

Teori-Teori Tentang Budaya*

Roger M. Keesing¹

Pendahuluan

"Budaya Yanomamo", "budaya Jepang", "evolusi budaya", "alam versus budaya": kita para ahli antropologi masih terus menggunakan kata budaya tersebut, dan kita masih mengira bahwa kata budaya tersebut punya suatu arti. Namun, dengan memperhatikan cara kerabat *primate* kita, seperti Chimpanzee, Gorilla, dan Orang Utan mempelajari tradisi-tradisi setempat, menggunakan peralatan, dan menggunakan simbol-simbol dengan cekatan, kita tidak dapat lagi berkata dengan seenaknya bahwa "budaya" adalah warisan tingkah laku simbolik yang membuat makhluk manusia menjadi "manusia". Jadi dengan memperhatikan gerak perubahan dan keanekaragaman individualitas, kita tidak dapat lagi dengan mudah berkata bahwa "satu budaya" adalah satu warisan yang dimiliki bersama oleh sekelompok manusia dalam suatu masyarakat tertentu.

Selanjutnya, kita makin menyadari bahwa pandangan yang holistik terhadap budaya seperti yang disimpulkan oleh Kroeber dan Kluckhohn dalam tahun 1950-an adalah mencakup terlampau banyak hal, dan juga kurang tajam, untuk digunakan bagi menelaah pengalaman manusia yang begitu rumit dan

untuk menafsirkan pola-pola kerumitan pengalaman manusia tersebut.

Tantangan masa kini adalah menemukan cara untuk mempertajam konsep "budaya", sedemikian rupa, sehingga konsep itu mempunyai cakupan [terdiri atas bagian-bagian] yang lebih sedikit tetapi mengungkapkan hal yang lebih banyak. Seperti dikatakan oleh Geertz (30, him. 4), "pemotongan konsep budaya . . . [ke dalam] satu konsep yang tajam, mengkhusus, dan secara teoritis lebih kuat adalah satu tema besar dalam perteorian antropologi modern".² Dalam pandangan ini, secara tersirat terlihat satu asumsi yang dimiliki oleh hampir keseluruhan dari kita. Saya pikir konsep budaya (*culture*) tidak punya satu arti yang benar, dikeramatkan dan tak pernah habis kita coba temukan. Tetapi, seperti halnya simbol-simbol lain, konsep ini mempunyai makna saat kita memakainya; dan sebagaimana konsep-konsep analitik lainnya, pemakai konsep ini harus membentuk—mencoba sedikitnya setuju pada—pengelompokan gejala alam, (di mana) konsep ini dapat diberi label secara sangat strategis.

* Judul asli: "Theories of Culture," *Annual Review of Anthropology* (1974). Diterjemahkan oleh Amri Marzali.

¹ Saya berhutang budi pada *the Center of Advanced Study, The Behavioral Sciences, Stanford, California* yang telah memberi kemudahan sehingga tulisan ini terselesaikan. Saya juga berterimakasih pada Bridget O'Laughlin, Mervyn Meggitt, Triloki Nath Pandey dan Gregory Bateson atas saran-saran yang bermanfaat.

² Dalam pandangan ini, secara tersirat terlihat satu asumsi yang dimiliki oleh hampir keseluruhan dari kita. Saya pikir konsep budaya (*culture*) tidak punya satu arti yang benar, dikeramatkan dan tidak pernah habis kita coba temukan. Tetapi, seperti halnya simbol-simbol lain, konsep ini mempunyai makna saat kita memakainya; dan sebagaimana konsep-konsep analitik lainnya, pemakai konsep ini harus membentuk — mencoba sedikitnya setuju pada — pengelompokan gejala alam di mana konsep ini dapat diberi label secara sangat strategis.

Dan seperti diramalkan, ahli-ahli antropologi modern belum tentu sepaham dalam menentukan cara yang terbaik untuk mempersempit dan mempertajam konsep pokok yang mereka warisi dari para pendahulu mereka itu.

Dalam uraian berikut ini, saya akan membuat sebuah ringkasan mengenai pemikiran-pemikiran masa kini tentang budaya. Pemikiran-pemikiran ini dapat dibagi ke dalam empat bidang yang utama. Setelah membicarakan dengan singkat perkembangan masing-masing bidang,³ saya akan mencoba menyoroti isu-isu terminologi, filosofi, dan substantif yang memisahkan ahli-ahli teori besar. Dalam prosesnya nanti saya akan membicarakan implikasi dari pemikiran-kembali (*rethinking*) ini terhadap sejumlah pertanyaan yang klasik dalam ilmu antropologi, misalnya: bagaimana caranya budaya berkembang dan kekuatan apa yang membentuk mereka? Bagaimana caranya budaya dipelajari? Bagaimana caranya sistem simbol yang dimiliki bersama merasuk ke dalam dunia pikiran individu? Seberapa jauhkah budaya-budaya tersebut berbeda-beda dan unik? Apakah pola-pola universal yang mendasari keanekaragaman budaya? Bagaimana caranya deskripsi kultural dimungkinkan?

Budaya Sebagai Sistem Adaptif

Satu perkembangan penting dalam teori kultural berasal dari aliran yang meninjau kebudayaan dari sudut pandangan evolusionari. Satu jembatan antara kajian-kajian tentang evolusi makhluk *hominid* (seperti *Aus-*

³ Saya tidak akan membuat daftar panjang publikasi dimana konsep budaya (*culture*) atau teori budaya (*theory of culture*) diterapkan dan dikembangkan. Karena tulisan mengenai konsep dan teori budaya mencapai jumlah yang luar biasa, maka membicarakannya sekarang bukan hanya sia-sia, namun juga tidak akan menjelaskan: suatu fokus dari topik utama dan sorotan penting jelas dibutuhkan dalam pengkajian ulang teori, dan bukan pengakumulasian substansi.

tralopithecus dan *Pithecanthropus*) dan kajian-kajian tentang kehidupan sosial makhluk manusia telah membawa kita kepada pandangan yang lebih jelas bahwa pola bentuk biologis tubuh manusia adalah "*open ended*", dan mengakui bahwa cara penyempurnaan dan penyesuaiannya melalui proses pembelajaran kultural (*cultural learning*) memungkinkan manusia untuk membentuk dan mengembangkan kehidupan dalam lingkungan ekologi tertentu. Penerapan satu model evolusionari seleksi-alam atas dasar biologis terhadap bangunan kultural telah membuat ahli-ahli antropologi bertanya dengan kearifan yang makin tinggi tentang cara bagaimana komunitas manusia mengembangkan pola-pola kultural tertentu.

Sejumlah besar penerbitan, populer dan teknis, telah membahas tentang pentingnya dan tentang saling keterkaitan antara komponen biologis dan komponen kultural dalam tingkah laku manusia. Agresi, teritorialitas, peranan-peranan jenis kelamin, ekspresi wajah, seksualitas, dan ranah-ranah lain di mana kultural dan biologis saling terkait telah dibicarakan orang tanpa putus-putusnya dan seringkali tanpa perasaan (*mindlessly*). Dari semua perbincangan ini kita dapat menarik dua kesimpulan singkat.

Pertama, setiap pemikiran bahwa apabila kita menguliti lapisan konvensi kultural maka pada akhirnya kita akan menemukan *Primal man* dan keadaan manusia yang bugil di dasarnya, merupakan pemikiran yang steril dan berbahaya. Kita memerlukan satu model interaksional yang kompleks, bukan satu lapisan yang sederhana seperti itu (19, 25).

Kedua, baik determinisme ekologis maupun determinisme kultural yang ekstrem sekarang dapat didukung oleh kepercayaan dan ideologi, tetapi tidak oleh ilmu pengetahuan yang arif bijaksana. Yang perlu untuk ditelusuri adalah cara-cara bagaimana garis acuan biologis ditransformasikan dan dikembangkan ke dalam pola-pola kultural; dan ini memer-

lukan rencana penelitian yang imajinasi dan hati-hati dan penyelidikan yang telaten, bukan polemik-polemik dan sensasionalisme.

Bagaimana khasnya budaya-budaya manusia, meskipun terdapat diskontinuitas dalam evolusi makhluk *hominid*, telah dibincangkan dengan panjang lebar oleh Holloway (45), Alland (2, 5), Montagu (59), dan lain-lain. Satu isu yang penting di sini adalah bagaimana dan pada tingkat mana bahasa *vocal* berkembang dan hal-hal apakah yang mendahuluinya (44). Kalau kita berpegang pada bukti bahwa satu bahasa *vocal* telah berkembang dalam kehidupan sosial manusia kurang lebih 100.000 tahun yang lalu, maka satu "periode antara" yang panjang muncul, yaitu satu periode ketika manusia-manusia pertama hidup dalam kelompok-kelompok pengembara, membuat alat-alat, berburu, dan mungkin hidup dalam ikatan keluarga berpasangan. Satu periode 2 juta tahun atau lebih kehidupan manusia kuno tanpa satu peraturan yang sempurna untuk komunikasi simbolik. Pemahaman kita tentang apa yang membuat makhluk manusia jadi "manusia" dan bagaimana budaya berevolusi tidak ayal lagi akan terbuka dan berubah secara mengagumkan dalam beberapa tahun yang akan datang.

Dari sudut pandang teori kultural, perkembangan penting telah muncul dari pendekatan evolusionari/ekologis terhadap budaya sebagai sistem adaptif. Pusat-pusat besar perkembangan pemikiran-kembali evolusionari/ekologis adalah Michigan dan Columbia. Dasar yang diletakkan oleh Leslie White telah diperbaiki dengan kreatif oleh pakar-pakar seperti Sahlins, Rappaport, Vayda, Harris, Carneiro; dan oleh pakar-pakar arkeologi yang *theory minded* seperti suami-istri Binford, Flannery, Longacre, Sanders, Price, dan Meggers. Pendekatan-kembali (*re-approachment*) arkeologi teoritis dengan antropologi ekologis muncul sebagai salah satu perkembangan penting dalam dasawarsa yang

lalu.

Ini tidak berarti bahwa terdapat konsensus dalam memandang bagaimana sebaiknya konsep budaya didefinisikan atau bagaimana dan mengapa budaya berkembang dan berubah. Perdebatan antara Service (75) dan Harris (42) baru-baru ini, kritikan orang-orang Marxist terhadap materialisme budaya dari Harris, perbedaan-perbedaan antara ekologi-kultural dari Steward dan ekologi-manusia yang dianjurkan Vayda dan Rappaport (8.1), perang sekte dan "arkeologi baru", semuanya membuktikan adanya keanekaragaman dan percanggahan di antara mereka. Meskipun terdapat keanekaragaman sekte tersebut, namun sebagian besar sarjana yang bekerja mengikuti tradisi ini (untuk singkatnya mereka saya sebut "*cultural adaptionist*")* sepakat dalam beberapa asumsi pokok. Asumsi-asumsi tersebut adalah sebagai berikut:

(a) Budaya adalah sistem (dari pola-pola tingkah laku yang diturunkan secara sosial) yang bekerja menghubungkan komunitas manusia dengan lingkungan ekologi mereka. Dalam "cara-hidup-komuniti" ini termasuklah teknologi dan bentuk organisasi ekonomi, pola-pola menetap, bentuk pengelompokan sosial dan organisasi politik, kepercayaan dan praktek keagamaan, dan seterusnya. Bila budaya dipandang secara luas sebagai sistem tingkah laku yang khas dari suatu penduduk, satu penyambung dan penyalur kondisi-kondisi badaniah manusia, maka perbedaan pandangan mengenai budaya sebagai pola-pola dari (*pattern-of*) atau pola-pola untuk (*pattern-for*) adalah soal kedua.

Budaya adalah semua cara yang bentuk-bentuknya tidak langsung berada di bawah

*Suatu konsep di mana, walau tidak dapat disetujui, kehilangan nafas pertempuran-pertempuran kuno, senjata berkarat, dan peninggalan penting yang terkubur dimana tokoh evolusi budaya memasukkannya dalam pemikiran.

kontrol genetik . . . yang bekerja untuk menyesuaikan individu-individu dan kelompok ke dalam komunitas ekologi mereka (Binford 11. him. 323).

Konsep budaya turun jadi pola tingkah laku yang terikat kepada kelompok-kelompok tertentu, yaitu menjadi "adat istiadat" (*customs*) atau "cara kehidupan" (*way of life*) manusia (Harris 41, him. 16).

(b) Perubahan kultural pada dasarnya adalah suatu proses adaptasi dan maksudnya sama dengan seleksi alam.

Manusia adalah hewan, dan seperti semua hewan-hewan lain, harus menjalankan satu hubungan adaptif dengan lingkungannya dalam rangka untuk tetap dapat hidup. Meskipun manusia dapat melakukan adaptasi ini secara prinsipil melalui alat budaya, namun prosesnya dipandu oleh aturan-aturan seleksi alam seperti yang mengatur adaptasi bioogis (Meggers 56, him. 4).

