

June 2023

## Berdamai dengan Keterbatasan Epistemologis: Dilema Metodologis pada Riset Etnografi di Ranah Virtual

Febi Rizki Ramadhan  
*Anthropology, Northwestern University*

Follow this and additional works at: <https://scholarhub.ui.ac.id/jai>



Part of the [Anthropology Commons](#)

---

### Recommended Citation

Ramadhan, Febi Rizki (2023) "Berdamai dengan Keterbatasan Epistemologis: Dilema Metodologis pada Riset Etnografi di Ranah Virtual," *Antropologi Indonesia*: Vol. 43: Iss. 1, Article 4.

DOI: 10.7454/jai.v43i1.1016

Available at: <https://scholarhub.ui.ac.id/jai/vol43/iss1/4>

This Article is brought to you for free and open access by the Faculty of Social and Political Sciences at UI Scholars Hub. It has been accepted for inclusion in *Antropologi Indonesia* by an authorized editor of UI Scholars Hub.

# Berdamai dengan Keterbatasan Epistemologis: Dilema Metodologis pada Riset Etnografi di Ranah Virtual

**Febi R. Ramadhan**

Departemen Antropology, Northwestern University

## Abstract

Following the proliferation of digital media usage, the world has seen an increasing amount of digitally-mediated lives in everyday contexts. While anthropological scholarship has started to address this ever-growing subject, anthropologists are mainly preoccupied with human engagements in virtual worlds that have their own tangible and embodied sense of spatiality (e.g., online role-playing and gaming communities). In so doing, anthropologists have yet to comprehensively delve into online practices in more disembodied and intangible networked environments like Facebook. In this article, I examine methodological challenges faced by anthropologists who study online communities in such disembodied worlds. I draw on my ongoing online ethnographic research on a community of Indonesian Muslims with same-sex attraction who believe their sexuality is a divine test from God and actively build an online community on Facebook and other social media platforms (e.g., OORTH, WhatsApp, and Zoom) to reform themselves into heterosexuals. Unable to fully submerge in the world of their interlocutors through sensorial approaches and embodying practices as conventional ethnographers do, anthropologists who study online communities on social media platforms like Facebook may encounter an impasse in their ethnographic observations. Reflecting on this impasse, I argue that anthropological inquiries have to be reoriented and go beyond the framework of sensorial observation and embodying practices. Even though such methodological reorientation might require anthropological knowledge to be partial and incomplete, this is necessary to fully capture what it means to be human in the disembodied and intangible virtual worlds.

Keywords: digital media, disembodied virtual worlds, partial gaze, online ethnography, Facebook

## Pendahuluan

Lebih dari dua dekade lalu, James Clifford (1997) menulis refleksinya mengenai praktik *fieldwork* atau penelitian lapangan, khususnya dalam relasinya dengan pendisiplinan antropologi sebagai sebuah disiplin keilmuan. Dalam esainya yang berjudul “Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology”, terdapat satu paragraf yang menangkap dengan jelas intensi saya dalam artikel ini:

‘What if someone studied the culture of computer hackers ... and in the process never “interfaced” in the flesh with a single hacker. Would the months, even years, spent on



the Net be fieldwork? The research might well pass both the length-of-stay and the “depth”/interactivity test. ... And electronic travel is, after all, a kind of depaysement. It could add up to intensive participant observation in a different community without ever physically leaving home. When I asked anthropologists whether this could be fieldwork, they have generally responded “maybe,” even, in one case, “of course.” But when I press the point, asking whether they would supervise a Ph.D. dissertation based primarily on this kind of this kind of disembodied research, they hesitate or say no: it would not be currently acceptable fieldwork.’ (Clifford 1997, 61).

Di antara sejumlah argumen menarik dan penting yang disampaikan oleh Clifford, saya sangat tertarik pada pembahasannya mengenai etnografi di ruang-ruang virtual dan bagaimana antropolog era 1990-an memandang proses riset yang sepenuhnya dilakukan tanpa aktivitas tatap muka secara langsung. Ketika esai ini terbit, rupa dunia virtual tentu demikian berbeda dari yang kita kenal hari ini: Google belum diciptakan, media sosial belum menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari, dan *platform* komunikasi seperti Zoom dan Google Meet belum menjadi opsi untuk melakukan rapat kerja dan aktivitas sosial lainnya. Akan tetapi, esai Clifford dapat menjadi pintu masuk yang apik untuk mendiskusikan fenomena dunia yang dimediasi secara digital, penelitian etnografi soal berbagai fenomena ini, dan posisi antropologi—khususnya antropologi Indonesia—dalam mendekati ruang-ruang digital dan virtual.

Pembahasan etnografi di ranah virtual, baik dalam kerangka etnografi virtual, antropologi digital, maupun *netnography*, dalam antropologi dan disiplin-disiplin ilmu sosial humaniora tentu telah jauh berkembang sejak Clifford menuangkan gagasannya 24 tahun lalu.<sup>1</sup> Sejumlah publikasi mengenai ruang-ruang virtual telah dihasilkan, baik terkait pembahasan metodologis (Hine 2008, 2017; Kozinets 2010, 2015; Pink 2016; Pink dkk., 2015; Boellstorff dkk., 2012) maupun etnografi mengenai ruang digital/virtual seperti Facebook (Miller 2011), World of Warcraft (Nardi 2010), Cybercity (Carter 2011), dan Second Life (Boellstorff 2015). Pada konteks keilmuan antropologi di Indonesia pun, riset etnografi di ranah virtual telah banyak dilakukan, di antaranya pembahasan mengenai diskursus #IndonesiaTanpaJIL di Twitter (Hargyono 2014; Ardianto 2017), produksi meme di berbagai konteks (Febrian 2014; Elmaresa 2019), praktik kesalehan Muslim di media sosial (Khumairoh 2018; Rifan 2020; Mukaromah 2020), hingga relasi sosial dan sosialitas digital pengguna media sosial (Sirait 2021; Syawbriyanti 2021; Febrianti 2018).

Dengan berefleksi atas perkembangan kajian di ranah virtual, termasuk dalam konteks antropologi Indonesia, artikel ini tidak bermaksud menawarkan kebaruan konseptual melainkan sekadar menyambangi sebuah persoalan metodologis. Ketika etnografer yang meneliti di ruang-ruang virtual sulit memahami informannya akibat keterbatasan epistemologis

---

<sup>1</sup> Pada artikel ini, saya cenderung menggunakan “etnografi di ranah virtual” alih-alih etnografi virtual (*virtual ethnography*), netnografi (*netnography*), antropologi digital (*digital anthropology*), atau etnografi tentang dunia virtual (*ethnography of virtual worlds*) karena istilah-istilah ini mengandung beban konseptual dan keilmuannya masing-masing. Saya pun tidak mendefinisikan “etnografi di ranah virtual” secara khusus, dan penggunaan frase ini sekadar digunakan untuk merujuk pada penelitian etnografi di ruang-ruang virtual yang dimediasi secara digital.

yang inheren dalam riset etnografi di ranah virtual, bagaimana posisi yang perlu diambil oleh etnografer dan, dengan demikian, antropologi Indonesia sebagai disiplin yang senantiasa berkembang? Ketika saya berbicara mengenai “keterbatasan epistemologis” pada riset etnografi di ranah virtual, hal ini merujuk pada parsialitas, ketidakrampungan, dan keterbatasan pengetahuan yang diperoleh etnografer di ranah virtual. Hal ini penting untuk diulas, terlebih karena penelitian di ranah virtual yang berfokus pada jejaring sosial kerap akan berhadapan dengan keterbatasan yang tidak ditemui di riset etnografi konvensional maupun riset etnografi di ranah virtual dalam konteks *game* seperti World of Warcraft dan Second Life.

