

J. van Baal

**SEJARAH DAN
PERTUMBUHAN
TEORI
ANTROPOLOGI
BUDAYA
(Hingga Dekade 1970)**

Kata Pengantar:
Prof. Dr. Selo Soemardjan

jilid 1

**SEJARAH DAN PERTUMBUHAN
TEORI ANTROPOLOGI BUDAYA**

J. van Baal

**SEJARAH DAN PERTUMBUHAN
TEORI ANTROPOLOGI BUDAYA**
(Hingga Dekade 1970)

Jilid 1

Kata Pengantar:
Prof. Dr. Selo Soemardjan
Ketua Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial



Penerbit PT Gramedia, Jakarta, 1987

SEJARAH DAN PERTUMBUHAN TEORI ANTROPOLOGI BUDAYA

(Hingga Dekade 1970)

Oleh J. van Baal

Diindonesiakan oleh Drs. J. Piry

GM 206 87.210

© Penerbit PT Gramedia, Jl. Palmerah Selatan 22, Jakarta 10270

Perwajahan oleh Ipong Purnama Sidhi

Disain sampul oleh Sofnir Ali

Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit PT Gramedia,
anggota IKAPI, Jakarta, 1987

Terbitan ini dimungkinkan atas kerja sama

Penerbit PT Gramedia dengan Bureau Indonesische Studien
Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde, Leiden

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mereproduksi
sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	ix
PENDAHULUAN	1
I. PERKENALAN	3
1. Beberapa Macam Antropologi	4
2. Antropologi Fisis	11
3. Pengertian Kultur	16
II. PERMULAAN RENUNGAN ILMIAH TENTANG AGAMA SEBAGAI GEJALA BUDAYA	21
1. Pengantar	21
2. Pengetahuan tentang Bangsa-bangsa Asing dan Agama-agama dalam Abad ke-18	27
3. Apa Artinya Religi?	31
4. Studi-studi Ilmiah Pertama tentang Religi dan Kultur	35
III. STUDI TENTANG MITOS	39
1. Latar Belakang Sejarah	39
2. Mitos, Dongeng, Cerita Rakyat, dan Seterusnya	42
3. Max Müller (1823–1903)	48
IV. PRASEJARAH MENGENAI STUDI TENTANG SEGI-SEGI KEBUDAYAAN MASYARAKAT. PENGANTAR TENTANG KEKERABATAN	52
1. Pengantar	52
2. Pengaruh dari Sumber Sejarah Hukum	54
3. Pengantar dalam Menggunakan Pengertian Kekkerabatan	60
4. Teori-teori Pertama tentang Perkawinan dan Kekkerabatan	72
5. Lewis H. Morgan (1818–1881): Permulaan Ilmu Pengetahuan	78
V. ALIRAN KLASIK DALAM ANTROPOLOGI BUDAYA	84
1. Tylor. Animisme	84
2. Tylor tentang Perkawinan dan Kekkerabatan	96

3. Totemisme	102
4. W. Robertson Smith (1846–1894) dan Arti Ritual	104
5. Sir James George Frazer (1854–1941) dan Studi tentang Magi	109
VI. PERMULAAN PERLAWANAN TERHADAP EVOLUSIONISME GARIS-LURUS ALIRAN KLASIK	114
1. Perkenalan	114
2. Edward Westermarck (1862–1939)	116
3. Gejala-gejala Realisme Lain dalam Penilaian Gejala-gejala Sosial	122
4. Keraguan dalam Mempertimbangkan Gejala Religi (Andrew Lang; W. James)	123
VII. KEPERCAYAAN PADA KEKUASAAN GAIB DAN PERAN RASA KETIDAKTERGANTUNGAN DALAM RELIGI	129
1. Pengertian Mana	129
2. R.R. Marett	131
3. Bentuk-bentuk Kepercayaan Lain tentang Mana. Teori Albert C. Kruyt	134
4. K.Th. Preusz (1869–1938)	139
5. Heilbringer, Kekuasaan dan Makhluk Tertinggi. Söderblom	141
6. Fenomenologi Agama	146
7. K.Th. Preusz (Lanjutan)	150
VIII. ANTROPOLOGI DI JERMAN. MUNCULNYA ALIRAN- ALIRAN SEJARAH DAN DI TEMPAT-TEMPAT LAIN	153
1. Pengantar, Bastian, Wundt, Ratzel	153
2. Terjadinya Aliran Historis	156
3. P. Wilhelm Schmidt S.V.D. (1864–1954)	159
4. Pan-babylonisme dan Pan-egyptianisme	165
5. Pembahasan Aspek Sejarah dalam Antropologi Amerika	167
IX. ANTROPOLOGI AMERIKA DI BAWAH PENGARUH FRANZ BOAS, DEBAT ANTARA KROEBER DAN RIVERS	172
1. Franz Boas (1858–1942)	172
2. Alfred L. Kroeber (1876–1960)	175
3. W.H.R. Rivers (1864–1922)	177
4. Rivers (Lanjutan)	187
5. Robert H. Lowie (1883–1957)	189
6. Kritik A.A. Goldenweiser atas Pengertian Totemisme	194
7. Paul Radin (1883–1959)	196
X. ALIRAN ANTROPOLOGI PRANCIS. DURKHEIM	201
1. Ikhtisar Pengantar Karya Durkheim	201
2. Bentuk Masyarakat yang Berkuasa atas Pemikiran	204
3. Arti Sakral dalam Karya Para Pengikut Durkheim	208
4. Les Formes élémentaires de la Vie religieuse (Bentuk-bentuk Elementer Kehidupan Religius)	213

5. Kritik	216
6. Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939)	220
7. Penutup. Davy dan Mauss tentang Kontrak dan Hadiah	226
INDEKS NAMA	229
RIWAYAT SINGKAT PENGARANG	233

KATA PENGANTAR

DENGAN senang hati saya memenuhi permintaan Drs. J. Piry untuk menulis kata pengantar buat terjemahan ke dalam bahasa Indonesia dari buku yang ditulis oleh Profesor J. van Baal dalam bahasa Belanda dengan judul asli *Geschiedenis en Groei van de Theorie der Culturele Anthropologie (tot ± 1970)*. Judul ini diterjemahkan menjadi *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (hingga ± 1970)*.

Di Indonesia Profesor van Baal lebih dikenal sebagai Gubernur Nieuw Guinea pada waktu daerah itu masih di bawah kekuasaan negeri Belanda sebelum penyerahan daerah itu pada tahun 1963 dengan resmi kepada Republik Indonesia untuk kemudian dijadikan Provinsi Irian Jaya.

Kehadiran Profesor van Baal di Irian Jaya memberi kesempatan kepadanya untuk mengembangkan ilmunya antropologi budaya dan lebih mengenal kebudayaan suku-suku yang hidup di daerah itu.

Adapun buku yang dihimpun sekarang ini menurut keterangan penulisnya merupakan penulisan kuliah-kuliah yang diberikan olehnya kepada sekelompok orang-orang Indonesia yang datang ke negeri Belanda untuk mengikuti studi pascasarjana di bidang antropologi. Seperti yang disebutkan dalam judulnya, buku ini mengenai teori-teori antropologi budaya dalam perkembangannya sampai kira-kira tahun 1970.

Barang siapa mengenal kepustakaan yang kini ada di Indonesia di bidang antropologi budaya, diduga menyambut buku ini dengan baik. Kekurangan buku-buku teori di bidang itu dirasakan dalam kalangan luas sejak antropologi mulai dikuliahkan di lembaga-lembaga pendidikan tinggi pada awal 1950-an. Sejak waktu itu sangat dirasakan perlunya literatur teori-teori itu, akan tetapi yang tersedia adalah buku-buku dalam bahasa asing yang sukar dapat dipahami oleh para mahasiswa dan juga oleh sebagian besar dari dosen-dosen di Indonesia. Untuk menerjemahkannya diperlukan orang-orang yang menguasai tiga unsur, yaitu ilmu antropologi, bahasa asing (kebanyakan Inggris), dan bahasa Indonesia tertulis. Untuk menemukan orang yang paham akan kombinasi itu di Indonesia sukarnya bukan main. Oleh karena itu penerjemahan buku karangan Profesor van Baal ini benar-benar mengisi kekosongan

dan memenuhi keperluan yang dirasakan oleh setiap orang di Indonesia yang belajar atau menerapkan antropologi budaya.

Perkembangan ilmu-ilmu sosial pada umumnya dan antropologi budaya pada khususnya, sebelum Perang Dunia Kedua, menunjukkan sifat kualitatif yang kuat. Mungkin hal itu terjadi karena perkembangan itu pada pokoknya didukung oleh para ilmuwan di Eropa yang masih banyak berpegangan pada falsafat dalam segala alirannya. Kalaupun ada ilmuwan-ilmuwan Amerika menonjol dalam proses pengembangan ini, kebanyakan di antara mereka membawa bibit ilmunya dari Eropa. Nama-nama besar seperti Max Weber, Durkheim, Karl Marx, Malinowski, Tylor, Kluckholm, dan beberapa nama lainnya dikenal hasil-hasil pemikirannya di kalangan para ilmuwan sosial di seluruh dunia. Hasil pemikiran dan penelitian mereka merupakan batu-batu dasar yang mampu mendukung bangunan antropologi yang makin lama makin luas dan tinggi.

Setelah Perang Dunia Kedua selesai, tampaknya dorongan perkembangan ekonomi, politik, ilmu pengetahuan, dan teknologi berlangsung lebih kuat dari Amerika yang polanya lebih banyak obyektif, empiris, dan faktual. Dengan munculnya banyak negara baru di dunia di mana kebudayaannya masih sederhana, timbul motivasi baru bagi antropologi budaya untuk mengetahui lebih mendalam kebudayaan-kebudayaan itu. Hasilnya terwujud dengan karangan-karangan baru yang jumlahnya setiap tahun meningkat. Berbeda dengan karangan-karangan dari zaman sebelum Perang Dunia Kedua, maka kebanyakan dari karangan-karangan baru itu, meskipun berguna untuk menambah pengetahuan, namun kurang mendalam untuk menumbuhkan pengertian yang mendasar mengenai masalah-masalah yang diungkapkan dengan studi dan penelitian antropologi budaya.

Kita tidak mengharapkan bahwa buku yang terjemahannya disajikan sekarang ini dapat membawakan pengertian yang lebih mendalam tentang kebudayaan di Indonesia. Untuk keperluan itu para ilmuwan sosial dipersilakan mempelajari masing-masing buku yang diperlukan dalam aslinya dan keutuhannya. Buku Prof. van Baal ini tidak dimaksudkan untuk mendalam, akan tetapi buku ini memberi petunjuk tentang adanya teori-teori di bidang antropologi budaya dan perkembangannya sampai kira-kira 1970. Para pembaca diperkenalkan dengan pemikir-pemikir besar serta ilmuwan-ilmuwan lainnya yang berjasa di bidang antropologi. Nama-nama serta karya mereka pantas untuk dikenal oleh setiap sarjana antropologi budaya Indonesia, baik oleh mereka yang hendak mengajar teori maupun yang hendak mengadakan penelitian, ataupun yang berniat menjadi pengamat perkembangan kebudayaan di negara kita.

Di dalam buku ini dengan singkat, tetapi jelas, diketengahkan berbagai teori pokok, misalnya tentang kontrak sosial, religi, fungsionalisme, dan strukturalisme, yang semuanya penting untuk diketahui buat landasan studi lanjutan.

Meskipun konsep-konsep dan teori-teori itu timbul dan dikembangkan oleh ilmuwan-ilmuwan yang sumber kebudayaannya sudah jauh meningkat lebih tinggi dari tingkat sederhana atau primitif, namun semuanya itu tetap dapat memiliki daya guna untuk menjadi penuntun studi dan alat analisa kebudayaan sederhana yang masih ada di Indonesia.

Sudah barang tentu ilmu antropologi budaya akan bertambah kaya apabila dapat diberi sumbangan dalam bentuk hasil studi oleh ilmuwan-ilmuwan yang lahir dan

dibesarkan dalam kancah kebudayaan yang masih sederhana. Sampai sekarang kebudayaan-kebudayaan sederhana yang masih ada di Indonesia itu diteliti dan dipelajari oleh orang-orang dari luar. Betapapun terpelajarnya mereka itu, niscaya mereka tidak mampu menembus kulit kebudayaan itu sampai pada inti perasaan dan kepercayaan yang ada di dalam kebudayaan itu.

Untuk studi yang sekian dalamnya diperlukan ilmuwan yang seperti dikatakan di atas—lahir dan dibesarkan dalam kancah kebudayaan itu sendiri. Dengan demikian jiwanya sejak semula terisi dengan unsur-unsur perasaan dan kepercayaan yang asli, sedang caranya mengejawantahkan kebudayaannya dapat dilakukan dengan sistem ilmiah yang menggunakan rasio yang bersifat obyektif.

Dengan bahasa penelitian dapat dikatakan, bahwa sistem pengumpulan dan analisa data tidak cukup dengan *participant observation* saja, akan tetapi diharapkan terjadinya *cultural involvement* yang nyata. Inilah yang ditunggu-tunggu oleh seluruh masyarakat ilmu-ilmu sosial di dunia ini.

Semoga buku ini dapat menjadi penggugah bagi para peminat antropologi budaya di Indonesia untuk sungguh-sungguh mengarahkan kegiatan intelektualnya kepada tujuan itu.

Jakarta, Januari 1985

Selo Soemardjan

PENDAHULUAN

KARYA ini adalah teks kuliah teori antropologi budaya yang sudah dikoreksi, yang selama tahun 1976 saya berikan pada sejumlah kecil ahli antropologi Indonesia yang datang ke negeri Belanda untuk studi paska-akademial. Pengiriman mereka itu dilaksanakan berkat adanya kerja sama budaya antara Indonesia dan negeri Belanda dalam bidang yang dinamakan Indonesische Studien atau studi tentang Indonesia. Selama tahun-tahun studi tersebut, mereka tidak pernah menuntut mata pelajaran antropologi sebagai pelajaran utama. Karena itu, bagi mereka nampaknya suatu perkenalan mendasar dalam teori umum mata pelajaran antropologi lebih dikehendaki daripada suatu pembahasan panjang-lebar tentang etnografi daerah kebudayaan Indonesia, meskipun dalam teori bidang itu memang mendapat perhatian khusus.

Ada suatu hal lagi. Ketika diadakan kerja sama di bidang studi tentang Indonesia itu dari pihak Indonesia telah diberi tekanan kuat atas pengetahuan bahasa Belanda. Pengetahuan akan bahasa Belanda di Indonesia sedang melenyap dengan cepat, dan hal ini menyebabkan sejumlah sumber lama tidak dapat dicapai. Karena itu, kuliah-kuliah harus ditulis dalam bahasa Belanda dan, di mana mungkin, juga disediakan dalam bentuk tertulis. Dengan adanya tekanan pada bahasa Belanda, maka wajarlah bila hal itu dikaitkan dengan sekadar perkenalan dalam pemikiran Eropa. Jadi, dalam memberikan teori, tekanan diberikan pada hubungan antara teori tersebut dengan sejarah peradaban Eropa. Hal itu dengan sendirinya mengarah pada pembahasan menurut sejarah yang dianut di sini.

Sementara itu diktat ini tidak menjadi suatu sejarah teori yang bulat. Untuk teori perubahan kebudayaan telah disediakan suatu kuliah terpisah dalam bentuk diktat, yang disusun tidak lama sebelum perpisahan saya dengan Utrecht. Kuliah tersebut disediakan dalam jumlah yang cukup dan bila perlu, dipersilakan membaca kuliah tersebut. Selain itu, juga berkenaan dengan beberapa butiran yang membahas penukaran dan perkawinan, saya menganggap cukup untuk membaca buku kecil saya *Reciprocity and the Position of Women* (Van Gorcum, Assen 1975), yang bagi para peserta merupakan bacaan wajib. Dan lagi sesekali juga dianjurkan untuk menggunakan buku saya *Symbols for Communication* (idem 1971). Akhirnya, penanganan metodik di sini tetap terbatas, oleh karena suatu kursus tentang Metoda

dan Teknik Penyelidikan Antropologi (termasuk suatu masa latihan kerja praktis untuk kerja lapangan di Drente) bagi mereka diurus oleh Prof. Dr. J.D. Speckman dan Dr. P. Kloos dari Universitas Leiden.

Buku ini juga ada kekurangan-kekurangannya yang lain. Di antara kekurangan-kekurangan itu, di samping keterbatasan waktu (sejarah ini hanya mencapai tahun 1970), termasuk tidak adanya kepustakaan yang memuat terbitan-terbitan terakhir yang masih dapat dipesan. Berlainan sekali halnya dengan penempatan skema-skema yang ada hubungannya dengan bentuk-bentuk kekerabatan di akhir buku ini. Hal itu sangat menyulitkan dalam mencari halaman-halaman buku, akan tetapi kalau para mahasiswa terdorong untuk membuat beberapa kopi di antaranya, sehingga lebih memudahkan penggunaannya, maka tindakan itu tepat seperti yang saya maksudkan. Memang itulah cara satu-satunya untuk belajar memahami inti skema-skema itu dan menggunakannya.

Akhirulkalimat di sini saya ulangi terima kasih saya pada semua yang telah ikut serta dalam menerbitkan diktat ini dalam bentuk buku, ialah: Subfakultas Sociaal-Cultureele Wetenschappen dan kelompok keahlian Cultureele Anthropologie di Utrecht, Bureau Indonesische Studien di Leiden, dan terutama Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde, juga di Leiden, bagi kesediaannya untuk bertindak sebagai penerbitnya.

Doorn, Maret 1977

J. van Baal

I. PERKENALAN

DALAM antropologi budaya yang menjadi masalah ialah perbedaan-perbedaan antara kebudayaan bangsa-bangsa yang sangat berlain-lainan, dan juga pertanyaan, apakah arti pengaruh perbedaan-perbedaan itu atas manusia: atas kehidupan sosialnya, atas batas-batas kemampuan kebebasannya, atas kekuasaan terhadap dirinya yang dimiliki oleh watak manusia sebagai keutuhan faktor-faktor tertentu yang ditetapkan oleh keturunannya, atas batas-batas yang ditentukan oleh lingkungan dan pendidikannya terhadap kebebasannya, atas keterikatan yang menjadi pembawaan hidup dalam suatu masyarakat dan yang terwujud dalam kewajibannya terhadap alam dan sesama manusia. Hal-hal itu merupakan pertanyaan, sering kali merupakan pertanyaan tentang kehidupan, yang juga menjadi kesibukan filsafat. Namun dengan cara lain, yakni dengan mengadakan pertimbangan atau penalaran dari titik-tolak yang ada hubungannya dengan sifat manusia dan etika (yakni tentang apa yang sepatutnya dilakukan oleh manusia). Dalam antropologi budaya, melakukan pertimbangan semacam yang tersebut di atas, tidak ada tempatnya. Antropologi budaya tidak menyelidiki apa yang harus diperbuat oleh manusia, akan tetapi menyelidiki apa yang pada kenyataannya diperbuat oleh manusia, bagaimana manusia itu bereaksi atas keadaan-keadaan yang jauh berlainan sifatnya, dalam lingkungan dan kebudayaan yang paling berbeda-beda. Barulah antropologi budaya menarik kesimpulan. Dengan demikian antropologi budaya merupakan suatu ilmu pembawa bahan-bahan untuk filsafat. Maka tidaklah mengherankan, bahwa filsafat tiap kali kembali padanya, sebab pada bahan-bahan yang dibawakan oleh antropologi itulah, konklusi-konklusinya dapat diuji kebenarannya. Hal ini juga berpengaruh kembali pada antropologi budaya sendiri; data-data yang oleh antropologi itu dikumpulkan lewat etnografi, dengan senang digabungkannya dalam kerangka teori, dalam teori-teori yang berkata sesuatu tentang keberadaan-manusia (*mens-zyn*). Antropologi budaya adalah ilmu pengetahuan empiris, yang mengambil data-datanya dari penyelidikan, namun juga memikirkan data-data tersebut, dan mengajukan pada dirinya sendiri suatu pertanyaan: apa yang mereka katakan tentang manusia? Itulah sebabnya mengapa kuliah-kuliah ini diselenggarakan terutama melalui teori-teori tersebut.

Sebagian besar dari apa yang menjadi masalah di dalam teori-teori itu ialah pertanyaan-pertanyaan yang agak abstrak, misalnya mengapa perkawinan memegang peranan yang demikian penting dalam kehidupan manusia, atau mengapa manusia lagi-lagi kembali pada gagasan-gagasan dan pada praktek-praktek yang kita namakan agama? Di samping itu ada juga problema-problema yang sangat praktis, seperti problema-problema mengenai perubahan-perubahan budaya dan modernisasi. Saya pertimbangkan untuk membahas masalah perubahan-perubahan dan modernisasi itu dalam suatu kuliah tersendiri. Di sini yang lebih penting ialah problema-problema teoretis. Dalam hal ini terlebih dahulu dibahas beberapa istilah dan pengertian tentang kebudayaan dan ras. Kemudian saya harus berpindah pada sejarah bidang ilmunya. Hal ini memaksa saya untuk membagi-bagi sejarah dalam beberapa kurun waktu dan sambil berbuat demikian saya akan membicarakan dengan Anda pemikiran aspek-aspek kebudayaan tertentu. Dengan demikian tidak dapat saya hindari untuk tiap kali menyela pembahasan tersebut dengan penjelasan-penjelasan mengenai cara, yang menurut pengertian saya, harus digunakan dalam memikirkan fakta-fakta tersebut. Kalau saya tidak berbuat demikian, maka buku ini akan menjadi semacam buku teka-teki, di mana jawaban-jawabannya datang menjelang akhir tahun. Suatu pendekatan, yang dari permulaan sekali merupakan pendekatan secara kritis, bagi saya nampaknya juga sebagai pendekatan yang paling berarti bagi Anda.

1. Beberapa Macam Antropologi

Orang membedakan berbagai macam antropologi, seperti antropologi budaya, antropologi sosial, antropologi fisis, dan antropologi falsafi. Istilah antropologi budaya dan antropologi sosial secara relatif masih berusia muda, lahir baru sesudah tahun 1920. Tentu saja artinya tidak sama benar, akan tetapi keduanya melingkupi bidang keahlian yang sama. Suatu pembahasan mengenai perbedaannya harus saya tangguhkan untuk sementara. Sejumlah istilah lain perlu ditelaah lebih dahulu untuk menjelaskan bidang khusus kami, ialah antropologi (jadi tanpa penentu lebih lanjut), etnografi, etnologi, dan ilmu bangsa-bangsa.

Menarik sekali, bahwa pendiri dasar ilmu kita, E.B. Tylor menggunakan kata *anthropology* dan *ethnography*, dan menggabungkannya dalam satu kata *anthropology* yang kini kita membedakannya sebagai antropologi fisis dan antropologi budaya. Hal ini tidak berarti, bahwa Tylor tidak melihat adanya perbedaan antara keduanya. Sebaliknya, definisi kebudayaannya yang termasyhur itu, memberikan bukti yang jelas, bahwa ia benar-benar sadar akan perbedaan tersebut: "*Culture or Civilization taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, moral, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*" (*Primitive Culture*, hlm. 1). Kata-kata '*acquired by man*' menunjukkan, bahwa dalam kebudayaan (seperti dalam antropologi fisis) yang menjadi masalah bukanlah hal-hal yang ditentukan oleh keturunan. Salah satu dari prinsip ilmu evolusi Darwin (yang memberikan inspirasi kepada Tylor) berbunyi, bahwa sifat-sifat yang diperoleh tidaklah turun-temurun¹

¹Prinsip ini bukannya tanpa keberatan, akan tetapi yang bukan ahli biologi sebaiknya untuk sementara mengikuti saja rumusan yang lama.

dan oleh karena itu tidak dapat merupakan obyek studi dari suatu disiplin biologis seperti antropologi fisis. Sifat-sifat yang diperoleh (*acquired capabilities and habits*) adalah urusan studi kebudayaan, suatu studi, yang oleh Tylor kadang-kadang secara singkat dinamakan *anthropology*, akan tetapi yang juga disebutnya dengan istilah *ethnography*. Etnografi secara harfiahnya berarti pelukisan bangsa (dari kata Yunani *ethnos* bangsa dan *graphein* menulis). Akan tetapi bagi Tylor kata *ethnography* menunjukkan pengertian yang lebih banyak daripada sekadar *pelukisan* bangsa; berulang-ulang ia menggunakan kata itu juga untuk teori, yang timbul dari perbandingan pelukisan-pelukisan tersebut. Untuk hal itu lebih baik kita menggunakan istilah etnologi, seperti yang biasa digunakan dalam bahasa Prancis, bahasa Jerman, dan bahasa Belanda, suatu istilah yang dalam bahasa-bahasa tersebut hingga beberapa saat sebelum Perang Dunia Kedua juga digunakan secara umum untuk hal yang sekarang ini dinamakan antropologi budaya. Akan tetapi istilah etnologi tidak bisa mendapat tempat dalam bahasa Inggris dan bahasa Inggris Amerika, terkecuali dalam arti yang sangat khusus, yakni dalam arti yang sekarang ini lebih sering disebut sebagai *ethno-history*, arti harfiahnya sejarah bangsa-bangsa, namun dalam praktek berarti sejarah meluasnya kebudayaan dan unsur-unsur budaya ke seluruh dunia. Atau seperti dinyatakan oleh Webster (kamus Amerika) hingga belum selang lama "*the science that treats of the division of mankind into races, their origin, distribution, relations and peculiarities*". (Keterangan ini masih terdapat dalam terbitan tahun 1948; hal yang menarik perhatian ialah penggunaan yang meragukan dari istilah *races*, yang dalam bahasa Inggris bisa berarti segala macam. Terbitan tahun 1975 menyatakannya dengan cara yang lebih berhati-hati.)

Di luar Inggris dan Amerika Serikat, istilah etnologi digunakan untuk ilmu pengetahuan, yang menyelidiki hasil-hasil etnografi. Terjemahan harfiah dari etnologi ialah ilmu bangsa-bangsa. Kata itu ada kelebihan, yakni mengandung suatu petunjuk jelas pada obyek penyelidikannya, yakni bangsa sebagai pengemban suatu kebudayaan tertentu. Akan tetapi istilah itu sendiri mengandung dua arti. Apakah yang dimaksudkan dengan bangsa? Suatu nasion? Suatu kelompok bahasa? Suatu kumpulan suku bangsa? Oleh karena kita harus bekerja dengan istilah-istilah itu, maka ada baiknya, kalau sekarang juga kita membahasnya secara lebih panjang lebar dan mulai dengan yang paling sederhana, ialah dengan definisi suatu kelompok; definisi ini saya pinjam dari Nadel.

Catatan: Siegfried F. Nadel (1903–1956) kelahiran Austria. Pekerjaannya mula-mula seorang musikus (dirigen); selain itu juga mempelajari filsafat dan psikologi. Dalam tahun 1932 ia datang di Inggris, dan sebagai seorang Yahudi ia bisa mendapatkan kesempatan yang lebih baik. Dengan bakat yang besar tak lama kemudian ternyata ia juga seorang ahli bahasa dan ahli etnografi. Karyanya, *A Black Byzantium* (1942), adalah suatu lukisan yang mengasyikkan dari sebuah kerajaan Islam kecil di Nigeria (Afrika Barat). Dalam tahun 1951 terbit karyanya, *The Foundations of Social Anthropology*. Sebuah buku yang tidak menarik untuk dibaca, dan tidak mengasyikkan, akan tetapi suatu sumber yang baik sekali bagi siapa yang memerlukan sesuatu definisi.

Kelompok: sekumpulan perorangan, yang menyelenggarakan saling hubungan secara teratur yang sedikit banyak bersifat tetap. Nadel menambahkan penjelasan berikut: Di dalam kelompok tersebut perorangan-perorangan itu biasanya, baik terhadap diri mereka masing-masing maupun terhadap orang luaran, berkelakuan dengan cara yang dapat diramalkan secara khusus dan dapat diketahui terlebih dahulu oleh pihak-pihak yang bersangkutan. Di dalam kelompok itu setiap orang mempunyai hak dan kewajiban. Ada berbagai macam kelompok: kelompok kekerabatan, kelompok umur, kelompok setempat, dan seterusnya. Kami tidak akan berusaha memberikan definisi untuk semuanya. Untuk ketiga kelompok berikut, yaitu suku, nasion, dan bangsa (*volk*), kita perlu mendapatkan sedikit pembahasan.

Suku (stam). Satu definisi suku yang berlaku ialah: satuan politik atau sosial terbesar yang berswatantra, yang dapat dibedakan karena mempunyai daerah kekuasaan sendiri. Pengertian "satuan sosial terbesar" mengingatkan kita, bahwa di dalam lingkungan suku masih dapat dikenali kelompok-kelompok lain yang lebih kecil, seperti kelompok-kelompok setempat (desa misalnya) dan kelompok-kelompok kekerabatan (klan dan garis keturunan). Dalam semua kelompok kekerabatan ini orang-orangnya "saling menyelenggarakan hubungan teratur yang sedikit banyak bersifat permanen" dan lagi yang sadar akan kesetiakawanan mereka. Kesetiakawanan ini menyimpulkan arti, bahwa mereka tahu, bahwa mereka dapat dibedakan dari yang lain. Namun definisi ini tidaklah bebas dari kekurangan seperti juga beberapa definisi lain. Pada kebanyakan suku, soal berswatantra pada masa kini hanya terjadi dalam arti yang sangat relatif. Selain itu, pada suku-suku pengembara harus diperhitungkan, bahwa mereka itu kadang-kadang harus membagi daerah pengembaraan mereka dengan kelompok-kelompok bertani lain yang sudah menetap, sehingga dalam kenyataannya daerah kekuasaan dalam arti sesungguhnya sudah tidak dapat dibenarkan. Juga ada daerah-daerah budaya, di mana pengertian suku hampir-hampir tidak dapat digunakan (Australia), oleh karena di sini yang kita hadapi lebih mendekati klan-klan lokal yang bebas saling berhubungan di antara mereka sendiri, daripada suatu suku yang dapat di kenal dari yang lain karena berbentuk kesatuan.

Catatan: suatu klan, jika eksogam (dan ini banyak terdapat), selamanya harus mendapatkan relasi perkawinannya di klan-klan lain, jadi kenyataannya tidak pernah lepas dari ketergantungan.

Suatu keberatan yang jauh lebih serius terhadap definisi suku yang diberikan di sini tadi, ialah, bahwa definisi itu tidak mengungkapkan, bahwa pengertian tersebut berkaitan dengan adanya suatu tingkat perkembangan yang relatif rendah dan jumlah anggota kelompok yang terbatas. Seperti yang tertera di atas, definisi itu juga dapat diterapkan pada bangsa (*volk*) atau nasion. Sebab itu saya lebih menyukai suatu definisi yang agak lebih luas: satuan sosial terbesar yang sedikit banyak berswasembada dan berswatantra, yang dapat dibedakan karena memiliki bahasa sendiri dan daerah kekuasaan sendiri, adanya suatu kesadaran yang jelas akan kesetiakawanan dan kekerabatan dari para anggotanya, yang dapat dibedakan dari kelompok-kelompok sejenis lainnya, yang kesemuanya selalu agak tidak berarti besarnya.

Untuk menjadi suatu definisi yang baik, ceritanya terlalu panjang, namun setidaknya definisi itu menunjukkan, bahwa manusia (karena berswasembada) menempuh suatu kehidupan yang sedikit banyak terisolasi, sesuatu yang selalu terungkap dalam kecenderungan yang kuat ke arah endogami.²

Nasion adalah suatu pengertian yang jauh lebih jelas diuraikannya. Dalam *Notes and Queries* diuraikan sebagai berikut: *Where there is a developed central authority, exercising final legal, administrative and military power over a group of people occupying a clearly defined territory (Whether or not they are of uniform culture and of homogeneous ethnic origin) we may speak of a state and of the people as a nation.*

Bangsa (volk, people) adalah suatu pengertian yang sulit. Saya tidak akan mencoba memberikan suatu definisi, sebab dengan memberikan suatu definisi, saya akan terlalu menyimpang dari apa yang lazimnya digunakan dalam bahasa (dan hal ini tidak diinginkan dan menyesatkan). Kalau tidak demikian, maka saya akan sampai kepada begitu banyak penjelasan, sehingga lebih baik jika saya lakukan saja apa yang saya perbuat sekarang ini, ialah, berusaha menyampaikan bagaimana kata itu digunakan dan bagaimana yang terbaik penggunaannya dalam bidang keahlian kita. Bangsa pertama-tama mempunyai kaitan dengan nasion dalam arti modern yang definisinya sudah tertera di atas. Demikianlah kita bisa berbicara tentang bangsa Swiss dan bangsa Belgia, meskipun tiap "bangsa" ini masing-masing menggunakan bahasa yang berbeda-beda. Bangsa Swiss menggunakan tiga bahasa yang tidak menimbulkan sesuatu kesulitan apa-apa pada mereka. Bangsa Belgia menggunakan terutama dua bahasa, dan hal ini merupakan suatu sumber perpecahan yang tidak ada habis-habisnya. Di dalam hal ini kata bangsa adalah suatu pengertian kenegaraan. Kelompok-kelompok bahasa dalam kedua negara tersebut jarang disebut sebagai bangsa, meskipun, mengenai Walen dan Vlamingen di Belgia bisa saja diberi sebutan bangsa. Sebaliknya—setidaknya dalam bahasa Belanda—orang menyebut Jawa, Sunda, Madura, dan Bugis positif sebagai bangsa, sebab setiap mereka dapat dikenal karena bahasanya sendiri dan adat kebiasaan sendiri namun tanpa suatu daerah kekuasaan yang jelas kesatuannya, terkecuali pada orang-orang Sunda. Orang-orang Madura dan orang-orang Jawa sering bertempat tinggal bercampuran, sedangkan orang-orang Bugis bertempat tinggal tersebar di berbagai bagian di kepulauan Indonesia. "Bangsa-bangsa" ini tidak merupakan kesatuan sosial yang jelas.

Lebih longgar lagi pengertiannya ialah penggunaan kata bangsa untuk kelompok-kelompok penduduk yang lebih primitif, seperti kelompok penduduk di Irian Jaya. Kelompok-kelompok yang menggunakan bersama setiap dari kedua bahasa terbesar di Pegunungan Sentral (Kapauku, Ndani) lazimnya tidak disebut sebagai bangsa. Mereka itu terlampau jelas terpecah-belah dalam konfederasi kelompok kecil-kecil setempat yang hidup saling memerangi masing-masing. Situasi yang sama terdapat pada orang-orang Boadzi yang mendiami dataran rendah antara Fly-tengah dan danau Murray. Akan tetapi di sini orang merasakan adanya alasan untuk juga berbicara tentang suatu bangsa. Alasan itu ditimbulkan oleh satu atau lain sebab,

²Endogami (dari kata Yunani *endon*, dalam, dan *gamos*, perkawinan) adalah kewajiban untuk kawin di dalam lingkungan kelompok, yang dikenal dengan sebutan *endogam*. Kewajiban ini jarang merupakan suatu paksaan yang sesungguhnya.

yang bagi saya sendiri tidak pernah jelas. Persoalannya pada orang-orang Boadzi, ialah adanya sejumlah (10? 12?) kelompok yang satu per satu dapat diberi definisi sebagai suku, yang kesemuanya menggunakan bahasa yang sama, menunjukkan gejala organisasi sosial yang sama (klan-klan yang terkelompok dalam dua paroh-suku yang eksogam), dan kesemuanya (itu pun sejauh kita ketahui) melakukan upacara keagamaan yang sama. Akan tetapi semua kelompok itu—atau sebagian besar di antara mereka—hidup saling bermusuhan. Jadi kita tidak dapat berbicara tentang persatuan, apalagi tentang persamaan ciri atau kekerabatan. Di sini dapat diperdebatkan penggunaan kata bangsa. Lebih baik kita berbicara di sini tentang suku yang terbagi-bagi ke dalam anak suku. Adapun istilah anak suku ini memang digunakan untuk orang-orang Marind-Anim yang mendiami daerah Merauke (banyak satuan lokal yang dapat disebutkan sebagai anak suku; sejumlah satuan itu terorganisasi lagi ke dalam beberapa ikatan kultus yang sebagian bertepatan dengan dialek-dialek yang jelas dapat dibedakan satu dari yang lainnya, namun tanpa adanya saling permusuhan penting antara kelompok-kelompok tersebut). Di dalam hal ini jelas kita dapat berbicara tentang suatu bangsa, setidaknya lebih dapat dibenarkan berbuat demikian daripada dalam kasus orang-orang Boadzi.

Catatan: apa yang dikatakan di sini mengenai bangsa dan suku dapat diterapkan secara serupa terhadap kata Inggris *people* dan *tribe*.

Marilah kita kembali pada pokok pembicaraan kita, ialah nama bidang keahlian kita. Menggantungkan nama itu pada kata bangsa, yang begitu sulit diuraikannya dalam kata-kata, tidaklah menarik. Pada hakikatnya inti persoalannya bukanlah mengenai bangsa-bangsa sebagaimana adanya, akan tetapi mengenai pernyataan-pernyataan hidupnya, kebudayaannya. *J.P.B. de Josselin de Jong* memberikan definisi pada kultur atau kebudayaan sebagai *keseluruhan pernyataan hidup yang tidak turun-temurun dari suatu kelompok manusia yang sadar, bahwa mereka merupakan suatu kesatuan*. Masih ada sejumlah definisi lain yang mungkin dapat diterima, seperti definisi Tylor. Di dalam definisi ini juga dinyatakan, bahwa kebudayaan merupakan pengertian kelompok: *that complex whole... of all capabilities and habits acquired by man as a member of society*. Dalam kedua definisi itu tersimpul pikiran yang sama: keseluruhan dari suatu keanekaan besar pernyataan hidup manusia, yang bentuknya tidak ditentukan oleh keturunan. Dengan ini saya menyatakannya dengan kata-kata yang sedikit lebih berhati-hati dan lebih lengkap keadaannya daripada yang dinyatakan oleh definisi De Josselin de Jong. Tentu saja pada semua pernyataan hidup ada, entah di mana, dasar berkat turun-temurun, ialah suatu titik yang dalam tahun enam puluhan dengan sangat jelas dikemukakan dalam Ilmu bahasa *Chomsky*, yang menunjukkan adanya suatu bakat turun-temurun untuk belajar bahasa pada manusia. Bakat ini merupakan suatu gejala manusiawi umum yang turun-temurun; bentuk kongkretnya—bahasa seperti yang digunakan secara lisan—berbeda-beda dari bangsa ke bangsa dan dipelajari, tidak dipelajari seperti di sekolahan, tetapi dengan sendirinya oleh setiap anak kecil di mana-mana pada umur yang sangat muda. Bahasa untuk mempelajari bahasa ini ada dasarnya, yang terletak pada watak manusiawi yang sama-sama dimiliki oleh semua manusia dan yang ditentukan oleh keturunan, tidak dapat diremehkan. Tidak saja bahasa, yang

dipelajari secara demikian, akan tetapi juga bentuk-bentuk dasar tingkah-laku dalam batas-batas kebudayaan. Yang menjadi pembahasan di dalam bidang keahlian kita ialah manusia. Manusia yang pada instansi pertama ditentukan oleh watak yang dimilikinya, akan tetapi yang secara kongkret di bentuk oleh kebudayaan yakni oleh keseluruhan kompleks lembaga, di mana ia dilahirkan, yang memberikan bentuk dan pengarahannya pada sikap hidupnya dan dari sikap hidupnya inilah ia ikut membentuk lebih lanjut wujudnya. Semuanya ini belum pernah dinyatakan secara lebih tepat melainkan oleh istilah antropologi budaya, suatu ilmu yang menyelidiki peran kebudayaan dalam pembentukan manusia. Tambahan pula semua yang sebelumnya sudah mendapatkan bentuk oleh aktivitas manusia dan apa yang sudah didapatnya dengan belajar adalah kebudayaan.

Istilah itu juga lebih tepat daripada istilah antropologi sosial. Sebab persoalannya bukanlah semata-mata mengenai interaksi antara individu-individu dan kelompok-kelompok (seperti dikatakan oleh *van Doorn* dan *Lammers* mengenai sosiologi pada halaman 24 dari buku mereka, *Moderne Sociologie*), mengenai struktur-struktur yang stabil dan proses-proses yang bersifat sosial. Persoalannya juga mengenai pengaruh timbal balik antara manusia dan lingkungan alamnya, mengenai pernyataan pengalamannya dalam kesenian dan religi, mengenai pengetahuannya, dan mengenai sejumlah hal-hal lain; kesemuanya ini memang benar memiliki segi sosialnya karena terjadi di dalam sebuah masyarakat manusia, akan tetapi tidak begitu mengena dalam pengertian sosial, sehingga hal itu dapat dipergunakan sebagai sifat yang khas. *Goodenough* pernah menyatakan demikian (*Frontiers of Cultural Anthropology*, 1969, hlm. 329 f):

"... for social anthropology, culture is not the primary object of study. Social anthropology does not aim to describe the standards and principles by which people perceive their world, by which they define objectives in relation to it, and by which they select from the material, intellectual, and social resources available to them in order to accomplish their objectives.³ Social anthropology is concerned not with peoples concepts, standards, criteria, and principles for acting and responding, but with events and their statistical patterns. This orientation has been clearly expressed by Leach. Observing that one may not treat statistical patterns of events as if they were the jural norms for behaviour in a society, he concluded that statistical rather than jural norms are all that a social anthropologist can really talk about....

...Suppose we had the Philadelphia Eagles (sebuah perkumpulan sepak bola) as an object of inquiry. A social anthropologist would concentrate on the different offensive and defensive formations he sees the Eagles employ in actual play and would assess the way they use apparently functions with respect to their ability to win football games. This is the kind of analysis that coaching staffs are much concerned with. A cultural anthropologist, on the other hand, would concentrate on the things one has to know in order to be able to play football or understand it as a spectator. He would aim to describe the game as such,...."

³Perhatikan di sini apa yang bagi Goodenough adalah kebudayaan: *standards and principles to perceive, to define objectives and to select resources*. Jelas, bahwa yang dipersoalkan ialah hal-hal yang bersifat rohani. Mengenai hal ini, lebih banyak lagi pada hlm. 103 dari diktat *Cultuurverandering*, di mana dibicarakan bukunya *Cooperation in Change*.

Saya tidak berpendapat bahwa setiap ahli sosiologi atau setiap ahli antropologi sosial akan begitu saja setuju dengan ungkapan ini. Cara pendekatan dari kedua ilmuwan tersebut agak banyak corak ragamnya. Yang menjadi masalah ialah, bahwa kebudayaan adalah suatu pengertian yang lebih luas cakupannya daripada masyarakat. Sosiologi terutama mengarahkan penyelidikannya pada hal yang langsung dapat dilihat dan sebagai sosiologi praktis terarah kebijaksanaannya, artinya mengumpulkan bahan bagi mereka yang harus mengambil keputusan yang bersifat politis atau kemasyarakatan. Ahli antropologi budaya bukan hanya seorang penonton dari jarak jauh saja tanpa mempunyai peran langsung pada kejadian-kejadian yang dilihatnya, dan di balik kejadian-kejadian yang sedang berlangsung tersebut berusaha menemukan kaidah-kaidah dan tujuan-tujuan yang menguasai kejadian tersebut. Dengan demikian ia lebih merupakan teoretikus yang khas, kurang langsung terarah pada hal-hal yang praktis seperti ahli sosiologi dan ahli antropologi sosial. Ia memeriksa bermacam-macam bentuk kehidupan dan mendalami keanekaragamannya.

Orang seharusnya tidak memberikan tekanan terlalu kuat kepada perbedaan-perbedaan antropologi budaya di satu pihak dan sosiologi dan antropologi sosial di lain pihak. Sebagai ilmu pengetahuan di dalam prakteknya bidang-bidang itu memiliki banyak persamaan. Ada juga sosiologi teoretis, yang sulit dapat dibedakan dari antropologi budaya. Hal ini terutama terdapat pada ahli teori seperti Durkheim dan Weber.

Akhirnya perhatian harus diberikan juga pada istilah-istilah antropologi fisis dan antropologi falsafi. Antropologi fisis akan dibicarakan dalam pasal berikut. Antropologi falsafi tidak memerlukan banyak uraian. Ilmu ini terarah pada wujud manusia, yang telah dipertanyakan oleh filsafat-filsafat besar dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan seperti determinisme atau voluntarisme: apakah manusia itu baik atau jahat, atau campuran dari keduanya; apakah ia masih dapat diperbaiki atau tidak? Akan tetapi selain itu juga: apakah ia makhluk ciptaan Tuhan yang harus ditinjau berdasarkan bahan-bahan yang dikutip dari teologia (maksudnya dari wahyu); apakah manusia itu jiwa dan debu atautakah manusia itu materi semata-mata dan apakah hari depannya ditentukan oleh kesejahteraan materinya dan lain sebagainya. Pertanyaan-pertanyaan tersebut kita jumpai juga dalam antropologi fisis dan antropologi budaya dalam bentuk yang agak berubah. Pertanyaan-pertanyaan itu timbul bukan melalui deduksi yang diperolehnya dari sistem pemikiran spekulatif tentang manusia, akan tetapi dari apa yang diamati dan diperhatikan ketika mempelajari manusia sebagaimana ia bertingkah laku dan bekerja. Antropologi yang bukan antropologi falsafi, seperti antropologi budaya, antropologi sosial, atau pun antropologi fisis, adalah selalu ilmu empiris, yang berusaha untuk membiarkan dirinya dipimpin oleh apa yang diamatinya. Berusaha: oleh karena tidak ada satu pun ilmu yang dalam hal ini berhasil secara murni, yaitu dalam meninjaunya secara obyektif. Jauh panggang dari api. Sambil mengamati, kita sudah membawa sejumlah prasangka dalam diri kita. Walaupun demikian, memang merupakan suatu kewajiban untuk mencoba, untuk melacak dan mengatasi prasangka-prasangka tersebut. Yang dipersoalkan adalah kebenaran. Bukan menemukan kebenaran yang menjadi kewajiban, akan tetapi mencarinya. Penemuan kebenaran—seberapa jauh orang itu

berada dalam dunianya sendiri ketika menghadapi peristiwa itu—adalah untung atau anugerah.

2. Antropologi Fisis

Antropologi fisis, yang kini sering dinamakan antropobiologi, 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 (jadi genetika). Di sini yang menjadi masalah bukannya kemampuan-kemampuan atau sifat-sifat yang diperoleh manusia karena belajar, akan tetapi diperolehnya menurut keturunan yang merupakan wataknya. Ilmu keturunan atau genetika merupakan ilmu-dasar bagi ahli antropologi fisis, demikian juga bagi semua ahli biologi.

Perhatian ahli-ahli antropologi budaya dan ahli-ahli etnologi secara khusus ditujukan kepada morfologi manusia dalam perbandingan, dengan kata lain untuk ras manusia; umat manusia itu dapat dibagi-bagi ke dalam ras, terutama dihadapkan kepada pertanyaan apakah ada hubungan antara ras dan kebudayaan, suatu pertanyaan yang menjurus kepada persoalan bakat yang relatif pada tiap-tiap dari berbagai macam ras tersebut. Yang dimaksud orang dengan ras ialah *pengelompokan umat manusia secara alamiah, yang dapat dibedakan dari kelompok-kelompok lain yang serupa karena adanya ciri-ciri yang mudah diamati dan yang ditentukan oleh keturunan*. Jadi dalam definisi ini, kata ras digunakan secara sangat khusus. Di dalam bahasa lisan sehari-hari, kata ras pada umumnya tidak diberi arti seketat itu. Orang-orang Inggris dengan seenaknya berbicara tentang "*the British race*". Dengan kata itu mereka maksudkan orang-orang dengan bangunan badan yang sangat berjauhan bedanya (dengan tengkorak panjang atau pendek,⁴) hitam atau pirang, pendek atau tinggi, ialah tipe-tipe yang oleh para ahli antropologi mungkin akan digolongkan pada sub-ras dari ras kulit putih yang lebih terpecah, ialah sub-ras Keltik, Mediteran, dan Dinaris; dan sub-ras ini disebutnya sebagai ras hanya dan semata-mata karena mereka semuanya menggunakan bahasa Inggris! Sedangkan menggunakan bahasa Inggris itu sebenarnya bukan pembawaan sejak lahir, akan tetapi dipelajarinya, seperti bahasa yang pertama-tama digunakan oleh anak-anak saya ialah bahasa Melayu pasar oleh karena secara kebetulan anak-anak saya itu dilahirkan di Indonesia. Contoh-contoh lain tentang campur-aduknya kebudayaan dan alam bisa ditemukan dalam ungkapan Prancis "*les races arriérées*" (bangsa-bangsa terbelakang) dan kata-kata ras Aria dan ras Yahudi yang di negeri Belanda bukannya tidak lazim digunakan orang. Dari istilah-istilah tersebut contoh pertama dari kata-kata Belanda itu menunjukkan pada perbedaan bahasa (bangsa-bangsa Aria merupakan suatu kelompok bahasa dan bukan kelompok ras) dan yang kedua menunjukkan pada perbedaan agama, ialah agama Yahudi. Dalam bahasa Indonesia kata bangsa dapat

*Tengkorak pendek (*brachicephaal*) : $100 \times \frac{\text{lebar}}{\text{panjang}}$ = .85
Tengkorak panjang (*dolichocephaal*) : $100 \times \text{idem}$ = .75
Antara kedua *mesocephaal* : $100 \times \text{idem}$ = .85 dan .75

Diambil dari bahasa Yunani *Kephalos* = kepala.

berarti sedemikian banyak macamnya, sehingga kata *ras* dalam arti biologi diambil alih menjadi kata Indonesia, ialah *ras manusia*.

Satu dari semua pertanyaan yang paling menjadi perhatian para ahli antropologi dan ahli etnologi ialah, apakah ras yang satu lebih berbakat dari yang lainnya, dengan kata lain apakah benar, ada superioritas yang jelas dari ras manusia kulit putih. Penelitian ke arah itu agak mengecewakan bagi ras kulit putih. Dilihat secara fisis tulang-belulang yang berbobot berat dan pertumbuhan rambut yang amat subur di tempat-tempat lain selain di tengkorak, tentu tidak menunjukkan evolusi ras kulit putih yang jauh lebih maju. Sejenak nampaknya perbedaan kapasitas (isi) tengkorak antara orang-orang asli Australia dan orang-orang berkulit putih merupakan suatu sarana yang dapat digunakan untuk membuktikan superioritas orang-orang kulit putih. Tetapi hal itu segera terbentur pada penemuan, bahwa suatu hubungan langsung antara bakat dan isi otak dalam lingkungan ras kulit putih tidak dapat dibuktikan.

Dari psikologi, orang berusaha untuk mengukur bakat itu dengan cara yang lebih langsung. Semula nampak bahwa seakan-akan orang sudah menemukan sarana dalam bentuk kosien inteligensi atau IQ, yang hingga hari ini memegang peran besar dalam berbagai macam tes. Untuk membandingkan inteligensi mereka yang tergolong dalam berbagai ras (dan perbedaan ras ini berjalan bergandengan dengan perbedaan kebudayaan) hingga sekarang ini, oleh karena beberapa alasan, tidak menghasilkan suatu pun. Pertama-tama orang terbentur pada kenyataan, bahwa perbedaan-perbedaan inteligensi antara individu-individu di dalam satu lingkungan kelompok ras dan kebudayaan yang sama, tidak kurang besar daripada di antara kelompok-kelompok itu masing-masing. Lebih buruk lagi ialah inteligensi yang diukur itu selamanya hanya inteligensi, yang khusus ada hubungannya dengan percobaan-percobaan itu, misalnya dengan menyusun bentuk-bentuk menurut urutan tertentu, perbedaan warna menurut tolok ukur tertentu, pemecahan soal-soal dari macam tertentu. Orang yang tidak dapat memecahkan soal-soal tersebut secara baik, sekalipun demikian ia sangat cerdas dalam menemukan jalan di hutan atau melacak perburuan.

Faktor-faktor yang sangat berbeda ragamnya mempunyai pengaruh dalam menentukan hasil tes inteligensi. Salah satu di antaranya ialah pengetahuannya tentang macam teka-teki yang diberikan. Saya masih ingat akan suatu tes kecerdasan sebelum perang yang diberikan kepada anak-anak dari lingkungan orang-orang kaya dan orang-orang miskin di negeri Belanda. Tes ini diambil dengan menggunakan mainan yang dapat dijadikan macam-macam mainan. Tes itu menunjukkan, demikianlah dikatakan orang, bahwa anak-anak dari lingkungan miskin kurang cerdas daripada mereka yang berasal dari lingkungan kaya. Sebenarnya tes itu hanya menunjukkan apa yang telah diketahui, ialah bahwa anak-anak dari lingkungan kaya lebih mengenali mainan semacam itu daripada anak-anak dari orang tua yang miskin. Sebab bagi anak-anak yang miskin, mainan itu merupakan hal yang baru. Rintangan lain ialah perbedaan-perbedaan bahasa. Pertanyaan-pertanyaan selamanya diajukan dalam logat pergaulan kalangan menengah intelektual. Anak-anak dari kalangan pekerja atau pedesaan, yang di rumah menggunakan logat yang sangat berlainan, mendapat kesulitan untuk memahami dengan baik logat kelas menengah yang digunakan dalam tes (dan di sekolah!), lalu membuat kesalahan-kesalahan. Jika

mengenai anak-anak ini dikatakan—seperti terjadi juga di negeri Belanda—bahwa mereka itu datang dari lingkungan bahasa yang miskin, berarti orang itu sering mengatakan sesuatu yang lebih daripada apa yang diketahuinya secara pasti. Sebab, lingkungan semacam itu tidak perlu miskin bahasa: orang hanya berbicara dengan jenis bahasa yang berlainan. Mungkin juga bahasa itu lebih miskin, akan tetapi hal itu belum tentu demikian, sebab ahli sosiologi bukan ahli bahasa dan penyelidikan mereka tentang bahasa biasanya tidak memenuhi syarat-syarat yang dituntut oleh ilmu bahasa. Dan lagi, semua itu tak banyak artinya. Yang menjadi masalah bukanlah kemiskinan atau kekayaan bahasa, akan tetapi perbedaan bahasa, dan di dalam hal ini perbedaan kebudayaan yang berkaitan dengan hal itu.

Faktor yang lain lagi ialah perhatian dan ambisi orang (anak) yang dites dalam menghadapi tes tersebut. Jika orang itu berpendapat, bahwa tes tersebut merupakan suatu permainan yang membosankan dan tidak menarik hati, maka hasilnya akan kurang daripada jika permainan itu dianggapnya menyenangkan, atau jika orang yang diuji itu ingin menunjukkan kebolehnya. Bisa juga terjadi, bahwa orang-orang yang dites tersebut tidak menanggapi maksud tes itu. Telah diketahui, bahwa dalam kebudayaan-kebudayaan, di mana anak-anak diajarkan, bahwa semua harus sama dan semua harus dikerjakan bersama, anak-anak yang ikut serta dalam tes akan saling menunggu, sehingga semuanya dapat diselesaikan secara bersamaan; dengan demikian, gagallah maksud untuk mengetahui siapa yang lebih dahulu selesai.

Semua ini menyimpulkan, bahwa sarana-sarana yang digunakan untuk mentes itu sendiri ditentukan secara budaya. Maka dari itu sarana itu tidaklah cocok untuk mengukur inteligensi antara orang-orang dari berbagai kebudayaan: dengan demikian maka di dalam prakteknya tidak mungkin mengukur perbedaan-perbedaan ras dalam hal bakat. Hal ini sangat jelas pada penyelidikan-penyelidikan di antara orang-orang Negro di Amerika-Serikat; secara resmi semua anak-anak Negro adalah peserta kebudayaan yang sama, namun sebagian mereka tergolong pada sub-kebudayaan lain dengan ukuran-ukuran nilai yang lain daripada orang-orang Amerika berkulit putih. Orang belum juga menemukan suatu sarana yang dapat digunakan secara mutlak mengukur IQ secara *transkultural*. Sebabnya, ialah karena di dalam setiap IQ faktor-faktor budaya ikut dicernakan. Selain itu IQ tidak konstan sepanjang waktu. Bilamana perhatian seseorang setelah beberapa tahun berlalu menjadi meningkat atau berkurang atas hal-hal yang membuat pengukuran-pengukuran IQ itu relevan, maka IQ itu akan naik atau turun. Jadi ada faktor-faktor lain yang memegang peran selain dari faktor-faktor keturunan, yang selalu merupakan faktor konstan. Bandingkan hal ini dengan penyelidikan *Deutsch* di kalangan orang-orang Negro di New York (*Journal of Social Issues* 20, 1964, hlm. 30).

Sebab itu tidaklah mungkin menunjukkan perbedaan-perbedaan bakat antara ras manusia. Pengertian bakat adalah terlalu rumit dan terlalu banyak seginya untuk keperluan itu. Terlepas dari hal itu, ada manfaatnya juga untuk memikirkan bahwa diferensiasi besar antara kebudayaan-kebudayaan terpenting umat manusia baru mulai sesudah \pm 1200 tahun Masehi. Kepeloporan Barat dalam artian jangka waktu secara praktis adalah nol, dan ini menutup kemungkinan untuk menjelaskan inteligensi lewat perbedaan genetika. Salah seorang yang pertama-tama mencatat hal tersebut dan hal-hal lain, ialah ahli antropologi *Franz Boas*, yang pada 1911 telah

membuat kesimpulan yang demikian di dalam bukunya *The Mind of Primitive Man*. Di dalam buku ini ia terutama memberikan tekanan pada nilai yang sederajat dari berbagai-bagai ras manusia. Pikiran mengenai kesederajatan ini semenjak itu sudah menjadi milik umum, sehingga sekarang di dalam bidang keahlian, kurang lebih telah menjadi dogma, bahwa tidak ada perbedaan kerohanian antara ras manusia; tentu saja pendapat ini juga suatu pendapat balik yang sama ekstremnya, dan juga tidak bisa dibenarkan. Bilamana di sisi luar terdapat perbedaan-perbedaan yang demikian pentingnya, maka di sisi dalamnya juga terdapat perbedaan-perbedaan. Hanya kita tidak dapat menunjukkannya.

Untuk itu juga ada alasannya, bahkan lebih dari satu. Alasan yang terpenting ialah, bahwa dalam kehidupan manusia, pendidikan memegang peran yang lebih besar daripada kehidupan binatang yang mana pun. Manusia itu, jelasnya, dilahirkan dalam suatu keadaan begitu tanpa daya, sehingga dengan beralasan orang dapat mengatakan tentang janin yang hidup di luar badan ibu. Ia dilahirkan pada saat dalam perkembangannya, yang bagi seekor binatang yang menyusui masih harus berada dalam kandungan ibunya. Ini berarti bahwa pengaruh-pengaruh sosial (berbeda dari kelompok yang satu ke kelompok yang lain) relatif lebih dahulu campur tangan dalam kehidupan janin tersebut daripada dalam kehidupan janin binatang-binatang lain, yang hingga pada saat (hampir) mencapai keterampilan untuk bergerak sendiri, masih berada dalam kandungan ibunya. Oleh karena itu binatang muncul ke dunia dalam keadaan yang lebih mantap daripada manusia, yang lebih dini mengalami pengaruh lingkungan sosialnya daripada binatang-binatang yang menyusui lainnya. Oleh karenanya, manusia dalam kelakuannya menunjukkan juga tingkat variabilitas yang lebih besar.

Hal ini tentu saja tidak berarti bahwa semua perbedaan di antara manusia dapat dihubungkan pada perbedaan lingkungan, yang di dalam prakteknya berarti: perbedaan dalam pendidikan. Sama sekali tidak benar, bahwa perbedaan-perbedaan genetik itu akan hilang. Keadaannya adalah sedemikian, sehingga perbedaan-perbedaan yang sifatnya jasmani cukup mudah dikenali dan ditentukan, sedangkan perbedaan yang bersifat rohani (di dalamnya termasuk perbedaan bakat) tidak demikian halnya. Dalam pola kebudayaan Barat, di mana terdapat kecenderungan yang besar untuk membuat perbedaan yang bersifat rohani menjadi perbedaan sosial, karena idaman sosial tentang persamaan mutlak dengan demikian dapat didekati dengan sebaik-baiknya, hanya sedikit saja perhatian yang dicurahkan pada perbedaan genetik, kecuali di lingkungan ilmu pengetahuan sosial. Hal ini sangat keliru. Perbedaan antara manusia yang satu dengan manusia yang lainnya adalah pembawaan alam yang seakan-akan bersusah-payah membenamkan diri dalam perbedaan. Sementara alam di satu pihak berpegang teguh pada tipe jenis, yang kita dapati kembali dalam segala macam jenis dari keturunan ke keturunan, namun pada waktu yang bersamaan alam menciptakan dalam jenis itu variasi besar dalam perbedaan individu. Perbedaan-perbedaan inilah, yaitu variasi-variasi dalam pola standar ini, yang pada akhirnya memungkinkan adanya mutasi-mutasi yang menjadi dasar terjadinya jenis-jenis baru. Variabilitas adalah pembawaan alam, oleh karena itu tidak masuk akal untuk mengatakan bahwa semua ras manusia itu sama secara rohani, dengan kata lain tidak ada bedanya. Akan tetapi selama kita hanya sedikit saja mengetahui tentang hal tersebut, tidaklah pantas untuk mengaitkan dugaan tentang

hal-hal yang tidak sama itu pada hal-hal yang tidak sederajat. Tidak ada kata yang dapat diterima akal yang dapat membenarkannya berdasarkan pengetahuan kita dewasa ini, lebih-lebih tidak boleh karena semuanya menunjukkan, bahwa perbedaan-perbedaan yang bersifat rohani itu tidaklah begitu besar perbedaannya.

Pada tahun-tahun terakhir ini telah berkembang suatu ilmu baru, ialah ethologi atau ilmu tentang perilaku, yang khususnya menyelidiki perilaku binatang yang bertulang belakang dari berbagai macam jenis. Ternyata sekarang, bahwa dalam perilaku itu diketahui adanya pola standar, yang tidak terbatas pada perilaku binatang sejenis, akan tetapi terdapat juga pada perilaku jenis-jenis yang serumpun. Jadi nampaknya, pola-pola perilaku ini lambat-laun dapat digunakan juga secara relatif dalam menetapkan umur dari suatu jenis terhadap yang lainnya, dengan kata lain untuk menetapkan jenis mana yang muncul dari yang lainnya atau jenis mana yang lebih tua. Dalam kaitannya dengan manusia, maka terutama perilaku monyet, yaitu kelompok yang disebut *anthropoidae*, adalah penting. Misalnya di Utrecht, *Van Hooff* telah menunjukkan adanya persamaan pada ekspresi muka beberapa monyet dan manusia. Nampaknya semua ini menakjubkan, sebenarnya tidak demikian halnya. Kita mengetahui dari pengalaman, bahwa binatang-binatang dengan saling mengamati, segera mengetahui, apakah yang lain itu akan bertindak agresif atau tidak. Juga segera kita dapat melihat pada kucing atau anjing, apakah binatang itu akan menyerang, melarikan diri, atau mencari pendekatan. Dalam alam memang terdapat pola-pola perilaku dan ekspresi maksud yang tetap dan karena itu wajar untuk diterima, bahwa perbedaan-perbedaan antara pola-pola pada ras yang serumpun (jadi sub-ras) tidak pernah besar adanya. Kalau diterapkan pada ras manusia, hal ini berarti, bahwa perbedaan-perbedaan dalam hal yang kita namakan bakat, perbedaan-perbedaan yang justru demikian pentingnya untuk perilaku, sangat besar kemungkinannya tidak besar perbedaannya.

Dengan pola-pola perilaku yang tetap sampailah kita pada pertanyaan lain. Kita membanggakan diri dengan pikiran, bahwa manusia bebas dalam bertindak. Pikiran pada pola-pola perilaku yang tetap, tidak sejalan dengan pikiran mengenai kebebasan. Memang benar, jumlah pola perilaku yang sudah ditentukan oleh keturunan pada manusia adalah sangat terbatas, akan tetapi kenyataan itu membuat kita berpikir: juga kultur mengenal pola perilaku yang tetap, yang membatasi kebebasan para anggota kelompok, oleh karena telah ditetapkan oleh peraturan, bagaimana mereka dalam hal-hal tertentu harus memberikan reaksi. Namun ada perbedaan yang penting antara peraturan kultur dan peraturan keturunan: orang tidak dapat menyimpang dari peraturan perilaku yang ditetapkan oleh keturunan. Peraturan itu merupakan secuil hukum alam. Sebaliknya orang dapat saja menyimpang dari peraturan yang dibuat oleh manusia. Bahkan peraturan itu sendiri dapat diubah. Dan kebebasannya tetap terpelihara. Yang dipertanyakan ialah sejauh mana jangkauan kebebasan itu. Contoh yang paling terkenal dari perpaduan hukum dan kebebasan adalah peraturan tentang berzinah dengan saudaranya (*incest-regels*). Orang mengenal hukum itu di mana-mana (yang menunjuk pada hukum alam) dan hukum itu berbeda-beda dari kultur ke kultur (yang menunjuk pada kebebasan).

Kita tidak akan membahas lebih lanjut pertanyaan-pertanyaan itu. Yang patut dicatat di sini ialah bahwa pertanyaan tentang determinasi dari tindakan manusia kembali muncul dalam semua ilmu pengetahuan tentang manusia, juga dalam studi

yang menyelidiki otak manusia. Berkat anatomi, elektro-encephalogram dan studi tentang luka-luka otak, maka dalam tiga puluhan tahun yang terakhir ini kemajuan-kemajuan besar telah dicapai dalam ilmu pengetahuan ini. Sekarang ini kita mengetahui secara pasti, bahwa aparat otak itu luar biasa rumitnya dan terdiri dari 10 hingga 15 milyar sel syaraf, yang semuanya bergandengan secara berganda dengan yang lainnya. Bagaimana semuanya ini bekerja masih sangat gelap. Orang tidak dapat membuat eksperimen dengan otak tanpa sekaligus merusaknya. Pembuatan EEG hanya merupakan suatu sarana yang sangat terbatas untuk mengenali dari luar apa yang terjadi di dalam. Untuk melakukan studi tentang manusia terutama harus diperoleh bahan dari studi tentang perilaku manusia, khususnya disebut kepastian budaya (*culturele bepaaldheid*) dari perilaku tersebut dan penyelidikan terhadap variasi, yang mendasari perbedaan-perbedaan tersebut. Sumber terbaik dari informasi itu akhirnya terdapat dalam apa yang diperbuat oleh manusia. Hal ini membawa kita kembali kepada pengertian kebudayaan. Sebab kebudayaan selamanya memainkan peranan yang penting dalam apa yang diperbuat oleh manusia dan peran ini bahkan bisa diamati.

3. Pengertian Kultur

Tylor adalah salah seorang yang pertama-tama menggunakan kata kultur untuk menunjukkan keseluruhan keterampilan, kebiasaan, dan pengertian yang didapatkan dari belajar, yang berlaku untuk kelompok tertentu.⁵ Ini adalah penggunaan kata secara khusus, yang menyimpang dari apa yang pada waktu itu lazim digunakan. Dari aslinya, kata kultur, yang kita terjemahkan dengan kebudayaan, adalah satu istilah pertanian. Kata Latin *cultura* berarti pemeliharaan, penggarapan, terutama pemeliharaan dan penggarapan tanah (jadi pertanian). Dalam arti kiasnya digunakan untuk pembentukan, pemurnian, misalnya pembentukan dan pemurnian jiwa. Kedua arti itu masih ditemukan kembali dalam pemakaian bahasa dari sejumlah bahasa Eropa. Dalam bahasa Inggris *to cultivate* berkali-kali berarti menanam; *to cultivate cotton* berarti menanam kapas. Dalam bahasa Belanda masih ditemukan penggunaan istilah *cultuur* yang aneh, ialah dalam kombinasi kata *cultuur* dengan nama tanaman-ekspor yang biasa digunakan di zaman kolonial: *suikercultuur* (kultur gula), *koffiecultuur* (kultur kopi), dan lain sebagainya. Saya katakan aneh, oleh karena jamak *cultuur* itu bukannya *culturen* akan tetapi *cultures*. Dalam percakapan, orang menggunakan kata *berg-cultures* (tanaman gunung kopi, teh, dan karet) dan *sawah-cultures* (tanaman persawahan) seperti gula dan nila. Sebaliknya jamak *culturen* (digunakan dalam arti peradaban-peradaban) seperti *culturen van Java en China* (peradaban Jawa dan Cina), dan seterusnya.

Penggunaan kata *kultuur* dalam arti kias sudah tua. Orang *cultiveert zijn geest* atau mengembangkan jiwanya. *Een man van cultuur* orang yang berkebudayaan, adalah seorang yang mempunyai perasaan untuk pengetahuan akan puisi, kesenian, filsafat; orang itu merupakan contoh peradaban. *Kultuur* di sini berarti suatu pengertian yang menentukan norma, sesuatu yang hanya bisa dicapai oleh mereka yang unggul.

⁵Kita sudah mendapatinya terlebih dahulu pada *Gustav Klemm* yang melukiskannya dengan kata-kata yang tidak begitu tajam.

Penggunaan kata kultur yang menentukan norma seperti tersebut di atas, sama sekali tidak terpakai dalam antropologi, juga tidak pada Tylor yang dari permulaan sekali mengartikan kultur sebagai apa yang diperoleh orang dari belajar, "*acquired by man as a member of society*" (diperoleh manusia dari belajar sebagai seorang anggota masyarakat).

Sebagai ahli antropologi, kata kultur dapat digunakan dengan dua cara, yakni secara umum untuk menunjukkan apa saja yang diperoleh manusia dengan belajar dan pengembangannya dalam pengetahuan, kelembagaan, kebiasaan, keterampilan, dan seterusnya, dan secara khusus sebagai suatu istilah yang mencakup kesemuanya itu untuk menunjukkan bentuk kehidupan secara total dari para anggota suatu kelompok tertentu. Dalam hal yang pertama orang berbicara tentang kultur tanpa ketentuan lebih lanjut, dalam hal yang kedua orang berbicara tentang *satu* kultur, atau juga kultur para anggota X. Penggunaan yang kedua adalah penggunaan yang paling kongkret, oleh karena kultur itu hanya ada sebagai kultur dari suatu kelompok tertentu.

Mengenai hal ini, harus dicatat, bahwa penggunaan kata kultur atau kebudayaan dalam batas lingkungan kelompok kultur atau kebudayaan Jawa misalnya, bisa juga secara kongkret digunakan untuk membedakan antara kebudayaan pedesaan Jawa Bagelen dan kebudayaan istana Yogya atau istana Cirebon. Penggunaan itu merupakan tiga spesifikasi yang berbeda, suatu pengkhususan dari kebudayaan Jawa, yang mencakup keseluruhannya. Jadi pengertian kebudayaan Jawa adalah pengertian yang paling umum, yang paling sedikit spesifikasinya; artinya dalam menguraikannya, paling sedikit perinciannya. Cakupan secara umum semacam itu akan berulang, jika saya menguraikan kebudayaan Jawa sebagai spesifikasi atau kasus khusus dari kebudayaan Indonesia. Pengembangan kebudayaan (jadi yang memiliki kebudayaan tertentu) selamanya merupakan suatu kelompok sosial tertentu, yang jangkauannya bisa lebih besar atau lebih kecil. Kebudayaan itu terikat pada kelompok. Sesuai dengan kenyataan, bahwa kebudayaan diwariskan dan diemban. Lebih dari satu orang diperlukan untuk mengemban suatu kebudayaan.

Kebudayaan itu diperoleh, dipelajari. Ini terjadi setiap kali pada setiap generasi. Belajar di sini adalah jenis belajar yang tidak ada sangkut-pautnya dengan cara belajar di sekolahan. Belajar di sekolahan dilakukan secara sengaja, dan terjadi sebagai jawaban atas suatu instruksi. Belajar dari kebudayaan sendiri lain caranya. Orang bisa sekadar membandingkannya dengan belajar mencontoh atau menirukan. Akan tetapi ini juga melukiskan peristiwa yang terlalu disengaja. Ikut ambil bagian dalam kebudayaan sendiri sebagian terbesar terjadi seperti dengan sendirinya sepanjang pertumbuhan kebudayaan itu sendiri. Sudah tentu tidak seluruhnya demikian, sebab di beberapa bidang tertentu dalam setiap kebudayaan terdapat pengajaran dan instruksi secara sengaja. Akan tetapi sangat banyak yang terjadi dengan sendirinya, dan hanya sedikit saja yang diatur sebagai tambahan oleh orang tua. Yang terbaik dalam hal ini dapat dilihat pada bahasa. Si anak mulai meracau yang sedikitpun tidak jelas dan tidak dimengerti oleh siapa pun. Seakan-akan anak itu berlatih dalam musik bahasa, dan sambil lalu beberapa bunyi mulai membentuk wujud yang agak jelas: kata-kata atau kombinasi kata. Meski tidak tahu sedikit pun tentang tata bahasa atau ilmu bunyi, anak itu dalam beberapa tahun sudah belajar menggunakan bahasa tanpa salah. Di samping itu orang tua mereka juga sedikit pun tidak tahu tata bahasa. Tata

bahasa itu diterapkannya tanpa disadarinya. Bahkan orang tidak dapat sekaligus berbicara dan memikirkan aturan-aturan bahasa yang diterapkannya. Dan lagi aturan-aturan yang sebenarnya hanya seorang spesialis yang mengetahuinya, setelah melakukan pelacakan lewat analisa yang disengaja.

Uraian saya agak panjang lebar mengenai hal ini, oleh karena bahasa termasuk dalam definisi kebudayaan. Bahasa adalah kebudayaan dan merupakan bagian yang teramat penting. Karenanya bahasa adalah contoh yang baik dari hal-hal yang juga terjadi pada bidang-bidang kebudayaan lainnya, yaitu penerapan aturan-aturan yang tidak diketahui oleh mereka yang menerapkannya. Di negeri Belanda anak-anak didorong keberaniannya untuk memajukan pertanyaan-pertanyaan, sebab dengan bertanya orang tidak akan sesat di jalan. Akibatnya ialah, bahwa anak-anak terus bertanya tidak ada henti-hentinya, tidak dengan maksud agar tidak sesat di jalan, akan tetapi agar menarik perhatian atau ikut berperan. Di kebudayaan-kebudayaan lain, di mana hal itu dianggap tidak perlu (atau bahkan kurang ajar) bertanya tidak dianjurkan (kadang-kadang jelas-jelas dibuat jera dengan tidak memberikan jawaban) dengan akibat, bahwa tidak ada atau tidak banyak dijumpai anak-anak yang bertanya-tanya. Di negeri Belanda orang mengira, bahwa bertanya adalah "wajar, tidak dibuat-buat", sama juga halnya dengan tidak bertanya anak desa di Pulau Jawa. Hal itu adalah reaksi sederhana atas keadaan-keadaan budaya yang kebanyakannya dapat diramalkan.

Proses pengambilalihan cara-cara yang normal dalam suatu kebudayaan, sehingga perilaku itu menjadi wajar bagi yang berkepentingan (dalam bahasa Belanda itu dinamakan *twede natuur* = mendarah daging = ginowo mati Jawa), dinamakan *enkulturasi*. Enkulturasi itu paling efektif, bilamana terjadi tanpa disadari dan tanpa disengaja. Belajar dengan kesadaran mengimbuu kritik, dan merangsang pikiran, bahwa hal itu dapat juga dilakukan dengan cara yang lain. Di mana imbuuan kritik tidak terjadi dan pola-pola perilaku itu dengan begitu saja diambil alih, maka hal itu terjadi, oleh karena tindakan yang demikian itu dialaminya sebagai sesuatu yang wajar, yang tidak memerlukan pemikiran. Dan memang itulah yang terjadi dengan tindakan-tindakan budaya kita, hingga tingkat yang jauh lebih tinggi, tanpa kita sadari. Dalam suatu kebudayaan seperti kebudayaan Belanda, di mana kritik dianjurkan dan membantah dianggap sebagai normal, maka membantah dan mengkritik itu bagi terlalu banyak orang tidak lebih daripada suatu reaksi yang terbina oleh kebudayaan, yang dapat dikenali perbedaannya antara sikap mengkritik yang sebenarnya dan kecenderungannya untuk melakukan hiper-kritik. Dengan demikian, tiap kebudayaan mengenal sikap-sikap khusus yang spesifik bagi kebudayaan tersebut. Oleh karena itu kita juga bisa mendefinisikan kebudayaan sebagai bentuk hidup, suatu cara yang digunakan untuk menerima lingkungannya dan berperilaku di dalamnya. Saya juga bisa menyatakannya dengan cara lain: pada setiap kebudayaan terdapat suatu tipe kepribadian tertentu, suatu *cultural personality*.

Dengan ini kita sampai pada segi yang lain sama sekali dari gejala kebudayaan, suatu segi yang pada saat ini tidak perlu kita masuki jauh-jauh. Yang terutama menarik perhatian kita ialah, bahwa dengan cara pendekatan yang lain kita terbawa pada suatu pandangan yang berlainan sekali dan sebagai akibatnya definisi kebudayaan pun menjadi lain. Dengan demikian, kebudayaan tidak lagi merupakan

suatu keutuhan kompleks lembaga, akan tetapi terutama merupakan sikap yang sedikit banyak dapat diramalkan terhadap dunia dan peristiwa. Tekanan bukan lagi pada "that complex whole" yang mencakup segala-galanya, akan tetapi pada cara pendekatan terhadap dunia, terhadap pandangan hidup. Lalu kebudayaan itu diberi definisi sebagai bentuk hidup atau sebagai pernyataan sikap hidup. Dengan cara demikian dimungkinkan adanya keanekaragaman yang besar tentang definisi kebudayaan. Terlalu besar, oleh karena tekanan dapat juga diberikan pada hal-hal lain selain daripada yang telah kita sebutkan di sini. Kroeber dan Kluckhohn menghitung, bahwa dalam tahun sekitar 1951 sudah ada sekitar 160 definisi dan semenjak itu sudah ada beberapa tambahan lagi (dalam A.L. Kroeber and C. Kluckhohn, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*). Komentar pelengkap mengenai itu bisa Anda dapatkan di dalam bab 1 dari buku kecil saya *Mensen in Verandering*.

Sebagai akhir masih ada satu pertanyaan: apakah kebudayaan itu merupakan gejala manusiawi semata-mata, yang asing bagi binatang? Biasanya orang menyangkal, bahwa binatang dapat memperlihatkan sesuatu yang ada persamaannya dengan kebudayaan. Apakah hal ini seluruhnya tepat, tergantung pada caranya definisi itu diberikan pada kebudayaan. Kalau kebudayaan disebut sebagai "a class of things and events, dependent upon symboling, considered in an extrasomatic context" seperti Leslie A White (A.A.)⁶ 61, 1959, hlm. 234), maka benarlah, bahwa binatang tidak memiliki kebudayaan, oleh karena kemampuan untuk menggunakan simbol-simbol⁷ tidak ada pada binatang (meskipun monyet simpanse dalam tingkat terbatas dapat juga dididik untuk itu). Hal itu juga benar bagi semua definisi yang semata-mata membicarakan manusia. Akan tetapi apakah pembatasan semacam itu dapat dibenarkan, bilamana tekanan sepenuhnya dijatuhkan pada pengertian belajar sebagai proses yang diperkirakan ada dalam semua kebudayaan dan yang dialami oleh individu di masa mudanya. Sudah diketahui, bahwa kucing (dan binatang-binatang lain), yang dibesarkan tanpa kontak dengan sejenisnya, hanya dapat melakukan sejumlah tindakan dalam hidupnya secara tidak baik, khususnya yang berkaitan dengan berburu. Adalah wajar bahwa dalam hal berburu mereka itu belajar dari induknya. Meskipun demikian, hal itu belum membentuk suatu kebudayaan, sebab dalam perilaku kelompok eksemplar dari satu jenis ini tidak dapat dikenali perbedaannya dari jenis yang lain. Kalau mau menggunakan pengertian kebudayaan, maka pengertian itu harus ada hubungannya dengan perilaku yang dapat membedakan suatu kelompok binatang dari kelompok lain yang sejenis. Yang terakhir ini terdapat juga, demikian Linton dalam *Study of Man* (hlm.78), pada perilaku singa-singa di Kenya yang berburu dalam kelompok-kelompok dan dalam berburu bersama itu dapat dibedakan dari kelompok sejenis yang khusus itu. Meskipun demikian adalah terlalu dicari-cari untuk berbicara tentang kebudayaan di antara binatang, hanya karena kasus yang satu ini. Akan tetapi dengan *macaque* (suatu jenis monyet) Jepang, yang mengembangkan kebiasaan makan yang spesial dan bervariasi—berlainan bagi setiap kelompok—sudah lebih mendekati pengertian tersebut. Bab 19 dari buku Allison Jolly, *The Evolution of Primate Behavior* (1972),

⁶A.A. = *American Anthropologist* (ahli antropologi Amerika).

⁷Tentang simbol-simbol ini, lihat jilid kedua buku ini, Bab XII, sub-bab 3 dan 4.

mengenai hal ini berisi bahan-bahan yang istimewa menarik. (Kecuali itu juga dalam bab-bab lain, misalnya yang memuat pemakaian simbol oleh simpanse Washoe dan Sarah yang menjadi masyhur itu.) Bilamana orang mengira, bahwa bentuk perilaku yang sangat luar biasa itu boleh dinamakan kebudayaan (bagi saya pribadi nampaknya itu pantas), harus dipertimbangkan, bahwa pada pemakaian simbol tidak terdapat yang paling khas manusiawi dan secara budaya adalah yang terpenting, ialah gejala bahasa. Sejauh yang kita dapat amati hingga sekarang, pada suara binatang yang digunakan untuk berkomunikasi antar-mereka, tidak ada yang memberi ciri simbol yang menandakan adanya perkataan. Akan tetapi ini adalah masalah yang belum lagi menjadi acara pembahasan.

II. PERMULAAN RENUNGAN ILMIAH TENTANG AGAMA SEBAGAI GEJALA BUDAYA

1. Pengantar

ILMU pengetahuan adalah jawaban atas keajaiban. Antropologi budaya baru bisa muncul, ketika orang mulai mempertanyakan kebudayaannya sendiri, artinya ketika orang mulai meragukan berbagai-bagai hal, yang sebelumnya diterimanya begitu saja tanpa memerlukan penjelasan. Hal yang demikian itu terjadi hanya dalam keadaan adanya skeptisisme yang sudah jauh majunya. Dalam bab terdahulu ketika membahas istilah *enkulturasi* (suatu proses yang dialami oleh setiap individu) ditunjukkan, bahwa enkulturasi adalah proses penerimaan setahap demi setahap tata krama yang bisa diterima dan yang berlaku dalam kebudayaan yang bersangkutan. Orang tidak mudah tercengang akan sesuatu yang nampaknya wajar. Baru setelah orang mulai ragu akan kebenaran gagasan-gagasan yang berlaku di bidang sosial, politik, dan agama, maka orang mulai mempertimbangkan latar belakangnya. Bahkan setelah itu pun orang belum bersedia untuk segera melepaskan begitu saja gagasan-gagasannya yang lama. Di dalam sejarah Eropa pendobrakan menuju ke arah pemikiran kritis tentang kebudayaan sendiri memakan kurun-waktu beberapa abad. Pendobrakan yang sebenarnya ke arah keraguan yang radikal terhadap apa yang selamanya diterima sebagai yang benar, terjadi pada zaman *Verlichting* (= zaman pencerahan), namun terjadinya tidaklah tiba-tiba. Sangat banyak yang terjadi dalam kurun waktu yang berlangsung lama mendahului zaman Pencerahan mulai dari *Reformasi* (pertengahan pertama abad ke-16) hingga permulaan pertengahan kedua dari abad ke-18.

Reformasi itu sendiri adalah suatu proses pertama yang mempertimbangkan mutlak atau tidaknya kekuasaan. Kekuasaan gereja dijadikan sasaran kritik yang sungguh-sungguh. Akan tetapi juga kekuasaan raja-raja tidak luput dari kritik. Gambaran yang merupakan ciri keadaan ketika itu adalah kenyataan bahwa Calvijn dan Rabelais merupakan tokoh semasa yang hampir pada waktu yang bersamaan belajar di Sorbonne. Dalam setiap bidang mereka itu merupakan kontras, namun ada persamaannya dalam hal mereka melancarkan kritik terhadap bentuk-bentuk kekuasaan pada zaman mereka. Akan tetapi Calvijn tetap mengakui kekuasaan

wahyu Illahi, sedangkan Rabelais, meskipun segala kritiknya terhadap kehidupan raja-raja dan orang-orang besar dan ejekannya terhadap ilmu pengetahuan pada waktu itu, bukanlah seorang revolusioner.¹ Hal-hal tersebut baru merupakan gejala-gejala pertama dari keterbukaan yang lebih besar.

Keterbukaan yang lebih besar itu juga digalakkan secara lain. Penemuan Amerika oleh Columbus (1492) dan pelayaran orang-orang Portugis di sepanjang pantai Benua Afrika, di mana mereka itu berhasil mengitari Tanjung Harapan dan kemudian mencapai India (1498), berarti bahwa suatu dunia baru mulai terbuka. Bahwa bumi ini benar-benar bulat tak lama sesudah itu menjadi sesuatu yang dapat dibuktikan. Yang lebih penting lagi daripada itu ialah, bahwa orang mulai bersentuhan dengan orang-orang dan kebiasaan-kebiasaan hidup yang sama sekali berlainan. Apa artinya yang demikian itu tentu saja tidak sekaligus menjadi jelas, sebab orang harus saling mengenal secara lebih baik dan hal itu memakan waktu. Akan tetapi lambat-laun orang mulai insyaf benar, betapa banyak cara hidup yang berbeda-beda itu dimungkinkan. Orang mulai belajar kenal model-model tata hidup dan agama lain dan model-model lain itu memberikan inspirasi untuk pemikiran yang lebih mendalam. Karena tahu bahwa semua itu bisa berlainan, maka tidak lama kemudian orang mulai berfilsafah tentang negara. Bukti pertamanya ialah *Utopia* (1516) karya *Thomas More*, sebuah novel kenegaraan pertama, kalau orang tidak mengikutsertakan dalam pandangannya *Negara* karya *Plato*, yang ditulis hampir dua ribu tahun sebelumnya. *Utopia* kemudian disusul oleh banyak novel kenegaraan lain. Dalam karya tersebut diperkenalkan secara khusus negara Inca (Peru) yang organisasi kepegawaiannya diatur secara rapi sekali. Karya ini membawa pengaruh yang berhasil (akan tetapi ini terjadi sesudah *Utopia*; Peru baru ditaklukkan pada tahun (1523). Kemudian perjalanan ke negeri-negeri yang jauh juga memberikan bahan untuk kritik sosial oleh pengarang-pengarang seperti *Jonathan Swift* dan *Daniel Defoe*, masing-masing penulis *Gulliver's Travels* dan *Robinson Crusoe*, yang sekarang ini menjadi buku kanak-kanak, akan tetapi di zaman itu merupakan saran-saran yang mengungkapkan secara tajam keinginan akan susunan masyarakat yang lain. Pengarang-pengarang itu menulis dalam abad ke-18, dan mereka sedikit banyak sudah tergolong pada zaman yang penting yang disebut sebagai zaman pencerahan.

Kata itu mengingatkan orang pada para Ensiklopedis di Prancis, ialah para penulis *Ensiklopedi* (1751–1772) yang harus mengikhtisarkan semua ilmu pengetahuan modern pada masa itu. Akan tetapi yang sebenarnya terjadi adalah jauh lebih banyak daripada *Ensiklopedi* itu semata-mata, yang memang bukan yang pertama-tama dari jenisnya, akan tetapi dikenali perbedaannya dari yang lain oleh karena perinciannya yang sempurna. Berkat mutu para penulisnya, buku-buku itu menjadi karya yang banyak pengaruhnya. Prancis sendiri di abad ke-18 sebenarnya secara relatif lambat majunya. Memang negeri itu melahirkan tokoh-tokoh seperti *Descartes* dan *Pascal* satu abad terlebih dahulu, akan tetapi tekanan gereja R.K., yang menjadi berpengaruh sekali di negeri itu, mengekang para ahli pikirnya untuk sementara waktu. Pemikir-pemikir yang paling radikal mula-mula terdapat di Inggris, di mana seorang seperti *Hobbes* (1588–1679) mengatakan hal-hal yang untuk waktu itu paling mengerikan. Dan lagi *Hobbes* menulis karyanya di Paris, dalam pengasingan,

¹Benar ia seorang pemberontak menurut pengertian *Gluckman*.

dengan pengharapan bahwa dengan karya yang dibuatnya di sana mengenai kekuasaan negara, ialah *Leviathan* (1651), ia bisa diizinkan kembali ke Inggris. Dalam hal ini ia berhasil oleh karena mungkin Hobbes tadinya seorang yang erat hubungannya dengan pemerintahan raja-raja, sebab dari semenjak semula ia jelas-jelas bukan pengikut pemerintahan *Cromwell* yang membawa Raja Karel I ke tiang gantungan. Akan tetapi Hobbes membenci perang saudara. Khususnya ia sangat sadar akan kenyataan bahwa perang saudara di zamannya itu disebabkan oleh perkecokan keagamaan² dan bahwa perang-perang itu tidak saja mendorong Inggris ke pinggir jurang kehancuran, akan tetapi beberapa tahun sebelumnya pun telah menyebabkan Prancis dan negeri Belanda dalam keadaan seperti itu juga, sedangkan Jerman selama perang tiga puluh tahun (1618–1648) telah kehilangan dua pertiga penduduknya disebabkan oleh perkecokan semacam itu. Oleh karena itu pendirian Hobbes ialah jangan beri kekuasaan pada gereja, akan tetapi kepada raja atau hakim (*magistrat*) yang dapat menyelenggarakan ketertiban dan karena kekuasaannya dapat memberikan keadilan juga pada orang biasa. Hal itu tidak berarti bahwa Hobbes ingin meniadakan gereja dan agama, akan tetapi raja akan menentukan gereja dan agama mana yang boleh melakukan tugasnya. Hal ini merupakan penyelesaian yang sama, yang telah dicapai di Jerman pada akhir peperangan tiga puluh tahun (1648): *cuius regio, eius religio* atau agama mengikuti raja yang berkuasa. Rumusan itu bukan kesaksian rasa hormat pada agama. Sebab itu tidaklah begitu mengherankan, dari Hobbes ini juga—masih dalam *Leviathan*—keluar suatu pernyataan yang berarti maut bagi semua kepercayaan kepada wahyu illahi: "Jika ada seorang yang menceritakan kepada saya bahwa Tuhan berbicara kepadanya di dalam mimpi, maka ia hanya bercerita kepada saya, bahwa ia bermimpi Tuhan berbicara kepadanya." Tentu tidak mengherankan bahwa Hobbes dengan pernyataan-pernyataan tentang Tuhan dan agama yang begitu bebas dan berani, kemudian (di bawah Karel II) mengalami bahaya besar mengakhiri hidupnya di tiang gantungan. Ia dapat melarikan diri dari bahaya itu hanya oleh karena ia adalah pendidik dan pengajar beberapa angkatan keluarga Cavendish yang berkuasa.

Hobbes itu juga telah memikirkan secara filsafat tentang prototipe negara purbakala. Dasar titik tolaknya diabadikan dalam pernyataannya yang terkenal *homo homini lupus*, manusia itu serigala bagi sesamanya. Pola dasar semua lalu-lintas manusia adalah permusuhan dan tidak dapat dipercayainya. Keamanan hanya terdapat di dalam kelompok keluarga kecil di bawah pimpinan *pater familias*, atau ayah para anggota keluarga, yang memiliki kekuasaan yang tidak terbatas atas anggota-anggotanya. Di luar itu orang berkelahi. Keadaan yang tak terderitakan ini hanya dapat diakhiri dengan diadakannya semacam kontrak sosial. Dengan kontrak itu setiap *pater familias* melepaskan kekuasaannya terkecuali salah seorang di antara mereka yang dengan peristiwa itu diakui sebagai penguasa atau raja. *Pater familias* ini tidak melepaskan sesuatu kekuasaan dan mempertahankan wewenang yang tadinya dimilikinya. Kekuasaan dan wewenangnya adalah hak untuk melakukan peperangan dan balas dendam, seterusnya penghukuman. Fungsi itulah yang (juga di zaman Hobbes) masih dijalankan oleh raja-raja dan para hakim sebagai penguasa hukum.

²Mengenai penyebab ini masih dapat dipersoalkan. Di belakang pertengkaran mengenai agama terletak konflik yang mendalam antara raja dan pembesar-pembesar kerajaan mengenai sentralisasi kekuasaan.

Semua itu tentunya hanya merupakan teori semata-mata, yang tidak didasarkan atas pengamatan yang disimpulkan dari masyarakat-masyarakat tipe arkhais. Dapat dikatakan: satu khayalan. Tetapi memang suatu khayalan yang gemanya mendapat sambutan orang banyak, sejauh hal itu mengenai pikiran tentang kontrak sosial. Pikiran itu menjadi sangat terkenal oleh *Rousseau*. Gagasan ini pada abad ke-16 sudah dikembangkan oleh *Beza*, pengganti Calvin di Geneva, dan dijalankan di negeri Belanda oleh para *magistrat* (para hakim) untuk mensahkan pembatalan sumpah setia pada Raja Phillips II yang sebagai pihak raja tidak menepati kontrak sosialnya, ialah menjalankan pemerintahan yang adil. Hobbes muncul lagi (1651) dengan pikiran kontrak tersebut. Seorang ahli filsafat Inggris lainnya, *Locke*, pada lima puluh tahunan kemudian juga muncul dengan pikiran tersebut, akan tetapi tanpa menyebut nama Hobbes. Nama ini tabu dalam tahun-tahun pertama abad ke-18. Namun gagasan itu berpengaruh; dalam bentuk *optima forma* gagasan tersebut dikemukakan kembali oleh *Rousseau*, ialah orang yang—benar atau tidak, (secara pribadi saya condong berpendapat tidak benar)—dalam bidang ilmu pengetahuan sosial selalu disebut-sebut orang.

Hobbes adalah khas seorang pelopor dengan gagasannya mengenai negara. Menurut pemikirannya suatu raksasa *leviathan*, yang diperlukan, adalah cukup kuat untuk membendung kekuatan egoisme manusia yang rusak. Ia juga seorang pelopor dengan gagasannya tentang religi. Hobbes ragu. Ia adalah salah seorang yang pertama-tama (hal ini juga ternyata dari *Leviathan*) menduga, bahwa *Perjanjian Lama* untuk sebagian besar berasal dari waktu sesudah pengasingan. Ia bukannya tidak beriman, tetapi ia bukan pula orangnya yang merintis jalan baru. Ia mengkritik, tetapi tidak mendambakan cita-cita untuk hari depan, selain daripada negara yang menyelenggarakan ketertiban dan keamanan.

Hobbes tidak menaruh kepercayaan kepada alam, itu jelas pada pemikirannya mengenai watak serigala manusia. Hal itu sudah berlainan pada *Locke*. Dalam pandangannya mengenai kontrak sosial, perang á la Hobbes antara semua melawan semua tidak nampak lagi. Dengan demikian *Locke* sudah berdiri di ambang kurun waktu Pencerahan, yang dalam semua perbedaan-perbedaan yang terdapat di antara mereka, ditandai dengan suatu gejala penting yang terdapat pada semuanya, ialah kepercayaan besar yang diberikan kepada alam. Hal itu ada sangkut-pautnya dengan perkembangan ilmu pengetahuan alam. Dalam tahun 1683 terbit *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, karya *Newton*, tentang dasar-dasar matematika filsafat alam. Dalam hal ini dapat dikatakan juga dasar ilmu alam. Buku itu antara lain memuat perhitungan mengenai jalur lintasan planit mengelilingi matahari. Secara tidak dapat disangkal untuk pertama kalinya, ternyata ilmu pasti juga ada kaitannya dengan dan berlaku untuk gerak benda-benda angkasa. Hal itu berarti, prinsip-prinsip logika berlaku juga bagi hukum alam seperti pada rasio manusia yang sekarang ini dapat menghitung daya hukum itu hingga ke gerakan-gerakan benda-benda angkasa di luar bumi. Kepercayaan kepada rasio menjadi diperkuat secara luar biasa. Andaikan manusia juga mau mendengarkan pertimbangan rasio, maka umat manusia akan menjadi beres. Itulah sebabnya maka dalam pemikiran abad ke-18 tekanan khusus diberikan pada pentingnya rasio dan bertindak berdasarkan pertimbangan rasio. Perkembangan dalam ilmu-ilmu alam melahirkan kepercayaan

baru dan telah memberikan kepercayaan juga pada watak manusia, suatu kepercayaan yang belum muncul pada Hobbes.

Kepercayaan baru ini terwujud dalam suatu kepercayaan baru yang dinamis, suatu kepercayaan akan kemungkinan, bahkan keharusan, akan adanya kemajuan dan perkembangan. Pikiran evolusi sebenarnya lebih tua dari ajaran evolusi *Darwin*. Jasa *Darwin* ialah, bahwa (pada tahun 1859, jadi seabad kemudian) ia menunjukkan, bagaimana evolusi itu dapat berlangsung dalam alam yang hidup berdasarkan kerangka hukum alam yang murni. Keyakinan bahwa ada suatu perkembangan yang terus maju dari yang sederhana ke yang rumit, dari bentuk-bentuk rendah ke bentuk yang lebih tinggi, sudah ada jauh sebelum itu. Soal-soal inilah yang memberikan ilham pada penulis-penulis abad ke-18. Namun mereka itu bukannya tanpa kesulitan, oleh karena dalam kehidupan dan pergaulan bersama, manusia terlalu banyak memperlihatkan kekurangan-kekurangan dan ketidakwajaran, untuk mempercayai dengan begitu saja pada perkembangan yang terus maju ke arah yang sesuai dengan rasio yang lebih sehat. Arah pemikiran yang sedang berpengaruh bahkan sebaliknya. Religi Kristen menetapkan *Firdaus* sebagai permulaan dari semua hal, kemudian disusul oleh dosa pertama yang menyeret manusia dari kegilaan dan dosa yang satu ke kegilaan dan dosa yang lainnya. Juga di luar religi orang melihat masa lalu sebagai masa yang lebih baik daripada masa kini. Orang Yunani mengenal *Zaman Keemasan* di zaman *Pericles*, orang Roma di bawah para *Caesar*, negeri Belanda yang kecil mengenalnya dalam abad ke-17. Kebajikan nenek-moyang merupakan tema yang digemari yang cukup lebih lama bertahan dari zaman Pencerahan. Dan dalam kurun waktu romantik yang kemudian menyusul, tema ini bahkan dipertentangkan terhadap gerakan-gerakan yang mendorong maju idealisme. Perkembangan maju atau degenerasi merupakan pertanyaan yang menguasai pemikiran Eropa yang dipertengkarkan dari 1750 sehingga sekitar 1870 atau 1880. Walaupun terdapat berbagai macam hal yang tidak adil dalam pergaulan hidup manusia dan walaupun berulang kali nampak kembali ketidakadilan dan kebiadaban, yang penting ialah menyelidiki apakah garis perkembangan itu tetap dominan dan akhirnya rasio itu mendapat kemenangan? Untuk hal itu, penting untuk diketahui hal-hal yang dibuat oleh bangsa-bangsa yang kurang berkembang. Bagaimana keadaannya di sana, dan dari situasi semacam itu bagaimana mereka sampai pada perkembangan yang lebih tinggi di berbagai-bagai bidang?

Pertanyaan tersebut adalah permulaan dari antropologi budaya dalam bentuk sejarah perkembangan kebudayaan. Sebenarnya mengharapkan, agar terutama para ahli filsafat yang menyelidiki negara dan kejahatan masyarakat, akan mengumpulkan data-data yang diambil dari masyarakat-masyarakat yang lebih sederhana itu misalnya sebagai fakta untuk membuktikan atau membantah gagasan semula tentang perang semua melawan semua. Atau untuk menemukan data-data tentang komunisme purba dari umat manusia. Dan memang benar, para ahli filsafat masing-masing menurut gilirannya, gemar menggunakan data-data semacam itu, bila hal itu dapat dipakai untuk memperkuat atau menentang sesuatu teori. Salah seorang di antara mereka itu ialah *Rousseau* yang sering ditunjuk orang sebagai salah seorang dari pelopor besar antropologi budaya. Suatu penunjukan yang menurut hemat saya tidak benar; penggunaan bahan-bahan etnografis ini—juga oleh *Rousseau*—paling banter

hanya merupakan perluasan suatu tradisi penulisan novel negara, yang sekarang dijejali dengan bahan cerita yang diambilnya dari keadaan yang nyata. Namun pengambilan tersebut tidak dapat dikatakan berhasil secara ilmiah. Semuanya tetap merupakan ilustrasi yang dipilih secara sekehendak hati saja. Barulah dalam abad ke-20 ini terjadi spesialisasi-spesialisasi ilmiah seperti antropologi, politik, dan ekonomi, yang didasarkan atas pengamatan terhadap hal-hal yang sebenarnya terjadi dalam pergaulan hidup yang lebih sederhana dan tidak—seperti pada Rousseau—atas hal-hal yang seharusnya terjadi menurut teori atau khayal. Meskipun demikian orang-orang dari abad ke-18 dan permulaan abad ke-19 mempunyai cukup pengertian tentang ilmu untuk menginsyafi, bahwa akhirnya yang terpenting adalah fakta-fakta, yaitu pengetahuan tentang apa yang sebenarnya terjadi dalam masyarakat yang belum berkembang. Memang, mereka tidak memiliki metoda, namun memiliki wawasan, bahwa untuk mendapatkan pengetahuan tentang sejarah perkembangan umat manusia, bentuk-bentuk organisasi politik dan kenegaraan tidak begitu penting daripada gagasan dunia dari masyarakat-masyarakat yang lebih primitif dan bentuk-bentuk (sederhana) pengelompokan masyarakat mereka. Hal ini berakibat bahwa perhatian pertama-tama ditujukan ke jurusan religi, gagasan-gagasan yang dibuat oleh manusia-manusia sederhana itu tentang dewa dan roh, dan disamping itu perhatian ditujukan pada organisasi keluarga, suatu bentuk pengelompokan yang diharapkan akan membuktikan bahwa pengelompokan tersebut tergolong pada bentuk-bentuk yang paling fundamental dari kehidupan sosial manusia.

Perhatian yang paling pertama ditujukan pada religi bangsa-bangsa kafir. Bidang ini merupakan lapangan studi yang diketahui betul; studi ini terlebih dahulu telah menjadi bidang penyelidikan oleh dunia Kristen dalam perjuangannya melawan dunia klasik, suatu perjuangan yang dalam arti tertentu masih berlangsung, karena pengetahuan klasik termasuk pendidikan setiap anak muda yang ingin menjadi lebih maju di dunia. Dengan demikian dunia dewa-dewa klasik selamanya tetap hadir dalam dunia Kristen. Di bagian utara Eropa yang semacam itu (meskipun dalam tingkat yang makin berkurang) terjadi dengan dongengan tradisional Germania yang tidak pernah dilupakan orang.