Dilihat sebagai sistem adaptif, budaya berubah ke arah keseimbangan ekosistem. Namun kalau keseimbangan itu diganggu oleh perubahan lingkungan, kependudukan, teknologi atau perubahan sistemik yang lain, maka perubahan yang terjadi sebagai penyesuaian lebih lanjut akan muncul melalui sistem kebudayaan. Karena itu, mekanisme umpan-balik dalam sistem kebudayaan mungkin bekerja secara negatif (ke arah *self correction* dan keseimbangan) atau secara positif (ke arah ketidakseimbangan dan perubahan arah).

(c) Teknologi, ekonomi secukup hidup (*subsistence economy*), dan elemen organisasi sosial yang terikat langsung dengan produksi adalah bidang pokok budaya yang paling bersifat adaptif. Dalam bidang inilah perubahan adaptif biasanya mulai dan dari sini mereka biasanya berkembang. Namun demikian, konsepsi yang berbeda mengenai cara kerja proses ini telah memisahkan "*cultural materialism*" Harris dari orang-orang

Marxist dialektika sosial yang lebih otentik atau dari "*cultural evolutionism*" Service, dan membedakan orang-orang ekologi-kultural yang mengikuti tradisi Steward dari ahli-ahli ekologi-manusia seperti Vayda dan Rappaport. Namun demikian, semua (kecuali mungkin pandangan Rappaport yang paling mutakhir) memandang ekonomi dan korelasi sosialnya sebagai faktor yang utama, dan sistem ideasional seperti agama, upacara dan pandangan hidup sebagai faktor yang kedua atau *epiphenomenal*.⁵

Tuduhan-tuduhan Service tentang *monistic reductionism* [bahwa realitas terdiri hanya dari satu hal elemen: *mind* atau *matter*] tidak mempunyai tempat disini (lihat 42, 75). Strategi analitik Harris menyatakan satu harapan, bukan satu asumsi:

Teknologi yang sama yang diterapkan terhadap lingkungan yang sama dalam produksi dan distribusi, dan . . . semua ini kemudian menghasilkan bentuk-bentuk pengelompokan sosial yang sama, yang membenarkan (*justify*) dan mengkoordinasikan kegiatan-kegiatan mereka dengan cara-cara sistem nilai dan kepercayaan yang sama (41, him. 4)

Dalam merencanakan "prioritas untuk mengkaji kondisi-kondisi materi kehidupan sosiokultural", Harris (seperti para penyokong lain dari pandangan yang bersangkutan) tidak mengajukan satu "*prime mover*" yang sederhana, tapi mengajukan satu kompleks "*prime mover*" (misalnya, Harris sendiri berbicara tentang "*demo-techno-econo-environmental condition*"). Harris dan para *cultural adaptationist* lain memberi tempat bagi kasus-kasus di mana satu ideologi (baik yang tumbuh dengan sendirinya dari dalam maupun yang diimpor) merubah tatanan sosial dan ekonomi. Pengeritik Harris dari aliran

⁵ Doktrin yang mengatakan bahwa kesadaran-pikiran merupakan hasil proses fisik, dan kesadaran-pikiran tidak mempengaruhi hal-hal yang fisik.

Marxist juga menekankan pentingnya konflik dan kontradiksi dalam tatanan sosial, tidak sekedar adaptasi, dalam menghasilkan dan mengarahkan proses perubahan sosial dan kultural.

(d) Komponen-komponen ideasional dari sistem kultural⁶ bisa punya konsekuensi adaptif—dalam mengontrol penduduk, membantu mata pencaharian hidup, menjaga ekosistem, dan lain-lain; dan semua ini, meskipun seringkali subtil, harus ditelusuri kemana pun arahnya:

. . . Perlu mempertimbangkan keseluruhan budaya ketika menganalisa adaptasi. Secara dangkal mungkin dapat diterima bahwa perhatian dapat dibatasi pada aspek-aspek yang secara langsung berhubungan dengan lingkungan . . . (Tetapi) apakah analisis dimulai dari praktek-praktek keagamaan, organisasi sosial, atau sektor lain dari satu kompleks budaya, . . . (ini) akan . . . menampilkan hubungan-hubungan fungsional dengan kategori-kategori tingkah laku yang lain yang bersifat adaptif (Meggers 56, him. 43).

Pendalaman yang paling meyakinkan terhadap pandangan ini pada masa akhir-akhir ini adalah analisis yang mengagumkan dari Rappaport terhadap lingkaran upacara pada Orang Tsembaga Maring sebagai komponen dalam satu sistem adaptif (65); dan lebih baru lagi adalah pandangannya bahwa sistem upacara dan kerangka kultural kesucian memainkan peranan penting sebagai faktor-antara dalam adaptasi budaya (66-68).

Teori-Teori Ideasional Mengenai Budaya

Berlawanan dengan ahli teori adaptasi tentang budaya, yang beranekaragam adalah sejumlah ahli teori yang melihat budaya se-

⁶ Misalnya: pengetahuan, makna, nilai, kepercayaan.

bagai sistem ideasional. Di sini saya akan membedakan tiga cara yang agak khas dalam mendekati budaya sebagai sistem gagasan (*ide*).

Budaya Sebagai Sistem Kognitif

Satu tema besar yang lain pada 15 tahun terakhir ini adalah kemunculan satu antropologi kognitif yang eksplisit (juga disebut "*etnografi baru*", "*ethnoscience*", "*ethnographic semantics*"). Dalam prakteknya "*etnografi baru*" ini pada dasarnya adalah satu pengkajian terhadap sistem klasifikasi penduduk setempat (*folk classification*). Di luar metode "*pengumpulan kupu-kupu*" ini, juga telah muncul satu pandangan baru dan penting terhadap budaya, yaitu budaya sebagai *cognition* (pengetahuan).

Budaya dipandang sebagai sistem pengetahuan. Menurut Ward Goodenough:

Kebudayaan suatu masyarakat terdiri atas segala sesuatu yang harus diketahui atau dipercayai seseorang agar dia dapat berperilaku dalam cara yang dapat diterima oleh anggota-anggota masyarakat tersebut. Budaya bukanlah suatu fenomena material: dia tidak berdiri atas benda-benda, manusia, tingkah laku atau emosi-emosi. Budaya lebih merupakan organisasi dari hal-hal tersebut. Budaya adalah bentuk hal-hal yang ada dalam pikiran (*mind*) manusia, model-model yang dipunyai manusia untuk menerima, menghubungkan, dan kemudian menafsirkan fenomena material di atas (32, him. 167).

Kebudayaan terdiri atas pedoman-pedoman untuk menentukan apa . . . untuk menentukan apa yang dapat menjadi . . . untuk menentukan apa yang dirasakan seseorang tentang hal itu . . . untuk menentukan bagaimana berbuat terhadap hal itu, dan . . . untuk menentukan bagaimana caranya menghadapi hal itu (33, him. 522).

Goodenough mempertentangkan pandangan ideasionalnya tentang kebudayaan dengan pandangan yang digunakan oleh orang-

orang *adaptionist* yang telah didiskusikan dalam bagian terdahulu, yang melihat kebudayaan sebagai "pola kehidupan dalam satu komunitas, yaitu: kegiatan yang terjadi berulang kali secara *ajeg* dan susunan materi dan sosial" (33, him. 521; 34-37). Maka kesimpulannya, Goodenough memandang budaya secara epistemologi berada dalam alam yang sama dengan bahasa (*langue* dari Saussure atau *competence* dari Chomsky), sebagai aturan-aturan ideasional yang berada di luar bidang yang dapat diamati dan diraba. Dengan konsep yang seperti ini, bahasa adalah satu subsistem dari budaya, dan peneliti antropologi kognitif berharap atau menduga bahwa metode-metode dan model-model linguistik (seperti: yaitu analisa kompositional, *emic* lawan *etic*, kerangka *eliciting*, dan lain-lain) juga memadai untuk digunakan terhadap bidang budaya yang lain. (Lihat argumen Keesing (48) bahwa orang antropologi kognitif telah membuat lompatan ini terlampau mudah dan telah meminjam dari metode linguistik taksonomik yang pada masa sekarang telah ketinggalan zaman). Namun demikian, dalam beberapa tahun terakhir ini perhatian orang-orang antropologi kognitif ini telah mulai beralih dari keunikan sistem-sistem kultural kepada satu usaha pencarian pola-pola universal (48).

Analisis budaya sebagai sistem kognitif tidak berkembang terlampau jauh di luar usaha pemetaan terhadap daerah-daerah semantik yang terikat secara terbatas dan ketat. Usaha-usaha penting untuk merumuskan pengetahuan kultural yang diperlukan untuk peningkatan penampilan atau mengoperasikannya dalam situasi-situasi sosial tertentu telah dilakukan oleh Fraake (18), Metzger dan Williams (57), Wallace (83), Spradley (77), Agar (1) dan lain-lain. Namun demikian, adalah mengesankan untuk dilihat kembali bahwa optimisme penyebaran antropologi kognitif pada mula-mula dulu ternyata pada akhirnya hanya menghasilkan bebera-

pa kepingan karangan deskripsi kultural saja. Lebih jauh, antropologi kognitif bahkan hanya menghasilkan beberapa sketsa tentang struktur dan organisasi budaya sebagai sistem kognitif secara menyeluruh (lihat misalnya: 50, him. 123; 34, him. 258-59; 37; 38). Pemikiran tentang "*grammar* kultural" telah terbukti tidak produktif dan tidak memadai dalam menghadapi kekayaan dan kerumitan pengetahuan dan pengalaman manusia. Bahkan lebih menyedihkan lagi, ahli "etnografi-baru" tersebut malahan belum menyusun satu cetak biru tentang bagaimana caranya satu sistem kognitif yang menyeluruh dapat diorganisasikan. Karena itu gambaran-gambaran rinci yang disajikan dalam etnografi mereka tidak dapat disusun ke dalam satu kerangka yang lebih luas. Pandangan yang kurang luas seperti ini, saya kira, telah menutupi kenyataan tentang betapa luasnya bidang-bidang budaya yang tidak terjangkau oleh penelitian dangkal etnografi-formal (antropologi kognitif). Saya telah menyatakan (48; 49) bahwa linguistik transformasional baru memberikan beberapa pandangan yang berguna tentang bagaimana caranya pengetahuan-kultural yang ada di belakang struktur permukaan diorganisasikan. Di bawah ini nanti saya akan memperlihatkan bahwa pengembangan penelitian yang terus-menerus terhadap pengetahuan-kultural ini dapat menghasilkan penglihatan yang lebih dalam.

Budaya Sebagai Sistem Struktural

Di daratan Eropa, Levi-Strauss terus memperdalam pandangannya tentang dunia simbolik manusia dan proses pikiran yang menghasilkan dunia simbolik ini. Pada dasawarsa terakhir, pendekatan strukturalis ini telah memberi dampak yang kuat terhadap banyak sarjana yang belajar dalam tradisi Anglo-Amerika.

Tulisan-tulisan Levi-Strauss tentang bu-

daya dan pikiran (*mind*) tidak hanya makin menjalar pengaruhnya; bagaikan buku-buku suci, tulisan-tulisan tersebut telah melahirkan buku-buku tafsiran yang terus makin besar jumlahnya.⁷ Saya tidak akan menambahkan satu tafsiran lagi terhadap aliran ini. Di sini hanya akan diungkapkan beberapa butir untuk menempatkan posisi pandangan Levi-Strauss dalam hubungannya dengan hal-hal yang mendahului dan yang mengikutinya.

Levi-Strauss memandang budaya sebagai sistem simbolik yang dimiliki bersama, dan merupakan ciptaan pikiran (*creation of mind*) secara kumulatif. Dia berusaha menemukan dalam penstrukturan bidang kultural (dalam mitologi, kesenian, kekerabatan, dan bahasa) prinsip-prinsip dari pikiran (*mind*) yang menghasilkan budaya itu. Kondisi material dari mata pencaharian hidup dan ekonomi memberi kendala (bukan menentukan) bentuk dunia yang kita hidupi ini. Khususnya dalam mitologi, kondisi material tersebut membiarkan pemikiran tentang dunia berkuasa secara bebas. Dunia fisik tempat manusia hidup memberikan bahan mentah yang diperdalam lebih jauh oleh proses pemikiran yang universal ke dalam pola-pola yang jauh berbeda secara substansif tetapi sama secara formal.

