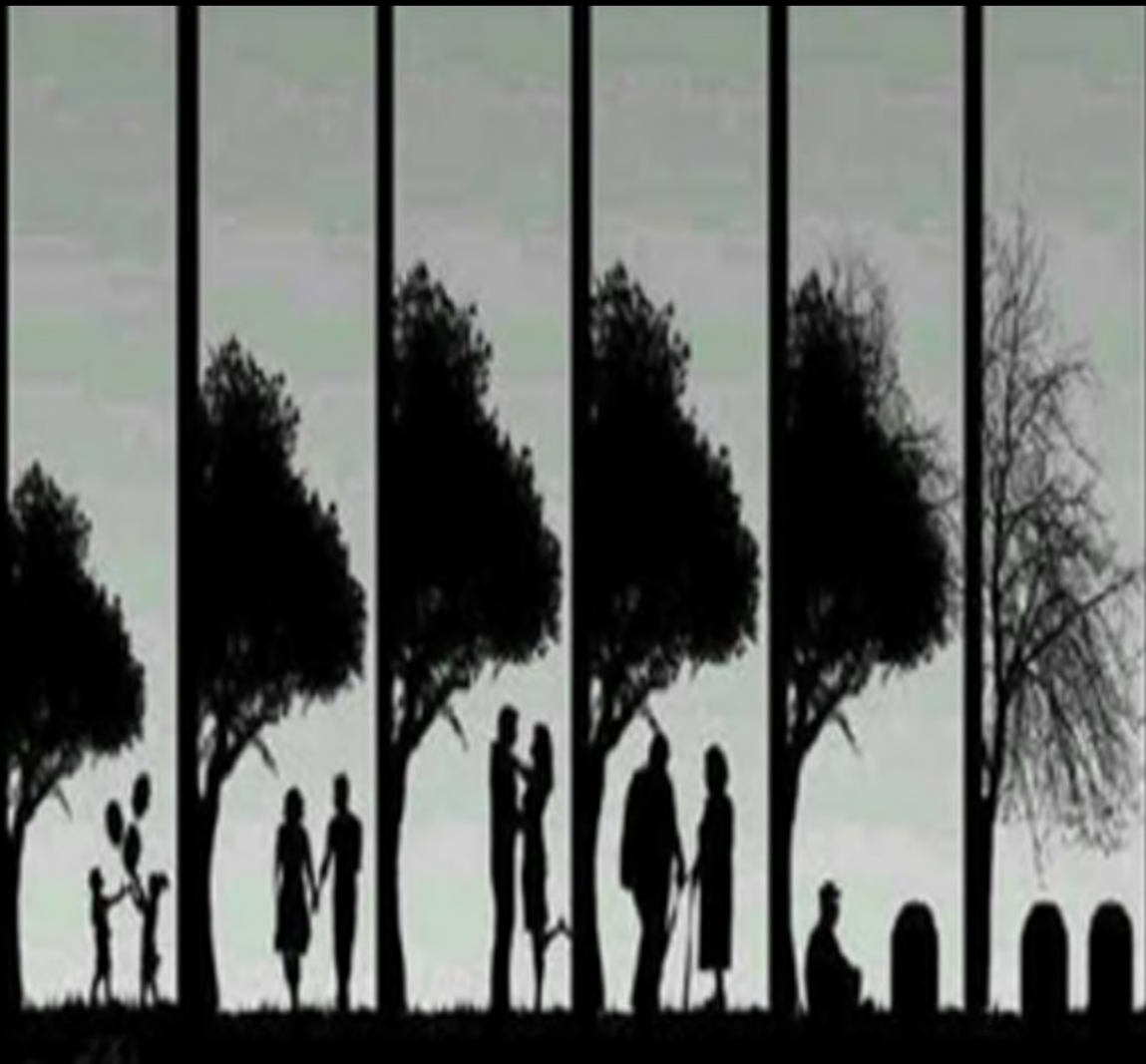




Teori - Teori ANTROPOLOGI (KEBUDAYAAN)



Dr. Ratih Baiduri, M.Si.

Teori-Teori Antropologi (Kebudayaan)

UU 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta

Fungsi dan sifat hak cipta Pasal 4

Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 huruf a merupakan hak eksklusif yang terdiri atas hak moral dan hak ekonomi.

Pembatasan Perlindungan Pasal 26

Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 23, Pasal 24, dan Pasal 25 tidak berlaku terhadap:

- a. penggunaan kutipan singkat Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait untuk pelaporan peristiwa aktual yang ditujukan hanya untuk keperluan penyediaan informasi aktual;
- b. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk kepentingan penelitian ilmu pengetahuan;
- c. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk keperluan pengajaran, kecuali pertunjukan dan Fonogram yang telah dilakukan Pengumuman sebagai bahan ajar; dan
- d. penggunaan untuk kepentingan pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang memungkinkan suatu Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dapat digunakan tanpa izin Pelaku Pertunjukan, Produser Fonogram, atau Lembaga Penyiaran.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

Teori-Teori Antropologi (Kebudayaan)

Dr. Ratih Baiduri, M.Si.

Penerbit Yayasan Kita Menulis

Teori-Teori Antropologi (Kebudayaan)

Copyright © Yayasan Kita Menulis, 2020

Penulis:
Ratih Baiduri

Editor: Daniel HP. Simanjuntak
Desain Cover: Janner Simarmata

Penerbit
Yayasan Kita Menulis
Web: kitamenulis.id
e-mail: press@kitamenulis.id
Kontak WA: +62 858-3552-3449

Ratih Baiduri

Teori-Teori Antropologi (Kebudayaan)

Yayasan Kita Menulis, 2020

viii; 298 hlm; 16 x 23 cm

ISBN: 978-623-7645-22-1

Cetakan 1, Januari 2020

- I. Teori-Teori Antropologi (Kebudayaan)
- II. Yayasan Kita Menulis

Katalog Dalam Terbitan

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak maupun mengedarkan buku tanpa
ijin tertulis dari penerbit maupun penulis

KATA PENGANTAR

Berkat Rahmat Allah SWT, akhirnya telah dapat diselesaikan Bahan Kuliah Teori-teori Antropologi (Kebudayaan). Buku ini terdiri dari 11 pokok bahasan, berisi tentang: (1) Review Paradigma Ilmu Sosial Budaya Sebuah Pandangan (Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A., M.Phil); (2) Review Sejarah Teori Antropologi I (Koetjaraningrat); (3) Review Sejarah Teori Antropologi II (Koetjaraningrat); (4) Review Antropologi Koentjaraningrat Sebuah Tafsir Epistemologi (Heddy Shri Ahimsa-Putra); (5) Review Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Jilid I (J. van Baal); (6) Review Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Jilid II (J. van Baal); (7) Review Teori Budaya (David Kaplan dan Robert A. Manners); (8) Review Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan (Heddy Shri Ahimsa-Putra); (9) Review Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia (Ernst Cassirer); (10) Review Fenomenologi dan Hermeneutik: Sebuah Perbandingan Epistemologi (Heddy Shri Ahimsa-Putra); dan (11) Paradigma Hermeneutik dalam Antropologi: Suatu Penafsiran terhadap Karya Sastra Ende Siboru Tombaga (Ratih Baiduri).

Isi Buku ini terutama disadur secara bebas, direview dan mengalami pengeditan dari buku-buku asli dan makalah yang berkenaan dengan Teori-teori Antropologi (Kebudayaan). Sangat disadari bahwa apa yang disajikan dalam diktat ini masih jauh dari sempurna, karena itu diharapkan kritik dan saran yang membangun bagi penyempurnaan diktat ini. Pengguna Buku yang berkeinginan mengetahui lebih mendalam tentang Teori-teori Antropologi (Kebudayaan) dianjurkan untuk membaca buku atau makalah aslinya serta buku-buku lain yang terkait dengannya. Penyadur belum meminta ijin dari penulis dan

pemegang hak penerbit. Oleh karena itu sangat dianjurkan agar buku ini digunakan terbatas di lingkungan Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Medan (UNIMED). Pengutipan pernyataan atau data harus mengikuti kaidah ilmiah dan sebaiknya mengacu pada buku asli dengan mencantumkan sumbernya.

Medan, Agustus 2019

Ratih Baiduri

DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	v
Daftar Isi	vii
1. Review Paradigma Ilmu Sosial Budaya Sebuah Pandangan (Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A., M.Phil	1
2. Review Sejarah Teori Antropologi I (Koetjaraningrat)	15
3. Review Sejarah Teori Antropologi II (Koetjaraningrat)	53
4. Review Antropologi Koentjaraningrat Sebuah Tafsir Epistemologi (Heddy Shri Ahimsa-Putra)	71
5. Review Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Jilid I (J. van Baal)	81
6. Review Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Jilid II (J. van Baal)	101
7. Review Teori Budaya (David Kaplan dan Robert A. Manners).. ..	125
8. Review Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan (Heddy Shri Ahimsa-Putra)	167
9. Review Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia (Ernst Cassirer)	179
10. Review Fenomenologi dan Hermeneutik: Sebuah Perbandingan Epistemologi (Heddy Shri Ahimsa-Putra).....	193
11. Paradigma Hermeneutik dalam Antropologi: Suatu Penafsiran terhadap Karya Sastra Ende Siboru Tombaga (Ratih Baiduri).....	235
12. Contoh Soal Teori-teori Antropologi (Ratih Baiduri).....	279

Review Paradigma Ilmu Sosial Budaya Sebuah Pandangan (Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa- Putra, M.A., M.Phil)

OLEH: RATIH BAIDURI

PENGANTAR

Berawal dari apa yang dikemukakan oleh Thomas Kuhn mengenai paradigma yang menurut Ahimsa-Putra (2009) belum begitu rinci, jelas dan Thomas Kuhn sendiri tidak menggunakan konsep paradigma dalam tulisannya serta berbagai kesulitan yang dihadapi ilmuwan sosial budaya menyangkut paradigma

mendorong Ahimsa-Putra menjawab permasalahan tersebut dalam tulisan ini.

PARADIGMA: SEBUAH DEFINISI

Paradigma menurut Ahimsa-Putra (2009) didefinisikan sebagai “seperangkat konsep yang berhubungan satu sama lain secara logis membentuk sebuah kerangka pemikiran yang berfungsi untuk memahami, menafsirkan dan menjelaskan kenyataan dan/atau masalah yang dihadapi.” Disini Ahimsa menyamakan paradigma sama dengan kerangka pemikiran yang berisikan kumpulan konsep. Kerangka pemikiran dalam hal ini berfungsi untuk memahami kenyataan, mendefinikan kenyataan, menentukan kenyataan yang dihadapi, menggolongkannya ke dalam kategori-kategori dan kemudian menghubungkannya dengan definisi kenyataan lainnya sehingga terjalin relasi-relasi pada pemikiran tersebut, yang kemudian membentuk suatu gambaran tentang kenyataan yang dihadapi. Kenyataan yang dihadapi kemudian menimbulkan pertanyaan-pertanyaan dan ketidakpuasan yang mendorong orang untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tentunya berdasarkan kerangkaan pemikiran yang dipakai seseorang tersebut.

Ahimsa-Putra (2009) berhasil meluruskan berbagai pandangan para ahli mengenai paradigma yang sebelumnya belum begitu rinci dan jelas mengenai paradigma. Dalam hal ini Ahimsa-Putra menyamakan paradigma dengan kerangka pemikiran.

Paradigma ternyata dipahami tidak hanya ada di kalangan ilmuawan saja melainkan juga ada di kalangan orang awam. Dalam

tulisan ini tidak begitu jelas dipaparkan apa perbedaan paradigma orang awam yang berbeda dengan paradigma yang berkembang dikalangan ilmuawan.

UNSUR-UNSUR (KOMPONEN-KOMPONEN) PARADIGMA

Pandangan Cuff da Payne tentang unsur-unsur perspektif atau pendekatan (menurut Ahimsa-Putra sama dengan paradigma) adalah asumsi dasar, konsep, metode, pertanyaan dan jawaban-jawaban yang diberikan. Unsur-unsur ini dianggap Ahimsa-Putra belumlah lengkap, rinci dan berurutan. Sebuah paradigma, kerangka teori atau pendekatan dalam ilmu sosial menurut Ahimsa-Putra terdiri dari 9 unsur pokok, yakni:

ASUMSI-ASUMSI

Asumsi atau anggapan dasar adalah “pandangan-pandangan mengenai suatu hal (bisa benda, ilmu pengetahuan, tujuan sebuah disiplin, dan sebagainya yang tidak dipertanyakan lagi kebenarannya.” Anggapan-anggapan ini bisa lahir dari: (a) perenungan-perenungan filosofis dan reflektif. Pandangan ini mirip dengan “ideologi” si ilmuawan, oleh karena itu bersifat subjektif. Dengan demikian muncul pendapat yang mengatakan bahwa tidak ada “objektivitas” dalam ilmu sosial budaya (b) penelitian-penelitian empiris yang canggih, bisa pula dari (c) pengamatan yang seksama.

Dalam tulisan ini Ahimsa-Putra (2009) sengaja memunculkan unsur pokok yang penting dalam kerangka teori yaitu asumsi sebagaimana dinyatakan tidak selalu eksplisit dan biasanya paling

tidak disadari. Implikasi dari pernyataan ini tentunya para peneliti sebaiknya mencoba untuk mengeksplisitkan dan cepat-cepat menyadari asumsi apa yang dibangunnya dalam menggunakan paradigma.

Asumsi dasar sebagai salah satu unsur paradigma dalam ilmu sosial-budaya sebagaimana dinyatakan tidak selalu eksplisit dan biasanya paling tidak disadari. Di dalam tulisan ini tidak dipaparkan secara rinci bagaimana asumsi dasar ini dapat kita sadari mengingat begitu pentingnya dalam suatu paradigma.

NILAI-NILAI

Dalam sebuah paradigma nilai-nilai ini paling tidak mengenai: (a) ilmu pengetahuan, (b) ilmu sosial budaya, (c) penelitian ilmiah (d) analisis ilmiah (e) Hasil penelitian.

MODEL

Model adalah perumpamaan, analogi atau kiasan tentang gejala yang dipelajari. Seringkali model juga terlihat seperti asumsi dasar. Model dibedakan menjadi dua yakni model utama (primary model) dan model pembantu (secondary model). Model yang dimaksudkan disini adalah primary model. Model bisa berupa kata-kata (uraian) maupun gambar. Model pembantu bisa berupa diagram, skema, bagan atau sebuah gambar, yang akan membuat orang lebih mudah mengerti apa yang dijelaskan oleh seseorang. Jadi kalau model utama harus ada sebelum seseorang peneliti melakukan penelitiannya, model pembantu biasanya muncul dalam hasil analisis atau setelah penelitian dan analisis dilakukan. Sebuah model muncul karena adanya persamaan-persamaan tertentu antara fenomena satu dengan fenomena yang lain. Sebuah

model yang banyak menghasilkan implikasi teoritis dan metodologis merupakan sebuah model yang produktif. Ilmu social budaya perlu menggunakan model karena secara empiris gejala social budaya merupakan gejala yang sangat kompleks. Model ini merupakan perumpamaan-perumpamaan yang berfungsi menyederhanakan kompleksitas tersebut, agar keseluruhan gejala dapat dirangkum, dapat diketahui unsur-unsurnya, serta saling keterkaitan antar unsur-unsur tersebut atau gejala tersebut dapat kemudian dipelajari dengan cara tertentu. Contoh: Teori evolusi, menyatakan “kebudayaan itu seperti organisma”. Teori strukturalisme menyatakan “kebudayaan itu seperti bahasa” dan sebagainya.

Dalam tulisan ini Ahimsa-Putra (2009) sengaja memunculkan unsur pokok yang penting dalam kerangka teori yaitu model sebagaimana dinyatakan juga tidak selalu eksplisit dan biasanya paling tidak disadari. Implikasi dari pernyataan ini tentunya para peneliti sebaiknya mencoba untuk mengeksplisitkan dan cepat-cepat menyadari model apa yang dibangunnya dalam menggunakan paradigma. Dalam tulisan ini tidak dipaparkan secara jelas bagaimana seorang ilmuawan membangun model utama dan model pembantu dalam menggunakan paradigma.

MASALAH YANG DITELITI/YANG INGIN DIJAWAB

Suatu penelitian selalu berawal dari suatu kebutuhan untuk (a) memperoleh jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tertentu, atau keinginan (b) membuktikan kebenaran dugaan-dugaan atau pertanyaan-pertanyaan tertentu secara empiris. Penelitian yang berawal dari beberapa pertanyaan tidak perlu lagi menggunakan hipotesa, demikian pula sebaliknya penelitian yang berawal dari hipotesa tidak perlu lagi menggunakan pertanyaan-pertanyaan.

Pertanyaan-pertanyaan atau hipotesa yang kita rumuskan mempunyai asumsi-asumsi dasar - sadar atau tidak -, telaah yang lebih seksama memungkinkan kita mengetahui model-model atau perumpamaan-perumpamaan yang kita gunakan.

Ahimsa-Putra (2009) menyatakan bahwa dalam masalah yang diteliti terkandung pertanyaan-pertanyaan penelitian yang hendak dijawab. Pertanyaan-pertanyaan yang kita rumuskan implikasinya memiliki asumsi-asumsi dasar yang memungkinkan kita mengetahui model-model yang kita gunakan. Dalam tulisan ini tidak dipaparkan secara jelas bagaimana seorang ilmuwan membangun masalah penelitian beserta pertanyaan-pertanyaan penelitian berdasarkan paradigma yang akan digunakan.

KONSEP-KONSEP POKOK

Konsep merupakan istilah-istilah atau kata-kata yang diberi makna tertentu sehingga membuatnya dapat digunakan untuk menganalisis, memahami, menafsirkan, dan menjelaskan peristiwa atau gejala sosial-budaya yang dipelajari. Sebelum pendefinisian konsep dilakukan ada baiknya peneliti mengemukakan berbagai kritik atau kelemahan atas definisi-definisi yang ada. Uraian ini akan menjadi semacam dasar atau alasan teoritis untuk merumuskan sebuah definisi baru yang lebih sesuai.

Ahimsa-Putra (2009) menyatakan bahwa pada umumnya para ilmuwan sudah mengenal istilah konsep namun belum tentu mereka mengetahui maknanya dengan baik atau dapat menjelaskannya kepada orang lain. Oleh karena itu menurut Ahimsa-Putra sebelum merumuskan sebuah definisi sebaiknya peneliti melakukan kajian pustaka yang cukup komprehensif.

Dalam tulisan ini tidak dijelaskan secara rinci bahwa konsep-konsep yang digunakan apakah sebaiknya tidak saling bertentangan definisi dan paradigmanya atau boleh saja bertentangan dengan persyaratan tertentu misalnya.

METODE-METODE PENELITIAN

Metode penelitian adalah cara guna memperoleh mengumpulkan data kuantitatif dan data kualitatif. Jadi Ahimsa-Putra menekankan yang bersifat 'kuantitatif ' atau 'kualitatif' bukanlah metodenya tetapi datanya.

REALITA, FAKTA DAN DATA

Realita atau kenyataan dapat didefinisikan sebagai "segala sesuatu yang dianggap ada". Fakta seringkali disamakan dengan "kenyataan". Fakta didefinisikan sebagai pernyataan tentang realita, tentang kenyataan. Oleh karena itu suatu fakta bisa selalu bersifat "subjektif" karena dihasilkan lewat sudut pandang orang tertentu. Di pihak lain fakta dapat dikatakan sebagai "objektif" karena selalu didasarkan pada suatu kenyataan tertentu. Fakta ini dapat menjadi data, tetapi tidak semua fakta adalah data. Data didefinisikan sebagai fakta yang relevan, yang berkaitan secara logis dengan (a) masalah yang ingin dijawab atau masalah penelitian, dan dengan (b) kerangka teori atau paradigma yang digunakan untuk menjawab masalah tersebut. Jadi menurut Ahimsa-Putra data adalah fakta yang telah dipilih, diseleksi berdasarkan relevansinya.

Dalam tulisan ini Ahimsa-Putra (2009) meluruskan pandangan yang simpang siur mengenai metode penelitian kuantitatif dan kualitatif. Menurut Ahimsa-Putra yang dimaksud dengan

penelitian disini harus diartikan sebagai pengumpulan data. Jadi menurut Ahimsa-Putra yang bersifat kuantitatif atau kualitatif bukanlah metodenya melainkan datanya.

Dalam tulisan ini tidak dipaparkan secara rinci bagaimana data yang kemudian menjadi fakta karena telah dipilih, diseleksi berdasarkan relevansinya dapat berguna dalam penelitian.

DATA KUALITATIF DAN KUANTITATIF

Data kuantitatif adalah kumpulan symbol - bisa berupa pernyataan, huruf atau angka-angka yang menunjukkan suatu jumlah atau besaran dari suatu gejala, seperti misalnya jumlah penduduk, jumlah laki dan perempuan, jumlah anak sekolah, jumlah rumah, jumlah tempat ibadah, luas sebuah kelurahan, jumlah padi yang dipanen, dalamnya sebuah sumur dan sebagainya. Data kualitatif tidak berupa angka tetapi berupa pernyataan-pernyataan mengenai isi, sifat, ciri, keadaan dari sesuatu atau gejala, atau pernyataan mengenai hubungan-hubungan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain. Data kualitatif biasanya mengenai antara lain: (1) nilai-nilai, norma-norma, aturan-aturan; (2) kategori-kategori social dan budaya; (3) cerita; (4) percakapan; (5) pola-pola perilaku dan interaksi social; (6) organisasi social; (7) lingkungan fisik.

METODE PENELITIAN: KUANTITATIF DAN KUALITATIF

Metode Penelitian adalah cara-cara yang digunakan untuk mengumpulkan data, sedang "metodologi penelitian" adalah ilmu tentang cara-cara mengumpulkan data dan jenis-jenis data. Metode

penelitian ilmu sosial-budaya dibedakan menjadi (a) metode penelitian kuantitatif atau metode pengumpulan data kuantitatif, dan (b) metode penelitian kualitatif atau metode pengumpulan data kualitatif. Dalam metode pengumpulan data kuantitatif, yang disebut dengan metode penelitian kuantitatif terdapat (a) metode kajian pustaka; (b) metode survey dan (c) metode angket. Dalam metode penelitian kualitatif terdapat (a) metode kajian pustaka; (b) metode pengamatan; (c) metode pengamatan berpartisipasi; (d) metode wawancara sambil lalu; (e) metode wawancara mendalam dan (f) metode mendengarkan.

Penulis sengaja membedakan metode penelitian (dalam hal ini metode pengumpulan data apakah kuantitatif maupun kualitatif) dengan metode-metode analisis yang pada umumnya sering disamakan atau disatukan oleh para ilmuwan lain. Dalam kenyataannya antara metode penelitian (pengumpulan data) berbeda praktiknya dengan metode analisis data.

Dalam tulisan ini penulis lebih fokus membedakan pengumpulan data kuantitatif dan kualitatif namun kurang membahas dan menegaskan kesimpangsiuran pendapat yang melihat adanya perbedaan “paradigma” metode kuantitatif dan kualitatif. Walaupun penulis telah membahas bahwa metode (baik metode penelitian atau metode analisis) hanyalah salah satu unsur pokok dalam sebuah paradigma.

METODE-METODE ANALISIS

Setiap paradigma selalu mempunyai metode analisis tertentu, yang kadang-kadang sama dengan paradigma yang lain, tetapi selalu ada metode analisis data yang khas dari paradigma ini, karena metode analisis inilah yang kemudian akan menentukan corak hasil

analisis atau teorinya, dan teori yang muncul dalam sebuah paradigma tidak akan sama dengan teori yang muncul dalam paradigma yang lain. Oleh karena itu, setiap paradigma tentu memiliki cara analisis data yang berbeda dengan paradigma lain. Metode analisis data dalam paradigma evolusionisme misalnya tidak akan sama dengan metode analisis data dalam paradigma fungsionalisme, walaupun data tersebut mungkin saja dikumpulkan dengan menggunakan metode yang sama. Metode analisis evolusional tentunya harus dapat menghasilkan teori-teori evolusi, sementara metode analisis fungsional tentunya harus dapat menghasilkan teori-teori fungsional pula.

Dalam tulisan ini penulis dengan jelas menyatakan bahwa setiap paradigma memiliki cara analisis data yang berbeda dengan paradigma lain. Dari hasil analisis inilah memunculkan apa yang dikatakan sebagai teori. Disini penulis juga menegaskan bahwa analisis A yang ada dalam paradigma A tentunya akan menghasilkan teori A juga walaupun bisa saja menggunakan metode pengumpulan data yang sama.

Dalam tulisan ini tidak dipaparkan jenis-jenis metode analisis yang sesuai dengan paradigma-paradigma yang berkembang dalam ilmu sosial budaya.

HASIL ANALISIS/TEORI

Hasil analisis yang berupa pernyataan-pernyataan tentang hakekat gejala yang diteliti atau hubungan antarvariabel atau antargejala yang diteliti inilah yang kemudian biasa disebut dengan teori. Dengan kata lain teori adalah pernyataan mengenai hakekat

sesuatu (gejala yang diteliti) atau mengenai hubungan antarvariabel atau antargejala yang diteliti, yang sudah terbukti kebenarannya.

Penulis percaya dan menyatakan setiap penelitian yang dilakukan dengan baik dan benar pada dasarnya pasti akan menghasilkan satu atau beberapa teori. Disini penulis sangat yakin bahwa sebuah penelitian yang baik tentunya akan menghasilkan satu atau beberapa teori.

Dalam tulisan ini tidak dijelaskan bagaimana membangun sebuah teori dari rangkaian penelitian yang telah dilakukan. Apa syarat-syarat atau ciri-ciri yang harus ada dalam sebuah teori. Mungkinkah teori yang dibangun tidak sesuai dengan harapan pengkajian?

REPRESENTASI (ETNOGRAFI)

Representasi atau penyajian adalah karya ilmiah yang memaparkan kerangka pemikiran, analisis dan hasil analisis yang telah dilakukan, yang kemudian menghasilkan kesimpulan atau teori tertentu. Bisa skripsi (S-1), tesis (S-2), disertasi (S-3), laporan penelitian, makalah, artikel ilmiah (dalam jurnal ilmiah) atau sebuah buku. Dalam antropologi representasi disebut etnografi. Dalam sejarah disebut historiografi. Dalam arkeologi ada yang menyebutnya paleoetnografi. Etnografi merupakan hasil penelitian yang tidak dapat diabaikan, karena dalam etnografi inilah data kebudayaan dan teori dituangkan sedemikian rupa sehingga keduanya membentuk suatu kesatuan yang utuh dan saling mendukung. Sebuah paradigma yang tidak memiliki etnografi dengan corak tertentu belum dapat dikatakan sebagai paradigma yang utuh.

Dalam tulisan ini ditegaskan bagaimana pentingnya sebuah etnografi yang memuat teori dan bahwa sebuah paradigma yang tidak memiliki corak tertentu belum dapat dikatakan sebagai paradigma yang utuh.

Dalam tulisan ini tidak dipaparkan bagaimana sebenarnya etnografi yang baik yang memiliki corak tertentu sesuai dengan paradigma yang digunakan.

SKEMA PARADIGMA: SAMA DENGAN PROSEDUR PENELITIAN?

Skema paradigma atau skema kerangka pemikiran tidaklah sama dengan prosedur penelitian. Prosedur penelitian atau tahapan-tahapan dari sebuah penelitian merupakan pola-pola perilaku atau kegiatan yang berbeda-beda, yang diwujudkan secara berurutan berdasarkan kerangka pemikiran tertentu.

SKEMA PARADIGMA: SAMA DENGAN FORMAT PROPOSAL?

Skema/Kerangka Paradigma yang ditawarkan Ahimsa-Putra (2009) tidak sama dengan format sebuah proposal. Dalam paradigma tidak terdapat "Tinjauan Pustaka", "Tujuan Penelitian" dan "Manfaat Penelitian", sedang dalam proposal penelitian tiga unsur tersebut biasanya – bahkan, kadang-kadang harus ada.

PARADIGMA-PARADIGMA ILMU SOSIAL BUDAYA

Setidaknya ada 15 paradigma dalam ilmu-ilmu social budaya yaitu: (1) Paradigma Evolusionisme (Evolutionism); (2) Paradigma Diffusionisme (Diffusionism); (3) Paradigma (Partikularisme) Historis (Historical Particularism); (4) Paradigma Fungsionalisme (Functionalism); (5) Paradigma Fungsionalisme-Struktural (Structural-Functionalism); (6) Paradigma Analisis Variabel (Variable Analysis); (7) Paradigma Perbandingan Kebudayaan (Cross-Cultural Comparison); (8) Paradigma Kepribadian dan Kebudayaan (Culture and Personality); (9) Paradigma Strukturalisme (Structuralism); (10) Paradigma Tafsir Kebudayaan (Interpretive); (11) Paradigma Materialisme Budaya (Cultural Materialism); (12) Paradigma Materialisme Historis (Historical Materialism); (13) Paradigma Aktor (Actor-Oriented Approach); (14) Paradigma Etnosains (Ethnoscience/Phenomenological); (15) Paradigma Post-Modernism). Dari masing-masing paradigma ini masih ada lagi sub-sub paradigma atau variant di dalamnya. Dalam tulisan ini penulis berhasil memetakan perjalanan paradigma dengan baik berdasarkan perkembangan paradigma yang ada dalam ilmu sosial budaya.

Namun demikian, dalam tulisan ini penulis tidak menjelaskan secara rinci dan detail ciri-ciri ke-15 paradigma dan sub-sub paradigma atau variant yang ada dalam paradigma ilmu sosial budaya serta ke-9 unsur pokok yang ada pada masing-masing paradigma tersebut.

REFERENCE:

Ahimsa-Putra. 2009. "Paradigma Ilmu Sosial-Budaya Sebuah Pandangan", dalam Makalah disampaikan pada Kuliah Umum "Paradigma Penelitian Ilmu-ilmu Humaniora" diselenggarakan oleh Program Studi Linguistik, Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia, di Bandung, 7 Desember 2009.

Review Sejarah Teori Antropologi I (Koetjaraningrat)

OLEH: RATIH BAIDURI

BAHAN MENTAH UNTUK ANTROPOLOGI

MASALAH RUANG LINGKUP DAN DASAR ANTROPOLOGI

Dalam sub bab ini Koentjaraningrat (2009) menyatakan ilmu antropologi sebagai suatu ilmu yang mempelajari makhluk antropos atau manusia, merupakan suatu integrasi dari beberapa ilmu yang masing-masing mempelajari suatu kompleks masalah-masalah khusus mengenai makhluk manusia (hal. 1). Saya sangat sependapat dengan Keontjaraningrat yang menyatakan antropologi sebagai ilmu yang mempelajari manusia. Namun

demikian apabila antropologi dinyatakan merupakan integrasi dari beberapa ilmu dirasa kurang tepat. Menurut saya lebih tepat kalau dinyatakan bahwa antropologi sebagai sebuah ilmu-ilmu sosial budaya tidak dapat berdiri sendiri pasti membutuhkan ilmu-ilmu lain dalam pengembangan ilmunya. Namun apabila dinyatakan antropologi merupakan integrasi dari berbagai ilmu seolah-olah ilmu antropologi merupakan gabungan dari berbagai ilmu. Dengan demikian antropologi dianggap juga memiliki berbagai paradigma hasil dari integrasi berbagai paradigma ilmu. Pada kenyataannya yang membedakan antropologi dengan ilmu yang juga mempelajari manusia tidak lain karena antropologi memiliki paradigma ilmunya sendiri yang berbeda dengan paradigma ilmu lainnya.

BAHAN TENTANG ADAT-ISTIADAT BANGSA-BANGSA DI LUAR EROPA

Keterangan-keterangan adat-istiadat dan bentuk-bentuk masyarakat suku-suku bangsa (etnografi) menurut Koentjaraningrat terkumpul dan termuat dalam: (1) Kisah-kisah perjalanan para pelaut dan musafir bangsa Eropa; (2) Laporan-laporan dan buku-buku karangan para penyiar agama Nasrani yang mulai menyebarkan agama Katolik atau Kristen (3) Laporan dan karangan-karangan para pegawai dari berbagai pemerintahan jajahan negara-negara Eropa; (4) Buku-buku yang ditulis oleh para peneliti alam dan para ahli ilmu bumi dari negara-negara Eropa Barat. Selain itu ada juga benda-benda kebudayaan yang disebut sebagai etnografika. Menurut Keontjaraningrat benda-benda kebudayaan itu berupa alat-alat, senjata-senjata, hasil-hasil kesenian, kerajinan dan tengkorak-tengkorak dari berbagai daerah di dunia. Pada akhir abad ke-18 pengetahuan mengenai benda-

benda etnografika serupa itu menjadi populer di antara kelas-kelas orang kaya di Eropa kemudian didirikan museum-museum etnografi oleh ahli-ahli antropologi fisik, atau ahli-ahli ilmu bumi (hal. 3-9).

Tulisan Keontjaraningrat mengenai sub bab Bahan tentang Adat-Istiadat Bangsa-bangsa di Luar Eropa memberikan landasan perkembangan pertama bagi ilmu antropologi yaitu berkenaan mengenai salah satu cabang ilmu antropologi yang paling awal yaitu antropologi fisik yang sering disamakan dengan ilmu Arkeologi.

ETNOGRAFI DAN MASALAH ANEKA WARNA MANUSIA

MASALAH ANEKA WARNA MANUSIA DI EROPA DALAM ABAD KE-16 HINGGA 19

Diantara para ahli filsafat menurut Keontjaraningrat paling tidak ada tiga pandangan mengenai masyarakat dan kebudayaan manusia. Pertama, adanya keyakinan bahwa sifat aneka warna manusia, baik ragawi maupun rohani yang tampak dari bahan etnografi dan etnografika itu, disebabkan karena makhluk manusia dari sejak awal diciptakan beraneka warna, atau karena makhluk manusia diturunkan dari beraneka warna induk (pandangan polygenesis). Pandangan polygenesis ini beranggapan bahwa manusia dari ras Kaukasoid dengan kebudayaannya yang berkembang di Eropa Barat itu berasal dari makhluk induk yang lebih kuat, lebih mampu, dan lebih tinggi daripada manusia-

manusia ras lain. Kedua, berdasarkan keyakinan bahwa manusia diciptakan sekali, yaitu bahwa manusia adalah keturunan dari satu makhluk induk. Pandangan ini disebut juga pandangan monogenesis yang dibagi menjadi dua sub pandangan. Sub pandangan pertama berdasarkan keyakinan bahwa semua manusia adalah keturunan Nabi Adam. Sebaliknya, ada juga sub-pandangan yang mempunyai keyakinan bahwa makhluk manusia tidak mengalami degenerasi, tetapi kemajuan, dan bahwa aneka warna masyarakat dan kebudayaan yang kini tampak itu disebabkan karena tingkat-tingkat kemajuan yang berbeda-beda pada tiap masyarakat manusia. Ketiga, pandangan yang berorientasi terhadap kesusastraan dan ilmu pengetahuan Yunani dan Rom Klasik (hal. 10-11).

Apa yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat mengenai masalah aneka warna manusia di Eropa membuka wawasan kita mengenai pandangan yang cenderung bersifat etnosentrisme yang berkembang di Eropa terutama berkenaan mengenai pandangan polygenesis yang terkesan Eropa sentris.

ILMU ANATOMI DAN MASALAH ANEKA WARNA MANUSIA

Menurut Koentjaraningrat ilmu anatomi diantara abad ke-16 dan ke-19 merupakan ilmu yang terkait dengan persoalan polygenesis dan monogenesis makhluk hidup karena itu menaruh perhatian yang besar terhadap bahan etnografi dan etnografika. Ketika itu muncul juga konsep-konsep ras seperti ras Kaukasia, Mongolia, Ethiopia, Amerika dan Melayu, terutama didasarkan ciri-ciri tengkorak. Muncul nama-nama tokoh antropologi fisik seperti P.P. Broca dari Perancis, R. Virchow dari Jerman, G. Sergi dari Itali, yang memberikan sumbangan besar bagi pengkajian antropologi fisik (hal 13).

J. C Prichard (1786-1848) melakukan klasifikasi dari aneka warna ciri tubuh manusia dalam hubungannya dengan sejarah persebarannya di muka bumi. Ia menghubungkan data etnografi mengenai ciri-ciri fisik dengan data etnografi mengenai kebudayaan berbagai bangsa yang tersebar di dunia. Teori yang menyatakan bahwa perubahan cara hidup atau perubahan kebudayaan juga merupakan salah satu sebab dari perubahan ciri fisik manusia, menurut Koentjaraningrat dikembangkan dan diuraikan dalam karya yaitu *Researches into the Physical History of Man* (1813) dan *The Natural History of Man* (1848). Karya ini kemudian dianggap sebagai permulaan pengajaran antropologi fisik di Eropa (hal 14).

Koentjaraningrat menguraikan dengan baik dan cukup jelas hubungan antara Anatomi dan Masalah Aneka Warna Manusia yang nantinya akan menjadi landasan bagi antropologi fisik. Namun demikian, pengkajian yang memfokuskan pada ras-ras manusia dalam analisis antropologi budaya dewasa ini dirasakan kurang relevan lagi karena bahasan ini mempunyai kecenderungan pada pandangan etnosentrisme.

FILSAFAT SOSIAL DAN MASALAH ANEKA-WARNA MANUSIA

Koentjaraningrat menyatakan bahwa menurut Montesquieu gejala aneka warna masyarakat manusia merupakan akibat dari pengaruh sejarah, lingkungan alam dan struktur intern manusia. Ia juga mengajukan pandangan yang kelak dalam antropologi terkenal dengan nama relativisme kebudayaan. Relativisme kebudayaan yaitu suatu unsur atau adat dalam suatu kebudayaan tak dapat dinilai dengan pandangan yang berasal dari kebudayaan lain melainkan dari sistem nilai yang pasti ada di dalamnya sendiri.

Menurut Koentjaraningrat Montesquieu juga mengajukan konsep tentang kemajuan masyarakat melalui tiga evolusi yaitu; tingkat masyarakat berburu atau tingkat liar (*sauvage*), tingkat beternak atau tingkat barbar (*barbarism*), dan tingkat pertanian dimana berkembang peradaban (*civilization*).

Koentjaraningrat menyatakan bahwa sikap Voltaire terhadap kebudayaan bangsa-bangsa di luar Eropa hampir sama dengan Turgot yang percaya kepada takdir kemajuan makhluk manusia dan peradaban bangsa-bangsa Eropa Barat merupakan puncak dari proses kemajuan. Sementara itu menurut Koentjaraningrat J. J. Rousseau mempunyai sikap yang berbeda yaitu bahwa manusia pada mulanya dan pada dasarnya adalah makhluk yang suka damai dan baik; tetapi sifat-sifat yang terutama tampak dalam masyarakat primitif yang serba tentram itu dirusak oleh peradaban dan kemajuan (hal. 17).

Berdasarkan apa yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat mengenai Filsafat Sosial dan Masalah Aneka-Warna Manusia memberikan pemahaman kepada kita bahwa pada ahli filsafat sangat bervariasi dalam memahami aneka warna manusia. Sebagai mahasiswa antropologi sebaiknya kita menghindari pandangan etnosentrisme yang dapat membelenggu pemahaman kita mengenai perbedaan aneka warna manusia agar dapat memahami manusia dengan perbedaannya tersebut.

FILSAFAT POSITIVISME DAN MASALAH ANEKA – WARNA MANUSIA

Koentjaraningrat menyatakan bahwa Auguste Comte adalah contoh dari ahli filsafat sosial yang paling konsekuen menerapkan metode positivisme. Dalam bukunya *Course de Philosophie*

Positive (1830-1842) Comte mengajukan pendapatnya mengenai metodologi ilmiah umum yang dapat diterapkan pada semua ilmu pengetahuan. Dengan cara mencari, menganalisa dan mendeskripsikan hubungan-hubungan antara gejala-gejala yang ada itu secara eksak dengan rumus-rumus dalam ilmu pasti. Ilmu-ilmu pasti lebih mudah untuk menerapkan positivisme. Ilmu biologi yang mengkaji mengenai masyarakat jauh lebih sulit untuk mencapai generalisasi (hal. 19).

Menurut Koentjaraningrat penerapan metodologi positif terhadap gejala-gejala masyarakat menyebabkan berkembangnya aktifitas ilmiah yang oleh Comte disebut ilmu Sosiologi. Koentjaraningrat menyatakan bahwa menurut Comte Sosiologi terdiri dari sosiologi statika dan sosiologi dinamika yang mewakili perubahan dalam masyarakat. Sejarah pemikiran manusia menurut Comte melewati tiga tahapan. Pertama, teologi yaitu bahwa sebab dari semua semua gejala bersumber kepada kehendak roh-roh, dewa-dewa atau Tuhan. Kedua, tahap berpikir secara metafisik yaitu tahap dimana manusia menerangkan bahwa gejala-gejala itu bersumber pada kekuatan-kekuatan gaib atau abstrak. Ketiga, tahap berpikir secara ilmiah positif (hal 19). Ketiga tahap tersebut tidak sama berkembangnya pada semua masyarakat. Oleh karena itu ada masyarakat yang maju ada pula yang terbelakang.

Koentjaraningrat menyatakan H. Spencer (1820-1903) adalah seorang pengikut Comte yang mengkhususkan perhatian kepada masalah evolusi masyarakat dengan mempergunakan bahan etnografi secara sangat luas dan sistematis dalam karya-karyanya yang kemudian dapat dianggap sebagai pakar antropologi (hal 20).

Dalam bahasannya Koentjaraningrat dengan sistematis membahas mengenai kemunculan ilmu sosial terutama ilmu sosiologi yang

pada masa itu sangat dipengaruhi oleh filsafat positivisme. Namun demikian bahasan mengenai awal mula munculnya ilmu antropologi sebagai ilmu sosial dirasa masih kurang.

MASALAH ANEKA-WARNA BAHASA

Menurut Koentjaraningrat penelitian komparatif terhadap bahasa-bahasa di dunia menimbulkan ilmu perbandingan bahasa pada pertengahan abad ke-19. Ahli bahasa seperti F. Bopp melakukan analisa perbandingan bahasa. Antara bahasa-bahasa yang tersebar di Eropa Barat, Eropa Selatan, Armenia, Iran, Afghanistan, Pakistan dan India yang menurut mereka digolongkan dalam satu keluarga bahasa Indo-German.

Selain itu juga menurut Koentjaraningrat ada perbandingan bahasa-bahasa Ural-Altai yang tersebar di Eropa Timur dan Asia Barat dengan tokoh-tokoh A.J Sjogren dan lain-lain. Pada pertengahan abad ke-19 timbul ilmu perbandingan bahasa-bahasa Semit di Asia Barat dan Afrika Utara. Dengan penelitian-penelitian ini muncullah ilmu etnolinguistik, yang berbeda dengan ilmu perbandingan bahasa Indo-German dan bahasa Semit, dan tidak mengenal objek penelitian bahasa-bahasa tertulis melainkan bahasa tidak tertulis (hal 21).

Koentjaraningrat menguraikan dengan baik dan cukup jelas mengenai masalah aneka warna bahasa hingga nantinya memunculkan ilmu etnolinguistik sebagai salah satu cabang dari ilmu antropologi. Namun demikian pembahasan mengenai teori hubungan bahasa dan ilmu antropologi dirasa masih kurang. Padahal bahasa sangat berperan penting dalam membentuk pola pikir manusia dan kebudayaannya. Dengan bahasa juga transfer kebudayaan dapat berjalan dan diwarisi oleh generasi selanjutnya.

KONSEP EVOLUSI DALAM ILMU BIOLOGI

Dalam sub bab ini Koentjaraningrat mengawali pembahasannya mengenai seorang ahli biologi C. Darwin (1809-1820) yang memberikan ceramah dan menerbitkan bukunya "The Origin of Species" (1859) (hal 22). Ceramah dan buku Darwin ini berisikan bahwa semua bentuk hidup dan jenis makhluk yang kini ada di dunia ini dipengaruhi oleh berbagai macam proses alamiah, berevolusi dan berkembang sangat lambat dari bentuk-bentuk yang sangat sederhana (yaitu makhluk-makhluk satu sel) menjadi beberapa jenis baru yang lebih kompleks. Demikianlah seterusnya hingga dalam jangka waktu berates-ratus juta tahun terjadilah makhluk yang paling kompleks seperti kera dan manusia. Gagasan Darwin ini dianggap bertentangan dengan pandangan agama di Eropa waktu itu, yang menyatakan bahwa semua jenis makhluk di dunia (termasuk manusia) merupakan hasil ciptaan Tuhan yang mutlak.

Menurut Koentjaraningrat disamping C. Darwin ada ahli biologi lain yaitu A. Wallace (1823-1913) yang telah juga mengembangkan gagasan tentang evolusi makhluk hidup. Pada dasarnya memang tidak ada perbedaan teori dari dari kedua ahli biologi itu. Kedua ahli tersebut berpendapat bahwa diantara individu makhluk hidup selalu selalu ada saja perbedaan-perbedaan kecil. Makhluk yang lemah kurang dapat bertahan terhadap tekanan-tekanan alam, lalu mati, sedangkan individu-individu yang lebih kuat dapat bertahan dan hidup langsung, melahirkan keturunan dan mewariskan sifat-sifat yang kuat tadi sebagian dari keturunannya. Demikian seterusnya proses tadi berulang kembali dalam generasi berikutnya melewati yang namanya "seleksi alam" (hal. 23).

Koentjaraningrat menguraikan dengan cukup jelas mengenai konsep evolusi dalam ilmu biologi yang berawal dari Darwin dan Wallace. Sayangnya dalam bahasanya kurang disinggung pengaruh evolusi biologi bagi ilmu antropologi terutama menyangkut konsep “seleksi alam”. Manusia dalam rangka beradaptasi dengan lingkungan termasuk kebudayaannya melakukan “seleksi”. Bahwa kebudayaan yang adaptif dengan lingkungannya yang dapat bertahan (*survive*), sebaliknya kebudayaan yang tidak adaptif akan ditinggalkan pengikutnya (*punah*).

MASALAH ASAL-MULA DAN EVOLUSI MANUSIA

Menurut Koentjaraningrat penelitian-penelitian terhadap masalah asal mula manusia dengan menganalisis dan membandingkan fosil-fosil manusia zaman dulu yang terkandung dalam lapisan-lapisan bumi di berbagai tempat pada abad ke-19, menjadi ilmu baru yang merupakan bagian dari ilmu antropologi fisik yang disebut paleoantropologi (hal. 24).

LEMBAGA-LEMBAGA ANTROPOLOGI YANG PERTAMA

Menurut Koentjaraningrat lembaga *Societe Etnologigue* di Paris didirikan dalam tahun 1839 oleh M. Edwards, di London tahun 1843 didirikan *The Ethnological Society* oleh cendikiawan antiperbudakan T. Hodgkin. Kedua lembaga ini mempunyai tujuan menjadi pusat pengumpulan dan studi dari bahan etnografi yang berasal dari sebanyak mungkin kebudayaan. Di Amerika tahun 1842 didirikan lembaga *The American Ethnological Society* (hal. 28).

Koentjaraningrat menyatakan bahwa istilah *ethnology* yang menjadi nama dari lembaga-lembaga tersebut berarti “pengetahuan” atau

“ilmu tentang bangsa-bangsa” yang melakukan analisa ciri-ciri fisik, bahasa-bahasa, kebudayaan dan masyarakat aneka warna manusia. Dengan demikian etnologi seolah-olah dilakukan di dalam kamar kerja, menjadi bagian ilmiah dan bagian analisa dari ethnography yang dikerjakan oleh orang-orang yang mengumpulkan data di lapangan. Di Amerika dan Inggris istilah etnologi lambat laun ber-geser menjadi antropologi. Sementara di Perancis menjadi sosiologi (hal. 29).

Bahasan Koentjaraningrat mengenai lembaga-lembaga antropologi yang pertama dirasakan cukup jelas dan singkat. Sayangnya Koentjaraningrat tidak menjelaskan mengapa ia mengatakan bahwa seolah-olah etnologi dilakukan di dalam kamar kerja, padahal etnologi adalah sebuah ilmu menyangkut suatu kelompok/suku bangsa yang ada dalam suatu masyarakat yang pada dasarnya datanya harusnya diperoleh dari sebuah pengkajian lapangan sebagaimana etnografi. Koentjaraningrat juga tidak menjelaskan mengapa terjadi proses perubahan istilah etnologi yang kemudian bergeser menjadi antropologi dan mengapa di Perancis tradisi yang muncul ilmu sosiologi bukannya ilmu antropologi.

TEORI-TEORI EVOLUSI KEBUDAYAAN

PROSES EVOLUSI SOSIAL SECARA UNIVERSAL

Menurut Koentjaraningrat konsepsi tentang proses evolusi sosial universal menyatakan bahwa semua hal harus dipandang dalam rangka masyarakat manusia yang telah berkembang dengan lambat (berevolusi) dari tingkat-tingkat yang rendah dan sederhana ke

tingkat-tingkat yang makin lama makin tinggi dan kompleks. Proses evolusi seperti ini akan dialami oleh semua masyarakat, walaupun dengan kecepatan yang berbeda-beda. Itulah sebabnya pada masa kini masih ada juga kelompok-kelompok manusia yang hidup dan belum berubah (hal. 31).

KONSEP EVOLUSI SOSIAL UNIVERSAL H. SPENSER

Menurut Koentjaraningrat semua karya Spenser berdasarkan konsepsi bahwa seluruh alam baik yang berwujud nonorganic, organis maupun superorganis berevolusi karena didorong oleh kekuatan mutlak yang disebutnya evolusi universal (Spencer 1878). (hal. 34). Tiap jilid dari buku Spenser mengandung keterangan padat dan ringkas tentang bentuk dan sejarah masyarakat dari berpuluh-puluh bangsa atau suku bangsa dalam suatu daerah atau benua tertentu. Spenser melihat bahwa perkembangan tiap bangsa di dunia mengalami tingkat evolusi yang sama walaupun tidak diabaikan adanya fakta yang khusus bagi tiap bagian atau sub-sub kebudayaan tertentu (hal. 35).

Saya sepakat dengan penulis bahwa yang namanya evolusi adalah perubahan dari yang sederhana yang lambat laun menjadi kompleks. Namun demikian, saya tidak sependapat bahwa semua tahapan proses evolusi akan dialami sama bagi setiap masyarakat. Ini dikarenakan kebudayaan manusia sangat bervariasi dan berbeda dari satu kebudayaan ke kebudayaan lainnya dan tidak sepadan untuk diperbandingkan dalam tingkat perkembangan atau kemajuannya. Oleh karena perkembangan atau kemajuan suatu kebudayaan sangat relatif sifatnya.

TEORI EVOLUSI KELUARGA JJ. BACHOFEN

Koentjaraningrat menyatakan bahwa menurut Bachofen (1861), di seluruh dunia keluarga manusia berkembang melalui empat tingkat evolusi. Pertama, promiskuitas yaitu dimana manusia hidup serupa sekawan binatang berkelompok, laki-laki dan perempuan berhubungan dengan bebas dan melahirkan keturunan tanpa ikatan. Kedua, matriarchate terjadi karena hubungan antara ibu dengan anak-anaknya sebagai suatu kelompok keluarga inti dalam masyarakat, karena anak-anak hanya mengenal ibunya, tetapi tidak mengenal ayahnya. Lambat laun Ibu kemudian menjadi kepala keluarga. Perkawinan antara ibu dan anak laki-laki dihindari kemudian timbul adat exogami. Kelompok-kelompok keluarga ibu tadi menjadi luas karena garis keturunan selanjutnya diperhitungkan melalui garis ibu. Ketiga, patriarchate terjadi karena para pria tidak puas dengan keadaan yang terjadi lalu mengambil calon-calon istri mereka dari kelompok-kelompok lain dan membawa gadis-gadis itu ke kelompok-kelompok mereka sendiri.

Dengan demikian keturunan yang dilahirkan juga tetap tinggal dalam kelompok pria. Secara lambat laun timbullah kelompok-kelompok keluarga dengan ayah sebagai kepala. Keempat, susunan parental terjadi karena perkawinan di luar kelompok (exogami) berubah menjadi endogamy karena berbagai sebab. Endogami menyebabkan anak-anak senantiasa berhubungan langsung dengan keluarga ayah maupun ibu. Dengan demikian patriarchate lambat laun hilang menjadi susunan parental (hal. 38-39).

Koentjaraningrat dengan cukup jelas membahas mengenai Teori Evolusi Keluarga JJ. Bachofen yang dimulai dengan promiskuitas, matriarchate, patriarchate dan parental seakan-akan promiskuitas

bentuk yang paling sederhana dan parental bentuk yang kompleks. Sayangnya penjelasan Koentjaraningrat mengenai teori JJ. Bachofen tidak menjelaskan dalam kurun waktu kapan promiskuitas, matriarchate, patriarchate dan parental berlangsung. Dengan demikian akan dapat diketahui apakah memang benar keadaan promiskuitas merupakan evolusi yang paling awal dan parental yang paling akhir. Dalam kenyataannya dapat kita lihat misalnya orang Minang dari awal hingga kini masih penganut sistem matriarchate, orang Batak dengan sistem patriarchate dan orang Jawa dengan sistem parentalnya tanpa menunjukkan suatu tingkat evolusi dari sederhana hingga kompleks.

TEORI EVOLUSI KEBUDAYAAN DI INDONESIA

Koentjaraningrat menyatakan bahwa ahli antropologi Belanda GA. Wilken (1847-1891) menerbitkan karangannya mengenai sewa tanah dan mengenai adat pemberian nama di Minahasa, karangan etnografi singkat dari pulau Buru (1875-a), karangan mengenai teori tentang evolusi perkawinan dan keluarga: "Mengenai Bentuk-bentuk Primitif dari Perkawinan dan Asal Mula Keluarga Inti". Karangannya yang terakhir ini menerangkan tingkat-tingkat evolusi Bachofen mengenai promiskuitas, matriarkhat, patriarkhat dan keluarga parental dengan contoh-contoh dari Indonesia. Ia juga merumuskan teori-teori tentang sejumlah gejala-gejala kebudayaan dan kemasyarakatan, misalnya tentang tektonimi, tentang hakekat mas kawin, yang menurut Wilken pada mulanya hanya merupakan alat untuk mengadakan perdamaian antara pengantin pria dan keluarga pengantin wanita setelah berlangsung kawin lari, suatu kejadian yang sering terdapat dalam masa peralihan antara tingkat matriarkhat ke tingkat patriarkhat dan sejumlah masalah serta gejala sosial dan kebudayaan lain. Akhirnya anggapan Wilken

tentang hukum adat di Indonesia sering dipandang sebagai dasar untuk pengembangan berbagai macam konsep mengenai hukum adat di Indonesia (hal. 39-41).

TEORI EVOLUSI KEBUDAYAAN LH. MORGAN

Menurut Koentjaraningrat Morgan mengemukakan bahwa masyarakat dari semua bangsa di dunia sudah atau masih akan menyelesaikan proses evolusinya melalui kedelapan tingkat evolusi yaitu: (1) Zaman liar tua, yaitu zaman sejak adanya manusia sampai ia menemukan api; dalam zaman ini manusia hidup dari meramu, mencari akar-akar dan tumbuhan-tumbuhan liar; (2) Zaman liar madya, yaitu zaman sejak manusia menemukan api, sampai ia menemukan senjata busur panah; dalam zaman ini manusia mulai merubah mata pencaharian hidupnya dari meramu menjadi pencari ikan di sungai-sungai atau menjadi pemburu; (3) Zaman Liar Muda, yaitu zaman sejak manusia menemukan senjata busur-panah, sampai ia mendapatkan kepandaian membuat barang-barang tembikar; dalam zaman ini mata pencaharian hidupnya masih berburu; (4) Zaman Barbar Tua, yaitu zaman sejak manusia menemukan kepandaian membuat tembikar sampai ia mulai beternak atau bercocok tanam; (5) Zaman Barbar Madya, yaitu zaman sejak manusia beternak atau bercocok tanam sampai ia menemukan kepandaian membuat benda-benda dari logam; (6) Zaman Barbar Muda, yaitu zaman sejak manusia menemukan kepandaian membuat benda-benda dari logam, sampai ia mengenal tulisan; (7) Zaman Peradaban Purba; (8) Zaman Peradaban Masakini (hal 44-45).

Koentjaraningrat dengan cukup sistematis menguraikan mengenai evolusi kebudayaan Morgan. Sayangnya ia kurang memberikan tanggapan mengenai evolusi kebudayaannya yang dirasa masih

mengandung unsur etnosentrisme. Dalam kenyataannya tidak semua kebudayaan melewati tahapan evolusi yang sama. Ada masyarakat yang melompati tahap-tahapan evolusi dan bahkan ada masyarakat yang memang sudah berada di tahapan akhir evolusi yang diajukan oleh Morgan.

TEORI EVOLUSI RELIGI E. B. TYLOR

Menurut Koentjaraningrat Tylor (1832-1917) menyatakan asal mula religi adalah karena adanya kesadaran akan faham jiwa. Paham ini disebabkan karena dua hal. Pertama, perbedaan yang tampak pada manusia antara hal-hal yang hidup dan hal-hal yang mati. Manusia mulai sadar akan adanya sesuatu kekuatan yang menyebabkan gerak itu yaitu jiwa. Kedua, peristiwa mimpi dalam mimpinya manusia melihat dirinya di tempat-tempat lain (bukan di tempat di mana ia sedang tidur). Manusia mulai membedakan antara tubuh jasmani yang ada di tempat tidur dan suatu bagian lain dari dirinya yang disebut dengan jiwa (hal. 48).

Koentjaraningrat menyatakan bahwa Tylor kemudian melanjutkan teorinya tentang asal mula religi dengan suatu uraian tentang evolusi religi berdasarkan cara pandang evolusionisme. Ada tiga pandangan Tylor. Pertama, animisme yang merupakan keyakinan kepada roh-roh yang mendiami alam semesta sekeliling tempat tinggal manusia merupakan bentuk religi yang tertua. Kedua, dalam evolusi religi manusia yakin bahwa gerak alam yang hidup itu juga disebabkan adanya jiwa di belakang peristiwa-peristiwa dan gejala-gejala alam itu. Ketiga, evolusi religi bersamaan timbulnya susunan kenegaraan dalam masyarakat manusia, timbul pula keyakinan bahwa dewa-dewa alam itu juga hidup dalam suatu susunan kenegaraan, serupa dalam dunia makhluk hidup (hal. 49-50)

Uraian yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat mengenai Teori Evolusi Religi E. B. Tylor dirasakan cukup jelas dan terperinci. Namun demikian pemahaman teori Tylor masih menggunakan cara pandang evolusionisme yang melihat perkembangan religi yang paling sederhana yaitu animisme hingga keyakinan adanya dewa-dewa.

TEORI J.G. FRAZER MENGENAI ILMU GAIB DAN RELIGI

Koentjaraningrat menyatakan bahwa Frazer membedakan antara ilmu gaib dan religi. Ilmu gaib adalah segala sistem tingkah laku dan sikap manusia untuk mencapai suatu maksud dengan menguasai dan dan mempergunakan kekuatan-kekuatan dan kaidah-kaidah gaib yang ada di dalam alam. Sebaliknya religi adalah segala sistem tingkah-laku manusia untuk mencapai suatu maksud dengan cara menyandarkan diri kepada kemauan dan kekuatan dan kekuasaan makhluk-makhluk halus seperti roh-roh, dewa-dewa dan sebagainya yang menempati alam (hal. 53).

MENGHILANGNYA TEORI-TEORI EVOLUSI KEBUDAYAAN

Menurut Keontjaraningrat akhir abad ke-19 mulai timbul kecaman-kecaman terhadap cara berpikir dan cara bekerja para sarjana penganut evolusi kebudayaan. Kecaman mulai menyerang detail dan unsur-unsur tertentu dalam berbagai karangan dari para penganut teori-teori tersebut, kemudian meningkat menjadi serangan-serangan terhadap konsepsi dasar dari teori-teori tentang evolusi kebudayaan manusia. Pada permulaan abad ke-20 hampir tidak ada lagi karya antropologi yang berdasarkan konsep evolusi (hal. 55).

Menghilangnya Teori-teori Evolusi Kebudayaan yang kemudian digantikan oleh teori-teori lain pada dasarnya tidak sama sekali menghilangkan pemikiran atau paradigma evolusi ini. Pada kenyataannya cara pandang evolusionisme ini masih hidup hingga sampai sekarang. Ini diperlihatkan dengan pemaparaan sesuatu yang selalu dimulai dari yang sederhana hingga kompleks. Pengkategorian sesuatu selalu melihat hal sederhana-kompleks, kemunduran-kemajuan, tradisional-modern, desa-kota dan lain-lain.

TEORI-TEORI MENGENAI AZAS RELIGI

TIGA PENDEKATAN TERHADAP MASALAH RELIGI

Menurut Keontjaraningrat ada tiga pendekatan terhadap masalah religi. Pertama, teori-teori yang dalam pendekatannya berorientasi kepada keyakinan religi. Kedua, teori-teori yang dalam pendekatannya berorientasi kepada sikap manusia terhadap alam gaib atau hal yang gaib. Ketiga, teori-teori yang dalam pendekatannya berorientasi kepada upacara religi.

TEORI-TEORI YANG BERORIENTASI KEPADA KEYAKINAN RELIGI

TEORI LANG TENTANG DEWA TERTINGGI ANDREW LANG (1844-1912)

Koentjaraningrat menyatakan bahwa Lang sebenarnya ingin mengecam teori Tylor. Ia menyatakan bahwa jiwa manusia mempunyai suatu kemampuan gaib. Kemampuan inilah yang menyebabkan timbulnya konsep jiwa sebagai penggerak hidup, dengan bayangan tentang diri manusia sendiri yang tampak di dalam mimpi. Kemudian Lang menyatakan bahwa dalam dongeng-dongeng mitologi sering ditemukan tokoh dewa yang oleh suku-suku bangsa yang bersangkutan dianggap dewa tertinggi, pencipta seluruh alam semesta beserta isinya, penjaga ketertiban alam dan kesusilaan (hal. 59-60).

TEORI MARETT TENTANG KEKUATAN LUAR BIASA

Menurut Koentjaraningrat pangkal religi menurut Marett adalah terhadap hal-hal dan gejala-gejala tertentu yang sifatnya luar biasa. Alam di mana hal-hal serta gejala-gejala itu berasal, oleh manusia purba dianggap sebagai dunia dimana terdapat berbagai kekuatan yang luar biasa (hal. 61).

KONSEP KRUYT TENTANG ANIMISME DAN SPIRITISME

Konsep Kruyt menurut Koentjaraningrat adalah waktu manusia hidup dalam suatu masyarakat yang bersifat *communistisch* maka religi manusia yang pokok adalah keyakinan akan adanya zat halus yang umum, yaitu *zielestof*. Tetapi kemudian ketika

individualisme berkembang maka keyakinan kepada suatu zat halus yang umum, mulai mengkhusus kepada zat-zat halus dari individu-individu, sedangkan keyakinan kepada zat-zat halus itu menjadi penting apabila individu yang mendukungnya telah meninggal, dan zat-zat halus tadi itu hidup sendiri-sendiri sebagai makhluk halus. Dengan evolusi dalam masyarakat manusia dari kehidupan komunal ke kehidupan individual itu, ada juga evolusi dari sistem religi animisme ke spiritisme (hal. 65).