Memperdalam religi-religi bangsa-bangsa lain dari segi lain juga menarik bagi orang-orang dari zaman Pencerahan. Sebagian penting dari kepercayaan dalam agama Kristen tradisional telah terlepas dari mereka. Mereka tidak menolak gagasan religi, tetapi mencari bentuk-bentuk yang dapat mereka percayai. Untuk itu mereka harus tahu lebih banyak tentang agama-agama lain. Dari keraguan terhadap Tuhan dan agama, mereka mulai menaruh perhatian terhadap hal-hal yang dipercayai oleh orang-orang yang bukan Kristen dan perhatian itu lebih banyak daripada yang terdapat dalam kalangan yang menganggap agama Kristen sebagai satu-satunya kebenaran mutlak. Oleh karena itu kita dalam bab ini akan membatasi diri pada studi tentang religi, artinya tentang terjadinya ilmu pengetahuan keagamaan menurut pandangan antropologi budaya. Akan tetapi, sebelumnya, kita akan menyelidiki ilmu pengetahuan yang telah tersedia untuk itu dan tentang cara yang digunakan untuk memperluas ilmu pengetahuan tersebut. Semula ilmu pengetahuan itu memang tidak seberapa artinya.

2. Pengetahuan tentang Bangsa-bangsa Asing dan Agama-agama dalam Abad ke-18

Ada dua macam sumber yang terutama tersedia untuk digunakan yaitu sumber klasik (dan sedikit dari zaman kuno Germania) dan kisah-kisah perjalanan sejak Amerika ditemukan. Lektur-lektur klasik adalah bahan-bahan yang dapat dipercaya. Mengenai religi orang-orang Yunani, agak banyak yang dapat diketahui dari mitologi dan sejarahnya; juga dari orang-orang Roma. Dunia pemikiran di situ sama sekali berlainan daripada dunia pemikiran agama Kristen. Hanya satu soal saja, pemikiran klasik itu memiliki persamaan yang kuat dengan dunia Kristen, ialah mengenai organisasi keluarga dan monogami. (Dalam hubungan ini menarik perhatian bahwa juga di India mengenal kesucian perkawinan.)

Mengenai bangsa-bangsa lain, keterangan didapat dari karya-karya pengarang Yunani seperti *Strabo* dan *Herodotus* yang telah mengadakan perjalanan keliling dunia Hellas dan antara lain menulis tentang Mesir. Juga dari sumber-sumber Roma agak banyak yang dapat diambil, berkat perang yang sering kali dilakukannya. Sumber terkenal ialah misalnya *Julius Caesar*, sebuah uraian tentang perang di Gallia; setiap pelajar Gymnasium harus belajar kenal buku ini pada waktu dini, jauh sebelum ia menerima bagian-bagian *Germania* karangan *Tacitus* untuk diterjemahkan.

Di luar karya-karya tersebut terdapat dongeng-dongeng tradisional Eropa sendiri, yang terpelihara baik di Skandinavia dan Eslandia, sebagai daerah yang paling akhir memeluk agama Kristen. Akhirnya cerita perjalanan tunggal seperti cerita orang Venetia Marco Polo yang antara tahun 1271 dan 1295 melakukan perjalanan dagang sebagian terbesar lewat daratan dan di antaranya mengunjungi Cina dan Indonesia.

Suatu aliran informasi baru bermunculan setelah penemuan Amerika. Pater-pater yang selalu menemani para penakluk dan yang harus mempertanggungjawabkan secara moral penaklukan negeri-negeri asing itu dengan mengkristenkan orang-orang kafir, kadang-kadang ternyata merupakan pengisah perjalanan yang baik, bahkan di antara mereka sangat mahir. Tetapi karya-karya mereka itu sangat sulit (kadang-kadang sama sekali tidak dapat) dicapai. Dalam abad ke-18 orang terutama harus puas dengan apa yang telah diterbitkan dalam abad ke-17 dan pada permulaan abad ke-18 oleh para pengarang Eropa Barat. Secara kuantitatif jumlah tulisan itu tidak begitu sedikit, namun secara kualitatif jumlahnya tidak banyak dan, dengan beberapa kekecualian, nilainya sama rendahnya seperti kebanyakan buku-buku klasik tentang bangsa-bangsa bukan-Eropa. Namun, juga terdapat kemajuan dalam terbitan-terbitan itu. Tentu saja bukan perbaikan dalam arti yang banyak nilainya secara teknis keahlian, namun segala macam hal dapat dibaca yang merupakan hal baru dan yang mengikat perhatian. Selain itu terdapat publik yang terbuka untuk informasi-informasi baru. Yang lebih menarik lagi ialah bertambahnya jumlah anak muda yang ingin melihat dan menyelidiki sendiri apa yang bisa didapat di negeri-negeri seberang lautan dan berhasrat untuk mengumumkan apa yang mereka amati dan dibawa dalam diskusi. Suatu contoh yang amat baik tentang keinginan yang besar akan ilmu pengetahuan dan sekaligus tentang hasrat membuat orang lain ikut ambil bagian dalam ilmu adalah *Rumphius* yang jujur, seorang anak muda Jerman yang berdinasi sebagai serdadu pada VOC. Dalam dinasnyanya *Rumphius* naik menjadi saudagar. Selama dinasnyanya perhatiannya sepenuhnya ditujukan pada berbagai-bagai hal yang

sedikit sekali sangkut-pautnya dengan jabatan saudagarnya, tetapi sangat banyak pada ilmu pengetahuan. Ia tiba di Ambon pada tahun 1652 dan tetap tinggal di sana hingga ajalnya pada tahun 1702.. Bahkan buta yang kemudian menimpanya tidak dapat membendung hasrat ilmiahnya. Ia sendiri tidak pernah melihat atau mengetahui karyanya diterbitkan. *Amboinsch Kruidboek*, karangannya, terbit antara 1741–1750 (dalam 6 bagian), bukunya *Amboinsche Rariteitkamer* dalam tahun 1705, sedangkan karya sejarah dan geografinya sebagian besar digunakan oleh *Valentijn* dan disadur dalam buku *Oud and Nieuw Indien* (5 jilid dalam folio, 1724–26). Karya Rumphius itu luar biasa telitinya, diberi gambar yang amat indah, dan merupakan suatu contoh khas dari perhatian yang dizamannya ditujukan kepada alam, juga pada alam di daerah tropis, yang orang ingin belajar mengenalnya secara lebih baik.

Judul *Amboinsche Rariteitkamer* sudah menunjukkan adanya perhatian umum tersebut pada hal-hal yang aneh dan asing. Bagi mereka yang pada waktu itu hidupnya berkecukupan, menjadi mode untuk mengelola suatu kabinet yang penuh dengan barang-barang aneh, yaitu tempat khusus yang disediakan untuk menyimpan barang-barang asing (seperti karang, koral, binatang yang dikeringkan, buah yang diawetkan, etnografica, dan batu-batuan dari sana sini). Dari kabinet-kabinet barang-barang yang aneh itu, nanti pada permulaan abad ke-19 tumbuh museum.

Yang juga merupakan perhatian terhadap hal-hal yang dapat disajikan oleh dunia di luar Eropa, ialah rindu akan lektur-lektur, terutama cerita-cerita perjalanan. Anda akan mendapatkan catatan-catatan yang menarik mengenai cerita-cerita perjalanan tersebut dalam karya Rob Nieuwenhuys yang berjudul *Oost Indische Spiegel* terbitan 1972. Dalam Bab I secara jelas diperlihatkan bagaimana orang dalam abad ke-17 dan ke-18 menghargai karya-karya yang memenuhi hasrat akan pengetahuan tersebut sebagai bahan bacaan (dan sebagai lektur-lektur).

Kalau lektur-lektur ini dipelajari lebih jauh, maka yang menarik adalah, bahwa jauh sebelum abad ke-18 sudah sangat banyak yang ditulis orang, tetapi pengarangnya sering menemui banyak kesulitan untuk menerbitkan karyanya. Kadang-kadang hal itu disebabkan oleh alasan-alasan politik atau politik perdagangan. Demikianlah para pengarang Spanyol tidak jarang harus berjuang melawan hasrat pihak Eskurial, pusat pemerintahan di Madrid, yang berusaha sedapat mungkin merahasiakan karya-karya mereka. Karya besar yang menarik oleh *Bernadino de Sahagun* tentang Mexico, yang ditulis pada bagian kedua abad ke-16, dan yang sangat penting untuk pengetahuan tentang kebudayaan Aztek kuno, baru dua ratus tahun kemudian diterbitkan setelah karya tersebut selesai ditulis. Juga karya-karya lain dari pengarang-pengarang Spanyol dan Portugal berabad-abad lamanya sangat sulit untuk mendapatkannya. *Suma Oriental* oleh *Tomé Pires*, yang sangat penting untuk mengenal Indonesia (dan Asia Tenggara) dalam abad ke-16, baru diterbitkan pada tahun 1944, untungnya dalam terjemahan ke dalam bahasa Inggris, dalam sebuah terbitan Hackluyt Society (jil. 89 dan 90), sebuah lembaga Inggris yang sejak bertahun-tahun luar biasa berjasa dalam menerbitkan (atau menerbitkan ulang) cerita-cerita perjalanan lama dan buku harian kapal. Di negeri Belanda hal yang sama dilakukan oleh Linschoten-Vereniging, dinamakan demikian menurut *Jan Huygen van Linschoten* (1563–1611) yang pergi ke India dalam dinas orang-orang Portugis. Di negeri itu ia mengumpulkan semua bahan untuk bukunya

Itinerario (1596) yang memungkinkan pelaut-pelaut Belanda menemukan jalan ke "Oost-Indiën" (Hindia-Timur) dan melakukan perdagangan di sana.

Kalau jasa-jasa yang diberikan oleh Van Linschoten kepada pelayaran Belanda di "Oost-Indiën" diperhatikan, maka dapat dimengerti bahwa para penguasa di Spanyol dan Portugal tidak begitu merasa gembira dengan penerbitan-penerbitan mengenai daerah-daerah luar Eropa yang berada di bawah kekuasaan mereka. Musuh (negeri Belanda pada waktu itu sedang dalam keadaan perang dengan Spanyol yang juga menguasai Portugal) pada waktu itu terlalu banyak mengetahui keadaan. Juga VOC jarang menganjurkan penerbitan (ingat kasus Rumphius). Tetapi menghalangi penerbitan semakin menjadi sulit juga. Publik menaruh banyak minat, yang pasti di negeri Belanda, yang selain itu juga menikmati kebebasan cetak yang amat longgar, hal mana sangat dimanfaatkan oleh para pengarang Prancis (antara lain Descartes). Firma Elsevier adalah alamat bagi mereka yang di negeri sendiri tidak dapat menerbitkan karyanya. Demikianlah seorang dokter Amsterdam bernama *Dapper* (1636–1687) menulis buku-buku tentang Afrika, mengenai kegiatan-kegiatan VOC di pantai-pantai Cina, dan mengenai India dan Persia. Arus penerbitan itu semakin luas, tidak saja di negeri Belanda, tetapi juga di Inggris dan di abad ke-18 juga di Prancis. Yang diterbitkan itu bukan buku-buku kecil, melainkan sering-sering buku-buku berbentuk folio, diperindah dengan lukisan-lukisan etsa, sehingga orang menjadi heran, siapa saja yang mau membeli buku-buku tersebut. Untuk mendapatkan gambaran tentang hal itu ada baiknya juga membuka-buka lembaran jilid-jilid tebal dari buku Valentijn yang berkali-kali dicetak ulang, yang memuat sejumlah hal-hal khusus yang menarik hati, terutama mengenai Maluku. Karyanya tentang Maluku adalah hasil dari plagiatnya dari karya Rumphius. Untuk satu jangka waktu yang lama terdapat kebiasaan untuk mengutip Valentijn karena hal itu, dan kecaman ini lebih tajam daripada yang bisa dianggap adil, kalau dipandang dari ketidakacuhan orang pada waktu itu terhadap hak pengarang.

Perhatian terhadap dunia tropis yang jauh, juga nampak dengan cara yang lain. Abad ke-18 adalah abad penemuan perjalanan-perjalanan yang khusus diatur dengan maksud mendapatkan lebih banyak pengetahuan tentang dunia. Tujuan perjalanan-perjalanan ini, berbeda dengan perjalanan yang dibuat seabad sebelumnya, tidak terbatas pada mencari jalan-jalan laut dan kemungkinan-kemungkinan berdagang, tetapi dengan tujuan untuk mendapatkan sebanyak mungkin variasi pengetahuan dari daerah-daerah yang dikunjungi. Perbedaan ini terbukti bilamana orang membandingkan buku harian *Abel Tasman*, yang dalam tahun 1642 dan 1644 dikirim oleh Gubernur-Jenderal van Diemen untuk menyelidiki Zuidland (Tanah Selatan = Australia³ dan Selandia Baru) dengan laporan para pelaut pada bagian kedua abad ke-18, tidak saja dengan laporan *Cook*, tetapi juga dengan orang-orang yang tidak begitu besar tokohnya seperti *Forrest*, yang antara tahun 1774 dan 1776 mengadakan perjalanan dari Kalimantan Utara ke Irian dan Mindanao. Mereka itu tidak membatasi diri dengan melaporkan garis bujur dan garis lintang dari tempat yang mereka kunjungi itu, tetapi mereka juga benar-benar berusaha melihat sebanyak

³Nama *Terra Australia* sudah muncul pada waktu dini sekali. VOC menaruh perhatian besar pada tanah ini, karena kapal-kapalnya bisa berlayar dari Tanjung Harapan lurus ke Timur hingga dekat pantai Australia, baru membelokkan kemudi ke Utara ke Jawa.

mungkin dari pulau-pulau yang mereka lewati, dan melukiskannya secara terinci hal-hal yang mereka amati. Tasman pertama-tama adalah seorang pelaut yang baik yang lebih suka menghindari pantai sejauh mungkin, jika tidak mempunyai alasan yang jelas untuk singgah, karena khawatir terkandas pada karang. Hal ini dilakukannya jelas-jelas secara berlebihan, sehingga jurnalnya menimbulkan kecaman dari van Diemen, bahwa memang bukan setiap orang bisa menemukan negeri baru.

Banyak dari perjalanan ini dibiayai atau didukung oleh maskapai-maskapai dagang besar; demikian pula WIC (West-Indische Compagnie) menyokong perjalanan penemuan yang dilakukan *van Roggeveen*, salah satu pejalan pertama dari sejenisnya (1721/22). Tetapi yang paling sukses ialah perjalanan-perjalanan yang diperlengkapi atau didukung oleh pemerintahan-pemerintahan, seperti perjalanan yang dilakukan oleh perwira laut Prancis *De Bougainville* (1766–69), dan terutama perjalanan kapten Inggris *Cook* (1768–71; 1772–75; 1776–79). *Cook* sendiri adalah seorang ahli kartografi yang ulung; tetapi juga di kapalnya terdapat para ilmuwan untuk membuat studi ilmu alam, kebanyakannya ilmu biologi dan geologi. Di mana-mana diusahakan mencari kontak langsung dengan penduduk pribumi, sehingga bisa disusun daftar kata-kata dari bahasa-bahasa yang digunakan oleh mereka. *Cook* pada perjalanannya yang terakhir menemui ajalnya, akan tetapi contoh perjalanannya yang banyak dikuasai oleh Royal Society (Akademi Inggris), untuk jangka waktu lama tetap menjadi ukuran. Perjalanan-perjalanan seperti yang dilakukan oleh orang Prancis *Dumont d'Urville* mengarungi Lautan Pasifik (1827/28) dan perjalanan keliling dunia oleh biolog muda *Charles Darwin* di atas kapal *de Beagle* (1831–36) merupakan contoh-contohnya. Hubungan antara angkatan laut—ilmu pengetahuan alam dengan perjalanan penemuan masih tetap hingga abad sekarang ini. Jadi memang merupakan suatu kebetulan, akan tetapi bukanlah semata-mata kebetulan, bahwa satu-satunya laporan yang secara teknis kompeten dari ekspedisi ke daerah pegunungan Irian Jaya—adalah ekspedisi *Kremer* dan *Hubrecht* dalam tahun 1921/22—dimuat dalam majalah angkatan laut *Onze Vloot*. Pada perjalanan itu antara lain ditemukan Lembah Baliem, suatu penemuan yang sekarang—menurut hemat saya tidak benar—biasanya dikatakan dibuat oleh penyelidik-penyelidik yang lebih kemudian.

Selanjutnya akan jelas bagi setiap orang bahwa informasi yang dihasilkan oleh kisah-kisah perjalanan semacam ini sama sekali tidak memadai untuk memberikan gambaran yang jelas mengenai religi-religi yang diberitakan di dalamnya. Sesungguhnya, pemberitaan itu hampir seluruhnya secara kebetulan; berita-berita tersebut bukan merupakan hasil penyelidikan yang sistematis, oleh sebab itu selalu tidak lengkap. Namun dari pemberitaan itu dapat dipelajari bahwa orang di negerinegeri itu memiliki gagasan keagamaan yang berlainan, tetapi apa watak yang sebenarnya dari gagasan itu tidak dapat diketahuinya. Satu sumber tunggal mungkin dapat memberikan penerangan yang agak lebih terinci (contoh terkenal ialah sumber dari buku Missionaris J.F. Lafitau tahun 1724 tentang orang-orang Irokis. Buku ini diterjemahkannya ke dalam bahasa Belanda berjudul *Zeden der Amerikaanse wilden vergeleken met de zeden van de vroegste tijden*), namun yang terbaik dari cerita-cerita perjalanan ini tidak dapat dijadikan bahan untuk memberikan pengertian yang baik tentang pemikiran orang-orang Irokis, terutama tentang pemikiran keagamaan mereka. Sebab itu sangat menarik untuk diselidiki gambaran [----] yang disusun oleh ahli teori Eropa dari abad ke-18 dan permulaan abad ke-19 [dari berita-berita

tersebut] mengenai masalah religi bangsa-bangsa yang tidak memiliki tulisan atau bahkan bangsa-bangsa yang agak lebih maju perkembangannya. Tetapi sebelum kita memasuki bidang ini lebih mendalam, ada baiknya mendapatkan kejelasan bagi kita sendiri, bagaimana kita seharusnya memahami religi dalam arti ilmiahnya.

3. Apa Artinya Religi?

Yang menjadi masalah di sini ialah pengertian religi yang dapat digunakan secara ilmiah. Ini berarti bahwa apa yang kita katakan mengenai religi secara umum atau tentang bentuk-bentuk religi-tertentu secara khusus harus dapat diuji kebenarannya. Jadi orang harus dapat menunjukkan bahwa apa yang dikemukakan itu benar atau tidak benar. Hal itu tidak akan dapat dilakukannya, jika ilmu agama bertitik tolak dari wahyu. Menurut definisinya wahyu ialah yang datang dari Tuhan atau dari dewa-dewa, jadi hal yang tidak dapat dijangkau oleh daya-pikir manusia. Wahyu itu hanya bisa dipercaya, artinya diterima, atau tidak dipercaya, artinya ditolak. Kebenaran wahyu itu tidak dapat dibuktikan. Begitu pula ketidakbenarannya juga tidak dapat dibuktikan. Kepercayaan atau tiadanya kepercayaan menyangkut pertanyaan-pertanyaan terakhir yang tidak terjangkau oleh ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan hanya dapat menanyakan mengenai hal-hal yang dapat diamati dan dikontrolnya. Di antaranya sedikit-banyak termasuk apa yang dikerjakan dan apa yang dikatakan oleh manusia. Hal ini mengandung arti bahwa dalam cabang ilmu pengetahuan yang menamakan diri ilmu keagamaan, adalah semata-mata religi yang tampil kepada kita sebagai gejala manusiawi. Apa yang datang dari atas tidak mungkin dibuktikan kebenarannya atau ketidakbenarannya. Dengan demikian timbullah pertanyaan: bagaimana dapat dibedakan religi sebagai gejala (fenomena) manusiawi ini dari gejala-gejala manusiawi lainnya seperti keadilan, kesenian, etika, atau apa saja yang Anda kehendaki. Kita harus sampai pada suatu definisi gejala yang menerangkan dalam hal apa religi itu berbeda dari gejala-gejala manusiawi lainnya. Definisi itu harus membatasi bidang religi. Bagaimana kita harus melakukannya?

Ada manfaatnya untuk membuat jelas terlebih dahulu apa yang tidak akan kita lakukan. Hal ini wajar, sebab definisi kita ini harus dapat digunakan secara transkultural, dan itu jelas mengharuskan adanya pembatasan-pembatasan. Kita juga tidak boleh bertitik tolak dari apa yang kita sendiri terbiasa memahami arti religi itu dalam kebudayaan kita. Hal itu nampaknya juga sudah semestinya demikian, akan tetapi angkatan-angkatan ahli antropologi justru gagal dalam hal ini. Bahkan ada dua cara untuk gagal dalam hal ini, dan kedua cara itu telah banyak diterapkan orang. Cara pertama ialah, orang bertitik tolak dari pandangan-pandangan religius dari kebudayaannya sendiri. Ini terjadi, bilamana seperti juga Tylor, orang mendefinisikan religi sebagai kepercayaan kepada roh. Dalam *Perjanjian Baru*, Tuhan Allah juga disebut roh, sehingga istilah roh itu (*spiritual beings*) meliputi baik itu dewa maupun roh, setan maupun malaikat. Akan tetapi dengan definisi religi semacam itu, terdapat kesulitan besar dengan pengertian-pengertian seperti *mana* dan *totem* dan dengan praktek-praktek seperti *magi* dan *nujum*. Kita masih akan menjumpai sejumlah contoh peringatan lagi mengenai cara membuat definisi yang demikian ini.

Cara kedua yang menemui kegagalan ialah definisi yang dinamakan definisi khas-ideal, definisi yang bertitik tolak dari pengertian religi yang ideal. Dalam tradisi

Eropa definisi religi yang diberikan oleh ahli filsafat dan teologia *Schleiermacher* kira-kira pada tahun 1820 telah memainkan peran penting ialah: *das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit*, perasaan ketergantungan mutlak. Ini adalah pelukisan yang juga akan menyentuh hati orang Islam, sebab apa artinya Islam kalau tidak justru ini? Namun demikian, definisi itu memberikan pengertian etnosentris dan selain itu, jenisnya sulit untuk digunakan secara ilmiah. Jadi bertitik tolak dari teologis, lalu ditetapkan, bahwa orang yang percaya, dalam doanya harus bersikap sepenuhnya tergantung secara mutlak. Dalam khotbah hari Minggu (bilamana khotbah itu membahas masalah doa dan hal ini agak sering juga terjadi) orang yang percaya ditegur agar, jika ia berdoa, (dan ia diingatkan agar banyak berdoa), terutama jangan berdoa dengan cara yang memaksa, artinya jangan mendesak atau merengek-rengok. "Kehendakmu jadilah" itulah yang harus menjadi nada dasar doa. Dipandang dari segi teologia hal itu barangkali sangat baik, akan tetapi bagi ahli antropologi, apa yang harus dikatakannya tentang orang-orang yang juga tetap berdoa secara memaksa atau secara terus-menerus? Apakah ahli antropologi harus berkata bahwa doa tersebut bukan suatu perbuatan yang religius? Kalau tidak boleh dikatakan demikian, apa yang harus dikatakan tentang perbuatan itu?⁴

Akibat dari definisi ini ialah antara lain, bahwa semua yang dinamakan magi harus dianggap sebagai tidak religius; dan hal ini telah menyebabkan adanya praktek-praktek yang sangat tidak memuaskan, seperti praktek penggunaan istilah "magis-religius", suatu istilah yang dalam kaitan dengan lawannya "religi-magi" sama tidak enakanya di telinga seperti kata putih-hitam.

Jika orang hendak menghindari etno-sentrisme semacam ini dan mencapai pemecahan tanpa menelaahnya dengan berfalsafah yang tak ada habis-habisnya, maka hanya ada satu jalan yang dapat ditempuh, ialah memeriksa daftar register atau kotak kartu di mana ditemukan semua istilah yang biasa digunakan dalam ilmu pengetahuan keagamaan. Lalu orang akan menemukan istilah-istilah berikut: Tuhan, dewa-dewa, politeisme, monoteisme, ateisme, malaikat, roh, nyawa, orang mati, jin, hantu, peri, orang kerdil, raksasa, iblis, setan, syamanisme, kesurupan, kerasukan, tarian, doa, korban, meditasi, mistik, puasa, momok, wahyu, kegirangan, peramal, nabi, guru, pendeta, pengkhotbah, dukun, ahli sulap, ahli sihir, pertanda, intuisi meramal, kenabian, animisme, totemisme, mana, tabu, sakral, fas, nefas, murni, najis, kudus, duniawi, nikmat, dongeng, cerita dongeng, dan seterusnya. Sederetan yang lebih panjang dapat disusun. Semua pengertian itu mempunyai suatu persamaan, ialah bahwa semuanya memiliki sesuatu yang di dalam bahasa Belanda dinamakan *boven-natuurlijk* atau gaib bahasa Indonesianya. Kata Belanda "*boven-natuurlijk*" yang digunakan ini adalah suatu pengertian yang eksplosif yang ditentang dengan gigih, meskipun alasan-alasannya tidak selamanya tepat. Keberatan terpenting yang dikemukakan ialah, bahwa kata itu mengandung nilai: "*boven-natuur*" yang terjemahan harfiahnya adalah "di atas alam", berarti mengungguli alam. Mengapa orang harus berbuat demikian? Yang penting ialah, bahwa semua kata itu ada hubungannya dengan hal-hal yang tidak dapat diamati melalui persepsi yang normal, dengan kata lain hal-hal yang percobaannya tidak dapat dilakukan oleh manusia,

⁴Sebenarnya secara teologia masalahnya jauh lebih rumit, sebab dalam *Injil* justru orang yang percaya dianjurkan untuk berdoa banyak, tak henti-hentinya, dan percaya bahwa doa mereka itu akan dikabulkan. Bandingkan antara lain Lukas 11:11.

namun merupakan gagasan dari perbuatan-perbuatan yang bersifat dugaan. Sebab itu religi dapat diberi definisi sebagai *semua gagasan yang berkaitan dengan kenyataan yang tidak dapat ditentukan secara empiris dan semua gagasan tentang perbuatan yang bersifat dugaan semacam itu, dianggap sebagai benar.*

Sedikit komentar di sini memang pada tempatnya, pertama-tama mengenai tambahan kalimat "dianggap sebagai benar". Jika tambahan ini tidak ada, maka dongeng sastra-murni dan cerita fiksi sains akan termasuk pula dalam definisi ini, dan itu bukan maksudnya.

Yang lebih penting ialah mengenai gagasan, yang lewat pengalaman empiris tidak dapat diwujudkan. Itu adalah masalah yang dapat dikonstatir secara obyektif. Secara empiris tidak dapat dibuktikan, bahwa roh itu ada, bahwa sorga itu ada atau neraka itu ada. Benar orang telah mencobanya—mengenai roh-roh dan hidup di alam baka—melalui spiritisme, akan tetapi tidak suatu pun dari "bukti-bukti", yang dikemukakan oleh pihak spiritisme itu, mempunyai kekuatan yang meyakinkan, bahwa roh itu benar ada. Setelah diselidiki secara kritis ternyata bahwa selalu mungkin saja ada keterangan-keterangan yang lebih sederhana daripada keterangan tentang roh yang bersifat hipotetis.

Juga bukti-bukti tentang adanya tatanan hidup yang lain selain dari yang berwujud, yang dikemukakan oleh filsafat, harus ditolak. Yang dimaksud di sini ialah yang dinamakan bukti-bukti tentang adanya Tuhan. Bukti-bukti itu hanya meyakinkan mereka yang sudah percaya pada Tuhan. Itu pun bahkan atas dasar yang tidak tepat. Memang dapat dibuktikan, bahwa berat jenis besi lebih tinggi daripada air, akan tetapi orang tidak dapat membuktikan, bahwa Tuhan ada, atau bahwa Tuhan itu begini atau begitu. Kalau dapat dibuktikan, seakan-akan Tuhan itu dapat dipegang. Akan tetapi Tuhan yang benar-benar Tuhan, melampaui segala bukti (dan pengertian) manusia. Tuhan yang dapat dibuktikan—tetapi ini merupakan pendapat pribadi—bukanlah Tuhan. "Bukti" semacam itu tidak sopan.

Tetapi, marilah kita kembali kepada hal-hal yang diperbuat manusia, khususnya di bidang yang disebut religi. Pada pandangan pertama nampaknya definisi itu agak bertele-tele tetapi kalau dipikirkan sebentar, segera akan dipahami bahwa definisi itu banyak manfaatnya. Jelasnya, definisi itu memusatkan perhatian pada gejala yang sangat luar biasa. Sebab, memang bukan merupakan hal yang pasti, bahwa manusia itu menyelidiki hal-hal yang tidak dapat dipastikan atau didekati secara empiris. Manusia itu adalah makhluk yang dilengkapi secara luar biasa untuk melakukan hal-hal yang bersifat empiris. Ia dapat mendengar, melihat, mencium bau, dan meraba. Selain itu ia mempunyai kecerdasan, dan ia mampu membuat alat-alat untuk mengukur pengalaman-pengalamannya dengan cara yang obyektif, kemudian mengontrolnya lewat eksperimen. Apa yang harus diperbuat oleh makhluk semacam itu dengan kenyataan, yang tidak dapat dibuktikannya dan tidak dapat ditunjukkannya? Namun demikian, hal itu dipercayainya dan ini bukanlah sebagai suatu kekecualian, melainkan universal. Lagi pula, juga bukan sebagai suatu yang barangkali benar dan barangkali tidak benar, akan tetapi sebagai sesuatu yang dianutnya dengan segenap hati dan jiwanya serta membiarkan hidupnya dipimpin olehnya dan untuk itu bahkan bersedia mengorbankan hidupnya. Ia juga mengharapkan daripadanya hal-hal yang aneh; berulang kali kenikmatan abadi dan untuk itu ia meninggalkan berbagai macam kesenangan dalam pertapaan.

Kenyataannya—dan inilah masalahnya—religi adalah suatu hal yang mustahil dan tidak masuk akal, suatu hal yang bertentangan dengan rasio. Salah seorang dari bapa gereja (Tertullianus) bahkan menamakan yang mustahil itu sebagai suatu dasar kepercayaan! Jadi semakin tidak masuk akal lagi. Suatu kemustahilan yang demikian besarnya dan begitu umum seperti religi, bukanlah suatu hal yang dapat diselesaikan dengan hanya mengangkat bahu saja. Bilamana yang tidak masuk akal itu normal, artinya universal, atau hampir universal, maka tentu ada sesuatu pada manusia itu yang menyebabkan tindakan dan pemikiran rasional tidak dapat menolongnya. Jadi studi tentang religi harus dapat memberikan pelajaran yang luar biasa pentingnya tentang manusia.

Yang membuat definisi ini bermanfaat ialah, bahwa semua magi dan ramalan tercakup dalam istilah ini. Definisi ini mengakui bahwa antara religi dan magi tidak dapat diadakan pembedaannya yang mendasar. Hal ini tidak berarti bahwa oleh pembedaan itu magi tidak boleh digunakan lagi sebab kata itu tetap merupakan istilah yang mudah digunakan untuk tindakan-tindakan religius yang diharapkan akan memberikan efek yang kongkret.

Tetapi bukan saja watak religius dari magi itu mendapat pengakuan dengan cara yang demikian, melainkan juga watak dari banyak metafisika. Pada hakikatnya sangat banyak metafisika adalah religi; karena hampir selalu mereka datang dengan gagasan dan ide-ide yang tidak dapat dibuktikan melalui pengamatan dan oleh sebab itu terbebas dari pembuktian dan dari sanggahan.

Tetapi hal itu tidak berarti bahwa definisi tersebut dapat menyelesaikan semua problema. Penyelesaian tuntas tidak pernah tercapai oleh sebuah definisi. Selamanya masih ada juga soal yang tidak menentu batasnya yang menimbulkan pertanyaan, apakah yang sedang dihadapi itu religi atau hanya salah paham belaka. Beberapa contoh sebagai penjelasan: sewaktu hujan dengan kilat dan petir, mesin jahit harus ditutupi dengan kapnya, karena logam berkilau dapat menyebabkan sambaran kilat; kalau seseorang terluka tangannya oleh pisau yang kotor, pisau itu harus dicuci bersih untuk mencegah terjadinya infeksi; tanaman obat-obatan tertentu harus dipetik ketika bulan purnama, agar terpelihara khasiatnya. Hal-hal semacam itu biasa kita cap dengan istilah takhyul. Apakah takhyul semacam itu religius atau tidak? Hal ini sebagian tergantung pada keadaan-keadaan yang menyertainya. Bilamana pada contoh yang belakangan, tanaman itu harus dipetik dengan mengucapkan mantra-mantra tertentu, maka sedikit pun tidak usah diragukan bahwa perbuatan itu bersifat religius. Perbuatan itu sendiri tidak lebih religius daripada pikiran, yang masih hidup pada banyak orang bahwa pada bulan baru atau pada bulan purnama lebih besar kemungkinannya terjadi perubahan cuaca daripada pada hari-hari biasa.

Contoh-contoh mesin jahit dan pisau yang kotor dapat mengandung unsur religius, bila terdapat petunjuk-petunjuk yang jelas mengenai kepercayaan, bahwa dunia ini dikuasai oleh kekuasaan-kekuasaan gaib. Bilamana hal ini tidak jelas, maka hal itu nampaknya lebih merupakan akibat salah paham atau kebodohan. Lagi pula bisa saja hal tersebut diperdebatkan, tetapi hasil yang dicapai tidak akan lebih jauh daripada pengakuan, bahwa masalah yang sedang dihadapi adalah soal-soal yang tidak menentu batasnya.

Pada akhir paragraf ini masih ada satu catatan yang bersifat terminologi. Religi dapat dibicarakan dengan dua cara: sebagai religi pada umumnya atau sebagai gejala

manusiawi yang muncul secara umum. Tetapi bisa juga sebagai suatu kompleks gagasan dan kebiasaan yang muncul pada suatu kelompok manusia tertentu (gereja, sekte, suku). Lalu hal itu disebutnya sebagai *suatu* religi. Karena itu religi selamanya, seperti juga kebudayaan (dan religi termasuk di dalamnya) terikat pada kelompok, meskipun dalam bentuk metafisika yang belum menentu batasnya dengan kemungkinan individualisasi yang sangat ekstrem.

4. Studi-studi Ilmiah Pertama tentang Religi dan Kultur

Zaman Pencerahan memiliki gagasan dasarnya sendiri tentang religi, gagasan yang lebih banyak merupakan hasil renungan falsafi daripada hasil penyelidikan ilmiah atau penyelidikan empiris. Namun renungan falsafi yang menganggap tidak perlu mengadakan penyelidikan empiris. Studi itu diusahakan, seperti jelas ternyata dalam paragraf 2, untuk memperluas pengetahuan empiris, baik untuk melihat gagasannya sendiri dibenarkan, maupun untuk menguji kebenarannya. Menguji kebenaran menurut sifatnya adalah sikap ilmiah yang paling tepat. Lalu apa gagasan itu?

Pada pokoknya dua. Yang pertama ialah, bahwa religi adalah bagian hidup kesusilaan manusia dan memiliki nilai susila yang tinggi. Gagasan itu diuraikan secara tuntas antara lain dalam filsafat *Kant*. Religi mewakili nilai-nilai dan bukan mewakili suatu sistem ilmu pengetahuan. Nilai-nilai itulah yang terpenting; apa yang dinamakan kebenaran-kebenaran kepercayaan, yang diributi oleh dogmatik, menjadi persoalan kedua. Dalam situasi ini cocoklah pikiran tentang sama nilainya semua religi, seperti yang diungkapkan dalam sandiwara *Nathan der Weise* (1779) oleh Lessing di mana agama Kristen, agama Yahudi, dan agama Islam digambarkan sebagai tiga cincin yang serupa dan sebetuk, yang tidak dapat dibedakan yang satu dari yang lainnya.

Pikiran utama kedua ialah, bahwa religi adalah masalah yang tergolong dalam alam manusia. Adanya religi alamiah (menurut ungkapan ringkas dan tajam oleh Diderot, ahli ensiklopedi radikal) di antara religi-religi yang diwahyukan, hanya merupakan bid'ah belaka. Sekali lagi ungkapan ini membuktikan, betapa kuatnya kepercayaan orang waktu itu pada alam. Tetapi juga ternyata bahwa ungkapan tersebut tidaklah begitu radikal, seperti yang diduga oleh kaum ortodoks ketika itu. Sebab yang dikemukakan adalah bahwa religi ilmiah itu ditandai oleh tiga kebenaran utama: percaya bahwa Tuhan itu ada, percaya pada hukum kesusilaan alamiah, dan pada roh yang abadi. Seorang radikal yang tidak percaya (menurut pendapat waktu itu) seperti *Goethe* (1749–1832) yakin sungguh-sungguh akan kebenaran tersebut. Kalau hal ini dibandingkan dengan syak wasangka keagamaan di zaman ini, pada waktu itu orang lebih dekat pada agama Kristen daripada orang-orang yang skeptis pada hari ini. Tetapi hal yang baru (dan dengannya orang benar-benar sudah jauh dari ortodoksi) ialah keyakinan, bahwa religi tidak berakar dalam wahyu, akan tetapi dalam manusia itu sendiri, yaitu dalam rasio, yang secara menyolok diungkapkan dalam Revolusi Prancis melalui sebuah patung untuk dewi rasio.

Pembuatan patung itu kemudian tidak banyak artinya; tidak lama sesudah itu patung itu dilupakan orang. Yang lebih penting ialah masalahnya sendiri. Masalah itu sendiri berarti bahwa sumber religi itu harus dicari dalam diri manusia dan tidak lagi dalam tindakan Tuhan. Hal itu membuka kemungkinan untuk mengamati-amati

dengan sungguh-sungguh kepada hal-hal yang diperbuat dan dipercaya oleh manusia. Upaya pertama untuk itu terdapat dalam buku kecil yang terbit dalam tahun 1760 oleh *Charles de Brosses* berjudul *Du Culte des Dieux fétiches* (Tentang Pemujaan Berhala/*Fetisy*) dan memuat anak-judul yang aneh dan patut diperhatikan: *Of de overeenkomst tusseen de oude Religi van Egypte en de tegenwoordige Religi van Negritië* (kata terakhir itu dapat diterjemahkan dengan baik sekali dengan kata "negeri orang-orang Negro"; bagaimanapun juga ada hubungannya dengan Afrika-Barat).

Sumber-sumber yang digunakan de Brosses untuk Mesir adalah buku-buku klasik Herodotus, Strabo, dan lain-lain. (Batu Rosette masih harus ditemukan dalam tahun 1760.) Untuk Afrika Barat de Brosses dapat menggunakan kisah-kisah perjalanan di pantai Guinee, seperti karya Atkins, Bosman dan Des Marhais, sumber-sumber yang tidak perlu dianggap terlalu penting. Untuk perbandingan sepintas lalu dengan bangsa-bangsa lain ia memiliki petunjuk yang agak lebih baik dalam pemberitaan Lafitau tentang orang-orang Irokes di Amerika-Utara dan kumpulan kisah-kisah perjalanan menjelajahi Siberia, sebuah karya berjilid empat yang sering dikutip dalam etnologi lama. Karya itu terkenal dengan judul *Recueil des Voyages au Nord* (Kumpulan Perjalanan ke Utara).

Fetisyisme diartikan oleh *De Brosses* sebagai pemujaan pada binatang atau barang-barang tak bernyawa yang dijadikan dewa. Penggunaan kata itu diambilnya dari Afrika Barat. Di Afrika Barat kata itu dimasukkan oleh orang-orang Portugis untuk menunjukkan kepercayaan pada kekuatan benda-benda yang dibuat oleh ahli-ahli khusus tertentu. Feitico atau azimat, demikianlah benda-benda itu dinamakan oleh orang-orang Portugis. Nama itu mengingatkan pada azimat-azimat, uang-uang logam, serta arca-arca suci, yang memberikan perlindungan dan yang biasa dipakai oleh para pelaut di badan mereka untuk mencegah kecelakaan. Tetapi de Brosses tidak mengetahui hal ini; dan ia memberikan asal kata yang sama sekali keliru. Menurut de Brosses, fetisy adalah benda apa saja yang dipilih seseorang dan kemudian disucikan oleh seorang imam. Barang itu bisa berupa apa saja; sepotong kayu atau batu kerikil, kerang atau ekor singa, tanaman atau binatang, dan bahkan pohon, gunung, atau lautan. Fetisy, demikian de Brosses, adalah dewa, sekaligus azimat, juga benda keramat, yang dijunjung-junjung dalam arak-arakan, disembah dan digunakan sebagai sarana untuk peramalan. Sebagai contoh antara lain diberikan kasus yang sangat tidak bisa dipercaya tentang pemujaan ular di Guinea dengan seekor ular-purba yang dilayani oleh gadis-gadis dan para imam perempuan yang dibaktikan kepadanya.

Fetisyisme itu diluaskannya sampai kepada semua bentuk agama, yang dapat diketahuinya. Sapi, kucing, dan ibis yang dianggap suci oleh orang-orang Mesir tentu saja dimasukkan ke dalamnya, dan tanpa ragu-ragu dan cerdas ia menyusun suatu teori asal-usul. Ketika lembah Nil masih berhutan, dan penduduk yang masih sedikit jumlahnya itu hidup dalam masyarakat-masyarakat kecil yang terpencil-pencil, demikian teori asal-usul itu, setiap kelompok setempat memiliki fetisy kelompoknya sendiri, yang dianggap suci dan tidak boleh dimakan. Lebih dari satu setengah abad cerita-cerita asal-usul yang penuh fantasi semacam itu, terpakai dalam ilmu pengetahuan keagamaan, seperti juga alasan-alasan yang dikemukakan untuk menopang cerita-cerita itu: jiwa yang tidak berkembang dan tidak beradab dari

orang-orang liar itu menghalangi mereka ini untuk melihat hubungan yang tepat antara sebab dan akibat. Orang-orang liar ini seperti kanak-kanak; mereka itu hidup dalam masa kekanak-kanakan yang tidak ada henti-hentinya dan jiwanya tidak akan bisa mencapai kedewasaan lebih tua dari empat tahun! Sama saja dengan anak-anak yang menganggap boneka-boneka mereka bernyawa dan mereka bertindak sesuai dengan anggapan itu. Ketakutanlah yang menjadi asal fetisyisme itu, yang menurut anggapannya selain di Mesir, juga terdapat dalam *manitou* (kata ini bisa berarti Tuhan atau roh atau *mana*) bangsa Irokes dan dalam gagasan kepercayaan bangsa-bangsa Asia. Dan tanpa disadarinya sampailah de Brosses pada suatu titik yang mengherankan jauhnya dari kenyataan.

Barulah setelah berabad-abad lamanya kebiadaban ini berlangsung, demikian de Brosses, jangka waktu yang luar biasa lamanya karena konservatisme masyarakat-masyarakat itu, timbullah wawasan yang lebih baik; dan titik tolaknya adalah, bahwa setiap bangsa, juga bangsa yang sudah beradab, sadar akan kekuasaan yang lebih tinggi, karena kelemahan manusiawi memang terasa pada setiap orang. Emosi dan perasaan, yang diciptakan oleh kekuasaan-kekuasaan yang lebih tinggi itu, jumlahnya ada empat: takut, takjub, rasa syukur, dan masuk akal. Rasa syukur dan masuk akal hanya terungkap dalam peradaban yang tinggi. Bangsa-bangsa liar hanya kenal takut dan takjub, dan dari kedua itu pada de Brosses hanya takutlah yang nampak jelas menjadi sumber religi. Kejadian-kejadian luar biasa, malapetaka, penyakit, dan peperangan membuat manusia yang ketakutan itu mempribadikan sebab-sebabnya serta membayangkannya sebagai fetisy dan berdoa kepadanya; kemudian para ahli sulap menggunakan kepercayaan ini untuk mendapatkan nafkah dengan memperluas kesempatan yang mereka peroleh itu menjadi suatu sistem. Mengenai takjub sebagai sumber religi oleh de Brosses tidak banyak digarap. Ia hanya menetapkan bahwa dari takjub timbul penyembahan pada benda-benda angkasa atau *sabeisme*, nama yang sekarang tidak lagi digunakan.

Semuanya sudah terdapat dalam bentuk benih pada sejumlah teori di kemudian hari. Keyakinan akan perkembangan yang terus-menerus, jiwa kekanak-kanakan pada bangsa-bangsa liar, ketakutan sebagai sumber religi, itulah tema-tema yang selama lebih dari 150 tahun selalu ditonjolkan ke depan. Bahkan tipuan imam sudah terdapat pada de Brosses sebagai penjelasan tambahan. Yang utama yang berperan sebagai pendahuluan dalam diskusi mengenai rasa takut dan takjub di atas pertimbangan yang masuk akal sebagai dasar timbulnya religi, kelak diadakan pada permulaan abad ini antara lain oleh Marett dan pengikut-pengikut aliran klasik. Memang suatu debat yang benar-benar ilmiah. Pemikiran de Brosses tidak banyak sangkut-pautnya dengan ilmu; pemikiran tersebut hanya semata-mata teori yang dengan acuh tak acuh menerapkan istilah fetisy jauh menyimpang dari kenyataan. Dengan istilah fetisy, Brosses telah memberikan jasa yang tidak baik kepada ilmu. Barulah Söderblom (1916) berhasil memberikan isi yang dapat diterima pada istilah tersebut, meskipun isi itu hanya cocok untuk penggunaan lokal (bandingkan Bab VII, sub-bab 5).

Meskipun begitu, apa yang dikemukakan oleh de Brosses itu bukan semata-mata uraian yang ngawur. Walaupun ia membuat kesalahan-kesalahan dalam menerapkannya, titik tolaknya sehat. Pada akhir bukunya hal itu dirumus sebagai berikut: "Tidak dalam berbagai-bagai kemungkinan, tetapi dalam manusia itu sendiri,

manusia harus dipelajari: masalahnya bukanlah membayangkan apa yang akan dapat atau yang harus diperbuat, tetapi melihat apa yang diperbuatnya." De Broses sendiri tidak menaati prinsip itu secara tepat. Tetapi prinsip "melihat apa yang diperbuat oleh manusia" adalah prinsip yang teramat penting, yang menjadi dasar dari semua penyelidikan perilaku manusia. Lebih dari seratus tahun kemudian Tylor mengutip pernyataan de Broses itu sebagai moto *Primitive Culture*-nya.

Pada waktu itu banyak buku semacam itu yang ditulis, tetapi hanya satu saya sebut, yaitu karya *Conrad Meiners*, seorang profesor filsafat dari Göttingen, terdiri atas dua jilid dan berjudul *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen* (sejarah kritis umum religi) yang terbit dalam tahun 1806/07. Karya ini jauh lebih tebal dari buku De Broses (total ± 1300 halaman) dan mengandalkan banyak bahan baru yang diambil dari Peru (Garcilaso de la Vega), Brazilia (Dobrizhoffer), dan Pasifik (Cook). Namun pendapat-pendapatnya pada pokoknya sama seperti pendapat de Broses. Memang Meiners mengakui pentingnya kepercayaan kepada roh-roh yang sebenarnya adalah arwah orang-orang yang sudah meninggal. Tetapi sedikit saja perhatian Meiners kepada masalah tersebut ketimbang fetisyisme, yang juga merupakan gejala yang paling penting baginya. Dari Meinerslah berasal contoh—yang menurut hemat saya keliru pula—yang bertahun-tahun menjadi contoh pelajaran fetisyisme: Seorang kepala suku Negro, yang desanya mendadak diserang harus melarikan diri. Kakinya terantuk pada batu. Batu itu dipungutnya dan dibawa. Larinya menyelamatkannya, lalu batu itu menjadi fetisynya.

Uraian semacam ini tidak bisa dianggap terlalu serius. Juga penyelesaiannya dengan penekanan pada daya fantasi, sangat mengingatkan kita pada cara berpikir para ahli mitologi pada waktu itu. Benda-benda alam, yang pada mulanya disembah tanpa arca, kemudian pada tingkat pengembangan lebih lanjut dilukiskan dengan arca. Arca-arca tersebut semakin lama semakin kuat dirupakan dalam bentuk manusia, memberikan pada dewa-dewa tersebut watak yang semakin manusiawi dengan akibat, bahwa dongeng dari setiap dewa itu akhirnya dijadikan riwayat hidup mereka sendiri. Yang menjadi sebab dari penyelewengan ini—demikian Meiners—ialah kekurangan pengetahuan dan wawasan yang mendalam. Jalan ke arah ini terhalang selama belum dicapai tingkat budaya yang sangat tinggi.

Dengan karyanya, Meiners tidak banyak membawa hal-hal yang baru, dan juga di bidang metode tidak ada perkembangan maju. Bahan-bahan fakta tidak digunakan untuk dijadikan suatu hipotesa, melainkan untuk memperkuat hipotesanya sendiri yang sudah tua. Artinya: fakta-fakta itu tidak diteliti sedemikian rupa, sehingga akhirnya muncul teori yang baru, tetapi digunakan untuk memperkuat teori-teori sendiri yang sudah tua. Baru pada taraf berikutnya penelitian lebih mendekati cara yang ilmiah ialah pada taraf mempelajari dongeng yang bahan-bahannya lebih cukup tersedia daripada bahan tentang sistem-sistem religi dalam keseluruhannya.

III. STUDI TENTANG MITOS

1. Latar Belakang Sejarah

MENJELANG akhir abad ke-18 mulai timbul reaksi terhadap pemikiran rasionalisme dari Zaman Pencerahan. Artinya perasaan dalam kehidupan manusia mulai mendapat perhatian. Perasaan adalah suatu pengertian yang samar, namun merupakan sesuatu yang nyata. Perasaan adalah campuran antara mengetahui secara samar dan penuh emosi yang memberikan warna pada semua hal dan yang menguasai batin manusia dengan persepsi yang melibatkan dia dalam dunianya secara positif atau negatif. Kita tidak akan mencoba untuk menguraikan hal ini lebih lanjut. Yang menjadi masalah ialah, keterlibatannya secara emosional pada dunia dan lingkungannya. Siapa pun tercakup di dalamnya dan hal itu menjadi nyata dalam kesadaran akan keterikatannya pada bangsa dan sejarahnya. Masa lalu dialami sebagai masa lalunya sendiri dengan demikian menjadi suatu sumber pengalaman yang menyentuh perasaannya secara wajar. Ada perhatian pada keindahan Gotik yang agak aneh, tetapi juga perhatian pada keindahan alam, pegunungan tandus, dan hutan yang gelap. Orang tidak menolak sentuhan perasaan yang wajar ini, tetapi memeliharanya.

Keterikatan pada dunianya sendiri juga ternyata antara lain dari penghargaan yang semakin bertumbuh terhadap nasion sebagai suatu kenyataan yang di dalamnya dia menjadi anggotanya. Bukan hubungan internasional, tetapi kesatuan nasional yang menjadi sumber inspirasi, yang tidak lama kemudian dikobarkan oleh peperangan-peperangan Napoleon. Nafsu penakluk Napoleon di mana-mana telah membangkitkan kesadaran yang lebih tinggi akan kepribadian nasionalnya sendiri. Hal itu menimbulkan keinginan untuk mengetahui lebih banyak tentang masa lalunya sendiri, bagaimana semua itu telah terjadi dan sumbangan apa yang telah diberikan kepada identitas nasional tersebut. Babad merupakan bagian dari masa lalu tersebut, tidak saja dari sejarah yang tertulis, tetapi juga tentang hal-hal yang disampaikan turun-temurun secara lisan. Bahkan sekalipun cerita-cerita yang disampaikan secara lisan itu tidak dapat dipercaya sebagai berita tentang apa yang sebenarnya terjadi dalam sejarah, cerita itu selamanya masih penting untuk dipelajari tentang bagaimana para leluhur memandang dan menilai dunia mereka pada waktu itu. Mitos dan

legenda orang-orang Normandia, Germania, dan Slavia dengan demikian mendapatkan arti yang baru, antara lain menjadi sumber tentang bagaimana dan apa yang dipercaya di masa lalu tersebut. Juga adat-istiadat rakyat seperti yang masih terpelihara di sana-sini di pedesaan, merupakan sumber informasi mengenai bentuk-bentuk hidup dari masa lalu.

Minat terhadap masalah ini mendapat rangsangan hebat setelah bahasa Sanskerta dikenal. Bahasa kuno (dan mati) India ini sebelumnya sudah diketahui, tetapi bahwa antara Sanskerta dan semua bahasa Eropa ada hubungan serumpun tidak dilihat. Hubungan ini baru dilihat pada pertengahan kedua abad ke-18—masing-masing terlepas satu dari yang lain—oleh Pater Yesuit Prancis *Coeurdoux* dalam sebuah memori yang ditulis dalam tahun 1767, tetapi baru diterbitkan 40 tahun kemudian, oleh hakim Inggris yang bekerja di India *Sir William Jones*. Jones dalam tahun 1787 melukiskan bahasa Sanskerta sebagai bahasa yang lebih sempurna dari bahasa Yunani, lebih kaya dari bahasa Latin, dan lebih halus daripada keduanya, sedangkan dalam akar kata kerja dan dalam bentuk-bentuk tata bahasa kedua bahasa itu memperlihatkan hubungan serumpun yang lebih erat daripada yang dapat ditafsirkan sebagai hal yang kebetulan. Tentunya *Sir William* adalah seorang ilmuwan; ia juga melihat bahwa bahasa Gotia, Kelt, dan Persia serumpun dengan bahasa Sanskerta.

Jones tidak memperluas lebih lanjut penyelidikannya tentang rumpun bahasa ini. Hal itu juga tidak begitu perlu, karena penemuannya telah menimbulkan perhatian besar, khususnya di Jerman, yang dalam waktu singkat telah mengembangkan suatu ilmu perbandingan bahasa yang baru, berkat karya orang-orang seperti *Schlegel*, *Rask* (aslinya seorang Denmark), *Bopp*, *Schleicher*, dan *Von Humboldt*. Salah satu penemuan mereka yang paling penting ialah karya ahli tata bahasa Sanskerta Panini (lebih dari 300 tahun sebelum Masehi), yang cara pelukisan bahasanya jauh lebih tinggi kualitasnya daripada cara Eropa hingga saat itu. Bahasa-bahasa Slavia, Kelt, Germania, Roman, Persia, dan sekelompok besar bahasa India (antara lain Hindi dan Urdu) yang serumpun dengan bahasa Sanskerta, yang karena usianya muncul sebagai suatu bentuk purba dari semua bahasa Indo Jerman bersama, telah mengakibatkan adanya studi bahasa yang sistematis dalam bentuk-bentuk yang baru, yaitu tentang bahasa-bahasa serumpun dan perbedaan bahasa. Sebenarnya usaha mencari bentuk-bentuk bahasa purba tidak terhenti, karena insyaf, bahwa bahasa Sanskerta dengan bentuk bahasanya yang demikian tinggi perkembangannya, tidak mungkin merupakan bentuk purba. Pada waktu itu sedikit pun tidak dapat diduga, bahwa yang dinamakan bahasa primitif itu kemudian ternyata lebih rumit daripada bahasa yang lebih tinggi perkembangannya.

Ilmu yang baru itu menghentikan pemikiran yang diilhami oleh teologia, bahwa bahasa Ibrani merupakan bahasa purba umat manusia dan bahwa semua bahasa yang ada, dapat ditelusuri asalnya sampai kepada bahasa Ibrani. Banyak jerih-payah yang dicurahkan dalam upaya menelusuri asal-usul bahasa itu menjadi sia-sia, ketika ilmu bahasa deskriptif yang baru dan ilmu perbandingan bahasa memberikan pengertian tentang apa yang sebenarnya dimaksudkan dengan rumpun bahasa tersebut. Dengan cepat juga dipahami bahwa ada berbagai rumpun bahasa, di antaranya selain dari Indo Jerman, bahasa-bahasa Semit (Arab, Ibrani, Fenisia, dan seterusnya), bahasa Ural-Altai, atau pada waktu itu dinamakan juga bahasa-bahasa Turan (misalnya

bahasa Turki) dan bahasa Melayu-Polinesia (Austronesia). Di dalam bidang ini terutama *Wilhelm Von Humboldt* telah berprestasi baik (1767–1835). Bukunya *Die Kawi-Sprache von Java* dalam empat jilid terbit anumerta antara tahun 1836 dan 1840. Jilid pertama dari ke empat jilid ini membahas antara lain *Die Verscheidenheit des menschlichen Sprachbaues* tentang perbedaan-perbedaan antara rumpun-rumpun bahasa yang dianggapnya penting. Meskipun besar pengaruhnya bahasa Sanskerta atas perbendaharaan kata Kawi, struktur bahasa Kawi adalah jelas Melayu-Polinesia, sekelompok bahasa yang antar-hubungannya semakin menjadi jelas semenjak perjalanan-perjalanan *Cook*, dengan pembantu-pembantunya yang sudah mulai menyusun daftar kata-kata.

Wilhelm von Humboldt, seorang negarawan, diplomat, dan ahli filsafat, mengundurkan diri dari kehidupan umum dalam tahun 1819, karena di Jerman tidak ada tempat bagi pendapat-pendapatnya yang liberal. Bertahun-tahun lamanya tokohnya dinaungi oleh adiknya *Alexander*, pendiri dasar geografi fisis, oceanografi, klimatologi, dan geografi tanaman, juga pengarang karya tiga puluh jilid tentang Amerika-Tengah, seorang tokoh yang lebih internasional dari *Wilhelm*. Puluhan tahun berturut-turut ia bermukim di Paris.¹ Akan tetapi dalam ilmu bahasa modern *Wilhelm* menonjol ke depan lagi sebagai ahli filsafat bahasa yang jauh lebih terkemuka dari salah seorang dari zamannya. Akibat perbandingan bahasa dan romantik atas studi masa lalu secara baik dapat diamati dalam karya dua orang bersaudara lainnya yang kenamaan, *Jakob* dan *Wilhelm Grimm*. Yang pertama adalah pengarang *Deutsche Grammatik* yang terbit antara 1820 dan 1830, yaitu suatu studi perbandingan bahasa-bahasa Germania pertama yang bertitik tolak dari cara bahasa itu diucapkan dan bukan menurut cara yang diperkirakan oleh para guru bagaimana seharusnya bahasa itu diucapkan. Untuk itu diperlukan mendengar secara baik. Dan bahwa ia dapat mendengar secara baik, oleh *Jacob* dan saudaranya *Wilhelm* sudah terlebih dahulu dibuktikan dengan menerbitkan *Kinder und Hausmärchen* (cerita kanak-kanak dan cerita untuk di rumah). Beberapa di antaranya diambil dari kepustakaan, tetapi lain-lainnya dicatat langsung dari mulut rakyat. Jilid pertama terbit dalam tahun 1812, yang kedua dalam tahun 1815. Dalam tahun 1822 menyusul jilid ke-3 dengan penjelasan yang sebagian besar ditulis oleh *Wilhelm Grimm*. Pada hakikatnya, karya-karya tersebut merupakan studi perbandingan motif-motif dongeng dan bertitik tolak dari dongeng Germania. *Wilhelm* mendapatkan sejumlah besar dongeng yang sejenis pada bangsa-bangsa yang menggunakan bahasa Indo-Germania. Cerita-cerita dari *Panca Tantra*, yang juga terkenal dalam bahasa Melayu, ternyata juga muncul dalam perbendaharaan cerita Eropa. *Grimm* meluaskan perbandingannya juga sampai kepada cerita dari rumpun bahasa lain. Persamaan-persamaan dalam cerita-cerita Arab diterangkannya melalui kontak lewat Persia. Tidak adanya kesejajaran dalam perbendaharaan cerita bangsa Indian dari Amerika-Utara memperkuat cerita Germania (bukan Jerman) sebagai titik tolaknya.

¹Internasionalisme pada waktu itu masih kuat di Eropa. Orang Inggris *Faraday* dapat mengadakan ceramah di Prancis selama salah satu dari peperangan Napoleon dengan Inggris dan *A. von Humboldt* dapat bertempat tinggal di Paris, meskipun pada waktu itu Prancis sedang berperang dengan Prusia pada tahun-tahun itu juga. Ketika ada perang antara Prancis dan Inggris, angkatan laut Prancis mendapat instruksi agar membiarkan saja Kapten *Cook* berlayar bilamana angkatan laut itu menjumpai kapten itu dalam perjalanannya. Internasionalisme ini baru mulai kembali lagi di Eropa sesudah Perang Dunia II.

Dalam hal ini orang dapat membenarkannya, asal saja orang tidak mengaitkannya dengan pikiran bahwa daerah bahasa Germania merupakan pusat terpencarnya cerita-cerita itu ke seluruh dunia. Sebab tentu saja hal itu tidak benar. Cerita-cerita sudah berpindah-pindah sebelum ada berita tentang daerah bahasa Germania. Kecuali itu, Grimm memang tahu bagaimana membatasi dirinya secara wajar. Bilamana di antara cerita-cerita dari Afrika yang dikenalnya (sudah tentu tidak banyak pada waktu itu) terdapat beberapa motif yang sejenis, ia tidak berusaha untuk menerangkan asal-usulnya.

Sementara itu kita sudah sampai pada pertanyaan lain, suatu pertanyaan yang tidak begitu dipersoalkan secara mendalam oleh kedua Grimm tersebut. Pertanyaan itu jelasnya ialah, apakah sebenarnya dongeng itu, dan bagaimana hubungannya dengan cerita-cerita sejenis seperti mitos, tradisi, legenda, dan fiksi, yang semuanya berciri peristiwa yang terjadi, tetapi yang sebenarnya tidak mungkin terjadi.

2. Mitos, Dongeng, Cerita Rakyat, dan Seterusnya

Studi mengenai dongeng menambah dimensi baru pada studi mitos, ialah jenis cerita di mana keajaiban juga biasa merupakan temanya. Studi tentang mitos di Eropa sudah terbiasa dari dahulu, terutama studi tentang mitos klasik. Menurut isinya mitos itu tidak senonoh bagi pemikiran Kristen, tetapi mau tidak mau harus berurusan dengan mitos-mitos itu, karena mitos adalah sangat penting dalam peradaban klasik yang harus dihadapi para ilmuwan dari angkatan yang satu ke angkatan yang lain sejak awal abad pertengahan. Sastra klasik, yang sudah dipelajari dari mulai sekolah biara (kemudian sekolah Latin), penuh dengan isyarat yang menunjuk pada dewa-dewa antik. Dari semenjak Renaissance dianggap sebagai tata krama yang baik, bilamana di dalam syair atau pidato-pidato menggunakan nama-nama dewa sebagai lambang segala macam hal dan lain-lain lagi. Dengan demikian jelas-jelas diperingatkan bahwa di samping agama Kristen, masih ada, atau telah ada, agama-agama lain. Mereka yang mendalami masa lalu Eropa Barat—terutama di Denmark dan Swedia, tetapi juga di daerah-daerah lain—selain itu harus juga berhadapan dengan mitos dan tradisi orang-orang Germania, orang-orang Normandia dan Kelt. Kenyataan bahwa ada gagasan keagamaan lain daripada agama Kristen, memaksa para ilmuwan mengadakan renungan yang mendapat dorongan baru oleh studi dongeng itu.

Semula renungan itu sudah ada, sebab orang-orang Yunani sendiri sudah berjuang dengan problema dunia dewa-dewa yang merupakan batu sentuhan bagi pandangan dunia yang rasional. Apa yang harus diperbuat dengan dewa-dewa, yang terlalu manusiawi itu, yang tidak berperilaku seperti dewa dan yang melakukan berbagai hal yang menjengkelkan manusia, antaranya berzinah dan membunuh? Bagi para sastrawan zaman klasik, pandangan dunia yang lebih rasional itu terutama mendapat bentuk kepercayaan pada suatu prinsip ketuhanan (kedewaan) yang melandasi seluruh dunia, prinsip yang perinciannya lebih lanjut dinyatakan dalam beraneka filsafat. Mitos-mitos itu biasanya dijelaskan dengan salah satu dari tiga cara sebagai berikut:

- a. Mitos-mitos itu merupakan alegori yang disusun oleh para penyair tentang perjuangan antara unsur-unsur atau lambang-lambang berbagai-bagai bakat dan watak manusia seperti rasio, kebodohan, cinta, dan lain-lain. Untuk alegori semacam itu ada topangannya dalam kenyataan, bahwa beberapa dewa tidak dapat dipungkiri lagi ada kaitannya dengan segi-segi tertentu dari alam atau sifat-sifat dan kegiatan manusia seperti Poseidon dan Neptunus dengan laut, Helios dengan matahari, Diana dengan perburuan, dan Athena dengan kebijaksanaan.
- b. 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. Juga di sini ada topangannya dalam kenyataan. Iskandar Zulkarnaen sendiri telah memproklamasikan dirinya sebagai dewa; hal yang sama dilakukan oleh para Caesar semenjak Augustus. Orang besar dalam hal ini ialah *Euhemeros*, dan pernyataan-pernyataan sejenis kemudian dinamakan sebagai *euhemeristis* menurut nama tersebut.
- c. Mitos-mitos itu hasil penipuan para imam dan para raja-raja, yang dengan cara itu menciptakan suatu posisi kekuasaan bagi diri sendiri untuk mengekang massa.

Sudah wajar, bahwa para pembela agama Kristen banyak menggunakan bahan-bahan tersebut sebagai senjata untuk membuktikan kegilaan dan keaiban orang-orang kafir. Terutama euhemerisme lama sekali digunakan sebagai senjata terampuh. Di zaman Renaissance penggunaan alegori sebagai penjelasan hidup kembali, yang di samping euhemerisme menjadi sebab timbulnya berbagai macam spekulasi. Peran yang sangat besar dalam pembentukan mitos diberikan kepada para penyair di zaman itu. Dan hal ini berkaitan erat dengan praktek-praktek para penyair di waktu itu. Sejumlah contoh bisa ditemukan pada *Hooft* dan *Vondel* yang menggunakan nama-nama dewa untuk menjelaskan suatu alegori. Jauh lebih jelas lagi hal ini terdapat pada sandiwara dan pertunjukan-pertunjukan rakyat yang dipentaskan oleh perkumpulan-perkumpulan sandiwara.

Semua pendapat mengenai mitos dan mitologi ini tepat dengan definisi yang diberikan oleh kamus tentang mitos: "tradisi dari zaman prasejarah, biasanya berhubungan dengan salah satu dewa atau suatu kekuatan alam yang dipersonifikasikan; juga: cerita, yang tidak mengandung kebenaran, dan yang diperlakukan sebagai kebenaran." Tetapi definisi demikian itu tidak dapat digunakan dalam antropologi budaya. Antropologi budaya justru menyelidiki kelompok-kelompok yang masih menerima mitos sebagai kebenaran, lebih khusus lagi sebagai kebenaran religius. Dalam lingkungan semacam itu, definisi mitos yang terbaik ialah kebenaran religius dalam bentuk cerita. Itulah mitos yang kita temukan sebagai bagian dari suatu kepercayaan yang hidup di antara sejumlah bangsa. Dan bangsa ini tidak mesti bangsa yang primitif. Bagi orang-orang Kristen, yang mutlak masih menerima *Alkitab* sebagai Sabda Tuhan, *Alkitab* dan sejarahnya itu adalah suatu mitos dalam arti tersebut dan demikian juga hal itu berlaku bagi *Qur'an* di antara orang-orang Islam yang beriman.

Akan tetapi definisi semacam itu ada keberatan-keberatannya. Jika definisi itu diterima, maka tiap kali harus diteliti, apakah suatu cerita, yang memuat bahan-bahan keagamaan, masih benar-benar dipercayai sebelum cerita itu diterima sebagai mitos. Dalam dunia yang berubah cepat, seperti dunia sekarang ini, hal itu membawa

komplikasi-komplikasi yang mengganggu. Bagi kebanyakan orang Kristen, *Alkitab*, mitos Kristiani, bukan lagi kebenaran agama dalam bentuk cerita begitu saja. Gejala yang sama dijumpai oleh ahli etnografi dalam kontakannya dengan bangsa-bangsa yang tidak memiliki tulisan. Para pengamat atas kelompok *Marind-Anim* (Irian-Barat) menyebutkan tentang rasa hormat yang ajaib yang biasa ditunjukkan oleh orang-orang Marind-Anim dalam menceritakan mitos-mitos mereka. Hal itu sekarang ini sekali-kali juga terjadi, akan tetapi semata-mata, bilamana mitos itu diceritakan dalam bahasanya sendiri. Orang-orang luar, yang harus menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa pengantar, merasa cerita itu disajikan sebagai cerita-cerita lelucon, yang menimbulkan gelak tawa. Bisa saja terjadi bahwa cerita itu cerita palsu semata-mata, namun bisa juga bahwa pembawa cerita itu hanya secara cerdik mengakali seorang pengamat, yang kritiknya ia takuti. Adakalanya hal itu tidak dapat ditentukan. Tetapi harus diakui bahwa belum lama berselang cerita tersebut oleh kelompok yang bersangkutan diterima dan dipercaya sebagai kebenaran agama. Apakah dengan demikian ditetapkan bahwa cerita itu bukan mitos lagi? Kalau begitu, masalahnya akan menjadi tidak pasti: siapa yang memutuskan, tentang apa yang sebenarnya masih dipercayai orang? Pemecahan satu-satunya ialah, bahwa mitos didefinisikan sebagai *cerita di dalam kerangka sistem sesuatu religi yang di masa lalu atau di masa kini telah atau sedang berlaku sebagai kebenaran keagamaan*. Definisi ini memberi ruang untuk tetap mengakui sebuah cerita sebagai mitos yang sekarang sudah tidak lagi diterima sebagai kebenaran keagamaan, tetapi jauh di masa lalu tetap berperan sebagai kebenaran keagamaan. Cara tersebut tentu sedikit-banyak memungkinkan untuk mengikuti cara bagaimana pengertian itu digunakan dalam ilmu-ilmu lain, misalnya dalam filologi. Sepenuhnya mengikuti cara penggunaan yang demikian itu tidaklah mungkin, dan lagi tidak diharapkan, karena banyak dari ahli filologi itu sangat samar dalam melukiskan pengertian mitos. Mereka menggunakan kata yang begitu banyak artinya, sehingga para ahli etnologi tidak dapat berbuat banyak dengan pengertian tersebut. Baginya yang penting ialah situasi kebudayaan, di mana mitos itu merupakan kebenaran. Sebaliknya, seorang ahli filologi perhatiannya lebih banyak ditujukan pada cara penggunaan mitos dalam literatur dan cara pengambilalihannya dari bangsa yang satu kepada bangsa yang lain. Jalan pikiran yang jauh berbeda dari yang digunakan oleh etnologi ini jelas-jelas ternyata dari sebuah buku yang agak banyak digunakan seperti *Forschungsgeschichte der Mythologie* (1961) oleh *Jan de Vries*, seorang pengarang yang menganggap mitos itu terutama sebagai jenis sastra, sejenis bentuk sastra-indah yang sedikit-banyaknya mulia dan tidak dapat dijadikan pegangan oleh seorang ahli antropologi.

Jika kita berpegang pada definisi mitos yang diberi di atas, sebagai cerita yang di dalam kerangka sistem religi berlaku (atau dahulu berlaku) sebagai kebenaran keagamaan, maka akan juga terbuka kemungkinan untuk membedakan mitos itu dari apa yang dalam bahasa Inggris dinamakan *folktale*, cerita-cerita rakyat yang kadang-kadang juga memuat bahan-bahan keagamaan, dan sangat menyerupai mitos karena cerita-cerita tersebut sering bersituasi di masa lampau. *Folktale* ini berbeda dari mitos dalam hal bahwa cerita rakyat tersebut:

- a. tidak selamanya memuat bahan keagamaan;
- b. jika memuat bahan keagamaan, juga tidak terhitung sebagai cerita yang harus dipercaya atau diterima sebagai kebenaran keagamaan.

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, di mana 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. Tetapi apa bedanya antara dongeng, legenda, tradisi, dan fiksi, seperti juga antara keempat ini dengan apa yang kita namakan mitos?

Sulitlah untuk membuat pembedaan-pembedaan yang jelas; berkali-kali orang terbentur pada berbagai perbedaan halus yang berkaitan dengan sifat-sifat khas bahasa. *Fairy-tale* dan *Märchen*, keduanya kalau dibahasabelandakan berarti *sprookje* (dongeng), tetapi tidak semua *Märchen* adalah *fairy-tale*. *Fairy-tale* sifatnya kekanak-kanakan, kadang-kadang bahkan terlalu bersifat kekanak-kanakan, sedangkan banyak dongengan yang tidak bersifat demikian. Dan saya sama sekali tidak pasti, apakah kata Jawa *dongeng* bisa selamanya diterjemahkan dengan kata *sprookje*. Maka ada baiknya, jika dalam antropologi budaya diusahakan agar jumlah peristilahannya dibatasi untuk menimbulkan saling pengertian secara internasional. Menurut pendapat saya sudah cukuplah mengadakan pembedaan dalam kategori-kategori sebagai berikut: 1. *folktale* dalam arti cerita rakyat yang bersifat duniawi, dan sedikit banyak distandardisasi, di mana suasana keajaiban tidak memainkan peran yang penting (cerita dalam bahasa Indonesia); 2. *cerita sejarah turun-temurun*, cerita di mana watak religius tidak terlalu asing, namun dimaksudkan sebagai cerita sejarah. *Babad* dalam bahasa Jawa merupakan contoh yang baik dari jenis ini; 3. *sprookje*, dongeng di mana keajaiban memegang peran, sangat sering merupakan cerita yang memuat bahan-bahan keagamaan, tetapi tidak perlu mempercayainya. Mempercayainya tidak diwajibkan seperti pada mitos. *Dongeng* dalam bahasa Jawa merupakan contoh dari *sprookje*, tetapi cerita turun-temurun tentang wali pertama tergolong pada jenis ini juga.

Penerapan kategori semacam ini tetap sulit. Dengan istilah mitos tidak terdapat kesulitan, jika hal itu menyangkut sebuah cerita, yang menjadi dasar sesuatu ritus. Namun, kalau cerita itu tidak didasarkan pada sesuatu ritus dan pikiran tentang cerita tersebut tidak jelas dinyatakan oleh orang-orang itu sendiri, maka akan sulit juga jadinya. Situasi-situasi semacam itu memang dari dahulu selamanya sulit. Contoh yang bagus terdapat dalam apa yang dinamakan buku-buku apokrif *Alkitab*. Beberapa di antaranya oleh gereja Katolik Roma diterima sebagai kanonik, artinya sebagai mitos atau sebagai kebenaran keagamaan, sedangkan orang Protestan tidak menerimanya, tetapi menghormatinya sebagai cerita yang mungkin benar, mungkin tidak, namun membangun perasaan keagamaan. Jadi cerita-cerita yang dapat mengembangkan kepercayaan, meskipun tidak ada konsekuensi-konsekuensi yang dapat dimanfaatkan bagi ajaran agama. Jadi tulisan (buku) apokrifa itu bisa digolongkan dalam *sprookje*, namun dalam bahasa Belanda kedengarannya seperti meremehkan. *Sprookje* adalah cerita, yang melebihi mitos (di dalam mitos selamanya ada pikiran bahwa setidaknya beberapa orang mempercayainya). Sedangkan *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. Sebagai pengganti *sprookje* untuk apokrifa di Negeri Belanda juga bisa digunakan kata

legenda. Lazimnya legenda itu adalah cerita yang memuat bahan-bahan keagamaan, yang tidak perlu dipercaya. Walaupun demikian legenda itu sifatnya membangun perasaan keagamaan yang barangkali benar seluruhnya atau sebagiannya, menimbulkan respek. Begitulah orang berbicara tentang legenda-legenda orang-orang suci dan di zaman modern tentang legenda Kristus yang ditulis oleh *Selma Lagerlöf*. Orang tidak perlu mempercayainya, akan tetapi cerita-cerita itu sesuai dengan gambaran religi dan benar-benar merupakan lektur yang membangun perasaan keagamaan.

Meskipun demikian, *sprookje* (dongeng) ada kaitannya juga dengan keagamaan. Banyak sekali dongeng yang mengisahkan bahan yang ada hubungannya dengan religi masa lampau yang sudah ditinggalkan orang. Contoh bagus jenis ini ialah cerita *Roodkapye*. Dalam cerita ini Roodkapye adalah matahari yang ditelan oleh musim rontok (serigala). Peristiwa ini terjadi pada saat Roodkapye mengunjungi neneknya, dengan kata lain telah mencapai umur lanjut. Tetapi serigala itu dibunuh dan matahari muncul kembali dalam musim semi. Jadi secuil cerita mitos alam, yang ada hubungannya dengan pergantian musim (bilamana tafsiran ini benar, dan hal itu nampaknya bukan tidak mungkin). Tetapi bukan semua dongeng bersifat demikian. Ada yang lebih bersifat moralistis atau sosial. Yang menjadi ciri dongeng ialah kecondongannya pada yang ajaib atau kejadian-kejadian yang mendekati keajaiban, suatu suasana yang biasanya menggambarkan kemesraan. Kata *sprookje* (dongeng) selamanya menimbulkan kenangan akan cerita-cerita kanak-kanak, tetapi coba baca sepiantas lalu *Kinder and Hausmärchen* dan Anda akan tahu, bahwa hal itu tidaklah selalu demikian. *Sprookje*, yang dahulunya cerita rakyat atau *folktale*, sekarang ini terutama tergolong dalam jenis sastra. Bahkan mungkin juga ditulis *sprookje-sprookje* baru, meskipun hanya beberapa orang saja yang berhasil melukiskan suasananya yang tepat. Suatu contoh yang benar berhasil ialah *sprookje* karangan *De Saint-Exupery* berjudul *Le petit Prince*, pangeran kecil.

Satu sub-kategori khusus *sprookje* ialah *fabel*, cerita-cerita di mana binatang-binatang dikisahkan sebagai pelaku. Kebanyakannya fabel berakhir dengan suatu penerapan yang bersifat moral. *Panca Tantra* merupakan contoh yang khas, seperti juga kumpulan berbentuk sajak oleh *La Fontaine*, seorang penyair Prancis (abad ke-17) yang sangat terkenal di Eropa.

Kategori *sprookje* yang menarik perhatian ialah cerita yang dalam bahasa-bahasa Germania disebut *sage* atau *saga*. Ini adalah cerita-cerita Normandia dan Germania yang juga dinamakan legenda, sangat mungkin karena mengandung bahan-bahan yang mula-mula bersifat keagamaan; yang dimaksud dengan keagamaan di dalam hal ini ialah bahan-bahan kekafiran. Anda lihat sendiri, bagaimana berbagai istilah itu saling bertumpang-tindih. Di dalam pemakaiannya istilah-istilah itu seakan-akan mengembang luas. Demikian pula pengarang novel Inggris Galsworthy menulis trilogi *the Forsyte Sage*, sejarah keluarga Forsyte di abad ke-19 dan permulaan abad ke-20. Tetapi dalam hal cerita-cerita Normandia-Germania istilah *saga* itu jelas kaitannya dengan bahan kuno yang bersifat mitos. Demikian pula halnya dengan *saga Edda*, suatu kumpulan cerita Eslandia kuno, juga dengan *Sigfried* dan *Brunhillsagen* dari cerita turun-temurun Germania.

Dengan *saga-saga* ini sampailah kita di bidang yang mendapatkan perhatian yang paling utama oleh romantik Eropa, yaitu cerita yang sudah lama lalu dari masa lampainya sendiri dalam permulaan abad pertengahan, yang waktunya dekat pada

zaman peralihan dari kekafiran ke agama Kristen. Pada satu pihak mitos-mitos kafir lama yang sudah kehilangan bentuk asalnya di mana dewa-dewa alam muncul, menggambarkan musim dingin dan musim semi, tetapi di dalamnya muncul juga tokoh-tokoh sejarah seperti Raja Gotia Diederik dari Bern yang di dalam sejarah lebih dikenal sebagai *Theodorik* dan yang memerintah Itali sekitar tahun 500-an. Kenyataan-kenyataan semacam itulah yang memberikan pada beberapa orang alasan untuk menduga, bahwa di dalam mitos itu dikemukakan suatu inti dari peristiwa sejarah. Suatu dugaan yang sangat berbahaya. Lebih benar, jika dikatakan, bahwa mitos memberikan kerangka dan di dalam kerangka itulah sejarah itu disesuaikan. Seperti di Bayan (Lombok Utara) saya disuguhi cerita tentang seorang putri keraton dengan pengakuan berapi (suatu persamaan dengan cerita *Pararaton Ken Dedes*) yang dibawa ke Bali, di mana hanya *Panji* yang mampu untuk menggaulinya. Jadi suatu mitos yang sangat tua, tetapi cerita itu ditempatkan dalam tahun 1741 atau sekitar tahun itu, dalam sejarah penaklukan Lombok oleh raja Karangasem. Contoh lain dari sejarah semu terdapat dalam sejumlah cerita-cerita *Panji*, yang dimulai dengan sejarah empat raja, yang anak-anaknya saling diperjodohkan. Bahkan versi Jawa dari novel Iskandar Zulkarnain, ialah *Serat Menak*, memulainya demikian juga, yakni dalam versi yang diperkenalkan pada saya di Lombok. Pola itu tentu saja sebenarnya tidak semestinya masuk ke dalam jenis cerita tersebut, tetapi pola itu merupakan pola standar dalam mitos Jawa. Mungkin hal itu ada hubungannya dengan kegemaran pada struktur pembagian empat, seperti juga masih dapat dikenal di Bali (Lombok) dan sangat bernilai dalam masalah perempatan jalan dalam pusat kota atau desa. Dalam tahun 1941 saya masih menemukan sebuah perempatan di desa Blongas di bagian barat daya Lombok, yang secara resmi masih terkenal sebagai desa kafir. Desa itu begitu kecil, sehingga perempatan itu tidak ada fungsinya lagi selain untuk menunjukkan tempat, di mana tadinya diadakan adu-jago. Salah satu dari keempat jalan yang saling bertemu pada perempatan itu tidak ada rumahnya, sedangkan yang lain lagi hanya ada dua rumahnya.

Saya tulis hal ini untuk memperingatkan agar jangan memberikan tafsiran sejarah secara mudah pada mitos dan *sprookje*, sebab kesalahan ini kadang-kadang dilakukan. Tetapi tuduhan ini tidak ditujukan pada para penyelidik Eropa zaman lampau, yang lebih menunjukkan perhatiannya pada unsur kekafiran-kuno dalam mitos-mitos Eropa seperti yang sampai kepada kita dalam bentuk saga. Dalam menafsirkan cerita-cerita itu mereka khususnya mencari kaitannya dengan adat-adat kebiasaan rakyat kuno, *folklore* atau ilmu rakyat. Studi ini dimulai pada tahun-tahun yang kita bicarakan sekarang ini dan mencapai titik, puncak dalam studi-studi oleh seorang Finlandia *W. Manhardt*, yang karyanya *Wald und Feldkulte* (1875/77) bertahun-tahun merupakan karya standar yang banyak dikutip. Penggarapan teori dari semua studi ini termasuk dalam zaman kemudian (tepatnya zaman Tylor dan Frazer).

Akhirnya masih ada satu catatan yang sama sekali berlainan. Kita telah membahas sejumlah besar aneka macam cerita yang ada sedikit banyak hubungannya dengan cerita-cerita yang dinamakan mitos. Jenis-jenis cerita itu sangat terikat pada pra-sejarah Eropa. Dalam antropologi budaya sebenarnya cerita sejenis itu tidak banyak yang dapat digunakan, sehingga peristilahannya harus dibatasi. Karena sudah biasa dianggap cukup dengan membedakannya dalam mitos dan *folktale*; mitos adalah

pernyataan kepercayaan keagamaan dalam bentuk cerita, sering berhubungan erat dengan masalah ritual dan dengan pandangan yang dimiliki seseorang tentang sifat tersembunyi dunia yang mengelilinginya, baik yang bersifat religius, maupun yang bersifat duniawi. Cerita itu kadang-kadang dianggap serius, kadang-kadang tidak, sekali-kali berisikan sejarah yang sebenarnya, sekali-kali fantasi semata-mata. Tetapi *folktale* itu selalu merupakan pernyataan bangsa dan budaya yang benar, seperti juga mitos merupakan sumber penting untuk mendapatkan informasi tentang pikiran manusia, yang entah dengan cara bagaimana merasa terserap oleh nilai cerita-cerita tersebut.

3. Max Müller (1823–1903)

Friedrich Max Müller-lah orangnya, yang paling gigih membawa studi mitologi ke dalam diskusi ilmiah pada zamannya. Müller benar-benar merupakan putra romantik. Ayahnya seorang penyair lagu-lagu Schubert, ayah seraninya komponis Felix Mendelsohn Bartholdy. Hampir-hampir saja Müller muda belajar musik dan bukannya kesusastraan. Setelah menyelesaikan pelajarannya Müller menetap di Inggris. Di Inggris ia mendapat bantuan keuangan untuk menerjemahkan komentar *Sambhita* atas *Rig Veda*, sebuah karya 6 jilid: jilid pertamanya terbit dalam tahun 1849, sedangkan yang keenam dan terakhir dalam tahun 1873. Semua ini berkat bantuan East India Company Inggris, yang pada masa itu tidak lagi merupakan badan pimpinan, melainkan sebuah badan penasihat dengan sarana cukup untuk berbuat sesuatu bagi ilmu pengetahuan.

Sementara itu Müller terikat pada Universitas Oxford. Ia telah menjadi orang Inggris dan di Inggris ia mempunyai pengaruh besar. Karya utamanya ialah penerbitan sastra Sanskerta dalam *Sacred Books of the East* dan di bawah pimpinan redaksinya lebih dari 50 jilid diterbitkan. Karya itu merupakan pekerjaan yang sifatnya lebih abadi daripada penjelasan-penjelasan filologi dan linguistiknya, meskipun penjelasan filologi dan linguistiknya yang membuatnya terkenal.

Asal-usul mitos menurut Müller, bukan religius. Mitos itu, dikatakannya, terjadi berkat penyakit kanak-kanak dalam bahasa. Dalam *Comparative Mythology* (1856; dalam tahun 1867 dicetak ulang dengan judul *Chips from a German Workshop I* halaman 1–143) untuk pertama kalinya ia mengemukakan teorinya tentang hal itu. Teori itu merupakan lanjutan dari suatu teori perkembangan bahasa yang kini sudah ditinggalkan. Menurut teori itu bentuk perubahan akhiran kata dan penafsiran kata kerja dan kata lain dalam bahasa munculnya baru kemudian. Aslinya bahasa itu hanya terdiri dari kata asal, dan akibatnya ialah, bahwa bentuk-bentuk bahasa yang tertua adalah sangat aktif. Semua kata-kata itu menyatakan sesuatu perbuatan; kapak adalah pemotong, bulan itu pengukur. Tambahkan pada kata-kata tersebut jenisnya maka wajarlah kalau segala kemungkinan lainnya bisa terjadi baik untuk puisi maupun untuk salah paham. Di bidang puisi, karena bahasa ini adalah bahasa pelukisan yang kuat dan Müller tidak segan-segan untuk menyatakan, bahwa "*poetry is older than prose, and abstract speech more difficult than the outpouring of a poet's sympathy with nature*". Dengan demikian para sastrawan zaman klasik telah menyatakan lebih banyak daripada yang mereka dapat pertanggungjawabkan. Matahari yang terbit bisa menjadi kelahiran putra bercahaya oleh malam. Bahasa

semacam itu—demikian pendapat Müller—masih lama dipakai oleh orang-orang Yunani. Perawan Kyrene, yang bertempat tinggal di Thessalia, dicintai oleh Apollo dan dilarikan ke Lybia, dalam prosa modern hanya akan diartikan, bahwa kota Kyrene di Thessalia mendirikan sebuah koloni di Lybia di bawah pengawasan Apollo.

Bahasa puitis ini sebenarnya belum membuat mitos. Untuk itu diperlukan lebih banyak, dan yang diperlukan ini ialah kesalahpahaman yang secara wajar timbul, karena bahasa yang tidak sempurna adalah hal yang wajar. Bahasa yang demikian itu penuh kiasan yang lahir karena didorong oleh sekian banyak sinonim dan homonim disertai dengan ketidaksempurnaan. Bilamana perkembangan itu terus berlangsung, maka kiasan-kiasan itu tidak lagi dapat ditangkap artinya. Kiasan itu menjadi nama orang, sedangkan arti asalnya hanya dapat dipahami secara samar. *Dyaus* tadinya kata untuk langit dalam arti langit yang bercahaya, lalu menjadi nama pribadi, ialah dewa India *Dyaus*, atau dewa Yunani *Zeus* dan dewa Roma *Yupiter* (*Dyaus Pater*). Bilamana stadium "*language forgetting herself*" ini dicapai, maka terbukalah jalan untuk terjadinya mitologi, yang pada hakikatnya adalah cerita puitis tentang alam, di mana khususnya matahari memainkan peran besar, dan juga benda-benda angkasa lainnya serta gejala-gejala alam mendapatkan tempatnya. Hal itu tentu saja tidak segera jelas dan salah satu tugas studi mitologi ialah membuat nama-nama itu menjadi jelas lewat *etimologi* atau ilmu asal kata. Dalam sejumlah banyak studi, yang dilakukan oleh Max Müller untuk hal ini, bisa ditemui penjelasan-penjelasan yang menarik dan cerdas. Menarik dan cerdas pula penjelasan cerita dari *Odysee* mengenai teman-teman *Ulysses* yang bodoh yang tidak pulang kembali, karena mereka telah membunuh lembu-jantan *Helios*. *Helios*, sang matahari, memiliki tujuh kelompok lembu. Tiap kelompok terdiri dari lima puluh ekor, dan jumlah ini tidak pernah berkurang. Bilamana teman-teman itu membunuh binatang, itu artinya, bahwa mereka itu membuang-buang waktu mereka. Jadi dengan cara demikian sekali-kali keterangan yang menarik bisa diperoleh, namun pada prinsipnya, hal itu lebih merupakan permainan daripada ilmu. *Etimologi* merupakan jalan yang tidak ada kepastiannya bagi siapa pun. Karena itu dari semua *etimologi* Max Müller, hanya beberapa saja yang masih dapat bertahan. Tetapi tidak hanya itu saja. Kalau penjelasan-penjelasan mitologi alamnya itu dikaji benar-benar, maka masih juga terdapat unsur-unsur mitologi alam yang tidak bisa disesuaikan dalam skema yang mana pun. Selain itu masih ada sejumlah mitos yang watak alamnya sama sekali tidak jelas, atau hanya dijelaskan dengan berbagai akal yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Bagi Max Müller mitos-mitos itu primer puisi, fantasi; dan juga dalam hal ini ia adalah seorang romantikus. Mitos-mitos itu sendiri bukan religi. Namun mitos itu bisa menjadi religi. Hal itu terjadi bilamana dalam tokoh-tokohnya dirasakan adanya sesuatu yang abadi. Bagi Max Müller—seorang penganut Kant yang bahkan menerjemahkan Kant ke dalam bahasa Inggris—religi adalah kemampuan rohani pada manusia untuk menanggapi keabadian, terlepas dari pengamatan dan rasio. Keabadian ini tidak ditelusuri oleh manusia dalam obyek-obyek yang dapat dijangkaunya, yang dapat dipegangnya di tangan, akan tetapi dalam hal-hal yang sebagian saja dapat dijangkaunya, seperti hutan, gunung, laut, sungai; atau di dalam hal-hal yang tidak dapat dijangkaunya seperti langit dengan matiharinya, bulan dan

bintang-bintang. Bilamana dalam obyek-obyek itu dilihatnya keabadian di dalamnya, maka kata seperti *déva*, yang aslinya hanya berarti *yang terang*, yang bercahaya, akan mendapatkan arti yang lebih dalam daripada hanya *bright* dan *brightness*; kata itu menjadi kata penunjuk untuk dewa, ialah keabadian yang dipersonifikasikan, yang menyatakan diri dalam hal yang tidak dapat dijangkau atau yang setengah dapat dijangkau dan yang tidak boleh diidentifikasi dengan obyek tersebut. Sama sekali tidak benar bahwa matahari dibayangkan sebagai makhluk dengan tangan dan kaki dan bukannya sebagai bola emas. Sama sekali tidak disadari bahwa *Savitri* pada satu pihak adalah matahari sebagai obyek, dan di lain pihak salah satu hakikat mitos yang dihubungkan dengan matahari, artinya, salah satu dari personifikasi keabadian yang dikenali dalam matahari. Dunia dewa-dewa India mengenal banyak dewa matahari. Mula-mula yang paling penting di antara mereka ini ialah *Dyaus*, tetapi lama-kelamaan ia didesak oleh *Indra*, yang berkembang menjadi semacam kepala dewa, meskipun bukan dewa tertinggi seperti *Zeus*, yang mengepalai sebuah kerajaan. Masing-masing dewa yang lainnya mempunyai harinya sendiri di samping Indra, dan pada hari itu semua dewa—juga dewa-dewa yang lebih tinggi dan lebih besar—tanpa ragu diperkenalkan sebagai bawahan Indra. Pada hari yang satu, dewa tertentu menjadi dewa tertinggi, dan Müller dalam hal ini menyebutnya sebagai *henotheisme* atau *katenotheisme*, suatu praktek di mana orang tiap kali memuja seorang dewa. Katenotheisme ini ditetapkan oleh Müller sebagai semacam monotheisme tersendiri terhadap *polytheisme*. Tetapi henotheisme ini, seperti yang dikatakan oleh *Wilh. Schmidt*, adalah khusus praktek India yang akhir-akhir ini saja, karena itu kata henotheisme tidak cocok untuk penggunaan umum. Sebab itu istilah tersebut tidak lagi didengar atau dibaca.

Salah satu dari jasa Müller yang harus diakui, ialah jasa yang benar-benar telah memikirkan tentang pertanyaan di mana 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. Pendapat tersebut diberi penjelasan secara terinci dalam Hibbert Lecturesnya yang berjudul: *On the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of India* (1878), sebuah buku yang terbaik yang pernah ditulisnya tentang religi. Salah satu jasanya ialah, bahwa ia telah menyelesaikan persoalan istilah fetisyisme. Ketika menyebut cerita tentang kepala suku yang melarikan diri, memungut sebutir batu lalu membuatnya menjadi fetisynya ia berkata: Di situlah letak kesulitannya. Bagaimanakah kepala suku itu dengan memungut batu bisa mendapatkan gagasan tentang Tuhan? Dengan tegas dikecamnya penggunaan istilah secara sembarangan seperti mendewakan. Apa yang didewakan selama orang tidak mengenal dewa? Dalam kritik ini ternyata bahwa masalahnya dilihatnya secara lebih tajam daripada yang lainnya. Bagaimana manusia mendapatkan gagasan tentang dewa-dewa, yang pada umumnya merupakan makhluk-makhluk dengan watak lain yang lebih tinggi—dalam terminologi kita—tidak terjangkau oleh empiri? Jawaban yang diberikan adalah terlalu abstrak dan terlalu samar, namun masalahnya sudah dipersoalkan. Dipersoalkan demikian baiknya, sehingga apa yang dikatakan oleh *Mircea Eliade*, yang disanjung-sanjung sekarang ini, sedikit pun lebih daripada yang dapat dibenarkan (lihat Bab XVII, sub-bab I, jilid II).

Juga dalam segi-segi lain dalam buku ini Max Müller telah menunjukkan keunggulannya. Ia mulai dengan menolak keras bahan-bahan etnografi dari zamannya, yang dianggapnya kurang dispesifikasi untuk dapat digunakan secara ilmiah, pendirian yang pada hari ini secara lebih mudah dapat dibenarkan daripada orang-orang sezamannya yang kadang-kadang menjadi marah oleh karenanya. Lebih mengena lagi, ketika di dalam buku itu juga ia mendapat kesempatan untuk menimba dari korespondensi pribadinya dengan *Codrington*, yang menulis kepadanya mengenai pengertian *mana*, dan yang digunakannya sebagai bukti, bahwa manusia sudah bisa mempunyai pengertian tentang keabadian, tanpa segera memberikan bentuk yang murni kepada pengertian tersebut.

Max Müller memang bernasib sial, karena setelah memperoleh kemasyhuran masih hidup lebih lama. Pada hari tuanya ia memperoleh penghormatan tinggi (dalam tahun 1898 ia diangkat menjadi anggota Privy Council, suatu kejadian yang belum pernah dialami oleh seorang asing), tetapi mengalami bahwa semua teorinya satu per satu dicampakkan orang. Meskipun demikian ia tetap merupakan tokoh yang penting, bukan karena pandangan-pandangan mitologi alamiahnya yang bertahun-tahun lamanya berpengaruh besar dalam etnologi, tetapi justru karena sumbangannya yang penting dalam mengemukakan problema religi secara lebih murni, dan melalui mitologi-mitologi alamnya ia telah menunjukkan pada gejala-gejala, yang memainkan peran yang tak dapat diingkari pentingnya dalam sejumlah mitologi, meskipun peran itu tidak begitu besar seperti yang diduganya.

IV. PRASEJARAH MENGENAI STUDI TENTANG SEGI-SEGI KEBUDAYAAN MASYARAKAT. PENGANTAR TENTANG KEKERABATAN

1. Pengantar

BAB yang lalu mengenai studi masalah mitos sudah dapat disimpulkan bahwa bahan-bahan yang diambil dari kebudayaan-kebudayaan asing memang menarik bagi orang Eropa, namun yang menjadi pusat perhatian mereka terutama hanyalah bahan-bahan yang memberikan wawasan yang lebih baik bagi kebudayaan prasejarah Eropa. Tetapi apa yang harus diperbuat dengan bahan-bahan yang tidak langsung merupakan sumbangan bagi kebudayaan prasejarah mereka sebenarnya mereka tidak tahu. Walaupun demikian, bahan-bahan tersebut tidak diabaikan. Zaman Pencerahan boleh berganti dengan zaman Romantik, tetapi hasrat untuk mengetahui lebih banyak dan semangat untuk menyelidiki, tetap berkobar. Sebab itu dalam tahun-tahun 30-an abad ke-19 di Prancis, direktur Bea-Cukai di Abbeville, *Boucher de Perthes*, dengan bersemangat menggali peninggalan-peninggalan diluvial di lembah Somme dan sekitarnya, menemukan tulang-belulang gajah prasejarah dan binatang lain yang tidak terduga sebelumnya. Juga ditemukan barang-barang yang terbuat dari batu, yang sudah dalam tahun 1835 meyakinkan Boucher de Perthes bahwa benda-benda itu adalah artefak manusia. Ketika di samping benda-benda itu ditemukan tulang-belulang gajah, yakinlah ia bahwa di zaman dilivium sudah hidup manusia, jadi menurut perhitungan *Alkitab* jauh sebelum waktu Adam hidup. Namun karyanya yang diterbitkan mengenai hal itu, tidak mendapat banyak sambutan. Baru kira-kira pada tahun 1858 pendapat tersebut diperkuat ketika penyelidikan lain diterbitkan. Tahun 1858 menjadi tahun yang menarik sebab tahun itu adalah tahun sebelum diterbitkannya karya *Charles Darwin* berjudul *On the Origin of Species*, yang merupakan reaksi terhadap kerja samanya dengan *Wallace*. Tahun-tahun itulah, ilmu asal-usul mulai mendapatkan bentuknya. Terbitan Boucher de Perthes sebelumnya merupakan pendahuluannya, tetapi tidak mendapat sambutan, karena belum ada landasan teorinya, yang memungkinkan penulis dan pembaca mampu melihat hal-hal itu dalam hubungannya yang lebih luas. Hubungan tersebut dimulai dalam antropologi (dalam antropologi budaya dan antropologi fisis kedua-duanya) kurang lebih dalam tahun 1860.

Sampai pada waktu itu, yang kemudian dinamakan antropologi budaya hanya ada dua pokok yang dapat dipelajari dengan cara yang lebih terarah, ialah mitologi yang telah kita bahas dalam paragraf terdahulu dan ilmu hukum yang merupakan pokok pembahasan dalam paragraf mendatang. Seperti pada studi mitologi, demikian pula dalam menyelidiki sejarah lembaga-lembaga hukum, harus dicatat bahwa studi-studi tersebut lebih diilhami oleh problema Eropa, jelasnya problema Yunani-Romawi daripada oleh problema-problema yang dibangkitkan oleh pengetahuan yang lebih luas (ketika itu belum tersedia) tentang pergaulan hidup manusia primitif.

Di luar bidang-bidang khusus itu, tidak ada kerangka tetap, di mana penyelidikan harus dilakukan di dalamnya. Selama tahun-tahun itu sebagian besar penyelidikan etnografis adalah hasil kebetulan, meskipun perhatian para penguasa kolonial di sana-sini agak memberikan arah. Namun arah itu biasanya berakhir pada studi lembaga-lembaga hukum. Di samping itu juga terdapat etnografi dalam bentuk sastra-indah. Contoh yang paling meyakinkan dari bentuk ini ialah buku *James Morrier* berjudul *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*, yang pertama kali terbit dalam tahun 1824, dan semenjak itu berkali-kali dicetak ulang. Buku itu memberikan pelukisan yang sangat baik tentang kehidupan orang-orang Persia zaman itu dan hal itu diceritakan sebagai novel bajingan yang dibaca orang sampai selesai sambil menahan napas.

Jenis yang berlainan sekali adalah karya *Gustav Klemm*, yang dalam tahun 1843 dan tahun-tahun berikutnya menerbitkan sebuah karya enam jilid dengan judul yang menarik *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*. Buku ini adalah salah satu karya pertama yang dalam hubungan ini menggunakan kata Kultur. Buku ini adalah kumpulan karya yang terutama berkisar sekitar kultur sejarah teknik. Penulis itu telah mendirikan sebuah museum di Leipzig dan berkali-kali menyebutkan benda-benda yang dikumpulkan di sana. Klemm dapat disebut sebagai peletak dasar studi kebudayaan yang bersifat fisik. Namun buku itu masih membahas hal-hal lain, di antaranya problema ras. Tetapi tidak banyak yang dikemukakannya itu menambah pengetahuan. Pembagian rasnya ke dalam ras yang aktif dan ras yang pasif jelas tidak meningkatkan ilmu pengetahuan.