Pikiran (*mind*) memaksakan tatanan yang terpola secara kultural (satu tatanan serba-dua yang kontras, satu tatanan hubungan dan transformasi) pada suatu dunia yang terus-menerus berubah. Jarak antara ranah kultural (di mana manusia memaksakan tatanan arbitrarinya) dan ranah alam, adalah satu pusat utama serba-dua yang simbolik. "Alam lawan budaya" adalah satu konsep yang paling mendasar dalam cara melihat

⁷ Kritik-kritik mengenai hal ini cenderung terasa berat dan luas, tidak jelas, dan secara intelektual (terasa) vulgar dalam menyanggah keindahan corak teks-teks yang ingin dijelaskan; dan penafsiran pemikiran Levi-Strauss serta orang-orang yang membenarkan pemikiran Levi Strauss—dengan sedikit pengecualian (lihat Boon 12)—telah terbawa dalam tradisi ini.

kontras dalam hampir semua waktu dan tempat. Khususnya dalam buku *Mythologiques*, Levi-Strauss lebih memperhatikan "Budaya" daripada "sebuah budaya". Dia melihat struktur mitologi Indian Amerika sebagai sesuatu yang tumpang-tindih. Struktur ini saling menghubungkan pola-pola organisasi kognitif individu-individu Orang Baroro, atau Orang Winnebago atau Orang Mandan. Bahkan lebih jauh struktur ini melintasi garis sempadan bahasa dan adat yang memisahkan masyarakat yang berbeda tersebut. Karena itulah struktur pemikiran tersebut lebih dipandang sebagai "Budaya", yaitu bersifat universal, daripada "sebuah budaya" yang bersifat lokal.

Budaya Sebagai Sistem Simbolik

Jalan lain dalam membahas kebudayaan adalah dengan cara memandang kebudayaan sebagai sistem makna dan simbol yang dimiliki bersama (13). Pendekatan ini masih berhubungan, meskipun berbeda, dari pendekatan kognitif Amerika dan strukturalis Eropa daratan yang telah dibicarakan diatas. Di daratan Eropa jalan ini telah dirambah oleh Louis Dumont.¹¹ Di AS pelopor yang paling menonjol adalah dua ahli antropologi pewaris tradisi Parsons: Clifford Geertz dan David Schneider.

Pandangan yang kuat dari Geertz terhadap budaya, yang ditunjang satu aliran kemanusiaan yang luas, makin lama makin menjadi sistematis. Seperti Levi-Strauss, Geertz berada pada puncak pemikirannya ketika dia menciptakan *grand theory* dalam menafsirkan bahan-bahan etnografi yang khusus. Namun berbeda dari Levi-Strauss, dia menemukan kekhususan tersebut dalam keka-

⁸ Budaya adalah struktur pikiran yang berlaku universal, sedang sebuah budaya berarti sebuah masyarakat tertentu.

¹¹ Ide-ide penting Dumont; karena keterbatasan tempat, tidak akan dibahas di sini.

yaan kehidupan manusia yang sesungguhnya: dalam satu persabungan ayam, dalam satu upacara kematian, dalam satu peristiwa pencurian biri-biri. Bahan analisisnya bukanlah mitologi atau adat istiadat yang terlepas dari konteks dan akar masyarakatnya. Bahan tersebut terikat dengan manusia-manusia didalam tingkah laku simbolik mereka.

Geertz melihat pandangan kognitif Goodenough dan para ahli "etnografi baru" sebagai pandangan reduksionis dan formalistik yang kabur. Bagi Geertz, makna tidak terletak di "dalam kepala orang". Simbol dan makna dimiliki bersama oleh anggota masyarakat, terletak di antara mereka, bukan di dalam diri mereka. Simbol dan makna bersifat umum (*public*), bukan pribadi (*private*).¹ Sistem kultural adalah ideasional. Sama seperti ideasionalnya kwartet Beethoven. Sistem itu berada di luar atau di antara manifestasinya dalam pikiran individu atau penampilan konkrit. Pola-pola kultural, katanya, tidak *reified* atau metafisikal. Seperti batu dan mimpi, "mereka adalah benda dalam dunia nyata".

Geertz menganggap pandangannya tentang budaya adalah semiotik. Mempelajari budaya berarti mempelajari aturan-aturan makna yang dimiliki bersama. Dengan meminjam satu arti "*text*" yang lebih luas dari Ricoeur, Geertz pada masa akhir-akhir ini menganggap satu kebudayaan sebagai "satu kumpulan teks" (29 him. 26; cf. 13). Karena itu antropologi merupakan satu usaha *interpretation (penafsiran)* bukan usaha *decipherment* (menguraikan dengan cara memecah-mecah) (di sini Geertz mempertentangkan pendekatannya terhadap Levi-Strauss) (lihat Geertz 28 dan 29, him. 36; In. 38)."

¹ Dalam hal ini, Geertz mengikuti pemikiran Husserl, Wittgeinstein. dan Ryle.

² Perhatikan pertentangan pokok lebih lanjut antara Levi-Strauss dan Geertz, terutama yang dicetuskan oleh yang terdahulu: sanggahan Levi-Strauss [seperti yang diperdebatkan dalam L'homme Nu (54)]

Dan *penafsiran* harus dikembangkan menjadi deskripsi mendalam (*thick description*) yang harus diangkat secara mendalam ke dalam kekayaan konteks kehidupan sosial.

Geertz tidak punya optimisme *ethnoscience* bahwa aturan kultural dapat diformalkan seperti sebuah tatabahasa, juga tidak punya ketangkasan dalam menguraikan isi sandi seperti cara Levi-Strauss. Penafsiran teks kultural adalah pekerjaan yang memerlukan waktu dan sulit. Bagaimana satu kebudayaan (sebagai satu kumpulan teks) dapat dirangkum bersama, belum pernah dikerjakan dengan jelas. Mungkin Geertz akan setuju bahwa kita masih pada tingkat awal dalam usaha menemukan hal tersebut.

Ketika dia melangkah menggeneralisasikan agama, ideologi, dan pikiran sehat sebagai sistem kultural, dan tentang konsep-konsep Orang Bali tentang waktu dan manusia (24, 26, 27, 30, 31), suatu gambar tentang hubungan antara ranah-ranah kultural mulai muncul. Pandangannya tentang pemolaan budaya muncul secara lebih hidup dalam satu analogi yang dibuat oleh Wittgenstein antara bahasa kita dan sebuah kota: "satu jaringan gang-gang dan lapangan-lapangan" yang merupakan lapisan endapan waktu, dikelilingi oleh satu susunan pemisah gang dan lapangan yang rapi terhadap bagian-bagian modern yang terencana adalah sama seperti bahasa formal matematika dan sains.

Kata Geertz, budaya adalah seperti kota tua. Kota yang biasanya dikaji oleh orang-orang antropologi. Tidak seperti kota modern, kota ini hanya punya sedikit (itupun kalau ada) kota-kota satelit yang terencana dan itu kata Geertz, membuat usaha orang antropologi untuk menemukan sektor-sektor yang sama dengan kota satelit filsafat, hukum dan ilmu pengetahuan yang terencana

atas penganut Fenomenologi Subjektif, dimana Geertz mengikuti pemikiran Schultz serta *Kerangka Acuan Aktor Parsonian (Parsonian Actor Frame of Reference)*.

dengan rapi di kota ideasional tersebut menjadi sedikit semu. Analogi ini nampak hidup. Geertz telah membuat sebuah usaha yang palat dicatat dalam menjelajahi beberapa sektor kota-kota tua dan kacau, memperkenalkan jiwa yang subtil dari jalan-jalan dan peta kasar mereka, dan menggeneralisasikan sektor-sektor yang sama pada kota-kota yang berlainan. Rencana yang menyeluruh dari kota-kota budaya ini belum dapat dilihat lagi. Di tempat lain Geertz mengingatkan mengenai bahaya dari penganalisa yang membuat peta satu budaya dengan cara tertentu sedemikian rupa lebih-lebihkan dan merapi-rapikan integrasi dan konsistensi internalnya—di mana nyatanya hanya integrasi kecil dan seringkali yang ada hanyalah ketidakadaan hubungan dan kontradiksi internal. Dia menciptakan perumpamaan menarik lain:

"... Masalah analisis budaya adalah masalah menentukan saling ketergantungan sekaligus saling keterkaitan, masalah menentukan jurang sekaligus jembatan. Citra yang tepat, kalau seseorang harus punya citra, mengenai organisasi kultural, adalah bukan merupakan jaringan laba-laba maupun ongkongan pasir. Organisasi kultural lebih menyerupai gurita yang tangan-tangannya sebagian besar terintegrasi secara terpisah, syaraf-syarafnya kurang begitu baik berhubungan satu dengan lain dan dengan pusat kontrol di otaknya. Namun demikian gurita tersebut mampu berputar dan melindungi dirinya, meskipun untuk sekejap, sebagai satu gairah hidup..." (27, him. 66-67)."

Satu arah yang masih berkaitan, meski sedikit berbeda, telah diambil oleh David Schneider. Seperti Geertz, Schneider mulai dengan satu kerangka kerja aliran Parsons, tetapi dia juga telah mengembangkannya dalam satu cara tersendiri (lebih banyak mendekati pandangan Dumont).

Pandangan Schneider tentang budaya sangat jelas dinyatakan dalam kata pendahu-

luan pada bukunya *American Kinship: A Cultural Account*. Budaya menurut Schneider adalah satu sistem simbol dan makna. Budaya merangkum kategori-kategori atau "unit-unit", dan "aturan-aturan" tentang hubungan sosial dan perilaku. Kedudukan epistemologi unit-unit kultural atau "things" tidak tergantung pada sifatnya yang dapat diobservasi. Baik hantu maupun orang mati adalah kategori kultural. Aturan dan kategori tidak harus disimpulkan secara langsung dari perilaku. Mereka berada, sedemikian rupa, pada satu bidang yang terpisah. "Definisi unit dan aturan tidak berdasarkan atas, dibatasi oleh, ditarik dari, dibangun sesuai dengan, atau dikembangkan dalam, bentuk observasi tingkah laku dalam arti langsung dan sederhana (71, him. 6).

Dan sebagaimana diperjelas oleh analisis kekerabatan Schneider, dia percaya bahwa analisis tentang budaya sebagai sistem simbol dapat menguntungkan kalau dilakukan secara bebas di luar "bentuk-bentuk peristiwa yang aktual" yang dapat diamati oleh seseorang sebagai kejadian dan tingkah laku. Katanya ada pertanyaan-pertanyaan penting yang harus diajukan tentang hubungan bidang simbol kultural dan bidang kejadian yang dapat diamati sehingga seseorang dapat "menemukan bagaimana bangunan-bangunan kultural muncul, hukum-hukum yang mengatur perubahan mereka, dan dalam cara-cara apa saja mereka dihubungkan secara sistematis dengan bentuk-bentuk peristiwa kehidupan yang aktual" (71, him. 7). Tetapi dalam tulisannya akhir-akhir ini dia lelah memilih untuk meninggalkan tugas itu kepada orang lain.

Lebih baru lagi, Schneider (72) telah mengembangkan dan memperjelas konsepsi budayanya. Dia membedakan satu level aturan atau norma "bagaimana melakukan ini" yang mengajarkan seseorang perilaku tentang bagaimana caranya berlayar dalam dunia sosialnya. Namun dalam analisis kultu-

ral dia ingin mengambil satu langkah yang lebih jauh, memisahkan "sistem simbol dan makna yang melekat dalam sistem normatif, tetapi . . . satu aspek yang khas darinya (yang) . . . dapat dengan mudah diabstraksikan darinya".

"Yang saya maksudkan dengan simbol dan makna adalah premis-premis dasar yang disimpan oleh satu budaya untuk hidup; terdiri atas apakah unit-unitnya; bagaimana unit-unit itu didefinisikan dan dibedakan dari yang lain; bagaimana unit-unit itu membentuk satu tatanan atau klasifikasi yang terintegrasi; bagaimana dunia disusun secara teratur; dalam bagian-bagian apa dia terdiri dan di atas premis-premis apa dia diterima berada, kategori dan klasifikasi berbagai bidang dunia laki-laki dan bagaimana mereka menghubungkan satu dengan yang lain, dan dunia yang dilihat sebagai tempatnya hidup" (71, him. 38).