TEORI YANG BERORIENTASI KEPADA SIKAP MANUSIA TERHADAP HAL YANG GAIB (KONSEP R. OTTO).

Konsep Otto menurut Koentjaraningrat menyatakan bahwa semua sistem religi, kepercayaan dan agama di dunia berpusat kepada suatu konsep tentang hal yang gaib (mysterium) yang dianggap maha-dahsyat (tremendum) dan keramat (sacer) oleh manusia. Sifat dari hal yang gaib serta keramat itu adalah maha-abadi, maha-dasyat, maha-baik, maha-adil, maha-bijaksana, tak terlihat, tak berubah, tak terbatas dan sebagainya (hal. 65).

Saya sependapat dengan apa yang diuraikan Koentjaraningrat mengenai konsep Otto. Pada umumnya setiap sistem religi dan agama di dunia memiliki konsep-konsep seperti apa yang dikemukakan Otto yaitu gaib, maha dahsyat dan keramat. Namun demikian penafsiran terhadap konsep tersebut serta perwujudan terhadap kebesaran konsep tersebut pada yang Maha Kuasa akan bervariasi dan berbeda-beda.

TEORI-TEORI YANG BERORIENTASI KEPADA UPACARA RELIGI

TEORI W. ROBERTSON SMITH TENTANG UPACARA BERSAJI.

Robertson Smith menurut Koentjaraningrat mengemukakan tiga gagasan penting mengenai azas-azas religi dan agama pada umumnya. Pertama, disamping sistem keyakinan dan doktrin, sistem upacara juga merupakan suatu perwujudan dari religi atau agama yang memerlukan studi dan analisa yang khusus. Dalam banyak agama upacaranya tetap, tetapi latar belakang, keyakinan maksud atau doktrinnya berubah. Kedua, upacara religi atau agama mempunyai fungsi sosial untuk mengintensifkan solidaritas masyarakat. Ketiga, mengenai fungsi upacara bersaji sebagai suatu aktifitas untuk mendorong rasa solidaritas dengan para dewa (hal. 67-68).

Uraian yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat mengenai tiga gagasan penting Robertson Smith cukup jelas dan mudah dipahami. Sayangnya uraian mengenai pernyataan bahwa dalam banyak agama upacaranya tetap, tetapi latar belakang, keyakinan, maksud atau doktrinnya berubah belum begitu jelas dan tidak disertai contoh-contoh dalam berbagai kebudayaan.

KONSEP-KONSEP PREUSZ MENGENAI AZAS-AZAS RELIGI

Konsep-konsep Preusz menurut Koentjaraningrat antara lain mengenai arti ritus dan upacara yang beranggapan bahwa rangkaian ritus yang paling penting dalam banyak religi di dunia adalah ritus kematian, perkembangan sistem keyakinan serta

ajaran religi itu lebih banyak dipengaruhi oleh sistem upacara dan tingkah laku manusia dalam kehidupan sehari-harinya (hal. 70).

Uraian yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat mengenai konsep-konsep Preusz dirasakan sangat tepat menggambarkan berbagai kebudayaan yang beranggapan ritus yang paling penting adalah ritus kematian contohnya dalam masyarakat Batak Toba dan Toraja. Sayangnya uraian ini tidak dilengkapi dengan contoh-contoh gambaran mengenai ritus tersebut.

ANALISA HERTZ TENTANG UPACARA KEMATIAN

Menurut Koentjaraningrat Hertz menyatakan ada lima anggapan dibelakang upacara inisiasi pada umumnya. Pertama, anggapan bahwa peralihan dari satu kedudukan sosial ke kedudukan sosial yang lain adalah suatu masa krisis, suatu masa penuh bahaya gaib, tidak hanya bagi individu bersangkutan, tetapi juga bagi seluruh masyarakat. Kedua, anggapan bahwa jenazah dan juga semua orang yang ada hubungan dekat dengan orang yang meninggal itu dianggap mempunyai sifat keramat (*sacre*). Ketiga, anggapan bahwa peralihan dari satu kedudukan sosial ke suatu kedudukan sosial lain itu tak dapat berlangsung sekaligus, tetapi setingkat demi setingkat melalui serangkaian masa antara yang lama. Keempat, anggapan bahwa upacara inisiasi harus mempunyai tiga tahap, yaitu tahap yang melepaskan si objek dari hubungannya dengan masyarakatnya yang lama, tingkat yang mempersiapkannya bagi kedudukannya yang baru, dan tingkat yang mengangkatnya ke dalam kedudukan yang baru. Kelima, anggapan bahwa dalam tingkat persiapan dari masa inisiasi, si objek merupakan seorang makhluk yang lemah sehingga harus dikuatkan dengan berbagai upacara ilmu gaib (hal. 71-72).

ANALISA VAN GENNEP MENGENAI RITUS PERALIHAN DAN UPACARA PENGUKUHAN

Koentjaraningrat menyatakan bahwa menurut Van Gennep ritus dan upacara religi secara universal pada azasnya berfungsi sebagai aktivitas untuk menimbiulkan kembali semangat kehidupan sosial antara warga masyarakat. Van Gennep malahan beranggapan bahwa rangkaian ritus dan upacara sepanjang tahap-tahap pertumbuhan atau “lingkaran hidup” individu (life cycle rites) itu, sebagai rangkaian ritus dan upacara yang paling penting dan mungkin paling tua dalam masyarakat dan kebudayaan manusia. Van Gennep menyatakan bahwa semua ritus dan upacara itu dapat dibagi ke dalam tiga bagian yaitu: (1) perpisahan atau separation; (2) peralihan atau marge dan (3) integrasi kembali, atau aggregation (hal. 74).

Uraian Koentjaraningrat mengenai analisa Van Gennep menyangkut Ritus Peralihan dan Upacara Pengukuhan dirasakan cukup jelas. Saya sependapat dengan apa yang dikemukakan oleh Van Gennep yaitu ritus dan upacara religi pada dasarnya berfungsi menimbulkan kembali semangat kehidupan sosial diantara warga masyarakat. Selain itu juga menguatkan kembali solidaritas sesama warga melalui ritus dan upacara tersebut.

BEBERAPA KOMPONEN RELIGI

Menurut Koentjaraningrat N. Soderblom (1866-1931) berhipotesa bahwa keyakinan yang paling awal yang menyebabkan terjadinya religi dalam masyarakat manusia adalah keyakinan akan adanya kekuatan sakti (mana) dalam hal-hal yang luar biasa dan yang gaib.

LIMA KOMPONEN RELIGI

Paling tidak ada lima komponen religi menurut Koentjaraningrat yaitu (1) emosi keagamaan; (2) sistem keyakinan; (3) sistem ritus dan upacara; (4) peralatan ritus dan upacara; (5) umat agama.

KELOMPOK L'ANNEE SOCIOLOGIQUE

MAJALAH L'ANNEE SOCIOLOGIQUE

Koentjaraningrat menyatakan bahwa pada tahun 1898 terbit suatu majalah mengenai ilmu sosiologi berjudul *L'annee Sociologique* yang diasuh oleh suatu kelompok ahli-ahli peneliti masyarakat di bawah pimpinan sosiologi E. Durkheim.

EMILE DURKHEIM

Menurut Koentjaraningrat karya Durkheim yang pertama merupakan disertasinya berkenaan mengenai masalah pembagian kerja dalam masyarakat. Karya penting lainnya mengenai aturan-aturan metode sosiologi. Karya yang ketiga mengenai gejala bunuh diri yang berjudul "Bunuh Diri: Sebuah Studi Sosiologi". Dalam tahun 1912 Durkheim menulis karya penting lain yaitu mengenai unsur-unsur elementer dari kehidupan keagamaan (hal.87).

Koentjaraningrat dengan cukup jelas membahas karya-karya Durkheim. Durkheim di kenal sebagai yang salah seorang pelopor ilmu sosiologi yang juga berpengaruh besar bagi perkembangan ilmu antropologi terutama terhadap teori-teori strukturalisme fungsionalisme. Konsep-konsep dan gagasan Durkheim banyak

dipengaruhi oleh Comte yang masih dipengaruhi dengan filsafat positivisme.

KONSEP FAKTA SOSIAL

Fakta-fakta sosial Durkheim menurut Koentjaraningrat merupakan entitas yang berdiri sendiri, lepas dari fakta-fakta individu. Fakta-fakta sosial malahan mempunyai kekuatan memaksa para individu untuk berpikir menurut garis-garis dan bertindak menurut cara-cara tertentu. Fakta-fakta sosial juga mempunyai sifat umum dalam arti bahwa pengaruhnya biasanya tidak terbatas kepada satu atau beberapa individu saja, melainkan kepada sebagian besar dari warga masyarakat yang bersangkutan.

KONSEP GAGASAN KOLEKTIF

Menurut Koentjaraningrat gagasan kolektif yang dikemukakan oleh Durkheim lebih luas daripada jumlah gabungan dari bagian-bagian gagasan-gagasan individu. Ini terjadi karena gagasan kolektif hanya terjadi karena dorongan dari “kesadaran kolektif”. Gagasan kolektif itu menjadi sarana bagi para warga masyarakat untuk saling berkomunikasi, berinteraksi dan berhubungan dalam hidup bersama ini. Gagasan kolektif biasanya terumuskan dan tersimpan dalam bahasa masyarakat yang bersangkutan. Dengan demikian dapat dilanjutkan kepada generasi berikutnya (hal. 91).

Saya sependapat dengan apa yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat yang menyatakan bahwa gagasan kolektif berbeda dengan kebudayaan. Oleh karena kebudayaan diartikan sebagai keseluruhan gagasan-gagasan kolektif yang mencakup wujud aktifitas dan wujud fisik dari semua tingkah laku manusia. Menurut saya kalau gagasan kolektif itu diwujudkan sebagai

pedoman manusia dalam bertingkah laku baru kemudian bisa dinamakan sebagai kebudayaan.

TEORI DURKHEIM TENTANG AZAS RELIGI

Koentjaraningrat menyatakan bahwa Durkheim melakukan tiga hal berkenaan mengenai Azas Religi. Pertama, menganalisis religi yang dikenal sebagai wujud religi dalam masyarakat yang paling bersahaja dengan maksud menentukan unsur-unsur dan gagasan-gagasan elementer kehidupan keagamaan. Kedua, meneliti sumber-sumber dari unsur-unsur tadi dalam religi yang bersahaja. Ketiga, membuat generalisasi ke religi-religi lain mengenai fungsi dalam masyarakat manusia.

Menurut Koentjaraningrat Durkheim mendefinisikan religi “adalah suatu sistem berkaitan dari keyakinan-keyakinan dan upacara-upacara yang keramat atinya yang terpisah dan pantang, keyakinan-keyakinan dan upacara yang berorientasi kepada suatu komunitas moral, yang disebut Umat (hal. 95).

STUDI DURKHEIM MENGENAI KLASIFIKASI PRIMITIF

Koentjaraningrat menyatakan bahwa Durkheim dan Mauss mengajukan suatu pemikiran yang bersifat evolusi, yang menyatakan bahwa ada perkembangan progresif dari sistem klasifikasi simbolik primitif ke sistem klasifikasi ilmiah yang dini, melalui sistem pembagian dua, empat, dan tujuh golongan yang sederhana, ke sistem-sistem yang lebih kompleks sampai akhirnya mencapai sistem klasifikasi untuk ilmu meramal dan metafisik. Kemudian berevolusi sistem klasifikasi yang melepaskan diri dari kategori-kategori sosial dalam masyarakat sekitar manusia, dan timbullah metodologi berfikir secara filsafat serta ilmiah (hal 101).

MARCEL MAUSS

Koentjaraningrat menyatakan bahwa bersama dengan Beucha, Mauss menulis karangan mengenai dampak menyebar dan mengelompok menurut musim dari orang Eskimo. Karangan ini memberikan sumbangan yang penting dalam memahami konsep-konsep struktural fungsional dari para ahli sosiologi Perancis. Dalam bukunya "The Gift" Mauss memberikan sumbangan mengenai fungsi dari pranata tukar menukar hadiah dalam kehidupan masyarakat (hal. 103).

Saya sependapat dengan Koentjaraningrat bahwa apa yang dikemukakan Mauss dalam bukunya "The Gift" memberikan sumbangan yang sangat berarti mengenai fungsi dari pranata tukar menukar hadiah dalam masyarakat terutama masyarakat sederhana. Sayangnya penjelasan Koentjaraningrat dirasa masih kurang mendalam dan lengkap mengenai teori pemberian (resiprositas) Mauss. Mauss mengatakan pranata tukar menukar yang ada pada masyarakat sederhana sangat berbeda dengan masyarakat sekarang yang telah mengenal ekonomi uang yang sifatnya sangat mekanistik. Pada masyarakat sederhana pranata tukar menukar menghidupkan sifat manusiawi dan menguatkan hubungan manusiawi diantara sesama anggota masyarakat tersebut.

KONSEPSI MAUSS MENGENAI INTENSIFIKASI INTEGRASI SOSIAL

Mauss menurut Koentjaraningrat mengembangkan suatu konsep struktural fungsional yang penting mengenai integrasi sosial masyarakat manusia. Menurut Mauss upacara-upacara yang mengandung unsur-unsur tukar menukar harta, makan bersama, menyanyi dan menari bersama hingga mencapai trance,

mempunyai fungsi untuk mempertinggi kesadaran kolektif dan mengintensifkan solidaritas sosial (hal. 105).

Saya sependapat dengan apa yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat mengenai teori Mauss bahwa pranata tukar menukar dalam masyarakat berfungsi untuk mempertinggi kesadaran kolektif dan mengintensifkan solidaritas sosial. Pada masyarakat sekarang pranata-pranata tersebut banyak yang telah hilang atau telah bergeser dan kehilangan maknanya.

TEORI-TEORI DIFUSI KEBUDAYAAN

GEJALA PERSAMAAN UNSUR-UNSUR KEBUDAYAAN

Dalam sub bab ini Koentjaraningrat menyatakan bahwa gejala persamaan unsur-unsur kebudayaan diberbagai tempat di dunia disebabkan karena persebaran atau difusi dari unsur-unsur itu ke tempat-tempat tertentu (hal. 110).

SEJARAH PERSEBARAN UNSUR-UNSUR KEBUDAYAAN MANUSIA

Koentjaraningrat menyatakan bahwa ada anggapan dasar mengenai persebaran kebudayaan yang menyatakan bahwa kebudayaan manusia itu pangkalnya satu, dan di satu tempat tertentu, yaitu pada waktu makhluk hidup baru saja muncul di dunia ini. Kemudian kebudayaan induk itu berkembang, menyebar dan pecah ke dalam banyak kebudayaan baru, karena pengaruh keadaan lingkungan dan waktu. Dalam proses memecah itu bangsa-bangsa pemangku kebudayaan-kebudayaan baru tidak tetap tinggal terpisah. Sepanjang masa di muka bumi ini senantiasa

terjadi gerak perpindahan bangsa-bangsa yang saling berhubungan serta pengaruh mempengaruhi (hal. 111).

KONSEP KULTURKREIS DAN KULTURSCHICHT DARI GRAEBNER

Koentjaraningrat menyatakan bahwa sekumpulan tempat di mana ditemukan benda-benda yang sama sifatnya itu oleh Graebner disebut satu Kulturkreis (hal 112).

MAZHAB SCHMIDT

Koentjaraningrat menyatakan Schmidt berpendirian bahwa keyakinan adanya satu Tuhan bukanlah suatu perkembangan yang termuda dalam sejarah kebudayaan manusia. Religi yang monotheisme itu malahan adalah bentuk yang sangat tua (hal. 115).

TEORI DIFUSI RIVERS

Koentjaraningrat menyatakan menurut Rivers bahan keterangan mengenai kehidupan suatu masyarakat dapat dianalisis dari daftar-daftar asal-usul, atau genealogi dari para informan itu. Dengan demikian seorang peneliti harus mengumpulkan sebanyak mungkin daftar asal-usul individu-individu dalam masyarakat objek penelitian itu. Dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan mengenai kaum kerabat dan nenek moyang para individu tadi sebagai pangkal, peneliti dapat mengembangkan suatu wawancara yang luas sekali, mengenai bermacam-macam peristiwa yang menyangkut kaum kerabat dan nenek moyang tadi. Metode ini sekarang menurut Koentjaraningrat dikenal dengan nama metode genealogi yang merupakan alat utama bagi tiap peneliti antropologi yang akan melakukan field work di daerah (hal. 118).

TEORI DIFUSI ELLIOT SMITH DAN PERRY

Menurut Koentjaraningrat teori difusi Elliot Smith dan Perry mengajukan teori bahwa dalam sejarah kebudayaan dunia pada zaman purbakala pernah terjadi suatu peristiwa difusi yang besar yang berpangkal di Mesir, yang bergerak ke arah timur dan yang meliputi jarak yang sangat jauh, yaitu ke daerah-daerah sekitar Lautan Tengah, Afrika, India, Indonesia, Polinesia dan Amerika. Teori ini kemudian disebut Heliolithic Theory (hal. 120).

Koentjaraningrat dengan begitu rinci dan sistematis menguraikan teori-teori difusi dari berbagai ahli. Pada umumnya teori-teori difusi melihat adanya persebaran kebudayaan dari satu wilayah/tempat ke tempat-tempat lainnya. Namun demikian, yang menjadi kritik terhadap teori difusi adalah kita tidak bisa memastikan bahwa asal muasal unsur-unsur kebudayaan tersebut dari masa asalnya karena persebaran unsur-unsur kebudayaan bisa jadi bersamaan waktunya. Dan saling pengaruh mempengaruhi antar satu unsur kebudayaan dengan kebudayaan lain sangat mungkin terjadi.

TEORI-TEORI FUNGSIONAL-STRUKTURAL

FUNGSIONALISME MALINOWSKI

Koentjaraningrat menyatakan bahwa Malinowski mengembangkan teori untuk menganalisa fungsi dari kebudayaan manusia, yang dinamakan teori fungsional tentang kebudayaan manusia (hal. 162).

ETNOGRAFI BERINTEGRASI SECARA FUNGSIONAL

Koentjaraningrat menyatakan bahwa Malinowski membedakan antara fungsi sosial dalam tiga tingkat abstraksi. Pertama, mengenai pengaruh atau efeknya terhadap adat, tingkah laku manusia dan pranata sosial yang lain dalam masyarakat. Kedua, mengenai pengaruh atau efeknya terhadap kebutuhan suatu adat atau pranata lain untuk mencapai maksudnya, seperti yang dikonsepsikan oleh warga masyarakat yang bersangkutan. Ketiga, mengenai pengaruh atau efeknya terhadap kebutuhan mutlak untuk berlangsungnya secara terintegrasi dari suatu sistem sosial yang tertentu (hal. 167).

STRUKTURALISME RADCLIFFE-BROWN

ETNOGRAFI BERINTEGRASI SECARA FUNGSIONAL

Koentjaraningrat menyatakan bahwa Radcliffe-Brown menyarankan untuk memakai istilah “fungsi sosial” untuk menyatakan efek dari suatu keyakinan, adat, atau pranata, kepada solidaritas sosial dalam masyarakat (hal. 176).

KONSEP-KONSEP RADCLIFFE-BROWN MENGENAI HUKUM

Koentjaraningrat menyatakan bahwa Brown melihat bahwa istilah hukum sebagai istilah teknis, sebaiknya dibataskan kepada sistem pengendalian sosial yang ada dalam masyarakat bernegara, karena hanya dalam suatu organisasi sosial seperti itulah mungkin ada alat-alat seperti polisi bersenjata, pengadilan, penjara dan sebagainya, yang semuanya merupakan sarana-sarana mutlak bagi keberlangsungan hidup hukum (hal. 177).

METODOLOGI ILMU ALAM UNTUK ILMU SOSIAL

Menurut Koentjaraningrat jasa Radcliffe Brown dalam ilmu antropologi adalah dalam usahanya untuk membuat ilmu itu mengembangkan suatu metodologi seperti yang ada dalam ilmu-ilmu alam khususnya fisika dan biologi (hal. 178).

KONSEP MENGENAI STRUKTUR SOSIAL DAN ILMU ANTROPOLOGI

Koentjaraningrat menyatakan bahwa ada sebelas konsep struktur sosial yang dikemukakan oleh Radcliffe Brown yaitu: (1) Masyarakat yang hidup terdiri dari serangkaian gejala sosial; (2) Masyarakat hidup juga dalam serangkaian gejala alam; (3) Masyarakat yang hidup merupakan suatu sistem sosial yang mempunyai struktur seperti halnya bumi, organisme, makhluk atau molekul; (4) Ilmu sosial sama halnya dengan ilmu alam (5) Suatu struktur sosial merupakan total dari jaringan hubungan antar individu-individu atau person-person dan kelompok-kelompok person; (6) Bentuk dari struktur sosial adalah tetap, kalau berubah berjalan secara lambat; (7) Dalam penelitian di lapangan analisa ilmu sosial sama seperti analisa dalam ilmu alam; (8) Seorang ahli ilmu sosial mendeskripsikan struktur sosial pada dimensi diadik maupun diferensialnya, morfologi sosial maupun fisiologi sosialnya; (9) Struktur sosial dapat juga dipakai sebagai kriterium untuk menentukan batas dari suatu sistem sosial atau suatu kesatuan masyarakat sebagai organisme; (10) Ilmu antropologi sosial bertugas mempelajari struktur-struktur sosial sebanyak mungkin; (11) Klasifikasi dari aneka warna gejala alam telah terbukti mutlak untuk kemajuan ilmu alam. Demikian juga dengan ilmu antropologi akan mampu mengembangkan hipotesa-hipotesa

yang dapat diuji menjadi kaedah sosial atau social laws atau klasifikasi besar mengenai aneka warna struktur sosial tersusun (hal. 180-183).

Koentjaraningrat dengan begitu rinci dan sistematis menguraikan konsep struktur sosial yang dikemukakan oleh Radcliffe Brown. Dari uraian struktur sosial tersebut kelihatan sekali bahwa konsep struktur sosial Radcliffe Brown sangat dipengaruhi oleh filsafat positivisme yang melihat hanya ada satu ilmu pengetahuan yaitu ilmu pengetahuan alam. Implikasinya bahwa ilmu pengetahuan sosial juga dipandang sebagaimana ilmu pengetahuan alam baik menyangkut kaedah, prosedur dan metodologi ilmunya.

TEORI FUNGSIONAL-STRUKTURAL HOCART

HIPOTESA MENGENAI FUNGSI UPACARA DAN RAJA

Koentjaraningrat menyatakan bahwa hipotesa mengenai fungsi upacara dan raja berkenaan dengan terjadinya organisasi pemerintah yang disebut negara dalam masyarakat manusia, fungsi upacara serta tindakan-tindakan simbolik di dalamnya (hal. 185).

Antropologi Sosial di Inggris Sesudah Malinowski dan Radcliffe-Brown

Konsep Evan-Pritchard mengenai Hubungan antara Antropologi Sosial dan Sejarah

Menurut Koentjaraningrat Evan-Pritchard menyatakan bahwa ahli antropologi sosial pada dasarnya tidak berbeda dengan sejarah, khususnya sejarah sosial. Kedua-duanya bertujuan merekonstruksi

dan membuat deskripsi mengenai struktur sosial dari suatu masyarakat tertentu (hal. 189).

MEYER FORTES DAN MASALAH DIMENSI WAKTU DALM STRUKTUR SOSIAL

Koentjaraningrat menyatakan bahwa ada tiga macam gerak struktur sosial menurut Meyer Fortes: (1) bergerak karena suatu hubungan itu merupakan aktivitas yang berlangsung dalam ruang waktu, dan duration time-nya; (2) bergerak dalam arti kontinuitas dari struktur sosial dalam ruang waktu; (3) bergerak dalam arti proses pertumbuhan dari struktur sosial (hal 193).

TEORI-TEORI STRUKTURAL C. LEVI-STRAUSS

METODE SEGITIGA KULINER

Menurut Koentjaraningrat metode Segitiga Kuliner Levi-Strauss merupakan metode yang diambil Levi-Strauss dari ilmu linguistik yaitu berkenaan mengenai makanan manusia. Makanan manusia terdiri dari tiga jenis yaitu makanan melalui proses pemasakan, melalui proses fermentasi dan makanan mentah, jadi yang bebas dari salah satu proses. Demikianlah terbentuk “segitiga kuliner”. (hal. 212-213).

Uraian Koentjaraningrat mengenai metode Segitiga Kuliner Levi-Strauss cukup dapat dipahami dengan jelas. Bahwa manusia secara universal memperlakukan makanannya dengan cara tertentu yaitu melalui proses pemasakan, fermentasi dan makanan mentah. Cara

manusia ini memperlihatkan kebudayaannya yang mempunyai arti sosial, keagamaan dan simbolik.

ANALISA SISTEM KEKERABATAN

Koentjaraningrat menyatakan bahwa Levi-Strauss merumuskan dua hipotesa kontras dalam analisa sistem kekerabatan. Pertama, Apabila hubungan antara anak dengan ayah itu positif, maka hubungan antara anak dengan kerabat ibu adalah negatif. Sebaliknya, apabila hubungan antara anak dengan ayah itu negatif, maka hubungan antara anak dengan kerabat ibu adalah positif (Korelasi Y). Kedua, apabila hubungan antara suami dan istri itu positif, maka hubungan antara saudara sekandung pria dan wanita adalah negatif. Sebaliknya apabila hubungan antara suami dan istri itu negatif, maka hubungan antara saudara sekandung pria dan wanita itu positif (Korelasi X) (hal. 215).

Hipotesa kontras dalam menganalisa sistem kekerabatan yang dikemukakan oleh Levi-Strauss dirasakan kurang bisa dipahami kebenarannya secara mutlak. Hipotesa ini seakan-akan menutup berbagai kemungkinan lain yang mungkin saja tidak termasuk dalam kedua hipotesa kontras tersebut.

SIMBOLIK MENGATUR PERKAWINAN ANTARA KELOMPOK KEKERABATAN

Koentjaraningrat menyatakan bahwa menurut Levi-Strauss ada tiga kemungkinan struktur elementer yang terjadi sebagai akibat dari dua macam cara tukar-menukar wanita. Pertama, Struktur "tukar menukar terbatas". Kedua, struktur "tukar menukar meluas". Struktur ini dapat digolongkan menjadi dua yaitu

“struktur tukar-menukar kontinu” dan “struktur tukar-menukar tak kontinu” (hal. 221).

Uraian yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat mengenai tiga struktur elementer Levi-Strauss dirasakan tidak begitu mudah untuk dipahami. Ini dikarenakan tidak diberikan contoh-contoh sederhana dan yang nyata dalam berbagai kebudayaan.

KONSEP LEVI-STRAUSS MENGENAI AZAS KLASIFIKASI ELEMENTER

Menurut Koentjaraningrat Levi-Strauss menyatakan bahwa manusia mengklasifikasikan lingkungan alam serta sosial-budayanya ke dalam kategori-kategori yang elementer. Pada tahap pertama berhubungan dengan metode analisa “segitiga kuliner”. Manusia membagi lingkungannya ke dalam lingkungan alam dan lingkungan kebudayaan atau sosial-budaya. Menurut Levi-Strauss dalam Koentjaraningrat unsur-unsur tersebut dapat disusun dalam sebuah matrix bermutasi yang terdiri dari empat rangkaian yaitu: (1) kategori-kelompok; (2) kategori-person; (3) unsur kelompok-kelompok; (4) unsur khusus-person (hal. 227).

Uraian yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat mengenai konsep Levi-Strauss mengenai Azas Klasifikasi Elementer tidak begitu mudah untuk dipahami dengan baik. Kemungkinan penjelasannya kurang mencoba untuk lebih menyederhanakan pembahasan konsep-konsep yang dikemukakan Levi-Strauss. Ini dapat dipahami karena Levi Strauss merumuskan cara-cara berpikir elementer dari struktur pemikiran manusia yang kemudian dapat berlaku universal dalam berbagai kebudayaan.

PENGARUH STRUKTURALISME LEVI-STRAUSS

Menurut Koentjaraningrat Strukturalisme Levi-Strauss secara luas berpengaruh di berbagai negara antara lain di Negeri Belanda, Inggris dan Amerika Serikat. Adapun pengaruhnya antara lain dalam konsep struktur. Struktur sosial yang dikemukakan oleh Malinowski-Radcliffe-Brown serta pada ahli antropologi Inggris beranggapan bahwa struktur sosial sebagai suatu perumusan dari jaringan hubungan interaksi antar-manusia dalam, kehidupan masyarakat yang di dapat karena abstraksi induktif dari data yang nyata. Berbeda dengan Levi-Strauss struktur (terutama dalam analisa mitologi) adalah beberapa konsep cara berpikir akal manusia yang dianggapnya elementer dan karena itu bersifat universal. Dengan struktur itu seorang peneliti dapat memahami secara deduktif data mengenai interaksi manusia dalam kenyataan kehidupan masyarakat. Selain itu pengaruh Levi-Strauss terlihat dalam konsep mengenai oposisi (pertentangan) dan klasifikasi dualisme diadik dan konsentrikal dalam analisa mitologi (hal. 233-243).

Apa yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat mengenai Strukturalisme Levi-Strauss yang membawa banyak pengaruh di berbagai negara. Antara lain di Belanda, Inggris dan Amerika Serikat. Ini menunjukkan bahwa konsep-konsep dan teori yang diajukan oleh Levi-Strauss mengenai teori strukturalisme bersifat universal yang berdasarkan pemahaman struktur pemikiran universal manusia yang melintasi batas-batas kultural manusia di berbagai belahan dunia. Sekali lagi ini menunjukkan bahwa pemikiran Levi-Strauss mendapatkan pengaruh yang luas bagi perkembangan teori-teori ilmu sosial budaya terutama ilmu antropologi.

DAFTAR PUSTAKA

Koentjaraningrat. 2009. Sejarah Teori Antropologi I. Jakarta: UI Press.

Review Sejarah Teori Antropologi II (Koetjaraningrat)

OLEH: RATIH BAIDURI

Buku ini merupakan kelanjutan dari buku Koentjaraningrat sebelumnya (Sejarah Teori Antropologi I). Pada buku sebelumnya Koentjaraningrat telah banyak mengurai hal-hal yang berkaitan dengan sejarah dan awal mula munculnya ilmu antropologi di dunia, berbagai grand teori antropologi seperti evolusi, difusi, teori struktural fungsional, dan strukturalisme serta perkembangan ilmu antropologi di Amerika Serikat dan di beberapa negara Komunis. Sedangkan buku lanjutan ini memuat mengenai konsepsi-konsepsi dalam antropologi serta cabang-cabang spesialisasi dalam antropologi. Adapun cakupan bahasan pada buku ini terdiri dari enam bab utama yaitu: (1) Antropologi dan penelitian komparatif;

(2) Konsepsi-konsepsi antropologi psikologi; (3) Konsepsi-konsepsi mengenai perubahan kebudayaan, (4) Kebudayaan folk, komunitas kecil, jaringan kerabat, dan jaringan sosial; (5) Cabang-cabang spesialisasi dalam antropologi; dan (6) Antropologi terapan dan antropologi pembangunan.

Pada bab awal ini, dibahas mengenai antropologi dan penelitian komparatif. Menurut Koentjaraningrat sejak awal kemunculan ilmu antropologi para ahli telah mendasarkan kajiannya pada penelitian komparatif. Walaupun banyak ahli yang mengkritik dan bahkan menolak pendekatan komparatif ini termasuk ahli antropologi Inggris dan pengikut C. Levi-Strauss. Adapun alasan mereka antara lain karena penelitian komparatif: (1) mempreteli unsur kebudayaan dari konteks masyarakat yang hidup untuk dijadikan satuan-satuan budaya bandingnya; (2) generalisasi yang dibuat mengharuskan peneliti menjebol dan mengisolasi pranata-pranata dari masyarakat yang hidup serta generalisasi yang dibuat merupakan pernyataan-pernyataan yang sebenarnya sudah diketahui umum (hal 1-3). Terlepas dari kritik terhadap pendekatan komparatif ini Koentjaraningrat menganggap pendekatan ini penting adanya. Gopala Sarana (1975) menurut Koentjaraningrat setidaknya mengajukan empat macam tujuan dari penelitian komparatif yaitu: (1) menyusun sejarah kebudayaan manusia secara inferensial; (2) menggambarkan suatu proses perubahan kebudayaan; (3) taxonomi kebudayaan; (4) menguji korelasi-korelasi antarunsur, antarpranata dan antargejala kebudayaan guna memuat generalisasi mengenai tingkah laku manusia pada umumnya (hal. 3).

Dalam rangka studi komparatif ini, menurut Koentjaraningrat G. P. Murdock pada tahun 1949 dari Yale University memulai suatu program ilmiah yang bernama *cross-cultural survey*, kemudian pada

tahun 1949 diberi nama Human Relations Files (HRAF). HRAF ini memuat secara sistematis dan terklasifikasi ratusan kebudayaan dari beraneka warna masyarakat di dunia (hal. 23).

Berbagai kecaman datang terhadap penelitian Cross-Cultural. Menurut Koentjaraningrat seorang antropolog F. Galton mempertanyakan apakah adanya korelasi yang tinggi antara dua pranata kekerabatan merupakan hubungan sebab-akibat antara kedua pranata itu, atau akibat pengaruh difusi dari pranata yang satu terhadap yang lain (dikenal dengan Galton's problem). Untuk menghindari masalah ini menurut Koentjaraningrat para ahli antropologi (R. Naroll) kemudian mengembangkannya dua teknik statistik yaitu: (1) run test for diffusion atau tes untuk melihat apakah unsur-unsur yang menjadi satuan banding itu mengelompok di daerah-daerah tertentu sehingga dapat dipastikan bahwa korelasi itu merupakan akibat dari difusi, dan bukan karena hubungan sebab-akibat; (2) sifting test atau tes untuk mengeluarkan masyarakat-masyarakat yang letak geografisnya berdekatan, dari suatu sampel acakan yang akan diteliti secara komparatif (hal. 32).

Pada bagian kedua buku ini, Koentjaraningrat membahas mengenai konsepsi-konsepsi antropologi psikologi. Menurut Koentjaraningrat ilmu antropologi psikologi mula-mula berkembang karena: (1) adanya ahli-ahli antropologi yang memandang suatu kebudayaan sebagai suatu kesatuan yang holistik, memfokuskan pada "watak khas" atau ethos dari kebudayaan yang diteliti; (2) ada yang berkeinginan untuk meneliti konsep-konsep atau teori-teori psikologi dari kebudayaan Eropa Barat dan Amerika yang metropolitan apakah bersifat universal; (3) berkeinginan mendeskripsikan kepribadian umum penduduk dari suatu kebudayaan tertentu. Selain sebab-sebab yang disebutkan di atas Koentjaraningrat menambahkan karena adanya perhatian baru

terhadap suatu suatu permasalahan hubungan antara individu dan masyarakat serta pengaruh proses belajar pada kebudayaan manusia dan pergeseran orientasi nilai budaya (hal. 39-40).

Menurut Koentjaraningrat, istilah yang sering digunakan untuk menyebut konsep-konsep yang mengabstraksikan watak kebudayaan dalam masyarakat adalah "konfigurasi". Istilah ini pertama kali berasal dari E. Sapir yang mengatakan "Kebudayaan ...hanyalah konfigurasi-konfigurasi abstrak dari gagasan-gagasan dan pola-pola tindakan yang bagi berbagai individu warga masyarakat mempunyai arti yang berbeda-beda tanpa batas... ". Konsep Sapir mengenai ethos berbeda sedikit dengan Benedict yang menyatakan bahwa individu masyarakat tidak hanya secara pasif mensosialisasikan diri dengan dan membudayakan pola-pola tindakan serta ethos dari kebudayaannya.

Selain Benedict ahli antropologi psikologi yang tak kalah penting adalah Margaret Mead. Menurut Koentjaraningrat Mead tertarik untuk meneliti seberapa jauh konsep psikologi yang menyatakan bahwa para remaja yang mengalami masa pubertas mempunyai kecenderungan untuk menentang kekuasaan dan otoritas orang tua yang dianggap universal, berlaku juga di Samoa. Berdasarkan pengkajian Mead menyimpulkan gadis-gadis Samoa tidak mengalami "ketegangan masa pubertas" yang sama dialami remaja di Eropa dan Amerika yang metropolitan. Ini dikarenakan keluarga Samoa merupakan keluarga luas bukan keluarga inti. Dengan demikian anak-anak tidak terus menerus terikat dengan ayah ibunya melainkan berhubungan dengan berbagai kerabatnya. Oleh karena itu menurut Mead gejala pubertas tersebut tidaklah berlaku universal (hal. 48).

Salah seorang ahli antropologi psikologi adalah R. Linton dan A. Kardiner seorang ahli psikologi mengeluarkan teori yang terkenal dengan teori Kepribadian Umum Warga Masyarakat (basic personality structure). Koentjaraningrat menyatakan menurut R Linton dan A. Kardiner metode eksak yaitu tes Rorschach dan Thematic Apperception Test digunakan untuk menganalisis dan mendeskripsikan kepribadian umum warga suatu masyarakat. Selain itu digunakan data-data adat-istiadat pengasuhan anak-anak dalam kebudayaan masyarakat yang bersangkutan. Metode ini juga didasarkan pada konsepsi psikologi bahwa watak orang dewasa antara lain ditentukan oleh cara orang tersebut diasuh ketika dia masih anak-anak. Adat istiadat pengasuhan anak dalam suatu kebudayaan menyebabkan bahwa hampir semua individu dalam kebudayaan tersebut sewaktu kecilnya diasuh dengan cara yang sama. Akibatnya bahwa mereka kelak mengembangkan beberapa ciri watak yang sama. Ciri-ciri watak yang sama pada sebagian besar warga dewasa dalam masyarakat itulah yang merupakan kepribadian umum masyarakat dan kebudayaan yang bersangkutan. Linton dalam Koentjaraningrat juga berpendirian bahwa tiap kebudayaan mempunyai kepribadian umum. Kepribadian umum adalah sejumlah ciri watak yang kadang-kadang seluruhnya dan ada kalanya hanya sebagian berada dalam jiwa suatu masyarakat. Ini disebabkan karena selain ditentukan oleh bakatnya sendiri kepribadian individu ditentukan oleh latar belakang kebudayaan dan sub-kebudayaan dari lingkungan sosial dimana individu itu dibesarkan (hal. 52-55).

Pada bagian ketiga buku ini, Koentjaraningrat membahas mengenai konsepsi-konsepsi mengenai perubahan kebudayaan, akulturasi dan inovasi. Menurut Koentjaraningrat penelitian mengenai gejala akulturasi adalah penelitian-penelitian yang menyangkut proses

sosial yang terjadi bila manusia dalam suatu masyarakat dengan kebudayaan tertentu dipengaruhi oleh unsur-unsur dari suatu kebudayaan asing yang sedemikian berbeda sifatnya, sehingga unsur-unsur kebudayaan asing tadi lambat-laun diakomodasikan dan diintegrasikan ke dalam kebudayaan itu sendiri tanpa kehilangan kepribadian dari kebudayaannya sendiri. Koentjaraningrat menyatakan bahwa setidaknya ada lima masalah khusus yang berkenaan dengan topik akulturasi menyangkut masalah: (1) metode-metode untuk mengobservasi, melukiskan dan menguraikan suatu proses akulturasi dalam suatu masyarakat; (2) jalannya suatu proses akulturasi; (3) psikologi dalam suatu proses akulturasi; (4) timbulnya inovasi dan (5) usaha untuk menolak atau menghindari proses akulturasi (hal. 94).

Koentjaraningrat menyatakan bahwa G. M. Foster meringkas pola proses akulturasi sebagai berikut: (1) hampir semua proses akulturasi mulai dalam golongan atasan yang biasanya tinggal di kota, lalu menyebar ke golongan-golongan yang lebih rendah di daerah pedesaan. Proses ini biasanya mulai dengan perubahan sosial ekonomi; (2) perubahan dalam sektor ekonomi hampir selalu menyebabkan perubahan penting dalam asas-asas kehidupan kekerabatan; (3) penanaman tanaman untuk ekspor dan perkembangan ekonomi uang merusak pola-pola gotong royong tradisional, dan karena itu berkembanglah sistem pengerahan tenaga kerja baru; (4) perkembangan sistem ekonomi uang juga bisa menyebabkan perubahan dalam kebiasaan-kebiasaan makan dengan segala akibatnya dalam aspek gizi, ekonomi, maupun sosial; (5) proses akulturasi yang berkembang cepat menyebabkan berbagai pergeseran sosial yang tidak seragam dalam semua unsur dan sektor masyarakat, sehingga terjadi keretakan masyarakat; (6)

gerakan-gerakan nasionalisme juga dapat dianggap sebagai salah satu tahap dalam proses akulturasi (hal. 101-102).

Menurut Koentjaraningrat suatu gejala penting yang sering sekali menyebabkan terjadinya inovasi yaitu penemuan baru dalam bidang teknologi. R. Linton dalam *The Study of Men* menyatakan bahawa suatu penemuan baru, baik berupa alat atau ide baru disebut sebagai *discovery*. Apabila adat atau ide baru itu sudah diakui dan diterima oleh sebagian besar warga masyarakat, maka penemuan baru tadi dinamakan *invention*. Koentjaraningrat menyatakan bahwa H. G. Barnett adalah salah satu ahli yang mengajukan pendapat bahwa para individu yang “tidak terpendang dalam masyarakatnya”, atau tidak dapat menyesuaikan diri dengan lingkungannya itulah yang sering bermotivasi untuk menandakan pembaruan dalam kebudayaan dan menjadi pendorong terjadinya suatu penemuan baru dan kemudian suatu inovasi (hal.109).

Dalam bagian ketiga buku ini, Koentjaraningrat juga membahas mengenai kerangka-kerangka baru mengenai proses perkembangan kebudayaan yang bersifat evolusi yang berbeda dengan kerangka evolusi unilineal. Menurut Koentjaraningrat kerangka ini disebut kerangka-kerangka neoevolusi yaitu terdiri dari: (1) kerangka Gordon mengenai peristiwa-peristiwa perubahan besar dalam sejarah kebudayaan manusia pada umumnya yang bersifat universal, sehingga proses yang digambarkan oleh kerangka ini sering disebut *universal evolution*; (2) kerangka Leslie White tentang tahap-tahap kemajuan manusia dalam teknologi untuk menguasai sumber-sumber energi yang makin lama makin kompleks sehingga proses yang digambarkan oleh tahap-tahap itu juga disebut *universal evolution*; (3) metodologi J. Steward untuk menganalisis proses-proses evolusi kebudayaan

berdasarkan konsepsi bahwa tergantung dari lingkungan-lingkungan ekologi tertentu, ada unsur-unsur kebudayaan yang berevolusi seragam, sedang ada unsur-unsur lain yang berevolusi tidak seragam sehingga proses evolusi yang disebut *multilineal evolution* (hal. 116).

Pada bagian keempat buku ini, Koentjaraningrat membahas mengenai kebudayaan folk, komunitas kecil, jaringan kerabat dan jaringan sosial. Penelitian holistik terhadap suatu komunitas telah lama dilakukan oleh para ahli antropologi seperti yang dilakukan oleh B. Malinowski di kepulauan Trobriand. Menurut Koentjaraningrat Redfield membuat buku memuat perumusan mengenai konsep kebudayaan folk dalam empat tipe komunitas yang disebutnya *city* (kota), *town* (kota kecil), *peasant village* (desa petani), dan *tribal village* (desa terisolasi). Secara singkat semua sifat komparatif itu dapat diringkas menjadi tiga ciri yaitu pengendalian adat istiadat, sekularisasi dan individualisasi (hal. 135). Redfield membuat abstraksi mengenai empat sifat yang menjadi latar belakang dari semua komunitas kecil yaitu: *distinctiveness*, *smallness*, *homogeneity* dan *all-providing, selfsufficiency*. Dengan perkataan lain, suatu komunitas kecil: (1) mempunyai suatu identitas yang khas; (2) terdiri dari penduduk dengan jumlah yang cukup terbatas sehingga masih saling mengenal sebagai individu yang berkepribadian; (3) berseragam dengan diferensiasi terbatas; dan (4) kebutuhan hidup penduduknya sangat terbatas sehingga semua dapat dipenuhi sendiri tanpa tergantung dari pasaran luar. Dengan demikian Redfield samapai pada konsep *peasant community* yaitu sebagai suatu "...masyarakat kecil yang tidak terisolasi, dan tidak memenuhi semua kebutuhan hidup penduduknya, tetapi yang di satu pihak mempunyai hubungan horizontal dengan komuniti-

komuniti petani lain disekitarnya, tetapi di pihak lain juga secara vertical dengan komuniti-komuniti di daerah perkotaan (hal. 141).

Koentjaraningrat membahas salah satu metode jaringan kekerabatan dengan merujuk W. H. R. Rivers yaitu mengenai manfaat metode genealogi (*genealogical method*) yaitu: (1) metode genealogi dapat dipergunakan untuk mengembangkan hubungan yang lancar antara peneliti dan informan karena dalam kebudayaan manapun orang biasanya suka berbicara mengenai kaum kerabat; (2) metode ini dipergunakan juga untuk menanyakan mengenai hubungan hak dan kewajiban yang tidak diatur adat-istiadat; (3) metode genealogi juga dapat digunakan untuk menanyakan konsepsi-konsepsi yang abstrak dengan cara mengacu ke hubungan dan peristiwa-peristiwa konkret yang dialami individu-individu yang namanya muncul dalam silsilah. Menurut Koentjaraningrat metode genealogi juga dapat dipergunakan untuk mengumpulkan data kuantitatif mengenai kelahiran, kematian anak dan orang dewasa, serta perpindahan penduduk. Dengan perkataan lain data yang biasanya juga dikumpulkan oleh seorang ahli demografi. Dengan demikian menurut Koentjaraningrat dapat disimpulkan bahwa metode genealogi dapat digambarkan sebagai bagan silsilah kekerabatan dari sejumlah informan mempunyai tiga aspek yaitu semantik, etnografi dan demografi. Menurut Koentjaraningrat aspek semantik adalah mengenai metode untuk memecahkan masalah makna dari istilah-istilah kekerabatan dalam dua bahasa yang berbeda (bahasa si peneliti dan bahasa informan); aspek etnografinya menyangkut pencatatan seluruh kehidupan sosial-budaya dari masyarakat yang diteliti melalui pengalaman yang di dapat si informan dari interaksinya dengan kaum kerabatnya; dan aspek demografinya mengenai data dinamik

penduduk dalam masyarakat melalui pandangan dan konsepsi si informan (hal. 146).

Koentjaraningrat menyatakan menurut Barnes pendekatan jaringan sosial cocok digunakan untuk menganalisa masalah lapisan sosial, terutama lapisan social yang tidak tradisional, tidak resmi dan tidak ketat (hal. 153). Berdasarkan penelitian Mayer, Koentjaraningrat menyatakan bahwa bagaimana kajian komuniti dengan pendekatan analisis jaringan sosial dapat menelusuri kehidupan sosial dalam komuniti yang bersangkutan dari dalam, dan dari sudut perasaan, sikap dan pandangan para individu yang menjadi warganya. Selain itu penelitian dengan analisa jaringan sosial dapat dilakukan dalam suatu lapangan interaksi tertentu seperti kekerabatan, sosial, politik, agama dan sebagainya. Dengan demikian masih menurut Mayer peneliti akan dapat menambah pengertiannya mengenai jaringan-jaringan sosial mana yang biasanya padat-ketat dan jaringan-jaringan sosial mana yang biasanya jarang-longgar (hal. 155).

Pada bagian kelima buku ini, Koentjaraningrat membahas mengenai cabang-cabang spesialisasi dalam antropologi. Pembahasannya dibatasi hanya pada tiga cabang spesialisasi saja yakni, antropologi ekonomi, antropologi politik dan antropologi pendidikan.

Pembahasan mengenai antropologi ekonomi sebagaimana lazimnya berkuat pada persoalan kajian anatropologi ekonomi yang substantivis dan yang formalis. Secara singkat, menurut Koentjaraningrat pandangan substantivis beranggapan bahwa konsep-konsep, konsepsi-konsepsi, dan teori-teori ekonomi pada dasarnya tidak dapat diterapkan pada ekonomi sederhana dan ekonomi pedesaan. Para ahli penganut pandangan substantivis

malahan berpendapat bahwa konsepsi Marxisme lebih cocok untuk mengkaji ekonomi sederhana dan ekonomi pedesaan daripada ilmu ekonomi. Contoh-contoh ahli golongan substantivis yang dalam antropologi ekonomi adalah H. J. Boeke dari Belanda dan ahli sejarah ekonomi K. Polanyi dari Amerika Serikat. Sementara pemikiran formalis dalam ilmu antropologi ekonomi menurut Koentjaraningrat didasarkan pada konsepsi fungsional-struktural yang menggunakan metodologi penelitian yang bersifat komparatif sinkronik terhadap tingkah laku manusia dalam memenuhi kebutuhan hidupnya, menurut dinamika keadaan dalam suatu kebudayaan tertentu. Pemikiran formalis dalam antropologi dapat menggunakan konsep-konsep, konsepsi-konsepsi dan teori-teori ilmu ekonomi yang dapat diterapkan pada ekonomi semua masyarakat manusia yaitu dalam ekonomi sederhana, pedesaan maupun ekonomi industri dan perdagangan internasional. Tokoh dari aliran formalis antara lain Raymond Firth dalam karyanya *Malay Fisherman: Their Peasant Economy* (1946). Firth seperti yang dinyatakan oleh Koentjaraningrat sangat berhasil menerapkan konsep-konsep ilmu ekonomi terhadap masalah-masalah penggunaan tanah, penggumpalan dan pemanfaatan modal, tenaga kerja, produksi dan distribusi hasil. Ahli lainnya yang juga dapat digolongkan ke dalam aliran formalis adalah L. Pospisli dengan kajiannya tentang sistem ekonomi pada masyarakat Kapauku di Irian.

Cabang antropologi berikut yang dibahas oleh Koentjaraningrat adalah antropologi politik. Cabang spesialisasi antropologi ini baru berkembang dengan pesat sesudah tahun 1940 bersamaan terbitnya buku *African Political Systems* redaksi M. Fortes dan E. E. Evans-Pritchard (1940). Buku ini diberi kata pengantar oleh A. R. Radcliffe Brown, yang menyatakan bahwa organisasi politik adalah

organisasi untuk melaksanakan.... “aktivitas sosial yang menyangkut penjagaan keteraturan dan stabilitas masyarakat dalam suatu wilayah tertentu, dengan penggunaan kekuasaan, dan kalau perlu kekerasan, secara absah”. Berdasarkan definisi tersebut, topik-topik yang termasuk antropologi politik meliputi masalah-masalah hukum adat, organisasi kenegaraan, organisasi perang, organisasi kepemimpinan, pemerintahan dan kekuasaan. Namun demikian, menurut Koentjaraningrat akhir-akhir ini hukum dan hukum adat tidak termasuk bidang spesialisasi antropologi politik, melainkan telah merupakan spesialisasi khusus yaitu antropologi hukum (hal 197).

Cabang antropologi lain yang dibahas oleh Koentjaraningrat adalah antropologi pendidikan. Beberapa kalangan masih meragukan antropologi pendidikan ini sebagai bidang spesialisasi antropologi karena bidang-bidang penelitian tersebut belum memiliki konsep-konsep, konsepsi-konsepsi dan teori-teori yang khusus dan mantap. Namun demikian, Koentjaraningrat melihat para ahli antropologi semakin lama semakin meningkat untuk mengadakan penelitian dalam bidanga antropologi pendidikan. Ini dimungkinkan karena: (1) pendekatan antropologi menggunakan berbagai teknik wawancara yang mendalam, dianggap sangat berguna untuk memperoleh banyak data mengenai berbagai masalah sosial budaya yang melatarbelakangi pendidikan sekolah masa kini; (2) pendekatan antropologi dapat menambah pengertian mengenai masalah transmisi kebudayaan pada umumnya; (3) pendekatan antropologi dapat menambah pengertian mengenai cara mendidik murid-murid dengan latar belakang kebudayaan yang berbeda-beda; dan (4) metode cross cultural yang dikembangkan oleh antropologi dianggap dapat membantu ilmu pendidikan komparatif.

Pada bagian akhir buku Sejarah Teori Antropologi II (2010) ini, Koentjaraningrat membahas mengenai antropologi terapan dan antropologi pembangunan. Kajian antropologi terapan sebenarnya sudah ada sejak awal perkembangan ilmu ini yaitu sekitar pertengahan abad ke-19 yaitu dalam rangka memperbaiki nasib masyarakat suku-suku bangsa yang dianggap sederhana. Di Eropa Barat, ilmu antropologi mulai memperoleh aspek terapan pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Pada waktu itu umumnya negara-negara tersebut merupakan negara-negara penjajah terutama negara-negara Inggris dan Belanda. Muncul suatu perubahan sikap dalam kebijakan terhadap negara-negara yang mereka jajah. Perubahan sikap yang pada awalnya bersifat mengeksploitasi tenaga penduduk serta kekayaan alam di wilayah-wilayah jajahan mereka berubah menjadi keinginan untuk memajukan serta memperbaiki kesejahteraan penduduk seperti yang dikenal salah satunya dengan politik etis di wilayah Hindia Belanda (hal. 237).

Sementara itu menurut Koentjaraningrat kajian antropologi pembangunan dimulai setelah sebagian negara-negara jajahan memperoleh kemerdekaan mereka. Oleh karena itu tumbuhlah dengan pesat ilmu ekonomi pembangunan yang sebenarnya merupakan gabungan dari beberapa ilmu sosial, ilmu teknologi, dan ilmu alam dengan ilmu ekonomi sebagai pusatnya. Dalam hal ini, antropologi dapat berperan serta dalam mengkaji sebanyak-banyaknya masalah-masalah pembangunan Nasional yang tidak hanya dikonsepsikan sebagai pembangunan ekonominya saja melainkan semua sektor kehidupan termasuk sektor sosial, politik, agama dan budaya.

Menurut Koentjaraningrat ada beberapa masalah pembangunan yang dapat diteliti dengan pendekatan antropologi yaitu: (1) segala

macam hambatan, berupa adat istiadat dan sikap mental yang kolot, pranata-pranata sosial dan unsur-unsur kebudayaan tradisional, harus digeser atau disesuaikan dengan keperluan hidup dalam masyarakat masa kini; (2) hasil surplus produksi pertanian yang meningkat harus dapat dialihkan ke tangan golongan-golongan sosial yang memiliki kemampuan untuk mengubah surplus menjadi modal kerja untuk membangun dengan menginvestasikan secara berhasil guna dan berdaya guna ke dalam usaha-usaha nonpertanian sehingga diperoleh modal yang lebih besar lagi (hal. 248).

BEBERAPA KOMENTAR KRITIS

Ada beberapa komentar menyangkut kelebihan dan kekurangan dalam menelaah buku sejarah teori antropologi II dalam buku Koentjaraningrat ini. Telaah komentar buku ini menyangkut cakupan teori-teori antropologi yang menjadi bahasan maupun yang tidak menjadi bahasan dalam buku ini.

Pada buku sebelumnya (jilid I) Koentjaraningrat telah banyak mengurai hal-hal yang berkaitan dengan sejarah dan awal mula munculnya ilmu antropologi di dunia, berbagai grand teori antropologi seperti evolusi, difusi, teori struktural fungsional (populer tahun 50-an), dan strukturalisme (tahun 60-an) serta perkembangan ilmu antropologi di Amerika Serikat dan di beberapa negara Komunis. Sedangkan buku lanjutan ini (jilid II) memuat mengenai konsepsi-konsepsi dalam antropologi serta cabang-cabang spesialisasi dalam antropologi.

Buku sejarah teori antropologi ini memiliki berbagai kelebihan dan keunggulan yang jarang ditemukan dalam buku-buku sejenis lainnya. Adapun kelebihanannya antara lain buku ini memperkenalkan berbagai teori besar (grand) dan pertengahan (middle range) teori yang ada dalam perkembangan teori-teori antropologi. Teori-teori antropologi yang diperkenalkan dalam buku ini tergolong teori-teori klasik yang tidak lekang oleh waktu dan memang sangat dibutuhkan sebagai modal dasar teoritis bagi ilmu-ilmu budaya terutama tentunya bagi ilmu antropologi itu sendiri yaitu sebagai modal kearifan berteori (theoretical wisdom). Buku ini juga sebagai menjadi tempat pencarian, rujukan, tumpuan bagi para pembaca awal yang berkeinginan mengetahui secara gambaran umum yang cukup lengkap mengenai teori-teori antropologi. Selain itu buku ini mengisi kekosongan atau kelangkaan bacaan terhadap teori-teori antropologi dengan menggunakan bahasa Indonesia yang tidak begitu sulit untuk dipahami karena bukan menggunakan bahasa terjemahan serta ditulis dengan cukup runut dan sistematis. Buku ini juga dapat meluruskan dan memperjelas pendekatan-pendekatan yang ada, juga mengandung uraian kritis terhadap pendekatan-pendekatan yang ada walaupun tidak semua teori mengandung uraian kritis. Buku ini juga memuat berbagai awal perkembangan teori-teori klasik hingga tahun 70-an yang penting bagi pengkajian dan perkembangan ilmu antropologi.

Selain terdapat berbagai kelebihan atau keunggulan sebuah buku, buku ini juga tidak terlepas dari kekurangannya. Adapun kekurangan buku ini yaitu ada beberapa cakupan teori-teori antropologi yang penting tidak menjadi bahasan dalam buku ini. Teori-teori tersebut yaitu teori-teori yang tercakup dalam teori antropologi simbol (symbolic anthropology) yang dikemukakan

oleh Clifford Geertz dan Victor Turner. Pada buku ini Koentjaraningrat memang menguraikan berbagai pendapat Clifford Geertz namun titik beratnya bukan pada aspek simboliknya. Menurut Ahimsa-Putra (1994: 18), kajian-kajian antropologi simbol ini termasuk dalam kajian antropologi yang hermeneutik atau interpretive atau tafsiriah yang berangkat dari asumsi-asumsi yang berbeda dengan yang digunakan oleh pendekatan positivistik. Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan bahwa prinsip utama dalam kajian ini adalah melihat fenomena sosial budaya sebagai suatu teks yang dapat dibaca dan tujuan telaah antropologi adalah untuk 'membaca' dan 'memahami' (understanding) fenomena sosial budaya bukan 'menjelaskan'-nya (explaining). Oleh karena itu menurut Ahimsa-Putra penelitian antropologi yang berada di jalur ini selalu ditujukan pada usaha untuk mengungkap makna-makna dari berbagai fenomena simbolik dalam masyarakat, entah itu berupa perilaku, benda-benda ataupun pengetahuan dan ide-ide manusia.

Ketika membahas mengenai kajian antropologi ekonomi penulis tidak memasukkan pendekatan ekonomi politik (political economy) yang penting tidak menjadi bahasan dalam buku ini. Pendekatan ekonomi politik diperkenalkan oleh Andre Gunder Frank. Pendekatan ekonomi politik ini sering juga disebut secara umum sebagai pendekatan ketergantungan (Ortner, 1984: 141-142).

Selain itu ada sebuah perspektif teoritis yang penting mewarnai paradigma antropologi yang tidak menjadi pembahasan dari buku ini yaitu perspektif teoritis Cultural Materialism (materialisme budaya) Marvin Harris yang berpendapat bahwa ada hubungan kausal langsung antara kekuatan-kekuatan materi dan aspek-aspek kebudayaan (Bohannon, 1988: 379-402).

Teori-teori yang dibahas dalam buku Sejarah Teori Antropologi II ini merupakan teori-teori besar dan pertengahan jadi memang kurang aplikatif digunakan langsung dalam pengkajian-pengkajian dewasa ini. Selain itu ada beberapa teori yang dibahas dalam buku Koentjaraningrat ini kurang berada dalam konteks kajiannya sehingga agak menyulitkan untuk memahaminya. Dalam hal-hal tertentu teori-teori Koentjaraningrat kurang mengandung kritik-kritik tajam terhadap pendekatan yang ada. Dengan kata lain kata sejarah yang menjadi judul buku ini yaitu sejarah teori antropologi merujuk kepada kronologi waktu sebagaimana yang dibahas oleh Koentjaraningrat mengenai perkembangan teori antropologi. Namun demikian, penulis kurang menunjukkan latar belakang dan proses mengapa teori-teori baru muncul akibat kritik terhadap teori-teori sebelumnya. Selain itu teori-teori yang dibahas dalam buku ini belum menunjukkan perkembangan tren akhir teori-teori antropologi yang sifatnya lebih kontemporer. Penulis dalam bukunya juga tidak memetakan konstelasi paradigma dan teori antropologi walupun dalam pembahasannya juga mencakup kaedah metodologis dari sebuah teori. Cakupan cabang-cabang spesialisasi antropologi yang dibahas juga masih terbatas. Tidak terlihat bahasan-bahasan cabang antropologi termasuk antropologi kesehatan, antropologi hukum, antropologi gender, dan lain-lain yang dewasa ini semakin berkembang secara pesat. Ini dapat dimaklumi karena penulis dalam bukunya membatasi hanya pada bahasan-bahasan beberapa cabang antropologi yang menjadi perhatian utamanya.

SUMBER PUSTAKA

Ahimsa-Putra. "Antropologi di Indonesia oleh Ahli Antropologi Indonesia: Perspektif Epistemologis", dalam Lokakarya Perilaku Manusia Dari Perspektif Kajian Ilmu Sosiologi, Antropologi, Psikologi dan Sejarah di Indonesia, Univercity Club (UC), Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 22 Agustus 1994.

Bohannon dan Mark Glazer. 1988. *High Points in Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.

Koentjaraningrat. 2009. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Press.

Koentjaraningrat. 2010. *Sejarah Teori Antropologi II*. Jakarta: UI Press.

Ortner, Sherry B. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties" dalam *Comparative Studies in Society and History, an International Quarterly*, vol. 26(126-166).