Pertanyaan-pertanyaan tersebut berangkat dari pengalaman penelitian etnografi di ranah virtual yang saya kerjakan sejak Desember 2019 pada sebuah komunitas daring di Facebook bernama Yayasan Peduli Sahabat (selanjutnya disingkat YPS). YPS berisikan individu-individu yang hidup dengan *same-sex attraction* (SSA) atau ketertarikan pada orang lain berjenis kelamin sama yang ingin mendisiplinkan SSA mereka dan hidup sebagai heteroseksual.<sup>2</sup> Setidaknya hingga artikel ini ditulis pada awal tahun 2022, penelitian ini sepenuhnya dilakukan secara virtual. Mengingat konteks pandemi Covid-19, penggunaan etnografi di ranah virtual pada proses penelitian saya tentu dapat dimaknai sebagai pilihan yang tepat, etis, dan tidak membahayakan kesehatan komunitas yang saya teliti. Akan tetapi, saya ingin menekankan bahwa tanpa pandemi sekalipun, saya pikir metode penelitian saya tidak akan jauh berbeda. Sebagai komunitas yang berfokus pada pendisiplinan seksualitas para anggotanya, komunitas YPS menganjurkan agar para anggotanya tidak bertemu secara langsung dan/atau bertukar informasi identitas “asli” mereka. Anjuran ini dilatarbelakangi kekhawatiran bahwa jika anggota YPS dengan SSA bertemu secara langsung, mereka dapat tertarik satu sama lain, alhasil justru membatalkan tujuan YPS untuk mendisiplinkan seksualitas para anggotanya. Meski saya akan merujuk pada riset saya di sejumlah bagian artikel ini, patut dicatat bahwa pembahasan saya tidak akan mengarah pada pembahasan konseptual di area gender, seksualitas, dan Islam. Sebaliknya, pembahasan akan lebih dibingkai dalam konteks pembahasan metodologis yang saya (dan, terkaan saya, sebagian dari kita) alami ketika melakukan penelitian etnografi di ranah virtual.

Artikel ini terbagi menjadi empat bagian. Bagian pertama berfokus pada dikotomi “yang virtual” dan “yang nyata” (atau “dunia maya” dan “dunia nyata” yang marak dalam pembahasan virtualitas). Bagian kedua membahas tatapan parsial yang dialami etnografer di ranah virtual ketika melakukan pendekatan kepada dunia yang dimediasi secara digital, khususnya pengalaman reflektif selama melakukan studi terhadap komunitas. Bagian ketiga merupakan usulan bagi antropologi Indonesia, khususnya terkait diskusi antropologi digital dan etnografi di ranah virtual, untuk melakukan reorientasi metodologis dan berdamai dengan keterbatasan epistemologis yang inheren dalam proses riset etnografi di ranah virtual. Bagian

---

<sup>2</sup> Saya menggunakan istilah “SSA” atau “*same-sex attraction*” karena anggota komunitas yang saya teliti menggunakan istilah tersebut untuk merujuk pada seksualitas mereka. Hal ini menjadi penting karena komunitas YPS membedakan SSA dengan LGBT yang mereka konseptualisasi sebagai identitas seksual. Selain itu, dalam percakapan sehari-hari, istilah “SSA” kerap digunakan dalam bahasa Inggris alih-alih diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai, misalnya, “ketertarikan sesama jenis”.

terakhir mencoba menutup artikel ini sembari berefleksi untuk berpikir lebih jauh mengenai antropologi digital dan etnografi di ranah virtual.

### **Melampaui Dikotomi *Yang Virtual dan Yang Nyata***

Ketika saya pertama kali bergabung dengan komunitas Yayasan Peduli Sahabat akhir Desember 2019, YPS memiliki anggota sekitar 15.000 orang. Dan saat saya menulis artikel ini di akhir Agustus 2021, terdapat 18.070 anggota yang terdiri dari pendiri YPS (yang merangkap sebagai salah satu pendamping klien), sejumlah pendamping untuk proses pendampingan, dan anggota komunitas. Sebagai catatan, “anggota komunitas” pun memiliki ragam rupa, mulai dari klien YPS yang mengikuti proses pendampingan, anggota grup yang hidup dengan *same-sex attraction* (SSA), keluarga atau teman dari individu dengan SSA (terdapat grup lain yang berfokus pada orang-orang yang menikahi individu dengan SSA) maupun orang-orang yang sekadar tertarik pada fokus YPS. *Pendampingan* di sini merujuk pada proses konseling yang dilakukan oleh klien YPS dan konselor mereka. Saya memilih untuk menggunakan istilah “pendampingan” alih-alih “konseling” karena (1) istilah ini memang digunakan oleh anggota komunitas YPS dan (2) penggunaan istilah “konseling” dapat mengisyaratkan makna yang berbeda, khususnya karena istilah “konseling” sering terkait dengan konteks psikologis. Dengan anggota yang terus bertumbuh dan senantiasa berurusan dengan persoalan keseharian seksualitas dan kesalehan, laman grup YPS merupakan arena yang dipenuhi dengan unggahan-unggahan anggota terkait masalah keseharian mereka. Unggahan-unggahan ini demikian beragam, mulai dari anggota yang sekadar membagikan informasi kegiatan atau infografis yang dianggap menarik bagi para anggota lain hingga pertanyaan-pertanyaan yang lebih personal<sup>3</sup> dan cerita-cerita (tanpa pertanyaan gamblang) yang berfokus pada pengalaman individu dengan SSA.

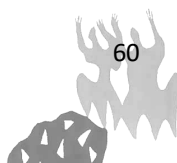
Pada awal Juni 2020 ketika saya membuka grup YPS dan membaca unggahan-unggahan dari para anggota dalam proses penelitian, saya menemukan satu pos yang menarik (walaupun sejujurnya setiap pos ialah pos menarik): Rahmah membagikan lika-liku pengalaman hijrahnya sebagai seorang perempuan dengan SSA di lingkungan yang sangat religius.<sup>4</sup> Setelah membaca unggahan Rahmah, saya mengetahui bahwa ia tidak terlibat pendampingan dan saya memutuskan untuk menghubunginya melalui *personal messenger*.<sup>5</sup> Tak lama kemudian, Rahmah merespons pesan saya dan perbincangan kami terjadi hampir setiap hari selama sembilan bulan delapan belas hari.

Selama periode tersebut, saya tidak pernah mengetahui nama asli Rahmah, rupa fisiknya maupun di mana ia tinggal. Akan tetapi, dari percakapan kami, saya belajar banyak tentang dirinya—termasuk hal-hal yang, menurut Rahmah, ialah pengejawantahan aib dan

<sup>3</sup> Sebagai contoh “Bagaimana cara berhenti masturbasi?” “Bagaimana cara yang dapat dilakukan agar suami dengan SSA dapat melakukan aktivitas seksual dengan istrinya?” “Apakah laki-laki dengan SSA dapat menjadi imam shalat bagi laki-laki heteroseksual?”

<sup>4</sup> “Rahmah” merupakan nama yang telah saya samarkan.

<sup>5</sup> Nantinya saya mengetahui bahwa ia tidak tertarik mengikuti pendampingan karena tujuan akhir dari pendampingan ialah persiapan pernikahan dan ia, setidaknya ketika saya mengobrol dengannya, belum ingin menikah. Ia khawatir mengkhianati kesucian pernikahan karena masih tertarik pada perempuan.

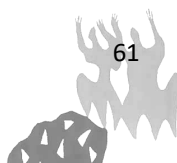


rahasia yang tak pernah ia ceritakan pada siapa pun. Rahmah bercerita tentang latar belakang keluarganya yang, baginya, penuh kekerasan dan menyisakan luka dan trauma yang tidak kunjung pulih. Rahmah bercerita tentang dirinya yang mengidentifikasi diri sebagai laki-laki selama beberapa tahun. Dari perbincangan-perbincangan saya dengan Rahmah, saya juga mengetahui bahwa ia sempat menduga dirinya mengalami disforia gender hingga akhirnya ia menstruasi dan yakin (meski disertai dengan rasa kecewa) bahwa ia ialah seorang perempuan. Lantas, Rahmah bercerita tentang ketertarikannya pada perempuan-perempuan lain, termasuk soal upayanya untuk hijrah dengan mengikuti kelompok studi Islam di universitas yang justru mempertemukannya dengan seorang perempuan yang nantinya menjadi pacar perempuan pertamanya. Penggalan ini hanyalah sebagian dari demikian banyak cerita dan narasi Rahmah tentang pengalaman hidupnya. Selama lebih kurang sembilan bulan, saya rutin mengobrol dengan Rahmah hampir setiap hari. Bagi saya, kami membangun relasi yang merupai dua teman karib, meski saya tidak pernah seutuhnya mengetahui nama legalnya dan raut mukanya ketika ia bercerita tentang hal-hal yang selama ini ia rahasiakan.