Mengenai masalah ras, secara tegas dijelaskan oleh *Theodor Waitz* dalam jilid pertama dari *Anthropologie der Naturvölker* (1860), juga karya 6 jilid. Dari karya ini hanya 4 jilid yang dapat diselesaikan sendiri oleh Waitz, sedangkan 2 jilid yang lain diselesaikan oleh Gerland. Waitz mengerjakannya secara lebih modern dan bukunya dalam bagian-bagian terakhir adalah etnografi umum yang untuk waktu itu—bisa digunakan. Dalam buku itu diuraikan seluruh dunia secara sistematis dan mencakup banyak hal. Waitz telah mendapat nama yang amat baik; Tylor memujinya dan lama kemudian *Lowie* masih membicarakannya dengan banyak pujian (*History of Ethnological Theory*, hlm. 16). Di dalam tinjauannya tentang ras, Waitz bersikap liberal dan bijaksana, tetapi di dalam teori-teorinya masih terlalu tebal kepercayaannya pada sifat-sifat turun-temurun, sehingga tidak banyak manfaatnya. Uraianannya tentang bakat berbagai ras terlalu berkepanjangan. Bakat itu, menurut Waitz, bukanlah tidak dapat berubah. Bakat itu juga akibat dari keadaan lingkungan, di mana manusia itu hidup. Hal ini memang dibenarkan dengan senang hati, namun, menyesal sekali, pemisahan yang jelas antara sifat-sifat keturunan yang diwarisi dan sifat-sifat yang diperoleh sama sekali tidak terdapat di sini. Bahkan tentang wakil terbaik dari etnologi lama ini harus dikatakan, bahwa apa yang dikemukakannya itu

belum bisa dikatakan ilmu, tetapi hanya merupakan ikhtisar dari apa yang telah diketahui pada saat itu dari tulisan-tulisan yang telah ada. Teorinya, tidak saja sistematis tetapi juga tidak jelas dalam sarana pengertiannya. Siapa yang terlebih dahulu mendalami Klemm dan Waitz dan kemudian mempelajari Tylor, akan insyaf betapa banyaknya kita berhutang pada pemikiran yang jelas dari peletak dasar etnologi ini, dan—lewat Tylor—pada teori evolusi Darwin, teori pertama yang memberikan gambaran yang jelas, disusun menurut hipotesa-hipotesa yang dapat dikontrol dari perkembangan alam yang hidup. Jasa yang abadi dari teori evolusi ini ialah, bahwa ajaran itu mempersembahkan suatu model, yang tidak saja bahan itu dapat ditempatkan, tetapi struktur itu sendiri merangsang ketelitian yang semakin meningkat dalam uraian dan analisa.

2. Pengaruh dari Sumber Sejarah Hukum

Arti besar yang diberikan kepada usaha mempelajari sejarah di permulaan abad ke-19 juga berpengaruh dalam ilmu hukum. Aliran sejarah hukum, yang dihubungkan dengan nama *F.K. von Savigny* (1779–1861) menandakan arti penting sejarah hukum untuk memahami hukum yang sedang berlaku. Hal ini membuat sumber-sumber hukum dan perkembangan lembaga-lembaga hukum diselidiki kembali. Von Savigny sendiri mencurahkan perhatiannya terutama pada hukum Romawi, tetapi para ahli lainnya melibatkan juga lembaga-lembaga hukum bangsa-bangsa Germania dan Slavia ke dalam penyelidikan mereka. Studi itu mau tidak mau mempertanyakan asal-usul lembaga-lembaga hukum. Mengenai studi ini, nama dua ilmuwan harus disebut, yang tidak saja penting bagi ilmu hukum, tetapi juga bagi munculnya antropologi budaya sebagai ilmu, karena mereka juga mempertanyakan masalah-masalah yang penting artinya bagi ilmu antropologi budaya. Kedua nama itu ialah *Fustel de Coulanges* dan *Sir Henry Maine*.

2a. *N.D. Fustel de Coulanges (1830–1839)*

Berlainan dengan *Sir Henry Maine*, seorang hakim dan ahli hukum, *Fustel de Coulanges* adalah terutama seorang ahli sejarah. Karya utamanya *La Cité antique* (1864) berpengaruh cukup lama, terutama berkat pemikiran secara sosiologis, yang termuat di dalamnya.

La Cité antique tidak boleh diterjemahkan dengan *kota antik*. *La ville* atau kota adalah pusat, tepatnya pusat sosial *cité* atau negara-kota, yang penduduknya mula-mula sebagian besar bermukim di luar kota. Dan kota itu hanya digunakan sebagai tempat pertemuan untuk tujuan-tujuan upacara atau rapat. Selain itu, *cité* itu adalah produk perkembangan kemudian dan perkembangan dalam keseluruhannya inilah yang menarik perhatian penulisnya. Ia mencari permulaan dari perkembangan tersebut, yang diproyeksikannya dalam situasi masyarakatnya yang masih mengkombinasikan ciri khas yang terdapat pada kebudayaan orang-orang Yunani dan Romawi di satu pihak, dan pada orang-orang Hindu di lain pihak. Pergaulan hidup pada zaman bangsa-bangsa ini belum begitu luas terpisahnya, suatu pergaulan hidup yang antara lain didapati pada *Max Müller*, kembali lagi dalam *La Cité antique* namun dalam bentuk yang lebih lumayan. Dugaan tentang pemukiman bersama di

dataran tinggi Asia sentral dibiarkan Fustel sebagaimana adanya dan studi itu dibatasi pada hal yang sudah diketahui, ialah Yunani dan Italia dan pergaulan hidup yang diduganya ada pada permulaan sejarah. Ia bertolak dari pemikiran bahwa ada hubungan erat antara kehidupan kerohanian dan kehidupan sosial sesuatu bangsa, suatu pemikiran yang bagi penulisan sejarah pada waktu itu merupakan pemikiran baru. Hal itu merupakan pernyataan pertama pemikiran—yang kemudian diberi tekanan oleh *Durkheim* — bahwa keadaan sosial menentukan keadaan rohani, suatu pemikiran yang juga merupakan pemikiran Marxistis (kecuali itu, F. de Coulanges sulit dinamakan seorang perintis Marxisme).

Ia menduga bahwa pada mulanya kehidupan bersama itu terdiri dari keluarga-keluarga yang berdiri sendiri, rumah tangga dengan susunan yang agak luas, dipimpin oleh seorang ayah, yang sekaligus menjabat sebagai imam. Dasar kehidupan bersama itu religius, dan religi pertama-tama ditentukan oleh kepercayaan dalam kelangsungan hidup sesudah mati. Mereka yang sudah meninggal dan kuburannya terdapat di tanah keluarga, tetap berada di dekat mereka yang hidup. Keadaan dan hal inilah yang sebenarnya membentuk satu kehidupan bersama.¹ Tiap hari arwah yang telah meninggal itu dipanggil oleh ayah-imam di dekat perapian, yang selamanya tidak pernah padam. Kultus ini berpindah dari ayah ke anak lelaki dan si anak dari semenjak kecil sudah belajar dari ayahnya doa-doa dan mantra-mantra ritual. Semua doa dan mantra itu merupakan rahasia dalam lingkungan keluarga. Istri-istri datang dari luar. Pada waktu perkawinan si istri memutuskan hubungan dengan *penaten* mereka sendiri (roh keluarga, leluhur) dan masuk dalam ikatan baru dengan penaten keluarga suaminya, yang dibantunya dalam ritual. Si istri yang memelihara api tungku.

Keluarga meluas. Pertama-tama yang termasuk ke dalamnya ialah anak lelaki, yang pada gilirannya nanti kawin, dan bahkan diharuskan kawin. Hidup tanpa kawin (*selibat*) dilarang, karena upacara ibadah harus dilanjutkan. Kedua, yang termasuk dalam keluarga, ialah para tanggungan, budak-budak atau mereka yang ikut keluarga. Hak waris semata-mata ada pada garis keturunan lelaki. Kemungkinan mengadakan testamen mula-mula tidak ada, karena anak lelaki yang meneruskan garis ayah. Sedangkan dalam kultus itu bagian yang khusus jatuh pada anak lelaki tertua. Kalau keluarga meluas menjadi *gens*² yang diutamakan dalam gens ialah anak lelaki tertua dari garis tertua yang memegang pimpinan. Gens ini (bahasa Yunani *gens*) adalah tidak lain dari keluarga yang telah meluas.

Catatan: Jika tidak ada anak lelaki, maka harus terjadi adopsi untuk meneruskan garis itu. Jika tidak demikian, anak perempuan satu-satunya akan menjadi pewaris, dengan syarat, bahwa ia harus kawin dengan salah seorang dari keturunannya (*liniage*) dalam lingkungan gens.

Pembahasannya hanya sekitar kultus leluhur, yang oleh penulis dianggap sebagai bentuk kultus yang tertua. Namun mungkin juga, dua keluarga (atau lebih)

¹Lukisan ini mengingatkan kita pada animisme Indonesia, seperti antara lain yang sudah dikenal dari orang Ngad'a, Flores. (Bdk. *Symbols for Communication* saya, hlm. 250 dan seterusnya.)

²Artinya sama dengan klan. Oleh penulis-penulis terdahulu kata *gens* (jamak: *gentes*) sering digunakan sebagai istilah untuk klan patrilineal.

kemudian bergabung untuk bersama menjalankan kultus yang lain, yang ada hubungannya dengan suatu dewa alam. Fustel tidak berusaha menerangkan tentang penyembahan dewa-dewa, demikian pula tidak tentang upacara pemujaan arwah para leluhur. Mengenai upacara pemujaan arwah para leluhur secara sederhana dianggapnya sebagai akibat dari kepercayaan kelangsungan hidup jiwa para leluhur.

Dewa-dewa alam secara singkat terjadi sebagai berikut: "Karena hal-hal di luar dirinya dinilai menurut ukuran dirinya sendiri, dan hal-hal di luar dirinya itu dialaminya sebagai pribadi yang hidup, demikian pula dilihatnya pada setiap bagian dari ciptaan: bumi, pohon, awan, air sungai, matahari, sekian banyak ciptaan itu dipandanginya sebagai ciptaan yang hidup seperti dirinya sendiri. Malahan dianggapnya mempunyai pikiran, kemauan, dan kemampuan memilih. Karena dirasakan benda-benda alam itu berkuasa, tunduklah dia pada kekuasaan alam dan diakuinya ketergantungannya pada benda-benda alam itu. Ia berdoa kepada benda alam itu dan dipujanya. Ia membuat benda alam itu menjadi dewa" (hlm. 139 dan seterusnya).

Pemujaan itu merupakan urusan persekutuan kultus, yang terbentuk dari keluarga-keluarga, selanjutnya dari *gentes*, yang telah bergabung untuk itu. Demikianlah *phratric* atau *curio* itu terbentuk dan persekutuan pemujaan yang lebih besar ini bergabung dengan *phratric* yang lain menjadi satu dan membentuk suku. Penggabungan suku-suku membentuk negara-kota, yang memiliki persekutuan kebaktian sendiri di dalam kota, yaitu kuil dewa dari negara, Janus atau Jupiter di Roma, Athena di Athena, dan seterusnya. Persekutuan kultus sekaligus merupakan persekutuan politik, dan di dalamnya *gentes* diwakili oleh pemimpin-pemimpin mereka, para *patres*. Itulah sebabnya, maka para anggota *gentes* tadi di Roma menamakan dirinya *patricia*, yaitu orang-orang dengan *pater* atau ayah-imam, yang memimpin dan mewakili mereka untuk membedakannya dari penduduk yang menumpang di kota atau *plebs*. *Plebs* ini lambat-laun menuntut dan mendapat hak-hak mereka sendiri di dalam negara-kota. Penulis mencatat suatu perkembangan yang terus maju. Para *patres* memberontak melawan *rex* (raja) dan merampas kekuasaan duniawinya dan kemudian lagi mereka mengambil juga fungsi-fungsi imamatnya bagi diri mereka sendiri. Kemudian para *plebs* berontak melawan para *patricia* dan mereka membentuk negara itu kembali.

Suatu pokok yang penting ialah kekuasaan negara. Di dalam *cit  antique* kekuasaan itu besar sekali. Negara mendapatkan kekuasaan itu berkat religi, yang melahirkannya. Kultus merupakan jantung negara dan ikut-serta pada kultus diwajibkan. Kultus merupakan tindakan persekutuan dan segala yang berkaitan dengan persekutuan didahulukan. Bukan perorangan, yang masuk hitungan, melainkan persekutuan, baik sebagai persekutuan keluarga maupun sebagai *gens*, sebagai *phratric*, atau sebagai negara. Religi bagi mereka bukan merupakan "suatu perangkat dogma, suatu ajaran tentang Tuhan ... religi berarti: ritual, upacara, tindakan kultus secara terbuka. Ajaran itu tidak banyak artinya, yang penting ialah tindakan keagamaan. Tindakan keagamaan itu diwajibkan dan mengikat, dan mengikat manusia (mengikat = *ligare*, dari situ kata *religio*) (hlm. 197). Di dalam negara tersebut, perorangan tidak masuk hitungan. Negara berkuasa atas segalanya dan kebebasan perorangan adalah khayal. Kebebasan itu tidak ada.

Buku itu meneruskan dengan melukiskan, bagaimana semua peristiwa tersebut selanjutnya terjadi dengan negara. Tetapi hal itu tidak menarik bagi kita, seperti juga benar tidaknya gagasan yang diberikan Fustel, sebab hampir dapat dipastikan tidak demikian keadaannya. Pokok-pokok yang menjadi masalah ialah:

- a. Bahwa 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. Pada Fustel pertalian antara sejarah dan antropologi budaya jelas.
- b. 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. Durkheim bahkan melakukannya dengan dua cara: di dalam bukunya *Division du Travail Social* dengan menyelidiki, bagaimana masyarakat, yang semakin menjadi besar, dengan pembagian kerja, berhasil tetap menjadi kesatuan yang utuh; di dalam *Formes Elémentaires de la Religion* hal tersebut dilakukan dengan menganalisa identitas masyarakat dan religi.
- c. Di dalam hubungan ini jugalah letaknya arti Fustel de Coulanges bagi sejarah hukum. Hukum adalah bagian dari religi. Hukum itu suci, terikat pada mantra-mantra dan hanya orang yang ditahbiskan saja yang mengetahuinya. Bahwa hukum itu religi dan berubah bersama dengan religi—seperti religi juga berubah bersama dengan manusia dan keadaan sosialnya—membuat manusia itu menghormati hukum. Hukum, seperti juga religi, memiliki kekuatan moral yang diakui.
- d. Religi itu sendiri adalah terutama pemujaan para leluhur. F. de Coulanges sendiri anehnya tidak ada hubungannya dengan Max Müller. Ia telah melihat kenyataan seperti yang terwujud dalam pemujaan tungku api dan pemujaan *manes* (atau leluhur) sebagai unsur yang paling bertahan dalam sejarah Yunani dan Romawi.

2b. *Henry J.S. Maine (1822–1888)*

Seperti Fustel de Coulanges, *Maine* bukan orang yang memusatkan studinya pada bangsa-bangsa primitif. Sebaliknya, ia hampir tidak menanganinya, meskipun prakteknya memang membuat dia berhubungan dengan bentuk-bentuk hukum luar-Eropa. *Maine* adalah seorang ahli sejarah hukum dan seorang ahli sejarah hukum yang menggabungkan karya ilmiah dengan akal sehat yang luar biasa dan wawasan yang praktis. Yang terakhir ini jelas-jelas juga dikenali oleh orang-orang sezamannya. Riwayat jabatan universiternya tujuh tahun lamanya terputus (dari 1862–1869) oleh pekerjaannya di India. Di India ia menjabat Legal Member of Supreme Council of the Governor-General (jadi penasihat hukum Gubernur-Jenderal) dan Vice-Chancellor Universitas Calcutta.

Meskipun kenyataannya ia pasti bukan ahli etnologi dan memang tidak menyatakan apa-apa dalam bukunya yang paling banyak dikutip orang—*Ancient Law*—tentang orang yang sungguh-sungguh primitif, namun selalu ia terhitung dalam golongan, yang telah ikut membantu meletakkan dasar-dasar cabang ilmu

tersebut, terutama karena keahliannya, Maine tidak mengemukakan teori yang muluk-muluk atau pemikiran yang cemerlang, tetapi mengemukakan kenyataan-kenyataan, yang tidak dapat dihindari, kenyataan-kenyataan sejarah yang disodorkannya kepada para pendukung hukum alam dengan konsekuensi yang gigih. Bukunya *Ancient Law* muncul mulai 1861, jadi lebih tua dari *La Cité*-nya Fustel. Namun tidak nampak tanda-tanda, bahwa Fustel mengenalnya. Maine kemudian masih menulis *Village Communities in the East and West* (1871); *Early History of Institutions* (1875) dan *On early Law and Custom* (1883), akan tetapi buku-buku ini tidak perlu dibahas di sini. Buku-buku ini tidak berpengaruh seperti *Ancient Law*. Selain itu, buku tersebut bagi seorang di luar bidangnya cukup sulit, karena pertamanya bersifat yuridis, dan para pembacanya membutuhkan pengetahuan yang lebih banyak tentang hukum Romawi daripada yang dimiliki oleh seorang mahasiswa. Pokok-pokok yang paling penting adalah sebagai berikut:

- a. Ikatan kekerabatan, yakni ikatan kelompok agnaten (kerabat patrilineal), lebih kuat dan lebih tua daripada ikatan yang terjadi karena tempat pemukiman dalam satu wilayah. Kelompok genealogis, yakni keluarga dengan anak yang tertua (sulung) sebagai penguasa yang berdaulat, adalah juga kesatuan dalam hukum. Satuan ini terdapat dalam gabungan dengan satuan-satuan lain yang meliputi lebih banyak satuan, ialah gens, suku, dan negara, yang kesemuanya menghormati prinsip keturunan bersama. Prioritas yang tinggi dari kelompok genealogis ini (bahkan di dalam negara!) bertahun-tahun lamanya menguasai pemikiran yang sedang berlaku.
- b. Keluarga harus dilestarikan. Itulah sebabnya adanya penggunaan fiksi adopsi yang sah menurut hukum, dan dengan cara itu keluarga (kalau perlu gens) dapat diteruskan. Yang diadopsi sekaligus menerima kewajiban-kewajibannya dari pemimpin keluarga; ia mewakili keluarga dan memikul tanggung jawab atas perilaku para anggotanya. Hal ini berlaku bagi semua pemimpin keluarga.
- c. 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. Dengan demikian para anak lelaki itu dihilangkan hak warisnya dan ini bukanlah yang dimaksud. Hak waris yang lama tidak mengenal testamen, sebab pemimpin baru dari keluarga yang bersangkutan, langsung memasuki fungsi pemimpin lama. Yang penting dalam hukum waris itu bukanlah hak miliknya, akan tetapi kelanjutan fungsi yang menjadi pembawaan penguasaan atas hak milik itu. *Primogenitur* (hak anak sulung) tidak ada hubungannya dengan hak milik yang pada prinsipnya dibagi rata antara para anak lelaki (itu pun kalau hak milik itu dibagi)—tetapi hubungannya berkaitan dengan fungsi yang harus dipenuhi oleh anak tertua.
- d. Hak milik atas tanah mula-mula adalah hak milik keluarga; dalam bentuknya yang lama selamanya gens atau kelompok yang bertindak seperti itu, yang menyatakan diri sebagai pemilik tanah. Hal ini juga terjadi dengan desa di India, dan di desa di Rusia-lama, yang di sini—kecuali kalau itu tidak benar—dianggap sebagai kelompok-kelompok sekerabat palsu. Anehnya desa Rusia itu mengenal pembagian tanah berkala. (Hal semacam itu kemudian juga dicatat di Jawa.)

Pembahasan bahan adalah bersifat yuridis, dalam artian bahwa sebagai masalah umum mendapat pembahasan seperti asal-usul hukum alam dan hak milik, dengan mengemukakan pokok-pokok pandangan yang baru oleh si penulis. Hukum alam ini adalah pemikiran Yunani, yang diambil dari hukum yang sederhana dan dengan konsekuensi yang ketat, yang ditemukan di dalam alam. Pemikiran ini di Roma dicangkokkan pada gagasan *jus gentium*, yang semula adalah keseluruhan peraturan hukum yang berlaku bagi orang-orang Italia yang bertempat tinggal di Roma, namun bukan warga negara Romawi. Lambat-laun hukum ini dianggap sebagai hukum yang berlaku bagi semua bangsa, dan dengan demikian di kemudian hari—jauh kemudian—(di zaman *Grotius*) diidentifikasi dengan hukum bangsa-bangsa. Maine memperolokkannya dengan cara yang manis. Salah satu dari hukum yang diakui dalam *jus gentium* (semenjak itu disamakan dengan hukum internasional) ialah hak yang didapat dengan jalan *okupasi* pada *res nullius*, yaitu barang yang boleh dijadikan milik karena tidak ada yang memilikinya atau karena barang itu adalah barang rampasan dalam perang. Para paus dan negara-negara penjajah telah mendasarkan tuntutan kolonial mereka pada peraturan hukum ini, dengan memperluas arti kata *okupasi* untuk mencaplok separuh atau seluruh benua. Jalan pikiran itu, demikian Maine, tidak ada sedikit pun dasarnya. Titik tolaknya ialah bahwa setiap orang ingin memiliki sesuatu, jadi semua barang harus ada pemiliknya. Seharusnya hak milik itu sendiri yang dijadikan problema. Gagasan *res nullius* baru bisa dijadikan dasar, kalau orang mulai berpikir, bahwa semua barang harus ada pemiliknya. Dari mana datangnya pikiran itu? Maine tidak memberikan jawaban atas pertanyaan tersebut, tetapi dengan mengemukakan pertanyaan tersebut, landasan dari sebagian besar hukum alam telah tercabut. Bentuk-bentuk pemilikan dan milik, dengan demikian menjadi soal perkembangan sejarah.

Masalah kebebasan pribadi juga menjadi soal perkembangan sejarah. Semula kebebasan pribadi itu ditentukan oleh status perorangan di dalam kelompok. Dengan terus berkembangnya negara-kota, kebebasan pribadi menjadi lebih longgar. Sebagai pengganti status yang ditentukan oleh kelompok itu muncullah kontrak yang dibuat antara orang-orang yang bertindak bebas. Apa yang dikatakannya tentang hal ini sama sekali tidak meyakinkan para ahli etnologi modern, yang berpendapat bahwa kontrak itu ada sangkut-pautnya dengan prinsip timbal-balik. Akan tetapi pikiran itu memang pikiran yang berpengaruh dalam etnologi abad ke-19.

Yang diberikan oleh Maine bukan teori umum tentang perkembangan lembaga-lembaga masyarakat. Kemudian (dalam: *On early Law and Custom*, yang dikutip oleh Lowie) ia menyatakan dengan tegas, bahwa "*there is nothing in the recorder history of society to justify the belief, that, during that vast chapter of its growth which is wholly unwritten, the same transformation of social institutions succeeded one another everywhere, uniformly, if not simultaneously*" (R.H. Lowie, *History of Anthropological Theory*, hlm. 51). Akan tetapi beberapa garis tertentu memang diberikannya, yang bagi rekan-rekan yurisnya, khususnya bagi Morgan, tidak lepas dari perhatian.

Maine adalah ilmuwan yang cemerlang, yang mengolah suatu bagian penting sejarah kebudayaan Eropa, dan dalam karya tersebut sering dengan cara berkelakar ia menolak hukum alam dan berbagai penyamarataan yang sembarangan.

Maine dan Fustel de Coulanges mengutamakan penyelidikan mereka terhadap kelompok-kelompok yang menjadi bagian dari satuan teritorial yang lebih luas, misalnya negara-kota yang telah berkembang. Dan di samping itu mereka menerangkan tentang pentingnya kelompok-kelompok asal-usul. Dengan demikian unsur lain dimasukkan dalam diskusi yang tidak dirinci lebih lanjut, yaitu tentang unsur kekerabatan dalam arti pertalian darah atau pertalian keluarga. Yuris-yuris lain telah menyelidiki hal tersebut secara lebih luas. Hal itu dapat dikerjakan hanya melalui pengetahuan yang lebih mendalam dan melalui bahan-bahan etnografi yang diolah secara lebih baik. Di dalam masyarakat yang kecil dan lebih primitif, kekerabatan merupakan sarana pengikat sosial yang teramat penting. Di masyarakat primitif terdapat keanekaan bentuk-bentuk kekerabatan yang paling luas. Sebelum membicarakan yuris-yuris ini (Bachofen, McLennan, dan terutama Morgan), sebaiknya pengertian kekerabatan dalam implikasinya dianalisa lebih lanjut untuk mencegah salah paham.

3. Pengantar dalam Menggunakan Pengertian Kekerabatan

Kekerabatan (dibedakan dalam kerabat karena pertalian darah dan kerabat karena perkawinan) merupakan pokok yang begitu pentingnya dalam antropologi budaya sehingga tidak dapat diselesaikan dalam satu paragraf saja. Masalah yang dibahas dalam pengantar ini sekadar mencatat kembali beberapa butir utama, yang berulang kali lepas dari perhatian para ahli teori lama, dikemukakan dalam bab ini dan bab-bab berikutnya. Dalam membicarakan karya para ahli teori yang berusaha mendapatkan wawasan tentang prasejarah pergaulan hidup bersama manusia tersebut adalah berguna untuk mengetahui hakikat logika dari gejala kekerabatan itu.

Kekerabatan aslinya termasuk dalam konteks hubungan yang lestari antara suami-istri, yang secara sosial diakui dengan ciri-ciri:

- a. pergaulan kelamin yang berkelanjutan;
- b. hidup bersama dan kerja sama ekonomi;
- c. pemeliharaan anak-anak yang dilahirkan oleh si istri karena hubungan yang berlangsung itu.

Kita namakan hubungan semacam itu suatu perkawinan dan kelompok yang terbentuk oleh mereka (suami, istri, dan anak-anak), rumah-tangga (Inggris: *nuclear family*). Juga hubungan rumah-tangga sifatnya duratif, artinya bahwa hubungan itu berlangsung lama, meskipun tidak perlu permanen.

Kenyataan kedua yang penting ialah, bahwa hubungan dan kelompok seperti yang tersebut di atas itu hampir universal sifatnya. Hubungan itu terdapat hampir di mana saja. Bentuk-bentuknya bisa berbeda dan lamanya juga beraneka, namun ada yang jelas diutamakan pada pola ini. Jika tidak ada ayah, biasanya ada seorang tokoh yang memerankan sejumlah fungsi ayah ini.³ Kedudukan ibu pada hakikatnya selamanya jelas.

³Suatu contoh khas dari sebuah rumah-tangga tanpa ayah ialah *matrifocal family*, yang hanya terdapat di Caraiba. Di sini ayah jika perlu bisa dijalankan oleh salah seorang dari teman-teman ibu berturut-turut. Contoh lain ialah keluarga poliandri Nayar yang dilukiskan oleh Gough (dalam D.M. Schneider (ed.), *The Matrilineate*).

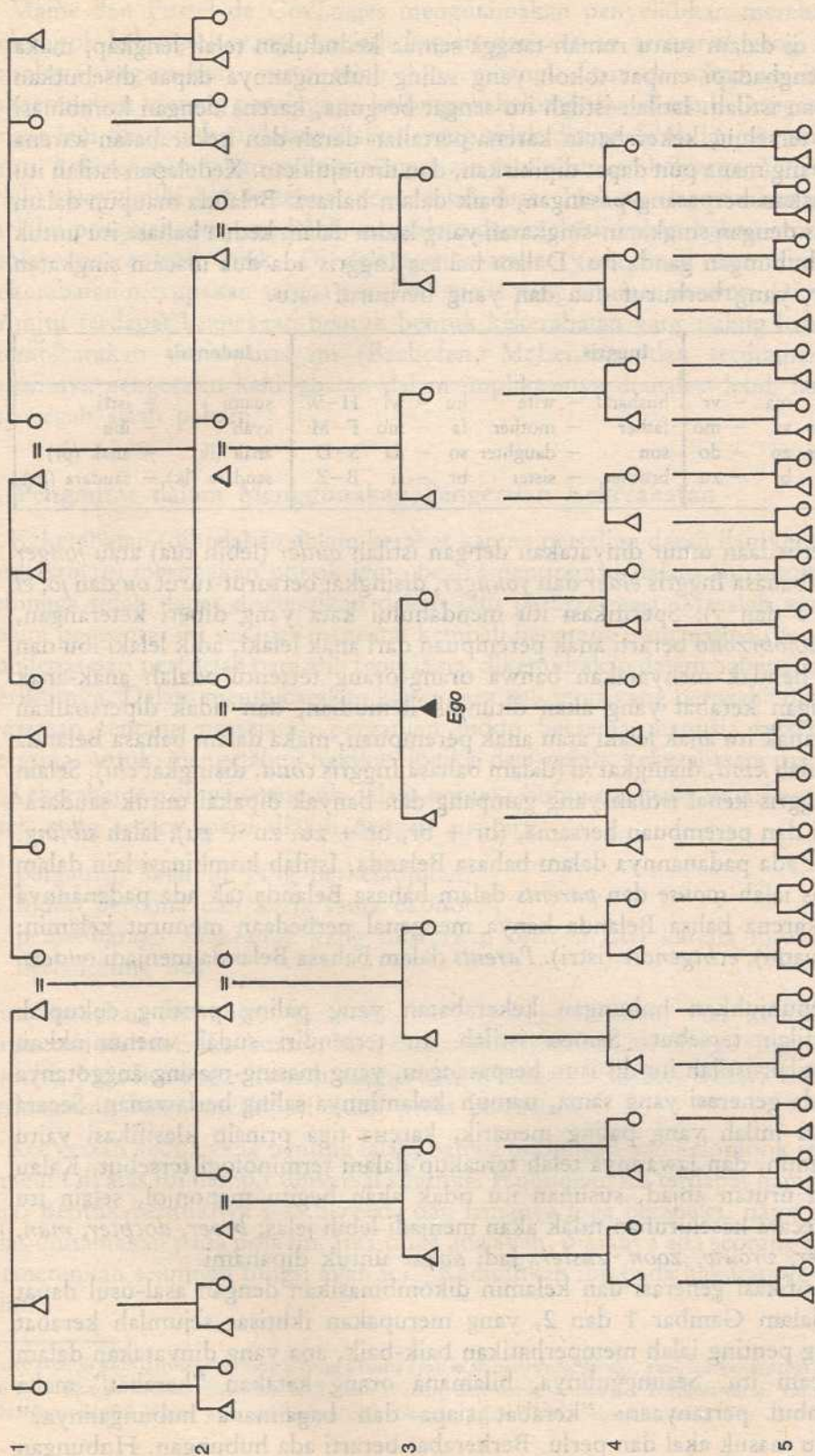
Bagaimana di dalam suatu rumah-tangga semua kedudukan telah lengkap, maka kita akan menghadapi empat tokoh yang saling hubungannya dapat disebutkan dengan delapan istilah. Istilah-istilah itu sangat berguna, karena dengan kombinasi istilah-istilah tersebut, kekerabatan karena pertalian darah dan kekerabatan karena perkawinan yang mana pun dapat dipikirkan, dan ditunjukkan. Kedelapan istilah itu di sini disebutkan berpasang-pasangan, baik dalam bahasa Belanda maupun dalam bahasa Inggris dengan singkatan-singkatan yang lazim dalam kedua bahasa itu untuk menjelaskan hubungan ganda itu. Dalam bahasa Inggris ada dua macam singkatan yang beredar, yang berhuruf dua dan yang berhuruf satu.

Belanda	Inggris	Indonesia
man - vrouw ma - vr	husband - wife hu - wi H-W	suami - istri
vader - moeder va - mo	father - mother fa - mo F-M	ayah - ibu
zoon - dochter zo - do	son - daughter so - da S-D	anak (lk) - anak (pr)
broer - zuster br - zu	brother - sister br - si B-Z	saudara (lk) - saudara (pr)

Spesifikasi perbedaan umur dinyatakan dengan istilah *ouder* (lebih tua) atau *jonger* (lebih muda) (bahasa Inggris *elder* dan *younger*, disingkat berturut-turut *ou* dan *jo*, *el* dan *yo* atau *e* dan *y*). Spesifikasi itu mendahului kata yang diberi keterangan, misalnya *vamojobrzodo* berarti anak perempuan dari anak lelaki, adik lelaki ibu dan ayah. Kalau hendak menyatakan bahwa orang-orang tertentu adalah anak-anak dalam hubungan kerabat yang akan ditunjuk kemudian, dan tidak dipersoalkan apakah anak-anak itu anak lelaki atau anak perempuan, maka dalam bahasa Belanda digunakan istilah *kind*, disingkat *ki* (dalam bahasa Inggris *child*, disingkat *chi*). Selain itu bahasa Inggris kenal istilah yang gampang dan banyak dipakai untuk saudara-saudara lelaki dan perempuan bersama, (*br + br*, *br + zu*, *zu + zu*), ialah *sibling*. Kata itu tidak ada padanannya dalam bahasa Belanda. Istilah kombinasi lain dalam bahasa Inggris ialah *spouse* dan *parents* dalam bahasa Belanda tak ada padanannya yang tepat, karena bahasa Belanda hanya mengenal perbedaan menurut kelamin: *echtgenoot* (suami), *echtgenote* (istri). *Parents* dalam bahasa Belanda menjadi *ouders*.

Untuk menunjukkan hubungan kekerabatan yang paling penting cukuplah kedelapan istilah tersebut. Semua istilah itu tersendiri sudah menunjukkan hubungan. Istilah-istilah itu disusun berpasangan, yang masing-masing anggotanya tergolong pada generasi yang sama, namun kelaminnya saling berlawanan. Secara logika, urutan inilah yang paling menarik, karena tiga prinsip klasifikasi yaitu generasi, kelamin, dan lawannya telah tercakup dalam terminologi tersebut. Kalau menggunakan urutan abjad, susunan itu tidak akan begitu menonjol, selain itu susunannya secara keseluruhan tidak akan menjadi lebih jelas; *broer, dochter, man, moeder, vader, vrouw, zoon, zuster*. Jadi sukar untuk dipahami.

Prinsip klasifikasi generasi dan kelamin dikombinasikan dengan asal-usul dapat Anda lihat dalam Gambar 1 dan 2, yang merupakan ikhtisar sejumlah kerabat terbatas. Yang penting ialah memperhatikan baik-baik, apa yang dinyatakan dalam skema semacam itu. Sesungguhnya, bilamana orang katakan "kerabat" maka langsung timbul pertanyaan: "kerabat siapa dan bagaimana hubungannya?" Pertanyaan itu masuk akal dan perlu. Berkerabat berarti ada hubungan. Hubungan



Gambar 1. Ego dan kerabatnya karena pertalian darah.

Keterangan Gambar 2.

1. vavazu = saudara perempuan dari ayahnya ayah
vavabr = saudara lelaki dari ayahnya ayah
vava = ayahnya ayah
vamo = ibunya ayah
vamozu = saudara perempuan dari ibunya ayah
vamobr = saudara lelaki dari ibunya ayah
movazu = saudara perempuan dari ayahnya ibu
movabr = saudara lelaki dari ayahnya ibu
mova = ayahnya ibu
momo = ibunya ibu
momozu = saudara perempuan dari ibunya ibu
momobr = saudara lelaki dari ibunya ibu
2. vavazuki = para anak dari saudara perempuan ayahnya ayah
vavabrki = para anak dari saudara lelaki ayahnya ayah
vazuma = suami dari saudara perempuan ayah
vazu = saudara perempuan ayah
vabr = saudara lelaki ayah
vabrvr = isteri saudara lelaki ayah
va = ayah
mo = ibu
mozuma = suami saudara perempuan ibu
mozu = saudara perempuan ibu
mobr = saudara lelaki ibu
mobrvr = isteri saudara lelaki ibu
momozuki = para anak saudara perempuan ibunya ibu
momobrki = para anak saudara lelaki ibunya ibu
3. vazuzo = anak lelaki dari saudara perempuan ayah
vazudo = anak perempuan dari saudara perempuan ayah
vabrzo = anak lelaki dari saudara lelaki ayah
vabrdo = anak perempuan dari saudara lelaki ayah
br = saudara lelaki
zu = saudara perempuan
mozuzo = anak lelaki dari saudara perempuan ibu
mozudo = anak perempuan dari saudara perempuan ibu
mobrzo = anak lelaki dari saudara lelaki ibu
mobrdo = anak perempuan dari saudara lelaki ibu
4. vazuzoki = para anak dari anak lelaki saudara perempuan ayah
vazudoki = para anak dari anak perempuan saudara perempuan ayah
vabrki = para anak dari anaknya saudara lelaki ayah
brzo = anak lelaki dari saudara lelaki
brdo = anak perempuan dari saudara lelaki
zo = anak lelaki
do = anak perempuan
zuzo = anak lelaki dari saudara perempuan
zudo = anak perempuan dari saudara perempuan
mozukiki = para anak dari anaknya saudara perempuan ibu
mobrki = para anak dari anaknya saudara lelaki ibu
5. vazuzozozo = anak lelaki dari anak lelakinya anak lelaki saudara perempuan ayah
vazukikiki = para anak dari anaknya anak dari saudara perempuan ayah
vabrkiiki = para anak dari anaknya anak dari saudara lelaki ayah
vabrdodozo = anak lelaki dari anaknya perempuan dari anaknya perempuan saudara lelaki ayah
brzozo = anak lelaki dari anak lelaki saudara lelaki
brzoki = para anak dari anak lelaki saudara lelaki
brdoki = para anak dari anak perempuan saudara lelaki
zozo = anak lelaki dari anak lelaki

kiki = anaknya anak
dodo = anak perempuan dari anak perempuan
zukiki = anak dari anaknya saudara perempuan
zudozo = anak lelaki dari anak perempuan saudara perempuan
mozukikiki = anak dari anaknya anak saudara perempuan ibu
mozudodozo = anak lelaki dari anaknya perempuan anak perempuan saudara perempuan ibu
mobrzozozo = anak lelaki dari anaknya lelaki anak lelaki saudara lelaki ibu
mobrkiiki = anak dari anaknya anak saudara lelaki ibu

itu entah bagaimana, mesti ada titik mulanya, demikian juga halnya dengan sekelompok hubungan. Kita hanya dapat menyatakan kerabat karena pertalian darah dan karena perkawinan dalam hubungan dengan satu orang tertentu. Orang ini dimasukkan ke dalam skema dengan nama EGO, bahasa Latin untuk Aku. Semua yang dimasukkan ke dalam skema adalah kerabatnya, artinya kerabat EGO. Aku atau EGO inilah yang menjadi pusat skema yang di situ digambarkan dengan segi tiga hitam. Segi tiga itu mengandung arti bahwa EGO adalah seorang lelaki, karena orang lelaki diperlambangkan dengan segi tiga dan perempuan dengan O. Apakah perlu bahwa Ego itu digambarkan sebagai orang lelaki? Perlu benar tidak; secara logika, Ego dapat juga mewakili seorang perempuan. Bahwa hampir selamanya seorang lelaki yang dijadikan lambang, hanya membuktikan, bahwa dalam ilmu sosial ada kecenderungan besar untuk menelusuri hubungan-hubungan sosial dari pihak yang lelaki.

Adapun tanda-tanda lain dalam skema itu, tanda = menunjukkan hubungan perkawinan, garis horisontal persamaan generasi, garis vertikal asal-usul: di ujung atas garis vertikal terdapat orang tua, di ujung bawah terdapat anak-anak. Jadi di dalam skema itu terdapat selain prinsip klasifikasi generasi dan kelamin tersebut, juga hubungan asal-usul dan perkawinan.

Secara sambil lalu terlihat, prinsip generasi dan asal-usul mendapat tekanan terbanyak dalam skema. Kemudian pada kelamin. Perkawinan nampaknya seperti kebetulan saja. Kesan semacam itu ditopang oleh titik tolak klasifikasi kekerabatan, ialah kedelapan hubungan antara empat orang, yakni satu suami, satu isteri, dan anak-anaknya. Nampaknya, seakan-akan seorang perempuan, setelah kawin, hanya semata-mata hidup sebagai ibu dan isteri. Pandangan yang lebih teliti pada skema itu akan membuyarkan pikiran tersebut. Dalam generasi Ego, anak-anak dan cucu-cucu Ego, tidak ada satu pun perkawinan yang dinyatakan. Perkawinan itu hanya tercatat pada generasi ayah dan hakikatnya Ego; dan pada perkawinan yang diberi tanda itu, hanya perkawinan antara ayah dan ibu yang agak dirinci. Selain ibu yang tercatat dalam skema juga ada *mozu*, *mobr*, dan orang tua ibu dengan saudara lelaki dan perempuan pihak ibu, namun tanpa suami (istri). Nah bagi ayah, ibu Ego adalah istrinya, sedangkan saudara perempuan dan saudara lelakinya ibu adalah ipar perempuan dan ipar lelaki dan orang tua ibu adalah mertua. Hal ini berarti bahwa kerabat-kerabat ini, yang semua adalah keluarga pertalian darah dengan Ego, adalah kerabat karena perkawinan ayah.⁴ Kerabat karena perkawinan seseorang jadinya bukan merupakan kelompok kecil. Pada skema ini (Gambar 1 dan 2) kelompok kerabat ayah masih menempati lebih dari sepertiga ruang skema. Artinya, bahwa sungguh tidak mungkin untuk merinci perkawinan-perkawinan lain tanpa membuat skema itu secara keseluruhan benar-benar menjadi tidak jelas. Untuk kombinasi sebanyak garis itu, diperlukan model tiga dimensi. Untuk itu harus didapat ruang yang diperlukan. Saya pernah melihat model semacam itu, tetapi ternyata bahwa tak ada seorang pun yang dapat memahaminya. Saya sendiri pun tidak. Model itu baik, kalau model itu dapat memperjelas sesuatu. Dan model sederhana Gambar 1 dan

⁴Dianjurkan untuk menggunakan definisi berikut: *Bloedverwantschap* (kerabat karena pertalian darah) = hubungan sosial yang diakui antara dua orang berdasarkan pemilikan bersama dari satu *asenden* (garis keturunan ke atas: ayah, kakek). *Aanverwantschap* = hubungan kekerabatan sosial diakui dan terjadi lewat satu hubungan perkawinan atau lebih.

2 dapat memberikan kejelasan itu. Gambar itu menunjukkan bahwa kerabat karena perkawinan ayah, jadi kerabat pertalian darah dengan ibu, adalah juga kerabat pertalian darah Ego. Dengan demikian juga kerabat karena perkawinan ibu adalah kerabat pertalian darah Ego. Hal ini memerlukan sedikit penjelasan.

Dalam Gambar 1 dan 2, dua generasi teratas bisa dibagi dalam dua bagian. Bagian yang kiri, dengan dua kecualian, adalah semata-mata kerabat karena pertalian darah ayah Ego. Kecualiannya ialah suami saudara perempuan dan istri saudara lelaki ayah. Semua orang, yang muncul di bagian kiri dalam generasi itu—tanpa kecuali—adalah kerabat ibu karena perkawinan. Begitu pula orang-orang pada bagian kanan dua generasi teratas adalah kerabat ayah karena perkawinan dan sekaligus juga kerabat pertalian darah dengan ibu, kecuali suami saudara perempuan dan istri saudara lelaki ibu.

Dalam generasi 3 sampai dengan 5 terdapat lima kelompok (kolom) dan dari kelompok itu kedua kelompok kiri—bersamaan dengan bagian kiri dari generasi 1 dan 2—adalah kerabat karena pertalian darah pihak ayah, dan dinamakan juga kerabat patrilateral (dari bahasa Latin *latus, lateris* = sisi, pihak) bagi Ego. Demikian pula, kerabat di bagian kanan dari dua generasi teratas bersamaan dengan 2 kelompok kanan dari generasi 3 sampai dengan 5 adalah kerabat matrilateral Ego, yang juga merupakan kerabatnya dari pihak ibu. Akhirnya di tengah terdapat kelompok Ego, saudara lelaki dan saudara perempuannya dengan keturunan mereka, yang bebas dari pembagian dalam patrilateral dan matrilateral itu. Orang-orang ini sebaiknya dilukiskan sebagai keturunan orang tua Ego.

Semua kaum kerabat ini bersama (ditambah dengan sejumlah kerabat, yang tidak mendapat tempat di dalam skema), membentuk keluarga Ego, dalam bahasa Inggris *kindred*-nya. Batas-batas *kindred* ini tidak tentu. Tidak jelas, apakah kerabat dari perkawinan juga terhitung di dalamnya, menurut pendapat saya memang termasuk di dalamnya. *Kindred* seseorang atau familinya, adalah mereka yang hadir dalam perkawinan keluarganya atau ketika jenazahnya dikubur. *Kindred* tidak pernah merupakan suatu kelompok yang terorganisasi; hanya kesempatan, membuat mereka itu berkumpul bersama. Setiap orang mempunyai familinya sendiri, ialah *kindred*-nya. Jika di dalamnya juga dihitung kerabat karena perkawinan, maka *kindred*-nya saudara lelaki bisa berlainan dari *kindred* saudara lelaki lainnya. Mereka saling tumpang-tindih, tetapi tidak identik. Karena pusat *kindred* itu terletak pada individu-individu hidup, maka *kindred* tidak akan pernah menjadi kelompok yang terorganisasi.

Dalam Gambar 2 kita sudah berkenalan dengan istilah yang sangat beraneka. Masih diperlukan lebih banyak lagi kombinasi istilah untuk menyebut keluarga yang selebihnya, namun usaha tersebut terus-terang mengecewakan. Menggunakan terminologi ilmiah bagaimanapun eksaknya, terminologi tersebut terlalu analitis untuk digunakan dalam kehidupan sehari-hari. Saudara lelaki ayah, yang sudah jauh hubungan keluarganya dan yang dalam kehidupan sehari-hari disebut Oom Piet, boleh jadi seratus kali menjadi *vavamobrdozo* saya, namun nama itu tidak mudah digunakan. Dalam hal ini bukanlah itu sebabnya mengapa ia dipanggil oom; kita menamakannya oom hanya karena ia bertempat tinggal di desa kita, baik hati kepada anak-anak dan seorang keluarga kita yang hubungannya dapat ditelusuri oleh seorang yang lihai saja. Dengan pemberian nama semacam ini menurut peraturan

tertentu seperti *vavamobr*, banyak yang bisa dicapai. Hal ini berarti bahwa harus ada cara untuk menempatkan semua kerabat itu dalam beberapa kelompok dengan sebutan sederhana untuk menyapa mereka dan menggunakannya untuk menyebutkan mereka.

Jelasnya ada dua macam istilah: istilah penyapa dan istilah hubungan. Ayah adalah istilah hubungan, Pak istilah penyapa. Oom Piet, yang baik hati itu, dalam bahasa Belanda sesungguhnya sama sekali bukan oom. Orang itu hanya bisa disebut sebagai keponakan jauh ayah. Seratus tahun yang lalu orang barangkali akan menyapanya dengan *neef*, tetapi sekarang dengan *meneer*, atau jika ia menyenangkan dengan oom. Cara orang menyebut dan menyapa berbeda dari bahasa ke bahasa, akan tetapi semua itu mengakibatkan, bahwa kekacauan istilah yang begitu ruwet, dapat disederhanakan menjadi beberapa istilah, yang masing-masing mengandung arti sesuatu perilaku tertentu bagi diri masing-masing. Seorang *neef* yang disebut *neef*, adalah seorang yang saya sambut dengan rasa segan, setidak-tidaknya menghadapinya dengan jarak, akan tetapi seorang *neef* yang saya panggil dengan nama kecilnya, adalah seorang sederajat, seorang teman. Setiap bahasa dalam hal ini mempunyai kebiasaannya sendiri. Apa pun juga kebiasaan itu, semua itu berarti, agar seluruh kompleks hubungan keluarga itu dapat dikelompokkan ke dalam beberapa kategori. Dengan kata lain: telah terjadi suatu klasifikasi. Suatu ikhtisar tentang bagaimana secara resmi keadaannya di negeri Belanda Anda dapatkan pada gambar 3. Ikhtisar itu merupakan satu skema yang sangat tidak lengkap, karena istilah-istilah untuk kerabat karena perkawinan, tidak ada. Mertua lelaki dan mertua perempuan juga tidak terdapat di situ, seperti juga ipar lelaki dan ipar perempuan, karena alasan yang sangat sederhana, ialah bahwa kerabat karena perkawinan Ego memang tidak dicantumkan dengan alasan yang sudah dinyatakan terlebih dahulu.

Ada berbagai macam terminologi yang saling berbeda secara menyolok. Mengenai hal ini kita nanti akan terpaksa membahasnya. Di sini yang terpokok ialah suatu pengenalan pertama dengan keanekaan kemungkinan. Dalam hubungan ini ada baiknya kita kembali pada catatan, yang dibuat dahulu, bahwa pada ketiga generasi 3 sampai dengan 5 pada Gambar 1 terdapat suatu kelompok-tengah, ialah kelompok keturunan orang tua Ego. Dalam terminologi Gambar 3 kelompok itu masih terus mengkerut. Hanya anak lelaki dan anak perempuan, cucu lelaki dan cucu perempuan Ego tergolong pada suatu kategori khusus, ialah kategori keturunan langsung. Anak-anak dan cucu-cucu saudara lelaki dan saudara perempuan Ego tidak termasuk ke dalamnya, maksudnya ialah, sama seperti sekian banyak keponakan lelaki dan perempuan dan selanjutnya keponakan jauh lelaki dan perempuan. Juga ke atas hanya sangat sedikit yang termasuk ke dalam kategori tersendiri, yakni dalam generasi dua hanya ayah dan ibu, dalam generasi satu hanya keempat nenek Ego. Yang lain-lain dalam generasi dua, semua oom atau tante, dalam generasi satu saudara lelaki dan saudara perempuan nenek. Dengan kata lain, di sini terdapat suatu terminologi khusus untuk nenek-moyang dan keturunan yang sebenarnya dan *sibling*. Selebihnya merupakan terminologi generasi.

Yang terakhir itu tidak seluruhnya benar, karena istilah *neef* dan *nicht*, seperti *cousin* dalam bahasa Inggris, tidak saja digunakan untuk anak-anak paman dan bibi (*vabr, vazv, mobr, mozu*), akan tetapi juga untuk anak-anak saudara lelaki dan saudara perempuan yang juga termasuk pada generasi berlainan. Untuk ini bahasa

Inggris mengenal kata *nephew* dan *niece*. Perluasan terminologi ini menjadi *second cousins*, selanjutnya *second nephews* dan *second nieces*, penuh dengan ketidakpastian. Mengenai hal itu lihatlah karangan-karangan W.H. Goodenough dan D.M. Schneider dalam E.A. Hammel, *Formal Semantis Analysis*, A.A. 67, no. 5 part 2 (1965). Apa yang sama pada terminologi Inggris dan Belanda ialah bahwa *sibling* dan hubungan langsung ke atas dan ke bawah (aseden dan deseden) dibedakan secara terminologi dari kerabat-kerabat lain, sementara tidak diadakan pembedaan di antara kerabat lain dari pihak ayah dan dari pihak ibu atau kerabat patrilateral dan kerabat matrilateral. Terminologi semacam itu dinamakan bilateral. Juga terminologi Indonesia adalah bilateral, tetapi di sini tidak ada terminologi untuk hubungan langsung aseden dan deseden. Hubungan tersebut harus dinyatakan dengan tambahan khusus misalnya kata *betul* atau *kandung*.

Masih ada beberapa kemungkinan untuk membentuk kelompok kerabat khusus, misalnya dengan bertempat tinggal bersama atau karena keturunan dengan cara yang tertentu. Kerabat-kerabat yang bertempat tinggal di tempat yang sama biasanya merasa lebih rapat kerabatannya daripada kerabat-kerabat yang bertempat tinggal berjauhan, meskipun jarak genealogis dengan mereka yang bertempat tinggal berjauhan itu sama saja. Dengan kata lain, paman dari pihak ibu yang bertempat tinggal di tempat lain, dalam prakteknya hubungan kekerabatannya tidak begitu rapat daripada seorang yang hidup dalam kelompok setempat si Ego. Hal itu tidak perlu menghasilkan perbedaan, tetapi bisa menghasilkan perbedaan dalam cara bergaul.

Suatu cara pengelompokan yang sangat banyak terdapat di antara para kerabat ialah berdasarkan asal-usul. Pengelompokan itu terjadi oleh kelompok-kelompok yang berasal dari satu aseden, seorang lelaki atau seorang perempuan yang keturunannya menurut suatu garis tertentu tergolong pada kelompok tersebut. Garis itu bisa garis dari ayah ke anak lelaki lalu ke anak lelaki lagi dan seterusnya, jadi menurut garis keturunan lelaki; dalam hal ini orang berbicara tentang asal-usul *patrilineal*. Bisa juga yang dianut garis keturunan ibu ke anak perempuan, ke anak perempuan lagi dan seterusnya; ini dikatakan asal-usul *matrilineal*. Satu varian dari asal-usul matrilineal: dari saudara lelaki ke anak lelaki saudara perempuan ke anak lelaki saudara perempuan dan seterusnya, suatu bentuk yang lebih memberikan tekanan pada arti lelaki, meskipun asal-usul itu dihitung menurut garis perempuan. Kalau kelompok-kelompok semacam itu jelas-jelas terorganisasi sebagai kelompok yang berdiri sendiri, kelompok itu disebut klan, bilamana nenek moyang pihak ayah (ibu) yang menjadi asal keturunan hanya merupakan tokoh yang terkenal dari tradisi belaka. Disebut *lineage* (garis), bilamana yang bersangkutan adalah leluhur pihak ayah (ibu) yang asal keturunan masih diingat orang atau, dalam kasus perbatasan, masih hidup.

Satu hal yang menarik ialah, bahwa kelompok-kelompok semacam itu tidak perlu terorganisasi, dengan kata lain tidak ada kelompok melainkan semata-mata garis. Suatu contoh yang baik ialah nama keluarga pada sistim Belanda dan Inggris. Nama keluarga itu diwariskan secara patrilineal, tetapi sama sekali tidak terdapat pembentukan kelompok-kelompok yang terdiri dari perorangan-perorangan dengan nama keluarga yang sama. Juga di luar Eropa berulang kali terjadi bahwa suatu garis memang dapat dikenali serta dibedakan, tetapi orang-orang yang tergolong pada

garis tersebut toh sama sekali tidak membentuk suatu kelompok yang jelas. Juga berulang kali terjadi dalam masyarakat dengan klan-klan patrilineal (juga disebut secara singkat sebagai patri-klan), menempati suatu posisi penting dalam susunan sosial, tetapi setiap orang memperhitungkan juga kerabat matrilinealnya, seperti saudara lelaki dari ibu, saudara lelaki dari ibunya ibu, dan seterusnya. Jadi orang juga mengenal garis matrinya. Contoh-contoh hal ini terdapat di Irian Jaya (Marind-Anim) dan Australia, akan tetapi juga di tempat-tempat lain. Sebaliknya di dalam masyarakat-masyarakat di mana asal-usul matrilineal menentukan tempat tinggal (Aceh misalnya) kelompok-kelompok patrilineal tetap juga diperlihatkan. Melalui satu atau lain cara, prinsip asal-usul ini tetap merupakan azas yang penting. Memang ada juga sebabnya, sebab hal itu memberikan suatu cara (cara yang terang dan sebab itu baik) untuk membuat peraturan-peraturan tentang hak turun-temurun, hak milik serta kewajiban-kewajiban tertentu. Satu contoh sederhana ialah hukum warisan. Bisa juga terjadi misalnya bahwa seorang lelaki mewariskan milik tanahnya dan ternaknya pada anak-anak lelakinya, sedangkan semua perhiasan, khusus perhiasan ibunya ditinggalkan pada anak-anak perempuannya. Tentu saja hal yang lain bisa terjadi. Soalnya ialah, bahwa garis asal-usul memberikan kemungkinan untuk menyusun peraturan tanpa menyinggung sejauh mana peraturan itu ditaati. Bersamaan dengan itu ada baiknya untuk dipikirkan bahwa ada sejumlah sebab yang menimbulkan kebutuhan akan peraturan tersebut. Sebenarnya adalah sangat tidak tepat untuk menyebutkan beberapa dari kemungkinan itu sebagai penyebab dari penyusunan peraturan asal-usul. Peraturan asal-usul itu adalah suatu kemungkinan yang tersedia bagi setiap kelompok yang memerlukannya. Dan kelompok, selamanya memerlukan peraturan, sebab setiap anggota kelompok harus mengetahui apa yang sedang dihadapinya.

Kalau demikian soalnya, maka secara obyektif dapat dilihat bagaimana peraturan asal-usul itu bekerja dalam sistem kekerabatan. Suatu ilustrasi tentang hal itu, Anda dapat melihatnya dalam Gambar 4, yang memberi petunjuk tentang anggota-anggota keluarga yang tergolong dalam kelompok A dari patrilineal Ego, kalau pergaulan hidup tersebut terbagi dalam kelompok-kelompok patrilineal. Bersamaan dengan itu diberi juga ilustrasi tentang situasi kalau pergaulan hidup itu dibagi dalam kelompok-kelompok matrilineal, dan Ego tersebut termasuk dalam kelompok 2 dari matrilineal ibunya. Ternyata, bahwa garis patri Ego, mencakup bagian yang jauh lebih sedikit dari apa yang diharapkan orang. Demikian juga halnya dengan garis matri Ego, jika kelompok matrilineal yang kita hadapi. Sebab itu ada gunanya melihat-lihat Gambar 4 sekali lagi dengan lebih teliti.

Pertama-tama ternyata bahwa yang kita hadapi pada kelompok-kelompok yang bertitik tolak dari seorang leluhur yang pada skema itu tidak lagi dinyatakan. Permulaannya, suatu ayah cikal-bakal (ibu cikal-bakal, jika kelompok itu adalah garis matri) yang biasanya sudah meninggal di zaman kuno; jika kelompok itu adalah klan, barangkali tokoh leluhur tersebut adalah fiksi, atau kalau kelompok itu adalah *liniage* barangkali tokoh leluhur itu masih dapat diingat oleh yang tertua di antara mereka. Jadi situasi yang normal ialah, bahwa seseorang *dilahirkan* dalam kelompok asal-usul semacam itu. Kelompok itu sudah ada dan titik orientasi kelompok itu tidak terletak pada Ego, seperti halnya pada *kindred*, melainkan di zaman kuno sekali, pada leluhur yang asal-usulnya dapat ditelusuri.

Kedua, ternyata bahwa kerabat-kerabat *patrilineal* hanya merupakan bagian dari seluruh kerabat *patrilineal*, sedangkan kerabat *matrilineal* hanya merupakan bagian dari kerabat *matrilineal*. Para anggota "lineal" sebenarnya hanya sebagian dari para anggota "lateral" yang terpisah sebagai kelompok tersendiri.

Ketiga, kita melihat bahwa kerabat-kerabat *patrilineal* menumpangtindih kerabat-kerabat *matrilineal* hanya pada satu titik, ialah pada Ego dan saudaranya lelaki maupun perempuan. Ini mengakibatkan bahwa orang bisa saja termasuk pada kedua kelompok tersebut, yakni pada kelompok *patrilineal* ayahnya dan kelompok *matrilineal* ibunya. Bisa juga dinyatakan secara lain dengan menyebut garis dan bukannya kelompok, jadi termasuk pada garis patri ayahnya dan garis matri ibunya. Suatu garis memang tidak perlu merupakan kelompok yang terorganisasi.

Bahwa kedua garis itu bisa terorganisasi sebagai kelompok, sedikit sekali kemungkinannya. Di Indonesia hal semacam itu terdapat di swapraja Kodi (Sumba-Barat) di mana setiap orang adalah anggota *parona* ayahnya dan *wala* ibunya. *Parona* adalah klan patri eksogam lokal dan sekaligus juga merupakan suatu persekutuan pemujaan keagamaan. Jadi *parona* berfungsi terhadap milik tanah dan pesta-pesta keagamaan. *Wala* adalah klan matri eksogam dengan anggota-anggota bertempat tinggal tersebar di mana-mana. Fungsinya lebih bersifat sosial, menyelenggarakan hubungan persahabatan di luar desa, di antaranya bersikap ramah pada tamu. Dalam keadaan demikian orang menyebutnya *unilineat-ganda* atau *bilineat*, yaitu tergolong dalam kelompok-kelompok *unilineal*, yang satu *patrilineal* dan yang lain *matrilineal*. Hal serupa, tetapi tidak begitu jelas, terdapat di Aceh, di mana orang termasuk pada *karwom* ayahnya dan bertempat tinggal di desa ibu (tempat tinggal utamanya). *Bilineal* di luar Indonesia terdapat antara lain di Australia dan di antara orang-orang Herero dan Ashanti di Afrika.

Yang lebih sering terjadi, ialah bahwa dari kedua garis itu hanya satu yang menunjukkan bentuk kelompok yang jelas seperti pada klan atau *liniage*, sedangkan garis yang lain tetap laten. Memang kerabat-kerabat *matrilineal* juga misalnya diperhitungkan dengan teliti, tetapi kelompok itu tidak dilihat sebagai suatu kelompok terorganisasi yang berkelangsungan. Apakah dalam hal yang demikian itu bisa disebut *bilineat*, tergantung dari kejelasan yang dapat membedakan mereka dari yang lain-lain. Lazimnya lebih baik tidak disebut sebagai *bilineat* melainkan—lebih tidak jelas—sebagai sistem yang bersifat *bilineal*. Sifat-sifat *bilineal* semacam itu sangat sering kelihatan.

Terakhir, satu hal yang harus mendapat perhatian sehubungan dengan Gambar 4 ialah tempat para *cousins* di dalam sistem, yaitu anak-anak *vabr* (saudara lelaki ayah), *vazu* (saudara perempuan ibu). Biasanya kami membagi para *cousins* itu dalam dua kelompok sesuai dengan mata-rantai antara Ego dan *cousin* yang sekelamin atau yang berlainan kelamin. Demikianlah maka *vabrki* dan *mozuki* (mata-rantai sekelamin) adalah *parallel cousins*, sedangkan *vzuki* dan *mobrki* adalah *cross-cousins*. Dalam susunan *bilineal* perbedaan antara kedua itu luar biasa jelasnya. *Parallel cousins* tersebut jika tidak tergolong pada garis patri Ego, tentu tergolong pada garis matri ibunya; akan tetapi *cross-cousins* tidak tergolong pada salah satu.

Akhirnya satu peringatan: jangan campur-aduk istilah *bilateral* dan *bilineal*. Keduanya merupakan dua pengertian yang berlawanan. Pengertian *bilineal* memperkirakan garis-garis dalam lingkungan keseluruhan kekerabatan; mereka adalah

kelompok-kelompok yang terbentuk karena asal-usul. Tetapi pengertian bilateral mengabaikan garis-garis tersebut, bahkan menentukan, bahwa pinggiran atau sisi yang dapat dibuat garis atau lini adalah sama (nilai). Perbedaan-perbedaan yang diberi perhatian oleh bentuk bilateral dari terminologi kekerabatan ialah perbedaan menurut angkatan dan umur. Sebaliknya, bentuk lineal (apakah unilineal yang berarti, atau patrilineal atau matrilineal, atau bilineal yang sama saja artinya dengan unilineal ganda) cenderung untuk memberikan tempat khusus dalam terminologi para anggota kelompok atau kelompok-kelompok unilineal Ego. Dalam hal ini saya harus menyatakannya dengan hati-hati; suatu terminologi selalu berarti suatu jenis klasifikasi kerabat yang disebut dengan istilah-istilah itu. Klasifikasi itu terjadi dalam persekutuan hidup manusia dan karena itu merupakan akibat sejumlah besar faktor, lebih banyak daripada beberapa yang dapat dicakup dalam membahas gejala kekerabatan. Sebab yang menonjol hanya yang penting-penting saja. Tetapi faktor-faktor lain benar-benar dapat mempengaruhi sistem itu dan menjadi suatu terminologi yang berlainan dari sifat-sifat dasar yang dapat diharapkan dari suatu organisasi kekerabatan

4. Teori-teori Pertama tentang Perkawinan dan Kekerabatan

Sementara Fustel de Coulanges dan Maine dalam renungan yang bersifat falsafi mengenai asal negara dan pelaksanaan hukum berusaha untuk mempertautkannya dengan data sejarah dan situasi yang dapat diamati, maka para ahli teori mencoba untuk melampaui yang sudah diketahui tentang rumah-tangga dan kekerabatan dengan mengadakan spekulasi-spekulasi yang berani mengenai apa yang telah terjadi, jauh sebelum penemuan tulisan memungkinkan manusia untuk mengabadikan kejadian-kejadian bagi anak-cucunya. Jasa terpenting mereka ialah, bahwa mereka berani memikirkan hal-hal yang belum pernah dipikirkan oleh seorang pun sebelum mereka. Kelemahan mereka ialah, pertama-tama, bahwa mereka itu mencoba untuk menerangkan lembaga-lembaga manusia dari kejadian-kejadian yang mereka perkirakan terjadi di masa lampau, tanpa sebelumnya menganalisa masa kini sampai ke dasar-dasarnya, artinya lembaga-lembaga sebagaimana yang dikenal sekarang ini. Dan kedua, bahwa mereka belum pernah memikirkan, mengapa lembaga yang "diterangkan" terbentuk oleh peristiwa yang luar biasa itu, tetap hidup selama berabad-abad tanpa bantuan peristiwa yang luar biasa lainnya. Penulis-penulis yang terkemuka mengenai hal-hal ini ialah Bachofen dan McLennan, keduanya ahli hukum, tetapi Bachofen, selain ahli hukum juga seorang ahli klasik.

4a. J.J. Bachofen (1815–1897)

Bachofen adalah seorang tokoh yang memikat. Kaya, saleh, sangat konservatif dalam politik, selain itu juga seorang sarjana dengan pengetahuan buku yang mengesankan. Tidak ada seorang pun yang memperkirakan bahwa bangsawan Basel ini pada suatu saat akan diberi tempat di antara para pendiri pemikir marxis karena teori evolusinya tentang asal perkawinan dan rumah-tangga. Ia tidak termasuk dalam golongan Marxis, karena beberapa sebab lainnya. Ia adalah seorang ahli mistik dan sebab itu asal lembaga-lembaga manusia tidak diuraikannya dalam bentuk produksi

melainkan dalam bentuk religi. Karena itu pula masih ada juga ahli sejarah keagamaan yang menghargai karyanya karena kecerdasannya dalam menganalisa dunia dewa-dewa klasik, dan dalam analisa itu para pemujanya merasa sangat tertarik oleh tulisannya tentang dewa-ibu. Memang ada manfaatnya memikirkan tentang hal itu, asal saja jangan dengan cara yang romantis. Dan inilah justru yang dilakukan oleh Bachofen dalam bukunya *Mutterrecht* (hukum ibu), yang muncul pada tahun 1861 dan dengan anak-judul: "Suatu penyelidikan tentang watak religius dan yuridis gynakokratie (pemerintahan wanita) dunia pra-sejarah". Sebagai suatu ilustrasi tentang pemikiran penulis yang penuh fantasi itu, saya buat suatu ikhtisar pendek untuk mengikuti uraiannya.

Pada zaman terdini umat manusia, orang hidup, demikian Bachofen, dari apa yang dihasilkan oleh rawa-rawa. Tanaman rawa-rawa adalah perlambang kehidupan. Perempuan adalah *haetare* (harfiah: pelacur kuil) dan tunduk pada nafsu orang-orang lelaki. Religi adalah *afroditis*⁵ dan *telluris* (= duniawi) yang dihubungkan dengan kesuburan rawa-rawa. Perempuan menentang situasi ini; tabiatnya lebih mulia daripada orang lelaki. Ia juga lebih menaati agama, wataknya lebih suci. Perempuan menemukan pertanian dan berontak terhadap orang lelaki. Sebagai pengganti pelacuran kuil (katakanlah hubungan kelamin yang tidak teratur) datanglah perkawinan, suatu lembaga perempuan. Religi kemudian menjadi religi *Demeter*, dewi kesuburan Yunani, yang menghasilkan panen. Lalu orang lelaki tunduk pada perempuan yang memegang kekuasaan sebagai *Amazon*⁶. Cerita-cerita tentang negara-negara perempuan di Asia, yang datangnya dari kepustakaan Cina dihubungkan dengan saga tentang Amazon, dijadikan bukti tentang sejarah tersebut. Kecuali itu, pada tahap tersebut terasa adanya zaman *telluris* masa lampau yang berpengaruh. Sebagai penembusan-dosa terhadap pembebasan diri dari pemujaan Aphrodite (artinya hubungan kelamin yang tidak teratur) perempuan dalam tahap perkembangan selanjutnya memberikan pengorbanan dalam bentuk menjadi *haetare* sementara (menjadi pelacur) sebelum periode terbentuknya lembaga perkawinan. Itulah sebabnya pada beberapa kebudayaan masih terdapat kebebasan pergaulan kelamin sebelum perkawinan. Tetapi lambat-laun keadaan ini menjadi murni. Religi perempuan dari Demeter berkuasa, sehingga orang lelaki berontak dan terbentuklah kultus *Dionysus*, kultus yang sebagian bersifat duniawi, di mana yang berkuasa adalah *bacchanal*—anggur—tetapi perkawinan dan pertanian masih tetap diakui. Perempuan—akhirnya terutama mengingat keadaan jasmaninya—jatuh karena ini. Orang lelaki sekarang mendapat pimpinan; sebagai pengganti hukum ibu seperti dinyatakan dalam bentuk pemerintahan perempuan (*gyneokokrasi*) sekarang hukum ayah yang berlaku.

Catatan: Penulis-penulis yang kemudian berbicara tentang *matriarchat* untuk pemerintahan ibu, dan bukan *gyneokokrasi*, akan tetapi kesalahan tetap sama, yakni merencanakan prinsip asal-usul dengan pelaksanaan kekuasaan.

Langkah perkembangan selanjutnya ialah penumbangan tahta kultus *Dionysus* dengan pesta-pora yang luar biasa itu diganti dengan kultus *Apolinis*; sebagai

⁵Aphrodite, dewi cinta Yunani yang melambangkan nafsu birahi.

⁶Bangsa yang berani berperang terdiri dari perempuan semata-mata dalam babad Yunani.

pengganti prinsip duniawi (Dyonisus si lembu jantan) sekarang tampil Apollo dengan prinsip angkasa yang melalui lelaki diasosiasikan dengan matahari, cahaya dan hari, sementara sebagai lawannya perempuan diasosiasikan dengan bumi, malam dan bulan. Selanjutnya kanan tergolong lelaki sedangkan kiri perempuan. Dalam suasana appolinis ini perkembangan kebudayaan lebih lanjut dan lebih tinggi menjadi mungkin dan jiwa lelaki dapat berkembang sebagaimana mestinya.

Semua ini "dibuktikan" menurut kemauan pribadi dengan penggunaan mitos, asal kata, dan cerita-cerita perjalanan yang harus memberikan bukti tentang setiap tahap perkembangan yang berlangsung dari prasejarah hingga zaman sejarah. Pada orang-orang sezamannya karya yang sangat besar ini (dalam cetak ulang) lebih dari 1000 halaman, di mana semua dirancukan, tidak menimbulkan kesan apa-apa. Namun demikian, para penganut ajaran evolusi memuji karya itu untuk memperkuat teori mereka. Bachofen sebenarnya tidak terpengaruh oleh Darwin, jadi orang dapat mengemukakan dia sebagai ilmuwan yang sampai pada kesimpulan yang serupa, terlepas dari Darwin.

4b. J.P. McLennan (1827–1881)

Suatu reputasi yang jauh lebih baik dinikmati oleh ahli hukum *McLennan*, seorang yang oleh orang-orang sezamannya dihargai tinggi dan yang merupakan inspirasi bagi ilmuwan-ilmuwan besar seperti Robertson Smith dan Frazer. Apakah ini sekarang benar, boleh diragukan. Boleh jadi ia lebih jelas, lebih dapat dimengerti dan nampaknya lebih realistis dari Bachofen, namun mutu karyanya tidak lebih tinggi. Juga orang tidak melihat keilmiahan dalam karyanya seperti yang menghiasi karya Bachofen.

McLennan terutama terkenal karena esainya *Primitive Marriage* (1865) dan *The Worship of Animals and Plants* (1869/70) dari kedua buku itu yang terpenting ialah yang pertama, dan buku itu dicetak ulang dalam tahun 1886 dalam karyanya *Studies of Ancient History*.

Titik tolak uraiannya ialah kawin-rampas yang terkenal pada banyak bangsa yang lazimnya—dan McLennan memperhatikan hal ini—merupakan perampasan sebagai perlambang belaka. Semua sudah diatur oleh si penculik dengan keluarga yang anak gadisnya dilarikan. (Gejala itu kita kenal dalam bentuk tersebut misalnya di Bali dan Lombok, di mana penculikan merupakan hal yang biasa. Akan tetapi informasi ini baru tersedia di hari kemudian. McLennan harus bekerja dengan informasi yang sangat sedikit.) Bentuk ini datang dari mana? Jelas, demikian McLennan, dari zaman ketika kawin-rampas masih lazim. *Lowie* menyatakan bahwa Tylor dalam karyanya *Researches into the early History of Mankind*, yang terbit dalam tahun 1865 itu, juga telah menunjukkan pada gejala yang sama dan telah menyatakan bahwa "it is kept up seemingly as a relic of a ruder time". Pernyataan Tylor di buku itu dibuat sambil lalu, sedangkan pada McLennan hal itu menjadi dasar pemikirannya (*Lowie, History of Ethnological Theory*, hlm. 44). Tetapi Tylor adalah orang besar yang dapat merasa secara naluri, di mana ia harus berhenti. Dan lagi, di kemudian hari ia akan menentang teori McLennan (tahun 1889; lihat hlm. 167).

Kawin-rampas, demikian pendapat McLennan, menunjukkan pada zaman, ketika kawin-rampas itu lazim, suatu zaman di mana manusia hidup dalam gerombolan-

gerombolan dengan hubungan kelamin yang tidak teratur. Zaman, di mana manusia tidak terlindung terhadap sejumlah bahaya dan karena itu sangat menghargai orang lelaki yang sehat dan kuat. Sebab itu, sebagian besar anak perempuan dibunuh, seperti sekarang juga masih terdapat pada beberapa suku primitif. Jadi dalam gerombolan-gerombolan itu terdapat kekurangan perempuan dengan akibat pemakaian satu perempuan oleh beberapa orang lelaki serta pertengkaran-pertengkaran antara lelaki dalam memperebutkan perempuan. Hal ini mengarah pada pembentukan "seksi-seksi" dalam gerombolan dan bersamaan dengan itu—akan tetapi McLennan tidak terlalu jelas tentang hal ini—ibu dan anak(-anak) perempuannya dengan kaum lelaki kerabat langsung mereka, tetap bertempat tinggal bersama dan menerima kunjungan lelaki-lelaki lain. Jadi jelas bahwa ada beberapa seksu di mana orang-orang lelaki bergiliran saling mengunjungi "istri" mereka masing-masing. Poliandri orang-orang Nayar (oleh McLennan ditulis Nair) memberi bukti baginya. Di sini perempuan-perempuan bertempat tinggal bersama dengan saudara lelaki mereka, selama mereka ini ada di rumah.⁷ Mereka ini dikunjungi oleh lelaki-lelaki lain (serdadu-serdadu bayaran, yang pulang cuti), tetapi sama sekali tidak terjadi pernikahan. Yang ada hanya anak-anak, yang ayahnya tidak diketahui. Itulah maka di sini terdapat matrilineat (dan matrilokat) yang oleh McLennan dinamakan dan diterangkan sebagai maternat, karena tidak ketahuan siapa ayahnya.

Orang-orang Nayar ini merupakan suatu kasus yang menarik. Kasta mereka tergolong kasta yang tinggi di Kerala (India-Selatan). Pada waktu mereka menginjak masa puber setiap perempuan menikah dengan orang lelaki dari kelompok yang sudah ditetapkan oleh tradisi. Pernikahan ini setelah dua atau tiga hari dibuyarkan—peristiwa ini sudah begitu lama terjadi—setelah itu, perempuan itu bebas bergaul dengan kekasih-kekasihnya yang dipilihnya atau diusirnya sekehendak hatinya. Kekasihnya bisa seorang atau lebih dari seorang sekaligus, dan setiap dari mereka ini mendapat harinya tersendiri. Anak-anak masuk pada kelompok saudara lelaki ibu, yang menjadi kepala sebenarnya dari *compound* di dalam lingkungan mana tiap saudara (dan keponakan) perempuan mempunyai kamarnya tersendiri. Kelompok itu dapat digambarkan sebagai suatu kelompok matrilineal dan matrilokal.

Keadaan tersebut dilihat oleh McLennan sebagai suatu sisa dari zaman ketika orang-orang lelaki mengembara dan hanya sekali-sekali saja berhasil menggauli perempuan. Dalam tahap kemudian, lelaki-lelaki bersaudara tinggal bersama dan mereka berhasil meyakinkan seorang perempuan untuk berkumpul dengan mereka dan melayani mereka sebagai istri. Itulah tipe hidup bersama yang masih berlangsung pada poliandri Tibet. Hal ini ditimbulkan oleh kekurangan tanah yang tidak mengizinkan perluasan penduduk. Oleh karena itu jumlah anak perempuan tetap dibatasi. Pada keluarga-keluarga miskin, kumpulan saudara lelaki itu harus puas dengan satu perempuan, yang secara resminya memang menjadi istri saudara yang tertua (terkecuali, bilamana ia menjadi biarawan) akan tetapi juga melayani adik-adiknya. Keterbatasan bentuk poliandri sebagai kenyataan, bagi McLennan tidak begitu penting. Yang penting dari kenyataan ini ialah, bahwa dengan cara ini ia dapat memberikan penjelasan mengenai peralihan dari maternat (matrilokat dengan matrilineat) ke paternat. Sesungguhnya, sambil lalu makin jelaslah siapa yang menjadi

⁷Kebanyakan orang Nayar adalah serdadu bayaran, jadi sangat sering tidak ada di rumah.

ayah, di antara saudara-saudara lelaki tersebut. Jika keadaan menjadi agak tenang dan lebih banyak perempuan dibiarkan hidup, sehingga setiap orang bisa mendapatkan istrinya sendiri, maka timbullah prinsip asal-usul patrilineal dan perkawinan patrilokal dengan monogami atau juga poligami yang mereka anggap sebagai keadaan yang normal. Perkawinan levirat (perkawinan seorang janda dengan saudara lelaki suaminya yang sudah meninggal) yang terdapat di banyak tempat, masih merupakan suatu peninggalan zaman poliandri. Adik lelaki tidak lagi boleh menuntut pelaksanaan haknya pada istri kakaknya selama kakaknya masih hidup, akan tetapi baru setelah kakaknya meninggal.

Sebenarnya tidak dapat dipahami, mengapa McLennan bertahun-tahun lamanya mendapat pers yang begitu baik. Fakta-fakta yang menopangnya sama sekali tidak mencukupi, baik jumlah maupun mutunya. Juga merupakan suatu teka-teki yang tidak terpecahkan, mengapa orang-orang zaman arkais, yang menurut pengarang, memerlukan persediaan lelaki yang baik, membunuh anak-anak perempuan yang mereka hasilkan. Sedangkan mereka itu sangat merindukan perempuan dan berkelahi untuk mendapatkannya. Juga tidak jelas, mengapa orang-orang itu tidak mengambil anaknya sendiri menjadi istri. Kadang-kadang nampaknya, bahwa itulah yang dimaksudnya, tetapi juga pada titik ini ia tidak jelas.

Masih ada beberapa butiran lagi yang patut diberi catatan yang kritis. Pertama-tama, penilaiannya tentang arti jenis lelaki daripada jenis perempuan terlalu berlebihan. Pada Bachofen penilaian semacam itu agak terselubung dengan kata-kata indah yang ditulisnya tentang perempuan, namun bagi Bachofen yang terpenting adalah jiwa lelaki Apolinis yang diasosiasikan dengan angkasa itu tercapai. Tetapi pada McLennan kekuatan fisik lelaki sudah merupakan cukup alasan untuk mengakui superioritas pendirian lelaki.

Kedua, juga mengenai keyakinan, bahwa kalau sesuatu kebiasaan sudah sekali tertancap, maka kebiasaan itu akan berlangsung terus entah dalam satu atau lain bentuk. Demikian pula misalnya dengan berlangsungnya poliandri dalam bentuk perkawinan levirat, perampasan perempuan dan dalam kawin lari, dan seterusnya.

4c. Suatu Catatan tentang Terminologi

Sebelumnya telah dipakai istilah-istilah yang memerlukan sedikit penjelasan. Pertama-tama istilah-istilah bagi tempat menetap sesuatu pasangan pengantin sesudah perkawinan. Kami telah menyebut kemungkinan tempat menetap itu, patrilokal dan matrilokal, masing-masing berarti tempat menetap pada ayah (ialah ayah suami) atau pada ibu, dan dengan ibu ini selamanya dimaksud ibu istri. Jadi istilah-istilah itu mengandung arti bahwa pasangan itu harus menetap di rumah ayah suami atau di rumah ibu istri, setidaknya-tidaknya bertempat tinggal di halamannya. Dalam kenyataannya memang bisa demikian, tetapi tidak perlu harus demikian. Lazimnya yang berlaku tidak lebih dari menetap di desa pemuda atau di desa pemudinya. Jadi lebih baik disebut *virilokal* (dari Latin *vir* = lelaki) dan *uxorilokal* (dari *uxor* = perempuan dalam pengertian istri). Kemungkinan-kemungkinan lain untuk tempat menetap setelah perkawinan ialah *neolokat*, yang sama dengan di masyarakat modern kita, dan *avunkulokat*, menetap di desa saudara lelaki ibu (*avunculus*). Istilah terakhir ini menghendaki kualifikasi lebih lanjut, sebab baik

suami maupun istri, mempunyai saudara lelaki ibu. Biasanya yang dimaksud ialah saudara lelaki ibu. Dalam hal ini orang menyebutnya *viriv-avunkulokat*. Contoh baik ialah yang terdapat di Kepulauan Tribriand (bandingkan B. Malinowski, *Sexual Life of Savages*).

Istilah lain yang telah kita jumpai di sini ialah perkawinan *levirat*. Tadinya banyak didiskusikan tentang pertanyaan, apakah perkawinan levirat selamanya atau tidak disertai hak kelamin adik lelaki atas istri kakaknya selama yang belakangan masih hidup. Hal semacam itu benar terdapat (antara lain di antara orang-orang Indian Amerika Utara) begitu pula sebaliknya, tetapi hal itu bukan menjadi kelaziman. Juga tidak ada alasan untuk mencari kelaziman semacam itu. Perkawinan levirat bisa juga sebagai akibat dari banyak hal secara bersamaan, seperti maskawin, yang di zaman dahulu dibayar untuk keluarga perempuan, keperluan seorang janda akan perawatan, ukuran seorang perempuan yang sudah kawin dipandang sebagai anggota kelompok suaminya, dan lebih-lebih hubungan dan keadaan pribadi yang sedikit banyak kebetulan, yang mendorong atau menahan suatu perkawinan semacam itu. Jika janda yang bersangkutan masih muda, lebih banyak kemungkinan baginya diinginkan oleh saudara suami yang sudah meninggal daripada jika ia sudah berumur dan mendapat tempat berteduh di rumah anak lelakinya sendiri. Tentang hal itu orang tidak dapat menyusun suatu teori umum. Bagaimanapun, ada baiknya tidak membatasi istilah itu pada perkawinan seorang janda dengan anak lelaki suaminya yang sudah meninggal, tetapi menggunakannya bagi setiap perkawinan seorang janda dengan saudara lelaki sekandung atau saudara lelaki menurut klasifikasi suami yang meninggal. Lebih jauh memang wajar bahwa pengertian-pengertian ini berasal dari waktu yang jauh lebih kemudian daripada zaman McLennan.

Istilah levirat masih ada pasangannya, ialah *sororat* (dari bahasa Latin *soror* = saudara perempuan). Sororat diartikan sebagai perkawinan antara seorang duda dengan adik perempuan dari istrinya yang sudah meninggal. Hal ini sekali-kali memang terjadi; seorang istri mati muda dan oleh pihak lelaki telah dibayar suatu maskawin yang tidak sedikit. Tetapi ini juga bukan merupakan kelaziman yang terdapat di mana-mana, lebih merupakan suatu kemungkinan yang menjadi akibat dari atau yang dapat diakibatkan oleh hubungan yang diadakan antara dua kelompok, yakni kelompok pemberi dan kelompok pengambil gadis. Selain itu masih dikenal istilah perkawinan sororat, ialah perkawinan seorang lelaki dengan adik perempuan istrinya (*polygyne* = poligine). Hal itu adalah suatu kasus yang agak jarang, namun dalam antropologi budaya, kasus-kasus yang jarang terjadi sering lebih menarik perhatian daripada kasus-kasus biasa.

Akhirnya kita harus kembali sebentar pada McLennan. Ialah orangnya yang memperkenalkan istilah eksogami dan endogami. Bahwa istilah itu digunakannya secara tidak semestinya, tidak perlu dipertimbangkan. Eksogami terkandung arti larangan, yaitu larangan untuk kawin dalam lingkungan kelompok eksogam di mana ia menjadi anggotanya. Kelompok itu bisa jadi rumah tangganya sendiri, suatu kelompok keluarga yang terdiri dari kerabat karena pertalian darah pihak ayah atau pihak ibu, suatu klan atau yang semacam itu. Endogami terkandung arti perintah, yaitu perintah untuk kawin dalam kelompoknya sendiri, misalnya suku, kasta, gereja. Perintah menaati tata tertib endogami jarang benar-benar memaksa. Bahkan pada stelsel kasta pengecualian juga mungkin.

5. Lewis H. Morgan (1818–1881): Permulaan Ilmu Pengetahuan

Dengan *Lewis H. Morgan* kita memasuki suatu bidang yang tarafnya sama sekali berlainan. Bukan lagi pertimbangan spekulatif semata-mata yang didasarkan atas fakta-fakta yang jumlahnya sangat sedikit, tetapi atas suatu kumpulan fakta yang luas, yang menjadi buah dari suatu penyelidikan lapangan yang dilakukan dengan sengaja. Morgan, seorang ahli hukum seperti Bachofen, Maine, dan McLennan, sampai kepada antropologi bukan pertama-tama karena perhatian teoretis. Ia telah membuat suatu studi yang sangat luas tentang orang-orang Iriquois. Tentang Iriquois ini dalam tahun 1851 ia menulis sebuah monografi, *The League of the He-de-no-saunee or Iroquois*. "One of the best earlier descriptive reports of Indians", menurut *Lowie (History, hlm. 55)*. Pada kesempatan itu diketahuinya bahwa terminologi kekerabatan mereka begitu berlainan dengan terminologi Barat. Dalam tahun 1858 ternyata baginya, bahwa terminologi semacam itu juga terdapat di antara orang-orang Indian lainnya dan hal ini menjadi alasan baginya untuk mengadakan suatu penyelidikan perbandingan di lapangan yang sangat luas, yang sekarang menjadi latar belakang teoretis. Ia mengirimkan daftar-daftar pertanyaan ke sebagian dunia dan ia sendiri melakukan agak banyak penyelidikan pelengkap di antara orang-orang Indian Amerika Utara. Dengan cara demikian ia—bersama bahan dari kepustakaan yang sedikit pada waktu itu—mengumpulkan keterangan yang agak lengkap tentang terminologi kekerabatan dari lebih 130 bangsa dan suku di Amerika, Eropa, Asia, dan Oceania. Ada juga bahan dari Afrika, tetapi sangat terbatas, namun tidak ada dari Australia.

Masalah yang dipersoalkan ialah, bahwa dalam terminologi Indian—dan dalam banyak bahasa lain—terminologi *kognat* disapa dengan terminologi *agnat*, dengan kata lain, bahwa telah terjadi *merging* (pencampuran) kerabat karena pertalian darah *lineal* dan *kognatik*.⁸ Saudara lelaki ayah misalnya dipanggil ayah dan anak lelaki saudara lelaki ayah dipanggil saudara lelaki. Untuk dapat mengetahui semuanya secara tepat, ia menyusun suatu daftar lengkap dari sebagian besar kerabat karena pertalian darah yang dapat dipikirkannya, dengan naik hingga 5 generasi [ayah, kakek, ayah kakek (*embah buyut* Jawa), ayah dari ayah kakek (*udeg-udeg* Jawa), ayah kakeknya kakek (*gantung* Jawa)], kemudian menyebut semua saudara lelaki dan saudara perempuan (*kognat*) dalam hubungan menurun. Dengan menggunakan istilah kakek ia tidak konsekuen, akan tetapi untuk selebihnya ia berpegangan ketat pada aturan yang sudah diperkenalkannya untuk menamakan semua kerabat dengan pertolongan istilah yang disebutnya dalam pasal 3 bagi hubungan primer, ialah *va, mo, br, zu, do, husband, wife*. Jadi semata-mata merupakan suatu pelukisan saja. Juga dari dialah asal kebiasaan untuk menyebut keluarga-keluarga dengan bertitik tolak dari Ego khayalan. Untuk menghindari hal-hal yang tidak konsekuen, ia mencatat istilah-istilah itu tidak dalam bentuk yang ditafsirkan, melainkan dalam bentuk *zo-, va-, vamo-ku* dan lain sebagainya, suatu tindakan yang bijaksana, karena dalam bahasa bukan-Aria, hal ini sering merupakan pendekatan yang paling sederhana, jika

⁸*Kognatik* sebenarnya berarti kerabat karena pertalian darah dan tidak lebih dari itu, sehingga ke dalamnya tercakup juga kerabat *lineal*. Akan tetapi di sini kata itu digunakan justru untuk kerabat karena pertalian darah yang bukan kerabat *lineal*, seperti saudara-saudara lelaki ayah dan ibu dan anak-anak mereka, dan seterusnya. Kini untuk itu kita akan menggunakan istilah kerabat kolateral.

orang harus menghindari keruwetan-keruwetan yang ditimbulkan oleh pentasrifan tersebut. Tidak semua bahasa mengenal kata "pokok" tanpa pentasrifan.

Bahwa Morgan—dan para penjawab daftar pertanyaannya di lapangan (responden)—berhasil untuk mendapatkan jawaban yang berisi, boleh dikatakan suatu keajaiban. Kenyataan bahwa pekerjaan itu berhasil, membuktikan kesungguhan mereka pada pekerjaan yang ulet, dan bagi kebanyakan orang merupakan pekerjaan yang nampak tanpa banyak arti itu. Dan bahwa kesungguhannya itu memang baik untuk tujuan yang hendak dicapai, bisa digarisbawahi di sini sebentar. Dengan adanya kekerabatan sebagai kenyataan, mau tidak mau sebagai akibatnya perkawinan itu menimbulkan 8 hubungan primer bagi setiap orang dan dikenal oleh setiap orang. Dan justru hubungan itu dikenal oleh orang, hubungan itu mengakibatkan pencabangan yang berkelanjutan. Dalam pencabangan itu tentu saja terdapat suatu sistem ilmiah, yang oleh setiap manusia didekati dengan caranya sendiri dalam terminologi tersendiri (menurut budaya tertentu). Kebudayaan dan alam dalam hal ini berperan bersama. Tetapi ini adalah pertimbangan hampir seratus tahun kemudian.

Dalam tahun 1886 karya Morgan pada pokoknya sudah selesai. Karya itu diterbitkan dalam tahun 1871 dengan judul *System of Cosanguinity and Affinity of the Human Family* (Sistem Kekerabatan karena Pertalian Darah dan Kekerabatan karena Perkawinan dalam Keluarga Manusia) sebagai jilid ke-17 dari *Smithsonian Contributions to Knowledge* (590 halaman folio). Di dalamnya dikemukakan bahwa ada dua sistem terminologi besar yang berlawanan, yakni deskriptif dan klasifikasi. Sistem deskriptif atau pelukisan terdapat pada bangsa-bangsa Aria, Semit, dan "Uralia" (Turki-Ugria). Anda di sini dapat langsung menyela keterangan saya dan mengatakan bahwa itu sama sekali tidak betul, mengingat watak klasifikasi istilah-istilah seperti *oom*, *tante*, *neef*, dan *nicht*. Hal itu juga diketahui oleh Morgan, tetapi katanya, dalam bahasa hukum Romawi dan dalam terminologi Galia kuno, kata-kata itu dibedakan secara teliti dan disebut deskriptif (misalnya *Patruus magnus* untuk *vavabr* dan *patrui magni fillius* untuk *vavabrzo*). Kecuali itu, bahasa Nor masih mengenal *farbroder* untuk *vabr* dan *marbroder* untuk *mobr* dan lebih banyak lagi istilah-istilah perlukisan semacam itu. Karena terlalu sulit, orang mulai menggolongkannya ke dalam beberapa istilah umum (untuk itu beberapa cara boleh ditempuh), tetapi tidak pernah digunakan di semua sistem. Dan inilah yang menjadi ciri dari sistem klasifikasi yang disebut kerabat kolateral dengan menggunakan istilah untuk kerabat primer dan kerabat lineal. Dalam sistem deskriptif hubungan dengan kerabat kolateral dianggap tidak begitu penting, dan dalam sistem klasifikasi dihargai dan dirasakan sebagai lebih mengikat.

Dalam sistem klasifikasi, Morgan membedakan lagi dua (sebenarnya tiga) kelompok, yakni sistem *Hawaii* dan *Turania* (dan *Ganowania*) dan dari sistem-sistem itu sistem *Turania* dan *Ganowania* (Indian Amerika) pada pokoknya dapat dianggap identik. Pada sistem ini tekanan seharusnya jatuh pada sistem *Hawaii* yang anehnya, disamakannya *va* dengan *vabr* dan *mobr*, dan *mo* dengan *mozu* dan *vazu*. Begitu pula *paralel cousins* dan *cross cousins* dengan *br* dan *zu*. Lebih menyolok lagi ialah penggunaan istilah perempuan (dalam arti *wife*) untuk istri saudara lelaki (termasuk saudara lelaki menurut klasifikasi). Bagaimana menjelaskan itu semua, sebab penggunaan istilah-istilah itu harus mempunyai fungsi, harus mencerminkan

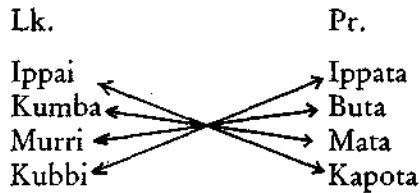
sesuatu keadaan tertentu. Bagaimana keadaan itu? Suatu petunjuk ke arah itu, ia dapatkan dalam perkawinan-*panalua* yang dilaporkan dari Hawaii; "*the intermarriage of several brothers to each other's wives in a group; and of several sisters to each other's husband in a group*". Yang menjadi dasar dari bahan tersebut diambil dari informasi hakim *Andrews* yang menceritakan bahwa hubungan *panalua* "*arose from the fact that two or more brothers with their wives and two or more sisters with their husbands were inclined to possess each other in common*". Hal itu, demikian Morgan, merupakan sesuatu kebiasaan perkawinan, yang mengingatkan, bagaimana sebenarnya bentuk perkawinan yang tertua itu, kehidupan bersama saudara lelaki dan saudara perempuan dalam keluarga konsanguin.⁹ Keluarga *panalua* merupakan bentuk yang ekstrim: para saudara lelaki tidak lagi kawin dengan saudara-saudara perempuan mereka, tetapi dengan perempuan lain yang juga dapat mereka gauli, seperti juga para saudara perempuan itu dapat saling menggauli para-suami mereka—yang bukan saudara lelaki mereka. Bentuk itu adalah bentuk campuran poligini dan poliandri, yang sisanya masih tersimpan sebagai kenangan dalam hubungan *panalua* yang juga menjadi sebab terminologi itu bertahan atas dasar *keluarga konsanguin*. Sesungguhnya, dalam *keluarga konsanguin* semua *vabr* (saudara lelaki ayah) adalah ayah-ayah potensialnya; semua anak-anak juga adalah anak potensial *vabr* itu, dan seterusnya. (Ada suatu titik yang sangat lemah dalam jalan pikiran itu, sebab ibu-ibunya diketahui jelas, jadi tidak ada alasan primer, seperti yang terjadi, menamakan *mozu* (saudara perempuan ibu) juga ibu. Maksimal seharusnya hal itu hanya merupakan suatu kesimpulan yang ditarik, yakni bahwa semua perempuan itu adalah istri kelompok ayah potensial dari Ego. Memang itulah alasan yang diajukannya. Suatu alasan yang lemah, sebab dari semua kerabat karena pertalian darah ibu adalah yang terpenting dan selain dari itu kepastiannya tak dapat diragukan lagi.)

Dari keluarga konsanguin ini timbullah *keluarga-panalua*, suatu langkah maju yang penting, oleh karena sekarang ini saudara-saudara lelaki bukan lagi kawin dengan saudara-saudara perempuan mereka, melainkan dengan perempuan-perempuan dari tempat lain, atau saudara-saudara perempuan kawin dengan lelaki-lelaki dari tempat lain. Langkah itu (demikian pendapat Morgan, *Ancient Society*, hlm. 389 dan tempat-tempat lain) mestinya merupakan akibat dari seleksi alamiah dari perkawinan sedarah kandung yang menghasilkan manusia terbelakang dibandingkan dengan perkawinan *crossbreeding* atau akibat dari rasionalisasi pengalaman tersebut. Dalam hubungan ini (halaman 487) ia menunjuk pada ciri-ciri terbelakang yang diperkirakan ada pada manusia primitif; isi tengkoraknya lebih kecil dan "*the low animal characteristics (kepala) deliver decisive testimony concerning his immense inferiority to his civilized descendants*". Kesimpulannya berbunyi: "*To raise mankind out of this condition could only be accomplished by a series of reformatory movements*". Sehubungan dengan kesimpulan tersebut ada baiknya dikemukakan di sini pernyataan berikut, yang membuktikan kurang pengertiannya tentang biologi: "*When two advancing types with strong mental and physical character, are brought together and blended into one people by the accidents of barbarous life, the new skull*

⁹Dengan keluarga *konsanguin* Morgan bermaksud suatu kehidupan bersama kerabat karena pertalian darah, di mana para saudara perempuan secara kolektif menjadi isteri saudara lelaki bersama.

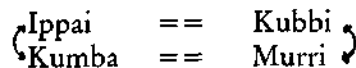
and brain would widen and lengthen to the sum of capabilities of both" (Anc.Soc., 468). Jalan pikiran itu tidak saja tidak tepat, tetapi juga merupakan jalan pikiran yang berlingkar. Bagaimana mereka dapat "advanced" dan dari mana mereka dapat "strong mental dan physical characters itu"?

Berikut ini suatu butiran lain. Perkawinan-panalua masih hidup dalam sororat (Systems, hlm. 477). (Sebenarnya ia juga dapat menunjuk pada levirat.) Dari keluarga komunal baru ini, di mana sekelompok lelaki mengawini sekelompok perempuan, timbul gent (klan). Bentuk peralihan khusus dalam proses ini ialah sistem empat-kelas Australia yang diterangkannya sebagai organisasi 4 kelas lelaki dan 4 kelas perempuan, jadi seperti organisasi menurut kelamin. Keterangan ini dikutipnya dari Fison mengenai orang-orang Kamilaroi.



↔ = kawin dengan

Tentu saja hal ini dapat diterangkan secara demikian, tetapi sebenarnya hal itu adalah suatu gejala ilmu bahasa. Nama-nama dalam kolom kedua adalah bentuk wanita dari nama-nama di kolom pertama. Seorang lelaki Ippai kawin dengan perempuan Kubi (Kapota) dan seorang lelaki Kubi kawin dengan perempuan Ippai (Ippata). Demikian pula caranya Kumba dengan Murri kawin. Kemudian kita akan lihat (halaman ...), bahwa hal itu sekarang dirumuskan sebagai berikut (panah bengkok menunjukkan hubungan ibu-anak).



Tetapi Morgan, dengan mengkombinasikan skema Fison itu dengan pembagian ke dalam klan, sampai pada pikiran tentang suatu pangkal pembagian-dua yaitu suku dibagi dalam dua kelompok yang saling mengawini. Pikirannya itu cerdas, namun terlalu sedikit perinciannya.

Dengan dasar itu, demikian Morgan, timbul klan-klan matrilineal. Dalam kelompok itu terjadilah perkawinan monogam. Dengan pembagian klan, perkawinan antara saudara lelaki dan saudara perempuan atau antara *parallel-cousins* sama sekali tidak dimungkinkan, setelah keadaan itu dibatasi oleh kebiasaan-panalua. Hasil yang baik memperkuat keengganan terhadap perkawinan antarkeluarga dalam kelompok. Tetapi hal ini juga mengakibatkan semakin sulitnya mendapatkan perempuan. Mulailah timbul *marriage by purchase* (*purchase* = pembelian, memperoleh: jadi dengan membayar harga anak dara).

Unsur lain sebenarnya ikut berperan dan yang berperan itu ialah pengertian tentang hak milik. Pemilikan timbul, ketika jalan produksi sudah mulai ditempuh.

Pengertian tentang milik mulai berkembang dalam zaman kebiadaban. Bagi Morgan—dan bagi orang sezamannya—milik adalah lembaga terpenting dalam perkembangan kebudayaan. Pengertian itu menentukan bentuk lembaga-lembaga sosial yang ada sangkut-pautnya dengan milik, "A critical knowledge of the evaluation of the idea of property would embody, in some respects, the most remarkable portion of the mental history of mankind", demikian Morgan menulis pada halaman 6 *Ancient Society*. Pengertian itu menjerus kepada monogami, kepada pengakuan dan kemauan untuk mendapatkan anak-anaknya sendiri dan akhirnya kepada peralihan matrilineat ke patrilineat, yang kesemuanya merupakan masalah hukum warisan.

Tidak banyak artinya untuk menguraikan semua itu secara terinci. Pandangannya yang menyeluruh terdapat dalam bukunya yang kedua—sudah berulang kali dikutip di atas—tentang perkembangan masyarakat. Buku itu ialah *Ancient Society*-nya yang diberi anak-judul *Researches in the lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Terutama karena buku inilah Morgan terkenal. Marx dan Engels membacanya. Di dunia komunis Morgan hingga sekarang masih dianggap sebagai ahli teori yang memberikan dasar pada antropologi budaya, meskipun lambat-laun menjadi makin berkurang.

Ia membedakan 3 tahap utama, 2 antaranya terbagi dalam 3 sub-tahap, yakni *lower*, *middle*, dan *upper*.

- I. *Lower status of Savagery*. Status ini tidak ada contohnya. Manusia hidup dari buah-buahan, baik yang berkulit lunak maupun yang berkulit keras. Dalam kurun waktu ini bahasa mulai berkembang. Hidup bersama dalam gerombolan dengan hubungan kelamin tidak teratur secara baik, diikuti oleh hidup bersama saudara-saudara lelaki dengan saudara-saudara perempuan (*keluarga konsanguin*) sebagai bentuk pertama ketertiban.
- II. *Middle status of Savagery* mulai dengan peralihan pada ikan sebagai sarana kehidupan sehari-hari dan dengan penemuan api. Umat manusia menyebar ke seluruh dunia. Dalam tahap ini mulai berkembanglah, baik perkawinan panalua maupun gent. Tipe-tipenya: Australia dan orang-orang Polinesia. Kurun waktu ini berlangsung lama. Penggunaan akar-akaran sebagai makanan dan pemakaian tombak dan penggada sebagai senjata, timbul pada kurun waktu ini.
- III. *Upper status of Savagery* mulai dengan penemuan panah dan busur, yang memungkinkan orang berburu dan mengayau sebagai sarana kehidupan. Terus berlangsungnya keluarga *panalua*.
- IV. *Lower status of Barbarism* tercapai dengan ditemukannya pembakaran periuk. Peralihan ke 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 patriarkhal dengan poligini.
- VI. *Upper status of Barbarism*. Penemuan besi dan alat-alat kerja besi. Perkembangan pengertian milik.

