

Globalisasi dan Perubahan Budaya: Perspektif Teori Kebudayaan¹

Bachtiar Alam
(Universitas Indonesia)

Abstract

This paper discusses the relevance of culture theories for understanding globalization and cultural change taking place in Indonesia. The issue of globalization and cultural change has recently figured prominently in various discourses in Indonesia, especially in relation to the question of how Indonesia's cultural identities should be maintained in the face of such a global process. This paper argues that the contemporary culture theory can help us understand such concepts as national culture and identity not as a static, essentialist entity, but rather as a dynamic social construction that is continuously reproduced and innovated by individual subjects. Such an argument is put forth in this paper by introducing aspects of culture theory that have not received much attention in Indonesia, i.e. practice, process, context and discourse concerning cultural construction.

Pengantar

Makalah ini bertujuan membahas masalah "Globalisasi dan Perubahan Budaya" dari perspektif teori kebudayaan yang telah

berkembang dalam Antropologi, dengan secara khusus menyoroti teori-teori kebudayaan mutakhir.

Antropologi adalah suatu disiplin ilmu yang telah lama berusaha merumuskan konsep kebudayaan sebagai salah satu konstruksi teoritis

¹Makalah untuk dipresentasikan pada Widyakarya Nasional "Antropologi dan Pembangunan," 26-28 Agustus 1997, di Jakarta

utama dalam penelitian sosial. Mulai dari definisi kebudayaan yang “klasik” seperti yang berasal dari Tylor, yang melihat kebudayaan sebagai “suatu kesatuan kompleks yang terdiri dari pengetahuan, kepercayaan, hukum, moralitas dan adat istiadat,” hingga pendekatan interpretatif Clifford Geertz yang mencoba mempertajam pengertian kebudayaan sebagai “pola-pola arti yang terwujud sebagai simbol-simbol yang diwariskan secara historis . . . dengan bantuan mana manusia mengkomunikasikan, melestarikan dan mengembangkan pengetahuan dan sikap terhadap hidup” (1973: 89), teori-teori kebudayaan telah memberi berbagai sumbangsih bagi pemahaman kehidupan sosial.

Dalam perkembangannya di Indonesia, Antropologi juga telah menghasilkan beragam teori kebudayaan. Koentjaraningrat (1985:180), misalnya, pada dekade 1970an mendefinisikan kebudayaan sebagai keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik manusia dengan belajar. Di awal dekade 1980an, Parsudi Suparlan (1986) mencoba melihat kebudayaan sebagai pengetahuan yang bersifat operasional, yaitu sebagai keseluruhan pengetahuan yang dipunyai oleh manusia sebagai makhluk sosial; yang isinya adalah perangkat-perangkat

model-model pengetahuan yang secara selektif dapat digunakan untuk memahami and menginterpretasi lingkungan yang dihadapi, dan untuk mendorong dan menciptakan tindakan-tindakan yang diperlukannya.

Dalam membahas masalah “Globalisasi dan Perubahan Budaya,” makalah ini akan menyoroti teori-teori kebudayaan mutakhir, yang berkembang setelah tampilnya pendekatan interpretatif Geertz maupun definisi kebudayaan yang operasional seperti dikemukakan oleh Suparlan. Teori-teori kebudayaan demikian, yang sering dijuluki beragam sebutan seperti “post-modernis,” “post-strukturalis,” “refleksif,” dan lain-lain., berusaha menghindari esensialisme dan reifikasi dalam penggambaran suatu kebudayaan, dengan menekankan berbagai aspek kebudayaan yang sebelumnya kurang menonjol dalam bahasan antropologis, seperti: 1)wacana (eg. Foucault 1980; Said 1978), 2)praksis (Alam 1995a, 1995b, 1997; Bourdieu 1977), 3)proses (Moore 1987), dan 4)kebudayaan sebagai konteks (Keesing 1994; Sahlins 1994).