Pada suatu pagi di akhir April 2021, saya memeriksa akun Facebook saya dan menemukan sebuah kejanggalan: Rahmah menghilang! Pesan kami berbulan-bulan masih terpampang nyata di laman Facebook saya, namun foto profil Rahmah menghilang dan sekadar menyisakan sebuah ilustrasi generik: siluet seseorang berwarna putih dengan latar belakang abu-abu muda. Di bagian bawah percakapan kami, terdapat notifikasi “*Not everyone can message this account*”. Seluruh pos Rahmah di grup pun menghilang. Pada saat itu, saya menyadari bahwa Rahmah telah melakukan deaktivasi akun Facebooknya. Bagi anggota komunitas yang saya teliti, praktik deaktivasi akun ialah lumrah. Anggota-anggota yang telah mencapai tujuan pendampingan memilih untuk melakukan deaktivasi akun untuk memutus seluruh relasi dengan dunia SSA. Selain itu, sejumlah anggota lain pun kerap melakukan deaktivasi akun, baik sementara maupun permanen, untuk beragam alasan lain. Dengan demikian, dari sudut pandang komunitas, hilangnya Rahmah (dan anggota-anggota lain sewaktu-waktu) sejatinya bukanlah hal luar biasa. Akan tetapi, bagi saya yang sedang melakukan penelitian etnografi yang melibatkan Rahmah sebagai salah satu informan, hilangnya Rahmah membuat saya khawatir.

Kekhawatiran saya lalu memunculkan sejumlah pertanyaan: Bagaimana caranya agar saya dapat mengetahui hal-hal tentang Rahmah yang selama ini belum saya ketahui? Apakah saya dapat memeriksa ulang narasi-narasi yang selama ini telah disampaikan Rahmah? Pertanyaan-pertanyaan semacam lambat laun bertambah dan berganti rupa; saya tidak sekadar khawatir soal proses riset lanjutan yang belum saya lakukan, saya khawatir pula pada pertanyaan yang lebih fundamental: Apakah saya dapat sepenuhnya mengetahui bahwa cerita-cerita Rahmah benar adanya? Dengan kata lain, apakah saya dapat mengetahui bahwa Rahmah memang seorang perempuan yang sempat mengalami disforia gender, mengidentifikasi diri sebagai perempuan sejak SMA, dan tertarik pada perempuan lain secara seksual dan romantis?

Saya pikir kekhawatiran saya tentang Rahmah dan kebenaran narasinya terkait erat dengan pertanyaan-pertanyaan seputar kejujuran informan dan verifikasi data etnografis pada riset etnografi di ranah virtual. Pertanyaan dan kekhawatiran saya tentu bukan hal baru. Peneliti yang mengkaji ruang-ruang virtual telah mengajukan pertanyaan serupa (lihat Castelfranchi



dan Tan 2014; Hooi dan Cho 2013; Konečný 2012; Donath 1998). Di luar konteks akademik, persoalan ini pun sering menjadi bahan perbincangan. Sebagai contoh, Peter Steiner, seorang kartunis Amerika Serikat, menggambar sebuah kartun di majalah *The New Yorker* pada Juli 1993 dengan sebuah tulisan yang nantinya akan menjadi pepatah populer mengenai anonimitas di ranah virtual: “*On the Internet, nobody knows you’re a dog*” (“di Internet, tak ada yang tahu kalau Anda adalah seekor anjing”). Kartun dan pepatah ini dibahas secara serius oleh Sherry Turkle dalam artikelnya tentang identitas di ruang virtual. Pernyataan dari seorang informan Turkle menangkap kekhawatiran saya dengan apik:

“You can be whoever you want to be. You can completely redefine yourself if you want. You can be the opposite sex. You can be more talkative. You can be less talkative. Whatever. You can just be whoever you want really, whoever you have the capacity to be. You don’t have to worry about the slots other people put you in as much. It’s easier to change the way people perceive you, because all they’ve got is what you show them. They don’t look at your body and make assumptions. They don’t hear your accent and make assumptions. All they see is your words.” (Turkle, 1996:158)

Berefleksi dari kutipan pernyataan informan Turkle di atas dan kemungkinan-kemungkinan bahwa informan tidak sepenuhnya jujur, saya ingin kembali pada ilustrasi saya tentang Rahmah dan kekhawatiran saya soal narasi-narasinya yang tidak dapat diverifikasi. Terlepas kekhawatiran saya, ada kemungkinan lain yang perlu dipertimbangkan: Jika ruang-ruang virtual memberi kesempatan bagi seseorang untuk “menjadi siapa pun yang ia mau” dan “sepenuhnya meredefinisikan diri,” praktik redefinisi dan reimajinasi diri ini justru menjadi hal yang penting, khususnya karena tindakan redefinisi diri ini dapat mendisrupsi gagasan yang melihat kedirian atau jati diri (termasuk pula pembahasan mengenai *self* dan *selfhood*) sebagai sesuatu yang ajeg.

Pada titik ini, kekhawatiran saya (dan mungkin sebagian dari kita yang melakukan kerja-kerja penelitian etnografis pada ranah virtual) mengenai kebenaran data dan kejujuran informan di ranah virtual terkait erat dengan bagaimana kita mengimajinasikan dan memahami ranah virtual serta relasi-relasi yang berada di dalamnya. Asumsi bahwa dunia virtual tidak dapat “senyata” dunia non-virtual mempengaruhi bagaimana kita membayangkan kebenaran data dan kejujuran informan di ranah virtual. Pembahasan ini tentu memiliki preseden akademiknya: di ranah antropologi setidaknya, pembahasan mengenai virtualitas kerap terpaku pada dikotomi *yang virtual* versus *yang nyata* (Boellstorff 2016; Nardi 2015, 1996; Rogers 2009; Escobar 1994). Dalam bahasa Indonesia sendiri, dikotomi antara dunia maya dan dunia nyata acap digunakan untuk merujuk pada kategorisasi antara yang virtual dan yang non-virtual. Dikotomi di tataran linguistik ini mengondisikan kita untuk berpikir bahwa “dunia nyata” merupakan dunia yang memang nyata secara objektif dan “dunia maya” adalah dunia yang tampak ada, tapi nyatanya tidak ada.<sup>6</sup>

Dalam artikelnya yang mencoba menerapkan logika *ontological turn* pada kajian antropologis mengenai virtualitas dan teknologi digital, Boellstorff (2016) menyatakan bahwa

<sup>6</sup> Definisi “dunia maya” ini saya bangun dari penjelasan Kamus Besar Bahasa Indonesia mengenai kata “maya” yang merujuk pada “hanya tampaknya ada, tetapi nyatanya tidak ada; hanya ada dalam angan-angan; khayalan”.



dikotomi antara “yang digital” dan “yang nyata” menyiratkan apa pun yang bersifat digital berarti tidak nyata dan, sebaliknya, apa pun yang bersifat lahiriah pasti nyata. Bagi Boellstorff, dikotomi ini menjadi problematis karena aktivitas di ranah virtual seperti judi daring dapat mengakibatkan berkurangnya uang yang benar-benar dimiliki seseorang. Ini menunjukkan bahwa aktivitas di ranah virtual memiliki konsekuensi nyata. Ketika argumen Boellstorff tersebut dikontekstualisasi pada penelitian yang saya lakukan, terdapat dua hal yang dapat digarisbawahi. *Pertama*, relasi antaranggota komunitas di grup YPS harus dimaknai sebagai entitas yang riil dan, dengan demikian, proses pendampingan virtual YPS untuk klien dengan SSA memang mempengaruhi seksualitas klien di kehidupan non-virtual sehari-harinya. Hal ini penting untuk diperhatikan karena menunjukkan bahwa data yang diperoleh dari penelitian etnografi di ranah virtual tidak hanya berkuat pada sosialitas virtual belaka, namun terkait erat dengan kehidupan informan dalam konteks non-virtual (cf., Turkle 2005).