Karena kontras yang dibuat Schneider antara tingkat "normatif dan tingkat "kultural" secara konseptual adalah penting, baik juga untuk mengutip penjelasannya agak lebih panjang:

"Kalau sistem normatif . . . adalah sesuatu yang berpusat pada Ego dan khususnya sesuai dengan model-model analisis interaksi atau perbuatan-keputusan, maka kebudayaan adalah sesuatu yang berpusat pada sistem . . . Budaya menempatkan posisi manusia berhadapan dengan dunia ketimbang posisi seorang manusia dalam caranya bergaul dengan dunia sebagaimana yang dibrikannya . . . Budaya berhubungan dengan panggung, *setting* panggung, dan *casting* pemain; sistem normatif terletak pada pengarahan panggung terhadap para pelaku dan bagaimana pelaku harus memainkan bagian-bagiannya di atas panggung yang telah diatur sedemikian rupa" (72, him. 38; lihat juga 73)

Schneider selanjutnya mempertentangkan pendekatannya dalam analisis kultural dengan pendekatan Geertz. Dia melihat

Geertz lebih terikat kepada asumsi-asumsi Weberian (sebagai yang dilakukan Parsons). Satu ranah dari *sistem sosial* (kekerabatan, atau agama, atau ekonomi, atau politik) dikorek ke luar, dan ranah kultural yang berhubungan dengan itu dianalisis. Satu analisis kultural yang murni dapat melacak dengan baik interaksi simbol, premis, dan prinsip susunan di mana saja mereka muncul. Dan satu peta sistem kultural *sebagai satu peringkat yang terpisah*, katanya, akan terlihat sangat berbeda daripada satu interpretasi tentang korelasi kultural dari institusi sosial.

Pada akhirnya dia mengusulkan satu analisis kultural yang murni yang "tidak tercemar oleh kajian tentang sistem sosialnya". Dan hanyalah setelah tugas awal yang logis ini (untuk pelacakan hubungan antar bidang-bidang kultural, sosial, dan psikologi), dapat dikerjakan maka kehidupan sosial dari suatu masyarakat atau tindakan-tindakan individu dapat dimengerti.

Budaya dan Sistem Sosiokultural

Dalam rangka mencari kejelasan isu-isu yang memisahkan ahli-ahli teori budaya yang terkenal, tampaknya kita tidak boleh mengharap bahwa gabungan yang terdiri dari berbagai unsur-unsur terpilih akan dapat ditemukan, lalu semua mereka sepakat dengan hal tersebut. Setiap pernyataan tentang budaya yang dapat disetujui oleh Marvis Harris dan David Schneider mungkin tidak akan berisi apa-apa. Dan sikap *eclectic* akan membawa kita kembali kepada konsep-konsep budaya yang luas dan penuh dengan berbagai aspek seperti masa lampau.¹²

Namun demikian, satu pemilihan konseptual akan berguna, bukan untuk mendamaikan perbedaan, tetapi untuk mengenali sumber dan keadaan mereka. Beberapa kon-

¹² Seperti yang disimpulkan Kroeber dan Kluckhohn tahun 1950-an.

sep adalah bersifat filosofis dan beberapa yang lain merupakan hal yang mendasar; beberapa konsep dapat diselesaikan dengan bukti empiris, beberapa yang lain tidak. Masing-masing pendekatan atau posisi teori yang telah saya lukiskan dimuka mempunyai kekuatan dan kelemahan sendiri-sendiri. Dengan menggarisbawahi kekuatan dan membukakan kelemahan yang tersembunyi dibalik retorika yang berbunga-bunga, beberapa cara penggabungan kekuatan dengan kekuatan dan menjaga sisi-sisi yang terbuka, maka beberapa jalan bagi penyelidikan masa depan mungkin muncul dan berguna.

Kontras pertama dalam pemilihan konseptualisasi paralel budaya ini dibuat oleh Goodenough. Saya akan menyebut "pola-pola-dari-kehidupan-komunitas" sebagai sistem sosiokultural (*sociocultural system*). "Sistem sosiokultural" mewakili realisasi sosial atau aturan-aturan tentang "pola-untuk-hidup" yang ideasional dalam lingkungan tertentu. Satu pola pemukiman adalah satu elemen dari satu "sistem sosiokultural", bukan satu elemen dari "sistem kultural" (prinsip-prinsip konseptual yang sama mungkin bisa menghasilkan desa mengelompok padat atau dangau yang terkelompok, tergantung kepada sumber air, tanah daratan, tanah yang dapat ditanami, kependudukan, dan suku-suku tetangga yang bersifat damai atau pem-buru kepala orang).

Satu cara teknologi mata pencarian hidup adalah juga merupakan bagian dari satu "sistem sosiokultural", tetapi tidak secara tegas dikatakan sebagai bagian dari satu "sistem kultural" (masyarakat dengan pengetahuan dan susunan strategi untuk hidup yang sama, mungkin terutama adalah hortikulturalis, dalam satu lingkungan dan terutama nelayan dalam lingkungan yang lain, mungkin pembuat kapak batu dalam satu lingkungan atau pembuat kerang di lingkungan yang lain, mungkin menanam taro pada satu sisi pegunungan atau yam pada

sisi lain dari pegunungan tersebut).

Apa yang dibicarakan oleh para ahli adaptasi kultural adalah dalam satu pengertian "sistem-sosiokultural-dalam-lingkungan". Sistem inilah yang adaptif atau maladaptif, dan tergantung dalam beberapa hal pada seleksi alam. Pola-pola ideasional untuk hidup, pola-pola makna dan sistem pengetahuan dan kepercayaan yang dimiliki bersama oleh subsistem sangat penting dari "cara-hidup-dalam-lingkungan". Yang terakhir ini adalah sistem yang kompleks dalam pengertian *cybernetic*, dalam sirkuit-sirkuit yang kompleks menghubungkan subsistem-subsistem ekologi, demografi, ideasional, dan lain-lain.¹¹ Bagaimana lingkaran-lingkaran ini saling berhubungan, bagaimana informasi keluar melalui lingkaran-lingkaran tersebut, dan bagaimana proses homeostatis dan perubahan yang terarah bekerja, adalah pertanyaan-pertanyaan empiris bagi penelitian, bukan polemik ideologis dan pasal-pasal kesetiaan.

[Harap dicatat bahwa konseptualisasi tentang budaya sebagai suatu sistem ideasional tidak berarti sama dengan perbedaan antara ranah ekonomi (secukup hidup, teknologi, organisasi sosial dari unit-unit produksi) dengan ranah ideasional (agama, ideologi, hukum, kesenian, dll), seperti yang dibuat oleh Harris dan beberapa ahli adaptasi kultural yang lain. Pengetahuan dan strategi mengenai lingkungan dan cara-cara memperoleh kehidupan dari mereka (misalnya tentang membuat piranti, tentang pembentukan kelompok-kelompok kerja) adalah sekaligus merupakan bagian dari ranah ideasional yang saya sebut "budaya" maupun bagian dari pola-pola kepercayaan kosmologis atau upacara keagamaan].¹⁴

¹¹ Subsistem ini, atau elemen dari subsistem ini, bisa jadi dari bidang ontologi yang berbeda, dalam perspektif Sibernetika (*Cybernetic*), adalah tidak relevan.

¹⁴ Perhatikan, bagaimanapun juga, pemilahan yang saya buat terlihat secara khusus dalam analisis analisis aliran Marxis.

Ini mengelompokkan Goodenough, Levi-Strauss, Geertz, dan Schneider kedalam satu kubu. Ini membuat sebagian besar arkeologi baru dan ahli antropologi ekologi/evolusionari dapat menerimanya sebagai sebuah kemungkinan strategi konseptual. Sekurangnya mereka akan setuju bahwa "pusat perhatian mereka adalah sistem sosio-kultural"¹⁵ dan bagaimana sistem ini berkembang dan berubah. Seseorang dapat meneliti bagaimana sistem ideasional bekerja dalam proses adaptasi dan perubahan ini, keduanya dalam pengertian struktur internal (bagaimana perubahan dalam gagasan tentang strategi hidup berhubungan dengan perubahan dalam gagasan tentang kekerabatan atau perubahan dalam gagasan tentang upacara keagamaan?) dan dalam hubungan dengan subsistem yang lain (bagaimana gagasan tentang pemilihan tempat menetap setelah menikah berhubungan dengan pertumbuhan penduduk atau pertumbuhan produksi pertanian).

Budaya Sebagai Sistem Ideasional: Paradoks dan Masalah

Ahli-ahli teori tentang budaya sebagai sistem ideasional harus dipilah-pilah lagi. Ahli-ahli teori antropologi modern ini memiliki bersama satu premis penting yang membedakan mereka dari pendahulu mereka. Seperti dikatakan oleh Singer (76), dua tradisi yang sejajar, yaitu antropologi kultural Amerika dan antropologi sosial Inggris, masing-masing mengeluarkan sejenis imperialisme intelektual. Bagi antropologi kultural Amerika, pola-pola sosial adalah salah satu aspek dari budaya. Sebaliknya bagi antropologi sosial Inggris, khususnya Radcliffe-Brown, pola-pola kultural dipandang terkristal dalam

¹⁵ Banyak ahli, seperti halnya Binford (suami istri), memakai konsep 'sistem sosial-budaya' (*socio-cultural system*) sedikit banyak saling dipertukarkan dengan konsep 'sistem budaya' (*cultural system*).

struktur sosial, dalam bentuk "cara bertingkah laku dan berpikir yang melembaga dan baku, yang bentuk normalnya diakui secara sosial dalam aturan yang nyata dan tidak nyata, menjadi panduan anggota-anggota dari suatu masyarakat" (76, him. 532). Bahaya dari mendangkalkan "*the social*" ke dalam "*the cultural*", atau "*the cultura*" ke dalam "*the social*", telah diungkapkan oleh Geertz:

Apakah budaya dipandang sebagai sesuatu yang berasal dari bentuk organisasi sosial . . . atau bentuk organisasi sosial dipandang sebagai wujud dari pola-pola kultural. Dalam kasus yang manapun . . . elemen dinamis dalam perubahan sosial yang muncul dari kegagalan pola kultural untuk *conruent* secara sempurna dengan bentuk organisasi sosial pada umumnya adalah merupakan kelemahan perumusan.

Geertz, Goodenough, Levi-Strauss, Schneider, dan lain-lain sepakat bahwa bidang sosial dan bidang kultural berdiri sendiri, meskipun saling berkaitan, yang satu bukan merupakan refleksi dari yang lain, masing-masing harus dilihat dalam posisi dan haknya sendiri. Satu pemecahan konseptual seperti ini adalah penting bagi penghalusan teori dan penajaman konsep "budaya" dalam 20 tahun terakhir ini.

Pusat dari percanggahan konseptual antara sarjana-sarjana di atas adalah pada masalah: apa yang harus dilakukan terhadap paradoks dasar dari kehidupan manusia. Ketika individu terlibat dalam hubungan sosial (meskipun cuma 2 individu), memiliki makna secara bersama, pengertian yang sama tentang tindakan masing-masing, maka makna dan pengertian milik bersama ini lebih besar dari penjumlahan "bagian-bagian" yang dimiliki setiap individu. Makna sosial ini tembus melampaui pengalaman individu yang pribadi. Pemikir-pemikir sosial telah bergulat dengan paradoks ini selama berdasawarsa, bahkan berabad-abad. Namun *conscience collectives* masih tetap saja membingungkan

analisis sosial.

Jalan keluar Goodenough adalah menggambarkan "budaya" sebagai satu sistemasi ideal dari dunia kognitif individu. Satu sistemasi yang memungkinkan seorang peneliti luar untuk membuat tanggapan kultural yang tepat sebagaimana yang diperlihatkan oleh penduduk *native*. Dia mampu menentukan melalui cara-cara *grammar* kultural tentang "apakah . . . apa yang dapat . . . bagaimana seseorang melihat itu . . . apa yang harus dilakukan dengan itu . . . dan bagaimana caranya melakukan itu". Jadi apa yang dimiliki bersama itu adalah sudut-pandang individu aktor sosial (yang bersifat ideasional). Jadi model kognitif Goodenough adalah satu gabungan dari pengetahuan kultural para individu dalam lingkungan sosial yang berbeda. Namun Goodenough, seperti ahli linguistik, memberi tempat bagi variasi subkultural dan perbedaan individual (33, 34, 37). Meski demikian tidak berarti bahwa Goodenough adalah sedangkal seorang reduisionist kognitif, seperti yang dituduhkan Geertz. Kata Goodenough:

Orang belajar sebagai individu. Karena itu, jika budaya diperoleh dengan cara belajar, maka tempat utamanya tentu dalam diri sang individu daripada dalam kelompok sosial Teori kultural (karena itu) hanya menjelaskan dalam hal apa kita dapat berbicara tentang budaya sebagai sesuatu yang dimiliki bersama atau sebagai hak milik kelompok . . . dan bagaimana proses lahirnya kepemilikan bersama itu Kita harus . . . mencoba untuk menjelaskan bagaimana bangunan tersebut berkaitan dengan . . . proses sosial dan psikologis yang menjadi ciri-ciri manusia dalam kelompok (37, him. 20).

Goodenough membedakan dengan hati-hati 7 arti ideasional dari "budaya" yang menghubungkan dunia kognitif seorang individu dengan gagasan dan perilaku kolektif dari masyarakat, secara sistematis.