Teori-teori kebudayaan demikian membantu kita memahami secara lebih rinci implikasi proses “Globalisasi dan Perubahan Budaya” yang sering menjadi pokok bahasan di negeri kita dewasa ini. Misalnya saja, studi-studi antropologis yang bertumpu pada teori-teori ini menunjukkan

bahwa proses globalisasi bukanlah suatu proses yang baru mulai akhir-akhir ini, yang disebabkan oleh lonjakan perkembangan sistem komunikasi, tapi sejak masa lalu setiap masyarakat di muka bumi ini merupakan suatu “masyarakat global” (Sahlins 1994: 387). Begitu juga, kemajemukan kebudayaan terwujud bukan karena terisolasinya kelompok-kelompok sosial, melainkan justru karena adanya kontak secara terus menerus antara kelompok-kelompok tersebut (Lévi-Strauss, dikutip dalam Sahlins 1994: 387).

Temuan-temuan demikian mengajarkan kita bahwa proses “Globalisasi dan Perubahan Budaya” tidak perlu dihadapi dengan sikap menutup diri yang ekstrim. Sebaliknya, dengan memahami bagaimana kebudayaan itu dikonstruksi melalui wacana dan praksis, misalnya, kita juga dapat memanfaatkan proses globalisasi sebagai sarana untuk memperkaya kemajemukan kebudayaan-kebudayaan kita.

Praksis, proses dan konteks

Pendekatan interpretatif Clifford Geertz yang melihat kebudayaan sebagai “suatu sistem konsepsi yang diwariskan [dari generasi sebelumnya] dan diekspresikan dalam bentuk simbolik; dengan bantuan kebudayaan manusia mengkomunikasikan, mengabadikan

dan mengembangkan pengetahuan dan sikap terhadap kehidupan (1973:89)” telah banyak mempengaruhi kajian-kajian Antropologi sejak dekade 1970an hingga pertengahan 1980an.

Berdasarkan konsep kebudayaan demikian, dalam pendekatan interpretatif Geertz “agama” misalnya diteliti sebagai suatu “sistem kebudayaan” yang didefinisikan sebagai “suatu sistem simbol yang bertindak untuk memantapkan suasana hati (*moods*) dan motivasi (*motivations*) yang kuat, mendalam dan bertahan lama dengan cara mengformulasikan konsepsi-konsepsi mengenai tatanan dasar alam dan kehidupan, dan dengan menyelimuti konsepsi-konsepsi tersebut dengan suatu suasana yang faktual sehingga suasana hati dan motivasi yang ditumbulkannya terasa nyata” (1973:90).

Walaupun pendekatan interpretatif demikian telah memberikan sumbangsih besar dalam memperkaya pengertian kita akan makna-makna yang terkandung dalam kehidupan sosial dan kehidupan beragama pada umumnya, kelemahan-kelemahannya telah banyak dikritik sejak pertengahan dekade 1980an (eg. Clifford 1988: 40-41, Crapanzano 1988, Shankman 1984). Salah satu kritik yang paling tajam dalam mengungkapkan kelemahan konsep kebudayaan Geertz adalah yang

dikemukakan oleh Asad (1983).

Kritik Asad sebetulnya ditujukan kepada definisi agama Geertz, namun kritiknya juga mengungkapkan kelemahan konsep kebudayaannya. Menurut Asad (1983:50), walaupun definisi agama yang dikemukakan oleh Geertz sangat kaya dalam menggambarkan bagaimana agama membentuk pengetahuan dan sikap manusia terhadap hidup, definisi ini sama sekali tidak menyinggung proses sebaliknya, yaitu bagaimana kehidupan manusia mempengaruhi, mengkondisi dan membentuk simbol-simbol keagamaan. Dengan kata lain, definisi agama yang demikian menggambarkan hubungan antara simbol-simbol keagamaan dan kehidupan sosial sebagai suatu "hubungan satu arah" di mana simbol-simbol keagamaan yang menginformasikan, mempengaruhi dan membentuk kehidupan sosial. Dengan melihat simbol-simbol keagamaan sebagai sesuatu yang *sui generis*, sama sekali tidak ditunjukkan dalam definisi Geertz ini bagaimana perspektif keagamaan dipengaruhi oleh pengalaman-pengalaman manusia dalam kehidupan sehari-hari. Lebih lanjut Asad mengemukakan bahwa kelemahan utama pendekatan Geertz ini disebabkan oleh definisi kebudayaan sebagai "suatu totalitas arti yang bersifat *a priori* [seolah-olah diterima "jadi" dari generasi sebelumnya], yang sama sekali