Akan tetapi, poin ini belum cukup kuat untuk merespons persoalan yang saya ajukan sebelumnya—kejujuran informan serta validitas dan kredibilitas data. Karenanya, saya ingin mengangkat poin kedua: relasi antara anggota komunitas di ranah virtual sebagai informan penelitian, termasuk Rahmah dalam penelitian saya, dengan etnografer dapat dimaknai sebagai relasi yang riil. Saya ingin membahas poin kedua ini lebih lanjut. Jika kita kembali pada ilustrasi saya mengenai relasi peneliti-informan yang saya bangun dengan Rahmah selama sembilan bulan delapan belas hari, kita harus mempertimbangkan aspek temporal yang inheren dalam relasi antara peneliti dan informannya. Dengan kata lain, layaknya etnografi di konteks non-virtual, komunikasi yang berkelanjutan antara etnografer dan informan dapat mempengaruhi praktik verifikasi narasi yang dituturkan informan oleh etnografer dan memungkinkan etnografer mengamati konsistensi penuturan informan penelitian.<sup>7</sup>

### **Dunia Virtual dalam Tatapan Parsial Etnografer**

Ketika saya pertama kali mulai melakukan penelitian virtual pada YPS sebagai komunitas, saya kerap merasa penelitian saya “tidak etnografis”. Dalam imajinasi saya, sebuah riset etnografi dapat dinyatakan etnografis ketika sang peneliti melakukan penelitian di ruang-ruang fisik non-virtual dan menghabiskan waktu yang lama untuk sepenuhnya mengenal komunitas yang diteliti. Saya membayangkan dan meyakini bahwa etnografer harus dapat terlibat dalam kegiatan-kegiatan sehari-hari yang menyebabkan sang etnografer tidak hanya memahami isu tertentu yang dialami namun juga mengenali, mengetahui, dan memahami seluk-beluk komunitas yang diteliti, termasuk di dalamnya hal-hal bersifat materiil seperti rumah dan pemukiman komunitas bersangkutan, interaksi antaranggota komunitas dalam

---

<sup>7</sup> Terdapat dua catatan akhir di bagian ini yang ingin saya garisbawahi, yakni: (1) patut dicatat bahwa saya tidak hendak menyatakan bahwa informan tidak pernah berbohong (atau antropolog dan etnografer selalu berkata jujur). Pembahasan-pembahasan mengenai kebohongan yang dilakukan informan dan etnografer (Saleh 2017; Long, Bruner, dan Mookherjee 2009; Skultans 2005; Metcalf 2003; Bleek 1987; Salamone 1977) menunjukkan bahwa ekstraksi pengetahuan dari informan tidaklah selalu direspons dengan kejujuran; dan (2) meskipun saya menyatakan bahwa relasi virtual bersifat riil, penting pula untuk diingat bahwa tindakan peniruan dan/atau pencurian identitas dapat terjadi di ranah virtual. Pembahasan mengenai *catfishing*, misalnya, dapat menjadi contoh (lihat Simmons dan Lee 2020; Lauckner dkk. 2019; McCosker dkk. 2019). Pembahasan saya pada artikel ini memang belum menyentuh persoalan *catfishing* dan praktik pencurian identitas lain di ranah virtual. Dengan demikian, persoalan ini membutuhkan riset dan pembahasan lebih lanjut.



konteks sehari-hari, hingga aspek-aspek kehidupan lainnya. Hal ini tentu tidak saya temukan ketika melakukan penelitian virtual dengan anggota komunitas YPS.

Alih-alih sepenuhnya memahami aktivitas keseharian anggota YPS, yang saya temukan di grup ialah orang-orang yang melarikan diri dari keseharian mereka agar dapat menjadi diri mereka yang sejati. Saya menemukan rentetan unggahan tentang pengalaman hidup dengan SSA. Cerita-cerita ini, menurut anggota komunitas YPS, tidak dapat mereka bagikan pada keluarga dan teman mereka di ranah non-virtual. Hampir setiap hari, saya tiba pada catatan-catatan personal, baik yang diunggah pada laman grup YPS maupun profil Facebook masing-masing, tentang hal-hal yang menyebabkan mereka hidup dalam kegamangan: pengalaman menyukai seseorang dengan jenis kelamin yang sama, perasaan bersalah pada Allah karena hidup tidak sesuai dengan fitrah, kesulitan yang dialami ketika seorang laki-laki dengan SSA ingin melakukan aktivitas seksual dengan istrinya, dan curahan hati istri yang mengetahui bahwa suaminya tertarik pada laki-laki lain. Unggahan-unggahan ini memang sangat personal dan, bagi saya, jujur.

Akan tetapi, terlepas dari betapa personal dan jujurnya unggahan-unggahan ini, selalu terdapat hal-hal yang tidak dapat saya ketahui seutuhnya. Layaknya interaksi saya dengan Rahmah di bagian sebelumnya, saya tidak dapat sepenuhnya melihat anggota komunitas yang saya teliti secara langsung; saya tidak mengetahui nama legal mereka, raut wajah mereka ketika menuliskan cerita-cerita yang nantinya akan menjadi unggahan di grup, relasi mereka dengan material yang mereka gunakan untuk mengunggah pos (apakah mereka menggunakan telepon seluler? Komputer? Laptop? Tablet?), lokasi mereka ketika bercakap-cakap satu sama lain (kamar tidur di rumah? Ruang makan? Kedai kopi? Warung internet? Area kampus?), hingga dengan siapa mereka sedang duduk bersama (apakah mereka sedang sendiri? Bersama teman? Berada di antara anggota keluarga yang tidak mengetahui seksualitas mereka?). Keterbatasan-keterbatasan yang saya alami ini menimbulkan perasaan bahwa riset saya “tidak etnografis”.

Ketika saya membaca ulang catatan penelitian saya tentang kekhawatiran riset yang “tidak etnografis” dan memikirkan keterbatasan-keterbatasan yang saya alami dalam proses riset, saya pikir menjadi penting bagi kita sebagai komunitas akademik Indonesia yang bersinggungan dengan antropologi dan/atau etnografi untuk berefleksi kembali tentang apa yang kita maknai sebagai “lapangan” dalam konteks *penelitian lapangan*, khususnya riset etnografi. Nukilan esai James Clifford di awal artikel dapat menjadi titik berangkat yang baik. Dalam esainya, Clifford (1997: 59-60) menyatakan bahwa penelitian lapangan (dan, dengan demikian, konseptualisasi mengenai “lapangan” itu sendiri) menjadi penting bagi antropologi karena penelitian lapangan ada di jantung antropologi, khususnya ketika fokus kajian antropologi senantiasa berubah.<sup>8</sup> Dengan demikian, penelitian lapangan telah (dan masih)

---

<sup>8</sup> Clifford (1997, 59) menggunakan kajian kekerabatan dan antropologi linguistik sebagai ilustrasi untuk memperkuat argumennya mengenai jantung antropologi (atau, dalam teks asli Clifford, “*the disciplinary center*”). Clifford (1997, 59) menyatakan bahwa kajian mengenai kekerabatan yang dulunya menjadi fokus utama antropologi kini kian menghilang dari fokus sejumlah departemen antropologi di perguruan tinggi (sekali lagi, penting untuk diingat bahwa Clifford merujuk pada antropologi di Amerika Serikat pada tahun 1990-an). Selain kajian mengenai kekerabatan, antropologi linguistik yang sejatinya merupakan salah satu dari empat subkajian utama antropologi (berdiri bersama antropologi budaya, arkeologi, dan antropologi biologi) tidak lagi mendapatkan perhatian layaknya tiga subkajian lainnya.



menjadi moda pendisiplinan disiplin antropologi yang mendefinisikannya sebagai disiplin keilmuan.

Clifford (1997:58) membahas bahwa penelitian lapangan umumnya melibatkan aktivitas meninggalkan “rumah” yang mengharuskan etnografer melakukan perjalanan ke lokasi yang berbeda. Definisi yang ditawarkan Clifford ini tentu merupakan definisi generik dan patut dicatat bahwa Clifford tidak sedang mengajukan definisi normatif yang mesti dituruti dan disepakati oleh etnografer dan/atau antropolog, khususnya karena latar belakang keilmuan Clifford ialah sejarah (alih-alih antropologi!) dan pembahasannya mengenai antropologi dibangun dari penelitian-penelitiannya mengenai sejarah intelektual antropologi. Persoalannya, ketika konteks zaman kian berubah (khususnya terkait perkembangan teknologi digital yang menyebabkan virtualitas merasuk dalam kehidupan sehari-hari), apakah antropologi Indonesia akan tetap berpegang teguh pada imajinasinya yang ajeg tentang lapangan dan penelitian lapangan, khususnya ketika berbicara mengenai antropologi digital dan etnografi di ranah virtual?

