kan dapat ‘...to say something about Java, or at least part of it... (Siegel 1986:7).’ Deskripsinya menunjuk pada beberapa aspek kebudayaan, antara lain pada seni pertunjukan (ketoprak dan wayang). Siegel telah memindahkan wacana bahasa (Jawa) ke dalam hirarki sosial orang Jawa. Ia juga menginterpretasikan kebiasaan aplaus penonton ketoprak di Jakarta dan Surabaya, yang tidak pernah terjadi di Solo.

Contoh lain adalah penelitian saya tentang teater topeng-Betawi (Kleden 1987:101–126). Suatu pertunjukan teater topeng selalu menggunakan narasi yang sudah dikenal oleh komunitasnya, yang bercerita tentang kehidupan tuan tanah di Betawi. Dari kajian melalui kategori tema (merupakan makna narasi) dan penyelesaian masalah, tampak bahwa di sana ada unsur jahat dan baik, kaya dan miskin. Kaya selalu jahat dan miskin berada dalam golongan baik. Di akhir cerita, orang-orang miskin yang baik selalu menang, tetapi kemudian ada beberapa perkecualian. Narasi juga memunculkan orang-orang kaya yang baik, yang tentu menyalahi aturan. Apa yang dilakukan oleh pertunjukan? Yaitu bahwa cerita dengan tema yang ‘salah’ tidak pernah diselesaikan oleh pertunjukan (Kleden 1999:145–174). Dalam hal ini, ada beberapa tahap pengalihan wacana. Pertama, narasi tentang kehidupan tuan tanah di Betawi dapat dilacak pada sejarah. Jadi, wacana sejarah (yang diketahui oleh semua orang) itu dipindahkan oleh sutradara ke dalam bentuk pertunjukan. Kemudian, narasi yang dipertunjukkan juga mempunyai makna yang dibaca oleh orang-orang Betawi. Orang Betawi menonton pertunjukan kedua bentuk teater ini sama seperti halnya orang Jawa menonton wayang kulit; atau, seperti Northrop Fry menonton Machbet (Geertz 1971:27). Mereka datang tidak untuk sekedar mengetahui jalannya cerita dan

mengagumi tokoh-tokohnya yang semua sudah diketahui, tetapi untuk mengetahui konsep diri yang menurut Ricoeur adalah apropriasi, termasuk perasaan-perasaan. Pada kasus teater-teater Betawi itu, perasaan menjadi orang yang selalu kalah,<sup>10</sup> dipakai untuk membaca narasi pertunjukan.

Uraian di atas adalah beberapa contoh bagaimana pemahaman diperlakukan sebagai metode penelitian yang dengan bantuan interpretasi dapat digunakan untuk memahami perilaku simbolik.

<sup>10</sup> Dalam masa kolonial, komunitas Betawi adalah komunitas yang secara administratif tinggal dalam wilayah tuan tanah yang mempunyai hak mutlak. Setelah kemerdekaan, mereka dianggap sebagai penduduk asli yang selalu terdesak oleh pendatang. Bahkan, dalam masa pembangunan mereka sering terusir, karena di atas tanah tempat tinggal mereka akan dibangun *real-estate* baru.

## Referensi

- Bourdieu, P.  
1991 *Language and Symbolic Power*. Padstow, Cornwall: T.J. Press Ltd.
- Chladenius, J.M.  
1986 'Reason and Understanding; Rationalist Hermeneutic', dalam K. Muller-Vollmer (peny.) *The Hermeneutics Reader: Texts Of The German Tradition From The Enlightenment To The Present*. Oxford: Basil Blackwell Ltd. Hlm. 54–71.
- Geertz, C.  
1971 *Myth, Symbol and Culture*. New York: N.W. Norton.  
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Herzfeld, H.  
1969 *Geschichte in Gestalten I*. Frankfurt am Main, Hamburg: Fischer Bucherei KG.
- Kleden, I.  
1987 *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES.
- Kleden, L.  
1990 Symbolic-Textual Paradigm in the Hermeneutic Philosophy of Paul Ricoeur. Tesis Ph.D. tidak dipublikasikan. Belgia: Universitas Leuven.
- Kleden, N.  
1987 'Teater Topeng Betawi dan Maknanya: Suatu Tafsiran Antropologi', *Masyarakat Indonesia: Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia* 15(2):101–128.  
1999 'Teater Mamanda: Kontes Identitas dan Komoditas', makalah untuk Seminar Internasional dan Festival Tradisi Lisan Nusantara, Jakarta 14–16 Oktober.
- Klemm, D.E.  
1983 *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur: A Constructive Analysis*. London: Associated University.
- Mueller-Vollmer, K. (peny.)  
1986 *The Hermeneutic Reader: Text of the German Tradition From the Enlightenment to the Present*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Palmer, R.E.  
1985 *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Peacock, J.L.  
1968 *Rites of Modernization: Symbolic and Social Aspects of Indonesia Proletarian Drama*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P.  
1988 *The Conflict of Interpretation* (D. Ihde, peny.). Evanston: Northwestern University Press.

Rickman, H.P. (peny.)

1976 *Selected Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.

1979 *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies*. Berkeley: University of California Press.

Siegel, J.T.

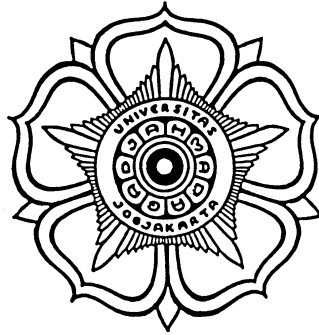
1986 *Solo in the New Order; Language and Hierarchy in an Indonesian City*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Susanto, B., SJ

1992 *Tafsir Kebudayaan* (terjemahan). Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

**PARADIGMA DAN REVOLUSI ILMU  
DALAM ANTROPOLOGI BUDAYA**

**- SKETSA BEBERAPA EPISODE -**



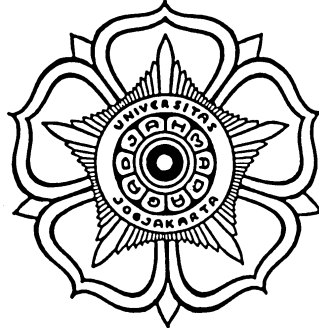
**UNIVERSITAS GADJAH MADA**

**Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar  
pada Fakultas Ilmu Budaya  
Universitas Gadjah Mada**

**Oleh:**  
**Prof.Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A., M.Phil.**

**PARADIGMA DAN REVOLUSI ILMU  
DALAM ANTROPOLOGI BUDAYA**

**- SKETSA BEBERAPA EPISODE -**



**UNIVERSITAS GADJAH MADA**

**Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar  
pada Fakultas Ilmu Budaya  
Universitas Gadjah Mada**

**Diucapkan di depan Rapat Terbuka Majelis Guru Besar  
Universitas Gadjah Mada  
Pada tanggal 10 November 2008  
Di Yogyakarta**

**Oleh  
Prof.Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A., M.Phil.**

**PARADIGMA DAN REVOLUSI ILMU  
DALAM ANTROPOLOGI BUDAYA  
- SKETSA BEBERAPA EPISODE -**

Pemilihan topik di atas didasarkan pada sejumlah asumsi dasar. Yang pertama adalah bahwa setiap aktivitas keilmuan pada dasarnya ditujukan untuk memperoleh pengetahuan-pengetahuan baru guna meningkatkan mutu kehidupan manusia. Hal ini dapat dilakukan tidak hanya dengan meneliti sebanyak mungkin gejala, tetapi -lebih dari itu- dengan melakukan penelitian melalui sudut pandang baru, paradigma baru. Kedua, sebuah universitas adalah sebuah lembaga pendidikan tinggi tempat ilmu pengetahuan dikembangkan melalui kegiatan penelitian yang serius dan berkelanjutan, yang dapat membuka dimensi-dimensi baru dari alam dan kehidupan manusia lewat paradigma-paradigma baru yang dikembangkan oleh para ilmunya. Ketiga, pengembangan paradigma baru hanya akan dapat berjalan secara efisien dan efektif apabila para ilmuwan memiliki kesamaan konsepsi tentang paradigma tersebut.