dipisahkan dari proses pembentukan kekuasaan dan efek-efeknya" ("*a notion of culture as an a priori totality of meanings, divorced from processes of formation and effects of power*") [Asad 1983:251]. Sebagai akibat dari konsepsi kebudayaan demikian, menurut Asad, terwujudlah dalam pendekatan Geertz "jurang pemisah" (*hiatus*) antara "sistem kebudayaan" dan "realitas sosial" (1983:252).

Konsep teoritis yang mencoba mengisi kelemahan definisi kebudayaan demikian adalah konsep *practice*, yang dalam makalah ini diterjemahkan sebagai "praksis." Konsep ini dikemukakan oleh Bourdieu (1977) pada akhir dekade 1970an, tetapi mulai menarik perhatian para antropolog baru pada pertengahan 1980an (eg. Moore 1987, Ohnuki-Tierney 1995, Ortner 1984), bahkan ada artikel yang secara eksplisit membandingkan konsep kebudayaan Geertz dan Bourdieu (Lee 1988).

Dalam presentasi ini tidak dapat diberikan uraian rinci mengenai teori praksis Bourdieu karena terbatasnya waktu. Pokok pikiran teori praksis yang paling relevan dalam pembahasan ini adalah bahwa konsep "praksis" (*practice*) Bourdieu dibedakan dari konsep "tindakan" (*action*) yang merupakan salah satu konstruk teoritis utama sosiologi Weber, yang diwariskan dalam

pendekatan interpretatif Geertz.² Berbeda dengan konsep tindakan yang dalam tradisi sosiologi Weber cenderung dilihat sebagai pencerminan ide-ide yang terkandung dalam kebudayaan si pelaku, konsep praksis menekankan adanya hubungan timbal balik antara si pelaku dan apa yang oleh Bourdieu disebut sebagai “struktur obyektif” yang mencakup juga “kebudayaan” sebagai sistem konsepsi yang diwariskan dari generasi ke generasi (Bourdieu 1977:83). Bourdieu menggambarkan hubungan timbal balik di antara keduanya sebagai 1)struktur obyektif direproduksi secara terus menerus dalam praksis para pelakunya yang berada dalam kondisi historis tertentu, 2)dalam proses tersebut para pelaku mengartikulasikan dan mengapropriasi simbol-simbol budaya yang terdapat dalam struktur obyektif sebagai tindakan strategis dalam konteks sosial tertentu, 3)sehingga proses timbal balik secara terus menerus antara praksis dan struktur obyektif dapat menghasilkan baik perubahan maupun kontinuitas.

Pemahaman konsep praksis sesungguhnya memerlukan pembahasan konsep-konsep Bourdieu

² Mengenai hubungan antara tradisi sosiologi Weber dan pendekatan interpretatif Geertz, lihat tulisan James Peacock berjudul “The Third Stream: Weber, Parsons, Geertz” (1981).

lainnya seperti habitus, doxa, dan lain-lain., namun hal itu tidak dapat dilakukan dalam presentasi ini. Implikasi utama dari konsep praksis seperti yang dijabarkan di atas, khususnya bagi konsep kebudayaan, ialah bahwa simbol-simbol maupun konsepsi-konsepsi yang terkandung dalam suatu kebudayaan senantiasa bersifat cair, dinamis, dan sementara, karena keberadaannya tergantung pada praksis para pelakunya yang berada pada konteks sosial tertentu, yang sudah barang tentu mempunyai “kepentingan” tertentu. Kebudayaan dalam arti ini merupakan suatu konstruksi sosial yang berkaitan erat dengan kepentingan maupun kekuasaan yang dimiliki si pelaku. Pengertian kebudayaan sebagai praksis seperti ini sama sekali tidak terungkap dalam pendekatan interpretatif yang telah lama mendominasi kajian-kajian antropologis.