Levi-Strauss melihat budaya sebagai sesuatu yang lembus melampaui aktor individu, bahkan dalam hal-hal tertentu melampaui batas suku bangsa. Tetapi "*collective representation*" menggambarkan dan mengungkapkan struktur dan proses pikiran individu, dan merupakan ciptaan kumulatif dari pikiran individu tersebut.

Geertz mengambil makna (*meaning*) milik bersama sebagai dasar. Namun, mengikuti Wittgenstein, Husserl, dan Ryle, makna tersebut tidaklah misterius. Dia nyata, ada dalam kehidupan sehari-hari. Geertz mungkin akan setuju bahwa budaya "terletak pada waktu dan tempat melalui persebaran temporal dan spasial dari individu yang memilikinya" (6, h. 86). Namun, budaya terletak *di antara* pikiran-pikiran individu-individu ini, bukan "di dalamnya".

Tampaknya Schneider ingin bergerak selangkah lebih maju ke arah posisi "*methodological essentialist*" (63, h. 28-29), bahwa sebuah budaya dalam hal tertentu berada "dalam pada posisinya sendiri, bebas dari wujud-wujudnya yang kurang sempurna dalam pemikiran dan tindakan aktor pendukungnya" (6, h. 86). Dalam membedakan sistem normatif dari sistem simbol dan makna, Schneider secara eksplisit mengabstraksikannya di atas dan di luar perspektif individual. Level dari simbol ini, bebas dari ikatannya dengan dunia tindakan sosial dan konteks situasional. Simbol dan makna ini ada dalam dunia kognitif dari ahli teori kultural.

Hal ini melahirkan aspek lain dalam paradoks utama sekitar simbol yang dimiliki bersama dan transendental ini. Setiap aktor memandang cara hidup masyarakatnya sebagai sesuatu yang eksternal, berada di luar dirinya. Kita punya pandangan tentang apa yang kita pahami sebagai permainan yang dimainkan oleh anggota masyarakat kita. Dalam melihat "sistem", seseorang mempunyai beberapa kebebasan untuk mencoba menaklukkannya, menggabungkannya, mengubahnya,

dll. (53).

Lebih jauh, daerah kehidupan di mana masing-masing kita bergerak adalah satu dunia yang bukan terdiri atas peranan dan institusi dan aturan-aturan abstrak, tetapi terdiri atas individu dan tempat-tempat yang mudah dikenali. Kita menjalani kehidupan kita pada umumnya dalam ruangan fenomenologis yang kekhususannya akan membimbing tindakan kita. Kita mengikat peranan dan aturan kultural (berdasarkan atas hal yang umum dan abstrak, bukan hal yang individual dan konkret) dalam arena sosial pada umumnya adalah pada pinggiran ruangan yang kita kenal. Begitulah yang kita lakukan ketika berhubungan dengan orang asing dan pejabat pemerintah, atau berhubungan dengan pelayan toko atau polisi. Dalam hal ini, pengetahuan yang memungkinkan individu bertindak dalam cara yang "pantas secara kultural" hanyalah satu bagian saja dari apa yang memungkinkan mereka untuk hidup dalam kelompok sosial.

Lebih jauh, terdapat perbedaan penting (meskipun kabur) antara sistem ideasional kolektif dan dinamika kejiwaan individu. Berbagai ahli teori "budaya dan kepribadian" telah mencoba menjawab masalah ini selama bertahun-tahun.

Semua ini berarti bahwa setiap usaha untuk mengecilkan sistem kultural menjadi sistem kognitif individu adalah penuh dengan bahaya.

Dengan cara seperti itu, subyektifisme yang ekstrim dikawinkan dengan formalisme ekstrim, dengan harapan akan menghasilkan satu ledakan perdebatan tentang apakah analisis khusus . . . mencerminkan apa yang "sesungguhnya" dipikirkan oleh penduduk asli atau cuma simulasi yang cerdas . . . Kesalahan ahli kognitif bahwa budaya terdiri atas "fenomena mental yang dapat . . . dibahas dengan metode formal seperti dalam matematika dan logika" adalah sama merusaknya seperti kesalahan kaum *behavioris*

dan *idealis* yang mengoreksi mereka. Budaya . . . tidak lagi dapat dikatakan sebagai . . . satu fenomena psikologis, satu ciri dari pikiran seseorang, kepribadian, struktur kognitif . . . (Geertz 30, h.11-13)."

Namun pandangan lain tentang dilema konseptual—melihat "budaya" sebagai hal bebas dari pikiran individu—juga mempunyai bahaya. Pertama, struktur dari sistem kultural diciptakan, dibentuk, dan ditentukan oleh pikiran dan otak individu. Bentuk budaya tergantung pada apa yang dipikirkan, dibayangkan, dan dipelajari oleh individu manusia, dan juga pada apa yang dibentuk dan dipelihara oleh perilaku kolektif dalam pola kehidupan yang langgeng dalam ekosistem. Budaya harus merupakan sesuatu yang dipikirkan, yang dipelajari, dan yang dijalani dalam kehidupan sosial.

Tanpa mengaitkan model budaya kita dengan pengetahuan yang mendalam tentang struktur dan proses pikiran, maka pembahasan kultural kita bisa turun menjadi latihan bahasa semata. Schneider kecewa bahwa Geertz—dalam membentuk pembahasan kulturalnya sekitar lembaga keagamaan, pertanian, atau ekonomi—merusak fenomena budaya sebagai sistem ideasional. Namun, apakah Schneider (setelah bergerak ke tingkatan yang lebih abstrak mengenai simbol dan makna, yang melampaui pikiran individu) bukannya mempunyai kebebasan semu untuk menggambar polanya sendiri, ketika dia berpikir bahwa dia sedang menelusuri pikiran orang lain?

Schneider telah mendidik sejumlah mahasiswa untuk mencari keanekaragaman bi-

" Dapat dilihat, pandangan Geertz dalam mengkaji pandangan penganut 'kognitif reduksionis' (*cognitive reductionist*) yang ditujukan pada Goodenough sendiri, walaupun Goodenough menaruh budaya dalam pikiran dan perasaan manusia, Geertz secara nyata memperbaiki pandangan tersebut dalam diskusinya mengenai budaya sebagai terdiri dari sesuatu yang dimiliki bersama dan bersifat umum (*public*): dan sintesis Geertz terbaru mengembangkan pandangan yang sangat dekat dengan apa yang akan saya paparkan.

dang kultural dalam simbol kekerabatan. Dan tidak mengherankan, mereka menemukannya. Meneliti satu tingkatan transendental dari simbol kultural dimana pun mereka muncul, kita mungkin juga akan menemukan keanekaragaman dalam bidang-bidang yang lain. Namun banyak di antara kita yang percaya bahwa keanekaragaman ini sebagian besar adalah unsur semu dalam pencarian simbol-simbol kultural yang tidak dipengaruhi bidang-bidang yang lain. Namun banyak di antara kita yang percaya bahwa keanekaragaman ini sebagian besar adalah unsur semu dalam pencarian simbol-simbol kultural yang tidak dipengaruhi oleh cara manusia berpikir, belajar, dan berkomunikasi, dan oleh *setting* sosial di mana mereka memainkan peranannya. Apakah sistem kekerabatan adalah ranah simbolik yang beranekaragam, atau permutasi dari sistem dasar yang sama (dengan demikian Orang asli Australia dapat masuk ke dalam masyarakat New Guinea, atau ke dalam masyarakat Badui (Beduoin) yang tinggal di padang pasir), dan kemudian langsung dapat memahami pembicaraan tentang kekerabatan mereka, waktulah yang akan menyelesaikan masalah ini.

Ini menimbulkan masalah yang bersifat universal. Apakah dalam budaya non-linguistik ada pola universal yang sama seperti yang muncul dalam bahasa? Dalam linguistik, kemunculan satu tatabahasa yang universal di belakang keanekaragaman kalimat-kalimat telah menjadi satu tema pembicaraan yang penting dalam dasawarsa terakhir ini. Khususnya dalam semantik generasi kini, struktur yang paling mendalam dari kalimat dilihat sebagai proposisi dalam satu "logika natural" universal yang mengandung makna, satu logika yang sangat sama dengan yang dirumuskan oleh Boole dalam bukunya *Laws of Thought* (1854), di mana dia berusaha menemukan undang-undang yang mendasar dari kerja pikiran yang menghasilkan

reasoning . . . dan mengumpulkan kedalaman sifat dan bentuk pikiran manusia". Levi-Strauss tentu telah berusaha mencari proses universal dari pemikiran dalam bidang budaya. Beliau juga mungkin telah menggunakan kata-kata yang sama seperti Boole dalam menggambarkan usahanya ini, meskipun model linguistik yang dipinjamnya pada umumnya adalah formalisme status dari fonologi strukturalis.

Yang penting adalah bahwa ini tampaknya merupakan satu masa yang penting dalam mencari universalitas kultural, meskipun bukan untuk menyetujuinya, karena bahasa dapat menjadi satu subsistem dari logika dan transduksi (48,49). Dan apa universalitas di sini adalah universalitas dari proses, dari logika, dan struktur, dari prinsip organisasi, bukan substansinya (48,49). Kemurnian dari pencarian penunjuk umum dalam bahasa substansi dari budaya telah dibicarakan dalam Geertz (25).

Sampai seberapa jauh universalitas dari bahasa akan mencerminkan aturan, logika, dan struktur-dalam, adalah terbuka bagi perdebatan yang serius. Chomsky sudah mengajukan spesifikasi mendalam yang terinci. Piaget dll. telah menjawabnya, bahwa baik kompetensi linguistik maupun kemahiran linguistik dari kemampuan-kemampuan linguistik yang lain mungkin didasarkan atas prinsip-prinsip dan strategi kognitif umum. Dan Piaget mengatakan bahwa sistem kognitif yang sangat bertingkat dan kompleks dibangun atas dasar yang terprogram, melalui keterbukaan yang progresif, atau "teori-teori" yang makin kompleks tentang dunia (62). Jika kemudian muncul struktur kultural yang universal, maka belum jelas berapa banyak program genetika dan berapa banyak pemurnian kognitif berperan mendasarinya.

Masalah-masalah di atas menggarisbawahi pentingnya usaha untuk tidak memisahkan satu konsepsi tentang budaya dari pengetahuan kita tentang pikiran. Geertz

yang sadar untuk membawa pengaruh fenomenologi, filsafat linguistik, dan simbolik ke dalam antropologi, tentunya harus awas sadar bahwa revolusi dalam ilmu pasti alamiah yang mendorong kemajuan filsafat modern, bukan sebaiiknya.

Satu kemajuan yang pesat dalam pemahaman kita mengenai organisasi inteligensi pada masa kini mulai muncul.¹⁷ Dalam masalah internasional—bukan antardisiplin tetapi *super disiplin*—menggabungkan satu teori formal tentang inteligensi dan komunikasi dengan biologi teoretis dan ilmu-ilmu empiris tentang kognisi, tentang otak manusia, dan tentang pikiran, merupakan tantangan penting. Ini adalah sistem alamiah yang paling kompleks.

otak manusia menggabungkan kenyataan bahwa dia diperoleh melalui pengalaman dan bentuk pembelajaran yang lain ke dalam satu model tentang dunia. Fakta-fakta baru diinterpretasikan melalui model-model itu . . . memahami . . . model dunia tersebut, organisasi naturalnya, ketergantungan mereka pada lingkungan dan budaya, adalah penelitian yang pelik dan mendasar bagi semua disiplin keilmuan (14, h. 437).