Sayangnya, kita belum memiliki sebuah konsepsi tentang paradigma. Oleh karena itu, ijinlah saya dalam forum terhormat ini membuka wacana mengenai hal itu. Dorongan untuk membangun konsepsi paradigma ini berawal dari keprihatinan yang muncul setelah meneliti perkembangan pemikiran antropologi (sosial-budaya) di Indonesia (lihat Ahimsa-Putra, 2005), serta membaca kritik-kritik terhadap ilmu-ilmu sosial-budaya Indonesia beberapa dasawarsa yang lalu.

### **I. Kritik Terhadap Ilmu-ilmu Sosial-Budaya di Indonesia**

Sejumlah kritik telah dilontarkan terhadap ilmu-ilmu sosial-budaya di Indonesia. Di antaranya adalah, pertama, bahwa secara teoritis dan metodologis ilmu sosial-budaya di Indonesia tidak banyak mengalami perkembangan (Redaksi *Prisma*, 1994). Meskipun berbagai penelitian telah dilakukan, puluhan buku pengantar, teori, metode, dan hasil penelitian juga telah diterbitkan, berbagai pusat kajian telah didirikan namun itu semua ternyata belum mampu

mendorong munculnya kajian kritis atas teori-teori serta metode, ataupun mendorong munculnya paradigma baru dari kalangan ilmuwan sosial-budaya Indonesia sendiri. (Rais, 1984: 2). Paradigma penelitian mereka tidak banyak bergeser dari paradigma perubahan atau paradigma historis, ditambah dengan beberapa varian paradigma yang positivistik, seperti analisis variabel dan fungsionalisme-struktural (Ahimsa-Putra, 2005).

Kedua, belum terlihat arah pengembangan yang jelas dari ilmu sosial-budaya di Indonesia. Kurangnya diskusi kritis tentang teori, konsep, metode-metode ilmu tersebut, serta belum adanya peta permasalahan dan mazhab yang dianut oleh ilmuwan sosial-budaya Indonesia (Penyunting, 1984: ix) mencerminkan belum adanya visi dan misi ilmu sosial-budaya Indonesia serta cara mewujudkannya.

Ketiga, ilmu-ilmu ini dipandang tidak banyak memberikan sumbangan nyata pada upaya mengatasi berbagai masalah sosial-budaya di Indonesia (Manning, 1984: 179). Rekomendasi para ilmuwan dirasa terlalu abstrak, sulit untuk diwujudkan menjadi kebijakan-kebijakan yang nyata, jelas dan mudah diterapkan. Akibatnya, hasil penelitian mereka kurang dirasakan manfaatnya bagi pembangunan masyarakat (*social development*) (Tjokrowinoto, 1984).

Walaupun kritik-kritik itu dilontarkan oleh para ilmuwan sosial-budaya sendiri, namun sebagian perlu diragukan kebenarannya, karena tidak didasarkan pada kajian yang serius atas hasil penelitian para ilmuwan sosial-budaya Indonesia. Terlepas dari kelemahannya, kritik tentang kemandegan ilmu-ilmu tersebut sedikit-banyak ada benarnya. Tidak setiap ilmuwan sosial-budaya Indonesia sadar dan berniat mengembangkan paradigma-paradigma baru dalam disiplin mereka, karena kurangnya pemahaman tentang paradigma itu sendiri. Tidak berkembangnya wacana kritis tentang teori, konsep dan metode ilmu sosial-budaya di Indonesia (Kleden 1984; cf. Soedjatmoko, 1984), merupakan bukti yang paling jelas. Apa yang sangat diperlukan kini tidak lain adalah sebuah konsepsi tentang paradigma.

### III. Thomas Kuhn, Paradigma dan Ilmu Sosial-Budaya

Dalam jagad ilmu pengetahuan di masa kini, perbincangan tentang paradigma dan revolusi ilmu pengetahuan tidak dapat dilepaskan dari pandangan Thomas Kuhn tentang itu dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions* (1970). Kuhn mengatakan bahwa perubahan dalam ilmu pengetahuan pada dasarnya adalah perubahan paradigma atau cara memandang suatu persoalan. Pendapat ini telah menyulut perdebatan panjang serta melahirkan kajian-kajian kritis terhadapnya.

Kajian kritis tersebut dapat dibagi dua, yakni (a) yang menguji kebenaran dan manfaat pendapat Kuhn pada bidang-bidang ilmu pengetahuan tertentu dan (b) yang menilai secara kritis pendapat Kuhn tentang paradigma. Pengujian pendapat Kuhn mengenai revolusi ilmu pengetahuan telah dilakukan antara lain pada bidang linguistik, ekologi, politik, sejarah dan sosiologi. Dari kajian-kajian ini, sebagian ilmuwan sampai pada kesimpulan bahwa revolusi ilmu pengetahuan telah terjadi dalam disiplin tertentu, seperti ekologi (Graham dan Dayton, 2002) dan sosiologi (Bottomore, 1975; Kucklick, 1972), sebagian lagi berkesimpulan bahwa revolusi ilmu belum terjadi dalam disiplin mereka. Ada pula yang menyarankan agar pemikiran Kuhn tidak diperhatikan terlalu serius, karena banyak yang tidak tepat (Percival, 1976; Restivo, 1983; Shapere, 1989; Toulmin, 1970).

Kajian kedua, yakni telaah kritis atas konsep paradigma telah menemukan beberapa kelemahan pemikiran Kuhn di situ. Masterman misalnya, mengatakan bahwa Kuhn menggunakan istilah paradigma dengan 21 makna yang berbeda. Ini berarti bahwa Kuhn tidak konsisten, dan ini telah melemahkan pendapatnya tentang revolusi ilmu pengetahuan itu sendiri (1970). Kritik yang lain mengatakan bahwa Kuhn sengaja “menggelembungkan” makna paradigma untuk membuat pandangan-pandangannya meyakinkan, walaupun akibatnya justru membuat konsep tersebut menjadi semakin tidak jelas dan bahkan telah menjadi penghalang kita untuk memahami beberapa aspek penting dari ilmu pengetahuan itu sendiri (Shapere, 1964).



Benarkah demikian? Mengenai paradigma, Kuhn memang tidak memberikan definisi tunggal yang tegas, jelas dan konsisten. Namun, makna-makna paradigma yang digunakannya dapat ditafsirkan sebagai pandangan Kuhn tentang apa yang tercakup dalam paradigma. Konsepsi paradigma Kuhn -sebagaimana ditafsirkan oleh Newton-Smith (1981)- mencakup paling tidak, **pertama**, generalisasi simbolis milik bersama (*shared symbolic generalizations*), yakni anggapan-anggapan atau asumsi-asumsi teoritis pokok yang diyakini bersama, yang tidak dipertanyakan lagi kebenarannya. **Kedua**, model-model (*models*), yakni analogi atau perumpamaan mengenai gejala yang dipelajari, dan disepakati sebagai “alat perantara“ (*heuristic device*) untuk melakukan penelitian. **Ketiga**, nilai-nilai (*values*). Kuhn berpendapat bahwa komunitas ilmuwan pada dasarnya menganut nilai-nilai tertentu dalam kegiatan ilmiahnya. **Keempat**, prinsip-prinsip metafisis (*metaphysical principles*), yakni asumsi-asumsi yang tidak perlu diuji tetapi menentukan arah penelitian (Newton-Smith, 1981:105). **Kelima**, masalah-masalah kongkrit -Kuhn menyebutnya “exemplar“<sup>1</sup>)-, yakni masalah-masalah yang dipelajari beserta cara-cara penyelesaiannya. Ini dipandang penting oleh Kuhn, karena perdebatan tentang paradigma mana yang sebaiknya diikuti melibatkan pula pertanyaan tentang masalah apa yang lebih mendesak untuk diselesaikan.