Review Antropologi Koentjaraningrat Sebuah Tafsir Epistemologi (Heddy Shri Ahimsa-Putra)

OLEH: RATIH BAIDURI

PENDAHULUAN

Dalam tulisan ini Ahimsa-Putra (1997) berkeinginan menjawab beberapa pertanyaan epistemologis menyangkut Antropologi Koentjaraningrat yang selanjutnya disebutnya sebagai "Antropologi Koent". Adapun pertanyaan tersebut antara lain: betulkah fondasi disiplin Antropologi yang telah diletakkan oleh Profesor Koentjaraningrat akan mampu menahan gedung

Antropologi yang akan kita bangun? Adakah fondasi tersebut telah komplit? Ataukah masih ada beberapa bagian yang perlu dilengkapi atau kita tambah, agar tidak terjadi kepincangan atau kesenjangan antara gedung dan fondasinya? Bagaimana kira-kira bentuk “gedung Antropologi Indonesia” yang telah dibangun oleh Profesor Koentjaraningrat. Menurut Ahimsa-Putra fondasi yang dimaksud tidak lain adalah pandangan-pandangan epistemologis disiplin Antropologi, yang mencakup antara lain berbagai macam asumsi atau anggapan, model-model, dan konsep-konsep yang dipakai untuk membangun “gedung teori” di dalamnya. Ahimsa-Putra dalam hal ini memanfaatkan tulisan-tulisan para ahli Antropologi yang pandangannya diikuti oleh Profesor Koentjaraningrat dan secara eksplisit telah menguraikan asumsi-asumsi serta landasan filosofis pendekatan mereka. Dalam tulisan ini Ahimsa-Putra bermaksud memperlihatkan bahwa Antropologi Koentjaraningrat merupakan Antropologi dengan ciri-ciri epistemologi yang positivistik.

POSITIVISME DALAM ILMU SOSIAL

Kolakowski dalam Ahimsa Putra berpendapat bahwa positivisme sebagai sekumpulan aturan-aturan dan kriteria penilaian berkenaan dengan pengetahuan manusia. Ada empat aturan dalam positivisme yang menentukan apa yang dimaksud dengan “pengetahuan”. Pertama kita hanya berhak merekam apa yang sebenarnya ada dalam pengalaman kita atau apa yang sebenarnya kita alami. Dengan perkataan lain menurut Ahimsa Putra bagi positivisme pengalaman adalah dasar terpenting dari pengetahuan manusia dan tidak memberikan tempat pada metafisika. Kedua,

kita tidak boleh beranggapan bahwa setiap pemahaman yang dirumuskan dalam istilah-istilah yang umum dapat mengacu selain kepada fakta-fakta individual. Ketiga, kita wajib menolak pandangan yang mengatakan bahwa nilai-nilai merupakan ciri-ciri dari dunia yang ada di sekitar kita. Keempat, tidak ada perbedaan penting dan mendasar antara metode ilmu pengetahuan alam dengan metode ilmu social-budaya. Implikasi dari pandangan ini menurut Ahimsa-Putra bahwa berbagai prosedur dan metode penalaran serta penelitian yang telah berkembang terlebih dulu dalam ilmu-ilmu alam dianggap dapat digunakan juga untuk memahami berbagai gejala atau peristiwa sosial-budaya.

Menurut Ahimsa-Putra kerangka yang dikemukakan oleh Kolakowski apabila diterapkan untuk menelaah pemikiran Antrop-Koen masih akan mengalami kesulitan yang serius karena Kolakowski tidak menunjukkan dengan jelas bagaimana aturan-aturan tersebut terwujud dalam suatu cabang ilmu social budaya. Oleh karena itu Ahimsa-Putra merujuk pada Anthony Giddens yang mengatakan bahwa "positivistic attitude" dalam Sosiologi mencakup paling tidak tiga pandangan yang saling berkaitan. Pertama, "the procedures of natural science may be directly adapted to sociology". Kedua, "the end results of sociological investigations can be formulated as "law" or "law-like" generalizations of the same kind as those established by natural scientist". Ketiga, sociology has a technical character. Ahimsa-Putra menyatakan bahwa kerangka yang diajukan oleh Giddens lebih dapat digunakan untuk menentukan apakah Antrop-Koen positivistic atau tidak.

Ahimsa-Putra juga menggunakan pandangan kaum positivis mengenai ilmu pengetahuan. Bagi mereka ilmu pengetahuan merupakan upaya untuk memperoleh pengetahuan yang

“predictive” dan “explanatory” mengenai dunia di luar sana. Untuk itu orang harus membangun teori-teori, pernyataan umum atau hukum-hukum. Percobaan dan pengamatan ini sekaligus juga dapat dimanfaatkan untuk menilai kebenaran teori-teori yang telah dirumuskan.

ANTROPOLOGI KOENTJARANINGRAT

METODE PENGUMPULAN FAKTA

Profesor Koentjaraningrat dalam Ahimsa Putra menyatakan Antropologi sebagai ilmu dapat dicapai melalui tiga tingkat yaitu: (1) pengumpulan fakta; (2) penentuan sifat-sifat umum atau generalisasi dan sistem; (3) verifikasi.

Berkenaan dengan penelitian lapangan dalam Antropologi Profesor Koentjaraningrat dalam Ahimsa-Putra (??) berpendapat bahwa para ahli Antropologi sebaiknya mengabungkan metode penelitian kualitatif dan metode kuantitatif, agar generalisasi yang dihasilkan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Pofesor Koentjaraningrat pada akhirnya berpendapat bahwa metode kuantitatiflah yang lebih dapat menentukan apakah suatu generalisasi dalam Antropologi dapat diterima sebagai generalisasi yang dapat dipercaya dan “objektif” atau tidak.

TAKSONOMI KEBUDAYAAN

Bila fakta-fakta mengenai kebudayaan dan masyarakat telah terkumpul, maka pada tahap berikutnya menurut Ahimsa-Putra kita harus menentukan “sifat-sifat umum dan sistem” dalam fakta

yang disebut sebagai generalisasi. Adapun metodenya adalah metode perbandingan dan metode klasifikasi atau tipologi atau dikenal sebagai taksonomi. Salah satu contoh taksonomi kebudayaan yang dibuat oleh Profesor Koentjaraningrat adalah sebuah buku pengantar tentang kebudayaan dan Indonesia dan Malaysia.

Ahimsa-Putra menyatakan bahwa para ahli Antropologi yang menempuh klasifikasi tersebut juga menganut suatu pandangan bahwa tidak ada perbedaan yang esensial antara fenomena alam dan fenomena social budaya, karena pengertian nature (alam) bukan hanya fisik saja tetapi mencakup gejala-gejala social-budaya. Hal ini menimbulkan pertanyaan yang kritis bagi Ahimsa-Putra yaitu apakah anggapan-anggapan semacam itu cukup kuat dasarnya atau sah? Pertanyaan ini dapat dijawab dengan dua dalil: (1) "man is part of the natural world". Implikasinya gejala-gejala social budaya tetap dapat dipelajari dengan menggunakan metode-metode yang umum dipakai dalam ilmu-ilmu alam; (2) "all behavior is naturally determined". Implikasinya bahwa "explanations of events shall be sought in natural causes or antecedents".

INDUKTIF DAN DEDUKTIF

Ahimsa-Putra menyatakan proses berfikir ilmiah professor Koentjaraningrat adalah proses yang induktif. Yaitu, seorang ahli Antropologi haruslah berangkat dari berbagai macam fakta social budaya yang merupakan hasil observasi dan wawancara, dan kemudian mengklasifikasikan fakta-fakta tersebut berdasarkan atas kesamaan ciri-ciri di dalamnya, baru kemudian melakukan suatu generalisasi. Pertanyaan yang penting menurut Ahimsa-

Putra antara lain: apa dasar pemikiran penggunaan metode induktif ini? Adakah dalil-dalil tertentu dibalik pandangan ini ?

PERBANDINGAN, GENERALISASI DAN VERIFIKASI

Dalam Antro-Koen menurut Ahimsa-Putra, studi perbandingan sebenarnya ada dua macam, yakni: (a) yang ditujukan untuk dapat menghasilkan suatu sistem klasifikasi tertentu, dan (b) yang ditujukan untuk menguji kebenaran dari pengertian-pengertian yang telah diperoleh mengenai masyarakat dan kebudayaan. Ahimsa-Putra menyatakan bahwa professor Koentjaraningrat memang menekankan pentingnya melakukan verifikasi melalui studi perbandingan ini bilamana kita ingin mencapai generalisasi yang kokoh fondasi empirisnya.

Proses verifikasi menurut Ahimsa-Putra bila sebenarnya ada dua macam, yakni yang berdasarkan atas (1) prediksi atau prakiraan yang tidak bersifat kebetulan, dan (2) yang berdasarkan atas konsensus atau persetujuan antara para ilmuawan. Verifikasi yang cenderung digunakan oleh Professor Koen menurut Ahimsa-Putra adalah verifikasi yang pertama. Implikasinya menurut Ahimsa-Putra professor Koen menganut epistemology stochastic yakni epistemologi yang berhubungan soal probabilitas.

Menurut Ahimsa-Putra, Profesor Koentjaraningrat menginginkan Antropologi tidak hanya berhenti menjadi ilmu deskriptif namun juga bisa menjadi ilmu yang dapat merumuskan hukum-hukum mengenai berbagai macam gejala social-budaya. Untuk itu Antropologi perlu melakukan studi perbandingan yang meluas, yang mencakup berbagai macam kebudayaan yang ada di muka bumi ini. Sebagaimana ilmu-ilmu eksak yang berhasil merumuskan hukum-hukum tentang gejala alam sebagai modelnya. Menurut

Profesor Koentjaraningrat secara implicit mengakui bahwa prosedur yang ada dalam ilmu eksak - yakni penyelidikan, observasi dan pengujian suatu temuan yang dilakukan berulang kali - tidak hanya dapat, tetapi juga perlu diterapkan dalam Antropologi. Dengan demikian pengadopsian metode-metode analisis kuantitatif yang ada dalam ilmu eksak, seperti misalnya analisis statistic dan matematik, merupakan langkah yang harus diambil.

FUNGSI DAN KEBUDAYAAN

Bila ditinjau dari sudut pandang mengenai masyarakat dan kebudayaan menurut Ahimsa-Putra, Antrop-Koen adalah Antropologi yang fungsionalistik. Ada tiga definisi fungsi yang dilontarkan oleh Spiro dan menurut Koentjaraningrat dua diantaranya diikuti oleh para ahli antropologi yakni: (1) fungsi "sebagai konsep yang menerangkan hubungan kovariabel antara satu hal dengan yang lain (kalau nilai dari satu hal X berubah, maka nilai dari suatu hal yang lain Y yang ditentukan oleh X tadi juga berubah dan (2) fungsi "sebagai konsep yang menerangkan hubungan yang terjadi antara satu hal dengan hal-hal lain dalam suatu sistem yang bulat (suatu bagian dari suatu organisme yang berubah, menyebabkan perubahan dari berbagai bagian lain, malahan sering menyebabkan perubahan dalam seluruh organisme).

ANTROPOLOGI KOENTJARANINGRAT: POSITIVISTIK?

Anggapan-anggapan dasar yang ada dalam Antrop-Koen menurut Ahimsa-Putra memang merupakan Antropologi dengan epistemologi yang positivistic antara lain karena: (a) gejala social budaya merupakan bagian dari gejala alami, (b) ilmu social budaya

juga harus dapat merumuskan hukum-hukum atau generalisasi-generalisasi yang mirip dalil, mengenai gejala social-budaya; (c) berbagai prosedur serta metode penelitian dan analisis yang ada telah berkembang dalam ilmu-ilmu alam dapat dan perlu diterapkan dalam ilmu-ilmu social budaya.

Walaupun Profesor Koentjaraningrat dalam berbagai karyanya yang produktif tidak pernah menguraikan secara eksplisit berbagai asumsi dari pendekatan yang dipakainya, penulis (Ahimsa-Putra) dengan jeli dan cerdas dapat memperlihatkan bahwa Antropologi Koentjaraningrat memang merupakan Antropologi dengan ciri-ciri epistemologi yang positivistic.

Penulis memanfaatkan tulisan-tulisan para ahli antropologi yang pandangannya diikuti oleh Profesor Koentjaraningrat dan yang secara eksplisit telah menguraikan asumsi-asumsi serta landasan filosofis pendekatan mereka. Dengan demikian analisis yang dikemukakan penulis sangat berdasar dengan bukti-bukti ilmiah yang sangat menguatkan.

Penulis memulai tulisannya dengan membahas terlebih dahulu apa yang dimaksud dengan positivisme dalam Antropologi atau ilmu social. Penjelasananya begitu rinci dimulai dari berbagai ahli yang terlebih dahulu membahas apa itu positivisme dalam ilmu social. Dengan demikian para pembaca tidak hanya mengetahui seperti apa Antropologi Koentjaraningrat itu tetapi juga mendapat pemahaman mengenai epistemology positivisme.

Sangat sulit menemukan kekurangan tulisan Ahimsa-Putra yang mencoba untuk memberikan tafsir epistemologis Antropologi Koentjaraningrat secara detail dan akurat. Oleh karena itu penulis hampir-hampir membahas dan mengikuti perjalanan karya-karya

Antropologi-Koentjaraningrat yang produktif dan sudah dianggap sebagai “Bapak Antropologi Indonesia”. Penulis dalam hal ini juga pasti mendalami berbagai epistemologi yang berkembang dalam Antropologi. Namun demikian sebagai mahasiswa menurut pandangan saya alangkah bagusnya kalau penulis juga membahas secara eksplisit kekuatan atau kelebihan serta kelemahan Antropologi Koentjaraningrat yang Positivistik. Dalam tulisan ini memang secara implicit atau secara tersamar tergambarkan, namun penjelasan serta penegasan mengenai hal itu dirasa sangat kurang. Sebagaimana yang disebutkan penulis dengan mengetahui posisi epistemologis jenis Antropologi yang kita tekuni, kita akan menjadi lebih sadar akan kekuatan dan kelemahannya dan dengan begitu kita akan dapat secara maksimal mengembangkan jenis Antropologi yang kita inginkan mengingat dewasa ini perkembangan epistemologi Antropologi begitu pesatnya.

SUMBER PUSTAKA

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 1997. "Antropologi Koentjaraningrat Sebuah Tafsir Epistemologi dalam Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia (ed. E. K. M. Masinambow). Jakarta: Asosiasi Antropologi Indonesia Bekerjasama dengan Yayasan Obor Indonesia.

Review Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Jilid I (J. van Baal)

OLEH: RATIH BAIDURI

Buku yang berjudul Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970) karangan J. van Baal berasal dari diktat yang disusun oleh penulis ketika ditugaskan untuk mengajar mata kuliah teori-teori antropologi kepada mahasiswa pasca-sarjana dari Indonesia yang belajar di Universitas Leiden.

Pada pendahuluan penulis sudah menyatakan bahwa buku ini tidaklah menjadi sebuah sejarah teori yang bulat. Oleh karena pembahasan mengenai teori-teori perubahan kebudayaan,

penukaran dan perkawinan, metode dan teknik penyelidikan antropologi telah disediakan suatu kuliah terpisah dalam bentuk diktat atau buku lainnya. Selain itu, menurut penulis, buku ini memiliki kekurangan dari segi keterbatasan waktu. Buku ini hanya memuat sejarah dan pertumbuhan teori antropologi budaya hingga dekade 1970. Terlepas dari berbagai kekurangan buku ini memiliki berbagai kelebihan-kelebihan tersendiri yang akan dibahas setelah uraian ringkasan berikut ini.

Ilmu-ilmu humaniora dan ilmu sosial budaya khususnya antropologi di Indonesia patut patut mensyukuri terbitnya buku ini. Tentunya selain langkahnya buku-buku Teori Antropologi Budaya yang berbahasa Indonesia juga buku ini membawa manfaat teoritis luar biasa bagi pemula atau pecinta ilmu budaya khususnya antropologi. Buku ini memuat berbagai teori-teori antropologi klasik yang berkembang dalam ilmu antropologi.

Adapun cakupan bahasan pada buku jilid pertama ini terdiri dari sepuluh bab utama yaitu: (1) Perkenalan; (2) Permulaan Renungan Ilmiah Tentang Agama Sebagai Gejala Budaya; (3) Studi tentang Mitos; (4) Prasejarah mengenai Studi tentang Segi-segi Kebudayaan Masyarakat Pengantar Tentang Kekerabatan; (5) Aliran Klassik dalam Antropologi Budaya; (6) Permulaan Perlawanan terhadap Evolucionisme Garis Lurus Aliran Klassik; (7) Kepercayaan pada Kekuasaan Gaib dan Peran Rasa Ketidaktergantungan dalam Religi; (8) Antropologi di Jerman Munculnya Aliran-aliran Sejarah dan Tempat-tempat lain; (9) Antropologi Amerika di bawah Pengaruh Franz Boas, Debat antara Kroeber dan Rivers dan (10) Aliran Antropologi Prancis Durkheim.

Pada bab awal ini, dibahas mengenai dua cabang antropologi yaitu Antropologi Fisik dan Antropologi Kultur (Budaya). Menurut van

Baal antropologi fisik atau antropologi biologi adalah suatu ilmu biologi yang menyelidiki bentuk-bentuk penampilan lahiriah (anatomi perbandingan, morfologi) dan gejala-gejala hidup (fisiologi, neurologi, dan psikologi empiris) manusia dalam ketetapan keturunannya (genetika). Penekanannya disini menurut van Baal bukan pada kemampuan-kemampuan atau sifat-sifat yang diperoleh manusia karena belajar melainkan karena keturunannya. Ilmu mengenai keturunan atau genetika menjadi dasar bagi ahli antropologi fisik demikian juga bagi ahli biologi (hal. 12).

Sebagai ahli antropologi van Baal menyatakan bahwa kata kultur secara umum menunjukkan apa saja yang diperoleh manusia dengan belajar dan pengembangannya dalam pengetahuan, kelembagaan, kebiasaan, keterampilan dan seterusnya secara khusus sebagai suatu istilah yang mencakup kesemuanya itu menunjukkan bentuk kehidupan secara total dari para anggota suatu kelompok tertentu (hal. 17).

Pada bab kedua van Baal membahas mengenai renungan ilmiah tentang religi sebagai gejala budaya. Van Baal mengartikan religi sebagai semua gagasan tentang perbuatan yang bersifat dugaan yang tidak dapat dilakukan oleh manusia yang dianggap kebenarannya (hal. 33). Ada berbagai studi pertama tentang religi dan kultur. Menurut van Baal pada zaman pencerahan memiliki gagasan dasarnya sendiri tentang religi, gagasan yang lebih banyak merupakan hasil renungan falsafah daripada hasil penyelidikan ilmiah atau penyelidikan empiris. Gagasan yang dikemukakan umumnya ada dua. Pertama, religi adalah bagian hidup kesusilaan manusia dan memiliki nilai susila yang tinggi. Kedua, religi adalah masalah yang tergolong dalam alam manusia (hal. 35).

Pada bab ketiga van Baal membahas tentang studi mitos, dongeng, cerita rakyat. Menurut van Baal mitos-mitos biasanya dijelaskan dengan salah satu dari tiga cara. Pertama, mitos-mitos itu merupakan alegori yang disusun oleh para penyair tentang perjuangan antara unsur-unsur atau lambang-lambang berbagai bakat dan watak manusia seperti rasio, kebodohan, cinta dan lain-lain. Kedua, mitos-mitos itu adalah cerita tentang raja-raja dengan kekuasaan besar dan kebijaksanaan tinggi, yang hidup di zaman kuno sekali, lalu didewakan oleh anak cucu. Ketiga, mitos-mitos itu hasil penipuan para imam dan para raja-raja, yang dengan cara itu menciptakan suatu posisi bagi diri sendiri untuk mengekang massa (hal. 43). Van Baal menyatakan bahwa antropologi budaya justru menyelidiki kelompok-kelompok yang masih menerima mitos sebagai kebenaran, lebih khusus lagi sebagai kebenaran religius. Dalam hal ini definisi mitos yang terbaik ialah kebenaran religius dalam bentuk cerita yang ditemukan sebagai bagian dari suatu kepercayaan yang hidup di antara sejumlah bangsa. Namun demikian, menurut Van Baal apabila definisi ini diterima maka tiap kali harus diteliti apakah suatu cerita yang memuat bahan-bahan keagamaan masih benar-benar dipercaya sebelum cerita itu diterima sebagai mitos. Mengenai masalah apakah mitos itu dipercaya atau tidak lagi oleh masyarakat yang bersangkutan van Baal menyatakan sebaiknya mitos didefinisikan sebagai cerita di dalam kerangka sistem sesuatu yang di masa lalu atau dimasa kini telah atau sedang berlaku sebagai kebenaran keagamaan (hal. 43-44).

Menurut van Baal mitos dan folklore agak berbeda kalau merujuk definisi yang dikemukakan di atas. Foklore merupakan cerita-cerita rakyat yang kadang-kadang juga memuat bahan keagamaan dan sangat menyerupai mitos karena cerita-cerita tersebut sering

bersituasi di masa lampau. Adapun perbedaannya antara lain: (1) tidak selamanya memuat bahan keagamaan; (2) jika memuat bahan keagamaan juga tidak dihitung sebagai cerita yang harus dipercaya atau diterima sebagai kebenaran keagamaan. Lebih lanjut van Baal menyatakan folktale adalah nama kelompok, yang mencakup kategori dan jenis yang sangat beraneka ragam dan masing-masing sulit dapat dibedakan dari yang lain. Termasuk di dalamnya cerita-cerita duniawi dan babad-babad tradisional, dimana tidak dapat ditemukan sisa suasana keajaiban yang menjadi ciri khas mitos dan dongeng. Akan tetapi dalam sebutan folktale tercakup juga dongeng, tradisi, dan legenda yang sedikit banyak berciri suasana keajaiban.

Menurut van Baal cukuplah kita mengadakan pembedaan dalam tiga kategori. Pertama, folktale dalam arti cerita rakyat bersifat duniawi, dan sedikit banyak distandarisasi dimana suasana keajaiban tidak memainkan peran yang penting (cerita dalam bahasa Indonesia). Kedua, cerita sejarah turun menurun, cerita dimana watak religius tidak terlalu asing, namun dimaksudkan sebagai cerita sejati Babad dalam bahasa Jawa. Ketiga, sprook atau dongeng, dimana keajaiban memegang peran, sangat sering merupakan cerita yang memuat bahan-bahan keagamaan, tetapi tidak perlu mempercayainya. Berbeda dengan sprookje menurut van Baal adalah cerita yang melebihi mitos (di dalam mitos selamanya ada pikiran bahwa setidaknya beberapa orang mempercayainya). Van Baal menyatakan sprookje merupakan suatu cerita yang tidak bisa dipercaya, tepatnya: suatu cerita yang tidak dipercaya oleh siapa pun dan yang hanya dapat diceritakan untuk anak-anak. Selain itu menurut van Baal ada juga legenda yang diartikan sebagai cerita bisa termasuk cerita keagamaan yang memuat bahan-bahan yang tidak perlu dipercaya kebenarannya.

Berbeda dengan fabel, van Baal menyatakan fabel adalah cerita dimana binatang-binatang dikisahkan sebagai pelaku. Kebanyakan fabel berakhir dengan suatu penerapan yang bersifat moral (hal. 44-45).

Max Muller menurut van Baal adalah seorang yang paling gigih membawa studi mitologi dalam diskusi ilmiah pada zamannya. Bagi Max Muller mitos-mitos itu puitis dan fantastis. Mitos-mitos itu sendiri bukan religi, namun bisa menjadi religi. Salah satu jasa Muller yang harus diakui menurut van Baal adalah pemikiran mengenai pertanyaan mengenai dimana sebenarnya religi itu dimulai. Baginya permulaan itu dimulai bilamana keabadian itu terwujud dalam pandangan tentang hal-hal yang dilihat dan tentang makhluk-makhluk yang dibicarakan. Selain itu Muller mengemukakan tentang mana yang digunakannya sebagai bukti bahwa manusia sudah bisa mempunyai pengertian tentang keabadian, tanpa segera memberikan bentuk yang murni kepada pengertian tersebut (hal. 51).

Pada bab keempat van Baal membahas pengaruh dari sumber sejarah hukum. Bahasan pertama yaitu pokok-pokok yang menjadi masalah bagi Futsel yaitu ada empat. Pertama, ia menulis sejarah tidak sebagai perkembangan yang kebetulan, melainkan sebagai pertumbuhan yang mau tidak mau akan muncul dari dasar budaya bersama di dalam negara-kota Hellas dan Italia. Sejarah di sini adalah identik dengan perkembangan sosial. Sejarah itu sendiri bukan hal yang kebetulan tetapi terjadi di luar hal-hal yang kebetulan. Kedua, hubungan erat diletakkan antara religi dan kelompok sebagai persekutuan kultus. Kultus itulah yang menjadi pokok, bukan dogma. Religi adalah pemersatu kelompok di dalam kultus. Ini adalah pemikiran yang akan dirinci oleh Robertson Smith dan Durkheim masing-masing dengan caranya sendiri.

Ketiga, di dalam hubungan ini jugalah letak arti Futsel de Coulanges bagi sejarah hukum. Hukum adalah bagian dari religi. Hukum itu suci terikat pada mantra-mantra dan hanya orang yang ditasbihkan saja yang mengetahuinya. Keempat, religi itu sendiri adalah terutama pemujaan para leluhur. F. de Coulangers sendiri tidak ada hubungannya dengan Muller. Ia telah melihat kenyataan seperti yang terwujud dalam pemujaan tungku api dan pemujaan maners (atau leluhur) sebagai unsur yang paling bertahan dalam sejarah Yunani dan Romawi (hal. 57). Selain Futsel van Baal membahas Maine. Adapun pokok-pokok yang penting dikemukakan oleh Maine ada empat. Pertama, ikatan kekerabatan yakni ikatan kelompok agnaten (kerabat patrilineal), lebih kuat dan lebih tua daripada ikatan yang terjadi karena tempat pemukiman dalam satu wilayah. Kedua, keluarga harus dilestarikan. Itulah sebabnya adanya penggunaan fiksi adopsi yang sah menurut hukum, dan dengan cara itu keluarga (kalau perlu gens) dapat diteruskan. Ketiga, testamen merupakan penemuan kemudian, pada saat diberinya kebebasan emansipasi kepada para anak lelaki oleh hukum privat, yaitu hak untuk sampai pada tingkat tertentu melepaskan diri dari kekuasaan ayah. Keempat, hak milik atas tanah mula-mula adalah hak milik keluarga, dalam bentukan yang lama selamanya gens atau kelompok yang bertindak seperti itu, yang menyatakan diri sebagai pemilik tanah (hal. 58).

Menurut Van Baal kekerabatan aslinya termasuk dalam hubungan yang lestari antara suami istri yang secara sosial diakui dengan ciri-ciri: (1) pergaulan kelamin yang berkelanjutan; (2) hidup bersama dan kerja sama ekonomi; (3) pemeliharaan anak-anak yang dilahirkan oleh istri karena hubungan yang berlangsung itu (hal. 60).

Pada bab empat ini van Baal mengemukakan teori-teori pertama tentang perkawinan dan kekerabatan menurut JJ. Bachofen dan J.P Mc Lennan. JJ. Bachofen menulis buku *Mutterrecht* (hukum ibu), yang muncul tahun 1861 dengan anak judul: "Suatu penyelidikan tentang watak religius dan yuridis gynakokratie (pemerintahan wanita) dunia prasejarah". JJ. Bachofen menyatakan bahwa bentuk keluarga awal adalah dalam bentuk pemerintahan perempuan (*gynakokratie*) baru setelah itu muncul pemerintahan ayah (hal. 73). J.P Mc Lennan menurut van Baal seorang ahli hukum yang merupakan inspirasi bagi ilmuawan-ilmuawan besar seperti Robertson Smith dan Frazer. McLennan terutama terkenal karena esai *Primitive Marriage* (1865) dan *The Worship of Animals and Plants* (1869/70) dari kedua buku itu yang terpenting yang pertama. Dan buku itu dicetak ulang dalam tahun 1886 dalam karyanya *Studies of Ancient History*. Menurut van Baal titik tolak uraiannya adalah kawin-rampas yang terkenal pada banyak bangsa lazimnya. McLennan memperhatikan ini - merupakan perampasan sebagai pelambang belaka. Semuanya telah diatur oleh si penculik dengan keluarga yang anak gadisnya dilarikan (hal. 74).

Menurut van Baal Morgan membedakan tiga tahap utama, dua diantaranya terbagi dalam tiga sub bab yaitu: (I) Lower status of Savagery. Manusia hidup dari buah-buahan. Dalam kurun waktu ini bahasa mulai berkembang. Hidup bersama dalam gerombolan dengan hubungan kelamin tidak teratur secara baik, diikuti hidup bersama saudara-saudara lelaki dengan saudara-saudara perempuan (keluarga konsanguin) sebagai bentuk pertama ketertiban; (II) Middle status of Svagery mulai dengan peralihan pada ikan sebagai sarana kehidupan sehari-hari dan dengan penemuan api. Dalam tahap ini mulailah berkembang baik perkawinan panalua maupun gent; (III) Upper status of Savagery

mulai dengan penemuan panah dan busur yang memungkinkan orang berburu dan mengayau sebagai sarana kehidupan. Berlangsungnya keluarga panalua; (IV) Lower status of Barbarism tercapai dengan ditemukannya pembakaran periuk. Peralihan keluarga individual (apa yang dinamakan syndiasmian family dengan sebentar-sebentar hubungan kelamin di luar perkawinan). Dalam kurun waktu ini dan berikutnya organisasi klan yang kuat; (V) *Middle status of Barbarism*. Penanaman gandum dan peternakan. Timbulnya keluarga patriarchal dengan poligini; (VI) *Upper Status of Barbarism* dengan ditemukannya besi. Mulai ada perkembangan pengertian milik; (VII) *Status of Civilization* mulai dengan penemuan alphabet fonetik dan tulisan. Barulah datang monogami sebenarnya (hal. 82-83).

Pada bab kelima van Baal membahas mengenai aliran klasik dalam antropologi budaya. Pembahasan van Baal dimulai dari konsep animisme Tylor. Menurut van Baal kepercayaan pada roh-roh ini oleh Tylor diberi nama animisme. Animisme di definisikan Tylor adalah "an ancient and world-wide philosophy of which belief is the theory and worship the practice". Animisme mencakup kepercayaan kepada dua macam roh, yakni arwah manusia atau binatang baik sebelum maupun sesudah mati, dan roh-roh yang kehadirannya tidak tergantung pada manusia dan binatang dan juga tidak berasal dari mereka. Tylor memulai pembahasannya dengan ajaran (doctrine) tentang arwah manusia dan arwah lain-lain. Menurut van Baal yang menonjol dalam perumusan itu ialah kata ajaran, dan dengan demikian sejak dari permulaan sekali pandangannya diberi dasar rasionalisme abad ke-19. Tylor berpendapat agama bertopang pada suatu ajaran. Tylor menjelaskan bahwa kehidupan manusia ada dua hal yang

memberikan kesan mendalam dan sekaligus sulit untuk diterangkan, yakni kematian dan impian (hal. 89-90).

Pada bab keenam van Baal membahas mengenai permulaan perlawanan terhadap evolusionisme garis lurus (unilinier) aliran klasik yaitu sekitar akhir abad ke-19. Menurut van Baal dasar pikiran evolusi unilinier adalah suatu proses yang mekanistik yang melihat ada suatu kepastian dalam tata tertib perkembangan yang melintasi sejarah kebudayaan dengan kecepatan agak kecil atau agak besar. Van Baal menyatakan bahwa sebagaimana yang disebutkan oleh Von Uxkull teori evolusi mengajarkan bagaimana dengan seandainya melemparkan batu menjadi tumpukan hingga sebuah rumah dengan gaya tertentu dapat dibangun. Van Baal mempertanyakan sejauh mana teori biologi dapat digunakan dalam sejarah perkembangan kebudayaan, seperti Westermarck yang bertitik tolak bahwa menghindari hubungan seksual antara orang yang dibesarkan bersama (bersaudara dekat) memberikan keuntungan bagi keturunannya yaitu terhindar dari penyakit-penyakit darah. Sejauh mana evolusi biologi membawa pengaruh terhadap perkembangan dan perubahan budaya. Menurut van Baal evolusi biologi sesungguhnya memang berkaitan dengan keanekaragaman jenis, keanekaragaman perilaku dalam suatu jenis lingkungan tertentu. Jenis-jenis ini menurut van Baal memang ras tapi tidak mungkin untuk menghubungkannya dengan perkembangan kebudayaan (hal. 127).

Dengan demikian dapatlah dimengerti pada abad kedua puluh berbagai kritik tajam yang dilontarkan kepada teori evolusi unilinier bermunculan. Menurut van Baal di Amerika dan Jerman reaksi ini mengikuti arah kritik terhadap pemikiran evolusi dan tekanan pada perspektif sejarah yang murni. Di Prancis tekanannya pada unsur-unsur perilaku sosial budaya manusia. Selain itu

timbul perhatian lebih besar pada kebutuhan emosional manusia dalam kehidupan budayanya, yang mendapatkan kepuasan dalam religi (hal. 128).

Pada bab ketujuh van Baal membahas mengenai kepercayaan pada kekuasaan gaib dan peran rasa ketidaktergantungan dalam religi. Pembahasan pertama yaitu mengenai pengertian mana. Menurut van Baal pengertian mana diperkenalkan oleh R. H. Codrington yang menyatakan mana adalah sesuatu yang mempengaruhi semua hal, yang melampaui kekuasaan manusia, dan yang berada di luar jalur yang normal dan wajar. Mana ada dimana-mana misalnya di sebuah batu, nyanyian, mantra, orang tertentu dan lain-lain. Menurut Codrington mana bukanlah kekuasaan yang terlepas dari roh, mana itu bahkan berasal dari roh. Mana dipergunakan dalam segala macam magi dan nampaknya seluruh hidup itu terarah untuk mendapatkan mana. Mana adalah suatu pengertian yang tersebar luas yang digunakan tidak saja di Melanesia, melainkan juga Polynesia. Bukan hanya dalam pengertian religius atau gaib, kata itu dapat digunakan dalam pengertian duniawi.

Menurut van Baal dalam karangan R. R. Marret yang berjudul *Preanimistic Religion* ia menolak definisi Tylor tentang religi sebagai terlalu sempit dan terlalu intelektualistik. Ada sesuatu yang dinamakan "religious emotion or religious thrill". Perasaan semacam itu tidak terbatas pada pengertian arwah seperti yang dilukiskan oleh Tylor. Suatu makhluk rohani yang bergerak lepas bebas dari tubuh. Juga ada sesuatu yang secara logis tidak sesuai dengan pengertian arwah yang digunakan oleh Tylor. Pengertian itu kalau diluaskan dapat dikaitkan dengan berbagai gejala alam yang tidak ada hubungan dengan kematian. Dalam karangannya yang berjudul *From Spell to Prayer* ia menyerang Frazer dengan pembedaannya antara magi dan religi. Marret bertitik tolak dari

rasa puas, rasa lega yang menjadi akibat dari pelepasan emosi-emosi yang kuat. Marret menarik kesimpulan bahwa magi dan religi "must be held apart in thought, from another point of view they may legitimately brought together". Dalam karangannya *Is taboo a Negative Magic?* Ia menyatakan bahwa tabu bukanlah "negative magic" tetapi suatu "negative mana". Menurut Marret tabu berlandaskan pada kekuasaan benda-benda gaib. Kalau tabu itu dilanggar, maka ada sesuatu yang mulai tergerak, yang keseluruhannya tidak dapat diperhitungkan olehnya. Dalam *The Concept of Mana* - Marret sampai pada kesimpulan bahwa tabu dan mana bersama memberikan suatu definisi minim yang baik tentang religi. Tabu memberikan segi negatifnya, sedangkan mana dari segi positifnya. Keduanya bukan merupakan pengertian moral. Yang gaib itu bukan "moral or immoral, but simply unmoral" (hal. 134).

Albert C. Kruyt menurut van Baal memberikan sumbangan pada serentetan bentuk kekuasaan gaib yang sifatnya sama sekali tersendiri melalui "penemuannya" tentang pengertian "zat sukma" (zielestof) pada orang-orang Indonesia. Prinsip hidup, maupun kekuatan hidup bagi Kruyt adalah zat sukma milik khas manusia, binatang dan tanaman. Zat sukma ini tidak ada kaitan dengan dewa dan setan (hal. 136).

Menurut van Baal dalam tulisan K. Th Preusz dengan tegas memastikan bahwa bentuk kultus bangsa-bangsa primitif itu tidak dapat diterangkan dari sudut animisme. Bentuk-bentuk itu lebih tua, sebab ada kaitannya dengan magi. Ritus magi merupakan problem sentral bagi Preusz. Menurutnya magi memiliki efek magis artinya kita berhadapan dengan tindak tanduk yang dapat dilihat, tetapi menimbulkan efek yang tidak dapat dijelaskan. Pentingnya uraian Preusz menurut van Baal bukan dalam penjelasannya melainkan dalam pengamatannya yang sesuai

dengan kenyataan bahwa binatang, manusia dan dewa-dewa semuanya memiliki semacam kekuatan sihir (kalau ia menggunakan kata kekuasaan ajaib semuanya menjadi lebih mudah diterima) dan bahwa dewa-dewa itu bersumber dalam ritual itu sendiri, artinya dari dalam tindakan keagamaan itu sendiri. Butiran kedua yang penting dari Preusz adalah bahwa persepsi orang-orang primitif itu berbeda dengan persepsi kita (hal. 140).

Menurut van Baal Preusz adalah salah seorang dari yang sedikit yang menunjukkan penghargaan atas pendekatan fenomenologis terhadap gejala-gejala religius. Dalam bukunya *Kepercayaan dan Mistik dalam Bayangan Makhluk Tertinggi*, 1926 menyatakan kepercayaan religius bukanlah suatu produk pertimbangan logis, melainkan merupakan pengalaman mistik dalam batin. Kepercayaan itu hanya dapat dipahami dalam hubungannya dengan mistik yang diantara benda-benda. Suatu hubungan yang saling berkaitan dengan keseluruhan gagasan kepercayaan mereka. Lebih lanjut Preusz menyatakan kepercayaanlah yang melahirkan religi, bukanlah sesuatu yang diberikan, yang dengan sendirinya benar atau tidak benar, melainkan muncul dari penggalaman batin itu sendiri. Yang paling menakjubkan dari semuanya ialah bakat yang dimiliki manusia untuk menciptakan dunia mistik dan gaib semacam itu (hal. 150).

Pada bab kedelapan van Baal membahas mengenai antropologi di Jerman dan munculnya aliran-aliran sejarah di tempat-tempat lain. Ankermann menurut van Baal membahas Afrika hingga sampai pada lapisan-lapisan budaya yang saling bersusulan di Afrika yang sebagainya dapat diidentifikasi dengan lapisan budaya Oseania: (1) Lapisan budaya negrito terutama yang ada persamaannya dengan Australisa lama; (2) Lapisan budaya Afrika Barat terutama dengan

Irian Timur (Papua Nugini tercampur dengan unsur-unsur baru); (3) Suatu lapisan budaya yang menjadi satu dengan kebudayaan Irian Barat (Irian Jaya) tercampur seperti diatas dan berasal dari Indonesia; (4) Suatu lapisan budaya di Sudan Barat asalnya tidak diketahui tercampur dan berasal dari India; (5) Suatu lapisan Hamitis atau Semit Lama (Sudan, Afrika Timur, dan Afrika Selatan); (6) Suatu lapisan Semit Baru (Arab) di daeran-daerah yang sama (hal. 158).

Van Baal menyatakan bahwa H. Winckler merupakan tokoh yang terpenting dalam Pan-babylonisme dengan tulisan *Gambaran Langit dan Dunia Orang-orang Babylon* sebagai dasar pandangan dunia dan mitologi segala bangsa menyatakan bahwa: (1) Semua mitos adalah mitos astral artinya, ada hubungannya dengan benda-benda angkasa. Sehubungan dengna mitologi alam, posisinya ekstrem; (2) Mitos didasarkan atas pengetahuan yang matang tentang gerak benda-benda angkasa dan seharusnya terjadi di negeri yang memiliki orang yang berpengetahuan semacam itu; (3) Negerti tersebut adalah Babylonia yang jauh lebih maju dalam pengamatan dan pengetahuan tentang benda-benda angkasa daripada bangsa-bangsa lain (hal 166).

Menurut van Baal setelah lima belas tahun kemudian muncul paham Pan-Egyptianisme yang diprakarsai oleh G. Elliot Smith temannya W.H. Rivers. G. Elliot Smith sangat kagum dengan kebudayaan Mesir Purba sehingga timbul pemikirannya bahwa semua kebudayaan yang tinggi itu pasti berasal dari Mesir. Berbeda dengan pan-Babylonisme bukan lagi bulan tetapi mataharilah yang menjadi pusat kultus yang tersebar dari Mesir ke seluruh dunia. Teori ini berakhir dengan nasib yang hampir sama dengan Pan-Babylonia karena menurut van Baal orang-orang Eropa ini tidak menggunakan metode dan teknik sejarah. Setelah itu muncul

orang-orang Amerika dengan pembahasan aspek sejarah dalam antropologi Amerika.

Menurut van Baal para ahli Amerika seperti Boas menaruh perhatian yang besar terhadap problem sejarah dan melakukan penelitian tentang penyebaran unsur-unsur budaya di seluruh dunia. E Sapir menurut van Baal mulai membedakan sumber-sumber sejarah dalam sumber langsung dan tidak langsung. Sumber langsung adalah dokumen-dokumen sejarah (jadi sumber tertulis lama), native testimony - cerita-cerita tentang riwayat suku (sering dicampur dengan mitos) - dan kesaksian yang didapat berkat arkeologi dan prasejarah (berupa penggalian-penggalian). Sumber tidak langsung (inferential evidence) menyediakan bahan bagi antropolog fisik, etnologi dan linguistik. Menurut van Baal dibidang etnologi ada tiga jalan yang dapat digunakan yaitu: (1) rangkaian kompleksitas budaya; (2) asosiasi budaya; (3) penyebaran kebudayaan secara geografis.

Pada bab kesembilan van Baal membahas mengenai antropologi Amerika di bawah pengaruh Franz Boas dan debat antara Kroeber dan Rivers. Menurut van Baal peran arti besar Boas terletak dalam dua jasanya yang khusus. Pertama, kualitas pengamatannya. Kegemaran Boas untuk mengumpulkan teks-teks dalam bahasa bangsa yang diselidikinya telah memberikan suatu contoh namun sekarang kurang dihargai. Etnografi sekarang sering ditulis sebagai suatu masalah atau teori dengan akibat fakta-fakta tidak hanya harus dicapai lewat saringan pemberi fakta, tetapi juga harus melalui saringan lagi yang terdiri dari pendapat dan teori pengamatannya, yang merupakan informan kedua. Karena naskah-naskah informan tangan pertama memang sulit dicapai dan tidak mudah untuk dikerjakan. Kedua, jasa besar Boas karena

memberikan inspirasi pada banyak orang terutama para muridnya antara lain Swanton, Lowie, Kroeber dan lain-lain (hal 175).

Kroeber melancarkan serangan terhadap teori evolusionisme. Ia mengajukan kriteria lain yang dapat digunakan dalam membagi (mengklasifikasi) kerabat dengan kriteria sebagai berikut: (1) Kriterium generasi (digunakan dalam membedakan antara ayah dan kakek, antara ego dan ayah, berturut-turut paman dan seterusnya); (2) Kriterium kolateral (digunakan kalau membedakan antara ayah dan saudara lelaki ayah dan seterusnya); (3) Perbedaan umur dalam lingkungan generasi (tidak berlaku dalam bahasa Inggris, berlaku dalam bahasa Indonesia); (4) Jenis kelamin dari kerabat (berlaku dalam bahasa Inggris kecuali kata *cousin*); (5) Jenis kelamin pembicara (dalam bahasa Inggris tidak digunakan sebagai kriterium, digunakan misalnya dalam banyak bahasa Indian); (6) Jenis kelamin orang, lewat siapa kekerabatan itu terjadi (tidak digunakan dalam bahasa Inggris, akan tetapi digunakan di mana dibedakan antara saudara lelaki ayah dan saudara lelaki ibu); (7) Perbedaan antara kerabat menurut pertalian darah dan kerabat karena perkawinan (dalam bahasa Inggris digunakan secara tidak mulus; mertua laki disapa sebagai ayah); (8) Keadaan orang lewat siapa hubungan itu terjadi (tidak digunakan dalam bahasa Inggris, tetapi digunakan dalam bahasa-bahasa Indian yang sering kata mertua lelaki dan mertua perempuan tidak lagi dipakai setelah sang istri meninggal. Juga kata saudara lelaki atau saudara perempuan ayah atau ibu berubah setelah meninggalnya ayah atau ibu yang menjadi mata rantainya (hal.176-177).

Pada bab akhir dari buku van Baal jilid 1 ini dibahas mengenai aliran sosiologi Prancis. Pembahasan awal dalam bab ini berkenaan dengan berbagai karya Durkheim. Adapun karya-karya Durkheim yang monumental yang menjadi bahasan dalam bab ini antara lain:

Pembagian Kerja Sosial 1893; Aturan-aturan Tentang Metode Sosiologi 1895, Bentuk-bentuk klasifikasi primitive 1902 (ditulis bersama M. Mauss), Bentuk-bentuk Elementer Kehidupan Religius 1912 dan Tentang Pendidikan Moral 1925.

Menurut van Baal, pembagian kerja yang ada dalam masyarakat dinyatakan Durkheim bertujuan mengikat solidaritas sosial diantara anggota dalam masyarakat tersebut. Solidaritas adalah hasil ikatan emosional yang kuat yang menjadi akibat dari saling kebersamaan itu. Kebersamaan itu secara relatif terjadi secara sederhana oleh karena itu disebut sebagai solidaritas mekanis. Jika masyarakat tumbuh dan berkembang, pembagian kerja juga semakin berkembang dan oleh karena itu disebut dengan solidaritas organis.

Van Baal menyatakan bahwa Durkheim juga mengemukakan mengenai konsep fakta sosial yang menjadi objek penyelidikan sosiologi. Fakta sosial diartikannya sebagai setiap cara bertindak yang bersifat umum dalam masyarakat tertentu dan di dalamnya memiliki eksistensinya sendiri, bebas dari perwujudan individual masyarakat itu sendiri. Hukum, moral, religi, bahasa adalah contoh dari fakta-fakta sosial. Fakta sosial ini mempunyai unsur memaksa individu, dan individu tersebut tidak dapat menghindari diri daripadanya. Menurut Durkheim gejala-gejala tersebut: (1) hidup dalam banyak individu; (2) ada sebelum individu itu lahir dan ada sesudah ia mati; (3) mempunyai daya paksa dan otoritas atas individu yang tidak dapat dihindari oleh individu itu sendiri; (4) tidak dapat dijelaskan dari individu itu sendiri.

BEBERAPA KOMENTAR KRITIS

Ada beberapa komentar menyangkut kelebihan dan kekurangan dalam menelaah buku *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970)* karangan J. van Baal. Telaah komentar buku ini menyangkut cakupan teori-teori antropologi yang menjadi bahasan maupun yang tidak menjadi bahasan dalam buku ini.

Buku *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970)* jilid 1 karangan J. van Baal ini memiliki berbagai kelebihan dan keunggulan yang jarang ditemukan dalam buku-buku sejenis lainnya. Adapun kelebihanannya antara lain buku ini memperkenalkan berbagai teori-teori klasik yang ada dalam perkembangan teori-teori antropologi. Teori-teori antropologi klasik ini tidak lekang oleh waktu dan memang sangat dibutuhkan sebagai modal dasar teoritis bagi ilmu-ilmu budaya terutama tentunya bagi ilmu antropologi itu sendiri yaitu sebagai modal kearifan berteori (*theoretical wisdom*). Buku ini juga sebagai menjadi tempat pencarian, rujukan, tumpuan bagi para pembaca awal yang berkeinginan mengetahui secara gambaran umum yang cukup lengkap mengenai teori-teori antropologi. Selain itu buku ini mengisi kekosongan atau kelangkaan bacaan bahasa Indonesia terhadap teori-teori antropologi. Buku ini juga ditulis dengan cukup runut dan sistematis. Selain itu buku ini juga dapat meluruskan dan memperjelas pendekatan-pendekatan yang ada, juga mengandung uraian kritis terhadap pendekatan-pendekatan yang ada walaupun tidak semua teori mengandung uraian kritis. Buku ini juga memuat berbagai awal perkembangan teori-teori klasik hingga tahun 70-an yang penting bagi pengkajian dan perkembangan ilmu antropologi.

Selain terdapat berbagai kelebihan atau keunggulan sebuah buku, buku ini juga tidak terlepas dari kekurangannya. Adapun kekurangan yang penting dari buku ini yang kemudian dirasakan cukup mengganggu yaitu penggunaan bahasa terjemahan dari Bahasa Belanda (buku asli) ke bahasa Indonesia dirasakan tidak begitu baik sehingga menyulitkan pembaca dengan mudah memahami apa yang dikemukakan oleh berbagai ahli yang dibahas dalam buku ini.

Teori-teori yang dibahas dalam buku Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970) karangan J. van Baal ini merupakan teori-teori besar (*grand theory*) dan pertengahan (*middle theory*) jadi memang kurang aplikatif digunakan langsung dalam pengkajian-pengkajian dewasa ini. Selain itu ada beberapa teori yang dibahas dalam buku van Baal ini kurang berada dalam konteks kajiannya sehingga agak menyulitkan untuk memahaminya. Dalam hal-hal tertentu teori-teori van Baal kurang mengandung kritik-kritik tajam terhadap pendekatan yang ada. Dengan kata lain kata sejarah yang menjadi judul buku ini yaitu Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi merujuk kepada kronologi waktu sebagaimana yang dibahas oleh van Baal mengenai perkembangan teori antropologi. Namun demikian, penulis kurang menunjukkan latar belakang dan proses mengapa teori-teori baru muncul akibat kritik terhadap teori-teori sebelumnya. Selain itu penulis dalam bukunya juga tidak memetakan konstelasi paradigma dan teori antropologi walaupun dalam pembahasannya juga mencakup kaedah metodologis dari sebuah teori. Ini dapat dimaklumi karena penulis dalam bukunya hanya membatasi pada bahasan-bahasan teori antropologi hingga dekade 1970-an.

SUMBER PUSTAKA

Van Baal, J. 1988. Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Jilid 1. Jakarta: PT Gramedia.

Review Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Jilid II (J. van Baal)

OLEH: RATIH BAIDURI

Buku yang berjudul Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970) jilid 2 karangan J. van Baal berasal dari diktat yang disusun oleh penulis ketika ditugaskan untuk mengajar mata kuliah teori-teori antropologi kepada mahasiswa pasca-sarjana dari Indonesia yang belajar di Universitas Leiden.

Pada pendahuluan penulis sudah menyatakan bahwa buku ini tidaklah menjadi sebuah sejarah teori yang bulat. Oleh karena pembahasan mengenai teori-teori perubahan kebudayaan,

penukaran dan perkawinan, metode dan teknik penyelidikan antropologi telah disediakan suatu kuliah terpisah dalam bentuk diktat atau buku lainnya. Selain itu, menurut penulis, buku ini memiliki kekurangan dari segi keterbatasan waktu. Buku ini hanya memuat sejarah dan pertumbuhan teori antropologi budaya hingga dekade 1970. Terlepas dari berbagai kekurangan buku ini memiliki berbagai kelebihan-kelebihan tersendiri.

Ilmu-ilmu humaniora dan ilmu sosial budaya khususnya antropologi di Indonesia patut patut mensyukuri terbitnya buku ini. Tentunya selain langkanya buku-buku Teori Antropologi Budaya yang berbahasa Indonesia juga buku ini membawa manfaat teoritis luar biasa bagi pemula atau pecinta ilmu budaya khususnya antropologi. Buku ini memuat berbagai teori-teori antropologi klasik yang berkembang dalam ilmu antropologi.

Buku ini merupakan kelanjutan dari buku van Baal (Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970) jilid 1. Pada buku sebelumnya van Baal telah banyak mengurai hal-hal yang berkaitan dengan cabang antropologi, renungan ilmiah tentang agama sebagai gejala budaya, studi tentang mitos, studi tentang kebudayaan dan kekerabatan, aliran klasik dalam antropologi budaya, perlawanan terhadap evolusionisme, perkembangan antropologi di Jerman, Amerika dan aliran antropologi Prancis Durkheim. Sedangkan buku lanjutan ini memuat mengenai: (1) Bentuk-bentuk Pengelompokan dalam Masyarakat, Ritual Peralihan; (2) Freud, Jung, Cassirer, Lambang sebagai Bentuk Pernyataan; (3) Malinowski, Fungsionalisme; (4) Aliran Leiden dan Radcliffe-Brown tentang Relasi Kebudayaan, Permasalahan Kekerabatan; (5) Strukturalisme Claude Levi-Strauss; (6) Etnologi Amerika Sesudah 1930; (7) Religi, Manusia dan

Masyarakat dalam Antropologi Budaya Sesudah Perang Permasalahan Subjek Manusia.

Pada bab awal ini, van Baal membahas mengenai bentuk-bentuk pengelompokan dalam masyarakat, ritual peralihan. Ada beberapa kemungkinan bentuk pengelompokan lokal dan territorial. Menurut van Baal pengelompokan lokal dan territorial ada yang mempunyai tempat tinggal tetap, ada pula yang tidak atau sementara yang disebut dengan nomadis (pengembara). Cara hidup nomadis ini ada dua jenis, disatu pihak para pengumpul bama dan para pemburu, dilain pihak para penggembala ternak (hal. 2).

Pembahasan van Baal berkenaan juga menenai pengelompokan politik. Studi tentang pengelompokan politik menurut van Baal selama dua puluh tahun terakhir ini tumbuh menjadi spesialisasi antropologi politik. Menurut van Baal pengelompokan politik ada hubungannya dengan bentuk-bentuk organisasi kekuasaan. Kekuasaan dimaksudkan sebagai kemampuan untuk berbuat sesuatu. Lebih lanjut van Baal menyatakan kekuasaan itu bisa mempunyai sifat yang sangat berbeda-beda: financial, teknis, organisatoris, militer dan sebagainya (hal. 8).

Menurut van Baal seorang pemimpin dapat digambarkan sebagai individu yang mendapat wewenang dari persekutuan dalam suatu daerah tertentu: (1) bertindak atas nama persekutuan; (2) memimpin para warga persekutuan menurut cara yang olehnya dianggap berguna. Namun demikian, pemimpin politik adalah: (1) bertindak atas nama kelompok dalam kontaknya dengan kelompok-kelompok lain; (2) melaksanakan kekuasaan dalam kelompok terhadap para anggota kelompok yang ada kaitan dengan kewajiban mereka (hal. 10).

Dalam pembahasan mengenai sub bab pengelompokan seks van Baal menyoroti satu hal yang kurang mendapat perhatian adalah sumbangan makanan sehari-hari yang dikumpulkan oleh perempuan yang mempunyai nilai kalori yang jauh lebih besar dari hasil buruan para pria. Dalam penjelasannya van Baal menyatakan bahwa para pria hanya mempunyai tugas setengah hari. Oleh karena itu ini memberikan kesempatan kepada kaum pria untuk mencurahkan perhatian besar pada ritual. Lebih lanjut van Baal menyatakan ritual ini berfungsi untuk memantapkan kepentingan kaum pria dan menyatakan keunggulannya di atas perempuan. Menurut van Baal hal ini tampak juga pada para petani tingkat rendah. Walaupun tugas seorang pria menjadi sedikit lebih luas seperti mereka harus menebang pohon, memuat pagar agar melindungi kebun dari gangguan binatang, namun sumbangan kaum perempuan dalam produksi umumnya masih lebih besar. Dalam bahasannya van Baal juga menyoroti keterangan Nadel tentang Nupe kerajaan Islam kecil di Afrika Barat, dimana kaum perempuannya mempunyai andil penting dalam ekonomi karena mereka pedagang dan mempunyai uang. Gejala dimana perempuan menjadi pedagang di pasar ternyata bukan hanya terdapat di Afrika Barat namun terdapat juga di berbagai tempat misalnya di Bali. Perempuan adalah yang menjalankan usaha dagang sementara laki-laki mengadu ayam. Van Baal juga menyoroti pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin, dimana ada pekerjaan-pekerjaan yang khusus dilakukan oleh perempuan antara lain membuat periuk, menenun dan sebagainya. Dengan demikian orang berbicara tentang kebudayaan laki-laki dan kebudayaan perempuan secara terpisah (dalam arti sub kultur) (hal 16).

Menurut van Baal dimana-mana dunia diadakan pembedaan berdasarkan umur yaitu antara: bayi, anak yang belum dapat

berjalan; anak kecil, anak yang masih sangat muda yang sudah bisa berjalan dan umumnya juga sudah bisa bicara; anak, yaitu anak laki-laki dan perempuan: sudah mulai menguasai bahasa secara penuh sampai puber; remaja (pemuda dan pemudi); yang sudah bersuami/beristri dan orang yang lanjut usia (hal. 17). Setiap tahap-tahap tersebut disertai berbagai ritus yang beragam dalam berbagai budaya.

Dalam membahas karyanya Arnold van Gennep, *Les Rites de Passage* (Ritus Peralihan), van Baal menyatakan peralihan satu kelompok (status) ke kelompok (status) yang lain berjalan menurut skema tertentu. Selalu ada tiga tahap yaitu pemisahan dari keadaan semula, peralihan yang sebenarnya ke status yang baru, dan akhirnya diterimanya dalam kelompok yang baru. Lebih lanjut van Baal menyatakan tahap-tahap itu disertai ritus, tahap yang pertama disertai "ritus perpisahan", tahap kedua disertai "ritus peralihan" dan tahap yang terakhir disertai "ritus penerimaan" dalam status yang baru (hal. 26).

Isi ritus peralihan bisa beraneka ragam. Menurut van Baal isi ritus peralihan itu bisa merupakan akibat dari keinginan untuk mengadakan pesta atau untuk menyampaikan suatu rahasia kepada seseorang; ia dapat menandai tahap-tahap pertumbuhan; ia dapat digunakan untuk menyertai peristiwa-peristiwa sosial; ia juga dapat menyertai dan menandai masa puber, baik puber sosial maupun puber fisik. Perubahan status bisa merupakan sebab ataupun akibat dari ritus itu. Lebih lanjut dinyatakan, suatu perubahan status tidak perlu harus disertai suatu ritus. Yang pasti adalah kalau suatu perubahan status disertai suatu ritus, maka ritus itu memiliki struktur *rites de passage* yang diterangkan oleh van Gennep (hal. 30).

Arti sentral yang abadi dari karya Freud menurut van Baal adalah tindakan manusia itu dilandasi oleh cita rasa, nafsu, dan rasa takut, yang biasanya tidak dimengerti oleh individu itu sendiri. Dan bahwa cita rasa, nafsu dan beban itu ditandai oleh pertentangan-pertentangan yang mendalam dan bernafsu. Dengan mendalami arti impian, Freud telah menambahkan kepada pengetahuan kita satu dimensi tentang mekanisme jiwa manusia (hal. 41).

Van Baal menyatakan bahwa teorinya Jung lebih luas dari Freud, walaupun mempunyai banyak persamaannya. Menurut Jung dalam jiwa manusia dapat dibedakan lagi lapisan yang penting: yang disadari, yang tidak disadari secara pribadi (yang untuk sebagian dapat juga disebut yang di bawah sadar), dan yang tidak disadari secara kolektif. Yang tidak disadari secara pribadi mencakup apa yang tersedia langsung bagi manusia sebagai ingatan, sebagai sesuatu yang sama sekali atau setengah terlupakan, tertidur di dasar ingatannya, sisa dari pengalaman, dan juga semua isi kesadaran yang terdesak. Jung juga memberikan penilaian penting kepada hal-hal yang terdesak (hal. 41-42).

Pada penjelasan berikut van Baal membahas mengenai lambang menurut Ernst Cassirer. Menurut van Baal, Cassirer melihat lambang-lambang membentuk dan mempertahankan suatu arti serta memungkinkan arti itu digunakan kalau orang menghendaknya. Suatu lambang adalah suatu yang secara prinsip berbeda daripada suatu isyarat. Lebih lanjut dinyatakan isyarat itu operasional, ditanggapi dalam situasi tertentu. Lambang-lambang memungkinkan untuk menanggapi, membicarakan atau memikirkan soal yang digambarkan itu juga di luar kehadiran soal itu sendiri. Lambang itu mempunyai arti. Dengan lambang barang bisa digunakan. Dalam bahasan Cassirer van Baal menyatakan bahwa manusia menyatakan dirinya dalam lambang-lambang.

Lambang-lambang ini nampak dalam perkataan, mitos dan seni. Dimana manusia juga menentukan pernyataan yang murni dari dorongan hatinya untuk bebas menciptakan (hal. 45-46).

Pada bab berikutnya van Baal membahas mengenai teori fungsionalisme Malinowski. Van Baal menyatakan bahwa dalam *A Scientific Theory of Culture* (1944) Malinowski mengemukakan bahwa fungsi diwajibkan dalam memenuhi kebutuhan (needs). Dengan demikian fungsi menjadi sesuatu yang melayani kehidupan dan kelanjutan hidup. Pengertian ini semula berasal dari Durkheim yang menyatakan fungsi suatu kenyataan sosial yang harus dicari dalam hubungannya dengan tujuan sosial. Durkheim membandingkan masyarakat dengan organisme dan kaitan itu mengidentifikasi fungsi dengan pemenuhan kebutuhan-kebutuhan dari organisme itu (hal. 51-52).

Menurut van Baal, Radcliffe yang sejaman dengan Malinowski memiliki pengertian fungsi yang jauh lebih dekat dengan pengertian fungsi Durkheim. Radcliffe Brown memberi semua tekanan pada kesejajaran pengertian fungsi biologis. Dalam organisme yang hidup, menurut Radcliffe-Brown terdapat suatu struktur saling berhubungan dengan bagian-bagian yang membentuk keseluruhan itu. Proses yang membuat struktur itu terpelihara. Kehidupan menjaga agar keseluruhannya tetap berfungsi. Fungsi dari setiap bagian ialah memelihara hidup itu. Ada beberapa persamaan dan perbedaan antara Malinowski dan Brown menyangkut konsep fungsi. Adapun perbedaan dan persamaannya menurut van Baal antara lain: bagi mereka berdua fungsi melayani suatu tujuan; pada Radcliffe Brown pemeliharaan keseluruhan masyarakat, pada Malinowski baik keseluruhan masyarakat maupun hidup orang secara individual. Radcliffe-Brown merasa perlu untuk mengadakan penyelidikan terhadap

keseluruhan bangunan sebelum suatu fungsi ditetapkan, sedangkan Malinowski lebih langsung dan lebih mudah membiarkan sesuatu yang bermanfaat diisi sebagai fungsi, suatu hal yang memang lebih banyak dilakukannya. Perbedaan lain antar keduanya adalah Malinowski dengan modelnya yang balanced dari suatu masyarakat yang sedikit banyak dalam keadaan berimbang, berpangkal pada dalil bahwa semua itu mempunyai fungsi sedangkan Radcliffe-Brown tegas-tegas memberikan ruang bagi kemungkinan bahwa lembaga-lembaga tertentu tidak mempunyai fungsi (hal. 52).