VII. *Status of Civilization* mulai dengan penemuan alfabet fonetik dan tulisan. Barulah datang monogami sebenarnya.

Pada skema—dan pada seluruh karyanya—tentu saja masih sangat banyak catatan yang dapat dibuat. Lowie, yang dari semenjak perjuangan melawan evolutionisme dogmatis di zaman mudanya cenderung untuk menolak lebih keras dari kita di zaman ini, menunjukkan bahwa segi-segi kebudayaan seutuhnya tidak diberi perhatian oleh Morgan. Misalnya religi diabaikannya, karena menurut pandangan Morgan tidak banyak yang bisa dimengerti. Juga pembagian sejarah dalam kurun waktu hanya atas dasar ciri yang jumlahnya sedikit, bertentangan dengan kenyataan. Yang lebih serius lagi, penilaiannya tentang bahan etnografi ternyata sangat buruk. Untuk menetapkan orang-orang Polinesia dengan bentuk masyarakatnya yang rumit di bawah orang-orang Indian California (pengumpul), bagaimanapun juga tidak bisa dimaafkan. Suatu kesalahan besar, dan kesalahan besar, yang menurut Lowie, membuat seluruh skemanya tidak ada harganya, karena justru pada orang-orang Hawaii inilah ia menggantungkan seluruh teorinya.

Jadi memang ada sejumlah hal yang bisa dikritik secara serius. Satu demi satu teorinya sangat spekulatif; karena itu teorinya tidak bisa bertahan. Tetapi sebaliknya banyak yang bernilai tinggi. Morgan adalah orang pertama yang membuat penyelidikan secara terarah—terorganisasi—dan telah melakukannya secara baik. Juga analisisnya tentang terminologi kekerabatan disusunnya secara baik. Ia telah meletakkan dasar-dasar untuk studi lebih lanjut di bidang ini. Satu-satunya yang dapat dipersalahkan kepadanya, ia terlalu menganggap penting sistem Turanian-Ganowanian. Ia gagal karena menggunakan evaluasi sebagai titik tolaknya. Tetapi itu pun diakuinya sendiri. Terminologi Eskimo nampaknya jauh lebih menyerupai sistem deskriptif (Eropa) daripada sistem Turanian, dan itu pun ditempatkan tersendiri. Lebih lanjut ia juga menaruh perhatian pada kekhususan terminologi Crow dan Omaha (mengenai hal ini lihat halaman v.v.). Singkatnya, ialah orang pertama yang benar-benar telah memberikan analisa ilmiah tentang sistem kekerabatan dan selain itu juga memberikan suatu pandangan perbandingan yang menyeluruh. Karyanya tetap merupakan jasa yang tidak akan hilang, dan jasa itu semakin besar, karena hasil-hasil karya lapangannya hingga sekarang masih bisa dipakai.

V. ALIRAN KLASIK DALAM ANTROPOLOGI BUDAYA

1. Tylor. Animisme

EDWARD BURNETT TYLOR (1832–1917) adalah seorang berbakat alamiah. Sebagai anak lelaki dari seorang Quaker yang kaya, Tylor dibesarkan tanpa pendidikan akademis, karena pada waktu itu para Quaker menjauhi universitas. Ketika mencapai umur 16 tahun ia bekerja di perusahaan ayahnya, sebuah perusahaan tembaga besar. Karena kesehatannya, ia meninggalkan pekerjaannya dan melakukan perjalanan ke Prancis. Ia lama menetap di Prancis Selatan, kemudian mengunjungi Amerika (1855/56), sehingga sampai di Mexico. Berkat bantuan seorang sahabat yang lebih tua, hatinya tertarik pada arkeologi Mexico dan mengenai bidang itu ia menulis bukunya yang pertama. Dalam tahun 1865 menyusul buku, yang membuat namanya terkenal di kalangan luas, *Researches into the early History of Mankind*, dan dalam tahun 1871 muncullah karya utamanya ialah *Primitive Culture* (2 jilid). Sesudah *Primitive Culture* ini ia menulis berbagai macam artikel, tetapi hanya satu buku lagi, ialah suatu karya populer berjudul *Anthropology, an Introduction to the Study of Man and Civilization* (1881). Selain itu, salah satu artikelnya terakhir, *A Method of Investigating the Development of Institutions*, cukup penting untuk dibahas dalam suatu pasal tersendiri.

Jadi Tylor adalah seorang yang berusaha sendiri (*self-made*), namun hal ini tidak menjadi halangan untuk mendapatkan penghargaan. Sudah dalam tahun 1871, tahun ketika bukunya *Primitive Culture* terbit, ia menjadi anggota Royal Society. Dalam tahun 1883 menyusul pengangkatannya menjadi *keeper of the University of Museum Oxford*, di mana dalam tahun 1884 ia menjadi *reader in anthropology* dan akhirnya dalam tahun 1896 menjadi profesor antropologi yang pertama.¹

Sejak karyanya yang berjudul *Researches into the early History of Mankind*, yang dalam beberapa segi merupakan suatu prakarya atas karya utamanya, Tylor membuktikan dirinya sebagai seorang evolusionis yang yakin, dan jelas sadar, akan

¹Jabatan guru-besar dalam jurusan ini diadakan di Inggris jauh lebih kemudian daripada di negeri Belanda, di mana sudah dalam tahun enam puluhan ada jabatan guru-besar dalam ilmu bahasa, negeri-negeri dan bangsa-bangsa Hindia Belanda di Leiden untuk kepentingan mahasiswa-mahasiswa yang dididik untuk menjadi pangreh praja.

tujuannya. "In studying the phenomena of knowledge and art, religion and mythology, law and custom, and the rest of the complex whole which we call civilization, it is not enough to have in view the more advanced races, and to know their history The explanation of the state of things in which we live has often to be sought in the condition of rude and early tribes" (hlm. 1). Bertitik tolak dari keyakinan tersebut, Tylor dalam buku ini, menyajikan dua belas karangan, yang kesemuanya membahas suatu aspek perkembangan peradaban. Tema bahwa di mana-mana ada garis perkembangan dari kebudayaan primitif ke peradaban modern menjadi tema utamanya. Ia menulis tentang bahasa dengan gerak isyarat dan bahasa yang terdiri dari kata-kata, tentang tulisan berwujud rangkaian gambar dan tulisan dengan huruf, tentang pertumbuhan teknik dan tentang magi dan mitos. Apa yang dituliskannya tentang masalah bahasa, sampai hari ini dalam berbagai hal masih baik untuk dibaca. Juga menyolok, bahwa penyesalan yang begitu sering kali dilemparkan kepada para evolusionis—yang menurut mereka semua kebudayaan menjalani garis perkembangan yang sama, tidak berlaku bagi Tylor pada tahun 1865. Tylor jelas-jelas memberikan ruang bagi keanekaan proses perkembangan. Bagi Tylor hal itu tidak cukup hanya semata-mata dengan mengatakan bahwa kesatuan skema yang diperlakukan bagi semua kebudayaan itu, tidak mungkin, tetapi ia mendemonstrasikan dengan bantuan fakta-fakta, bahwa orang harus memperhitungkan juga difusi (pengambilalihan kebudayaan sebagai akibat kontak) dan masalah kebetulan dalam sejarah. Hanya dalam satu segi buku itu mengecewakan: argumentasi panjang lebar dalam Bab VI tentang jiwa kekanak-kanakan orang-orang primitif. Motif semacam ini sudah kita jumpai pada *De Brosses* dan motif itu sebelum dan sesudahnya ternyata merupakan titik tolak yang tidak begitu baik untuk memahami perilaku mereka yang disebut sebagai orang-orang primitif. Juga mereka berhak untuk diperlakukan secara serius. Barulah dalam waktu belakangan ini *Lévi-Strauss* menunjukkan, di mana dan dalam keadaan bagaimana sebutan tentang perilaku kekanak-kanakan itu bisa ada artinya, yakni bilamana hal itu tidak mengenai kebodohan anak-anak, tetapi mengenai suatu aturan yang muncul sebelum perilaku itu oleh akibat pengaruh-pengaruh budaya terdorong ke suatu arah tertentu. (*Structures élémentaires* Bab VII.)

Dalam *Primitive Culture* (1871) Tylor sekali lagi menangani tema utama dari pemikirannya dan dengan ketepatan yang jitu. Yang menjadi masalah dalam kebudayaan manusia dengan segala keanekaannya, dengan semua kemungkinannya untuk perkembangan yang beragam, akhirnya juga merupakan akibat dari segala sebab dan oleh karena itu dikuasai oleh hukum secara teratur. Halaman-halaman pertama jilid pertama memuat ikhtisar titik-titik tolaknya, yang merupakan contoh cara pembahasan singkat dan jelas. Sudah pada baris pertama halaman 1 terdapat definisi kebudayaan, yang telah dibahas (halaman 3). Suatu definisi, yang tanpa berliku-liku, membuat jelas kepada seorang pembaca yang baik, bahwa di dalam kebudayaan, yang menjadi masalah ialah hal-hal yang di dalam pergaulan sosial dipelajari dan diperoleh, dan bukan merupakan pembawaan bakat. Ia tambahkan, bahwa studi kebudayaan adalah suatu tema yang cocok untuk studi hukum-hukum yang menguasai pemikiran dan tindakan manusia. Masih pada halaman pertama bagian tengah itu juga ia sudah berhasil mengikhtisarkan jalan pikirannya: "On the one hand, the uniformity which so largely pervades civilization may be ascribed to the

uniform action of uniform causes: while on the other hand its various grades may be regarded as stages of development or evolution".

Dengan rumusan tersebut telah dikemukakan dua titik pertengkaran yang penting. Pertama: apakah pemikiran dan perbuatan manusia itu tunduk kepada hukum; dan kedua: apakah kebudayaan primitif itu primitif, artinya apakah kebudayaan primitif itu berada pada permulaan suatu perkembangan, yang di tempat lain sudah maju, ataukah akibat degenerasi? Kedua titik itu sudah dipertengkarkan seratus tahun yang lalu. apakah yang tersisa dari kemauan bebas, jika pemikiran dan tindakan manusia itu tunduk kepada hukum? Bukankah kepercayaan pada ciptaan dan wahyu itu mengandung arti bahwa pada saat manusia itu diciptakan, mendapat bekal dari Tuhan berupa secuil peradaban? Adam berbicara di Taman Firdaus dan memberikan nama pada binatang-binatang. Tidak semua orang siap untuk mencampakkan kepercayaan ini. Mengenai tindakan manusia yang tunduk pada hukum ia menjawab: mereka yang begitu menentang untuk mengakui peran hukum secara teratur, meskipun demikian mereka secara terinci memperhitungkan motif-motif yang menentukan tindakan manusia. Di dalam praktek setiap orang berpendapat bahwa tindakan manusia itu ditentukan oleh motif. Setiap orang bertanya pada dirinya sendiri, mengapa orang itu berbuat ini dan itu. Setiap orang mengharapkan, bahwa seseorang yang dikenalnya, akan bertindak begini atau begitu dalam keadaan tertentu. Dengan perkataan lain, ada suatu yang dalam tindakan manusia dapat diramalkan dan bermotif, suatu gagasan yang juga terletak pada dasar pengertian hukum. "*One event is the son of another, and we must never forget the parentage*" (I, hlm. 4, 5), demikian dikatakannya dengan menirukan kata-kata seorang kepala suku Bechuana. Baginya yang terpenting ialah *parentage* (asal-usul), bukan peramalan jalannya peristiwa dan merencanakan gambaran hari depan, sebab untuk itu pengetahuan kita tidak memadai. Memang di mana-mana kita mendapatkan lembaga-lembaga dan keadaan-keadaan yang satu dengan lainnya saling menyerupai, yang studinya dapat memberikan sedikit pelajaran kepada kita tentang proses perkembangannya.

Dengan demikian tibalah kita pada persoalan tentang degenerasi atau evolusi. Untuk memecahkan persoalan itu secara metodologi ia melakukan dua langkah penting. Pertama, ia membagi lagi kebudayaan itu secara terinci dalam bagian-bagiannya. "*A first step in the study of civilization is to dissect it into details, and to classify these in their proper groups*". Bilamana yang dihadapi adalah senjata, maka kita mengklasifikasikannya dalam tombak, penggada, katapil, panah dan busur, dan seterusnya; tenunan (*textures*) tikar, jala, dan berbagai macam tekstil; ritus dalam bentuk korban kepada para leluhur dan roh-roh lain, upacara penyucian dengan air atau api dan lain sebagainya. Ada beratus-ratus hal semacam itu dan ahli etnografi mempelajari pemerataannya seperti juga ahli biologi mempelajari pemerataan jenis-jenis dan mempelajarinya dalam antar-kaitannya. "*Just as the catalogue of the all the species of plants and animals of a district represents its Flora and Fauna, so the list of the items of the general life of a people represents that whole which we call its culture*" (I, hlm. 8). "*Various items*" itu bagi ahli etnografi sama dengan jenis bagi ahli biologi.²

²Hal itu sendiri merupakan suatu titik tolak yang menarik. Namun ini mengarah pada diabaikannya kesatuan intrinsik sesuatu kebudayaan.

Langkah metodologi kedua: ahli etnologi (oleh Tylor dinamakan *ethnographer* atau *anthropologist*) mengelompokkan *items* itu dalam seri-seri, yang memperlihatkan bagaimana dari seri yang satu timbul seri yang lain. Sebagai contoh dipilihnya sejarah senjata api. Suatu jenis alat menembakkan senjata api (sumbu penyalu, batu api, perkusi) menyusul yang lain dalam perkembangan maju menuju ke kesempurnaan. Contoh lain ialah bor api. Mula-mula pengeboran dikerjakan dengan bor-tangan, kemudian orang membor dengan bor-dril yang dijalankan dengan tali. Terjadi kemajuan dalam hal-hal itu semua. *Stone age* (zaman batu) lebih tua dari *bronze age* (zaman perunggu) dan yang belakangan ini disusul oleh *iron age* (zaman besi). Perkembangan itu juga mengalami kemunduran. Prosesnya tidak selamanya lurus, sebab kadang-kadang timbul sebab yang membuat orang kembali pada teknik-teknik yang lebih tua. Tetapi arah yang dominan ialah arah perkembangan maju. Secara terinci Tylor menentang teori-degenerasi. Semakin dalam orang menggali ke dalam tanah, semakin sederhana dan primitif *artefak* yang didapat. Tidak pernah dijumpai *artefak* yang lebih bagus, lebih baik, dan yang lebih tinggi perkembangannya.

Bagian akhir dari teori perkembangan ini adalah teori *survival*. Yang dinamakan *survival* "are processes, customs, opinions, and so forth, which have carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer has been evolved" (I, 16). Ada beribu-ribu contoh *survival* semacam itu: api unggun di musim panas, jamuan Hari Peringatan semua arwah Breton bagi arwah para leluhur yang sudah meninggal dan begitu banyak hal lainnya, seperti panah dan busur sebagai mainan anak-anak.

Semua itu menjadi bukti dari perkembangan yang terus maju, tentang kenyataan bahwa masyarakat kita dulu, berada dalam keadaan yang sama seperti keadaan para primitif zaman sekarang. "Civilization may be looked upon as the general improvement of mankind by higher organization of the individual and of the individual and of society, to the end of promoting at once man's goodness, power and happiness" (I, 27).

Catatan: Kepercayaan kepada alam dari Rousseau dan rekan-rekan sezamannya dialihkan pada kepercayaan kepada kebudayaan!

Terhadap teori *survival* ini ada beberapa hal yang patut diberi catatan. Kelangsungan kebiasaan "by force of habit" tidak akan ada seorang ahli sosiologi atau ahli etnologi yang mau mempertanggungjawabkannya. "Habit" tidak punya "force". Tetapi ternyata, karena *survival* tersebut (dalam permainan kanak-kanak hal ini banyak kita dapati kembali), kita diperingatkan pada tahap perkembangan yang terdahulu dari kebudayaan kita. Tidak saja ada perkembangan yang terus maju, tetapi ada ikatan yang tidak pernah putus antara orang primitif dan orang modern, dan dalam hal ini, ras tidak penting. Unsur-unsur peradaban itu tersebar di antara semua ras. Yang penting hanyalah perkembangan itu sendiri.

Demikian juga dalam masyarakat kita di antara mereka yang sederhana jiwanya terdapat banyak praktek magi. Seorang anak lelaki Hestia berpikir dapat menghindarkan wajib militer dengan mengantungi sebuah topi-orok perempuan ... "a symbolic

way of repudiating manhood". Orang-orang Serbia modern menari dan menyanyi keliling seorang anak gadis kecil yang berpakaian daun-daunan dan bunga serta menyirami anak gadis manis itu dengan air agar mendapat hujan. Pelaut-pelaut bersiul untuk mendapat angin, jika angin berhenti bertiup, tetapi jika timbul badai, bersiul dilarang. (I, 118, 119). Semua itu adalah praktek-praktek yang paralelnya kita bisa temukan pada bangsa-bangsa primitif, sisa-sisa yang masih hidup dari zaman perkembangan intelek yang masih sedikit.

Magi berpangkal pada suatu penanganan asosiasi pikiran yang keliru. Manusia melalui pengalaman telah mengetahui bahwa di antara beberapa hal ada kaitannya, mengambil keputusan—tidak benar namun dilaksanakannya juga—untuk memutar-balikkan keadaan dengan menetapkan bahwa asosiasi dalam pikiran juga dalam kenyataannya mengakibatkan hal-hal tersebut akan terjadi sama seperti yang dikandungnya di dalam pikirannya. Seorang Zulu, yang akan membeli lembu jantan, mengunyah sepotong kayu untuk melunakkan hati penjualnya. Ahli sihir di Orisa (India) menjatuhkan segulung benang di atas tubuh musuhnya dan menghisap bagian atas ujung benang itu untuk menghisap keluar darah dari badan korbannya. Simbolik semacam itu kita temukan kembali pada takhyul orang-orang Eropa, baik pada anak muda Hessia tadi, maupun pada para pembuat hujan Serbia tadi.

Tylor membahas magi hanya secara singkat, dan tidak dimasukkannya dalam religi. Bagian terbanyak dari magi sudah dikatakannya dalam *Researches into the early History of Mankind*. Pandangannya kelak akan diuraikan secara terinci oleh Frazer dalam *The Golden Bough*. Tylor lebih banyak mencurahkan perhatiannya kepada mitologi. Mitologi ini ada kaitannya dengan cara berpikir kekanak-kanakan orang-orang primitif, yang mengalami alam ini sebagai suatu personifikasi. Juga anak-anak mengalami hal-hal itu sebagai sesuatu yang dipersonifikasikan dan hal itu bukanlah suatu yang mengherankan karena makhluk-makhluk pertama yang berhubungan dengan anak-anak itu adalah manusia-manusia atau tokoh-tokoh pribadi. Pengalaman alam secara personalitis ini tak terpisahkan dari animisme yang akan dibahas kemudian. Memang pasti bukan puisi, bukan fantasi murni yang tidak menyentuh kehidupan rohani. Tokoh-tokoh mitos adalah nyata dan mereka itu ditakuti. Bahwa mitos itu asalnya dalam puisi (seperti dikehendaki oleh Max Müller) sama sekali tidak bisa dibenarkan. Puisi itu muncul kemudian. Memang benar, ada simbolik yang menyerupai puisi memainkan peran besar, tetapi simbolik ini (Tylor menyebutnya sebagai *analogy*) mempunyai nilai kebenaran yang lebih besar daripada puisi. Simbolik ini menjadi bagian dari "*that great doctrine of analogy from which we have gained so much of our apprehension of the world around us Analogies which are but fancy to us were to man of past ages reality*" (I, hlm. 296 dan seterusnya). Tylor di sini menyinggung pemikiran magis yang dipandang sebagai tahap pemikiran yang lebih tua. Motif itu empat puluh tahun kemudian akan dikemukakan lagi dalam diskusi tentang mentalitas primitif. Tanpa membantah Max Müller secara tegas, sementara itu di sini diberi keterangan yang lain sama sekali daripada yang diberikan oleh Müller tentang mitos. Hal ini tidak menghalangi Tylor untuk berkali-kali mengutipnya dengan senang hati sebagai orang yang telah mendemonstrasikan dengan cara yang terbaik dibanding siapa pun, betapa besar peran yang dipegang oleh alam di dalam mitos. Tylor sendiri juga memberikan banyak contoh, akan tetapi ini tidak menghalanginya—kecuali itu juga sekali-sekali dikerjakan juga oleh M. Müller

dalam saat yang lebih kritis lagi—untuk memberikan peringatan agar tidak berlaku berlebih-lebihan: Kalau kita tidak mengetahui benar, maka riwayat hidup Julius Caesar itu dapat kita tafsirkan sebagai mitos matahari: perjalanannya ke timur dan ke barat; ia menang di mana ia datang; ia mengatur kalender; dan ia menyelubungi diri dengan mantelnya, ketika ia dibunuh!

Titik tolak Tylor dalam menafsirkan mitos membuatnya tidak hanya terbatas pada mitos alam yang juga masih berperan dalam dongeng Roodkapje. Dongeng ini merupakan contoh lagi tentang survival di masa kini, dihubungkan dengan masa lampau yang jauh, di mana di samping mitos alam, mitos sejarah, mitos geologis, mitos etimologis, dan bermacam-macam mitos lain masih memainkan peran.

Melalui mitos kita sudah memasuki bidang religi. Dalam mitos, roh-roh dan dewa-dewa berperan. Untuk roh-roh dan dewa-dewa inilah jilid kedua dari *Primitive Culture* seluruhnya disediakan,³ terkecuali bab terakhir dari jilid pertama. Religi, demikian Tylor, terdapat pada orang-orang yang percaya pada roh-roh. "*The belief in spiritual beings*" itulah definisi minimnya tentang religi yang menjadi terkenal. Kepercayaan ini terdapat di mana-mana. Orang memang telah menetapkan bahwa ada beberapa suku yang tidak memiliki religi, tetapi setelah diperiksa lebih lanjut ternyata tidak ada kasus-kasus demikian yang dapat dibenarkan. Tylor menyinggung di sini suatu titik pertengkaran, yang bertahun-tahun lamanya terus menggerakkan pena.

Catatan: Suatu kasus yang banyak diperbincangkan bertahun-tahun kemudian adalah kasus tentang orang-orang Kubu di Sumatra Selatan. Bila mengenai hal ini orang membaca kembali publikasi-publikasi C.J. van Dongen dalam *Bijdragen* juga dalam singkatan bernama B.K.I. = *Bijdragen tot de Taal-, Land- and Volkenkunde*, diterbitkan oleh het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- and Volkenkunde jilid 63, 67, dan 88, ternyata tentang adanya orang tidak beragama itu, sama sekali tidak benar. Untuk membuktikan yang terakhir ini, harus dicari perbedaan yang meragukan antara religi dan magi.

Kepercayaan pada roh-roh ini oleh Tylor diberi nama animisme. Ia dapat juga menamakannya spiritisme, tetapi nama itu sudah dimonopoli oleh suatu aliran yang pada waktu itu sangat menarik perhatian (orang juga dapat menamakannya suatu sekte), yang dengan catatan ini oleh Tylor secara singkat dan padat diklasifikasi sebagai animistis. Animisme adalah "*an ancient and world-wide philosophy of which belief is the theory and worship the practice*" (II, hlm. 11 dalam terbitan Radin). 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. Yang menonjol dalam perumusan itu ialah kata *ajaran*, dan dengan demikian sejak dari permulaan sekali padangannya diberi dasar rasionalisme abad ke-19. Agama bertopang pada suatu ajaran. Ini pendapat Tylor dan pandangan ini

³Dalam terbitan-ulang *Primitive Culture* yang terbaru, yang diselenggarakan oleh P. Radin, bab terakhir Jilid I dimasukkan ke dalam Jilid II, yang diberi anak-judul *Religion* yang tidak termuat pada karya aslinya.

dipegangnya secara konsekuen sekali. Ia berbicara tentang dua dogma animisme. Yang pertama ialah dogma "*concerning souls of individual creatures, capable of continued existence after the death or the destruction of the body; the second concerning other spirits upward to the rank of powerful deities*", yang memerintah dunia kasatmata dan menguasai nasib manusia di hari sesudah mati (halaman 426 dari terbitan lama). Pertanyaannya sekarang ialah, bagaimana manusia sampai pada gagasan semacam ini?

Sebagai jawaban pertanyaan itu, Tylor menjelaskan bahwa dalam kehidupan manusia ada dua hal yang memberikan kesan yang mendalam dan yang sekaligus sulit untuk diterangkan, yakni kematian dan impian. Beda antara badan yang hidup dan yang mati dengan paralelnya perbedaan antara berjaga dan tidur, menimbulkan gagasan bahwa ada sesuatu di dalam diri manusia yang boleh dinamakan *hidup*. Impian memberikan problema yang lebih banyak. Bagaimana mungkin, orang menjumpai orang lain dalam impiannya, dan bahkan bertemu dengan orang yang sudah meninggal, dan dalam mimpi itu mengunjungi negeri-negeri asing dan hal-hal semacam itu lagi. Jawabannya, seperti yang diberikan oleh sejumlah orang-orang primitif, ialah bahwa di dalam mimpi itu ada sesuatu yang melepaskan diri dari orang yang sedang tidur, yang pergi mengadakan perjalanan dan karena itu mendapatkan pengalaman. Salah satu dari contoh yang memberikan penjelasan ialah tentang dua orang yang bermalam bersama. Yang seorang belum tidur, lalu melihat seekor tikus keluar dari mulut temannya yang sedang tidur. Tikus itu lari menjauh dan kemudian, setelah beberapa waktu, kembali dan menyelinap ke dalam mulut teman yang tidur tadi. Yang tidur itu terbangun dan bercerita bahwa di dalam mimpinya ia berada di dalam suatu lumbung padi besar, di mana berkeliaran macan-macan yang besar dan mengerikan. (Contoh itu aslinya bukan dari Tylor melainkan dari *A.W. Nieuwenhuys*, yang saya kira, mengutipnya dari Wilken. Cerita itu terjadi di Pasundan.) Sudah jelas, bahwa tikus tadi di dalam lumbung melihat seekor kucing.

Contoh itu satu dari sekian banyak contoh yang memberi kesan bahwa selama dalam keadaan tidur ada sesuatu yang melepaskan diri dari manusia dan pergi. Nampaknya itu adalah semacam bentuk bayangan, sebab gagasan di dalam mimpi itu menyerupai bentuk bayangan. Kedua gagasan tersebut, yaitu hidup dan bayangan, cukup memiliki hal yang sama untuk dikombinasikan. Artinya memandangnya sebagai manifestasi arwah yang satu dan sama, yang juga dapat menampakkan diri pada orang lain. Hal ini diperkuat oleh gagasan yang dibuat orang tentang arwah di sana-sini. Di mana-mana orang berpendapat bahwa arwah itu dibayangkan sebagai semacam gambaran manusia yang tipis, uap, lintasan atau bayangan. Arwah itu identik dengan jalan hidup dan jalan pikiran individu. Arwah itu mampu dalam keadaan manusia itu hidup meninggalkan badan manusia tersebut dan berpindah secara cepat. Biasanya arwah itu tidak nampak, meskipun demikian arwah itu mampu meninggalkan kekuatan fisik. Arwah itu juga bisa menampakkan diri pada orang lain dan dalam bentuk yang menyerupai badan pemiliknya. Mengenai arwah yang menampakkan diri pada orang lain, arwah itu tetap juga melakukannya sesudah orangnya meninggal. Arwah itu bahkan dapat menyusup dalam badan orang lain, dan membuatnya kesurupan, dan bisa juga terjadi, arwah itu masuk ke dalam tubuh binatang. Bahwa arwah itu dapat melepaskan diri dari tempat tinggalnya yang biasa adalah pokok yang penting yang langsung berkaitan dengan eksistensi arwah sesudah

mati. Arwah itu tidak terikat pada badan. Badan itu hanya "tempat tinggalnya". Selain itu: harus berhati-hati terhadap pemikiran bahwa gagasan tersebut merupakan suatu keutuhan yang benar-benar logis. Sebaliknya, orang mengenal variasi yang sangat beraneka dalam kepercayaan ini. Ada bangsa-bangsa, yang percaya pada adanya banyak arwah dalam satu manusia, suatu hal yang tidak dapat dimengerti dalam pemikiran Barat. Pemikiran Barat memandangnya bahwa arwah dan ego itu sedikit banyak adalah identik. Kadang-kadang orang berpendapat bahwa penyakit itu adalah akibat dari tidak hadirnya arwah-arwah tersebut untuk sementara waktu. Lalu arwah-arwah itu harus diambil kembali oleh *shaman*.⁴ Untuk itu *shaman* itu sendiri harus kesurupan, artinya harus mengirim keluar arwahnya. Impian adalah akibat lain dari pengembaraan arwah. Kadang-kadang arwah itu muncul sebagai manusia dalam bentuk serigala, yang menyerang dan menelan arwah sesama manusia. Manusia yang baru saja meninggal, adalah sangat aktif; arwah mereka berkali-kali muncul dalam impian dan penglihatan. Dengan demikian impian itu bertambah artinya. Sementara itu harus diingat, di dalam pergaulan hidup yang menganggap impian itu bukan sebagai dusta belaka, dengan sendirinya terdapat sikap yang lain terhadap impian. Impian itu dianggap demikian penting, sehingga dengan menggunakan narkotika atau berpuasa impian itu dicari.

Setelah mati arwah itu masih hidup terus. Gagasan mengenai hal itu beraneka ragam dan yang paling berkembang ialah di antara bangsa-bangsa yang dinamakan bangsa barbar, di mana negeri akhirat dilukiskan secara lebih jelas dan memiliki bentuk yang lebih terinci daripada di antara bangsa-bangsa liar.

Catatan: Tylor membedakan tiga tahap: *savage state*, *barbaric state*, dan *civilized life*. *Savages* adalah pengumpul dan pemburu. Barbarisme mulai dengan pertanian atau peternakan, *civilized life* dengan penemuan tulisan (Tylor, *Anthropology*, hlm. 13). Pembagian ini olehnya atau oleh orang-orang lain tidak pernah dilakukan secara konsekuen. Petani-petani rendah (bandingkan *Malinowski*) biasanya dihitung di antara orang-orang liar, sedangkan orang-orang Batak, yang mempunyai tulisan sendiri, tidak pernah digolongkan di antara orang-orang yang beradab.

Gagasan mengenai negeri akhirat di lingkungan primitif sangat berubah-ubah serta tidak jelas. Kehidupan di akhirat biasanya menyerupai kehidupan di dunia, kadang-kadang lebih baik, kadang-kadang kurang baik. Hubungan antara kehidupan sesudah mati dan perilaku yang baik semasa hidup tidak ada. Hukuman bagi dosa dan ganjaran bagi kebajikan di dunia adalah hasil peradaban tinggi. Dalam keadaan liar pada pokoknya religi berdiri sendiri terlepas dari etik, sedang pikiran tentang hari kiamat tidak ada.

Tylor melanjutkan dengan mencoba membuktikan bahwa pengertian arwah, setelah sekali berkembang, menimbulkan sejumlah besar roh yang wataknya sama dengan arwah orang mati, tetapi yang asalnya bukan dari orang yang meninggal dunia. Orang liar "*in his childlike fashion*" berusaha mencari penjelasan mengenai kejadian-kejadian di sekelilingnya dalam "*wilful action of pervading personal spirits*",

⁴Mengenai pengertian *shaman* lihat hlm. 142.

dalam kesewenangan roh-roh yang bertindak di dalam atau di belakang berbagai peristiwa. "*Spirits are simply personified causes*" (II, 194). Seperti juga arwah, roh-roh ini juga dapat menghuni badan manusia dan menyebabkan kesurupan. Kesurupan karena kemasukan setan adalah suatu gejala yang merata (lebih merata dari kemasukan oleh arwah) dan tindakan *shaman* dalam hal ini juga diperlukan. Suatu kasus khusus tentang penyatuan diri (*incorporatie* = inkorporasi) ialah fetisyisme, yang oleh Tylor dilukiskan sebagai kepercayaan bahwa benda-benda tertentu dapat dihuni oleh roh. Demikianlah matahari dapat menjadi fetisy, bilamana orang percaya bahwa matahari itu dihuni oleh roh. Juga arca-arca dewa bisa menjadi fetisy, asal saja yakin, bahwa yang dilukiskan dalam arca itu benar hidup di dalamnya.

Dalam menggunakan istilah fetisyisme ini patut diberi catatan, bahwa Tylor telah menimbulkan kekacauan di sekitar pengertian yang sudah membingungkan ini. Namun di segi lain, Tylor tidak dapat dituduh telah membuat kekacauan. Garis pokok studinya yang terinci tentang berbagai macam roh adalah jelas dan terang. Tidak ada artinya bagi kita untuk mendalami hal ini. Keanekaan roh yang demikian besarnya itu—menurut Tylor—dapat dimengerti dengan mudah, asal saja orang mengingat-ingat: *a.* bahwa roh-roh itu oleh manusia dibentuk menurut model roh manusia dan *b.* bahwa mereka itu dimaksudkan untuk menjelaskan alam berdasarkan sumber pikiran kekanak-kanakan, bahwa alam itu memiliki roh.

Mengenai pentingnya bermacam-macam kategori arwah dan roh ada perbedaan. Pada arwah segera ada perbedaan antara arwah para leluhur dan arwah lain-lain. Para leluhur adalah pelindung dan penolong, yang mengganjar mereka yang baik dan menghukum mereka yang jahat. Pemujaan *manes*, atau para leluhur, adalah bentuk religi yang penting. Juga di antara roh-roh ada perbedaan, baik dalam wataknya yang jahat (yang dinamakan setan) dan baik, maupun dalam hal pentingnya. Di antara orang-orang liar sudah ada roh-roh, yang begitu jauh menonjol pentingnya dari yang lain, sehingga roh-roh itu dapat disebut semacam dewa. Demikianlah *Baiame* (Tylor menamakannya *Biam*) yang memberikan ritual di Australia (-Selatan). Dewa-dewa fetisy itu secara khusus menduduki tempat yang penting, seperti roh-roh matahari dan bulan, langit dan bumi, hujan dan guruh, laut dan api. Selanjutnya dewa-dewa tersebut berfungsi seperti dewa pertanian, dewa kerajaan, dan dewa perang. Para leluhur juga bisa menjadi dewa. Leluhur pertama bahkan bisa menjadi dewa tertinggi.

Tylor memberikan perhatian khusus kepada organisasi dewa-dewa dalam pengertian dualisme, yang dalam pergaulan hidup yang lebih rendah bukan dalam pengertian dualisme baik dan buruk, tetapi dualisme yang diartikan pertentangan kosmis seperti bumi dan langit, matahari dan bulan. Pada tingkat yang lebih tinggi dewa-dewa tersebut membentuk semacam suatu pantheon dengan satu dewa yang lambat-laun bertindak sebagai yang paling berkuasa. Monoteisme adalah hasil perkembangan kemudian. Pada tingkat yang lebih rendah tidak ada monoteisme. Dengan rumusan ini Tylor memberikan formulasi yang berhati-hati sekali. Kepercayaan pada suatu Tuhan-pencipta tidak cukup untuk menetapkan monoteisme, karena dewa-dewa pencipta semacam itu juga terdapat pada tingkat yang lebih rendah. Ia hanya berbicara tentang monoteisme, bilamana ciri-ciri ilahi semata-mata diberikan pada pencipta yang mahakuasa dan tidak kepada siapa pun yang lain. Kepercayaan kepada Tuhan pencipta terjadi, baru ketika orang-orang yang berpikir

secara serius, yang tidak puas dengan gagasan yang kacau tentang pantheon, mulai mencari *penyebab pertama* alam semesta ini. Proses tersebut bisa terjadi dengan meleburkan berbagai tokoh politeis yang besar itu menjadi satu pribadi, tetapi bisa juga leluhur pertama yang dipilih untuk kepentingan tersebut. Kadang-kadang timbul juga kepercayaan pada suatu dewa yang samar, yang melayang-layang di atas dunia sebagai *deus otiosus* (dari bahasa Latin *otium*, istirahat, waktu terluang) yang melayang-layang di atas bumi, terlalu tinggi dan terlalu mulia untuk mengurus dunia (misalnya di Peru, di mana dikenal suatu pencipta di atas dewa matahari).

Animisme, demikian Tylor, dapat dianggap sebagai produk religi alamiah. Animisme merupakan suatu sistem yang masuk akal, yang sisa-sisanya terdapat dalam religi yang lebih tinggi. Sebaliknya dalam religi-religi yang lebih rendah tidak terdapat gejala-gejala, yang dapat diterangkan melalui religi yang lebih tinggi; jadi merupakan bukti bahwa religi yang lebih rendah itu primer, dan karenanya kita tidak menghadapi degenerasi, melainkan perkembangan. Di mana-mana kepercayaan ini diasosiasikan dengan emosi keras, dengan rasa hormat, dengan ketakutan dan kegembiraan luar biasa, akan tetapi mengenai hal itu, demikian Tylor, dan tidak banyak yang dapat dikatakannya, sebab yang terpenting ialah "*to outline the great doctrine of Animism*" (II, 350).

Dengan "*doctrine*" ini, kita sudah kembali dalam suasana rasionalisme, yang juga tidak ditinggalkannya dalam komentarnya tentang kultus. Doa, yang dalam tahap yang rendah tidak terdapat di semua tempat, terutama merupakan sarana untuk memenuhi keinginan. Baru kemudian doa itu menjadi doa untuk kebajikan. Tylor tidak buta terhadap nilai doa yang emosional, namun yang utama adalah pemenuhan keinginan. Demikian pula halnya dengan korban. Prototipe korban adalah hadiah, yang diberikan oleh si pemohon kepada kepala sukunya untuk membuat senang hatinya.⁵ Dalam sejarah perkembangan tentang korban menurut Tylor, bisa diketahui, bagaimana mula-mula dewa itu menerima korban karena penghargaannya atas hal yang dikorbankan. Kemudian korban itu menjadi tanda penghormatan, yang dinyatakan dalam bentuk hadiah. Pada tingkat tertinggi, manfaatnya sesuatu korban itu, terletak pada kehendak si pembawa korban untuk tidak menikmati sendiri korban itu.

Masih ada berbagai pertanyaan mengenai korban itu. Bagaimana orang sampai berpikir bahwa dewa-dewa itu memerlukan sesuatu? Mereka itu memiliki lebih banyak dan kemampuan mereka juga lebih banyak daripada manusia. Tylor berpendapat bahwa dalam banyak hal si pembawa korban tidak mengacuhkan hal itu. Yang primer ialah orang hendak memberikan sesuatu. Pertanyaan, apakah dewa-dewa itu benar-benar memakan korban itu, dalam banyak hal tidaklah menjadi pemikiran, misalnya apakah korban itu dibuang ke laut atau diberikan kepada binatang. Juga tidak, ketika imam memakannya atas nama dewa. Sering kali hanya sebagian yang diperuntukkan bagi dewa, misalnya darah yang mengalir ke bumi (Mexico, Israel) atau asap korban yang dibakar. Persoalan tersebut diselesaikan oleh bangsa-bangsa lain dengan keyakinan bahwa dewa-dewa itu hanya mengambil inti

⁵Kemudian akan saya tunjukkan, bahwa hadiah semacam itu bukan merupakan hadiah, melainkan suatu *bribe* atau penyuapan. Rasionalisme Tylor menghalanginya untuk mengenal watak yang sebenarnya dari hadiah (demikian juga halnya dengan watak korban).

sarinya saja (Zulu, Caribia, Indonesia, Polynesia, dan lain-lain). Apa yang tidak dikhususkan bagi dewa, boleh dimakan oleh manusia.

Kemudian diketahui bahwa korban itu dapat dihemat dengan melakukan korban semu. Kepala diberikan pada dewa, dan dagingnya dimakan sendiri; jari kelingking dipotong lepas atau seikat rambut digunting agar korban bayi dapat dihindarkan. Bahkan kadang-kadang boneka dikorbankan. Yang menjadi ciri dari semua pandangan ini—didasari oleh rasionalisme yang kuat—ialah bahwa berulang-ulang korban manusia itu disebut sebagai salah satu bentuk korban yang khas. Pada titik itu, orang pada waktu itu masih menaruh pikiran yang mengerikan dan tidak bisa dihilangkan. Orang-orang liar dan orang-orang barbar dianggap berkelakuan secara barbar.

Tylor mengakhiri bukunya dengan suatu pandangan tentang arti etnografi—kata itu khas bagi Tylor, yang tidak pernah berbicara tentang etnologi—untuk mendapatkan wawasan dalam perkembangan kebudayaan. Pandangan itu memperkuat kebenaran pikiran evolusi dan mengungkapkan apa yang masih hidup dari "*Time honoured superstition*". Teologia sepantasnya memberikan perhatian pada ketakhayulan ini, dan menyesuaikan ajarannya serta kebiasaannya dengan pemikiran modern. "*The science of culture is essentially a reformer's science*". Para *ethnographer* memikul kewajiban "*to expose the remains of crude old culture which have passed into harmful superstition, and to mark these out for destruction. Thus, active at once in aiding progress and in removing hindrance, the science of culture is essentially a reformers's science*" (II, 435) Hal itu merupakan suatu ajakan yang membangun bagi para ahli teologia pada waktu itu yang tidak mereka biarkan berlalu begitu saja.

Jarang suatu karya ilmiah mencapai sukses seperti yang diperoleh karya Tylor tentang *Primitive Culture*. Ketika dua tahun kemudian muncul cetakan kedua, buku itu sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman dan Rusia. Bahwa teorinya tentang magi tidak hanya dengan satu cara saja disesuaikan dengan jalan pikiran yang cepat seperti yang diduga tentang "*primitive philosopher*" dan "*primitive philosopher*" itu menurut gilirannya tidak selamanya berpikir "*in childlike fashion*", tidak seorang pun yang memperhatikannya. Pendapat itu tak benar, sebab bertahun-tahun tanpa ragu jejak langkahnya diikuti, sementara penyelidikan etnografis pada tingkat pertama, justru memperkuat teori-teori Tylor.

Sebabnya, terletak pada sifat penyelidikan etnografi itu sendiri. Penyelidikan yang dilakukan oleh para ahli etnologi sebelum Tylor memberikan perhatian terlalu sedikit, pada metoda penyelidikan, sehingga membingungkan. Metoda tersebut baru berkembang pada tahun-tahun sekitar peralihan abad. Barulah pada waktu itu para ahli ilmu pengetahuan mulai berurusan dengan penyelidikan yang sebenarnya; di Australia ahli zoologi *Baldwin Spencer*; di Inggris sekelompok sarjana yang dikirimkan oleh Cambridge Anthropological Expedition ke Torres Straits, yaitu *Haddon, Rivers, Seligman, dan Ray*; di Amerika ahli geografi fisis *Boas*. Penyelidikan-penyelidik ini berasal dari berbagai bidang ilmu. Sumbangan pada metodik penyelidikan, terutama diberikan oleh *Boas, Rivers, dan Seligman*. Hal ini berarti, sedikit-dikitnya tiga puluh tahun lamanya baru muncul karya etnografis yang dapat tahan kritik.

Hal itu memang dapat dimengerti. Sebelum Tylor, kepentingan etnografi terutama terletak bukan pada pelukisan setiap kebudayaan sendiri, melainkan pada stratifikasi

fakta-fakta yang diamati di sana-sini dalam suatu skema perkembangan, yang berlaku bagi semua bangsa dan suku. Mendapatkan bahan dari seluruh dunia ketika itu lebih penting daripada pengumpulan fakta-fakta pada satu suku atau bangsa. Hal itu tidak merangsang penyelidikan etnografis bagi para ahli, yang mau tidak mau membatasi dirinya pada satu daerah.

Baru setelah itu, diambil keputusan untuk mempelajari kebudayaan masing-masing bangsa secara tersendiri, timbul perhatian untuk mengadakan metoda penyelidikan yang lebih kritis. Ketika penyelidikan fakta-faktanya lebih diperdalam, ternyata, bagaimana mudahnya seorang penyelidik yang melakukan penyelidikan secara dangkal dapat ditipu atau—inilah yang biasanya terjadi—menipu dirinya sendiri dengan pertanyaan-pertanyaan yang sugestif dan menerima jawaban-jawaban yang diberikan kepadanya tanpa kritik. Penyelidikan semacam ini istimewa pentingnya, kalau perhatian tersebut hanya dipusatkan kepada religi manusia. Kalau masalahnya didekati dengan keyakinan bahwa mereka itu adalah animis (demikian penamaannya ketika itu), maka mau tak mau, keyakinan itulah yang diperkuat. Jadi saya masih ingat ketika saya berjalan-jalan di sebuah hutan di Lombok Barat Daya. Tiba-tiba saya disuruh diam. Saya bertanya mengapa. Orang menunjuk pada suatu tempat terbuka. Di situ terdapat suatu tempat keramat. Penyelidikan semacam ini, andaikata saya bertanya, apakah di sana ada roh yang menghuninya, sudah pasti orang akan mengiakkannya, meskipun jawaban itu tidak memberikan gambaran yang tepat dari keadaan tersebut. Persoalannya, tempat suci itu menghendaki suasana diam. Banyak para penyelidik pada mulanya terlalu sedikit mengerti akan hal itu. Dengan memancing-mancing jawaban semacam itu, lebih banyak mendorong mendapatkan penjelasan lewat roh-roh daripada jawaban yang didukung oleh fakta-fakta sebenarnya. Dengan demikian semua tabu dijelaskan melalui roh. Bahkan pakaian belasungkawa pada waktu itu diterangkan secara demikian. Pakaian belasungkawa itu dimaksudkan agar mereka tidak dikenal oleh roh orang yang telah mati. Andaikata tidak banyak yang diketahui tentang kebiasaan mereka, pasti penjelasan semacam itu diterima. Namun penjelasan itu akan kehilangan daya tariknya, bila diketahui, bahwa orang-orang yang berpakaian belasungkawa yang menakutkan itu, justru siang dan malam harinya tinggal di kuburan orang yang telah meninggal itu untuk lebih berusaha mendekati roh orang yang telah meninggal daripada menghindarinya.

Pendapat Tylor tentang animisme mendapat sambutan baik. Herbert Spencer, ahli filsafat evolutionisme positivistis (1820–1893), yang berwibawa besar di Inggris, pada saat itu juga muncul dengan teori-teori semacam teori Tylor, yang diringkaskannya dalam karyanya *Principles of Sociology* (1876). Juga Spencer menemukan pada semua bangsa kepercayaan tentang kehidupan sesudah mati, yang dalam perkembangannya menjadi pemujaan arwah para leluhur. Menurut pendapatnya, hal itulah yang menjadi dasar semua religi dan dari situlah kemudian berkembang bentuk religi yang lebih tinggi.

Ahli etnologi yang lebih penting dari Spencer ialah orang Belanda, G.A. Wilken, seorang ahli filsafat (1847–1894); karyanya yang diterbitkan dalam bentuk *Verspreide Geschriften* (4 jilid diterbitkan oleh *Mr. van Ossenbruggen*) merupakan perbendaharaan bahan yang kaya mengenai Indonesia. Yang paling terkenal ialah karyanya *Het Animisme in den Indischen Archipel* dan studinya tentang korban

rambut. Wilken menampakkan dirinya sebagai penganut Tylor yang bersemangat. Ia cenderung untuk menafsirkan gejala-gejala sebanyak mungkin dari sudut animisme. Bilamana seorang Ambon pemilik kebun rempah-rempah merangkul pohon cengkehnya dengan telanjang bulat, untuk merangsang suburnya dan menirukan gerak-gerak sanggama, dengan berseru "lebih banyak cengkeh", maka menurut Wilken, pemilik kebun rempah-rempah itu bersikap bahwa pohon itu "bernyawa", dan hadir secara pribadi, memiliki sifat dan tabiat, jadi juga memiliki naluri kelamin, dan naluri ini perlu dibangkitkan agar tanaman itu menjadi subur" (V.G. III, 45, 46). Jelaslah bahwa tafsiran semacam itu jauh melampaui fakta-faktanya. Wilken sangat banyak memberikan penjelasan semacam itu, yang tidak bersumber pada kebudayaan yang bersangkutan, melainkan dari pikiran bahwa kebiasaan-kebiasaan tertentu ada kaitannya dengan telah tercapai atau tidaknya tahap tertentu dalam perkembangan kebudayaan manusia.

Juga di bidang teologia pengaruh Tylor besar sekali. Aliran kritis *Alkitab*, yang dikenal dengan nama *Kuenen-Wellhausen*, tetap terbuka terhadap pandangan-pandangan Tylor. Khususnya hal ini terjadi pada Tiele, seperti juga Kuenen guru-besar pada Universitas Leiden dan salah satu orang dari peletak dasar sejarah agama seperti yang biasa diajarkan pada fakultas teologia. Yang terpenting dari kelompok itu adalah guru-besar Inggris *Robertson Smith*. Hal ini akan dibahas kemudian. Kita pusatkan perhatian lebih dulu pada sumbangan Tylor dalam diskusi tentang perkawinan dan kekerabatan.

2. Tylor tentang Perkawinan dan Kekerabatan

Anehnya, Tylor lama tidak mengikuti diskusi-diskusi tentang asal-usul perkawinan dan struktur kekerabatan. Hal ini tidak berarti bahwa ia secara *grosso modo* tidak menyetujui Morgan dan penganut-penganut evolusi lainnya. Sebaliknya yang benar, Tylor sependapat dengan pikiran mereka, tetapi ia menahan diri untuk tidak memberikan pernyataan-pernyataan yang terinci dan menguraikannya secara lebih cermat. Tetapi dalam bulan November 1888 ia muncul dengan makalah yang sangat penting dengan judul *On a Method of investigating the Development of Institutions; applied to Laws of Marriage and Descent*, diterbitkan dalam *J.A.I.* 18 (1889) halaman 245-272 dan dicetak ulang antara lain dalam Frank W. Moore, *Readings in Cross-Cultural Methodology* (1961). Dalam karya ini ia memperkenalkan metoda perbandingan statistik, metoda yang bertahun-tahun kemudian dihidupkan kembali oleh *Murdock*. Ia membawa bahan dari 350 bangsa "ranging from insignificant savage hordes to great cultured nations" dan dengan menggunakan bahan itu ia menyelidiki korelasi yang dapat ditetapkan antara sejumlah besar lembaga-lembaga yang saling berhubungan dengan perkawinan (dan dengan kekerabatan). Berturut-turut diselidiki tabu antara suami dan kekerabatan istrinya dan antara istri dengan kekerabatan suaminya; tempat menetap sesudah perkawinan; teknonimi: menyapa seorang lelaki dengan nama anak sebagai ayah si Polan (Pak Krama misalnya), suatu kebiasaan yang juga terdapat pada perempuan meskipun pada skala yang lebih terbatas; levirat; *couvade* (kuvade): kebiasaan seorang suami yang setelah istrinya melahirkan anak, berkelakuan seperti dia sendiri yang melahirkan anak dengan menaati tabu sama seperti tabu istrinya; perampasan bakal istri dan penculikan;

sistem pengklasifikasian (istilah) kekerabatan bertalian dengan perkawinan *cross-cousin* dan pembagian dua eksogm; dan akhirnya urutan-urutan maternat (ia menghindari kata matriarkat) ke paternat lewat tahap-antara yang disebutnya sebagai "maternal-paternal" tanpa melukiskannya secara tepat apa yang dimaksudkannya dengan proses tersebut, meskipun jelas, bahwa bagaimanapun juga tidak ada kaitannya dengan bentuk-bentuk perkawinan dan kekerabatan Barat yang modern.

Tentang 350 bangsa-bangsa yang dijadikannya contoh tidak pernah diberitahukan oleh Tylor. Di kemudian hari juga tidak pernah diketahui dan tidak dijadikan soal lagi. Yang lebih penting, di antara 350 bangsa besar dan kecil itu ada 66 yang mengenal tabu, di antaranya pada 45 bangsa tabu antara suami dan kerabat istrinya, pada 13 bangsa antara istri dan kerabat suaminya, dan pada 8 bangsa baik suami maupun istri mengenal tabu di antara mereka sendiri dan dengan kerabat partner perkawinan mereka. Tylor menyelidiki pertama-tama hubungan antara kebiasaan ini dan tempat tinggal sesudah perkawinan. Ia telah mengikuti 65 kasus perkawinan matrilokal, 76 permulaan tempat tinggal matrilokal disusul kemudian dengan tempat tinggal patrilokal, dan 141 tempat tinggal patrilokal tanpa embel-embel.

Catatan: Sedikit komentar tidaklah mubazir. Seluruhnya sebenarnya bukan 350 melainkan 282 kasus. Sisanya (± 68) mungkin kasus neolokat atau yang seperti itu, akan tetapi ia tidak mengatakan sesuatu tentang itu. Jadi mungkin juga keterangan-keterangan tentang sebagian dari 68 yang tersisa tidak mencukupi. Masih ada sedikit lagi. Di beberapa tempat dipertanyakan, bagaimana ia bisa sampai pada angka-angka yang dipakainya itu. Perasaan bahwa ada salah cetak atau salah hitung, lebih-lebih oleh karena $65 + 75$ tepat 141 (lihat di atas), suatu koinsidensi yang sangat kebetulan. Tapi semua itu tidak mengapa, sebab tidak mempengaruhi hasil akhirnya secara menentukan.

Bilamana tabu yang harus dihindari itu tidak ada hubungannya dengan tempat perkawinan, maka di antara 45 kasus tabu antara suami dan kerabat istrinya akan terdapat 9 yang perkawinannya matrilokal⁶ sedangkan yang sebenarnya adalah 14 kasus. Sebaliknya di tempat perkawinan patrilokal ($N = 141$) kita dapati 9 kasus tabu antara seorang suami dan kerabat istrinya dengan kemungkinan 18. Semuanya ini menunjukkan ada korelasi antara tabu dan tempat perkawinan, yang diperkuat oleh peraturan-peraturan yang berlaku antara seorang istri dan kaum kerabat suaminya. Di tempat perkawinan matrilokal tidak terdapat peraturan-peraturan tabu bagi istri dengan kemungkinan 2 á 3, sebaliknya di tempat tinggal patrilokal 8 dengan kemungkinan 5. Jadi jelasnya, tabu itu berkaitan dengan partner yang datang dari luar; kita sekarang mengatakan: ada *korelasi* antara peraturan tabu dan bentuk penentuan tempat tinggal perkawinan, akan tetapi Tylor menggunakan istilah lain, a ialah *adhesi*.

Mengenai suatu hal nampaknya Tylor tidak benar. Sementara itu, antara para istri dan kerabat suami mereka di tempat perkawinan matrilokal sesuai dengan peraturan yang baru saja ditunjukkan, tidak terdapat peraturan-peraturan tabu. Sebaliknya

⁶ ($\frac{65}{350} \times 45 = \pm 9$; perhitungan Tylor itu tidak teliti betul.)

peraturan semacam itu terdapat di antara para suami dan kerabat istrinya di tempat perkawinan patrilokal, meskipun tidak sampai lebih dari separuh dari frekuensi yang semata-mata diperkirakan terjadi secara kebetulan. Jawaban Tylor pada persoalan itu adalah menarik. Ia segera menjelaskan, karena tidak ada sama sekali peraturan-peraturan tabu antara istri dan kerabat suaminya sehubungan dengan tempat perkawinan matrilocak. Kalau dugaannya tepat, bahwa perkawinan matrilocak adalah bentuk penentuan tempat tinggal yang tertua, maka para istri di masa lampau, juga tidak pernah mengenal peraturan-peraturan tabu. Sebaliknya para suami yang kawin patrilokal mengenalnya. Kesembilan kasus peraturan tabu pada bentuk perkawinan ini adalah sisa dari zaman ketika para suami masih kawin matrilocak. Menurut Tylor, hal itu bukanlah satu-satunya bentuk peralihan dari penentuan tempat tinggal matrilocak ke patrilokal. Sering sebuah perkawinan mulai dengan perkawinan matrilocak dan sesudah beberapa tahun berangkatlah pasangan itu ke kerabat suami untuk menetap di sana secara definitif. Pada bentuk penentuan tempat tinggal perkawinan bilokal ini, terdapat jumlah kasus tabu terbanyak antara suami dan kerabat istrinya, yakni 22 dari 45. Di sini ketegangan antara keduanya yang paling jelas menonjol, suatu ketegangan yang oleh Tylor didefinisikan sebagai tidak mengakui suami yang datang masuk itu sebagai anggota kelompok.

Pembenaran jalan pikiran ini ialah *teknonimi*, yang merupakan bentuk lain yang lebih lunak dari bentuk tidak mengakui suami yang datang dari tempat lain. Orang "mengenal"-nya baru setelah ia menjadi ayah dari anak yang tergolong dalam kelompok. Lalu ia disapa menurut nama anak yang termasuk dalam kelompok ini. Tentu saja pemikiran ini baru dikatakan benar, kalau *teknonimi* ini berkorelasi secara positif dengan perkawinan matrilocak. Nah, fakta-faktanya membenarkan pengandaian ini sebelumnya. Dari 31 kasus *teknonimi*, 22 didapatnya dalam persekutuan yang kawin matrilocak. Selain itu, ternyata ada korelasi yang tinggi antara *teknonimi* dan tabu antara suami dan kerabat istrinya, hal mana membenarkan penjelasan bahwa *teknonimi* adalah bentuk yang lunak dari sistem tidak mengakui suami.

Semua itu adalah alasan yang nampaknya membenarkan bahwa perkawinan matrilocak lebih tua dari patrilokal, suatu hipotesa yang didapatinya terbukti dengan berbagai macam cara, pertama-tama oleh levirat yang terdapat baik pada maternat, pada mater-paternat, maupun pada paternat. Mewarisi janda oleh saudara lelaki yang meninggal dapat berjalan berdampingan dengan ketiga bentuk keturunan itu. Akan tetapi pada paternat terjadi suatu bentuk yang setara: mewarisi janda ayah oleh anak-anak lelaki. Sebelum terbentuk paternat lengkap ada juga beberapa kasus mater-paternat, yakni di Afrika di mana pada kematian *kepala* suku, adik lelakinya mewarisi istri utamanya, sedang istri-istri lainnya jatuh pada anak lelaki yang menjadi pengganti yang meninggal itu. Perlu dicatat di sini bahwa bentuk satu-satunya pewarisan para istri ayah oleh anak lelakinya, yang saya ketahui, ialah ibunya sendiri tidak terikut. Perlu saya tambahkan, bahwa mewarisi para istri ayah oleh anak-anak lelakinya merupakan hal yang jarang terjadi, lebih jarang dari yang diperkirakan oleh pengarang-pengarang lama, di antaranya Tylor. Yang memang banyak terjadi ialah, seorang janda ikut bertempat tinggal di rumah anak lelakinya. Dalam sumber-sumber yang dipakai oleh Tylor, hal itu tentu dilukiskannya sebagai mewarisi janda, padahal tidak demikian kejadiannya.

Suatu argumen Tylor yang lebih baik ialah yang dikutipnya dari *cowvade*, suatu kebiasaan yang diterjemahkan secara baik ke dalam bahasa Belanda dengan *mannenkraambed* atau tempat tidur bersalin orang lelaki. *Cowvade* tidak terdapat di maternat, melainkan di dalam mater-paternat (20 kasus) dan juga di dalam paternat (8 kasus). *Cowvade* ini tergolong khas pada tingkat peralihan dan Tylor, yang mula-mula menerangkan kebiasaan itu sebagai semacam tindak magis untuk melindungi anak dari bahaya, membatalkan pendapat tadi. Tylor lalu menyetujui *Bachofen* yang telah menunjukkan bahwa *cowvade* itu pada hakikatnya tidak lain dari suatu pengakuan anak oleh ayah sebagai anak *kandungnya*, jadi suatu perbuatan yang tergolong pada tahap peralihan maternal-paternal, yang dibenarkan oleh frekuensi dalam tahap itu (20 kasus). Kedelapan kasus dalam tahap paternal (yang lebih kemudian), adalah khas survival (sisa), suatu penjelasan yang cocok dengan pemikiran yang dikembangkan oleh Tylor.

Dalam meninjau keseluruhan hasil-hasil yang telah dicapai hingga sekarang, Tylor menyatakan, semua asal-usul berbagai lembaga ternyata tiap kali merupakan akibat dari peraturan yang berlaku bagi penentuan tempat perkawinan. Ada suatu analogi yang jelas "*between the division of society according to residence, and according to the maternal and paternal system*" (halaman 13 dari cetak-ulang dalam F.W. Moore). Hal ini memberikan kepadanya suatu pengantar yang baik dalam membahas perkawinan akibat penculikan, akan tetapi sebelum mengikutinya lebih lanjut perlu diberikan catatan mengenai analogi ini dan hubungan yang dikandungnya dengan maternat dan paternat.

Ini adalah suatu contoh yang indah dari titik pandangan umum yang hampir tanpa dipikir diterima dan digunakan oleh satu demi satu angkatan ahli antropologi. Adalah suatu kebiasaan tetap di dalam pelajaran untuk menjelaskan matrilineat (istilah maternat tidak kita gunakan lagi) berdasarkan penentuan tempat perkawinan matrilokal, seperti kebiasaan untuk menjelaskan prilineat berdasarkan tempat tinggal patrilokal. Yang aneh ialah bahwa baru saja kita menjadi yakin, bahwa pemikiran itu tidak tepat dan bahwa matrilineat (seperti juga patrilineat) lebih baik dijelaskan menurut tempat perkawinan virilokal. Kita akan kembali lagi nanti ke persoalan ini; saya tidak ingin melewatkan begitu saja soal ini karena hal itu merupakan suatu contoh yang begitu baik untuk mengingatkan kita terhadap bahayanya penjelasan-penjelasan yang begitu wajar nampaknya.

Kawin penculikan bagi *McLennan* merupakan bentuk perkawinan yang terkuno. Hal itu tidak dapat dipersamakan dengan prioritas maternat. Tepatlah apa yang dikatakan Tylor bahwa bahkan dalam bentuknya yang paling asli, di mana kawin penculikan itu adalah perampasan anak dara, jadi merupakan perbuatan permusuhan, maka mau tidak mau penculikan itu menjadi penentuan tempat perkawinan patrilokal (sebenarnya virilokal). Hal itu boleh saja dimanfaatkan oleh beberapa orang, tetapi hal itu berarti suatu permulaan tata tertib perkawinan yang lain sudah diletakkan. Dalam pandangannya mengenai hal ini, Tylor mengandalkan pada kenyataan bahwa kawin penculikan sebagai tindak perang, sebagai perampokan yakni satu-satunya bentuk penculikan yang dikenal dalam maternat. Bentuk ini juga ada dalam paternat dan dalam tahap peralihan, akan tetapi hanya sebagai bentuk setara yang lebih sering terdapat pada bentuk-bentuk penculikan konvensional,

sebagai bentuk yang bisa diterima, oleh pihak-pihak yang bersangkutan bahkan sebagai bentuk yang normal.

Sampai pada pokok ini Tylor sedikit banyak secara tiba-tiba terhenti untuk beralih pada apa yang nampaknya merupakan pokok yang lain, ialah eksogami dan sistem pengklasifikasian istilah kekerabatan. Alasan untuk ini segera menjadi jelas. Dengan kawin penculikan atau dengan tindakan apa pun yang lebih menyerupai tindakan permusuhan daripada tindakan persekutuan, teori tentang perkawinan tersebut menghadapi jalan buntu. Perkawinan adalah unsur kekerabatan, suatu pengertian yang tidak dapat dilahirkan dari peperangan. Jika orang hendak mengerti perkawinan, maka hal-hal lainlah yang harus ditilikinya, misalnya eksogami. Eksogami dalam hubungan ini adalah penting, sebab kalau pengertian ini diterapkan pada kelompok yang lebih besar seperti klan, maka eksogami berarti keharusan mencari istri pada klan-klan lain. Pada titik ini sistem pengklasifikasian istilah kekerabatan masih memberikan segi-segi pemikiran yang menarik. Ketika menganalisa istilah-istilah orang-orang Iriquois, Tylor terbentur pada gejala bahwa *parallel-cousins* diklasifikasi sebagai saudara lelaki dan saudara perempuan, sedangkan untuk *cross-cousins* ada istilahnya sendiri, yang dapat diterjemahkan dengan *cousins*. Orang tidak boleh kawin dengan *parallel-cousins* (saudara lelaki dan saudara perempuan menurut sistem klasifikasi), tetapi dengan *cross-cousins* boleh. Keadaan semacam itu dapat diterangkan dengan cara yang paling sederhana, andaikata diterima bahwa hal itu ada kaitannya dengan sistem eksogami, yang didalamnya hanya terdapat dua klan, jadi suatu sistem yang bersifat dualistis. Dalam sistem semacam itu, *parallel-cousins* selamanya tergolong dalam kelompok Egonya sendiri, sedangkan *cross-cousins* pada kelompok lainnya. Dalam menganalisa bahan itu terus, Tylor sering mendapatkan perkawinan *cross-cousins* berjalan bersama-sama dengan sistem dualistis (dalam 15 dari 21 kasus), hal mana membenarkan keyakinannya, bahwa kedua itu ada saling berhubungan.

Dengan demikian kawin rampok sebagai bentuk perkawinan yang tertua sama sekali disisihkan. Bilamana dualisme, yakni eksogami (yang dimaksudkan di sini ialah eksogami klan atau eksogami *moiety*⁷) dan sistem pengklasifikasian itu saling berhubungan dan berguna untuk mengatur perkawinan, maka persoalan rampok sebagai bentuk asal dari perkawinan, menjadi semakin lemah daripada yang sudah-sudah. Alasan yang menentukan bagi Tylor ialah, bahwa dualisme, sistem pengklasifikasian kekerabatan dan perkawinan *cross-cousins* juga terdapat di antara bangsa-bangsa yang hidup di bawah sistem maternal, dan hal itu bahkan bukan sebagai pengecualian. Itu berarti bahwa jenis pengaturan perkawinan semacam ini mestinya jauh lebih tua daripada kawin rampok, oleh karena kawin rampok ini merupakan masa peralihan ke arah paternat. Juga tentunya bagi perkawinan eksogam di luar kelompok sendiri, harus ada alasan lain daripada alasan kekerasan atau kenangan akan kekerasan. Nah, apa yang terjadi pada perkawinan ialah, bahwa perempuan dari kelompoknya sendiri diberikan pada kelompok lain dan kelompok itu sendiri menerima perempuan dari kelompok yang lain lagi. Dengan cara ini

⁷Istilah *moiety* digunakan lebih kemudian. Untuk kata itu lama sekali digunakan istilah *phratry*. Akan tetapi tidak satu pun dari kedua istilah itu terdapat pada Tylor.

diadakanlah relasi dengan kelompok-kelompok lain. Dan tentu saja hal ini dilakukan. Endogami-kelompok hanya mungkin dalam keadaan isolasi yang ekstrem. Jika di sekitarnya, datang lebih banyak orang, maka kelompok endogam itu menjadi lemah dan tidak dapat bertahan. Orang harus bergabung dengan yang lain untuk dapat menjadi kuat. "*Again and again in the world's history tribes must have had plainly before their minds the simple practical alternative between marrying-out and being killed out*" (hlm. 23). Dari uraian yang telah diletakkan Tylor dalam karangan ini, tidak begitu banyak yang dapat bertahan. Saat ini kita mempunyai gagasan lain mengenai beberapa segi tentang perkawinan dan kekerabatan, namun gagasan terakhir yang baru saja dikutip masih tetap tegak dan bahkan menjadi titik tolak sebagian penting dari pemikiran modern mengenai hal-hal ini. Perkawinan merupakan sebagian dari sistem aliansi. Lepas dari pertimbangan-pertimbangan lain, ini saja merupakan jasa yang bukan sedikit bagi Tylor sebagai orang pertama yang melihat hal ini, meskipun disajikannya sebagai bagian dari pemikiran yang tidak dapat diterima lagi. Meskipun mendapat kritik, karangan itu secara kebutuhan merupakan suatu prestasi raksasa. Sebelum dan sesudahnya, belum pernah ada seseorang yang berhasil meyakinkan pokok-pokok yang demikian beraneka ragam seperti dilakukan oleh Tylor dalam 25 halaman ini, yang disamping pengertian-pengertian baru yang obyektif, juga membawa metoda baru yang nampaknya ketat. Tetapi metode ini, enam puluh tahun kemudian memberikan inspirasi kepada seorang seperti Murdock dan masih tetap digunakan secara aktif pada aliran muridnya *Naroll*.

Akan tetapi bukan karangan Tylor saja yang nampak di atas ukuran biasa; juga yang diadakan di dalam pertemuan yang menyusul. Orang masih membicarakannya, meskipun menurut selera saya tidak tepat pada seginya yang pokok. Yang dibicarakan ialah pertanyaan ketua *Galton*: bagaimana dapat dibuktikan bahwa 350 kelompok itu memang benar 350 kasus, yang dapat ditangani sebagai kasus yang berdiri sendiri, sehingga kemungkinan tentang kutipan sebagai hal yang tidak relevan dapat disisihkan dari penilaian. Bagi aliran *Naroll* hal itu sekarang pun masih merupakan salah satu problema yang besar dan menarik. Tetapi pembicara kedua, *Flower*, menggali lebih dalam. Ia menempatkan problema itu secara umum, sehingga juga mencakup problema *Galton*. "*It was, however, perfectly obvious that the value of such a method depend entirely upon the units of comparison being of equivalent value, and this seemed to him to be a very great difficulty when dealing with groups of mankind*". Pernyataan itu berarti maut bagi banyak perbandingan sosial secara statistik, juga bagi sekian banyak perbandingan modern. Berulang kali lagi ternyata, bahwa karena tergesa-gesa untuk mendapatkan hasil, analisa tentang satuan-satuan itu tidak dilakukan secara baik, atau menggunakan satuan-satuan yang besarnya sama sekali tidak dapat diperbandingkan, seperti kasus Cina di samping suatu suku beranggotakan 700 orang.

Sementara itu dengan karangan Tylor itu menurut perkiraan telah ditunjukkan pendapat yang selama sejumlah tahun merupakan pendapat yang paling berwibawa tentang semua urusan yang ada sangkut-pautnya dengan perkawinan dan kekerabatan: pada permulaan yang ada adalah *maternat*.

3. Totemisme

Sementara suatu bentuk baru religi primitif, telah menampakkan diri di samping animisme, yakni totemisme. Apa sebenarnya totem itu, belum tepat orang mengetahuinya, namun orang telah mengerti bahwa totem itu sering berhubungan dengan klan eksogam dan itulah yang membuatnya istimewa menarik bagi banyak orang. Sementara pemikiran mereka belum begitu jelas mengenai eksogami tersebut, maka melalui totemisme mereka pun berharap akan lebih memahami alasan-alasan yang menyebabkan orang melarang perkawinan dan pergaulan seks dengan orang-orang yang paling dekat dan meluaskan larangan itu kepada perempuan-perempuan yang bukan kerabat, semata-mata oleh karena mereka itu adalah tergolong pada bagian kelompok Ego yang sama. Totemisme dengan demikian berkali-kali memainkan peran dalam teori-teori pada waktu itu. Agar teori-teori itu tidak saja dapat dipahami, tetapi juga dapat dinilai, maka ada gunanya, kalau beberapa dari teori-teori yang pertama diteliti terlebih dahulu, kemudian disusul dengan suatu ikhtisar pendek mengenai fakta-fakta yang sebenarnya dan yang lebih penting tentang totemisme.

Totemisme dapat didefinisikan sebagai kepercayaan akan adanya hubungan gaib antara sekelompok orang—sesekali dengan seseorang—dan segolongan binatang atau tanaman atau benda materi. Definisi itu tidak terlalu jauh dari definisi yang sudah diberikan oleh *J.G. Frazer* dalam tahun 1887 tentang totem, yakni segolongan obyek materi, sangat sering binatang atau tanaman, yang oleh orang liar karena takhyul dipandang dengan rasa hormat, sebab percaya, bahwa antara golongan benda-benda itu dengan dirinya ada suatu relasi yang intim dan sangat khusus (dalam *Totemism*, buku pertama Frazer).

Kata totem mula-mula dikenal dari karya *Long, Voyages and Travels of an Indian Interpreter* (London, 1791) yang menulis tentang "totam" di antara orang-orang Indian Chippeway. *J.F. McLennan* menulis tiga buah artikel mengenai hal itu dalam *Fortnightly Review* (1869/70), yang berjudul *The Worship of Animals and Plants*. Ia tidak mengemukakan teori khusus, namun dalam majalah yang sama tak lama kemudian teori tersebut diberikan oleh *Herbert Spencer*. Pengarang ini mengatakan bahwa penyebab kebiasaan itu adalah tidak sempurnanya bahasa. Seorang yang pada masa hidupnya menyandang nama binatang, nantinya menikmati pemujaan sebagai leluhur. Pada waktu itu tidak lagi dipahami bahwa nama bintang itu hanya merupakan nama belaka, dan mengira bahwa leluhur mereka itu benar-benar adalah binatang, yang sekarang akhirnya juga dipuja.

Selain *Herbert Spencer*, orang lain juga telah menciptakan dongeng semacam itu untuk menerangkan totemisme. Biarlah kita tinggalkan saja dongeng-dongeng semacam itu. Kita harus menyelidiki totemisme itu di sini secara singkat sesuai dengan kenyataan yang sebenarnya. Pada hakikatnya, totemisme merupakan aneka ragam persoalan yang besar. Dan pertama-tama kita harus menyelidiki dulu totemisme-klan yang paling terpencar. *Suatu klan adalah suatu kelompok unilineal, biasanya eksogam, yang dapat menelusuri asal-usul leluhurnya yang tradisional, atau dikatakan secara lebih tepat: yang para anggotanya dapat menelusuri identitasnya dari suatu simbol bersama, sering lewat asal-usul suatu leluhur atau kelompok bersama.* Pada sejumlah tempat di dunia kita dapati hubungan antara klan dan suatu

jenis tanaman atau binatang, dalam hal ini suatu benda; dan hubungan ini dinamakan totemistis oleh karena anggota-anggota klan itu menyadari adanya suatu relasi khusus dengan totem tersebut, dan relasi ini akan dibahas lebih lanjut. Totem ini, demikianlah mereka berkata, adalah mereka punya.⁸ Sering mereka itu menamakan diri mereka menurut totem ini. Kadang-kadang anggota klan dan totem itu berasal dari suatu leluhur bersama, berupa binatang ataupun manusia, atau yang mempunyai anak-anak yang berupa binatang ataupun berupa manusia. Dalam kasus-kasus lain totem itu dibuat oleh leluhurnya atau leluhur itu mengalami suatu peristiwa khusus dengan totem tersebut.

Hubungan istimewa dengan totem dapat dinyatakan dengan sejumlah cara. Kadang-kadang anggota-anggota klan menggunakan suatu lencana pada peristiwa tertentu, yang merupakan lencana totem. Sering terjadi bahwa totem tidak boleh dibunuh atau dimakan. Namun juga sebaliknya bisa terjadi. Kadang-kadang anggota-anggota klan itu bangga bahwa leluhur mereka telah menciptakan semacam makanan tertentu atau telah menciptakan jenis tertentu, yang dengan nikmat mereka makan seperti juga anggota-anggota klan lain. Dalam hal-hal demikian adalah biasa, bila klan totem itu dibebani kewajiban untuk melakukan ritual-ritual tertentu yang mengakibatkan ciptaan jenis tersebut akan terus berlangsung.

Totem tidak selalu binatang atau tanaman. Matahari dan bulan bisa dijadikan totem, kadang-kadang juga gunung atau sungai tertentu. Dalam hal ini, semuanya mungkin, dan sehubungan dengan hal ini, suatu klan tidak mesti mempunyai satu totem, tetapi mempunyai suatu seri totem dengan satu atau dua di antaranya yang karena pentingnya, biasa disebut-sebut. Di mana hal yang semacam itu terjadi (Marind-Anim, beberapa suku di Australia) alamnya sedikit banyak terbagi untuk dan oleh seluruh klan itu. Pembagian itu mendapat bentuk pengklasifikasian, bilamana klan-klan itu terbagi lagi dalam *moiety* atau *phratri*. Di mana terdapat totemisme yang "multiple", pengklasifikasian tersebut sering terjadi. Pada suku Marind-Anim terdapat misalnya, separuh-suku yang satu bertalian dengan tenggara, musim kering, matahari, bulan, tanah kering, tanaman tanah kering, dan aktivitas seperti homoseks serta pimpinan ritual besar, sedang pengaruh yang lain bertalian dengan barat laut, musim hujan, air, laut, rawa-rawa dan aktivitas-aktivitas seperti hetero-seks, mengayau, ilmu sihir dan pesta. Hal yang lain bisa juga terjadi. Pada suku Massim Selatan di Irian timur paling ujung, setiap klan memiliki empat totem: seekor burung, seekor ular, seekor ikan, dan sebatang tanaman. Burung selamanya menjadi totem utama. Setiap klan jadi terasosiasi dengan semua segi alam.

Tidak banyak persatuan yang terdapat pada suku Massim Selatan ini. Kemungkinannya sangat beraneka ragam. Juga kelompok-kelompok yang saling berkaitan dengan totem itu, sangat berbeda-beda. Biasanya kelompok itu adalah suatu klan, akan tetapi bisa juga sub-klan, seksi, *phratri*, dan *moiety* bisa mempunyai totemnya yang sendiri. Hal ini terjadi di Australia; setiap kelompok nampaknya cenderung untuk mengasosiasikan dirinya dengan suatu simbol totem. Bahkan di Australia terdapat totemisme kelamin. Masing-masing kelamin memiliki totemnya sendiri, misalnya kelelawar dan burung hantu. Bilamana suku Kurnai (Australia Selatan)

⁸NB: orang baru dapat berbicara tentang totemisme bilamana semua klan yang menjadi bagian dari masyarakat itu, memiliki totem semacam itu.

membunuh totem dari kelamin lain, maka hal ini dianggap sebagai suatu penghinaan yang menantang suatu aksi. Pertempuran di antara kedua kelamin menyusul dan, seperti yang bisa diharapkan dari pertempuran semacam itu, akhirnya menyusul perkawinan.

Juga ditemukan suatu bentuk totemisme lain lagi, yakni totemisme perorangan. Maka antara seorang pribadi dan suatu jenis terjadilah relasi totemisme semacam itu. Hal ini terutama terdapat di Amerika-Utara sehubungan dengan apa yang dinamakan *vision-quest*. Setiap pemuda (kadang-kadang juga gadis) harus berpuasa dalam kesepian untuk mendapatkan suatu ilham dan dari ilham perorangan itu dapat dijadikan suatu totem. Totemisme perorangan terdapat di Australia antara para dukun.

Tentu saja terdapat perbedaan penting antara totemisme klan (atau kelompok) dengan totemisme perorangan. Dalam hal yang pertama relasi dengan totem itu didasarkan atas kelahiran, yaitu asal-usul atau kelamin, tetapi bagaimanapun juga dalam urutan tata alamiah, sedangkan dalam totemisme perorangan, merupakan pengalaman istimewa. Perbedaan itu nampaknya lebih penting dari yang sebenarnya. Pada akhir abad ini ternyata yang terakhir (ialah asosiasi dengan suatu pengalaman istimewa) juga mungkin dengan beberapa totem kelompok tertentu. Pada waktu itu ditemukan kasus, bahwa di Australia Tengah, totem itu ditentukan atas dasar suatu pengalaman seorang ibu. Bilamana ia merasakan hidup pertama dalam kandungannya, maka ia memberitahukan kepada orang tua-tua mengenai tempat kejadiannya. Orang tua-tua itu kemudian mampu menetapkan leluhur totem yang mana telah berjasa dalam peristiwa itu. Persoalannya ialah bahwa pada saat itu suatu benih hidup masuk menembus tubuh wanita itu, ialah benih yang dikirim oleh leluhur totem itu atau yang identik dengannya. Benih itu menembus kandungan wanita itu dan berinkarnasi lagi di dalam kandungan. Hal semacam itu disebut totemisme-konsepsi. Di tempat lain totem itu bisa didasarkan atas impian ayah. Hal ini disebut totemisme impian. Dalam kedua hal tersebut, hamilnya wanita itu tidak dikatakan disebabkan oleh ayahnya, akan tetapi oleh leluhur totem. Peran ayah dalam menjadi ayah itu tidak diakui. Namun demikian antara ayah dan anak, benar ada hubungan, sebab juga pada totemisme-konsepsi dan totemisme impian anak tetap menjadi anggota kelompok yang berurusan dengan ritual totem-kultus patri-klanannya, yakni totem-kultus ayah dari anak tersebut. Totem impian atau totem konsepsi adalah suatu hubungan perorangan yang bersifat supernatural yang bisa menjadi satu atau tidak dengan totem-klan dari sang ayah, namun yang tidak akan merugikan keanggotaan kelompok kultus ayahnya (jadi sekaligus kultus klan) yang juga kelompok kultusnya. Sebelum tahun 1890, hal ini hanya diketahui sedikit sekali, dan memberi kesempatan untuk segala macam fantasi. Salah seorang di antaranya yang ikut melakukan khayalan itu ialah *Robertson Smith*. Akan tetapi bukan karena hal itu, ia tetap terkenal dalam sejarah dan dewasa ini pun tetap dikutip. Ia adalah seorang dengan kepribadian yang luar biasa.

4. W. Robertson Smith (1846–1894) dan Arti Ritual

Robertson Smith adalah seorang yang berbakat luar biasa. Ia belajar teologia, sastra Semit, dan ilmu pasti dan pada umur 24 tahun sudah menjadi guru-besar dalam baha-

sa Timur (yakni bahasa Semit) dan Perjanjian Lama pada Free Church College, Sekolah Tinggi Teologia di Skotlandia, yang karena Calvinismenya yang ketat dapat dipersamakan dengan *Nederlandse Gereformeerde Kerken* di Kampen. Timbul konflik antara R. Smith dengan gerejanya, karena artikel-artikelnya tentang *Perjanjian Lama* dengan *Encyclopaedia Britannica*. Suatu proses gereja, yang berlangsung lima tahun, berakhir dengan pemecatannya. Dua tahun kemudian ia memegang jabatan guru-besar dalam bahasa Arab di Cambridge (1883). Karyanya yang terpenting ialah *Kinship and Marriage in early Arabia* (1885) dan *Lectures on the Religion of the Semites* (1889). Buku pertama itu hanya penting karena yang kedua. Dalam buku itu ia berusaha untuk membuktikan bahwa orang-orang Semit (Arab dan seterusnya) pernah mengenal matrilineat dan totemisme, dan totemisme ini dipandang sebagai pemujaan binatang. Alasan-alasan yang diajukannya untuk itu adalah lemah, demikian lemahnya sehingga Frazer sendiri, yang tidak pernah takut untuk melakukan terkaan, tidak bisa diyakinkan dengan alasan-alasan itu. Jika Robertson Smith tidak membelanya dalam *Lectures*-nya, buku itu sekarang tentu sudah dilupakan orang.

Lebih penting dari *Kinship and Marriage* ialah *Lectures on the Religion of the Semites*-nya, yang hingga sekarang pun masih merupakan kuliah-kuliah yang memikat, meskipun terkaan, yang oleh Robertson Smith digunakan sebagai dasar, sudah lama terkejar oleh fakta-fakta. Robertson Smith bertitik tolak dari pemikiran yang lain sekali dari Tylor. Tylor selalu mempersoalkan doktrin dan ajaran. Pengalaman pribadi Robertson Smith dengan doktrin tidaklah begitu menyenangkan dan sekarang diajukannya suatu *novum*: gagasan, bahwa kepercayaan dan dogma, bagi pengetahuan religi lebih penting daripada ritual, adalah suatu salah pengertian, yang bersumber pada pertengkarannya dogma dalam lingkungan religi Kristen, di mana persoalan-persoalan tentang doktrin dinilai luar biasa tingginya. Dogma membuat orang buta terhadap kenyataan, yang mengajarkan, bahwa ritus itu tetap dan tidak berubah, sedangkan penafsiran dapat berubah.⁹ Bagi para seniman zaman klasik hal ini tidak begitu dihiraukan. Setiap orang boleh saja berpikir mengenai makna ritual itu menurut kehendak hatinya, asal saja ritual itu dilaksanakan tanpa cela. Mitos yang menjelaskan tentang ritus, tidak merupakan inti ritus. Yang diwajibkan ialah ritus, dan bukan kepercayaan. Karena itu asal-usul ritus seharusnya tidak dicari dalam mitos, sebaliknya asal-usul mitos itulah yang harus dicari dalam ritus.

Novum kedua dalam argumentasi Robertson Smith ialah perhatiannya terhadap makna sosial dari religi. Ritus itu merupakan bagian dari kehidupan sosial kelompok yang terorganisasi, yang di dalamnya orang dilahirkan. Setiap orang menunaikan kewajiban keagamaannya menurut wataknya, artinya dengan lebih atau kurang bergairah, tetapi tidak ada seorang pun yang tidak beragama, sebab pelaksanaan ritual adalah kewajiban sosial. Oleh sebab itu religi itu tidaklah "*for the saving of souls, but for the preservation and welfare of society*" (30), suatu pendirian, yang kemudian dijadikan pendirian aliran Prancis (dan aliran ini juga bisa mengandalkan ajarannya

⁹Robertson Smith di sini kuat. Suatu contoh yang baik tentang ritus yang dapat berubah terdapat pada Tylor. Pemujaan pada dewa Roma Romulus, yang menyembuhkan kanak-kanak, dilanjutkan setelah Roma dikristenkan dalam pemujaan H. Theodorus pada mezbah yang ditahbiskan kepadanya di dalam gereja yang dibangun atas puing-puing kuil Romulus. St. Theodorus, seperti juga Romulus, menyembuhkan kanak-kanak yang sakit (II, 207 dari edisi Radin).

pada *Fustel de Coulanges*). Religi menurut Robertson Smith adalah suatu pertalian antara para anggota persekutuan bersama dan suatu kekuasaan, yang memperhatikan kesejahteraan persekutuan dan melindungi hukum-hukum dan ketertiban susilanya.

Pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh Robertson dalam hal ini dipengaruhi oleh latar belakang masa lampau teologianya. Apakah dalam ide ketuhanan itu yang terpenting keadilan yang menuntut balas (seperti dalam Calvinisme yang dianut oleh Free Church of Scotland) atau kemurahan Tuhan? Jelas apa yang dipikirkan oleh Robertson Smith, tetapi kita langkahi saja mengenai perinciannya. Kemasyhurannya didapat oleh R. Smith berkat *novum* ketiganya, ialah teorinya tentang persembahan korban. Pada orang-orang Semit—mereka adalah peternak—persembahan korban, menurut Smith, adalah bentuk persembahan korban yang tertua. Dari sumber-sumber (terutama Kitab Suci) ternyata bahwa ada tiga bentuk yang mungkin: korban itu dibakar dan dengan demikian dewa itu benar mendapat persembahan korban; korban itu dimakan oleh para pendeta; korban itu dinikmati oleh dewa dan pembawa korban bersama. Pikiran bahwa dewa itu sendiri yang makan korban itu, terlalu kasar dan kurang sopan untuk dapat bertahan. Yang mungkin ialah dimakan bersama, dan dewanya mendapat darahnya (*Alkitab* menamakannya rohnya) yang mengalir ke tanah. Persembahan korban di Israel sebelum perantauan, seperti yang kita kenal dari buku Samuel (1 Sam. 9:12 vv), adalah perjamuan korban yang dimakan bersama. Setiap kelompok lokal memiliki tempat persembahan korban sendiri-sendiri, di mana pada pesta tahunan seekor binatang dari kawanan ternak itu disembelih. "Suatu korban adalah suatu upacara terbuka dari suatu kota atau klan, dan ayah sebagai kepala rumah-tangga biasa menyediakan sajiannya hingga pada pesta tahunan. Sementara itu perasaan keagamaannya dipenuhi dengan janji-janji yang harus ditebus ketika saat pesta itu tiba. Lalu mengalirlah mereka dari segala penjuru menuju tempat suci itu dengan pakaian yang paling menggembirakan, mereka berangkat dengan sukacita disertai suara musik serta membawa tidak hanya binatang korbannya tetapi juga persediaan roti dan anggur untuk pestanya. Hukum pesta itu ialah kesediaan menyambut tamu tanpa batas; tidak ada korban yang lengkap tanpa tamu" (236). Suatu perayaan pesta, yang—demikian R. Smith—khas bagi religi; dalam religi itu mereka yang beriman, tanpa terganggu oleh perasaan sadar akan kesalahan, yakin dan percaya, bahwa mereka dan ilahnya adalah teman akrab dan dipersatukan dengan ikatan erat berdasarkan kenyataan, bahwa ilah dan manusia tercakup dalam persekutuan yang sama. Religi adalah urusan sosial; religi termasuk dalam masyarakat yang ilahnya menjadi bagiannya.

Sebelum membahas konsekuensi, yang dikaitkan R. Smith pada uraiannya, patut dikemukakan bahwa uraian tentang pesta persembahan korban itu adalah sangat baik. Tetapi semua itu tidak mungkin dikutipnya dari *Alkitab*, sebab uraian yang sedemikian terinci tidak terdapat dalam *Alkitab*. Juga tidak mungkin dikutipnya dari kepustakaan lain. Akan tetapi R. Smith mempunyai perasaan yang tajam tentang apa yang menjadi inti religi. Yang mengherankan ialah bahwa ia belum pernah melihat pesta semacam itu, sedangkan saya sudah. Saya pernah melihat pesta semacam itu dengan mata kepala sendiri hingga selesai di Lombok-Utara, lengkap dengan janji-janji, persembahan korban, musik, dan makan-makan.

Segi, yang akhirnya dimintakan perhatian sepenuhnya oleh R. Smith, ialah mutu ternak korban persembahan itu. Ternak itu bukan sembarang ternak, akan tetapi seekor dari kawanan ternak. Tidak boleh ada cacat pada ternak itu. Segera setelah ternak itu dibawa ke tempat persembahan korban, ia menjadi suci. Sebab itu, dagingnya juga harus dimakan di tempat persembahan korban. Ternak itu begitu keramatnya, sehingga para peserta juga harus suci. Mereka yang sedang dalam keadaan duka dan mereka yang sakit tidak dibolehkan ikut serta. Dari mana kesucian ternak persembahan korban itu? Kekeamatan itu mengingatkan kita pada kekeamatan ternak totem. Sampai pada titik ini Robertson mengambil langkah yang menentukan: ternak persembahan korban itu digunakan sebagai pengganti ternak totem. Mula-mula persembahan korban itu berarti tidak lebih dari memakan ternak totem, artinya ilah itu sendiri, agar dengan demikian mendapatkan bagian dari keilahiannya. Jadi suatu komuni. Satu teori yang luas cakupannya dan di latar belakang pemikiran penggarang terbayang komuni Kristen sebagai model korban tersebut.¹⁰ Juga di dalam hal itu, keilahian itu dimakan dan orang pun merasakan apa yang hendak dinyatakannya: ritus itu tidak berubah. Selamanya ialah keilahian itu yang dimakan. Hanya penafsirannya yang berubah.

Robertson Smith tidak mengucapkan pemikiran ini, meskipun—menjelang akhir bukannya—ia hampir-hampir melakukannya. Baru 25 tahun kemudian perumusan tegas tentang pemikiran ini diberikan oleh *Freud*, bahkan atas dasar yang telah dibacanya dari Smith. Tetapi Robertson Smith tidak merasa perlu untuk mempermalukan orang-orang sezamannya dengan menyerang apa yang dianggap suci oleh mereka, sedangkan Freud merasa hal itu perlu.

Sementara itu menjadi jelas, mengapa Robertson berusaha agar pemikirannya dapat diterima bahwa orang-orang Semit itu sudah mengenal totemisme. Dari situlah persembahan korban itu harus dicari penjelasannya. Argumen-argumennya sudah sangat lemah dan yang terpenting di antaranya dianggap merupakan kebenaran teorinya dan bukan membuktikannya. Demikianlah misalnya petunjuk bahwa sekali-kali pernah dikorbankan binatang seperti babi, ikan dan tikus, binatang-binatang yang dianggap najis oleh Israel di zaman pra-pengasingannya. R. Smith menyimpulkannya, bahwa persembahan korban itu tadinya adalah korban totem, tetapi untuk itu, sedikit pun ia tidak memiliki bukti. Tidak terdapat satu pun petunjuk yang dapat diterima sebagai argumen bahwa di antara orang-orang Semit terdapat totemisme. Dengan demikian satu-satunya pegangan yang dapat diajukan oleh R. Smith ialah suatu cerita yang menyatakan bahwa makan secara ritual seekor dari kawanan ternak itu, pernah mempunyai arti memakan ilah. Cerita ini berasal dari H. Nilus, seorang pertapa yang dalam abad ke-3 sesudah Kristus bertempat tinggal di daerah Sinai dan menyaksikan masa kelaparan di tempat itu. Orang-orang Arab, yang bertempat tinggal di sana memakan untanya, sedangkan biasanya mereka itu tidak akan pernah mau menyembelihnya. Makan itu, mereka lakukan dengan cara yang aneh. Unta itu ditaruh terikat pada suatu mezbah batu yang kasar. Tiga kali mereka mengelilinginya berjalan kaki sambil menyanyi-nyanyi. Lalu pemimpin mereka melukai unta itu dan

¹⁰Jelasnya, yang menjadi persoalan di sini ialah ajaran Gereja Katolik Roma tentang korban misa, seperti yang ditetapkan oleh Konsili Trente (1545–1563): ulangan korban Kristus yang tak berdarah di salib dan roti dan anggur diubah menjadi tubuh dan darah Yesus Kristus (ajaran transubstansiasi).

cepat-cepat meminum darahnya. Kemudian seluruh gerombolan itu menyerang unta itu, memotong-motong dan mereka memakan dagingnya mentah-mentah. Tindakan itu harus mereka selesaikan pada saat antara menjelang terbitnya bintang pagi dan saat menghilangnya bintang itu karena cahaya matahari.

Dalam pelaksanaannya, tindakan itu merupakan perbuatan ritual, dan bagi R. Smith tidak lagi diragukan, bahwa dalam penyembelihan darurat ini, semua tindakan persembahan korban yang lama, tetap terpelihara. Ilah itu sendiri dimakan mentah-mentah untuk menguatkan persatuan mistik antara ilah dan manusia. Unsur pengikat antara ilah dan manusia ialah nyawa bintang suci itu, yang—sebagai totem—berkerabat dengan ilah dan manusia. Nyawa itu menghuni daging ternak, namun yang terbanyak berada di dalam darahnya.

Darah itulah *res sacramenti* yang sebenarnya. Mengalirkan darah dan meminumnya merupakan tindakan persekutuan, seperti yang dikenal dalam sejarah dalam bentuk persaudaraan darah. Masing-masing mencampurkan (sedikit) darah dan minum campuran itu. Jika si pembawa korban di tempat persembahan korban melukai dirinya dan mengalirkan darahnya di situ, hal itu bukan merupakan pengganti korban manusia, melainkan suatu tindakan persekutuan yang sungguh-sungguh, yakni persaudaraan darah. Dalam persembahan korban ternak, tekanan terletak pada darah. Bilamana memakan ternak itu secara mentah-mentah dihentikan, maka darahnya disimpan tersendiri. Darah itu dibiarkan mengalir hilang. Darah menjadi bagian ilah, sedangkan daging menjadi bagian manusia. Pada tahap ini, totem itu sudah lenyap. Binatang dari kawanan ternak itu telah menggantikan kedudukan totem, tetapi ternak itu masih tetap suci, begitu suci, sehingga ilah dan manusia dapat menikmatinya bersama. Itulah tahap korban dalam pesta, yang dipakai R. Smith untuk memulai argumennya, suatu komuni antara ilah dan manusia dengan perantaraan jamuan bersama. Dari tahap ini mulai bercabang dua jalur, sebuah menjadi kabur dan sebuah yang diperbarui secara intensif. Jalur yang kabur itu melalui proses pemikiran bahwa korban itu adalah suatu cukai, yang di satu pihak merupakan korban persembahan oleh orang Yunani dalam zaman Paulus, dengan sebagian dagingnya bisa diperjualbelikan di pasar, dan di lain pihak pada pemeliharaan ritual yang dilakukan menurut hukum Islam, yang mengharuskan setiap ternak disembelih atas nama Tuhan yang rahman dan rohim serta membiarkan darah itu mengalir ke luar. Degenerasi persembahan korban itu dapat dimengerti dalam rangka perkembangan yang terus maju. Dengan meningkatnya jumlah penduduk, binatang-binatang perburuan itu semakin lama semakin menghilang, sehingga untuk penyediaan daging, orang-orang itu harus semata-mata mengandalkan kepada kawanan ternak. Oleh karena itu, penyembelihan itu menjadi semakin sering, begitu sering, sehingga lambat-laun tidak mungkin untuk membuat setiap penyembelihan menjadi suatu korban persembahan atau suatu pesta. Kesucian kawanan ternak lalu menjadi hilang.

Lebih sulit untuk jalur yang diperbarui secara intensif. Jalur tersebut terdapat terutama pada korban perdamaian dengan ilah. Ini terjadi bilamana ada sesuatu yang harus didamaikan dengan ilah. Orang tidak begitu saja dapat makan bersama dengan ilah. Korban perdamaian itu adalah untuk ilah, karena itu dibakar seutuhnya atau dianggap suci, sehingga hanya imam yang boleh makan dagingnya. Si pembawa korban perdamaian itu hanya boleh menerima abu yang ditaburkan di atas tubuhnya

atau darah yang dialirkan di atas tangannya. Kadang-kadang ia hanya sebentar dibolehkan menyentuh ternak korban itu sebelum dipotong. Dalam hal ini ternak korban itu menggantikan tempat pembawa korban, yang karena dosanya, seharusnya mati. Desakralisasi kawanan ternak selanjutnya mengalami perkembangan baru. Pada mulanya kawanan ternak—pengganti ternak totem—dianggap suci. Kawanan ternak itu, walaupun suci, ternak itu adalah anggota suku, karena itu hubungan antara dewa dan manusia dapat dipererat dengan menjadikan ternak semacam itu, korban perdamaian. Ketika kawanan ternak hilang arti kesuciannya, maka diperlukan suatu penafsiran baru tentang persembahan korban. Dalam penafsiran yang baru ini ternak itu *menggantikan* anggota suku yang sebenarnya seorang manusia yang mestinya dijadikan korban persembahan. Sebenarnya manusia itu lebih suci daripada ternak, jadi lebih tepat untuk dijadikan korban persembahan daripada ternak. Di banyak daerah memang manusia yang dijadikan korban persembahan, misalnya pada bangsa Aztek. Di tempat lain justru ternak yang menggantikan manusia, dan karena menggantikan manusia, dagingnya tidak bisa dimakan. Manusia tidak memakan sesamanya sendiri. Karenanya korban persembahan itu harus dibakar.

Dengan korban bakaran untuk menjadi rukun kembali, persoalannya menjadi aneh. Korban persembahan itu harus dilakukan di luar kuil. Hal itu juga berlaku bagi korban manusia (kecuali itu, suatu argumen yang sulit dipertahankan, sebab di antara orang-orang Aztek pasti hal itu tidak ada). Dimatikan di luar kuil ini juga berlaku bagi para penjahat. Mereka itu bahkan dibawa ke luar kota untuk dibunuh. Robertson Smith tidak bermaksud untuk menjengkelkan orang lain, dan ia pun tidak menguraikan pemikiran itu lebih lanjut. Namun petunjuk ke arah Kristologi adalah demikian jelas, sehingga maksudnya tidak dapat disalahartikan. Di Israel penjahat (juga Yesus) dihukum mati di luar kota. Dari konfliknya dengan gereja, Smith sepenuhnya menanggung konsekuensinya. Ritus itu tetap ada, bahkan menjadi wajib, tetapi interpretasinya diubah, dan hanya dalam dunia Kristen orang dituntut karena interpretasinya.

Bukti yang memperkuat argumentasi R. Smith adalah nihil. Namun hal itu tidak menghilangkan beberapa unsur baru yang dikemukakan dalam pandangannya mengenai religi: mitos sebagai interpretasi ritus, sifat sosial religi dan arti persembahan korban sebagai sarana komuni antara ilah dan manusia. Dibandingkan dengan rasionalisasi yang datar dari Tylor, pandangan R. Smith adalah suatu langkah maju yang penting. Robertson Smith melalui *Lectures*-nya telah memberikan pengaruh yang tidak terhapuskan lagi pada pembentukan teori, yaitu bahwa ritus bertujuan mengadakan komuni antara ilah dan manusia ternyata merupakan pemikiran yang subur sekali.

5. Sir James George Frazer (1854–1941) dan Studi tentang Magi

Wakil terakhir aliran klasik dalam antropologi, yang karyanya dikemukakan di sini, adalah Frazer. Sejak semula Frazer adalah seorang klasikus (tetapi juga ahli hukum) yang menjadi sarjana karena studinya tentang magi. Karyanya bertahun-tahun mempunyai pengaruh besar. Frazer adalah seorang kompilator besar, keranjingan keinginan untuk menyusun bahan etnografi yang sangat besar dan memungkinkan para sarjana dari disiplin lain mempelajarinya. Sebenarnya tidak adil

terhadap Frazer, kalau studi itu dikatakan hanya terbatas pada kompilasi, sebab di belakang nafsu kompilasi tersebut terdapat keinginannya untuk menyusun sebuah sejarah yang bersifat terkaan dari jiwa manusia. Meskipun terdapat keberatan-keberatan yang dapat (dan harus) diajukan terhadap suatu "*conjectural history*", perlu diakui bahwa ia telah berusaha untuk mencapai cita-citanya dengan sangat banyak akal dan inteligensi. Frazer telah dinamakan seorang penulis yang indah karena kemampuan retorikanya yang tidak terbandingkan. Kenyataannya ia lebih dari itu; berulang kali terdapat dalam argumentasinya yang beraneka-ragam dan dalam konstruksi-konstruksinya yang dapat diperdebatkan, bukti-bukti pemikiran analitis-nya yang tajam. Arti pentingnya tidak semata-mata terletak dalam bidang pemikiran, akan tetapi khususnya dalam segi religius kebudayaan. Juga struktur sosial berulang kali mendapat perhatiannya.