Implikasi lainnya dari konsep kebudayaan demikian adalah bahwa kebudayaan sebagai senantiasa terwujud sebagai proses; proses interaksi timbal balik antara si pelaku dan simbol-simbol budaya dalam upaya si pelaku untuk mengartikulasikan dan mengapropriasikan simbol-simbol tersebut demi kepentingannya.

Terakhir, kebudayaan yang terwujud sebagai praksis dan proses, akan juga berfungsi sebagai “konteks”

bagi tindakan si pelaku. Kebudayaan dalam arti konteks seperti ini menawarkan sejumlah konsepsi yang menjadi bahan pertimbangan si pelaku dalam menentukan tindakannya.

Wacana

Pembahasan konsep kebudayaan dari segi teori praksis di atas mencoba mengungkapkan kelemahan pendekatan kebudayaan yang banyak mempengaruhi kajian-kajian Antropologi hingga dewasa ini. Aspek lain konsep kebudayaan yang masih sangat jarang disinggung dalam kajian-kajian Antropologi di Indonesia adalah hubungan antara kebudayaan dan wacana (*disocurse*).

Lepas dari berbagai orientasi teoritis yang terdapat dalam disiplin Antropologi, hampir semua teori-teori kebudayaan yang dikemukakan dalam Antropologi melihat kebudayaan sebagai suatu kenyataan empiris. Apakah kebudayaan itu dilihat sebagai gagasan, tindakan, atau hasil tindakan, Antropologi senantiasa melihatnya sebagai suatu kenyataan empiris yang dapat diamati, dimengerti ataupun diinterpretasi oleh si peneliti. Apa yang belum terjamah dalam perspektif seperti ini ialah dimensi kebudayaan sebagai wacana. Pendekatan praksis seperti yang diuraikan di atas mengandung implikasi bahwa kebudayaan selalu terwujud dalam praksis, dan salah satu praksis yang

berfungsi mereproduksi kebudayaan adalah praksis kewacanaan (*discursive practice*).

Perspektif demikian mempunyai suatu perbedaan tajam dengan sudut pandang konvensional yang semata-mata melihat kebudayaan sebagai semata-mata sebagai kenyataan empiris, karena pendekatan ini mengisyaratkan bahwa tulisan-tulisan Antropologi seperti etnografi pada dasarnya tidak lebih dari suatu bentuk wacana tentang kebudayaan, yang dalam aspek konstruksi sosial tidak beda efeknya dari wacana tentang kebudayaan yang muncul dalam dunia politik, ekonomi, sastra, seni, iptek dan lain-lain. Perbedaan antara jenis-jenis wacana tersebut bukan dalam "obyektivitas"-nya, tetapi dalam *audiencenya*.

Wacana adalah suatu bentuk penuturan verbal yang berkaitan erat dengan "kepentingan" si penutur, sehingga dapat merupakan suatu akumulasi konsep ideologis yang didukung oleh tradisi, kekuasaan, lembaga dan berbagai macam modus penyebaran pengetahuan (Foucault 1980). Perlu diperhatikan bahwa dalam arti adanya keterlibatan "subyektivitas" demikian, wacana dibedakan dari "teks" yang merupakan penuturan verbal yang telah lepas dari posisi si penutur.

Dengan pengertian wacana demikian, kita dapat melihat bahwa setiap wacana tentang kebudayaan

juga tidak terlepas dari “kepentingan” dan “kekuasaan.”³ Kemudian dalam satu masyarakat pun dapat dijumpai berbagai macam wacana tentang kebudayaan masyarakat bersangkutan yang bisa saja saling bertentangan, namun dengan mendapat dukungan dari kekuasaan, wacana tertentu dapat menjadi wacana yang dominan.