Menurut van Baal perhatian Malinowski terhadap keluarga dan hubungan keluarga yaitu ada dalam karyanya *The Family among the Australian Aborigines* (1913). Dari analisis bahan fakta Australia mengajarkan bahwa: (1) ada hak dominan dari suami dalam hubungan seks dengan istrinya; (2) hubungan istri dengan orang-orang lain berkaitan dengan perjanjian dimana ia sendiri terlibat; (3) hubungan seperti itu tergantung dari izinnya, tetapi juga dari kesediaan istrinya, dan semuanya sudah tentu dengan memperhatikan tuntutan-tuntutan masyarakat sebagai keseluruhan; (4) kesucian dalam hubungan seks di Australia tidak dianggap sebagai hal yang penting; (5) kecemburuan seksual juga benar-benar ada di Australis tetapi tidak dipertajam dan dijiwai oleh pikiran tentang keayahan dari keturunan, karena dibanyak bagian dari Australia keayahan fisiologis tidak dikenal atau dianggap tidak penting (hal. 55-56).

Gagasan Malinowski tentang religi menurut van Baal didapatkan dalam tulisannya *Magic, Science and Religion*. Menurut Malinowski magi dan religi, kedua-duanya termasuk dalam bidang sakral, suatu kategori yang tidak diberi definisi lebih lanjut, tetapi menurut pemikiran Malinowski mungkin paling baik dapat diterangkan

dengan istilah supernatural. Magi harus dibedakan dari religi, karena magi diarahkan pada tujuan-tujuan yang kongkret dan jelas uraiannya, berbeda dengan religi bersifat lebih abstrak (hal. 70).

Pad bab berikutnya van Baal membahas aliran Leiden dan Radcliffe-Brown mengenai relasi kebudayaan dan permasalahan kekerabatan. Hubungan aliran Leiden dengan etnologi menurut van Baal tidak terpisahkan dengan nama-nama J. P. B de Josselin de Jong dan W. H. Rassers. Menurut van Baal W. H. Rassers adalah seorang Indonesianis yang terkenal dengan disertasinya *De Pandji-Roman*, yaitu bicara tentang tema pola dasar arkais khas Jawa yang ditemukan dalam cerita dan pertunjukkan wayang yaitu berisi mitos tentang perjuangan antara kuasa balik dan kuasa jahat. Dikaitkan dengan dunia yang baik dan dunia yang jahat dan pertentangan kosmis antara langit dan bumi, antara bulan yang bertambah besar dan bulan yang menyusut atau antara bulan terang dan bulan gelap. Lebih lanjut dinyatakan panji diasosiasikan dengan tahapan bulan dan menjadi tokoh utama dalam banyak cerita wayang. Menurut Rassers, dalam pertunjukkan wayang itu sendiri terus hidup kejadian purba tentang upacara dalam rumah kaum lelaki, dimana para wanita dan anak-anak yang duduk di sebelah luar dari layar hanya boleh melihat bayang-bayangannya, sedang kaum lelaki yang mengambil tempat di sebelah yang sama dengan dalang yang menjadi saksi dari apa yang sebenarnya terjadi. Menurut van Baal, arti yang sangat penting dari karya Rassers adalah ia telah menemukan pola Indonesia dibawah pengaruh Hindu, yang belakangan ini baru dapat dikenal dalam bentuk kesenian Hindu-Jawa sendiri di candi-candi Jawa Timur.

Sumbangan J. P. B. de Josselin de Jong yang penting menurut van Baal adalah pandangan dunia dualisme, yang juga merupakan satu kesatuan, dualisme yang sama seperti yang juga telah dijadikan isi

karangan Rassers. Mereka melihat bahwa masyarakat diimbangi dalam dua bagian yang merupakan lawan yang satu terhadap yang lainnya, mereka merupakan pasangan, berkerabat dan bersama-sama membentuk keseluruhan masyarakat. Menurut van Baal De Josselin de Jong memberi perhatian terhadap jenis perkawinan. Hasilnya dapat ditemukan dalam disertasi murid-muridnya H. G. Luttig tentang Hero (1930), G. J. Held, *The Mahabharata*, tentang India (1935) dan F. A. E. Wouden tentang *Sociale Structureertypen in de Grote Oost* (1935). Kesimpulan dari hasil studi-studi jenis perkawinan cross-cousin matrilineal (perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu) yang dianjurkan dan cross-cousin connubium (perkawinan dengan anak perempuan dari saudara perempuan ayah) dihindari ini ada dua. Pertama, jenis perkawinan yang biasa melibatkan kelompok keturunan unilineal (clans of lineages) dan sekurang-kurangnya dibutuhkan tiga kelompok agar sistem itu dapat berfungsi. Jenis perkawinan ini jika dilaksanakan secara konsekuen memperlihatkan klan-klan yang bersangkutan dalam satu siklus relasi connubium yang tetap. Bagi jenis relasi connubium seperti ini, terdapat jumlah minimum klan (tiga).

Perkawinan ini disertai dengan pertukaran hadiah yang luas antar pihak yang menerima pengantin wanita memberi hadiah kepada pihak yang menyerahkan pengantin wanita. Pihak yang menerima pengantin wanita membalasnya dengan hadiah-hadiah balasan (yang sering kurang nilainya). Lebih lanjut van Baal menyatakan bahwa yang penting dalam hal ini adalah hadiah perkawinan yang besar dari pihak yang menerima pengantin kepada pihak yang menyerahkan terutama terjadi pada perkawinan virilokal, yaitu dimana pengantin wanita mengikuti pengantin laki-laki. Pertukaran hadiah ini bukan hanya terjadi sekali tetapi berulang

kali, saat kelahiran seorang anak dan sebagainya. Kedua, jenis perkawinan ini yang dapat dikombinasikan dengan moeity dengan pembagian dua asalkan jumlah klan yang diambil bagian sekurang-kurangnya ada empat (jumlah klan minimum hanyalah tiga). Lebih lanjut dinyatakan bahwa perkawinan dengan anak perempuan dari saudara lelaki ibu (perkawinan cros-cousin matrilineal) mempunyai akibat-akibat yang persis sama apakah orang berurusan dengan kelompok patrilineal, matrilineal atau ambilineal. Dengan kata lain van Baal menyatakan bahwa jenis perkawinan ini mengandung arti bahwa dimana saja perkawinan tersebut sudah menjadi umum dalam kelompok patrilineal, garis ibu secara sadar diperhitungkan dan dalam kelompok matrilineal garis ayah diperhitungkan (hal 80-83).

Van Baal menyatakan bahwa pengertian struktur yang dikembangkan oleh Radcliffe-Brown berbeda dengan Levi-Strauss. Radcliffe-Brown mencari struktur itu dalam kenyataan yang dapat diamati. Sedangkan Levi-Strauss mencari dibalik kenyataan yang diamati, yaitu inti keteraturan hakiki yang memberikan bentuk kepada kenyataan yang terlihat dalam susunan konfigurasi gejala-gejala tertentu sebagai keteraturan yang khas. Lebih lanjut van Baal menyatakan bahwa Levi-Strauss melihat struktur sebagai sesuatu yang menerangkan mengapa konfigurasi itu menjadi demikian.

Sedangkan bagi Radcliffe-Brown struktur adalah apa yang terlihat dari luar pada ketertarikan dalam konfigurasi itu. Radcliffe-Barown tetap pada kenyataan yang diamati, ia tidak bicara tentang struktur pada umumnya, melainkan tentang struktur sosial. Menurut Radcliffe-Brown apa yang nampak dalam masyarakat ialah relasi sosial yang sama-sama membentuk keseluruhan organisasi sosial. Organisasi sosial dianalogikan sebagaimana organisme biologis yang terdiri dari keatuan-kesatuan, unit entitas yang oleh satu

perangkat relasi dipersatukan. Masing-masing dari satuan itu mempunyai fungsi membantu keseluruhannya agar terpelihara sebagaimana adanya. Sama seperti alat-alat tubuh dengan fungsi turut memelihara tubuh. Sementara itu dalam organisme hidup sel-sel satu persatu mati, tetapi sel-sel tersebut diganti sehingga alat tubuh yang bersangkutan dengan tenang berfungsi terus. Hal yang sama terjadi dalam masyarakat (hal. 91-92). Kekurangan dari pengertian struktur Radcliffe-Brown menurut van Baal terletak pada tidak memperkenalkan adanya perubahan sosial. Struktur ditujukan untuk melakukan pemeliharaan. Berbeda dengan organisme, masyarakat justru mengalami perubahan karena itu strukturnya juga berubah. Menurut Radcliffe-Brwon masyarakat adalah kesatuan fungsional yang memelihara keseluruhan sistem sosial. Justru disinilah kesulitannya kalau kesatuan fungsional memelihara sistem itu, maka masyarakat tidak mengalami perubahan (hal 92).

Pada penjelasan selanjutnya van Baal membahas mengenai sistem kekerabatan Australia. Menurut van Baal sistem kekerabatan Australia baru menjadi jelas kalau kita meninjaunya dengan latar belakang pola kehidupan keseluruhannya yaitu: (1) Australia adalah suatu daerah yang sangat terisolasi; (2) Semua orang Australia adalah pengumpul bama, yang hidup berkelompok-kelompok lokal yang tidak begitu besar; (3) Kelompok lokal adalah dasar dari organisasi sosial; (4) Raison d'etre "suku" terutama terletak dalam ritual, sedangkan ritual itu sendiri bukan ritual suku yang sungguh-sungguh; (5) Dalam pelaksanaan ritual relasi kekerabatan mempunyai arti yang dominan; (6) Di Australia setiap orang dengan siapa kita berhubungan harus disapa dan demikian diklasifikasi sebagai seorang kerabat; (7) Dalam ritual diadakan pemisahan jelas antara generasi yang satu dengan generasi yang

lain; (8) Corak penting lain dalam kehidupan persekutuan Australia ialah sering terdapatnya pembagian-dua; (9) Ada dua gejala Australia yang khas, yang pertama adalah gerontocratie (pemerintahan orang tua); (10) Gejala kedua, kecenderungan 'to marry a little bit far away' artinya kecenderungan mencari patner kawin yang agak berjarak, dalam suatu kelompok yang agak terpisah sampai pada kelompok yang lebih jauh terpisah (hal. 98-102).

Pada bab berikutnya van Baal membahas mengenai Strukturalime Levi-Strauss. Menurut Van Baal Strukturalisme Claude Levi-Strauss adalah aliran yang menentang dengan keras subjektifitas manusia. Ia tidak mengingkari subjektifitas itu, tetapi menganggapnya terlalu kurang penting untuk diperhitungkan secara serius. Lebih lanjut van Baal menyatakan apa yang tampak seperti keputusan-keputusan yang otonom dari subjek manusia kebanyakan hanyalah pernyataan dari keharusan yang ada dibelakangnya. Yang menentukan adalah keteraturan dan yang menjadi soal adalah mengenai keteraturan tersebut, yang dinamakan sebagai struktur. Menurut van Baal bagi Levi-Strauss, ilmu itu adalah antropologi budaya, sedangkan bagi Foucault ilmu adalah sejarah. Lebih lanjut van Baal menyatakan bahwa keduanya mempunyai persamaan dalam berorientasi pada linguistik, bidang ilmu yang paling jelas mendemonstrasikan kebebasan manusia. Manusia juga tunduk kepada hukum. Hukum tata bahasa dan sistem bunyi itu sifatnya memaksa, ditaati tanpa dikenal dan ketentuan-ketentannya diikuti tanpa disadari (hal. 118). Lebih lanjut Levi-Strauss menyatakan struktur lebih daripada apa yang ada dipermukaan dari suatu gejala. Ia menunjuk pada suatu yang diduga ada dibelakangnya, suatu kebutuhan atau kekuasaan tertentu. Struktur itu juga dianggap Levi-Strauss sebagai

rasionalitas laten dari objek pengamatan dan penyelidikan. Struktur menurutnya tidak bisa begitu saja diamati seperti yang dikemukakan oleh Radcliffe-Brown, namun struktur itu harus ditemukan dengan studi dan analisa. Oleh karena itulah maka “rasionalitas dari objek” itu laten, ia ada tetapi tidak dapat dilihat secara langsung. Levi-Strauss ingin melakukan hal yang sama dalam ilmu bahasa yaitu mengkonstruksi model-model relasi dalam kebudayaan manusia. Ia menanyakan apakah yang tersembunyi dalam pernyataan kebudayaan manusia? Levi-Strauss memandang kebudayaan sebagai produk dari struktur yang mendasarinya. Perhatiannya tidak ditujukan secara diakronik, sejarahnya, melainkan terhadap sinkronik, saling keterhubungannya seperti yang terungkap sekarang. Ia membedakan antara bahasa (*la langue*) dan perkataan (*la parole*) (hal 120-121).

Menurut van Baal, Levi-Strauss mengartikan bahasa adalah sistem yang dibentuk oleh tata bahasa, sistem bunyi, dan leksikon. Suatu sistem yang hanya dapat dipelajari dengan analisa. Lebih lanjut dinyatakan bahasa adalah juga suatu sistem yang sebagai sistem yang tidak disadari oleh yang menggunakannya, walaupun digunakan dengan cara yang sempurna. Penggunaan bahasa itulah perkataan, *la parole*. Jadi hal yang dinyatakan dan diberitahukan melalui bahasa oleh si pembicara adalah “pesan”-nya. Isi dari pesan itu dikuasai oleh kontingensi (koinsidensi secara kebetulan) kejadian-kejadian, tetapi bentuknya dikuasai oleh struktur bahasa yang digunakan oleh pembicara. Lebih lanjut dinyatakan setiap pernyataan bahasa merupakan suatu tanda, yang terdiri dari dua unsur, pemberi arti (*signifier*) dan yang diberi arti (*signified*). Menurut van Baal perbedaan antara *signifier* dan *signified* diambil oleh Levi-Strauss dari linguistik De Saussure yang memainkan

peranan dalam simbolik dan karena itu juga berlaku di luar linguistik. Menurut van Baal, Levi-Strauss mengartikan mitos sebagai suatu cerita yang secara linguistik merupakan sepotong parole, perkataan, yang menurut isinya nampak seperti sesuatu yang kebetulan. Levi-Strauss menyelidiki apakah mitos memiliki keteraturan sendiri. Semacam suatu tata bahasa sendiri, yang tidak disadari oleh orang yang menceritakan mitos itu, sama seperti orang yang tidak menyadari tata bahasa dan peraturan bunyi bahasa yang ia gunakan dalam bercerita. Oleh karena itu menurutnya kita tidak perlu mengajukan pertanyaan kepada orang yang bercerita cukup dengan menyelidiki cerita sebagaimana adanya sebagaimana seorang Linguis menyelidiki naskah-naskah yang dikumpulkannya. Dengan demikian menurut van Baal pangkal pikiran Levi-Strauss jelas deterministik, melihat keteraturan yang menguasai pikiran dan perbuatan manusia dengan cara yang tidak disadari oleh manusia tersebut (hal. 122).

Beberapa unsur penting dari cerita mitos menurut van Baal antara lain: (1) insect ibu-anak di mana bukan mereka yang berbuat mendapat hukuman, tetapi pihak yang terhina karena ia melakukan pembalasan secara tidak tahu batas; (2) kebisingan adalah petanda bahaya (lambang perlengkapan tarian). Dalam varian-varian lain terdapat segi-segi baru dari bunyi keras dan lirih; (3) pengambil sarang burung ditinggalkan dan ditolong oleh binatang; (4) pembuatan senjata (panah dan busurnya); (5) relasi antara elang dengan makanan yang membusuk dan menjadi kotor; kemudian hubungan antara adonan dan pantat; (6) persahabatan antara nenek dan cucu; (7) asal air jahat dari atas dan dalam mitos air baik dari bawah (hal. 148).

Dalam pembahasan bab berikutnya van Baal menyoroti pengaruh psikologi terhadap kebudayaan atau keterkaitan antara

kebudayaan dan kepribadian. Pembahasan ini dimulai dengan Edward Sapir (1884-1939). Menurut van Baal, Sapir mengemukakan hubungan kebudayaan dan kepribadian hingga menjadi relevan untuk memahami kebudayaan. Ini termuat dalam dua buah karangannya dalam *Selected Writings of Edward Sapir*. Karangan Sapir yang pertama berjudul *Cultural Anthropology and Psychiatry*. Dalam karangan tersebut ditunjukkan penggambaran kebudayaan dalam daftar sistematis dari semua pola perilaku yang diwariskan secara sosial tidaklah memadai. Kebudayaan bukanlah society. Society sebenarnya adalah konstruksi teoritis dan lokus dari kebudayaan terletak dalam interaksi dari individu-individu tertentu dalam arti yang dengan sadar ataupun tidak diserap bagi dirinya sendiri oleh masing-masing peserta interaksi itu. Setiap individu dalam arti yang paling harfiah adalah wakil dari kebudayaannya. Sapir memberikan ikhtisar yang sangat padat tentang motif-motif yang menentukan perbuatan individu secara sadar, dibawah sadar, dan tidak sadar. Nyatalah bahwa individu dan kebudayaan sangat sulit dibedakan suatu motif yang menjadi dasar dari karangan Sapir yang berjudul *The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures* (hal. 157).

Menurut van Baal, Ruth Benedict mendemonstrasikan dengan jelas relasi antara kebudayaan dan kepribadian dalam bukunya *Pattern of Culture* (1934). Dalam bukunya dikemukakan bahwa kesatuan dari kebudayaan dan saling keterkaitannya. Setiap kebudayaan memiliki gayanya sendiri dan kelanjutan kerja dari gaya itu dinamakan integrasi. Kelanjutan kerja integrasi dari gaya seperti itu mengakibatkan timbulnya pola kebudayaan tertentu. Benedict mendemonstrasikan teori pola kebudayaannya dengan membandingkan tiga kebudayaan yang berbeda-beda, yaitu: (1) Orang Zuni, sekelompok Indian Pueblo, memberdakan diri mereka

melalui kebudayaan yang ideal dengan rasa tenggang-menenggang yang besar dan dengan perilaku yang mencintai perdamaian; (2) Orang Dobu dari kepulauan d'Entrecasteaux (Melanesia) hidup dalam rasa takut terhadap ilmu sihir yang membuat mereka selalu tegang, di mana kecurigaan dan perpecahan meracuni kehidupan; (3) Orang Kwakwaka'wakw dari pantai barat-laut Amerika, hidup dalam persaingan dan saling mengalahkan membuktikan iri hati dan nafsu akan prestise (hal. 159). Dengan demikian van Baal menyimpulkan bahwa sebenarnya tidak ada konflik antara psikologi individual dan kebudayaan. Konflik seperti hanya terdapat pada kasus marginal. Yang normal adalah karakter individu dan tuntutan dari masyarakat saling menyesuaikan dan menunjang (hal. 160).

Karya Sapir dan Benedict menurut van Baal, telah dipersiapkan oleh Margaret Mead dalam penyelidikan di Samoa. Dengan jelas ia memperlihatkan bahwa gejala remaja yang semula dianggap berlaku universal bagi umur tertentu (dalam kebudayaan Barat) ternyata berbeda dari apa yang dialami oleh remaja Samoa. Remaja Samoa ternyata tidak mengalami ketegangan akil baligh sebagaimana remaja dalam kebudayaan Barat dikarenakan mereka berada dalam pengasuhan keluarga luas. Teorinya ini tertuang dalam bukunya *Coming of Age in Samoa* (1928) (hal. 160).

Cermerlangnya pemikiran Ralph Linton menurut van Baal terutama terungkap dalam bukunya *Study of Man* (1936). Linton mendefinisikan pengertian kebudayaan dengan definisi yang paling pendek yaitu *the social heredity of a particular society*. Definisi Linton terutama penting dalam penekanannya pada belajar yang memberikan kemungkinan untuk menuju pada pembentukan kepribadian kultural yang dirangkaiakan dengan jenis "belajar" semacam itu. Hal yang penting lain dari bukunya Linton menurut

van Baal yaitu pada konsep status (status) dan peranan (role). Status didefinisikan oleh Linton dengan tiga cara yaitu: (1) a position in a particular pattern; (2) the status of any individual means the sum total of all the statuses which he occupies; dan (3) simply a collection of rights and duties. Menurut Linton peranan tidak terpisah dan selalu berkaitan dengan status "the dynamic aspect of status". Setiap individu memainkan serangkaian peranan menurut aneka status yang didudukinya. Linton memberikan tekanan juga pada perbedaan antara achieved status (status yang dicapai karena usaha sendiri) dan ascribed status (status yang didapat karena kelahiran atau derajat) (hal. 165-166).

Menurut van Baal, G. P. Murdock dari Yale University mengorganisir pengumpulan fakta etnografi dari berbagai bangsa (Human Area File) yang dapat digunakan untuk pengolahan statistik. Bahan-bahan fakta tersebut merupakan dasar bagi World Ethnographic Atlas yang dimulai oleh Murdock dan sekarang diteruskan oleh murid-muridnya yaitu kelompok di sekitar R. Naroll (hal. 167).

Arah yang sama sekali berbeda dari Murdock ditempuh oleh muridnya W. H. Goodenough, antropolog tetapi juga seorang ahli linguistik. Menurut van Baal dalam bukunya Goodenough A Problem in Malayo-Polynesian Organization (1955) ada dua hal yang dibahas yaitu arti pemilikan tanah dan arti non-uniliner kingroup yang sebaiknya disebut kelompok kerabat bilineal atau ramege. Lebih lanjut dijelaskan faset penting dalam pembentukan kelompok keturunan yaitu keterikatan lokal, suatu faset yang terlalu sering diabaikan. Dalam situasi Melayu Polinesia hal ini berkaitan dengan kelompok ambilineal (hal. 181).

Pada bab akhir dari buku van Baal jilid 2 ini dibahas religi manusia dan masyarakat dalam antropologi budaya. Menurut van Baal kita telah lebih banyak belajar mengenal religi dalam keterbatasan kultural, tetapi masih terlalu sedikit diberikan perhatian terhadap latar belakang kecenderungan yang aneh dari manusia untuk membangun suatu dunia yang secara emiris tidak dapat ditentukan dan mengemukakannya sebagai kenyataan yang paling dalam dan benar. Lebih lanjut van Baal menyatakan boleh saja religi dalam dunia modern mengalami discredit, tetapi ia sama sekali tidak mati. Justru pada sekarang ini ada kecendrungan kuat pada generasi muda untuk meneliti urusan keagamaan, terutama dalam bentuk yang agak tradisional (hal. 198).

Menurut van Baal, Sahlin telah menyatakan dugaannya bahwa repositas yang sepenuhnya akan mengakibatkan habisnya kewajiban yang satu terhadap yang lain untuk saling memberi hadiah secara timbal balik. Jauh sebelum Sahlin menurut van Baal, Mauss telah berpendapat bahwa repositas dalam pertukaran hadiah harus diterangkan dari pengaruh keagamaan yang gaib dari hau (mana dari hadiah) yang menjadi sifat hadiah itu, yaitu pengaruhnya terhadap orang yang menerimanya. Lebih lanjut van Baal menyatakan bahwa andaikan perbedaan antara perdagangan dan penukaran hadiah tidak dianalisis, maka kewajiban untuk balas memberi yang tidak disahkan oleh pemerintah tetap merupakan permasalahan besar seperti ketidakseimbangan yang justru terdapat dalam penukaran hadiah itu. Resiprositas itu menurut van Baal kadang-kadang seimbang, tetapi kadang-kadang jelas tidak seimbang (hal. 200). Van Baal juga menyoroti berbagai literatur yang memberikan informasi tentang manipulasi dari big men (orang kaya) yang melalui pertukaran hadiah menjadi berkuasa serta mengikat orang pada dirinya. Lebih lanjut van Baal

menyatakan bahwa kekuasaan adalah salah satu dari istilah trend dalam sosiologi modern ke dalam antropologi politik dan ekonomi (hal. 201).

Dalam bahasan akhir van Baal menyatakan bahwa cultural relativism yang dianut oleh banyak antropologi tidak harus merupakan hasil studi tentang kebudayaan-kebudayaan lain, seperti anggapan Herskovits (*Man and his Work*) dan Ruth Benedict (*Partten of Culture*). Lebih lanjut ia menyatakan bahwa rasa hormat terhadap kebudayaan-kebudayaan lain tidak menutup penilaian yang kritis, bahkan norma-norma sentral untuk perilaku susila dan keagamaan memerlukan pemberian bentuk kultural dengan demikian berbeda-beda dalam wujud dari kultur ke kultur.

BEBERAPA KOMENTAR KRITIS TERHADAP KESELURUHAN BUKU

Ada beberapa komentar menyangkut kelebihan dan kekurangan dalam menelaah buku *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970)* jilid 2 karangan J. van Baal. Telaah komentar buku ini menyangkut cakupan teori-teori antropologi yang menjadi bahasan maupun yang tidak menjadi bahasan dalam buku ini.

Buku *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970)* jilid 2 karangan J. van Baal ini memiliki berbagai kelebihan dan keunggulan yang jarang ditemukan dalam buku-buku sejenis lainnya. Adapun kelebihanannya antara lain buku ini memperkenalkan berbagai teori-teori klasik yang ada dalam perkembangan teori-teori antropologi. Teori-teori antropologi

klassik ini tidak lekang oleh waktu dan memang sangat dibutuhkan sebagai modal dasar teoritis bagi ilmu-ilmu budaya terutama tentunya bagi ilmu antropologi itu sendiri yaitu sebagai modal kearifan berteori (*theoretical wisdom*). Buku ini juga sebagai menjadi tempat pencarian, rujukan, tumpuan bagi para pembaca awal yang berkeinginan mengetahui secara gambaran umum yang cukup lengkap mengenai teori-teori antropologi. Selain itu buku ini mengisi kekosongan atau kelangkaan bacaan bahasa Indonesia terhadap teori-teori antropologi. Buku ini juga ditulis dengan cukup runut dan sistematis. Selain itu buku ini juga dapat meluruskan dan memperjelas pendekatan-pendekatan yang ada, juga mengandung uraian kritis terhadap pendekatan-pendekatan yang ada walaupun tidak semua teori mengandung uraian kritis. Buku ini juga memuat berbagai awal perkembangan teori-teori klassik hingga tahun 70-an yang penting bagi pengkajian dan perkembangan ilmu antropologi.

Selain terdapat berbagai kelebihan atau keunggulan sebuah buku, buku ini juga tidak terlepas dari kekurangannya. Adapun kekurangan yang penting dari buku ini yang kemudian dirasakan cukup mengganggu yaitu penggunaan bahasa terjemahan dari Bahasa Belanda (buku asli) ke bahasa Indonesia dirasakan tidak begitu baik sehingga menyulitkan pembaca dengan mudah memahami apa yang dikemukakan oleh berbagai ahli yang dibahas dalam buku ini.

Teori-teori yang dibahas dalam buku *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970)* jilid 2 karangan J. van Baal ini merupakan teori-teori besar (*grand theory*) dan pertengahan (*middle theory*) jadi memang kurang aplikatif digunakan langsung dalam pengkajian-pengkajian dewasa ini. Selain itu ada beberapa teori yang dibahas dalam buku van Baal ini

kurang berada dalam konteks kajiannya sehingga agak menyulitkan untuk memahaminya. Dalam hal-hal tertentu teori-teori van Baal kurang mengandung kritik-kritik tajam terhadap pendekatan yang ada. Dengan kata lain kata sejarah yang menjadi judul buku ini yaitu Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi merujuk kepada kronologi waktu sebagaimana yang dibahas oleh van Baal mengenai perkembangan teori antropologi. Namun demikian, penulis kurang menunjukkan latar belakang dan proses mengapa teori-teori baru muncul akibat kritik terhadap teori-teori sebelumnya. Selain itu penulis dalam bukunya juga tidak memetakan konstelasi paradigma dan teori antropologi. Dalam pembahasannya juga tidak mencakup kaedah metodologis dari sebuah teori. Ini dapat dimaklumi karena penulis dalam bukunya hanya membatasi pada bahasan-bahasan teori antropologi hingga dekade 1970-an dan bahasan metodologi terpisah dari bahasan buku ini.

SUMBER PUSTAKA:

Van Baal, J. 1988. Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Jilid 2. Jakarta: PT Gramedia.

Review Teori Budaya

(David Kaplan dan Robert A. Manners)

OLEH: RATIH BAIDURI

Buku yang berjudul Teori Budaya ini merupakan buku terjemahan Landung Simatupang dengan judul asli *The Theory of Culture* karangan David Kaplan dan Manners A. Manners yang dipersembahkan bagi guru mereka yaitu dua orang antropolog yang terkenal Julian H. Steward dan Leslie A. White. Pada awal pengantar penerbit sudah menyatakan bahwa ilmu humaniora dan ilmu sosial khususnya antropologi di Indonesia patut patut mensyukuri terbitnya buku ini. Tentunya selain langkanya buku-buku Teori Budaya atau Antropologi yang berbahasa Indonesia juga buku ini membawa manfaat teoritis luar biasa bagi pemula

atau pecinta ilmu budaya/antropologi. Buku ini memuat berbagai teori-teori besar (grand theory) dan menengah (middle theory) yang berkembang dalam ilmu antropologi. Adapun cakupan bahasan pada buku ini terdiri dari lima bab utama yaitu: (1) Antropologi: Metode dan Pokok Soal dalam Penyusunan Teori; (2) Orientasi Teoretik; (3) Tipe-tipe Teori Budaya; (4) Analisis Formal; (5) Epilog: Beberapa Tema Lama dan Arah Baru.

Pada bab awal ini, dibahas mengenai metode dan pokok soal dalam penyusunan teori antropologi. Menurut Kaplan dan Manners (2002) antropologi merupakan satu-satunya ilmu pengetahuan sosial yang berusaha membahas kedua sisi sifat hakikat manusia sekaligus, yakni sisi biologis (antropologi ragawi) dan sisi kultural (antropologi budaya). Antropologi menjelajahi masalah-masalah yang cakupannya luas meliputi kekerabatan dan organisasi sosial, politik, teknologi, ekologi, agama, bahasa, kesenian dan mitologi.

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa masalah utama dalam antropologi adalah menjelaskan kesamaan dan perbedaan budaya, pemeliharaan budaya maupun perubahannya dari masa ke masa. Hanya dengan mempelajari mekanisme, struktur, dan sarana-sarana kolektif di luar diri manusia, yang kemudian disebut sebagai "budaya" (culture). Kultur/budaya merupakan suatu golongan fenomena yang diberi muatan makna tertentu oleh antropolog dalam rangka menghadapi soal-soal yang mereka coba untuk memecahkannya.

Reaksi antropolog terhadap keragaman pengaturan budaya menurut Kaplan dan Manners (2002) dapat dibedakan menjadi dua corak. Pertama bahwa perbedaan sesuatu yang ada begitu saja sebagai fenomena untuk dicatat, atau sebagai variasi-variasi dalam suatu tema besar yang bernama relativisme budaya, pandangan ini

memunculkan kepustakaan yang melukiskan cara hidup sejumlah bangsa besar di dunia. Fatwa antropologi ini “Manusia itu sama, budayanya yang beraneka”. Kedua keragaman tidak dipandang sebagai fenomena untuk sekedar dicatat, melainkan dipersoalkan juga alasan penjelasannya, yang berarti antropolog menuntut adanya teori.

RELATIVISME LAWAN PERBANDINGAN

Menurut Kaplan dan Manners (2002) *relativisme* (sebagai tesis ideologis) menyatakan bahwa setiap budaya merupakan konfigurasi unik yang memiliki cita rasa khas dan gaya serta kemampuan tersendiri. Kaum relativis menyatakan, bahwa suatu budaya harus diamati sebagai suatu kebulatan tunggal, dan hanya sebagai dirinya sendiri. Sedangkan komparativis menyatakan bahwa suatu institusi, proses, kompleks, atau ihwal, haruslah dicopot dari matriks budaya yang lebih besar dengan cara tertentu sehingga dapat dibandingkan dengan insitisi, proses, kompleks, atau ihwal-ihwal dalam konteks sosiokultural lain. Relativisme ekstrim berangkat dari anggapan bahwa tiada dua budaya pun yang sama; bahwa pola, tatanan, dan makna akan terperkosa jika elemen-elemen diabstraksikan demi perbandingan. Kedua pandangan tersebut memiliki titik temu, yaitu tidak diizinkan pemerkosaan. Soal ideologi, minat dan tekananlah yang menimbulkan keragaman metodologis. Kedua pandangan tersebut mengakui bahwa tidak ada dua budaya pun yang persis sama.

PERBANDINGAN DAN TIPE STRUKTURAL

Menurut Kaplan dan Manners (2002) tipe struktural adalah suatu klasifikasi fenomena yang dipelajari menurut cirinya yang penting dan menentukan, selagi kita mendefinisikan ciri tersebut.

Perbandingan yang dilakukan oleh antropolog yang lebih sadar diri dan sistematis dapat dilakukan dengan dua jenis kajian. Pertama adalah jenis perbandingan skala kecil dalam suatu wilayah geografis. Kedua adalah survei lintas-budaya berskala besar yang mencakup sejumlah budaya yang tidak memiliki hubungan historis. Menurut Kaplan dan Manners perbandingan dengan lintas budaya skala kecil lebih menguntungkan dibanding dengan lintas-budaya skala besar, yaitu (1) kajian ini lebih siap mempergunakan teknik penelitian lapangan tradisional; (2) masyarakat-masyarakat dengan teknologi sederhana di suatu kawasan geografis cenderung memiliki hubungan historis sehingga memojokkan kita untuk memutuskan apakah kita sedang menghadapi kasus tunggal yang berfragmentasi, atau beberapa kasus yang muncul secara bebas (independen). Kajian besar memungkinkan dicakupnya banyak kasus independen. Kelemahan dari kajian skala besar ini adalah ketidakmampuannya mendeskripsikan tipe-tipe dengan sesuatu cara yang akan memungkinkan perbandingan dalam setiap tipe itu masing-masing maupun antara tipe yang satu dengan tipe yang lain.

MASALAH PENDEFINISIAN TEORI

Menurut Kaplan dan Manners teori bukanlah sekedar ikhtisar data yang ringkas, karena tidak hanya mengatakan 'apa' yang terjadi melainkan juga 'mengapa' sesuatu terjadi sebagai yang berlaku dalam kenyataan. Maka teori yang berharga harus melaksanakan fungsi ganda, yaitu (1) menjelaskan fakta yang sudah diketahui, dan (2) membuka celah pandangan baru yang dapat mengantarkan kita menemukan fakta baru pula.

HUBUNGAN ANTARA TEORI ETNOLOGI DAN FAKTA ETNOGRAFI

Menurut Kaplan dan Manners perbedaan antara fakta dan teori telah dikeramatkan dalam antropologi, yaitu berupa perbedaan antara etnografi (pemerian/deskripsi budaya) dan etnologi (pembentukan teori mengenai pemerian itu). Sebagaimana yang dikemukakan oleh Julian Steward "Pengumpulan fakta sendiri bukanlah prosedur ilmiah yang telah memadai; fakta hanyalah ada sehubungan dengan teori; dan teori tidak dirusak oleh fakta, teori digantikan oleh teori-teori baru yang memberikan penjelasan yang lebih baik tentang fakta itu".

MASALAH-MASALAH KHUSUS DALAM PEMBENTUKAN TEORI ANTROPOLOGI

Pandangan-dalam lawan Pandangan-luar Mengenai suatu Budaya

Menurut Kaplan dan Manners ilmuwan sosial dihadapkan pada masalah khusus dalam hal data yang ditanganinya. Konsep-konsep yang digunakan oleh orang-orang yang dipelajarinya sering berbeda dengan konsep si antropolog, hingga timbul soal metodologis yang tak kunjung usai dalam antropologi. Dalam menyusun deskripsi mengenai budaya lain, apakah kita akan memerikannya sesuai dengan lihatan orang-orang yang berada di dalam budaya itu, yaitu menurut kaegori konseptual warga budaya yang bersangkutan (pendekatan emik)?; atau, apakah pemerian itu kita susun kategori konseptual dalam antropologi, yakni sebagaimana budaya itu kelihatan dari luar (pendekatan etik)?

OBJEKTIVITAS PELAPORAN ANTROPOLOGIS

Menurut Kaplan dan Manners masalah lama dalam ilmu-ilmu sosial yang belum terpecahkan sampai sekarang adalah kesenjangan si peneliti. Masalah yang muncul adalah adanya bias pribadi dari si antropolog sendiri, rasa suka dan tak sukanya sendiri. Marilah kita akui pada dasarnya semua manusia mengalami bias. Objektivitas harus dicari dalam institusi dan tradisi kritik suatu disiplin. Hanya lewat saling memberi dan menerima kritik terbuka serta melalui saling pengaruh antara bermacam-macam bias dapat kita harapkan munculnya sesuatu yang mendekati objektivitas. Dengan kata lain, objektivitas hakiki sesuatu disiplin diupayakan dan ditingkatkan secara kumulatif dari masa-ke masa.

PEMBENTUKAN TEORI

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa ilmu pengetahuan atau sains adalah rentetan pertanyaan dan pengujian bukti mengenai suatu fenomena. Sejauh antropologi ingin benar-benar memahami pola-pola umum dan regulitas fenomena kebudayaan tiada alasan untuk menyangkal antropologi sebagai ilmu.

VERSTEHEN

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa pandangan Verstehen melihat bahwa ilmu-ilmu sosial bersifat ideografis (partikularistik) dan tidak bersifat nomotetis (mengeneralisasi). Sasaran ilmu sosial bukanlah perumusan sistem penjelasan yang umum, melainkan lebih cenderung pada pengorganisasian dan presentasi data dengan cara tertentu yang menjadikan data itu dapat dipahami melalui suatu proses pemahaman dan empati individual yang

disebut *verstehen*. Ilmu bukanlah metode untuk menghasilkan teori. Teori adalah tindak kreatif yang lahir dari pikiran yang menggenggam informasi dan berdisiplin. Ilmu adalah suatu metode, suatu cara intelektual untuk memperkecil kekeliruan.

HISTORISITAS/KESEJARAHAN.

Ada empat konsep pokok yang dikemukakan oleh Kaplan dan Manners dalam sub bab ini. Pertama adanya kondisi sosial yang berubah-ubah dalam perjalanan waktu mendorong harus diciptakannya teori baru untuk menjelaskan struktur baru dan pengaturan sosial baru. Hal ini sesuai dengan konsep teori dinamis, yaitu teori mengenai sistem-sistem yang berubah, sedangkan teori statis adalah mengenai daur yang muncul berulang dalam sesuatu sistem. Kedua, Sistem Terbuka. Pada intinya sistem yang dihadapi oleh antropolog bersifat terbuka. Berbeda dengan ahli-ahli ilmu alam yang lebih berhasil dalam menyatakan kondisi-kondisi tertutup atau kondisi batas dari sistem-sistem yang mereka kaji. Hal ini karena jenis variabel yang mereka hadapi memang memungkinkan, dan karena variabel-variabel itu lebih dapat dikontrol dalam situasi eksperimental. Sedangkan antropolog yang mempersoalkan jenis variabel yang jauh lebih banyak, tidak dapat mengontrol semua variabel yang mungkin relevan. Dengan demikian penjelasan tersebut bersifat sangat probabilistik. Ketiga, Isu-isu Sosial.

Antropologi dan ilmu-ilmu sosial lain sering menghadapi masalah yang tersodorkan atas nama kepentingan dan kepribadian masyarakat luas. Sementara, dalam kenyataannya disiplin-disiplin tersebut tidak memiliki alat-alat konseptual dan analisis yang memadai untuk memecahkannya, berbeda dengan ilmu alam yang seimbang dengan taraf kecanggihan yang dicapai ilmu itu pada saat

tertentu. Keempat, Ideologi. Reaksi orang terhadap proposisi-proposisi umum dalam ilmu sosial mempunyai konteks ganda, yakni sebagai teori maupun sebagai ideologis sekaligus. Hal ini mempersulit penyaringan teori, mana yang harus dipertahankan karena bermanfaat, dan mana pula yang harus disisihkan karena kurang bermanfaat. Teori sering diajukan dan direaksi sehubungan dengan faktor-faktor yang sepenuhnya bersifat ekstra-ilmiah, misalnya adalah implikasi moral atau yang dianggap sebagai implikasi moral dari suatu teori. Banyak teori yang ditolak karena dipandang bersifat deterministik dan merendahkan martabat manusia; tegasnya, ia ditolak bukan atas dasar alasan logis atau empiris.

ORIENTASI TEORITIK

Pendekatan atau orientasi teoritik yang akan dibahas dalam bab 2 ini adalah evolusionisme, fungsionalisme, sejarah, dan ekologi budaya. Beberapa kritik terhadap era ini menurut Kaplan dan Manners adalah bahwa evolusionis abad ini sangat etnosentris. Pertama, mereka menganggap bahwa Inggris dalam era (Victorian England) atau ekuivalennya merupakan prestasi tertinggi yang dicapai umat manusia. Kedua, evolusionis ini telah melakukan spekulasi dari belakang yang ceroboh; mereka melakukan rekonstruksi logis berdasarkan data yang diragukan. Ketiga, mereka dipersalahkan karena telah mempostulasikan bagian uniliniar perkembangan kebudayaan yang dikaitkan dengan keniscayaan kemajuan (progress). Tegasnya, mereka dikatakan telah menyatakan bahwa semua budaya harus menempuh runtunan tahap-tahap yang sama atau secara kasar sama, dalam

perjalanannya menuju puncak-puncak seperti yang dicapai oleh masyarakat Inggris Victoria dalam abad kesembilan belas.

EVOLUSIONISME MUTAKHIR: CHILDE, WHITE, DAN STEWARD

Seorang arkeolog Inggris terpendang V. Gordon Childe (*Man Makes Himself*, 1941; dan *What Happened in History*, 1946) menurut Kaplan dan Manners, menggunakan rekaman arkeologis untuk menunjukkan bahwa kemajuan teknis yang dramatik dalam sejarah manusia (budidaya tumbuhan dan hewan, pertanian irigasi, penemuan logam, dll) telah membawa perubahan revolusioner dalam keseluruhan jalinan kehidupan kultural manusia. Rekaman arkeologis itu menunjukkan bahwa keseluruhan pola perubahan bersifat evolutif dan progresif. Dari pemburu-peramu yang nomadik dalam masa Paleolitik, manusia telah maju sehingga menempuh kehidupan seorang pecocok tanam (holtikulturalis) yang menetap sebagai komunitas kempal dalam masa Neolitik.

Leslie A. White dan Julian Steward (antropolog Amerika) menurut Kaplan dan Manners selalu konsisten memegang orientasi evolusioner. Menurut White, tanda-tanda adalah hal atau kejadian yang memiliki arti inheren dengan bentuk fisik tanda itu, atau arti itu diidentifikasi begitu dekatnya dengan bentuk fisik sehingga tampaknya inheren. Di pihak lain, simbol atau lambang merupakan benda atau kejadian yang artinya dilekatkan secara arbitrer (sewenang) oleh orang yang menggunakannya secara kolektif.

Mengenai evolusi budaya, White menyatakan pada dasarnya manusia dalam budayanya melaksanakan adaptasi terhadap lingkungannya dengan mengerahkan energi yang tersedia dan memperkerjakannya demi kepentingan manusia tersebut. White telah mengajukan suatu rumus untuk menjelaskan perkembangan

kultur. Dengan pernyataan budaya mengalami kemajuan seukuran dengan tingginya peningkatan besarnya energi yang dikerahkan perkapita pertahun atau seukuran dengan peningkatan efisien pemanfaatan energi ($E \times T \rightarrow C$, diman E adalah Energi, T adalah efisiensi alat atau teknologi dan C adalah Culture, budaya). Dalam proses pengerahan energi ini White melihat bahwa semua tatanan institusional utama dalam budaya (teknologi, organisasi sosial, politik dan ideologi) memberikan sumbangan kepada efektifitas sistem itu dalam menjatah serta memanfaatkan energi yang tersedia baginya (hal. 62). Jadi dengan demikian menurut White fungsi utama budaya untuk menghimpun dan mengontrol energi demi kelangsungan hidup manusia.

Senada dengan White, menurut Kaplan dan Manners, Steward pun bersikap kritis terhadap para relativis yang menekankan keberbedaan setiap budaya, dan praktis mengabaikan kemiripan lintas-budaya yang mengesankan sebagai yang terungkap dalam proses kultural. Jenis evolusionisme White oleh Steward disebut evolusionisme universal (karena berlaku untuk keseluruhan budaya dan bukan untuk budaya-budaya tertentu). Steward mengontraskannya dengan pendekatan uniliniar (semua budaya dikatakan telah melampaui tahap-tahap yang sama atau mirip) yang dialamatkannya pada para penulis abad kesembilan belas. Steward juga mengontraskannya dengan ancangan Steward sendiri yang disebutnya evolusi multiliniar, yaitu sebagai metodologi untuk menelaah perbedaan dan kemiripan budaya melalui perbandingan antara runtunan-runtunan perkembangan yang paralel, umumnya di wilayah-wilayah geografis yang terpisah jauh. Menurut Kaplan dan Manners ada tiga gagasan yang berkait, dan secara bersama-sama merupakan unsur sentral dalam ancangan Steward mengenai evolusi budaya: (1) institusi inti lawan institusi

periferal; (2) tipe budaya; (3) taraf integrasi sosial-budaya. Institusi inti adalah yang paling erat hubungannya dengan cara suatu budaya beradaptasi terhadap lingkungan dan mengeksploitasi lingkungan itu. Institusi Inti dapat meliputi unsur-unsur budaya ideologis, sosiopolitis, dan teknoekonomis, faktor-faktor teknoekonomislah yang paling menonjol pengaruhnya dalam menetapkan serta membentuk ciri-ciri strategis suatu masyarakat.

BEBERAPA SUMBANGAN BARU

Menurut Kaplan dan Manners, Marshal Sahlins pernah mengemukakan bahwa pandangan White dan Steward mengenai evolusi budaya bersifat saling melengkapi dan bukannya bertentangan. Dia melihat dua cara dalam mengkonseptualisasikan proses evolusioner. Di satu pihak, evolusi budaya telah menghasilkan taraf pengorganisasian yang meningkat, yakni sebagai sistem-sistem yang memperlihatkan kompleksitas yang lebih besar dan adaptabilitas yang menyeluruh. Sahlins menyebut proses atau aspek ini sebagai 'evolusi umum' (general evolution). Sementara itu, ketika muncul tipe-tipe kebudayaan baru, tipe-tipe itu mengalami proses yang tak terelakkan berupa tradisi dan adaptasi terhadap lingkungan totalnya yang khas. Demikianlah maka Sahlins menyebut proses atau aspek ini sebagai 'evolusi spesifik' (specific evolution).

FUNGSIONALISME

Selama beberapa dasawarsa silam pendekatan fungsionalisme mendominasi dalam studi antropologi khususnya penelitian etnografis. Menurut Kaplan dan Manners dalam fungsionalisme ada kaidah yang bersifat mendasar bagi suatu antropologi yang berorientasi pada teori, yakni diktum metodologis bahwa kita

harus mengeksplorasi ciri sistemik budaya. Artinya, kita harus mengetahui bagaimana keterkaitan antara institusi-institusi atau struktur-struktur suatu masyarakat sehingga membentuk suatu sistem yang bulat. Kemungkinan lain adalah memandang budaya sebagai sehimpun ciri yang berdiri sendiri, khas dan tanpa kaitan, yang muncul di sana-sini karena kebetulan historis.

PERUBAHAN BUDAYA

Keluhan yang lazim dilontarkan mengenai analisis fungsional menurut Kaplan dan Manners adalah karena analisis ini mempersoalkan pemeliharaan-diri sistem, ia tidak dapat menjelaskan perubahan struktural. Untuk menjelaskan perubahan struktural, orang harus mempertimbangkan bobot kausal variabel-variabel tertentu. Artinya, haruslah ditentukan unsur, institusi, atau struktur mana yang lebih mendasar, lebih fungsional daripada yang lain-lain.

PRASYARAT FUNGSIONAL

Menurut Kaplan dan Manners pada tahun 1950, sekelompok ilmuwan sosial menerbitkan artikel yang memuat model masyarakat manusia. Model itu menggeneralisasikan semua masyarakat manusia dan berisi daftar "prasyarat fungsional". Para penulisnya mengajukan pembenaran bagi "dicantumkannya prasyarat itu masing-masing, dengan menunjukkan bahwa jika secara hipotetis prasyarat itu tidak dipenuhi maka masyarakat tidak bakal dapat lestari". Adapun daftar prasyarat yang mereka susun menurut Kaplan dan Manners meliputi: (a) jaminan adanya hubungan yang memadai dengan lingkungan dan adanya rekrutmen seksual; (b) diferensiasi peran dan pemerian peran; (c) komunikasi; (d) perangkat tujuan yang jelas dan disangga bersama;

(e) pengaturan normatif atas sarana-sarana; (f) pengaturan ungkapan afektif; (g) sosialisasi; (h) kontrol efektif atas bentuk-bentuk perilaku mengacau (disruptif). Lebih lanjut dinyatakan syarat analisis fungsional yang memadai adalah minimal adanya: (a) suatu konsepsi tentang sistem; (b) daftar syarat fungsional untuk sistem itu; (c) definisi berbagai sifat atau “status” sistem yang dalam keadaan terpelihara; (4) pernyataan tentang kondisi eksternal sistem itu yang dapat dibayangkan memiliki pengaruh terhadap sifat-sifat tersebut dan dengan demikian dapat dikontrol; dan (5) pengetahuan tertentu tentang mekanisme internal dalam pemeliharaan sifat sistem itu atau dalam mempertanyakannya agar berada dalam batas tertentu.

SEJARAH

Menurut Kaplan dan Manners peristiwa sejarah merupakan peristiwa yang terjadi pada masa silam, dan bahwa pengetahuan kesejarahan adalah pengetahuan tentang peristiwa masa silam. Akan tetapi karakterisasi sejarah sebagai “perhatian terhadap masa lampau” itu mungkin tidaklah selugas atau sejelas kedengarannya. Masa lampau dapat berarti kejadian yang berlangsung lima menit yang lewat, lima tahun sebelumnya, atau lima ratus tahun yang silam, dan sebagainya. Akan tetapi terdapat metode yang berbeda untuk menangkap kembali atau membangun kembali antara yang lima menit yang lalu dengan yang lima atau lima ratus tahun silam. Dalam membicarakan masa lampau yang dekat mungkin kita bisa mengandalkan pengalaman kita sendiri ditambah laporan serta pengamatan para informan, petunjuk dan bukti yang tersedia dalam dokumen-dokumen. Sedangkan untuk membicarakan masa lampau yang jauh, pengalaman pribadi yang langsung tidak ada, sehingga kita menyandarkan diri pada bukti, petunjuk tak

langsung yang terdapat dalam artefak, catatan-catatan semasa, serta bentuk dokumentasi lain. Meskipun demikian tidak ada perbedaan berarti antara metodologi historiografi yang baru (recent) dan yang jauh (remote) dalam hal tafsir. Jika minat kita tidak sekedar pada kronologi pengisahan sejarah alam, kita harus menggunakan proses klasifikasi, kategorisasi, serta menunjukkan kemungkinan hubungan antara tipe-tipe kejadian alam. Di sinilah perspektif fungsional dan perspektif evolusional harus dikawinkan dengan perspektif historis. Sebab hanya dengan menggabungkan fungsionalisme, evolusionisme, dan sejarah itulah kita baru dapat mulai merumuskan teori.

Dengan menata data secara demikian, Kaplan dan Manners menyatakan perhatian kita akan tertuju pada tipe-tipe elemen atau kejadian yang membantu kita memahami cara-cara kerja sistem yang konkret dan juga alasan munculnya cara kerja itu. Jika kita tidak meletakkan kejadian historis dalam suatu kerangka fungsional-evolusioner, sejarah kita tetap berupa narasi atau kronologi. Demikianlah maka eksistensi dan arti fakta historis atau etnografis, seperti halnya semua fakta hanya dapat muncul dalam kaitan dengan teori atau kriteria relevansi yang menghadirkan fakta itu.

EKOLOGI BUDAYA

Suatu ciri dalam ekologi budaya menurut Kaplan dan Manners adalah perhatian mengenai adaptasi pada dua tataran. Pertama, sehubungan dengan cara sistem budaya beradaptasi terhadap lingkungan totalnya. Kedua, konsekuensi adaptasi sistemik itu-perhatian terhadap cara institusi-institusi dalam sesuatu budaya beradaptasi atau saling menyesuaikan diri. Lebih lanjut dinyatakan ekologi-budaya menyatakan bahwa dipentingkannya proses-

proses adaptasi akan memungkinkan kita melihat cara kemunculan, pemeliharaan dan transformasi sebagai konfigurasi budaya. Umumnya ekologi kultural cenderung menekankan teknologi dan ilmu ekonomi dalam analisis mereka terhadap adaptasi budaya, karena dalam segi-segi budaya itulah kelihatan jelas perbedaan di antara budaya-budaya di samping perbedaan dari waktu ke waktu di dalam suatu budaya. Berbeda dengan ekologi umum menurut Kaplan dan Manners, ekologi budaya tidak sekedar membicarakan interaksi bentuk-bentuk kehidupan dalam suatu ekosistem tertentu, melainkan membahas cara manusia (berkat budaya sebagai sarannya) memanipulasi dan membentuk ekologi sistem itu sendiri.

KONSEP LINGKUNGAN

Menurut Kaplan dan Manners kata lingkungan umumnya disamakan dengan ciri-ciri atau hal-hal menonjol yang menandai habitat alami: cuaca, flora dan fauna, tanah, pola hujan, dan bahkan ada-tidaknya mineral di bawah tanah. Salah satu kaidah dasar ekologi-budaya adalah pembedaan antara lingkungan-sebagaimana-adanya dengan lingkungan efektif, yakni lingkungan sebagaimana dikonseptualisasikan, dimanfaatkan dan dimodifikasi oleh manusia.

KONSEP ADAPTASI

Menurut Kaplan dan Manners adaptasi merupakan proses yang menghubungkan sistem budaya dengan lingkungannya. Budaya dan lingkungan berinteraksi dalam sesuatu sistem tunggal tidaklah berarti bahwa pengaruh kausal dari budaya ke lingkungan niscaya sama besar dengan pengaruh lingkungan terhadap budaya. Dengan kemajuan teknologi, maka faktor dinamik dalam kepaduan

budaya dan lingkungan makin lama makin didominasi oleh budaya dan bukannya oleh lingkungan sebagai lingkungan itu sendiri. Konsep adaptasi menurut para antropolog menurut Kaplan dan Manners adalah bahwa suatu budaya yang sedang bekerja, dan menganggap bahwa warga budaya itu telah melakukan semacam adaptasi terhadap lingkungannya secara berhasil baik. Seandainya tidak demikian, budaya itu niscaya sudah lenyap, dan walaupun ada peninggalannya itu hanya akan berupa kenangan arkeologis tentang kegagalan budaya itu beradaptasi. Artinya kegagalannya untuk lestari sebagai sebetuk budaya yang hidup. Dua budaya dalam lingkungan yang sama, salah satunya mampu melebarkan sayapnya dengan merugikan budaya lainnya. Hal ini berarti kelestarian budaya yang pertama mampu beradaptasi dengan baik terhadap lingkungannya dibanding dengan adaptasi budaya yang digusurnya.

TIPE-TIPE TEORI BUDAYA

Menurut Kaplan dan Manners sebuah teori diarahkan untuk menjawab pertanyaan mengapa (bagaimana) timbul regularitas alam; dengan demikian teori harus memuat pernyataan tentang mekanisme tertentu serta hubungan antara variabel-variabel yang tercakup dalam fenomena yang diselidiki.

TEKNOEKONOMI

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa kata teknoekonomi tidak hanya mengacu pada mesin dan alat yang digunakan budaya tertentu, melainkan juga cara benda-benda itu diorganisasikan dalam penggunaannya, dan bahkan juga pengetahuan ilmiah yang

memungkinkan hadirnya benda-benda itu. Setiap komponen teknologi (teknoekonomi) itu penting; tetapi dalam keadaan kultural dan historis tertentu, seperangkat faktor (misalnya: alat-alat) mungkin lebih menentukan daripada faktor-faktor lainnya. Lebih lanjut dinyatakan penetapan akhir apakah suatu budaya “memutuskan” untuk membiarkan “teknologi” memegang kendali atau “memutuskan” untuk mengendalikan “teknologi” demi perbaikan sosial, adalah produk sejarah dan pengaturan sosioekonomis beserta ideologi yang mengiringinya. Pada kedua kasus itu efektivitas ideologi dibatasi atau ditentukan oleh berbagai jenis kekuasaan yang mampu atau tidak mampu dilaksanakannya.

EKOLOGI BUDAYA DAN TEKNOEKONOMI: ORIENTASI DAN TEORI

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa teori-teori teknoekonomi tidak secara eksklusif memusat pada teknik dan alat yang digunakan oleh suatu masyarakat untuk memenuhi kebutuhan ekonomisnya. Singkatnya, bagian pertama dari kata bentukan itu (tekno) mengacu pada perlengkapan teknis atau materiil dan pengetahuan yang ada dalam (dan dapat dimanfaatkan oleh) masyarakat. Sedangkan kata kedua (ekonomi) menekankan pengaturan yang dilakukan oleh suatu masyarakat dalam menggunakan perlengkapan teknis dan pengetahuannya untuk produksi, distribusi, serta konsumsi barang dan jasa. Dalam pengertian yang dibatasi secara sewenang ini, teknologi adalah representasi dari “kesempatan” (opportunity), sedangkan ekonomi representasi cara pemberlakuan kesempatan itu dalam masyarakat.

DETERMINAN TEKNOEKONOMI

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa ungkapan “determinan teknologi” dan “determinan teknoekonomi” sering digunakan

secara kurang selayaknya untuk menandai serta mengevaluasi sesuatu karya. Implikasinya adalah karya yang disebut demikian mengandung sesuatu yang simplistik, mekanistik, dan kurang imajinatif. Akan tetapi sulit menghindarkan adanya determinisme sosioekonomis dengan derajat tertentu, dalam segala analisis mengenai perubahan kultural. Di antara kesemua faktor yang digunakan antropolog untuk memberikan penjelasan, faktor-faktor teknoekonomi menurut mereka yang paling kelihatan dan paling mudah dipahami. Oleh karenanya, teori-teori teknoekonomis menjadi lebih gampang dikukuhkan dengan bukti atau disanggah jika dibandingkan dengan teori-teori lainnya.

STRUKTUR SOSIAL

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa Evans-Pritchard mengemukakan bahwa struktur sosial merupakan konfigurasi kelompok-kelompok yang mantap; menurut Talcott Parsons, ia adalah suatu sistem harapan/ekspektasi normatif (*normative expectations*); Leach mengatakannya sebagai seperangkat norma atau aturan ideal; sedangkan Levi-Strauss berpendapat bahwa struktur sosial adalah model. Beberapa strukturalis-sosial berupaya menjelaskan struktur kemasyarakatan dengan merumuskan beberapa kaidah tertentu yang menjadi landasan organisasi. Maka sejumlah antropolog Inggris misalnya dalam menganalisis masyarakat yang memberlakukan garis keturunan segmentaris sering berbicara tentang “kaidah segmenter” itu hingga terkesan seolah warga masyarakat itu memiliki “cetak biru” dalam pikiran mereka tentang masyarakat mereka sendiri, yang kemudian mereka laksanakan. Lebih lanjut dinyatakan bahwa Radcliffe-Brown mengajukan beberapa prinsip struktural semacam itu untuk menyoroti beberapa ihwal dalam sistem kekerabatan: kaidah

ekuivalensi saudara sekandung, kaidah solidaritas garis keturunan, dan seterusnya.

PERAN STRUKTUR SOSIAL SEBAGAI PENENTU

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa konseptualisasi struktur sosial berhubungan dengan tindak sosial, interaksi sosial, dan perilaku peran. Jalan pikiran mengenai struktur sosial ini menurut mereka sewajarnya memusatkan perhatian pada individu atau aktor sosial sebagai pengejawantahan struktur tersebut. Lebih lanjut dinyatakan bahwa secara keseluruhan, inilah yang menyebabkan munculnya analisis “mikroskopis” yang ditunjuk oleh Nisbet. Pada tataran deskripsi, pendekatan ini sangat masuk akal karena bagaimanapun juga yang kita amati dalam penelitian lapangan adalah tindakan serta interaksi individu-individu.

MATRA POLITIK

Bergantung pada cara konseptualisasinya dan penekanannya, menurut Kaplan dan Manners institusi politik dapat pula dipandang sebagai variabel struktural yang memiliki dampak penentu atau kausal. Dalam analisis perbandingan tentang hubungan antara kekuasaan politik dan perekonomian dalam masyarakat stateless (khususnya chiefdom, yakni masyarakat primitif yang luas dan bersegmen majemuk serta memiliki pemerintahan pusat) Marshall Sahlins menunjukkan bahwa ketika kedudukan atau jabatan yang mengandung kekuasaan muncul (bukan kekuasaan yang sekedar melekat pada karakteristik pribadi) kedudukan politik itu (atau orang yang menempatinya) mereaksikan struktur perekonomian dan mereorganisasikannya menjadi jaringan produksi serta distribusi yang berbeda cukup tajam dengan ciri-ciri perekonomian sebelumnya.

IDEOLOGI

Dalam hal ini istilah ideologi menurut Kaplan dan Manners mengacu kepada kawasan ideasional dalam suatu budaya. Dengan demikian dinyatakan bahwa istilah ideologi meliputi nilai, norma, falsafah, dan kepercayaan religius, sentimen, kaidah etis, pengetahuan atau wawasan tentang dunia, etos, dan semacamnya. Dalam penggunaan yang lebih modern dan sempit, ideologi biasanya mengacu pada sistem gagasan yang dapat digunakan untuk merasionalisasikan, memberikan teguran, memaafkan, menyerang, atau menjelaskan keyakinan, kepercayaan, tindak, atau pengaturan kultural tertentu. Dengan demikian dinyatakan bila sekarang orang berkata bahwa suatu sistem gagasan bersifat "ideologis", biasanya ini berarti gagasan-gagasan itu bersifat partisan, artinya: tidak terlalu objektif melainkan disusun untuk mendukung (atau menyerang) sesuatu misi atau maksud tertentu. Dalam pengertian ini nuansa khusus tersebut dipertentangkan dengan kenetralan pengetahuan dalam artinya yang murni. Lebih lanjut dikatakan bahwa ideologi menggunakan atau bahkan mencocok-cocokkan fakta demi mendukung sikap ideologisnya, dan bukannya membenahi sistem gagasannya sendiri manakala fakta menghendaki demikian. Oleh sebab itu, kebanyakan peneliti modern sungguh-sungguh berupaya untuk membedakan gagasan-sebagai-pengetahuan si satu pihak, dengan ideologi di pihak lain.

MASALAH METODOLOGIS DALAM MENETAPKAN BATAS SUBSISTEM IDEOLOGI

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa ideologi tidak dapat kita ketahui melalui pengamatan langsung karena sifatnya subjektif. Ideologi harus disimpulkan dari sesuatu bentuk perilaku, yakni

dari apa kata orang atau dari pengamatan atas orang-orang yang berinteraksi dalam berbagai sistem sosial. Kendati demikian, masyarakat yang masih sederhana umumnya kurang memiliki kepastakaan tertulis yang mungkin dapat membantu kita mengetahui struktur ideologisnya, keuntungannya bagi kita ialah bahwa subsistem yang kita hadapi merupakan subsistem yang relatif homogen, yang disangga bersama oleh kebanyakan warga masyarakat tersebut.