Sementara itu sudah dapat dipastikan bahwa Frazer adalah seorang penulis bermacam-macam soal yang mengagumkan. Volume karyanya bahkan tidak terkalahkan oleh orang-orang seperti Bastian dan Schmidt. Apa pun yang dimulainya, berkembang menjadi volume yang besar. Karya pertamanya bersifat ramalan. Ia diundang untuk menulis suatu artikel tentang totemisme bagi *Encyclopedia Britannica*. Hanya sebuah ikhtisar yang dapat dimuat, sedangkan karyanya sendiri terbit sebagai buku berhalaman lebih dari 100 dengan judul *Totemism*. Ini terjadi dalam tahun 1887. Buku itu bersama dengan sumbangan-sumbangan lain dicetak-ulang dan dilengkapi dengan judul *Totemism and Exogamy*, yang terbit dalam tahun 1920 dalam empat jilid besar, dan dalam tahun 1937 disusul oleh sebuah suplemen. Frazer kemudian berturut-turut mengembangkan tiga teori mengenai totemisme, yang endapannya terdapat dalam bukunya *Totemism and Exogamy*. Kini karya tersebut tidak perlu mendapatkan perhatian. Wawasan yang cepat berubah seperti yang ditunjukkan oleh Frazer, tidak membantu untuk memberikan nilai yang besar pada teori-teorinya tentang totemisme. Teorinya merupakan teori yang sangat khusus, suatu konstruksi dugaan tanpa bukti, yang nilainya harus diterima berdasarkan pada corak akal tertentu dan semua teori semacam itu, tidak pernah dapat dibuktikan.

Karya utamanya *The Golden Bough* juga mengalami sejarah pertumbuhan yang tetap. Untuk pertama kalinya pada tahun 1890, karya itu terbit dalam dua jilid, kemudian edisi ketiga (jilid terakhir terbit tahun 1915) terdiri dari 12 jilid, sementara dalam tahun 1936 masih menyusul *Aftermath*. Juga tebal-tebal adalah terbitan Pausaniasnya dengan komentar, *Pausanias's Description of Greece*, 6 jilid (1896); *Folklore in the Old Testament* (3 jilid, 1918) dan *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (3 jilid, 1913-1924). Sedangkan ini hanya merupakan bunga rampai dari karya yang sangat besar yang tidak hanya dicurahkan kepada studi antropologi, tetapi juga pada zaman klasik kuno. Yang paling terkenal ialah *The Golden Bough*. Menurut hemat saya sudah tepat. Buku itu buku penting, yang juga mudah dibaca, setidaknya terbitan yang dipersingkat dari tahun 1923 (yang membutuhkan 700 halaman huruf kecil). Buku itu mendapatkan namanya dari bidang yang paling penting dikuasai oleh Frazer, yakni zaman klasik kuno. *The golden bough* atau dahan emas ialah dahan yang dipatahkan oleh Aeneas atas nasihat para Sybil sebelum ia menempuh perjalanannya ke kerajaan maut.

Tema buku itu menarik hati, ialah tentang raja-imam Nemi, yang dengan pedang terhunus menjaga pohon di hutan Nemi (tidak jauh dari Roma). Siapa yang berhasil mematahkan dahan dari pohon itu, boleh diadu dengan Rex Nemorensis (raja Nemi), dan jika dapat mengalahkan raja itu, akan menjadi penggantinya. Ini adalah tema raja dewa, yang pribadinya merupakan jaminan atas kesuburan tanah yang selalu menjadi muda kembali dan oleh karena itu tidak boleh menjadi tua. Raja itu tidak saja seorang penguasa, ia terutama adalah seorang imam, dan sebagai imam ia adalah dewa. Rex Nemorensis adalah salah satu contohnya. Ia adalah identik dengan Virbius yang dipuja di tempat keramat Nemi. Virbius ini sama dengan pahlawan Yunani Hippolytus yang lari dari kerajaan maut dan disembunyikan oleh Diana dari kemarahan Zeus atas pelarian tersebut. Di tempat persembahan itu ia diserahkan oleh Diana pada Egeria, bidadari pohon eik, kekasih raja Numa dari Roma. Secara panjang lebar Frazer membahas semua simbolik, yang tersirat dalam cerita itu. Pohon eik adalah simbol kesuburan, akan tetapi juga simbol raja-raja Roma. *Pontifex maximus* (= imam tertinggi, suatu fungsi raja-raja zaman kuno yang di dalam republik dijabat oleh konsul pertama) menghias dirinya dengan daun-daun eik. Pohon eik itu juga ada kaitannya dengan pohon Mei yang terkenal dari cerita rakyat di Eropa, ialah suatu simbol musim semi yang selalu menjadi baru, seperti Rex Nemorensis yang baru mengalahkan yang lama menjadi simbol kerajaan yang menjadi baru dan menjadi muda kembali. Juga berbagai kekhususan-kekhususan sejarah muncul. Sekali setahun Diana di Nemi mendapat persembahan korban. Diana memberkati kanak-kanak. Hal ini terjadi pada tanggal 12 Agustus, hari ulang tahun Diana, tetapi juga hari ulang tahun St. Hippolytus yang suci dari Katolik Roma, seperti juga rekan senamanya di Yunani, pahlawan Hippolytus alias Viribus, dewa tempat keramat itu, yang mati karena diinjak-injak kuda.

Buku itu penuh simbolik yang memikat hati, yang membuat bacaannya mengasyikkan, meskipun cara argumentasi kurang kuat. Buku itu juga memuat berbagai bahan yang menarik hati mengenai jabatan raja yang bersifat kedewaan, yang kenangannya masih kita miliki dalam ungkapan pemerintahan raja demi anugerah Tuhan. Jabatan raja tersebut hanya merupakan bayangan samar dari jabatan raja yang sekaligus merupakan jabatan imam seperti yang terdapat di banyak tempat di dunia ini.¹¹ Dan hingga beberapa ratus tahun yang lalu masih terwujud dalam kemampuan raja-raja Inggris dengan menumpangkan tangan menyembuhkan penyakit *koningszeer* (suatu radang kelenjar (tuberkulose?) di leher). Pertanyaan pokok ialah, bagaimana jabatan raja yang bersifat kedewaan semacam itu dapat dipercaya? Bagaimanakah vitalitas—dan virilitas—raja dapat menghasilkan kesuburan tanah, seperti antara lain kepercayaan rakyat Shilluk pada Nil Putih, di mana rajanya dibunuh, jika terlihat tanda-tanda impotensi padanya? Kepercayaan macam apakah itu, yang memberikan pengaruh semacam itu kepada raja?

Dengan demikian kita terbentur pada tema buku yang ditempatkan di belakang, ialah kepercayaan kepada magi, dalam daya gaib berbagai tindakan-perlambang. Magi didefinisikan dengan berbagai macam cara. Yang paling sederhana dan paling dapat diterima ialah menggunakan istilah tersebut untuk *tindakan-tindakan ritual sederhana yang diarahkan pada suatu efek kongkret*. Dengan definisi yang demikian

¹¹Juga di Indonesia. Bandingkan, antara lain, H.G. Schulte Northolt, *The Atoni of Timor* (1971).

(dan saya ingin mempertahankan definisi ini), maka doa untuk memohon sesuatu juga termasuk di dalamnya. Frazer dan rekan-rekan sezamannya melihatnya lain. Mereka itu akan menolak definisi ini sebagai tidak lengkap dan akan berkeras untuk menambahkan pada kata-kata terakhir definisi (tindakan ritual): yang karena sifat simbolisnya menggarisbawahi keinginan dan hasilnya sedemikian rupa, sehingga yang percaya memberikan pada magi suatu efek yang memaksa.

Efek yang memaksa dari magi inilah yang menonjol pada Frazer. Baginya magi tidak ada urusannya dengan religi. Dengan mendasarkan pendapatnya sama seperti Tylor, yaitu bahwa magi itu bertopang pada asosiasi gagasan yang salah, ia menetapkan bahwa magi itu pada hakikatnya merupakan ilmu yang salah. Magi bertopang pada dua prinsip. Prinsip pertama dinamakannya *Law of Similarity*, Hukum Persamaan, yang mencakup, bahwa "*like produces like, or that an effect resembles a cause*" (dalam bahasa Indonesia: penyebab yang sama akibatnya pun sama, dan akibatnya pun sama seperti penyebabnya). Prinsip itu cukup sehat, akan tetapi orang primitif menyimpulkan hal itu, bahwa setiap efek yang diinginkan olehnya, dapat dicapai semata-mata dengan menirukan prosesnya. Jika ia membuat suatu boneka kecil yang sederhana dari seseorang dan dikubur di tempat yang becek sehingga boneka itu perlahan-lahan menjadi busuk, maka orang yang digambarkan dengan boneka kecil itu akan menjadi sakit dan mati merana. Ini adalah *magi imitatif*, yang juga disebutnya *magi homeopatik*. Prinsip kedua dinamakannya *Law of Contact* atau *Law of Contagion*. Benda-benda yang pernah berhubungan rapat, terus saling mempengaruhi pada suatu jarak, juga sesudah kontak fisik itu terputus. Bilamana orang mengambil sepotong kuku atau segumpal rambut, seremah makanan atau secarik pakaiannya dan orang menghancurkannya, maka pemilik aslinya akan menjadi sakit dan mati. Ini adalah *magi kontagius* atau *magi penular*.

Magi imitatif atau homeopatik dan magi kontagius atau magi penular terdapat berdampingan dan tercampur baur. Keduanya dapat digabungkan menjadi *magi simpatetik*, karena keduanya didasarkan pada dugaan bahwa benda-benda tersebut saling mempengaruhi karena simpati yang bersifat rahasia. Dukun itu yakin bahwa peraturan yang digunakannya dalam melaksanakan ilmunya sama dengan peraturan yang mengatur alam. Jadi peraturan itu dapat diterapkan secara universal. Magi adalah "*a false science as well as an abortive art*" (*Golden Bough*, Abr, ed. p. 11).

Frazer memberikan sejumlah besar contoh: menirukan ternak totem untuk menyuburkan jenisnya; membersihkan pisau yang menyebabkan orang terpotong untuk pengobatan lukanya. Magi juga terdiri dari pertarikan, sebab dari prinsip itu juga muncul apa yang tidak boleh diperbuat seseorang. Jadi tabu itu (menurut Frazer) adalah magi negatif. Sebaliknya peraturan yang positif—jadi apa yang memang harus diperbuat—adalah *charms*, suatu istilah yang tidak ada padanannya dalam bahasa Belanda (*jimat* dalam bahasa Indonesia—penerjemah). Untuk magi positif Frazer juga menggunakan kata *sorcery*, suatu istilah, yang kemudian dikhususkan bagi magi yang jahat, artinya magi yang digunakan untuk merugikan orang lain, atau juga ilmu sihir, magi yang anti-sosial atau magi hitam yang berlawanan dengan magi putih.

Catatan: mengenai terminologi yang sekarang dipakai: *medicijnman* (dukun) ialah orang yang menggunakan magi putih, tetapi hal itu tidak dilakukannya

secara pribadi namun bertindak sebagai ahli yang dibayar untuk jasanya. *Tovenaar* (ahli sihir) ialah orang yang secara profesional atau tidak menjalankan praktek magi jahat. Kedua istilah itu berkaitan dengan suatu kegiatan, yang dengan sengaja dan sering dilakukan sebagai spesialisasi. Kadang-kadang orang itu-itu juga menjadi dukun sekaligus ahli sihir. Ahli sihir harus dibedakan dari *hekserij* (*witchcraft* = ilmu suanggi). Seorang *heks* (suanggi) adalah seorang yang mempunyai sifat tertentu, yang dapat merugikan atau mematikan orang lain. Orang suanggi bisa memiliki mata yang jahat atau orang yang berubah menjadi serigala, yang di waktu malam dapat mengirimkan rohnya untuk membunuh orang lain. Suanggi tidak melakukan hal itu dengan sengaja, memang tidak perlu melakukannya dengan sengaja, sebab kekuasaannya didasarkan pada sesuatu yang ada dalam dirinya dan tidak dapat dikuasainya. Contoh-contoh indah tentang *witchcraft* (ilmu suanggi) terdapat dalam karangan E.E. Evans Pritchard berjudul *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937). *Witchcraft* (ilmu suanggi) tidak bisa dipelajari, tapi ilmu sihir bisa dipelajari.

Magi dalam pengertian umum yang diberikan oleh Frazer, adalah sejenis ilmu. Seperti juga ilmu, magi dimulai dari kepercayaan bahwa ada suatu tata-tertib alam yang tetap dan pasti. Karena itu magi berbeda dari religi, yang menganggap bahwa semua tata-tertib itu tergantung dari kekuasaan yang lebih tinggi, yang harus diambil hatinya. Titik tolak religi ialah suatu dunia, yang tidak terikat pada peraturan dan semuanya dilintasi oleh campur-tangan kekuasaan pribadi yang lebih tinggi. Magi lebih tua dari religi, suatu dalil yang oleh Frazer dianggap dibenarkan oleh orang-orang Australia, yang menurut pendapatnya hanya mengenal magi dan tidak mengenal religi. Religi baru terjadi setelah mulai ada wawasan bahwa magi gagal. "*The shrewder intelligences must in time have come to perceive that magical ceremonies and incantations did not really effect the results which they were designed to product*" (*The Golden Bough*, Abr, Ed. p. 57). Barulah orang memahami bahwa kejadian-kejadian itu disebabkan oleh kekuasaan-kekuasaan yang lebih tinggi yang tidak dapat diatur dan tidak dapat dikuasai. Itulah saatnya religi itu terjadi.

Nampaknya seakan-akan pendapat Frazer itu bertentangan dengan pendapat Tylor, yang menerangkan religi dari pemikiran falsafi para ahli filsafat primitif tentang asal-usul hidup, mati, dan mimpi. Pertentangan itu hanya mengenai beberapa butiran yang kurang penting. Frazer dalam kenyataannya menegakkan kembali hipotesis tentang suatu kurun-waktu tanpa religi dan ia tambahkan suatu alasan lagi pada alasan Tylor tentang terjadinya religi, yakni kegagalan magi. Tetapi ia tidak menentang Tylor dan pada hakikatnya hipotesis adalah tidak lain uraian lebih lanjut mengenai teorinya sendiri. Bagi Tylor, magi juga bukan religi dan bisa disimpulkan bahwa juga Tylor karena salah pemikiran cenderung untuk menganggap magi, sebagai yang lebih tua.

Sementara itu studi yang dilakukan oleh Frazer tentang magi mengemukakan suatu problema yang membuat antropologi menjadi sibuk hingga dewasa ini, ialah problema tentang apa yang dinamakan pemikiran primitif.

1. Perkenalan

HINGGA pada pergantian abad, wibawa evolusionisme garis-lurus seperti yang diwakili oleh Morgan dan Tylor (Tylor walaupun terbuka terhadap variasi sejarah) hampir tidak tergoyahkan. Pikiran dasarnya ialah bahwa ada suatu kepastian dalam tata tertib perkembangan, yang melintasi sejarah kebudayaan dengan kecepatan yang agak kecil atau agak besar. Ketika terhadap kewibawaan itu pada akhir abad ke-19 timbul sedikit oposisi, hal itu tidak berarti bahwa bentuk pemikiran evolusionistis ini tidak lama kemudian akan meninggalkan gelanggang. Puluhan tahun kemudian, Frazer masih tetap merupakan salah seorang dengan otoritas terbesar. Hal itu benar-benar mengagumkan karena dalam aliran klasik ada beberapa titik temu yang terbuka untuk kritik yang tajam terhadap Tylor dan Frazer. Robertson Smith jelas-jelas berada dalam posisi yang berlainan. Meskipun Smith seperti juga Tylor dan Frazer adalah seorang evolusionis yang yakin, Smith tidak dapat disalahkan bahwa ia adalah seorang rasionalis atau individualis, sedangkan terhadap kedua orang itu hal tersebut dapat dikatakan. Walaupun ia harus bekerja dengan bahan-bahan yang lemah faktanya, pemikiran R. Smith jauh lebih maju dari zamannya. Ia memperhatikan sifat sosial dari religi dan juga arti ritus sebagai sumber persekutuan antara manusia dan dewa-dewa. Bagi Smith, religi bukan suatu kekhilafan, seperti yang dikatakan (pada dasarnya) oleh Frazer dan Tylor.

Rasionalisme Tylor dan Frazer adalah suatu kenyataan yang lebih menyolok daripada individualisme mereka. Individualisme dalam periode itu masih selalu merupakan gejala yang sangat umum, tetapi rasionalisme tidak, walaupun tidak dalam ukuran yang ditunjukkan oleh "*primitive philosopher*" mereka. Sebabnya ialah baru kemudian psikologi itu menjadi ilmu, sehingga mereka berdua menggunakan psikologi yang sudah sangat kuno, yang masih ada hubungannya dengan empirisme Berkeley.

Pada akhir abad ke-19 ilmu pengetahuan sudah begitu bebas dari filsafat, sehingga untuk memperkuat pandangan ilmu pengetahuan atau untuk menentangnya, orang tidak perlu lagi mendasarkan alasan-alasan tersebut pada filsafat. Alasan-alasannya

harus didasarkan pada fakta, dan memang bahan-bahan fakta itulah yang dijadikan dasar sebagai keberatan terhadap teori-teori Tylor dan Frazer yang lambat-laun semakin menumpuk. Terhadap keberatan-keberatan tersebut akan diberi perhatian dalam bab ini dan beberapa bab berikutnya. Salah satu contoh tentang bahan-bahan fakta yang lebih baik ialah tulisan-tulisan R.H. Codrington yang terbit dalam tahun 1881 dan 1891. Ilmuwan ini memperkenalkan gejala *mana* dan *tabu* kepada seluruh dunia. Memang, seperti diketahui kemudian, baru sampai pada tahun 1889, wawasan mengenai *mana* dan *tabu* diketahui, bahwa gejala tersebut tidak bisa diterangkan secara sederhana dari animisme. Tetapi hal itu juga yang menjadikan motif untuk mengadakan suatu perubahan yang penuh arti mengenai wawasan tentang religi.

Juga di bidang lain muncul bahan yang lebih banyak dan lebih baik daripada yang dahulu. Pekerjaan *Spencer* dan *Gillen* tentang orang-orang *Aranda* di Australia Tengah memberikan kesan yang hebat. Sebelum itu dengan takjub telah diketahui tentang orang-orang Australia yang bertempat tinggal di daerah lebih selatan yang diberitakan oleh *Fison* dan *Howitt*, tetapi perkenalan dengan orang-orang *Aranda* membuka perspektif baru, baik yang berkaitan dengan totemisme (konsepsi-totemisme) maupun mengenai peraturan perkawinan (perkawinan dengan momobrododo), yang telah membuat setiap orang merasa heran sampai tahun 1930. Yang utama dari kedua penulis tersebut adalah Baldwin Spencer (jangan keliru dengan ahli filsafat Herbert Spencer), kali ini bukan seorang *zending* seperti Uskup Codrington, tetapi seorang ahli zoologi, yang belajar seni mengamati secara teliti obyek-obyek yang berlainan sifatnya (ternak).

Pada tahun-tahun sesudah 1890 mulai mengalirlah informasi yang lebih baik mengenai orang-orang Indian Amerika-Utara, tidak saja karya *Mooney* tentang aktivitas meramal orang Indian (*The Ghost-dance Religion*) akan tetapi juga hasil-hasil pertama kerja lapangan *Franz Boas*, yang mengkombinasikan penyelidikan etnografi dengan studi bahasa. Dengan demikian dimiliki daya tembus pengetahuan yang lebih mendalam terhadap kehidupan masyarakat yang sedang dipelajari daripada yang mungkin dilakukan tanpa pengetahuan bahasa.

Yang tidak kurang pentingnya adalah Cambridge Anthropological Expedition ke Torres Straits, yang mengikutsertakan para ilmuwan dari disiplin yang sifatnya sangat berbeda-beda, dan di antara mereka ini ahli zoologi Haddon, medikus Seligman, dan ahli neurologi Rivers yang telah berkembang menjadi ahli etnografi yang berbakat. Ahli neurologi Rivers tidak mengalami kesulitan dengan tugas primernya, yaitu mengadakan penyelidikan tentang antara lain indera warna penduduk pulau-pulau di tempat itu. Bisa saja (seperti sejumlah banyak bangsa) orang memiliki perbendaharaan kata yang sangat terbatas untuk membedakan berbagai macam warna, namun sama sekali tidak dapat dikatakan bahwa kemampuan mereka untuk membedakan warna itu kurang berkembang. Sama saja halnya dengan perbedaan seperti yang terdapat di Eropa antara pria dan wanita: wanita mengenal jauh lebih banyak kata untuk warna daripada pria, sedangkan pria jarang mengetahui perbedaan-perbedaan yang demikian halus seperti *violet* (ungu), *bleu* (biru muda), dan *marineblau* (biru tua). Jadi *W.H.R. Rivers* masih mempunyai waktu untuk urusan lain. Ia mengembangkan apa yang dinamakan metoda genealogis untuk menyelidiki hubungan kekerabatan. Bertanya tentang istilah-istilah dengan cara seperti yang dilakukan oleh Morgan, ternyata merupakan suatu hal yang kurang

memuaskan, yang membuat tiap orang menjadi bingung. (Dan tidak mengherankan! Saya sendiri telah mencobanya dalam tahun 1936, di Komolom di sudut tenggara Pulau Frederik Hendrik. Sesudah setengah jam tidak seorang pun yang mengerti seseorang yang lain.) Dengan menyusun genealogi-genealogi ternyata mungkin secara jelas bagi siapa saja, bagaimana harus menyapa dan menamakan kerabatnya, dengan kata lain belajar mengenal kata-sapa dan kata-hubungan kerabat. Dan dengan menggunakan pengetahuan itu, mengungkapkan bagaimana harus bersikap terhadap berbagai kerabatnya dan apa yang dapat diharapkan dari mereka itu. Metoda genealogis itu ternyata merupakan sarana pembantu yang tidak dapat diabaikan pada penyelidikan etnografis. Demikianlah maka dalam tahun-tahun ini telah diletakkan dasar untuk mempelajari etnografi sebagai vak dengan metoda dan program penjelasannya sendiri. Data yang jauh lebih teliti, dan yang sekarang mulai terhimpun, mempunyai akibat-akibat yang penting untuk teori. Tambahan pula, semakin lama semakin banyak dikemukakan syarat-syarat penyelidikan terhadap fakta-fakta yang dapat dipercaya sebagai prasyarat yang tidak dapat diabaikan, dalam penyusunan teori. Sikap kritis semacam itu justru dirangsang oleh teori itu sendiri.

2. Edward Westermarck (1862–1939)

Suara kritis yang jelas, terdapat pada orang Fin (Swedia), *Edward Westermarck*, yang dalam tahun 1889 mencapai gelar doktor di Helsinfors dengan bagian pertama bukunya yang bersifat kritik dan yang dalam tahun 1891 terbit di London: *The History of Human Marriage* (664 halaman). Bukunya berulang kali dicetak ulang tanpa perubahan, sampai pada tahun 1921 muncul sebuah terbitan baru, yang sudah ditinjau kembali dan mendapat banyak tambahan dan terdiri dari tiga jilid, masing-masing agak kurang sedikit dari 600 halaman. Kita akan membatasi diri pada jilid pertama. Ketika dalam tahun 1921 cetakan kelima yang besar diterbitkan, sementara itu begitu banyak wawasan yang sedang berpengaruh sudah mengalami perubahan, sehingga terbitan terakhir mengenai gagasan tentang perkembangan antropologi budaya tidak banyak mempunyai arti lagi. Apalagi pada terbitan pertamanya, beberapa butir gagasan baru telah dikemukakan.

Dalam pandangannya mengenai perkawinan, Westermarck segera mengaitkannya dengan kehidupan seks pada hewan. Pada binatang-binatang jenis rendah, umumnya tidak banyak terdapat pemeliharaan keturunan. Tetapi pada burung-burung, demikian Westermarck, kita lihat suatu usaha pemeliharaan yang jelas bagi anak-anak mereka, dan juga terlihat gejala bahwa jantannya ikut serta dalam pemeliharaan itu. Juga pada binatang yang menyusui, demikian pendapatnya, hal itu juga terjadi antara lain pada monyet; di antara mereka berulang kali terbukti jantan dan betinanya hidup bersama dalam pasangan yang menurut perbandingan adalah tetap; yang pasti mereka itu hidup bersama lebih dari setahun lamanya. Data mengenai antropodae menunjukkan bahwa di antara gorila dan chimpanse ikatan itu berlangsungnya lebih lama lagi.¹ Seandainya manusia-manusia pertama menempuh kehidupan seks yang campur-aduk (promiskuitas), seperti yang dikehendaki oleh

¹Pandangan-pandangan mengenai monyet ini tidak dibenarkan oleh penyelidikan di kemudian hari. Justru sebaliknya.

teori, maka peningkatan seperti yang kita lihat itu akan berantakan. Namun hal itu bukanlah demikian halnya. Juga pada orang-orang yang paling primitif pun terdapat hubungan-hubungan seks yang sifatnya sedikit banyak berlangsung lama. "*The family consisting of father, mother and offspring, is a universal institution, whether founded on a monogamous, polygamous or polyandrous marriage*" (hlm. 15).

Definisi Westermarck tentang perkawinan juga dapat diterapkan pada hubungan seks hewan yang mungkin berlangsung lebih lama: "*a more or less durable combination between male and female lasting beyond the mere act of propagation till after the birth of the offspring*" (hlm. 19, 20). Pada manusia perkawinan itu berlangsung luar biasa lama, disebabkan oleh perawatan yang lama bagi keturunan yang tidak begitu banyak, namun yang sangat tidak berdaya. Secara biologis perawatan semacam itu diperlukan, tetapi tidaklah jelas apakah yang menyebabkan manusia untuk menyesuaikan diri pada keharusan biologis dengan menuntut hubungan kehidupan perkawinan yang berlangsung demikian lama. Besar kemungkinannya bahwa perkawinan itu adalah suatu warisan dari "*from some ape-like progenitor*" (hlm. 538).

Kemungkinan hubungan antara perkawinan yang permanen dan tidak adanya musim sanggama ditolakannya, karena ia mengira bahwa sisa-sisa musim sanggama yang asli dapat ditunjukkan dalam gelombang-gelombang kelahiran yang ditentukan oleh musim. Yang terakhir ini merupakan suatu alasan yang meragukan seperti juga "penjelasannya" bahwa hilangnya musim sanggama besar kemungkinannya adalah akibat terlambatnya penyesuaian diri manusia pada keanekaan iklim dan keadaan hidup. Berikut ini ia berikan dasar yang lebih kokoh.

Homo sapiens, aslinya pemakan buah, mestinya—seperti juga manusia kera—tidanya hidup dalam kelompok-kelompok kecil. Kawanan yang lebih besar hanya pada masa-masa yang luar biasa saja dapat menemukan makanan yang cukup dalam lingkungan daerah yang terbatas. Dalam waktu-waktu normal mereka harus berpencaran, dan patut diduga bahwa mereka berpencaran dalam satuan keluarga-keluarga, suami dengan istri (-istri)-nya dan anak-anaknya. Hubungan seks yang campur-aduk (promiskuitas) dalam zaman purba adalah suatu mitos, yang tidak pernah mendapat dukungan di mana pun. Setelah kontrol yang baik dimungkinkan, ternyata data dari etnografi yang bersangkutan bertopang pada pengamatan yang kurang baik. Demikian juga misalnya kabar bahwa di Andaman suatu pasangan bercerai untuk mencari partner baru, setelah anak mereka disapih. Penyelidikan kemudian menunjukkan, orang-orang Andaman adalah suami-istri yang sangat setia. Kasus-kasus perkawinan yang longgar di lain tempat bahkan merupakan akibat dari kontak dengan peradaban yang lebih tinggi. Adanya hubungan kelamin sebelum kawin dan pelaksanaan *jus primae noctis*² dapat juga diterangkan tanpa mencari bantuan promiskuitas di zaman purba (*jus primae noctis* misalnya atas dasar kekuasaan dan perkosaan). Di samping kesusilaan yang longgar pada orang-orang primitif, terdapat pula sekian banyak kesusilaan yang sangat ketat. Selain itu, kelahiran di luar hukum di Eropa juga bukan sesuatu yang tidak jarang terjadi.

Secara panjang-lebar ia membantah Morgan. Istilah untuk ayah dan ibu seperti papa dan mama adalah istilah-istilah yang luar biasa cocoknya di mulut kanak-kanak

²Hak malam pertama, antara lain dipraktikkan oleh penguasa-penguasa feodal di sana sini di Rusia.

dan—meskipun dalam arti yang berlain-lainan—terdapat pada bahasa berlain-lainan. Hal itu menunjukkan pada asal-usul istilah-istilah itu dalam mulut anak-anak kecil, artinya sebagai istilah penyapa, yang membuat anak-anak itu mengadakan perbedaan antara orang-orang tua dan anak-anak sebayanya. Bahwa istilah-istilah itu digunakan untuk banyak relasi, menurut pendapatnya, membenarkan pandangan yang mudah dapat disanggah. Penerapannya yang luas (antara lain bagi relasi yang sangat berlain-lainan) menunjukkan bahwa istilah-istilah asal-usul itu terdapat dalam kehidupan kelompok-kelompok besar, artinya dalam suatu tahap perkembangan ketika pengembaraan dalam kelompok-kelompok kecil sudah lewat. Bahwa di satu pihak di luar sistem Hawaii orang membedakan antara *va + vabr* dan *mobr* di lain pihak memang wajar sekali. *Mobr* tergolong pada kelompok lain daripada *va* dan *vabr*, karena itu diberinya sebutan lain.

Teori promiskuitas digunakan untuk menerangkan matrilineat, karena anggapan tokoh ayahnya tidak diketahui. Karena itu, matrilineat (Westermarck menggunakan istilah lain yang lebih berliku, akan tetapi di sini hal itu tidak menjadi soal) baginya merupakan suatu problema, yang tidak hendak dihindarinya. Ia mulai dengan menunjukkan bahwa di antara bangsa-bangsa yang sangat primitif, banyak terdapat baik hubungan patrilineal maupun hubungan matrilineal. Atas dasar data yang nyata, prioritas matrilineat tidak dapat dibuktikan. Matrilineat juga dapat dijelaskan secara lain. Ia menunjukkan pada kenyataan bahwa ikatan antara ibu dan anak lebih kuat dari ikatan antara ayah dan anak. Khususnya dalam kehidupan bersama poligini dan dalam kehidupan bersama dengan banyak perceraian, ibu merupakan relasi yang paling penting bagi anak. Suatu argumen yang tidak meyakinkan, tetapi justru penting, karena untuk pertama kali serangan itu dilakukan terhadap hipotesis yang pada saat itu nampaknya tidak tergoyahkan.

Alasan poliandri pun (McLennan) juga dicampakkannya. Poliandri sangat jarang—dalam hal ini ia benar—poliandri tidak tergolong dalam promiskuitas. Poliandri berarti suatu kehidupan bersama berbagai lelaki secara bergilir dengan satu wanita.

Alasan yang paling kuat terhadap hipotesis-promiskuitas ialah argumen psikologis. Di mana-mana pria adalah cemburu, bahkan di tempat-tempat dengan kebiasaan-kebiasaan poliandri, dianggapnya sebagai pertukaran wanita. Cemburu semacam itu juga terdapat pada banyak binatang yang menyusui. Itu data yang fundamental dan ia menyimpulkan bahwa "*the hypothesis of promiscuity has no real foundation and is essentially unscientific*" (135). Dengan ini semua Westermarck memberikan suatu nada yang agak lebih realistik dalam teori dan realisme itu juga terdapat dalam pandangan-pandangannya yang lain, misalnya yang mengenai pakaian dan perhiasan. Pakaian adalah hiasan primer dan berguna untuk menarik perhatian, antara lain terhadap alat-alat vital yang normal tidak tertutup. Sekarang masih banyak orang-orang primitif yang berjalan telanjang bulat, demikian Westermarck.

Luar biasa pentingnya ialah pandangan-pandangannya tentang ketakutan akan hubungan seks dalam kehidupan keluarga antara ayah dan gadisnya dan antara sesama saudara pria dan wanita (*incest*) suatu gejala yang menimbulkan sejumlah problema. Masalah *incest* biasanya sangat emosional dan dikatakan hubungan itu melanggar hukum alam, tetapi kenyataan bahwa hal itu terdapat tetap ada dalam beberapa kasus (keluarga-keluarga raja seperti Mesir dan Peru) bahkan melembaga.

Jadi tidak dapat dikatakan bahwa ada suatu kebencian naluri terhadap hal itu, meskipun secara relatif sangat jarang terjadi. Dengan panjang-lebar Westermarck menyatakan bahwa perkawinan dalam keluarga tidak baik bagi kesuburan. Namun argumennya tidak meyakinkan, sebab data statistik yang dimilikinya sangat tidak mencukupi. Tetapi ia bertahan dan mengatakan, karena hasil-hasil perkawinan dalam keluarga menurut perbandingan secara relatif tidak baik, maka timbul jenis manusia yang menghindari perkawinan dalam keluarga itu. "*Through natural selection an instinct must have been developed, powerful enough, as a rule, to prevent injurious unions. This instinct displays itself simply as an aversion on the part of the individuals to union with whom they lived, but as these are for the most part blood-relations, the result is the survival of the fittest*" (546). Dasar yang digunakannya adalah kecenderungan untuk menghindari hubungan seks dengan orang-orang serumah, pokoknya dengan siapa saja yang selalu hidup bersama dalam keluarga. Nafsu seks lebih dirangsang oleh orang-orang yang agak jauh hubungan, namun selain hal itu, terdapat juga pembatasan-pembatasan tertentu. Seharusnya terdapat suatu persamaan simpati dengan yang lainnya dan dapat hidup bersama—maupun sebagai perbedaan. Itulah syarat-syarat yang baik.

Catatan: Argumen-argumen Westermarck terhadap adanya kebencian untuk mengadakan hubungan yang lama antara mereka yang dididik bersama sebagai kanak-kanak, adalah lemah. Semenjak *Freud* kita tahu bahwa ada suatu kecenderungan untuk mengadakan berbagai bentuk *incest*, antara lain *incest* saudara lelaki dan saudara perempuan. Kita juga tahu bahwa dalam beberapa keluarga kerajaan, perkawinan antara saudara lelaki dan saudara perempuan merupakan suatu gejala yang banyak terdapat. Kita akan kembali lagi nantinya pada pembahasan strukturalisme. Walaupun demikian dalam sepuluh tahun belakangan ini muncul bahan-bahan yang menarik, yang membela pandangan-pandangan Westermarck, antara lain penyelidikan mengenai perkawinan kanak-kanak oleh A.P. Wolf di Cina. Menurut sistem itu, bakal istri itu semenjak umur dua atau tiga tahun dididik dalam keluarga bakal suaminya yang umurnya satu atau dua tahun lebih tua. Ternyata bahwa kesuburan perkawinan semacam itu adalah rendah. Bandingkan artikel-artikel Wolf dalam AA. 68, 70, dan 72.

Kritik Westermarck terhadap konstruksi-konstruksi para evolusionis yang agak lancang tidaklah berarti bahwa dalam prinsipnya Westermarck tidak menyetujui pikiran evolusi. Sebaliknya, secara tegas ia berpegangan keras pada urutan berikut: perkawinan rampok, perkawinan beli, perkawinan tukar, dan perkawinan bebas yang besar. Dengan menyebut perkawinan rampok, ia mengabaikan *Tylor*, yang telah menunjukkan kemustahilannya. Perbedaan yang dibuatnya antara kawin beli dan kawin tukar juga bukan merupakan suatu pegangan yang baik. Memang suatu jenis pembelian yang aneh, yang menggerakkan si pembeli untuk seterusnya menyebut ayah terhadap si penjual! Hal ini nantinya masih akan kita persoalkan. Hal ini masih perlu diberi catatan bahwa Westermarck tetap mengikuti skema evolusi tradisional, ketika ia akhirnya menerangkan bahwa peradaban yang lebih tinggi mengakibatkan rasa hormat yang lebih tinggi terhadap wanita dan pilihan kawin yang bebas.

Semuanya itu telah membuat Westermarck seorang evolusionis yang jauh lebih kritis daripada rekan-rekan sezamannya. Demikian pula dalam karya besar keduanya *The Origin and Development of the Moral Ideas* (2 jilid, 1906/1908). "Ideas" dijadikan perasaan atau emosi. Ada dua jenis perasaan moral, yakni "Moral approval or approbation" dan "moral disapproval or indignation". Dalam *approval* dan *disapproval* ada tersangkut perasaan yang merangsang untuk membalas sesuatu sebagai imbalan; *approval* meminta ganjaran, *disapproval* menghendaki hukuman. Namun, perasaan semacam itu sendiri tidak bersifat susila; ada sesuatu yang harus ditambahkan. Perasaan semacam itu harus dapat diterima sebagai sesuatu yang bersifat susila (yang bernilai etis) kalau soal itu diakui oleh orang luaran yang dapat menilainya dengan bebas.

Mengenai orang luaran yang dapat menilai dengan bebas ini, saya akan membahasnya kemudian. Pertama harus dijawab pertanyaan, apa yang telah diperbuat Westermarck dengan perasaan susila itu. Apakah perasaan susila itu juga terdapat pada orang-orang primitif? Jasanya ialah bahwa hal itu benar diakuinya. Perasaan yang sifatnya membenarkan atau mencela tersebut, sudah terdapat pada beberapa binatang. Hal itu juga terdapat pada orang-orang primitif. Secara panjang-lebar dikritiknya guru besar Amsterdam S.R. Steinmetz yang dalam tahun 1892 menulis sebuah buku tentang hukuman (*Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*). Ia berpendapat bahwa orang-orang primitif itu memiliki perasaan-perasaan tidak senang yang kacau, yang lewat balas dendam yang diorganisasi akhirnya menjadi hukuman yang digunakan oleh masyarakat. Hal ini menurut Westermarck tidak bisa dibenarkan, sebab perasaan menyetujui dan mencela sudah terdapat pada orang-orang primitif, begitu pula keperluan untuk membalasnya dengan masing-masing ganjaran dan hukuman. Dengan gagasannya tentang pembalasan yang bisa menjadi positif maupun negatif, dan bisa menjadi ganjaran maupun hukuman, Westermarck adalah pendahulu dari pandangan-pandangan yang jauh lebih kemudian dari Malinowski dan Mauss tentang timbal-balik (*reciprocity*) sebagai aturan dasar antar-hubungan manusia, dan pandangan-pandangan Levi-Strauss tentang timbal-balik sebagai struktur jiwa manusia.

Namun bersamaan dengan itu harus dikemukakan juga bahwa Westermarck dengan menggunakan perasaan-perasaan tersebut telah membuat kita berjalan jauh di dalam kabut. Istilah perasaan (*gevoel* dalam bahasa Belanda) mempunyai dua arti, kira-kira sama dengan kata itu dalam bahasa Indonesia. Pertama berarti emosi: marah, sakit, senang, sedih adalah emosi, yang dirasakan. Kedua, perasaan adalah suatu dugaan samar yang tidak dapat dibuktikan: *ik heb het gevoel dat die man niet deugt* (atau dalam bahasa Indonesia: saya rasa orang itu tidak becus). Orang juga berbicara tentang perasaan bahasa, kalau menganggap bahwa suatu bentuk bahasa itu tepat, tetapi mengapa tepat tidak dapat menjelaskannya. Dalam pengertian ini rasa atau perasaan menunjuk pada apa yang tidak dapat diterangkan secara jelas. Mungkin penggunaan istilah perasaan oleh Westermarck bisa diterima, kalau istilah itu semata-mata digunakan dalam pengertian dugaan yang samar dan dasarnya belum terlihat; suatu pandangan yang belum mendasar secara rasional dan dalam tahap perkembangan kemudian baru akan menjadi lebih jelas. Tetapi justru itulah yang tidak dilakukan oleh Westermarck. Sebaliknya, tiap kali ditunjukkannya pandangan moral yang bersifat emosional sebagai corak watak yang paling menonjol. Lebih parah lagi,

menurut pendapatnya, kalau perasaan-perasaan itu baru benar-benar bisa dinamakan perasaan moral bilamana hal tersebut dirasakan juga oleh orang luaran yang tidak memihak. Orang luaran ini akhirnya yang menentukan nilai moralnya. Pemikiran ini dipinjamnya dari *Theory of Moral Sentiments Adam Smith* (1759) yang merupakan monumen moralisme yang sudah lapuk, yang oleh orang lain (umum) akan dikatakan menjadi sumber etika dari satu dan lain tindakan. Hal itu juga dapat diformulasikan secara lebih tajam: yang meletakkan dasar penilaian etika dalam pendapat yang oleh antropologi Amerika dilukiskan sebagai *the generalized other*.

Generalized other adalah tidak lain kebudayaan, kebudayaan yang bersifat kebetulan dari suatu bangsa yang mana saja dalam suatu masa sejarah dan perkembangan yang kebetulan. Sepenuhnya sesuai dengan formulasi tersebut, Westermarck mengutarakan dalam karya yang diterbitkan bertahun-tahun kemudian (*Ethical Relativity*, London 1932) bahwa etika itu terikat pada kebudayaan. Tentu saja hal itu benar, tetapi sejauh hal itu tetap demikian, maka itulah yang paling menyedihkan yang dapat dikatakan orang tentang etika. Sayangnya hal itu benar tetap demikian, sebab Westermarck adalah seorang relativis kebudayaan yang sangat tegas seperti antara lain *Herskovits*. Kita akan membahas hal ini kemudian (Bab XVI). Yang menjadi masalah sekarang ialah bahwa manusia itu bukan hanya ditentukan oleh kebudayaannya saja, tetapi sebaliknya juga kebudayaan ditentukan oleh manusia. Ini berarti bahwa bagaimanapun besarnya perbedaan terdapat di antara kultur-kultur tersebut, ada sesuatu yang sama, yang ditentukan oleh struktur jiwa manusia, yang menuntut adanya peraturan timbal-balik dan persekutuan. Kalau prinsip umum yang demikian itu dijadikan titik-tolak, maka kita tidak akan tiba pada relativisme kebudayaan, tetapi pada prinsip-prinsip yang sangat umum seperti pernyataan *Kant*, bahwa selamanya orang itu harus bertindak menurut peraturan yang berlaku sebagai prinsip perundang-undangan umum.

Selain itu, dengan bertindak demikian, belum bisa dikatakan bahwa orang itu bertindak secara moral, juga tidak kalau seorang pengamat yang tidak memihak seperti yang dibayangkan oleh Smith dan Westermarck, menyetujui tindakan semacam itu. Problema etika sifatnya lebih mendalam dari yang diperkirakan oleh Westermarck (walaupun hal itu seharusnya diketahuinya lebih baik). Persoalannya bukan apakah seseorang itu berbuat baik, akan tetapi apakah ia melakukannya secara *sukarela*. Kalau orang terpaksa berbuat baik, atau kalau orang menjadi terpancang dan mendapatkan uang karena berbuat baik, maka perbuatan itu tidak bernilai moral. Nilai itu baru didapatnya, kalau yang baik itu mutlak dilakukannya dengan *kebebasan*. Jasa besar *Kant*-lah yang telah menangkap inti persoalan ini, sebagaimana hal itu dipahaminya, bahwa dengan demikian suatu masalah yang besar dikemukakan, yaitu tentang kemauan yang bebas. Kebebasan itu sangat terbatas. Hal itu, pada zamannya, bagi siapa pun tidak lebih jelas daripada bagi *Kant* sendiri. Pemecahan yang ditemukan pada akhirnya ialah mempertahankan kebebasan untuk berbuat baik sangat mudah disanggah. Saya harap, membahasnya kembali hal ini dalam bab terakhir. Tetapi *Kant* telah melihat problema itu, sedangkan Westermarck (yang sebagai profesor dalam filosofie di Finland³ telah membaca *Kant* dengan cukup baik) hanya menghindarinya saja.

³Westermarck juga merangkap menjadi guru-besar luar biasa dalam mata pelajaran sosiologi di London.

3. Gejala-gejala Realisme Lain dalam Penilaian Gejala-gejala Sosial

Westermarck bukanlah satu-satunya, yang dalam tahun-tahun sekitar peralihan abad itu telah melepaskan diri dari nafsu menyesuaikan fakta-fakta yang diamati ke dalam suatu skema evolusi yang agak dogmatis. Contoh-contoh yang sangat berlain-lainan terdapat di dalamnya. Hampir tak terduga muncul *H.J. Nieboer*, seorang mahasiswa Steinmetz, yang pada tahun 1900 mencapai gelarnya pada mahagurunya dengan disertasinya tentang perbudakan; disertasi itu dalam tahun 1910 diterbitkan di bawah judul *Slavery as an Industrial System*. Buku itu sangat baik, masih selalu dikutip. Buku itu tidak membahas zaman purba, tetapi membahas keadaan-keadaan yang dapat diamati oleh setiap orang. Syarat dasar bagi timbulnya perbudakan ialah adanya "open resources", jelasnya adanya tanah yang berlebihan, sehingga setiap orang mampu untuk membangun suatu kehidupan bagi dirinya sendiri. (Amerika Utara abad ke-19 merupakan contoh yang indah tentang hal tersebut.) Kalau orang hendak mencapai sesuatu yang memerlukan tenaga banyak dalam keadaan demikian itu, hal itu hanya dapat dilaksanakan dengan kerja paksa. Orang-orang bebas mengelak. Mereka membangun pertaniannya sendiri. Jika ingin menanam kapas atau apa saja secara besar-besaran, maka diusahakan menangkap manusia. Kalau sebaliknya sarana itu terbatas untuk hidup, sehingga sulit untuk mencukupi diri sendiri, maka terjadilah penawaran tenaga kerja dalam skala yang luas dan percuma (dan tidak menguntungkan) untuk menangkap manusia atau memaksanya. Buku Nieboer ini merupakan suatu contoh dini yang memungkinkan menerangkan lembaga-lembaga sosial tanpa mengaitkan teori-teori asal-usul.

Suatu kritik langsung terhadap penafsiran fakta yang bersifat evolusionistis terdapat pada *Andrew Lang*, penulis yang kritiknya atas interpretasi tersebut akan dibahas lagi dalam pasal berikut secara lebih mendalam. Dalam buku *The Secret of the Totem* yang terbit dalam tahun 1905, Lang menganalisa berita-berita *Howitt* tentang bentuk perkawinan *pirauru* pada suku *Dieri* (Australia). Setiap wanita pada suku *Dieri* dibolehkan mengadakan hubungan seks dengan sejumlah tertentu teman-teman klan suaminya. Pada beberapa pesta bahkan diwajibkan. Penulis-penulis lama melihat hal ini sebagai suatu survival dari suatu perkawinan kelompok zaman kuno. Lang menunjukkan bahwa hal ini secara logis tidak mungkin, karena hubungan *pirauru* itu terjadi setelah wanita itu kawin dan karena itu tergantung pada perkawinan secara perorangan. Perkawinan perorangan secara logis merupakan prioritas dan mestinya di zaman kuno pun demikian halnya. Pemikiran ini dalam tahun 1913 diambil alih dan diperinci oleh *Malinowski* dalam disertasinya di London: *The Family among the Australian Aborigines*.

Pada tahun 1905 itu juga Presidential Address, yang diucapkan oleh *John R. Swanton* ditujukan terhadap A.A.A. (American Association of Anthropologists) dimuat dalam A.A. 1905 halaman 663-673 (dalam bentuk yang lebih terinci juga dalam *Anthropological Papers Presented to Boas*, 1906). Dalam amanat itu Swanton mengkritik teori yang menduga mengenai urutan matrilineat via patrilineat ke keluarga bilateral, terutama dengan mengajukan bahan-bahan Amerika dalam kritiknya. (Selain dari itu, ia tidak lupa memuat bahwa bahkan di Australia terdapat patrilineat berdampingan dengan matrilineat.) Kalau hipotesa teori itu benar, maka bangsa-bangsa yang paling rendah perkembangannya, seharusnya menganut matrili-

neal. Justru sebaliknya, yang kita lihat di Amerika Utara. Iriquois, Zuni, Navaho, Haida, dan Tlingit yang matrilineal, termasuk bangsa-bangsa yang tertinggi perkembangannya. Sebaliknya suku-suku yang paling primitif di California, bahkan tidak mengenal klan. Kalau perincian itu dilakukan terus, ternyata bahwa juga terdapat peralihan dari patrilineat ke matrilineat, dan bersama dengan itu ia menunjukkan pada kasus orang-orang Kwaktuti yang sudah disinyalir oleh Boas.

Juga tentang adanya totemisme secara umum, ditentang dengan alasan yang baik dalam artikel-artikel itu. Kesimpulannya ialah bahwa garis perkembangan yang diuraikan oleh para ahli evolusi tidak berdasarkan alasan-alasan yang tepat.

4. Keraguan dalam Mempertimbangkan Gejala Religi (Andrew Lang; W. James)

4a. Andrew Lang (1884–1912)

Andrew Lang adalah tokoh yang menarik dalam sejarah antropologi. Sebagai penyair, ahli sejarah, dan ahli esai, yang mendapatkan nafkahnya dari menulis kritik-kritik sastra dalam *Times*, Lang adalah seorang luaran, dan bukannya seorang ahli dalam bidang antropologi. Walaupun demikian, Lang adalah seorang luar dengan sifat yang luar biasa. Tidak kurang dari enam buku dengan judul antropologi budaya tercatat atas namanya. Sementara itu ia menjadi anggota, bahkan lama menjabat ketua (*Society for Psychical Research*). Lang adalah seorang yang perhatiannya ditujukan pada banyak hal. Jiwanya yang bebas dan kritis mula-mula dikhususkan untuk studi mitologi. Pengaruh penafsiran mitos oleh Max Müller di Inggris menghilang, terutama karena kritik Lang yang tak jemu-jemu terhadap etimologi Müller yang mudah diserang. Juga rekonstruksi sejarah Raja-Imam Nemi oleh Müller, diserangnya dengan tajam.⁴ Yang membuatnya paling terkenal ialah bukunya yang terbit dalam tahun 1898 *The Making of Religion* di mana ia menentang Tylor, meskipun caranya lebih sopan dari yang digunakannya terhadap Müller dan Frazer, sebab ia sangat menghormati Tylor.

The Making of Religion adalah suatu buku yang mengagumkan. Buku itu terdiri dari dua bagian, yang nampaknya tidak ada hubungan satu dengan yang lainnya. Tetapi kedua bagian tersebut ada persamaannya, ialah keduanya menimbulkan keraguan akan kebenaran pandangan Tylor; bahkan yang kedua lebih dari yang pertama, di mana ia berusaha membuktikan bahwa "the savage theory of soul" kelak akan dapat dan harus diterangkan secara lain daripada menerangkan dari sudut renungan-renungan falsafi tentang impian dan kematian. Dalam jilid pertama, arti gejala-gejala paranormal untuk timbulnya pembayangan-jiwa ditunjukkannya. Lang adalah anggota Society for Psychical Research yang didirikan pada tahun 1882 dan sebagai anggota sangat tertarik pada gejala-gejala paranormal. Di bawah pimpinan yang cakap dari F.W.H. Myers, Society itu mulai melakukan percobaan dengan medium-medium di berbagai bidang kegiatan, suatu kegiatan kritis yang tentunya tidaklah berlebih-lebihan di Inggris, di mana pada tahun-tahun itu spiritisme berkembang subur. Society telah melakukan pekerjaan penting dalam membuka kedok sejumlah pembual yang tidak sedikit jumlahnya, tetapi bersamaan dengan itu juga membuat jelas, bahwa tidak semua gejala dapat dikesampingkan begitu saja

⁴Bandingkan tentang dia, A.P.L. de Cocq, Andrew Lang, ahli antropologi abad ke-19.

dengan menyimpulkannya sebagai penipuan. Terutama dalam bidang telepati orang dihadapkan pada kenyataan-kenyataan yang kebenarannya dapat ditetapkan, meskipun hal itu harus dibuktikan dari kasus ke kasus. Jasa terpenting dari penyelidikan-penyelidikan ini dan yang semacam itu di tempat lain ialah bahwa penyelidikan-penyelidikan itu membantu dalam membentuk pengertian mengenai hal-hal di bawah sadar. Adanya kehidupan jiwa subliminal sangat disarankan oleh berbagai-bagai eksperimen. Hal ini tidak berarti bahwa orang sudah sampai pada teori-teori yang terperinci, sebab Society tidak selamanya cukup kritis dalam menghadapi bahan-bahannya. Juga Lang, yang untuk waktu lama jadi ketua, tidak selamanya kritis, meskipun orang harus membenarkan, bahwa ia pernah terperangkap dalam penjelasan spiritistis—seperti halnya dengan beberapa rekan sesama anggotanya.

Dalam hubungan ini patut disebut nama *Alfred Lehmann*, seorang Denmark, yang pada waktu itu juga meneliti gejala-gejala paranormal dan menulis sebuah buku tentang hal itu, yang terbit pada tahun 1893 dalam bahasa Denmark dalam 1898 untuk pertama kalinya terbit dalam bahasa Jerman dengan judul *Aberglaube und Zauberei* (Takhayul dan Sihir; cetakan 2e 1908). Buku itu buku yang menyenangkan yang memberikan sebuah lukisan yang baik mengenai ketakhyulan di Eropa. Istilah takhyul diberinya definisi sebagai "tiap dugaan umum, yang tidak mendapat topangan dalam suatu religi tertentu dan bertentangan dengan pandangan ilmiah yang sedang berlaku". Lehman adalah seorang ahli psikologi dalam bidang khusus dengan pengalaman banyak dalam psikologi eksperimental. Seorang yang berpikiran jernih, yang tidak mau tahu tentang parapsikologi dan telah berbuat segala sesuatu untuk membuka kedok penipuan ini. Kita berterima kasih kepadanya mengenai pengamatannya yang sangat cermat dan kritiknya yang tajam terhadap kesalahan-kesalahan banyak pengamat. Ia telah mengirim banyak gejala parapsikologi ke tempat sampah penipuan biasa, akan tetapi pada akhirnya ia pun kandas pada telepati. Buku itu di sana-sini hiperkritis, tetapi jujur, yang akhirnya sampai pada pengakuan adanya kehidupan jiwa subliminal berkat jasa penyelidikan parapsikologi. Melalui kehidupan jiwa subliminal ini, ditunjukkan jalan lain daripada jalan yang telah dilalui oleh Tylor dan Frazer, yang menduga bahwa semuanya itu terjadi dalam kaitannya dengan ratio.

Sementara Lehman hanya dengan berat mengakui bahwa pada gejala-gejala paranormal itu ada sesuatu yang lain daripada semata-mata tipu, dan tentang penyebabnya "yang lain" ini dicarinya di bawah-sadar, Lang justru merasa lebih terkesan. Ia berusaha membuktikan secara panjang lebar—dan dengan senang hati hal itu dapat dibenarkan—bahwa gejala-gejala animistis dan khayalan yang menyertainya harus diperbandingkan dengan gejala yang sejalan dengan itu di Eropa. Kalau hal itu diperbuat, maka menurut Lehman, dapat disimpulkan bahwa ada beberapa kemampuan manusiawi yang aneh, yang dayanya lebih kuat pada orang-orang primitif daripada di kalangan mereka yang beradab; kemampuan, yang memberikan alasan untuk menduga, bahwa di dalam diri manusia ada sesuatu, yang membuatnya mampu untuk mendapatkan pengetahuan dengan cara, yang melampaui sarana-sarana yang wajar dan dapat diteliti; sesuatu yang memberikan alasan akan pengertian jiwa, yang dapat bergerak lepas dari tubuh. Masalahnya bukan lagi mempersoalkan apakah gejala-gejala paranormal itu benar dalam pengertian bahwa

gejala-gejala tersebut sama betul dengan kenyataan. Masalahnya juga bukan bahwa banyak dari gejala itu didasarkan pada bawah-sadar yang diaktifkan. Soalnya ialah, bahwa gejala-gejala paranormal, yang menimbulkan keheranan itu di kalangan kita, juga terkenal dalam lingkungan primitif dan memang lebih banyak daripada di kalangan kita, dan dengan demikian terbentuk dasar bagi pengertian jiwa.

Argumen yang dikemukakan oleh Lang sungguh menarik. Cerita yang "hebat-hebat" dalam lingkungan primitif sangat banyak dan Lang memberikan beberapa contoh yang indah sekali. Sebab itu disayangkan bahwa uraiannya diperlemah dengan contoh-contoh lain yang tidak dapat bertahan terhadap kritik, sehingga ia sendiri sedikit banyak digolongkan dalam kalangan mereka yang mudah percaya, yaitu mereka yang tidak perlu ditanggapi secara serius. Hal itu telah membantu, sehingga gejala-gejala paranormal dalam kebudayaan-kebudayaan primitif tidak pernah mendapat perhatian yang sepatutnya. Keadaan-keadaan untuk timbulnya gejala-gejala semacam itu adalah optimal. Sesungguhnya, medium percobaan dalam eksperimen paranormal sebanyak mungkin diharuskan menyiapkan diri dalam keadaan yang dinamakan "*blank mind*", yaitu dalam keadaan tidak hadirnya jiwa, dan di dalam keadaan semacam itu, tidak memikirkan sesuatu atau seseorang pun secara khusus. Bagi orang Barat modern, yang dididik dalam kegiatan yang tidak pernah mengendur, hal itu luar biasa sulitnya. Dalam lingkungan primitif hal itu adalah berlainan. Di sana masih terdapat orang-orang yang duduk tenang tanpa memikirkan sesuatu secara khusus. Pada mereka itu tidak pernah diajarkan agar selalu berbuat sesuatu, dan dengan demikian, dengan duduk pasif, mereka itu lebih terbuka bagi suara-suara dari bawah-sadar daripada yang mungkin dapat dilakukan oleh seorang yang berpendidikan Barat. Sayangnya, sekarang pun dalam bidang ini tidak ada riset.

Bagian kedua buku membahas timbulnya gagasan tentang Tuhan, menurut Tylor suatu perkembangan yang timbul kemudian, dari animisme. Namun demikian, orang-orang dari Terra del Fuego (Fuegion) mempunyai suatu makhluk tertinggi (*hoogste wezen*), yang jelas-jelas etis; makhluk itu menghukum pembunuhan orang asing dengan mengirimkan hujan dan es batu. Orang-orang Australia di sana-sini mengenal makhluk tertinggi, yang disebut Ayah dan yang menjaga agar orang tua dihormati, tidak mengganggu perempuan dan menaati tabu dalam hal makanan. Ia juga mengemukakan sejumlah besar contoh makhluk tertinggi pada bangsa-bangsa lain. Jadi sudah jelas bahwa makhluk tertinggi itu sulit dikatakan sebagai hasil perkembangan kemudian, sebab makhluk itu sudah ada pada tingkat kebudayaan yang rendah. Jadi—menurut Lang—mestinya ada dua jenis aliran religi; satu yang timbul dari pikiran tentang makhluk tunggal, abadi, moril, dan mencipta, sedangkan yang lain timbul dari ajaran jiwa. Dalam cetakan pertama *The Making of Religion* ia tidak membahas lebih lanjut tentang asal-usul makhluk tertinggi ini. Barulah dalam buku yang dicetak-ulang ia menunjukkan bahwa segera setelah manusia itu sekali saja mendapat pengertian tentang membuat benda-benda, maka ia mulai menduga tentang Pencipta benda-benda, yang ia sendiri tidak membuatnya atau tidak dapat membuatnya. Pencipta yang tidak dikenal itu mestinya seorang "*magnified non-natural man*", suatu makhluk tertinggi dengan semua kekuasaan dan sifat-sifat moral yang menyertainya.

Juga dalam hal ini contoh-contoh Lang tidaklah begitu kuat dan tafsirannya pun terlalu jauh. Hal ini pasti berlaku bagi makhluk tertinggi orang-orang pribumi Australia dan orang-orang Fuegian. Meskipun demikian, contoh-contohnya selamanya agak lebih kuat daripada pembelaannya, bahwa makhluk tertinggi itu adalah produk dari pengaruh *zending*. Ini sudah pasti tidak benar. Dengan kritiknya, Lang memang telah menjelaskan bahwa ada sesuatu yang tidak beres pada teori Tylor. Secara formal teori Tylor nampaknya seperti tidak dapat diserang, karena syarat-syarat yang ditetapkan untuk pengertian monoteisme adalah berat, syarat-syarat yang di mana pun juga di luar Kristen dan Islam hampir tidak dapat dipenuhi. Tetapi hal itu tidak menghilangkan kenyataan bahwa makhluk tertinggi itu seperti terdapat pada religi-religi lain (seperti banyak religi Australia dan Amerindia) sulit dapat dipersatukan dengan skema perkembangan, yang memandang ilah tertinggi sebagai akibat perkembangan yang sudah jauh majunya. Bahwa pandangan semacam itu (meskipun dalam prinsip) juga terdapat dalam kebudayaan yang jelas-jelas primitif seperti dalam beberapa kebudayaan Australia, membuat teorinya menjadi sesuai.

Mula-mula Lang tidak mendapat sukses dengan kritiknya. Kritik itu lebih merupakan suatu gejala permulaan dari keinsyafan tentang suatu pergantian dalam pemikiran. Penghargaan itu datang kemudian, yakni dari pihak *Wilh. Schmidt*, yang akan mempergunakan secara luas pandangan Lang tentang makhluk tertinggi untuk mendukung teorinya tentang monoteisme purba. Namun penghargaan itu hanya bersifat sementara, karena Schmidt secara ngotot mengabaikan pernyataan Lang tentang masalah paranormal seperti cara yang digunakannya untuk memuji makhluk tertinggi. Meskipun demikian, lebih banyak yang terjadi daripada yang dapat disimpulkan dari pandangan Andrew Lang yang selalu agak tanpa kendali.

4b. William James (1842–1910)

William James, ahli filsafat pragmatisme Amerika, bukan ahli antropologi, tetapi mempunyai pengaruh besar atas beberapa ahli antropologi tertentu (antara lain *Malinowski*). Pertama-tama ia tidak bertanya apa yang benar, tetapi apa yang berdaya, apa yang mempunyai efek. Dari sudut pandangan ini ia juga menyelidiki religi dan dalam bukunya *The Varieties of Religious Experience* ia menegaskan tentang nilai religi bagi manusia dalam menuntut hidupnya. Terutama pengalaman-pengalaman religius dalam lingkungan agama Kristen yang dibahasnya. Dalam pembahasannya terdapat sangat banyak pengalaman religius yang harus dilukiskan sebagai akibat keadaan mental yang kacau, atau sebagai bualan. Namun sebaliknya, di luar keadaan yang abnormal itu, bagi sebagian yang terbesar religi merupakan sumbangan yang jelas untuk meningkatkan kekuatan mental dan kesuksesan. Religi menjadi sandaran dalam kebutuhan dan kesulitan pribadi manusia. Apa yang benar dan tidak benar dalam hal ini tidak dapat ditentukan secara mudah, sebab menurut definisinya apa yang bersifat ketuhanan adalah terlepas dari penilaian kita. Oleh sebab itu James berhati-hati agar tidak dengan begitu saja mencap pengalaman paranormal sebagai kesesatan. Hal itu dilakukannya bukan karena ia yakin akan kenyataan atau kebenaran pengalaman-pengalaman tersebut, tetapi oleh karena pengalaman-pengalaman itu menopang perasaan religius yang memperkuat dan

membantu perjuangan hidup manusia. Pengalaman-pengalaman itu merupakan pengalaman yang berharga, yang patut dihormati karena nilainya. Dari sudut pandangan ilmiah dapat diketengahkan bahwa yang penting dalam ilmu pengetahuan adalah kebenaran dan bukan obat mujarab untuk kelemahan mental. Namun terhadap pandangan tersebut kebajikan yang besar adalah sikap yang berhati-hati. Bilamana orang melihat betapa bantuan yang diberikan oleh religi pada sejumlah manusia, maka tidaklah bertanggung jawab untuk mencapnya sebagai kesesatan, kalau kesesatan itu tidak dapat dibuktikan. Dan itulah sedikit banyak posisi terhadap religi: kebenarannya tidak dapat dibuktikan, demikian pula kesesatannya. Religi—seperti kita telah mengemukakannya—adalah *unfalsifiable*. Oleh sebab itu juga, tidak boleh dengan begitu saja menyimpulkannya sebagai kesesatan. Adalah jasa James bahwa ia melihat hal tersebut secara tajam.

4c. Kesimpulan

Sekitar akhir abad ke-19 tampaklah rasa tidak senang tentang cara mempergunakan pemikiran evolusi hingga waktu itu atas sejarah peradaban manusia. Kalau evolusi itu adalah proses yang demikian mekanis seperti yang diajarkan oleh teori, yakni akibat seleksi alamiah yang diakibatkan oleh hukum-hukum kebetulan, maka mengapa hasil-akhirnya menjadi suatu keutuhan bangunan yang begitu "*streamlined*" anehnya. Seperti pernah dinyatakan oleh seorang yang bernama *Von Uxküll*: teori evolusi mengajarkan bagaimana dengan seenaknya melemparkan batu menjadi tumpukan hingga sebuah rumah dengan gaya tertentu dapat dibangun. Ada suatu kecenderungan, suatu arah dalam evolusi, yang juga hingga hari ini, menimbulkan pertanyaan.

Tetapi terlepas dari pertanyaan yang muncul dari ajaran perkembangan biologi, masih dipertanyakan sejauh mana teori biologi ini dapat digunakan dalam sejarah perkembangan kebudayaan, seperti antara lain Westermarck dengan berani telah melakukannya. (Bukankah ia bertolak dari titik bahwa menghindari hubungan seks antara orang-orang yang berbeda kelaminnya dan yang dibesarkan bersama itu, memberikan kepada keturunan yang melakukan hal itu, keuntungan genetika: keturunan itu lebih tahan terhadap bahaya perjuangan hidup daripada keturunan berpenyakit dari mereka yang berhubungan seks antar-keluarga sedarah/*incest*.) Yang menjadi masalah bukan apakah perkawinan antar-keluarga sedarah benar-benar mendatangkan malapetaka seperti yang diperkirakan dahulu dengan yakin, tetapi apakah demikian pula perkembangan dan perubahan budaya itu dapat dipertautkan dengan evolusi biologis. Evolusi biologis sesungguhnya berkaitan dengan keanekaan jenis; evolusi budaya mengenai keanekaan perilaku dalam lingkungan suatu jenis tertentu, genusnya *homo sapiens*. Jenis ini memang ras, tetapi pasti tidak mungkin untuk menghubungkannya dengan perkembangan kebudayaan. Sudah pada tahun-tahun delapan puluhan, ahli antropologi fisis Jerman *Johann Ranke* memperingatkan dalam bukunya *Der Mensch* (cetakan pertama 1886/1887), bahwa tidak terdapat titik-titik pertemuan dalam ciri-ciri fisis dari berbagai-bagai ras manusia. Secara fisis, khususnya, orang-orang Negro lebih berevolusi daripada orang-orang berkulit putih, yang menunjukkan tanda-tanda kemunduran (berambut tebal, tulang-belulang besar, bibir tipis).

Jadi bagaimanapun juga dapat dimengerti bahwa pada abad kedua puluh muncul berbagai reaksi dalam bentuk titik-tolak teori yang baru. Di Amerika dan Jerman reaksi itu mengikuti arah kritik terhadap pemikiran evolusi dan tekanan pada perspektif sejarah yang murni; di Prancis, tekanannya pada unsur-unsur perilaku sosial (dan budaya) manusia. Di samping itu timbul perhatian yang lebih besar pada kebutuhan emosional manusia dalam kehidupan budayanya, yang mendapatkan kepuasan dalam religi. Dalam tahun-tahun antara 1900 dan 1920 nampaklah berbagai aliran dalam lingkungan antropologi budaya, tentu saja bersifat evolusionistis, sebab pemikiran evolusionistis dalam bentuknya yang lama masih tetap bertahan hingga jauh dalam abad tersebut. Suatu contoh sudah terdapat dalam karya Frazer. Tetapi di sini kita akan membahas teori religi, di mana unsur-unsur yang lebih emosional di dalam religi mendapatkan penilaian dan pemahamannya dalam gagasan seperti *mana* dan *tabu*. Produk-produknya yang pertama dari aliran ini masih dekat dengan para penganut evolusi yang telah dibahas dalam bab yang terdahulu.

VII. KEPERCAYAAN PADA KEKUASAAN GAIB DAN PERAN RASA KETIDAKTERGANTUNGAN DALAM RELIGI

1. Pengertian Mana

PENGERTIAN *mana* diperkenalkan oleh R.H. Codrington. Hal itu ditulisnya kepada Max Müller, yang berpendapat hal itu cukup penting untuk sudah disebutnya dalam tahun 1878 (lihat halaman 85). Dalam tahun 1881 muncul sebuah artikel buah tangan Codrington tentang pokok ini dalam J.A.I. (*Journal Anthropol. Institute*) dan dalam 1891 Codrington mengemukakannya lagi dalam bukunya *The Melanesians*.

Mana adalah sesuatu yang mempengaruhi semua hal, yang melampaui kekuasaan manusia, dan yang berada di luar jalur yang normal dan wajar. Hadirnya *mana* ternyata dari pengaruhnya. Bilamana seseorang menemukan sebuah batu, karena salah suatu sebab bentuknya menarik perhatiannya, ia akan berusaha untuk menemukan apakah batu tadi mempunyai *mana*, dengan meletakkannya di kebunnya. Kalau ia mendapat panen yang sangat baik, ia akan menetapkan batu tadi memiliki *mana*. *Mana* juga ada dalam nyanyian atau mantra tertentu, yang digunakan untuk mencapai panen yang sangat baik. Roh dan arwah mempunyai *mana*. Beberapa orang memiliki *mana*, terutama para kepala dan tukang sihir. *Mana* adalah kekuasaan mereka. Hal itu membuat orang menduga, bagi orang-orang Melanesia, semua kekuasaan dan pengaruh itu sifatnya gaib. Seorang prajurit yang berani dan berhasil sudah pasti menerima *mana* dari roh atau dari prajurit yang telah gugur. Dan *mana* itu dipakainya dalam sebuah azimat atau dalam suatu mantra. Kalau seseorang mempunyai banyak babi atau panen buah arbei yang banyak, hal itu disebabkan semata-mata oleh karena ia memiliki batu-batu yang penuh dengan *mana*. *Mana* itulah yang mengakibatkan berkembang biaknya babi atau pertumbuhan buah arbei. Melalui upacara keagamaan, *mana* itu ditaruh di perahu agar dapat melaju dengan pesat; ditaruh dalam jala ikan agar dapat menangkap banyak ikan.

Menurut Codrington *mana* bukanlah kekuasaan yang terlepas dari roh. Secara tegas ia tetapkan *mana* itu berasal dari roh. Tidak seorang pun yang memiliki kekuasaan itu dari dirinya sendiri; semua perbuatan yang ia lakukan memerlukan bantuan roh dan arwah. Mengenai roh dapat dikatakan, roh itu *adalah mana*,

sedangkan manusia *mempunyai mana*. *Mana* dipergunakan dalam segala macam magi dan nampaknya seluruh hidup itu terarah untuk mendapatkan *mana*.

Mengenai pertentangan formal dengan teori Tylor tentang animisme tentu saja tidak ada pada Codrington. Untuk sementara kepercayaan pada *mana* itu dianggap sebagai gejala awal animisme dan memang demikianlah semula hal itu dijelaskan. Akibatnya baru kemudian disimpulkan bahwa *mana* ini lebih banyak persoalannya daripada yang dapat diterangkan dari animisme. Akan tetapi sebelum kita mendalami hal itu, ada gunanya meluangkan waktu sebentar membahas buku *The Melanesians*. Buku itu banyak dipuji, sehingga perlu dibuatkan catatan bahwa sebagai etnografi buku itu kurang memadai. Buku itu bukan hasil karya lapangan. Penulisnya seorang sendeling dan ia tinggal di Pasifik dari tahun 1863-1887. Akan tetapi sebagian terbesar masa itu dihabiskannya di Norfolk Island yang terletak di antara Caledonia-Baru dan Selandia Baru pada 29^o sebelah selatan garis lintang. Di sana ia mendidik guru-guru dan terus terang ia bercerita bahwa ia mendapatkan bahan-bahannya dari "teachers" tersebut. Ternyata pertanyaannya kepada mereka dilakukan dengan teliti, akan tetapi upaya itu bukanlah merupakan pengganti bagi apa yang harus diketahui tentang pengertian seperti *mana*, bilamana hal itu dilakukan dengan hidup dan bergaul di antara rakyat itu sendiri dan mendapat kesempatan untuk mengamati, peran yang dimainkan oleh pengertian *mana* itu dalam kehidupan sehari-hari. Kita kini semata-mata tergantung pada pendapat dan ulasan para guru tersebut, sedangkan kita akan memperoleh lebih banyak manfaat dari naskah kehidupan itu sendiri di mana kata itu terbukti penggunaannya.

Walaupun demikian harus diakui bahwa Codrington telah mengerjakan pekerjaannya dengan baik, dan isi terpenting pengertian itu telah dilukiskan olehnya secara tepat. Hal itu ternyata antara lain dari studi Fr.R. Lehmann berjudul *Mana, Der Begriff des ausserordentlich Wirkungsvollen bei Südseevölkern* (terjemahan: Pengertian yang luar biasa efektif dan seterusnya) yang dilakukan jauh kemudian, Leipzig, 1922. *Mana* adalah suatu pengertian yang tersebar luas, yang digunakan tidak saja di Melanesia, melainkan juga di Polynesia. Namun bukan hanya pengertian religius atau gaib; kata itu juga dapat digunakan dalam pengertian duniawi (Lehmann, halaman 84). Kritik Lehmann bahwa perbedaan yang dibuat Codrington: roh adalah *mana*, manusia memiliki *mana*, harus dianggap tidak benar berdasarkan alasan ilmu bahasa, oleh karena bahasa Austronesia tidak mengenal *copula* (kata kerja penghubung) dan oleh karena itu juga tidak mengenal perbedaan antara *zijn* dan *hebben* (adalah dan mempunyai), harus ditolak. Perbedaan ini dapat juga dinyatakan dalam bahasa Austronesia.

Pelukisan Codrington mendapat pembenaran yang jauh lebih menarik dalam studi Raymond Firth, *An Analysis of mana: an empirical approach* (*Journal Polynesian Society* 1940; dicetak ulang dalam *Tikopia Ritual and Belief*, London 1967). Dengan bantuan sejumlah naskah yang luas, Firth memperlihatkan bagaimana orang menggunakan kata *mana*. *Mana* terikat erat dengan konteks yang pragmatis. *Mana* ada kaitannya dengan penangkapan ikan yang melimpah, panen yang banyak, dengan penyembuhan penyakit, dan lain sebagainya. *Mana* adalah sifat yang terikat pada pribadi para kepala yang sebagai pendeta, merupakan perantara antara dunia manusia dan dunia dewa-dewa dan roh-roh, yang menjadi sumber terakhir semua *mana*. Dewa-dewa dan roh-roh mengaruniakan *mana* ini kepada para kepala, akan

teapi *mana* ini dapat juga tidak diberikan. Apakah para kepala tersebut mendapatkan *mana* itu ternyata dari sukses para kepala itu sebagai pemimpin. Di sini bisa dilihat bahwa benar sumber *mana* itu terletak pada dewa-dewa dan roh-roh, akan tetapi pemilikan *mana* itu semata-mata akan terbukti dari kebahagiaan dan sukses seseorang.

Catatan: suatu membenaran mengenai hal itu juga bisa didapat dalam arti kata *mana* dalam bahasa-bahasa Austronesia lainnya; banding padanannya *menang* dan *wenang* masing-masing dalam bahasa Indonesia dan Jawa.

Firth mengemukakan pandangannya dengan peringatan bahwa pengertian *mana* terlalu terbatas tujuannya untuk digunakan sebagai dasar yang praktis bagi penjelasan dan magi. *Mana* itu tidak lebih dari (dan di sini ia mengutip Malinowski) "*an example of an early generalization of a crude metaphysical concept*" (*Tikopia Ritual*, hlm. 176 vv.). Peringatan itu bukan tidak ada gunanya, sebab sementara itu orang sudah menghubungkannya dengan kesimpulan-kesimpulan yang lebih luas.

2. R.R. Marett

Yang pertama-tama yang menggunakan berita-berita Codrington untuk melakukan pendekatan pada pengertian religi dengan cara yang lain daripada pendekatan rasionalistis oleh Tylor, ialah Marett. Marett adalah *reader* dalam antropologi di Oxford dan kemudian menjadi pengganti Tylor. Marett bukan seorang etnograf. Ia seorang klasikus dan seorang ilmuwan "*armchair*" yang khas. Pengaruhnya didapatnya berkat sejumlah pidato dan artikel, yang kemudian dibendel menjadi *The Threshold of Religion*, cetakan pertama 1909, cetakan kedua dan ditambah dalam tahun 1914.

Yang pertama dari karangan-karangan Marett adalah perincian suatu pidato yang diadakan dalam bulan September 1899, yang diberi judul *Preanimistic Religion*. Dalam karangan ini Marett menolak definisi Tylor tentang religi sebagai terlalu sempit dan terlalu intelektualistis. Ada sesuatu yang dinamakan "*religious emotion or religious thrill*". Kita memerlukan suatu istilah yang dapat mengungkapkan kesamaran yang tak terdefiniskan dari sekian banyak religi, yang menyatakan dirinya dalam lingkungan primitif "*in almost unideated feeling*", dalam perasaan yang hampir tidak dapat dikonseptualisasikan. 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. Bagaimana pengertian itu, kalau diluaskan, dapat dikaitkan dengan berbagai gejala alam yang tidak ada hubungannya dengan kematian?

Dari sudut mana pun gejala religi itu didekatinya, orang selalu dihadapkan kembali pada perasaan tertentu: takut, terpesona (*awe*), dan kagum, perasaan yang menjadi sebab untuk mempersonifikasikan obyek dari perasaan tersebut. Anehnya, yang menjadi obyek perasaan tersebut secara terbaik dapat dilukiskan sebagai sesuatu yang supernatural. Karenanya supernaturalisme ini pada suatu waktu dapat secara logis maupun kronologis diprioritaskan daripada animisme. Pengertian *mana* diarahkan ke arah itu dan dari pengertian *mana* itu ada padanannya dalam bidang bahasa lain

(misalnya *wakan* atau *wakanda* di Amerika Utara). Semua kata itu melukiskan "power of awfulness". Kata-kata itu mengandung petunjuk yang jelas tentang besar artinya perasaan tersebut.

Terlalu banyak gejala yang diterangkan melalui animisme tanpa memperhatikan apakah di dalamnya benar ada gagasan arwah dalam pengertian Tylor, yakni suatu makhluk rohani yang juga mampu bergerak di luar tempat tinggalnya yang normal. Bilamana ujian badai mulai muncul, dan suatu desa Kaffer di bawah pimpinan dukunnya bergegas ke bukit yang terdekat untuk mengusir hujan yang turun itu dengan hiruk-pikuk, maka kita lihat, bagaimana perasaan terpesona itu mengkrystal ke dalam apa yang dalam kenyataannya tidak lebih daripada personifikasi hujan lebat itu. Pemikiran bahwa di dalam hujan badai itu ada rohnyanya, yang secara bebas juga dapat bergerak lepas dari hujan badai itu, tidak ada di situ. Dalam peristiwa ini orang tidak bisa berbicara tentang animisme dalam arti yang sebenarnya. Bahkan roh pun sama sekali tidak dibicarakan, seperti juga kasus dengan misalnya Eskimo Pt Barrow, yang sebelum pergi menangkap ikan, melemparkan tembakau di udara dengan berteriak *Tuana, Tuana* (roh, roh) dengan maksud mendapat banyak ikan. Pemujaan batu tidak selalu ada hubungannya dengan animisme. Bilamana orang-orang Hawaii percaya bahwa batu-batu yang mereka tumpuk, kadang-kadang batu-batu kecil yang terletak keliling batu yang besar seperti mendapatkan anak-anak, maka hal ini belum berarti animisme. Orang baru dapat berbicara tentang animisme, bilamana orang percaya—seperti di Banks Islands—bahwa di dalam batu itu ada *vui* (roh)-nya.

Di dalam kasus-kasus di mana memang terdapat personifikasi, tetapi bukan sesuatu roh yang jelas dapat dibedakan dari benda tempat tinggalnya, lebih baik menamakannya *animatisme* dan bukan animisme. Animatisme ini memainkan peran besar. Bilamana orang-orang Cree-Indian menangkap ikan dari jenis yang sebelumnya tidak pernah dilihatnya, jenis ikan itu dilemparnya kembali ke air dan mereka melakukan suatu upacara, oleh karena ikan itu adalah *manitu*, yang kadang-kadang berarti roh, akan tetapi secara sederhana dapat juga berarti suatu kekuasaan gaib dan asing. Dari animatisme ini berbagai jalur mengarah ke magi. Bilamana seseorang memiliki sesuatu yang berasal dari binatang yang luar biasa berbahaya dan yang dianggap memiliki kekuasaan ilahi, misalnya tulang atau kuku binatang itu, wajarlah kalau barang itu digunakan sebagai sarana untuk mendapatkan kekuasaan semacam itu. Demikianlah maka seorang kepala suku di Kalimantan memakai kulit macan agar selamat di dalam peperangan. Namun melalui peristiwa ini orang pun bisa sampai kembali pada animisme. Kepala suku tadi, kadang-kadang di waktu malam menyatakan kepada kulit tadi apa yang dikehendakinya dan meminta kepada roh mengirimkan kepadanya impian yang membahagiakan. Dalam peristiwa ini, magi dan animisme letak berdekatan. Demikian pula halnya dengan orang mati. Kengerian yang dibangkitkan oleh orang mati itu membuatnya cocok untuk menggunakan mayatnya untuk praktek-praktek magi. Ketakutan yang menimbulkan perasaan ngeri adalah soal yang terpenting.

Dalam karangan pertamanya ini Marett secara relatif masih menahan diri. Dalam suatu karangan di *Folk Lore* dalam tahun 1904 berjudul *From Spell to Prayer* ia melangkah setapak maju. Sekarang ia melukiskan obyek religi sebagai *whatever is perceived as a mystery and treated accordingly* (*Threshold*, hlm. 33). Dalam karangan ini ia menyerang Frazer dengan pembedaannya antara magi dan religi. Bagi Frazer,

magi adalah ilmu yang salah dan kalau ilmu itu gagal orang lalu berpegang pada kepercayaan kepada kekuasaan gaib. Apa yang dikatakan oleh Frazer, demikian Marett, hanyalah kata-kata indah belaka. Sama saja dengan menetapkan, manusia duduk memimpikan panah dan busur, ketika hasil perburuannya tidak mencukupi. Dengan tegas ia menjelaskan bahwa teori magi Frazer tidak berguna sama sekali. Teori itu didasarkan pada psikologi yang sudah kuno, yang bertitik tolak pada asosiasi secara kebetulan dalam pemikiran. Namun masalah asosiasi bukanlah masalah kebetulan. Asosiasi itu dibimbing oleh perhatian dan oleh karena itu masalah kebetulan yang hanya merupakan dugaan tidak boleh diterima sebagai titik tolak suatu jalan pikiran. Oleh karena itu Marett mencoba jalan lain. Ia bertitik tolak dari rasa puas, rasa lega yang menjadi akibat dari pelepasan emosi-emosi yang kuat. Sebagai contoh disebutkan membakar potret seorang kekasih yang tidak setia. Perbuatan itu merupakan suatu perbuatan perlambang, namun memberikan rasa lega. Karenanya perbuatan semacam itu dinamakannya magi rudimenter. Perbuatan itu baru benar menjadi magi, kalau disertai pembacaan mantra dengan maksud tertentu. Maka efek psikis ini—rasa lega—menjadi efek materi. Maka itu Marett mengemukakan—meskipun dengan ragu-ragu—dugaannya bahwa magi pembalas dendam seorang lelaki terhadap lelaki lainnya itu merupakan bentuk magi yang tertua. Mantra yang mengawali tindakan tersebut mengikat perlambang itu dengan tujuan yang dikejarinya. Demikianlah misalnya, dalam suatu contoh yang dikutipnya dari Peru, di mana sebagai bagian dari upacara magi perang, beberapa domba dibiarkan lapar, kemudian hasilnya itu diringkaskan dalam suatu mantra: seperti jantung-jantung domba itu melemah, semoga musuh-musuh kita itu pun melemah.

Sedemikian kuatnya kritik Marett terhadap Frazer, sedemikian lemahnya ia pula dalam hipotesanya sendiri. Masih sangat menjadi pertanyaan, apakah perbuatan yang dinamakan membuat hati lega itu benar-benar membuat lega, atautkah hanya membuat orang hanya malu atau luar biasa jemu, sehingga akhirnya ia cenderung untuk menerima saja apa adanya. Langkah dari simbol menjadi kenyataan, dari hasrat menjadi hasrat yang dilaksanakan dengan suatu perbuatan perlambang, tidaklah dijelaskan. Akhirnya orang-orang primitif juga tahu bahwa omongan saja tidak ada artinya. Mestinya ada alasan untuk mempercayai bahwa perbuatan simbol dan mantra itu bersama akan menghasilkan apa yang diinginkan dan alasan itu dalam karangan tersebut tidak diberikan. Maka nilai karangan itu tidak terletak pada teori itu, akan tetapi pada sejumlah contoh yang tepat tentang kepercayaan pada magi yang membuktikan dengan jelas tentang ketentuan bahwa dalam magi digunakan kekuatan gaib. Di dalam titik ini kita lihat magi dan religi saling bersatu padu. *Mana* termasuk pada kedua-duanya. Meskipun ia bertahan bahwa perbuatan magi itu sifatnya memaksa, sedangkan doa itu bersifat memohon, hubungannya dengan yang gaib membuat magi dan religi (doa) menjadi bersatu padu. Suatu contoh yang tepat tentang hal itu ialah contoh tentang perempuan-perempuan di Kepulauan Kei, jika para suaminya pergi berperang. Mereka itu menyemir beberapa batu dan buah dengan minyak, meletakkannya dalam pinggan yang mereka junjung sementara mereka bernyanyi: "Oh tuan Matahari dan Bulan, biarlah peluru-peluru meluncur lewat para suami kami, seperti tetesan air hujan meluncur lewat benda-benda yang diminyaki ini". Doa dan pembacaan mantra di sini sudah tidak dapat lagi dipisah, dan dari peristiwa ini Marett menarik kesimpulan bahwa magi dan religi "*must be held*

apart in thought, from another point of view they may legitimately be brought together" (hlm. 72).

Tema itu dirinci lebih lanjut di dalam karangan *Is Taboo a Negative Magic? (Essays presented to Tylor, 1907)*. Dalil itu adalah dalil Frazer yang dipilihnya sebagai titik-tolak kritiknya, yakni bahwa *"taboo is a negative magic"*. Namun Marett sampai pada kesimpulan bahwa tabu bukan *"negative magic"*, tetapi suatu *"negative mana"*. Tabu berlandas pada kekuasaan benda-benda gaib. Kalau tabu itu dilanggar, maka ada sesuatu yang mulai tergerak, yang keseluruhannya tidak dapat diperhitungkan olehnya. Benda-benda tabu memiliki suatu kelebihan *"awfulness"* yang hanya bisa diterangkan berdasarkan pikiran bahwa di belakang tabu itu ada suatu kekuasaan gaib, yang membuat hati manusia itu ragu-ragu bercampur takut. Mengapa seorang Australia bisa meninggal karena terkejut, kalau ia melihat istrinya telah tergolek di atas selimutnya? *"Only a twilight fear, a measureless horror, could thus kill"*. Kadang-kadang kekuasaan misterius ini mengisi seluruh kosmos, sehingga orang harus menghentikan segala kegiatan, api harus dipadamkan dan gapura dikunci. Hal ini misalnya terjadi pada Manipu *genna* (ingatlah dalam hubungan ini *nyepi* di Bali). Ada bahaya yang tidak diketahui mengancam, dan bahaya itu sifatnya gaib. Itulah *mana* yang harus dihadapi dengan rasa hormat. Demikianlah, setahun kemudian—dalam *The concept of Mana*—Marett sampai pada kesimpulan bahwa tabu dan *mana* bersama memberikan suatu definisi minim yang baik tentang religi. *Tabu* memberikan segi negatifnya, sedangkan *mana* segi positifnya. Keduanya bukan merupakan pengertian moral. Yang gaib itu bukan *"moral or immoral, but simply unmoral"* (*Threshold*, hlm. 114).

Perinciannya yang diberikan oleh Marett pada ide-idenya adalah ringkas dan tidak memuaskan. Penjelasannya tentang magi bukanlah suatu penjelasan, sebab sebagian besar pertanyaan-pertanyaan yang prinsipil dibiarkannya tidak terjawab. Caranya ia menyatakan pendapatnya memang sangat menahan diri dan berhati-hati. Hal ini tidak menghilangkan kenyataan bahwa pada dua masalah telah dibantu mendapatkan perkembangan yang penting, yakni: 1. studi yang lebih dalam mengenai pengertian *mana*, dan 2. suatu usaha untuk menjelaskan religi dari segi kesan dan motif-motif emosional. Yang terakhir memang seharusnya samar, seperti juga dikatakannya sendiri dalam *Introduction to the Threshold of Religion*-nya, *"My own view is that savage religion is something not so much thought out as danced out, that, in other words, it develops under conditions, psychological and sociological, which favour emotional and motor processes, whereas ideation remains relatively in abeyance"*. Pilihannya sendiri jatuh pada motif-motif emosional. Memang ada keuntungannya dalam pilihan itu, tetapi keuntungan itu hanya merupakan keuntungan nisbi, sebab problema sentralnya, yaitu problema magi, tetapi masih merupakan teka-teki seperti sebelumnya.

3. Bentuk-bentuk Kepercayaan Lain tentang Mana. Teori Albert C. Kruyt

Pengertian *mana* bukan merupakan pengertian khas Melanesia. Pengertian semacam itu dalam tahun-tahun ini juga terkenal sangat luas di tempat-tempat lain. Juga ketika itu Marett sudah sebut istilah *Omaha wakanda*, suatu istilah yang bertahun-tahun kemudian akan dirinci oleh Miss A.C. Fletcher dalam suatu

monografi yang dikhususkan untuk itu (yakni dalam tahun 1930; Bulletin 30 dari Bureau of American Indian Ethnology, Part II). *Wakanda* dapat berarti kekuasaan gaib maupun dewa, demikian diterangkan kepada kita dengan yakin. Perumusan itu menjelaskan bahwa titik berat pengertian seperti *mana* itu bagi banyak orang terletak dalam kenyataan bahwa pengalaman tentang yang gaib dan kekuasaannya, tidak perlu dikaitkan dengan kepercayaan dalam pribadi-pribadi gaib. Dengan wawasan semacam itu, dua arah dapat ditempuh, yakni arah tekanannya pada pengertian bahwa kekuasaan itu begitu ketat kaitannya dengan konsepsi dewa dan roh, sehingga ada baiknya tidak perlu menarik garis perbedaan yang terlalu tajam. Itulah yang dilakukan Marett. Namun dapat juga ditarik kesimpulan bahwa primer yang dihadapi adalah kekuasaan bukan-pribadi, yang tidak saja dikuasai oleh dewa-dewa, tetapi kadang-kadang juga penggunaannya dapat digunakan oleh manusia. Dalam hal yang belakangan ini ada kemungkinan untuk kembali melakukan pendekatan secara rasionalistis terhadap religi dengan memberikan tekanan pada penggunaan kekuasaan itu sebagai sarana untuk mencapai keinginan yang diharapkan.

Penggunaan kekuasaan ini terjadi secara luas sekali. Tidak mudah untuk melepaskan diri dengan begitu saja dari rasionalisme. Suatu contoh yang baik ialah pelukisan pengertian *orenda* orang-orang Irokes oleh J.B.N. Hewitt (*Orenda and a Definition of Religion*; A.A. 1902, 33-46). Pada kalimat pertama karangan tersebut kita sudah diperingatkan: "*Welfare is the primary motive underlying all human effort*". Lalu dalil ini diterapkan pada pengertian *orenda* yang didefinisikannya sebagai "suatu kekuasaan fiktif, prinsip atau suatu kekuatan magi, yang sudah menjadi pembawaan *semua* benda dan gejala alam, penyebab aktif *semua* energi yang dinamis, yang bergiat dalam *semua* kejadian alam, yang entah dengan cara apa pun menyentuh kesejahteraan manusia". Tiga kali *semua* itu saya garisbawahi, kedengarannya agak tidak bisa dipercaya. Bagaimanapun juga setelah semua ini tidak perlu kita menjadi heran. Sebab akhirnya penulis itu sampai kepada kesimpulan bahwa religi itu merupakan suatu sistem kata-kata, perbuatan dan sarana, yang bertujuan untuk terciptanya suatu keadaan yang sejahtera dengan perantaraan *orenda* dari makhluk-makhluk lain. Tentu saja tetap menjadi suatu pertanyaan apakah religi itu merupakan sarana *untuk mencapai* sesuatu. Fakta-fakta yang diberitakan oleh Hewitt (dan jumlahnya sangat banyak) juga memungkinkan adanya penafsiran lain. *Orenda* mewujudkan dirinya dalam dewa-dewa dan roh-roh, tetapi ada juga dalam manusia dan binatang. *Shaman* memiliki *orenda*, begitu pula pemburu. Jika pemburu ini beruntung dalam pemburuannya, berarti *orenda*nya lebih kuat daripada *orenda* binatang perburuannya. *Orenda* binatang kadang-kadang sangat kuat. *Orenda* jangkrik memanggil panas siang hari, *orenda* kelinci (yang di musim dingin menggerogoti kulit pohon) menentukan ketinggian salju. Ada sesuatu yang bersifat mistik dalam semuanya itu dan hal ini dibenarkan oleh kenyataan bahwa *orenda* itu aslinya berarti bernyanyi atau mendeklamasikan dalam lagu atau sajak dan dengan demikian mengasosiasikannya dengan suatu teks yang dinyanyikan dalam ritual. *Orenda* jelas-jelas bukanlah semata-mata kekuasaan saja.

Hal semacam itu juga berlaku bagi karangan William Jones, *The Algonkin Manitou*, J.A.F. 1905, di mana Jones menguraikan pengertian *manitou*. *Manitou* merupakan suatu kekuatan hidup yang tersebar luas, menembus segala sesuatu, tidak kasatmata, dapat disetir dan dapat pula diserahterimakan; suatu kekuatan universal

yang menjadi penyebab tiap sukses, tiap kekayaan, dan tiap pemilikan tumbuh menjadi subur. Juga penting untuk diperhatikan bahwa menurut penggunaan istilah itu secara substantif atau secara ajektif, *manitou* juga dapat berarti roh, dewa, dan bahkan Makhluk Tertinggi. Demikian tidaklah diingkari bahwa di samping kita berhadapan dengan kekuasaan bukan-pribadi, kita juga berhadapan dengan kekuasaan pribadi, tetapi jelas-jelas terdapat juga kemungkinan bagi manusia dalam ritualnya untuk sedikit-banyak memanipulasinya secara rasional.

Orang Belanda *Alb. C. Kruyt* (1869–1949) memberikan sumbangan pada serentetan bentuk kekuasaan gaib yang sifatnya sama sekali tersendiri melalui "penemuannya" tentang pengertian "zat sukma" (*zielestof*) pada orang-orang Indonesia. Kruyt menjadi terkenal sebagai seorang sendeling di daerah yang ketika itu belum diperintah oleh pemerintah Hindia Belanda di Sulawesi Tengah (Posso). Ia diundang oleh pemerintah Hindia Belanda untuk mengurus cetak ulang buku *Wilken* yang diperbaiki: *Het Animisme in den Indischen Archipel*. Kemudian muncullah buku Kruyt dalam tahun 1906 dengan judul yang sama. Prinsip hidup, maupun kekuatan hidup bagi Kruyt adalah *zat sukma* milik khas manusia, binatang, dan tanaman. *Zat sukma* itu tidak ada kaitannya dengan dewa dan setan, dan sesungguhnya tidak dapat diuraikan sampai kepada roh dan setan. Nampaknya semua itu sangat menarik, akan tetapi tidak nampak di mana dan bilamana orang-orang Indonesia itu percaya pada *zat sukma* tersebut. Istilah itu sendiri bukan merupakan istilah Indonesia. Juga bukan terjemahan kata Indonesia. Pegangan satu-satunya yang diberikan Kruyt adalah sejumlah istilah Indonesia yang *juga* berarti *zat sukma* (misalnya *semangat*).¹ Dan sehubungan dengan istilah itu, ia sebut *W.W. Skeat* yang di dalam *Malay Magic*-nya menulis, "*that the root idea (of magic) (1900) seems to be an all pervading animism, involving a certain common principle (semangat) in Man dan Nature*". Tentu saja ini sangat bagus, tetapi kasus semangat ini tidak meyakinkan benar, sedangkan tentang istilah-istilah yang lain itu, Kruyt nampaknya ingin agar kita mempercayai kata-katanya saja. Dari semua istilah itu (termasuk semangat) yang artinya juga dianggap *zat sukma*, seharusnya diberikan suatu uraian yang mendalam dari seluruh spektrum arti istilah-istilah itu, sehingga para pembaca dapat menilai tentang apa saja yang berkaitan dengan istilah semacam itu. Justru dalam hal ini pembaca memang dikecewakan. Kalau buku itu dibaca lebih lanjut, ternyata bahwa Kruyt tidak pernah mendengar orang berbicara tentang *zat sukma*—atau apa pun juga—tetapi dari pengertian itu ia menarik kesimpulan dari yang diperkirakan bisa menjadi suatu penjelasan yang baik mengenai apa yang dinamakan perbuatan magis. Pengertian *zat sukma* bukan merupakan pengertian Indonesia, akan tetapi suatu istilah yang oleh Kruyt diisap dari jempolnya, suatu istilah yang diperlukannya untuk memberikan arti pada magi menurut caranya sendiri (cara Kruyt). Suatu contoh khas ialah komentarnya tentang kebiasaan orang-orang Olo Ngadjoe (Kalimantan) untuk memberikan beras sebelum panen pada batu asah, golok, dan ani-ani: "Pemberian makanan ini agak bersifat persembahan korban kepada *zat sukma* peralatan tersebut yang kurang lebih merupakan pemikiran pribadi saja. Mula-mula kebiasaan ini digunakan hanya dengan menambahkan *zat*

¹Kamus-kamus memberikan arti yang agak berlainan. Bandingkan: Klinkert = *levengeest, ziel, bewustheid*. V. Ronkel = idem. Karamers = idem, juga *ambitie, gezindheid*. Echols & Shadily = *soul, spirit; zest, spirit, enthusiasm; consciousness*.

sukma untuk mengeraskan benda-benda tersebut” (hlm. 159). Ini bukan fakta, tetapi tafsiran. Tidak ada suatu pun sumber yang membuktikan bahwa orang-orang Indonesia benar-benar berpikir seperti itu seperti diperkirakannya. Mengenai adanya pengertian akan zat sukma itu tidak ditunjukkan oleh Kruyt.

Bagi pengertian teoretis hal ini menjadi semakin menguatirkan, karena kita tidak lagi berada di jalan yang telah dirintis oleh Marett, yang membawa kepada pengertian motif, yang sifatnya sangat emosional dan yang menjadi dasar religi, tetapi yang membawa kita kembali pada rasionalisme datar Frazer, yang di sini dipertahankan secara *à outrance* (berlebihan). Tujuan religi bagi Kruyt ialah mengumpulkan atau memperkuat zat sukma itu. Ini adalah pemikiran, yang pernah dipelajari oleh Kruyt. Jelasnya dalam etnologi Jerman pengertian zat sukma itu sangat berkesan dan pemikiran bahwa tujuan religi ialah memperkuat zat sukma dalam tahun 1960 masih dipergunakan sebagai penjelasan tentang gejala-gejala religius oleh seorang pengarang almarhum yang sangat cerdas C.A. Schmitz dalam *Beiträge zur Ethnografie des Wantoat Tales*. Satu-satunya yang baru ialah bahwa Schmitz tidak berbicara tentang zat sukma melainkan—mengikuti Jensen—tentang “*Partikelchen Schöpfungskraft*”, partikel-partikel kekuatan penciptaan, suatu pengertian yang sama rasionalistisnya dengan zat sukma.

Istilah umum yang paling banyak digunakan bagi zat sukma ialah “kekuatan magi”. Kruyt sendiri telah mendahului menggantikan istilah zat sukma tersebut dalam serentetan artikel *Maesa, suatu sumbangan bagi Dynamisme* dalam B.K.I. 74, 75, 76 (1918–1920). *Maesa* adalah kata Toraja yang berarti seram menakutkan. Kata itu digunakan sebagai tanda datangnya bahaya. Bilamana seseorang pada suatu hari tertentu telah berniat untuk melakukan perjalanan, lalu beberapa saat sebelum berangkat ada pot yang pecah, maka itu berarti suatu tanda buruk dan orang itu akan tinggal di rumah. Ia sudah mendapat peringatan. Tetapi Kruyt dalam menafsirkan kenyataan yang sederhana itu bertindak lebih jauh. Dengan mengabaikan keadaan, bahwa tidak seorang pun yang memperhatikan kalau pada suatu hari ada pot yang pecah dan tidak ada sesuatu yang penting terjadi, malahan kejadian itu sendiri dibuatnya menjadi sesuatu yang membangkitkan bahaya. Ia menetapkan bahwa kekuatan magis di dalam pot itu menjadi tertimbun karena proses pembakarannya dan karena potnya pecah kekuatan magis itu menjadi terlepas mengancam calon musafir itu dalam keadaan magis yang labil. Suatu penjelasan yang jauh melampaui kenyataan yang sederhana bagi musafir yang mendapat petunjuk untuk tetap tinggal di rumah. Menurut resep itu, Kruyt menangani dalam 250 halaman, aneka-ragam kejadian yang diberikan kepadanya oleh guru-guru sending sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaannya. Dalam seluruh 250 halaman itu, secara teratur dijumpai berbagai analogi ajaran listrik seperti kekuatan magi, mengalirnya aliran magis, kembalinya keseimbangan magis, melumpuhkan kekuatan magis, dan lain-lain semacam itu. Selain itu dari Kruyt kita juga mengetahui bahwa mengenai latar belakang yang sebenarnya orang-orang Toraja itu sama sekali tidak menyadarinya. Hal ini bagi suatu bangsa yang menurut cerita Kruyt dapat menguasai ilmu sihir demikian rasionalnya, setidak-tidaknya tidak dapat dipercaya.

Dalam interpretasi ini, *mana* yang bagi Marett adalah hasil dari suatu ‘*notion of awe*’, “*a term of wide application, covering all manifestations of mysterious or supernatural power*” (*Threshold*. hlm. 99), telah menjadi kekuatan magis yang

berubah-ubah dan melalui tindakan rasional dapat diperintah. Ini adalah gambaran, yang tentunya tidak diperoleh Kruyt dari dirinya sendiri. Penggunaan istilah itu didapatnya berkat *Van Ossenbruggen* yang mengutipnya dari *Vierkandt* (band. *Mr. F.D.E. van Ossenbruggen, Het Primitieve denken, zoals dit zich uit voor-namelijk in pokengebruiken op Java en elders*, B.K.I. 72 (1915), hlm. 1-369).