Untuk menjawab pertanyaan itu, kita dapat merujuk pada pembahasan metodologis mengenai penelitian etnografi pada ruang-ruang tanpa tubuh (*disembodied spaces*). Pada artikelnya yang membahas mengenai etnografi pada komunitas tekstual berbasis zine, Kate Eichhorn (2001) berefleksi tentang asumsi-asumsi yang kerap melandasi penelitian etnografis dengan mengacu pada pembahasan Clifford (1997) soal *the legacy of the field* yang menjadikan penelitian lapangan penanda profesionalisme dan *rites of passage* bagi mahasiswa antropologi. Ia juga merujuk pada ulasan Gupta dan Ferguson (1997) yang menunjukkan “penelitian lapangan yang sejati” kerap digunakan sebagai penanda hierarki profesionalitas di dunia antropologi. Penelitian Eichhorn (2001) dapat diposisikan sebagai kritik terhadap gagasan ajeg tentang penelitian lapangan. Ketika Eichhorn melakukan penelitian pada ruang tanpa tubuh, ide tentang “lapangan” dan “penelitian lapangan” yang menjadi kekhasan penelitian etnografi menjadi terdisrupsi.

Ketiadaan tubuh ini menjadi penting karena penelitian etnografi hampir selalu mengandaikan keberadaan tubuh yang dapat dilihat, diamati, dan dipahami secara indrawi (Monaghan 2004; Turner 2000). Pada pembahasan metodologis mengenai riset etnografi di ranah virtual pun terdapat gagasan bahwa sejumlah jejaring sosial seperti Facebook dan Myspace tidak dapat didefinisikan sebagai dunia virtual karena tidak memiliki karakteristik keduniaan (*worldness*) yang meliputi kapasitas dunia virtual untuk menubuhkan partisipannya sehingga mereka dapat menjelajahi dan berpartisipasi dalam dunia virtual terkait (Boellstorff, Nardi, Pearce, dan Taylor, 2012: 7). Boellstorff, Nardi, Pearce, dan Taylor memang tidak mendefinisikan apa yang mereka maksud sebagai *sense of worldness* lebih lanjut. Akan tetapi, latar belakang keempat akademisi ini dapat menjadi pijakan untuk memahami apa yang mereka lihat sebagai *worldness*. Patut digarisbawahi bahwa Boellstorff melakukan penelitian etnografi di Second Life, Nardi dan Taylor di World of Warcraft, lantas Pearce terkait *game* Uru. Dengan demikian, keempat akademisi ini berangkat dari riset etnografi mengenai *game* yang memang memiliki karakteristik keduniaannya. Ketika sedang berada di Second Life, seseorang dapat berjalan, berlari, atau terbang dalam ruang virtual yang disediakan (Boellstorff 2008). Hal serupa dapat ditemukan di World of Warcraft, khususnya ketika Nardi (2010: 12) menyatakan

World of Warcraft ialah *game* yang menekankan pergerakan. Pemain *game* ini dapat menjelajahi Azeroth dengan berjalan kaki atau menggunakan tunggangan, kapal, dan moda transportasi lain. Kapasitas pengguna/pemain untuk bergerak bebas di ruang-ruang virtual seperti Second Life dan World of Warcraft ini menunjukkan apa yang dimaksud Boellstorff, Nardi, Taylor, dan Pearce (2012) dengan *sense of worldness* yakni dunia virtual yang memiliki komponen ruang yang dapat dijelajahi oleh tubuh pengguna/pemain.

Pembahasan Boellstorff, Nardi, Taylor, dan Pearce (2012) tentu merupakan pembahasan penting untuk menggoyang pandangan kajian etnografi tidak memandang serius ruang-ruang virtual dalam *game*. Kendati demikian, asumsi bahwa dunia virtual hanya meliputi ruang-ruang virtual yang dapat dijelajahi secara badaniah menegasikan fakta bahwa ruang-ruang virtual dalam bentuk jejaring sosial seperti Facebook, Twitter, Instagram, dan lainnya dapat menjadi situs yang penting dan terkait erat dengan sosialitas yang dimediasi secara digital. Oleh karena itu, alih-alih bersepakat dengan gagasan Boellstorff, Nardi, Pearce, dan Taylor (2012) secara utuh mengenai *sense of worldness* sebagai komponen utama dunia virtual, posisi saya pada artikel ini ialah relasi sosial pada konteks digital, pun pada jejaring sosial yang bagi sebagian akademisi tidak memiliki *sense of worldness* dapat diteliti secara etnografis dan dikaji secara antropologis. Saya berpendapat keberadaan tatapan parsial pada informan tidak mereduksi karakteristik etnografis riset etnografi di ranah virtual dan dapat menjadi kritik metodologis terhadap pendekatan antropologi yang acap menitikberatkan proses ekstraksi pengetahuan melalui tatapan dan amatan.<sup>9</sup>

Meski demikian, argumen mengenai tatapan parsial pada proses penelitian etnografi di ranah virtual sebaiknya tidak dikontraskan dengan proses partisipasi observasi yang menjadi kunci penelitian etnografi. Dalam refleksinya mengenai perkembangan antropologi digital, Boellstorff (2021: 57) memperingatkan para antropolog bahwa legitimasi antropologi digital terancam ketika para peneliti di ranah virtual mengklaim telah “melakukan penelitian etnografi” kendati data-datanya berasal dari wawancara yang dilakukan secara terisolasi dan analisis teks, gambar, dan video secara daring tanpa disertai partisipasi observasi. Partisipasi observasi menjadi penting karena teknik ini yang memungkinkan peneliti memahami perbedaan antara apa yang orang-orang katakan dan lakukan. Jika kita membaca peringatan Boellstorff (2021) ini bersamaan dengan argumen sejumlah antropolog bahwa relasi merupakan ruh antropologi (Kohn 2013; Strathern 2020), peringatan Boellstorff menjadi sepenuhnya masuk akal: Jika relasi—entah relasi sosial, relasi kuasa, relasi pengetahuan, dan sebagainya—berada di jantung antropologi, maka proses wawancara yang terisolasi dapat meniadakan relasi-relasi yang sebenarnya ada dan nyata. Dengan demikian, etnografi di ranah virtual yang sekadar berfokus pada teknik-teknik pengumpulan data seperti ini dapat kehilangan ruh antropologisnya karena terlampaui fokus pada pengalaman dan pemikiran individu tanpa meletakkannya dalam konteks relasional yang lebih luas. Alih-alih menghilangkan partisipasi observasi, penekanan saya ialah partisipasi observasi dapat tetap

---

<sup>9</sup> Pembahasan lebih lanjut mengenai hal ini dapat ditemukan pada kritik *ocularcentrism* yang sering ada di jantung kerja-kerja akademik, termasuk antropologi (Willerslev 2007; Grimshaw 2001; Jay 1991).

dilakukan pada konteks riset di ranah virtual dengan catatan bahwa antropolog dan etnografer perlu mengakui dan berdamai dengan keterbatasan proses observasi.

### **Berdamai dengan Keterbatasan Epistemologis**

Pada akhirnya, kita tiba pada satu realitas keterbatasan epistemologis yang tidak dapat dihindari ketika kita berbicara mengenai etnografi di ranah virtual sebagai sebuah metodologi riset: bahwa pengetahuan yang diperoleh etnografer di ranah virtual akan senantiasa parsial, tidak rampung, dan terbatas. Pertanyaannya, ketika menghadapi realitas keterbatasan epistemologis ini, apakah etnografer khususnya pada konteks antropologi Indonesia akan memilih untuk melanjutkan ambisinya memahami dunia secara holistik dan sinkronik atau justru menyadari keterbatasan akan selalu muncul pada proses riset (khususnya riset etnografis pada ranah virtual) dan berdamai dengan segenap keterbatasannya?

Posisi saya pada artikel ini sederhana: refleksi tentang metodologi riset etnografi di ranah virtual memperlihatkan antropologi perlu reorientasi metodologis yang mensyaratkan etnografer dan antropolog berdamai dengan keterbatasan. Alih-alih senantiasa mengedepankan keinginan memahami dunia secara holistik atau menyeluruh, etnografer dan antropolog perlu kembali mengingat bahwa terdapat sejumlah hal yang tidak dapat diamati, diketahui, dan dipahami secara menyeluruh.