Pertanyaan selanjutnya adalah dapatkah pendapat itu diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial-budaya? Apakah unsur-unsur paradigma ilmu-ilmu sosial-budaya juga seperti itu? Tidak mudah menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, karena, pertama, para ilmuwan sosial-budaya -setahu saya- tidak banyak menggunakan istilah paradigma dalam wacana teoritis mereka. Mereka juga lebih banyak berbicara tentang pengembangan teori daripada pengembangan paradigma.

Kedua, jarang sekali ilmuwan sosial-budaya menguraikan secara eksplisit unsur-unsur kerangka teori itu dan menjelaskannya satu-persatu. Bahkan, ketika mereka menerapkan pemikiran Kuhn pada ilmu-ilmu sosial-budaya mereka juga tidak menjelaskan pandangan mereka tentang paradigma, padahal mereka memberikan definisi berbeda-beda pada konsep tersebut..

---

<sup>1</sup> “*exemplars or concrete problem situations*“ (Kuhn, 1964).

Kelengahan Kuhn untuk menjelaskan dengan rinci apa yang dimaksudnya sebagai paradigma, dan kemudian membuatnya lalai memakainya secara konsisten, telah menyulitkan penggunaannya untuk memahami perkembangan dan upaya pengembangan ilmu sosial-budaya. Sementara itu, setahu saya belum ada ilmuwan yang mencoba memperbaiki konsep tersebut. Oleh karena itu, diperlukan sebuah konsepsi paradigma yang dapat digunakan untuk memahami sekaligus juga untuk mengembangkan pemikiran baru dalam ilmu sosial-budaya. Memang ada kelemahannya jika kita gunakan istilah paradigma untuk memahami sejarah ilmu pengetahuan, yakni kita akan terjebak memandang perkembangan ilmu sebagai sebuah rangkaian dari paradigma-paradigma yang jelas garis batasnya (Newton-Smith 1981:104). Padahal kenyataannya tidaklah demikian. Garis batas tersebut tidak pernah jelas.

Meskipun demikian, dengan menggunakan konsep paradigma, ada dua manfaat penting yang dapat dipetik, yakni kita dapat terhindar dari pandangan sempit, yang melihat ilmu pengetahuan seakan-akan hanya terdiri dari teori-teori saja. Kedua, kita tidak hanya akan memperhatikan teori-teori, tetapi juga unsur-unsur lain yang erat kaitannya dengan teori-teori tersebut, misalnya keyakinan-keyakinan, sikap, prosedur serta tehnik-tehnik yang digunakan oleh para ilmuwan (Newton-Smith, 1981: 107).

#### **IV. Paradigma : Sebuah Pandangan**

Saya kira upaya Kuhn untuk memahami dan menjelaskan perkembangan ilmu pengetahuan telah berada pada jalur yang benar. Kelemahannya adalah pada konsepsi paradigma yang disodorkan. Sehubungan dengan itu, di sini konsepsi Kuhn tentang paradigma dicoba untuk diperbaiki dan diterapkan pada disiplin antropologi budaya.

Cuff dan Payne (1980:3) mengatakan bahwa dalam ilmu sosial-budaya sebuah perspektif dapat dibedakan satu sama lain atas dasar asumsi-asumsinya tentang obyek yang diteliti, masalah-masalah yang ingin dijawab, konsep-konsep, metode-metode serta teori-teori yang dihasilkannya. Di sini tersirat pandangan bahwa sebuah perspektif

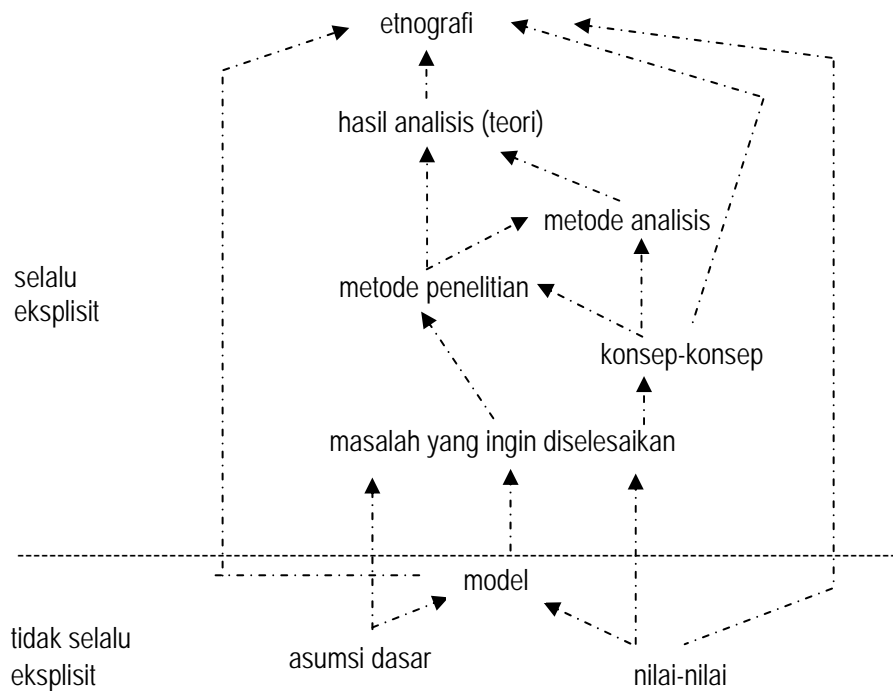
atau pendekatan memiliki sejumlah unsur. Jika “perspektif“ itu adalah juga “paradigma“, maka unsur-unsur tersebut merupakan unsur-unsur paradigma.

Sayangnya, pandangan Cuff dan Payne tentang unsur-unsur itu masih belum lengkap. Ada unsur-unsur lain yang belum tercakup di dalamnya, seperti misalnya model. Selain itu, unsur metode sebenarnya juga masih perlu dirinci lagi. Cuff dan Payne juga masih belum menjelaskan urutan-urutan unsur-unsur tersebut dalam sebuah paradigma, sehingga posisi masing-masing unsur terhadap yang lain tidak kita ketahui. Lebih dari itu, mereka juga tidak menjelaskan dengan rinci unsur-unsur tersebut.

Mengikuti jalan pikiran yang telah dibuka oleh Kuhn serta Cuff dan Payne tersebut, sebuah paradigma, kerangka teori atau pendekatan dalam ilmu sosial-budaya menurut hemat saya terdiri dari sejumlah **unsur pokok**, yakni: (1) **asumsi-asumsi dasar**; (2) **nilai-nilai**; (3) **model**; (4) **masalah-masalah yang ingin diselesaikan/dijawab**; (5) **konsep-konsep**; (6) **metode penelitian**; (7) **metode analisis**; (8) **hasil analisis** dan (9) **etnografi** atau **representasi**, yang dapat disusun seperti pada skema I berikut. Unsur-unsur ini berhubungan satu sama lain secara logis. Sebagian harus disadari adanya, sebagian lagi tidak. Ruang dan waktu yang terbatas tidak memungkinkan saya menjelaskan satu persatu unsur-unsur tersebut dengan lebih rinci di sini.

Dengan kerangka itu kita akan mencoba melihat beberapa episode perkembangan pemikiran dalam antropologi budaya. Paparan akan sayaawali dengan paradigma evolusionisme yang muncul di abad 19.

### Skema 1. Unsur-unsur Paradigma dalam Ilmu Sosial-Budaya



## V. Dinamika dan Revolusi Ilmu Pengetahuan dalam Antropologi Budaya

Pandangan tentang evolusi kebudayaan dalam antropologi pertama kali dilontarkan oleh ahli antropologi Inggris, E.B.Tylor (1865). Menurutnya evolusi kebudayaan berlangsung dalam tiga tahap: tahap *Savagery*, *Barbarism* dan *Civilization*. Ekonomi dan teknologi merupakan unsur-unsur budaya pembeda dari tiga tahap tersebut. Pada tahap *Savagery* manusia hidup dari berburu dan meramu, dengan menggunakan peralatan yang terbuat dari kayu, tulang dan batu. Mereka hidup berpindah-pindah tempat. Pada tahap

*Barbarism* manusia mulai mengenal bercocok-tanam. Mereka mulai hidup menetap, karena harus menunggu tanaman mereka. Peralatan mereka mulai dibuat dari logam. Pada tahap terakhir, tahap Peradaban, manusia mulai mengenal tulisan, mengenal kehidupan perkotaan, dan mampu membuat bangunan-bangunan besar, yang memerlukan pengetahuan dan peralatan canggih, serta organisasi sosial kompleks.