Catatan: *Kruyt* adalah seorang yang sangat rajin dan memang cerdas, tetapi keranjingan dengan pemikiran bahwa orang-orang Toraja—yang memang mengayau dan melakukan hal-hal yang tidak dapat dimengerti oleh *Kruyt*—adalah suku bangsa yang sungguh-sungguh primitif dengan sifat-sifat mereka yang liar. *Kruyt* tidak memperhatikan masalah kesatuan kultur, karena itu berbagai aneka segi budaya yang saling berkaitan dalam bentuk yang utuh dan penuh arti tidak pernah dapat ia temukan, bahwa ia tidak berhadapan dengan suatu kebudayaan yang benar-benar primitif.

Bahwa kebudayaan Toraja itu sebenarnya tidak begitu primitif, akhirnya diketahui juga oleh *Kruyt*. Akan tetapi ia mengira, unsur-unsur "tertinggi" itu dapat diterangkan melalui migrasi. Diperkirakan oleh *Kruyt*, secara berturut-turut telah terdapat tiga lapisan kebudayaan di Toraja. Teori itu tentu diilhami oleh ceramah *W.H.R. Rivers* tentang *History of Melanesian Society*, yang juga membahas sistem semacam tiga lapisan kebudayaan seperti itu. Lihat Bab IX, sub-bab 4.

Istilah kekuatan magi ternyata hampir tidak dapat diberantas. Hingga hari ini istilah itu digunakan seolah-olah istilah tersebut merupakan hal yang paling terbiasa di dunia. Bahkan sudah disediakan istilah tersendiri untuk kepercayaan tersebut seperti sudah terbukti dari karangan *Kruyt* yang berjudul *Maesa*, yakni *dynamisme*. Suatu istilah—sepanjang pengetahuan saya—untuk pertama kalinya dikemukakan oleh *Van Gennep* dalam bukunya *Rites de Passage*. Istilah itu tidak pernah mendapat sambutan. Istilah itu hanya memberi petunjuk, ke mana pemikiran itu diarahkan, ke arah suatu ajaran, yang mendahului ajaran animisme. Juga sudah menjadi jelas bahwa yang dihadapi di sini bukan masalah wawasan, yang mencerminkan bayangan yang hidup di kalangan mereka yang menamakan dirinya sendiri, para penganut *dynamisme*, tetapi suatu prinsip heuristik yang memberikan keterangan yang dapat dimiliki oleh seorang Barat yang berpandangan rasionalistis tentang tindak-tanduk orang-orang primitif. Singkatnya, suatu prinsip, yang lebih banyak mengajarkan kepada kita mengenai pemikiran mereka yang menggunakannya, daripada mengenai pemikiran mereka yang menjadi sasaran penerapan pemikiran rasionalistis.

Istilah *dynamisme* boleh saja tidak mendapat sambutan, tetapi sudah menjadi istilah kekuatan magis untuk hidup lebih lama seperti juga pertentangan antara religi dan magi. Istilah itu hampir tidak dapat dihilangkan, lebih-lebih di Jerman. Pada tahun 1914 *Karl Beth* menerbitkan sebuah buku berjudul *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, di mana pertentangan itu terus mendapat bantuan. Kualitas buku tersebut adalah demikian rupa, sehingga tidak perlu dibahas di sini. Karena kenyataannya, hingga pada tahun-tahun lima puluhan pertentangan itu masih digunakan dengan sangat tegas baik di Jerman (*Jensen*) maupun di Prancis (*Cazeneuve*).

Ini bukan semata-mata ketololan. Juga bagi para pengarang, yang berpandangan kurang rasionalistis daripada Kruyt adalah luar biasa sulitnya untuk memberikan penjelasan yang tepat mengenai apa yang diartikan tentang magi. Sejumlah ritus yang sederhana, diarahkan pada efek yang kongkret, di mana antara efek dan penerapan ritus yang tepat ada hubungan yang demikian erat, sehingga efek itu nampaknya lebih tergantung pada pelaksanaan yang tepat daripada campur-tangan suatu makhluk supernatural. Tiap kali timbul pertanyaan secara mendesak bagaimana orang sampai pada kepercayaan ini, dan pengertian seperti *mana*, *orenda*, dan *wakanda* membuat jelas, bahwa orang primitif memiliki bayangan-bayangan, yang juga tidak begitu jauh bedanya dari pengertian kekuatan magis, walaupun memang berlainan. Banyak yang mengakui bahwa rasionalisme antara lain dari Kruyt tidak dapat membawa kita pada pengertian yang tepat. Kalau demikian, apakah ada pengertian yang lain? Yang lain itu terdiri dari apa?

4. K.Th. Preusz (1869–1938)

Banyak pengarang telah menggumuli persoalan ini, dan salah seorang di antara mereka yang menarik ialah *K.Th. Preusz*. Dalam pemikirannya dapat diamati suatu evolusi yang terus maju. Preusz adalah seorang Amerikanis, yang tergabung pada Berliner Museum für Völkerkunde. Sebelum ia untuk pertama kalinya melakukan perjalanan dan mengadakan penyelidikan di Mexico dan di tempat-tempat lain, ia mengumumkan di *Globus* (jilid 86 dan 87, 1904, 1905) suatu artikel bersambung berjudul "*Der Ursprung der Religion und Kunst*" (Asal-usul religi dan kesenian). Segera nampak pengaruh ilmu bangsa-bangsa Jerman, yang tidak pernah sangat terkesan oleh animisme Tylor. Namun pengaruh Jerman dengan cara yang sangat khas nampak di sini. Dengan tegas ia memastikan bahwa bentuk kultus bangsa-bangsa primitif yang banyak itu tidak dapat diterangkan dari sudut animisme. Bentuk-bentuk itu lebih tua, sebab ada kaitannya dengan magi. Ritus magi merupakan problema sentral bagi Preusz. Perumusannya penting. Magi tidak ditempatkan di samping atau sebagai lawan ritus, tetapi ritus sendiri itu magi dan memiliki efek magis, artinya kita berhadapan dengan tindak-tanduk yang dapat dilihat, tetapi menimbulkan efek yang tidak dapat dijelaskan. Selain itu gagasan semacam ini tidak terbatas pada ritus dan magi saja. Menurut kepercayaan rakyat Mexico, jangrik yang ramai engkrik-engkrik di siang hari bolong, mengakibatkan panas terik. Tindakan meniru oleh manusia dalam upacara kultus dengan merokok tembakau dan membuat asap tembakau, berarti hujan. Juga dewa-dewa itu sendiri melakukan tindakan meniru magi ini. Dewa awan adalah pipa tembakau dan awan hujan datangnya dari pipa itu. Dalam semua peristiwa ini bekerja "kekuatan sihir", suatu substansi, yang memiliki kemampuan untuk mengadakan perubahan pada benda-benda, sehingga peralihan-peralihan yang paling beraneka dimungkinkan. Sumber dewa-dewa itu sendiri berasal dari "*Zauberkraft*" atau kekuatan sihir. Mereka itu tidak lain dari substansi sihir yang luar biasa kuatnya, yang timbul dari dan oleh karena kultus.

Penyebab dari semuanya ini oleh Preusz dicarinya dalam kesulitan-kesulitan yang meliputi manusia-manusia pertama. Karena naluri tidak lagi dapat diandalkan sebagai sumber tindakan yang efektif, namun terpaksa untuk bertindak rasional, mereka itu

terjebak menjadi korban dari kesalahan yang satu ke kesalahan yang lain. Hanya karena sisa-sisa naluri mereka dan dengan meniru semua kejadian, orang-orang itu dapat menolong dirinya sendiri dari semua kejadian dan dengan demikian timbullah religi dan kesenian dari "ketololan purba manusia".

Penjelasan ini sudah tentu bukan merupakan pegangan yang menguntungkan. Preusz tidak berhasil menjelaskan, bagaimana nasib ketololan purba itu jadinya. Ia juga tidak pernah menyinggung soal itu lagi. Bahkan sebaliknya yang terjadi, semenjak itu ia semakin lama semakin menjauhi permasalahan asal-usul semacam itu. Pentingnya uraian Preusz itu terletak bukan dalam penjelasannya, tetapi 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. Hal ini mengingatkan kita pada pendapat *Robertson Smith*. Problema magi (yang dengan ini pun tidak menjadi jelas) bagi Preusz tetap merupakan tema utama dan dalam tahun 1914 ia kembali mengemukakannya dalam sebuah buku kecil, yang bertahun-tahun digunakan sebagai pengantar pada studi religi, yakni *Die geistige Kultur der Naturvölker* (kebudayaan rohani bangsa-bangsa primitif; Leipzig, 1914). Tidak lagi teori asal-usul, tetapi yang didahulukan ialah pendekatan manusianya, dan pengarang dengan hati-hati menjauhi hipotesa-hipotesa. Ia berusaha untuk membuat deskripsi. Preusz juga tidak berbicara lagi tentang magi, melainkan tentang magis-religius, suatu istilah yang memang kurang beruntung; suatu istilah yang dikutip dari Marett, dan mengingat waktunya, merupakan suatu kemajuan, karena ia ingin menegaskan bahwa penulis juga memperhatikan arti religius dari magi, dan tidak mau lagi menceburkan diri dalam penafsiran yang bersifat rasionalistis. Sumber dari gejala-gejala magis-religius ini dicari Preusz dalam kesulitan sehari-hari untuk memenuhi kebutuhan hidup, dan melalui upaya itu ia membuat langkah penting ke arah pengakuan bahwa dalam religi kita dihadapkan pada gejala, yang melibatkan manusia dalam keseluruhan kehidupannya.

Menurut Preusz, butiran penting kedua ialah persepsi orang-orang primitif itu berbeda dengan persepsi kita. Mereka itu mengamati sesuatu secara rumit. Sebagai contoh dari gagasan rumit semacam itu, disebutkan asosiasi kijang dengan *peyote*² pada orang-orang Huichol. Asosiasi ini ada kaitannya dengan gagasan bahwa bintang-bintang itu merupakan kijang-kijang matahari, yang diburu oleh matahari ketika hari mulai terang. Semua kesuburan tanaman tergantung dari perburuan binatang-binatang oleh matahari dan karena itu kijang adalah binatang korban pada pesta-pesta. *Peyote*—yang juga diperlukan di pesta—harus diambil dari Timur, dari negeri matahari terbit. Bila tiba di sana, pertama-tama harus ada kijang lagi yang ditembak, jadi kijang dan *peyote* memang harus berpasangan. Gagasan yang rumit semacam itu, kita dapati juga pada magi sehari-hari. Penyakit dibayangkan sebagai obyek yang harus disedot keluar dari tubuh. Secuil batu tungku yang dijahit dalam som baju melindungi pemakainya, karena batu itu dari generasi ke generasi dikeraskan oleh api. Dalam penggunaan benda-benda semacam itu, terletak pengakuan bahwa manusia tidak mampu mengurus urusannya sendiri secara tuntas.

²Suatu jamur kecil yang mengandung mescaline; kalau dimakan menimbulkan halusinasi.

Pada ambang ini, kita sampai pada bidang religi, sebab kesadaran bahwa kita sedang berhadapan dengan kekuatan-kekuatan gaib, makin menjadi kuat. Semakin manusia itu menjadi sadar akan ketidakmampuannya, kekuatan-kekuatan gaib itu memperoleh bentuk dewa.

Keterangan ini tidak dapat disebut penjelasan. Hal itu lebih merupakan upaya melukiskannya, dan dengan demikian tidak lebih dari upaya yang hanya sebagian saja berhasil. Mengenai satu hal pengarang itu tetap setia pada titik pangkalnya yang pertama. Dewa-dewa itu berasal dari personifikasi kekuasaan atau dewa-dewa itu adalah personifikasi kekuasaan yang diusahakan untuk dipengaruhi dalam kultus. Bagaimanapun juga, dewa-dewa itu bukan berasal dari roh-roh. Dalam hubungan ini Preusz menyajikan suatu teori yang menarik tentang ritus yang digunakan pada peristiwa kematian. Ritus-ritus itu berfungsi untuk melindungi orang-orang yang hidup terhadap yang mati. Yang mati itu sendiri sudah menjadi bagian dari kekuasaan kematian dan sebab itu hubungan dengan orang mati itu harus diputuskan. Juga dalam hal ini pemikiran yang rumit itu berperan. Orang yang mati itu harus pergi, sebab yang mati mengancam yang hidup. Yang primer, ritus-ritus yang digunakan pada peristiwa kematian itu adalah ritus perpisahan, di mana yang mati itu dengan tegas diantar pergi. *Pemujaan* orang mati baru bisa berkembang, bilamana ritus kematian itu diterapkan kepada para leluhur yang menetapkan ritus-ritus tersebut.

Di kemudian hari Preusz menyinggung lagi ritus orang mati serta hubungan antara dewa-dewa dan ritus. Namun pada waktu itu ia juga melibatkan Makhluk Tertinggi dan sementara itu terjadi banyak kerincian tentang asal-usul dan sifat Makhluk Tertinggi itu. Diperlukan waktu khusus untuk itu, yakni tentang pendapat-pendapat yang mengaitkan pengertian *mana* di dalamnya. Dengan demikian kita lewatkan saja teori *P. Wilh. Schmidt*, yang nanti akan dibicarakan tersendiri. Tentang pengertian kekuasaan, Schmidt tidak menghargainya sedikit pun.

5. Heilbringer, Kekuasaan dan Makhluk Tertinggi. Söderblom

Usaha pembuktian *Andrew Lang*, bahwa juga bangsa-bangsa primitif kadang-kadang mengenal Makhluk Tertinggi, dalam kenyataannya berarti suatu serangan terhadap aliran klasik dalam etnologi yang sama pentingnya seperti perlawanan Marett terhadap rasionalisme *Tylor* dan *Frazer*. Penemuan Makhluk Tertinggi segera menimbulkan perhatian bagi tokoh dewa lain, yang tidak dilihat oleh *Tylor*, ialah tokoh Heilbringer, semacam tokoh perantara antara dewa-dewa dan manusia, yang mengambil bentuk yang paling beraneka. Kadang-kadang ia benar-benar merupakan perantara, penyelamat atau pahlawan kebudayaan, yang memberikan ritual kepada manusia; pada kesempatan lain, di samping menjadi perantara dan penolong, ia pun menjadi penipu, suatu "*trickster*", suatu tokoh, yang terutama terdapat dalam mitologi Amerika, namun juga tidak luput hadir di tempat-tempat lain. Demikian pula *J.P.B. de Josselin de Jong* kemudian menemukan tokoh semacam itu dalam *Hermes*, pesuruh dewa-dewa di Yunani.

Tokoh Heilbringer ini untuk pertama kalinya dibicarakan oleh *Kurt Breysig* dalam suatu karangan berjudul *Die Entstehung des Gottesgedankes und Heilbringer* (Lahirnya gagasan ilah dan Pembawa Kesejahteraan; 1905). Pemberian bukti itu tidak penting. *Breysig* bertitik tolak dari tingkat prae-animisme dan animisme, dan

Heilbringer ini menurut perkiraannya muncul pada akhir kurun waktu itu dari pemujaan pribadi-pribadi, yang menonjol sebagai pahlawan. Jadi suatu penjelasan yang bersifat euhemeristis semata-mata, juga dalam kelanjutannya. Dari *Heilbringer* ini menurut perkiraan, lahirlah kemudian dewa-dewa, dan dewa-dewa pada gilirannya—jadi lebih kemudian lagi—dibuat menjadi personifikasi kekuatan alam.

Jasa terpenting Breysig ialah mempersenjatai *Paul Ehrenreich*, seorang Amerikanis, yang dapat dinamakan ahli mitologi alam yang terakhir. Ia terutama terkenal karena bukunya yang berjudul *Die allgemeine Mythologie and ihre ethnologischen Grundlagen* (1912) yang di sini tidak akan dibahas, karena buku itu hanya mempunyai nilai sejarah. Akan tetapi *Ehrenreich* memang seorang ahli dalam bidangnya.

Ia menghadapi Breysig dalam karangannya *Götter und Heilbringer*, *ZfE* 38 (1906), hlm. 536–610 (Dewa-dewa dan Pembawa Kesejahteraan). *Ehrenreich* berusaha membuktikan bahwa mitos alam adalah mitos terpenting. Terutama matahari dan bulan, penting karena benda angkasa ini sering menjadi perlambang hidup dan matinya manusia. Tokoh-tokoh mitologi alam ini berkembang menjadi dewa-dewa lewat kultus. Namun dewa alam tidak dapat tumbuh menjadi makhluk tertinggi atas usahanya sendiri. Kecenderungan monoteistis mempunyai asal-usul lain, yakni dalam diri dukun, yang membawa penyakit dan menyembuhkannya, penyebab malapetaka dan yang dapat mencegahnya. Makhluk tertinggi lahir dari dukun langit, yang mahakuasa yang melampaui kekuasaan manusia. Kalau dukun langit ini tumbuh menjadi suatu Dewa Pencipta yang berkuasa, ia bisa menjadi terlalu tinggi untuk campur tangan dalam kehidupan manusia. Lalu timbullah keperluan akan pengan-tara, yang dapat mengatur urusan duniawi. Inilah *Heilbringer* itu, yang lagi-lagi merupakan semacam shaman atau dukun, tetapi bisa juga diasosiasikan dengan benda-benda angkasa, khususnya dengan bulan, sehingga mudah menjadi tokoh ganda (bulan terang dan bulan gelap). Jadi *Heilbringer* bukanlah makhluk manusia yang didewakan, tetapi merupakan proyeksi hakikat manusia itu sendiri dalam alam dan sekaligus juga memanusiaikan Makhluk Tertinggi itu sendiri.

Kata terakhir tentang *Heilbringer* ini belum lagi diucapkan. Sebelum dan sesudahnya telah banyak ditulis orang. Suatu pandangan menyeluruh tentang diskusi tersebut hingga 1930 terdapat dalam *Der Heilbringer*, karya *A. van Deursen* (Groningen, 1931). Kemudian diskusi itu juga diteruskan, tetapi banyak di dalamnya telah menimbulkan pertanyaan, apa sebenarnya yang didiskusikan orang. Istilah *Heilbringer*, seperti pahlawan kebudayaan, penipu ilahi, dan seterusnya adalah istilah dari kita. Dengan hak apa kita tetapkan, gejala-gejala tersebut yang kita sapu menjadi setumpukan istilah-istilah itu, juga benar-benar tergolong dalam satu kelompok? Seperti yang dikemukakan oleh *Ehrenreich* adalah agak meragukan.

Persoalannya ialah, bahwa perkembangan yang diperkirakan di sini oleh *Ehrenreich* dibuat tergantung pada shamanisme, suatu gejala yang pertama kali dikenal di Siberia, tetapi juga terdapat di Amerika dan—tidak begitu disistematiskan—juga di Indonesia, Afrika, dan Australia. Dan sedikit banyak juga tergantung pada soal bagaimana pengertian shaman tersebut diberi definisi. Titik sentralnya ialah, shaman itu adalah semacam pendeta, yang dengan sarana-sarana buatan (dengan memukul genderang, musik atau menggunakan narkotika) membuat atau membiarkan dirinya berada dalam keadaan tidak sadar diri menerima pesan-pesan para dewa

atau roh. Para dewa itu dan lain-lain bisa saja berbicara langsung lewat mulut shaman (hal itu terjadi dalam keadaan semacam kesurupan), atau saham itu sendiri mulai menyanyi dalam keadaan tidak sadar diri (yang tidak begitu dalam) dan menceritakan bagaimana ia mengadakan perjalanan ke langit untuk menemui para dewa untuk mendengar dari mereka, apa yang telah terjadi dengan kliennya (biasanya seorang pasien) dan apakah serta bagaimana dapat menolongnya.³ Kegiatan shaman didasarkan atas dugaan adanya kepercayaan, dewa-dewa itu ada. Secara logis tidak dapat dibenarkan memutarbalikkan keadaan itu dan adanya dewa-dewa itu dijelaskan dari kegiatan dukun. Seorang shaman tidak dapat berbuat apa-apa tanpa dewa-dewa itu berbicara dengan perantara shaman.

Sebaliknya shaman itu menceritakan sesuatu tentang dewa-dewa itu. Shaman itu bisa menjadi seorang pembantu yang menyembuhkan orang dan juga bisa menjadi ancaman yang membuat orang menjadi sakit (seperti dukun yang juga menjadi tukang sihir), maka ada sesuatu semacam itu yang tidak beres dengan dewa-dewa yang berbicara dengan perantara dia. Dan memang benar, juga dewa-dewa itu menolong dan mengancam. Mereka menghukum dan mengganjar, baik dan berbahaya, ramah dan kejam. Mitologi tidak jemu-jemunya menceritakan tentang perbuatan dewa-dewa yang tidak dapat diramalkan. Kita masih berkali-kali akan terpaksa menyinggung lagi hal ini. Yang penting di sini, *trickster* itu penipu bersifat dewa yang sulit dimengerti, baik dan sekaligus jahat, perantara antara dewa dan manusia dan merusak hubungan baik, sulit untuk diterangkan melalui emosi. J.P.B. de Josselin de Jong, yang sudah dalam 1929 menghubungkan dewa-dewa yang tidak berwatak dewa itu dengan kecenderungan untuk melihat masyarakat maupun kosmos itu sebagai kesatuan dalam pertentangan, terwujud dalam dua puak yang membentuk satu suku, meskipun saling bersaing dan saling bertempur, besar kemungkinannya de Josselin de Jong yang benar. Antagonisme adalah ciri khas bagi pikiran manusia, atau, seperti kita katakan dewasa ini, menjadi ciri struktur jiwa manusia. Namun hal ini akan dibicarakan kemudian. Terlebih dahulu kita bahas usaha *Söderblom* kira-kira pada tahun 1915 yang dengan sia-sia mengadakan sintese untuk mencakup berbagai motif itu menjadi suatu keutuhan dalam bukunya *Das Werden des Gottesglaubens* (lahirnya kepercayaan kepada Tuhan) yang terbit dalam tahun 1914 dalam bahasa Swedia dan dalam tahun 1916 dalam bahasa Jerman.

Nathan Söderblom, mula-mula menjabat guru-besar di Leipzig, kemudian menjadi uskup agung Swedia, membedakan tiga sumber religi, yakni animisme, kekuasaan, dan *Urheber*, artinya para arsitek zaman purba (*primeval*). Ia tegaskan, tidak satu pun dari ketiga sumber itu yang berdiri sendiri, walaupun demikian setiap sumber tersebut dibahasnya secara terinci.

Dalam komentarnya mengenai animisme, animatisme itu dibahas secara mendalam. Jadi mengenai gejala, yang menganggap benda-benda itu hidup dan berkepribadian; sesuatu yang menurut perkiraannya terutama di kalangan kanak-kanak merupakan hal yang biasa; sudah pasti bahan bacaan dari Swedia pada masa itu (*Selma Lagerlöf*) berperan dalam pemikirannya. Di dalam buku-buku *Selma Lagerlöf* (kisah perjalanan ajaib Niels Holgerson, legenda-legenda Kristus), binatang dan benda-benda ditampilkan dalam keadaan dapat berbicara. Mereka itu seakan-akan

³Untuk penyelidikan lebih lanjut mengenai shamanisme, lihat antara lain D. Schröder, *Zur Struktur des Shamanisme* (*Anthropos* 1955, dicetak-ulang dalam Schmitz, *Religionethnologie*), dan M. Elidade, *Shamanism* (1964).

mempunyai jiwa. Dasar dari pengertian jiwa menurut Söderblom terletak pada kepribadian, dalam kesadaran itu sendiri "*ein sich selbst bestimmendes Wesen zu sein*", sesuatu makhluk yang menentukan dirinya sendiri.

Sebaliknya, kekuasaan (*mana*) adalah terutama kekuatan hidup dan berkaitan dengan jiwa. Beberapa gagasan tentang jiwa, jiwa adalah pembentuk kekuatan hidup. Dalam hubungan ini pembahasannya tentang *fetisy* Afrika adalah menarik dan terdapat contoh yang baik sekali, yakni *nkisi*, atau bendel obat-obatan dari Afrika Barat. *Nkisi* merupakan suatu kantong dari jala, diisi dengan berbagai macam hal, seperti satu atau lebih kulit monyet atau kulit kucing liar. Selanjutnya segala macam benda seperti kapur, mika, damar, garam, obat bedil, merica, rambut, kuku binatang, bulu unggas, gigi, biji-bijian, cincin-cincin logam, kwarsa gunung, dan lain-lain. Kantong itu seluruhnya dioles dengan minyak palem dan kapur merah, digantungi giring-giring dan sebatang kayu. *Nkisi* dibuat oleh seorang imam, yang berusaha keras untuk memasukkan apa saja yang didapatnya dan yang dianggapnya aneh atau berbahaya (akar keramat, kuku macan tutul, dan sebagainya). Selama ia sibuk, para penghuni desa berkerumun dan menyanyi. Setelah *nkisi* itu diresmikan secara demikian, benda itu memiliki kekuasaan gaib yang dapat menimbulkan penyakit dan penyembuhan, merugikan musuh, melindungi milik, dan mengusir hantu dan ahli sihir. Pertanyaan apakah ada roh di dalam *nkisi* tersebut, tidak terjawab. Pada tingkat pertama *nkisi* itu adalah suatu kekuasaan bukan pribadi, tetapi sering di dalam *nkisi* itu terdapat suatu boneka kayu, yang menimbulkan suatu kesan pribadi. Dalam hal ini kita sudah berada di ambang suatu *wohlgeorneten Sondergötterreligion*" (suatu religi dewa-dewa yang sudah teratur dengan fungsi-fungsi khusus). Hal ini terbukti, kalau agak sedikit ke Utara, yaitu ke Benin, di mana boneka-boneka itu sudah berbentuk arca-arca dewa. Di tempat ini kita berada di daerah peralihan, dan harus diperhatikan, bahwa dalam etnografi yang lama sangat banyak yang sebenarnya bukan roh, disebut roh, melainkan sesuatu yang sedikit lebih samar.

Kekuasaan dapat dikombinasikan dengan jiwa, tetapi juga dengan dewa-dewa. Manitou adalah kekuasaan sekaligus makhluk tertinggi. Contoh klasik ialah *Brahma* dengan urutan pengertian *brahman* (kekuasaan) dan *brahman* (kasta). Suatu contoh lain ialah kata Jepang *kami* yang berarti kekuasaan, sifat luar biasa dari manusia, binatang dan benda-benda dan juga berarti makhluk ilahi. Kekuasaan adalah *ce qui sort de l'ordinaire*, melampaui yang biasa. Oleh karena itu kekuasaan ada kaitannya dengan pertentangan antara yang sakral dan yang biasa.

Akhirnya *Urheber*, suatu istilah yang oleh Söderblom dikutip—saya kira—dari *Usener*. *Urheber*, arsitek zaman purba, pelembara, adalah makhluk-makhluk, yang menerangkan keberadaan hal-hal yang demikian itu. Prototipenya ialah shaman atau dukun, orang yang benar-benar dapat bersihir. *Urheber* adalah pembuat dan pembawa dan sebab itu Heilbringer tergolong juga dalam kategori ini. Heilbringer dan Makhluk Tertinggi tergolong pada satu kategori makhluk termasuk juga makhluk-makhluk *Alcheringa*⁴ orang-orang Australia. Jadi pengertian itu merupakan pengertian yang luas jangkauannya dan karenanya sangat berbeda dari kategori yang bisa digunakan dahulu (dan sekarang). Menurut Söderblom, *Urheber* harus dibedakan secara tajam dari dewa-dewa alam. Dewa-dewa ini *menikmati* kultus,

⁴Makhluk-makhluk mitos dalam literatur kemudian menyatakan apa yang dinamakan masa impian tentang Australia.

Urheber *membawa* kultus. Jalan pikirannya sangat berbeda dari jalan pikiran W. Schmidt yang dengan tegas ditentang oleh Söderblom. Memperkembangkan gagasan yang dimulai dari Makhluk Tertinggi seperti yang dilakukan oleh Schmidt, dianggap oleh Söderblom sebagai memutarbalikkan keadaan.

Yang menonjol dalam teori ini ialah teori itu berusaha untuk menunjukkan penyebab jamak pada religi. Asal-usul animisme (termasuk animatisme), kekuasaan, dan Urheber bersumber pada tiga penyebab yang berlain-lainan; jiwa menyatakan *apa* manusia itu sebenarnya, dan menghubungkan pernyataan hidup karena kemauan menjadi suatu keutuhan; kekuasaan mengajarkan *bagaimana* hal-hal itu sebenarnya dan dengan demikian menimbulkan terjadinya gagasan yang gaib-gaib; Urheber memperlihatkan *dari mana* hal-hal itu sebenarnya berasal dan membawa lewat gagasan ilahi kosmologi suatu fundasi tentang kewajiban-kewajiban sosial. Yang tadinya nampak sebagai pembagian yang menarik hati, dalam kenyataannya hanya merupakan permainan kata-kata, secuil skolastik yang lunak yang tidak memecahkan, namun menghilangkan problema-problema dari pandangan orang.

Di dalam ini semua ada kekurangan, khususnya suatu motif pengikat pada religi yang mengarah pada suatu kesatuan gejala-gejala. Söderblom merasakan kekurangan itu dan berusaha untuk menghilangkan keberatan itu dengan menetapkan bahwa bagi ketiganya yang suci itulah yang menjadi gagasan dasarnya. Yang suci itulah yang menjadi ciri semua religi. Ia tidak memberikan suatu uraian yang tajam tentang pengertian itu, tetapi kurang lebih ia telah berusaha membuat jelas apa yang ia maksudkan: ialah sikap apa yang sebenarnya harus diambil terhadap *mana* itu dan sikap ini bercirikan campuran rasa takut dan menaruh kepercayaan. Kesadaran akan kesucian banyak didapati oleh Söderblom dalam apa yang dinamakan magi. Maka magi itu juga religi. Hanya magi yang jahat, yang anti-sosial harus dikecualikan. Magi yang demikian itu tidak termasuk dalam bagian yang suci dalam artian yang baik, atau *fas*. Usaha Söderblom untuk menjelaskan arti religi yang baik atau magi putih, memang menarik. Ia menunjukkan bagaimana tiap kali di dalamnya muncul saat pengakuan akan suatu kekuasaan yang lebih tinggi, kekuasaan yang dipercayai. Oleh karena itu dalam kekuasaan yang dipercayai itu terdapat religi. Religi yang digantungkan pada dewa-dewa atau roh-roh, dianggapnya tidak benar, sebab apakah ada atau tidak ada dewa-dewa itu jenis ritus-ritusnya sama juga. Bahkan orang mengenal, demikian katanya, persembahan korban yang tidak ditujukan kepada dewa-dewa. (Persoalannya tentu saja bagaimana orang memberikan definisi pada pengertian korban itu!)

Rupa-rupanya Söderblom dalam hal ini lebih dekat pada pandangan Durkheim. Namun pada uraiannya secara tegas ia mengambil jarak. Bagi Durkheim, yang suci itu berasal dari persekutuan; yang suci itu baginya adalah cara bagaimana persekutuan (masyarakat) itu dialami. Bagi Söderblom, yang suci itu berasal dari yang irasional, yang pengertiannya tidak diperkembangkan lebih lanjut, tetapi dengan gagasan tentang yang irasional itu, ia memberi petunjuk bahwa pemikirannya menuju ke arah yang lain, yakni ke arah pendapat bahwa religi adalah *categorie sui generis*, suatu kategori dari jenis yang khas dan tidak tergantung pada dewa-dewa. Jalan pikiran Söderblom tetap mengambil jarak terhadap jalan pikiran Durkheim. Söderblom—akhirnya—lebih dekat pada Max Müller yang mencari dasar religi itu dalam hal mengenali yang abadi.

6. Fenomenologi Agama

Pemikiran bahwa religi ada hubungannya dengan yang suci, suatu gagasan yang asalnya terdapat dalam yang irasional, timbul pada Söderblom pada akhir karyanya. Pada *Rudolf Otto*, peletak dasar fenomenologi agama, pemikiran itu berada pada permulaan karyanya. Buku Otto yang terbit dalam tahun 1917 (jadi tidak lama setelah buku Söderblom *Werden des Gottesglaubens*), berjudul *Das Heilige*, tidak memberikan peluang untuk meragukan hal itu. Anak judulnya saja telah menunjukkan bahwa yang irasional ini adalah titik tolak: *Über das Irrationale der Idee des Göttlichen und sein Verhältniss zum Rationalen* (Tentang yang irasional dalam ide keilahian dan hubungannya dengan yang rasional).

Otto, seorang teolog, tetapi juga seorang ahli filsafat neo-Kant yang khas, memulai pembahasannya dengan teologia. Setiap pengertian ilahi yang rasional, dan setiap religi yang rasional menghadapi jalan buntu terhadap kenyataan bahwa predikat (sifat) rasional, yang diberikan kepada Tuhan, tidak menjelaskan hakikat Tuhan secara tuntas. (Bandingkan pernyataan seperti yang tertera dalam pengakuan percaya di Negeri Belanda, dalam artikel 1: Dengan hati kami semua percaya dan dengan mulut kami mengucapkannya, bahwa ada hakikat tunggal dan sederhana, yang kami namakan Tuhan: abadi, tidak dapat dipahami, tidak dapat dilihat, tidak dapat berubah, tanpa akhir, mahakuasa, sepenuhnya bijaksana, adil, baik, dan sumber segala kebaikan yang melimpah.) Subyek ke-Tuhan-an itu sendiri tidak dapat dijangkau dengan predikat-predikat itu; subyek itu sendiri tetap merupakan suatu keterangan yang irasional, yang melampaui sifat-sifat itu semua. Inti kesadaran religius tidak terletak dalam uraian dan pernyataan yang rasional, tetapi dalam hal yang suci yang dialami. Dalam ungkapan bahasa modern, yang suci itu merupakan suatu pengertian yang dengan tegas digolongkan dalam bidang etik, namun pengertian suci dengan susila itu tetap tidak terungkap dengan tuntas. Di sekitar pengertian suci itu terdapat kompleks perasaan yang lain, yang mula-mula merupakan hakikat yang sebenarnya dari pengertian suci dan dalam prinsipnya acuh tak acuh terhadap yang etis, seperti yang ternyata dari konotasi kata Latin *sacer* dan kata Ibrani *qadosj*. Saat yang sebenarnya dari yang suci itu ditunjukkannya dengan kata *numineus* dari kata *numen*, artinya gaib yang tidak dapat diuraikan lebih lanjut.

Yang *numen* ini menjadi kategori nilai *sui generis*, dari asalnya sendiri. Nilai itu tidak dapat diuraikannya. Pengertian itu hanya dapat dibangkitkan seperti juga halnya dengan pengertian tentang indah. Hal itu mencakup lebih banyak daripada perasaan *Schleiermacher* tentang ketergantungan mutlak, sebab ketergantungan menunjukkan adanya suatu hubungan, sedangkan terhadap dan dengan *numen* tidak mungkin ada hubungan yang sebenarnya. Dihadapkan pada *numen*, setiap kepentingan dan setiap arti dari subyek itu hilang. Dalam hal ini, hanya *numen* saja yang penting, dan perasaan yang ditimbulkan itu bukanlah rasa ketergantungan, tetapi perasaan makhluk. "*Numinose*" itu menimbulkan rasa "*schlechthinnige Unnahbarkeit*", mutlak tidak dapat didekati. Manusia merasa tidak berarti sesuatu apa pun di hadapan "*Numinose*" ini.

Numinose ini lebih lanjut dilukiskan sebagai *mysterium tremendum*, misteri yang dahsyat. Kata sifat *tremendum* (dahsyat) berisi tiga momen, ialah: a. takut dalam arti

menegakkan bulu roma; b. *majestas*, keagungan; c. kegiatan, yang menghasilkan sesuatu.

Namun momen utama adalah *mysterium*, yang tidak dapat dimengerti, yang tidak bisa dipahami, karena *mysterium* itu adalah *Ganz Andere*, bersifat paradoks dan antinomis. Sebagai misteri, *mysterium* itu sekaligus adalah suatu *fascinans* (yang sangat menarik); ia menarik perhatian manusia dan ia harus berbuat sesuatu. Orang primitif melakukannya sebagai shaman dalam keadaan kesurupan; pada tingkat kebudayaan yang lebih tinggi hal itu terjadi dalam mistik, di mana manusia mencari kebahagiaannya dalam persatuan dengan ilahi. Dalam keadaan persatuan dengan ilahi ini, muncullah dalam dirinya kesadaran akan dosanya, kesadaran yang mengejutkan dan perasaannya dipenuhi dengan kebutuhan untuk mengadakan perdamaian. Pada saat itu terkesan manusia dalam pengalaman mistiknya hanya dapat berbicara dengan kata-kata negatif, namun walaupun demikian manusia lewat kata-kata negatif itu mampu untuk menimbulkan kesadaran, apa yang dimaksud dengan itu.

Yang suci dan pengertian tentang keagamaan pada umumnya tidak dapat diterangkan melalui kategori-kategori lainnya. Manusia menemukan yang suci itu dalam dan dari dirinya sendiri. Ia mengalami serentetan perasaan yang satu membangkitkan dan mengundang yang lainnya, suatu rentetan yang bermuara pada yang suci, yaitu sesuatu "*was unser eigener Erkenntnisvermögen, durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaszt, aus sich selbst hergibt*", (131),⁵ "*Durch sinnliche Eindrücke bloß veranlasst*" (hanya dibujuk saja oleh tanggapan pancaindera)! Tanggapan pancaindera itu otonom, dari diri manusia sendiri, bukan dari pengalaman melainkan melalui pengalaman yang timbul dari dirinya sendiri. Segala macam *interpretations and evaluations* dapat timbul di sekelilingnya, tetapi dasarnya dibentuk oleh suatu sumber pembentukan gagasan dan perasaan, yang terletak dalam hati nurani manusia itu sendiri dan karena itu tidak terduga isinya, tidak saja harus dibedakan melainkan juga harus dianggap lebih dalam dan lebih tinggi daripada *Vernunft* (rasio) yang praktis dan teoretis keduanya dari Kant. Dengan perkataan lain: religi tidak dapat disederhanakan dalam bentuk yang lain, ia adalah *sui generis* (bersumber dalam dirinya sendiri) dan di dalam manusia. Dalam setiap manusia terdapat bakat untuk religi, yang berangsur-angsur kita lihat berkembang dari religi primitif, dimulai dengan *Scheu* (kuatir) dan takut pada hantu dan meningkat sampai pada bentuk-bentuk yang lebih tinggi.

Buku Otto hanya sederhana besarnya: agak lebih sedikit dari 200 halaman. Namun kesannya hebat. Dalam tahun 1924 buku itu sudah mengalami dua belas kali dicetak. Dan tidak mengherankan; dengan menyatakan religi menjadi kategori *sui generis*, yang tidak dapat disederhanakan dalam bentuk yang lain, buku itu tidak dapat dibantah. Sekarang religi dapat dipelajari dengan bertitik tolak pada pemikiran, manusia tidak berhadapan dengan suatu kekeliruan, tetapi dengan gejala manusiawi yang normal. Sudah sewajarnya bahwa para ahli teologia menyambutnya dengan baik dan pemikiran tersebut dijadikan dasar studi sejarah agama, khususnya seperti yang dilakukan oleh para ahli teologia.

Sementara itu ada alasan berdasar untuk meragukan, apakah pengakuan yang bersifat religius adalah sifat khas manusia yang tidak dapat disederhanakan lebih

⁵Terjemahan bebas: *a notion which the human faculty of cognition, merely induced by sense experiences (serentetan perasaan yang baru saja disebut), produces from its own depths.*

lanjut dalam bentuk yang tidak dapat dipahami itu, merupakan suatu perkembangan yang baik. Keraguan itu menjadi lebih kuat lagi, bilamana orang membuka naskah aslinya. Dalam naskah itu digunakan kata-kata yang muluk-muluk. Di situ dibicarakan tentang gagasan-gagasan dan perasaan-perasaan yang terletak dalam hati nurani manusia itu sendiri, terlepas dari semua pengalaman tentang nalar murni dalam arti yang terdalam, yang karena isi wataknya yang hebat harus dibedakan dari nalar Kant yang murni dan praktis sebagai lebih tinggi dan lebih dalam dan oleh karena itu oleh Otto dinamakan *Seelengrund* (dasar hati). Itu nampaknya indah, tetapi tidak ada yang lebih lanjut dapat dipikirkan, segera setelah orang bertanya apa artinya itu semuanya. Memang orang juga tidak mau memikirkan lebih lanjut. Dengan berbicara tentang gejala *sui generis*, kemungkinan untuk memberikan dasar lebih lanjut pada gejala religi sebelumnya sudah tertutup, sebab, kata orang, kelanjutannya tidak dapat dijelaskan, jenisnya tersendiri, *sui generis*. Tentu saja hal itu tetap tidak bisa dijelaskan, sepanjang orang tetap berpegang pada kata-kata muluk yang digunakan untuk melukiskan gejala itu. Bagaimana sedikit nilainya kata besar yang muluk-muluk itu, ternyata segera setelah orang mengamati pertanyaan-pertanyaan Otto tentang religi primitif. Religi primitif itu paling banter merupakan suatu *stadium* pendahuluan, suatu dugaan pertama rasa *numinose*, yang baru bisa berkembang pada peradaban yang lebih tinggi. Tentu saja hal ini tidak pernah bisa benar bilamana yang religius itu benar-benar *Seelengrund* suatu kategori *sui generis* yang terletak pada pemikiran dan keberadaan manusia yang paling dasar. Bilamana religi merupakan produk peradaban yang makin berkembang, maka tidak bisa kita berbicara tentang *Seelengrund* dan kategori *sui generis*.

Semuanya ini terlalu sedikit dipertimbangkan oleh mereka yang menerima penjelasan Otto dengan semangat yang tinggi. Penjelasan tersebut diulang kembali dalam apa yang dinamakan aliran fenomenologi yang (bertitik tolak dari religi sebagai gejala manusiawi, yang selanjutnya tidak perlu disederhanakan dalam bentuk dasar yang lebih mendalam) berusaha memahami berbagai bentuk religi yang sangat beraneka ragam sebagai gejala-gejala manusiawi. Salah satu peletak dasar yang terpenting dari aliran fenomenologi ini adalah guru-besar G. van der Leeuw di Groningen. Berpijak pada jejak Otto ia menerima religi sebagai kenyataan manusiawi yang tersendiri dan yang seterusnya berusaha memahami berbagai-bagai bentuknya.

Seperti juga Otto, fenomenologi itu bertitik tolak dari filsafat dan sekali lagi suatu filsafat yang sangat dipengaruhi oleh Kant, yaitu filsafat Husserl. Untuk memahami gejala itu, demikian van der Leeuw, pertama-tama harus ada uraian yang mendasar. Dan dalam menguraikan hal itu, penulis membebaskan dirinya dari segi-segi pandangan umumnya sendiri dan menyerahkan dirinya semata-mata pada fakta-fakta—sepanjang hal itu mungkin bagi manusia—sambil menguraikannya untuk dihadapkan pada dirinya sendiri, agar dengan cara demikian jarak itu bisa didapatkan. Mengambil jarak itu perlu, sebab tujuan akhirnya bukanlah uraiannya itu sendiri, tetapi pemahaman, artinya menemukan dan mengenalnya kembali yang manusiawi itu di dalam gejala-gejala itu, yang juga adalah dirinya sendiri. Bisa saja hal itu dikatakan tentang suatu pengungkapan umum yang manusiawi di dalam fakta-fakta ini, di mana tanpa kecuali pengalaman religius itu diterima sebagai manusiawi yang umum.

Pentingnya uraian semacam itu sudah jelas. Jelas juga, usaha pengambilan jarak terhadap teori-teori asal-usul yang agak liar dan yang merupakan *truf* hingga kira-kira tahun 1915 (dan juga sesudah itu) dan ternyata tidak satu pun dari semua teori itu yang tahan uji. Semua itu merupakan keuntungan. Sayangnya, keuntungan dalam karya-karya para ahli teori agama yang berpedoman pada fenomenologi itu hanya sedikit saja yang dapat dilihat oleh etnolog. Yang terkemuka di antara mereka ini ialah G. van der Leeuw (1890–1950). Karyanya *Phaenomenologie der Religion*, yang terbit dalam tahun 1933, justru sangat mengecewakan para ahli etnologi. Dia tidak membahas religi, tetapi gejala-gejala religi. Membaca daftar isi buku itu saja sudah lebih dari cukup untuk mengetahui, apa yang kurang. *Inleiding tot de phaenomenologie van de Godsdienst* ditulisnya menurut resep itu juga (cetakan pertama 1923), cetakan kedua 1948); daftar isinya saya kutip secara berturut-turut sebagai berikut:

Kekuasaan, primitif
 Kekuasaan spekulatif
 Benda yang berkuasa. Fetisyisme
 Dunia yang berkuasa. Pohon-pohon keramat, batu, air, dan api
 Langit dan benda-benda angkasa
 Binatang keramat
 Kemauan dan bentuk. Animisme
 Ibu dan Ayah
 Juru Selamat
 Raja-raja dan leluhur,
 Setan-setan dan Malaikat-malaikat
 Bentuk dan Nama
 Makhluk Tertinggi
 Polyteisme
 Teisme dan Panteisme
 dan lain-lain.

Jelas, fenomena sebenarnya, religi sebagai keseluruhan gagasan rakyat, gereja atau golongan dari dunia yang tidak dialami secara eksperimental, dengan cara ini luput dari perhatian. Fenomenologi ini bukan fenomenologi yang sebenarnya dan penyebabnya jelas: gejala religi dengan sendirinya diterima sebagai suatu kategori yang kehadirannya tidak menimbulkan masalah dan yang hanya masih harus dikenali dan diuraikan sebagai kategori dalam berbagai bentuk pemunculannya. Bahwa dengan cara ini orang tidak menemukan gejala religi yang sebenarnya—yang terdiri dari kombinasi semua gejala religius dalam suatu kelompok—tidak diinsyafi.

Kecaman kedua yang dapat diberikan kepada Van der Leeuw ialah pandangannya atas apa yang dinamakan sikap hidup primitif, yang disajikannya sebagai sikap hidup religius tertentu, didasarkan atas pemikiran dan gagasan yang aneh, dan yang menyimpang dari pemikiran dan gagasan kita. Dengan kemauan yang agak baik dapat diperkirakan bahwa Van der Leeuw melihat kehidupan jiwa yang primitif ini sebagai pernyataan dari jenis manusia yang sama dengan kita. Tetapi hal ini sulit untuk dipertahankan. Berulang kali perhatiannya nampak begitu terikat oleh *Levy-Bruhl* dan oleh *Jung*, sehingga bisa diterima bahwa ia berpikir kepada perbedaan

struktural yang bersifat turun-menurun, antara otak orang-orang primitif dan otak orang-orang modern.

Mengenai hal ini pengganti Van der Leeuw, *Th. van Baaren*, telah mengkritiknya dan ketidakjelasan lain semacam itu secara tajam. Bagaimanapun juga van Baaren tidak pernah dapat lepas dari jelek Van der Leeuw, meskipun penilaiannya tentang religi primitif jauh lebih sehat. Hal ini sedikit banyak terjadi pula dengan keseluruhan aliran fenomenologi. Oleh karena itu tidak dapat dikatakan, studi gejala religi tersebut mendapat banyak manfaat dari pengakuan religi sebagai kategori *sui generis*. Tentu hal itu juga tidak dapat diharapkan. Istilah-istilah semacam itu merupakan sarana yang mudah digunakan untuk menghindari problema. Istilah-istilah itu tidak menerangkan suatu apa pun, hanya memberi kesan telah memecahkan masalahnya. Sebaiknya istilah-istilah semacam itu tidak digunakan. Kalaupun istilah itu hendak digunakan tempatnya di dalam filsafat dan bukan dalam ilmu pengetahuan vak.

7. K.Th. Preusz (Lanjutan)

Di antara para ahli etnologi yang lama, Preusz adalah salah seorang dari yang sedikit, yang menunjukkan penghargaan atas pendekatan secara fenomenologis terhadap gejala religius. Ini terutama ternyata dalam bukunya *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens* (Kepercayaan dan Mistik dalam Bayangan Makhluk Tertinggi; 1926). Buku ini hanya kecil saja, tetapi tergolong yang terbaik dari buku-buku yang ditulis pada masa itu, juga karena Preusz bukanlah seorang pengikut begitu saja dari fenomenologi, tetapi seorang yang dapat mempertahankan kebebasan pribadinya.

Kepercayaan religius, demikian Preusz, bukanlah suatu produk pertimbangan logis, melainkan merupakan pengalaman mistik dalam batin. Orang Eskimo, yang untuk pertama kalinya mendapatkan gagasan untuk mendapat sepotong batu tungku di dalam bajunya, melakukan hal itu berdasarkan pengalaman yang khas. Tanpa pengalaman-pengalaman semacam itu, kepercayaan itu mati; bagi manusia pengalaman itu merupakan suatu pelengkap gaib, suatu tindakan pencegah kausal-logis yang tidak memadai. Kepercayaan itu hanya dapat dipahami dalam hubungannya dengan mistik yang ada di antara benda-benda; suatu hubungan yang saling berkaitan dengan keseluruhan gagasan kepercayaan mereka. Kepercayaan yang melahirkan religi, bukanlah sesuatu yang diberikan, yang dengan sendirinya benar atau tidak benar, tetapi yang muncul dari pengalaman batin manusia itu sendiri. Yang paling menakjubkan dari semuanya itu ialah bakat yang dimilikinya untuk menciptakan dunia mistik dan gaib semacam itu. Pertaliannya dengan para ahli fenomenologi jelas: juga di bidang ini religi diterima sebagai bakat dalam manusia. Namun perumusannya lebih berhati-hati.

Dalam kepercayaan keagamaan—demikian Preusz—Makhluk Tertinggi memegang rol penting. Makhluk Tertinggi mewakili ketertiban dunia dan menghendaki kultus. Barangkali kultus itu memaksa, tetapi tidak congkak. Kultus itu dilaksanakan dalam kepatuhan kepada Makhluk Tertinggi. Pada akhir pelaksanaan ritual, yang mempengaruhi jalannya keadaan di kosmos, orang-orang Cora-Indian dengan khidmat memusatkan pikiran mereka yang benar di tempat pemujaan yang diilhami

oleh dewa-dewanya untuk melaksanakan ritual itu. Tindakan itu bukan suatu tindakan psikopatologis, melainkan suatu tindakan mistik, dan dalam perbuatan itu orang-orang yang melakukannya sepenuhnya sadar akan sifat perlambang dari perbuatan mereka itu. Yang menjadi persoalan sebenarnya ialah tata tertib dunia yang terkait erat dengan dewa-dewa, khususnya dalam Makhluk Tertinggi. Sebagai tata tertib dunia, Makhluk Tertinggi itu mewakili totalitas, tetapi bukan sebagai eksistensi murni, melainkan sebagai kekuasaan, yang membuat dirinya terasa dan dapat dipengaruhi dan didekati lewat ritual yang diberikan oleh Makhluk Tertinggi. Antara Makhluk Tertinggi dan ritual terdapat hubungan yang erat, yang pertanyaannya di mana pun tidak ada yang lebih tajam daripada dalam naskah *Uitoto: "Im Anfang gab das Wort dem Vater den Anfang"* (Pada mulanya Sabda membuat Bapa itu menjadi ada). Dengan Sabda dimaksudkan nyanyian-nyanyian dan upacara, yang telah diberikan oleh Bapa, Makhluk Tertinggi. Ia adalah identik dengan sabda itu, sebab ia sendiri juga ada dari sabda itu.

Dalam tulisan yang menarik, namun tidak dirinci secara sistematis ini, Preusz juga berbicara tentang yang mati dan pemujaan orang mati, suatu butiran yang disinggung kembali dalam tahun 1933 dalam suatu tulisan kecil *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker* (Kematian dan Hidup yang kekal dalam Kepercayaan bangsa-bangsa primitif). Orang primitif percaya pada kehidupan sesudah mati, karena kematian itu sama sekali tidak terpikirkan oleh mereka, suatu pendekatan problema, di mana untuk pertama kali terdengar suatu nada eksistensial. Selain itu gagasan tersebut direlatifkannya kembali dengan menetapkan—menurut hemat saya, sebab fakta-fakta menunjukkannya—bahwa tidak selamanya orang menginginkan hidup yang kekal sesudah mati, namun menginginkannya hanya selama kehidupan itu dapat dihargai. Suatu butiran yang dibahasnya mengenai hubungan antara tindakan senggama dan kematian. Bersenggama itu hanya penuh arti, kalau juga ada kematian, suatu keterangan faktis, yang jelas-jelas harus dihadapi oleh masyarakat modern kita sekarang ini.

Akhirnya dalam pembahasannya muncul lagi tema ritus kematian sebagai ritus yang terpaksa diadakan untuk memutuskan hubungan dengan orang-orang mati. Hubungan itu berbahaya dan ritus merupakan suatu perpisahan. Pada titik ini Preusz hanya melihat sebagian dari kebenaran; ritus kematian bukan saja merupakan perpisahan, melainkan juga suatu pelantikan orang-orang mati sebagai leluhur yang tetap giat dan aktif. Hal ini akan disinggung lagi nanti.

Suatu tulisan Preusz lain yang berharga untuk dibaca ialah yang mengenai isi mitos *Der religiöse Gehalt der Mythen* (1933; juga dimuat dalam *C.A. Schmitz, Religionsethnologie*). Antara lain buku itu membahas saling hubungannya mitos dan kultus. Mitos tidak saja saling berhubungan dengan kultus, tetapi juga dengan dunia keseluruhannya, yang keberadaannya dalam dunia dilandasi lewat mitos di zaman purba. Preusz adalah seorang pengamat yang baik. Sepanjang pengetahuan saya, ia adalah yang pertama-tama yang memberi perhatian kepada zaman purba yang sering dianggap hanya merupakan beberapa angkatan mendahului kita. Ini adalah butir yang penting; kepercayaan itu bukannya timbul karena kehidupan masa lampau yang di dunia dinilai rendah, tetapi karena kebutuhan yang segera untuk mengaksentuasi keajaiban lingkungan, yang berada di dalam dan di belakang semua hal dan yang

mendapatkan bentuknya dalam mitos. Suatu contoh yang baik sekali ialah kebiasaan orang-orang Australia untuk menyebut waktu sebagai waktu mimpi. Namun semuanya menuntut suatu fundasi teori lain yang lebih luas daripada yang terdapat pada Preusz.

VIII. ANTROPOLOGI DI JERMAN. MUNCULNYA ALIRAN-ALIRAN SEJARAH DAN DI TEMPAT-TEMPAT LAIN

1. Pengantar, Bastian, Wundt, Ratzel

ORANG mengharapkan bahwa di Jerman dengan tradisi filsafatnya yang kuat, antropologi akan berkembang menjadi suatu antropologi yang diabdikan pada studi pemikiran manusia. Pada mulanya, nampak seolah-olah antropologi akan menempuh ke arah itu, tetapi tidak seberapa lama perkembangan itu membelok ke arah studi keanekaan sejarah dan hubungan-hubungan sejarah. Walaupun terdapat kecenderungan yang kuat menuju ke studi ilmu yang sangat sistematis, namun romantik di Jerman tidak pernah hilang. Kecenderungan ke arah romantik mendapatkan salurannya dalam antropologi sejarah pada orang-orang seperti *Frobenius* dan *Schmidt*, kemudian lagi pada *Jensen* dan aliran morfologi budaya. Sesungguhnya, tidak setiap orang di Jerman ikut dalam aliran ini, tetapi senang pada kombinasi studi sejarah dengan spekulasi tentang masa lalu manusia yang mencakup dunia, adalah juga sangat menentukan sekali bagi antropologi Jerman. Hanya orang-orang seperti *Preusz* dan *Thurnwald* selama bertahun-tahun dalam pertengahan pertama abad ini, berhasil untuk melepaskan diri dari pengaruh-pengaruh itu.

Preusz memang seorang museum, yang perhatiannya sangat tertarik pada arkeologi Mexico, yang ditulisnya dalam suatu karya penting, tetapi tidak melakukan spekulasi sejarah yang mencakup dunia. Di samping itu, seperti kita lihat dalam bab yang terdahulu, ia sangat tertarik pada pemikiran dan religi kebudayaan primitif. Lain lagi halnya dengan *Thurnwald*. Orangnyanya sangat berbeda dari *Preusz*. Seperti juga *Preusz*, yang telah melakukan pekerjaan lapangan yang baik di antara orang-orang India di Amerika-Tengah, *Thurnwald* adalah seorang ahli etnografi yang baik. Studinya tentang orang-orang Banaro di daerah Sepik, Irian Jaya, pantas menjadi terkenal. Tetapi sebagai seorang teoretikus ia terutama adalah ahli sosiologi, yang tertarik pada problema umum yang bersifat sosiologis. Dengan demikian *Thurnwald* seperti juga *Preusz* berada di luar tradisi umum Jerman dalam studi etnologi.

Tradisi ini dimulai dengan *Adolf Bastian* (1826-1903), yang karyanya dalam masa jayanya, bersifat khas bagi tradisi studi ilmu Jerman lama dengan mengumpulkan bahan-bahan fakta yang luas, yang sedapat mungkin diusahakan untuk dianalisa

tanpa dipimpin oleh teori-teori umum. Sampai di mana hal itu mungkin, tidak kita bicarakan. Bastian bertujuan untuk sampai pada psikologi perbandingan, yang mengungkapkan asalnya pemikiran manusia dan tidak melakukannya dalam artian Darwinistis yang sedikit banyak bersifat a priori, tetapi semata-mata induktif, sambil memperhitungkan keanehan khusus yang disebabkan oleh pengaruh lingkungan. Dasar pemikiran manusia terletak dalam *Elementargedanken* (harfiah: unsur-gagasan), yang dapat ditemukan kembali pada bangsa-bangsa primitif dalam unsur-unsur yang paling sederhana dari gagasan keagamaan mereka, lembaga-lembaga sosial, bentuk-bentuk produksi, rasa estetika, dan keterampilan teknis mereka. Jumlahnya tidak banyak dan mencakup pemikiran mereka yang mungkin paling sederhana, misalnya senjata pertama (tongkat) yang tidak lain dari proyeksi alat atau perpanjangan anggota badan. Di seluruh dunia, *Elementargedanken* itu sama saja. Di bawah pengaruh lingkungan (*geographische Provinz*) unsur-unsur ini dirinci dan dispesifikasi menjadi *Völkergedanken*, pemikiran atau gagasan bangsa, di mana keanekaan kemungkinan manusia itu berkembang. Psikologi perbandingan, yang dikejar oleh Bastian, adalah *Völkerpsychologie* yang mempelajari manusia sebagai makhluk sosial menurut metoda-metoda ilmu alam. Perkembangan kebudayaan lebih lanjut terjadi karena pertukaran *Völkergedanken* tersebut lewat kontak sepanjang *Geschichtswege* (perjalanan dalam sejarah) yang besar dari umat manusia, melalui migrasi dan rombongan perjalanan di lembah-lembah, pantai dan dataran sungai. Perkembangan kebudayaan yang makin meningkat membuat *geographische Provinz* itu kehilangan kekuasaannya atas manusia dan timbullah situasi yang sama sekali baru.

Jadi perhatian Bastian terarah pada kebersamaan dalam keanekaan kebudayaan. Peminjaman, pengambilalihan bentuk-bentuk, bukan yang terutama dalam pemikirannya. Gejala-gejala itu harus diterangkan dari *Elementargedanken* dan dari pengaruh lingkungan *geographische Provinz*. Peminjaman itu baru terpikirkan, bilamana persamaan yang diamati itu tidak dapat diterangkan melalui sistematika umum yang teratur, seperti misalnya kenyataan bahwa busur terdapat di daerah-daerah yang satu letaknya sedemikian jauhnya dari lainnya, seperti Cina, Kongo (ke mana pelaut-pelaut Portugal pertama membawanya dari Asia), dan Andaman, ke mana orang-orang Cina sendiri yang mestinya membawanya ke sana.

Adolf Bastian bukan seorang ilmuwan kamar. Sebaliknya. Ia belajar ilmu kedokteran di Bremen dan Berlin (di bawah *Virchow*) dan berangkat dalam tahun 1850 sebagai dokter kapal. Delapan tahun ia mengembara keliling dunia. Ia kembali untuk menulis: karya besarnya yang pertama *Der Mensch in der Geschichte* (tiga jilid. Manusia dalam sejarah). Dalam tahun 1861 ia berangkat lagi untuk empat tahun lamanya, sekarang ke Asia Tenggara. Sebuah buku terdiri dari enam jilid dengan judul: *Die Völker des ostlichen Asiens* (Bangsa-bangsa Asia Tenggara). Kembali ke Jerman ia mulai dengan karyanya yang besar, yakni *Berliner Museum für Völkerkunde*, yang bertahun-tahun menjadi contoh dari museum etnografi. Bersama dengan *Virchow* ia mendirikan *Gesellschaft für Ethnologie*, tetapi museum itulah kecintaannya. Ia selalu dalam perjalanan untuk memperluas koleksinya. Pada salah satu perjalanannya ia meninggal dunia pada umur 77 tahun.

Seorang besar—ahli etnologi pertama yang merangkap menjadi ahli etnografi bahkan sebelum *Morgan*—dan seorang yang bernasib menyedihkan. Ia selamanya

membujang, kegiatannya tidak lain dari hanya bekerja, mengumpulkan dan menulis buku demi buku. Setiap buku diterima dengan respek, dipuji dan semakin kurang saja yang membacanya. Selain dari bagian-bagian yang uraiannya memuat banyak bahan yang menarik namun tidak tersusun rapi, buku-buku itu hampir tidak bisa dibaca, dan setiap tahunnya hal itu makin menjadi-jadi. Kalimat-kalimat penuh dan yang berkepanjangan, hilang terbenam dalam kalimat-kalimat sisipan yang tidak terhitung jumlahnya; argumentasinya diputus di tengah-tengah oleh uraian-uraian setengah-setengah yang ditempatkan di antara tanda kurung, dan mengacau-balaukan semua yang disajikannya di atas kertas. Ia membuat kutipan dalam sejumlah bahasa, disebutnya kiri-kanan sejumlah nama penulis, tetapi tidak pernah ia menyebut tempatnya. Ketidakjelasannya menjadi pepatah. Meskipun begitu ia seorang besar, yang dihormati oleh beberapa pemikir yang paling tajam di zamannya, seperti *Tylor* dan *Virchow*. Seorang yang karya etnografinya masih tetap berharga, meskipun kenyataannya karya itu dibukukannya dengan susunan yang begitu aneh.

Tidak pernah seorang pun yang dapat mengerti gagasan Bastian. *Elementargedanken* merupakan suatu pengertian, yang tidak dapat digunakan secara baik. Dan Bastian juga tidak mempunyai penganut, meskipun pikirannya tentang *Volkerpsychologie* kemudian ditangani oleh *Wilhelm Wundt*.

Wilhelm Wundt (1832-1920) adalah rekan sezaman Bastian yang lebih muda dan seperti Bastian suatu gudang ilmu. Wundt adalah peletak dasar psikologi eksperimental. Ketika usianya sudah melampaui enam puluh tahun, ia mulai mempelajari ilmu bangsa-bangsa secara intensif. Dalam tahun 1900—ketika itu Wundt sudah berumur 68 tahun—terbitlah jilid pertama dari karya besarnya *Völkerpsychologie*; jilid kesepuluh atau jilid terakhir (yang memberikan ikhtisar), terbit dua puluh tahun kemudian, pada tahun meninggalnya. Dari sejumlah besar jilid-jilid yang lain sudah beberapa yang dicetak ulang. Dari hal ini sudah dapat disimpulkan popularitasnya dalam karya yang membahas ilmu bangsa-bangsa ini (di antaranya dua jilid khusus untuk bahasa). Meskipun begitu, karya besar ini termasuk kuno, sekalipun pengetahuan penulisnya mengagumkan; karya tersebut tidak membawa gagasan yang dapat menggerakkan orang lain untuk bekerja. Bahkan pengertian *Völkerpsychologie* pun tetap tidak diberi definisi. Memang dengan demikian Wundt menghindari kesalahan yang begitu sering dilakukan oleh para ilmuwan yang kurang begitu trampil dalam menguraikan pengertian bangsa sebagai semacam superindividu, tetapi yang dikemukakan sebagai penggantinya, tidak dapat memuaskan siapa pun. yang dikemukakan adalah ketidakjelasan tentang interaksi antarindividu dalam suatu kelompok yang mengarah kepada terjadinya dan berkembangnya bahasa, seni, dan religi. Atau teori-teori asal-usul, yang menderita semua kekurangan hipotesa asal-usul yang evolusionistis zaman itu, kadang-kadang juga beberapa hal lain lagi. Suatu contoh mengejutkan dari pemikiran yang berbelit-belit ialah penjelasannya tentang asal-usul ciuman berdasarkan keinginan untuk memindahkan jiwanya sendiri (napas jiwa atau apalah artinya) pada partnernya. Saling mencium di bibir itu mungkin memberikan kenikmatan pada partner, sama sekali tidak dipertimbangkan!

Jika orang ingin mendapat ide dari karya Wundt dan skema sejarah perkembangan evolusionalistis manusia yang agak menyimpang, di mana totemisme diberinya peran penting, maka yang paling baik ialah menggunakan risalah dalam bentuk skema yang diterbitkannya dalam tahun 1912: *Elemente der Völkerpsychologie* dengan anak judul

Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit (garis-garis dasar perkembangan sejarah psikologis Umat Manusia). Juga risalah skematis ini masih merupakan sebuah buku tebal, yang dengan jelas membuktikan akan bahayanya hipotesa asal-usul, yang sangat banyak terdapat dalam buku itu.

Friederich Ratzel (1844–1904). Kita harus berterima kasih pada Ratzel karena dialah yang memperkenalkan pemikiran secara historis dalam etnologi. Ratzel adalah seorang ahli geografi, dan seorang ahli geografi dengan kepribadian yang mencolok. Dengan *Elementargedanken* Bastian ia tidak dapat memulai sesuatu. Penjelasan Bastian tentang timbulnya kebudayaan dari *Volkergedanken* hanya bisa diterima—demikian Ratzel—kalau bangsa-bangsa itu setelah mereka hidup bercerai-berai, bertempat tinggal di suatu tempat. Tetapi anggapan itu tidak dapat diterima. Bangsa-bangsa itu selalu dalam keadaan bergerak dan selalu berpindah-pindah. Kalau hendak memahami kebudayaan yang mereka miliki, maka wawasan dalam sejarah dibutuhkan.

Ini adalah garis yang pertama dalam argumentasi Ratzel. Dengan garis yang lainnya ia lebih dekat pada Bastian, sebab di dalamnya ia buktikan bahwa dunia mempunyai pengaruh yang mendalam atas manusia. Iklim dan pertumbuhan tanaman dapat menetapkan arah. Penghuni lembah-lembah tinggi dapat dibedakan karena mereka rajin dan memiliki sifat militansi. Padang rumput yang luas menimbulkan pengembara dan perampok, yang kadang-kadang menjadi penakluk besar. Suatu iklim yang rata panasnya dapat menimbulkan daya yang melemahkan dan seterusnya. Semuanya ini berperan, tetapi tidak terlepas dari perpindahan bangsa-bangsa, yang sedang berjalan. Untuk mendalami itu semua, perlu dibantu dengan studi ras dan bahasa, tetapi juga dengan memperbandingkan benda-benda dan lembaga-lembaga. Ia memperingatkan agar jangan terlalu cepat membuat penjelasan persamaan dari penemuan bebas yang berulang-ulang. Peminjaman lebih sering wajar.

Argumentasi Ratzel itu seimbang dan dasar pemikirannya baik. Dugaannya bahwa manusia sangat sering berpindah-pindah jauh ke sana kemari, tentunya bukan tanpa dasar tertentu. Dan lagi argumentasinya tidak dirusak oleh pandangan yang sepihak dengan mengabaikan kemungkinan penemuan yang berulang kali. Bilamana murid-murid Ratzel makin tegas berpandangan historis yang memimpin mereka dari hipotesa yang satu ke hipotesa yang lain, hal itu bukanlah suatu konsekuensi yang mutlak dari pendapat Ratzel. Karya-karya Ratzel yang paling terkenal ialah *Anthropogeographie* (2 jilid 1882, 1891), *Völkerkunde* (3 jilid, 1885–1888; cetakan kedua dalam 2 jilid; terutama mengenai kebudayaan materiil), *Politische Geographie* (1897).

2. Terjadinya Aliran Historis

Terjadinya aliran yang memperkenalkan dirinya sebagai aliran historis dalam antropologi dapat ditelusuri sampai pada *Leo Frobenius*, yang dalam tahun 1898 (*Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, Topeng-topeng dan persekutuan-persekutuan rahasia di Afrika; Abh. Kaiserl. L.-C. Deutschen Akademie der Naturforscher, Bd 74) mengungkapkan persamaan antara topeng-topeng Afrika Barat dan Melanesia. Suatu dasar yang lebih ilmiah bagi kontak yang diduga antara Afrika Barat dan

Melanesia diletakkan oleh *F. Graebner* dan *B. Ankermann* dalam ceramah-ceramah mereka dalam tahun 1904 di hadapan Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte tentang *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien resp. Afrika* (lingkaran kebudayaan dan lapisan kebudayaan di Oseania berturut-turut Afrika diterbitkan dalam *ZfE* 37, 1905, hlm. 28–53 dan 54–84; *Zeitschrift für Ethnologie*).

Graebner, ahli teori aliran baru, yang mula-mula berani menempuh bahaya. Apakah mungkin, meskipun tidak ada sumber-sumber tertulis dan bahan-bahan prasejarah, untuk mengatakan sesuatu dengan agak pasti tentang berbagai-bagai lapisan budaya (*Kulturschichten*) dalam suatu daerah budaya yang seolah-olah lapisan yang satu disisipkan di atas yang lainnya? *Graebner* mengira hal itu mungkin, asal saja tidak dimulai dengan meneropong dunia seluruhnya, tetapi membatasi diri pada beberapa daerah budaya yang dipelajari secara lebih terinci dengan membatasi diri pada beberapa gejala yang terdapat pada daerah budaya seluruhnya, dan yang tidak mudah dialihkan begitu saja. Kemudian dapat ditentukan, mana yang khas bagi daerah budaya itu dan setelah itu diselidiki dengan unsur-unsur budaya mana—kalau perlu yang mudah dialihkan—gejala-gejala ini muncul dalam keadaan yang dikombinasikan. Baru kemudian ada titik tolak yang memberi kemungkinan untuk bekerja lebih lanjut.

Graebner memilih daerah budaya Oseania Selatan sebagai daerah demonstrasi; sebagai titik tolak "sistem eksogam dua golongan dengan asal-usul matrilineal" (dewasa ini kita katakan: sistem eksogam matri-moeiti) yang terdapat di Nieuwe Hibriden, sebagian dari Kepulauan Solomon, Irian Timur (Papua Niugini), New-Britain, dan New Ireland. Dikombinasikan dengan sistem itu terdapat persekutuan-persekutuan rahasia dan tarian-tarian topeng. Dalam kebudayaan materiil, penggada memainkan peran, semacam tameng tertentu, pelempar lembing, seruling, rumah di pohon, dan seterusnya. Kebudayaan ini dicapnya sebagai *Ostpapuanische Kultur* yang bekas-bekasnya terdapat di Australia, tetapi tercampur dengan unsur-unsur patrilineal, berasal dari kebudayaan lain yakni kebudayaan *Westpapuanische Kultur* yang dapat dibedakan karena patrilineal, pembagian-dua kelamin yang ketat dan sejumlah hal-hal yang lain. Juga di Australia ia menemukan jejak-jejak kebudayaan Tasmania, kebudayaan Melanesia dan Proto-Polinesia, masing-masing dengan ciri-cirinya sendiri, yang kesemuanya telah memberikan pengaruhnya di daerah budaya ini. Dari tiap-tiap kebudayaan itu dikemukakannya dengan teliti ciri-ciri yang membedakan mereka. Dan memang banyak sekali ciri-ciri tersebut.

Ankermann membahas Afrika dengan cara yang sama. Ia mendapati hal-hal yang membenarkan persamaan-persamaan yang telah diamati oleh Frobenius antara Afrika Barat dan Melanesia dan di antaranya ada yang jumlahnya diperluas secara mencolok, antara lain atap rumah berbentuk sadel, tameng anyaman pakaian kulit pohon, sunat, dan beberapa alat musik. Asalnya, demikian dipikirkannya, masih dapat dispesifikasi lebih lanjut sebagai Irian Timur, Irian Barat, Melanesia, dan Proto-Melanesia. Dan hal ini membuatnya menduga, bahwa aliran budaya itu masuk lewat Indonesia dan Madagaskar ke Afrika. Lewat lembah Zambesi akhirnya *Ankermann* mencapai Afrika Barat. Maka dengan mengikutsertakan juga bagian-bagian lain dari Afrika dalam pandangannya, sampailah ia pada lapisan-lapisan budaya yang saling

bersusulan di Afrika, yang sebagiannya dapat diidentifikasi dengan lapisan budaya Oseania:

1. Lapisan budaya Nigrito, terutama yang ada persamaannya dengan Australia lama.
2. Lapisan budaya Afrika Barat, terutama dengan Irian Timur (Papua Niugini) tercampur dengan unsur-unsur baru.
3. Suatu lapisan budaya yang menjadi satu dengan kebudayaan Irian Barat (Irian Jaya) tercampur seperti di atas 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 daerah-daerah yang sama.

Argumentasi kedua orang itu, yang diberikan dalam ikhtisar ini, cukup menjelaskan cara-cara spekulatif yang mereka gunakan. Langkah pertama merupakan langkah asal pilih saja, yakni Melanesia dan Irian dijadikan titik tolak daerah pilihan. Dua daerah tersebut atas dasar sesuatu keserbasamaan dalam kebudayaan dinyatakan sebagai daerah standar dari wakil-wakil "lapisan budaya" tertentu yang selanjutnya juga ditemukan di tempat-tempat lain di dunia. Graebner kemudian berusaha dalam bukunya *Methode der Ethnologi* (1911) memberikan dasar teori yang mantap pada semuanya ini. Titik sentral dalam argumentasinya ialah apakah penemuan¹ itu dilakukan sekali atau berkali-kali. Kalau penemuan itu dilakukan berkali-kali, maka perkembangannya yang paralel harus diperhitungkan. Kalau penemuan itu hanya sekali saja, maka adanya unsur budaya tertentu itu disebabkan karena pengalihan. Karena bukti pro atau kontra tentang penemuan berkali-kali tidak bisa diberikan, maka mulailah ia berpikir bahwa *grosso modo* penemuan itu hanya dilakukan sekali saja, dan persamaan yang ditemukan dijadikan sesuatu yang dialihkan, asal saja persamaan itu memenuhi kriteria tertentu. Kriteria tersebut dirincinya sebagai kriterium bentuk, kriterium kuantitas, dan kriterium kontinuitas.

Tidak perlu masalah ini dibahas lebih lama, sebab masalah terpenting tetap tidak jelas, yaitu apa yang dinamakan penemuan itu? Hasil perincian itu dalam praktek ternyata, setiap *novum* termasuk di dalamnya, artinya semua perubahan di bidang organisasi sosial, religi, teknik, dan ekonomi. Dalam teori hanya diberikan contoh-contoh dari kebudayaan materiil, misalnya konstruksi busur. Bertitik tolak dari dalil bahwa penemuan itu selalu hanya sekali saja, maka pemikiran tentang perubahan dan perkembangan kebudayaan dibatasi sampai minim sekali, begitu minim, sehingga tidak dapat diterima. Ini berarti, kebudayaan itu terus berlangsung tanpa perubahan, sehingga perubahan itu disebabkan oleh kontak. Hanya karena pengertian tentang tetap tidak berubah itulah, sehingga mereka berbicara tentang "lapisan-lapisan" kebudayaan, tentang kelompok teknik yang praktis tidak berubah, yang melalui kontak saling berlapis satu di atas yang lain. Yang dikatakan sejarah di sini sebenarnya adalah penerapan metoda geologi. Lapisan kebudayaan itu dibedakan dengan cara yang sama seperti lapisan bumi dibedakan menurut *Leitfossile*, yakni

¹Penemuan itu bisa saja penemuan panah dan busur, jenis penggada tertentu atau suatu teknik berkelahi tertentu, juga penemuan lembaga sosial tertentu seperti *moiety* 2-bagian, patrilineat atau matrilineat ataupun suatu bentuk religi seperti totemisme, dan sebagainya.

fosil-fosil yang menjadi ciri dari lapisan itu. Kata *Leitfossil* ini digunakan berulang kali. Dengan demikian menjadi jelas di mana letaknya salah paham yang mendasar tentang sifat kebudayaan. Salah paham ini paling jelas diperlihatkan melalui caranya pengertian seperti sistem dua golongan eksogam, patrilineal dan matrilineal digunakan. Sistem patrilineal dan matrilineal bukanlah sistem yang bertentangan seperti yang diduga ketika itu. Kedua pengertian tersebut telah diberikan dalam gagasan kekerabatan. Penyelidikan lebih lanjut telah menunjukkan dengan jelas, bahwa pandangan Graebner tidak dapat digunakan, juga pandangannya yang berkaitan dengan *Kulturkreise* (daerah atau lingkungan kebudayaan).

Adanya kelompok-kelompok unsur kebudayaan yang meliputi sejumlah besar suku bangsa sebagai peserta dan dengan susunan yang sedikit banyak tidak berubah-ubah, tidak dibenarkan oleh penyelidikan lebih lanjut. Selama hanya sebagian saja dari sesuatu daerah yang dikenal, nampaknya daerah kebudayaan Irian Timur (Papua Niugini) atau Irian Barat (Irian Jaya) merupakan suatu kesatuan yang patut diuraikan dengan teliti. Semakin pengetahuan etnografi itu meningkat, semakin nampak begitu banyak perbedaan dalam setiap daerah tersebut yang membuat pengertian kelompok menjadi hampir tak ada artinya, sehingga gagasan tentang hubungan yang tidak berubah itu harus dilepaskan. Dengan demikian, semua pandangan tersebut menjadi tidak pasti. Daerah budaya Irian Timur (Papua Niugini) itu sendiri bisa saja terjadi karena hasil migrasi seperti halnya dengan daerah budaya Afrika Barat. Mengapa kalau di satu daerah, gagasan itu bisa didasarkan pada suatu *Kulturschicht* yang lengkap, sedangkan di daerah lain tidak? Semuanya itu dihubungkan menurut kehendak hatinya saja. Dugaan bahwa ada beberapa orang dengan kompleks tersebut mengadakan perjalanan dengan perahu dan akhirnya mendarat di Afrika Barat (setelah dalam perjalanan itu mengunjungi Indonesia, India, dan Madagascar, dan telah melintasi seluruh Afrika dari Timur ke Barat, suatu perjalanan yang akan memakan waktu lebih dari beberapa abad lamanya) masih juga tetap membawa kompleks budaya itu pada diri mereka sebagai milik rohani yang tidak berubah dan yang menguasai perilaku mereka, dapat dikatakan tidak masuk akal. Itu hanya mungkin kalau manusia itu berbuat tepat seperti yang diperbuat oleh orang tua mereka, walaupun setelah cara hidup mereka seluruhnya menjadi berlainan karena migrasi. Namun manusia tidak melakukan hal demikian. Kebudayaan, setiap kebudayaan, berubah tanpa henti-hentinya. (Bdk. H.G. Barnett, *Innovation*, 1953.)

3. P. Wilhelm Schmidt S.V.D. (1864–1954)

Suatu varian aneh tentang ajaran *Kulturkreislehre* Graebner dan kelompok para penyelidik sekitar Frobenius, adalah *Kulturkreislehre Pater Wilhelm Schmidt*. Schmidt, yang semula dipersiapkan untuk menjadi seorang misionaris, adalah seorang yang menguasai banyak bidang, rajin, dan penuh semangat juang. Mula-mula ia mempelajari linguistik dan hubungan antara bangsa-bangsa India dan Austronesia; selain itu juga bahasa-bahasa Australia dan Bahasa Tasmania. Namun kemudian perhatiannya dipusatkan pada studi etnologi dan organisasi penyelidikan etnografi oleh para misionaris Katolik Roma. Untuk mendorong maju penyelidikan itu, ia mendirikan dalam tahun 1906 majalah *Anthropos*, yang memuat sumbangan

karangan dalam tujuh bahasa modern (antara lain bahasa Belanda) dan memberikan kemungkinan untuk mempublikasi bahan yang sangat banyak. Bagi Schmidt, majalah itu juga merupakan kesempatan untuk menguraikan gagasannya tentang kepercayaan pada Makhluk Tertinggi sebagai agama manusia purba; untuk itu ia menyebut buku *Andr. Lang* dengan judul *The Making of Religion* yang dipujinya setinggi langit, artinya bagian yang kedua. Bagian yang pertama dianggapnya tidak begitu baik. Selanjutnya ia bersandar terutama pada kenyataan bahwa kepercayaan pada makhluk semacam itu terdapat pada orang-orang Pigmae Afrika yang dianggapnya sangat primitif. Dalam tahun 1910 dituliskan suatu pra-studi secara umum tentang orang-orang Pygmae: *Die Stellung der Pygmäeanvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen* (tempat bangsa-bangsa Pygmae dalam sejarah perkembangan manusia).

Pendapatnya tentang Makhluk Tertinggi mula-mula diutarakan oleh Schmidt dalam sebuah seri artikel dalam majalah *Anthropos* (1908 dan tahun-tahun berikutnya) berjudul "*L'origine de la Croyance en Dieu*" (Asal-usul kepercayaan pada Tuhan). Artikel ini kemudian diterbitkan dalam bahasa Jerman sebagai bagian pertama dari *Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie* (Asal-usul gagasan tentang Tuhan). Ini merupakan karya utama Schmidt. Karya ini mencakup dua belas jilid, rata-rata 900 halaman. Ukuran raksasa karya ini membuatnya menulis buku-buku yang lebih kecil. Di dalamnya ia mengikhtisarkan gagasannya. Yang paling terkenal adalah *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie* (1937, Buku Pedoman dan seterusnya).

Bagi Schmidt, religi adalah pengakuan pada salah satu atau lebih makhluk pribadi, yang berada di atas bumi dan duniawi. Buddhisme adalah suatu filsafat, bukan religi. Hal yang sama berlaku untuk pengertian kekuatan bukan-pribadi dan gaib. Unsur pribadi dalam religi bagi Schmidt adalah esensial. Hal ini tidak berarti bahwa ia menerima pengertian roh sebagai titik tolak. Pengertian roh dianggapnya timbul kemudian.² Religi yang paling dini, menurut dugaannya, bukanlah suatu religi yang teoretis. Mestinya religi itu adalah religi yang pengakuan intelektualnya sejalan dengan pengakuan perasaannya disertai perbuatan yang timbul dari nilai perasaan tersebut, seperti korban anak pertama oleh orang-orang Pygmae pada Makhluk Tertinggi mereka. Religi purba tidak menghilang. Kita masih mengenalnya. Peradaban primitif, yang sekarang ini masih kita dapati, merupakan "pendahuluan yang kini membatu" pada peradaban bangsa-bangsa yang paling berkembang (*l'Origine, Anthr. III p.135*; lihat juga bukunya tahun 1931, *Origin and Growth of Religion*, hlm. 225). Ini merupakan suatu titik tolak dan sekaligus suatu dogma dan mengandung suatu program. Dogmanya ialah, pada kebudayaan primitif yang dihadapi adalah masalah pembatuan, fosil, yang sedikit masih tersimpan dari yang pertama-tama dan yang tertua. Programnya ialah menyelidiki lebih lanjut religi tua dan perkembangannya secara historis. Tugas ilmu perbandingan agama terletak dalam uraian dan pengelompokan fakta-fakta keagamaan, dan dalam mencari asal-usulnya, hubungannya, dan perkembangannya. Tugas itu merupakan tugas sejarah, bukan tugas psikologis.

²Pendirian ini juga dianut oleh para penulis Jerman lainnya, meskipun atas dasar yang lain dan sangat berhati-hati. Bandingkan antara lain Preusz.

Schmidt tidak begitu jauh mendalami dasar-dasar kepercayaan keagamaan. Sebagai seorang neo-thomis³ religi baginya merupakan hal yang timbul dari rasio, dan pandangan *Lang* bahwa kepercayaan pada Makhluk Tertinggi adalah akibat dari pertimbangan akal manusia, diterimanya dengan gairah. Bersama dengan *Lang*, diterimanya pendapat bahwa kepercayaan yang asli ini dikaburkan oleh fantasi mitos yang tidak timbul dari akal, tetapi dari khayalan. Pernyataan seperti yang berikut ini bisa mengungkapkan sangat banyak: Selama naluri kausalitas itu berkuasa, ia berdaya atas bentuk-bentuk religi yang lebih tinggi, tetapi segera setelah khayalan itu memegang pimpinan, maka religi itu mengambil bentuk yang menimbulkan tertawaan dan bahkan bentuk-bentuk cabul. Rasionalisme dari kebangunan kembali neo-thomistis mengungkapkannya di sini dengan jelas. Ketika Schmidt menentukan monoteisme purba sebagai yang primer, hal itu tidak didasarkan atas kenyataan bahwa secara pribadi ia percaya pada wahyu purba (seperti benar dilakukannya), tetapi atas dasar keyakinan yang tidak tergoyahkan, bahwa akal itu sendiri yang mengantarkan pada kepercayaan ini.

Monoteisme purba menurut Schmidt berjalan bersamaan dengan suatu ibadah sederhana, yang terdiri dari doa dan korban syukur anak-anak pertama sebagai tanda pengucapan syukur terhadap Makhluk Tertinggi, yang kadang tidak dapat dilihat, kadang manusiawi, namun dengan bentuk dan kebesaran yang melebihi manusia. Sering makhluk ini disebut Bapa, sedangkan nama-nama lain menyebut perannya sebagai pencipta, pemelihara, dan pelindung. Lebih lanjut Makhluk Tertinggi itu kekal abadi, maha mengetahui, dan baik, menjaga kesusilaan dan menghukum kejahatan. Akhirnya pada negara purba, di mana religi itu terdapat, juga ada monogami, yang juga ditemukannya pada orang-orang Pygmae.

Jadi monoteisme purba juga termasuk dalam kebudayaan purba. Kebudayaan-kebudayaan purba akan tetap terpelihara hanya di daerah-daerah yang tidak dapat dimasuki: hutan-hutan belantara yang besar dan daerah-daerah yang sangat jauh letaknya. Pada kebudayaan purba termasuk juga bentuk ekonomi yang paling sederhana, ekonomi pengumpul dan struktur masyarakat dari kelompok-kelompok kecil yang kurang terorganisasi. Schmidt mengenal tiga varian kebudayaan purba: kebudayaan sentral, kebudayaan Arktika, dan kebudayaan Australia Tenggara. Kebudayaan purba sentral terdapat di daerah-daerah benua yang paling terpencil: rimba-raya Afrika (Pygmae), Malaka (Semang, Sakai), Filipina (Negrito), dan Andaman. Kebudayaan purba Arktika, yang dihubungkannya sendiri dengan homo Pekinensis⁴ terdapat di Asia Arktika dan Amerika Arktika (Eskimo), sementara beberapa kelompok Indian-Algonkin, para pengumpul California dan orang-orang Vuurlander juga termasuk ke dalamnya. Kelompok utama ketiga, kelompok Australia Tenggara, sudah mengalami perubahan karena kontak dengan kebudayaan primer.

³Neo-thomisme adalah suatu gerakan dalam Gereja Katolik Roma pada pertengahan kedua abad ke-19 yang terutama diilhami oleh ahli filsafat dan ahli teologia besar dalam Abad Pertengahan, Thomas Aquino.

⁴Schmidt memang seorang anti-evolusi di bidang ilmu sosial, bukan di bidang biologi. Sampai seberapa jauh pengakuan evolusi biologi itu telah dibantu oleh penggalian homo Pekinensis oleh Teilhard de Chardin, seorang pater Jesuit, saya tidak tahu.

Kebudayaan primer terjadi atas dasar kebudayaan purba. Schmidt membedakan tiga kebudayaan primer, menurut usaha ekonomi mereka yang utama: pertanian, perburuan tingkat tinggi, dan peternak. Pada tingkat pertama, pertanian merupakan pekerjaan kaum wanita dan kalau pertanian menjadi usaha utama, wanita mendapat kedudukan yang lebih istimewa. Di kelompok ini lahir lingkungan kebudayaan dengan hak-hak ibu yang eksogam (matrilineat). Makhluk Tertinggi mendapat saingan dewi-ibu yang dihubungkan dengan bumi dan bulan. Maka masuklah mitologi bulan. Dalam kebudayaan ini, animisme mulai berkembang.

Kalau tekanannya jatuh pada perburuan dan keadaannya baik, bagi terjadinya persekutuan hidup yang lebih besar, lahirlah lingkungan kebudayaan dengan hak-hak ayah yang eksogam. Totemisme mulai timbul dan terjadilah mitologi matahari.

Peternakan juga menguntungkan kaum pria dan memberikan gengsi pada para pengembara yang menjadi penggembala ternak dan bangsa-bangsa penguasa dengan struktur hak-hak patriarkal dengan hak-hak garis keturunan ayah. Makhluk tertinggi kini menjadi dewa langit yang sungguh-sungguh.

Semua lingkungan kebudayaan itu menyebar ke seluruh dunia, saling bergeseran yang satu di atas yang lain, dan saling mempengaruhi dengan sejumlah cara, dan dengan demikian membuat pola yang asli menjadi tidak jelas. Di samping itu terjadi lagi di atasnya lingkungan-lingkungan budaya sekunder, baik yang menganut hak-hak garis ayah maupun dengan hak garis ibu, namun sekarang tanpa eksogami. Dan lingkungan kebudayaan ini memberikan dasar lagi bagi lingkungan budaya tertier, artinya peradaban tertua Asia, Afrika, dan Amerika. Keseluruhannya merupakan suatu bangunan raksasa, yang perincian dari uraiannya jauh melampaui tenaga kerja Schmidt, padahal Schmidt sudah lanjut usia dan tenaga kerjanya terkenal. Di dalam kedua belas jilid *Ursprung der Gottesidee*, Schmidt hanya berhasil membahas kebudayaan purba dan para peternak primer.

Namun ada manfaatnya juga untuk mengetahui bagaimana caranya Schmidt memanipulasi bahannya. Satu dari problema yang menguatirkan bagi teorinya ialah problema orang-orang Australia. Monogami-purba tidak begitu menimbulkan kesulitan. Bentuk-bentuk hubungan di luar perkawinan, yang sudah teratur yang terdapat di Australia itu, jelas-jelas bersandar pada perkawinan perorangan. Selain itu, jumlah jenis kelamin yang hampir sama itu selalu ikut membantu membatasi poligini yang mungkin timbul. Untuk membuktikan adanya Makhluk Tertinggi dengan kultus yang terdiri dari dua dan korban anak pertama di Australia, merupakan tugas yang makin berat. Untuk itu, semua yang dianggap bisa menjadi tokoh-tokoh dewa, harus dibersihkan dari semua ciri totemisme dan ciri alamiah yang melengket pada mereka; belum lagi ciri-ciri mereka yang paling menonjol. Ini hanya mungkin dengan menerangkan, semua ketidakmurnian itu disebabkan oleh pengaruh para imigran yang datang kemudian. Jadi Schmidt sampai pada suatu kerangka yang membedakan kebudayaan purba Australia dan Tasmania, dan berturut-turut di atasnya disisipkan suatu *Westpapua Kulturkreis* dengan sistem dua golongan dan patrilineat dan suatu *Ostpapua Kulturkreis* dengan sistem dua golongan dan matrilineat. Kalau tambahan-tambahan yang kemudian itu dikurangi dan ditambahkan apa yang oleh penambahan itu dikatakan hilang, akhirnya suatu Makhluk Tertinggi yang agak murni yang tersisa. Menurut metode itu juga terdapat bekas-bekas dari korban anak pertama dalam upacara *intichiuma* orang-orang

Aranda (upacara-klan untuk mendapat tambahan jenis totem, dan menyediakannya untuk makanan klan-klan yang lain).

Tentu saja metoda semacam ini menimbulkan kritik. Dalam disertasinya *Het Hoogste Wezen der Primitieven* yang terbit di Amsterdam dalam tahun 1927, J.J. Fahrenfort menolak bahwa pada orang-orang Australia, orang-orang Andaman, Pygmae, Bosesman, Semang, Sakai, dan Vuurlander ada disebut-sebut tentang Makhluk Tertinggi yang sesuai dengan pelukisan Schmidt. Sementara itu ia menyalahkan Schmidt bahwa murid-muridnya *Koppers* dan *Guisinde* telah bertindak terlalu jauh dengan menulis etnografi yang sifatnya tendensius. Schmidt menjawab dengan serangan balasan yang tajam dalam *Internationales Archiv*, yang membuat Fahrenfort menulis sebuah buku berjudul *Wie der Urmonotheismus am Leben erhalten wird* (Bagaimana monoteisme-purba dipertahankan hidupnya; 1930). Ini menandakan suasana debat yang panas, akan tetapi argumen-argumennya tidak dapat meyakinkan siapa pun. Tentu saja dalam banyak hal Fahrenfort benar, tetapi untuk meyakinkan bahwa Schmidt dan pengikut-pengikutnya itu tidak benar, tidak cukup hanya dengan menyebutkan fakta-fakta untuk membuat tokoh-tokoh yang diakui oleh Schmidt sebagai Makhluk Tertinggi itu tidak diakui orang. Seharusnya Fahrenfort mesti menunjukkan "ketidaksempurnaan" dari yang dinamakan Makhluk Tertinggi itu, tidak dapat diterangkan melalui penambahan atau pengurangan kemudian. Tentu saja, hal ini merupakan tugas di luar kemampuan manusia, namun tugas tersebut tidak dapat dihindari.

Di samping itu, ada cukup alasan lain untuk mengkritiknya. Terhadap seluruh pengertian *Kulturkreis* seperti yang telah digunakan oleh Schmidt, dapat dikemukakan keberatan yang serius. Jelas, sifat *Kulturkreise* Schmidt itu berlainan dari *Kulturkreise* Graebner, yang sampai pada pengertian *Kulturkreise*-nya atas dasar inventarisasi beberapa *culture areas* (istilah ini adalah padanan Amerika untuk pengertian lingkungan budaya). Bahwa pengertian lingkungan budaya pada waktu itu tidak diketahui secara lengkap dan dalam membangun teorinya lebih lanjut pengertian tersebut dimanipulasinya secara aneh, adalah urusan lain. Asal-usul pengertian itu didapatnya entah di mana dalam kenyataan yang diduga atau yang tak terduga. *Kulturkreise* Schmidt sebaliknya (dan itu berlaku khususnya bagi *Kulturkreise* primer) adalah hasil abstraksi yang dikonstruksi sebagai kelompok murni unsur-unsur budaya yang secara logis digolongkan menjadi satu, dan disusun atas dasar pemikiran deduktif. Unsur-unsur budaya ini tidak ada hubungannya dengan pengertian *culture area* seperti yang dimaksud oleh Graebner. Suatu *Culture area* adalah sekelompok kebudayaan, yang terdapat di daerah tertentu dan bercirikan sejumlah corak-corak watak bersama. Suatu perbedaan yang dimengerti dengan jelas oleh Schmidt sendiri. Hal itu juga yang dinyatakannya: suatu *culture area* adalah susunan unsur-unsur budaya yang dewasa ini hanya tergolong menjadi satu dalam ruang dan tempat, sedangkan suatu *Kulturkreis* dapat berada bersamaan di sejumlah daerah dalam ketidaksempurnaan dan dalam kesempurnaan baik di masa lampau maupun dalam masa kini. (*Buku Panduan Metoda*, hlm. 175).

Kedengarannya sangat ilmiah, tetapi berputar-putar yang berarti maut bagi pengertian *Kulturkreis* Schmidt. Yang belakangan ini bertitik tolak dari saling hubungan unsur-unsur budaya yang logis. Jadi *Kulturkreis* dalam pengertian Schmidt adalah kesatuan logis yang utuh. Sebenarnya logika yang semacam itu tidak

ada; namun bagaimanapun juga, tidak dalam kenyataan seperti yang telah disajikan oleh Schmidt. Dalam kenyataannya unsur-unsur *Kulturkreise* itu tersebar merata tanpa diatur ke seluruh dunia dan dikombinasikan dengan unsur-unsur *Kulturkreise* lain tanpa memberikan perhatian pada antarhubungan intern. Di sini terdapat pertentangan secara hakiki dalam ungkapan bahwa Schmidt tidak pernah mendalami apa sebenarnya yang dikatakan kebudayaan itu. Baginya, kebudayaan itu adalah sejumlah unsur-unsur yang sedikit banyak tersusun secara kebetulan, yang keterkaitannya dalam abstraksi *Kulturkreis* memang diakui terjadi secara hipotetis, tetapi sebenarnya dalam kelanjutan hidupnya diabaikan. Selain itu masih akan dapat ditambahkan bahwa konstruksi *Kulturkreise* lebih membuktikan historis materialisme daripada pengertian sejarah. Apa yang dapat ditunjukkan tentang antarhubungan dalam *Kulturkreise* adalah suatu akibat dari bentuk produksi ekonomi. Ini menentukan.

Kritik kedua yang dapat dibuat terhadap Schmidt ialah ketidakmurnian kategorinya. Tak ada sangkut-pautnya orang-orang Eskimo, yang merupakan ahli-ahli teknik yang sangat baik itu, dikelompokkan bersama dengan orang-orang Vuurland dan orang-orang Australia. Juga mempertentangkan antara hak-hak garis keturunan ayah dan hak-hak garis keturunan ibu, yang sejak lama masalahnya sudah ketinggalan zaman. Setiap tatanan masyarakat kenal unsur-unsur patrilineal dan matrilineal bukan karena kontak, melainkan karena logika yang menjadi pembawaan gagasan kekerabatan itu sendiri. Juga eksogami dan totemisme sebagai pengertian-pengertian umum tidak bisa digunakan.

Kritik ketiga, yang boleh dikemukakan terhadap Schmidt, ialah karena ia telah merasionalisasikan religi dengan cara yang tidak dapat diterima. Tentu saja tidak benar mengatakan bahwa rasio menuntun kepada gagasan tentang Pencipta. Rasio itu hanya menuntun kepada satu hal: tidak terbuktinya setiap dalil, yang mendasarkan pada sesuatu yang berada di luar pengamatan. Selain itu sudah terdapat cukup kesengsaraan dalam dunia primitif, sehingga orang harus berpikir dua kali sebelum mengkombinasikan gagasan Pencipta dengan gagasan kebajikan. Dalam hal ini seorang ahli teologia bisa disalahkan; teologia sejak hari pertama sudah bergulat dengan masalah *theodicee*.⁵

Akhirnya dapat dicatat, evolusionisme yang dibencinya itu bukannya diganti dengan sejarah perkembangan yang didasarkan atas kenyataan, namun dengan varian sederhana atas sejarah evolusi umat manusia dari *Spencer* dan *Tylor*. Sejarah evolusi mereka didasarkan atas contoh terjadinya jenis-jenis dalam biologi; sejarah evolusi Schmidt didasarkan atas contoh stratifikasi lapisan bumi dalam geologi. Dengan menyatakan sebelumnya kebudayaan primitif sudah membatu, memberikan kemungkinan kepada Schmidt untuk menggunakannya sebagai fosil dan bukan sebagai bentuk pernyataan manusia yang hidup. Schmidt mengira telah menulis sejarah—dan hal yang sama pun dilakukan juga oleh Graebner dan hampir oleh semua aliran sejarah yang dibahas dalam bab ini—karena kontak-kontak yang kebetulan⁶ di masa lampau telah mendapat tempat dalam pandangannya. Kontak-

⁵Problema tentang keadilan Tuhan, yang walaupun dikatakan Mahakuasa, namun membiarkan kejahatan dan kesengsaraan.

⁶Unsur kebetulan bagi "ahli-ahli sejarah" ini terpenting; unsur ini menjadi dasar bagi anti-determinisme mereka.

kontak yang terjadi secara kebetulan ini sebagian digunakannya sebagai pengganti perkembangan menurut hukum, yang dijadikan titik tolak oleh para penganut evolusi. Akan tetapi hanya untuk bagian yang paling tidak penting. Dari penjelasan Schmidt tentang terjadinya kebudayaan-kebudayaan primer, ternyata pada dasarnya ia berpikir menurut garis lurus kausal, sama seperti para penganut evolusionisme. Bagi dia, kontak-kontak kebetulan itu baru mulai ada nilainya pada tingkat lingkaran kebudayaan sekunder.

Di samping itu timbul pertanyaan, apakah sejarah diperlakukan secara adil dengan menekankan pada masalah kebetulan yang terjadi di masa lampau. Tidak ada ahli sejarah yang mau menerima hal ini. Baginya sejarah adalah uraian kebudayaan dalam perpektif waktu. Dari pelukisan kebudayaan semacam ini, hanya sedikit yang diketahui dari aliran-aliran sejarah di luar Amerika. Bagaimanapun juga, Schmidt tidak menghasilkan sesuatu pengertian dalam hal ini.

Namun demikian, Schmidt adalah seorang besar. Orang telah mengkritiknya sebagai seorang pembela yang yakin, yang berusaha menyelundupkan paham Alkitab melalui argumentasi yang menyesatkan. Ini tidak benar. Ia memang seorang pembela yang yakin, tetapi dari kaliber yang tidak boleh dianggap tidak jujur. Pasti tidak. Ia adalah orang yang penuh semangat, dan sebagai orang yang bersemangat, banyak orang yang dikerahkan untuk memberikan sumbangan pada pengetahuan tentang bangsa-bangsa di mana mereka itu bekerja, sementara orang lain dibangkitkan semangatnya untuk melakukan studi perbandingan, yang dengan satu dan lain cara telah menyediakan bahan bagi studi sejarah yang sungguh-sungguh. Saya akan membahasnya lagi hal itu dalam paragraf terakhir bab ini. Lebih dahulu kita akan melengkapi gambaran historisme yang gegabah ini secara ilmiah.

4. Pan-babylonisme dan Pan-egyptianisme

Pada dua puluh tahun pertama abad ini pernah secara ilmiah dibicarakan tentang historisme yang gegabah. Hal ini, terutama disebabkan karena hal-hal yang menjadi dasar teori yang dikemukakan itu nampaknya dianggap wajar, terlalu sedikit disadari. Jangka waktu antara pemunculan pertama *homo sapiens* dan masa kini, telah dinilai orang terlalu rendah, dan jarak moral dan intelektual antara jenis manusia varian modern dan varian primitif dinilai terlalu tinggi. Manusia primitif dianggap sebagai orang liar dengan semua sifat-sifat binatang diberikan kepadanya, dibayangkan secara populer, dan hanya dengan sedikit kecerdikan saja, manusia primitif itu diangkat ke atas. Dalam rangka gagasan itu tepatlah kalau manusia semacam itu berkelakuan menurut aturan-aturan yang tetap tidak berubah seperti yang telah menjadi watak naluri pada kelakuan binatang. Pandangan ini ditemukan kembali secara lengkap dalam keyakinan bahwa norma kehidupan yang pernah dimiliki oleh manusia primitif itu selama angkatan demi angkatan tetap tidak akan berubah, sehingga penemuan yang berulang-ulang itu bisa diabaikan saja. Dalam gambaran manusia semacam ini juga dianggap tepat bahwa permulaan peradaban itu merupakan sesuatu yang ajaib, yang bisa terjadi hanya di suatu tempat saja di dunia. Kita mendapatkan pandangan ini kembali secara jelas dalam pan-babylonisme dan pan-egyptianisme; pan-babylonisme bahkan lebih tua dari teori Graebner.