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa ada beberapa keputusan metodologis yang sangat penting untuk mencoba memahami gejala ideologis yang subjektif dibalik perilaku terbuka, yaitu: pertama, berapa besarkah bobot yang harus diberikan pada pernyataan verbal yang dikemukakan oleh informannya? Ketika orang mengemukakan alasan tindakannya dalam suatu situasi tertentu, apakah alasannya itu adalah alasan "sebenarnya"? Atau, apakah orang itu tidak tahu (bodoh), berdusta secara sadar, membuat rasionalisasi, mengemukakan versi resmi, ataukah hanya mengatakan hal yang disangkanya ingin kita dengar? Jenis kesulitan yang lain adalah, apakah yang kita akui sebagai gejala ideologis hanyalah unsur-unsur dan proposisi yang dianut dan dikatakan oleh sehimpun orang secara sepenuh sadar? Ataukah kita terima kemungkinan bahwa perilaku suatu masyarakat namun sekaligus begitu mendalam terinternalisasikan sehingga mereka sendiri sampai tak sanggup mengungkapkannya dengan kata-kata.

MASALAH PENJELASAN KAUSAL

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa faktor ideologis mempengaruhi komponen budaya melalui proses pengkondisian psikologis, yakni lewat dampak gagasan terhadap perilaku manusia. Melford Spiro menyatakan bahwa landasan-landasan

teoritik untuk meneliti sesuatu sistem ideologi (termasuk agama) mampu membuahkan penjelasan kausal, sungguh-sungguh goyah; biasanya kita juga tidak teryakinkan oleh tafsir-tafsir demikian. Hal itu karena kita seringkali tidak mengetahui berapa tingginya “taraf” pengetahuan dan internalisasi para aktor sosial sehubungan dengan ideologi budayanya. Selanjutnya Kaplan dan Manners menyatakan bahwa Spiro membedakan lima “taraf” penyerapan/pembelajaran ideologi (ideological learning) yang mungkin dapat membantu kita menjelaskan berbagai dampak ideologi terhadap variabel kultural atau subsistem lain: (1) melalui arahan atau petunjuk formal, atau secara informal, aktor lebih mempelajari (atau mengetahui) segi tertentu dari ideologi budayanya; (2) para aktor tidak hanya telah mengetahui pemikiran tertentu melainkan juga memahaminya dengan baik dan dapat menggunakannya secara benar dalam konteks sosial yang tepat; (3) karena memahami pemikiran tertentu maka para aktor juga mempercayainya sebagai hal-hal yang benar dan valid; (4) dalam diri aktor pemikiran itu memiliki peran kognitif yang menonjol sebagai petunjuk dalam menstrukturkan dunia sosial dan alaminya; (5) di samping kedudukannya yang menonjol di bidang kognitif, pemikiran tersebut telah mengalami internalisasi yang sedemikian rupa dalam diri aktor sampai pemikiran itu tidak hanya berfungsi sebagai pegangan melainkan juga pendorong perilaku.

LOGIKA HAL IRRASIONAL

Dalam antropologi menurut Kaplan dan Manners banyak penjelasan yang berupaya menunjukkan apa yang oleh Ely Devons dan Max Gluckman disebut sebagai “logika hal irrasional”. Dengan kata lain, sementara banyak di antara institusi (lembaga, pranata) masyarakat primitif kelihatan ganjil dan irrasional di mata

pengamat awam, pekerjaan antropolog adalah menunjukkan bahwa di balik irrasionalitas itu institusi-institusi tersebut sesungguhnya rasional walaupun partisipannya sendiri barangkali tidak menginsyafi rasionalitas itu. Lebih lanjut dinyatakan dalam menjelaskan rasionalitas hal yang irrasional itu antropolog sering terbawa pada subsistem ideologi.

KEPRIBADIAN: MATRA SOSIAL DAN PSIKOBIOLOGIS

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa subsistem kepribadian ini (kadang disebut 'budaya dan kepribadian', 'kepribadian dalam budaya', 'antropologi psikologi, dll) juga merupakan bidang yang amat luas dan rumit. Dengan demikian beberapa hal pembahasan pokok soal teoritik dan metodologis yang niscaya melibatkan dalam segala upaya untuk memanfaatkan variabel-variabel kepribadian guna menjelaskan fenomena kultural. Pokok soal pertama adalah, apakah variabel kepribadian harus ditinjau sebagai bagian integral dari sistem budaya yang bersangkutan, yang setara dengan variabel-variabel ketiga subsistem lainnya, ataukah ditinjau sebagai sesuatu yang secara analitis bersifat eksternal terhadap sistem budaya itu sehingga tidak mempunyai makna kausal? Dengan kata lain, sementara manusia dan budaya jelas sekali tak terpisahkan, bolehkah kita katakan bahwa kepribadian yang menyebabkan (adanya) budaya? Atau, dapatkah kita anggap (demi keperluan penjelasan) bahwa psike dan kepribadian manusia merupakan konstan-konstan, atau variabel terikat, dan dengan demikian tak relevan dengan pembahasan mengenai stabilitas dan variasi kultural? Pokok soal kedua berkaitan dengan yang pertama; jika variabel-variabel kepribadian dipandang sebagai bagian integral dari sistem kulturalnya, sejauh manakah variabel itu menjalankan pengaruh kausal terhadap

bagian lain dari keseluruhan sistem? Kalau kita memandang kepribadian secara demikian, maka pertanyaan-pertanyaan teoretis seperti yang kami kemukakan dalam pembahasan tentang subsistem lain pun harus diberlakukan dalam pembicaraan tentang kepribadian ini.

ALIRAN BUDAYA-KEPRIBADIAN YANG LAMA

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa sejak masa awalnya sebagai bidang pengetahuan yang sistematis, antropologi telah memasalahkan proses mental. Misalnya, 'kesatuan psikis umat manusia' yang merupakan salah satu aksioma tertua dan fundamental dalam disiplin ini jelas adalah anggapan tentang proses mental yang berlaku bagi segala manusia (panhuman). Demikianlah dinyatakan bahwa dalam memegang teguh anggapan tersebut antropologi meninggalkan penjelasan rasial, biologis, dan genetis mengenai perubahan budaya. Antropologi beralih ke penjelasan tentang perbedaan itu sebagai fenomena sosio-kultural. Setelah menerima premis bahwa proses mental pada hakikatnya sama untuk seluruh umat manusia, banyak hal di antara para antropolog yang awal-awal melanjutkannya dengan berspekulasi tentang keadaan dan sifat-hakikat proses mental itu.

ALIRAN BUDAYA-KEPRIBADIAN YANG BARU KOGNISI

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa tujuan utama antropologi kognitif ialah mengetahui alat konseptual yang digunakan suatu bangsa untuk mengklasifikasikan, menata, dan menafsir semesta sosial serta alamnya. Para kognisianis juga memandang kajian tentang model dan pemahaman oleh warga budaya tertentu sebagai piranti atau metodologi yang akan menghasilkan penelitian etnografis yang betul-betul mencerminkan realitas versi warga

budaya yang bersangkutan itu sendiri. Mereka menyatakan bahwa deskripsi (paparan, pemerian) seperti itu cenderung lebih andal dan lebih besar kemungkinan replikasinya daripada uraian yang didasarkan pada akumulasi pemahaman seorang peneliti selaku antropolog, dan yang merupakan produk budaya yang berbeda dengan budaya yang sedang dipelajarinya. Lebih lanjut dinyatakan antropolog kognisi bertolak dari asumsi bahwa setiap masyarakat memiliki suatu kode kognitif atau seperangkat kode (atau kaidah) kognitif yang meliputi semua ranah (domain) budaya serta menandai masyarakat itu. Kemudian mereka menelaah keadaan dan sifat-hakikat kode-kode tersebut.

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa Tyler mengemukakan pemikirannya, yaitu agar peneliti mengawali kerjanya dengan mengumpulkan atau mencari kode kognitif (untuk suatu ranah budaya) atau kode-kode kognitif (untuk lebih dari satu ranah budaya) yang dimiliki oleh seorang individu, atau sekurang-kurangnya oleh suatu sampel yang luas dan representatif dari semua individu dalam kelompok. Ini harus dilakukan untuk: pertama, menyadap atau merangkum seluruh atau sebagian besar keragaman kognitif yang mungkin terdapat dalam kelompok yang bersangkutan. Setelah kerja pertama ini selesai, penelaah kemudian melakukan induksi, abstraksi, dan/atau sintesis yang hingga kini belum dapat diuraikan apa dan bagaimananya. Dari proses itulah nanti diderivasikan atau disusun suatu model besar atau “model unitaris satu-satunya” yang “hanya terdapat dalam pikiran antropolog”. Akhirnya konstruksi hipotesis ini (yang dibangun dari konstruk tentang kode hipotesis lainnya) dalam pikiran pengamat menjadi “suatu sistem kognitif bangsa yang bersangkutan” yang memiliki kekuatan atau kapasitas (tak ter jelaskan) untuk

menghasilkan “model-model konseptual yang digunakan oleh bangsa itu”.

BAHASA DAN KODE KOGNITIF

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa anggapan lain yang mendasari banyak dari karya antropologi kognitif adalah bahwa kategori itu terkodekan dalam struktur dan ciri-ciri pembeda kebahasaan yang digunakan oleh suatu bangsa. Dengan demikian dipandang bahwa telaah tentang julukan dan klasifikasi kebahasaan terkandung dalam ranah-ranah budaya seperti penyakit, warna, kerabat, tumbuhan, dan sebagainya, akan langsung mengantar kita pada kategori kognitif yang digunakan oleh para warga suatu masyarakat menata ranah-ranah itu dan bahkan dalam memikirkannya. Akan tetapi, seperti telah ditunjukkan oleh banyak penulis, bahasa mungkin sangat kurang andal sebagai petunjuk untuk mengetahui pola-pola pemikiran kognitif para penggunanya. Alasan pertama adalah, seperti dikemukakan oleh Harris, ada banyak ambiguitas (ketaksaan) fungsional yang tak terhapuskan. Ketaksaan ini sejak awal-awalnya telah terkandung dalam keseluruhan tuturan sehari-hari, dan juga dalam bentuk komunikasi yang lebih khusus seperti puisi, kritik sastra, seni, dan sebagainya.

ANALISIS FORMAL

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa strukturalisme dan etnografi-baru antara lain mencakup ancangan yang disebut etnosemantik, etnosains, dan analisis-komponen. Titik berat ancangan semacam itu adalah pada kode budaya, kaidah

konseptual, sistem lambang, dan sebagainya. Dalam strukturalisme gaya Levi-Strauss, yang dijadikan fokus telaah dan sumber penjelasan adalah sifat logis pikiran manusia itu sendiri. Sedang dalam etnografi-baru, kaidah konseptual, aturan kognitif, dan kategori yang digunakan orang dalam berbagai masyarakat untuk menata pengalamannya, dianggap menjelaskan perilaku serta pengaturan sosial-budayanya. Akan tetapi karena kaidah, aturan, dan kategori yang digunakan oleh para etnograf-baru itu sangat bersifat psikologis, maka seperti Levi-Strauss mereka akhirnya harus mencari penjelasan itu sehubungan dengan pikiran manusia. Ini merupakan upaya yang sudah panjang riwayatnya dalam antropologi. Kaplan dan Manners menyatakan bahwa yang membuat strukturalisme dan etnografi-baru kelihatan menonjol sebagai perintis adalah bahwa metodologi, peristilahan, dan kerangka konseptual yang digunakannya banyak bersumber tidak hanya pada lingkungan struktural, namun juga pada perkembangan paling mutakhir dari ilmu-ilmu yang disebut *high sciences*: teknologi komputer, teori komunikasi, sibernatika, *game theory*, analisis sistem, dan logika simbolik. Lebih lanjut dinyatakan bahwa model utama yang paling berpengaruh adalah bahasa, yang menurut Levi-Strauss dan etnograf-baru pada hakekatnya memandang budaya sebagai bahasa dalam arti seluas-luasnya.

MODEL SEBAGAI PIRANTI HEURISTIK

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa model ialah sebagai analogi dan metafora. Penggunaan model sebagai analogi dapat memberikan pertolongan konseptual yang penting dalam analisis serta penjelasan di bidang antropologi. Kapan dan di manapun, semua disiplin keilmuan - yang 'keras' maupun 'lunak' - menggunakan model, analogi, dan metafora. Sifat paling

bermanfaat pada suatu model menurut Kaplan dan Manners adalah kemungkinan heuristik-nya bukan presisinya. Lebih lanjut dinyatakan bahwa seperti semua penalaran yang bersifat analogis, suatu model dapat berfungsi sebagai piranti untuk menawarkan cara agar pengetahuan yang diperoleh di bidang tertentu dapat membantu menerangi bidang pengetahuan lain. Dengan demikian, analogi organik atau model organik mengenai suatu budaya menyarankan bahwa dalam suatu sistem budaya akan menunjukkan hubungan dan proses serupa dengan yang terdapat dalam sistem organik.

Soal kegunaan model tertentu ini, menurut Kaplan dan Manners artinya: terjamin tidaknya harapan, dugaan, dan kemungkinan yang dijanjikannya - tentu akan bergantung pada telaah empirik tentang suatu sistem budaya yang jelas dan menentu. Hanya dengan demikianlah dapat ditentukan apakah betul ada kesamaan antara perilaku sistem budaya dengan perilaku sistem organik yang bersangkutan. Lebih lanjut dinyatakan ada beberapa hal yang harus diperhatikan dalam menggunakan model. Pertama, suatu model selalu merupakan aproksimasi (penghampiran). Relasi antara model dengan sembarang fenomena empirik selalu bersifat partial, tidak seutuh-utuhnya. Jadi, dalam hal analogi organisme tadi, suatu sistem budaya mungkin berperilaku seperti suatu sistem organik dalam beberapa hal, tetapi tidak dalam hal-hal lain. Kedua, hubungan antara suatu model dengan fenomena empirik selalu bersifat isomorfis (sama bentuk); artinya: hubungan antara keduanya ialah kesamaan struktur dan bukan identitas. Misalnya, bila kita dikatakan bahwa proses yang berlangsung dalam sistem budaya mirip dengan proses yang berlangsung dalam sistem organik, itu tidak berarti budaya adalah sistem organik. Jenis model yang paling luas penggunaannya adalah model 'formal'. Suatu

model formal adalah seperangkat unsur yang didefinisikan secara cermat-tepat, ditambah dengan aturan logis untuk menggabungkannya secara terampil. Unsur-unsur model formal berhubungan secara logis, sehingga keseluruhan sistem itu dapat kita pandang sebagai bentuk simbolik.

STRUKTURALISME

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa segala ilmu (keras, lunak, ragawi, hayati, sosial) mempersoalkan struktur, yakni cara bagian-bagian suatu sistem tertentu saling berkait. Strukturalisme didirikan oleh Levis-Strauss. Agar dapat memahami alasan yang melatarbelakangi spekulasi teoritik Levi-Strauss, Kaplan dan Manners menyatakan bahwa kita harus mengingat perspektif dan metodologi linguistik struktural. Suatu bahasa pada hakikatnya adalah sistem perlambangaan yang disusun secara sewenang/arbitrer. Jika ditinjau sebagai sistem bunyi, unit-unit konstituen bahasa ialah fonem-fonemnya, yakni kelompok signifikansi yang memuat unsur-unsur bunyi. Unsur-unsur bunyi tersebut hanya dapat diberi batasan sehubungan dengan ciri-ciri yang menandai kontras antara kelompok satu dan kelompok lain, dan bukan sehubungan dengan kesamaan sifat antara sesama anggota suatu kelompok. Lebih lanjut dinyatakan bahwa jelaslah bahwa fonem sebagai fonem itu sendiri tidaklah berarti apa-apa. Selain itu, fonem yang digunakan oleh suatu bangsa tertentu semata-mata bersifat sewenang. Baru bila fonem itu digabungkan menjadi unit linguistik yang lebih besar (morfem, kata, frase, kalimat, dan seterusnya) menurut aturan morfologis dan ketatabahasaan yang berbeda-beda secara sewenang pula antara bahasa satu dan bahasa lain, maka muncullah arti, dan dengan demikian timbullah komunikasi.

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa bagi Levi-Strauss, budaya pada hakikatnya adalah suatu sistem simbolik atau konfigurasi sistem perlambangan. Lebih lanjut dinyatakan bahwa untuk memahami sesuatu perangkat lambang budaya tertentu, orang harus lebih dulu melihatnya dalam kaitan dengan sistem keseluruhan tempat sistem perlambangan itu menjadi bagian. Akan tetapi ketika Levi-Strauss berbicara tentang fenomena kultural sebagai sesuatu yang bersifat simbolik, dia tidak memasalahkan referen atau arti lambang secara empirik. Yang diperhatikan adalah pola-pola formal, bagaimana unsur-unsur simbol saling berkait secara logis untuk membentuk sistem keseluruhan.

ETNOGRAFI BARU

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa etnografi baru (etnosains, etnosemantik, analisis komponen, dst) muncul di kalangan antropolog Amerika akhir-akhir ini. Sebagai pendekatan formal untuk menganalisis materi etnografi, etnografi baru mempunyai sasaran yang diajukan sebagai dalih, yaitu: membuat pemaparan etnografis menjadi lebih akurat dan lebih replikabel daripada yang dianggap telah berlaku pada masa sebelumnya. Untuk mencapai tujuan itu, begitu dikemukakan, etnografi harus berupaya memproduksi realitas budaya seturut pandangan, penataan, dan penghayatan warga budaya. Ini berarti bahwa pemaparan tentang sesuatu budaya tertentu harus diungkapkan sehubungan dengan kaidah konseptual, kategori, kode, dan aturan kognitif 'pribumi' dan tidak sehubungan dengan kategori konseptual yang diperoleh dari pendidikan sang antropolog dan dibawa-bawanya ke kancah penelitian. Dengan demikian, Kaplan dan Manners menyatakan bahwa etnografi yang ideal harus mencakup semua aturan, kaidah dan kategori yang pasti dikenal oleh warga pribumi

sendiri guna memahami dan bertindak tepat dalam berbagai situasi sosial yang dihadapinya dalam kehidupan sehari-hari. Hanya dengan cara inilah dampak penyenjangan yang timbul dari referensi teori dan bias budaya si etnograf dapat dinetralkan, dan suatu deskripsi yang mencerminkan realitas budaya 'yang sesungguhnya' dapat lebih dihipi. Demikianlah pokok pandangannya. Tokoh terkemuka etnografi baru, Goodenough menurut Kaplan dan Manners mengemukakan bahwa ia kesulitan menghubungkan suatu etnografi yang mengandalkan kategorisasi pribumi dengan suatu antropologi teoretis dalam arti luas. Kala itu Goodenough mencoba memecahkan masalahnya dengan menyarankan pemisahan antara antropolog selaku etnograf deskriptif (berkaitan dengan kategori menurut warga pribumi/warga sesuatu budaya tertentu) dengan antropolog selaku etnolog komparatif (berbicara tentang kategori teoretis yang diajukan oleh antropolog).

PENDEKATAN EMIK DAN PENDEKATAN ETIK TERHADAP FENOMENA BUDAYA

Kaplan dan Manners menyatakan bahwa kategori kognitif warga-budaya setempat dirancang untuk membuat orang dapat hidup membaaur dalam budaya tersebut. Untuk sebagian besar, kategori-kategori itu-seperti halnya bahasa yang digunakan suatu masyarakat atau bangsa tertentu, dipergunakan tanpa dipikirkan lebih dahulu. Sedangkan kategori kognitif seorang antropolog selaku antropolog dirancang untuk kegunaan lain. Tidak untuk mereproduksi "realitas kultural" melainkan untuk menjadikan realitas itu dapat dipahami dalam suatu bingkai perbandingan. Lebih lanjut dinyatakan kategori yang digunakan antropolog selalu saja dapat direvisi secara kritis dengan cara yang lazimnya tidak

dapat dilakukan pada kategori kognitif yang digunakan dalam kegiatan sehari-hari seseorang. Dengan demikian, maksud dan kegunaan pelaksanaan penelitianlah yang akan menentukan apakah suatu pembahasan etnografis akan diungkapkan dalam “kategori warga budaya setempat” (emik), atau menurut “kategori antropolog” (etik), atau dalam semacam kombinasi antara keduanya seperti sangat sering terjadi.

Menurut Kaplan dan Manners jika ada beberapa manfaat untuk dipetik dari kegiatan dan pencarian etnografi-baru, manfaat itu tidak datang dari upaya “menyelami pikiran warga budaya pribumi/setempat”, atau dari upaya yang sama muskilnya untuk “melakukan kajian utuh dan tuntas tentang suatu budaya” tanpa dirancukan oleh campur tangan ideologis atau intelektual antropolognya. Kaplan dan Manners menyatakan Sturtevant yang jelas-jelas menyadari bahwa beberapa di antara tujuan yang dianggarkan etnografi-baru itu tidaklah realistis, menyimpulkan bahwa “penekanan dalam etnografi akan terus-menerus dibimbing oleh minat etnologis dan minat komparatif. Beberapa ranah tertentu akan mendapat lebih banyak perhatian ketimbang ranah-ranah lain”.

BEBERAPA TEMA LAMA DAN ARAH BARU

ANTROPOLOGI DALAM KRISIS

Kaplan dan Manners menyatakan antropologi dapat dikatakan sedang mengalami krisis terutama disebabkan oleh lenyapnya dunia primitif. Dulu primitif memasok sebagian besar data yang dibutuhkan antropolog. Antara lain sebagai kelanjutan

perkembangan antropologi sendiri, juga karena alasan lain, makin banyak desakan (dari dalam maupun luar kalangan profesi ini) agar antropologi menjadi lebih relevan dan lebih aktif. Antropologi diharap mulai memainkan peran penting dalam menggalakkan perubahan sosial. Di tengah dampak desak-desakan itu, para antropolog terpojok untuk bertanya-tanya: kemana kita setelah ini?

PANDANGAN TRADISIONAL

Kaplan dan Manners menyatakan sejak awal mulanya, antropologi (sekurang-kurangnya dalam prinsipnya) memandang semua budaya di segala masa dan semua tempat sebagai bidangnya yang sah. Akan tetapi dalam praktik, antropologi umumnya memasalahkan budaya non-barat, khususnya yang berlingkup kecil dan bercorak eksotis. Konsentrasi ini disebabkan oleh beberapa alasan, antara lain: menjelang pertengahan abad kesembilan belas, ilmu politik, ekonomi, dan sosiologi muncul sebagai bidang studi yang terutama mempersoalkan institusi-institusi dalam masyarakat Barat. Memang banyak ilmuwan sosial dalam kurun waktu tersebut mungkin telah bersentuhan dengan data yang berasal dari daerah-daerah yang jauh dan eksotis. Akan tetapi agaknya mereka pandang tidak banyak gunanya melepaskan perhatian dari institusi-institusi dalam budaya mereka sendiri, atau melakukan penelitian "tangan pertama" di kalangan "bangsa primitif". Pendeknya, tidak satupun di antara ilmu-ilmu sosial yang "sudah mapan" itu melihat alasan untuk meninggalkan kenyamanan relatif dalam melaksanakan penelitian dan spekulasi "di kandang sendiri", dan menjemput duka-lara di lapangan sebagai gantinya.

Menurut Kaplan dan Manners dunia primitif menawarkan dirinya sebagai laboratorium komperatif maha luas tempat orang dapat

mempelajari sesuatu tentang sifat dan hakikat manusia, potensi dan keterbatasannya, tahap-tahap yang pernah dilewatinya, serta kemungkinan tahap yang akan datang. Yang terkait dengan itu ialah adanya keyakinan bahwa kajian tentang masyarakat esotis lingkup kecil akan menyingkap proses sosial tertentu yang mendasar secara lebih jernih dan definitif. Alasannya, budaya-budaya "savage" itu tidak terbebani dengan seluk-beluk peradaban dengan segala aturan kesantunannya. Dengan demikian, dikemukakan bahwa kajian mengenai budaya yang jauh serta sangat berbeda dengan budaya si pengkaji merupakan satu-satunya jalan untuk menjadikan pengkaji itu mampu memperoleh perspektif dan objektivitas mengenai budayanya sendiri.

Kaplan dan Manners menyatakan satu faktor yang telah menyumbang bagi penetapan dan pertumbuhan antropologi sebagai suatu disiplin ilmu sosial yang dikhususkan adalah penekanan pada kerja lapangan dan observasi-partisipasi yang mulai muncul sebagai piranti utama pengumpulan data antropologi kira-kira pada peralihan abad ini. Sebelum itu, kebanyakan antropolog hampir semata-mata mengandalkan catatan para pelancong, pedagang, penyebar agama Kristen, dan pejabat kolonial sebagai sumber bahan etnografi. Akan tetapi dalam dasawarsa-dasawarsa awal abad kedua puluh, antropolog makin banyak berupaya menghimpun bahan kajiannya sendiri. Penelitian lapangan sungguh-sungguh menjadi "stempel khas" antropologi.

KRITIK TERHADAP PANDANGAN TRADISIONAL

Beberapa dasawarsa terakhir ini, menurut Kaplan dan Manners sejumlah antropolog mengemukakan pertanyaan penting mengenai implikasi sikap yang memperlakukan unit tradisional

dalam penelitian antropologi sebagai entitas yang relatif otonom dan secara fungsional independen. Beberapa dari mereka mendasarkan kritiknya terutama pada hal-hal yang menyangkut metodologi. Sementara otonomi dan independensi fungsional antarkelompok mungkin merupakan asumsi metodologis yang bermanfaat andaikata ada isolasi budaya yang lebih tinggi tarafnya, mereka mengemukakan bahwa dalam era modern ini isolasi dan otonomi adalah mitos yang dapat menyesatkan. Mereka katakan pula bahwa perlakuan terhadap sesuatu suka atau sebarang kelompok sosial lain seolah kelompok macam itu memang merupakan sistem yang bulat dan mandiri, secara metodologis tidak dapat dipertahankan.

Kaplan dan Manners menyatakan kelompok kritikus lain dari kalangan internal menyatakan bahwa justru asumsi-asumsi metodologis yang menjadi tumpuan pendekatan tradisional itu sendiri tidak bebas dari unsur emotif, dan tidak pula netral. Mereka menyatakan bahwa anggapan demikian mencerminkan bias metodologis yang mendasar sejak awal-awalnya telah dikandung disiplin ini sendiri. Dengan demikian, selain menunjukkan kekurangan yang melulu bersifat metodologis, mereka tambahkan kritik yang berbau sosiologi-pengetahuan. Jenis kritik yang disebut belakangan itu sifat dan implikasinya lebih tuntas dan menghantam.

KECENDERUNGAN MASA DEPAN. TITIK TEMU DENGAN ILMU-ILMU SOSIAL LAIN

Menurut Kaplan dan Manners saling ketergantungan antar sistem telah cenderung mengubah batasan wilayah ekonomi dan wilayah budaya. Budaya-budaya di dunia tampaknya cenderung bertitik-temu menjadi tipe tunggal-atau paling kuat menjadi beberapa tipe

budaya saja yang berlandaskan teknologi industri. Seiring dengan itu, ada peningkatan kecenderungan ke arah saling ketergantungan unit-unit sosial, politik dan ekonomi, kendati terdapat sejumlah gerakan politik yang penting dan dramatis, yang bersifat nasionalitis serta berlawanan dengan kecenderungan tersebut. Sementara itu banyak di antara data empirik maupun konsep dan teori dasar antropologi bersumber pada kajian mengenai unit sosial yang primitif dan relatif otonom. Penghapusan dan/atau transformasi unit macam itu membawa implikasi menonjol dan penting bagi masa depan. Lebih lanjut dinyatakan oleh Kaplan dan Manners ada masanya, ketika perpaduan antara holisme, perpanjangan masa pelaksanaan kajian lapangan, dan perbandingan, menjadikan antropologi unik di antara ilmu-ilmu lain. Ketika antropolog makin jauh melibatkan diri dalam mengkaji sistem yang lebih kompleks, mereka pun semakin banyak berurusan dengan penggunaan teknik statistika atau teknik kuantitatif lain yang sudah digunakan oleh ekonom, sosiolog, dan psikolog dalam kerja mereka di kancah masyarakat Barat.

Bersamaan waktu dengan ketika antropolog dipaksa memodifikasi holisme serta pengamatan langsungnya, ilmu-ilmu sosial lainnya pun cenderung bergerak ke arah yang berkebalikan: menjadi lebih holistik, lebih komparatif, dan makin bergantung pada teknik pengamatan langsung di lapangan. Pada gilirannya, pertemuan atau konvergensi metode yang kelihatan jelas dan makin meningkat ini mencerminkan minat yang tumbuh terhadap perangkat ihwal dan masalah yang sama. Transformasi dunia primitif menjadi "dunia sedang berkembang" telah menyajikan suatu kancah penelitian-bersama bagi sejumlah ilmuwan sosial. Masalah "development" dan "underdevelopment" pun telah menjadi perhatian semua ilmu sosial. Perubahan tersebut

mengakibatkan semua ilmu sosial menipiskan ciri khas dan spesialisasi metodologi masing-masing. Ilmu-ilmu sosial menjadi lebih saling bergantung dalam hal penelitian, analisis, dan penerapannya, ketika ilmu-ilmu itu secara kolektif mengarah pada suatu holisme jenis baru.

“RELEVANSI” DAN APLIKASI

Suatu perkembangan lain dalam antropologi menurut Kaplan dan Manners adalah menguatnya penekanan pada kritik sosial terhadap “rekayasa sosial” atau aspek terapan dari disiplin antropologi. Desakan untuk meningkatkan keterlibatan ilmu-ilmu sosial dalam program perubahan sosial tampaknya datang dari beberapa sumber. Misalnya, masyarakat industri maupun pascaindustri membutuhkan makin banyak teknisi dari segala jenis, termasuk ilmuwan sosial. Makin tinggilah tuntutan agar ilmu sosial menafsir dan membantu menyusun program guna mengurangi (idealnya melenyapkan) akibat paling menyedihkan dari perubahan sosial besar-besaran yang kini sedang berlangsung. Segala lecutan untuk lebih terlibat, lebih peduli, lebih prihatin, lebih berperan aktif dalam perubahan sosial ini dapat dinyatakan dengan ringkas sebagai meningkatnya tuntutan untuk memperbesar “relevansi”. Lebih lanjut dinyatakan oleh Kaplan dan Manners mungkin suatu pertanyaan atau masalah dapat disebut “relevan” bila menimbulkan jawaban yang memberikan pengukuhan, penjelasan, atau bahkan modifikasi yang bermakna terhadap tradisi per-teori-an suatu disiplin.

Suatu ilmu sosial yang hanya sedikit atau sama sekali tidak memiliki sesuatu yang bermakna bagi penanganan ihwal sosial yang sezaman, memang sulit disebut ilmu sosial. Di samping itu, tidak ada alasan logis yang mengharuskan suatu disiplin dipilah

menjadi dua antara segi “murni” dan segi “terapan”-nya, meskipun dalam kenyataan kedua segi itu memang sering dipisahkan. Idealnya, keduanya terus-menerus saling melengkapi dan saling menyegarkan selaku dua segi kegiatan ilmiah. Singkatnya, menurut Kaplan dan Manners ilmuwan tidak kalah dengan filsuf politik-harus selalu jeli dan siaga terhadap kemungkinan kreatif yang mungkin muncul dari kegiatan mengawinkan teori dengan praktis.

BEBERAPA KOMENTAR KRITIS TERHADAP KESELURUHAN BUKU

Ada beberapa komentar menyangkut kelebihan dan kekurangan dalam menelaah buku Teori Budaya karangan David Kaplan dan Manners A. Manners. Telaah komentar buku ini menyangkut cakupan teori-teori antropologi yang menjadi bahasan maupun yang tidak menjadi bahasan dalam buku ini.

Buku Teori Budaya karangan David Kaplan dan Manners A. Manners ini memiliki berbagai kelebihan dan keunggulan yang jarang ditemukan dalam buku-buku sejenis lainnya. Adapun kelebihanannya antara lain buku ini memperkenalkan berbagai perkembangan teori-teori klasik hingga kecenderungan teori antropologi masa depan. Teori-teori antropologi klasik ini tidak lekang oleh waktu dan memang sangat dibutuhkan sebagai modal dasar teoritis bagi ilmu-ilmu budaya terutama tentunya bagi ilmu antropologi itu sendiri yaitu sebagai modal kearifan berteori (theoretical wisdom). Buku ini juga sebagai menjadi tempat pencarian, rujukan, tumpuan bagi para pembaca awal yang berkeinginan mengetahui secara gambaran umum yang cukup lengkap mengenai teori-teori antropologi. Selain itu buku ini mengisi kekosongan atau kelangkaan bacaan bahasa Indonesia terhadap teori-teori antropologi. Buku ini juga ditulis dengan

cukup runut dan sistematis dengan menggunakan bahasa terjemahan dari bahasa Inggris ke Indonesia yang cukup bagus dari segi bahasanya. Selain itu buku ini juga dapat meluruskan dan memperjelas pendekatan-pendekatan, metodologi yang ada. Serta juga mengandung uraian kritis terhadap pendekatan-pendekatan dan metodologi yang ada walaupun tidak semua teori mengandung uraian kritis. Buku ini selangkah lebih maju dari buku-buku sejenisnya karena telah mencoba untuk memetakan orientasi teoritis atau pendekatan yang berkembang dalam teori-teori antropologi klasik hingga kecenderungan teori antropologi masa depan. Pembahasannya dimulai dari metode dan pokok soal dalam penyusunan teori Antropologi; Orientasi teoretik dari evolusionisme, fungsionalisme, sejarah dan ekologi yang dipaparkan dalam bab II; Tipe-tipe teori budaya; Analisis formal; Beberapa tema lama dan arah baru.

Selain terdapat berbagai kelebihan atau keunggulan sebuah buku, buku ini juga tidak terlepas dari kekurangannya. Teori-teori yang dibahas dalam buku ini merupakan teori-teori besar (*grand theory*) dan pertengahan (*middle theory*) jadi memang kurang aplikatif digunakan langsung dalam pengkajian-pengkajian dewasa ini. Selain itu buku ini tentunya tidak mencakup seluruh wacana teoritis yang berkembang hingga dewasa ini. Ini dapat dimaklumi karena buku terjemahan dari *Theory of Culture* ini saja dicetak pertama kali sekitar tahun 1999. Ada beberapa teori yang dibahas dalam buku ini juga kurang berada dalam konteks kajiannya sehingga agak menyulitkan untuk memahaminya. Dalam hal-hal tertentu teori-teori yang disajikan dalam buku ini kurang mengandung kritik-kritik tajam terhadap pendekatan yang ada. Dan penulis kurang menunjukkan latar belakang dan proses mengapa teori-teori baru muncul akibat kritik terhadap teori-teori

sebelumnya. Terlepas dari semua kekurangan yang ada dalam buku ini, buku ini patut mendapat ajung jempol karena sumbangannya yang besar bagi perkembangan teori-teori dalam ilmu budaya, humaniora dan terutama antropologi.

SUMBER PUSTAKA:

Kaplan, David dan Robert A. Manners. 2002. Teori Budaya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Review Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan (Heddy Shri Ahimsa-Putra)

OLEH: RATIH BAIDURI

Tulisan ini membahas mengenai perbandingan dua perspektif yaitu etnosains dalam antropologi dan etnometodologi dalam sosiologi. Bagian pertama tulisan menelusuri asal usul, prinsip dan konsep-konsep dasar kedua perseptif ini dalam ilmu social. Bagian kedua berusaha untuk membandingkan kedua pespektif ini yaitu

menyangkut persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaannya. Penulis juga mendiskusikan beberapa kritik terhadap etnosains. Di akhir dan penutup tulisan, penulis menyajikan ide-idenya sendiri mengenai relevansi kedua perspektif ini dalam menganalisis masyarakat Indonesia.

ETHNOSAINS

Istilah etnosains sendiri masih menjadi perdebatan di kalangan ahli antropologi. Menurut Ahimsa-Putra (1985) istilah etnosains ada yang menyebutkan sebagai “The New Ethnography”, “Cognitive Anthropology”, “Ethnographic Semantics” dan “Descriptive Semantics”. Timbulnya berbagai istilah ini menurut Ahimsa-Putra disebabkan karena masing-masing ahli memberikan penekanan yang berbeda terhadap apa yang dianggap penting.

Menurut Werner dan Fenton dalam Ahimsa-Putra kata *ethnoscience* sendiri berasal dari kata Yunani, *ethnos* yaitu bangsa, dan kata Latin *scientia*, pengetahuan. Jadi *ethnoscience* adalah sistem pengetahuan yang dimiliki oleh suatu suku bangsa tertentu. Brakman dalam Ahimsa-Putra menyatakan istilah lain dari *ethnoscience* yaitu “The New Ethnography”. Penekanan Brakman di sini pada prosedur-prosedur yang melibatkan pernyataan-pernyataan yang replicable dan valid. Menurut Ahimsa-Putra para ahli sering juga menyebut *ethnoscience* sebagai *Cognitive Anthropology*, yaitu penekanannya pada data yang disodorkan data kognitif (*mental code*). Goodenough dalam Ahimsa-Putra menyebutnya sebagai “Descriptive Semantics” yang beranggapan bahwa apa yang dideskripsikan dalam etnografi merupakan makna-makna yang hidup dalam masyarakat yang diteliti, atau

dasar-dasar makna yang diberikan oleh orang-orang yang diteliti. Menurut Ahimsa-Putra walaupun para ahli antropologi menggunakan istilah-istilah yang bermacam-macam, namun metode yang digunakan memiliki prosedur-prosedur yang pada garis besarnya sama.

ETNOMETODOLOGI

Menurut Leiter dalam Ahimsa-Putra salah satu landasan etnometodologi yaitu pandangan filsafat fenomenologi. Pandangan yang merupakan upaya untuk menggambarkan kesadaran manusia serta bagaimana kesadaran tersebut terbentuk atau muncul. Dalam hal ini tidak dipersoalkan apakah kesadaran tersebut benar atau salah. Husserl dalam Ahimsa-Putra menyatakan kesadaran akan sesuatu hal ini mempunyai dua aspek yang saling melengkapi yaitu proses sadar dan objek dari kesadaran itu sendiri. Implikasi dari pandangan ini menurut Ahimsa-Putra bahwa kesadaran tersebut sangat erat kaitannya dengan maksud orangnya yang memberikan makna terhadap objek yang dihadapi. Lebih lanjut Husserl dalam Ahimsa-Putra menyatakan bahwa kesadaran yang mengandung maksud tersebut selalu diarahkan pada bidang kehidupan dan bidang ini tidak lain merupakan dunia antarsubjek. Maksudnya adalah manusia yang berada dalam dunia tersebut saling berhubungan, sehingga kesadaran yang terbentuk di antara mereka memiliki sifat social.

Menurut Ahimsa-Putra sumbangan pemikiran Husserl lainnya yaitu konsep natural attitude. Konsep inilah yang menghubungkan filsafat fenomenologi dengan sosiologi. Lewat konsep ini Husserl dalam Ahimsa-Putra ingin mengetengahkan bahwa Ego yang

berada dalam situasi tertentu biasanya menggunakan penalaran yang sifatnya praktis seperti dalam kehidupan sehari-hari. Natural attitude disebut juga commonsense reality. Oleh Husserl dalam Ahimsa-Putra natural attitude dibedakan dengan theoretical attitude dan mythical religious attitude.

Salah seorang murid Husserl yaitu Alfred Schutz mengembangkan pemikiran-pemikiran Husserl antara lain menyangkut konsep intersubjektivitas. Menurut Schutz dalam Ahimsa-Putra bentuk dasar intersubjektivitas tidak lain adalah timbal balik perspektif yang di dalamnya tercakup dua macam idealisasi. Pertama, *interchangability of view points*, artinya seorang Ego berpandangan bahwa Ego dan orang lain akan mendapatkan pengalaman yang sama atas dunia bersama. Apabila mereka saling bertukar posisi, Ego berada pada posisi dia dan dia berada pada posisi Ego. Ego berasumsi bahwa cara-cara memahami, mengalami dunia atau situasi yang dihadapi akan sama dalam pergantian posisi semacam itu. Kedua, yakni *congruence of system of relevances*. Menurut Schutz dalam Ahimsa-Putra masalah yang penting dalam hal ini adalah bagaimana si pelaku mendefinisikan situasi yang dihadapi. Lebih lanjut Schutz menambahkan bahwa unsur-unsur mana yang relevan dalam suatu situasi bagi si pelaku ditentukan oleh biografi si pelaku serta pilihannya atas berbagai kepentingan yang menyangkut dirinya.

Menurut Ahimsa-Putra tujuan etnometodologi adalah mencari dasar-dasar yang mendukung terwujudnya interaksi social. Dengan kata lain, etnometodologi berusaha mendapatkan basic rule-nya yaitu "resources we employ in our mutual construction and negotiation of our everyday practical activities". Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan bahwa basic rule ini berbeda dengan surface rule yang dalam ilmu social dikenal dengan istilah nilai-

nilai, norma-norma, aturan-aturan dan sebagainya. Disebut basic rule oleh karena dalam pandangan etnometodologi rule inilah yang menjadi dasar interaksi manusia, tidak memandang dimana manusia itu berada atau suku bangsanya.

Seperti halnya etnosains menurut Ahimsa-Putra etnometodologi juga memperhatikan bahasa atau percakapan yang ada diantara para pelaku. Bahasa yang diperhatikan adalah bahasa yang alami atau percakapan yang alami dalam setting tertentu yang kemudian dianalisis.

DATA DAN ANALISIS

Menurut Ahimsa-Putra etnosains banyak memperhatikan kategori-kategori yang dimiliki oleh kebudayaan tertentu. Kategorisasi ini tercermin dalam bahasa pendukung kebudayaan tersebut. Ahimsa-Putra menyatakan bahwa seorang peneliti dengan pendekatan etnosains akan memperhatikan istilah-istilah yang dipakai oleh mereka yang ditelitinya. Lebih lanjut Ahimsa-Putra mengatakan cara untuk mengetahui criteria yang dipakai dalam pengklasifikasian selain menggunakan wawancara juga dapat menggunakan kartu-kartu yang berisi kategori-kategori yang ada. Si informan disuruh mengelompokkan sendiri kategori-kategori tersebut.

Menurut Spradley dalam Ahimsa Putra ada beberapa cara yang dapat ditempuh guna mendapatkan tema-tema budaya yang berguna bagi pengkajian etnosains. Pertama, setelah memperoleh berbagai macam kategorisasi peneliti membaca kembali data tersebut. Dari sini diperoleh beberapa kaitan antara berbagai macam

kategori yang ada dan kemudian dapat ditemukan tema budaya yang ada. Kedua, memperhatikan dimensi-dimensi kontras dan melihat persamaan yang ada antar berbagai dimensi kontras yang berhasil diketahui. Dimensi kontras ini tidak berbeda dengan prinsip-prinsip atau kriteria klasifikasi. Ketiga, menganalisis secara mendalam suatu organizing domains atau sistem kategori mengenai cara-cara atau langkah-langkah yang dijalankan oleh si informan dalam suatu kegiatan tertentu.

Cara-cara yang dipakai oleh etnosains di atas menurut Ahimsa-Putra berbeda dengan cara yang ditempuh oleh ahli-ahli etnometodologi. Ada beberapa cara (metode) yang dipakai oleh ahli etnometodologi selain cara-cara yang sudah lazim seperti interview dan partisipasi observasi. Pertama, cara yang ditempuh oleh Garfinkel yaitu memberi tugas kepada mahasiswa untuk menulis pada sisi kiri secarik kertas hal-hal yang diucapkan mereka yang terlibat dalam interaksi. Di sisi kanan hal-hal yang diketahui atau dimengerti oleh mereka. Kedua, berkaitan erat dengan asumsi dari etnometodologi sendiri, yaitu bahwa dalam suatu percakapan atau interaksi social, si pembicara beranggapan bahwa orang diajak bicara mengetahui apa yang dia maksud. Ketiga, doing ethnomethodology. Wallace dan Wolf dalam Ahimsa-Putra menyatakan disini si peneliti melakukan eksperimen sendiri dengan cara violate the scene. Peneliti mengerjakan sesuatu yang luar biasa, artinya sesuatu yang tidak pernah dibayangkan oleh orang lain bahwa dia akan melakukannya.

PERBANDINGAN

Ahimsa-Putra mencoba untuk melihat beberapa persamaan dan perbedaan antara etnosains dan etnometodologi. Menurut Ahimsa-Putra beberapa persamaan yang tampak antara lain, yaitu keduanya sama-sama menggunakan data 'bahasa' atau pernyataan-pernyataan yang diucapkan oleh orang yang diteliti sebagai bahan untuk dianalisis. Pernyataan-pernyataan ini dianggapnya mencerminkan pengetahuan-pengetahuan atau ide-ide yang dimiliki oleh si pemakai bahasa.

Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan persamaan lain yang tampak yaitu etnometodologi dan sebagian etnosains berusaha mendapatkan aturan-aturan yang mendasari tingkah laku manusia. Selain itu etnosains dan etnometodologi berusaha untuk menemukan prinsip-prinsip yang universal. Etnometodologi menurut Psathas dalam Ahimsa-Putra, bertitik tolak dari *phenomenology* dengan pendekatan terhadap upaya mendapatkan "essential features" dari gejala yang diamati. Berbeda dengan etnosains yang dasar berpijaknya pada tradisi antropologi yang menggunakan metode perbandingan agar dapat sampai pada prinsip yang umum, yaitu pada tingkat etnologi bukan pada tingkat etnografi. Persamaan lain menurut Ahimsa-Putra yaitu bahwa keduanya beragkat dari asumsi yang sama tentang manusia. Bahwa manusia pada dasarnya selalu memberi makna terhadap gejala yang dihadapi

Selain beberapa persamaan, etnometodologi dan etnosains juga memiliki beberapa perbedaan. Menurut Ahimsa-Putra etnosains lebih memperhatikan komponen-komponen yang ada di dalam sistem pengetahuan si pelaku, sedang etnometodologi lebih

menyibukkan diri dengan usaha untuk menemukan “basic features”. Perbedaan-perbedaan lainya menurut Ahimsa-Putra menyangkut tujuan-tujuan, metode-metode dan penjelasan mengenai kedua aliran ini yang telah dijelaskan sebelumnya.

MANFAAT ETNOSAINS

Dalam bagian akhir tulisannya, Ahimsa-Putra fokus membahas manfaat etnosains dibandingkan etnometodologi dikarenakan etnosains berkembang dalam disiplin ilmunya sendiri yaitu antropologi. Oleh karena itu penulis merasa lebih akrab dengan etnosains dibanding etnometodologi yang berkembang dalam sosiologi.

Menurut Ahimsa-Putra pembangunan ditujukan guna memperbaiki taraf hidup serta kesejahteraan manusia. Dalam konteks Indonesia menjadi masalah karena Indonesia terdiri dari berbagai macam suku bangsa. Oleh karena itu apa yang baik bagi orang Sunda, tidak selamanya bagi orang Kalimantan, Bugis, Minang dan sebagainya. Implikasinya menurut Ahimsa-Putra kita harus memahami betul nilai-nilai yang ada pada masyarakat yang akan kita bangun agar tujuan pembangunan dapat tercapai tentunya berdasarkan nilai-nilai yang ada pada masyarakat yang bersangkutan. Dalam hal ini Ahimsa Putra menyatakan perspektif etnosains sangat sesuai dengan cara membangun yang lebih manusiawi. Lebih lanjut Ahimsa-Putra mengatakan oleh karena etnosains berangkat dari pandangan-pandangan atas pemikiran-pemikiran yang ada pada masyarakat yang diteliti maka etnosains dapat melihat lingkungan dimana masyarakat berada lewat kacamata masyarakat itu sendiri dengan menjelaskan berbagai gejala sosial yang dan

memperhatikan juga penafsiran-penafsiran pelakunya. Dengan pengetahuan ini menurut Ahimsa-Putra sangat penting bagi perencana pembangunan atau bagi usaha memajukan masyarakat. Lebih lanjut menurut Ahimsa Putra dengan bekal sistem pengetahuan yang ada dalam suatu masyarakat, perencana pembangunan akan mampu menentukan langkah yang lebih tepat serta cara-cara yang lebih sesuai dengan pandangan masyarakat yang akan dibangun.

Jarang sekali atau hampir tidak ditemukan ada tulisan yang khusus membahas mengenai perbandingan dua perspektif yang begitu dekat yaitu etnosains dalam antropologi dan etnometodologi dalam sosiologi dengan begitu sistematis dan detail. Dengan adanya tulisan ini membawa pencerahan bagi pemahaman berbagai perspektif yang berkembang begitu pesat dalam ilmu-ilmu social budaya khususnya dalam antropologi dan sosiologi. Penulis memulai tulisannya dengan menelusuri asal usul, prinsip dan konsep-konsep dasar kedua perpektif ini dalam ilmu social, sehingga memudahkan pembaca mengetahui latar belakang muncul dan berkembangnya kedua perspektif ini. Bagian kedua dari tulisan memuat perbandingan kedua pespektif ini yaitu menyangkut persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaannya. Dengan mengetahui persamaan dan perbedaan kedua perspektif ini memudahkan kita melihat adanya kelebihan dan kekurangan kedua perspektif ini. Namun demikian penulis kurang membahasnya dalam tulisannya. Pada akhir dan penutup tulisan, penulis berkeinginan menyajikan ide-idenya sendiri mengenai relevansi kedua perspektif ini dalam menganalisis masyarakat Indonesia. Namun demikian penulis hanya membahas etnosains dikarenakan penulis dengan terus terang mengatakan belum dapat memberikan penilaian sejauhmana etnometodologi bermanfaat

untuk keperluan-keperluan yang praktis sifatnya. Hal ini sedikit menimbulkan pertanyaan bagi kita bukankan penulis sudah panjang lebar membahas etnometodologi? Bukankah kedua perspektif ini begitu dekat karena banyaknya persamaan-persamaan diantara keduanya. Apakah manfaat etnometodologi tidak bisa disamakan seperti etnosains? Terlepas dari semuanya tulisan ini sangat bermanfaat bagi perkembangan pengkajian dalam perspektif ilmu social budaya karena disertai juga dengan contoh-contoh kajian dan analisis dalam kedua perspektif ini.

SUMBER PUSTAKA:

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 1985. "Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan", Masyarakat Indonesia, Tahun ke-XII (No. 2): 103-133.

Review Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia (Ernst Cassirer)

OLEH: RATIH BAIDURI

RINGKASAN

BAB I. KRISIS DALAM PENGENALAN - DIRI MANUSIA

Dalam bab ini diuraikan penjelasan mengenai tujuan tertinggi dalam pengkajian filosofis yang menurut Cassirer (1987) tampaknya sudah umum dan tidak tergoyahkan lagi yaitu pengenalan diri manusia. Bahkan menurut Cassirer (1987) para

pemikir yang paling skeptis pun tidak menolak kemungkinan pengenalan diri itu. Pengenalan diri menurut mereka adalah prasyarat pertama bagi realisasi diri dan untuk mereguk kebebasan sejati yang diwujudkan dalam pendekatan - metode introspeksi. Namun demikian menurut Cassirer (1987) metode ini disangsikan juga oleh kaum skeptisis. Lebih lanjut pendekatan ini, menurut Cassirer (1987), hanya diakui oleh sedikit psikolog modern karena dianggap sebagai metode yang rawan. Hal ini berlawanan dengan pemikiran pada masa penulisan buku ini dimana pengenalan diri menuju ke arah yang berlawanan. Sehingga muncullah pendekatan *behaviourisme-objektif*. Namun pendekatan ini juga menurut Cassirer (1987) dianggap gagal memecahkan semua problem psikologis karena keradikalan dan kekonsitenannya namun di lain pihak memberikan kontribusi dalam mempertimbangkan kemungkinan kekeliruan-kekeliruan metodologis.

Cassirer (1987) memiliki pandangannya sendiri terlepas dari kritik atau sangsi terhadap metode tersebut. Menurut Cassirer (1987) berpikir bahwa introspeksi diperlukan untuk menentukan lapangan psikologi yang didalamnya juga mencakup kesadaran langsung atas perasaan-perasaan, keharuan-keharuan, persepsi-persepsi dan pikiran-pikiran walaupun metode ini menyumbang sebagian kecil saja untuk mengetahui tentang manusia yaitu kodrat manusia itu sendiri.

Langkah-langkah awal ke arah kehidupan intelektual dan kultural manusia menurut Cassirer (1987) dapat digambarkan sebagai tindakan-tindakan penyesuaian mental kepada lingkungan terdekat. Pada tahap awal pertumbuhan dan perkembangannya, manusia belajar melalui lingkungan di luarnya sehingga dia dapat beradaptasi atau bisa disebut juga pandangan *extrovert*. Perkembangan kebudayaan kemudian mulai mengarah juga ke

pandangan introvert yang dikatakan oleh Cassirer (1987), “yang menyertai dan melengkapi pandangan yang extrovert”.

Menurut Cassirer (1987) agama tidak menghancurkan keterangan-keterangan mitologis pertama. Sebaliknya, agama mempertahankan kosmologis-mitologis dan antropologi-mitologis dengan memberikan bentuk baru dan kedalaman baru. Sejak saat itu menurut Cassirer (1987) pengenalan diri tidak hanya menjadi sasaran keheranan dan spekulasi, melainkan dianggap sebagai kewajiban dasar manusia. Dalam semua bentuk keagamaan yang tertinggi menurut Cassirer (1987), semboyan “Kenalilah dirimu sendiri” dianggap sebagai suatu imperatif kategoris, sebagai moral dasar dan hukum agama”. Prinsip yang sama menurut Cassirer (1987) berlaku juga ada dalam perkembangan pandangan-pandangan filosofis yang kemudian berujung pada pertanyaan pada: Apa itu manusia?

Menurut Cassirer (1987) benda-benda fisik dapat diterangkan berdasarkan sifat-sifat objektifnya, tetapi manusia hanya dapat dijelaskan dan ditentukan berdasarkan kesadarannya (hal 9). Lebih lanjut Cassirer (1987) menyatakan hanya dengan cara berfikir yang dialogis dan dialektis kita dapat mendekati pengetahuan tentang kodrat manusia. Cassirer (1987) menegaskan bahwa kebenaran pada hakikatnya, adalah buah hasil pemikiran dialektis. Kebenaran hanya dapat dipahami melalui aksi sosial. Apakah manusia itu? Menurut Cassirer (1987) manusia dimaklumkan sebagai makhluk yang terus menerus mencari dirinya - makhluk yang setiap saat harus menguji dan mengkaji secara cermat kondisi-kondisi eksistensinya. Sokrates dalam Cassirer (1987) menyatakan “Hidup yang tidak dikaji adalah hidup yang tidak layak untuk dihidupi”. Bagi Sokrates manusia adalah makhluk yang bila disodori pertanyaan rasional, dapat menjawab secara rasional pula. Baik

pengetahuan maupun moralitasnya terangkum dalam lingkaran ini. Lebih lanjut dinyatakan bahwa oleh karena kemampuan dasar inilah manusia mampu memberi tanggapan terhadap diri dan orang lain yang menjadikan manusia sebagai “makhluk yang bertanggung jawab”.

Cassirer (1987) menetengahkan kesimpulan dari pemikiran para filosof yaitu bahwa untuk menemukan kodrat dan hakikat manusia kita pertama-tama harus menyisihkan sifat-sifat yang insidental dan eksternal. Dengan cara ini diharapkan dapat melihat self atau bentuk tak terubahkan dan tak tergoyahkan dari diri manusia. Namun teori mengenai manusia dari para filosof saja tidak cukup. Menurut Cassirer (1987) yang dicari sekarang adalah teori umum tentang manusia yang didasarkan atas observasi empiris dan prinsip-prinsip umum logika. Pemikiran-pemikiran secara matematis pada mulanya dianggap sebagai metode untuk upaya tersebut yang kemudian digantikan dengan pemikiran-pemikiran biologis yang mengutamakan teori evolusinya. Pemikiran baru muncul bahwa pusat perhatian bukanlah pada fakta-fakta empiris dari evolusi manusia tersebut namun bagaimana melakukan interpretasi teoretis atas fakta-fakta tersebut. Lebih lanjut Cassirer (1987) menyatakan teori evolusi telah menghancurkan batas arbitrer di antara berbagai bentuk kehidupan organis. Tidak ada spesies yang terpisah, hanya ada satu arus kehidupan yang kontinu dan tidak terputus-putus. Cassirer (1987) menutup bab ini dengan menetengahkan pemikirannya mengenai belum adanya metode untuk “menguasai dan mengorganisasi bahan-bahan itu”. Dan bahan-bahan di sini yang dia maksud adalah fakta-fakta empiris.

BAB II. PETUNJUK KEPADA KODRAT MANUSIA: SIMBOL

Johannes von Uexkull seorang ahli biologi melakukan revisi dan kritik terhadap prinsip-prinsip biologi. Uexkull menyatakan ilmu pengetahuan alam yang harus dibangun menurut metode-metode empiris yang biasa - metode pengamatan (observasi) dan percobaan (eksperimentasi). Dia juga menganalogikan realitas dengan organisme dimana menurut Uexkull melihat realita mencakup benda-benda dan makhluk hidup, sama dengan organisme yang amat terbagi-bagi, dan begitu banyak bagan dan pola. Lebih lanjut Uexkull menyatakan seperti organisme yang memiliki pengalamannya sendiri dan organismenya sendiri, demikian juga dengan manusia. Pengalaman - pengalaman tersebut bukanlah bahan perbandingan antara satu organisme dengan organisme yang lain.

Uexkull memulai penyelidikannya dengan telaah organisme yang paling rendah yang kemudian diperluasnya. Ia sebenarnya menolak pemakaian istilah "lebih-rendah" atau "lebih tinggi" dalam soal bentuk-bentuk kehidupan. Menurut Uexkull kehidupan dimanapun sempurna, baik di lingkungan terkecil maupun di lingkungan terbesar. Cassirer (1987) kemudian tidak ingin memperluas diskusi prinsip-prinsip biologi Uexkull. Menurut Cassirer tentu saja dunia manusia tidak terkecuali juga mengikuti hukum-hukum biologi yang mengatur kehidupan semua organisme yang lain. Namun demikian Cassirer menyatakan pada dunia manusia kita temukan karakteristik baru yang tampak sebagai ciri khas manusia. Diantara sistem reseptor dan sistem efektor yang terdapat pada semua spesies binatang, pada manusia terdapat mata rantai ketiga yang mungkin dapat disebut sebagai

sistem simbolis. Lebih lanjut Cassirer (1987) menyatakan bahwa sistem simbolis pada manusia merupakan hasil analisa pada respon-respon yang diberikan manusia terhadap suatu keadaan. Binatang merespon langsung pada stimulus yang diberikan sementara manusia melalui proses berpikir yang memakan waktu lebih lama dan lebih rumit dari binatang.

Menurut Cassirer (1987) tidak lagi hanya dalam dunia fisik semata-mata, manusia hidup dalam suatu dunia simbolis. Seperti bahasa, mite, seni dan agama adalah bagian-bagian dunia simbolis ini (hal 39). Lebih lanjut Cassirer (1987) menyatakan itu semua merupakan bermacam-macam benang yang menyusun jarring-jaring simbolis, tali-temali rumit yang ada dalam pengalaman manusia.

Cassirer (1987) menyatakan bahwa para pemikir besar yang mendefinisikan manusia sebagai *animal rationale* ternyata bukan pula para empiris. Dengan definisi itu menurut Cassirer (1987) mereka lebih hendak mengetengahkan kewajiban dasar moral. Istilah “*rasio*” menurut Cassirer (1987) sangat tidak memadai untuk memahami bentuk-bentuk kehidupan budaya manusia yang begitu kaya. Lebih lanjut Cassirer (1987) menyatakan semua bentuk-bentuk ini sebenarnya adalah bentuk simbolis. Dengan perkataan lain daripada mendefinisikan manusia sebagai *animal rationale* lebih baik mendefinisikan manusia sebagai *animal symbolicum* agar manusia dapat menunjukkan cirinya yang khas, sehingga dapat merambah jalan baru untuk memahami manusia.

BAB III. DARI REAKSI-REAKSI BINATANG KE RESPONS-RESPONS MANUSIAWI

Bab ini dibuka dengan definisi bahwa manusia sebagai *animal symbolicum*. Menurut Cassirer (1987) dengan mendasari pemikiran simbolis dan tingkah laku simbolis merupakan ciri yang betul-betul khas manusiawi dan bahwa seluruh kemajuan kebudayaan manusia mendasarkan diri pada kondisi-kondisi itu. Lebih lanjut pada bab ini akan memperlihatkan perbedaan tajam antara perilaku simbolis pada manusia dan pada dunia binatang dengan melihat pada kenyataan bahwa binatang-binatang pun tidak selalu bereaksi langsung. Metode pertama yang menurut Cassirer (1987) perlu dilakukan adalah menemukan titik tolak logis yang tepat dan mengarah kepada interpretasi mendalam dan memadai terhadap fakta-fakta empiris. Titik tolak yang dimaksud disini adalah definisi tuturan. Cassirer (1987) mengusulkan untuk menginvestigasi tatanan dan hubungan di antara unsur-unsur penentu daripada membuat definisi tuturan yang siap pakai.

Menurut Cassirer (1987), lapisan pertama dan paling dasar tentu saja bahasa emosi yang dipandang bukan hanya sebagai ungkapan perasaan namun juga memiliki struktur sintaktis dan logis. Agar penetapan masalah menjadi jernih, menurut Cassirer (1987) kita harus membedakan tanda dan simbol. Pada tingkah laku binatang kita temukan sistem tanda dan penanda yang agak kompleks. Simbol bila diartikan secara tepat tidak dapat dijabarkan menjadi tanda semata-mata. Tanda dan simbol masing-masing terletak pada dua bidang pembahasan yang berlainan: tanda adalah bagian dari dunia fisik; simbol adalah bagian dari dunia-makna manusiawi. Tanda adalah "operator", simbol adalah "designator". Tanda bahkan pun bila dipahami dan dipergunakan seperti itu,

bagaimanapun merupakan sesuatu yang fisik dan substansial, simbol hanya memiliki nilai fungsional.

Menurut Cassirer (1987) kita boleh saja mengatakan bahwa binatang memiliki intelegensi praktis atau imaji-praktis, tetapi hanya manusialah yang mengembangkan suatu bentuk baru: intelegensi-simbolis dan imajinasi simbolis. Lebih lanjut Cassirer (1987) menyatakan bahwa salah satu ciri istimewa yang paling mencolok pada simbolisme manusia adalah kemungkinannya untuk diterapkan secara umum, berdasarkan kenyataan bahwa setiap hal punya nama. Sebuah simbol tidak hanya bersifat universal, tetapi juga teramat beraneka. Simbol manusia yang sejati tidak dicirikan oleh keseragaman melainkan oleh keanekaragaman. Simbol manusia tidak ketat dan kaku, tetapi luwes.