Walaupun wacana-wacana Antropologis mengenai kebudayaan juga tidak terlepas dari kepentingan-kepentingan tertentu seperti kepentingan akademis, karier, dan lain-lain., wacana Antropologis dapat memberi kontribusi tersendiri dengan membeberkan adanya kepentingan-kepentingan tertentu dalam setiap wacana kebudayaan, dan dengan menggambarkan bagaimana kepentingan-kepentingan tersebut ikut mewarnai isi dari setiap wacana.

Globalisasi dan perubahan budaya

Pengertian kebudayaan dari segi praksis dan wacana seperti ini membawa implikasi cukup berarti bagi pemahaman suatu gejala sosial budaya yang dewasa ini sering kita juluki proses “globalisasi.” Dengan memahami kebudayaan sebagai

³ Yang dimaksud dengan “kekuasaan” dalam presentasi ini bukanlah semata2 kekuasaan politik, namun kekuasaan dalam arti *power* seperti yang dimaksud oleh Foucault, kekuasaan yang dapat beredar.

praksis dan wacana, maka kebudayaan tampak sebagai, seperti apa yang dikatakan oleh Umar Kayam, “sebuah proses, sosoknya bersifat sementara, cair, dan tanpa batas-batas yang jelas.”⁴ Dalam arti ini, perbedaan antara kebudayaan “modern” dan “tradisional,” “asing” dan “pribumi,” “barat” dan “timur,” “asli” dan “campuran” hanyalah merupakan perbedaan-perbedaan yang semu dan sementara.

Kajian-kajian Antropologi dewasa ini telah banyak sekali mengungkapkan contoh-contoh di mana bentuk-bentuk kebudayaan yang dianggap sebagai sesuatu yang “asli” ternyata merupakan hasil konstruksi sosial yang terjadi dalam konteks sosial tertentu dengan mengacu kepada kebudayaan “asing.” Tari kecak yang kini kita kenal sebagai bentuk tari “tradisional” Bali, menurut Vickers (1989) dan Yamashita (1992) merupakan hasil kreasi pelukis Barat Walter Spies yang mengkombinasikan *tari Sanghyang* dengan motif cerita Ramayana pada dasawarsa 1930an. Penelitian yang dilakukan oleh Laurie J. Sears mengungkapkan bahwa wayang kulit Jawa baru dianggap mengandung filsafat bertaraf tinggi setelah adanya kontak dengan gerakan teosofi barat pada tahun 1910-20.⁵ Konsep kewanitaan Jepang,

⁴ *Kompas*, 2 Agustus 1995.

⁵ *Kompas*, 15 Agustus 1997.

yang secara umum dikenal dengan istilah “*ryosai kenbo*” (isteri baik, ibu bijaksana), yang seringkali dianggap sebagai konsep kewanitaan khas Jepang yang membentuk karakter wanita Jepang yang setia, penurut, dan lain-lain., ternyata adalah konsep yang dibuat dan dipopulerkan oleh pemerintah Meiji dengan mengkombinasikan ajaran Konfusianisme dan nilai-nilai rumah tangga Eropa Barat abad ke-19 untuk memajukan proses industrialisasi (Tamanoi 1990:26).

Semua contoh ini menunjukkan bahwa sesungguhnya proses globalisasi bukanlah suatu proses yang baru dimulai akhir-akhir ini, setelah menyebarnya internet, TV parabola, dan slogan pasar bebas yang berkaitan dengan program APEC. Seperti pernyataan Sahlins yang dikutip di atas, setiap masyarakat di muka bumi ini pada dasarnya merupakan suatu “masyarakat global” (Sahlins 1994: 387). Keistimewaan kondisi sosial dewasa ini dengan segala macam perangkat komunikasi dan informasi mutakhir bukan terletak pada kadar maupun intensitas proses globalisasi, tetapi pada kejelasan, keterbukaan, dan sifat “kasat mata” pengaruh berbagai macam kebudayaan dunia. Proses globalisasi sudah ada sejak dulu dan tak pernah absen dari kehidupan kita. Indonesia pada masa

lalu, pada zaman kerajaan Sriwijaya, Majapahit ataupun pada masa kolonial, selalu merupakan masyarakat kosmopolitan di mana pengaruh kebudayaan mancanegara dari India, Cina, Arab maupun Eropa menemukan tempat persemaian yang subur.