Sambutan yang antusias atas kebudayaan orang-orang Babylonia dan Sumeria yang pengetahuan Kosmografinya telah membangkitkan perhatian yang kuat, telah menimbulkan pan-babylonisme. Sampai seberapa jauh penghargaan atas pengetahuan itu didasarkan atas landasan yang kuat, saya tidak dapat menilainya. Yang pasti orang-orang Babylonia purba itu mempunyai pengetahuan yang luas tentang benda-benda angkasa. *H. Winckler*, tokoh terpenting dalam aliran ini, dalam tulisannya pada tahun 1901 *Himmels-und Weltbild der Babylonier als Grundlage der Weltschauung und Mythologie aller Völker* (Gambaran Langit dan dunia orang-orang Babylon sebagai dasar pandangan dunia dan mitologi segala bangsa) menyatakan sebagai berikut:

- a. Semua mitos adalah mitos astral, artinya ada hubungannya dengan benda-benda angkasa. Sehubungan dengan mitologi alam, posisinya ekstrem.
- b. Mitos itu didasarkan atas pengetahuan yang matang tentang gerak benda-benda angkasa dan seharusnya terjadi di negeri yang memiliki orang yang berpengetahuan semacam itu.
- c. Negeri tersebut adalah Babylonia yang jauh lebih maju dalam pengamatan dan pengetahuan tentang benda-benda angkasa daripada bangsa-bangsa lain.

Kemudian ia berusaha agar semua mitos harus disebut mitos-astral supaya teorinya bisa diterima. Penyimpangan dari teorinya adalah akibat salah pengertian mereka yang mengambil alihnya. Untuk menopang argumentasi itu, ia menunjuk pada sejumlah persamaan antara mitos Eropa purba dengan mitos Babilonia; tidak mudah baginya menyelesaikan masalah tersebut, sebab di Babel mitos bulan memegang peran penting, di Eropa yang penting justru mitos matahari. Kita tidak usah membahas hal ini lebih lanjut. Yang penting bagi kita ialah kenyataan bahwa semua bangsa di luar Babel mendapatkan pandangan yang buruk; mereka semua berjalan dalam kegelapan sampai cahaya Babylon terbit. Karena hal itu dilebih-lebihkan, maka pan-babylonisme tidak banyak penganutnya.

Sama juga halnya dengan pan-egyptianisme, yang kurang lebih lima belas tahun kemudian muncul; teori ini diinspirasi oleh *G. Elliot Smith*, seorang ahli anatomi otak, teman *W.H. Rivers*. Karena lama tinggal di Mesir ia kagum akan kebudayaan Mesir purba sehingga menimbulkan pikiran padanya bahwa semua kebudayaan yang tinggi itu pasti berasal dari Mesir. Bedanya dengan pan-babylonisme ialah bukan lagi bulan tetapi matahari yang menjadi pusat kultus, yang tersebar dari Mesir ke seluruh dunia.

Sebenarnya teori itu tak lama akan mengalami nasib yang sama, andaikan *Elliot Smith* tidak mendapat rekan sekeyakinan pada ahli sejarah keagamaan *W.J. Perry* yang dengan bukunya *Children of the Sun* untuk waktu yang lama menimbulkan kesan yang mendalam. Sebuah cerita fantasi yang dewasa ini tidak mendapat penghargaan banyak. Putra-putra matahari—bangsawan-bangsawan Mesir seperti juga Pharaoh erat dihubungkan dengan matahari—telah berangkat dari Mesir ke seluruh dunia untuk mencari kekayaan: emas, mutiara, dan besi. Di mana saja mereka tiba (menurut *Perry* mereka bahkan sampai ke Amerika) mereka membawa cara mengolah pertanian, membuat tembikar, neolit dan mengerjakan logam, tetapi juga organisasi rangkap, kultus matahari dan dewa-ibu, bahkan hal-hal seperti totemisme, eksogami, dan kanibalisme. Sebuah paket cerita yang agak aneh tentang teknik,

kebiasaan, dan lembaga, akan tetapi orang-orang di luar Mesir hampir belum mampu berbuat atau belum mengetahui sesuatu: mereka itu adalah para pengumpul sederhana yang bahkan belum mengenal magi. Yang menarik dalam buku itu ialah kita disuruh menelan sejumlah hal-hal yang aneh dan tersebar luas, yang rasionya sama sekali tidak jelas. Mengapa kita misalnya memberikan nilai yang begitu tinggi pada emas dan mutiara? Mengapa misalnya orang-orang Indian dari Amerika pedalaman menganggap emas penting? Kenapa kerang sederhana seperti kerang kauri begitu tersebar luas? Kerang-kerang kauri menurut Perry sudah ditemukan dalam Gua Grimaldi dekat Monaco, suatu jenis yang berasal dari Lautan Hindia, jadi jauh dari Monaco. Kerang ini sekarang masih digunakan sebagai bagian dari mas kawin di Afrika Barat dan di dataran pegunungan pedalaman Irian Jaya, yang sekaligus digunakan sebagai semacam uang di daerah ini. Memang pantas dikatakan bahwa kerang itu merupakan simbol yang paling baik dari motif *vagina dentata* (vagina bergigi) yang mitis, akan tetapi belum dapat diterapkan apa sebabnya kerang itu digunakan di tempat-tempat yang demikian jauh jaraknya.

Lalu ada megalit, tumpukan dan bangunan batu-batu yang luar biasa besar. Megalit yang berbentuk paling raksasa ialah piramida Mesir. Tetapi di Yucatan (Amerika-Tengah) juga dikenal piramida. Suatu taman megalit yang paling luar biasa ialah Stone Henge di Inggris Selatan, suatu keutuhan yang mengagumkan, yang ternyata ada hubungannya dengan pengamatan jalannya matahari. Di Eropa juga dikenal kumpulan megalit yang besarnya mengesankan, di samping adanya hunnebed yang lebih sederhana, yang digunakan sebagai kuburan. Namun hal yang seperti itu pun juga dikenal di Sulawesi dan Sumba. Dan orang bertanya-tanya, apa yang telah menggerakkan manusia untuk bersusah payah membangun hal-hal tersebut, dan lagi di tempat-tempat yang demikian jauhnya satu dari yang lainnya. Mengenai megalit ini terdapat literatur yang luas. Salah satu karya yang paling terkenal di bidang ini ialah buku yang terbit dalam tahun 1950 oleh *Riesefeld, The Megalithic culture of Melanesia*.

Semuanya ini tak ada sangkut-pautnya dengan Perry yang boleh dikatakan sudah dilupakan orang. Walaupun demikian ada juga manfaatnya untuk diketahui, sebab kita dihadapkan pada problema yang mempesonakan. Kenyataan bahwa orang-orang semacam Graebner dan Schmidt, Winckler dan Perry, Frobenius dan Elliot Smith berusaha untuk memecahkan problema sejarah itu dengan cara yang tidak bersifat sejarah, tidak boleh membuat kita menutup mata terhadap kenyataan bahwa problema yang demikian luas dan pentingnya dari sisa-sisa masa silam yang menarik ini, merupakan problema yang sama sahnya seperti problema asal-usul tanam-tanaman berumbi dan padi-padian, teknik pencoran perunggu dan besi, atau penemuan bajak dan roda. Hanya, janganlah berusaha memecahkan problema sejarah itu dengan metoda dan teknik yang lain daripada teknik dan metoda sejarah. Di bidang ini para pencipta teori Eropa telah gagal, sedangkan orang-orang Amerika telah menunjukkan jalan yang lebih tepat.

5. Pembahasan Aspek Sejarah dalam Antropologi Amerika

Para ahli antropologi Amerika mulai dari Boas sudah menaruh perhatian yang besar terhadap problema sejarah. Mereka itu melakukan penelitian yang terinci

tentang penyebaran unsur-unsur budaya di seluruh benua. Yang terkenal ialah penelitian *Clarck-Wissler* tentang *tipi* (tenda) dan peran kuda dalam kebudayaan Amerika. Namun metodik mereka berbeda secara radikal dengan metodik para ahli sejarah Eropa. Para ahli sejarah Eropa dikenal sebagai pembangun hipotesa, sedangkan orang-orang Amerika dikenal sebagai pencari fakta sejarah. Untuk memberikan kesan tentang perbedaan ini, saya ikutkan di sini suatu ikhtisar dari esai E. Sapir tentang metodik yang dianut: *Time Perspective in Aboriginal Culture; a study in method* (1916; dicetak ulang dalam *David G. Mandelbaum, Selected Writings of Edward Sapir*, hlm. 384–462).

Ia mulai dengan membedakan sumber-sumber sejarah dalam sumber langsung dan tidak langsung. Sumber langsung adalah dokumen-dokumen (jadi sumber tertulis lama), *native testimony*—cerita-cerita tentang riwayat suku (sering dicampur dengan mitos)—dan kesaksian yang didapat berkat arkeologi dan prasejarah (jadi penggalian-penggalian).

Sumber tidak langsung (*inferential evidence*) menyediakan bahan bagi antropologi fisis, etnologi, dan linguistik. Bagi tujuan kita, kita tidak perlu membahas antropologi fisis dan linguistik dan membatasi diri pada etnologi. Di bidang etnologi ada tiga jalan yang dapat digunakan, ialah:

- a. rangkaian kompleksitas budaya;
- b. asosiasi budaya;
- c. penyebaran kebudayaan secara geografis.

Ad. a. Menyusun serangkaian unsur-unsur budaya dalam urutan kompleksitasnya. Tiang totem yang sederhana milik orang-orang Indian-Nootka adalah jenis yang pasti agak lebih tua daripada tiang milik orang-orang Haida dan Tsimshian yang dihiasi secara terinci dengan sejumlah banyak gambar-gambar. Juga terdapat praktek-praktek shaman yang sederhana dari Indian Cree Timur dan dari sejumlah Indian Algonkin lainnya, adalah lebih tua daripada Pondok Pengobatan yang lebih rumit dari Ojibwa dan Menomini. Metoda ini harus digunakan secara hati-hati. Aturan itu tidak selamanya berlaku. Orang-orang Irokes dan Wyandot mempunyai klan-totem dengan totem binatang dengan nama-nama pribadi yang berkaitan dengan totem itu. Selanjutnya mereka itu terbagi dalam dua jenis moiety-eksogam. Orang-orang Indian Misisauga mempunyai jenis totem yang sama dan nama pribadi, akan tetapi tidak mempunyai moiety. Menurut prinsipnya, organisasi mereka itu seharusnya lebih tua. Tetapi ternyata, klan-totem mereka itu diambil-alih dari orang-orang Irokes dan pengambilalihan itu terjadi dalam bentuk yang lebih sederhana. Karenanya metode itu tidak dapat diterapkan begitu saja, yang pasti tidak dapat diterapkan pada lembaga dan adat-istiadat. Yang paling baik metoda itu digunakan untuk artefak.

Ad. b. Asosiasi budaya, (dalam hal ini) adalah hal-hal, yang menurut sifatnya sama golongannya.

1. Orang-orang Indian Prairie mempunyai *tipi* dari kulit kerbau. Mereka sudah mempunyainya, ketika untuk pertama kalinya mengenal mereka. Untuk menggunakan kulit kerbau untuk *tipi*, harus lebih dulu mengeta-

- hui teknik menyamak kulit dan menyamak kulit seharusnya lebih tua daripada menggunakan kulit kerbau untuk *tipi*. Inilah prinsip dan syarat mutlak.
2. Yang kedua termasuk materi yang digunakan secara tertentu, nampaknya lebih tua dari penerapan secara khusus itu sendiri. Penyiksaan diri dalam Tarian Matahari adalah unsur yang lebih tua daripada Tarian Matahari itu sendiri. Orang-orang Nootka yang menyebut-nyebut penangkapan ikan paus dalam sejumlah cerita dan ritual menunjukkan, *ritual ikan paus* lebih tua daripada *ritual serigala* yang kini sering dilakukan.
 3. Yang ketiga, perlu diperhatikan eratnya asosiasi unsur budaya dengan kompleks yang mengikatnya. Sebagian besar tarian ritual Serigala orang-orang Nootka, tidak ada sangkut-pautnya sama sekali dengan inti ritualnya. Dua di antaranya adalah tarian Serigala sesungguhnya dan itulah mungkin yang tertua.
 4. Kemungkinan keempat ialah suatu unsur budaya yang sulit menyesuaikan diri dengan pola keseluruhan kebudayaan. Ini menunjukkan unsur budaya yang lebih kemudian. Jadi orang-orang Tsimshian mempunyai *killer-whale* sebagai *crest* (semacam emblim totem khusus) seperti juga orang-orang Haida, akan tetapi pada Haida *crest* ini memegang peran yang lebih penting. Haida adalah penghuni pulau, oleh karena itu mereka lebih banyak berurusan dengan *killer-whale* daripada orang-orang Tsimshian, yang bertempat tinggal di daratan dan mengambil alih *crest* ini dari orang-orang Haida.
 5. Kelima, asosiasi yang sering dari suatu unsur kebudayaan tertentu dengan unsur-unsur budaya yang lain juga merupakan suatu tanda usia unsur budaya tua. Demikian pula halnya dengan agama Kristen dalam kebudayaan Barat berasosiasi dengan gereja, ajaran susila, sastra, seni, musik, posisi sosial, yang menandakan umurnya yang tua. Demikian pula halnya dengan angka 4 dalam pengertian klasifikasi banyak suku bangsa Amerika.
 6. Keenam, tanda umur tua tentang penyelesaian yang terinci. "*Thus the more complex medicine bundle rituals of the Blackfoot... are undoubtedly of greater age than many or all the simpler ones.*" (Adalah menarik untuk membandingkan ini dengan *a* yang sepintas lalu mengatakan yang sebaliknya. Namun yang bertentangan itu menjadi hilang, bilamana dipikirkan bahwa yang dimaksudkan dengan *a* adalah umur bentuk, sedangkan (*b6*) umur penampilannya pada suku bangsa tertentu).
 7. Akhirnya yang ketujuh, *survivals*, "*an obscure or isolated belief, custom, myth, episode, or other culture element that seems rather out of its context*". Sering hal ini ada hubungannya dengan tabu yang tidak dapat lagi diterangkan oleh siapa pun. Mereka itu adalah saksi-saksi dari keadaan masa lampau yang terisolasi.
- Ad. c. Metoda penyebaran geografis adalah "*the most powerful of all*". Yang tersangkut ialah penyebaran (*diffusion*) unsur-unsur kompleks. Penyebaran semacam itu adalah normal kalau penyebaran itu kontinyu dari suatu

sentrum tertentu, dan sementara itu dengan memperhitungkan halangan-halangan geografis. Ini berarti, kompleks dalam pusat penyebaran tersebut yang tertua. Selanjutnya, semakin luas daerah penyebarannya, semakin tua unsur budayanya. Demikianlah pertanian di Amerika itu lebih tua daripada suatu tipe tertentu rumah kayu persegi empat. Orang seharusnya berhati-hati dengan uraian semacam itu. Jadi ciri-ciri khas kompleks tersebut harus diuraikan secara teliti, kalau tidak bisa membingungkan. Pasti benar, tarian matahari itu lebih muda daripada pertanian atau rumah kayu, akan tetapi unsur-unsur tertentu dari tarian itu (misal siksaan diri sendiri) sudah sangat tua. Juga kecepatan merupakan faktor yang khusus. Suatu cerita yang lucu lebih tersiar daripada suatu sistem kekerabatan tertentu. Selanjutnya penyebaran dapat tertahan oleh karena unsur budaya itu mengandung suatu rahasia atau sesuatu yang tabu, yang sulit dilepaskan dari unsur-unsur budaya lainnya. Juga keadaan-keadaan luar ikut berperan: persahabatan atau permusuhan, kekerabatan karena perkawinan, keserumpunan bahasa, jalur-jalur perniagaan, dan lain sebagainya. "*A culture element is transmitted with a maximum ease when it is conceptually readily detachable from its cultural setting, is not hedged about in practice by religious or other restraints, is without difficulty assimilable to the borrowing culture, and travels from one tribe to another living in friendly, or at least intimate, relation with it, particularly when these tribes are bound to each other by ties of intermarriage and linguistic affinity and are situated on an important trade route*" (419).

Pada akhir penjelasan ini menyusul peringatan. Hal yang sulit terjadi bila penyebaran suatu unsur budaya tertentu tidak kontinyu. Jadi moiety terdapat di Pantai Barat (Haida, Tlingit, dan lain sebagainya) dan pada orang-orang Iriquois di Timur. Apakah di antara mereka ada sangkut-pautnya? Dalam hal ini, mungkin tidak. Sebab watak moiety mereka jauh berlainan. Sehubungan dengan hal ini, ia memberi peringatan keras yang ditujukan pada *Graebner* c.s. agar tidak meremehkan jarak geografis. Kalau diduga ada kontak, walaupun ada jarak, seharusnya hal-hal lain juga yang diselidiki selain artefak, seperti gerakan bangsa-bangsa yang dapat ditelusuri (dapat dituruti lewat keserumpunan bahasa). Namun, memang positif ada kasus-kasus penyebaran yang betul terputus. "*The conical bark lodge with pole foundations*" terdapat di antara suku-suku Algonkin di Maine dan Kanada dan, lebih ke barat lagi, di antara orang-orang Athabask. Kita temukan hal ini kembali pada orang-orang Paiute di dataran tinggi selatan, dengan perbedaan kayu araz yang digunakan dan bukan kulit kayu yang diikatkan secara lebih longgar. Di antara kedua daerah itu ditemukan *conical mat lodge* (Nez Percé, Salish) di dataran tinggi dan *tipi* dari kulit kerbau di lembah. Jelas, tikar dan kulit kerbau menggantikan kulit kayu dan sebab itu lebih muda.

Karangannya diakhiri dengan suatu argumentasi tentang *culture area* dan *culture stratum* (*Kulturschicht*). *Culture area* adalah suatu pengertian deskriptif dan bukan pengertian sejarah. Berbagai-bagai *culture area* di Amerika Utara tidak sama tuanya. Kalau *culture area* yang ditandai dengan unsur-unsur budaya yang lebih muda disingkirkan, sangat mungkin akan tersisa hanya dua atau tiga misalnya *culture area* Meksiko, *culture area* di pantai Barat Laut, dan *culture area* di daerah sentral besar.

Yang belakangan ini ditemukan pada orang-orang Pueblo dan Eskimo sebagai perkembangan yang paling khusus.

Pengertian *culture stratum* (lapisan budaya) adalah pengertian yang sangat berbahaya, pengertian buruk kalau digunakan dalam metoda sejarah. Dalam kebudayaan kita, kita dapat berbicara tentang *culture stratum* kristinani, akan tetapi yang terdapat di dalamnya, umurnya serba berbeda. Apakah kenyataan, bahwa uskup agung Canterbury itu anggota Majelis Perwakilan Tinggi, House of Lords termasuk ke dalamnya, atau apakah hal ini ada sangkut-pautnya dengan suatu stratum yang kemudian dari sestim parlementer? Atas dasar material Amerika ia menyimpulkan bahwa "*the notion of a culture stratum, composed of a large number of elements that are technically independent of each other, journeying without great loss of content ... from one of the world to the other is unthinkable and contradicts all historical experience*", atau dalam bahasa Jerman yang baik "*kulturgeschichtliches Nonsens*". Bilamana kata kultur strata digunakan, sebaiknya pengertian itu dibatasi pada satu benua saja. Bahkan suatu strata bersama bagi Amerika Selatan dan Amerika Utara dianggapnya waktunya belum tiba.

Penjelasan lebih lanjut kita tinggalkan saja. Cukuplah, hal itu menjadi bukti tentang perhatian besar, yang dicurahkan oleh para ahli etnologi Amerika pada penelitian yang terperinci tentang kontak-kontak kebudayaan. Penelitian mereka di bidang ini telah meletakkan dasar yang baik bagi penelitian-penelitian kemudian dalam akulturasi, terutama penelitian tentang Meksiko dan Amerika Tengah yang memberi peluang untuk mengkombinasikan penelitian kontak-budaya dengan penelitian sejarah. Dengan demikian telah diletakkan suatu dasar, yang kemudiannya akan ternyata menjadi penting bagi arah pemikiran penelitian akulturasi yakni penelitian yang lebih banyak diilhami oleh motif-motif teori, daripada penyelidikan yang bertitik tolak dari problema-problema praktis. Masih terdapat keadaan lain lagi yang akan mendorongnya ke arah itu. Di Amerika Utara sendiri tidak antara lama bahkan sudah tidak banyak lagi yang bisa dipelajari dari orang Indian yang sedang berubah. Orang Indian yang asli sudah tak ada. Dalam diktat perubahan budaya masalah ini akan dibahas lagi.

Selain itu, ada juga kekurangan serius yang terdapat pada studi-studi Amerika itu. Perhatian itu ditujukan pada penyebaran unsur-unsur budaya. Apa yang dinamakan unsur budaya itu? Apa hubungannya antara unsur budaya dengan keseluruhannya, dan apa artinya suatu unsur budaya terhadap unsur budaya lainnya? Apa semuanya itu sama bobotnya, apa setalen sama harganya dengan seringgit? Bahaya yang mengancam ialah kalau unsur-unsur budaya lebih diperhatikan daripada terhadap manusianya, yang detail-detail lebih diperhatikan daripada keseluruhannya. Dan melupakan akulturasi yang di tempat lain didefinisikan sebagai suatu perubahan budaya yang *substansial* dan yang membawa persamaan yang *jauh* lebih besar dengan kebudayaan yang menjadi model adalah hal yang sangat berlainan dari pengambilalihan unsur-unsur budaya *n* atau pengambilalihan *satu* unsur budaya yang diulang *n* kali.

IX. ANTROPOLOGI AMERIKA DI BAWAH PENGARUH FRANZ BOAS, DEBAT ANTARA KROEBER DAN RIVERS

1. Franz Boas (1858–1942)

ALIRAN Amerika memang penting bagi perkembangan teori, bukan karena teorinya yang muluk, akan tetapi justru karena sikapnya yang kritis terhadap teori. Pencipta aliran Amerika jelas adalah seorang saja yaitu *Franz Boas*. Boas telah belajar fisika dan geografi fisis di Jerman. Ia mendapat gelar sarjana dalam tahun 1881 dengan disertasinya tentang warna air, lalu pergi ke Berlin, antara lain untuk mempersiapkan diri menyelidiki es di Baffinland. Pada waktu itu tentunya ia sudah penuh dengan cita-cita untuk juga mempelajari manusia, sebab ia mengikuti jurusan antropologi yang membuatnya mendapatkan kontak dengan *Virchow*, yang ketika itu salah seorang ahli antropologi (fisis) yang paling terkenal. Boas berada di Baffinland dari 1883–1884 dan di situ ia tidak membatasi studinya pada geografi fisis saja. Karena kontakannya yang erat dengan orang-orang Eskimo, tak lama kemudian ia menemukan bahwa perilaku mereka itu terutama ditentukan oleh tradisi-tradisi sosial yang diakibatkan oleh banyak faktor sejarah, walaupun perilaku mereka itu sudah disesuaikan dengan keadaan-keadaan fisis. Dalam tahun 1886 ia kembali di Amerika, sekarang sebagai guru besar pada universitas baru Worcester; dari situ ia kemudian pergi ke New York. Semenjak 1896 ia terikat pada Universitas Columbia, dan di universitas itu ia mendapat jabatan guru besar pada tahun 1899. Ia telah menulis karya etnografis yang sangat banyak di antara orang-orang Indian di pantai Barat. Terutama orang-orang Kwakiutl mendapat perhatian khusus.

Boas dipimpin oleh apa yang dapat dinamakan semangat keranjingan fakta: pengamatan fakta tanpa prasangka, meregistrasinya, dan melaporkannya seobyektif mungkin. Bekerja dengan hipotesa yang disusun terlebih dahulu adalah asing baginya. Ini tidak berarti bahwa ia menolak melakukan penyelidikan mengenai pokok atau bidang problema yang tertentu batasnya. *Margaret Mead* misalnya, (dalam tahun \pm 1925) dikirim untuk melakukan penelitian tentang proses masa remaja di Samoa. Akan tetapi Boas menghindari untuk menyusun terlebih dahulu suatu hipotesa yang harus diverifikasi dalam penyelidikan semacam itu. Untuk menyelidikannya di Samoa, M. Mead hanya diberi beberapa petunjuk tentang hal-hal

yang harus mendapatkan perhatiannya. Selanjutnya Boas mengakhiri petunjuknya dengan catatan bahwa cukup lama waktu yang dibutuhkan sebelum M. Mead mendapat kontak yang memuaskan dengan para remaja tersebut. Selebihnya M. Mead harus menemukannya sendiri.

Perhatian pada fakta-fakta juga tidak berarti Boas akan merasa puas dengan fakta-fakta yang sederhana. Faktor-faktor yang sederhana tersebut dibandingkan dengan fakta-fakta yang terdapat pada bangsa-bangsa di sekitarnya, suatu usaha penyelidikan yang membuatnya mengadakan perbedaan *culture areas*, yaitu daerah-daerah dengan keanekaan kebudayaan yang pada sejumlah pokok menunjukkan persamaan utama yang penting. Dalam lingkungan daerah semacam itu perkembangan sejarah dapat ditelusuri menurut perincian-perincian yang ada. Dengan demikian didapatnya petunjuk yang jelas bahwa orang-orang Kwakiutl aslinya diorganisasi secara patrilineal dan lembaga matrilinealnya yang sekarang ini diambil alih dari para tetangganya di Utara. Dan petunjuk ini oleh *Swanton* dijadikan titik pegangan untuk menyanggah urutan skema yang dibuat oleh para penganut evolusi. Pikiran dasar Boas jelas: Biarlah sampai di mana bahan-bahan yang tersedia itu memberikan kepada kita titik temu untuk menjelaskan apa yang menjadi persamaan dan apa yang menjadi perbedaan. Kita tidak membutuhkan generalisasi melainkan pengetahuan khusus. Ia menolak generalisasi, kapan saja ia mendapatkan alasan untuk itu (dan hal ini sangat sering!) dan dalam hal ini para muridnya memberikan sumbangan penting: *Swanton* dan *Kroeber* tentang teori kekerabatan, *Goldenweiser* sehubungan dengan totemisme, *Lowie* yang mengikhtisarkan cara pendekatan fakta-fakta oleh Boas dalam buku-buku pedoman yang memang sudah pantas terkenal *Primitive Society* dan *Primitive Religion*, yang terbit pada permulaan abad kedua puluhan.

Di semua bidang antropologi Boas sangat mahir. Sebagai ahli antropologi fisis ia pusatkan studinya pada gejala tentang pertumbuhan: pada beberapa anak, pertumbuhan itu lambat, pada yang lainnya cepat, akan tetapi hasilnya tidak jauh berbeda. Pengamatannya terhadap para emigran dan anak-anak mereka sungguh sensasional, suatu penyelidikan yang dimulai pada tahun 1908 dan dalam penyelidikan itu 18.000 orang di New York diukur. Dalam penyelidikan itu ternyata bahwa indeks tengkorak anak-anak dari orang-orang tua yang bertengkorak brachicephal (terutama orang-orang Yahudi Eropa Timur) letaknya dua titik lebih rendah daripada orang tua mereka. Indeks tengkorak anak-anak dari orang tua dengan tengkorak dolichocephal dari Italia Selatan letaknya 1 a 1,8 titik lebih tinggi daripada orang tua mereka. Jadi dari kedua titik indeks pertumbuhan yang paling berjauhan itu terdapat pergeseran ke garis medium. Sebab itu bentuk tengkorak tersebut tidak memiliki kepastian terus-menerus yang sempurna seperti anggapan orang ketika itu, tetapi nampaknya ikut ditentukan oleh lingkungan. Boas jelas telah mengetahui bahwa yang dihadapinya adalah pergeseran-pergeseran kecil yang tidak dapat ditiadakan oleh faktor-faktor keturunan. Namun kenyataan itu sendiri penting dan merupakan suatu sumbangan yang merangsang studi genetika lainnya. Boas sendiri telah diilhami oleh studi ini untuk mempelajari teori-teori dan metoda-metode statistik. Dan untuk itu, Boas telah dipersiapkan dengan baik karena dasar pelajaran matematikanya baik. Juga di bidang ini, ia telah memberikan sumbangan yang terkenal.

Yang paling mengagumkan adalah karyanya di bidang linguistik. Untuk itu ia paling tidak siap. Hasratnya akan fakta-fakta pasti mendorongnya dengan segala energinya untuk melakukan studi bahasa orang-orang Indian Amerika. Suatu tugas yang berat, karena bahasa-bahasa itu tergolong bahasa yang paling sulit di dunia. Ia berpendirian bahwa pandangan orang Indian itu hanya bisa dijadikan pegangan, kalau pandangan tersebut dicatat dalam bahasanya sendiri. Hal ini *a fortiori* berlaku di bidang sastra, *folktales*, dan mitos. "The great bulk of Boas' anthropological output is constituted by grammars, corpuses of texts, assemblages of tales and ethnography—much of the last in the native language, whether it presents enumerations of customs or case history. Altogether, these are the kind of data that are dealt with in the humanities, except that the languages and cultures involved are Eskimo, Kwakiutl, Tshimshian, and Chinook instead of Classical and European; and that they are dealt with because they are part of the total world of nature and not because of any supposed spiritual excellence or superior worth" (Kroeber in the *Anthropology of Franz Boas, Memoirs American Anthropological Association*, jilid 89, 1959).

Kesibukannya dengan bahasa-bahasa Indian membuat Boas menjadi salah seorang ahli bahasa yang paling penting di masanya, tetapi yang juga mengherankan menjadi salah satu ahli struktur bahasa yang pertama. Ia menghargai struktur bahasa. Bukunya yang berjudul *Introduction to the Handbook of American Indian Languages* (1911) adalah karya klasik.

Yang mengherankan ialah pengertian struktur ini tidak pernah Boas terapkan dalam kebudayaan. Dalam ilmu bangsa-bangsa dan di dalam *folklore* (suatu kata yang di Amerika tetap dipertahankan arti aslinya) ia menjadi seorang difusionis. Ia menggunakan bahan naskah yang sangat banyak itu terutama untuk mempelajari penyebaran motif-motif cerita dan atas dasar itu berusaha membuktikan bahwa penjelasan mengenai mitos dari motif-motif alam tidak akan pernah benar. Memang hampir semua cerita-cerita itu diambil alih dari orang-orang lain, dan bukan merupakan reaksi yang orisinal atas pengamatan peristiwa-peristiwa alam. Ketika Locher dalam disertasinya *The Serpent in Kwakiutl Religion* (Leiden, 1932) menunjukkan adanya suatu sistem dalam mitologi itu, Boas menjawab, walaupun demikian, mitologi tetap merupakan suatu kumpulan yang mengandung banyak hal-hal yang bertentangan. Boas kuatir, pikiran tentang sistem itu akan mengurangi kenyataan. Karena itu, studinya tentang *folklore* tetap merupakan suatu kesibukan yang tidak begitu berhasil dan penerbitan-penerbitan naskah yang terus dilanjutkan itu terhenti hampir secara tiba-tiba, ketika ia mengundurkan diri dari jabatannya. Boas tetap aktif hingga sekitar umurnya yang 80 tahun itu.

Lebih berhasil karya Boas di bidang kebudayaan materiil, dan itu ia menulis sebuah buku berjudul *Primitive Art* (1927). Studi kebudayaan materiil diteruskan terutama oleh Clark Wissler, yang mulai dari 1916, mengembangkan teori-teori tentang cara penyebaran unsur-unsur budaya dengan bantuan studi-studi lain antara lain tentang *tipi* (tenda) dan *mocassin* (sandal). Studi ini merupakan tahap studi pendahuluan yang penting dalam mempelajari akulturasi, yang dalam etnologi Amerika, langsung berkaitan pada penelitian kontak-budaya dalam lingkungan benua Amerika.

Buku-buku untuk kepentingan umum bagi teori hampir tidak pernah ditulis oleh Boas. Ada pengecualiannya yang terkenal, ialah *The Mind of Primitive Man* (1911)

yang terbit pada tahun 1914 dalam bahasa Jerman dengan judul *Kultur und Rasse*. Di satu pihak buku itu merupakan sanggahan terhadap teori *Lévy-Bruhl*, yang mengemukakan ada sesuatu yang tidak beres dalam pikiran orang primitif, dan di pihak lain karya itu merupakan suatu argumentasi terperinci dengan dokumentasi yang baik untuk membuktikan, sedikit atau banyak yang dicapai dalam perkembangan yang lebih tinggi itu bukanlah akibat dari perbedaan ras. Ras dan kultur harus dipisahkan secara tegas. Tidak ada petunjuk tentang sangkut-paut ras dan kultur. Tak diragukan lagi, bagian dari pembuktian ini adalah yang paling berhasil; dalam usaha menyanggah *Lévy-Bruhl*, Boas agak terlanjur, karena menyatakan bahwa sebenarnya dalam kenyataannya tidak ada perbedaan antara orang-orang primitif dan orang-orang modern. Tentu perbedaan itu ada, meskipun secara primer ada kaitannya dengan perbedaan mentalitas budaya tertentu.

Arti besar Boas terletak dalam dua jasanya yang khusus. Pertama, kualitas pengamatannya, kedua, pengaruhnya yang memberikan inspirasi pada murid-muridnya. Mengenai yang pertama, kegemarannya untuk mengumpulkan teks-teks dalam bahasa bangsa yang diselidikinya, telah memberikan suatu contoh yang dewasa ini dinilai terlalu rendah. Etnografi sekarang ini sering ditulis sekitar suatu problema atau teori dengan akibat fakta-fakta tidak hanya harus dicapai lewat saringan para pemberi fakta, tetapi juga harus melalui lagi saringan yang terdiri dari pendapat dan teori pengamatannya, yang merupakan seorang informan kelas dua. Naskah-naskah merupakan informasi tangan pertama dan memang sulit dicapai dan tidak mudah untuk dikerjakan, namun di dalamnya telah tercantum sesuatu yang tidak dapat diganti.

Jasa besar kedua Boas ialah inspirasi yang diberikannya pada sekian banyak orang. Bukti khas mengenai hal ini ialah Anniversary Volume Boas, *Anthropological Papers written in honor of Franz Boas*, yang dipersembahkan kepadanya pada ulang tahun ke-25 dari doktoratnya (1906). Suatu alasan yang luar biasa untuk membuat satu kumpulan karangan berhalaman 550, yang menandakan dalam jangka waktu yang begitu pendek Boas dapat menggerakkan demikian banyak. Di antara murid-muridnya terdapat *Swanton*, *Lowie*, dan *Kroeber*. Kegiatan *Swanton* di bidang kekerabatan sudah dibicarakan pada halaman 208. Kegiatan *Kroeber* akan segera dibicarakan. *Sapir* terutama memperluas penyelidikannya tentang linguistik, akan tetapi seperti kita sudah lihat, ia juga menulis tentang metoda sejarah. Selain itu ia telah meletakkan dasar bagi studi tentang kebudayaan dan kepribadian. *Clark Wissler* memperdalam studinya tentang problema kebudayaan materiil dan penyebarannya. Belakangan *Ruth Benedict* dan *Margaret Mead* menjadi muridnya. Boas menguasai antropologi Amerika hingga tahun 1930. Masa itu ditandai dengan tegas ditolaknya teori evolusi kekerabatan seperti juga teori ahli sosiologi *Francis Freud* dan *Jung*.

2. Alfred L. Kroeber (1876–1960)

Alfred L. Kroeber bertahun-tahun menempati kedudukan terkemuka dalam antropologi Amerika. Ia antara lain terkenal karena karya lapangannya di antara orang-orang Indian Amerika Utara, studinya mengenai pengertian kultur, dan perjuangannya melawan pendapat-pendapat tentang kekerabatan berdasarkan evolusi. Mengenai hal yang terakhir ini, ia telah memberikan suatu sumbangan khusus

yang sekarang masih tetap penting. Sebagai akibatnya sumbangan itu segera menimbulkan diskusi yang menarik dengan *Rivers*, seorang ilmuwan, yang dapat disebut sebagai seorang evolusionis yang tidak sungguh-sungguh, karena peristiwa sejarah mendapat tempat dalam pandangannya. Karena diskusi dengan Kroeber inilah, *Rivers* dibahas dalam bab ini juga. *Rivers* tidak tergolong pada satu perguruan atau aliran dan juga tidak mendirikannya. Namun *Rivers* pasti adalah seorang ahli terkemuka di bidangnya, dan sebab itu karyanya harus dibahas dalam bab ini. Walaupun bukan sebagai orang Amerika, dalam hal ini kurang tepat tempatnya di sini.

Tambahan pula serangan Kroeber atas evolusionisme tidak dilancarkan di Amerika, melainkan di Inggris, dalam *Journal of the Anthropological Institute* tahun 1909. Serangan tersebut dimuat dalam sebuah artikel, berjudul "*Classificatory Systems of Relationship*" (halaman 77-84). Dalam karangan tersebut ditegaskan bahwa kita juga mengklasifikasi kaum kerabat kita. Kata Inggris *brother* digunakan untuk kakak (lk) atau adik (lk), tidak peduli apakah penyebutnya seorang lelaki atau seorang perempuan. Jadi kata itu mengandung empat kemungkinan, *oubr* (ms), *oubr* (vs) *jobr* (ms), dan *jobr* (vs). Kata *cousin* bahkan mengandung tiga puluh dua kemungkinan: *cousins* lelaki dan *cousins* perempuan dari pihak ayah dan ibu, yang berasal dari saudara lelaki atau saudara perempuan ayah atau ibu, yang lebih tua atau lebih muda dari ego, atau anak-anak dari orang tua, yang lebih tua atau lebih muda dari orang tua ego, dan akhirnya *cousin* dari lelaki atau perempuan. Jika istilah itu diperluas pada *second cousins*, maka sungguh sangat banyak yang dapat ditambahkan.

Soal yang kita hadapi ialah Morgan telah mengambil sebagai kriterium, yang dalam bahasa-bahasa Eropa diadakan perbedaan antara kaum kerabat lineal dan kolateral, sedangkan dalam bahasa-bahasa lain tidak. Pembatasan itu berbaur kesewenangan. Masih ada kriteria lain yang digunakan atau dapat digunakan dalam membagi (mengklasifikasi) kerabat tersebut. Kriteria itu 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). Ini kami tandai dengan menempatkan vs, atau ms dalam tanda kurung di belakang terjemahannya.
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.

Dari kedelapan kategori yang disebut di sini bahasa Inggris hanya menggunakan empat. Dari sudut pandangan bahasa-bahasa lain, yang menggunakan kedelapan kategori itu, sistem Eropa lebih bersifat mengklasifikasikan daripada kategori mereka.

Skema yang diformulasikan oleh Kroeber memberikan kemungkinan yang lebih sehat (cakupannya juga lebih besar) untuk mengadakan pembagian dalam sistem terminologi daripada satu-satunya pembagian yang digunakan oleh Morgan. Memang masih ada kriteria dan pembagian lainnya daripada yang ia disebutkan di sini, tetapi belum dibahas dalam bab ini. Yang sedang dibahas ialah konklusi Kroeber yang mendasarkan pilihan sistemnya atas dasar linguistik, (Kroeber juga menyebutnya dasar psikologi, suatu istilah yang kurang kena dan yang telah menimbulkan salah paham).

Klasifikasi hubungan di bawah satu istilah pertama-tama berdasarkan atas persamaan-persamaan yang terlihat di antara hubungan-hubungan itu. Bilamana orang-orang Dakota menggunakan satu istilah untuk ayah ibu dan mertua lelaki dan juga satu istilah untuk *cousin lelaki* dari seorang perempuan dan ipar lelakinya, maka menurut Kroeber, hal itu tidak berarti bahwa dahulu di tempat itu terdapat kebiasaan orang mengawini ibu berturut-turut *cousin*-nya. Yang pertama itu mustahil, yang kedua dalam rangka sistem perkawinan yang ada di situ tak masuk akal. Hal itu bagi yang bersangkutan hanya berarti persamaan dalam satu istilah untuk *cousin* lelaki seorang perempuan dan ipar lelaki perempuan itu dan keduanya adalah dari jenis kelamin lain daripada jenis kelamin dari generasinya pembicara wanita namun keduanya tidak bertalian keluarga secara lineal dengan wanita tersebut. Dengan cara yang sama adalah juga wajar, bila nantinya ayah atau saudara lelaki ayah, ataupun ibu atau saudara perempuan ibu disapa dengan satu istilah. "*Certain relationships are more similar one to another than others*", ini adalah fakta primer. Namun orang tidak boleh mengaitkannya dengan kesimpulan yang terlalu jauh.

Walaupun Kroeber tidak menutup kemungkinan terminologi itu mengandung petunjuk tentang masa silam yang baru saja lalu, namun peringatan itu sungguh keras bagi mereka, yang justru dalam terminologi itu mencari petunjuk tentang masa silam dan melalui terminologi kekerabatan tersebut berusaha menembus masa silam tersebut lebih mendalam. Pemikiran ini terutama diwakili oleh *W.H.R. Rivers*.

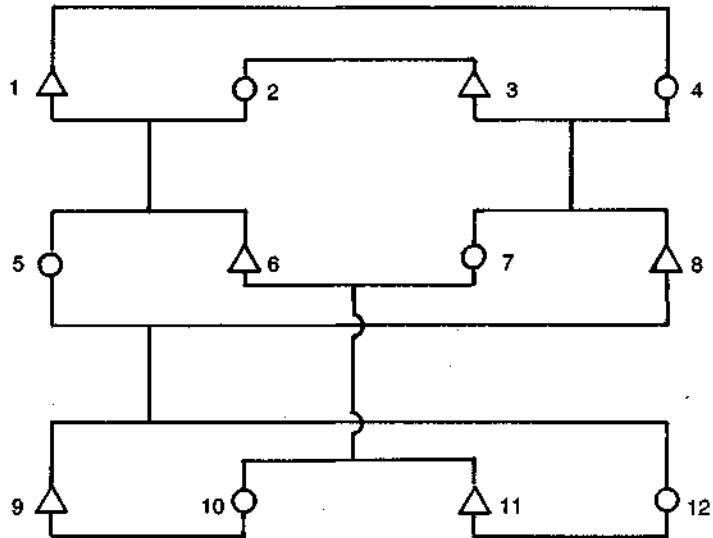
3. W.H.R. Rivers (1864–1922)

W.H.R. Rivers mempunyai riwayat kerja yang aneh. Rivers adalah seorang medikus dengan spesialisasi neurologi. Dalam kedudukan itu ia ikut ambil bagian dalam Cambridge Anthropological Expedition ke Torres Straits Islands, daerah perbatasan antara Australia dan Nieuw Guinea. Salah satu problema yang hendak diselidiki ialah menemukan, apakah benar, orang-orang primitif itu kurang bisa membedakan warna daripada orang-orang modern. Bersama dengan McDougall dan C.S. Myers, ia melakukan penyelidikan terperinci tentang reaksi alat indera penghuni pulau-pulau tersebut dan ternyata tidak terdapat kelainan yang menonjol. Selain itu

ekspedisi tersebut juga mempunyai tujuan etnografi yang lain, dan kita sudah melihat (terdahulu halaman 195) bagaimana Rivers telah tersangkut dalam pekerjaan etnografi dan mengembangkan penyelidikan dengan metoda genealogis.

Inti metoda melalui genealogi sebagai metoda ini dimungkinkan untuk memajukan pertanyaan-pertanyaan kongkret tentang penggunaan istilah-istilah kekerabatan. Misalnya, bagaimana Anda menyebut X dan X menyebut Anda? Lewat genealogi-genealogi, penggunaan istilah sebagai klasifikator (dan juga penggunaan yang menyimpang) secara tepat dapat ditentukan. Rivers dan Seligman dapat berbuat lebih dari itu. Dengan panjang lebar mereka melaporkan tentang hak-hak dan kewajiban setiap kerabat di bawah judul "*Functions of certain kin*". Jawaban-jawabannya terutama diambil dari pertanyaan-pertanyaan yang sengaja dibuat untuk keperluan ini, dan jawaban itu memberikan pengertian yang cukup baik, dalam artian bahwa dari suatu kerabat kita dapat mengharap jawaban tertentu, dari yang lain jawaban yang lain lagi. Juga perbedaan antara kerabat yang benar dan yang bersifat klasifikasi dari jenis tertentu, lalu menjadi jelas. Dalam sebuah artikel *Sociological Review* tahun 1910 Rivers membahas penerapan metoda genealogis yang lain, yang tidak perlu dibahas di sini. Lebih penting ialah petunjuknya tentang penelitian yang mengharuskan menanyakan tempat lahir dan tempat tinggal mereka yang kemudian, tentang totem, klan, dan lain sebagainya. Selanjutnya perhatiannya diarahkan pada kesulitan-kesulitan, yang bisa dijumpai dalam menggunakan metoda ini, seperti tabu yang didasarkan atas nama mereka yang sudah meninggal dan juga atas kerabat-kerabat tertentu yang masih hidup.

Di Kepulauan Torres Straits, Rivers mengembangkan bakatnya dalam penelitian problema kekerabatan. Dalam tahun 1901 ia pergi ke India untuk mempelajari orang-orang Toda (Nilgiri Hill Country di belakang Madras), suatu bangsa peternak yang terkenal karena poliandrianya. Ia menulis suatu buku tentang orang-orang Toda, yang memang pantas menjadi terkenal (*The Todas*, 1905). Untuk zaman itu buku tersebut menjadi sebuah monografi standar, meskipun kemudian ternyata bahwa Rivers tidak mengerti organisasi sosialnya secara lengkap. Dalam tahun 1908 ia pergi ke Melanesia dan Polynesia, suatu perjalanan yang menghasilkan karya dua jilid *The History of Melanesian Society* (1914), suatu sumber penting bagi pengetahuan tentang Melanesia, akan tetapi juga—dalam bagian sejarahnya—suatu karya yang bersifat spekulatif. Beberapa saat sebelum *History of Melanesian Society*, muncul sebuah buku kecil yang segera akan kita bahas, yaitu *Kinship and Social Organization*, yang merupakan uraian yang diberikan dalam kuliahnya pada tahun 1913. Dalam tahun 1914 pecahlah perang dan ahli neurologi itu pergi ke medan pertempuran. Pengalamannya dengan psikopatologi para prajurit di garis depan dibukukannya dalam *Conflict and Dream*. Untuk beberapa waktu lamanya sesudah perang, Rivers masih menjadi anggota Parlemen. Mula-mula Rivers juga seorang penganut ajaran evolusi seperti sebagian besar rekan-rekan sezamannya. Dalam tahun 1908, ketika melakukan perjalanan melalui Oseania, pikiran Rivers mestinya berubah, mungkin akibat pengaruh pembicaraannya dengan temannya *Elliot Smith*, peletak dasar aliran Pan-Egyptianisme (lihat Bab VIII, sub-bab 4). Bagaimanapun juga, Rivers melepaskan pikiran-pikiran evolusionisnya dan ingin mendapatkan pengertian yang lebih mendalam melalui sejarah. Dan dalam menempuh jalan itu dalam bukunya *History of Melanesian Society*, Rivers menggunakan bantuan migrasi untuk



Gambar 5. Akibat dari perkawinan cross-cousin yang diteruskan.

Dalam skema ini Ego adalah 11, isteri Ego adalah 12.

Bagi Ego:

- 5 = saudara perempuan ayah, isterinya saudara lelaki ibu dan ibunya isteri;
- 8 = saudara lelaki ibu, suami saudara perempuan ayah dan ayahnya isteri;
- 12 = isteri, anak perempuan dari saudara perempuan ayah dan anak perempuan saudara lelaki ibu.
- 1 = ayahnya ayah dan saudara lelaki ibunya ibu.

Bagi 12:

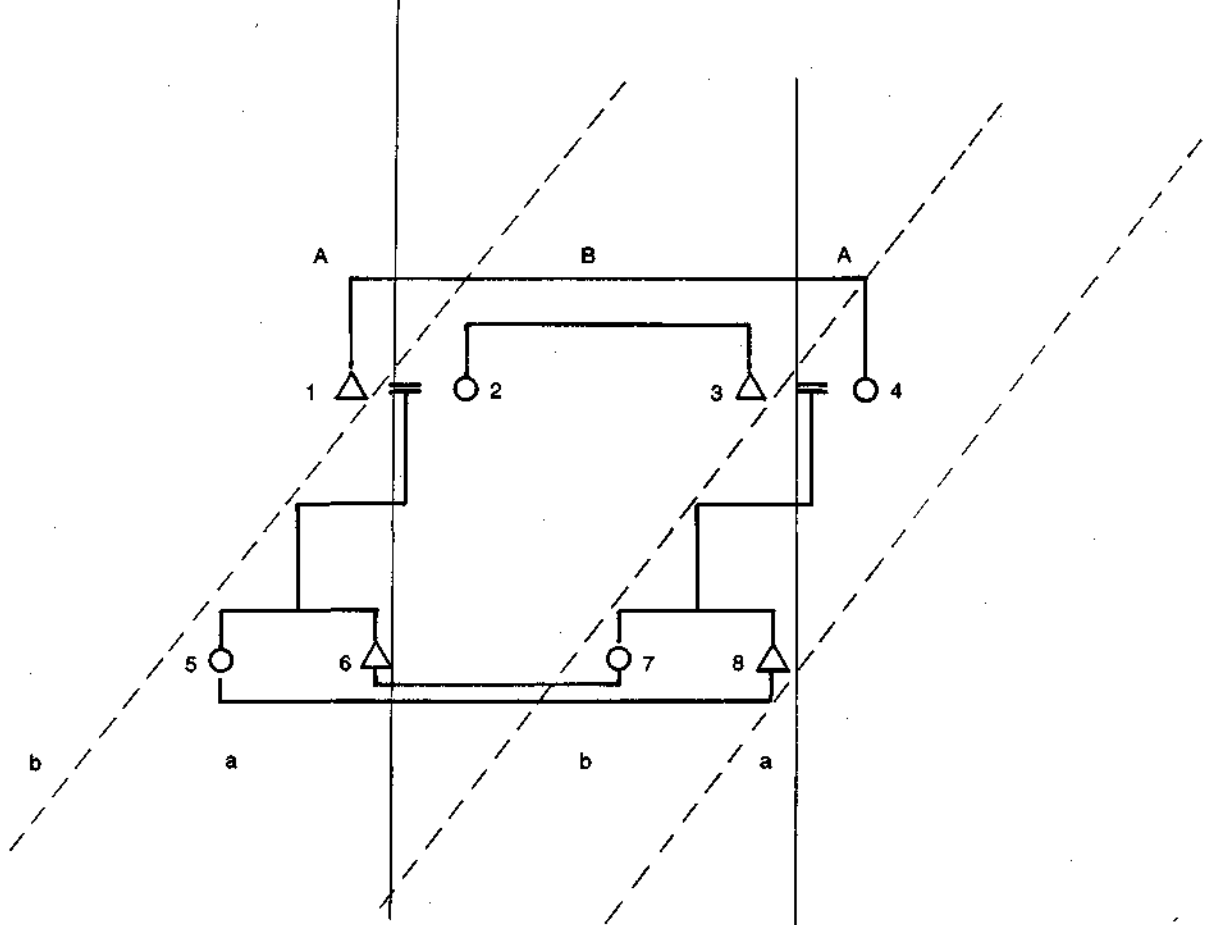
- 11 = suami, anak lelaki dari saudara lelaki ibu, dan anak lelaki dari saudara perempuan ayah;
 - 6 = ayah suami, saudara lelaki ibu dan suami dari saudara perempuan ayah;
 - 1 = ayah ibu dan saudara lelaki dari ibunya ayah.
- dst.

menerangkan gejala seperti pembagian-dua. Suatu sarana yang sesuai dan yang dianggapnya baik untuk mendapatkan perspektif sejarah adalah analisa terminologi kekerabatan. Artikel Kroeber—dimuat dalam *J.A.L.*—tidak dapat lepas dari perhatiannya, merupakan suatu pukulan, sebab Kroeber sungguh bukan seorang amatir. Itulah sebabnya Rivers menganggap perlu untuk menentanginya dalam buku kecil tersebut, yang diterbitkan lagi dalam tahun 1968 oleh *Firth* dan *Schneider*, yang melengkapi keduanya dengan komentar. Dalam ikhtisar yang disusulkan di sini, komentar itu akan dibahas secara luas.

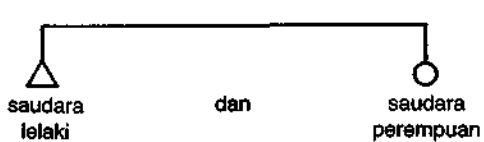
Untuk sementara komentar *Rivers* tentang Morgan dan Kroeber dilampai saja dan langsung memasuki penjelasan Rivers yang sebenarnya. Rivers menunjukkan bahwa pada istilah-istilah kekerabatan itu biasanya terkait fungsi. Pada sistem Eropa hal itu tidak banyak yang tersisa, terkecuali bahwa "*a schoolboy believes, it is the duty of his uncle to tip him*" (46). Di Polinesia, terminologi Hawaii tidak mengadakan perbedaan antara *vabr* dan *mobr*, juga tidak banyak terdapat hak-hak dan kewajiban-kewajiban khusus *mobr*. Namun di Melanesia, perbedaan itu ada, dan lebih banyak lagi. Walaupun ia harus mengakui bahan tersebut belum memberikan bukti yang meyakinkan, karena ada pengecualiannya. Secara umum ia tetap berpendapat, bisa ditetapkan penggunaan istilah-istilah yang bersifat mengklasifikasi sambil mempertalikannya dengan fungsi-fungsi sosial tertentu.

Suatu kasus khusus tentang hubungan antara terminologi dan bentuk perkawinan, seperti yang telah dijumpainya di Melanesia, ialah soal perkawinan *cross-cousin*. Ia menguraikan secara terperinci apa yang menjadi akibat dari perkawinan *cross-cousin* yang terus-menerus secara bilateral: persamaan *mobr* dengan *vazuman* dan *vrva*, persamaan *mobrvr* dengan *vazu* dan *vrmo*, dan *vr* dengan *mobrdo* dan *vazudo*, dan seterusnya. Dalam Gambar 5, satu dan lain hal digambarkan dalam bentuk skema. Persamaan semacam itu terdapat dalam sistem *mbau* di Fiji dan juga di Nieuwe Hebriden bagian selatan.

Hingga sejauh ini dapat kita setuju sepenuhnya. Segera setelah ia mulai menggunakan terminologi sebagai dasar untuk menunjukkan persamaan tertentu dengan hal yang baru saja dibicarakan, maka kesimpulan mengenai kebiasaan perkawinan para pemakai terminologi tersebut tak mungkin lagi menarik. Maka tampaklah kelemahan-kelemahan dan ketidaktepatan titik tolaknya. *Firth* telah menjelaskannya secara panjang lebar. Pertama-tama yang segera menarik perhatian kita ialah Rivers telah lalai dalam mengadakan perbedaan yang tajam antara perkawinan *cross-cousin* secara bilateral (timbang-balik) dan kedua variannya yang asimetris, yaitu varian matrilateral dan varian patrilateral, yang mengarah pada situasi yang sangat berlainan. Tetapi itu tentu bukan satu-satunya kelemahan. Kesalahan dasarnya terletak pada pendekatan Rivers terhadap perkawinan dan kekerabatan. *Firth* menunjukkan, bagi Rivers di atas segala-galanya perkawinan berarti hak untuk melakukan hubungan kelamin dengan perempuan. Implikasi sosial bagi suatu perkawinan—banyaknya ikatan sosial dengan kelompok atau golongan-golongan lain, jadi dengan kategori kerabat seluruhnya—terlalu sedikit mendapatkan perhatian. Hal ini disebabkan karena pertama-tama Rivers melihat perkawinan dan kekerabatan dalam hubungan biologi dan baru hubungan sosialnya pada tempat kedua. Oleh karena itu, Rivers tidak melihat fakta yang prinsipil, bahwa di atas segala-galanya suatu terminologi kekerabatan merupakan kategorisasi hubungan



Gambar 6. Garis langsung vertikal memisahkan para anggota patrimoiety A dari para anggota patrimoiety B; garis langsung miring (berupa garis terputus-putus) memisahkan para anggota matrimoiety a dari para anggota matrimoiety b. Jadi skema menunjukkan bagaimana bekerjanya jenis perkawinan ini dalam sistem dengan patrimoiety dan satu sistem matrimoiety. Dalam skema ini Ego adalah nomor 6.



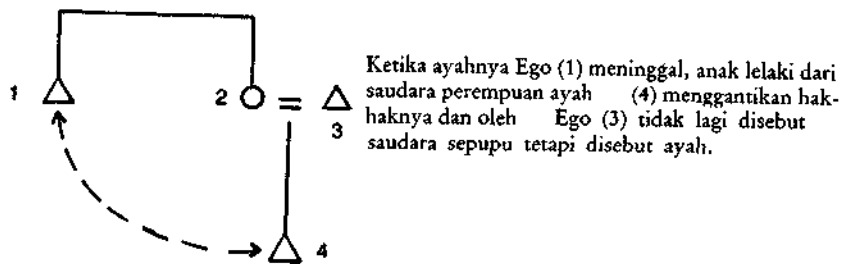
Relasi perkawinan juga dinyatakan dengan $\Delta = \bigcirc$

sosial atas dasar perbedaan status yang terbatas jumlahnya. Jadi klasifikasi dalam kerangka hubungan kekerabatan yang keseluruhannya saling berkaitan, seperti yang terlihat dalam lingkungan kebudayaan yang bersangkutan. Istilah yang dimaksud oleh Kroeber, ketika ia menghubungkan kategori kekerabatan tersebut dengan istilah-istilah kekerabatan itu, antara lain dengan perbedaan dalam penilaian psikologis.

Akibat salah paham ini membuat Rivers cenderung untuk langsung menghubungkan semua istilah kekerabatan yang sama, langsung dengan bentuk perkawinan. Kenyataan bahwa di Guadalcanal *mobr* dan *vrva* kedua-duanya disebut dengan istilah *nia*, membuat Rivers menarik kesimpulan bahwa istilah yang sama itu juga harus digunakan untuk *vazuma* dan *mava*. Walaupun ia hanya sebentar saja berada di tempat itu, dan tidak dapat melakukan penyelidikan yang memadai, ia menganggap dirinya berhak mengambil kesimpulan tersebut. Sebagai argumen dikemukakannya bahwa (dan argumen ini jelas-jelas menunjuk kepada Kroeber seperti Rivers menafsirkannya) sekalipun demikian sulit bisa terdapat suatu persamaan psikologis yang lebih besar antara saudara lelaki *ibu* dan istri seorang ayah (keduanya dipanggil *nia*) daripada antara saudara lelaki *ayah* dan istri seorang ayah. Pada argumen ini harus dipikirkan bahwa dalam suatu perkawinan *cross-cousin* secara bilateral, seperti yang diduga oleh Rivers, bagi seorang perempuan, ayah dari suami sama saja dengan saudara lelaki ibunya. Disebutnya saudara lelaki ayah, yang dalam masyarakat dengan klan hampir selamanya disebut ayah, dimaksudkan untuk menunjukkan perbedaan psikologis (istilah yang digunakan oleh Kroeber) justru tidak menjelaskan persoalannya.

Apa yang tidak diperhatikan oleh Rivers ialah kemungkinan lain yang masih ada untuk menerangkan persamaan yang dicatat bagi *mobr* dan *vrva*, selain perkawinan *cross-cousins*. Firth menunjukkan dua kemungkinan, yang kedua-duanya memiliki persamaan, yakni bahwa tidak perlu harus ada penyamaan *vabr* dan *mobr*, seperti disarankan oleh Rivers dalam catatannya yang ditujukan kepada Kroeber. Kemungkinan pertama, sistem eksogam dengan pembagian dua. Dalam hal ini, *vrva*, *mobr*, dan *vazuma* selalu berada dalam *moiety* yang satu, sedangkan ayah dan saudara lelaki ayah dalam *moiety* lainnya, sekalipun sistem kekerabatan itu matrilineal atau patrilineal (banding Gambar 6). Dalam hal tatanan matrilineal, maka ego, saudara lelaki ibu dan suami saudara-saudara perempuan ayah semua tergolong pada *moiety* matrilineal a, sedangkan ayah dan *vabr* pada *moiety* b; pada tatanan patrilineal, ego, ayah ego dan saudara perempuan ayah ego tergolong semua pada *moiety* A, sedangkan saudara lelaki ibu dan suami saudara perempuan ayah pada B. Walaupun secara teoretis mungkin untuk menyebut bukan anggota klan dengan istilah yang sama seperti anggota klan, namun hal itu sangat tidak biasa, bahwa hal ini akan terjadi, bilamana klan-klan itu termasuk pada *moiety* yang berlawanan.

Nah, ini tidak dapat diterapkan di Guadalcanal, karena *moiety* tidak terdapat di sini. Di sini terdapat enam klan eksogam yang tidak teratur. Namun di Guadalcanal terdapat prinsip ekonomi yang khas bagi semua klasifikasi yang dapat memberi pemecahan lain daripada yang diduga oleh Rivers. Di sini kita dihadapkan pada suatu sistem matrilineal dan sehubungan dengan peraturan perkawinan yang berlaku, harus diperhatikan dengan jelas, siapa yang dapat dan siapa yang tidak dapat digolongkan dalam kelompoknya sendiri. Jadi perlu ibu dibedakan dari *vazu* dan *vrmo*, saudara

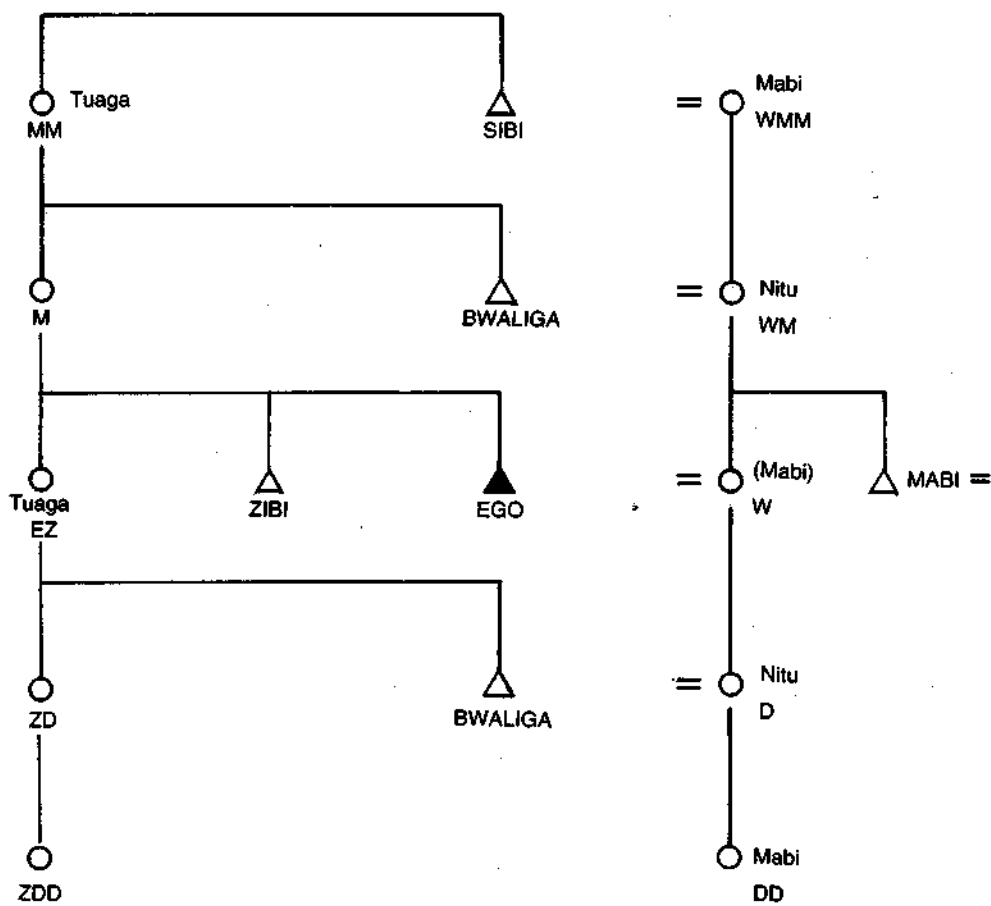


Gambar 7.

lelaki ibu dari suami ibu yaitu ayah. Ini berarti bahwa Ego menyebut semua orang lelaki dari satu generasi yang lebih tua sebagai *nia*, bilamana mereka itu tergolong atau dapat digolongkan pada kelompoknya (kelompok ego), dan *mama* bilamana mereka benar-benar tidak termasuk ke dalam kelompok ego. Yang tergolong pada kelompok ego dalam sistem matrilineal ini adalah *mobr* dan mungkin juga *vrva-vazuma*-nya. Akan tetapi sama sekali bukan ayah ego atau *vabr*. Dengan demikian terbantahlah titik tolak Rivers, yaitu kemungkinan untuk memperhitungkan kemungkinan hubungan perkawinan yang tepat dari terminologi kekerabatan.

Ada cukup alasan untuk melontarkan bantahan semacam itu, karena Rivers terus saja tetap bertahan pada pendiriannya yang semula dan sekali lagi Firth menunjukkan kesalahan-kesalahan yang dibuat Rivers. Yang dipersoalkan di sini adalah terminologi kekerabatan di Banks Islands. Di sana terdapat gejala yang sekarang dinamakan suatu terminologi-Crow. Pada terminologi itu, *vazuzo* disebut dengan istilah yang dipakai untuk ayah. Dari situ Rivers menyimpulkan bahwa (dahulu) seorang lelaki mengawini istri saudara lelaki ibunya, atau setidaknya tidaknya jandanya. Perkawinan semacam itu membuat anak lelaki saudara perempuannya menjadi ayah anak saudara lelaki ibunya (banding Gambar 7).

Dalam hal ini Firth mencatat, Rivers pasti benar dalam upayanya mencari keterangan yang khusus bagi terminologi yang menyimpang ini. Namun yang menjadi kesalahan Rivers dalam hal ini ialah hanya perkawinan yang terpikir olehnya. Dengan pemikiran yang sedikit lebih mendalam seharusnya dapat diketahui oleh Rivers, bahwa caranya itu, tidak akan berhasil. Sebab, menurut peraturan yang berlangsung setempat, anak lelaki saudara perempuan hanya dapat mengawini janda saudara lelaki ibu, andaikata ia sendiri belum punya istri. Dan mengenai perkawinan dengan *mobr*, secara logis hanya mungkin, kalau *mobr* mempunyai beberapa istri, dan bersedia melepaskan salah seorang dari mereka ini. Itu semuanya merupakan keadaan yang agak khusus, yang mungkin pernah terjadi, namun tidak cukup sering, untuk menjadikannya suatu dasar bagi suatu terminologi. Sebaliknya tidaklah merupakan hal yang luar biasa, kalau seorang *zuzo* menjadi waris *mobr*-nya dan ketika meninggal menggantikan kedudukannya. Dalam masyarakat matrilineal hal itu menjadi peraturan. Dalam kejadian ini membuatnya menduduki tempat ayah anak itu terhadap *mobrki*, setelah ayah anak itu meninggal. Dari penyelidikan kemudian di daerah itu (oleh Fortune di Dobu) ternyata juga bahwa *vazuzo* disebut



Gambar 8. Istilah kekerabatan Raga (bandingkan dengan Firth).

dengan istilah yang berarti *cousin*, selama ayahnya hidup, akan tetapi dengan istilah ayah, segera setelah ayah itu meninggal dan *zuzo*-nya mengambil alih hak-haknya.

Kesalahan semacam itu dibuat oleh Rivers dalam menafsirkan terminologi kekerabatan Raga (Pentecost Islands) dan Trobriand Islands. Di kedua kepulauan itu orang menggunakan istilah yang sama untuk istri dan *dodo* yang membuat Rivers

menduga bahwa di kepulauan tersebut perkawinan dengan *dodo* itu memungkinkan. Dalil itu bukannya sama sekali tanpa alasan etnografi, karena di Australia adalah biasa bagi seorang lelaki untuk mengawini *zunodo*. Di sini saya tidak akan mengikuti lebih lanjut pembuktian Firth, yang antara lain membahas secara mendalam kasus orang-orang Trobriands. Cukuplah kesimpulannya yang pokok dengan memperhatikan tabel istilah kekerabatan Raga, seperti yang tertera dalam Gambar 8. Gambar 8 cukup meyakinkan setiap orang bahwa di Trobriand Islands kita berhadapan dengan sistem istilah timbal-balik, baik terhadap generasi ayah dan anak, berturut-turut ibu dan anak perempuan, maupun antara generasi nenek dan cucu. Istilah-istilah itu biasa. Itu merupakan contoh istilah yang indah yang terbatas pada penunjukan fakta hubungan dan mengabaikan kedudukan, yang ditempati oleh setiap dari orang-orang yang dihubungkan secara demikian dalam kerangka hubungan tersebut sebagai yang lebih tua atau lebih muda, sebagai ayah atau anak, sebagai kakek atau sebagai cucu. Hal ini memberi kemungkinan secara formal untuk menyapa seorang cucu perempuan tidak saja dengan istilah istri, akan tetapi juga untuk memperlakukannya sebagai demikian, jadi mengawininya. Namun kemungkinan formal ini tidak boleh diwujudkan di Raga, bagaimanapun juga tidak boleh antara kakek dan cucu perempuannya sendiri. Terminologi itu sebenarnya tidak dimaksudkan untuk digunakan bagi perkawinan semacam itu. Bilamana kemungkinan formal tersebut digunakan agak luas di Australia memang ada alasannya yang baik, yaitu alasan yang sangat melunakkan skandal perkawinan semacam itu. Dahulu di Australia Tengah orang lelaki kawin pada umur yang jauh lebih tua daripada gadis-gadisnya. Menurut taksiran, perbedaan tersebut berkisar antara 12 sampai 15 tahun. Setelah beberapa angkatan, umur seseorang dalam satu generasi berarti akan jauh berbeda. Perbedaan tersebut diimbangi dengan perkawinan seorang lelaki dengan seorang perempuan yang umurnya dua angkatan lebih muda dari lelaki yang bersangkutan. Dengan demikian, perbedaan usia akan jauh lebih kecil daripada perbedaan angkatan yang dapat diduga. Tambahan pula, pada perkawinan semacam itu, yang berkepentingan bukanlah antara *vamobo* dan *zuzudo* tulen, melainkan antara *vamobo* dan *zuzudo* menurut sistem klasifikasi.

Jadi jelas, serangan Rivers terhadap *Kroeber* adalah tidak benar. *Kroeber* yang memiliki pengertian yang lebih luas tentang isi sejarah, tidak membiarkan Rivers untuk tidak dijawab. Dalam tahun 1917 ia menjawabnya dengan sebuah karangan yang berjudul "*Californian Kinship Systems*", yang dimuat dalam *University of California Publications in American Anthropology and Ethnology* volume 12 (hlm. 339-396). Karangan tersebut merupakan pembahasan yang berbobot dari sejumlah dua belas terminologi kekerabatan yang kadang kala sangat berbeda. Terminologi tersebut digunakan oleh bangsa-bangsa yang dalam segi kebudayaannya saling memperlihatkan persamaan yang besar. Uraian yang berhasil itu dimaksudkan untuk membuktikan, suatu terminologi kekerabatan bukanlah semata-mata produk dari kebiasaan perkawinan yang melembaga, akan tetapi hasil dari spektrum pengaruh yang lebih luas. Suatu terminologi kekerabatan bukan saja merupakan reaksi terhadap aspek masalah kelembagaan kebudayaan; semuanya ikut berperan di dalamnya, sebab terminologi kekerabatan adalah bahasa. Semua bahasa itu sifatnya mengklasifikasi dan bahasa itu mengklasifikasi atas dasar motif yang serba ragam yang merupakan reaksi atas pengalaman yang nyata.

Di belakang pendekatan Kroeber terkandung suatu filsafat yang lain dari filsafat Rivers. Rivers adalah seorang determinis dan penerapan metode ilmu alam adalah hal yang wajar baginya. Jadi metode yang disebut metode sejarah oleh Rivers adalah tidak lain daripada menyisipkan perspektif waktu ke dalam suatu argumentasi yang diuraikan secara teliti tentang sebab dan akibat perkembangan gejala-gejala bahasa yang secara tidak tepat dipandang sebagai lembaga formal. Kroeber sebaliknya secara sadar membatasi dirinya pada uraian dan pada upaya mencari apa yang menjadi ciri dalam hubungan gejala-gejala yang diuraikan itu. Dalam hal ini, Kroeber jauh lebih ahli dalam sejarah daripada Rivers. Hubungannya dengan filsafat sejarah pada Kroeber itu jelas. Sedangkan Rivers pada hakikatnya secara metodis tetap seorang evolusionis. Mengenai hal ini akan dibahas lebih lanjut dalam paragraf berikutnya. Sebelumnya paragraf ini akan diakhiri dengan mengevaluasi karya Rivers tentang *Social Organization*. Kalau metode Rivers itu dianggap salah seperti yang diuraikan di atas, mengapa hal itu dibahas secara luas?

Jawabnya sederhana. Karena buku kecil itu merupakan inspirasi yang hebat bagi studi analitis lebih lanjut. Mengenai hal itu, *David Schneider* (orang Amerika) dalam komentarnya tentang buku itu (hlm. 7-16) tidak ragu-ragu: "*It is an odd irony worth a futher thought, that in regard to the fundamentals of nature of culture, the nature of history, causality and determinism and the meaning of kinship terms, in particular, Kroeber was right and Rivers was wrong. Yet Kroeber never really grasped the mechanics of kinship as Rivers did, nor did he ever concede the degree to which terminology forms a system. Although Kroeber's 1909 paper was the foundation for the analysis of kinship systems in terms of formal components as distinct from social forms, Kroeber made no other significant contributions to the problem. Rivers' demonstration of the terminological correlates of cross-cousin marriage is one of the major achievements and has been a contribution of great signifinance on which generations of further work have been built. Almost all modern work on kinship has taken this more or less directly into account, and much has been based squarely on it* (Radcliff-Brown, Levi-Strauss, Eggan)" (hlm. 15 dan seterusnya).

Memang menarik, Rivers tidak menyebut Murdock di sini. Murdock dalam beberapa hal cenderung untuk membuat kesalahan yang sama seperti Rivers dan para pengikutnya. Mereka itu berbicara, demikian Schneider, "*very much as if terminological patterns only had a single universe of meaning, namely, classification of kinsmen according to forms of social organization, and that forms of social organization cause or determine kinship terminological patterns*" (14). Bidang yang dijangkau Kroeber itu lebih luas. Suatu istilah tidak tertuju pada suatu kompleks pengertian seperti yang diduga Rivers, akan tetapi lebih. Istilah *oom* tidak saja mengidentifikasi seorang *vabr* dengan *mobr*, tetapi juga mengatakan, bagaimana seorang *oom* itu harus berperilaku. Oleh sebab itu tidaklah salah untuk menyapa seorang tua yang ramah dengan kata *oom*. Istilah *oom* juga berfungsi dalam lingkungan tata cara yang baik. Istilah itu digunakan untuk kerabat yang jauh, yang bukan paman/mamak. Tepatlah yang dikatakan oleh Kroeber bahwa pengaruh psikologi dalam sistem istilah kekerabatan itu adalah besar.

4. Rivers (Lanjutan)

Sebelumnya karya Rivers tentang *History of Melanesian Society* hampir tidak dibahas. Ini tidak tepat, sebab meskipun ada keberatan yang terkait pada karyanya, buku itu adalah buku penting yang merangsang. Buku itu telah menimbulkan perhatian pada beberapa struktur sosial yang paling sulit dianalisa seperti struktur sosial di Pentecost dan Ambrym. Selain itu pada akhir bukunya Rivers telah mengajukan sistem *moiety* itu sendiri dalam perdebatan dengan menerangkannya, berdasarkan pertentangan antara para imigran dan penghuni asli. Dasar dugaan ini terletak pada antagonisme, yang bisa terjadi antara dua *moiety*. Di Mota orang-orang *Takwong* atau orang-orang malam (*moiety* yang satu) dinamakan bodoh, tidak penting, dan gemar bertengkar, sedangkan *Tatolai*, *moiety* yang lain, orang-orang dari "giant Clam" (kerang raksasa dengan kulit luar bersisik) dinamakan suka damai, bijaksana, dan mampu menahan diri. Di Gasella Peninsula *To Kambinana* dari *moiety* yang satu, selamanya bijaksana dan terampil, walaupun tak bermoral, sedangkan *To Kavuvu* dari *moiety* yang lain bodoh, tolol, dan mudah percaya. Pertentangan semacam itu juga terdapat di New-Island. Dalam segi lainnya Gasella Peninsula adalah penting baginya. Anggota-anggota *To Kambinana* adalah keturunan seorang perempuan berkulit terang, sedangkan suku yang lain berasal dari perempuan berkulit hitam, suatu pertentangan dengan varian-varian, yang juga terdapat di tempat-tempat lain. Dan hal ini dihubungkan oleh Rivers, dengan kemungkinan bahwa yang pertama yang berkulit terang berasal dari kaum pendatang, sedangkan yang berkulit hitam berasal dari negroid (Papua) yang berkulit hitam. Kemungkinan untuk menghubungkan warna kulit perempuan itu dengan pertentangan malam dan siang tidak diperhatikannya.

Hipotesa itu merupakan baginya—suatu bagian (lihat II, 590, bukan suatu bagian yang amat penting)—hipotesa sejarah yang jauh lebih luas, yang bertitik tolak dari dugaan yang sedikit-dikitnya memperkirakan tiga gelombang orang-orang Austro-nesia telah lewat melalui Melanesia. Dan dari ketiga gelombang tersebut, yang pertama merupakan lapisan Polynesia yang tertua. Kelompok inilah yang membawa cara penguburan dalam sikap berjongkok. Mereka itu membawa perempuan, akan tetapi mungkin tidak cukup jumlahnya untuk hidup selain dari poliandri; namun cukup untuk mendapatkan istri tanpa tergantung pada penghuni asli. Suatu sistem gerontokratis (ingat penjelasan Rivers tentang perkawinan orang lelaki tua dengan perempuan muda, yang penjelasan eksistensinya diambil dari terminologi kekerabatan) mendorong orang-orang imigran itu untuk menukarkan perempuan muda dari kelompoknya sendiri dengan perempuan muda dari kelompok penduduk asli, suatu pertukaran yang lambat-laun terpaksa mereka lakukan oleh karena dalam kelompok-kelompok kecil tersebut perempuan mereka semakin lama semakin banyak yang masuk dalam golongan larangan-eksogami. Dengan demikian terjadilah mau tidak mau suatu dualisme antara mereka yang asing dengan yang asli. Dan karena percampuran darah, perbedaan fisik dengan segera tidak nampak pada kedua kelompok tersebut.

Sesudah orang-orang mengubur mayat secara berjongkok, menyusul bangsa *Kava*. Kelompok itu praktis hanya lelaki saja. Menurut Rivers, mereka itu membawa totemisme, pemujaan arwah, ritus yang terperinci, dan sistem kepala sebagai

pemimpin. Perkumpulan rahasia berasal dari mereka. Mereka tetap meneruskan ritual mereka sendiri dengan anak-anak mereka (yang didapatnya dengan perempuan penghuni asli) terpisah dari orang-orang lelaki asli. Karena kelebihan yang mereka capai melalui imisasi dan perkumpulan rahasia, mereka dapat melestarikan bahasa mereka sendiri, sehingga muncullah kelompok bahasa Melanesia sebagai kelompok bahasa Austronesia.

Fungsi bahasa imigran itu mestinya berperan penting sebagai *lingua franca* (suatu pikiran yang sudah dikemukakan terlebih dahulu oleh *Sydney Ray*). Juga orang-orang Kava masuk sampai ke Polynesia. Lapisan berikutnya, yaitu orang-orang *pemakan sirih*, hanya sampai di Melanesia. Namun pengaruh mereka tidak terlalu besar.

Hipotesanya dikemukakan secara lebih ruwet daripada yang dikemukakan di sini, dan tidak banyak gunanya untuk dibahas secara lebih terinci. Yang terpenting, Rivers melukiskan posisinya seolah-olah berada di antara evolusionisme dan teori-teori *Graebner*. Ia menyalahkan *Graebner* terlalu banyak bertitik tolak dari kultur materiil dan secara tidak tepat menduga bahwa pengambilalihan bentuk yang baru dari organisasi sosial, bahasa baru, atau religi baru merupakan proses yang sama tatanannya dengan memperkenalkan unsur kebudayaan materiil. Siapa pun yang beranggapan bahwa suatu bongkah organisasi, religi, atau bahasa telah diambil alih, harus menjelaskan keadaan sosial yang memungkinkan pengambilalihan tersebut.

Titik permulaan bagi Rivers adalah organisasi matrilineal yang menjadi ruwet karena pengaruh dari luar. Terminologi kekerabatan merupakan dasar hipotesa baginya tentang kebiasaan perkawinan di masa silam antara lelaki tua dan perempuan muda. Yang penting baginya, patrilineat di Polynesia datangnya lebih kemudian dari matrilineat, ritus rahasia itu adalah akibat dari kegiatan para imigran, dan lembaga para kepala sebagai pemimpin adalah soal yang berkembang kemudian. Di samping itu, masih banyak hal yang dibicarakannya, dan sambil lalu masih diberinya perhatian pada masalah penyebaran megalith, kultus matahari, dan uang kerang. Selain itu, hal ini bukan hanya sekadar berbuat jasa terhadap *Elliot Smith*. Ia dapat melepaskan diri dari pemikiran *Elliot Smith* yang ekstrem. Sekarang hal itu tidak dipersoalkan, sebab sejak lama teori-teori itu sudah ditinggalkan oleh pendapat yang lain atas sistem kekerabatan daripada yang dimuat oleh Rivers. Sekalipun demikian, teori itu cukup lama juga pengaruhnya. Misalnya teori *Albert C. Kruyt* dalam studi ilmu bangsa-bangsa di Indonesia dengan teori-teori migrasinya tentang Sulawesi (juga tiga gelombang migrasi). Yang paling menarik sesungguhnya ialah kenyataan bahwa mereka disebut sebagai ahli sejarah, bisa sampai pada hipotesa yang begitu berbeda. Hipotesa *Rivers* berbeda seperti bumi dan langit dari hipotesa *Graebner* dan para pengikutnya, sedangkan keduanya jauh berbeda dari hipotesa *Wilh. Schmidt*.

Secara sejarah teori-teori itu tidak banyak artinya. Teori-teori itu lebih mencerminkan pemikiran para penulisnya daripada pemikiran bangsa-bangsa yang bersangkutan. Hal ini berlaku juga bagi pemikiran dualisme yang terjadi akibat pertentangan antara kaum pendatang dan penghuni asli. Gejala dualisme tersebut terlalu bersifat umum. Kalau organisasi dualisme semacam itu dialami lebih lanjut, maka ternyata model dualisme itu nampak di semua bidang, misalnya dalam lingkungan klan itu sendiri. Untuk menerangkan model dualisme tersebut melalui migrasi, bisa menjadi sulit. Sebaliknya, penjelasan yang didasarkan pada polaritas

ritual nampaknya wajar. Teori itu akan lebih dekat pada kenyataan, bila sistem ini dipandang sebagai contoh sistem klasifikasi daripada sebagai produk kebetulan dari migrasi-migrasi yang lebih kebetulan pula. Sekalipun demikian, ada suatu hal dalam pemikiran Rivers yang dapat diambil manfaatnya. Yakni Rivers membuat catatan tentang dualisme yang kebanyakan diterangkan lewat pemisahan, sedangkan secara logis perpaduan juga sama mungkin dan bahkan lebih besar kemungkinannya. Bilamana yang kita hadapi benar-benar pemisahan (*quod non*), maka itu merupakan suatu hal, bahkan suatu hal yang penting, yang patut diberi perhatian lebih lama.

Kita antara lain tanpa sadar mempunyai pilihan pada model pemisahan. Dalam teori-teori kita, kita sedikit banyak mengambil patokan yang bertitik tolak dari apa yang kita amati setiap hari, antara lain penyebaran penduduk. Penyebaran itu menyebabkan kita untuk menganggap pemisahan sebagai model yang wajar. Dugaan itu tidak betul. Kita berhadapan dengan penduduk-penduduk, yang *grosso-modo* besarnya tetap tak berubah, dengan jumlah yang berfluktuasi di sekitar optimum tertentu. Hanya dalam keadaan luar biasa penyebaran dan pemisahan yang efektif itu mungkin. Seperti di pegunungan Irian, sejak beberapa ratus tahun yang lalu di mana areal yang besar dapat dicapai, ubi manis dimasukkan orang ke situ. Di daerah pegunungan terdapat model pemisahan dari garis keturunan yang terbagi terus-menerus tanpa batas. Namun di tempat itu juga, setelah diteliti secara lebih seksama, di samping "fission" ditemukan pula fusi, sub-garis keturunan yang melebur diri ke dalam sub-garis keturunan lainnya, dan lain sebagainya. Suatu contoh lain tentang model pemisahan ialah hipotesa, pembagian-empat pada orang-orang Marind-anim. Diduga pembagian-empat tersebut adalah akibat pemisahan kelompok besar menjadi sejumlah sub-kelompok, sedangkan yang lebih mungkin adalah sejumlah kelompok lokal yang telah ada, menyesuaikan diri pada suatu model yang tersebar lewat kontak budaya, sehingga menimbulkan kesan tentang kesatuan asli yang memang lebih konsisten, namun belum dapat dijadikan dasar bagi spekulasi sejarah.

5. Robert H. Lowie (1883–1957)

Lowie adalah seorang murid lain yang terkemuka dari Boas. Lowie telah menulis karya-karya penting di bidang religi maupun di bidang organisasi sosial. Terlebih dahulu kita bahas karyanya yang ada kaitannya dengan organisasi sosial. Yang penting dalam bidang ini adalah karangannya *The Matrilineal Complex* (Univ. of California Publ. 16. 16 nr. 2, 1919). Dalam karangan tersebut ia membahas secara terperinci sebuah esai E.S. Hartland, yang berjudul *Matrilineal Kinship and the Question of its Priority* (Mem. Am. A. A. IV, 1-90, 1917). Di dalamnya Hartland mengemukakan argumen-argumen lama: pada matrilineat terdapat matrilokal dan avunkulat (lembaga yang memberikan hak-hak utama pada *mobr* di bidang kekuasaan dan hak milik). Dalam suatu penyelidikan singkat kepustakaan, Lowie menunjukkan mengenai matrilokat paling banyak terdapat satu di antara sepuluh bangsa matrilineal, sedangkan matrilokal—sebagai bentuk sementara—terdapat juga pada bangsa-bangsa patrilineal dan bangsa-bangsa tanpa sib atau klan. Fakta-fakta tersebut tidak memberikan dasar apa pun untuk menerangkan matrilokat ini, sebagai sisa matrilineat masa lampau. Demikian pula dengan avunkulat, yang lebih banyak muncul pada bangsa-bangsa bukan matrilineal daripada bangsa matrilineal. Semen-

tara itu kemungkinan luas juga dibuka olehnya bagi pendapat bahwa avunkulat ini (khususnya di Oceania) adalah akibat dari suatu difusi. Namun akhirnya ia sampai juga pada pendirian yang tepat bahwa avunkulat harus dikaji dalam rangka kekerabatan sebagai keseluruhan, di mana di dalamnya setiap kerabat menempati fungsi tertentu. Dalam organisasi matrilineal fungsi tersebut bisa saja dipegang oleh kerabat ayah, seperti juga dalam organisasi patrilineal, fungsi tersebut dapat juga dipegang oleh kerabat ibu. Sayangnya ia tidak sampai pada wawasan (yang tepat) bahwa wajar kalau *mobr* itu besar peranannya, karena *mobr* adalah wakil yang ditugaskan dari kelompok ibu. Justru sebaliknya ia membuktikan bahwa avunkulat itu sangat cocok untuk difusi, suatu pernyataan yang tidak mengena, sebab difusi semacam ini (kalau memang benar demikian) disangka adanya campur tangan yang cukup mendalam dalam organisasi kemasyarakatan. Bantahan terhadap teori evolusi juga tidak menjadi berkurang karenanya. Tidak dapat dipertahankannya gagasan avunkulat atau matrilokal sementara (bentuk di mana perkawinan matrilokal kemudian disusul oleh patrilokal) mestinya merupakan sisa dari matrilineal, telah dibuktikannya secara jelas. Secara pribadi saya sendiri bahkan berpendapat bahwa paling baik matrilineal itu bisa diterangkan dari perkawinan virilokal, namun hal itu belum dipermasalahkan di sini. Yang menarik pada Lowie ialah dalam hal-hal yang seharusnya dapat dijelaskan lebih baik melalui analisa fungsional, ia tetap berpegang pada hipotesa sejarah.

Yang membuat Lowie sangat terkenal ialah bukunya *Primitive Society* yang terbit dalam tahun 1921. Buku ini bertahun-tahun digunakan secara umum sebagai buku pelajaran dan beberapa kali dicetak ulang. Buku itu tidak membawa banyak hal yang baru. Namun buku tersebut dalam beberapa hal memberikan suatu ikhtisar yang sangat baik tentang posisi ilmu pengetahuan pada saat buku itu diterbitkan. Juga dalam buku ini, Lowie menentang evolusionisme, suatu paham yang bertahun-tahun menjadi bahan perdebatan antara para ahli etnologi Amerika. Titik tolak pandangannya ialah universalitas perkawinan dan rumah tangga yang kebenarannya dalam tahun 1921 tidak lagi bisa ditentang. Rumah tangga ini merupakan suatu kesatuan bilateral, artinya, dari rumah tangga itu sudah diperhitungkan kaum kerabat ayah, maupun kaum kerabat ibu. Hal ini berarti bahwa bahkan kalau diperhitungkan secara khusus dengan tambahan satu garis lagi (seperti dalam sistem klan), maka kerabat-kerabat yang di luar garis tersebut akan diperhitungkan juga. Dari pemikiran inilah ia menyerang teori-teori *Morgan* dan *Tylor*, khususnya teori *Tylor* tahun 1889 yang berjudul *On the Method of Investigating etc.* Tidak benar, demikian Lowie, tabu-mertua itu diterangkan dari tempat menetap sesudah perkawinan. Mengenai garis *Tylor*, tentang matrilokalitas melahirkan tabu bagi anak menantu lelaki dan patrilokalitas bagi anak menantu perempuan, masih ada sejumlah pengecualiannya. Tidak ada peraturan yang tetap, dan kalau berbagai kasus itu dianalisa, maka akan dijumpai berbagai macam alasan, yang kesemuanya itu melahirkan tabu. Demikian pula halnya dengan teknonimi, yang dalam hubungan ini oleh *Tylor* juga dikemukakan dalam pembahasannya. Pada orang-orang Gold di Siberia, teknonimi itu ada hubungannya dengan posisi sosial yang rendah dari perempuan, yang namanya sendiri boleh disapa oleh para kerabat suaminya, akan tetapi sebaliknya banyak di antara kerabat itu yang bahkan tidak diperbolehkan disapa dengan nama mereka sendiri, kecuali dengan ayah atau ibu si polan. Lain lagi keadaannya dengan

orang-orang Hopi. Juga di sini kerabat-kerabat tertentu hanya boleh disebut dengan istilah-istilah yang diperuntukkan bagi mereka. Tetapi masih banyak kerabat-kerabat lagi yang boleh disapa dengan istilah yang sama dan hal ini perlu menspesifikasi mereka sebagai *va/mo* si polan.

Dalam membicarakan sistem klasifikasi istilah kekerabatan, Lowie sekali lagi menegaskan bahwa klasifikasi sama sekali tidak menutup kemungkinan untuk membedakan kerabat langsung dari yang bersifat klasifikasi. Teori-teori yang didasarkan pada pemikiran tidak dapat dipisahkannya kedua sistem tersebut adalah tidak benar.

Juga sib mendapat pembahasan yang luas. Sib adalah nama kelompok yang dimasukkan oleh Lowie dalam artikelnya yang disebut mula-mula untuk Gens (patrilineal) dan Klan (matrilineal). Australia merupakan pengecualian, namun sib itu terdapat juga di luar Australia dalam kebudayaan-kebudayaan yang lebih tinggi. Sib itu tidak terdapat pada kebudayaan-kebudayaan yang paling rendah perkembangannya. Dan ini bukanlah akibat menghilangnya lembaga ini, sebab dalam masyarakat tanpa sib itu, terminologi kekerabatan itu biasanya dari jenis yang seperti juga terminologi Eropa, membedakan antara kerabat lineal dari kerabat kolateral. Perbedaan semacam itu menunjukkan pemberian nilai yang relatif berbobot kepada rumah tangga dan para anggota yang tergolong di dalamnya. Kalau dipikirkan, terminologi seperti juga bahasa, sifatnya konservatif (dalam hal ini Lowie bergabung dengan Rivers), maka jelaslah bahwa masyarakat yang tidak mengenal sib itu merupakan masyarakat yang tua. Jelasnya, sistem sib menghasilkan terminologi kekerabatan yang lain sama sekali, yaitu dari jenis Dakota yang lebih disukai. Ini adalah suatu terminologi dimana $Va=Vabr$, $Mo=Moza$, dan juga terdapat terminologi khusus untuk *mobr* dan *vazu*. Kecuali itu, terminologi itu juga bisa merupakan akibat dari perkawinan Levirat dan Sororat. Seperti kita ketahui, sesungguhnya *vabr* dan *moza* itu menjadi ayah dan ibu potensial. Lowie menganggap bahwa terjadinya penggunaan terminologi bagi kebiasaan ini lebih besar kemungkinannya daripada penggunaannya di sib, karena Levirat dan Sororat itu lebih tersebar.

Catatan: Suatu argumen yang lemah, oleh karena Sororat dan Levirat tetap merupakan urusan yang diterapkan secara individual, sedangkan pembagian di dalam sib berlaku untuk semua anggota suku.

Pokoknya asal-usul sib itu dicari oleh Lowie dalam lokalitas perkawinan. Perkawinan patrilokal mau tidak mau mengakibatkan terbentuknya kelompok patrilineal. Lebih sulit lagi menerangkan terbentuknya matri-sib secara demikian. Lowie sendiri telah menunjukkan, sekian banyaknya bangsa matrilineal yang kawin secara patrilokal (lebih baik: virilokal). Sering sifat tempat tinggal matrilokal itu hanya sementara untuk kemudian disusul dengan virilokal. Lowie melepaskan diri dari kesulitan itu dengan mengemukakan:

- a. suatu perkawinan matrilokal sering dilakukan dalam lingkungan persekutuan lokal, jadi tidak mengandung arti suami berpindah tempat tinggal (suatu argumen yang lemah, sebab hal itu juga berlaku bagi banyak perkawinan patrilokal);
- b. kebun-kebun sering sekali secara matrilineal diwariskan (misalnya pada orang-

orang *Hidatsa*) dari *mo* kepada *do*, dan hal ini memang merupakan suatu argumen bagi ikatan lokal tertentu;

- c. di suatu tempat di Queensland perempuan-perempuan diakui sebagai "*individual proprietors of certain patches of plants*", yang mereka dapat wariskan pada anak-anak perempuan mereka.

Argumen-argumen itu banyak yang tidak berlaku, dan yang terakhir malahan yang paling lemah. Argumen c semata-mata merupakan suatu kasus kekecualian, dan selain dari itu tidak diregistrasi. Kesulitan dengan perkawinan matriloal (+ matrilineal) ialah, bahwa selamanya kaum lelaki yang memegang fungsi kekuasaan, sehingga mereka, baik sebagai *visiting husbands* terlalu jauh dari rumah, maupun sebagai pengembal kekuasaan mau tak mau kawin virilokal. Semuanya tidak dapat menjelaskan matrilineal. Sudah pasti matriloal hanya sedikit sangkut-pautnya dengan hal tersebut.

Ada manfaatnya bahwa Lowie membahas hal-hal seperti posisi wanita, pengertian milik, dan bentuk-bentuk organisasi sebagai golongan usia dan perkumpulan, yang dicakupnya dengan istilah *associations*. Uraian tentang *associations* ini tergolong bagian-bagian yang paling mengasyikkan dari bukunya. Masalah asosiasi ini akan dibahas secara lebih luas sebagai organisasi dalam Jilid II buku ini, Bab XI, sub-bab 4. Gambaran tentang asosiasi ini jauh lebih beraneka ragam daripada yang dikesankan oleh *Schurtz*. Golongan usia orang-orang Masai berlainan sama sekali tingkatnya daripada tingkat golongan usia orang-orang Sukwe dari Bank Isles, yang didasarkan atas kekayaan. Keduanya berbeda lagi dari golongan usia orang-orang *Hidatsa*, yang harus dilihat sebagai akibat khas *dance-* dan *medicine-societies* yang banyak terdapat di Amerika Utara.

Catatan: Sebenarnya terlalu sedikit sekali studi yang dilakukan dalam bidang ini. Khususnya golongan usia di Afrika patut dipelajari lebih lanjut; mereka itu merupakan permulaan dari struktur yang lebih luas menonjolnya daripada struktur kekerabatan.

Dalam membahas bahan-bahan tersebut, Lowie lebih berpedoman pada realitas. Di samping itu aliran sejarahnya kuat. Hal ini sudah terlihat, ketika membahas avunkulat dengan pandangan kuasi-historisnya yang terlalu jauh mengenai difusi. Kesalahan yang sama muncul ketika ia membahas kebiasaan lelaki dan perempuan bertempat tinggal terpisah, suatu kebiasaan yang dihubungkannya juga dengan difusi: "*For all tribes except the one which evolved the diffused phenomenon its efficient cause is not this or that factor but simply borrowing*" (hlm. 188). Namun "*borrowing*" ini dibiarkannya tanpa penjelasan. Hal itu tidak dapat dengan begitu saja diambil alih dan pasti tidak dengan gejala, yang begitu meluas dan begitu mendalam mempengaruhi kehidupan sosial, seperti perumahan bagi kaum lelaki. Mestinya dalam masalah ini terletak suatu prinsip yang lebih umum sebagai dasar daripada hanya merupakan prinsip kebetulan, yang menguasai pemikiran Amerika pada waktu itu mengenai gagasan difusi. Memang baik memperhitungkan efek-efek difusi yang mungkin, namun tidak baik menggunakan difusi untuk melepaskan diri dari usaha menyusun teori. Demikian juga halnya dengan mengemukakan berbagai

macam alasan yang sangat berbeda dan yang dapat mengarah pada penggunaan tertentu, tanpa mempersoalkan unsur apa yang menjadi pengikat dari penggunaan berbagai macam bentuk tersebut. Kritiknya, yang baru saja dibahas, terhadap Tylor memang menarik, namun tidak menghasilkan teori baru, jadi juga tidak menambah wawasan. Teori Tylor boleh jadi tidak tepat (pendapat tersebut juga saya anut). Namun sedikitnya yang dapat dikatakan tentang kebiasaan teknonimi itu ialah kebiasaan tersebut memberi tekanan penting pada arti mempunyai anak. Dan kebiasaan tersebut merupakan langkah maju untuk melanjutkan pemikiran tentang faktor-faktor yang menentukan status.

Dalam buku Lowie tentang religi, terdapat ketakutan yang sama terhadap teori. Dengan hati-hati ia menggabungkan dirinya dengan mereka yang menghubungkan religi dengan perasaan tertentu, yang membayangkan sesuatu yang gaib. Religi dilukiskan sebagai berikut: "*Religion is verily a universal feature of human culture, not because all societies foster a belief in spirits, but because all recognize in some form or other awe-inspiring, extra-ordinary manifestations of reality*". Kutipan itu diambil dari "Introduction" dalam bukunya *Primitive Religion* (hlm. XVI, edisi 1960) yang untuk pertama kalinya terbit dalam tahun 1924. Dalam definisi ini tidak terdapat kata *Supernatural*, yang di tempat lain dalam bukunya jelas-jelas disebutkan sebagai inti persoalan. Masalah dalam religi ialah masalah Gaib, Yang Luar Biasa (ditulisnya dengan huruf besar), pengertian yang kata-katanya tidak dimiliki oleh orang primitif dan yang sederajat dengan istilah-istilah Barat, akan tetapi yang ada hubungannya dengan realitas yang luar biasa. Dan keluarbiasaan ini tentu tidak lepas dari perhatian mereka.

Namun yang terpokok dalam religi bukanlah pengakuan intelektual kepada yang Gaib. Yang fundamental bagi Lowie adalah sikap subyektif, bukan ciri sesuatu yang obyektif "*the dominance of the emotional side of consciousness in religion is universally accepted, and where that phase of mental life is in relative abeyance religion must be considered wanting*" (hlm. XIII). Di tempat lain (hlm. 340, 342) ia berbicara tentang "*religious trill*" atau "*mystic trill*" yang menjadi ciri khas religi. Dalam semua religi terdapat semacam perasaan tertentu yang dengan mengkonsentrasikan diri pada suatu obyek tertentu, menciptakan yang gaib. Juga ilmu pengetahuan atau suatu filsafat tertentu dapat ditarik ke dalam suasana ini. Pikiran tentang suatu "*religious trill*" yang sudah disinggung oleh Marett dan yang disarankan oleh *William James*, dikemukakan di sini tanpa membuat kita menjadi benar-benar jelas, apa yang dimaksud dengan itu. Sebenarnya Lowie tidak menghendaki suatu uraian kata yang teliti, tetapi suatu pelukisan yang sekongkret mungkin. Oleh karena itu bukunya dimulai dengan melukiskan empat religi secara kongkret. Salah satu dari religi itu ialah religi orang-orang Indian Crow, yang menyongsong alam semesta dengan rendah hati, suatu sikap yang sangat kontras dengan kesombongan pribadi mereka terhadap sesama anggota suku. Terhadap alam semesta "*he (the Crow Indian) evinced that sense of absolute dependence on something not himself, which Schleiermacher and Feuerbach postulate as the root of religious sentiment*". Ini adalah dalil spesifik. Namun dalil ini tidak diikuti oleh suatu teori umum, karena Lowie—khas bagi tradisi yang dibentuk oleh Boas—di atas segala-galanya hanya memperhatikan fakta dan takut untuk mengubahnya dengan bentuk teori yang baru. Teori asal-usul tidak akan ditemukan pada Lowie.