Lebih dari satu dasawarsa yang lalu, Geertz telah mencatat kemajuan awal pada bidang-bidang di atas, dan bagaimana potensi pokoknya (23). Pada tahun 1965, Geertz menulis bahwa "budaya yang terbaik adalah dilihat bukan sebagai kompleks dari pola tingkah laku yang konkret (yaitu adat-istiadat, kebiasaan, tradisi) . . . tetapi seba-

¹⁷ Kata inteligensia dalam kalimat tersebut tidak secara sederhana mengacu pada (pengertian) 'otak' (*brain*), baik secara harfiah maupun pengertian konotatif, tetapi representasi sistem formal dari sistem yang memperlihatkan ciri-ciri 'biologi' atau 'mental' dari pengaturan diri, arah tujuan, dan ciri-ciri pengolahan informasi dari sistem-sistem kehidupan. 'Biologi formal' dalam pengertian ini . . . bisa . . . menjadi . . . suatu teori dari semua organisme, secara alamiah atau buatan (51, h. 49).

gai satu perangkat mekanisme kontrol (yaitu rencana, resep, aturan, instruksi, [atau apa yang disebut sebagai "program" oleh ahli komputer) untuk mengendalikan perilaku" (25, h. 57). Tetapi dia, saya pikir, belum menjelajahi dengan sepenuhnya implikasi dari pandangan ini. Kita akan kurang puas bila kita berhasil melampaui gelombang keras berikutnya dalam kebijaksanaan mempelajari Husserl, Ryle, dan Wittgenstein.¹⁸

Akhirnya, mempelajari simbol kultural sebagai sesuatu yang dimiliki bersama dan bersifat *public* (sebagai sesuatu yang berada dalam interaksi sosial) melahirkan beberapa bahaya. Bahaya bukan hanya pada penafsiran kultural yang menciptakan pola simbolik yang konsisten dan terintegrasi (ingat analogi yang dibuat Geertz tentang gurita), tetapi juga pada keanekaragaman dan perubahan kultural yang tersembunyi. Sejumlah keanekaragaman dalam versi individu tentang budaya *public* mungkin bukan hanya sekedar suatu ketidaksempurnaan sosial, tetapi mungkin merupakan satu keperluan adaptif. Ini adalah satu sumber penting yang dapat ditarik dan dipilih dalam proses perubahan kultural. Premis kultural yang paling abstrak tentang apakah budaya itu dan bagaimana budaya berkaitan satu sama lain, dan berkaitan tentang kehidupan manusia, mungkin bersifat agak seragam dan lambat berubah. Tetapi rencana-rencana dan pola-pola khusus bagi tindakan manusia adalah berbeda; dan tidak seperti kwartet Beethoven, mereka berubah.

Tetapi kita masih berada antara berbagai pilihan dari suatu dilema konseptual. Di satu pihak adalah reduksionisme kognitif

¹⁸ Sebagaimana ditunjukkan oleh Bateson (10), ada masalah-masalah serius mengenai pengkategorisasian logika menyangkut pembentukan konsep budaya yang harus diseleksi. Model 'Sibernetika' (*cybernetic*) yang telah menghasilkan penambahan pengertian tentang struktur formal sistem *heterarcical*, mungkin penting dalam hal ini.

yang kehilangan simbol yang dimiliki bersama, dan tumpang-tindih antara dunia psikologi dari individu dan kode dari makna dengan konvensi kultural. Di pihak lain adalah satu dunia simbol kultural yang memiliki otonomi dan keseragaman semu, bebas dari pengaruh-pengaruh pikiran dan otak yang digunakan untuk menciptakan, mempelajari, dan menyadari budaya.

Ke Arah Penyelesaian Konseptual

Mungkin perbedaan konseptual antara "kompetensi" dan "performan" yang digeluti oleh orang linguistik dapat memberikan satu jalan keluar dari dilema ini. "Kompetensi linguistik" adalah satu model tentang pengetahuan bahasa sendiri yang diperoleh oleh seorang *native speaker* dalam bercakap dan mendengar (proses dari performan linguistik). Dalam teori linguistik Chomsky pertengahan tahun 1960-an, konsen utama adalah pada kompetensi dari seorang pembicara-pendengar yang tahu bahasanya sendiri dengan sempurna. Tetapi peningkatan kecanggihan pada kubu transformasional, dan tekanan dari Labov dkk. dalam aliran "variationist", mendorong para ahli teori memperhatikan keanekaragaman masalah. Bagaimana dan pada tingkat mana kompetensi linguistik dari individu bervariasi, telah menjadi isu perdebatan hangat yang akan dikaji dengan lebih hati-hati pada masa yang akan datang. Apakah kita menciptakan satu kompetensi yang seragam, atau perbedaan dalam kompetensi subkelompok (dialek) atau individu (idiolek) adalah pertanyaan tentang strategi belajar yang diterapkan terhadap masalah masa kini. Kompetensi tetap berbeda dari performan.¹¹

¹¹ Kesulitan utama dalam menentukan batas antara kemampuan (*competence*) berbahasa penduduk setempat dan pengetahuan budaya dalam menghadapi kebutuhan untuk mengkaji kondisi-kondisi penting (*pre-supposition*). Perembesan batas tidak perlu mengenga-

Secara analitis, tampaknya mungkin membedakan suatu *kompetensi kultural* yang tidak mencakup keseluruhan dunia psikologis dari setiap individu. Dan ini memberi kita kesempatan untuk menghindari kedua butir dilema konseptual di atas.

Budaya, dipandang sebagai satu sistem kompetensi yang dimiliki bersama, yang bervariasi antara individu pada hal-hal yang khusus, adalah bukan semua hal yang diketahui, dipikirkan, dan dipandang individu tentang dunianya. Budaya adalah *teori seorang individu tentang apa yang diketahui, dipercayai, dan diartikan oleh masyarakatnya*, teori individu tersebut tentang kode yang dipatuhi, tentang permainan yang dimainkan, di dalam masyarakat di mana dia lahir (lihat juga 37). Teori inilah yang *diacu* oleh seorang *native actor* dalam menafsirkan hal yang dia kurang akrab (atau hal yang membingungkan), dalam berinteraksi dengan orang asing (atau supernatural), dan dalam *setting* lain yang terletak di pinggir kehidupan yang digeluti sehari-hari. Dengan teori ini dia menciptakan panggung tempat permainan kehidupan dijalankan. Kita dapat mengatakan persepsi aktor individu tersebut terhadap budayanya sebagai hal yang bersifat eksternal. Jadi, kita bisa mengatakan bahwa dapatnya individu secara sadar menggunakan, memanipulasi, melanggar, dan mencoba untuk mengubah apa yang dipahami oleh masyarakat adalah *the rules of the game*. Tetapi harap dicatat bahwa "teori" aktor tentang budayanya ini, seperti teori dia tentang bahasanya, mungkin sebagian besar berada di bawah sadar. Aktor mematuhi aturan yang tidak disadarinya ada, dan menerima satu dunia yang ada "jauh di luar sana" yang telah mereka ciptakan sendiri dengan menggunakan pola-pola pikiran yang sudah terbentuk secara kultural.

ruhi ahli antropologi yang memulai pada bagian yang membingungkan, yang juga sedapat mungkin dihindari oleh para ahli bahasa.

Kita dapat mengerti bahwa tidak setiap individu memiliki teori tentang kode kultural yang persis sama, bahwa tidak setiap individu tahu semua sektor dari budayanya. Jadi satu deskripsi kultural selalu merupakan bangunan yang abstrak. Tergantung kepada tujuan kajian, kita, seperti ahli linguistik, dapat menyusun distribusi dari variasi kompetensi antara subkelompok, antara peranan, dan antara individu. Dan seperti ahli linguistik, kita dapat mengkaji proses perubahan baik dalam kode konseptual maupun dalam pola-pola perilaku sosial (37).

Pengonsepsian budaya sebagai satu perangkat kompetensi yang menyebar secara tidak merata dalam satu masyarakat (namun sebagian terdapat dalam pikiran individu), memungkinkan kita untuk mengarahkan sejumlah pengetahuan tentang struktur pikiran dan otak, dan organisasi formal dari inteligensi. Meskipun tidak seorang pun dari *native actor* yang tahu keseluruhan budayanya (dan masing-masing aktor mempunyai varian dari kode budayanya), budaya dalam pandangan seperti ini disusun tidak sederhana seperti sejumlah simbol yang disusun oleh seorang analis, tetapi sebagai satu *system of knowledge*, yang dibentuk dan dipengaruhi oleh cara otak manusia memperoleh, mengorganisasikan, dan memproses informasi dan menciptakan "model internal dari realitas" (16, 38, 39). Konsep budaya seperti ini membebaskan kita dari bahaya yang mungkin muncul dari reduksionisme kognitif dan idealisme ngambang.

Sampai pada titik ini saya telah menganjurkan agar kita berpaling kepada ahli linguistik dalam menggunakan panduan konseptual. Namun, bagaimanapun, ahli linguistik (setelah memisahkan kompetensi dari performan) pada umumnya telah memilih untuk hanya mengkaji kompetensi. Hal ini tidak hanya menempatkan linguistik modern pada satu menara gading yang dikelilingi oleh satu dunia di mana bahasa telah men-

jadi alat penekan dan kekuatan pemecahan. Ini telah memisahkan kemajuan dalam ilmu linguistik dari kemajuan dalam ilmu psikologi, antropologi, dan biologi. Dan sebagai yang telah dikatakan Labov dkk., ini telah mempersempit *data base* dari penelitian linguistik.²

Saya percaya bahwa jika ahli antropologi mengkonsepsikan "budaya" sebagai hal yang dapat dipadankan dengan "kompetensi" linguistik secara epistemologi dan logika, mereka seharusnya berbuat begitu hanya dalam konsersn yang lebih luas terhadap "performan" sosiokultural. Satu konsepsi ideational mengenai budaya "kurang membantu kita jika kita mengeluarkan sistem abstrak yang kita ciptakan dari dunia fenomenal, dan menguji 'ini' untuk mengetahui bagaimana 'ini' digabungkan. Tetapi "budaya" dapat membantu kita jika kita menggunakannya dalam menyelesaikan benang kusut saling hubungan yang ruwet dalam dunia itu" (48, h. 326).

Karena itu saya setuju dengan Schneider bahwa budaya sebagai sistem ideasional seharusnya ditelusuri dan dipetakan dalam ungkapan-ungkapan mereka sendiri, tidak dalam ungkapan-ungkapan dari bidang sosial. Namun saya tidak setuju dengan kesimpulan Schneider bahwa kajian tentang budaya dapat dicari secara lebih menguntungkan jika tidak "tercemar" oleh kajian tentang *setting* sosial dan ekologi tempat manusia berinteraksi. Alasan-alasan saya adalah demikian.

(I) Pertanyaan-pertanyaan yang menjadi perhatian utama ahli antropologi tidak seluruhnya pertanyaan-pertanyaan tentang budaya sebagai sistem ideasional. *Kita ingin memahami bagaimana kelompok-kelompok manusia mengorganisasikan dan melestarikan*

² Atau secara lebih akurat, dalam kemampuan pemakai bahasa penduduk setempat dalam mengkomunikasikan pranata mereka tentang kalimat (*sentence*) yang diajukan oleh ahli bahasa.

kan kehidupan sosial mereka. Bagaimana biologi dan pengalaman hidup berinteraksi ketika individu-individu menjadi anggota yang berfungsi dalam suatu masyarakat, dan bagaimana sifat dari pengalaman itu membentuk kepribadian. Berapa persamaan—dan berapa perbedaan—cara berpikir dan cara berpersepsi manusia dalam waktu dan tempat yang berlainan. Bagaimana cara kehidupan berubah, dan apa yang menentukan pembentukannya dalam *setting* tertentu.

Kita tidak dapat memahami kehidupan masyarakat lain hanya dengan cara memetakan budaya mereka, meskipun kita tidak dapat memahami bahkan mencatat peristiwa-peristiwa dalam dunia mereka tanpa memahami "model internal dari realitas" mereka (lihat 15, 37). Saya sudah pernah mengilustrasikan hal ini dengan contoh Trobriand (47, h. 404:50, h. 441). Satu model kompetensi dari budaya Trobriand mengatakan kepada kita tentang kelas benda-benda, orang, dan peristiwa apa yang ada, dan dalam jenis dunia seperti apa mereka hidup. Model kompetensi ini akan memberikan aturan tentang bagaimana cara berkebun, cara menelusuri kekerabatan, cara melakukan pertukaran, dan cara bermukim. Tetapi model ini tidak bercerita apa-apa tentang pola pemukiman, kelompok kekerabatan, produksi pertanian, atau aliran pertukaran, berapa jumlahnya orang Trobriand, dan di mana mereka tinggal.

(2) Kemisteriusan dari simbol yang dimiliki bersama, dan kemisteriusan dari pertemuan pikiran-pikiran individu, bukanlah satu kemisteriusan yang terjadi pada tataran kultural yang abstrak dan tinggi, sebagai yang dianggap oleh Geertz, ahli fenomenologi, dan ahli etnometodologi. Ini adalah kemisteriusan yang terjadi pada *setting* sosial. Dia menjadi satu dengan interaksi sosial yang umum. Pikiran bukan satu "tempat" metaforikal. . . . Papan catur, pelataran dan

lapangan sepakbola adalah beberapa di antara tempat-tempat tersebut (70, dikutip dalam 23). Makna dimiliki bersama oleh orang-orang yang justru mengkonsepsikan budaya berbeda satu dengan yang lain (48). Tetapi ini adalah suatu kemisteriusan yang dicapai bukan dalam kekosongan hipotetis (satu bidang simbolik), tetapi dalam penerapan bersama hal yang umum terdapat hal yang khusus, yang pribadi terhadap yang sosial.