Sumbangsih yang dapat diberikan oleh Antropologi dalam menghadapi era seperti ini adalah dengan mengungkapkan kodrat setiap kebudayaan yang bersifat dinamis, cair dan hibrid dengan menghindari serta mengkritik representasi budaya yang bersifat esensialis dan statis. Dengan semakin sadar akan karakteristik dinamika kebudayaan yang demikian, kita pun akan menjadi sadar bahwa proses globalisasi dan perubahan budaya tak pernah absen dari kehidupan sosial manusia. Seperti dikatakan Lévi-Strauss, identitas atau jati diri para pendukung suatu kebudayaan menjadi kuat bukan karena isolasi tetapi justru karena adanya interaksi antara budaya. Maka kewaspadaan akan hilangnya jati diri dalam proses globalisasi tak perlu menjadi kekhawatiran berlebihan yang menjerus pada *xenophobia*. Karena kontinuitas budaya, seperti dikemukakan oleh Sahlins (1994:389), justru terwujud sebagai modus perubahan budaya.

Daftar Kepustakaan

Alam, Bachtiar

1995a Diverging Spirituality: Religious Processes in A Northern Okinawan Village. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

1995b Okinawa no Americianization saikoosatsu [Rethinking the "Americanization" of Okinawa]. *Shisò no kagaku* 33:19-32.

1997 Cultural and Religious Identities in Okinawa Today: A Case Study of the Seventh-day Adventist Proselytization in A Northern Okinawan Village. *Nippon* (2)5: 5-22.

Asad, Talal

1983 'Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz.' *Man* 18(2):237-259.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Clifford, James

1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Crapanzano, Vincent

1986 'Hermes' Dilemma', dalam James Clifford (ed.), *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Foucault, Michel

- 1972 *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.
- Geertz, Clifford
 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Koentjaraningrat
 1985 *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Keesing, Roger
 1994 'Theories of Culture Revisited', dalam Borofsky, (ed.) *Assessing Cultural Anthropology* R. Pp. 301-311. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Lee III, Orville
 1986 'Observations on Anthropological Thinking about the Culture Concept: Clifford Geertz and Pierre Bourdieu', *Berkeley Journal of Sociology* 33: 115.
- Moore, Sally F.
 1987 'Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography', *American Ethnologist* 14(4): 727-736.
- Ohnuki-Tierney, Emiko
 1994 'Structure, Event and Historical Metaphor: Rice and Identities in Japanese history', *The Journal of Royal Anthropological Institute* 1(2).
- Ortner, Sherry
 1984 'Theory in Anthropology Since the Sixties', *Comparative Studies in Societies and History* (26):126-166.
- Peacock, James L.
 1981 'The Third Stream; Weber, Parsons, Geertz', *Journal of Anthropological Society of Oxford* 12: 122-129.
- Picard, Michell

- 1990 'Cultural Tourism in Bali', *Indonesia* 49:37-74.
- Said, Edward
1977 *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Sahlins, Marshall
1994 'Goodbye to Tristes Tropique: Ethnography in the Context of Modern World History', dalam R. Borofsky, (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc, hlm. 377-395.
- Shankman, P.
1983 The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25: 261-279.
- Suparlan, Parsudi
1986 'Kebudayaan dan Pembangunan', *Media IKA* 14:2-19.
- Tamanoi, Mariko A.
1986 'Women's Voices: Their Critique of the Anthropology of Japan', *Annual Review of Anthropology* 19:17-37.
- Yamashita, Shinji
1992 From 'Theatre State' to 'Tourist Paradise' [dalam Bahasa Jepang], *Bulletin of The National Museum of Ethnology* (17)1: 1-34.