Aspek lain yang penting dalam seluruh persoalan kita, menurut Cassirer (1987) yaitu masalah ketergantungan pemikiran rasional kepada pemikiran simbolis. Tanpa sistem simbol yang rumit, pemikiran rasional tak mungkin tumbuh apalagi berkembang secara penuh. Lebih lanjut Cassirer (1987) menyatakan kemampuan mengembangkan inilah yang membedakan manusia dengan binatang meskipun disebutkan bahwa dalam binatang pun ada "benih benih *distinctio rationis*". Sehingga perbedaan manusia dengan binatang dari sudut pandang bahasa mulai ditemukan titiknya dengan sebuah teori yang menyatakan bahwa "tuturan adalah suatu proses, suatu fungsi umum dari pikiran manusia". Hal ini diperkuat dengan adanya sebuah penelitian atas para penderita aphasia yang "tidak hanya kehilangan kemampuan menggunakan kata-kata tetapi mengalami perubahan kepribadian pula. Menurut Cassirer (1987) mereka tidak lagi mampu berpikir dalam konsep-konsep umum atau kategori-kategori umum. Tidak mampu menangkap pengertian-pengertian umum, mereka

melekatkan diri pada fakta-fakta langsung pada situasi-situasi kongkret". Meminjam tamsil terkenal dari Plato, menurut Cassirer (1987) tanpa simbolisme hidup manusia akan bagaikan tawanan dalam gua. Hidup manusia akan terkurung dalam batas-batas kebutuhan biologis dan kebutuhan praktisnya; tiada gerbang bagi "dunia ideal" yang dari berbagai sisi dijanjikan oleh agama, kesenian, filsafat dan ilmu pengetahuan.

BAB IV. DUNIA RUANG DAN WAKTU MANUSIAWI

Menurut Cassirer (1987) memaparkan dan menganalisis sifat khas yang terdapat pada ruang dan waktu dalam pengalaman manusia adalah salah satu tugas paling menarik dan penting dalam filsafat manusia. Lebih lanjut Cassirer (1987) menyatakan "lapisan paling rendah boleh kita sebut ruang dan waktu organis. Setiap organisme hidup dalam lingkungan tertentu, dan supaya tetap bertahan organisme itu harus menyesuaikan diri dengan kondisi lingkungannya." Selain ruang organis yang berada pada lapisan paling rendah, pada binatang - binatang "tinggi" ada yang biasa disebut dengan "ruang perseptual. Menurut Cassirer (1987) ruang ini bukan sekadar data inderawi, sifatnya amat kompleks, memuat unsur-unsur dari berbagai macam pengalaman inderawi - optik, taktik, akustik, dan kinestetik." Dari sudut pandangan kebudayaan atau mentalitas primitif, langkah menentukan dari ruang aksi ke konsep ruang ilmiah atau teoretis-ruang geometri-adalah langkah yang hampir-hampir mustahil. Lebih lanjut Cassirer (1987) menyatakan bahwa ada perbedaan yang jelas antara penangkapan secara kongkret dan secara abstrak terhadap ruang dan hubungan-hubungan spasial". Alasan lain yang dikemukakan oleh Cassirer

(1987) adalah “ruang geometris menyingkirkan ruang mitis dan magis.” Ada satu teori oleh Kant dalam Cassirer (1987) berhubungan dengan ruang dan waktu yang dia tuliskan sebagai, “ruang adalah bentuk “pengalaman luar”, sedangkan waktu adalah bentuk “pengalaman dalam”. Manusia dengan pengalaman-pengalamannya ini kemudian melalui proses kreatif dan konstruktif yang diterangkan dengan “ingatan manusia harus mengumpulkannya kembali, menata, mencari sintesis, mengarahkannya pada fokus pemikiran.”

Menurut Cassirer (1987) “Tujuan kita adalah fenomenologi kebudayaan” yang mencoba, bagaimanapun, untuk menjelaskan dan memberi ilustrasi dengan contoh-contoh yang kongkret yang diangkat dari kehidupan manusia”. Lebih lanjut Cassirer (1987) menyatakan ingatan simbolis adalah proses dengannya manusia tidak sekedar mengulang pengalaman masa lampau melainkan juga menyusun kembali pengalaman itu.

Menurut Cassirer (1987) sejauh ini baru dibahas hubungan masa kini dan masa lampau, manusia juga memiliki dimensi ketiga dari waktu, yaitu masa depan yang merupakan unsur yang tidak bisa disisihkan. Cassirer (1987) mengungkapkan bahwa masa depan adalah “dalam bentuk paling luhur kewajiban-kewajiban itu melampaui batas-batas kehidupan empiris manusia, yang berhubungan dengan dan beranalogi ketat dengan masalah-simbolis” yang kemudian disebut sebagai masa depan “profetis” atau masa depan kenabian dimana masa depan tersebut bukanlah fakta empiris melainkan kewajiban religius dan etis. Bab ini kemudian ditutup dengan pernyataan Cassirer (1987) bahwa manusia dengan kekuatan simbolisnya mampu mengembara melewati semua batas keberadaannya.

SEBUAH PANDANGAN (REVIEW)

Pemaparan yang dikemukakan oleh Cassirer (1987) mengenai Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia (Bab 1-4) dirasakan sangat menarik dan memberikan pemahaman yang cukup baik mengenai epistemologi Hermeunetik. Penulis melakukan tafsir atau interpretasi terhadap suatu fenomena sosial budaya. Namun demikian tidak dapat dipungkiri dalam memahami tulisannya tidak begitu mudah. Hal ini dikarenakan pembahasan Cassirer (1987) berkenaan dengan filsafat hermeunetik yang menggunakan bahasa yang filosofis sehingga agak sulit untuk dipahami oleh orang yang tidak begitu akrab dengan filsafat. Namun demikian dikarenakan pembahasan dalam setiap bab buku ini dirasakan sangat menarik sehingga kesulitan untuk menafsir buku ini semakin lama semakin berkurang.

Pembahasan bab 1, berkenaan dengan krisis dalam Pengenalan-Diri Manusia. Penulis dengan sangat menarik dan inspiratif dalam memaparkan penjelasan terutama mengenai konsep pengenalan diri yang dianggap sebagai kewajiban dasar manusia. Yang juga sangat menarik adalah dalam semua bentuk agama ternyata konsep pengenalan diri ini muncul pertama dan menjadi sangat penting. Dalam Bab I ini dimana diketengahkan perlunya interpretasi terhadap teoretis terhadap fakta-fakta empiris yang ada dalam kehidupan manusia. Namun demikian bahasan secara metodologis mengenai Hermeunetik atau dengan kata lain proses berhermeunetik dalam ilmu sosial budaya dirasa masih kurang.

Dalam bab 2 berkenaan mengenai Petunjuk Kepada Kodrat Manusia: Simbol. Sangat menarik apa yang dipaparkan oleh penulis pada bab ini. Penulis dengan sangat cerdas dan jeli

memanfaatkan data antropologis, psikologis, biologis dan historis untuk menemukan bahwa hidup manusia berada dalam dunia simbolis. Penulis lebih memilih mendefinisikan manusia sebagai *animal symbolicum* dari pada sekedar *animal rationale* agar dapat lebih memahami manusia yang begitu beranekaragam dan kaya. Dalam hal ini saya melihat bahwa dalam rangka memahami manusia yang begitu beranekaragam dan kaya mengingatkan saya akan keragaman dan kekayaan kebudayaan sehingga harus ditafsirkan fakta-fakta empiris dalam kebudayaan manusia yang penuh dengan fakta simbolis. Karena Cassirer meletakkan kebudayaan sebagai usaha manusiawi untuk memahami diri sendiri dan mengatasi persoalan-persoalan melalui kreasi akal budi dan penggunaan simbol-simbol.

Pembahasan bab 3, berkenaan mengenai dari reaksi-reaksi binatang ke respons-repons manusiawi. Penulis dengan sangat cerdas mendasari pemikiran simbolis dan tingkah laku simbolis betul-betul merupakan ciri khas manusia dan melihat seluruh kemajuan manusia mendasari pada kondisi tersebut. Penulis dengan sangat berhasil memperlihatkan perbedaan tajam antara perilaku simbolis pada manusia dan pada dunia binatang. Namun sangat diharapkan dalam pembahasan sebaiknya penulis lebih mengungkap persoalan metodologis dalam pengkajian simbol.

Pembahasan bab 4, berkenaan mengenai dunia ruang dan waktu manusia. Dimana dinyatakan bahwa kehidupan manusia tidak dapat dipisahkan dengan ruang dan waktu yang membingkainya. Pembahasan yang menarik saat penulis menyatakan tujuan kita adalah fenomenologi kebudayaan yang mencoba untuk menjelaskan dan memberi ilustrasi dengan contoh-contoh yang kongkret yang diangkat dari kehidupan manusia. Dalam memahami istilah fenomenologi kebudayaan agak

membingungkan saya karena istilah ini tidak biasa muncul dalam pembahasan epistemologi hermeunetik. Hal ini mengingatkan saya akan tujuan dari ilmu Antropologi itu sendiri yaitu ilmu yang mengkaji manusia dari aspek gejala sosial budaya yang ada di dalam masyarakatnya. Pada bab akhir penulis menutup pembahasannya dengan pernyataan yang sangat menarik bahwa manusia dengan kekuatan simbolisnya mampu mengembara melewati semua batas keberadaannya. Pernyataan ini dapat diartikan bahwa karena kekuatan simbolis manusilah kemudian manusia dapat mengembara melewati batas ruang dan waktu. Oleh karena kekutan simbolis itu juga manusia tidak saja berkaitan dengan persoalan masa kini dan masa lampau melainkan juga yang tak kalah penting yaitu masa depan.

SUMBER PUSTAKA

Cassirer, Ernst. 1987. *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia* (terj. Alois A. Nugroho). Jakarta: Gramedia (Bab 1-4).

Review Fenomenologi dan Hermeneutik: Sebuah Perbandingan Epistemologi (Heddy Shri Ahimsa-Putra)

OLEH: RATIH BAIDURI

PENDAHULUAN

Fenomenologi dan Hermeneutik adalah dua aliran pemikiran filsafat yang muncul sebagai reaksi atas pemikiran-pemikiran

ilmiah dan filosofis yang ada sebelumnya. Fenomenologi dan hermeneutik sampai sekarang masih menjadi bahan perdebatan dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial budaya. Perdebatan itu berkenaan dengan dua masalah pokok. Pertama, apakah ilmu-ilmu sosial budaya sudah tepat atau harus menerapkan metode ilmu-ilmu alam yang cenderung positivistik? Kedua, filsafat ilmu pengetahuan apa yang paling tepat bagi ilmu humaniora dan sosial budaya? Perdebatan mengenai ilmu-ilmu eksakta (ilmu alam) dengan ilmu pengetahuan sosial telah timbul sekitar abad ke-19 di Eropa. Karena kuatnya pengaruh filsafat positivisme sampai sekitar tahun 1960-an menyebabkan filsafat alternatif seperti fenomenologi dan hermeneutik muncul agak terlambat dan kurang mendapatkan tempat serta perhatian dalam dunia akademis. Munculnya Fenomenologi dan hermeneutik dapat dikatakan juga terkait dengan krisis yang dialami ilmu pengetahuan karena masih dominannya pengaruh filsafat positivisme dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial budaya. Walaupun fenomenologi dan hermeneutik muncul dan berkembang dengan sejarah masing-masing aliran filsafat tersebut, namun demikian sebenarnya banyak hal yang dapat menyatukan keduanya. Salah satunya adalah kedua filsafat ini menolak dengan keras cengkraman filsafat positivisme dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial budaya.

Tulisan ini berkeinginan membahas mengenai perbandingan dua aliran filsafat yaitu Fenomenologi dan Hermeneutik. Bagian pertama tulisan menelusuri asal usul, prinsip dan konsep-konsep dasar kedua aliran filsafat ini dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial budaya khususnya ilmu antropologi. Bagian kedua berusaha untuk membandingkan kedua aliran filsafat ini yaitu menyangkut persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaannya. Tulisan ini juga berkeinginan mendiskusikan beberapa kritik terhap

Fenomenologi dan Hermeneutik yaitu menyangkut kekuatan dan kelemahan masing-masing aliran filsafat tersebut. Selain itu dibahas perbandingan antara aliran filsafat fenomenologi dan hermeneutik menyangkut persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan keduanya. Di akhir dan penutup tulisan, disajikan ide-ide mengenai relevansi kedua aliran filsafat ini dan usaha pengabungan keduanya dalam menganalisis fenomena sosial budaya.

FENOMENOLOGI

PENGERTIAN DAN SEJARAH FENOMENOLOGI

Filsafat fenomenologi lahir akibat reaksi terhadap pemikiran-pemikiran ilmiah dan filosofis sebelumnya. Sebut saja misalnya filsafat positivisme yang melihat manusia bagian dari kehidupan di dunia (alam). Oleh karena itu ada hukum-hukum alam jugalah yang mengendalikan dan menentukan kehidupan manusia. Implikasinya bahwa gejala-gejala sosial budaya dilihat dan dijelaskan sama dengan gejala empiris. Reaksi terhadap pandangan ini memunculkan filsafat fenomenologi. Ahli yang paling awal merintis fenomenologi adalah Edmund Husserl.

Edmund Husserl adalah seorang ahli ilmu pasti dan professor filsafat dari Universitas Frelburg di Jerman Selatan. Lahir di Prestejov di Czechoslovakia 8 April 1859 dari keluarga Yahudi. Ia belajar ilmu alam, ilmu falak, metematika, dan filsafat. Mula-mula di Leipzig kemudian juga di Berlin dan Wina. Di Wina ia tertarik pada filsafat dari Brentano. Ia mengajar di Univeritas Halle dari tahun 1886-1901, kemudian di Gottingen sampai tahun 1916 dan

akhirnya di Freiburg. Ia juga sebagai dosen tamu di Berlin, London, Paris dan Amsterdam dan Praha. Husserl terkenal dengan metode yang diciptakannya yaitu filsafat dan metode "Fenomenologi" yang oleh murid-muridnya dikembangkan lebih lanjut (Hamersma, 1983).

Menurut Moeryadi (2009) ada tiga pikiran-pikiran pokok yang tertuang dalam tulisan-tulisan Husserl yang terpenting. Pertama, *Logische Untersuchungen I dan II* (Penyelidikan-penyelidikan Logis) tahun 1900-1901. Tulisan ini bertujuan mempelajari struktur kesadaran, dimana harus dibedakan antara tindakan dari kesadaran dan fenomena dimana kesadaran itu diarahkan. Menurut Husserl tidaklah mungkin memasukkan logika ke dalam psikologi karena psikologi dapat mendeskripsikan proses faktual kegiatan akal. Sedangkan logika hanya bisa mempertimbangkan sah atau tidaknya kegiatan akal tersebut. Husserl menganalisa struktur intensi dari tindakan-tindakan mental dan bagaimana struktur itu terarah pada objek yang nyata dan ideal. Kedua, *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanomenologischen Philosophie*, 1913 (Gagasan-gagasan untuk suatu Fenomenologi Murni dan suatu Filsafat Fenomenologis). Dalam tulisan ini untuk pertama kalinya terkuak kecenderungan idealistic Husserlian. Seorang fenomenolog menurut Husserl harus sangat cermat "menempatkan kenyataan diantara dunia luar". Prinsip utamanya adalah fenomenanya dan fenomena ini hanya tampil dalam kesadaran. Dalam usaha untuk melakukan pendekatan terhadap dunia luar, diperlukan metode yang khusus karena keinsyafan serta merta mengenai dunia luar ini merembes ke mana-mana yang dapat menyebabkan analisa yang keliru. Ketiga, *Meditations Cartesiennes* 1931 (Renungan-renungan Kartesian). Dalam tulisannya ini dibahas beberapa perenungan Kartesian yang

semakin lama semakin penting. “Aku bertolak dari kesadaranku untuk menemukan kesadaran transendental (prinsip-prinsip dasar dari pemahaman murni yang melampaui atau mengatasi batas-batas pengalaman) di dalamnya, tetapi bagaimana caranya menemukan pihak lain dalam kesadaran? Apakah dengan demikian mau tidak mau aku akan terperosok dalam solipisme (percaya pada diri sendiri), sehingga yang ada hanyalah kesadaranku sendiri? Bagaimana aku dapat mengetahui adanya dunia intersubjektif disana?

Istilah fenomenologi secara etimologis berasal dari kata Yunani *phainomenon* dan kata fenomena dan bahasa Romawi *logos*. Filsafat fenomenologi melihat bahwa pada dasarnya sebenarnya manusia mempunyai kesadaran mengenai sesuatu, termasuk kesadaran itu sendiri. Menurut Ahimsa-Putra (1985) filsafat fenomenologi merupakan pandangan yang merupakan upaya untuk menggambarkan kesadaran manusia serta bagaimana kesadaran tersebut terbentuk atau muncul. Dalam hal ini tidak dipersoalkan apakah kesadaran tersebut benar atau salah. Husserl dalam Ahimsa-Putra (1985) menyatakan kesadaran akan sesuatu hal ini mempunyai dua aspek yang saling melengkapi yaitu proses sadar dan objek dari kesadaran itu sendiri. Implikasi dari pandangan ini menurut Ahimsa-Putra bahwa kesadaran tersebut sangat erat kaitannya dengan maksud orangnya yang memberikan makna terhadap objek yang dihadapi. Lebih lanjut Husserl dalam Ahimsa-Putra menyatakan bahwa kesadaran yang mengandung maksud tersebut selalu diarahkan pada bidang kehidupan dan bidang ini tidak lain merupakan dunia antarsubjek. Maksudnya adalah manusia yang berada dalam dunia tersebut saling berhubungan, sehingga kesadaran yang terbentuk di antara mereka memiliki sifat sosial.

Menurut Ahimsa-Putra (1985) sumbangan pemikiran Husserl lainnya yaitu konsep natural attitude. Konsep inilah yang menghubungkan filsafat fenomenologi dengan sosiologi. Lewat konsep ini Husserl dalam Ahimsa-Putra ingin mengetengahkan bahwa Ego yang berada dalam situasi tertentu biasanya menggunakan penalaran yang sifatnya praktis seperti dalam kehidupan sehari-hari. Natural attitude disebut juga commonsense reality. Oleh Husserl dalam Ahimsa-Putra natural attitude dibedakan dengan theoretical attitude dan mythical religious attitude.

Salah seorang murid Husserl yaitu Alfred Schutz mengembangkan pemikiran-pemikiran Husserl antara lain menyangkut konsep intersubjektivitas. Menurut Schutz dalam Ahimsa-Putra (1985) bentuk dasar intersubjektivitas tidak lain adalah timbal balik perspektif yang di dalamnya tercakup dua macam idealisasi. Pertama, *interchangability of view points*, artinya seorang Ego berpandangan bahwa Ego dan orang lain akan mendapatkan pengalaman yang sama atas dunia bersama. Apabila mereka saling bertukar posisi, Ego berada pada posisi dia dan dia berada pada posisi Ego. Ego berasumsi bahwa cara-cara memahami, mengalami dunia atau situasi yang dihadapi akan sama dalam pergantian posisi semacam itu. Kedua, yakni *congruence of system of relevances*. Menurut Schutz dalam Ahimsa-Putra (1985) masalah yang penting dalam hal ini adalah bagaimana si pelaku mendefinisikan situasi yang dihadapi. Lebih lanjut Schutz menambahkan bahwa unsur-unsur mana yang relevan dalam suatu situasi bagi si pelaku ditentukan oleh biografi si pelaku serta pilihannya atas berbagai kepentingan yang menyangkut dirinya. Selanjutnya, menurut Ahimsa-Putra (2005) salah satu topik penting yang muncul dalam sosiologi fenomenologi (yang berasal dari

Alfred Schutz) adalah typification dan topik ini dalam etnosains (nantinya dapat dikatakan sebagai fenomenologi dalam antropologi) tidak lain adalah klasifikasi atau kategorisasi.

FENEMENOLOGI DALAM ANTROPOLOGI

Pada bagian ini akan dibahas seberapa besar pengaruh fenomenologi terhadap ilmu Antropologi. Beberapa ahli antropologi menurut Ahimsa-Putra (2005) melihat bahwa pengaruh filsafat fenomenologi terhadap antropologi sebenarnya relatif kecil, sehingga istilah "antropologi fenomenologi" kemungkinan dianggap sebagian ahli antropologi kurang begitu tepat. Pendapat ini dibantah oleh ahli antropologi sendiri. Laughkin dalam Ahimsa-Putra (2005) menyatakan bahwa antropologi dengan nuansa fenomenologi sebenarnya sudah cukup lama hadir dan sekarang malah tengah mengalami perubahan orientasi atau arah kajian. Dalam hal ini Ahimsa-Putra sependapat bahwa antropologi sebenarnya belum begitu lama dipengaruhi oleh filsafat fenomenologi, dan ketika pengaruh itu masuk terjadi penguatan kembali tradisi penelitian lapangan yang memang sudah menjadi tradisi ada dalam antropologi. Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan bahwa masuknya pengaruh filsafat fenomenologi dalam antropologi telah memperkuat landasan filosofis, epistemologis dari salah satu aliran dalam antropologi yang memusatkan kajiannya pada sisi pengetahuan atau sisi kognitif dari kehidupan manusia, yakni ethnoscience (etnosains).

Istilah etnosains sendiri masih menjadi perdebatan di kalangan ahli antropologi. Menurut Ahimsa-Putra (1985) istilah etnosains ada yang menyebutkan sebagai "The New Ethnography", "Cognitive Anthropology", "Ethnographic Semantics" dan "Descriptive Semantics". Timbulnya berbagai istilah ini menurut Ahimsa-Putra

disebabkan karena masing-masing ahli memberikan penekanan yang berbeda terhadap apa yang dianggap penting.

Menurut Werner dan Fenton dalam Ahimsa-Putra (1985) kata *ethnoscience* sendiri berasal dari kata Yunani, *ethnos* yaitu bangsa, dan kata Latin *scientia*, pengetahuan. Jadi *ethnoscience* adalah sistem pengetahuan yang dimiliki oleh suatu suku bangsa tertentu. Brakman dalam Ahimsa-Putra menyatakan istilah lain dari *ethnoscience* yaitu "The New Ethnography". Penekanan Brakman di sini pada prosedur-prosedur yang melibatkan pernyataan-pernyataan yang *replicable* dan *valid*. Menurut Ahimsa-Putra para ahli sering juga menyebut *ethnoscience* sebagai *Cognitive Anthropology*, yaitu penekanannya pada data yang disodorkan data kognitif (*mental code*). Goodenough dalam Ahimsa-Putra menyebutnya sebagai "Descriptive Semantics" yang beranggapan bahwa apa yang dideskripsikan dalam etnografi merupakan makna-makna yang hidup dalam masyarakat yang diteliti, atau dasar-dasar makna yang diberikan oleh orang-orang yang diteliti. Menurut Ahimsa-Putra walaupun para ahli antropologi menggunakan istilah-istilah yang bermacam-macam, namun metode yang digunakan memiliki prosedur-prosedur yang pada garis besarnya sama.

Menurut Ahimsa-Putra (1985) *etnosains* sendiri muncul dalam antropologi bukan karena pengaruh dari filsafat fenomenologi, tetapi karena beberapa masalah yang ada dalam etnografi itu sendiri. Dalam mengatasi masalah-masalah tersebut salah satu caranya yaitu antropologi perlu menggunakan model atau analogi dalam penelitiannya. Model yang pada saat itu dipandang tepat adalah bahasa. Burling, Durbin, Goodenough dalam Ahimsa-Putra (2005) menyatakan mengapa model yang dipandang tepat itu adalah bahasa kerana pada dasarnya masalah dan tujuan yang

ingin dicapai seorang ahli bahasa ketika dia melakukan penelitian lapangan adalah sama dengan masalah dan tujuan ahli antropologi.

Menurut Ahimsa-Putra (1985) etnosains banyak memperhatikan kategori-kategori yang dimiliki oleh kebudayaan tertentu. Kategorisasi ini tercermin dalam bahasa pendukung kebudayaan tersebut. Ahimsa-Putra menyatakan bahwa seorang peneliti dengan pendekatan etnosains akan memperhatikan istilah-istilah yang dipakai oleh mereka yang ditelitinya. Lebih lanjut Ahimsa-Putra mengatakan cara untuk mengetahui kriteria yang dipakai dalam pengklasifikasian selain menggunakan wawancara juga dapat menggunakan kartu-kartu yang berisi kategori-kategori yang ada. Si informan disuruh mengelompokkan sendiri kategori-kategori tersebut.

Spradley dalam Ahimsa Putra (1985) menyatakan ada beberapa cara yang dapat ditempuh guna mendapatkan tema-tema budaya yang berguna bagi pengkajian etnosains. Pertama, setelah memperoleh berbagai macam kategorisasi peneliti membaca kembali data tersebut. Dari sini diperoleh beberapa kaitan antara berbagai macam kategori yang ada dan kemudian dapat ditemukan tema budaya yang ada. Kedua, memperhatikan dimensi-dimensi kontras dan melihat persamaan yang ada antar berbagai dimensi kontras yang berhasil diketahui. Dimensi kontras ini tidak berbeda dengan prinsip-prinsip atau kriteria klasifikasi. Ketiga, menganalisis secara mendalam suatu organizing domains atau sistem kategori mengenai cara-cara atau langkah-langkah yang dijalankan oleh si informan dalam suatu kegiatan tertentu.

Berdasarkan berbagai argumen di atas dapat disimpulkan bahwa etnosains dalam antropologi dapat dikatakan sebagai "antropologi fenomenologi". Pertanyaan yang menarik dikemukakan oleh

Ahimsa-Putra (2005) adalah mengapa dikatakan ada “antropologi fenomenologi” kalau pengaruh fenomenologi sebenarnya tidak sangat besar dalam antropologi? Dan mengapa etnosains dikatakan sebagai “antropologi fenomenologi? Menurut Ahimsa-Putra (2005) sebagaimana yang dikatakan oleh Laughlin (1996) antropologi yang fenomenologis (phenomenological anthropology) adalah antropologi yang mempelajari tentang kesadaran (consciousness). Namun demikian kesadaran yang dimaksud dalam antropologi bukanlah kesadaran individual dalam filsafat fenomenologi melainkan kesadaran kolektif. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Emile Durkheim dalam Ahimsa Putra yang telah melontarkan konsep collective consciousness atau collective representations. Pengertian kesadaran seperti dalam “kesadaran kolektif” inilah yang menghubungkan antropologi dengan filsafat fenomenologi. Makna konsep “kesadaran kolektif” yang dikemukakan oleh Durkheim ternyata mirip atau sama dengan makna konsep “kebudayaan” dalam antropologi (Koentjaraningrat dalam Ahimsa-Putra, 2005). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa etnosains dalam antropologi adalah antropologi yang fenomenologis.

Menurut Jackson (1996) yang esensial bagi visi fenomenologi adalah apa yang dikemukakan oleh Goethean “Jangan melihat dibalik fenomena-fenomena, mereka itulah yang merupakan kebenaran”. Apa yang menjadi pengalaman mereka, tidak dapat dapat dikurangi ke dalam prinsip-prinsip sebab akibat mengenai subjek yang tidak sadar. Kesadaran tidak harus dijelaskan melewati ketidaksadaran kondisi antiseden determinasi biogenetik. Pengalaman mengenai prekondisi bukanlah prekondisi. Kehidupan manusia akan berjalan terus. Kebudayaan dapat dipahami sebagai lapangan dialektikal yang telah ditentukan

kemudian di transformasikan ke dalam desain. Dimana tampak bagian luarnya merupakan sebuah bentuk-bentuk kebiasaan yang sudah ditetapkan yaitu - simbol-simbol, konvensi-konvensi dan kebiasaan-kebiasaan yang hidup dalam kesadaran dan aktivitas manusia.

HERMENEUTIK

PENGERTIAN DAN SEJARAH HERMENEUTIK

Peristilahan hermeneutik berasal dari bahasa Yunani kuno Hermes, yaitu nama seorang dewa yang berasal dari mitologi Yunani. Dewa Hermes bertugas membawa pesan-pesan para dewa kepada manusia. Intinya agar pesan tersebut dapat dipahami oleh manusia. Dewa Hermeslah yang terlebih dahulu menafsirkan dan setelah itu menyampaikannya dalam bahasa yang dapat dipahami dan dimengerti oleh manusia. Hermeneutik berasal dari kata 'hermeneuin' yang berarti menafsirkan atau seni memberikan makna, seni interpretasi (the art of intpretation). Istilah hermeneutik telah digunakan sejak abad pertengahan oleh gereja Kristen dan filosofe Augustine dari Hippo hingga merujuk kepada teks-teks kitab suci. Hermeneutik mulai dipakai dalam konteks ilmu pengetahuan klasik dalam arti spesifik dan terbatas. Prinsip hermeneutik pada waktu itu adalah menjelaskan, menafsirkan dan menterjemahkan makna yang terkandung dalam kitab suci, dokumen, jurisprudensi dan teks-teks kuno (Lubis, 2004).

Menurut Palmer dalam Agar (1980) ada enam bentuk definisi hermeneutik yang berbeda yaitu: (1) Teori eksegenesis Bibel, (2) Metode filologi secara umum, (3) Ilmu pemahaman linguistik, (4)

Fondasi metodologi Geisteswissenschaften, (5) Fenomenologi eksistensial dan (6) Sistem interpretasi yang digunakan untuk meraih makna dibalik simbol-simbol dan mitos. Keenam definisi ini dapat disebut sebagai pendekatan Bibel, filologis, ilmiah, ilmu-ilmu humaniora, eksistensial dan kultural.

Dalam perkembangan selanjutnya hermeneutik tidak saja digunakan sebagai metode untuk menafsirkan teks kitab suci tetapi berkembang sebagai metode penafsiran teks dalam arti yang luas seperti: tanda, simbol, ritual keagamaan, karya seni, sastra, sejarah, psikologi, antropologi dan lain-lain. Dengan demikian hermeneutik dapat digunakan untuk menganalisis tentang segala sesuatu yang mengandung makna equivocal dan bukan menjelaskan makna simbol univocal (simbol logika dan matematika) dimana satu simbol hanya memiliki satu makna yang jelas (Lubis, 2004).

Hermeneutik modern merupakan sebuah tradisi interpretatif di Jerman yang menekankan kombinasi investigasi empirik yang detail dan pemahaman subjektif berikutnya mengenai fenomena manusia. Dapatlah dipahami oleh para praktisioner termasuk kritik para ahli sastra, sejarah kesenian, sejarah agama, sosiologi dan teologi termasuk juga antropologi, sebagai alternatif terhadap sastra tekstual, positivisme dan materialisme. Hermeneutik memainkan aturan-aturan besar dalam kritik terhadap teori-teori evolusi kultural dan memberikan sumbangan terhadap perkembangan etnografi sebagai investigasi sistem kultural yang detail (Levinson dan Melvin Ember, 1996).

Dalam penjelasan berikut akan dibahas mengenai manusia dan kebudayaan dalam perspektif hermeneutik. Adapun tulisan yang akan dibahas adalah tulisan Cassirer (1987) mengenai Manusia dan Kebudayaan. Sub bab ini akan berisikan penjelasan singkat

mengenai Persoalan mengenai Pemahaman Manusia dan Kebudayaan; Petunjuk Kepada Kodrat Manusia: Simbol; Dari Reaksi-reaksi Binatang ke Respons-respons Manusiawi dan Dunia Ruang dan Waktu Manusiawi.

PERSONAL MENGENAI PEMAHAMAN MANUSIA DAN KEBUDAYAAN

Tujuan tertinggi dalam pengkajian filosofis yang menurut Cassirer (1987) tampaknya sudah umum dan tidak tergoyahkan lagi yaitu pengenalan diri manusia. Bahkan menurut Cassirer para pemikir yang paling skeptis pun tidak menolak kemungkinan pengenalan diri itu. Pengenalan diri menurut mereka adalah prasyarat pertama bagi realisasi diri dan untuk mereguk kebebasan sejati yang diwujudkan dalam pendekatan - metode introspeksi. Namun demikian menurut Cassirer metode ini disangsikan juga oleh kaum skeptisis. Lebih lanjut pendekatan ini, menurut Cassirer, hanya diakui oleh sedikit psikolog modern karena dianggap sebagai metode yang rawan. Hal ini berlawanan dengan pemikiran dimana pengenalan diri menuju ke arah yang berlawanan. Sehingga muncullah pendekatan behaviourisme-objektive. Namun pendekatan ini juga menurut Cassirer dianggap gagal memecahkan semua problem psikologis karena keradikalan dan kekonsitenannya namun di lain pihak memberikan kontribusi dalam mempertimbangkan kemungkinan kekeliruan-kekeliruan metodologis.

Cassirer (1987) memiliki pandangannya sendiri terlepas dari kritik atau sangsi terhadap metode tersebut. Menurut Cassirer berpikir bahwa introspeksi diperlukan untuk menentukan lapangan psikologi yang didalamnya juga mencakup kesadaran langsung atas perasaan-perasaan, keharuan-keharuan, persepsi-persepsi dan

pikiran-pikiran. Walaupun metode ini menyumbang sebagian kecil saja untuk mengetahui tentang manusia yaitu kodrat manusia itu sendiri.

Langkah-langkah awal ke arah kehidupan intelektual dan kultural manusia menurut Cassirer (1987) dapat digambarkan sebagai tindakan-tindakan penyesuaian mental kepada lingkungan terdekat. Pada tahap awal pertumbuhan dan perkembangannya, manusia belajar melalui lingkungan di luarnya sehingga dia dapat beradaptasi atau bisa disebut juga pandangan extrovert. Perkembangan kebudayaan kemudian mulai mengarah juga ke pandangan introvert yang dikatakan oleh Cassirer, "yang menyertai dan melengkapi pandangan yang extrovert".

Menurut Cassirer (1987) agama tidak menghancurkan keterangan-keterangan mitologis pertama. Sebaliknya, agama mempertahankan kosmologis-mitologis dan antropologi-mitologis dengan memberikan bentuk baru dan kedalaman baru. Sejak saat itu menurut Cassirer pengenalan diri tidak hanya menjadi sasaran keheranan dan spekulasi, melainkan dianggap sebagai kewajiban dasar manusia. Dalam semua bentuk keagamaan yang tertinggi menurut Cassirer, semboyan "Kenalilah dirimu sendiri" dianggap sebagai suatu imperatif kategoris, sebagai moral dasar dan hukum agama". Prinsip yang sama menurut Cassirer berlaku juga ada dalam perkembangan pandangan-pandangan filosofis yang kemudian berujung pada pertanyaan pada: Apa itu manusia?

Menurut Cassirer (1987) benda-benda fisik dapat diterangkan berdasarkan sifat-sifat objektifnya, tetapi manusia hanya dapat dijelaskan dan ditentukan berdasarkan kesadarannya. Lebih lanjut Cassirer menyatakan hanya dengan cara berfikir yang dialogis dan dialektis kita dapat mendekati pengetahuan tentang kodrat

manusia. Cassirer menegaskan bahwa kebenaran pada hakikatnya, adalah buah hasil pemikiran dialektis. Kebenaran hanya dapat dipahami melalui aksi sosial. Apakah manusia itu? Menurut Cassirer manusia dimaklumkan sebagai makhluk yang terus menerus mencari dirinya - makhluk yang setiap saat harus menguji dan mengkaji secara cermat kondisi-kondisi eksistensinya. Sokrates dalam Cassirer (1987) menyatakan "Hidup yang tidak dikaji adalah hidup yang tidak layak untuk dihidupi". Bagi Sokrates manusia adalah makhluk yang bila disodori pertanyaan rasional, dapat menjawab secara rasional pula. Baik pengetahuan maupun moralitasnya terangkum dalam lingkaran ini. Lebih lanjut dinyatakan bahwa oleh karena kemampuan dasar inilah manusia mampu memberi tanggapan terhadap diri dan orang lain yang menjadikan manusia sebagai "makhluk yang bertanggung jawab".

Cassirer (1987) mengetengahkan kesimpulan dari pemikiran para filosof yaitu bahwa untuk menemukan kodrat dan hakikat manusia kita pertama-tama harus menyisihkan sifat-sifat yang insidental dan eksternal. Dengan cara ini diharapkan dapat melihat self atau bentuk tak terubahkan dan tak tergoyahkan dari diri manusia. Namun teori mengenai manusia dari para filosof saja tidak cukup. Menurut Cassirer yang dicari sekarang adalah teori umum tentang manusia yang didasarkan atas observasi empiris dan prinsip-prinsip umum logika. Pemikiran-pemikiran secara matematis pada mulanya dianggap sebagai metode untuk upaya tersebut yang kemudian digantikan dengan pemikiran-pemikiran biologis yang mengutamakan teori evolusinya. Pemikiran baru muncul bahwa pusat perhatian bukanlah pada fakta-fakta empiris dari evolusi manusia tersebut namun bagaimana melakukan interpretasi teoretis atas fakta-fakta tersebut. Lebih lanjut Cassirer menyatakan teori evolusi telah menghancurkan batas arbitrer di antara berbagai

bentuk kehidupan organis. Tidak ada spesies yang terpisah, hanya ada satu arus kehidupan yang kontinu dan tidak terputus-putus. Cassirer menentang pemikirannya mengenai belum adanya metode untuk “menguasai dan mengorganisasi bahan-bahan itu”. Dan bahan-bahan di sini yang dia maksud adalah fakta-fakta empiris.

Cassirer dengan sangat menarik dan inspiratif dalam memaparkan penjelasan terutama mengenai konsep pengenalan diri yang dianggap sebagai kewajiban dasar manusia. Yang juga sangat menarik adalah dalam semua bentuk agama ternyata konsep pengenalan diri ini muncul pertama dan menjadi sangat penting. Cassirer menentang perlunya interpretasi teoritis terhadap fakta-fakta empiris yang ada dalam kehidupan manusia. Namun demikian bahasan secara metodologis mengenai Hermeunetik atau dengan kata lain proses berhermeunetik dalam ilmu sosial budaya dirasa masih kurang.

PETUNJUK KEPADA KODRAT MANUSIA: SIMBOL

Johannes von Uexkull seorang ahli biologi melakukan revisi dan kritik terhadap prinsip-prinsip biologi. Uexkull menyatakan ilmu pengetahuan alam yang harus dibangun menurut metode-metode empiris yang biasa – metode pengamatan (observasi) dan percobaan (eksperimentasi). Dia juga menganalogikan realitas dengan organisme dimana menurut Uexkull melihat realita mencakup benda-benda dan makhluk hidup, sama dengan organisme yang amat terbagi-bagi, dan begitu banyak bagan dan pola. Lebih lanjut Uexkull menyatakan seperti organisme yang memiliki pengalamannya sendiri dan organismenya sendiri, demikian juga dengan manusia. Pengalaman – pengalaman tersebut

bukanlah bahan perbandingan antara satu organisme dengan organisme yang lain.

Uexkull memulai penyelidikannya dengan telaah organism yang paling rendah yang kemudian diperluasnya. Ia sebenarnya menolak pemakaian istilah “lebih-rendah” atau “lebih tinggi” dalam soal bentuk-bentuk kehidupan. Menurut Uexkull kehidupan dimanapun sempurna, baik di lingkungan terkecil maupun di lingkungan terbesar. Cassirer (1987) kemudian tidak ingin memperluas diskusi prinsip-prinsip biologi Uexkull. Menurut Cassirer tentu saja dunia manusia tidak terkecuali juga mengikuti hukum-hukum biologi yang mengatur kehidupan semua organisme yang lain. Namun demikian Cassirer menyatakan pada dunia manusia kita temukan karakteristik baru yang tampak sebagai ciri khas manusia. Diantara sistem reseptor dan sistem efektor yang terdapat pada semua spesies binatang, pada manusia terdapat mata rantai ketiga yang mungkin dapat disebut sebagai sistem simbolis. Lebih lanjut Cassirer menyatakan bahwa sistem simbolis pada manusia merupakan hasil analisa pada respon-respon yang diberikan manusia terhadap suatu keadaan. Binatang merespon langsung pada stimulus yang diberikan sementara manusia melalui proses berpikir yang memakan waktu lebih lama dan lebih rumit dari binatang.

Menurut Cassirer (1987) tidak lagi hanya dalam dunia fisik semata-mata, manusia hidup dalam suatu dunia simbolis. Seperti bahasa, mite, seni dan agama adalah bagian-bagian dunia simbolis ini. Lebih lanjut Cassirer menyatakan itu semua merupakan bermacam-macam benang yang menyusun jarring-jaring simbolis, tali-temali rumit yang ada dalam pengalaman manusia.

Cassirer (1987) menyatakan bahwa para pemikir besar yang mendefinisikan manusia sebagai *animal rationale* ternyata bukan pula para empiris. Dengan definisi itu menurut Cassirer mereka lebih hendak mengetengahkan kewajiban dasar moral. Istilah “rasio” menurut Cassirer sangat tidak memadai untuk memahami bentuk-bentuk kehidupan budaya manusia yang begitu kaya. Lebih lanjut Cassirer menyatakan semua bentuk-bentuk ini sebenarnya adalah bentuk simbolis. Dengan perkataan lain daripada mendefinisikan manusia sebagai *animal rationale* lebih baik mendefinisikan manusia sebagai *animal symbolicum* agar manusia dapat menunjukkan cirinya yang khas, sehingga dapat merambah jalan baru untuk memahami manusia.

Cassirer dengan sangat cerdas dan jeli memanfaatkan data antropologis, psikologis, biologis dan historis untuk menemukan bahwa hidup manusia berada dalam dunia simbolis. Ia lebih memilih mendefinisikan manusia sebagai *animal symbolicum* daripada sekedar *animal rationale* agar dapat lebih memahami manusia yang begitu beranekaragam dan kaya. Hal ini mengingatkan kita bahwa dalam rangka memahami manusia yang begitu beranekaragam dan kekayaan kebudayaan haruslah ditafsirkan fakta-fakta empiris (fakta simbolis) yang dalam kebudayaan manusia. Cassirer mendefinisikan kebudayaan sebagai usaha manusiawi untuk memahami diri sendiri dan mengatasi persoalan-persoalan melalui kreasi akal budi dan penggunaan simbol-simbol.

DARI REAKSI-REAKSI BINATANG KE RESPONS-RESPONS MANUSIAWI

Bahwa manusia sebagai *animal symbolicum* menjadi bahasan yang menarik bagi Cassirer. Menurut Cassirer (1987) dengan mendasari pemikiran simbolis dan tingkah laku simbolis merupakan ciri yang betul-betul khas manusiawi dan bahwa seluruh kemajuan kebudayaan manusia mendasarkan diri pada kondisi-kondisi itu. Lebih lanjut akan memperlihatkan perbedaan tajam antara perilaku simbolis pada manusia dan pada dunia binatang dengan melihat pada kenyataan bahwa binatang-binatang pun tidak selalu bereaksi langsung. Metode pertama yang menurut Cassirer perlu dilakukan adalah menemukan titik tolak logis yang tepat dan mengarah kepada interpretasi mendalam dan memadai terhadap fakta-fakta empiris. Titik tolak yang dimaksud disini adalah definisi tuturan. Cassirer mengusulkan untuk menginvestigasi tatanan dan hubungan di antara unsur-unsur penentu daripada membuat definisi tuturan yang siap pakai.

Menurut Cassirer (1987), lapisan pertama dan paling dasar tentu saja bahasa yang dipandang bukan hanya sebagai ungkapan perasaan namun juga memiliki struktur sintaktis dan logis. Agar penetapan masalah menjadi jernih, menurut Cassirer (1987) kita harus membedakan tanda dan simbol. Pada tingkah laku binatang kita temukan sistem tanda dan penanda yang agak kompleks. Simbol bila diartikan secara tepat tidak dapat dijabarkan menjadi tanda semata-mata. Tanda dan simbol masing-masing terletak pada dua bidang pembahasan yang berlainan: tanda adalah bagian dari dunia fisik; simbol adalah bagian dari dunia-makna manusiawi. Tanda adalah "operator", simbol adalah "designator". Tanda bahkan pun bila dipahami dan dipergunakan seperti itu,

bagaimanapun merupakan sesuatu yang fisik dan substansial, simbol hanya memiliki nilai fungsional.

Menurut Cassirer (1987) kita boleh saja mengatakan bahwa binatang memiliki intelegensi praktis atau imaji-praktis, tetapi hanya manusialah yang mengembangkan suatu bentuk baru: intelegensi-simbolis dan imajinasi simbolis. Lebih lanjut Cassirer menyatakan bahwa salah satu ciri istimewa yang paling mencolok pada simbolisme manusia adalah kemungkinannya untuk diterapkan secara umum, berdasarkan kenyataan bahwa setiap hal punya nama. Sebuah simbol tidak hanya bersifat universal, tetapi juga teramat beraneka. Simbol manusia yang sejati tidak dicirikan oleh keseragaman melainkan oleh keanekaragaman. Simbol manusia tidak ketat dan kaku, tetapi luwes.

Aspek lain yang penting dalam seluruh persoalan kita, menurut Cassirer (1987) yaitu masalah ketergantungan pemikiran rasional kepada pemikiran simbolis. Tanpa sistem simbol yang rumit, pemikiran rasional tak mungkin tumbuh apalagi berkembang secara penuh. Lebih lanjut Cassirer menyatakan kemampuan mengembangkan inilah yang membedakan manusia dengan binatang meskipun disebutkan bahwa dalam binatang pun ada "benih benih *distinctio rationis*". Sehingga pembedaan manusia dengan binatang dari sudut pandang bahasa mulai ditemukan titiknya dengan sebuah teori yang menyatakan bahwa "tuturan adalah suatu proses, suatu fungsi umum dari pikiran manusia". Hal ini diperkuat dengan adanya sebuah penelitian atas para penderita aphasia yang "tidak hanya kehilangan kemampuan menggunakan kata-kata tetapi mengalami perubahan kepribadian pula. Menurut Cassirer mereka tidak lagi mampu berpikir dalam konsep-konsep umum atau kategori-kategori umum. Tidak mampu menangkap pengertian-pengertian umum, mereka melekatkan diri

pada fakta-fakta langsung pada situasi-situasi kongkret". Meminjam tamsil terkenal dari Plato, menurut Cassirer tanpa simbolisme hidup manusia akan bagaikan tawanan dalam gua. Hidup manusia akan terkurung dalam batas-batas kebutuhan biologis dan kebutuhan praktisnya; tiada gerbang bagi "dunia ideal" yang dari berbagai sisi dijanjikan oleh agama, kesenian, filsafat dan ilmu pengetahuan.

Cassirer dengan sangat cerdas mendasari pemikiran simbolis dan tingkah laku simbolis betul-betul merupakan ciri khas manusia dan melihat seluruh kemajuan manusia mendasari pada kondisi tersebut. Ia dengan sangat berhasil memperlihatkan perbedaan tajam antara perilaku simbolis pada manusia dan pada dunia binatang.

DUNIA RUANG DAN WAKTU MANUSIAWI

Menurut Cassirer (1987) memaparkan dan menganalisis sifat khas yang terdapat pada ruang dan waktu dalam pengalaman manusia adalah salah satu tugas paling menarik dan penting dalam filsafat manusia. Lebih lanjut Cassirer menyatakan "lapisan paling rendah boleh kita sebut ruang dan waktu organis. Setiap organisme hidup dalam lingkungan tertentu, dan supaya tetap bertahan organisme itu harus menyesuaikan diri dengan kondisi lingkungannya." Selain ruang organis yang berada pada lapisan paling rendah, pada binatang - binatang "tinggi" ada yang biasa disebut dengan "ruang perseptual. Menurut Cassirer (1987) ruang ini bukan sekadar data inderawi, sifatnya amat kompleks, memuat unsur-unsur dari berbagai macam pengalaman inderawi - optik, taktik, akustik, dan kinestetik." Dari sudut pandangan kebudayaan atau mentalitas

primitif, langkah menentukan dari ruang aksi ke konsep ruang ilmiah atau teoretis-ruang geometri-adalah langkah yang hampir-hampir mustahil. Lebih lanjut Cassirer menyatakan bahwa ada perbedaan yang jelas antara penangkapan secara kongkret dan secara abstrak terhadap ruang dan hubungan-hubungan spasial". Alasan lain yang dikemukakan oleh Cassirer adalah "ruang geometris menyisihkan ruang mitis dan magis." Ada satu teori oleh Kant dalam Cassirer (1987) berhubungan dengan ruang dan waktu yang dia tuliskan sebagai, "ruang adalah bentuk "pengalaman luar", sedangkan waktu adalah bentuk "pengalaman dalam". Manusia dengan pengalaman-pengalamannya ini kemudian melalui proses kreatif dan konstruktif yang diterangkan dengan "ingatan manusia harus mengumpulkannya kembali, menata, mencari sintesis, mengarahkannya pada fokus pemikiran."

Menurut Cassirer (1987) "Tujuan kita adalah fenomenologi kebudayaan" yang mencoba, bagaimanapun, untuk menjelaskan dan memberi ilustrasi dengan contoh-contoh yang kongkret yang diangkat dari kehidupan manusia". Lebih lanjut Cassirer menyatakan ingatan simbolis adalah proses dengannya manusia tidak sekedar mengulang pengalaman masa lampau melainkan juga menyusun kembali pengalaman itu.

Sejauh ini baru dibahas hubungan masa kini dan masa lampau, ternyata manusia juga memiliki dimensi ketiga dari waktu, yaitu masa depan yang merupakan unsur yang tidak bisa disisihkan. Cassirer (1987) mengungkapkan bahwa masa depan adalah "dalam bentuk paling luhur kewajiban-kewajiban itu melampaui batas-batas kehidupan empiris manusia, yang berhubungan dengan dan beranalogi ketat dengan masalah-simbolis" yang kemudian disebut sebagai masa depan "profetis" atau masa depan kenabian dimana masa depan tersebut bukanlah fakta empiris melainkan kewajiban

religius dan etis. Dengan kekuatan simbolisnya manusia mampu mengembara melewati semua batas keberadaannya.

Cassirer (1987) menyatakan bahwa kehidupan manusia tidak dapat dipisahkan dengan ruang dan waktu yang membingkainya. Pembahasan yang menarik saat ia menyatakan tujuan kita adalah fenomenologi kebudayaan yang mencoba untuk menjelaskan dan memberi ilustrasi dengan contoh-contoh yang kongkret yang diangkat dari kehidupan manusia. Ini mengingatkan kita akan tujuan dari ilmu Antropologi itu sendiri yaitu ilmu yang mengkaji manusia dari aspek gejala social budaya yang ada di dalam masyarakatnya. Manusia dengan kekuatan simbolisnya mampu mengembara melewati semua batas keberadaannya. Pernyataan ini dapat diartikan bahwa karena kekuatan simbolis manusilah kemudian manusia dapat mengembara melewari batas ruang dan waktu. Oleh karena kekuatan simbolis itu juga manusia tidak saja berkaitan dengan persoalan masa kini dan masa lampau melainkan juga yang tak kalah penting yaitu masa depan.

HERMENEUTIK DALAM ANTROPOLOGI

Menurut Agar (1980) kemunculan Hermeneutik dalam Antropologi kultural Amerika ditandai oleh dua buku. Volume pertama yaitu *Interpretative Social Science: A Reader* (1979) yang diedit oleh Paul Rabinow dan William M. Sullivan. Antropologi direpresentasi dalam dua essay oleh Clifford Geertz - satu tulisan klasiknya mengenai Sabung Ayam di Bali dan yang lainnya mengenai pemahaman antropologi. Dalam bukunya *The Interpretation of Culture* (1973), dia mendefinisikan kebudayaan melalui pemikiran Weber dan berasumsi bahwa manusia adalah makhluk yang

terperangkap ke dalam pintalan makna yang dia buat sendiri. Bagi Geertz, kebudayaan dipandang sebagai suatu pintalan makna dalam arti manusia itu meninterpretasikan pengalaman dan hasil interpretasi itu kemudian menjadi penuntunnya. Dia menekankan bahwa proses mental, perasaan, simbolisme dan kehidupan merupakan produk kebudayaan. Kebudayaan dipandang sebagai suatu konstitusi simbolik dari diri dan realitas yang ada di dalam konteks pengaruh ruang dan waktu. Simbol baginya merupakan sesuatu yang mengkonstitusikan tindakan, diri dan kekuatan-kekuatan kreatif.

Volume kedua yaitu buku yang berjudul *The Said and Unsaid: Mind, Meaning and Culture* (1978) oleh Stephen R. Tyler. Tyler perhatian terhadap penggunaan bahasa sehari-hari. Dengan perhatiannya ini, dia mengevaluasi sebuah variasi mengenai formalism dalam antropologi, linguistik dan psikologi, yang menunjukkan keterbatasannya sebagai representasi mengenai bahasa sehari-hari. Dia mengembangkan ide mengenai "makna dan peristiwa yang tak terduga-duga" dan menyimpulkan dalam sebuah kerangka yang sesuai dengan hermeneutik bersamaan membangun pandangannya.

Ide mengenai "interpretasi" telah banyak didiskusikan antropologi kultural Amerika, tetapi biasanya dihadirkan tanpa konteks filosofis. Dalam pengantar mereka, Robinow dan Sullivan menyarankan mengenai alasan mengapa konteks filosofis ini kurang diperdalam dalam komitmen kebudayaan Barat hingga pada konsep khusus mengenai ilmu pengetahuan. Robinow dan Sullivan memberikan argumen bahwa kita tidak bisa mengoperasikan konteks filosofis ke dalam ilmu sosial secara langsung. Ini merupakan sebuah kekeliruan epistemologi dalam ilmu sosial.

Menurut Agar (1980) yang juga dinyatakan merupakan sebuah kekeliruan apabila sebuah permasalahan yang penting dihilangkan. Yang paling penting sebenarnya aspek bagaimana untuk mencoba memahami orang lain. Sebagai seorang partisipan dalam memahami sebuah tradisi kita harus fokus terhadap interpretasi. Ada arahan mengenai perubahan dan prosesnya, oleh karena itu harus dipahami satu sama lain. Daripada berusaha keras untuk “pengetahuan objektif” (sebagaimana positivisme), seseorang akan menerima fakta bahwa pengetahuan merupakan situasi dalam sebuah moment sejarah. Dan sangatlah radikal untuk berbicara mengenai “validitas”. Kita lebih baik melakukan sebuah interpretasi dengan koherensinya, dan mempunyai kemampuan dalam membuat kesadaran menyangkut sebuah tradisi dari pandangan masyarakat yang dikaji.

Menurut Agar (1980), filosofi hermeneutik cocok dengan berbagai jenis persoalan yang dihadapi secara rutin oleh antropografer dibandingkan konsep tradisional mengenai pengetahuan. Filosofi hermeneutik menurut Agar mengajarkan kita bahwa isu tersebut berada pada tingkatan filosofis. Mereka bukan merupakan persoalan yang harus dihindari dan memalukan bagi sebuah hipotesis yang baik. Hermeneutik membawa kita ke sebuah persoalan yang serius dan mengajarkan kita bahwa validitas tidaklah terlalu relevan bagi pengkajian pengetahuan yang klasik.

Perspektif hermeneutik yang berkembang pada awalnya dalam antropologi dan ilmu-ilmu social budaya adalah Hermeneutik Gadamer. Gadamer lahir di Breslau Jerman tanggal 12 Februari tahun 1900. Ia belajar di Universitas Breslau, Marburg, Freiburg dan Munich. Ia adalah tokoh hermeneutik terkemuka yang memperoleh gelar doktor pada usia 22 tahun dibawah bimbingan Martin Heidegger. Ia kemudian menjadi asisten Martin Heidegger

sebagai dosen estetika. Tahun 1937 ia menjadi professor di Universitas Marburg. Tahun 1939 ia jadi Rektor Universitas Leipzig, tahun 1947 guru besar di Heidelberg dan dimasa inilah ia menulis bukunya yang terkenal *Truth and Method* (1960). Bukunya sebagai kritik terhadap tulisan Dilthey dan Husserl. Setelah ia pensiun ia di undang beberapa universitas di Amerika Serikat dan Kanada. Saat melakukan penafsiran dalam teori hermeneutiknya, ia terpengaruh dengan konsep fenomenologi Husserl dan eksistensialisme Heidegger dengan bertolak dari situasi kini dan disini (konteks) (Lubis, 2004).

Gadamer menolak untuk mendudukan ilmu-ilmu sosial humaniora dalam cengkraman filsafat positivisme. Menurut Gadamer metode ilmu-ilmu alam tidak dapat begitu saja dapat diterapkan pada ilmu sosial-humaniora. Hermeneutik dalam pemahaman Gadamer dapat diterapkan untuk menafsirkan teks serta menerangkan tingkah laku atau perbuatan historis. Hermeneutik Gadamer lebih merupakan hermeneutik ontologis yaitu menafsirkan merupakan sesuatu yang eksistensial dalam eksistensi manusia (Lubis, 2004).

Ketidaksetujuan Gadamer terhadap penggunaan ilmu-ilmu alam terhadap ilmu sosial sebenarnya telah dikemukakan oleh Rickman (1967) yang lebih dulu melihat bahwa kelompok subjek studi manusia berbeda dengan kelompok disiplin ilmu-ilmu fisik (alam) yang cenderung positivistik. Asumsi ini tentunya sangat bertentangan dengan tradisi positivisme (Bryant, 1985) yang melihat hanya ada satu ilmu pengetahuan yaitu ilmu alam. Ilmu sosial berasal dari ilmu alam. Oleh karena itu prosedur dan metodologi yang ada dalam ilmu alam dapat langsung diadaptasikan dengan ilmu sosial. Rickman melihat oleh karena studi manusia berbeda dengan ilmu alam maka prosedur dan

metode studi manusia juga berbeda dengan ilmu alam. Tentunya tidak mungkin mengambil metode dan prosedur ilmu alam untuk digunakan dalam studi manusia. Dalam tulisannya Rickman memang tidak sepaham dengan positivisme bukan hanya karena implikasi metodologisnya melainkan juga karena tidak ada keadilan yang berkaitan dengan studi manusia tersebut.

Menurut Heckman dalam Lubis (2004) ada hubungan antara faktor sosial yang dilihat sebagai teks dan mempengaruhi pemahaman tentang teks dalam pemikiran Gadamer. Gadamer dalam hal ini memuji Dilthey yang menyatakan bahwa realitas sebagai sebuah teks. Bahkan dikatakan bahwa kehidupan dan sejarah sendiri memuat makna-makna sebagaimana kata-kata dan bahasa. Sebagaimana yang dikatakan Agar dan Gadamer, bahasa yang menjadi perhatian mereka adalah bahasa yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari. Whorf menyatakan bahwa bahasa membentuk cara pandang kita, visi kita tentang realitas juga dibentuk oleh bahasa. Berbahasa, beribadat, berperilaku sosial, berpikir abstrak, membatin, bahkan membentuk perasaan dipengaruhi oleh bahasa. Dengan kata lain bahasa membentuk pola pikir kita dan membentuk kesadaran kolektif kita. Karena bahasa telah ada sebelum kita lahir dan manusia mati pun bahasa tetap diwarisi.

Gadamer menekankan pentingnya peranan bahasa dalam membuka topik yang bersifat subjektif dari suatu tradisi dan menempatkan bahasa sebagai inti dari suatu pemahaman. Bahasa merupakan prasangka mendasar, bahasa bukan sekedar objek akan tetapi endapan tradisi. Implikasinya pemahaman terhadap teks bukanlah berarti menyusun ulang secara ilmiah apa yang dimaksud oleh pengarang akan tetapi lebih bersifat sebagai penyatuan dua horizon yang berarti penafsir membuat teks baru

sebagai hasilnya. Walaupun bahasa sangat penting sebagai alat untuk menyingkap realitas, namun demikian menurut Gadamer bahasa tidak menyingkapkan realitas itu apa adanya. Ia menyatakan bahwa dalam bahasa terkandung juga unsur spekulatif. Selain itu menurut Gadamer bahasa juga memiliki keterbatasan, sehingga tidak ada yang dapat mengungkapkan pikiran kita secara sempurna dan tuntas. Dengan demikian hermeneutik Gadamer dilihat bukan sekedar metodologi akan tetapi satu watak eksistensi (ontologis) manusia itu sendiri. Oleh karena itu masih menurut Gadamer tidak seorangpun dapat menghindari dari pengaruh kondisi sosial historisnya ketika dia menafsir. Apa yang dikemukakan oleh Gadamer sejalan dengan konsep “thick description” (penafsiran mendalam) yang dikemukakan Gilbert Ryle yang kemudian dipopulerkan oleh Clifford Geertz yaitu adanya pengakuan akan keterkaitan konteks sosio-kultural dan historis dalam menafsir dan memahami. Penafsiran mendalam dengan memperhatikan konteks dan signifikansi kultural menurut Charles Taylor merupakan suatu upaya yang diabaikan oleh positivistik (Lubis, 2004).

MODEL HERMENEUTIK

Model pemahaman hermeneutik disebut juga sebagai lingkaran hermeneutik. Yaitu model yang menekankan penalaran abduksi seperti yang diperkenalkan oleh Peirce dan bukan dengan model induktif atau deduktif. Abduksi yaitu metode yang menjelaskan fakta berdasarkan asumsi-asumsi dan hipotesa mengenai suatu kemungkinan yang belum merupakan hukum tertentu. Lingkaran hermeneutik menunjukkan proses penafsiran yang dinamis

berdasarkan saling pengaruh antara penafsir dengan teks, antara bagian-bagian dan keseluruhan dalam teks. Dalam proses penafsiran hal yang penting esensinya adalah konsistensi dan koherensi, dalam mempertautkan antara bagian-bagian dengan keseluruhan (interpretasi holistik) (Lubis, 2004).

Adapun pokok-pokok pikiran hermeneutik Gadamer menurut Lubis (2004) ada dua. Pertama, pengetahuan tidak hanya bebas prasangka, akan tetapi justru memerlukan prasangka itu. Karena itu daripada kita menyembunyikan prasangka, maka prasangka tertentu (objektivisme) lebih baik dieksplisitkannya. Kedua, Karena tidak bebas prasangka maka pemahaman tidak bisa dilepaskan dari *Wirkungsgeschichte* (sejarah efektif), yaitu kenyataan bahwa pemahaman juga merupakan suatu kontinuitas proses sejarah. Dengan kata lain menurut Gadamer ilmu pengetahuan itu tidak pernah lengkap dan tidak bebas prasangka. Jadi selalu ada perkembangan yang dinamis. Begitu juga dalam proses penafsiran akan selalu ada penafsiran atas penafsiran yang lain. Dengan demikian ciri hermeneutik menurut Lubis (2004) bersifat reproduktif, produktif dan transformatif. Ini dituangkan dalam tiga hal yang penting dalam pemikiran hermeneutik Gadamer. Pertama, memahami kenyataan (realitas) sesungguhnya adalah menafsirkan. Dengan kata lain, pemahaman secara epistemologis sebagai representasi yang tepat dari kesadaran objektif. Jadi hermeneutik bersifat reproduktif, produktif dan transformatif. Kedua, semua pemahaman pada pokoknya terikat dengan bahasa. Kita selalu memahami lewat bahasa, karena bahasa adalah medium universal dimana pemahaman itu sendiri terwujud. Ketiga, pemahaman atas makna teks tidak dapat dipisahkan dari aplikasinya. Gadamer kemudian menegaskan bahwa apa yang ingin disampaikan bukanlah mengenai apa yang dikatakan

pembicara atau penulis awalnya, akan tetapi teks sebagai suatu tahapan dalam komunikasi.