(3) Untuk memahami perubahan dan keanekaragaman, kita harus melihat budaya sebagai elemen-elemen dalam sistem sibernetik yang kompleks, dari manusia-dalam-lingkungan. Satu model ideasional tentang budaya, dalam isolasi, mencegah pengertian kita untuk berubah dan beradaptasi. Sebagai bagian dari skema konseptual yang kompleks, bagaimanapun, model budaya yang seperti ini memperkaya pemahaman kita tentang perubahan dan membantu kita dalam memperbaiki model ekologis/adaptationist yang terlalu sederhana.

Budaya harus melahirkan pola-pola kehidupan yang langgeng dalam ekosistem. Tetapi ini tidak berarti bahwa seleksi natural memangkas dan membentuk sistem ideasional dengan cara yang sederhana dan langgeng. Pola kehidupan sosial dalam satu komunitas bukanlah satu perwujudan sederhana dari program kultural yang dimiliki bersama. Seperti dikatakan Homans, "masalah utama dalam ilmu-ilmu sosial adalah seperti dikatakan Hobbes: Bagaimana perilaku individu-individu menciptakan ciri-ciri kelompok?" (46, h. 106). Perilaku individu dipandu, disalurkan, dan dikendalikan oleh prinsip-prinsip dan aturan-aturan kultural tentang permainan hidup dan tentang bagaimana permainan hidup ini dimainkan. Tetapi, di pihak lain, perilaku individu-individu ini pulalah yang menciptakan kehidupan sosial ketika mereka membuat pilihan, mencari strategi, memaksimalkan nilai, membentuk

koalisi, dst. (5, 7-9, 46).¹ Aturan-aturan permainan sendiri diciptakan dan diubah oleh pola permainan yang diaturnya, dalam suatu dialektika yang tiada henti.

Hal yang dibentuk secara langsung oleh tekanan selektif adalah bagaimana manusia hidup, bukan bagaimana mereka mengkonsepsikan permainan kehidupan. Selanjutnya, otak (yang memungkinkan manusia untuk menanggulangi masalah kelangsungan hidup dalam berbagai lingkungan) menawarkan harganya sendiri: upacara, mitos, kosmologi, dan sihir mungkin merupakan adaptasi terhadap tekanan psikis manusia (kekuatiran, frustrasi, ketakutan, dan ketidaktahuan) sekaligus merupakan adaptasi terhadap tekanan dari lingkungan luar.

(4) Untuk mengkaji budaya sebagai sistem ideasional tanpa pemetaan lingkaran sibermetik yang kompleks²² (yang menghubungkan budaya dengan sistem sosial, dengan ekosistem, dan dengan psikologi dan biologi dari individu) akan membuat analisis kultural menjadi suatu usaha pencarian misteri. Satu usaha yang terisolasi dari disiplin-disiplin ilmu sekelilingnya, pada tingkat ketika dorongan besar pengetahuan ilmiah dilontarkan.

(5) Dalam gerak kemajuan ini, satu ironi yang lebih besar mungkin muncul. Budaya sebagai sistem pengetahuan mungkin hanya sebagian yang dapat dideskripsikan dalam bahasa formal yang kita kuasai. Meski terdapat kemajuan yang mengesankan dalam model sibermetik cara sistem saraf pusat memproses dan mengorganisasikan informasi, namun juga terdapat jurang yang luas antara model dan apa yang dicapai otak secara efisien dan cepat. Beberapa kemajuan

¹ Pembedaan oleh C.F. Freilich antara 'layak' (*proper*) dan 'cerdas' (*smart*) dalam pengkonseptualisasikan yang sedikit berbeda dari bidang budaya dan sosial.

² Dalam hal ini, dirintis oleh Rappaport (66-68).

sedang diusahakan untuk menutupi jurang ini dan mengatasi misteri otak²³ (lihat misalnya 4, h. 64).

Tetapi, ketika para pakar mulai menulis etnografi seperti robot dan menjelajahi struktur "memori" secara matematis dan biologis—model internal dan realitas—berbagai bagian dari pikiran menolak perwujudan formal. Adalah menarik untuk memperhatikan bahwa bukanlah fungsi logika dan pikiran, tetapi fungsi "otomatis" yang berada di bawah sadarlah yang menolak pekerjaan penganalisisan.²⁴

Hal ini menandakan bahwa mungkin terdapat hambatan-hambatan yang mendasar pada usaha kita untuk membukakan, dalam cara formal, apa yang "diketahui" manusia tentang hal yang memungkinkan mereka berbuat seperti apa yang telah mereka lakukan. Anjuran George Miller mengungkapkan dilema ini demikian:

Seandainya kita dapat mengetahui aturan-aturan yang belum diformulasikan [se-

" Model 'Sibernetika' (*Cybernetic*) membantu menjelaskan hubungan dari 'bahasa pikiran' (*mind language*) ke 'bahasa otak' (*brain language*), tetapi sebagaimana Mackay (55, p. 465) membantah, bahkan jika seluruh operasi dalam pikiran dapat secara mendasar dihubungkan dengan proses dalam otak, masih ada satu kebutuhan penting bagi 'bahasa pikiran' (*mind language*). Pandangan 'Reduksionis Neurosikologi' (*Neuropsychology Reductionism*) seperti bentuk 'reduksionalisme' (*reductionalism*) lainnya, telah mengalahkannya.

²⁴ "Kemajuan yang baik telah dibuat dalam seni .. 'programming'". Sebagai contoh robot yang hanya membutuhkan beberapa menit untuk membuktikan lebih dari 200 teori Whitehead dan Russell: 'Principia Mathematica'. Sebagian dari pembuktian tersebut, lebih baik dari yang pernah dilakukan sebelumnya. Tetapi, kemampuan robot mempunyai batas tertentu. Sebagai contoh, tidak ada satu robot pun yang dapat membaca berbagai alamat yang ditulis tangan, bahkan alat penyortir yang biasa digunakan di Kantor Pos . . . suatu fungsi . . . yang sederhana dan jauh dari sifat-sifat intelektual, lebih sulit untuk dibuat otomatis dan pada fungsi-fungsi lain yang kita anggap mencirikan intelektual . . . untuk fungsi-fungsi yang secara tidak sadar telah menjadi bagian (dari kita), tidak ada proses otomatisasi yang memuaskan, yang telah diciptakan (74 p. 46; cf 17,85).

perti pengetahuan implisit kita tentang aturan gramatikal], dapatkah kita mengetahui aturan-aturan yang mengatur cara kerja pikiran manusia, yang tidak dapat dibuat secara eksplisit oleh pikiran manusia, meskipun level inteligensi dan perlengkapan simboliknya tidak dapat membuat eksplisit? (59, h.192).²⁵

Ini bukanlah dimaksudkan untuk menyimpangkan penelitian tentang inteligensi. Ini hanya sekedar mengingatkan bahwa meskipun kekuatan otak adalah terpusat, namun kemungkinan untuk menganalisis satu sistem kultural (dalam pengertian yang sempurna) menemukan dan menggambarkan strukturnya masih tetap jauh. Mungkin akan tetap itu selamanya. Untuk mengabstraksikan satu level "simbol kultural" menurut cara yang diusulkan Schneider, tampak hanya merupakan jalan keluar semu dari dilema ini. Kenyataan bahwa pikiran ahli antropologi dapat menemukan "level" kultural tersebut membuktikan adanya kekuatan besar yang membuat manusia jadi "manusia". Tetapi ini hanya menolong sedikit bagi penjelasan tentang bagaimana manusia berpikir, bertindak, dan memandang.

Geertz sudah mengingatkan bahwa grammar kultural seperti yang dirumuskan ahli-ahli "etnografi baru" adalah begitu tidak mungkin untuk mencapai manusia tentang dunia mereka. Inilah yang mendorong Geertz untuk memutuskan bahwa usaha ahli antropologi untuk dicapai karena sangat rumitnya apa yang diketahui grammar kultural ini paling banter adalah pada tingkat "deskripsi yang mendalam". Ketimbang melakukan "decoding" atau eksplanasi, Geertz lebih memilih untuk melakukan interpretasi. Saya tidak setuju dengan Geertz kalau itu diartikan sebagai penyerahan tugas kepada ahli siber-

²⁵ Pandangan Van Foorster yang tidak tampak menunjukkan pemikiran yang sama: 'Hukum alam dibuat manusia, Hukum biologi harus dibuat dengan sendirinya' (82 p. 5).

netik untuk menemukan bidang-bidang yang akan menghasilkan pemahaman itu. Mereka kurang dapat melakukannya tanpa bantuan ahli antropologi. Tetapi saya setuju dengan Geertz bahwa bila usaha-usaha tersebut dapat dikembangkan, kita harus tetap berakar pada prinsip usaha menginterpretasikan perilaku dan pikiran manusia nyata dalam *setting* sosial yang nyata.

(6) Argumen penting terakhir dalam rangka mengaitkan konsepsi ideal tentang budaya dengan dunia sosial dan ekologis yang konkret adalah bahwa "budaya" seharusnya punya potensi untuk menghapuskan dirinya.²⁶ Seperti konsep ahli linguistik tentang "kompetensi", dalam jangka panjang budaya mungkin dapat berubah menjadi tangga-penopang (*steger*) yang harus dibongkar ketika struktur yang lebih solid dan langgeng telah dapat dibangun. Pernyataan ini menekankan sifat "kesementaraan" dari budaya.

Sampai seberapa jauh tindakan manusia dibimbing oleh kode umum itu (atau budaya, atau satu teori tentang dunia dan tentang permainan kehidupan sosial yang dapat diuraikan melalui kekhususan pengalaman hidup pribadi masing-masing individu dalam dunia kehidupan sosial yang umum)? Kajian John Haviland tentang gosip pada masyarakat Zinacantan, dari sudut pandang kognitif, memberi contoh nyata tentang pertanyaan di atas.

Kita umumnya menganggap kompetensi kultural seseorang terdiri atas kode-kode Skema konseptual mempunyai eksistensi bebas sebelum adanya konfigurasi khusus binatang, setiap perangkat kerabat yang nyata Tetapi, dalam gosip, peristiwa-peristiwa tidak terduga membentuk prinsip umum, karena semuanya ada di sana. Dalam gosip, dunia

²⁶ Lihat Bateson (10) pada konsep prinsip-prinsip dormitive dalam ilmu sosial.

lebih dari sekedar skema dan kode-kode ideal. . . Banyak dari kompetensi kultural sang aktor terletak pada pengetahuan yang luas mengenai hal-hal yang mungkin terjadi, hal-hal kecil yang tidak saling berkaitan.

Pengamatan terhadap orang-orang yang bertingkah laku menurut aturan kultural mereka, melalui gosip, juga memperlihatkan kepada kita tentang ketololan kepercayaan kita bahwa budaya memberi perangkat aturan ideal yang digunakan kepada sejumlah orang, tempat, benda, dan peristiwa. Kemungkinan-kemungkinan kejadian dalam kehidupan membangun aturan-aturan baru, bahkan merubahnya aturan itu sepanjang waktu Dalam gosip, pemahaman seseorang tentang kode kultural tergantung pada *setting* tertentu, pada susunan pengalaman dan pengetahuan masa lalu, yang relevan dengan penerapan undang-undang dan standar tertentu terhadap fakta yang dihadapi (43, h.279-80).²⁷

Apakah aktor manusia mengkonsepsikan "sistem" dengan cara yang sistematik, dan menggunakan model umum ini untuk memandu tindakan dan pemahaman mereka dalam suatu sosial yang konkret? Jika tidak, satu susunan umum model kompetensi kultural dalam jangka panjang akan kurang membantu kita untuk memahami performan dalam *setting* kehidupan nyata yang konkret. Ini masih merupakan tanda tanya.

Haviland sampai pada kesimpulan yang sama dengan Greetz, bahwa pada masa kini, hal yang terbaik bagi kita adalah berharap untuk menemukan pemahaman dan interpretasi, bukan prediksi dan eksplanasi. Selanjutnya mungkin kita dapat memperoleh pengetahuan yang paling penting tentang bagaimana manusia memahami, memandang,

²⁷ Dikutip atas izin dari disertasi Dr. Haviland (43) yang telah diperbaiki secara ekstensif untuk kepentingan penerbitan (sebagai buku).

dan bertindak dengan cara meneliti dunia tenomenologi yang paling dekat dan langsung, yaitu kehidupan sehari-hari yang nyata.