Teori tersebut dikembangkan lebih lanjut oleh L.H.Morgan (1877), yang membagi tahap Savagery dan Barbarism menjadi tiga, yakni Savagery Awal (*Lower Savagery*), Savagery Tengah (*Middle Savagery*), dan Savagery Akhir (*Upper Savagery*); Barbarisme Awal, Barbarisme Tengah, dan Barbarisme Akhir. Tahap akhir adalah tahap Peradaban (*Civilization*)<sup>2</sup>.

Di tengah pandangan masyarakat Eropa Barat yang ketika itu masih kuat menganut ajaran-ajaran kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, teori evolusi kebudayaan dari Tylor dan Morgan merupakan sebuah pandangan baru. Teori-teori itu menyadarkan mereka bahwa sebagaimana halnya gejala alam, gejala-gejala dalam masyarakat dan kebudayaan juga dapat dipelajari secara rasional, untuk kemudian diungkapkan “hukum-hukum“ yang ada di baliknya. Secara implisit teori tersebut mengajak masyarakat Eropa Barat memandang dan berfikir tentang masyarakat dan kebudayaan lewat paradigma evolusi, bukan paradigma dari kitab suci. Jadi, teori evolusi kebudayaan adalah sebuah kritik tidak langsung terhadap cara berfikir masyarakat Eropa Barat ketika itu (Marcus dan Fischer, 1986).

Kemunculan teori evolusi telah mengundang sejumlah reaksi, yang (a) berupa kritik terhadapnya dan kemudian menyodorkan paradigma yang lain, dan (b) yang mengakui kelemahan teori evolusi itu, namun tidak menolak ide dasarnya, dan kemudian membuat teori evolusi yang baru. Kelompok pertama diwakili antara lain oleh ahli-ahli antropologi seperti Frans Boaz, Radcliffe-Brown dan Malinowski, sedang kelompok kedua diwakili misalnya oleh Leslie White dan Julian Steward.

---

<sup>2</sup> Morgan mengembangkan skema Tylor yang terdapat dalam buku *Researches into the Early History of Mankind dan the Development of Civilization*, terbit tahun 1877 (Bidney, 1953: 209).

White pada dasarnya mengakui bahwa kriteria yang digunakan oleh Tylor dan Morgan bersifat subyektif, dan *technological biasnya* begitu kuat. Oleh karena itu, teori evolusi yang baru harus dibuat di atas kriteria yang lebih “obyektif”, yang dapat ditentukan ukurannya. Sejalan dengan itu, White (1949) kemudian mengusulkan kriteria baru: energi (*energy*), karena setiap kebudayaan pada dasarnya adalah sebuah sistem termodinamis, yakni sistem yang melakukan transformasi energi. Dengan energi sebagai tolok ukur, maka tingkat evolusi kebudayaan dapat ditentukan secara kuantitatif. Ukuran ini juga bersifat universal, sehingga dapat dikatakan “obyektif”. Dengan kriteria energi White kemudian melontarkan sebuah “hukum” evolusi kebudayaan, yakni  $C = E \times T$ . C adalah *culture*, E adalah *energy* dan T adalah *technology*. Artinya, evolusi kebudayaan merupakan perubahan sebuah sistem yang melakukan transformasi energi dengan bantuan teknologi (1949: 368). Teori evolusi ini kemudian disebut teori evolusi “universal” (Carneiro, 1973), karena White berbicara tentang kebudayaan dalam arti umum dan kriteria yang digunakannya dapat digunakan secara universal.

Berbeda dengan White, Julian Steward melihat bahwa kelemahan teori evolusi dari Tylor dan Morgan adalah pada datanya, yakni tidak berasal dari hasil penelitian lapangan yang serius pada suatu kebudayaan tertentu. Steward kemudian menerapkan paradigma evolusi ini untuk meneliti satu sukubangsa Indian di Amerika Serikat, Indian Shoshone di kawasan *Great Basin* (1937). Ternyata kebudayaan Indian ini tidak lagi mengalami evolusi, karena telah sesuai (adaptif) dengan lingkungan alamnya. Oleh karena itu Steward berpendapat bahwa evolusi kebudayaan terkait erat dengan kondisi lingkungan, dan bahwa setiap kebudayaan mempunyai *cultural core*, yang terdiri dari teknologi dan organisasi kerja. *Cultural core* atau inti budaya inilah yang menentukan corak adaptasi kebudayaan terhadap lingkungannya (1955). Dengan kata lain, interaksi antara inti kebudayaan dengan lingkunganlah yang menentukan arah evolusi dan corak suatu kebudayaan. Jadi, evolusi kebudayaan tidaklah berjalan mengikuti satu jalur (unilinier), tetapi banyak jalur (multilinier). Teori Steward ini kemudian dikenal sebagai teori evolusi *multilinear* (multilinier).

Apa yang terjadi dalam paradigma evolusionisme menunjukkan bahwa berbagai kelemahan dalam paradigma ini tidak serta-merta membuat para ahli meninggalkannya dan membangun paradigma baru. “Krisis“ dalam paradigma justru telah mendorong sebagian ahli untuk memperbaikinya, yang kemudian melahirkan sub-paradigma atau paradigma turunan. Perbaikan tidak dilakukan dengan mengubah asumsi dasarnya, yakni bahwa kebudayaan itu berkembang, dan bahwa manusia pada dasarnya bersifat *inventive*; tetapi dengan mengajukan model kebudayaan yang berbeda. Kalau Tylor dan Morgan secara implisit mengumpamakan kebudayaan seperti makhluk hidup (organisme), maka White memandang kebudayaan seperti sebuah sistem termodinamis, sistem yang mentransformasi energi, sedang Steward memandang kebudayaan seperti makhluk hidup dalam suatu lingkungan tertentu dan selalu beradaptasi terhadapnya melalui bagian intinya.

Penggunaan model yang berbeda dengan sendirinya menghendaki adanya konsep-konsep baru. Pada sub-paradigma evolusi universal beberapa konsep yang baru adalah termodinamika, energi, dan transformasi. Pada sub-paradigma evolusi multilinier, konsep-konsep baru tersebut adalah lingkungan, *cultural core*, adaptasi, dan organisasi kerja. Perbaikan metodologis juga ada. Munculnya konsep energi misalnya, menuntut ahli antropologi untuk memiliki metode mengukur jumlah energi guna menentukan evolusi yang telah terjadi. Konsep inti budaya yang terdiri dari organisasi kerja dan teknologi, menuntut ahli antropologi memiliki metode penelitian untuk mengungkapnya.

Tidak lama setelah teori evolusi dilontarkan, muncul paradigma lain dalam studi kebudayaan, yakni *diffusionism* (difusionisme) atau penyebaran kebudayaan, dari ahli-ahli kebudayaan di Inggris dan Jerman. Di awal kemunculannya paradigma ini tidak dipertentangkan dengan evolusionisme, karena tokoh-tokoh aliran evolusi seperti Tylor dan Morgan juga tidak pernah menyangkal bahwa unsur-unsur kebudayaan bisa menyebar, dan perubahan kebudayaan bisa terjadi karena penyebaran ini (White, 1945). Difusionisme baru terlihat berlawanan dengan dan merupakan alternatif terhadap evolusionisme setelah Franz Boas di Amerika Serikat dengan murid-muridnya melontarkan berbagai kritik terhadap paradigma evolusi (lihat Harris,

1968; Kroeber, 1946; White, 1945), dan menyatakan bahwa pendekatan difusionistis lebih sesuai untuk merekonstruksi sejarah kebudayaan. Menurut mereka teori evolusi terlalu menekankan faktor internal, dan kurang memperhatikan faktor eksternal dalam menjelaskan perubahan kebudayaan.