PERBANDINGAN FENOMENOLOGI DAN HERMENEUTIK

Ada beberapa persamaan dan perbedaan antara fenomenologi dan hermeneutik. Beberapa persamaan yang tampak antara lain, yaitu keduanya sama-sama lahir akibat reaksi terhadap pemikiran-pemikiran ilmiah sebelumnya yaitu filsafat positivisme. Selain itu persamaan lain keduanya sama-sama menggunakan data 'bahasa' atau pernyataan-pernyataan yang diucapkan oleh orang yang diteliti sebagai bahan untuk dianalisis. Pernyataan-pernyataan ini dianggapnya mencerminkan pengetahuan-pengetahuan atau ide-ide yang dimiliki oleh si pemakai bahasa. Persamaan lain yang tampak yaitu fenomenologi dan hermeneutik berusaha mendapatkan aturan-aturan yang mendasari tingkah laku manusia. Selain itu fenomenologi dan hermeneutik berusaha untuk menemukan prinsip-prinsip yang universal. Fenomenologi dengan pendekatan terhadap upaya mendapatkan bentuk-bentuk esensial ("essential features") dari gejala yang diamati lewat kesadaran manusia. Sedangkan Hermeneutik berusaha untuk melakukan penafsiran atau interpretasi terhadap fenomena-fenomena yang ada lewat analisis simbol-simbol. Fenomenologi dalam antropologi yang lebih dikenal dengan etnosains dasar berpijaknya pada tradisi antropologi yang menggunakan metode perbandingan agar dapat sampai pada prinsip yang umum, yaitu pada tingkat etnologi bukan pada tingkat etnografi. Berbeda halnya dengan Hermeneutik dalam antropologi yang memang sama-sama berpijak pada tradisi

antropologi namun tidak dalam kapasitas melakukan perbandingan agar sampai pada prinsip yang umum melainkan ada pada tingkat etnografi yaitu penggambaran lewat interpretasi mendalam (*thick description*) terhadap simbol-simbol manusia. Persamaan lain yaitu bahwa keduanya berangkat dari asumsi yang sama tentang manusia. Bahwa manusia pada dasarnya selalu memberi makna terhadap gejala yang dihadapi.

Selain beberapa persamaan, fenomenologi dan hermeneutik memiliki beberapa perbedaan. Etnosains dalam hal ini mewakili antropologi fenomenologi lebih memperhatikan komponen-komponen yang ada di dalam sistem pengetahuan si pelaku, sedang hermeneutik lebih menyibukkan diri dengan usaha untuk menafsirkan simbol-simbol yang melingkupi manusia. Perbedaan-perbedaan lainnya menyangkut asumsi-asumsi, nilai-nilai, model, tujuan-tujuan dan metode-metode yang sudah dibicarakan sebelumnya.

Ricoeur (1975) menggunakan dua tesis dalam mengkaji fenomenologi dan hermeneutik. Tesis pertama, apa yang menyebabkan kehancuran hermeneutik bukanlah fenomenologi, tetapi salah satu interpretasi idealistic oleh Husserl sendiri. Ricoeur (1975) menggunakan sebuah referensi dan pedoman dari Nachwort hingga *Ideen* dan memasukkan prinsip-prinsip ini ke dalam kritik mengenai hermeneutik. Tesis kedua yaitu jauh dari hal yang berlawanan. Keberadaan antara fenomenologi dan hermeneutik merupakan kepemilikan bersama yang sangat penting untuk dijelaskan. Hermeneutik tidak dapat dilepaskan dari fenomenologi. Disatu sisi hermeneutik dibangun dalam basis fenomenologi dan kemudian mempertahankan bentuk yang berbeda. Fenomenologi dalam pembuatan asumsinya sangat membutuhkan hermeneutik. Di sisi lain fenomenologi tidak dapat

menjalankan programnya untuk memahami berbagai fenomena secara utuh dan menyeluruh tanpa penafsiran terhadap pengalaman-pengalaman subjek. Dengan kata lain untuk keperluan penafsiran itu dibutuhkan hermeneutik. Menurut Ricoeur (1975) sejauh tentang makna dan pemaknaan yang dilakukan manusia, hermeneutik akan terlibat disana karena selalu akan ada yang namanya proses penafsiran. Jadi dengan demikian pada dasarnya fenomenologi dan hermeneutik saling melengkapi. Dengan dasar inilah Ricoeur (1975) mengembangkan fenomenologi hermeneutik. Kondisi fenomenologi hermeneutik berhubungan dengan aturan main tertentu dalam memenuhi tugas filosofis yaitu antara lain berkenaan tentang:

1. Skema Tesis Idealistic Husserlian

Ricoeur (1975) menggunakan dokumen idealistic Husserlian *Nachwort dan Ideen* yang dibentuk dengan *Cartesian Meditations*. Dari sana Ricoeur (1975) menghasilkan beberapa hal menyangkut kritik terhadap hermeneutik yaitu berkenaan mengenai:

- a Hal ideal mengenai fenomenologi dinyatakan bahwa tidak dalam kelanjutan dengan ilmu-ilmu pengetahuan dan dengan axioma-axiomanya. Keberanian yang fundamental dalam berusaha merupakan “pembenaran akhir” dimana fenomenologi konstitusi adalah mengenai aturan lain. Tesis ini mengekspresikan pernyataan yang radikal dalam fenomenologi yang dinyatakan dalam sebuah gaya polemik. Yang merupakan tesis mengenai perjuangan filosofis dan selalu mempunyai musuh dari dalam yaitu objektivitas, naturalisme, filosofis mengenai kehidupan, dan antropologi.
- b Dasar prinsipnya adalah aturan intuitif untuk dapat ditemukan dan diamati. Konsep kunci dalam fenomenologi adalah

prinsipnya merupakan awal sebuah pengkajian lapangan dan merupakan kebenaran sebuah "pengalaman". Dalam hal yang berlawanan terhadap setiap "konstruksi" yang spekulatif, setiap pertanyaan yang radikal ditetapkan pada tingkatan penglihatan.

- c Tempat yang dipenuhi oleh intuitif adalah subjektivitas. Semual hal yang transenden dipertanyakan hanya keadaan yang tetap ada yang tidak dapat diragukan. Ini merupakan tesis dari idealistic Husserlian. Semua yang transenden diragukan karena dimulai oleh Abschattungen, dengan "kerangka" atau "profil", karena pertemuan pada suatu titik mengenai Abschattungen selalu berdasarkan asumsi atau perkiraan yang dapat terjebak dalam keadaan yang bertentangan, dan akhirnya karena kesadaran yang didapat dari hipotesis mengenai keadaan bertentangan antara penampilan. Keadaan tetap diragukan karena tidak diberikan dengan "profil", dan "outlines". Oleh karena itu mengandung makna yang tidak terdapat asumsi, tetapi membolehkan kesempatan yang sama untuk merefleksi apa yang telah dialami.
- d Sifat subjektif kemudian mempromosikan sebuah aturan transendental yang merupakan kesadaran empiris, objek dari psikologi.
- e Proses mengenai refleksi berkembang dalam cara yang berimplikasi etis. Dalam cara ini, refleksi dengan segera merupakan aksi tanggung jawab diri.

2. Hermeneutik kontras dengan fenomenologi Idealistic Husserlian

Adalah mungkin untuk berlawanan dengan hermeneutik. Tesis terhadap tesis, tanpa diragukan tidak terhadap fenomenologi

sebagai sebuah keseluruhan tetapi terhadap idealistic Husserlian. Pendekatan terhadap gagasan yang berlawanan diperlukan bagi keduanya untuk sebuah hubungan “dialektikal” yang sebenarnya.

- a Yang ideal mengenai keilmiahan dipahami oleh idealistic Husserlian sebagai justifikasi akhir. Bertemu secara kebetulan dengan keterbatasan dalam kondisi ontologis mengenai kemampuan untuk memahami.
- b Keadaan genting Husserlian yaitu kembali ke intuisi yang berlawanan dengan kebutuhan dalam kemampuan untuk memahami semua hal sebagai penengah dalam sebuah interpretasi.
- c Fondasi akhir adalah subjektivitas, bahwa semua hal transenden meragukan. Sejauh ini sebagaimana muncul bahwa Cogito harus dapat mengajukan kritik radikal bahwa fenomenologi mempergunakan semua penampakkan.
- d Cara yang radikal mempertanyakan keunggulan subjektifitas adalah mengambil langkah sebagai petunjuk teori mengenai teks. Dalam penentuan terhadap makna teks telah menjadi otonom dalam relasi yang disengaja terhadap subjektifitas sebagai penulisnya. Pertanyaan yang esensial bukanlah untuk mendapatkan kembali secara langsung teks, yang sengaja hilang, tetapi untuk memperlihatkan sebelum adanya teks, “kehidupan duniawi” terbuka dan dapat diungkapkan. Dengan kata lain, tugas hermenutik adalah untuk mengetahui dengan jelas tentang “sesuatu” menyangkut teks (Gadamer) dan bukan psikologinya penulis. Sesuatu tentang teks merupakan strukturnya seperti dalam usulan referensi adalah untuk kesadaran (Frege). Dalam cara yang sama, sebagai sebuah usulan, kita tidak dapat memuaskan secara ideal objeknya, tetapi kita bertanya lebih jauh mengenai referensinya. Oleh

karena itu, klaim kebenaran dalam teks tidaklah berhenti dengan struktur yang senantiasa ada, dengan sistem internal mengenai ketergantungan yang lahir dari “kode-kode” yang saling bersingungan dari teks-teks yang kita gunakan; kita ingin membentangkan dunia dengan proyek teks.

- e Berlawanan dengan tesis idealistic mengenai tanggung jawab diri yang paling dasar menyangkut subjek sebagai perantara. Hermeneutik menyarankan subjektifitas dibuat terakhir, bukan yang pertama, kategori sebuah teori mengenai kemampuan untuk memahami. Subjektifitas haruslah dihilangkan aslinya secara radikal jika untuk mempertahankan dalam sebuah aturan yang tidak berlebihan.

MENUJU SEBUAH FENOMENOLOGI HERMENEUTIK

Kritik hermeneutik yang diajukan idealistic Husserlian merupakan efek negatif dari sebuah orientasi penelitian, namun yang lebih positif menurut Ricoeur (1975) dinamakannya sebagai “Fenomenologi Hermeneutik” (“Hermeneutic Phenomenology”).

Adapun pokok-pokok pikiran Ricoeur (1975) antara lain adalah:

1. Asumsi fenomenologi sebelumnya yang paling mendasar mengenai sebuah filosofi interpretasi adalah bahwa setiap pertanyaan apapun mengenai “keberadaan” adalah sebuah pertanyaan mengenai “makna dari keberadaan”. Pilihan mengenai makna oleh karena itu merupakan asumsi yang paling umum mengenai semua hal yang menyangkut hermeneutik. Hermeneutik menjadi sebuah filosofi interpretasi – dan tidak hanya sebuah metodologi mengenai penjelasan kitab

suci (exegesis) dan filologi. Ia dialamatkan dalam kondisi linguistik - menurut Sprachlichkeit - dari semua pengalaman. Kondisi linguistik sekarang ini telah memiliki dugaan bersamaan dengan teori umum mengenai "kesadaran". Sangatlah sulit, untuk membentuk dugaan ini dalam terminologi non-idealistik. Jembatan antara cara berpikir fenomenologi dan naturalistik atau pilihan makna - muncul hanya untuk diidentifikasi dengan pilihan untuk kesadaran "dalam" dimana makna itu muncul.

2. Dalam fenomenologi hermeneutik Ricoeur menekankan pentingnya pemahaman tentang distanciation (pengambilan - jarak). Kembalinya hermeneutik kepada fenomenologi terjadi melalui pengambilan jarak. Setiap pemaknaan yang dilakukan oleh kesadaran melibatkan pengambilan jarak dari setiap objek yang diberi makna. Pengambilan jarak ini berhubungan erat dengan epoche, mengheningkan dan menjauhkan prasangka dan referensi terdahulu yang berkaitan dengan fenomena, namun epoche dalam pengertian non-ideals sebagai aspek dari pergerakan intensional kesadaran terhadap makna. Epoche yang bertujuan mendapatkan pemahaman langsung dari fenomena dan pengambilan jarak dengan intense memberi makna merupakan dua hal yang saling terkait erat. Menurut Ricoeur (1975) hubungan epoche dan pengambilan jarak sangat terlihat dalam bahasa. Hermeneutik berkaitan dengan cara lain dari fenomenologi, sebagai sumbernya terhadap pengambilan jarak dari pengalaman menjadi bagian darinya. Pengambilan jarak, menurut hermeneutik tidaklah tanpa rapport dengan epoche menurut fenomenologi, tetapi dengan interpretasi epoche.
3. Fenomenologi dan hermeneutik juga sama-sama memandang bahwa pemaknaan linguistik merupakan watak turunan dari

penggalaman yang dihayati. Untuk memahami fenomena, kesadaran yang selalu tertuju kepada objek mengungkapkan perangkat-perangkat perseptualnya untuk memperoleh gambaran perseptual yang lengkap tentang fenomena. Pembentukan gambaran perseptual yang lengkap itu mensyaratkan perlengkapan linguistik yang memadai untuk melakukan pengartian, prediksi, hubungan sintaksis dan sebagainya agar gambaran itu dapat diartikulasikan. Dari sisi hermeneutik, penempatan linguistik sebagai kendaraan yang digunakan untuk memahami analisis terhadap gambaran perseptual pra-linguistik merupakan prinsip yang mendasari proses penafsiran. Hermeneutik juga berbagi dengan fenomenologi dalam tesis memperoleh karakter hanya dari makna linguistik.

4. Kekerabatan antara fenomenologi dan hermeneutik terlihat dalam penggunaan konsep Labenswelt (dunia-kehidupan) dalam fenomenologi yang oleh hermeneutik dipahami sebagai perbendaharaan makna, surplus kesadaran dalam pengalaman hidup yang memungkinkan objektivikasi dan pemaknaan yang kaya terhadap fenomena dalam kehidupan manusia. Dengan konsep Labenswelt itu, dimungkinkan pengembangan fenomenologi persepsi yang membawa fenomenologi kepada hermeneutik untuk memahami pengalaman historis. Dengan kata lain fenomenologi dan hermeneutik merupakan dua hal yang tak terpisahkan dan selalu bersama-sama dalam upaya memahami fenomena dan memahami manusia melalui ilmu-ilmu tentang manusia.
5. Fenomenologi hanya dapat mendasari asumsi-asumsinya lewat penafsiran dalam mengukur dirinya dan ini menyangkut sebuah asumsi hermeneutik juga.

PENUTUP

Pada akhir tulisan ini akan dipaparkan beberapa kesimpulan mengenai perbandingan dua perspektif yaitu Fenomenologi dan Hermeneutik. Ada beberapa persamaan dan perbedaan antara fenomenologi dan hermeneutik. Beberapa persamaan yang tampak antara lain, yaitu keduanya sama-sama lahir akibat reaksi terhadap pemikiran-pemikiran ilmiah sebelumnya yaitu filsafat positivisme. Selain itu persamaan lain keduanya sama-sama menggunakan data 'bahasa' atau pernyataan-pernyataan yang diucapkan oleh orang yang diteliti sebagai bahan untuk dianalisis. Pernyataan-pernyataan ini dianggapnya mencerminkan pengetahuan-pengetahuan atau ide-ide yang dimiliki oleh si pemakai bahasa. Persamaan lain yang tampak yaitu fenomenologi dan hermeneutik berusaha mendapatkan aturan-aturan yang mendasari tingkah laku manusia. Selain itu fenomenologi dan hermeneutik berusaha untuk menemukan prinsip-prinsip yang universal. Fenomenologi dengan pendekatan terhadap upaya mendapatkan bentuk-bentuk esensial ("essential features") dari gejala yang diamati lewat kesadaran manusia. Sedangkan hermeneutik berusaha untuk melakukan penafsiran atau interpretasi terhadap fenomena-fenomena yang ada lewat analisis simbol-simbol. Fenomenologi dalam antropologi yang lebih dikenal dengan etnosains dasar berpijaknya pada tradisi antropologi yang menggunakan metode perbandingan agar dapat sampai pada prinsip yang umum, yaitu pada tingkat etnologi bukan pada tingkat etnografi. Berbeda halnya dengan hermeneutik dalam antropologi yang memang sama-sama berpijak pada tradisi antropologi namun tidak dalam kapasitas melakukan perbandingan agar sampai pada prinsip yang umum melainkan

ada pada tingkat etnografi yaitu penggambaran lewat interpretasi mendalam (*thick description*) terhadap simbol-simbol manusia. Persamaan lain yaitu bahwa keduanya berangkat dari asumsi yang sama tentang manusia. Bahwa manusia pada dasarnya selalu memberi makna terhadap gejala yang dihadapi.

Selain beberapa persamaan, fenomenologi dan hermeneutik memiliki beberapa perbedaan. Etnosains dalam hal ini mewakili antropologi fenomenologi lebih memperhatikan komponen-komponen yang ada di dalam sistem pengetahuan si pelaku, sedang hermeneutik lebih menyibukkan diri dengan usaha untuk menafsirkan simbol-simbol yang melingkupi manusia. Perbedaan-perbedaan lainnya menyangkut asumsi-asumsi, nilai-nilai, model, tujuan-tujuan dan metode-metode yang sudah dibicarakan sebelumnya.

Keberadaan antara fenomenologi dan hermeneutik merupakan kepemilikan bersama yang sangat penting untuk dijelaskan. Hermeneutik tidak dapat dilepaskan dari fenomenologi. Disatu sisi hermeneutik dibangun dalam basis fenomenologi dan kemudian mempertahankan bentuk yang berbeda. Fenomenologi pembuatan asumsinya sangat membutuhkan hermeneutik. Di sisi lain fenomenologi tidak dapat menjalankan programnya untuk memahami berbagai fenomena secara utuh dan menyeluruh tanpa penafsiran terhadap pengalaman-pengalaman subjek. Dengan kata lain untuk keperluan penafsiran itu dibutuhkan hermeneutik. Sejauh tentang makna dan pemaknaan yang dilakukan manusia, hermeneutik akan terlibat disana karena selalu akan ada yang namanya proses penafsiran. Jadi dengan demikian pada dasarnya fenomenologi dan hermeneutik saling melengkapi. Dengan dasar inilah kemudian Ricoeur mengembangkan fenomenologi

hermeneutik yang merupakan sintesis dari beberapa metode fenomenologi dan hermeneutik.

DAFTAR PUSTAKA

Agar, Michael. 1980. "Review Hermeneutic in Anthropology" dalam *Ethos*, vol 8 (3): 253-272.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 1985. "Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan", *Masyarakat Indonesia*, Tahun ke-XII (2): 103-133.

_____. 2005. "Kata Pengantar Fenomenologi Gender di Jember", dalam *Musim Kawin di Musim Kemarau Studi atas Pandangan Ulama Perempuan Jember tentang Hak-hak Reproduksi Perempuan (Hamdanah)*. Yogyakarta: BIGRAF Publishing.

Bryant, Christopher G. A. 1985. *Positivism In Social Theory and Research*. New York: St Martin' Pess.

Cassirer, Ernst. 1987. *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia* (terj. Alois A. Nugroho). Jakarta: Gramedia.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Hamersma, Harry. 1983. *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia.

Jackson, Michael. 1996. *Things as They are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Levinson, David dan Melvin Ember. 1996. *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, vol. 2. New York: Henry Holt and Company.

Lubis, Akhyar Yusuf. 2004. *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernisme*. Bogor: AkaDemiA.

Rickman, H.P. 1967. *Understanding and The Human Studies*. London: Heinemann Educational Books Ltd.

Ricoeur, Paul. 1975. "Phenomenology and Hermeneutics" dalam *Nous*, vol. 9 (1): 85-102, Symposium papers to be Read at the Meeting of the Western Division of American Philosophical Association in Chicago, Illinois.

Riffaterre, Michael. 1983. "Hermeneutic Model", dalam *Poetics Today*, vol. 4 (1): 7-16.

Paradigma Hermeneutik dalam Antropologi: Suatu Penafsiran terhadap Karya Sastra Ende Siboru Tombaga

OLEH: RATIH BAIDURI

PENDAHULUAN

Pendekatan hermeneutik adalah aliran pemikiran filsafat yang muncul sebagai reaksi atas pemikiran-pemikiran ilmiah dan

filosofis yang ada sebelumnya. Hermeneutik sampai sekarang masih menjadi bahan perdebatan dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial budaya. Perdebatan itu berkenaan dengan dua masalah pokok. Pertama, apakah ilmu-ilmu sosial budaya sudah tepat atau harus menerapkan metode ilmu-ilmu alam yang cenderung positivistik? Kedua, filsafat ilmu pengetahuan apa yang paling tepat bagi ilmu humaniora dan sosial budaya? Perdebatan mengenai ilmu-ilmu eksakta (ilmu alam) dengan ilmu pengetahuan sosial telah timbul sekitar abad ke-19 di Eropa. Karena kuatnya pengaruh filsafat positivisme sampai sekitar tahun 1960-an yang menyebabkan filsafat alternatif seperti hermeneutik muncul agak terlambat dan kurang mendapatkan tempat serta perhatian dalam dunia akademis. Munculnya hermeneutik dapat dikatakan juga terkait dengan krisis yang dialami ilmu pengetahuan karena masih dominannya pengaruh filsafat positivisme dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial budaya. Aliran filsafat ini menolak dengan keras cengkraman filsafat positivisme dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial budaya.

Tulisan ini berkeinginan mereview kembali dan menggunakan data-data penelitian yang dilakukan oleh Sibarani dan Simanjuntak (1999) mengenai hak dan kedudukan perempuan Batak Toba yang tidak mempunyai saudara laki-laki dalam pembagian harta warisan khususnya sebagaimana tergambar dalam karya sastra legendaries Ende Siboru Tombaga. Dengan data penelitian yang diperoleh dari tulisan ini kemudian dilakukan analisis berdasarkan paradigma hermeneutik dalam antropologi. Adapun permasalahan yang dikemukakan adalah: Bagaimanakah penafsiran nilai-nilai budaya pada karya sastra Ende Siboru Tombaga? Bagaimanakah hak dan kedudukan perempuan Batak Toba sebagaimana yang

terdapat dalam karya sastra Ende Siboru Tombaga dan dalam masyarakat Batak Toba dewasa ini?

Bagian pertama tulisan ini berisikan pendahuluan berisi pengantar menyangkut isu teoritis dan aktual yang membuat penulis tertarik untuk membahas topik ini. Bagian kedua dibahas pengertian, sejarah hermeneutik, prinsip dan konsep-konsep dasar aliran filsafat hermeneutik dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial budaya khususnya ilmu antropologi. Bagian ketiga dibahas paradigama yang digunakan, kemudian akan dijabarkan seluk beluk paradigma hermeneutik dengan mengambil hanya tiga unsur-unsur dari paradigma hermeneutik yaitu asumsi dasar, nilai-nilai, dan model. Bagian keempat dibahas mengenai konsep perempuan dan laki-laki dalam kebudayaan Batak Toba. Bagian kelima berisi ringkasan karya sastra Ende Siboru Tombaga. Selanjutnya pada bagian keenam penafsiran karya sastra Ende Siboru Tombaga. Bagian ketujuh berisikan refleksi atas tafsir karya sastra Ende Siboru Tombaga. Dan pada bagian akhir tulisan disajikan penutup yang merupakan kesimpulan dari tulisan ini.

PENGETIHAN DAN SEJARAH HERMENEUTIK

Peristilahan hermeneutik berasal dari bahasa Yunani kuno Hermes, yaitu nama seorang dewa yang berasal dari mitologi Yunani. Dewa Hermes bertugas membawa pesan-pesan para dewa kepada manusia. Intinya agar pesan tersebut dapat dipahami oleh manusia. Dewa Hermeslah yang terlebih dahulu menafsirkan dan setelah itu menyampaikannya dalam bahasa yang dapat dipahami dan dimengerti oleh manusia. Hermeneutik berasal dari kata 'hermeneuin' yang berarti menafsirkan atau seni memberikan

makna, seni interpretasi (the art of interpretation). Istilah hermeneutik telah digunakan sejak abad pertengahan oleh gereja Kristen dan filosof Augustin dari Hippo hingga merujuk kepada teks-teks kitab suci. Hermeneutik mulai dipakai dalam konteks ilmu pengetahuan klasik dalam arti spesifik dan terbatas. Prinsip hermeneutik pada waktu itu adalah menjelaskan, menafsirkan dan menterjemahkan makna yang terkandung dalam kitab suci, dokumen, jurisprudensi dan teks-teks kuno (Lubis, 2004).

Menurut Palmer (2005: 38) ada enam bentuk definisi hermeneutik yang berbeda yaitu: (1) Teori eksegesis Bibel, (2) Metode filologi secara umum, (3) Ilmu pemahaman linguistik, (4) Fondasi metodologi Geisteswissenschaften, (5) Fenomenologi eksistensial dan (6) Sistem interpretasi yang digunakan untuk meraih makna dibalik simbol-simbol dan mitos. Keenam definisi ini dapat disebut sebagai pendekatan Bibel, filologis, ilmiah, ilmu-ilmu humaniora, eksistensial dan kultural.

Dalam perkembangan selanjutnya hermeneutik tidak saja digunakan sebagai metode untuk menafsirkan teks kitab suci tetapi berkembang sebagai metode penafsiran teks dalam arti yang luas seperti: tanda, simbol, ritual keagamaan, karya seni, sastra, sejarah, psikologi, antropologi dan lain-lain. Dengan demikian hermeneutik dapat digunakan untuk menganalisis tentang segala sesuatu yang mengandung makna equivocal dan bukan menjelaskan makna simbol univocal (simbol logika dan matematika) dimana satu simbol hanya memiliki satu makna yang jelas (Lubis, 2004).

Hermeneutik modern merupakan sebuah tradisi interpretatif di Jerman yang menekankan kombinasi investigasi empirik yang detail dan pemahaman subjektif berikutnya mengenai fenomena manusia. Dapatlah dipahami oleh para praktisioner termasuk kritik

para ahli sastra, sejarah kesenian, sejarah agama, sosiologi dan teologi termasuk juga antropologi, sebagai alternatif terhadap sastra tekstual, positivisme dan materialisme. Hermeneutik memainkan aturan-turan besar dalam kritik terhadap teori-teori evolusi kultural dan memberikan sumbangan terhadap perkembangan etnografi sebagai investigasi sistem kultural yang detail (Levinson dan Melvin Ember, 1996).

HERMENEUTIK DALAM ANTROPOLOGI

Menurut Agar (1980: 253) kemunculan Hermeneutik dalam Antropologi kultural Amerika ditandai oleh dua buku. Volume pertama yaitu *Interpretative Social Science: A Reader* (1979) yang diedit oleh Paul Rabinow dan William M. Sullivan. Dalam antropologi direpresentasi dalam dua essay Clifford Geertz – satu tulisan klasiknya mengenai Sabung Ayam di Bali dan yang lainnya mengenai pemahaman antropologi dalam bukunya yang terkenal *The Interpretation of Culture* (1973).

Volume kedua yaitu buku yang berjudul *The Said and Unsaid: Mind, Meaning and Culture* (1978) oleh Stephen R. Tyler. Tyler perhatian terhadap penggunaan bahasa sehari-hari. Dengan perhatiannya ini, dia mengevaluasi sebuah variasi mengenai formalism dalam antropologi, linguistik dan psikologi, yang menunjukkan keterbatasannya sebagai representasi mengenai bahasa sehari-hari. Tyler mengembangkan ide mengenai “makna dan peristiwa yang tak terduga-duga” dan menyimpulkan dalam sebuah kerangka yang sesuai dengan hermeneutik bersamaan membangun pandangannya.

Ide mengenai “interpretasi” telah banyak didiskusikan antropologi kultural Amerika, tetapi biasanya dihadirkan tanpa konteks filosofis. Dalam pengantar mereka, Robinow dan Sullivan menyarankan alasan mengapa konteks filosofis ini kurang diperdalam dalam komitmen kebudayaan Barat hingga pada konsep khusus mengenai ilmu pengetahuan. Robinow dan Sullivan memberikan argumen bahwa kita tidak bisa mengoperasikan konteks filosofis ke dalam ilmu sosial secara langsung. Ini yang sering menjadi sebuah kekeliruan epistemologi dalam ilmu sosial.

Menurut Agar (1980: 255) yang paling penting sebenarnya aspek permasalahan bagaimana untuk mencoba memahami orang lain. Sebagai seorang partisipan dalam memahami sebuah tradisi kita harus fokus terhadap interpretasi. Arahannya mengenai perubahan dan prosesnya harus dipahami satu sama lain. Daripada berusaha keras untuk “pengetahuan objektif” (sebagaimana positivisme), seseorang akan menerima fakta bahwa pengetahuan merupakan situasi dalam sebuah moment sejarah. Dan sangatlah radikal untuk berbicara mengenai “validitas”. Lebih baik melakukan sebuah interpretasi dengan koherensinya dan mempunyai kemampuan dalam membuat kesadaran menyangkut sebuah tradisi dari pandangan masyarakat yang dikaji.

Filosofi hermeneutik menurut Agar (1980) cocok dengan berbagai jenis persoalan yang dihadapi secara rutin oleh entografer dibandingkan konsep tradisional mengenai pengetahuan. Lebih lanjut Agar menyatakan filosofi hermeneutik mengajarkan kita bahwa isu tersebut berada pada tingkatan filosofis. Mereka bukan merupakan persoalan yang harus dihindari dan memalukan bagi sebuah hipotesis yang baik. Hermeneutik membawa kita ke sebuah persoalan yang serius dan mengajarkan kita bahwa validitas tidaklah terlalu relevan bagi pengkajian pengetahuan yang klasik.

Perspektif hermeneutik yang berkembang pada awalnya dalam antropologi dan ilmu-ilmu sosial budaya adalah Hermeneutik Gadamer. Gadamer lahir di Breslau Jerman tanggal 12 Februari tahun 1900. Ia belajar di Universitas Breslau, Marburg, Freiburg dan Munich. Ia adalah tokoh hermeneutik terkemuka yang memperoleh gelar doktor pada usia 22 tahun dibawah bimbingan Martin Heidegger. Ia kemudian menjadi asisten Martin Heidegger sebagai dosen estetika. Tahun 1937 ia menjadi professor di Universitas Marburg. Tahun 1939 ia jadi Rektor Universitas Leipzig, tahun 1947 guru besar di Heidelberg dan dimasa inilah ia menulis bukunya yang terkenal *Truth and Method* (1960). Bukunya sebagai kritik terhadap tulisan Dilthey dan Husserl. Setelah ia pensiun ia di undang beberapa universitas di Amerika Serikat dan Kanada. Saat melakukan penafsiran dalam teori hermeneutiknya, ia terpengaruh dengan konsep fenomenologi Husserl dan eksistensialisme Heidegger dengan bertolak dari situasi kini dan disini (konteks) (Lubis, 2004).

Gadamer menolak untuk mendudukan ilmu-ilmu sosial humaniora dalam cengkraman filsafat positivisme. Menurut Gadamer metode ilmu-ilmu alam tidak dapat begitu saja diterapkan pada ilmu sosial-humaniora. Hermeneutik dalam pemahaman Gadamer dapat diterapkan untuk menafsirkan teks serta menerangkan tingkah laku atau perbuatan historis. Hermeneutik Gadamer lebih merupakan hermeneutik ontologis yaitu menafsirkan merupakan sesuatu yang eksistensial dalam eksistensi manusia (Lubis, 2004).

Ketidaksetujuan Gadamer terhadap penggunaan ilmu-ilmu alam terhadap ilmu sosial sebenarnya telah dikemukakan oleh Rickman (1967) yang lebih dulu melihat bahwa kelompok subjek studi manusia berbeda dengan kelompok disiplin ilmu-ilmu fisik (alam)

yang cenderung positivistik. Asumsi ini tentunya sangat bertentangan dengan tradisi positivisme (Bryant, 1985) yang melihat hanya ada satu ilmu pengetahuan yaitu ilmu alam. Ilmu sosial berasal dari ilmu alam. Oleh karena itu prosedur dan metodologi yang ada dalam ilmu alam dapat langsung diadaptasikan dengan ilmu sosial. Rickman melihat oleh karena studi manusia berbeda dengan ilmu alam maka prosedur dan metode studi manusia juga berbeda dengan ilmu alam. Tentunya tidak mungkin mengambil metode dan prosedur ilmu alam untuk digunakan dalam studi manusia. Dalam tulisannya Rickman memang tidak sepaham dengan positivisme bukan hanya karena implikasi metodologisnya melainkan juga karena tidak ada keadilan yang berkaitan dengan studi manusia tersebut.

Menurut Heckman dalam Lubis (2004) ada hubungan antara faktor sosial yang dilihat sebagai teks dan mempengaruhi pemahaman tentang teks dalam pemikiran Gadamer. Gadamer dalam hal ini memuji Dilthey yang menyatakan bahwa realitas sebagai sebuah teks. Bahkan dikatakan bahwa kehidupan dan sejarah sendiri memuat makna-makna seperti kata-kata dan bahasa. Sebagaimana yang dikatakan Agar dan Gadamer, bahasa yang menjadi perhatian mereka adalah bahasa yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari. Whorf menyatakan bahwa bahasa membentuk cara pandang kita, visi kita tentang realitas juga dibentuk oleh bahasa. Berbahasa, beribadat, berperilaku sosial bahkan berpikir abstrak membentuk perasaan dipengaruhi oleh bahasa. Dengan kata lain bahasa membentuk pola pikir kita dan membentuk kesadaran kolektif kita.

Oleh karena bahasa telah ada sebelum kita lahir dan manusia meninggal pun bahasa tetap diwarisi. Gadamer menekankan pentingnya peranan bahasa dalam membuka topik yang bersifat subjektif dari suatu tradisi dan menempatkan bahasa sebagai "inti

dari suatu pemahaman” (Lubis, 2004: 133-134). Bahasa merupakan prasangka mendasar, bahasa bukan sekedar objek akan tetapi endapan tradisi. Implikasinya pemahaman terhadap teks bukanlah berarti menyusun ulang secara ilmiah apa yang dimaksud oleh pengarang akan tetapi lebih bersifat sebagai penyatuan dua horizon yang berarti penafsir membuat teks baru sebagai hasilnya. Walaupun bahasa sangat penting sebagai alat untuk menyingkap realitas, namun demikian menurut Gadamer bahasa tidak menyingkapkan realitas itu apa adanya. Ia menyatakan bahwa dalam bahasa terkandung juga unsur spekulatif. Gadamer juga menyatakan bahwa bahasa juga memiliki keterbatasan, sehingga tidak ada yang dapat mengungkapkan pikiran kita secara sempurna dan tuntas. Dengan demikian hermeneutik Gadamer dilihat bukan sekedar metodologi akan tetapi satu watak eksistensi (ontologis) manusia itu sendiri. Oleh karena itu masih menurut Gadamer tidak seorangpun dapat menghindari dari pengaruh kondisi sosial historisnya ketika dia menafsir. Apa yang dikemukakan oleh Gadamer sejalan dengan konsep “thick description” (penafsiran mendalam) yang dikemukakan Gilbert Ryle yang kemudian dipopulerkan oleh Clifford Geertz yaitu adanya pengakuan akan keterkaitan konteks sosio-kultural dan historis dalam menafsir dan memahami. Penafsiran mendalam dengan memperhatikan konteks dan signifikansi kultural menurut Taylor merupakan suatu upaya yang diabaikan oleh positivistik (Lubis, 2004: 137).

Sementara itu paradigma menurut Ahimsa-Putra (2009: 2) didefinisikan sebagai “seperangkat konsep yang berhubungan satu sama lain secara logis membentuk sebuah kerangka pemikiran yang berfungsi untuk memahami, menafsirkan dan menjelaskan kenyataan dan/atau masalah yang dihadapi.” Disini Ahimsa-Putra

menyamakan paradigma sama dengan kerangka pemikiran yang berisikan kumpulan konsep. Kerangka pemikiran menurut Ahimsa-Putra (2009:2) berfungsi untuk “memahami kenyataan, mendefinikan kenyataan, menentukan kenyataan yang dihadapi, menggolongkannya ke dalam kategori-kategori dan kemudian menghubungkannya dengan definisi kenyataan lainnya sehingga terjalin relasi-relasi pada pemikiran tersebut, yang kemudian membentuk suatu gambaran tentang kenyataan yang dihadapi”. Kenyataan yang dihadapi kemudian menimbulkan pertanyaan-pertanyaan dan ketidakpuasan yang mendorong orang untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tentunya berdasarkan kerangkaan pemikiran yang dipakai seseorang tersebut.

Sebuah paradigma menurut Ahimsa-Putra (2009) terdiri dari sembilan unsur yaitu asumsi dasar, nilai-nilai/etos, model, masalah, konsep-konsep, metode penelitian, metode analisis, hasil analisis dan representasi. Pembahasan mengenai paradigma hermeneutik dalam antropologi di tulisan ini akan dibatasi hanya tiga unsur saja yaitu asumsi dasar, nilai-nilai/etos dan model.

ASUMSI DASAR

Menurut Ahimsa-Putra (2011: 5) asumsi atau anggapan dasar adalah “pandangan-pandangan mengenai suatu hal (bisa benda, ilmu pengetahuan, tujuan sebuah disiplin dan sebagainya) yang tidak dipertanyakan lagi kebenarannya atau sudah diterima kebenarannya”. Dengan demikian asumsi dasar menurut Ahimsa-Putra adalah merupakan titik tolak atau dasar bagi pemahaman berbagai permasalahan yang diyakini kebenarannya. Mengapa dinyatakan sebagai ‘asumsi’, bukan “dalil” atau ‘hukum’? Menurut Ahimsa-Putra (2011: 5) “karena tindakan ‘tidak lagi mempertanyakan kebenarannya’ ini tidak berlaku untuk semua

orang". Orang lain bisa saja tidak setuju atau mempertanyakan 'kebenaran yang tidak dipertanyakan' itu (karena kebenaran itu bersifat relatif). Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan asumsi dasar atau anggapan-anggapan ini bisa lahir dari "(a) perenungan-perenungan filosofis dan reflektif, bisa dari (b) penelitian-penelitian empiris yang canggih, bisa pula dari (c) pengamatan yang seksama".

Kandungan-kandungan asumsi dasar menurut Ahimsa-Putra (2011) biasanya terlihat dengan jelas dalam rumusan-rumusan tentang hakekat sesuatu atau definisi mengenai sesuatu atau juga bisa merupakan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan permasalahan penelitian. Asumsi dasar dapat dikatakan tidak selalu eksplisit karena sebagaimana Ahimsa-Putra nyatakan bahwa asumsi dasar ini "merupakan fondasi dari sebuah disiplin atau bidang keilmuan, dan seperti halnya fondasi sebuah gedung yang tidak terlihat demikian pula halnya dengan asumsi dasar. Asumsi-asumsi ini umumnya tidak dinyatakan secara eksplisit". Bahkan menurut Ahimsa-Putra "kadang-kadang malah tidak dipaparkan sama sekali, karena semua orang dianggap telah mengetahui". Oleh karena itu sering sekali asumsi dasar tidak dinyatakan secara ekspisit, karena merupakan unsur-unsur paling dasar, paling tersembunyi, paling implisit dan paling tidak disadari. Bisa juga dikarenakan anggapan bahwa semua orang telah mengetahui asumsi dasar yang tidak perlu dipertanyakan lagi kebenarannya. Selain itu bisa juga karena ketidaktahuan orang menyangkut asumsi dasar apa yang mendasari pemikirannya seperti dalam sebuah karya tulis atau penelitian.

Beberapa asumsi dasar yang dikemukakan oleh Clifford Geertz dalam Pengetahuan Lokal antara lain yaitu: "Kebudayaan bukanlah sesuatu yang terpaku dalam isi kepala manusia, tetapi

lebih merupakan sesuatu yang menyatu di dalam simbol-simbol di tingkat masyarakat, yaitu simbol-simbol yang digunakan masyarakatnya untuk mengkomunikasikan pandangan, orientasi nilai, etos, dan berbagai hal yang terjadi diantara mereka” (Mundayat, 2003). Pandangan ini menunjukkan bahwa kebudayaan bukan sekedar apa yang ada dalam pikiran manusia, kebudayaan berada diantara simbol-simbol masyarakat yang digunakan masyarakatnya dalam berinteraksi dan berkomunikasi diantara mereka. Ini juga menunjukkan bahwa Geertz berasumsi bahawa simbol-simbol yang ada dalam masyarakat tersebut harus berasal dan didekati dari sudut pandang pelaku kebudayaan masing-masing kebudayaan tersebut. Bagi Geertz mengungkap sudut pandang pelaku melalui pemahaman menjadikan seorang etnografer lebih mampu mengungkapkannya dengan kata-kata setempat serta terlibat dalam keseharian si pelaku yang penuh dengan simbol-simbol yang bermakna (Mundayat, 2003).

Asumsi Geertz dipengaruhi oleh Parsonian dan Weber kelihatan dalam caranya mengartikan “kebudayaan sebagai produk tindakan sosial yang sarat dengan simbol dan digunakan manusia untuk memahami dunia yang mereka temukan sendiri”. Disini Geertz membedakan secara sistematis antara karakter sebab akibat integrasi fungsional (causal functional integration) dan karakter simbol yang bersifat integrasi pemaknaan yang logis (logico meaningful integration) yang nantinya membawa kepada perbedaan yang tajam antara ‘culture’ dan ‘structure’ (Mundayat, 2003). Dalam bukunya *The Interpretation of Culture*, Geertz (1973) mendefinisikan kebudayaan melalui pemikiran Weber dan berasumsi bahwa manusia adalah makhluk yang terperangkap ke dalam pintalan makna yang dia buat sendiri. Bagi Geertz, kebudayaan dipandang sebagai suatu pintalan makna dalam arti

manusia itu menginterpretasikan pengalaman dan hasil interpretasi itu kemudian menjadi penuntunnya. Geertz menekankan bahwa proses mental, perasaan, simbolisme dan kehidupan merupakan produk kebudayaan. Kebudayaan dipandang sebagai suatu konstitusi simbolik dari diri dan realitas yang ada di dalam konteks pengaruh ruang dan waktu. Simbol baginya merupakan sesuatu yang mengkonstitusikan tindakan, diri dan kekuatan-kekuatan kreatif. Geertz mengartikan structure melalui pemikiran Parson yaitu "sebagai bentuk tindakan yang dilakukan oleh manusia yang menjadi jaringan dari relasi sosial yang ada di antara mereka dan terjalin secara integratif" (Mundayat, 2003).

NILAI-NILAI/ETOS

Seperti halnya dengan asumsi dasar, nilai-nilai/etos juga umumnya tidak dinyatakan secara eksplisit. Menurut Ahimsa-Putra (2011: 10), nilai-nilai/etos adalah "sejumlah kriteria atau patokan yang digunakan untuk menentukan apakah sesuatu itu baik atau buruk, benar atau salah, bermanfaat atau tidak". Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan "dengan patokan inilah seorang ilmuawan akan menilai hasil penelitian ilmuawan yang lain, kinerja mereka atau produktifitas mereka". Menurut Ahimsa-Putra dalam sebuah paradigma nilai-nilai ini paling tidak mengenai: "(a) ilmu pengetahuan; (b) ilmu sosial-budaya; (c) penelitian ilmiah; (d) analisis ilmiah; (e) hasil penelitian". Nilai-nilai dapat dikatakan tidak selalu eksplisit karena nilai-nilai itu selalu didasarkan pada sejumlah kriteria atau patokan yang digunakan untuk menentukan sesuatu itu baik atau buruk, benar atau salah, bermanfaat atau tidak sangat relatif sifatnya dan sangat tergantung siapa yang memberikan penilaian terutama dalam hal ini para pengkaji yang

berada dalam suatu kegiatan ilmiah tersebut serta penekanan nilai-nilai ini juga berbeda-beda. Menurut Ahimsa-Putra (2011: 6) penekanan nilai-nilai “sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya masyarakat tempat para ilmuawan tersebut menjalankan aktivitas keilmuawan mereka”.

Contoh-contoh nilai yang dalam pengertiannya ‘benar’ dan ‘salah’ dalam hukum sebagaimana yang dinyatakan oleh Geertz bahwa “dalam hukum haruslah dipahami dalam konstruksi kebahasaan mengenai apa yang disebut ‘salah’ dan apa yang disebut ‘benar’ dalam konteks komunitas lokal” (Mundayat, 2003). Dengan kata lain pemahaman terhadap kategori yang dinyatakan ‘salah’ dan ‘benar’ dalam hukum harus dipahami sebagai pandangan masyarakat yang dikaji (*native’s point of view*). Dalam Pengetahuan Lokal Geertz mengartikan hukum sebagai bagian dari perilaku yang berbeda karakter dari pengimajinasian ‘kenyataan’ (Mundayat, 2003).

MODEL HERMENEUTIK

Unsur paradigma yang ketiga yaitu model juga umumnya tidak dinyatakan secara eksplisit. Menurut Ahimsa-Putra (2011: 6) model adalah “perumpamaan, analogi, kiasan tentang gejala yang dipelajari, sehingga seringkali model juga menjadi seperti asumsi dasar. Meskipun demikian model bukanlah asumsi dasar”. Model menurut Ahimsa-Putra dapat dibedakan menjadi dua yakni: “model utama (*primary model*) dan model pembantu (*secondary model*)”. Model yang dimaksudkan disini adalah *primary model*. Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan model bisa berupa kata-kata (uraian) maupun gambar. Model pembantu bisa berupa diagram, skema, bagan atau sebuah gambar, yang akan membuat orang lebih mudah mengerti apa yang dijelaskan oleh seseorang.

Jadi kalau model utama harus ada sebelum seseorang peneliti melakukan penelitiannya, model pembantu biasanya muncul dalam hasil analisis atau setelah penelitian dan analisis dilakukan. Menurut Ahimsa-Putra sebuah model muncul karena adanya persamaan-persamaan tertentu antara fenomena satu dengan fenomena yang lain. Sebuah model yang banyak menghasilkan implikasi teoritis dan metodologis merupakan sebuah model yang produktif. Ilmu sosial budaya menurut Ahimsa-Putra perlu menggunakan model karena secara empiris gejala sosial budaya merupakan gejala yang sangat kompleks. Lebih lanjut dinyatakan model ini merupakan perumpamaan-perumpamaan yang berfungsi menyederhanakan kompleksitas tersebut, agar keseluruhan gejala dapat dirangkum, dapat diketahui unsur-unsurnya, serta saling keterkaitan antar unsur-unsur tersebut atau gejala tersebut dapat kemudian dipelajari dengan cara tertentu.

Model dapat dikatakan tidak selalu eksplisit sebagaimana yang dinyatakan Ahimsa-Putra (2011) karena model merupakan “perumpamaan, analogi, kiasan tentang gejala yang dipelajari, sehingga seringkali model juga menjadi seperti asumsi dasar, meskipun demikian model bukanlah asumsi dasar”. Seperti halnya asumsi dasar model sering sekali tidak dinyatakan secara eksplisit bisa dikarenakan anggapan bahwa semua orang telah mengetahui model yang digunakan karena sudah tersirat dan tidak dinyatakan secara tersurat. Bisa juga karena ketidakmampuan orang dalam menyusun atau menciptakan sebuah model yang tepat yang mendasari pemikirannya seperti dalam sebuah karya tulis atau penelitian.

Model pemahaman hermeneutik disebut juga sebagai lingkaran hermeneutik. Yaitu model yang menekankan penalaran abduksi seperti yang diperkenalkan oleh Peirce dan bukan dengan model

induktif atau deduktif. Abduksi yaitu metode yang menjelaskan fakta berdasarkan asumsi-asumsi dan hipotesa mengenai suatu kemungkinan yang belum merupakan hukum tertentu. Lingkaran hermeneutik menunjukkan proses penafsiran yang dinamis berdasarkan saling pengaruh antara penafsir dengan teks, antara bagian-bagian dan keseluruhan dalam teks. Dalam proses penafsiran hal yang penting esensinya adalah konsistensi dan koherensi, dalam mempertautkan antara bagian-bagian dengan keseluruhan (interpretasi holistik) (Lubis, 2004).

Adapun pokok-pokok pikiran hermeneutik Gadamer menurut Lubis (2004) ada dua. Pertama, pengetahuan tidak hanya bebas prasangka, akan tetapi justru memerlukan prasangka itu. Karena itu daripada kita menyembunyikan prasangka, maka prasangka tertentu (objektivisme) lebih baik dieksplisitkannya. Kedua, Karena tidak bebas prasangka maka pemahaman tidak bisa dilepaskan dari *Wirkungsgeschichte* (sejarah efektif), yaitu kenyataan bahwa pemahaman juga merupakan suatu kontinuitas proses sejarah. Dengan kata lain menurut Gadamer ilmu pengetahuan itu tidak pernah lengkap dan tidak bebas prasangka. Jadi selalu ada perkembangan yang dinamis. Begitu juga dalam proses penafsiran akan selalu ada penafsiran atas penafsiran yang lain. Dengan demikian ciri hermeneutik menurut Lubis (2004) bersifat reproduktif, produktif dan transformatif. Ini dituangkan dalam tiga hal yang penting dalam pemikiran hermeneutik Gadamer. Pertama, memahami kenyataan (realitas) sesungguhnya adalah menafsirkan. Dengan kata lain, pemahaman secara epistemologis sebagai representasi yang tepat dari kesadaran objektif. Jadi hermeneutik bersifat reproduktif, produktif dan transformatif. Kedua, semua pemahaman pada pokoknya terikat dengan bahasa. Kita selalu memahami lewat bahasa, karena bahasa adalah medium

universal dimana pemahaman itu sendiri terwujud. Ketiga, pemahaman atas makna teks tidak dapat dipisahkan dari aplikasinya. Gadamer kemudian menegaskan bahwa apa yang ingin disampaikan bukanlah mengenai apa yang dikatakan pembicara atau penulis awalnya, akan tetapi teks sebagai suatu tahapan dalam komunikasi.

Sebagai sebuah teori interpretative, Geertz membuat analogi antara penafsiran sebuah teks dan penafsiran kebudayaan. Mengikuti Paul Ricoeur, Geertz berargumen bahwa kunci dari mentransisi teks ke analogi teks adalah konsep mengenai inskripsi yang diberi pemaknaan. Makna dari ucapan sebagaimana juga dalam kebudayaan dapat dicatat. Agar dapat melihat institusi sosial sebagaimana dapat dibaca untuk ditafsirkan maknanya (Martin, 1993: 272).

Oleh karena itu dalam tulisan ini digunakan pendekatan hermeneutik yang memandang kebudayaan sebagai “teks” untuk memahami nilai-nilai budaya masyarakat Batak Toba. Dengan demikian karya sastra Ende Siboru Tombaga dianggap juga sebagai unsur budaya berupa teks yang akan dibaca, ditafsir atau diberi makna.

PEREMPUAN DAN LAKI-LAKI DALAM KEBUDAYAAN BATAK TOBA

Kebudayaan Batak berakar pada sistem kekerabatan patrilineal. Sistem kekerabatan patrilineal yaitu garis keturunan dapat ditelusuri melalui garis laki-laki. Sistem kekerabatan Batak ini dicirikan dengan prinsip Dalihan Na Tolu yaitu secara harafiah

berarti “Tungku Nan Tiga”. Dengan demikian dalam struktur sosial orang Batak Toba terdapat tiga unsur yang didasarkan pada garis keturunan dan sistem perkawinan. Ketiga unsur tersebut adalah dongan tubu atau dongan sabutuha yaitu saudara semarga, hula-hula yaitu sumber istri, dan anak boru yaitu penerima istri. Ketiga unsur ini saling terkait dan membutuhkan. Ketiga unsur ini bersifat relatif dan dapat berubah-ubah (Simanjuntak, 2001:121).

Oleh karena sistem kekerabatan Batak dalam Dalihan Na Tolu bersifat patrilineal maka laki-laki menjadi pemeran utama dalam berbagai bidang kehidupan perkawinan, hukum, warisan, pemilikan tanah dan pola tempat tinggal. Laki-laki sejak kecil sudah disosialisasikan bahwa mereka harus memiliki pengetahuan mengenai kebudayaan Batak dan bertanggung jawab terhadap kelangsungan penerusan clan marga ayahnya. Anak perempuan dalam hal ini, dapat dimasukkan ke dalam clan marga ayahnya. Namun demikian, apabila anak perempuan menikah ia kemudian akan dimasukkan ke dalam clan marga suaminya. Dengan demikian dapat dikatakan posisi perempuan dalam kekerabatan Batak Toba adalah ambigu atau tidak jelas, karena meskipun berhubungan dengan kedua clan marga ayah dan suaminya tetapi ia sebenarnya tidak pernah menjadi anggota penuh dari kedua clan marga tersebut. “She is situated between hula-hula and boru, she is associated with both, and an absolute member of neither” (Niessen, 1985: 75; Simbolon, 1998: 2; Irianto, 2005: 9).

Tujuan hidup atau nilai-nilai budaya utama orang Batak yaitu hagabeon (diberkati karena keturunan), hamoraon (kekayaan), dan hasangapan (kehormatan). Dalam hubungannya dengan tujuan hidup yang pertama yaitu hagabeon (diberkati karena keturunan), prinsip “banyak anak banyak rezeki” berlaku dalam kehidupan orang Batak. Namun demikian secara kultural konseptualisasi

orang Batak mengenai anak hanya mengacu kepada anak laki-laki bukan kepada anak perempuan. Oleh karena itu hak waris hanya akan diberikan kepada anak laki-laki bukan kepada perempuan. Menurut Irianto (2000: 268-269), ada tiga alasan mengapa anak perempuan tidak dianggap sebagai ahli waris ayahnya. Pertama, berkaitan dengan konsep Raja Parhata, atau ahli waris yang selalu mengacu kepada anak laki-laki, karena dialah yang dipandang mempunyai tanggung jawab besar untuk meneruskan keturunan ayahnya (clan marga). Kedua, anak perempuan dianggap akan menjadi anggota clan marga suaminya, menjadi clan marga lain, dan melipatgandakan anggota clan marga lain tersebut, dan bersama suaminya sekaligus ikut "menikmati" harta warisan dari mertuanya. Ketiga, dimaksudkan untuk mencegah penguasaan tanah yang terlalu luas oleh pihak clan marga penumpang (terutama suami dari anak perempuan).

Sementara itu bahkan perempuan janda juga tidak ditempatkan sebagai ahli waris suaminya. Menurut Irianto, (2000:269) ada dua alasan mengapa perempuan janda tidak ditempatkan sebagai ahli waris suaminya. Pertama, pembuka kampung dan penguasa tanah pertanian (akses produksi) selalu dikaitkan dengan laki-laki. Kedua, sebagai "pasangan", istri dihubungkan dengan konsep persemiaan (panamean), "tempat" melahirkan dan membesarkan anak bagi suaminya (akses reproduksi). Dengan demikian janda hanya berhak mengelola dan menikmati harta peninggalan suami semasa hidupnya, sampai anak laki-laknya cukup besar untuk diserahkan harta tersebut. Apabila seorang janda kemudian menikah lagi, maka harta akan kembali kepada keluarga suaminya. Ketentuan ini berlaku sama bagi janda dengan keturunan laki-laki, perempuan ataupun tanpa keturunan (Irianto, 2005: 11).

Menurut Hutabarat (1999: 87) posisi perempuan dalam budaya Batak sebagaimana terwujud dalam sistem Dalihan Na Tolu tergolong lemah dan tidak setara dengan laki-laki. Ada tiga julukan yang menggambarkan posisi perempuan dalam kebudayaan Batak Toba. Pertama perempuan disebut sebagai “boru ni rajanami” oleh suaminya yang artinya “putri raja kami”. Kendati julukan ini terdengar terhormat, namun dapat diartikan posisi perempuan ditentukan oleh ayahnya, ia adalah bagian dari ayahnya. Kedua perempuan disebut sebagai “inang soripada” artinya “raja rumah yang dimuliakan”, yang lebih menunjukkan peran domestik dari kaum perempuan. Julukan ini sejajar dengan “portalaga” yang artinya “pelaksana pekerjaan kerumahtanggaan dengan segala macam tetek bengeknya”, juga sejajar dengan istilah “pardihula” dia yang mempunyai kepentingan dalam kampung, sedangkan julukan suami adalah “pardibalian” yang artinya yang memajukan urusan keluarga di luar cakupan rumah tangga. Ketiga, perempuan dianggap sebagai “pembuka hubungan baru”, hanya melalui perkawinan dan melahirkan anak laki-laki, seorang perempuan memiliki makna dan martabat kemanusiaannya dalam masyarakat Batak Toba. Perempuan membuka hubungan kekerabatan baru melalui perkawinan. Tanpa perkawinan ia tidak mempunyai status dan martabat apapun dalam masyarakat Batak Toba.

RINGKASAN KARYA SASTRA ENDE SIBORU TOMBAGA

Ende Siboru Tombaga merupakan karya sastra lisan Batak Toba yang berbentuk puisi yang terdiri dari 305 bait dan setiap bait terdiri dari empat larik. Karya sastra ini ditulis oleh Mangarja

Pandapotan, kemudian disunting oleh Aisyah Ibrahim dan dicetak pada tahun 1983 melalui Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Jakarta. Iktisar karya sastra Ende Siboru Tombaga ini diambil dan dikutip secara tidak langsung dari pengkajian Sibarani dan Simanjuntak (1999:7-9).

Adapun ringkasan karya sastra Ende Siboru Tombaga sebagai berikut. Tersebutlah seorang raja bernama Raja Ompu Gulas yang tidak memiliki anak laki-laki. Ia hanya memiliki dua anak perempuan yang sulung bernama Siboru Tombaga dan yang bungsu bernama Si Buntulan. Mereka tinggal di kampung Suga-suga dekat tanah Bakkara.

Siboru Tombaga sebagai anak sulung tidak tahan lagi mendengar ejekan orang serta kungkungan adat istiadat karena tidak memiliki saudara laki-laki. Ia meminta ayahnya untuk menikah lagi. Namun demikian ayahnya menolak dengan alasan sudah tua dan tidak pantas lagi untuk menikah.

Pada suatu hari, Raja Ompu Gulasa jatuh sakit. Penyakitnya semakin lama semakin parah, sehingga Siboru Tombaga menyuruh adiknya memanggil pamannya yang bernama Silitonga. Namun, pamannya tidak menghiraukan panggilan tersebut yang dalam hatinya ia ingin agar abangnya cepat meninggal dan harta kekayaannya jatuh ke tangannya.

Akhirnya Si Buntulan mencari dan memanggil dukun Raja Partungkut Bosi ke kampung Lintong Nihuta untuk mengobati ayah mereka. Apapun akan mereka lakukan agar ayah mereka dapat disembuhkan. Mereka mengadakan acara ritual gendang. Ketika Siboru Tombaga menari di halaman, ayahnya pun

menghembuskan nafas yang terakhir di rumah. Si Buntulan pun kemudian membisikkan kematian ayah mereka kepada Si Tombaga. Kesedihan yang mendalam pun dialami mereka. Namun dengan tenang Siboru Tombaga berhenti menari dan naik ke rumah. Dia segera mengunci pintu kamar dan mengemas emas dan ringgit peninggalan ayah mereka. Ia kemudian memasukkan emas dan ringgit tersebut ke dalam keranjang dan menutupi dengan abu dapur dan menyuruh adiknya untuk menyembunyikannya di kebun. Dia berbuat demikian karena sudah tahu bakalan pamannya yang jahat akan mengambil semua harta peninggalan orang tua mereka karena mereka tidak memiliki saudara laki-laki.

Datanglah kemudian paman mereka untuk melihat jenazah abangnya. Yang pertama-tama ditanyakan adalah harta peninggalan abangnya. Mereka mengatakan tidak tahu menahu tentang harta kekayaan ayah mereka. Oleh karena tidak dapat menunjukkan harta ayahnya kepada pamannya, Siboru Tombaga akhirnya ditampari, disiksa bahkan dipasung oleh pamannya. Adiknya si Buntulan sempat melarikan diri ke hutan dan masuk ke dalam sebuah gua. Siboru Tombaga menangis sekuat tenaganya sehingga raja-raja di kampung itu mendengar jeritannya itu. Kemudian banyak orang yang datang melihat bagaimana menderitanya Siboru Tombaga dipasung pamannya dan kemudian menjadi kasihan. Mereka akhirnya melepaskan Siboru Tombaga dari pasungan. Dukun yang mengobati Raja Ompu Gulasa pun lari terbirit-birit dan lembu yang diikat untuk acara pengobatan itu dilepaskan.

Akhirnya Siboru Tombaga lari dan mencari adiknya ke hutan dan mereka bertemu di sana. Di sanalah mereka tinggal hingga sampai suatu hari mereka bertemu dengan seorang pemburu yang datang

lewat dekat gua mereka. Pemburu tersebut terpesona melihat kecantikan Siboru Tombaga dan adiknya serta bertanya apakah mereka jin atau manusia. Siboru Tombaga menjawab bahwa mereka adalah manusia yang terpaksa tinggal di gua karena nasibnya yang malang.

Lelaki pemburu itu bernama Aman Tornaginjang yang kemudian melamar Siboru Tombaga untuk dijadikan istri. Mereka kemudian pergi ke kampung Aman Tornaginjang yakni Parbotihan. Pemuda yang tampan tersebut mempunyai seorang saudara laki-laki yang bernama Aman Dolok Maria. Si Buntulan akhirnya dijodohkan dan menikah dengan Aman Dolok Maria.

Demikianlah akhir kisah Siboru Tombaga. Baik Siboru Tombaga maupun adiknya Buntulan hidup bahagia bersama suami mereka masing-masing. Akhirnya mereka dapat menikmati harta peninggalan ayah mereka yaitu emas dan ringgit yang sempat mereka sembunyikan.

PENAFSIRAN KARYA SASTRA ENDE SIBORU TOMBAGA

Dalam karya sastra Ende Siboru Tombaga (EST) tergambar bagaimana pentingnya anak laki-laki dalam masyarakat Batak Toba. Harta kekayaan yang melimpah tidak cukup untuk melengkapi kehidupan mereka jika tidak memiliki anak laki-laki. Raja Ompu Gulasa ayah Siboru Tombaga digambarkan sebagai manusia yang tidak lengkap, tidak berharga, tidak sejahtera dan harapannya sudah putus karena tidak mempunyai anak laki-laki meskipun dia telah memiliki dua orang anak perempuan dengan

harta melimpah sebagaimana dinyatakan dalam bait 8 dan 9 berikut ini:

- (8) “Marluga ma Simamora, marluga marsada-dara, tutu do nian na mora”.

“Bersampanlah Simamora, bersampan sendirian, memang benar dia orang kaya, tetapi putranya tiada”.