Proposisi mengenai antropologi yang parsial tentu bukan hal baru dalam tradisi keilmuan antropologi. Meski tidak berfokus pada antropologi digital atau etnografi di ranah virtual, sejumlah antropolog telah menyatakan bahwa pengetahuan yang dihasilkan dari penelitian etnografi senantiasa parsial, tidak merangkum, dan terbatas (Hoag 2011; Zeitlyn 2009; Clifford 1986). Persoalannya, antropologi Indonesia secara umum sering merawat aspirasi antropologi sebagai disiplin keilmuan yang holistik. Untuk itu, bagian ini secara khusus mau membahas mengenai: (1) pendekatan feminis mengenai *situated knowledge* (Haraway 1988); (2) usulan David Zeitlyn (2009) mengenai antropologi merologis; dan (3) klaim dan aspirasi antropologi sebagai disiplin keilmuan yang holistik (Otto dan Bubandt 2010). Ketiga poin ini penting dibahas sebagai pengantar untuk memahami betapa parsialnya pengetahuan yang dihasilkan dari riset etnografi di ranah virtual dengan catatan parsialitas pengetahuan ini bukanlah hal yang serta-merta buruk dan kontraproduktif dalam produksi pengetahuan etnografis.

Pendekatan feminisme, khususnya pada tataran epistemologis, telah memberikan kontribusi signifikan untuk memahami parsialitas pengetahuan. Saya berangkat dari pembahasan Donna Haraway mengenai *situated knowledge* sebagai kritik terhadap gagasan mengenai objektivitas saintifik atau *disembodied scientific objectivity* (Haraway 1988:576). Pembahasan Haraway (1988) mengenai *situated knowledge* sejatinya merupakan tanggapan atas pikiran Sandra Harding (1986) tentang *science question in feminism*. Secara umum, apa yang ditulis Harding (1986) merupakan kritik feminis terhadap proses produksi ilmu pengetahuan yang tidak dapat dilepaskan dari konteks androsentris, borjuis, dan gagasan mengenai rasionalitas ilmiah. Sebagai tanggapan terhadap Harding, Haraway (1988) menekankan bahwa pengetahuan dipengaruhi dan dikondisikan oleh situasi sosial agen epistemiknya serta identitas-identitas yang melekat pada mereka (ras, gender, kelas, dan seterusnya).



Layaknya tulisan Harding, artikel Haraway berada pada ranah epistemologi feminis dan pendekatan feminisme terhadap proses produksi pengetahuan ilmiah alih-alih pada tataran metodologi dan diskusi antropologis. Akan tetapi, penekanan Haraway pada *reflexivity* yang terkait erat dengan lokasi dan posisi subjek epistemik dapat (dan telah) dikontekstualisasi pada pembahasan mengenai antropologi, metodologi penelitian, dan etnografi di ranah virtual. Antropolog seperti George Marcus (1994: 402), misalnya, telah menyatakan bahwa antropologi dan feminisme memiliki posisi yang serupa dalam mendudukkan *reflexivity*. Pembahasan Marcus (1994) tentu tidak sekadar berfokus pada antropologi digital dan/atau etnografi di ranah virtual, namun argumen-argumen Marcus menunjukkan bahwa pembahasan metodologis di ranah antropologi dapat terkait erat dengan pendekatan Haraway mengenai *situated knowledge*.<sup>10</sup>

Pada konteks antropologi, perhatian pada *situated knowledge*, *reflexivity*, dan parsialitas telah membantu membentuk pemahaman bahwa proses produksi pengetahuan antropologis parsial dan sangat bergantung posisi etnografer sebagai agen epistemik. Pada pembahasannya mengenai *writing culture* di kala skeptisisme epistemologis tumbuh dan berkembang, Highmore (2007: 17) mengulas sebuah fragmen dari pembahasan Haraway mengenai *situated knowledge*,

“The alternative to relativism is not totalization and single vision, which is always finally the unmarked category whose power depends on systematic narrowing and obscuring. The alternative to relativism is partial, locatable, critical knowledges sustaining the possibility of webs of connections called solidarity in politics and shared conversations in epistemology.” (Haraway 1988: 584)

Meski tidak membahas metodologi riset antropologi digital di ranah virtual, pembahasan Highmore mengenai Haraway menjadi penting karena berkontribusi terhadap diskusi David Zeitlyn (2009) mengenai antropologi merologis. Argumen Zeitlyn pada dasarnya serupa dengan Haraway yakni parsialitas (*partiality*) dan kecukupan praktis (*practical adequacy*) dapat menjadi jalan keluar dari kebuntuan metodologis terkait relativisme. Ketika argumen Haraway dan Zeitlyn diterapkan dalam konteks keterbatasan epistemologis pada etnografi di ranah virtual, keduanya menawarkan solusi metodologis yang apik: berdamai dengan keterbatasan dan parsialitas dapat menjadi pilihan metodologis yang diambil oleh antropologi Indonesia.

Jika kita kembali pada pembahasan mengenai antropologi dan keterbatasan etnografi di ranah virtual, saya pikir penting bagi kita untuk memikirkan ulang ambisi antropologi untuk memahami dunia dan manusia secara holistik. Saya ingin menggarisbawahi pernyataan Otto dan Bubandt (2010) ketika menelisik trajektori intelektual gagasan holistik dalam antropologi bahwa dalam tradisi keilmuan antropologi yang beragam secara cabang dan rupa, terdapat keragaman gagasan mengenai klaim holistik pula.

---

<sup>10</sup> Patut dicatat bahwa George Marcus *tidak* dapat dikatakan sebagai satu-satunya antropolog dan/atau antropolog pertama yang membangun koneksi antara antropologi dan feminisme. Antropolog feminis seperti Phyllis Kaberry, Henrietta L. Moore, Sherry Ortner, Michelle Rosaldo, Gayle Rubin, dan Emily Martin telah memproduksi teks-teks kajian antropologi feminis sejak tahun 1970-an.



Dalam perkembangan antropologi di Amerika Serikat, misalnya, gagasan mengenai pemahaman holistik tidak dapat dilepaskan dari pendekatan empat bidang atau *four-field approach*—antropologi budaya, antropologi biologi, antropologi linguistik, dan arkeologi—yang diusulkan oleh Boas (Otto dan Bubandt, 2010: 92). Pemahaman yang holistik mengenai kehidupan manusia, dalam kerangka pikir Boasian, dapat diperoleh ketika antropolog menggabungkan pendekatan dari keempat subdisiplin yang berbeda dalam antropologi itu. Di sisi lain, pada awal perkembangan tradisi antropologi Inggris, setidaknya terdapat dua pandangan mengenai antropologi sebagai disiplin yang holistik yakni gagasan Malinowski mengenai sifat holistik antropologi yang metodologis dan implisit (termaterialisasi pada pemikiran Malinowski mengenai *fieldwork*) dan gagasan Radcliffe-Brown yang bersifat eksplisit dan, layaknya Herbert Spencer serta Emile Durkheim, berakar pada analogi masyarakat sebagai organisme (Otto dan Bubandt, 2010: 252).

Pertanyaannya kemudian bagaimana antropologi Indonesia memahami gagasan holistik ini? Jika kita melakukan penelusuran pada produk-produk pengetahuan antropologi Indonesia, pernyataan bahwa antropologi ialah disiplin yang holistik muncul pada artikel dan presentasi ilmiah (lihat misalnya Swasono 2020; Wiranata 2011; Kasniyah 2005; Siregar 2002; Marzali 2000). Selain produk-produk akademik ini, buku ajar yang digunakan oleh departemen antropologi pun kerap kali menggaungkan gagasan yang sama.<sup>11</sup> Dengan mempertimbangkan tumbuh suburnya gagasan mengenai antropologi sebagai disiplin yang holistik di Indonesia, saya tidak hendak melakukan kritik terhadap tradisi keilmuan antropologi Indonesia. Sebaliknya, saya pikir antropologi Indonesia, khususnya pada konteks antropologi digital dan etnografi di ranah virtual, perlu memikirkan ulang gagasan, aspirasi, dan ambisinya membangun pemahaman yang holistik mengenai kehidupan manusia yang menjadi subjek utama kajian. Hal ini secara khusus dapat dilakukan dengan mempertimbangkan usulan dan gagasan mereka yang telah membahas parsialitas pengetahuan secara komprehensif.

Usulan saya tentang perlunya antropologi Indonesia melakukan reorientasi metodologis pada konteks riset etnografi di ranah virtual berangkat dari gagasan Imam Ardhianto (2020). Pada pembahasannya mengenai pendekatan antropologi dalam fenomena mediasi digital, Ardhianto menyatakan bahwa antropologi Indonesia perlu melakukan peninjauan kembali konsep-konsep yang mulai tidak operasional pada konteks digital, termasuk di antaranya konsep dan pemikiran yang memandang kebudayaan sebagai entitas yang “selalu dikaitkan dengan wilayah tempatan dan seakan memiliki batas-batas yang ketat” (Ardhianto 2020: 73). Berangkat dari usulan Ardhianto ini, yang perlu dilakukan oleh antropologi Indonesia ketika menghadapi fenomena mediasi digital bukan sekadar meredefinisi konsep melainkan juga melakukan reorientasi metodologis yang mensyaratkan antropologi Indonesia (berserta antropolog dan etnografer, tentunya) untuk berdamai dengan keterbatasan epistemologis.