Ide tentang difusi kebudayaan muncul di Inggris dari W.J. Perry dan Elliot Smith yang meneliti budaya Mesir Kuno. Kekaguman mereka pada kecanggihan budaya ini membuat mereka berkesimpulan bahwa peradaban-peradaban kuno lainnya di muka bumi sebenarnya berasal dari Mesir. Penyebaran budaya ini terjadi ketika orang-orang Mesir -yang mereka sebut “putra-putra dewa matahari“ (*children of the sun*)-, menyebar ke berbagai tempat di dunia untuk mencari logam mulia dan batu mulia (Baal, 1987). Teori ini segera ditolak para ahli antropologi karena (a) tidak didukung oleh data yang cukup dan akurat, dan (b) pengumpulan data tidak dilakukan melalui prosedur dan metode penelitian yang jelas. Teori itu terasa sangat spekulatif.

Meskipun demikian, para ahli antropologi menyadari bahwa pandangan Perry dan Smith tentang kebudayaan ada benarnya, yakni bahwa unsur-unsur kebudayaan dapat menyebar dari satu masyarakat ke masyarakat yang lain, dan kebudayaan memang terlihat memiliki pusat yang merupakan sumber penyebaran unsur-unsurnya. Di pusat ini pulalah terdapat dinamika kebudayaan yang paling tinggi. Selain itu, Perry dan Smith juga telah menyodorkan sebuah cara pandang baru terhadap kebudayaan yakni cara pandang yang difusionistis. Dinamika dan perkembangan kebudayaan kemudian tidak hanya ditempatkan dalam bentang waktu, tetapi juga dalam bentang ruang.

Tanpa mendapat pengaruh dari ilmuwan Inggris, di Jerman juga muncul studi tentang penyebaran kebudayaan, dan telah melahirkan konsep-konsep baru seperti *kulturkreis* (daerah atau lingkungan kebudayaan) dan *kulturschichten* (lapisan kebudayaan) (Baal, 1987). Secara metodologis, kajian penyebaran kebudayaan di Jerman ini memang lebih baik daripada yang dilakukan di Inggris, karena digunakannya kriteria kuantitas dan kualitas dalam studi perbandingan guna menentukan tingkat keterhubungan antarunsur budaya (Koentjaraningrat, 1980) Kebudayaan-kebudayaan yang dianggap memiliki hubungan karena menunjukkan kesamaan-kesamaan tertentu, kemudian dianggap berada dalam suatu wilayah kebudayaan



tertentu, yang disebut *kulturkreis*. Para ilmuwan Jerman berpendapat bahwa dengan menyusun *kulturkreis* dari berbagai kebudayaan di dunia, akhirnya *kulturhistorie* global akan dapat diketahui dan direkonstruksi.

Meskipun para ilmuwan Jerman telah memperbaiki metode analisis mereka, namun masih ada beberapa kelemahan dalam prosedur penelitian mereka, sehingga kesimpulan-kesimpulan mereka terasa spekulatif. Kelemahan utamanya adalah bahwa studi mereka tidak dimulai dari membandingkan kebudayaan-kebudayaan yang saling berdekatan, tetapi didasarkan pada ketersediaan data budaya, dan ini terjadi karena kelemahan yang kedua, yakni tidak dilakukannya penelitian lapangan untuk memperoleh data kebudayaan (Baal, 1987).

Terlepas dari kelemahan-kelemahan tersebut, apa yang dilakukan oleh para ahli antropologi Jerman telah berada pada jalur yang tepat. Mereka telah menggunakan analisis komparatif yang dialasi dengan asas kualitas dan kuantitas, guna menentukan wilayah persebaran satu atau beberapa unsur kebudayaan (Baal, 1987; Koentjaraningrat, 1980). Metode inilah yang dikembangkan oleh para ahli antropologi Amerika Serikat yang setuju dengan pandangan-pandangan dasar paradigma difusionisme. Kebanyakan mereka ini adalah anak didik Franz Boas. Boas sendiri menolak teori-teori evolusi dan difusi karena menurutnya data kebudayaan yang tersedia belum memungkinkan para ahli antropologi mengemukakan teori-teori atau hukum-hukum seperti itu. Jika hal itu dipaksakan, maka yang akan lahir bukanlah teori-teori yang kokoh, tetapi pendapat-pendapat spekulatif yang tidak ilmiah. Bagi Boas, sejarah kebudayaan bersifat khas atau khusus, yang hanya dapat ditulis atas dasar data yang berasal dari penelitian lapangan yang seksama dan intensif. Oleh karena itu, tugas utama para ahli antropologi adalah melakukan penelitian lapangan dan mengumpulkan data kebudayaan serinci mungkin. Aliran pemikiran Boas ini kemudian dikenal sebagai "partikularisme historis" (*historical particularism*) dan telah mendominasi antropologi Amerika Serikat di awal abad 20 (Harris, 1968).

Dengan kerangka berfikir partikularisme historis inilah murid-murid Boas melakukan penelitian lapangan untuk merekonstruksi sejarah-sejarah kebudayaan berbagai sukubangsa di dunia. Upaya ini

kemudian tidak berbeda dengan studi tentang difusi unsur-unsur kebudayaan, karena masalah sejarah mencakup juga masalah asal-usul berbagai macam unsur tersebut. Dari sejarah kebudayaan ini dapat diketahui hubungan dan saling pengaruh antarkebudayaan, atau proses penyebaran kebudayaan di masa lampau, sehingga dapat disusun kemudian peta wilayah-wilayah kebudayaan (*culture areas*), yakni daerah-daerah dengan berbagai kebudayaan yang banyak kesamaannya satu sama lain.

Meskipun penelitian lapangan dengan metode yang lebih baik telah dilakukan oleh para ahli antropologi Amerika Serikat, namun kritik tetap dilontarkan terhadap aliran partikularisme historis tersebut. Dalam prakteknya sejarah suku-sukubangsa ini tidak selalu dapat diungkap karena tidak adanya data sejarah. Adalah Bronislaw Malinowski dan A.R.Radcliffe-Brown yang menolak pendekatan sejarah dalam antropologi. Dua pakar antropologi dari Inggris yang telah melakukan penelitian lapangan pada suku-sukubangsa yang sederhana ini -Malinowski di kalangan orang Trobriand, Radcliffe-Brown di kalangan orang Andaman- menyadari keterbatasan pendekatan sejarah ketika digunakan untuk mempelajari masyarakat-masyarakat sederhana di luar Eropa, yang belum mengenal tulisan dan juga belum pernah ditulis oleh orang lain. Masyarakat-masyarakat seperti ini tidak memiliki sumber-sumber sejarah. Sejarah yang mereka miliki bukanlah sejarah sebagaimana dipahami para ilmuwan Barat. Sejarah mereka adalah mitos. Penelitian dengan paradigma partikularisme historis pada masyarakat seperti itu tidak akan menghasilkan sejarah tetapi “sejarah-sejarah” (*pseudo history*) (Radcliffe-Brown, 1952). Oleh karena itu, diperlukan paradigma yang lain. Penelitian lapangan intensif yang dilakukan oleh Malinowski dan Radcliffe-Brown tampaknya telah membawa keduanya pada sebuah paradigma yang tidak historis, yakni fungsionalisme.

Apa yang terjadi pada paradigma evolusionisme terulang pada paradigma difusionisme. Paradigma difusi diterima sebagian ahli, tetapi juga ditolak sebagian lain. Mereka yang menolak kemudian mengembangkan paradigma baru, sedang yang menerima berusaha memperbaikinya. Muncullah kemudian sub-paradigma dalam aliran difusi. Perubahan model tidak terjadi di sini, tetapi metode penelitian dan analisis disempurnakan. Kebudayaan dalam difusionisme tetap

diumpamakan seperti kolam yang dilempar batu di bagian tengahnya, sehingga timbul gelombang-gelombang yang menyebar dari tengah ke pinggir. Dari model ini muncul dua sub-paradigma difusi kebudayaan (a) yang ekstrim dan (b) yang moderat. Aliran difusi yang ekstrim adalah yang muncul di Inggris dan yang moderat adalah yang muncul dan berkembang di Jerman dan Amerika Serikat.