Kesimpulan

Saya kira kita perlu bekerja dari berbagai arah. Menginterpretasikan adu ayam di Bali dan gosip di Zinacantan memberi penjelasan tentang kondisi manusia dari satu perspektif yang penting meskipun (atau, *karena*) apa yang memungkinkan kejadian itu terjadi, bagi ahli antropologi dan masyarakat setempat, tidak dapat dicatat dengan rapi. Pengkajian tentang upacara dan adaptasi ekologi di New Guinea memberi penjelasan tentang sisi lain dari kondisi manusia. Kita mungkin akan kehilangan keterkaitan antara kedua sisi kehidupan manusia di atas jika kita tidak punya pandangan yang luas tentang sistem kompleksitas alam. Pada waktu yang sama, usaha-usaha untuk menetapkan budaya sebagai sistem ideasional dalam kaitannya dengan pemahaman tentang pikiran dan otak, seharusnya memungkinkan penelitian yang lebih jelas terhadap organisasi pengalaman dan sifat kedalaman dari variasi dunia pemikiran manusia.

Menerima budaya sebagai satu subsistem ideasional didalam satu sistem yang luar biasa kompleksnya (biologis, sosial, dan simbolik), dan menurunkan model abstrak kita pada kekhususan-kekhususan yang konkret dari kehidupan sosial manusia, seharusnya memberi kemungkinan bagi dialektika untuk menghasilkan pengertian yang lebih dalam. Apakah konsep tentang budaya akan direvisi secara cepat, diinterpretasikan secara radikal, atau hilang dengan cepat, dalam jangka panjang tidak begitu menjadi persoalan, selama konsep ini telah mendorong kita untuk menyelidiki pertanyaan-pertanyaan strategis dan untuk melihat hubungan-hubungan yang akan hilang.

Daftar Pustaka

1. Agar, M.
1973 *Urban Heroin Addicts*. New York: Seminar Press.
2. Alland, A.
1972 *The Human Imperative*. New York: Columbia University Press.
1972 *Evolution and Human Behaviour*. New York: Doubleday, 2nd. ed.
3. Arbib, M.
1973 *The Metaphorical Brain*. New York: Wiley.
4. Bailey, F.
1969 *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. New York: Schocken.
5. Barnes, J.A.
1971 *Three Styles in the Study of Kinship*. London: Tavistock.
6. Barth, F
1966 Models of Social Organization. *Royal Anthropological Institute. Occasional Papers* 23.
7. Barth, F.
1966 Anthropological Models and Social Reality. *Proc. Royal Society* No. 165: 20-35.
8. Barth, F.
1967 On the Study of Social Change. *American Anthropologist*, No. 69: 661-69.
9. Bateson, G.
1972 *Steps to an Ecology of Mind*. Philadelphia: Intext.
10. Binford, L.
1968 Post-Pleistocene Adaptations. Dalam *New Perspective in Archaeology*. ed. L.R. Binford dan S.R. Binford. 313-2. Chicago: Aldine
11. Boon, J.A.
1972 *From Symbolism to Structuralism: Levi-Strauss in Literary Tradition*. Oxford: Blackwell: New York: Harper and Row.
12. Boon, J.A.
1972 Further Operations of 'Culture' in Anthropology: A Synthesis of and for Debate. *Social Science Quarterly*.
13. Bremermann, H.J.
1970 Principles of Natural and Artificial Intelligence. Dalam *Principles and Practice of Bionics*, ed. H.E. Von Gierke, W.D. Keidel, H.L. Oestreicher. 425-46. Slough. England: Technivision.

14. Chomsky, N.
1959 Review of Verbal Behavior by B.F. Skinner. *Language* 35: 26-59.
15. Craik, K.J.W.
1943 *The Nature of Explanation*. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Dreyfus, H.L.
1972 *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper and Row.
17. Frake, CO.
1964 A Structural Description of Subanun 'Religious Behavior'. Dalam *Explorations in Cultural Anthropology*, ed. W.H. Goodenough. 111-29. New York: McGraw-Hill.
18. Freeman, J.D.
1970 Human Nature and Culture. Dalam *Man and the New Biology* ed. R.G. Slatyer et. al. 50-75. Canberra: Australia National University Press.
19. Freilich, M.
1972 Manufacturing Culture: Man the Scientist. See Ret". 21, 267-323.
20. Freilich, M.
1972 *The meaning of Culture: A Reader in Cultural Anthropology*. Lexington, Mass: Xerox Corp.
21. Geertz, C.
1957 Ritual and Social Change: A Javanese Example. *American Anthropologist*. 59: 991-1012.
22. Geertz, C.
1962 The Growth of Culture and Evolution of Mind. Dalam *Theories of the Mind*, ed. J. Scher, 713^0. Glencoe, III: Free Press.
23. Geertz, C.
1964 Ideology as a Cultural System. Dalam *Ideology and Discontent*, ed. D. Apter, 47-56. Glencoe III: Free Press.
24. Geertz, C.
1965 The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man. Dalam *New Views on the Nature of Man*, ed. J.R. Platt, 93-118. Univ. Chicago Press.
25. Geertz, C.
1966 Religion as a Cultural System. Dalam *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, 1-46. London: Tavistock.
26. Geertz, C.
1966 *Person, Time, and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*. Yale South-east Asia Program, Cult. Rep. Ser. No. 14.

27. Geertz, C.
1967 The Cerebral Savage: On the World of Claude Levi -Strauss. *Encounter* 28: 25-32.
28. Geertz, C.
1972 Deep Play: Notes on the Balinese Cock Fight. *Daedalus* 101: 1-37.
29. Geertz, C.
1973 *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
30. Geertz, C.
Common Sense as Cultural System. Akan diterbitkan dalam *Antioch Review*.
31. Goodenough, W.H.
1957 Cultural Anthropology and Linguistic. Dalam *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*, ed. P. Garvin. Washington D.C.: Georgetown Univ. Monogr. Ser. Lang, and Ling.
32. Goodenough, W.H.
1961 Comment on Cultural Evolution. *Daedalus* 90: 521-28.
33. Goodenough, W.H.
1963 *Cooperation in Changes*. New York: Russell Sage Found.
34. Goodenough, W.H. ed.,
1964 Introduction to *Explorations in Cultural Anthropology*, 1-24. New York: McGraw-Hill.
35. Goodenough, W.H.
1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine.
36. Goodenough, W.H.
1971 *Culture, Language, and Society*. McCaleb Module in Anthropology. Reading, Mass: Addison-Wesley.
37. Gregory, R.L.
1969 On How Little Information Controls so Much Behavior. Dalam *Toward a Theoretical Biology*, Vol.1, ed. C.H.Waddington. Chicago: Aldine.
38. Gregory, R.L.
1970 Information Processing in Biological and Artificial Brains. Dalam *Principles and Practice of Bionics*, cd. H.E. Von Gierke, W.D. Keidcl, H.L. Oestreicher, 73-80. Slough, England: Technivision.
39. Harris, M.
1964 *The Nature of Cultural Things*. New York: Random House.
40. Harris, M.
1968 *The Rise of Cultural Theory*. New York: Crowell.

41. Harris, M.
1969 Monistic Determinism: Anti Service. *Southwestern Journal Anthropology*, 25.2: 198-206.
42. Haviland, J.B.
1972 Gossip, Gossips, and Gossiping in Zinacantan. *PhD. thesis*. Harvard Univ. Cambridge, 281 pp.
43. Hewes, G.W.
1973 Primate Communication and the Gestural Origin of Language. *Current Anthropology*, 14: 5-24.
44. Holloway, R.J Jr.
1969 Culture: a Human Domain. *Current Anthropology* 10: 395^407.
45. Homans, G.C.
1967 *The Nature of Social Science*. New York: Harcourt, Brace & Jovanovitch.
46. Keesing, R.M.
1970 Toward a model of role analysis. *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. ed. R. Naroll, R. Cohen, 423-53. Garden City, New York: Natural History Press.
47. Keesing, R.M.
1972 Paradigms Lost: The New Ethnography and the New Linguistics. *Southwestern Journal Anthropology*. 28: 299-332.
48. Keesing, R.M.
1974 Transformational Linguistics and Structural Anthropology. *Cultural Hermeneutics*. Dalam penerbitan.
49. Keesing, R.M., Keesing, F.M.
1971 *New Perspectives in Cultural Anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
50. Laing, R.
1972 Artificial Organisms and Autonomous Cell Rules. *Journal of Cynbernetics* 2, 1.
51. Lakoff, G.
1971 Presupposition and Relative Well-Formedness. Dalam *Semantics: An Interdisciplinary Reader*, ed. L. Jakobovits, D. Steinberg, 329^00. Cambridge Univ. Press.
52. LeVine, R.A.
1973 *Culture, Behaviour, and Personality*. Chicago: Aldine.
53. Levi-Strauss, C.
1971 *Mythologiques, IV: L'homme Nu*. Paris: Plon.

54. MacKay, D.M.
1970 Digits and Analogues. See *Ret'*. 39, 459-66.
55. Meggers, B.J.
1971 *Amazonia: Man and Nature in a Counterfeit Paradise*. Chicago: Aldine.
56. Metzger, D., Williams, G.
1963 A Formal Ethnographic Analysis of Tenejapa Ladino Weddings. *American Anthropologist*. 65: 1072-1101.
57. Miller, G.A.
1970 Four Philosophical Problems of Psycholinguistics. *Phil.Sci.* June: 183-99.
58. Montagu, M.F.A., Ed.
Culture: Man's Adaptive Dimension. London: Oxford Univ. Press.
59. Newell, A.
1970 Remarks on the Relationship between Artificial Intelligence and Cognitive Psychology. Dalam *Theoretical Approaches to Non-Numerical Problem Solving*, ed. R. Banerji, D. Mesarovic. Berlin: Springer-Verlag.
60. Norman, D.A., Ed.
1970 *Models of Human Memory*. New York: Academic.
61. Piaget, J.
1970 Piaget's Theory. In *Carmichael's Manual of Child Psychology*, ed. P.H. Mussen, I: 803-32. New York: Wiley. 3rd ed.
62. Popper, K.A.
1961 *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul.
63. Pribram, K.H., Broadbent, D.E., Eds.
1970 *Biology of Memory*. New York: Academic.
64. Rappaport, R.
1967 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale Univ. Press.
65. Rappaport, R.
1971 Ritual, Sanctity and Cybernetics. *American Anthropologist*, 73: 59-76.
66. Rappaport, R.
1971 The Sacred in Human Evolution. *Annual Review Ecological System*. 2: 22-44.
67. Rappaport, R.
1971 Nature, Culture, and Ecological Anthropology. Dalam *Man, Culture and Society*, ed. H. Shapiro, 237-67.
68. Rosch, E.
1974 *Universals and Cultural Specifics in Human Categorization*. Dalam *Cross-*

Cultural Perspectives on Learning, ed. R. Brucolin, W. Lonner, S. Bochner. New York: Sage.

69. Ryle, G.
1949 *The Concept of Mind*. New York: Barnes and Noble.
70. Schneider, D.
1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall.
71. Schneider, D.
1972 What is Kinship All About? Dalam *Kinship Studies in the Morgan Memorial Year*. ed. P. Reinig, 32-63. Washington, D.C: Anthropol. Soc. Washington.
72. Schneider, D. Smith, R.
1973 *Class Difference and Sex Roles in American Kinship*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
73. Schuh, J.F.
1969 What a Robot Can and Cannot Do. Dalam *Survey of Cybernetics: A Tribute to Norbert Wiener*, ed. J. Rose, 29[^]6. New York: Gordon and Breach.
74. Service, E.R.
1968 *The Prime Mover of Cultural Evolution*. Southwestern Journal of Anthropology 24, 4: 396- 409.
75. Singer, M.
1968 *Culture International Encyclopedia Social Sciences* 3: 527—43.
76. Spradley, J.P.
1970 *You Owe Yourself a Drink: An Ethnography of Urban Nomads*. Boston: Little, Brown.
77. Spradley, J.P.
1972 Foundations of Cultural Knowledge. Dalam *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans*, ed. J.P. Spradley, 3-40. San Francisco: Chandler. 400 pp.
78. Tulving, E. Donaldson.
1972 *Organization of Memory*. New York: Academic.
79. Tyler, S.A.
1969 Introduction. Dalam *Cognitive Anthropology*, cd. S.A. Tyler, 1-23. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
80. Vayda, A.P., Rappaport, R.A.
1968 Ecology, Cultural and Noncultural. Dalam *Introduction to Cultural Anthropology*, ed. J.A. Clifton, 477-97. Boston: Houghton Mifflin.

81. Von Foerster, H.
1972 Responsibilities of Competence. *Journal Cybernetics* 2, 2: 1-6.
82. Wallace, A.F.C.
1965 "Driving to Work". Dalam *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, ed. M.E. Spiro. Glencoc, 111.: Free Press.
83. Wallace, A.F.C.
1970 *Culture and Personality*. New York: Random House. 2nd ed.
84. Walter, W.G.
1969 "Neurocybernetics: Communication and Control in the Living Brain". Dalam *Survey of Cybernetics*, ed. J. Rose. London: Gordon and Breach.