Landasan berpikir ini lagi-lagi sederhana. Jika kita memahami antropologi sebagai sebuah disiplin yang berkuat dengan pemahaman atas kondisi-kondisi dan kemungkinan-kemungkinan terkait kehidupan manusia (Ingold 2017), maka antropologi perlu menyadari dua hal. Pertama, perjalanan menuju pemahaman mengenai kondisi dan kemungkinan kehidupan

---

<sup>11</sup> Sebagai ilustrasi lihat Kottak 2015. Buku teks Kottak digunakan oleh Departemen Antropologi Universitas Indonesia ketika saya menjalani program sarjana.

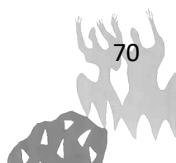
manusia dapat disertai ketidakmungkinan dan keterbatasan. Kedua, jika antropologi Indonesia memilih untuk tetap berpegang teguh pada gagasan dan ambisi mengenai antropologi yang holistik (dan, dengan demikian, memilih untuk memandang etnografi di ranah virtual sebagai moda penelitian yang tidak sekomprensif dan sedalam etnografi non-virtual), maka terdapat berbagai rupa kondisi dan kemungkinan kehidupan manusia yang akan luput dari perhatian antropologi Indonesia sebagai disiplin, khususnya ketika konteks zaman senantiasa berubah dan sejumlah aspek kehidupan manusia dimediasi secara digital.

## Penutup

Komunitas Muslim dengan SSA yang saya teliti tentu hanya merupakan penggalan kecil dari kompleksitas kehidupan yang dimediasi secara digital. Jika kita merefleksikan kehidupan sehari-hari kita, misalnya, kita dapat menemukan beragam aspek kehidupan yang dimediasi secara digital. Dengan kata lain, virtualitas menyelinap dalam kehidupan sehari-hari yang sejatinya bersifat non-virtual (Bocharova dan Blyakher 2013). Kendati demikian, saya ingin kembali menekankan ide artikel ini: pengetahuan yang diperoleh etnografer di ranah virtual akan senantiasa parsial, tidak rampung, dan terbatas. Parsialitas ini pun tidak perlu dimaknai sebagai sesuatu yang kontraproduktif. Ketika berefleksi mengenai parsialitas pengetahuan ini dan metodologi riset etnografi di ranah virtual, antropologi Indonesia perlu melakukan reorientasi metodologis yang pada akhirnya mensyaratkan etnografer (dan antropolog) berdamai dengan keterbatasan epistemologis dan melakukan reevaluasi pada gagasan mengenai antropologi sebagai disiplin ilmu yang holistik. Perlu digarisbawahi pula bahwa reorientasi metodologis ini perlu dipahami tidak hanya sebagai tindakan personal etnografer belaka dan terbatas pada pembahasan mengenai etnografi di ranah virtual. Keterbatasan epistemologis dan reorientasi metodologis ini pun perlu diikutsertakan dalam proses pengajaran antropologi di konteks pendidikan tinggi Indonesia.

Pada akhirnya, artikel ini tidak membahas seluruh tantangan dan dilema metodologis yang kerap muncul ketika etnografer melakukan penelitian di ranah virtual. Pembahasan mengenai ketidakpastian riset pada media sosial dan platform digital yang dimiliki oleh perusahaan-perusahaan yang berorientasi bisnis luput dari pembahasan mengenai ketidakpastian riset yang dilakukan oleh etnografer. Facebook, layaknya sejumlah kanal media sosial lain, tentu harus dipahami sebagai perusahaan berorientasi bisnis. Kepentingan-kepentingan yang dimiliki Facebook belum menjadi ulasan di artikel ini. Pembahasan mengenai regulasi pemerintah pada kanal media tertentu pun belum menjadi sorotan. Pada sejumlah bagian artikel ini, saya telah menggarisbawahi hal-hal yang menjadi keterbatasan yang membutuhkan pembahasan metodologis lebih lanjut.

Terlepas dari keterbatasan-keterbatasan yang belum saya ulas, saya ingin menutup tulisan saya dengan berefleksi atas pernyataan Clifford (1986:7) lebih dari 30 tahun silam, khususnya dengan menerapkan pernyataan ini pada konteks antropologi digital dan penelitian etnografi di ranah virtual di Indonesia. Ia mengatakan: *“Ethnographic truths are thus inherently partial—committed and incomplete. This point is now widely asserted and resisted at strategic points by those who fear the collapse of clear standards of verification. But once accepted and built into ethnographic art, a rigorous sense of partiality can be a source of representational*



*tact.*” Dengan menyadari dan berdamai dengan fakta bahwa etnografi di ranah virtual dan jaringan sosial memang sering dihadapkan dengan keterbatasan epistemologis, etnografer (dan, saya pikir, antropologi Indonesia) dapat memahami bahwa pengetahuan yang parsial dan tidak rampung bukanlah sebuah permasalahan yang hadir karena kelemahan metodologis, namun memang merupakan suatu hal yang tidak mungkin dihindari dalam proses produksi dan reproduksi pengetahuan oleh para etnografer dan antropolo





**Pustaka**

Ardhianto, Imam

2017 'Kontra Publik Keagamaan dalam Media Baru: Islam, Kebudayaan Populer, dan Media Sosial pada Gerakan #IndonesiaTanpaJIL', *Antropologi Indonesia* 37(2):83-102.

2020 'Mereimajinasi Metodologi dan Mengatasi Sains Fiksi: Pendekatan-Pendekatan dalam Antropologi terhadap Fenomena Mediasi Digital', *Human Narratives* 1(2):66-75.

Bleek, Wolf

1987 'Lying Informants: A fieldwork Experience from Ghana', *Population and Development Review* 13(2):314-322.

Bocharova, T. A. dan L. E. Blyakher

2013 'Virtuality as a Part of Everyday Life', *Bulletin of PNU* 31(4):255-262.

Boellstorff, Tom, Bonnie Nardi, Celia Pearce dan Tina L. Taylor

2012 *Ethnography and Virtual Worlds*. New Jersey: Princeton University Press.

Boellstorff, Tom

2016 'For Whom the Ontology Turns: Theorizing the Digital Real', *Current Anthropology* 57(4):387-407.

Boellstorff, Tom

2015 *Coming of Age in Second Life*. New Jersey: Princeton University Press.

Carter, Denise

2005 'Living in Virtual Communities: An Ethnography of Human Relationships in Cyberspace', *Information, Community and Society* 8(2):148-167.

Castelfranchi, Cristiano dan Yao-Hua Tan (peny.)

2001 *Trust and Deception in Virtual Societies*. Dordrecht: Kluwer.

Clifford, James

1997 'Spatial Practices: Field work, Travel, and the Disciplining of Anthropology', dalam *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Massachusetts: Harvard University Press.

1986 'On Ethnographic Allegory', dalam James Clifford dan George E. Marcus (peny.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. Hlm. 98-121.

Donath, Judith S.

1998 'Identity and Deception in the Virtual Community', M.A. Smith dan P. Kollock (peny.) *Communities in Cyberspace*. London: Routledge. Hlm. 29-59.

Eichhorn, Kate

2001 'Sites Unseen: Ethnographic Research in a Textual Community', *International Journal of Qualitative Studies in Education* 14(4):565-578.

Elmaresa, Maria Vina

2019 'Meme as Media Practice: Seeing Its Usage on Twitter during the 2017 DKI Jakarta Gubernatorial Election', makalah dipresentasikan dalam 7th International Symposium of Journal Antropologi Indonesia.

Escobar, Arturo, David Hess, Isabel Licha, Will Sibley, Marilyn Strathern dan Judith Sutz

1994 'Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture [and Comments and Reply]', *Current Anthropology* 35(3):211-231.

Febrian

2014 'Fleksibilitas Interpretasi Penggunaan Meme para Mememak 1CAK.COM', tesis master Universitas Indonesia. Depok: Universitas Indonesia.