Munculnya fungsionalisme sebagai paradigma yang membukakan pintu pemahaman baru terhadap gejala sosial-budaya merupakan sebuah revolusi dalam antropologi (Jarvie, 1964). Asumsi dasarnya di sini adalah bahwa segala sesuatu itu memiliki fungsi. Fungsi inilah yang menjelaskan keberadaan sesuatu. Termasuk di dalamnya keberadaan unsur kebudayaan. Model yang digunakan adalah organisme (Radcliffe-Brown, 1952) atau mesin. Namun, berbeda dengan kaum evolusionis -yang juga menggunakan model organisme-, kaum fungsionalis tidak berupaya merekonstruksi tahap-tahap evolusi kebudayaan atau unsur-unsurnya. Mereka lebih tertarik untuk mengetahui fungsi berbagai gejala sosial-budaya dalam masyarakat atau kebudayaan. Dengan paradigma ini, perhatian peneliti tidak lagi ditujukan pada upaya mengetahui asal-usul suatu pranata atau unsur budaya tertentu. Suatu unsur kebudayaan yang berasal dari masa lampau tidak lagi dilihat sebagai sisa-sisa budaya lama, tetapi sebagai unsur budaya yang tetap aktual dalam masyarakat, karena mempunyai fungsi tertentu.

Revolusi dalam antropologi karena lahirnya fungsionalisme berlangsung tidak hanya pada tataran penjelasan (*explanation*), tetapi juga pada tataran metode penelitian dan penulisan etnografi, dan keduanya dilakukan oleh Malinowski. Malinowskilah yang memulai penelitian lapangan dalam waktu yang lama (lebih dari satu tahun), dan betul-betul hidup di tengah masyarakat yang diteliti, serta mempelajari bahasa mereka (lihat Malinowski, 1961; Montagu, 1974). Metode penelitian inilah yang dikenal sebagai metode observasi partisipasi (*participant observation*) dan menjadi salah satu "trademark" antropologi. Paradigma fungsionalisme memang menuntut metode penelitian seperti itu. Tanpa penelitian lapangan yang lama dan mendalam, seorang peneliti sulit mengetahui dan memahami keterkaitan fungsional di antara unsur-unsur budaya masyarakat yang diteliti.

Selanjutnya pemahaman fungsionalistis tentang masyarakat dan kebudayaan itu harus dituangkan dalam bentuk etnografi. Di sini diperlukan siasat penulisan yang dapat menampilkan kebudayaan sebagai suatu kesatuan dari unsur-unsur yang berhubungan satu sama lain secara fungsional. Malinowskilah setahu saya yang memulai genre penulisan etnografi semacam ini melalui bukunya *The Argonauts of the Western Pacific* (1961), yang kemudian dikenal sebagai etnografi holistik. Tidak setiap ahli antropologi mampu menulis etnografi seperti ini, karena selain memerlukan penelitian lapangan yang lama dan intensif, juga kemampuan untuk menggunakan siasat retorik tertentu. Di sini seorang ahli antropologi memang perlu menjadi sastrawan.

Berkat kiprah Malinowski dan Radcliffe-Brown serta murid-murid mereka, paradigma fungsionalisme -yang kemudian disebut fungsionalisme-struktural- berhasil menjadi paradigma yang menguasai ilmu-ilmu sosial di Barat di tahun 1940-1960an. Berbagai teori fungsional-struktural mengenai gejala sosial-budaya bermunculan di era tersebut, seperti teori fungsi kebudayaan, fungsi mitos, fungsi rituil, fungsi kekerabatan, fungsi sistem politik, fungsi hukum dan sebagainya. Paradigma fungsionalisme-(struktural) ini kemudian menyebar ke cabang-cabang ilmu sosial yang lain, terutama sosiologi dan politik. Dalam sosiologi, fungsionalisme yang lebih teoritis kemudian menjadi dominan berkat hadirnya Talcott Parsons, Robert Merton, Lewis Coser dan sebagainya (Turner dan Maryanski, 1979) yang begitu tekun mengembangkan paradigma tersebut.

Seperti halnya dua paradigma sebelumnya, paradigma fungsionalisme-(struktural), juga tidak lepas dari kritik. Di mata sejumlah ilmuwan sosial, paradigma ini dianggap tidak dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan fenomena perubahan masyarakat dan kebudayaan karena terlalu menekankan pada hubungan fungsional antarunsur dan keseimbangan sistem (Buckley, 1967). Dari perspektif politis paradigma tersebut juga dituduh sebagai “ideologi ilmiah“ dari kaum yang mapan, yang anti-perubahan (Sztompka, 1974). Berbagai upaya kemudian dilakukan oleh kaum fungsionalis untuk mengatasi kritik tersebut dengan membangun fungsionalisme yang lebih dinamis, yang dapat memasukkan unsur konflik serta perubahan dalam analisisnya. Namun, upaya-upaya ini

tidak sepenuhnya dianggap berhasil. Tidak-dapat-digunakannya paradigma fungsional-(struktural) untuk menganalisis perubahan sosial-budaya dipandang sebagai kelemahan serius oleh banyak ilmuwan, dan ini membuat popularitas paradigma tersebut kemudian memudar, walaupun tidak mati (lihat Eisenstadt, 1990).

Seiring dengan munculnya kritik terhadap paradigma fungsionalisme, arus kritik terhadap filsafat positivisme dalam ilmu sosial-budaya juga bertambah kuat. Pengaruh filsafat ini dipandang telah membuat ilmu sosial-budaya melupakan aspek simbolik kehidupan manusia. Padahal manusia adalah *animal symbolicum* (Cassirer, 1945), dan simbol atau lambang serta pelambangan (simbolisasi) merupakan basis bagi perilaku manusia (White, 1949). Sejumlah ahli antropologipun mempertanyakan ketepatan filsafat positivisme sebagai landasan filosofis untuk memahami gejala sosial-budaya yang bersifat simbolik.

Kelemahan paradigma fungsionalisme-(struktural) serta keinginan untuk melepaskan diri dari pengaruh positivisme, telah mendorong sejumlah ahli antropologi membangun paradigma-paradigma baru. Lahirlah kemudian tiga buah paradigma baru yang mendapat inspirasi dari linguistik dan sastra, yakni strukturalisme yang dikembangkan oleh Lévi-Strauss di Prancis, etnosains di Amerika Serikat dan antropologi interpretif yang dipelopori oleh Geertz (1963), juga di Amerika Serikat. Bagi sebagian ahli antropologi tiga paradigma ini dirasa lebih cocok untuk mengkaji fenomena kebudayaan, karena dapat mengungkap dimensi simbolik fenomena sosial-budaya. Kajian antropologi budaya kemudian dapat mengarah ke aspek maknawinya.

Di sini gejala sosial-budaya tidak lagi hanya dipandang sebagai realitas empiris yang perlu dijelaskan, tetapi juga sebagai wujud dari suatu kerangka berfikir kolektif, yang perlu diungkap isi dan strukturnya. Kebudayaanpun lantas didefinisikan sebagai perangkat pengetahuan kolektivitas (lihat Goodenough, 1964a) tidak lagi dipandang seperti organisme atau mesin, tetapi seperti bahasa. Dalam pandangan strukturalisme dan etnosains, gejala-gejala kebudayaan merupakan gejala-gejala seperti bahasa, yang mengekspresikan struktur berfikir nirsadar manusia (Lévi-Strauss, 1963; Tyler, 1969).