- (9) “Na punu do ibana, mate tuan boruna, ndang tumadingkon anak, holan dua do boruna”.

“Dia orang yang sudah putus, istrinya meninggal, tanpa melahirkan seorang putra, tetapi hanya dua orang putri” (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 25)

Dikarenakan memikirkan keadaan dan ayah mereka, Siboru Tombaga dan adiknya menganjurkan ayah mereka untuk menikah lagi agar. Maksudnya tidak lain agar mereka dapat mempunyai saudara laki-laki, sehingga eksistensi mereka diakui dan ayah mereka dihormati orang. Sebagaimana terdapat dalam bait 13 dan 14:

- (13) “Marpingkir ma si Tombaga nang si Buntulan Anggina mangkuling ma Nasisda, mandok hata tu amana.

“Berpikirlah si Tombaga, demikian juga adiknya di Buntulan, mereka pun bicara kepada ayah mereka”.

- (14) “Ali marbabo na marbaju, ba mangula doli-doli, Amang na sumuan ahu, ua laho Damang mangoli.

“Menyiangi anak gadis, mencangkul anak muda, Ayahandaku, menikahlah Bapak lagi ” (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 26).

Pentingnya anak laki-laki dipertegas dalam EST, dimana saat ayah mereka sakit parah, untuk memanggil seorang dukun pun dibutuhkan laki-laki manakala paman mereka tidak mau datang menjenguk ayah mereka. Oleh karena itulah si Buntulan sampai menyamar dan berpakaian sebagaimana laki-laki untuk memanggil seorang dukun sebagaimana bait 34, 35, 44 dan 45:

- (34) “Anggi, boru Buntulan, hatop pariban maringkati, manjou datu na sumurung, I ma Raja Partungkot Bosi.

“Adinda, Buntulan, cepatlah adikku pergi, memanggil dukun yang mulia, yakni Raja Partungkot Bosi”.

- (35) “I ma datu na sumurung, anggiat adong labanta, malum sahit ni amanta.

“Dialah dukun yang mulia, yang paling pintar mengobati, semoga usaha kita bermanfaat, untuk menyembuhkan penyakit ayah kita”.

- (44) “Pardalan ni si Buntulan songon pardalan ni baoa, saraoal marbaju-baju, segar di simanjungna”.

“Cara jalan di Buntulan, bagaikan cara berjalan laki-laki, bercelana panjang dan berkemeja, berikat kepala”.

- (45) “Ulos ma di hambirangna, ba, tungkot di siamunna, unang diambil halak, dipajingar pambahenna.

“Ulos di bahu kirinya, tongkat di tangan kanannya, agar jangan dicegat orang, penampilannya dibuat agak menyeramkan” (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 27).

Kehadiran laki-laki ternyata sangat diperlukan dalam pengobatan ayah Siboru Tombaga. Terbukti dari berkali-kali Siboru Tombaga memanggil dan membujuk pamannya Silitonga untuk menyertai si dukun karena menurut adat pamannyalah seharusnya sebagai ahli waris sebab ayahnya tidak mempunyai anak laki-laki. Namun demikian pamannya tidak mau datang karena dia ingin agar Raja Ompu Gulasa cepat meninggal sehingga harta kekayaan jatuh ketanggannya, seperti bait 83-85; 91 dan 100 berikut ini:

- (83) “Amang Silitonga, Beta hita tu hutanami, di si nuaeng amanta datu, mangubati amanta hami.

“Pamanku Silitonga, marilah kita ke rumah kami, sekarang dukun sudah di sana untuk mengobati ayahanda”

- (84) “Naeng hamu angkupna, donganna manghatai, ai hami na borua, hamu do anak lahi-lahi.

“Agar paman menyertai, temannya berunding, karena kami wanita, pamanlah yang laki-laki”.

- (85) “Na marluga solu, marluga baen dalanku, laho ma ho ito, ai adong dope lolanku

“Sampan melaju, melaju buat jalanku, pergilah engkau, masih banyak urusanku”

- (91) “Tung laho maho ito, hudok godang dope lolanku, ndang pola ho ajaranku, manang ise ma sijounonmu.

“Pergilah engkau dari sini, saya katakan masih banyak urusanku, tak perlu saya mengajarmu untuk memberitahukan siapa yang perlu kau panggil”.

- (100) “Haru laho mo ho ito, unang di son be ho marhata, mabiar si Buntulan, jadi laho ma ibana.

“Cepatlah engkau pergi, janganlah engkau bicara di sini, takut di Buntulan, jadi pergilah dia” (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 27-28; 30-31).

Oleh karena pengobatan ayah Siboru Tombaga tidak dihadiri pihak laki-laki maka pengobatannya dianggap tidak sempurna, sehingga akhirnya ayah mereka meninggal dunia. Dengan demikian harta kekayaan ayah Siboru Tombaga diambil paman mereka kecuali emas dan ringgit yang sebelumnya sempat mereka sembunyikan, sebagaimana bait 170, 176, 183, 190, 235 dan 239 berikut ini:

- (170) “Tu jolo tu pudi, songon pardalan ni horbo, nang pe dihusiphon anggina, dip aula so diboto”.

“Ke depan dan belakang, seperti jalannya kerbau, meskipun sudah dibisikkan, dia pura-pura tidak tahu”.

- (176) "Maringkat do angina, naeng mangalu-alu, dihusiphon tu hahana, mate amana di jabu".

"Adiknya berlari, untuk memberitahukan, dibisikkan kepada kakaknya, bahwa ayahnya sudah meninggal di rumah".

- (183) "Parugasanna I, tangkas ma disigat-sigati, jolo dihinsu pintu I, as lomona manjamai.

Hartanya itu, dengan teliti dicari, lebih dahulu pintu dikunci, supaya leluasa mengambilnya".

- (190) "Si Boru Buntulan, na pintor dao hapogoan, ditaruhon tu pargadongan, mambahen tu pananoman".

"Si Boru Buntulan, yang pergi dengan cepat-cepat, diantarkannya ke ladang ubi, untuk menanamnya."

- (235) "Tangis Siboru Tombaga, mengadung ibana manungki, Amana Silitonga, suda sinamot ditarui".

"Menangis Siboru Tombaga, dia meratap dengan kepala menunduk, pamannya Silitonga mengambil semua harta".

- (239) "Di parmata ni amana, na soada ibotona, sinamot ni amana, dibuat amana Silitonga".

"Ketika ayahnya meninggal, karena tiada saudara laki-lakinya, harta peninggalan ayahnya diambil pamannya Silitonga' (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 36-37).

Kesedihan mendalam bagi Siboru Tombaga dan adiknya bukan hanya akibat meninggalnya ayah namun diperparah karena tidak adanya anak laki-laki sebagai penerus keturunan yang menjadi tempat mengadu mereka. Ini terlihat dari pengulangan (repetisi) bait yang menyatakan kesedihan mereka karena tidak mempunyai saudara laki-laki (bait 8-11; 79-80; 89, 92, 103, 131-132; 158, 161, 163-164, 167, 187, 239, 241-243 dan 244). Sebagaimana contoh bait berikut ini:

(79) "Sian aek dalam ni solu, sian tur dalam ni hoda, ai nunga sambor nipinta, na soadong on ibotonta."

"Dari air jalan sampan, dari tanah jalan kuda, nasib kita sudah begini, karena tiada saudara laki-laki kita'.

(89) "Soada hami lahi-lahi, dua do holan borua, umbahen hamu hujou, ala soada ibotongku".

"Tiada saudara laki-laki kami, kami hanya dua perempuan, engkau kupanggil, karena tiada saudara laki-lakiku".

(131) "Dua hami holan borua, dang adong anak ni damang, dohot na so hea niula, nunga pinarsiajajaran".

"Kami hanya dua perempuan, ayah tidak mempunyai saudara laki-laki, yang belum pernah kami kerjakan, harus kami pelajari" (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 33).

Siboru Tombaga yang memang sudah membenci pamannya Silitonga karena tidak mau menjenguk ayah mereka yang sedang sakit keras, tidak berkeinginan menyerahkan emas dan ringgit yang sempat disembunyikannya sebagaimana bait berikut ini:

- (210) “Habang siiinda ulok, sian parsonggopanni lali, ringgit dohot mas, ndang hupasari-sari”.

“Terbang burung bangau, dari sarang elang, ringgit dan emas, tidak kuketahui”.

- (211) “Damang na mate on do, na huandungi hami, ringgit mas nidokmi, unang pausaoi tu hami.

“Ayahanda yang sudah meninggal inilah, yang kami ratapi, ringgit dan emas yang engaku katakan, jangan katakan kepada kami”.

- (212) “Laho manean sinamot I, maaringkati ho tu jabu, nialapan ho amang, so olo ho mangalusi datu”.

“Untuk mengambil harta itu, engkau cepat datang ke rumah kami ini, engkau dipanggil, tidak mau menyertai dukun” (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 41).

Oleh karena Siboru Tombaga tidak berkeinginan untuk memberikan emas dan ringgit tersebut dia disiksa, diikat dan dipasung. Sedangkan adiknya si Buntulan sempat melarikan diri ke hutan sebagaimana bait berikut ini:

- (226) “Topik-topik ni pinggan, binahen tu para-pira, dung so tarida ringgit i, tu beangan si Tombaga”.

“Pecahan-pecahan pinggan, diletakkan ke para-para, setelah ringgit itu tidak diperlihatkan, si Tombaga di pasung”.

- (236) “Tu beangan si Tombaga, si Bunatulan pe martabuni, mengganggu si Tombaga, so adong na mangalusi”.

“Si Tombaga di pasung, si Buntulan pun bersembunyi, Si Tombaga menjerit, tiada yang mengacuhkan”.

- (243) “Adat na hurang ture, di jolma sibirong mata, holan anak do panean di sinnamot ni amana.

“Adat yang kurang baik, pada orang bermata hitam, hanya anak laki-laki sebagai ahli waris, terhadap harta ayahnya” (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 34, 42).

Akhirnya Siboru Tombaga dilepaskan oleh pengetua adat dari pasungan karena kasihan kepadanya dan dia pun diusir oleh pamannya. Semua harta mereka kecuali emas dan ringgit yang telah disembunyikan diambil oleh paman mereka sebagaimana bait berikut ini:

- (249) “Dung suda sinamot i, dibuat amana Silitonga, dipalaho si Tombaga, manang tunia toptonna”.

“Setelah harta itu habis, diambil pamannya Silitonga, Si Tombaga diusir, entah ke mana pergi” (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 42).

Setelah melarikan diri ke hutan akibat ulah pamannya, akhirnya Siboru Tombaga bertemu dengan adiknya si Buntulan di hutan sebagaimana bait berikut ini:

(250) “Songon lampak ni pinang, longkang dung mahiang, Siboru Tombaga I, laho tu harangan na bidang”.

“Seperti pelepah pinang, lepas setelah kering, Siboru Tombaga itu, pergi ke hutan belantara”.

(251) “Mandapothan si Buntulan, na monggop di liang-liang, di si ma nasida na dua, tangis martutungkian”.

“Menemui si Buntulan, yang bersembunyi di gua, disitulah mereka berdua, menangis sesungguhan”.

(252) “So tampil be tu huta, liang na ma ingananna, dipingkir hinamagona, na so ada tudosanna.

“Tidak boleh lagi ke kampung, gualah sekarang tempatnya, memikirkan penderitaannya, yang tiada bandingannya” (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 43).

Suatu ketika mereka bertemu dengan seorang pemburu yang bernama Aman Tornaginjang. Ia terkesan dengan keramahan dan kecantikan Siboru Tombaga dan adiknya. Akhirnya Aman Tornaginjang mencoba melamar Siboru Tombaga. Namun demikian, Siboru Tombaga tidak mau gegabah dia menceritakan terlebih dahulu keadaan dirinya yang sebenarnya. Usaha Aman Tornaginjang tidak sia-sia akhirnya mereka sepakat untuk menikah sebagaimana bait berikut ini:

(273) “Sada, dua, tolu, songon nidok ni pamilangi. Boru ni Rajanami, donganku ho marpadi-padi.

“Satu, dua, tiga, seperti kata orang berhitung. Putri Raja, Engkaulah teman hidupku”.

(264) “Na marluga solu, marluga marsiadu. Amang doli-doli, ndada huboto marganku”.

“Sampan melaju, melaju saling mengejar. Wahai pemuda, saya tidak mengetahui margaku”.

(277) “Poltak ma bulan I, dohot bintang sihapu-hapu, ndang hoi ahu di ho, ai so ada panggulmitanhu”.

“Bulan bersinar, dan binatang berkilauan, aku tidak pantas untukmu, karena saya orang papa”.

(288) “Dung songon I be hata I, marpadan ma nasida, marhata sigabe-gabe, masiummaan ma nasida”.

“Setelah saling sepakat, mereka pun mengikat janji, setelah saling memberikan kata petuah, mereka pun bersalaman” (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 44-45).

Kebahagiaan ternyata tidak hanya menyelimuti kehidupan Siboru Tombaga, adiknya di Buntulan juga menikah dengan Aman Dolok Maria adiknya Aman Tornaginjang. Akhirnya Siboru Tombaga dan adiknya hidup bahagia bersama suami masing-masing. Harta yang mereka perjuangkan akhirnya dapat bermanfaat dan memberikan andil dalam kehidupan mereka. Sejak kejadian itu para raja pun mulai mempertimbangkan perempuan dalam pembagian warisan

akibat perjuangan yang gigih dari Siboru Tombaga dan adiknya sebagaimana bait berikut ini:

(302) “Olat ni na masa I, marpingkir ma angka raja, di langka ni siteanon, dohot ma boru nampunasa”.

“Sejak kejadian itu, para raja pun berpikir, dalam hal warisan, ikutlah wanita sebagai ahli waris”.

(303) “Marguna ma hae, partianonan ni si Tombaga, gabe mambahen turgas, tu angka raja-raja”.

“Bermanfaatlah, penderitaan di Tombaga, untuk memberikan pertimbangan, kepada raja-raja” (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 46).

REFLEKSI TAFSIR KARYA SASTRA ENDE SIBORU TOMBAGA

Pentingnya laki-laki dalam setiap aspek kultural kehidupan orang Batak nampak seperti dalam perkawinan, hukum, warisan, pemilikan tanah dan pola tempat tinggal. Dapat dikatakan hampir semua persoalan adat yang memegang peranan penting dan melaksanakannya adalah laki-laki. Perempuan hanya berperan dalam membantu laki-laki. Bahkan dalam EST digambarkan pengobatan ayah Siboru Tombaga tanpa laki-laki dianggap pengobatan yang tidak sempurna sehingga berakibat meninggalnya ayah mereka. Di sini kelihatan sekali bagaimana posisi lemah dan subordinatnya perempuan.

Kungkungan adat yang demikian kuat digambarkan dalam EST sebenarnya menyengsarakan dan membuat kesedihan yang mendalam baik bagi perempuan maupun bagi laki-laki dikarenakan tidak memiliki anak laki-laki. Eksistensi keluarga yang tidak memiliki anak laki-laki bahkan dianggap tidak lengkap, tidak sejahtera dan lebih rendah dari yang lain meskipun mereka dari keluarga yang kaya raya. Dalam EST digambarkan anak-anak yang tidak mempunyai saudara laki-laki tidak dibolehkan secara adat untuk mengenakan emas pada tangan kanannya. Dahulu anak-anak perempuan yang tidak memiliki saudara laki-laki akan menunjukkan sikap dan perilaku yang berbeda. Dengan kata lain anak-anak perempuan tersebut menunjukkan simbol-simbol yang berbeda dengan anak lainnya yang mempunyai saudara laki-laki. Menurut Sibarani dan Simanjuntak (1999: 50) anak perempuan yang tidak memiliki saudara laki-laki antara lain akan terbatas berpakaian, bergerak dan bergaul (sulit menemukan jodoh), merasa terasing dari lingkungannya seperti pepatah "songan tandiang na hapuloan" artinya "orang yang terasing/terisolir". Selain itu pada saat menari tor-tor perempuan yang tidak mempunyai saudara laki-laki melilitkan ulos diantara pinggang dan ketiakya sedangkan perempuan yang mempunyai saudara laki-laki melilitkan ulos di pinggangnya. Ritual kematian orang tua pun dianggap lebih rendah tingkatannya. Dapat disimpulkan bahwa orang yang tidak mempunyai anak laki-laki dahulu akan mengalami hal-hal sebagai berikut: (1) "Dang boi pajongjong adat di harajaon" yang artinya "tidak dapat mengadakan pesta besar' seperti "ulaon turun" yaitu "pesta tambak"; (2) Tidak ada penerus marga (putus marga); (3) Saat meninggal, tidak dilakukan ritual sarimatua; (4) "Boru siparsondak ibana" yang artinya "putri yang akan menguruskan orang tuanya semasa hidup sampai meninggal dunia" yang seharusnya adalah laki-laki; (5) Tidak memiliki "hula-

hula” pemberi istri (perempuan) yang dapat berfungsi memberikan berkat secara kultural; (6) “Songon tandinag na hapuloan” yang artinya “merasa terasing”; (7) “Mangkel di sihapataran, tangis di sihabunian” yang artinya “tertawa di tempat ramai, tetapi menangis di tempat tersembunyi” (Sibarani dan Simanjuntak, 1999: 51).

Begitu pentingnya laki-laki dalam kebudayaan Batak membuat posisi perempuan demikian lemah. Bahkan hanya dengan melahirkan anak laki-lakilah perempuan dianggap memiliki martabat kemanusiaannya. Dalam kenyataannya tidak mengherankan melihat seorang istri Batak melahirkan anak perempuan terus menerus sampai akhirnya mendapatkan anak laki-laki. Sering sekali perempuanlah yang dijadikan pihak yang bersalah karena tidak mendapatkan keturunan laki-laki. Anggapan demikian tentu saja sangat merugikan kualitas hidup perempuan. Persoalan keturunan apakah laki-laki maupun perempuan adalah persoalan medis dan kekuasaan Tuhan.

Dalam hal ini nampak ada paradoks dalam cara orang Batak menempatkan perempuan dalam aspek kulturalnya. Perempuan Batak dari dulu dikenal sebagai “pekerja” keras dalam mencari nafkah atau membantu nafkah keluarga. Dan sering sekali perempuan berfungsi sebagai mediator terutama dalam ritual-ritual adat Batak Toba. Oleh karena yang mempersiapkan segala sesuatunya dalam berbagai ritual umumnya adalah perempuan. Dengan kata lain tanpa kehadiran perempuan berbagai ritual tidak akan berjalan sebagaimana mestinya. Selain itu pihak keluarga yang tidak memiliki anak perempuan tidak akan pernah menjadi pihak “hula-hula” (pemberi istri) yang memiliki kedudukan tertinggi dalam struktur Dalihan Na Tolu dan sangat dihormati karena dapat memberikan pemberkatan dalam setiap ritual orang

Batak. Namun demikian menjadi paradoks bahwa kedudukan dan posisi perempuan secara umum begitu lemah dalam keberadaan aspek kultural mereka. Menurut Ihromi (1975: 357) prinsip keturunan yang ada dalam sebuah kebudayaan akan membawa pengaruh terhadap peran dan status perempuan dan laki-laki pada masyarakat tersebut. Lebih lanjut Ihromi (1994:525) menyatakan bahwa dominasi laki-laki pada budaya Batak tampil pada norma-norma yang dijalani yang memberi perempuan status yang lebih rendah. Status dan kedudukan yang rendah inilah yang menempatkan perempuan Batak Toba tidak diperhitungkan dalam hal ahli waris.

Dari dulu hingga sekarang konsep terhadap anak laki-laki tidak banyak mengalami perubahan bahwa anak laki-laki dianggap lebih penting dari perempuan. Walaupun terjadi pergeseran dalam hal pendidikan yang dulunya orang Batak hanya akan menyekolahkan anak laki-lakinya saja. Dalam perkembangannya sekarang, terutama sejak masuknya misi kristenisasi di daerah Tapanuli Utara, anak perempuanpun tetap akan disekolahkan setinggi-tingginya. Namun demikian tetap saja peran laki-laki begitu penting dan tidak dapat digantikan dalam adat istiadat terutama dalam hal penerusan marga. Solusi terhadap tidak adanya anak laki-laki dalam perkembangannya sekarang adalah dibolehkan dan dianjurkan mengadopsi anak laki-laki. Secara adat adopsi anak laki-laki ini dinyatakan sah adanya. Namun demikian penerimaan pihak laki-laki yang menjadi ahli waris cenderung akan melakukan penolakan. Hal inilah yang sering menimbulkan konflik dalam perebutan harta warisan. Dalam agama Kristen poligami sebenarnya dilarang. Namun demikian, demi mendapatkan anak laki-laki seorang laki-laki Batak secara adat didukung untuk

melakukan poligami dengan alasan untuk mendapatkan anak laki-laki sehingga penerusan marga tetap dapat berlangsung.

Adapun tiga nilai utama orang Batak Toba yang sangat dikenal yaitu yaitu *hagabeon* (diberkati karena keturunan), *hamoroan* (kekayaan) dan *hasangapon* (kehormatan) ini dapat dipandang sebagai misi budaya mereka dalam bertindak dan berperilaku dalam kehidupannya (Harahap dan Hotman, 1987: 135). Tujuan hidup orang Batak ini pada masa kini telah mengalami pergeseran makna seiring dengan perkembangan ekonomi, sosial dan politik yaitu menjadi akses kepada modal, tenaga kerja, barang-barang non-material seperti informasi, pengetahuan, pendidikan, dan jaringan dengan kaum elit Batak Toba (Simbolon, 1998:3).

Dalam karya EST terlihat pengarang berulang-ulang menyatakan ketidakadilan, kejahatan, ketidakbenaran dan diskriminasi terhadap perempuan Batak yang dalam hal ini tidak memiliki saudara laki-laki terutama sekali dalam hal warisan. Karya sastra EST dapat dianggap sebagai suatu strategi budaya atau solusi bagi persoalan masyarakat Batak yang tidak memiliki anak laki-laki. Dewasa ini semakin banyak perempuan yang menuntut hak warisnya lewat pengadilan atau hukum positif pemerintah. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Irianto (2005:300), keadaan ini menyebabkan kelompok perempuan tertentu menciptakan budaya hukum dan sub budaya hukumnya sendiri yaitu tercermin melalui cara perempuan Batak Toba memilih institusi peradilan dalam proses penyelesaian sengketa waris.

PENUTUP

Hermeneutik merupakan sebuah paradigma yang berkembang dalam ilmu-ilmu sosial budaya yang berfungsi menafsirkan teks dalam arti yang luas. Hermeneutik dalam antropologi umumnya digunakan dalam menafsirkan gejala-gejala sosial budaya yang juga dapat dianggap sebagai sebuah teks yang perlu dibaca dan ditafsirkan maknanya. Dengan kata lain hermeneutik dapat digunakan untuk menganalisis tentang segala sesuatu yang mengandung makna. Ada tiga unsur-unsur dari paradigma hermeneutik yang dibahas dalam tulisan ini. Pertama, asumsi dasar hermeneutik yang diambil dari asumsi Geertz yaitu kebudayaan sebagai produk tindakan sosial yang sarat dengan simbol dan digunakan manusia untuk memahami dunia yang mereka temukan sendiri. Geertz mendefinisikan kebudayaan melalui pemikiran Weber dan berasumsi bahwa manusia adalah makhluk yang terperangkap ke dalam pintalan makna yang dia buat sendiri. Kedua, nilai-nilai. Pemahaman terhadap kategori nilai-nilai yang dinyatakan 'salah' dan 'benar' dalam setiap apek budaya harus dipahami sebagai pandangan masyarakat yang dikaji (native's point of view). Ketiga, model. Model hermeneutik adalah kebudayaan sebagai teks yang dicoba untuk dibaca dengan cara menafsirkan makna-makna simbol.

Setelah menganalisis karya sastra EST menggunakan paradigma hermeneutik yang berkembang dalam antropologi, dimana karya sastra EST dianalogkan sebagaimana teks yang harus dibaca lalu dicoba untuk ditafsirkan maknanya. Dengan demikian diperoleh beberapa kesimpulan menyangkut nilai-nilai budaya yang penting tergambar dalam karya sastra EST. Pertama, karya sastra EST mencerminkan masyarakat budaya Batak Toba. Kedua, EST

menggambarkan bagaimana hak dan kedudukan perempuan Batak Toba yang tidak mempunyai saudara laki-laki. Ketiga, sebagaimana yang tercermin dalam EST, masyarakat Batak Toba masih beranggapan bahwa anak laki-laki lebih penting dibandingkan anak perempuan. Adapun alasannya karena laki-laki merupakan penerus marga (sistem kekerabatan patrilineal) dan pentingnya peran dan kedudukan laki-laki dalam adat istiadat Batak Toba. Dengan kata lain dapat dikatakan posisi perempuan Batak masih subordinat (baca lemah) dibanding laki-laki. Keempat, perempuan biasanya tidak diperhitungkan dalam pembagian warisan terutama pada zaman dulu. Kelima, jika perempuan tidak memiliki saudara laki-laki sebagaimana tergambar dalam EST dia tidak boleh mendapatkan harta waris ayahnya. Harta warisan akan jatuh ke tangan adik ayahnya (paman) atau putra adik ayah. Keenam, dalam karya sastra EST terlihat bagaimana dinyatakan secara berulang-ulang ketidakadilan, kejahatan, ketidakbenaran dan diskriminasi terhadap perempuan Batak yang tidak memiliki saudara laki-laki terutama sekali dalam hal warisan. Karya sastra EST dapat dianggap sebagai suatu strategi budaya atau solusi bagi persoalan masyarakat Batak yang tidak memiliki anak laki-laki dan memberikan dasar yang cukup sah dalam budaya bahwa perempuan sebaiknya juga diperhitungkan dalam hal warisan. Dengan kata lain karya sastra EST dapat dianggap sebagai counter culture terhadap adat istiadat yang cenderung dianggap mendiskriminasi perempuan. Dalam perkembangannya dewasa ini semakin banyak perempuan yang menuntut hak warisnya lewat pengadilan atau hukum positif pemerintah. Dengan demikian sudah sewajarnya perempuan dalam masyarakat Batak Toba diperhitungkan dalam pembagian harta warisan mengingat dalam kenyataannya pentingnya keberadaan perempuan dalam setiap aspek kultural kehidupan masyarakat Batak Toba.

DAFTAR PUSTAKA

Agar, Michael. 1980. "Review Hermeneutic in Anthropology" dalam *Ethos*, vol 8 (3): 253-272.

Ahimsa-Putra. 2009. "Paradigma Ilmu Sosial-Budaya Sebuah Pandangan", dalam Makalah disampaikan pada Kuliah Umum "Paradigma Penelitian Ilmu-ilmu Humaniora" diselenggarakan oleh Program Studi Linguistik, Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia, di Bandung, 7 Desember 2009.

_____. 2011. "Paradigma, Epistemologi dan Etnografi dalam Antropologi", Makalah Seminar disampaikan dalam ceramah "Perkembangan Teori dan Metode Antropologi" diselenggarakan oleh Jurusan Antropologi, Universitas Airlangga, di Surabaya, 6 Mei 2011.

Bryant, Christopher G. A. 1985. *Positivism In Social Theory and Research*. New York: St Martin' Pess.

Cassirer, Ernst. 1987. *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia* (Terj. Alois A. Nugroho). Jakarta: Gramedia.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

_____. 2003. *Pengetahuan Lokal* (Terj. Vivi Mubaikah dan Apri Danarto S.). Yogyakarta: Rumah Penerbitan Merapi.

Hamersma, Harry. 1983. *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia.

Harahap, B. H dan Hotman M. S. 1987. *Orientasi Nilai-nilai Budaya Batak Suatu Pendekatan Terhadap Prilaku Batak Toba Angkola-Mandailing*. Jakarta: Sanggar Willem Iskandar.

Hutabarat, Rainy. 1999. "Perempuan dalam Budaya Batak: Bori ni Raja, Inang Soripada dan Pembuka Hubungan Baru", *Gema Duta Wacana*, Edisi 55:77-88.

Ihromi, T. O. 1975. *Social Cultural Background of Concepts of Role of Women*. Geneva: *Ecuremical Review*, Vol. 27 (4). 357-365.

_____. 1994. "Inheritance and Equal Rights for Toba Batak Daughters," *Law and Society Review*, Vol. 28(3): 525-537.

Irianto, Sulistyowati. 2000. "Reproduksi dan Resistensi terhadap Patriarki: Pewarisan Perempuan dalam Kebudayaan Batak Toba yang Tengah Berubah", *Perempuan Indonesia dalam Masyarakat yang Tengah Berubah* (E. Kristi Poerwandari dan Rahayu Surtiati Hidayat, ed.). Jakarta: Program Studi Kajian Wanita Program Pascasarjana Universitas Indonesia.

_____. 2005. *Perempuan Diantara Berbagai Pilihan Hukum (Studi Mengenai Strategi Perempuan Batak Toba untuk Mendapatkan Akses Kepada Harta Waris Melalui Proses Penyelesaian Sengketa)*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Levinson, David dan Melvin Ember. 1996. *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol. 2. New York: Henry Holt and Company.

Lubis, Akhyar Yusuf. 2004. *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernisme*. Bogor: AkaDemiA.

Martin, Michael. 1993. "Geertz and the Interpretive Approach in Anthropology", *Synthes Empiricism in the Philosophy of Social Science*, Vol. 97(2):269-286.

Mundayat, Aris Arif. 2003. "Kata Pengantar", *Pengetahuan Lokal Esai-Esai Lanjutan Antropologi Interpretatif Clifford Geertz* (Terj. Vivi Mubaikah dan Apri Danarto S.). Yogyakarta: Rumah Penerbitan Merapi.

Palmer, Richard E. 2005. *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rickman, H.P. 1967. *Understanding and The Human Studies*. London: Heinemann Educational Books Ltd.

Ricoeur, Paul. 1975. "Phenomenology and Hermeneutics" dalam *Nous*, vol. 9 (1): 85-102, Symposium papers to be Read at the Meeting of the Western Division of American Philosophical Association in Chicago, Illinois.

Riffaterre, Michael. 1983. "Hermeneutic Model", dalam *Poetics Today*, vol. 4 (1): 7-16.

Sibarani, Robert dan Peninna Simanjuntak. 1999. "Hak dan Kedudukan Wanita Batak Toba yang tidak Mempunyai Saudara Laki-laki dalam Pembagian Harta Warisan: Sebuah Kajian Sosiologi Sastra", Laporan Penelitian Universitas Sumatera Utara.

Simanjuntak, B. A. 2001. *Konflik Status dan Kekuasaan Orang Batak Toba*. Yogyakarta: Jendela.

Simbolon, Indira Juditka. 1998. *Peasant Women and Access to Land Customary Law, State Law and Gender-Based Ideology The Case of*

the Toba-Batak (North Sumatera). Ponsen & Looijen b. v. Wageningen.

Contoh Soal Teori-teori Antropologi

OLEH: RATIH BAIDURI

1. Dalam studi mengenai kebudayaan dikenal adanya sejumlah paradigma. Menurut Ahimsa-Putra (1997) paradigma terdiri dari sembilan unsur yaitu asumsi dasar, nilai-nilai/etos, model, masalah, konsep-konsep, metode penelitian, metode analisis, hasil analisis dan representasi:
 - a Unsur-unsur paradigma mana yang dikatakan tidak selalu eksplisit, mengapa? Apa buktinya dan jelaskan unsur-unsur yang tidak eksplisit tersebut disertai dengan contoh-contoh.

JAWABAN:

Unsur-unsur yang dikatakan tidak selalu eksplisit adalah: (1) asumsi-asumsi dasar (basic assumptions); (2) etos/nilai-nilai (ethos/values) dan (3) model-model (models). Menurut Ahimsa-Putra (2010: 5) asumsi atau anggapan dasar adalah “pandangan-pandangan mengenai suatu hal (bisa benda, ilmu pengetahuan, tujuan sebuah disiplin dan sebagainya) yang tidak dipertanyakan lagi kebenarannya atau sudah diterima kebenarannya”. Dengan demikian asumsi dasar menurut Ahimsa-Putra adalah merupakan titik tolak atau dasar bagi pemahaman berbagai permasalahan yang diyakini kebenarannya. Mengapa dinyatakan sebagai ‘asumsi’, bukan “dalil” atau ‘hukum’? Menurut Ahimsa-Putra (2011: 5) “karena tindakan ‘tidak lagi mempertanyakan kebenarannya’ ini tidak berlaku untuk semua orang”. Orang lain bisa saja tidak setuju atau mempertanyakan ‘kebenaran yang tidak dipertanyakan’ itu (karena kebenaran itu bersifat relatif). Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan asumsi dasar atau anggapan-anggapan ini bisa lahir dari “(a) perenungan-perenungan filosofis dan reflektif, bisa dari (b) penelitian-penelitian empiris yang canggih, bisa pula dari (c) pengamatan yang seksama”. Kandungan-kandungan asumsi dasar menurut Ahimsa-Putra (2011) biasanya terlihat dengan jelas dalam rumusan-rumusan tentang hakekat sesuatu atau definisi mengenai sesuatu atau juga bisa merupakan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan permasalahan penelitian. Contohnya adalah asumsi dasar dari teori evolusi kebudayaan dengan tokoh-tokoh seperti L. H. Morgan, H. Spenser, E.B. Tylor menyatakan bahwa kebudayaan atau masyarakat mengalami evolusi. Asumsi dasar dari teori fungsional struktural dengan tokoh-tokoh Malinowski dan Radcliffe-Brown menyatakan bahwa segala sesuatu itu memiliki fungsi dan sebagainya. Asumsi dasar dapat dikatakan tidak selalu

eksplisit karena sebagaimana Ahimsa-Putra menyatakan bahwa asumsi dasar ini “merupakan fondasi dari sebuah disiplin atau bidang keilmuan, dan seperti halnya fondasi sebuah gedung yang tidak terlihat demikian pula halnya dengan asumsi dasar. Asumsi-asumsi ini umumnya tidak dinyatakan secara eksplisit”. Bahkan menurut Ahimsa-Putra “kadang-kadang malah tidak dipaparkan sama sekali, karena semua orang dianggap telah mengetahui”. Oleh karena itu sering sekali asumsi dasar tidak dinyatakan secara ekspisit, karena merupakan unsur-unsur paling dasar, paling tersembunyi, paling implisit dan paling tidak disadari. Bisa juga dikarenakan anggapan bahwa semua orang telah mengetahui asumsi dasar yang tidak perlu dipertanyakan lagi kebenarannya. Selain itu bisa juga karena ketidaktahuan orang menyangkut asumsi dasar apa yang mendasari pemikirannya seperti dalam sebuah karya tulis atau penelitian.

Seperti halnya dengan asumsi dasar, etos/nilai-nilai/value juga umumnya tidak dinyatakan secara eksplisit. Menurut Ahimsa-Putra (2011: 10), etos/nilai-nilai adalah “sejumlah kriteria atau patokan yang digunakan untuk menentukan apakah sesuatu itu baik atau buruk, benar atau salah, bermanfaat atau tidak”. Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan “dengan patokan inilah seorang ilmuawan akan menilai hasil penelitian ilmuawan yang lain, kinerja mereka atau produktifitas mereka”. Menurut Ahimsa-Putra dalam sebuah paradigma nilai-nilai ini paling tidak mengenai: “(a) ilmu pengetahuan; (b) ilmu sosial-budaya; (c) penelitian ilmiah; (d) analisis ilmiah; (e) hasil penelitian”. Nilai-nilai dapat dikatakan tidak selalu eksplisit karena nilai-nilai itu selalu didasarkan pada sejumlah kriteria atau patokan yang digunakan untuk menentukan sesuatu itu baik atau buruk, benar atau salah, bermanfaat atau tidak sangat relatif sifatnya dan sangat tergantung siapa yang

memberikan penilaian terutama dalam hal ini para pengkaji yang berada dalam suatu kegiatan ilmiah tersebut serta penekanan nilai-nilai ini juga berbeda-beda. Menurut Ahimsa-Putra (2011: 6) penekanan nilai-nilai “sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya masyarakat tempat para ilmuawan tersebut menjalankan aktivitas keilmuawan mereka”. Contoh-contoh nilai yang baik berkenaan dengan ilmu pengetahuan misalnya adalah nilai yang mengatakan “ilmu pengetahuan yang baik adalah yang bermanfaat bagi kehidupan manusia”; atau “ilmu pengetahuan yang baik adalah yang teori-teorinya bisa bersifat universal”; atau “ilmu pengetahuan yang baik adalah yang diperoleh dengan menggunakan metode dan prosedur tertentu yang dapat mencegah masuknya unsur subjektivitas peneliti” dan sebagainya (Ahimsa-Putra, 2011: 6).

Unsur paradigma yang ketiga yaitu model juga umumnya tidak dinyatakan secara eksplisit. Menurut Ahimsa-Putra (2011: 6) model adalah “perumpamaan, analogi, kiasan tentang gejala yang dipelajari, sehingga seringkali model juga menjadi seperti asumsi dasar. Meskipun demikian model bukanlah asumsi dasar”. Model menurut Ahimsa-Putra dapat dibedakan menjadi dua yakni: “model utama (primary model) dan model pembantu (secondary model). Model yang dimaksudkan disini adalah primary model. Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan model bisa berupa kata-kata (uraian) maupun gambar. Model pembantu bisa berupa diagram, skema, bagan atau sebuah gambar, yang akan membuat orang lebih mudah mengerti apa yang dijelaskan oleh seseorang. Jadi kalau model utama harus ada sebelum seseorang peneliti melakukan penelitiannya, model pembantu biasanya muncul dalam hasil analisis atau setelah penelitian dan analisis dilakukan. Menurut Ahimsa-Putra sebuah model muncul karena adanya

persamaan-persamaan tertentu antara fenomena satu dengan fenomena yang lain. Sebuah model yang banyak menghasilkan implikasi teoritis dan metodologis merupakan sebuah model yang produktif. Ilmu sosial budaya menurut Ahimsa-Putra perlu menggunakan model karena secara empiris gejala sosial budaya merupakan gejala yang sangat kompleks. Lebih lanjut dinyatakan model ini merupakan perumpamaan-perumpamaan yang berfungsi menyederhanakan kompleksitas tersebut, agar keseluruhan gejala dapat dirangkum, dapat diketahui unsur-unsurnya, serta saling keterkaitan antar unsur-unsur tersebut atau gejala tersebut dapat kemudian dipelajari dengan cara tertentu.

Model dapat dikatakan tidak selalu eksplisit karena model merupakan “perumpamaan, analogi, kiasan tentang gejala yang dipelajari, sehingga seringkali model juga menjadi seperti asumsi dasar, meskipun demikian model bukanlah asumsi dasar”. Seperti halnya asumsi dasar model sering sekali tidak dinyatakan secara eksplisit bisa dikarenakan anggapan bahwa semua orang telah mengetahui model yang digunakan karena sudah tersirat dan tidak dinyatakan secara tersurat. Bisa juga karena ketidakmampuan orang dalam menyusun atau menciptakan sebuah model yang tepat yang mendasari pemikirannya seperti dalam sebuah karya tulis atau penelitian.

Contoh model yaitu misalnya sebuah asumsi dasarnya yang menyatakan manusia adalah *animal symbolicum* yaitu hewan yang menggunakan simbol-simbol. Dengan asumsi seperti ini dapat menghasilkan model-model yang berbeda seperti model kebudayaan sebagai teks yang berlaku dalam teori interpretative, model kebudayaan sebagai bahasa yang berlaku dalam teori strukturalisme Levi-Strauss dan etnosains. Contoh lainnya adalah asumsi dasar dari teori evolusi kebudayaan dengan tokoh-tokoh

seperti L. H. Morgan, H. Specer, E.B. Tylor dan teori fungsional struktural dengan tokoh-tokoh Malinowski dan Radcliffe-Brown menyatakan bahwa “kebudayaan itu seperti organisme”.

- b Bandingkan salah satu elemen yang tidak eksplisit dari pandangan evolusi kebudayaan dan fungsionalisme. Jelaskan persamaan dan perbedaannya!

JAWABAN:

Perbandingan salah satu elemen/unsur yang tidak eksplisit dari pandangan evolusi kebudayaan dan fungsionalisme. Salah satu unsur paradigma yang tidak eksplisit yang akan dibandingkan antara unsur yang ada dalam pandangan evolusi kebudayaan dan fungsionalisme adalah model. Model dalam pandangan evolusi kebudayaan dan fungsionalisme adalah sama-sama model organisme atau model mesin. Model organisme yaitu melihat realita mencakup benda-benda dan makhluk hidup, sama dengan organisme yang amat terbagi-bagi, dan begitu banyak bagan dan pola. Seperti organisme yang memiliki pengalamannya sendiri dan organismenya sendiri, demikian juga dengan manusia. Model dalam pandangan evolusi kebudayaan dan fungsionalisme walaupun sama-sama model organisme atau model mesin namun memiliki perbedaan. Menurut Ahimsa-Putra (2011: 19) kaum fungsionalis tidak berupaya merekonstruksi tahap-tahap evolusi kebudayaan atau unsur-unsurnya sebagaimana kaum evolusionis. Kaum fungsionalis lebih tertarik untuk mengetahui fungsi berbagai gejala sosial-budaya seperti halnya fungsi suatu organ dalam organisme. Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan dengan

paradigma fungsionalisme ini, perhatian peneliti tidak lagi ditunjukkan pada upaya mengetahui asal usul pranata atau unsur budaya tertentu sebagaimana kaum evolusionis, tetapi lebih pada fungsinya dalam konteks kehidupan masyarakat atau kebudayaan tertentu. Suatu unsur kebudayaan yang berasal dari masa lampau tidak lagi dilihat sebagai sisa-sisa budaya lama (kaum evolusionis), tetapi sebagai unsur budaya yang tetap aktual dalam masyarakat karena mempunyai fungsi tertentu (kaum fungsionalis).

2. Paradigma-paradigma ini mempunyai basis epistemologi (filsafat ilmu):
 - a. Tunjukkan dua paradigma yang berbasis epistemologi positivisme. Jelaskan/tunjukkan bukti-buktinya bahwa dua paradigma tersebut berbasis positivisme.

JAWABAN:

Contoh dua paradigma yang berbasis epistemologi positivisme yaitu paradigma/studi perbandingan, telaah struktural fungsional dan telaah fungsional.

Bukti-buktinya bahwa paradigma/studi perbandingan, telaah struktural fungsional dan telaah fungsional berbasis positivisme:

- (1) Studi-studi yang ada dalam paradigma studi perbandingan umumnya bertujuan untuk bisa menghasilkan generalisasi-generalisasi tentang gejala sosial budaya yang dapat menyerupai "hukum" mengenai fenomena tersebut. Selain itu menggunakan metode perbandingan sebagai sarannya. Salah

satu contoh yang tampak jelas dalam berbagai karya ahli antropologi Indonesia Prof. Koentjaraningrat (Ahimsa-Putra, 1994: 5).

- (2) Telaah kajian fungsionalisme secara implisit menggunakan model sistem dalam kajiannya. Contohnya adalah penelitian yang dilakukan oleh Prof. Danandjaja yang berusaha mengungkapkan “hubungan yang ada diantara pengasuhan anak dengan pranata-pranata sosial di Desa Trunyan”; Studi Ahimsa-Putra (1986) mengenai “hubungan patron-klien di Sulawesi Selatan”. “Studi ini mencoba menguji pandangan J. Scott mengenai sistem patronase di Asia Tenggara yang memperlakukan gejala patronase sebagai suatu fenomena sosial budaya yang tumbuh dan berkembang baik dalam kondisi struktural-kultural tertentu” (Ahimsa-Putra, 1994: 10), Studi Parsudi Suparlan tentang hunian liar di perkotaan”. Dalam kajiannya “dia memperlakukan keberadaan dan berkembangnya hunian liar di kota sebagai fungsional dalam struktur perkotaan yang bersangkutan” (Ahimsa-Putra, 1994: 11).
- (3) Telaah fungsionalisme terhadap suatu gejala sosial budaya berfokus pada “fungsi” dari gejala yang dikaji. Kajian-kajian yang ada dalam paradigma fungsionalisme baik secara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi menggunakan model-model yang berasal dari ilmu alam (natural sciences), terutama ilmu biologi. Masyarakat atau kebudayaan yang ada dalam kajian paradigma fungsionalisme ini ditanggapi sebagai suatu “organisme”, dimana berbagai unsur yang membentuknya saling berkaitan dan mempunyai hubungan fungsional satu dengan yang lain (Ahimsa-Putra, 1994: 4). Contohnya adalah analisis fungsional yang dilakukan oleh Johsz R. Mansoben, Elisabeth J. Sumarauw, dr. Hans J. Daeng mengenai fungsi

ritual; serta kajian kelompok kekerabatan Jawa oleh Sjafrir Sairin (Ahimsa-Putra, 1994: 13).

- b Paradigma strukturalisme dipengaruhi oleh linguistik seperti halnya paradigma etnosains. Tunjukkan apa perbedaan penting pada epistemologinya dari dua paradigma tersebut! Buktikan!

JAWABAN:

Perbedaan penting epistemologinya dari paradigma strukturalisme dan etnosains yang sama-sama dipengaruhi oleh linguistik:

Seorang peneliti kebudayaan yang dalam penggunaan paradigmanya dipengaruhi oleh linguistik tentunya memiliki pilihan-pilihan tertentu dalam pandangan-pandangannya. Menurut Ahimsa-Putra (2006: 32) ada dua pilihan bagi seorang peneliti kebudayaan yang berdasarkan pandangan-pandangan mengenai teks yang kemudian dapat diperlakukan sebagaimana halnya seorang ahli bahasa memperlakukan kalimat. Pertama, mengambil semantik differensial yang informal sebagai modelnya dan menerapkannya langsung pada teks-teks tertentu. Menurut saya, pilihan pertama ini berlaku bagi paradigma etnosains. Kedua, mencoba menemukan semacam tata bahasa ala Chomsky atau fonologi ala Jakobson. Menurut Ahimsa-Putra, Levi-Strauss memilih yang kedua. Dengan demikian sebagaimana yang dinyatakan Ahimsa-Putra pilihan pertama yang diambil oleh etnosains yaitu mengambil semantik differensial yang informal sebagai modelnya dan menerapkannya langsung pada teks-teks

tertentu dan pilihan kedua yang diambil paradigma struktural Levi-Straus yaitu mencoba menemukan semacam tatabahasa ala Chomsky atau fonologi ala Jakobson sekaligus merupakan perbedaan penting dari paradigma strukturalisme dan etnosains yang sama-sama dipengaruhi oleh linguistik.

Buktinya paradigma etnosains memilih pilihan pertama (mengambil semantik differensial yang informal sebagai modelnya dan menerapkannya langsung pada teks-teks tertentu):

Terkait dengan beberapa asumsi dasar yang ada dalam paradigma etnosains. Menurut Ahimsa-Putra (1985: 106-109) penggunaan model linguistik dalam etnosains membawa implikasi pada pendefinisian kebudayaannya. Definisi yang digunakan dalam etnosains adalah definisi yang bersumber dari Goodenough yaitu "Budaya suatu masyarakat terdiri atas segala sesuatu yang harus diketahui atau dipercayai seseorang agar dia dapat berperilaku sesuai dengan cara yang diterima oleh masyarakat. Budaya bukanlah suatu fenomena material: dia tidak terdiri dari benda-benda, manusia, perilaku atau emosi. Budaya adalah pengorganisasian dari hal-hal tersebut. Budaya adalah satu bentuk hal-ihwal yang dipunyai manusia dalam pikiran (mind), model yang mereka punya untuk mempersepsikan, menghubungkan dan seterusnya menginterpretasikan hal-ihwal tersebut". Singkatnya dapat dikatakan bahwa kebudayaan sebagai suatu sistem pengetahuan atau sistem ide. Ada beberapa implikasi dari pemakaian definisi tersebut. Menurut Ahimsa-Putra implikasinya antara lain: (1) ahli antropologi harus menguasai bahasa masyarakat yang ditelitinya. Asumsinya jalan yang paling mudah untuk sampai pada sistem pengetahuan suatu masyarakat yang isinya antara lain klasifikasi-klasifikasi, aturan-aturan, prinsip-prinsip dan sebagainya adalah melalui bahasa; (2) dalam

mengajukan pertanyaan-pertanyaan peneliti sebaiknya menggunakan konsep-konsep yang dimiliki oleh warga masyarakat yang diteliti. Lebih lanjut Ahimsa-Putra (1985) menyatakan paradigma etnosains banyak memperhatikan kategori-kategori yang dimiliki oleh kebudayaan tertentu. Kategorisasi ini tercermin dalam bahasa pendukung kebudayaan tersebut. Ahimsa-Putra menyatakan bahwa seorang peneliti dengan pendekatan etnosains akan memperhatikan istilah-istilah yang dipakai oleh mereka yang ditelitinya. Lebih lanjut Ahimsa-Putra mengatakan cara untuk mengetahui kriteria yang dipakai dalam pengklasifikasian selain menggunakan wawancara juga dapat menggunakan kartu-kartu yang berisi kategori-kategori yang ada. Si informan disuruh mengelompokkan sendiri kategori-kategori tersebut.

Buktinya Paradigma Strukturalisme memilih pilihan kedua (mencoba menemukan semacam tatabahasa ala Chomsky atau fonologi ala Jakobson):

Terkait dengan beberapa asumsi dasar yang ada dalam paradigma strukturalisme Levi-Strauss. Menurut Ahimsa-Putra (2006: 66-71) ada sekitar empat asumsi-asumsi dasar yang dianggap penting diantara sejumlah asumsi-asumsi dasar dalam strukturalisme Levi-Strauss. Pertama, dalam strukturalisme ada anggapan bahwa berbagai aktivitas sosial dan hasilnya, seperti dongeng, upacara-upacara, sistem kekerabatan dan pola tempat tinggal, pakaian dan sebagainya, secara formal semuanya dapat dikatakan sebagai bahasa-bahasa atau lebih tepatnya merupakan perangkat tanda dan simbol yang menyampaikan pesan tertentu. Oleh karena itu terdapat ketertataan (order) serta keterulangan (regularities) pada berbagai fenomena tersebut. Kedua, dalam strukturalisme ada anggapan bahwa dalam diri manusia terdapat kemampuan dasar

yang diwariskan secara genetis - sehingga kemampuan ini ada pada semua orang yang 'normal'- yaitu kemampuan untuk structuring, untuk menstruktur, menyusun suatu struktur, atau menempelkan suatu struktur tertentu pada gejala-gejala yang dihadapinya. Adanya kemampuan ini membuat manusia (seolah-olah) dapat melihat struktur di balik berbagai macam gejala. Ketiga, suatu istilah ditentukan maknanya - mengikuti Saussure - oleh relasi-relasinya pada suatu titik waktu tertentu, yaitu secara sinkronis, dengan istilah-istilah yang lain, para penganut strukturalisme berpendapat bahwa relasi-relasi suatu fenomena budaya dengan fenomena-fenomena yang lain pada titik waktu tertentu inilah yang menentukan makna fenomena tersebut. Keempat, relasi-relasi yang ada pada struktur dalam dapat diperas atau disederhanakan lagi menjadi oposisi berpasangan (binary opposition). Oposisi ini dapat dibedakan menjadi dua yakni eksklusif dan tidak eksklusif. Contoh oposisi pertama adalah: menikah dan tidak menikah. Contoh oposisi kedua adalah: air - api, siang - malam.

3. Paradigma-paradigma kebudayaan telah menghasilkan sejumlah etnografi dan seperti yang telah ditunjukkan Clifford Geertz. Etnografi-etnografi ini juga mempunyai genre-genre tertentu:
 - a. Apa genre-genre etnografi-etnografi dari Prof. Koentjaraningrat seperti misal Manusia dan Kebudayaan di Indonesia, Masyarakat Desa Masa Kini, Masyarakat Terasing. Apa alasan anda menyatakan demikian. Argumentasikan!

JAWABAN:

Genre-genre etnografi-etnografi dari Prof. Koentjaraningrat menurut Ahimsa-Putra (1997) adalah Etnografi Laci. Menurut Ahimsa-Putra (1997: 22) jika diperhatikan isi dari berbagai macam buku dan artikel etnografis maka dari perspektif tertentu kita akan dapat tiga kategori. Pertama, kategori etnografi yang bersifat asal deskripsi yang disebut Ahimsa-Putra "Etnografi Awam". Oleh karena etnografi seperti itu pada umumnya ditulis oleh orang awam bukan ahli antropologi. Kedua, etnografi yang berisi deskripsi baik yang mendalam maupun yang dangkal, tetapi juga bersifat klasifikasi yang dinamakan Ahimsa-Putra sebagai "Etnografi Laci". Kata 'Laci' oleh Ahimsa-Putra dipakai untuk menekankan aspek klasifikasi yang sangat menonjol dalam etnografi semacam itu. Laci menunjukkan bahwa dalam kehidupan kita biasa menaruh berbagai benda yang berbeda dalam laci yang berbeda. Cara seperti ini menurut Ahimsa-Putra mirip dengan cara yang dilakukan sebagian ahli antropologi dalam menulis sebuah etnografi. Ketiga, etnografi yang berisi deskripsi juga namun sudah lebih analitis dan disebut Ahimsa-Putra sebagai "Etnografi Analitis". Menurut Ahimsa-Putra etnografi Koentjaraningrat dan yang diedit Koentjaraningrat dikategorikan dalam "Etnografi Laci". Etnografi Laci menurutnya pada umumnya sudah lebih sistematis dalam arti uraian mengenai masyarakat dan kebudayaan diberikan dengan mengikuti urutan tertentu yang telah ditentukan. Lebih lanjut dinyatakan bahwa urutannya didasarkan pada pandangan unsur-unsur kebudayaan universal seperti bahasa, mata pencaharian, organisasi sosial, agama dan sebagainya. Menurut Ahimsa-Putra judul-judul unsur kebudayaan ini menjadi semacam "Laci" tempat si penulis memasukkan berbagai informasi etnografi yang didapatnya dari pengalaman lapangan.

Tulisan-tulisan Koentjaraningrat tentang kebudayaan suku-suku bangsa di Indonesia dalam buku *Manusia dan Kebudayaan Indonesia*, *Masyarakat Desa di Indonesia*, *Penduduk Irian Barat*, *Masyarakat Terasing di Indonesia*, dan *Kebudayaan Jawa* yang diedit dan ditulis oleh Koentjaraningrat sangat jelas menunjukkan ciri yang diistilahkan Ahimsa-Putra *Etnografi Laci*. Ahimsa Putra menyatakan (1997: 25-28) *etnografi laci* umumnya sudah lebih 'ilmiah' atau 'etnografis'. Dalam *etnografi* ini kita dapat menemukan "banyak pendefinisian konsep-konsep analitis" dalam antropologi yang mungkin tidak ditemukan dalam *Etnografi Awam*. Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan dalam *etnografi Laci* tersebut si penulis (*etnografer*) tampil "mengambil jarak" dengan subjek *etnografinya*. Sebagaimana seorang pengamat pandangan-pandangan subjektif tampak berusaha dihindari. Pernyataan-pernyataan informan juga tidak ditampilkan. Menurut Ahimsa-Putra ini dilakukan untuk menghindari kesan "subjektifitas", "tidak ilmiah" atau "tidak objektif". Selain itu bahasa sebagai medium representasi dipakai untuk menampilkan dan memaparkan realitas empiris dengan baik. "Kebudayaan" suku-suku bangsa dan masyarakat yang digambarkan penulis merupakan rekonstruksi (*pencipta kebudayaan*) bukan 'realitas' yang dilihat, didengar dan dirasakan oleh penulis.

Kerangka teori dalam *Etnografi Laci* menurut Ahimsa-Putra ada namun belum terlalu eksplisit (*tersembunyi*) karena dalam *etnografi laci* biasanya tidak berangkat dari suatu masalah. Dengan demikian tidak ada tuntutan perpektif tertentu digunakan untuk menjawab permasalahan, sehingga terasa lebih "datar" ("kering"), "dangkal" dan "kurang tajam". *Etnografi* Koentjaraningrat menurut Ahimsa-Putra disusun mengikuti pandangan tujuh unsur universal kebudayaan, sehingga mudah untuk dimanfaatkan

dalam studi perbandingan yang “cross-cultural”. Melalui studi perbandingan ini diharapkan dapat dicapai rumusan-rumusan “hukum-hukum” atau “dalil” fenomena sosial budaya. Ini menunjukkan bahwa epistemologi yang digunakan oleh Prof Koentjaraningrat adalah epistemologi positivistik (Ahimsa-Putra, 1997).

- b Apa basis epistemologis dari etnografi-etnografi Prof. Koentjaraningrat dan apa paradigma yang beliau gunakan! Jelaskan!

JAWABAN:

Basis epistemologis dari etnografi-etnografi Prof. Koentjaraningrat adalah positivisme dan paradigma yang beliau gunakan adalah fungsionalisme struktural.

Berdasarkan anggapan-anggapan dasar yang ada dalam etnografi-etnografi Prof. Koentjaraningrat menurut Ahimsa-Putra (1997) memang menunjukkan basis epistemologi yang positivistik antara lain karena asumsi dasar dalam etnografi beliau menyiratkan: (a) gejala sosial budaya merupakan bagian dari gejala alami, (b) ilmu sosial budaya juga harus dapat merumuskan hukum-hukum atau generalisasi-generalisasi yang mirip dalil, mengenai gejala sosial-budaya; (c) berbagai prosedur serta metode penelitian dan analisis yang ada telah berkembang dalam ilmu-ilmu alam dapat dan perlu diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial budaya. Walaupun Profesor Koentjaraningrat dalam berbagai karyanya yang produktif tidak

pernah menguraikan secara eksplisit berbagai asumsi dari pendekatan yang dipakainya, namun demikian Ahimsa-Putra (1997) dengan jeli dapat memperlihatkan bahwa Antropologi Koentjaraningrat memang merupakan Antropologi dengan ciri-ciri epistemologi yang positivistik. Dalam menyusun argumentasinya Ahimsa-Putra (1997) memanfaatkan tulisan-tulisan para ahli antropologi yang pandangannya diikuti oleh Profesor Koentjaraningrat dan yang secara eksplisit telah menguraikan asumsi-asumsi serta landasan filosofis pendekatan mereka. Dengan demikian analisis yang dikemukakan Ahimsa-Putra (1997) sangat berdasar dengan bukti-bukti ilmiah yang sangat menguatkan. Ahimsa-Putra (1997) memulai argumentasinya dengan membahas terlebih dahulu apa yang dimaksud dengan positivisme dalam Antropologi atau ilmu sosial. Penjelasananya begitu rinci dimulai dari berbagai ahli yang terlebih dahulu membahas apa itu positivisme dalam ilmu sosial. Dengan demikian dalam tulisan Ahimsa-Putra (1997) kita tidak hanya mengetahui seperti apa Antropologi Koentjaraningrat itu tetapi juga mendapat pemahaman mengenai epistemologi positivisme.

Paradigma yang digunakan oleh Prof. Koentjaraningrat digunakan adalah fungsionalisme. Bila ditinjau dari sudut pandang mengenai masyarakat dan kebudayaan menurut Ahimsa-Putra (1997), Antropologi Koentjaraningrat adalah Antropologi yang fungsionalistik. Lebih lanjut Ahimsa-Putra menyatakan ada tiga definisi fungsi yang dilontarkan oleh Spiro dan menurut Koentjaraningrat dua diantaranya diikuti oleh para ahli antropologi yakni: (1) fungsi “sebagai konsep yang menerangkan hubungan kovariabel antara satu hal dengan yang lain (kalau nilai dari satu hal X berubah, maka nilai dari suatu hal yang lain Y yang ditentukan oleh X tadi juga berubah dan (2) fungsi “sebagai konsep

yang menerangkan hubungan yang terjadi antara satu hal dengan hal-hal lain dalam suatu sistem yang bulat (suatu bagian dari suatu organisme yang berubah, menyebabkan perubahan dari berbagai bagian lain, malahan sering menyebabkan perubahan dalam seluruh organisme).

DAFTAR PUSTAKA

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 1985. "Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan", Masyarakat Indonesia, Tahun ke-XII (No. 2): 103-133.

_____. 1994. "Antropologi di Indonesia oleh Ahli Antropologi Indonesia: Perspektif Epistemologis", Lokakarya Perilaku Manusia Dibahas Dari Perspektif Kajian Ilmu Sosiologi, Antropologi, Psikologi dan Sejarah di Indonesia, UC Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 22 Agustus 1994.

_____. 1997. "Antropologi Koentjaraningrat Sebuah Tafsir Epistemologi, Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia (E. K. M. Masinambow ed.). Jakarta: Asosiasi Antropologi Indonesia Bekerjasama dengan Yayasan Obor Indonesia.

_____. 1997. "Etnografi sebagai Kritik Budaya: Mungkinkah di Indonesia", Jerat Budaya, No.1/I: 16-40.

_____. 2006. *Strukturalisme Levi-Strauss Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press.

_____. 2009. "Paradigma Ilmu Sosial-Budaya Sebuah Pandangan", dalam Makalah disampaikan pada Kuliah Umum "Paradigma Penelitian Ilmu-ilmu Humaniora" diselenggarakan oleh Program Studi Linguistik, Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia, di Bandung, 7 Desember 2009.

_____. 2011. "Paradigma, Epistemologi dan Etnografi dalam Antropologi", Makalah Seminar disampaikan dalam ceramah "Perkembangan Teori dan Metode Antropologi"

diselenggarakan oleh Jurusan Antropologi, Universitas Airlangga,
di Surabaya, 6 Mei 2011.

Teori-Teori ANTROPOLOGI (KEBUDAYAAN)

Isi Buku ini disadur secara bebas dan mengalami pengeditan dari buku-buku asli dan makalah yang berkenaan dengan Teori-teori Antropologi (Kebudayaan).

Buku ini terdiri dari 12 pokok bahasan, berisi tentang:

- Review Paradigma Ilmu Sosial Budaya Sebuah Pandangan (Prof. Dr. Hedy Shri Ahimsa-Putra, M.A., M.Phil);
- Review Sejarah Teori Antropologi I (Koetjaraningrat);
- Review Sejarah Teori Antropologi II (Koetjaraningrat);
- Review Antropologi Koentjaraningrat Sebuah Tafsir Epistemologi (Hedy Shri Ahimsa-Putra);
- Review Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Jilid I (J. van Baal);
- Review Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Jilid II (J. van Baal);
- Review Teori Budaya (David Kaplan dan Robert A. Manners);
- Review Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan (Hedy Shri Ahimsa-Putra);
- Review Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia (Ernst Cassirer);
- Review Fenomenologi dan Hermeneutik: Sebuah Perbandingan - Epistemologi (Hedy Shri Ahimsa-Putra); dan
- Paradigma Hermeneutik dalam Antropologi: Suatu Penafsiran terhadap Karya Sastra Ende Siboru Tombaga (Ratih Baiduri).
- Contoh Soal Teori-teori Antropologi (Ratih Baiduri)



YAYASAN KITA MENULIS
press@kitamenulis.id
www.kitamenulis.id

ISBN 978-623-7645-22-1