Febrianti, Dita Suci

2018 'Praktik Bermedia dalam Akun-akun Berbeda, Sebuah Kajian terhadap Penggunaan Main dan Second Account Instagram', skripsi sarjana Universitas Indonesia. Depok: Universitas Indonesia.

Grimshaw, Anna

2001 *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gupta, Akhil dan James Ferguson.

1977 *One. Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology*. California: University of California Press.

Haraway, Donna

1988 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective', *Feminist studies* 14(3):575-599.

Harding, Sandra G.

1986 *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

Hargyono, Sindhunata

2014 'Ideological War in Inclusive Twitter: #IndonesiaTanpaJIL versus Jaringan Islam Liberal', *Antropologi Indonesia* 34(2):113-123.

Highmore, Ben

2007 'An Epistemological Awakening: Michel de Certeau and the Writing of Culture', *Social Anthropology* 15(1):13-26.

Hine, Christine

2017 'From Virtual Ethnography to the Embedded, Embodied, Everyday Internet', dalam Larissa Hjorth, Heather Horst, Anne Galloway, dan Genevieve Bell (peny.) *The Routledge Companion to Digital Ethnography*. London: Routledge. Hlm. 47-54.

Hine, Christine

2008 'Virtual Ethnography: Modes, Varieties, Affordances', dalam Perti Alasutari, Leonard Bickman, dan Julia Brannen (peny.) *The Sage Handbook of Online Research Methods*. London: Sage. Hlm. 257-270.

Hoag, Colin

2011 'Assembling Partial Perspectives: Thoughts on the Anthropology of Bureaucracy', *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 34(1):81-94.

Hooi, Rosalie dan Hichang Cho

2013 'Deception in Avatar-Mediated Virtual Environment', *Computers in Human Behavior* 29(1):276-284.

Ingold, Tim

2017 'Anthropology Contra Ethnography', *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(1):21-26.

Jay, Martin

1991 'The Disenchantment of the Eye: Surrealism and the Crisis of Occularcentrism', *Visual Anthropology Review* 7(1):15-38.

Kasniyah, Naniek

2005 'Antropologi Pasca "Pembangunan": Dimensi Antropologi Terapan', *Humaniora* 17(3):293-300.

Khumairoh, Izmy

2018 'Instadakwa: Redefinisi Kesalehan Perempuan Muslim di Bandung lewat Mediatisasi Ajaran Agama Islam di Instagram', disertasi doktoral Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

Kohn, Eduardo

2013 *How Forests Think*. California: University of California Press.

Konečný, Štěpán. '.

2009 'Virtual Environment and Lying: Perspective of Czech Adolescents and Young Adults', *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 3(2).

Kozinets, Robert V.

2010 *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. London: Sage.

2015 *Netnography: Redefined*. London: Sage.

- Lauckner, Carolyn, Natalia Truszczynski, Danielle Lambert, Varsha Kottamasu, Saher Meherally, Anne Marie Schipani-McLaughlin, Erica Taylor dan Nathan Hansen  
2019 “‘Catfishing,’ Cyberbullying, and Coercion: An Exploration of the Risks Associated with Dating App Use among Rural Sexual Minority Males’, *Journal of Gay and Lesbian Mental Health* 23(3):289-306.
- Long, Nicholas, Edward M. Bruner dan Nayanika Mookherjee  
2009 ‘Discussion Point: When Informants Lie’, *The Cambridge Journal of Anthropology* 29(3):85-94.
- Marzali, Amri  
2000 ‘Pendidikan Antropologi dan Pembangunan Indonesia’, *Antropologi Indonesia* 62:96-107.
- McCosker, Anthony, Kath Albury, Tinonee Pym, Paul Byron dan Kane Race  
2019 ‘Swiping, Stealthing and Catfishing: Dating and Hookup Apps in the Media’, laporan penelitian. Diakses dari <https://researchbank.swinburne.edu.au/items/f981c4ff-f0eb-4ba4-9429-ef5498d3f30d/1/>
- Metcalf, Peter  
2003 *They Lie, We Lie: Getting on with Anthropology*. London: Routledge.
- Miller, Daniel  
2011 *Tales from Facebook*. Cambridge: Polity.
- Monaghan, Lee F.  
2006 ‘Fieldwork and the Body: Reflections on an Embodied Ethnography’, dalam D. Hobbs dan R. Wright (peny.) *The Sage Handbook of Fieldwork*. London: Sage. Hlm. 225-242.
- Mukaromah, Kholila.  
2020 ‘Wacana Kesetaraan Gender dalam Meme Hadis: Studi Etnografi Virtual pada Akun Instagram @mubadalah.id’, *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 10(2):292-320.
- Nardi, Bonnie A.  
1996 ‘Cyberspace, Anthropological Theory, and the Training of Anthropologists’, *Social Science Computer Review* 14(1):34-35.
- Nardi, Bonnie  
2010 *My Life as a Night Elf Priest: An Anthropological Account of World of Warcraft*. Michigan: University of Michigan Press.  
2015 ‘Virtuality’, *Annual Review of Anthropology* 44:15-31.
- Otto, Ton dan Nils Bubandt (peny.)  
2011 *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. New Jersey: John Wiley & Sons.



- Pink, Sarah, Heather Horst, John Postill, Larissa Hjorth, Tania Lewis dan Jo Tacchi  
2015 *Digital Ethnography: Principles and Practice*. London: Sage.
- Pink, Sarah  
2016 'Digital ethnography', dalam Sebastian Kubitschko dan Anne Kaun (peny.) *Innovative Methods in Media and Communication Research*. New York: Springer. Hlm. 161-165.
- Rifan, Tri Yulianto.  
2020 'Dakwah Digital: Studi Etnografi Virtual Akun Instagram @Edhnx' disertasi doktoral Institut Agama Islam Negeri Purwokerto. Purwokerto: Institut Agama Islam Negeri Purwokerto.
- Rogers, Richard  
2009 *The End of the Virtual: Digital Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Salamone, Frank A.  
1977 'The Methodological Significance of the Lying Informant', *Anthropological Quarterly* 50(3):117-124.
- Saleh, Elizabeth  
2017 'A Tangled Web of Lies: Reflections on Ethnographic Fieldwork with Syrian Turkmen Women on the Side of a Road in Beirut', *Contemporary Levant* 2(1):55-60.
- Simmons, Mariah dan Joon Suk Lee  
2020 'Catfishing: A Look into Online Dating and Impersonation', dalam prosiding *International Conference on Human-Computer Interaction*. London: Springer. Hlm. 349-358.
- Sirait, Amelia Rugun  
2021 'Spectatorial Sisterhood: Relasi Sosial Pengguna Second Account di Instagram', *Antropologi Indonesia* 42(1):34-48.
- Siregar, Leonard  
2002 'Antropologi dan Konsep Kebudayaan', *Jurnal Antropologi Papua* 1(1):1-12.
- Skultans, Vieda  
2005 'Varieties of Deception and Distrust: Moral Dilemmas in the Ethnography of Psychiatry', *Health* 9(4):491-512.
- Strathern, Marilyn  
2020 *Relations: An Anthropological Account*. Durnham: Duke University Press.
- Swasono, Meutia Farida Hatta  
2020 'Meningkatkan Peran Nasional Antropologi', makalah dipresentasikan dalam Seminar Nasional dan Pra Lokakarya ADJASI 2018.
- Syawbriyanti, Fanny

2021 'Ideologi Bahasa dan Diskursus Identitas dalam Permainan Roleplay Bilingual di Twitter', *Antropologi Indonesia* 42(1):1.

Turkle, Sherry

1996 'Working on Identity in Virtual Space', dalam Debra Grodin dan Thomas R. Lindlof (peny.) *Constructing the Self in a Mediated World*. London: Sage. Hlm. 156-176.

2005 *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. Massachusetts: MIT Press.

Turner, Aaron

2000 'Embodied Ethnography. Doing Culture', *Social Anthropology* 8(1):51-60.

Willerslev, Rane

2007 'To Have the World at a Distance': Reconsidering the Significance of Vision for Social Anthropology', dalam Cristina Grasseni (peny.) *Skilled Visions: Between Apprenticeship and Standards*. New York: Berghahn. Hlm. 23-46.

Wiranata, I. Gede AB.

2011 *Antropologi Budaya*. Bandung: Citra Aditya Bakti.

Zeitlyn, David

2009 'Understanding Anthropological Understanding: For a Merological Anthropology', *Anthropological Theory* 9(2):209-231.