Pandangan ini menuntut para ahli antropologi meninjau kembali berbagai metode penelitian dan metode etnografi yang selama ini digunakan, dan di sini mereka banyak mendapat inspirasi dari ilmu bahasa. Mereka kini harus merekam istilah-istilah lokal, dan menganalisisnya, karena istilah-istilah ini mencerminkan pola pikir kolektif atau struktur nalar masyarakat yang diteliti. Data kebudayaan semacam ini tentu memerlukan cara penyajian yang berbeda. Muncullah kemudian cara menulis etnografi yang baru, yaitu *The New Ethnography* (Brukman, 1964; Manning dan Fabrega, 1976)

Perspektif antropologi interpretif -yang mendapat inspirasi dari kajian sastra- berbeda lagi. Di sini manusia diasumsikan sebagai makhluk yang dapat menciptakan dan memanfaatkan simbol-simbol untuk komunikasi dan membangun kehidupan sosial, sehingga kehidupan manusia adalah kehidupan simbolik (White, 1949). Dalam sastra, kumpulan simbol ini adalah teks. Oleh karena itu, kehidupan manusia dan gejala sosial-budaya adalah juga “teks“. Sebagai teks, kehadiran gejala ini tidaklah untuk dijelaskan, tetapi untuk dibaca, ditafsir, diberi makna (Geertz, 1963). Definisi simbol sebagai sesuatu yang dimaknai di sini memungkinkan para ahli antropologi mengarahkan perhatian pada dimensi lain dari gejala sosial-budaya - yang selama ini terabaikan-, yakni dimensi maknawinya.

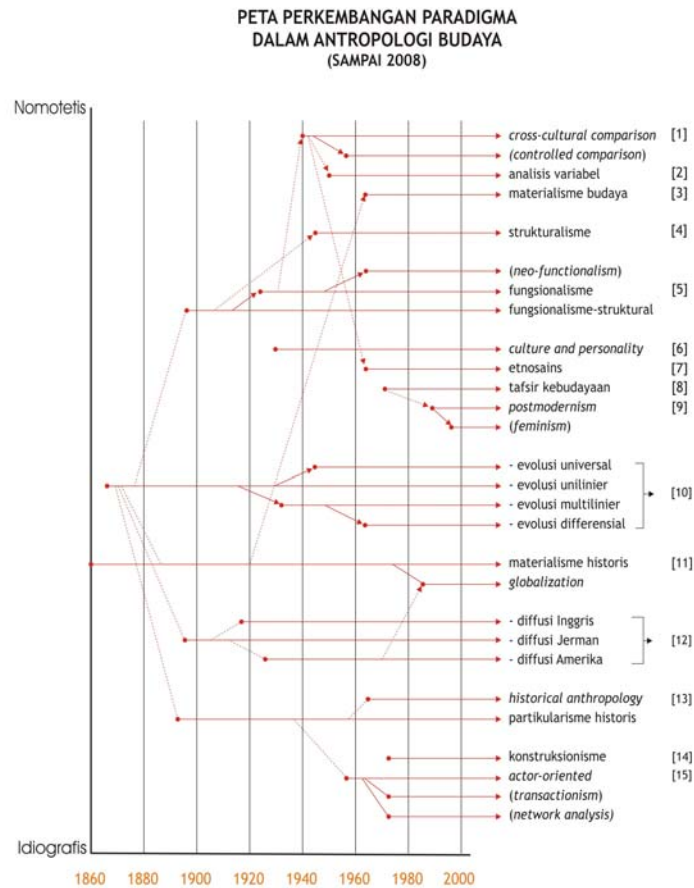
Dalam antropologi masa kini hadirnya paradigma-paradigma baru ini tidak berarti matinya paradigma-paradigma lama. Paradigma evolusi masih tetap bertahan. Paradigma difusionisme masih populer berkat fenomena penyebaran teknologi baru, fenomena globalisasi serta munculnya paradigma *world-system*. Paradigma fungsionalisme juga masih digunakan, bahkan dalam antropologi ekologi telah melahirkan sub-sub-paradigma baru, yakni *neo-functionalism*.

Demikianlah sketsa beberapa episode revolusioner dalam antropologi budaya, yang mudah-mudahan dapat memberikan gambaran cukup jelas sebagian dari keseluruhan proses tersebut, yang sampai saat ini -sejauh yang dapat saya identifikasi-, telah menghasilkan 15 paradigma, seperti terlihat pada peta perkembangan paradigma berikut <sup>3</sup>) yakni: (1) evolusionisme (evolusi kebudayaan),

---

<sup>3</sup> Pada peta tersebut angka dalam [ ] menunjukkan jenis paradigma, bukan urutan munculnya dalam antropologi budaya. Dalam ( ) adalah sub-sub-paradigma.

(2) diffusionisme (difusi kebudayaan), (3) partikularisme historis, (4) fungsionalisme(-struktural), (5) *cross-cultural comparison* (studi perbandingan), (6) analisis variabel, (7) kepribadian kebudayaan, (8) tafsir kebudayaan (*interpretive anthropology*), (9) strukturalisme (Lévi-Strauss), (10) etnosains, (11) materialisme budaya, (12) materialisme historis, (13) konstruksionisme (fenomenologi sosial), (14) *actor-oriented* dan (15) post-modernisme. Jumlah paradigma ini cukup mencerminkan betapa dinamis antropologi budaya sebagai sebuah cabang ilmu pengetahuan.



Perkembangan tersebut juga menunjukkan bahwa paradigma-paradigma antropologi budaya selalu berada di antara kutub ilmu-ilmu nomotetis dan idiografis, atau di antara upaya untuk mengungkap fenomena sosial-budaya secara rinci dengan upaya untuk melakukan teorisasi yang lebih abstrak. Hal ini mencerminkan kecenderungan-kecenderungan di kalangan para ahli antropologi budaya, yang dilandasi oleh filsafat ilmu pengetahuan tertentu. Mereka yang (sadar atau tidak) berpendapat bahwa ilmu pengetahuan adalah satu akan cenderung ke paradigma antropologi yang mendekati kutub nomotetis, sedang ahli-ahli antropologi yang berpendapat bahwa ilmu pengetahuan adalah dua -yakni ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) dan ilmu-ilmu kemanusiaan (*humanities*)- akan cenderung ke paradigma antropologi yang mendekati kutub idiografis.

## VI. Penutup

Jika sketsa perkembangan pemikiran antropologi budaya di atas dianggap mencerminkan perkembangan pemikiran dalam ilmu sosial-budaya pada umumnya, beberapa kesimpulan dapat ditarik darinya. Pertama, revolusi keilmuan dalam ilmu sosial-budaya bukanlah pergantian paradigma, karena paradigma yang lama tidak ditinggalkan setelah paradigma baru lahir. Revolusi ilmu di situ adalah **munculnya paradigma baru** yang mengungkap aspek-aspek tertentu dari kenyataan, yang sebelumnya terabaikan.

Kedua, munculnya paradigma baru yang **tidak memamatkan paradigma lama** memungkinkan para ilmuwan sosial-budaya memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif mengenai gejala yang mereka pelajari. Jadi, revolusi dalam ilmu sosial-budaya bersifat **memperluas cakrawala pengetahuan**.

Ketiga, krisis yang terjadi dalam sebuah paradigma antropologi budaya (atau ilmu sosial-budaya) tidak hanya menghasilkan sebuah paradigma baru yang melengkapi paradigma lama tetapi juga **melahirkan satu atau beberapa sub-paradigma baru dalam paradigma lama**. Hal ini belum disebut-sebut oleh Thomas Kuhn.

Keempat, dalam ilmu-ilmu sosial-budaya **garis perbedaan**



**paradigma satu dengan yang lain tidak tegas**, karena selalu ada kesamaan-kesamaan pada satu atau beberapa unsurnya. Kesamaan ini bisa pada asumsi dasar, pada model, atau pada metode-metodenya.

Kelima, dalam antropologi budaya telah terjadi beberapa revolusi keilmuan, sehingga dalam disiplin ini terdapat banyak paradigma. Antropologi budaya kini **secara paradigmatis bersifat majemuk**. Antropologi budaya adalah *a paradigmatically plural discipline*.

Apa implikasi dari beberapa pandangan di atas? Pertama, jika perspektif paradigma diikuti maka **para ilmuwan tidak akan lagi berfikir terkotak-kotak menurut disiplin** atau obyek studi. Ini memungkinkan pengembangan ilmu pengetahuan yang lebih efektif dan efisien. Kedua, dialog keilmuan di kalangan ilmuwan sosial-budaya akan lebih mudah terjalin. Ketiga, para ilmuwan dari disiplin yang berbeda dapat melakukan penelitian bersama lewat paradigma tertentu, sehingga akan **terjadi proses pengembangan dan pembangunan paradigma baru** yang lebih cepat.

Dengan kesadaran yang kokoh tentang paradigma, revolusi ilmu pengetahuan akan dapat dilakukan dengan lebih terencana, lebih mudah, dan lebih cepat. Status *world class research university* kiranya akan lebih mudah dicapai oleh UGM bilamana paradigma-paradigma baru dapat lahir dalam cabang-cabang ilmu pengetahuan yang diajarkan oleh para ilmunannya di situ.

Apa yang saya tawarkan di sini barulah sebuah langkah awal. Semoga langkah ini dapat memudahkan terjadinya revolusi ilmu pengetahuan, lahirnya paradigma baru, khususnya dalam antropologi budaya.

### Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, H.S. 2005. *Antropologi Indonesia oleh Ahli Antropologi Indonesia*. Laporan Penelitian.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Strukturalisme Lévi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press. Edisi Baru.
- \_\_\_\_\_. 2007b. *Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial Budaya: Sebuah Pemetaan*. Makalah Pelatihan.
- Baal, J.v. 1987. *Sejarah Teori Antropologi Budaya I*. Jakarta: Gramedia.
- Bidney, D. 1953. *Theoretical Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Bottomore, T. 1975. "Competing Paradigms in Macrosociology". *Annual Review of Sociology 1*: 191-202.
- Brukman, J. 1964. "On the New Ethnography" dalam *Concepts and Assumptions in Contemporary Anthropology*, S.A. Tyler (ed.). Southern Anthropological Society Proceedings no.3. Athens.
- Buckley, W. 1967. *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Carneiro, R.L. 1973. "Four Faces of Evolution" dalam *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, J.J. Honigmann (ed.). New York: MacGraw Hill.
- Cassirer, E. 1945. *An Essay on Man*. Yale: Yale University Press.
- Cuff, E.C. dan G.C.F.Payne (eds.). 1979. *Perspectives in Sociology*. London: George Allen & Unwin.
- Eisenstadt, S.N. 1990. "Functional Analysis in Anthropology and Sociology: An Interpretative Essay". *Annual Review of Anthropology 19*: 243-260.
- Geertz, C. 1963. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Goodenough, W.H. 1964. "Cultural Anthropology and Linguistics" dalam *Language in Culture and Society*, D.Hymes (ed.). New York Harper and Row.
- Graham, M.H. dan P.K.Dayton. 2002. "On the Evolution of Ecological Ideas: Paradigms and Scientific Progress". *Ecology 83 (6)*: 1481-1489.

- Harris, M. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Harper and Row.
- Inkeles, A. 1964. *What is Sociology?*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Jarvie, I.C. 1964. *The Revolution in Anthropology*. Chicago: Henry Regnery.
- Kleden, I. 1984. "Kritik Teori Sebagai Masalah Ilmu Sosial" dalam *Krisis Ilmu-Ilmu Sosial dalam Pembangunan di Dunia Ketiga*. Yogyakarta: PLP2M.
- Koentjaraningrat. 1980. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Press.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Sejarah Teori Antropologi II*. Jakarta: UI Press.
- Kroeber, A.L. 1946. "History and Evolution". *Southwestern Journal of Anthropology* 2 (1): 1-15.
- Kucklick, H. 1972. "A 'scientific revolution': sociological theory in the United States". *Sociological Inquiry* 43: 2-22.
- Kuhn, T. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press. Second Edition, Enlarged.
- Kvasz, L. 1999. "On Classification of Scientific Revolutions". *Journal for General Philosophy of Science* 30: 201-232.
- Lakatos, I. dan A.Musgrave (eds.). 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic.
- Malinowski, B. 1961 [1922]. *The Argonauts of The Western Pacific*. New York: E.P.Dutton.
- Malo, M. 1989. *Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial di Indonesia Sampai Dekade '80an*. Jakarta: Rajawali Press.
- Manning, C. 1984. "Peran Ilmu-ilmu Sosial dan Teori Ekonomi Neo-Klasik" dalam *Krisis Ilmu-Ilmu Sosial dalam Pembangunan di Dunia Ketiga*. Yogyakarta: PLP2M.
- Manning, P.K. dan H.Fabrega. 1976. "Fieldwork and the New Ethnography". *Man (N.S.)* 11: 39-52.
- Marcus, G.E. dan M.J.Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Masterman, M. 1970. "The Nature of a Paradigm" dalam *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos dan A. Musgrave (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Montagu, A. 1974. "Malinowski on Method and Functionalism" dalam *Frontiers of Anthropology*, A. Montagu (ed.). New York: G.P. Putnam's Sons.
- Morgan, L.H. 1877. *Ancient Society*. New York: Holt.
- Newton-Smith, W.H. 1981. *The Rationality of Science*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Penyunting. 1984. "Kata Pengantar" dalam *Krisis Ilmu-Ilmu Sosial dalam Pembangunan di Dunia Ketiga*. Yogyakarta: PLP2M.
- Percival, W.K. 1976. "The Applicability of Kuhn's Paradigms to the History of Linguistics". *Language* 52 (2): 285-294.
- Perrin, R.G. 1973. "The Functionalist Theory of Change Revisited". *The Pacific Sociological Review* 16 (1): 47-60.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press.
- Rais, M.A. 1984. "Krisis Ilmu-Ilmu Sosial: Suatu Pengantar" dalam *Krisis Ilmu-Ilmu Sosial dalam Pembangunan di Dunia Ketiga*. Yogyakarta: PLP2M.
- Redaksi Prisma. 1994. "Ilmu-Ilmu Sosial di Indonesia Mandheg? Wawancara dengan Selo Soemardjan". *Prisma 1 Thn. XXIII*: 37-62.
- Restivo, S. 1983. "The Myth of Kuhnian Revolution". *Sociological Theory* 1: 293-305.
- Scheffler, I. 1972. "Vision and Revolution: A Postscript on Kuhn". *Philosophy of Science* 39 (3): 366-374.
- Shapere, D. 1964. "The Structure of Scientific Revolutions". *The Philosophical Review* 73 (3): 383-394.
- \_\_\_\_\_. 1989. "Evolution and Continuity in Scientific Change". *Philosophy of Science* 56 (3): 419-437.
- Soedjatmoko. 1984. "Etik dalam Perumusan Strategi Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial" dalam *Krisis Ilmu-Ilmu Sosial dalam Pembangunan di Dunia Ketiga*. Yogyakarta: PLP2M.
- Steward, J.H. 1937. "Ecological Aspects of Southwestern Society". *Anthropos* XXXII: 87-104.

- \_\_\_\_\_. 1955. *Theory of Culture Change*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.
- Sztompka, P. 1974. *System and Function: Toward a Theory of Society*. New York: Academic Press.
- Tjokrowinoto, M. 1984. "Krisis Kepercayaan Terhadap Peran Ilmu-ilmu Sosial di Indonesia" dalam *Krisis Ilmu-Ilmu Sosial dalam Pembangunan di Dunia Ketiga*. Yogyakarta: PLP2M.
- Toulmin, S.E. 1970. "Does the Distinction between Normal and Revolutionary Science Hold Water?" dalam *Criticism and the Growth of Knowledge*, I.Lakatos dan A.Musgrave (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J.H. dan A.Maryanski. 1979. *Functionalism*. Menlo Park, Calif.: The Benjamin/Cummings.
- Tyler, S. 1969. *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Tylor, E.B. 1964 [1865]. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. Edited and abridged, with an Introduction by P.Bohannan. Chicago; The University fo Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1965 [1881]. *Anthropology*. Abridged and Foreword by L.A.White. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- White, L. 1945. "Diffusion vs Evolution": An Anti-Evolutionist Fallacy". *American Anthropologist* 47 (3): 339-356.
- \_\_\_\_\_. 1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Farrar, Straus dan Giroux.