Sebaliknya, dialah orang yang pertama memberikan pendapat dan yang paling gigih mengemukakan perasaan di Amerika, bahwa teori-teori semacam itu tidak memberikan kepastian.

6. Kritik A.A. Goldenweiser atas Pengertian Totemisme

Keengganan terhadap teori umum, yang diwariskan oleh Boas kepada murid-muridnya, bisa dijumpai lagi dalam kritik *Goldenweiser* terhadap pengertian totemisme. Mengenai hal ini memang ada alasannya, sebab bertahun-tahun lamanya khayalan itu dengan seenaknya telah dibuat mengenai apa yang mungkin telah menjadi sumber kepercayaan ini. Sumber tersebut lebih suka dicari dalam peristiwa-peristiwa kebetulan, yang satu lebih mustahil dari yang lain. Sesudah *Spencer*, yang menganggap totemisme itu akibat dari ketidaksempurnaan bahasa, *Wilken* menerangkan totemisme dari sumber perpindahan sukma (semangat) (*het Animisme bij de volken v.d. Ind. Archipel*, Ind. Gids 1884, hlm. 997; VG III 85); *A.C. Haddon*, dari kemungkinan berkali-kali munculnya satu jenis binatang di daerah pengembaraan suatu klan, telah memberikan kepada klan tersebut nama julukan yang diambil dari jenis binatang itu (*Report to the British Association*, Belfast 1902), sedangkan *C. Hill-Tout* dalam *The Origin of Totemisme among the Aborigines of British Columbia* (*Transact R. Soc. of Canada*, 2 ser. 1901–1902, vol. VII sect II pp. 6 ff.) menerangkan terjadinya totemisme dari totemisme perorangan Amerika, yang berkaitan dengan usaha melihat bayangan dan mendapatkan wahyu dari "Guardian spirits" lewat puasa. *Frazer* datang dengan tiga teori, dan dari ketiga ini hanya yang kedua (*Fortnightly Review* 1899, dicetak ulang dalam *Totemisme and Exogamy I*, pp 89–138) ada manfaatnya karena didasarkan pada suatu gejala, yang muncul dengan beberapa frekuensi, yakni pada fakta, bahwa klan totem Australia melaksanakan ritus untuk melestarikan totem. Oleh sebab itu, totemisme itu mestinya merupakan kasus spesialisasi magi, suatu uraian kata yang bisa saja disetujui, asal saja kata magi itu dibaca ritual.

Kesulitan yang tidak bisa diatasi adalah kombinasi sejumlah gejala yang sangat berlainan: eksogami klan-totem, penamaan menurut totem, asal-usul totem, tabu terhadap makan atau membunuh totem, dan sikap religius terhadap totem. Kelima hal itu dianggap sebagai suatu kompleks yang menjadi satu, karena totem itu dipandang sebagai suatu ajaran sama seperti animisme. Ajaran itu dibantah oleh *A.A. Goldenweiser*. Pada tahun 1910 bantahan itu diumumkan oleh *Goldenweiser* dalam *J.A.F.L. (Journal of American Folklore)*. Karyanya yang berjudul *Totemism, an analytical Study*, kemudian dicetak ulang dalam *History, Psychology and Culture* (1935). Karya itu adalah suatu saduran dari disertasinya yang diterbitkan di bawah pimpinan *Boas*, suatu hasil khas pemikiran analitikal, yang berkat *Boas* berkembang dalam antropologi Amerika. Pertanyaan yang diajukan ialah, apakah memang ada hal yang dinamakan totemisme itu? Untuk dapat menjawab pertanyaan itu, maka dibuatnya analisa secara terperinci tentang totemisme, seperti yang terdapat di Amerika Utara dan Australia. Hasil perbandingan itu diterapkannya pada kelima ciri utama totemisme, yang sudah disebut terlebih dahulu. Ternyata bahwa eksogami-klan sama sekali tidak mutlak harus berkaitan dengan totemisme. Kadang-kadang terdapat totemisme tanpa eksogami. Lebih sering ditemukan eksogami tanpa

totemisme atau eksogami-klan yang berkaitan hanya dengan satu dari kelima ciri totemisme tersebut. Eksogami adalah gejala kompleks yang telah berkembang dalam keadaan yang sangat berbeda-beda (lagi suatu pernyataan gaya Boas!).

Menamakan diri menurut totem dan pemikiran tentang keturunan dari totem adalah sama tidak umum. Menamakan diri menurut totem tidak banyak terjadi dalam totemisme Amerika; sedangkan percaya akan keturunan dari totem, juga dalam bentuk keturunan bersama dari totem dan para anggota klan dari satu leluhur bersama pun, sangat jarang terdapat. Makin sulit untuk ditangani adalah tabu terhadap totem sebagai ciri totemisme. Yang sangat sering terjadi adalah sama sekali tidak dilarangnya memakan atau membunuh totem tersebut. Sebaliknya, banyak kasus yang diketahui, yang melarang memakan suatu makanan yang sama sekali tidak ada hubungannya dengan *totemisme*, seperti larangan makanan pada masa mengandung, masa berkabung, atau inisiasi. Akhirnya: suatu sikap religius terhadap binatang, tanaman, dan benda-benda dari alam juga bukan sesuatu yang jarang terjadi di luar totemisme. Sebaliknya totem itu sendiri sebenarnya bukan merupakan suatu obyek yang disegani secara religius. Emosi-emosi yang dirasakan terhadap totem, meliputi semua ragam antara sama sekali tak acuh hingga pemujaan langsung.

Dengan cara penerapan yang demikian, maka khususnya dari totemisme itu sendiri, tidak banyak yang tersisa. Ternyata tidak satu pun dari ciri yang sekarang terdapat, cukup umum untuk dapat digunakan. Andaikata sedikit saja dari pengertian tersebut yang hendak dibantu, maka hakikatnya harus dicari *bukan* dalam jumlah unsur-unsur totemisme yang berbagai macam itu, namun dalam asosiasi unsur-unsur itu dengan kelompok-kelompok sosial. Jadi yang tersisa adalah asosiasi unsur-unsur tertentu—bahkan ia menghindari berbicara tentang jenis tanaman atau jenis binatang—dengan kelompok-kelompok sosial. Hal ini bisa mencakup berbagai kelompok, tidak saja klan. Dan dalam kelanjutan argumentasinya, ia memperlihatkan lewat kasus orang-orang Kwakiutl, bahwa unsur-unsur totem yang khas itu berasosiasi dengan persekutuan rahasia, yang terlepas dari organisasi klan. Organisasi klan itu penting di musim panas, persekutuan rahasia penting di musim dingin. Oleh karena itu, harus juga diperhitungkan gejala-gejala totemisme tersebut yang satu sama lain bisa mempunyai sumber yang berbeda-beda. Sekali lagi hal ini merupakan pokok pembicaraan yang digemari ahli-ahli etnologi Amerika dahulu. Hanya, hal ini memang dikenal oleh Goldenweiser; dan inilah yang mendorongnya untuk berargumentasi, bahwa dalam perkembangan totemisme, konvergensi (tumbuh ke satu arah dari asal yang berbeda-beda) mestinya berperanan.

Akhirnya sampailah ia kepada kesimpulan, bahwa totemisme dapat diberi definisi "*the tendency of definite social units to become associated with objects and symbols of emotional value*", atau secara lebih singkat: "*Totemism is the specific socialization of emotional values*". Suatu definisi yang tidak begitu tepat, karena "*emotional values*" nampaknya dimaksudkan untuk menguraikan "*religious values*", yang membawa kita pada kerangka teoretis yang tidak begitu jelas, yakni pada kerangka teoretis dari Lowie, yang pandangannya mengenai hal itu sejalan dengan pandangannya sendiri.

Hal ini tidak menghilangkan kenyataan, bahwa Goldenweiser dalam garis besarnya telah berhasil. Sesudah kritiknya, tidak mungkin lagi melukiskan totemisme sebagai bentuk religi di samping yang lain-lain, akan tetapi paling tidak sebagai kelompok gejala religius yang bercirikan kenyataan. Gejala-gejala tersebut mendalil-

kan adanya hubungan religius antara sekelompok manusia dan kategori yang diambil dari alam, sejenis binatang atau tanaman, suatu benda angkasa atau benda alam lainnya, bahkan kadang-kadang sebuah artefak.

Goldenweiser dalam suatu ceramah (1917) yang diadakannya beberapa tahun kemudian sekali lagi membahas totemisme. Ceramah itu diterbitkan di bawah judul *Form and Content in Totemism* dalam A.A. 20 (1918) dan dicetak ulang dalam *History, Psychology and Culture* (hlm. 343–352). Dalam karya tersebut, Goldenweiser menyerang Boas. Ia maju selangkah lebih jauh daripada Boas dengan menjelaskan, bahwa "*Totemism is an artificial, not a natural unit*" (*The Origin of Totemism*, A.A. 18, 1916, hlm. 332). Goldenweiser mempertahankan dalilnya bahwa dalam totemisme orang bersikap demikian khasnya terhadap alam, sehingga harus dibedakan dengan suatu istilah tersendiri. Khususnya klan ternyata sering berkaitan dengan totem. Antara sistem klan dan totemisme terdapat suatu tingkat yang oleh Tylor dinamakan *adhesi*. Ada alasan yang baik untuk itu, sebab dalam suatu persekutuan yang diorganisasi dalam klan-klan, diperlukan "*some kind of classifiers*", simbol-simbol yang mewakili kelompok. Keterangannya mendekati dia pada Durkheim. Perbedaannya dengan Durkheim menonjol dalam hal menilai alam. Bagi Goldenweiser, yang mencari hakikat dari religi dalam suatu sikap emosional tertentu, wajarlah, jika alam, seperti pada Durkheim, tidak dikaitkan dengan religi sebagai simbol kelompok, akan tetapi mengilhami religi dari dalam dan oleh dirinya sendiri. Suatu sikap religius terhadap alam dianggapnya universal dan menurut pendapatnya kombinasi mistik alam dan adanya sistem klan merupakan bumi subur bagi terjadinya kompleks-totem.

Sangat menarik, mengamati bagaimana Goldenweiser, berbalik dan menghadapi pengajarnya dan berusaha membebaskan diri dari kecenderungan yang merangsang kuat ke arah keadaan tanpa teori. Perlawanan ini juga terdapat pada seorang rekan sezaman Goldenweiser, ialah *Paul Radin*.

7. Paul Radin (1883–1959)

Pemikiran *Radin* tentang religi adalah sejenis dengan pemikiran *Lowie*. Akan tetapi ia maju selangkah. Selangkah maju ini, seperti yang akan kita lihat, dalam beberapa segi juga berarti langkah surut. Radin, yang telah mendapat nama sebagai ahli etnografi orang-orang Indian Wamabago, telah membukukan wawasan teorinya dalam dua buku penting, yakni *Primitive man as a Philosopher* (1927) dan *Primitive Religion (its Nature and Origin)* (1938).

Buku yang pertama adalah buku segar, jelasnya, yang memuat protes terhadap teori-teori yang membayangkan semua orang primitif itu sama saja, tanpa perbedaan penting antara para anggota klan. Ia menjelaskan, setiap kelompok memiliki para pemikirnya, juga kelompok primitif, sekalipun mungkin tidak lebih dari dua dalam seratus. Namun yang dua itu memberikan bentuk pada hal yang hidup, atau lebih baik, yang dua itu mempunyai kehidupan mereka sendiri yang dalam kedalaman wawasan dan pengertian hidup sesama anggota klan, sangat berbeda dari orang-orang praktek. Pada pemikir inilah yang telah memberi bentuknya pada religi, suatu pemikiran, yang secara tematis dirincinya dalam buku keduanya *Primitive Religion*, di mana keberatan-keberatan terhadap pembedaan yang dibuat Radin antara para

pemikir dan orang-orang praktek, menjadi sangat jelas. *Pembedaan* itu bukan pembedaan yang baik. Harus diakui bahwa dalam setiap kebudayaan terdapat orang-orang yang lebih cenderung untuk memikirkan secara mendalam tentang masalah dan peristiwa, untuk merenung dan berteori daripada yang lain. Akan tetapi dalam mengakui ini, harus dipikirkan sekaligus bahwa para pemikir itu dalam pemikirannya berulang kali harus memulainya lagi berdasarkan kebudayaan mereka sebagai keutuhan. Artinya atas dasar pengertian dan pengetahuan para anggota persekutuan seluruhnya, dan kebanyakan dari mereka ini, bukan pemikir. Pemikir dapat memikirkannya secara perorangan dan berbuat sekehendaknya, namun itu baru bisa menjadi kebudayaan, kalau pemikiran dan tindak-tanduknya mempengaruhi orang lain dan mengarah pada suatu tingkat pelembagaan yang dapat dialihkan. Kalau hal itu tidak terjadi, pemikiran itu akan tetap tanpa akibat. Pemikiran itu hanya penting bagi perkembangan kebudayaan sejauh ia dapat mempengaruhi kebudayaan itu sebagai keseluruhan. Jika pemikirannya terbatas dalam lingkungan kecil orang-orang intelek yang terasing, maka seluruh pemikirannya tak akan membawa akibat sesuatu dan secara budaya tak relevan.

Pemasangan jembatan antara para pemikir dan orang-orang praktek di mana pun tidak dilakukan oleh Radin. Dalam bukunya *Primitive Man as a Philosopher* dan dalam kenyataannya juga tidak dalam buku keduanya, sekalipun di dalamnya para pemikir itu diberi fungsi masyarakat yang lebih jelas. Kekurangannya ialah tidak diberinya perhatian pada pemikiran dan tindak-tanduk orang-orang praktek tadi. Ia membatasi perhatiannya pada yang dinamakannya para intelek, yang lain dianggapnya tidak cukup penting. Dalam *Primitive Religion* para pemikir itu menjadi *religious formulators* atau pemimpin religi. Mereka itu adalah orang-orang yang lebih suka memusatkan pikiran pada dirinya sendiri, yang hanya memperhatikan kehidupan kebatinan mereka. Mereka itulah yang religius, atau lebih baik dikatakan, di antara merekalah terdapat orang-orang yang sungguh-sungguh religius sebab ada juga orang-orang yang dapat bergabung dengan mereka walaupun kurang minatnya pada religi. Tidak ada pembatasan yang jelas yang diberi oleh Radin. Tiap kali tekanan itu bergeser dalam uraiannya, akan tetapi dalam satu hal Radin positif: ada orang-orang yang religius dan ada orang-orang yang tidak religius. Dalam karyanya yang terdahulu tidak pernah dikatakan, bahwa pembedaan antara mereka yang religius dan yang tidak religius itu sama saja dengan pembedaan antara para pemikir dan orang-orang praktek. Akan tetapi dalam prakteknya sedikit banyak hal itu memang demikian, walaupun secara samar-samar. Susunan uraiannya selanjutnya diruwetkan oleh pandangannya tentang religi. Dalam uraian tersebut pertentangan religi-magi diberi peran penting lagi, dan ini pasti merupakan langkah mundur.

Religi, demikian Radin, "*consists of two parts: the first an easily definable, if not precisely specific feeling; and the second certain specific acts, customs, beliefs and conceptions associated with this feeling*" (halaman 3). Rumusan ini tidak membawa kita lebih maju, lebih-lebih karena menurut Radin, "*beliefs and customs*" itu sendiri tidak mengandung sesuatu yang religius. "*Beliefs and customs*" itu termasuk dalam *folklore* yang diterima oleh perorangan dan persekutuan dengan sikap *nerimo*. Hanya hubungan dengan perasaan yang spesifik membuat mereka religius, dan tidak menjadi soal apakah perasaan itu hanya terdapat pada beberapa orang saja. Uraian yang diberikan oleh Radin tentang perasaan itu, berada di bawah ukuran. Perasaan

itu disertai dengan gerak anggota badan (seperti berlutut, menutup mata selagi berdoa) dan secara psikologis dapat diketahui dari kepekaan yang lebih daripada normal terhadap beberapa pembayangan kepercayaan yang terwujud dalam suatu "thrill" (bergetar, terharu) dan rasa kebahagiaan yang memuncak dan rasa hormat, dan dengan kecenderungan kuat untuk mendalami rasa kebatinannya sendiri. Kondisi-kondisi tersebut, yang dikatakannya sendiri, tidak jauh berbeda dari kondisi yang menyertai kenikmatan estetis atau kesenangan hidup. Apa yang membedakan mereka dari yang tersebut belakangan ini ialah sifat pokok persoalan yang muncul dari sumbernya. Dengan demikian kita dibuat berputar-putar dalam lingkaran, sebab dari putaran lingkaran ini harus disimpulkan, perasaan itu tidaklah spesifik, justru pokok persoalannya yang spesifik. Meskipun demikian, tidak selangkah pun kita dapat maju. Pokok-pokok persoalan itulah yang menjadi penyebab ketakutan, seperti: *a.* kenyataan psikologis tentang kelahiran, pubertas, penyakit, dan kematian; *b.* kontak manusia dengan dunia luar dan kekuatan alam; *c.* benturan antara manusia dan manusia. Dan kesemuanya ini juga tidak ada kekhususannya, sebab hampir semuanya termasuk di dalamnya.

Radin mendekatinya juga dari segi lain. Religi memberikan tekanan pada dan melestarikan nilai-nilai hidup kelompok yang terpusat di sekitar ketiga nilai sentral dalam hidup manusia, yakni sukses, "happiness", dan panjang umur. Kita menjadi terheran-heran bagaimana dengan mudahnya Radin membuat tebakan, sebab sukses dan hidup lama dapat dikembalikan pada *happiness*, sedangkan *happiness* itu sendiri adalah suatu perasaan subyektif, yang berisikan segala sesuatu—pada seorang Masokis—bahkan sampai sakit pun.

Akan tetapi akhirnya Radin sampai pada keputusan, religi itu dilahirkan dari ketakutan dan tanpa daya terhadap problema ekonomi yang harus dihadapi manusia. Kesengsaraannya membawa manusia ke impian. Dari situ muncul rasa segan, rasa menjadi makhluk dan kesadaran akan hal yang lain sama sekali, yang sekaligus merangsang hormat dan mempesona, yang termasuk pada hal-hal yang gaib. Manusia menerima yang gaib sebagai dalil agar kenyataan setiap hari itu dapat diterima. Namun tidak setiap orang merasa perlu akan hal itu. Keperluan itu hanya dirasakan oleh orang-orang yang benar-benar religius, akan tetapi mereka pun tidak selamanya sibuk dengan hal itu. Krisis menimbulkan perasaan itu, dan itulah yang membuat situasi krisis begitu penting. Situasi itu merangsang kegiatan orang-orang yang religius dan bahkan menyeret orang-orang yang tidak religius.

Radin meruwetkan persoalannya lebih lanjut dengan terlebih dulu membuat dalil, bahwa manusia dalam keadaan primitif hanya percaya pada magi dan sibuk dengan magi. Magi berarti paksaan dan tindakan paksa itu bersumber dalam jiwa kekanak-kanakan yang belum tumbuh sepenuhnya. Di sini ia bersandar kuat pada *Freud*, yang biasa ditolaknya, seperti ia menolak siapa saja yang teori-teorinya ia manfaatkan.

Religious formulator adalah orang yang menciptakan religi dan bagi Radin sumber religi sebenarnya adalah shamanisme. Shaman dilukiskannya sebagai orang yang memiliki bakat neurose, yang tidak dapat menahan dorongan untuk menjadi kesurupan. Dalam keadaan kesurupan mereka berjumpa dengan makhluk-makhluk asing, yang mereka tafsirkan sebagai roh. Di mana terdapat roh, di situ terdapat religi dan dengan ini Radin kembali dalam jejak Tylor (*Primitive Culture* Tylor diterbitkan kembali). Pada hakikatnya Radin adalah juga seorang rasionalis yang

yakin. Radin berusaha menerangkan berbagai hal dari sudut shamanisme dan roh-roh, dan dalam usahanya, religi tidak menemui nasib yang terbaik, sebab menurut Radin shaman-shaman adalah penderita neurose. Bagaimana para shaman, yang juga adalah *Religious Formulators*, bisa menjadi orang-orang intelek, pemikir, tetap gelap.

Peran orang-orang praktek hanyalah sebagai orang-orang yang menggunakan shaman, karena mereka memerlukan shaman, sebab shaman menyembuhkan. Juga uraian ini membuat kita berputar-putar dalam suatu lingkaran. Pertanyaan mengapa orang-orang itu mengira bahwa justru shaman dapat menyembuhkan mereka, tetap tidak terjawab, sama seperti pertanyaan apa artinya magi, yang juga tidak terjawab. Sebab mengapa magi tetap bertahan, sesudah manusia begitu jauh maju dalam evolusinya, sehingga tindakan paksa itu dapat dilihatnya dan memandangnya sebagai kesesatan?

Radin telah membuat kesan yang mendalam dengan *Primitive Man as a Philosopher*. Buku itu memberikan suatu demonstrasi yang indah tentang pemikiran yang kadang-kadang indah, yang juga terdapat pada orang-orang primitif. Radin dalam bukunya telah memperlihatkan mereka sebagai manusia-manusia hidup. Namun pemisahan para pemikir dari sisa persekutuan, yang dilakukannya secara angkuh dan berat sebelah itu, menjadi saksi dari kekurangan pengertiannya mengenai hakikat kebudayaan; *religious formulators* memberi wujud pada suatu gagasan baru, akan tetapi mereka itu tidak melakukannya *terlepas dari* kebudayaan mereka, melainkan di dalam kebudayaan mereka. Sebagai *religious formulators* mereka itu memberikan bentuk pada apa yang hidup di dalam hati manusia. Akan tetapi Radin menempatkan "formulators" itu berhadapan dengan persekutuan dan ia melukiskannya sebagai kelompok yang berusaha mempertahankan kekuasaan dan posisinya, pemberi bentuk pada segala apa yang hidup sebagai ketakutan dan takhyul dalam persekutuan, agar dengan demikian dapat melestarikan kekuasaan imamat mereka sendiri. Sebagai kesimpulan, empat hal dapat ditetapkan:

- a. Bahwa spesifikasi lebih lanjut tentang perasaan religius pada Radin tidak mendapat isi yang jelas.
- b. Bahwa garis pertentangan pemikir dan pelaku ditarik demikian jauh sehingga kehilangan hubungannya dengan kebudayaan.
- c. Bahwa suatu penjelasan mengenai religi, yang hanya berlaku bagi suatu elite bukanlah suatu penjelasan, oleh karena dengan demikian orang-orang praktek dibuat semacam antek-antek yang hanya ikut-ikutan saja. Atas dasar jumlahnya yang sedikit, maka para pemikir itu seharusnya menjadi *outcasts*, dan bukan pemimpin masyarakat.
- d. Bahwa relasi shaman-*religious formulators* (jadi pemikir) bersifat bertentangan, karena shaman digambarkan sebagai penderita neurosis.

Nilai buku-buku Radin terutama terdapat pada pilihan bahan yang dikutipnya, di antaranya terdapat contoh-contoh yang indah tentang pernyataan-pernyataan religius yang ajaib. Akan tetapi, juga nilai ini terbatas, sebab kadang kala dipertanyakan apakah dalam mengerjakan contoh-contoh tersebut ia cukup berlaku kritis (misalnya cerita Reza yang dipinjamnya dari *Smith and Dale, The Ila-speaking peoples of Northern Rodesia*).

Dalam karyanya yang kemudian, Radin kembali pada gagasannya yang lama tentang penipuan iman sebagai sumber penting religi. Sayangnya gagasan itu tidak banyak bedanya. Sebelum dan sesudahnya Radin tetap seorang "*Frazer in disguise*" yang tidak pernah melepaskan rasionalisme fundamentalnya.

X. ALIRAN SOSIOLOGI PRANCIS. DURKHEIM

1. Ikhtisar Pengantar Karya Durkheim

ALIRAN sosiologi Prancis adalah pertama-tama ciptaan *Emile Durkheim* (1858–1917). Dilahirkan di Epinal di bagian timur Prancis sebagai putra seorang rabbi, dalam usia mudanya sudah menjadi mahaguru di Bordeaux dan dalam tahun 1902 menjadi mahaguru Sorbonne di Paris di mana ia memegang jurusan paedagogik. Di Sorbonne pengaruhnya besar, tidak saja dalam sosiologi dan etnologi yang dibuatnya menjadi berkembang, tetapi juga dalam filsafat dan ilmu hukum. Di luar ilmu yang sebenarnya, ia terutama menyelidiki bentuk pengajaran di Prancis, yang berkat usahanya memiliki disiplin yang tinggi sifatnya dan yang menjadi ciri Sorbonne hingga ± 1970.

Tema sentral dalam karya Durkheim ialah mempertanyakan apa yang mempersatukan masyarakat itu. Masyarakat jelasnya mempunyai pengaruh yang aneh pada manusia. Masyarakat berada di luar dan di atas manusia, tetapi menyatakan dirinya dalam diri manusia. Masyarakat, meskipun dibentuk oleh manusia, mempunyai hidupnya sendiri. Sebelum individu itu dilahirkan, masyarakatnya sudah ada. Masyarakat memberi kepadanya bahasa dan kerangka-kerangka cara pemikirannya. Masyarakat hidup terus setelah individu yang dibentuknya itu mati, sedangkan yang terbaik, yang ada pada diri individu tersebut didapatnya berkat masyarakat. Masyarakat berada di luar kekuasaan perorangan, memiliki hidup dan keberadaannya sendiri, yang tidak dapat diterangkan dari individu-individu itu sendiri. Oleh karena itu, psikologi yang diarahkan pada individu tidak dapat memberikan penjelasan. Psikologi itu terbatas pada individu, sedangkan masyarakat berada jauh di atas individu, dan bahkan mempunyai daya paksa kemasyarakatan atasnya, artinya masyarakat atau yang bersifat kemasyarakatan mempunyai daya tersendiri, yang harus dibedakan dan dipelajari sebagai kategori tersendiri. Titik tolak daya itu ialah masyarakat itu sendiri dan problema sentralnya, justru apa yang membuat masyarakat menjadi suatu kesatuan, yang menjadikan masyarakat itu mampu melaksanakan daya semacam itu. Orang juga dapat mengatakannya secara lain: pertanyaan sentral ialah, apa yang menentukan pertalian dalam masyarakat itu. Karya

Durkheim terdiri dari tema yang merupakan suatu kesatuan. Karyanya yang terpenting berturut-turut disebut di sini sebagai berikut:

- *De La Division du Travail Social* (Tentang pembagian kerja sosial, 1893).
- *Les Règles de la Méthode sociologique* (Peraturan tentang metode sosiologi, 1895).
- *Le Suicide* (Bunuh diri, 1887).
- *De quelques Formes primitives de classification* (Tentang bentuk-bentuk primitif klasifikasi; 1902) ditulis dalam kerja sama dengan *M. Mauss* dalam *L'Année Sociologique VI*.
- *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse* (Bentuk-bentuk elementer kehidupan religius; 1912; dengan sub-judul Sistem Totemisme di Australia).
- *L' Education morale* (Pendidikan moral; 1925). Karya itu adalah kuliahnya dari tahun 1902/03 tentang pendidikan moral, yang diterbitkan setelah ia meninggal. Selanjutnya perlu diberitahukan di sini tentang *L'Année Sociologique* (Tahun Sosiologi), sebuah buku tahunan yang diterbitkan di bawah pimpinannya, dan yang terbit untuk pertama kalinya dalam tahun 1897.

Persoalan tentang pertalian dalam masyarakat dibahasnya dalam bukunya tentang pembagian kerja (atau tugas) sosial. Ia menjelaskan bahwa pertalian ini didasarkan atas solidaritas para anggota persekutuan. Ini bukan urusan kekerasan, akan tetapi tatanan moral. Dalam suatu masyarakat primitif, yang bisa dikatakan tidak ada perbedaan dan semuanya kurang lebih berpikir dan bertindak sama (N.B. suatu perkiraan yang sekarang ini tidak lagi dibenarkan), solidaritas adalah hasil ikatan emosional yang kuat, yang menjadi akibat dari saling kebersamaan itu. Kebersamaan itu secara relatif terjadi secara sederhana dan oleh karena itu disebutnya sebagai solidaritas *mekanis*.

Catatan: Bahwa semuanya itu tidak sesederhana seperti yang dikemukakannya dalam tahun 1893, diketahuinya benar. Dalam bukunya tentang religi, *Formes Élémentaires*, ia menggambarkan secara terinci bagaimana religi, yang pada hakikatnya adalah ibadah dan pemujaan masyarakat itu sendiri, mendorong solidaritas emosional (mekanis) itu.

Solidaritas mekanis hanya memadai dalam suatu masyarakat yang kecil. Jika masyarakat itu tumbuh dan berkembang, pembagian kerja menjadi perlu. Mengenai cara masyarakat itu menjadi demikian besarnya, sehingga pembagian kerja itu menjadi perlu dan kemudian terlaksana, dikemukakannya hanya secara singkat. Jawaban yang diberikan dalam permasalahan ini kurang memuaskan. Nampaknya seakan-akan hal itu dianggapnya sebagai akibat dari kenaikan jumlah penduduk di samping meningkatnya kepadatan (intensitas) lalu-lintas sosial; dengan jawaban ini memang diberikan dua persyaratan yang diperlukan, akan tetapi bukan penjelasan.¹ Akan tetapi hal ini tidak begitu penting ketimbang kenyataan bahwa dalam karya ini dipertentangkan secara jelas dua tipe masyarakat. Dalam masyarakat modern dengan pembagian kerjanya yang luas, perasaan emosional terhadap keterikatan memainkan peran yang tidak begitu penting dibandingkan dengan saling ketergantungan yang

¹Tidak adanya pembagian kerja dapat membatasi luasnya masyarakat.

menjadi akibat spesialisasi. Masyarakat modern itu lain tipenya. Masyarakat ini tersusun, sebagaimana dikatakan mempunyai berbagai organ. Orang dapat membandingkannya dengan tubuh manusia (atau pada umumnya dengan tubuh binatang yang menyusui), sedangkan masyarakat primitif, dalam keadaan yang tidak jelas, lebih mengingatkan kita kepada batu karang. Oleh sebab itu solidaritas dalam masyarakat modern disebutnya solidaritas *organis*. Pertentangan antara kedua tipe masyarakat jelas terwujud dalam dua tipe kewajiban moral. Dalam masyarakat primitif diwajibkan untuk menjadi dan berbuat seperti yang lain; sebaliknya dalam masyarakat modern diwajibkan untuk berbeda dari yang lain, menjadi kepribadian tersendiri. Dengan modernisasi sudah tentu timbul problema baru, yakni yang berkaitan dengan masing-masing kewajiban para anggota masyarakat. Saling keterikatan di antara para anggota tidak lagi bersifat penuh emosi, akan tetapi sebagian besar menjadi keterikatan yang bersifat kontrak. Pertanyaan apa yang menjadi rangsangan moral yang membuat kontrak itu dipenuhi, Durkheim sendiri tidak lagi menyelidikinya. Pertanyaan tersebut kemudian ditangani oleh penggantinya, *Mauss* (banding *v. Baal, Reciprocity*, hlm. 23).

Bagi Durkheim saat itu tersedia pertanyaan-pertanyaan lain, di antaranya yang ditimbulkan oleh kemungkinan adanya konflik antara individu dan persekutuannya. Jika persekutuan itu baik, konflik semacam itu seharusnya tidak terjadi, oleh karena manusia itu dibentuk oleh masyarakatnya. Kalaupun terjadi konflik, setidaknya konflik yang sifatnya serius, berarti bahwa masyarakat itu dalam keadaan sakit. Dalam hal ini ia berbicara tentang *anomi*, keadaan tanpa peraturan, yang berarti suatu keadaan yang kacau. Gawatnya penyakit dapat dibaca, demikian Durkheim, dari frekuensi terjadinya bunuh diri. Ini adalah pokok, yang Durkheim bahas kembali dalam kuliah-kuliahnya pada tahun 1902/1903. Lenyapnya kepercayaan terhadap sanksi religius membutuhkan syarat-syarat ekstra dalam pendidikan kesadaran moral dan keterikatan dengan persekutuan (tanah air). Dalam hal ini sampailah kita di bidang penerapan dalam praktek. Yang lebih penting bagi teori adalah apa yang ditulis oleh Durkheim tentang pengaruh masyarakat atas pikiran. Perincian itu baru mungkin baginya setelah ia selesai menyatakan metodenya.

Bagi Durkheim, persoalan metoda itu sangat penting karena yang menjadi pokok persoalan baginya ialah pengetahuan positif dan ilmiah; dan yang ia bayangkan sebagai contoh ideal adalah ilmu pengetahuan alam. Dalam *Règles de La Methode* ia juga mulai dengan menjernihkan pengertian tentang fakta sosial, yang menjadi obyek penyelidikan sosiologis. Ia mendefinisikannya sebagai berikut: Setiap cara bertindak, baik yang diatur atau tidak, cenderung untuk melakukan paksaan ekstern terhadap individu. Definisi itu dapat juga dirumuskan secara lain: Setiap cara bertindak yang bersifat umum dalam masyarakat tertentu dan di dalamnya memiliki eksistensinya sendiri, bebas dari perwujudan individual masyarakat itu sendiri. Hukum dan moral, tetapi juga religi dan pengertian umum lainnya—sebenarnya keseluruhan bahasa—adalah fakta-fakta sosial semacam itu. Eksistensi itu bebas dari individu dan eksistensi tersebut mempunyai ukuran paksa tertentu atas individu, dan individu tersebut tidak dapat menghindarkan diri daripadanya. Durkheim juga tidak menolak bahwa gejala-gejala ini juga hidup dalam diri individu; yang terpenting baginya ialah bahwa gejala-gejala tersebut:

- a. sekaligus hidup dalam banyak individu
- b. ada sebelum individu itu lahir dan ada sesudah ia mati
- c. mempunyai daya paksa dan otoritas atas individu yang tidak dapat dihindari oleh individu itu sendiri
- d. tidak dapat dijelaskan dari individu itu sendiri.

Misalnya kenyataan bahwa moral dalam keseluruhannya atau hanya sebagian dikuasai oleh individu, artinya dikuasai sesuai dengan kemauan dan pilihannya sendiri dengan tidak mengurangi watak moral yang memaksa tersebut. Kenyataan bahwa gagasan kolektif itu diterima sebagai benar oleh individu, tidak menghilangkan kenyataan bahwa individu itu mendapatkan gagasan kolektif ini dari luar, juga tidak menghilangkan kenyataan bahwa gagasan ini terjadi dan berkembang dalam lalu-lintas masyarakat. Karenanya fakta sosial tidak boleh dianggap sebagai gagasan, tetapi sebagai sesuatu, sebagai fakta. (Definisi yang diberikan oleh Durkheim tentang sesuatu, berbunyi: "sesuatu adalah fakta yang diberikan, semua yang menghadirkan atau memaksakan diri pada pengamatan", hlm. 35). Fakta-fakta sosial tunduk pada hukum kausalitas dan kausalitas ini harus dicari di bidang sosial, artinya dalam keterkaitan fakta-fakta sosial, bukan dalam psikologi dan bukan dalam gagasan, terkecuali kalau gagasan itu sendiri dipandang lagi sebagai fakta-fakta sosial. Contoh klasik tentang penanganan fakta sosial adalah karyanya *Traité de la Division du Travail social*.

Fakta-fakta sosial itu bagi kita semua mempunyai arti yang sungguh penuh emosi, demikian Durkheim, dan oleh karena itu prasangka harus disingkirkan secara sistematis dengan membiarkan definisinya memimpin melalui ciri-ciri luar, yang umum bagi semua fakta dan tergolong dalam kategori yang dipelajarinya. Demikianlah ia mendefinisikan kejahatan sebagai semua perbuatan yang dihukum, suatu definisi yang menimbulkan tantangan, akan tetapi yang ternyata benar-benar mengandung manfaatnya yang khusus. Dengan cara demikian ia menghindari pendekatan secara dogmatis tentang hukuman (misalnya sebagai tindakan yang bertujuan memperbaiki penjahat), sehingga ia mendapat kesempatan untuk memperhatikan secara tenang, apa sebenarnya yang terjadi. Selamanya harus dijaga agar prasangka tidak dimasukkan dalam definisinya, sekalipun prasangka itu mulia tujuannya, seperti gagasan bahwa hukuman adalah sarana untuk memperbaiki penjahat.

Bab ini tidak dimaksudkan untuk membahas *Règles de la Methode* secara terperinci. Cukuplah, jika dicatat, bahwa Durkheim berusaha untuk mendekati gejala-gejala sosial tersebut seobyektif mungkin—dengan mengecualikan faktor-faktor psikologis dan ideologis—dan melihatnya dalam kaitan sosialnya. Dengan demikian sosiologi dibuatnya menjadi ilmu, yang mengarah pada kaitan yang obyektif dari faktor-faktor yang nampaknya sangat berbeda-beda.

2. Bentuk Masyarakat yang Berkuasa atas Pemikiran

Menurut Durkheim, pikiran manusia bukan merupakan persoalan logika murni dan pilihan perorangan, akan tetapi merupakan persoalan yang sangat dikuasai oleh bentuk masyarakat. Ia berusaha menjelaskannya berdasarkan bentuk-bentuk religi

umat manusia (mengenai ini kemudian), namun juga berdasarkan bentuk-bentuk klasifikasi yang sangat berbeda-beda. Bersama dengan *M. Mauss* ia menulis suatu karangan yang sangat baik dalam tahun 1902 (A.S. VI, hlm. 1-82), yang diberi judul *De quelques formes primitives de classification* (Tentang beberapa bentuk klasifikasi primitif). Untuk dapat mengerti *Formes élémentaires*-nya—karya utamanya di bidang religi—karangan ini sangat besar artinya.

Karangan ini oleh Durkheim dan Mauss diberi judul *Bijdrage tot de studie der collectieve voorstellingen*. Memang bukan keliru, sebab pengertian klasifikasi biasanya dipergunakan hampir tanpa sadar. Mereka begitu terbiasa, hingga dipergunakan tanpa memikirkannya lebih lanjut. Sebab itu, pengertian klasifikasi itu diduga hasil dari pemikiran logis yang formal. Namun dalam kenyataannya pengertian-pengertian itu, demikian para penulis, adalah produk masyarakat dan hanya dapat diterangkan berdasarkan bentuk masyarakat. Pengertian-pengertian itu adalah fakta sosial dan sebagai fakta sosial, ada sejarahnya. Pengertian-pengertian kami tadinya berasal dari filsafat Yunani, yang di dalamnya terdapat sisa-sisa klasifikasi yang lama. Di Timur, hingga kini masih terdapat gagasan yang merupakan produk dari pengertian klasifikasi lain daripada klasifikasi kami (misal *Yang* dan *Ying* pada bahasa Cina).

Catatan: Yang menjadi persoalan pada pengertian klasifikasi ini, sebenarnya lebih daripada hanya sebongkah kecerdasan akademis belaka, dapat dipelajari dari contoh berikut yang diambil dari praktek. Bilamana dua orang di Eropa di bawah pengawasan orang ketiga harus menempatkan almari yang lebar ke tembok, orang ketiga ini memberi petunjuk berikut: sedikit lagi ke depan (atau ke belakang), lalu sedikit lagi ke kanan atau ke kiri. Kalau peristiwa yang sama ini terjadi di Jawa, orang ketiga ini akan mengatakan: sedikit lagi ke timur atau ke barat. Contoh pertama, yang dari Barat, titik orientasi ialah tempat ego yang memberikan pimpinan atau yang bertindak; contoh yang kedua tempat tindakannya adalah dunia sekelilingnya. Contoh pertama menghubungkan peristiwa itu dengan ego; contoh kedua dihubungkan dengan dunia. Hal ini mengungkapkan suatu lembaga yang sama sekali berlainan dan tidak dapat diragukan lagi bahwa secara tidak sadar keadaan itu mempunyai pengaruh yang tetap (juga suatu bentuk paksaan) terhadap individu.

Sekarang kita kembali ke *Durkheim* dan *Mauss*. Pengertian klasifikasi yang paling primitif terdapat di Australia. Bentuk yang paling sederhana ditemukan dalam masyarakat yang terbagi dalam dua *moiety*. Segala-galanya yang agak berarti di masyarakat tersebut dibagi dalam *moiety*. Di Wakelburra seorang ahli sihir dari *moiety* Malleri bagi keperluan maginya hanya dapat menggunakan benda-benda Malleri. Kalau ada orang yang meninggal, mayatnya akan dibaringkan di atas sebuah panggung yang dibuat dari batang-batang pohon, yang menjadi milik *moiety*-nya. Di tempat lain keadaannya lebih ruwet lagi, oleh karena di situ segala-galanya dibagi dalam klan. Suatu bentuk yang menarik ialah yang terdapat pada orang-orang Wotjaballuk di Australia Selatan. Di tempat itu terdapat gejala, yang setiap klannya diasosiasikan dengan arah angin tertentu. Di tempat ini *moiety* dihubungkan dengan

utara dan selatan, sedangkan tiap klan mempunyai tempat tinggalnya sendiri. Jadi pembagian sosialnya sekaligus merupakan pembagian kosmos, dimulai dengan pembagian arah utama, dan pembagian ini sesuai dengan pembagian *moiety*.

Contoh-contoh yang indah juga terdapat pada orang-orang Indian Amerika Utara. Setiap klan mempunyai tempatnya sendiri di dalam kamp di kanan kiri dari jalan tengah. Pada beberapa *moiety* terdapat kombinasi klan dengan arah utama. Contoh yang terindah terdapat pada orang-orang Zuni yang terdiri dari sembilan belas klan. Mereka mengenal pembagian-tujuh: enam kelompok terdiri dari tiga klan, dan kelompok ketujuh terdiri dari satu klan. Kelompok-kelompok itu masing-masing berasosiasi dengan Timur, Selatan, Barat dan Utara, Zenith, Nadir, dan Tengah (kelompok satu klan). Setiap daerah selanjutnya mempunyai lagi asosiasi khususnya sendiri: Utara dengan kekuatan dan penghancuran; Timur dengan matahari, magi, dan religi; dan seterusnya. Selain itu, tiap klan mempunyai totemnya sendiri, sementara jabatan imam juga terbagi. Tatanan tujuh kelompok sesuai dengan tatanan rapat *moiety*, dan dengan tatanan kosmos. Tatanan sangat rumit dan nampaknya, demikian para penulisnya, bahwa tatanan itu terdiri dari pembagian-dua (memang suatu penambahan yang aneh).

Pembagian semacam ini lambat-laun akan mempunyai pengertiannya sendiri. Mungkin semacam itulah yang terjadi di Cina purba, dengan pembagian-lima (keempat mata angin + tengah), di samping satu dengan pembagian-delapan dan ini sendiri merupakan reduplikasi pembagian ke dalam keempat mata angin. Kombinasi kedua sistem (5 dan 8) dengan pembagian-pembagian lain yang ada kaitannya dengan kosmos merupakan dasar mantik atau ilmu nujum. Contoh khas lain ialah sistem klasifikasi Jawa seperti yang langsung diterapkan dalam menghitung-hitung hari baik dan tidak baik dengan memperhitungkan pasaran 5 hari dan minggu 7 hari. Untuk keterangan lebih lanjut saya persilahkan membuka *Duyvendak's Inleiding*, halaman 113 vv. Klasifikasi semacam ini meluas hingga pada hal-hal yang sangat berbeda-beda: ruang, udara, pembagian benda-benda, binatang dan warna, akan tetapi juga mitologi dan dunia para dewa. Klasifikasi dapat tumbuh menjadi suatu sistem yang utuh dan dengan demikian memberikan peluang bagi aneka ragam renungan abstrak. Semuanya ini adalah gagasan-gagasan kolektif yang khas: sama bagi semua anggota persekutuan, tanpa ragu-ragu diterima sebagai benar dan berwenang, dan diwariskan dari angkatan ke angkatan.

Bagi Durkheim, dan Mauss, gagasan-gagasan tersebut masih mempunyai nilai lain yang lebih dalam. Gagasan tersebut ada kaitannya dengan pembagian *moiety* dalam klan. Jumlah klan nampaknya menentukan jumlah arah utama. Hal ini menunjukkan bahwa struktur pemikiran mengikuti struktur masyarakat. Durkheim kembali pada gagasan ini dalam pengantar bukunya tahun 1912, *De elementaire Vormen van het religieuze leven*. Dalam buku itu dijelaskan olehnya bahwa ilmu pengetahuan timbul dari religi. Ilmu pengetahuan mendapatkan bentuk-bentuk klasifikasi dan kategorinya, artinya kategori pemikirannya dari religi dan dengan demikian dari bentuk masyarakat. Suatu pernyataan yang sangat jauh jangkauannya. Kalau diterima secara harafiah, hal itu berarti bahwa kategori tersebut artinya peraturan pemikiran tersebut adalah produk dari jumlah kelompok (klan) yang kebetulan, yang membuat masyarakat itu menjadi terbagi. Sudah tentu gagasan ini tidak dapat dipertahankan. Juga jelas, Durkheim sendiri tidak pernah mempertahankannya lagi. Sehubungan

dengan hal ini saya teringat pada cara Durkheim menangani sistem klasifikasi orang Zuni. Orang Zuni memiliki 19 klan, akan tetapi hal ini bagi orang-orang Zuni bukan alasan untuk mengadakan pembagian dalam 19-an, akan tetapi mereka mengadakan pembagian-tujuh ($6 \times 3 + 1 \times 1$). Dari mana datangnya pembagian-tujuh ini, tetap gelap, namun Durkheim menyatakan dugaannya, bahwa pembagian-dua yang menjadi dasarnya. Semua ini lebih memberikan alasan untuk menduga bahwa bentuk masyarakat adalah produk bentuk—atau dalam hal ini—watak pemikiran daripada sebaliknya. Meskipun Durkheim tentunya tidak sampai pada pernyataan semacam itu (pernyataan itu lebih cocok dengan pemikiran *Lévi-Strauss*, yang kecuali itu, sangat dipengaruhi sekali oleh pemikirannya), namun ternyata dalam memerinci gagasannya lebih lanjut Durkheim lebih banyak menempuh arah itu (kemudian ditempuh oleh *Lévi-Strauss*) daripada yang dapat diduga dari penjelasannya. Akhirnya Durkheim meletakkan pengaruh kehidupan sosial sebagai tekanan atas pemikiran. Jadi keberadaan sosial menentukan keberadaan dan pemikiran manusia, suatu gagasan yang juga terdapat pada Marx. Hanya pada suatu butir, ia melangkah lebih jauh. Kategori pemikiran dan logika itu berkuasa. Orang harus tunduk kepadanya. Itu hanya mungkin, demikian Durkheim, karena kategori tersebut telah diterima sebagai peraturan oleh masyarakat. Akhirnya hanya masyarakatlah yang memiliki kekuasaan dan kekuatan untuk memaksa orang menaati undang-undang. Jalan pikiran ini lemah, sebab dalam setiap masyarakat, logika mempunyai kekuasaan, sehingga tidak ada alasan untuk menggunakan masyarakat sebagai perantara. Jelas, demikianlah wujud logika itu.

Adalah menarik bahwa Durkheim akhirnya juga kembali kepada wujud itu. Sementara memberikan komentar pada pernyataannya yang agak merelatifkan logika, selanjutnya ia menegaskan bahwa tidak ada hal yang dapat dikatakan kebetulan atau sewenang-wenang, karena fakta sosial seperti juga fakta-fakta lain, merupakan bagian dari alam. Juga manusia adalah bagian dari alam. Oleh karena itu sejarah perkembangan masyarakat adalah sebagian dari sejarah perkembangan alam. Dan alam tidak tersesat. Oleh karena itu juga logika, yang di dalamnya pengalaman berabad-abad genus manusia telah diolah, tidak dapat tersesat. Jadi apa yang bagi pembaca yang dangkal nampak sebagai relativisme sosial, pada Durkheim ternyata logika itu berakar dalam kepercayaan yang teguh dalam alam, di mana juga manusia merupakan bagiannya.

Alam tidak tersesat. Dengan demikian, kesesatan manusia itu diberi beberapa batasan. Karena itu, tidaklah mungkin bahwa gejala yang demikian universal tersebut seperti religi merupakan suatu kekeliruan begitu saja, seperti yang diduga oleh *Tylor* dan *Frazer*. Gagasan tentang religi boleh saja bertentangan dengan rasio, akan tetapi setidaknya-gagasan itu mestinya ada manfaatnya untuk sesuatu, mestinya ada fungsi kemasyarakatannya. Suatu kesesatan murni tidak akan pernah bisa bertahan demikian gigihnya.

Catatan: Ulasan ini menandai Durkheim sebagai fungsionalis yang pertama. Kecuali itu, penting untuk diingat, bahwa Durkheim bukanlah fungsionalis dalam artian fungsionalis *Malinowski* (dan yang lain-lain dalam hal ini berkali-kali mengikutinya), kadang-kadang cenderung untuk menyimpulkan penyebab suatu gejala dari fungsinya. Terhadap kecenderungan semacam

itu, Durkheim sering menjaga dirinya. Dalam *Regels van de Methode*, dijelaskannya secara terperinci bahwa penyebab dan fungsi itu selalu harus dipisahkan secara tegas, sebab keduanya belum tentu ada kaitannya.

Bilamana Durkheim berusaha mencari fungsi religi, ia tetap berpegang pada *Regels van de Methode*. Ia mulai mendefinisikan gejala religi secara *zakelijk*, dan netral: suatu sistem gagasan tentang kepercayaan dan praktek kepercayaan yang ada hubungannya dengan urusan sakral, artinya urusan yang dikhususkan dan terlarang. Inilah definisi yang dirumuskan pada tahun 1898 (dalam A.S. II); di kemudian hari ia tambahkan sesuatu, tetapi lebih baik hal itu dibahas setelah kita pelajari sumbangan pertama para pembantunya. Hanya yang perlu dicatat ialah bahwa Durkheim dengan definisi itu dengan hati-hati telah berusaha mengelak untuk mengutarakan dugaannya, bahwa obyek religi itu adalah dunia para dewa artinya masyarakat itu sendiri. Untuk dugaan itu—yang dinyatakan lebih dari satu tempat—ia menemukan alasan yang mendasar dalam paralel yang diamatinya antara dunia para dewa dan masyarakat. Keduanya memaksa, keduanya memiliki kekuasaan tertinggi, keduanya menghukum, dan keduanya mengganjar. Keduanya adalah kekuatan moral sekaligus di luar dan di dalam manusia.

3. Arti Sakral dalam Karya Para Pengikut Durkheim

Dalam mengikuti jejak *Robertson Smith*, orang pertama yang menggunakan kata sakral, *Durkheim* memberikan definisi sakral sebagai hal yang terlarang dan terpisah. Kalau dikehendaki, definisi tersebut dapat dikaitkan dengan definisi-minimum religi *Marett*: yang memiliki mana adalah tabu. Mengenai sifat sakral di luar sifatnya yang formal tidak banyak yang dapat dikatakan, dan memang itulah maksudnya. Durkheim berusaha merumus definisi yang formal. Dan lagi, kalau arti bahasa Latin dari istilah sakral itu tetap dipegang, sikap itu juga yang lebih aman, sebab *sacer* (istilah Latinnya) tidak begitu saja sama artinya dengan suci. Jelasnya, kata itu bisa berarti *fas* maupun *nefas*, yang dapat diterjemahkan secara sederhana dengan kata murni dan tidak murni. Bagi keduanya berlaku, bahwa yang dimaksudkan adalah larangan dan terpisah.

Dalam karya-karya yang terdahulu dari para pembantu Durkheim, yang terlarang dan terpisah dari yang sakral ini, mendapat perhatian khusus. Hal ini berlaku bagi karangan *H. Hubert* dan *M. Mauss* yang segera akan menjadi terkenal mengenai sifat dan fungsi korban: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (A.S. II, 1898, dicetak ulang dalam *Melanges d'Histoire des Religions*, 1909). Para pengarang tersebut menyerang teori-teori *Tylor* dan *Robertson Smith*, yang kedua-duanya didasarkan atas titik pandangan yang dipilih secara sembarang. Kalau ingin berbicara tentang korban, seharusnya dimulai dengan melukiskannya secara baik. Oleh karena itu, mereka memulainya dari korban menurut upacara Veda dan korban menurut upacara Ibrani, dan untuk ini tersedia uraian yang baik dalam *Vedanta* dan *Alkitab*.

Korban adalah urusan persembahan yang bersifat ajaib. Bertentangan dengan pentahbisan atau pengurapan yang mempunyai pengaruh atas obyek yang menjadi sasaran tindakan, maka dalam korban efek tindakan itu memberi manfaat pada

pembawa korban (atau untuk kepentingan lembaga diadakan persembahan korban itu). Namun obyeknya, yaitu korbannya, dimusnahkan dalam suatu tindakan, di mana tiga tingkat dapat dibedakan ialah:

1. *Entree* atau masuknya. Pembawa korban, imam yang melaksanakan korban, dan korban dikuduskan, artinya korban itu ditempatkan dalam keadaan terpisah dan terlarang dengan berpuasa, dipisahkan dan/atau dimandikan. Juga tempat persembahan korban dikuduskan, dikonsekrasi, terkecuali, bila tempat persembahan korban itu, kuil yang sebelumnya telah dikuduskan. Korban itu sendiri tidak boleh cacat. Kalau korban itu seekor binatang, binatang itu kadang-kadang dihias atau dimandikan, bahkan dimuat mabuk. Segera setelah binatang itu diikat di dekat mezbah, binatang itu menjadi begitu suci, sehingga (kadang-kadang) pembawa korban tidak boleh lagi menyentuhnya. Dalam korban menurut upacara Ibrani, pembawa korban meletakkan tangannya sekali di atas korban. Di India persembahan korban dikerjakan oleh imam untuk menyatakan hubungan antara pembawa korban dan korbannya.
2. Korban itu sendiri. Dalam artian tertentu persembahan korban itu merupakan suatu kejahatan dan si penyembelih, sesudah selesai, harus membersihkan diri dengan cara yang mengingatkan kita kepada penebusan dosa seorang penjahat. Sesudah disembelih, mulailah korban itu dibagi; kadang-kadang seluruhnya diberikan kepada dewa, kadang-kadang kepada imam atau dibagi-bagi antara imam dan si pembawa korban. Kalau si pembawa korban juga mendapat bagian, maka bagiannya harus dimakan di lingkungan tempat persembahan korban dalam waktu tertentu. Akhirnya, juga terjadi binatang korban itu disingkirkan ke tempat lain (kambing hitam yang diusir masuk hutan).
3. *Sortie* (pemberangkatan): sisanya dibakar dan tempat persembahan korban dibongkar. Di India, imam dan pembawa korban berkumpul bersama dan membersihkan diri dengan mencuci tangan, suatu tindakan dengan tujuan ganda: menyucikan kesalahan yang mungkin dilakukan dalam mempersembahkan korban, sekaligus suatu tindakan untuk melepaskan kesucian atau keadaan sakral, yang baru saja didapatinya. Sebab dalam keadaan demikian mereka berbahaya bagi orang lain yang tetap dalam keadaan profan (duniawi). Pembawa korban seorang Hindu setelah usai korban tertentu berseru: "O, Agni, aku telah menunaikan ikrarku; aku sudah menebus ikrarku; aku menjadi manusia lagi. Aku turun dari dunia para dewa ke dunia manusia". Juga misa mengenal penutup itu sesudah membersihkan piala yang digunakan dalam misa suci dan mencuci tangan dalam mantra "*Ite, Missa Est*", pergilah, sudah selesai. Tindakan yang dilakukan pada *entree* lebih luas daripada yang dilakukan pada penutup. Sebab mereka khawatir tidak dapat memuaskan yang suci. Sebaliknya, korban itu dengan pemberkatan tertentu harus dibawa pulang dan oleh karena itu ritus desakralisasi hanya singkat saja.

Ada juga persembahan korban yang seakan-akan dilakukan menurut urutan yang terbalik. Hal ini terjadi, kalau si pembawa korban sudah berada dalam keadaan sakral, misalnya menyentuh benda-benda yang cemar, karena sakit atau karena ia seorang yang ditahbiskan. Misalnya seorang dari Nazareth. Dalam hal demikian, tidak dilakukan "*rite d'entree*" atau ritus itu sangat terbatas. Penyakit dan dosa,

dipandang secara religius, adalah identik oleh karena itu orang dapat menempatkan di bawah satu penyebut *sacrifices curatifs* atau korban penyembuhan, dan *sacrifices expiatoires* atau korban untuk penebus dosa atau korban pendamai. Kedua-duanya harus menghilangkan yang cemar. Kambing hitam itu diusir ke padang pasir, penderita kusta, yang dinyatakan sembuh melepaskan burung dara. Keadaan cemar dari yang sakral itu telah dialihkan ke binatang korban yang dibakar atau dilepas. Ritus-ritus *sortie* sekarang menjadi lebih luas. Penderita kusta yang sembuh harus mempersembahkan korban baru sebagai korban syukur.

Jadi korban itu dipergunakan untuk banyak tujuan yang berlawanan: dipergunakan untuk sakralisasi dan untuk desakralisasi, mengangkut dosa dan menggandakan kesucian. Pokok utama ialah persembahan korban itu mempersekutukan dunia yang sakral dan yang profan. Sarana untuk itu ialah korban sembelihan yang dimusnahkan. Kenapa dimusnahkan? Oleh karena yang sakral itu demikian berbahaya, sehingga korban sembelihan itu harus dimusnahkan. Korban sembelihan itu melindungi si pembawa korban dan menebusnya. Pembawa korban itu memberi sesuatu, namun tidak memberikan diri sendiri. Korban itu berfungsi sebagai perantara.

Kedua penulis itu di dalam karangan mereka mendalami lebih lanjut secara terperinci dengan cara yang membuat korban sembelihan itu menjadi dewa. Mereka menolak teori *Robertson Smith* sebagai tidak terbukti dengan menyatakan, bahwa korban tersebut adalah terutama korban totem, suatu makanan bagi dewa. Tidak banyak artinya untuk membahas lebih lanjut hal ini. Jauh lebih penting ialah mengemukakan keberatan-keberatan terhadap teori ini secara keseluruhannya.

Pertama harus dicatat, contoh-contoh yang mereka gunakan kurang begitu kena. Contoh-contoh itu diambil dari religi-religi yang sudah berkembang tinggi dan di bawah pengaruh kelompok para imam telah menjadi teori. Kalau kita hadir pada suatu upacara korban di Indonesia seperti yang dilakukan di desa Ngad'a di Flores, maka sulitlah mendapatkan kesempatan melihat *entree* dan *sortie* atau ritus permulaan dan akhir. Kesucian dan keterpisahan korban sama sekali tidak mendapat tekanan seperti yang telah disarankan oleh Hubert dan Mauss. Di tempat ini semua terjadi agak seenaknya dan mulai dari *entree* dan terutama dari *sortie* biasanya hanya dasar yang belum sempurna yang ada. Juga daging korban sama sekali tidak selamanya dianggap suci (lihat mengenai ini *Van Baal, Symbols for Communication*, 277 vv.; *Offer, Sacrifice and Gift in Numen* 23 (1976), 161 vv.).

Kedua, penekanan yang kuat mengenai pertentangan sakral-profan menimbulkan pertanyaan, kenapa kontak dengan yang sakral itu dicari? Kenapa yang sudah terpisah itu tidak dibiarkan terpisah dan hindari semua kontak? Selain itu, ternyata kedua penulis itu tidak konsekuen, sebab dalam membicarakan "*rites de sortie*" dinyatakan, bahwa sedikit dari kesucian itu harus dibawa pulang oleh si pembawa korban. Jelaslah bahwa pemisahan ketat antara sakral dan profan membangkitkan problema. Mereka nampaknya merasakan kesulitan itu, sebab ketika *Melanges d'Histoire des Religions* dicetak ulang, hal itu disinggung kembali. Mereka menguraikan pengertian sakral dengan mengikuti *Robertson Smith* sebagai terpisah dan terlarang. Arti sakral sebenarnya lebih dari itu: yang sakral mewakili persekutuan, adalah "semua yang bagi kelompok dan para anggota menjadi ciri masyarakat". Di balik gagasan tentang keterpisahan, tentang *fas* dan *nefas*, terletak

gagasan tentang rasa hormat dan kasih, tentang kebencian dan ketakutan. Seluruh spektrum sosial ikut hidup di dalamnya. Ini merupakan penjelasan penting, sebab ia memberikan petunjuk bahwa yang suci itu adalah masyarakat itu sendiri. Tetapi dengan demikian timbullah problema lain, sebab kalau yang sakral ini mewakili masyarakat, kenapa ia harus begitu terpisah? Akhirnya manusia harus hidup di masyarakatnya. Dari mana pertentangan tajam itu?

Pertanyaan itu menjadi lebih mendesak, karena beberapa saat sebelum cetak ulang ini diterbitkan, *Robert Hertz* dalam suatu karangan tentang pilihan untuk tangan kanan, menamakan pertentangan sakral-profana sebagai dasar bagi semua pemikiran yang bersifat pertentangan. Karangan ini—(*La prééminence de la main droite* dalam *Revue philosophique* 34, 1909, dicetak ulang dalam terbitan anumerta karya-karya Hertz, *Mélanges de Sociologie religieuse et Folklore par Robert Hertz*; dalam tahun 1960 diterjemahkan oleh *Needham* dalam kumpulan *Death and the right Hand*)—dan dipersembahkan bagi polaritas pemikiran. Asal-usul pertentangan seperti kanan-kiri, bersih-cemar, lelaki-perempuan, dan seterusnya, menurut Hertz, harus dicari dalam pertentangan dasar antara sakral dan profana. Tentu saja ini adalah suatu kenyataan yang sulit dipertahankan. Sudah jelas bahwa pemikiran dalam bentuk pertentangan merupakan sifat dasar pemikiran itu sendiri. Karena itu tidak perlu hal ini dibahas lebih lanjut, kecuali hanya untuk mendemonstrasikan, bagaimana mendasarnya pertentangan sakral-profana itu bagi para pemikir dari aliran sosiologi Prancis. Walaupun demikian, menjadi pertanyaan mengapa manusia itu sibuk membahas sakral yang terlarang dan terpisah itu, sehingga menjadi problema mendesak, yang menyebabkan *Durkheim* harus memperhatikannya dalam bukunya *Bentuk-bentuk Elementer Kehidupan Religius*, yang terbit dalam tahun 1912. Sebab *Durkheim* sendiri yang mengemukakan pertentangan itu sebagai pokok pembicaraan.

Selain itu masih ada problema lain, yang perlu dibicarakan ialah problema magi. Problema magi menjadi luar biasa sulit bagi para ahli sosiologi Prancis, karena tidak mungkin bagi mereka untuk mengakui magi yang jahat itu sebagai religi. Sebab bagi mereka, religi itu justru bersifat sosial. Tambahan pula kesulitan di sekitar pengertian magi menjadi ekstra jelas dalam suatu karangan tentang magi, yang segera akan dibahas. Sebelumnya perlu disisipkan suatu catatan tentang karya Hertz yang lain.

Catatan tentang Hertz:

Hertz dalam usia masih sangat muda menulis suatu karangan cerdas tentang kebiasaan penguburan, berjudul *Sumbangan pada studi gagasan kolektif tentang kematian* (*Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*; A.S. X, 1907; dicetak ulang dalam *Mélanges de Sociologie religieuse et Folklore*). Persekutuan, dalam batinnya, tidak menerima kematian anggota-anggotanya. Yang mati harus hidup terus seperti masyarakat atau seperti persekutuan itu hidup terus. Ritus-ritus kematian, adalah terutama pernyataan bela sungkawa, digunakan sebagai pengantar peralihan orang mati keluar dari persekutuan orang-orang hidup ke persekutuan orang-orang mati. Itulah sebabnya terdapat begitu banyak penguburan ganda. Setelah daging itu hancur, tulang-tulang digali lagi dan sekali lagi dikedumikan, namun kini untuk selamanya. Tindakan ini merupakan masa akhir berkabung. Yang mati itu,

sekarang sudah menjadi orang mati yang benar, dan termasuk dalam dunia para leluhur. Dari segi psikologis, waktu antara kematian dan penguburan kedua, merupakan masa waktu bagi persekutuan untuk belajar menyesuaikan diri dengan hilangnya yang mati tersebut. Namun bagi yang mati, waktu itu berarti masa peralihan ke tingkat perkembangan yang baru, ke tingkat para leluhur. Sebab itu terdapat paralel-paralel yang jelas antara ritus kematian dan ritus-ritus yang mengantar inisiasi dan perkawinan. Semuanya mengantarkan peralihan status yang satu ke status yang lain. Itulah sebabnya ritus kematian bagi anak-anak kecil dan orang-orang yang sudah lanjut usianya jauh lebih terbatas. Dari anak-anak kecil diharapkan, akan mengalami reinkarnasi lagi; jadi mereka itu tidak boleh masuk ke dalam kerajaan maut. Mereka yang sudah lanjut usianya sudah dalam keadaan, menunggu kematiannya. Persekutuan sudah terbiasa dengan kematian mereka yang sebenarnya. Mereka bisa saja langsung ke kerajaan jiwa.

Yang menarik dalam karangan ini ialah bahwa dalam pembawaannya sudah memuat konsepsi "*rites de passage*" Van Gennep; bahkan pembagian dalam tiga tingkat: penguburan pertama-masa peralihan-penguburan kedua, sudah ada dalam bentuk benih. Hertz adalah orang yang berbakat dan ilmuwan yang luar biasa. Ia gugur dalam bulan April 1915, dalam peperangan yang meminta sangat banyak korban di antara kaum intelektual muda.

Hubert dan Mauss telah membahas problema magi di dalam esai mereka yang berjudul *Esquisse d'une theorie générale de la magie* (sketsa teori umum magi) yang untuk pertama kali terbit dalam A.S. VII (1902/03) dan kemudian dicetak ulang dalam *Sociologie et Anthropologie par Marcel Mauss* (1950). Sayangnya para penulis tersebut tetap terperangkap dalam pertentangan religi-magi. Mereka mencari pemecahan problemanya dalam pertentangan kolektif-individual, di mana religi dikaitkan dengan kolektif, dan magi dengan perorangan. Namun pertentangan itu tidak dapat diteruskan secara konsekuen, oleh karena doa adalah suatu tindakan keagamaan yang sebagian besar dilakukan secara perorangan, sedangkan sudah sangat jelas, bahwa sifat religius doa tidak bisa diingkari. Mereka coba menghindari kesulitan itu dengan melukiskan magi sebagai setiap ritus yang tidak menjadi bagian dari kultus terorganisasi, jadi ritus perorangan, misteri rahasia dengan kecenderungan ke arah yang terlarang. Suatu pelukisan yang setengah-setengah; dalam bagian pertama dianut semboyan tentang pembedaan formal yang murni menurut ciri-ciri lahiriah, akan tetapi dalam bagian kedua titik tolak formal ini ditinggalkan dan para penulis berusaha untuk memberikan isi tertentu (yang malahan samar) pada apa yang harus menjadi akibat dari ciri-ciri formal itu, tetapi yang daripadanya tidak dapat disimpulkan.

Jadi jasa karangan itu juga tidak terletak dalam pendekatan teoretisnya, akan tetapi dalam pelukisan yang jelas tentang gejala bagaimana magi itu sangat menyerupai religi. Juga tindakan magis mengenal suasana kekhidmatan. Dukun tunduk pada tindakan inisiasi. Tindakan-tindakan ritusnya dilukiskan secara terperinci. Dukun dan pelanggannya harus tunduk pada berbagai peraturan. Bahasa magi sama dengan bahasa religi. Simbol-simbol penting peranannya. Magi tiap kali berseru pada roh-

roh dan hal ini membantu terbentuknya mitos, meskipun mitos-mitos itu (menurut pendapat para penulisnya) sedikit banyak tetap dalam bentuk rudimenter. Selanjutnya juga yang mencolok adalah kepercayaan yang teguh sekali pada akibat magi. Peran penting dalam kepercayaan tersebut dimainkan oleh kepercayaan pada *mana*. Contoh-contoh tentang *mana* terdapat pada sejumlah bahasa dan kebudayaan; *physis*, brahma, orenda, dan lain-lain. Magi tidak berdasarkan kepercayaan yang menggunakan nalar, melainkan pada perasaan. Magi memberikan kepuasan pada kebutuhan-kebutuhan tertentu dari individu. Pada umumnya dapat dikatakan bahwa magi ditujukan pada yang profan dan yang kongkret, sedangkan religi cenderung terpusat pada cita-cita umum yang lebih abstrak sifatnya. Suatu pembatasan yang memuaskan antara religi dan magi tidak diberi oleh Hubert dan Mauss, namun lebih condong untuk mengemukakan magi sebagai produk sampingan dari religi. Semuanya ini tidak memberikan suatu garis umum yang bersifat teori. Akan tetapi uraian ini merupakan sumbangan pengertian mengenai gejala yang luar biasa rumitnya.

4. Les Formes élémentaires de la Vie religieuse (Bentuk-bentuk Elementer Kehidupan Religius)

Durkheim dalam banyak hal telah mengikuti penyelidikan terakhir Hubert dan Mauss ini. Watak magi yang sangat religius itu tidak lepas dari perhatiannya, akan tetapi pertimbangan bahwa magi dan religi berkali-kali merupakan kutub yang saling berlawanan, dan magi itu sering memiliki sifat yang profan, mendorongnya untuk mengadakan garis pemisah. Hal itu didapatnya dalam pemisahan antara Gereja dengan pendeta (pastor) dan jemaat terhadap dukun dengan para pelanggannya. Gagasan religius yang sesungguhnya, demikian *Durkheim*, adalah milik seluruh persekutuan yang mempersekutukan para anggotanya dalam kenyataan bahwa mereka membayangkan yang sakral dan hubungan yang sakral dan yang profan itu dengan cara yang sama. Mereka mengucapkan keyakinan mereka secara bersama dalam ritus yang sama. Magi justru lain persoalannya. Memang magi kadang-kadang secara umum ditemukan tersebar di kalangan para penganutnya, akan tetapi ritus magi tidak berdaya mempersekutukan mereka menjadi suatu kesatuan yang utuh. Gereja yang bersifat magi tidak ada. Dalam magi hanya terdapat ikatan dukun-pelanggan dan sifatnya sewaktu-waktu dan sementara. Itulah sebabnya mengapa ia dalam buku tersebut menambahkan kalimat pada definisi religinya yang terdahulu (suatu sistem gagasan dan praktek kepercayaan yang ada hubungannya dengan hal-hal sakral): "gagasan dan praktek kepercayaan yang mempersekutukan semua yang percaya itu dalam satu persekutuan moral, yang dinamakan Gereja".

Apakah dengan demikian semua religi perorangan dapat dinamakan magi? *Durkheim* dengan tegas menolaknya. Sesungguhnya, religi resmi gereja juga mengenal ibadah perorangan, yang merupakan bagian dari sistem kepercayaan. Hal ini terjadi pada doa. Sedangkan magi terbatas pada praktek, yang ditandai oleh relasi (sangat individual) dukun-pelanggan; praktek yang bersifat perorangan dan sementara, karena berkaitan dengan kebutuhan sementara, seperti sakit dan pertolongan di masa tanam. Pada hakikatnya itu berarti bahwa *Durkheim* bersama Hubert dan Mauss melihat ritus-ritus magi sebagai ritus yang bukan merupakan

bagian dari suatu kultus yang terorganisasi. Hal ini juga berarti bahwa teka-teki ritus juga dibiarkan tidak terjelaskan olehnya.

Lebih penting ialah pemecahan yang ditemukan untuk memisahkan sakral dari profan dalam religi. Sebagai titik tolak dipilihnya totemisme, yaitu religi dari daerah kebudayaan yang paling primitif di dunia, Australia, dengan struktur sosialnya yang lebih sederhana dari yang terdapat di tempat lain. Religi yang terdapat di daerah ini ialah totemisme. Totemisme ini menolong klan tidak saja dalam soal nama akan tetapi juga dalam soal lambang. Dalam menganalisa bahan yang tersedia, ternyata bahwa yang dianggap benar-benar keramat bukanlah totem sebagaimana adanya, akan tetapi lambang totem. Hal itu dibuktikan dengan adanya pemujaan yang dinikmati oleh *churinga*, benda-benda sakral yang dihias dengan lambang totem, yang disimpan di tempat-tempat rahasia. Pada lambang inilah kultus itu ditujukan. Dalam lambang itu terdapat suatu kekuatan bukan-pribadi yang gaib yang diwakili, *mana*, yang menimbulkan ketakutan maupun hormat. Benda itu dapat dinamakan juga dewa klan bukan-pribadi.² *Mana* terdapat dalam ukuran terbanyak pada lambang, akan tetapi juga pada totem, dan dalam keadaan tertentu, juga pada manusia—lebih-lebih orang-orang tua—mendapat bagian. Juga mereka ini keramat atau sakral.

Untuk menjelaskan terjadinya kepercayaan ini, ada gunanya untuk merenungkan bahwa masyarakat dan dewa mempunyai banyak persamaan. Keduanya melindungi, membantu, dan memperbaiki manusia yang bersikap hormat terhadap mereka dan merasa berkewajiban dan terikat secara moral terhadap dewa maupun terhadap masyarakat. Perintahnya ditaati bukan karena paksaan, melainkan demi hati nurani mereka. Dalam hati nurani itu sendiri kekuatan kolektivitas bekerja dalam diri kita dan kita menjadi sadar akan tuntutan-tuntutannya. Secara panjang lebar Durkheim menguraikan arti dan kekuasaan persekutuan untuk akhirnya sampai pada penerapan wawasan tersebut pada klan Australia.

Klan itu secara normal hidup tercerai-berai. Para anggota klan mengembara keliling dalam kelompok-kelompok kecil (keluarga). Akan tetapi kadang-kadang mereka berkumpul, sesekali untuk beberapa hari, kadang-kadang bahkan berbulan-bulan berturut-turut. Pertemuan bersama ini memberikan kegairahan yang sangat besar. Tarian liar atau ritus-tirus menjadi bukti yang jelas tentang hal itu. Saling bertemu kembali adalah sesuatu yang memancarkan kekuatan. Setiap orang merasa menjadi lebih kuat. Dalam keadaan demikian, manusia menggunakan suatu lambang, suatu tanda, yang menyatakan persatuan kelompok. Lambang itu menjadi simbol kekuatan regeneratif dari pertemuan dan kebersamaan. Setiap benda bisa digunakan untuk itu, dan adalah khas bahwa tempat-tempat keramat totem selalu terletak di tempat-tempat di mana totem itu sering terdapat. Jelas bahwa yang dipilih sebagai simbol ialah apa yang mudah dan berada di dekat tempat itu yang merupakan ciri khas dari tempat pertemuan bersama dahulu dan sekarang. Berkat adanya totem tersebut, klan mendapat identitasnya yang lebih jelas. Tanpa nama dan simbol, kurangnya arti kongkret kelompok itu. Dengan nama dan lambang, kelompok adalah suatu realitas. Kekuatan, yang telah menjiwai mereka selama dalam keadaan

²Istilah *mana* (atau padanannya) tidak terdapat di Australia. Durkheim dalam hal ini memperkenalkan istilah itu, oleh karena totemisme Amerika mengenal pengertian *mana* (suatu titik lemah dalam penjelasannya, meskipun harus diakui bahwa hormat besar yang diberikan dalam memperlakukan benda-benda tersebut memang memberikan alasan untuk menghubungkannya dengan *mana*. Tentang kekeramatan *Churinga* tidak terdapat keragu-raguan).

kebersamaan itu, dialihkan kepada lambang yang mewakili klan. Pemujaan, yang dinikmati benda itu, bukan didasarkan pada suatu kekhilafan, tetapi berdasarkan suatu kenyataan, yakni kenyataan bahwa di luar individu ada sesuatu yang lebih besar dari dirinya, yakni persekutuan yang daya kerjanya dialami sebagai dewa, sebagai *mana*. Itulah *mana* yang sakral dan sekarang menjadi jelas di mana timbulnya pertentangan antara sakral-profana. Masa sakral dan tempat sakral adalah masa dan tempat untuk mengadakan pertemuan. Kemudian orang kembali kepada kehidupan yang profana yang bagi orang-orang ini hidup dalam keadaan tercerai-berai. Jadi yang sakral itu berkaitan dengan kontraksi dari masyarakat, yang profana berkaitan dengan tercerai-berai, buyarnya masyarakat itu menjadi individu-individu masing-masing dalam kelompok-kelompok kecil-kecilan.

Dalam lambang totem manusia itu memuja klannya, artinya, masyarakatnya. Dari sumber pemujaan totem ini, bisa diterangkan animisme, maupun kepercayaan pada dewa-dewa. Manusia ikut ambil bagian dalam mana klan yang terpusat dalam lambang totem. Hubungan itu ditegaskan oleh kenyataan bahwa leluhur-totem, yang erat pertaliannya dengan simbol klan, atau seorang leluhur dari tingkat rendah dapat mereinkarnasi dalam diri anak-anak klan. Pada orang-orang Aranda, seorang wanita itu menjadi hamil, kalau benih yang hidup dari leluhur demikian itu menerobos masuk tubuhnya dan menandakan kehadirannya dengan gerakan mula-mula dari pembuahan itu. Benih yang hidup itu adalah totem dan kadang-kadang dibayangkan dalam bentuk batang kayu kumbang *churinga* (*churinga* ialah kayu kumbang atau juga lambang-totem). Jadi, dalam diri anak itu, dari semula sudah ada sedikit dari *mana* sesuatu yang sakral, dari klan. Hal itu dapat disebut jiwa, namun pengertian jiwa itu baru mendapat bentuknya yang sesungguhnya melalui pekerjaan hati nurani yang membuat manusia itu sadar, bahwa di luar dirinya ada sesuatu yang mengingatkan dia kepada kekuasaan yang lebih tinggi; kekuasaan lebih tinggi yang identik dengan persekutuan dan yang berbicara melalui suara hati nuraninya. Jadi kekekalan jiwa itu asalnya juga dari prinsip kekekalan totemisme, yaitu *mana* dari klan, yang sama kekalnya dengan klan itu sendiri. Sesuai dengan kenyataan tersebut, para pendiri klan adalah makhluk dari zaman *Alcheringa*—zaman purba mitis—yang hidup terus kekal sementara jiwa orang-orang biasa sesudah beberapa kali reinkarnasi dapat dimusnahkan.

Sekali pengertian tentang jiwa ini mendapatkan bentuknya, maka dasar bagi terjadinya aneka ragam roh telah diletakkan. Roh-roh jahat bisa juga termasuk di dalamnya. Jelasnya, hal-hal yang jahat juga terdapat di dalam hidup dan dalam masyarakat dan juga hal-hal yang jahat tersebut mendapatkan bentuknya. Menurut analogi religi, demikian pula halnya roh-roh jahat magi itu terjadi. Namun pokok tersebut tidak dibahas lebih lanjut oleh Durkheim karena ia menempatkan magi di luar religi. Ia melihat dalam roh-roh jahat magi itu tumbuh kepercayaan menurut analogi religi, suatu pokok yang tidak diperincinya lebih lanjut.

Memang mengenai inisiasi, ia menguraikannya secara terperinci. Ketika itu seluruh *moiety* lalu berkumpul bersama. Berbagai-bagai klan, bahkan kadang-kadang *moiety*, dalam jumlah yang lebih besar datang berkumpul untuk keperluan inisiasi. Dalam situasi tersebut kita dihadapkan dengan roh-roh yang mewakili seluruh *moiety* dan bahkan lebih dari satu *moiety*. Roh-roh semacam itu adalah pendiri organisasi *moiety* dan ritus-ritus inisiasi, penemu-penemu kayu-kumbang yang identik dengan

churinga, para penemu api dan senjata; mereka adalah para pahlawan tulen budaya yang suaranya adalah kayu-kumbang, sedangkan gemuruhnya mengejutkan dan menjauhkan perempuan dan anak-anak. Pahlawan-pahlawan budaya ini adalah simbol pergaulan hidup manusia yang menyeluruh dan karenanya dapat diasosiasikan dengan kosmos seluruhnya dan tumbuh terus menjadi semacam makhluk tertinggi yang menciptakan matahari, bulan, dan manusia. Bahwa hal-hal semacam itu telah terjadi, penegasannya ditemukan oleh Durkheim dalam kenyataan bahwa beberapa makhluk tertinggi Australia diasosiasikan dengan binatang-binatang totem (burung) tertentu.

Durkheim membedakan kultus dalam kultus negatif dan positif. Yang negatif terdiri dari usaha untuk mengadakan tabu. Tujuan dari bentuk kultus ini ialah membuat yang sakral tetap terpisah dari yang profan atau menyiapkan manusia untuk mengadakan kontak dengan yang sakral melalui penyucian. Dari penjelasannya kembali ternyata bahwa yang sakral itu harus diidentifikasi dengan kolektivitas, sedangkan yang profan dengan individu (dan bersamaan itu *egoism*) yang mulai merintis jalannya (lihat misalnya halaman 453).

"Culte positif" dibentuk oleh ritus. Di dalamnya termasuk antara lain korban, yang dipandangnya, juga oleh *Robertson Smith*, sebagai sajian totem, suatu komuni, yang membuat para penganut ikut serta dengan yang suci, lewat makan totem. Efek yang sebenarnya dari ritus itu ialah, bahwa dengan hadir bersama dan bertindak bersama, kesatuan dan persatuan masyarakat dapat dimantapkan dan solidaritas di antara mereka masing-masing diperkuat. Hal ini juga terjadi dengan ritus-ritus mimik (gerak anggota badan), yang menggambarkan kesatuan dan persatuan manusia dan totem. Selanjutnya yang menarik perhatian ialah pembahasan ritus-ritus kematian, yang hingga saat itu dipandang sebagai produk ketakutan akan kematian. Salah, kata Durkheim, sebab jika ini benar demikian, maka setelah matinya kaum kerabat yang ditangisi itu akan sangat berubah, sehingga mereka itu menjadi begitu jahat. Studi lebih lanjut mengenai ritus-ritus tersebut mengungkapkan bahwa banyak dari pernyataan duka cita itu tidak spontan sifatnya. Bela sungkawa adalah suatu demonstrasi. Persekutuan telah mengalami kehilangan dan sekarang harus ditunjukkan, betapa mereka ikut berduka cita dan khususnya mempertimbangkan wanita yang karena rendah posisi sosialnya untuk menyatakan duka cita secara berlebihan. Ritus bukanlah akibat dari takut akan orang mati, tetapi takut akan kematian mengakibatkan adanya ritus. Dan lagi ritus-ritus itu, sebaliknya merupakan unsur pendorong bagi kepercayaan akan kelangsungan hidup dari yang mati, sebab semua yang diperbuat karena duka cita tersebut akan mendapat arti kalau yang mati itu terus hidup. Di samping itu ritus—seperti semua ritus—memberikan manfaat kepada solidaritas kelompok. Ritus-ritus itu meneguhkan saling keterikatan di antara mereka dan dengan demikian membentuk sarana yang ampuh untuk meneguhkan solidaritas mekanis. Inilah yang merupakan sarana pengikat, tidak saja dalam masyarakat kecil, akan tetapi untuk sebagian juga dalam masyarakat besar, yang sedang menempuh jalan ke solidaritas organis, namun yang belum mencapai ujung akhirnya.

5. Kritik

Memang sudah pada tempatnya di sini, kalau dari buku yang berhalaman 640 itu masih banyak lagi yang dapat dikutip. Namun hal itu akan membawa kita terlalu jauh

dalam perincian. Pertama-tama, yang diperlukan ialah mempelajari teori-teorinya dalam kesefuruhannya. Dengan berbuat demikian, beberapa pokok yang positif dapat dikemukakan. Untuk itu, pertama-tama yang tercakup di dalamnya ialah realisme yang lebih besar sebagai akibat dari keinginan untuk memandang religi sebagai fakta sosial, sebagai hal yang harus dilukiskan dan dipelajari. Hal ini menuntut perhatian yang lebih teliti terhadap berbagai perincian dan pertalian yang terdapat pada para penulis terdahulu. Latar belakang budaya dan penentuan fakta-fakta, sekarang benar-benar dilibatkan dalam penyelidikan. Hal ini tidak berarti bahwa pendirian yang ditetapkan selalu memberi manfaat sepenuhnya. Durkheim sendiri, misalnya, tidak melihat bahwa dengan istilah totemisme itu ia telah memasukkan suatu pengertian, yang dalam konsistensi internnya tidak cukup dipertimbangkan olehnya. Sebenarnya, apa yang dinamakan totemisme itu, tidak ada. Yang ada ialah religi moiety. Memang Durkheim berjasa dalam memberikan metoda yang lambat-laun menumbuhkan pengenalan yang lebih baik akan pengertian tentang totemisme, suatu pengertian yang sekali lagi mengukuhkan relasi antara masyarakat dengan religi.

Jasa yang lain dari karyanya ialah penemuannya bahwa religi mempunyai fungsi yang bernilai sosial. Ritus memperkokoh kesatuan di antara anggota masyarakat. Dengan mengaitkan yang sakral dengan masyarakat dan yang profan dengan individu, memang pertentangan antara sakral dan profan sama seperti pertentangan antara masyarakat dengan individu telah dibawa ke aspek yang lain, akan tetapi bersamaan itu juga telah direlatifkan olehnya dengan menegaskan, bahwa yang sakral itu juga ada dalam diri individu, yang sebagai anggota persekutuan, harus ikut serta dalam yang sakral. Dengan demikian sekaligus dipecahkan soal pertentangan di mana *Hubert dan Mauss* (dan *Hertz*) melibatkan diri dengan memutlakkan pertentangan sakral-profan sehingga setiap alasan untuk ikut serta dalam yang sakral, nampaknya bagi manusia menjadi batal. Bagi Durkheim alasan itu jelas: dengan memasuki suasana sakral, individu diikutsertakan lagi dalam kehidupan masyarakat di mana ia menjadi bagiannya.

Akhirnya juga formalisme dalam definisinya juga terhitung sebagai jasa Durkheim. Formalisme membantu dalam penyusunan bahan. Tanpa menghilangkan segala kritik yang bisa dilancarkan terhadap pertentangan sakral-profan, harus diakui bahwa pertentangan itu telah ikut membantu membuat bahan tersebut dalam keseluruhannya menjadi mudah diselidiki. Demikian pula halnya dengan ritus-ritus, seperti pada korban, suatu tatanan tertentu dapat dikenali; suatu keuntungan penting untuk menghargai tindakan yang sebelumnya dilihat sebagai hal yang hampir selalu tidak rasional dan tidak dapat dimengerti.

Di samping itu terdapat cukup alasan untuk melakukan kritik terhadap:

- a. terjadinya religi dari totemisme;
- b. definisi tentang sakral;
- c. pembatasan mutlak antara kategori sosial dari kategori psikologi;
- d. korelasi yang terlalu sempit antara religi dan masyarakat;
- e. ketidakmampuan menempatkan magi;
- f. pelukisan Durkheim tentang totemisme sebagaimana adanya.

Ad. a. "Penemuan" lambang klan oleh Durkheim dibiarkan terjadi ketika berlangsung perayaan pesta dengan kegairahannya, tari-tariannya, dan

seterusnya. Jadi pesta dan tarian itu sebelumnya sudah ada, sementara pesta dan tarian itu nyatanya baru dapat dimulai dengan sungguh-sungguh setelah lambang tersebut menyatakan kesatuan mereka. Uraian ini merupakan suatu penjelasan dalam lingkaran yang berulang, dengan menjelaskan bahwa fungsi religi (dalam hal ini totemisme) terletak dalam memelihara serta meningkatkan solidaritas klan, sementara totemisme itu sendiri adalah produk solidaritas klan. Penyesalan tentang jalan pikiran berlingkar ini dibuat oleh banyak penulis terhadap Durkheim. Terlepas dari itu, atas dasar hal yang lain prioritas lambang juga harus dianggap sebagai suatu problema. A.R. Radcliffe-Brown benar dengan mencatat bahwa lambang dalam totemisme Australia sama sekali tidak menempati tempat yang demikian penting seperti yang diberikan oleh Durkheim. Lambang ini tidak ada pada totem-kelamin, totem-moiety, dan totem-seksi "and even for clan totems there are many tribes that do not make any representations of their totems" (*The sociological theory of totemism*, 1924, dalam *Structure and Function in Primitive Society*, hlm. 125).

Ad. b. Pertentangan sakral-profana menurut Durkheim sumbernya terletak dalam lingkungan hidup di Australia dengan pertentangan yang tajam antara kontraksi dan distraksi sosial sebagai akibat musim. Penjelasan ini adalah basis yang luar biasa sempit, sebab keadaan Australia pada hakikatnya merupakan suatu pengecualian. Tetapi sebaliknya, dalam segi lain kemutlakan pertentangan sakral-profana telah dilenyapkan oleh Durkheim. Bilamana yang sakral adalah kelompok sebagaimana adanya, maka individu yang menjadi anggota kelompok juga ikut serta dengan caranya sendiri dalam yang sakral. Jadi bukanlah suatu pertentangan, kalau manusia berusaha mendapatkan atau menyimpan sedikit dari yang sakral tersebut, juga tidak bila anak-anak, sebagai reinkarnasi dari seorang leluhur, mendapat bagian dari *mana* kelompok. Keberatan yang dapat dikemukakan terhadap teori korban Hubert dan Mauss tentang hal ini, dengan uraian tersebut memang sudah tertampung. Namun tidak seluruhnya tertampung, sebab yang sakral dengan pelukisannya sebagai "terlarang dan terpisah" tetap diberi definisi yang tidak baik. "Terlarang" pada hakikatnya hanyalah yang cemar. Akan tetapi yang murni, yang bermanfaat, yang suka membantu, itu yang dicari. Namun tetap "terpisah", melainkan tidak terlarang bahkan dicari dan definisinya mestinya berbunyi "apa yang terpisah dan dicari atau dihindari". Yang dicari itu *fas*, yang murni, yang suci; yang dihindari ialah yang cemar, *nefas* yang tetap tabu.

Definisi yang tidak sempurna itu dalam hal ini mempunyai akibat yang jauh jangkauannya. Definisi itu menyebabkan pertentangan sakral-profana dibawa ke aspek yang lain. Yang profana itu tidak selalu profana, sedangkan usaha untuk *mencari* yang sakral tidak cukup diberi perhatian.

Ad. c. Cara yang digunakan oleh Durkheim untuk mendefinisikan fakta sosial mengurangi kenyataan, bahwa lokus segala kebudayaan ada di dalam manusia. Kenyataan itu menyebabkan bahwa pertumbuhan pembagian pekerjaan atau pembagian tugas sosial seluruhnya harus dinyatakan

sebagai pertumbuhan *densité démographique* (kepadatan demografis) dan kepadatan kontak sosial, yakni faktor-faktor sosial dari luar, di mana manusia perorangan tidak mempunyai pengaruh yang berarti. Meskipun begitu, pengaruh semacam itu ada. Seorang yang melancarkan suatu gagasan baru dapat mengakibatkan suatu perubahan sosial yang amat penting. Untuk Durkheim, bagi orang yang mempunyai gagasan, hanya ada tempat, bilamana gagasan tersebut dapat diterangkan sebagai hasil dari perubahan dalam salah satu dari tingkat kepadatan tersebut. Hal ini tidak dapat diterima. Gagasan-gagasan dilahirkan dari berbagai jenis reaksi, reaksi yang memang ada sebabnya atau korelasinya di dalam masyarakat, akan tetapi semata-mata tidak tergantung dari faktor-faktor kepadatan ini. Dan faktor kepadatan juga tidak selalu dapat diterangkan di luar semua psikologi perorangan. Per saldo psikologi itu adalah bagian dari gejala manusia.

- Ad. d. Korelasi antara religi dan masyarakat terlalu eksklusif. Hal ini mengakibatkan bahwa komponen-komponen kosmos dari mitos dan ritus harus dijelaskan sebagai simbol kelompok-kelompok masyarakat. Tentu saja benar bahwa kelompok-kelompok masyarakat berulang-ulang memilih simbol, yang diambil dari alam, akan tetapi ini tidak berarti bahwa alam harus dilihat semata-mata sebagai leverensir simbol bagi kelompok dan tindakan manusia. Hal ini disangkal oleh kenyataan bahwa simbol-simbol ini sering membentuk kosmologi yang memberikan sosok pada dunia bukan manusiawi. Manusia tidak hanya tergantung pada masyarakatnya saja. Manusia juga tergantung pada lingkungan alamnya. Dan tidak dapat dipahami, mengapa lingkungan alam itu justru tidak dalam masa-masa pembaharuan (musim semi, musim hujan, dan lain-lain) memberikan kesan semacam itu kepadanya seperti pada kelompok-kelompok dalam masa-masa kontraksi sosial dan kemudian menyebabkan reaksi yang semacam itu juga. Tidak cukup dasarnya untuk memandang peran alam dalam religi itu sebagai akibat.

Dalam hubungan ini timbulah pertanyaan atau pikiran, apakah yang menjadi dasar dari karangan tentang pengertian klasifikasi itu benar bisa diterima? Apakah itu bentuk-bentuk sosial yang menentukan kategori atau apakah bukan kategori yang menentukan bentuk sosial? Fakta bahwa prinsip bagi-dua dalam masyarakat primitif begitu kuat pengaruhnya, lebih menunjukkan pada kenyataan struktural jiwa manusia sebagaimana adanya daripada hasil kebetulan perkembangan sosial yang di dalam skema kelompoknya tentu tidak terikat pada pembagian-dua. Jumlah kelompok dalam suatu masyarakat adalah soal kejadian kebetulan secara insidental. Cara yang digunakan untuk menertibkan kelompok-kelompok dalam kesatuan yang lebih besar—ingat pada cara yang digunakan untuk menyusun ke-19 klan Zuni ke dalam 7 kelompok yang rapih—bukanlah hal yang insidental. Tatanan itu terjadi menurut suatu prinsip tertentu. Bersama dengan *Hertz* pertentangan sakral-profana dapat disimpulkan. Namun tidak menarik. Tidak ada alasan untuk menganggap bahwa pertentangan itu lebih fundamental daripada pasangan pertentangan terang-gelap, lelaki-perempuan, atas-bawah, dan seterusnya. Lebih banyak yang dicakup bilamana

pasangan-pasangan pertentangan itu disimpulkan seperti yang dilakukan oleh *Levi-Strauss* dari prinsip struktur jiwa manusia yang jelas berpikir dalam bentuk pertentangan. Ketergantungan dari sumber pertentangan sakral-profana pada keadaan Australia yang khas adalah suatu basis yang terlalu sempit untuk menjelaskan gejala pemikiran dalam bentuk pertentangan yang demikian universal.

- Ad. e. Ketidakkampuan teori untuk menjelaskan magi dan bahkan untuk melukiskan secara jelas, bilamana orang dihadapkan dengan magi dan bilamana tidak, merupakan suatu kekurangan yang serius. Dengan cara demikian tidak suatu persoalan penting pun yang dapat diselesaikan.
- Ad. f. Dengan bertitik tolak dari totemisme, Durkheim telah memilih suatu basis yang dapat diperdebatkan. Dua tahun sebelum terbitnya buku Durkheim, *Goldenweiser* telah melancarkan kritik atas pengertian totemisme, yang dalam beberapa segi bersifat melumpuhkan. Kita telah membahasnya secara terperinci. Yang masih harus dicatat, kritik terhadap totemisme tidak dapat membantah begitu saja tafsiran Durkheim atas fakta-fakta Australia, sebab fakta-fakta itu memperlihatkan jelas-jelas, bahwa dalam religi simbol-simbol klan benar-benar memainkan peran. Relasi antara religi dan masyarakat merupakan inti penjelasan Durkheim dan dalam hubungan ini totemisme akhirnya hanya mempunyai fungsi pelayanan.

Jadi, ada sejumlah alasan untuk tidak setuju dengan Durkheim. Alasan untuk memperhitungkan pandangannya setidak-tidaknya sama pentingnya. Apa pun keberatan yang dapat dikemukakan terhadap tafsiran fakta-faktanya, Durkheim telah mengajarkan kita untuk menghormati fakta-fakta itu, melukiskannya tanpa dikeruhkan oleh prasangka dan mengklasifikasinya menurut ciri-ciri lahiriah, sehingga campur-baurnya penilaian-penilaian yang bersifat afektif, meskipun tidak ada, setidak-tidaknya menjadi terbatas. Pendekatan Durkheim pada materi, langsung menuju ke arah strukturalisme modern. Sambil mengikuti sebagian dari jejaknya, bentuk ini berusaha untuk menyelidiki bentuk-bentuk klasifikasi orang-orang primitif dengan menerapkan skema-skema klasifikasi yang formal dan masuk akal. Dengan demikian semakin menjadi jelas bahwa bentuk-bentuk klasifikasi itu benar masuk akal dalam kerangka di mana mereka itu digunakan.

6. Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939)

L. Lévy-Bruhl, seorang ahli filsafat, menduduki tempat yang sama sekali tersendiri di kalangan para ahli teori Prancis, yang pernah melaksanakan kariernya sebagai gurubesar pada Universitas Sorbonne, ketika ia muncul dengan buku pertamanya di bidang etnologi, *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures* (Fungsi mental dalam masyarakat rendah; 1910). Titik tolaknya merupakan pertentangan antara gagasan kolektif dan gagasan perorangan seperti yang telah dirumuskan oleh Durkheim, akan tetapi konsekuensinya diterapkan lebih jauh daripada Durkheim. Memang Durkheim telah menjelaskan kategori-kategori pemikiran itu sebagai produk pemikiran kolektif, akan tetapi dalam mengolah pikiran ini Durkheim tidak

lebih jauh daripada memberitahukan adanya perbedaan yang jelas dalam sistem klasifikasi dan perbedaan arti dalam peran yang dipegang oleh emosionalitas. Dalam persekutuan primitif, emosionalitas menentukan bagi pertalian kemasyarakatan (solidaritas). Emosionalitas tersebut ditopang oleh religi yang dalam masyarakat primitif memainkan peran yang lebih besar daripada dalam masyarakat modern di mana solidaritasnya adalah produk dari spesialisasi dan pembagian kerja. Levy-Bruhl maju lagi selangkah. Ia memperinci lebih lanjut perbedaan-perbedaan prinsipil dalam mentalitas yang berkaitan dengan emosionalitas yang diduga lebih besar itu.

Ia bertitik tolak dari pengalaman bahwa orang-orang primitif, meskipun dalam kehidupan mereka sehari-hari sebagai individu berpikir hampir sama seperti kita, namun dalam gagasan kolektif mereka itu sama sekali lain. Demikian lainnya, sehingga kita tidak dapat mengikuti mereka. Jadi yang menjadi persoalan adalah gagasan kolektif, yang ciri-cirinya dapat dikenali karena:

- a. umum bagi semua anggota persekutuan
- b. diwariskan dari angkatan ke angkatan
- c. menekan terhadap individu dan menimbulkan rasa hormat, takut, pemujaan, dan seterusnya terhadap obyeknya.

Levy-Bruhl mengikuti jejak Durkheim dalam hal ini. Itu pun juga dilakukannya dalam penjelasannya. Gagasan kolektif itu memiliki eksistensinya sendiri, tidak tergantung pada individu, menaati hukumnya sendiri dan yang tidak dapat diterangkan melalui psikologi. Gagasan kolektif adalah produk dari kepercayaan, yang harus dipandang sebagai fakta sosial. Hal ini berarti bahwa gagasan-gagasan itu merupakan bagian dari sistem sosial, yang berlainan bagi setiap masyarakat. Nah sekarang ada berbagai tipe masyarakat. Ini adalah juga gagasan Durkheim, gagasan yang sebelumnya hanya mendapatkan perhatian yang terbatas. Tipe-tipe ini semua mempunyai sejumlah corak yang umum, seperti bahasa, suatu perlengkapan tradisi, dan lain-lain. Akan tetapi ada juga perbedaan-perbedaan besar, bahkan demikian besar, sehingga oleh Levy-Bruhl perbedaan itu diumpamakan dengan binatang bertulang belakang dan binatang yang tidak bertulang belakang (bandingkan pertentangan antara solidaritas organis dan solidaritas mekanis). Orang pun harus menerima bahwa pertentangan itu disertai dengan perbedaan yang senilai dalam mentalitas. Pada perbedaan-perbedaan itulah studinya dicurahkan.

Perbedaan-perbedaan ini—ini tetapkan lebih dahulu—bukanlah perbedaan struktur di dalam otak, akan tetapi perbedaan dalam gagasan kolektif. Namun perbedaan-perbedaan ini besar. Dalam pemikiran Barat gagasan itu merupakan gejala yang benar-benar kognitif. Unsur-unsur emosional dan motoritas telah hilang dari pemikiran itu, unsur-unsur yang merupakan bagian dari gagasan kolektif orang-orang primitif. Sumber unsur-unsur emosional dan motoris dalam pemikiran primitif itu dicarinya terutama dalam hal-hal yang biasanya timbul dari keadaan yang sangat berpengaruh pada perasaan (misalnya inisiasi; dalam hubungan ini, selain itu, harus diingat akan watak emosional dari solidaritas mekanis. Karena suasana emosional, gagasan-gagasan itu berwarna mistik. Sementara orang-orang itu melihat dengan pandangan seperti kita ini, jiwa mereka lain. Tidak tertuju pada obyektivitas, akan tetapi pada yang gaib dan rahasia. Suatu gambaran dari sesuatu yang menjadi sesuatu, mengandung hidup yang benar. Nama dan bayangan seseorang pada hakikatnya

terdapat hubungan mistik dengan pemiliknya. Impian bukanlah tipuan, akan tetapi mengungkapkan secuil kebenaran, ada hubungannya dengan peristiwa-peristiwa nyata. Dukun melihat hal-hal yang tersembunyi bagi orang lain. Sebab dukun mempunyai pengetahuan tentang hubungan-hubungan mistik yang mengaitkan segala dengan segalanya. Dan hal ini tidak dipandang sebagai sesuatu yang tidak wajar atau yang gaib, karena pemisahan tersebut tidak dikenal oleh orang-orang primitif. Bagi mereka hanya ada satu dunia, suatu realitas, dan ini adalah mistis.

Terlalu jauh untuk mengatakan bahwa gagasan-gagasan kolektif itu tunduk pada hukum logika yang lain dari hukum kita. Alhasil, kita dapat mempelajari bahasa mereka dan mengerti akan mereka. Jadi bagi suatu kesimpulan yang demikian jauh jangkauannya, tidak cukup dasarnya. Akan tetapi kita benarkan, bahwa sejumlah ahli yang mengenal baik orang-orang primitif, menunjukkan, bahwa mereka tidak akan pernah sepenuhnya dapat memahami mereka. Pada suatu titik mereka itu berpikir lain dengan kita. Dalam peristiwa-peristiwa, mereka itu melihat sesuatu yang mistik dan salah satu keanehan pemikiran mereka ialah, bahwa mereka tidak menerima adanya unsur kebetulan. Di dalam peristiwa-peristiwa dan di dalam benda-benda yang lebih dominan adalah unsur mistik, yang berarti adanya partisipasi mistik, yang mengikat semuanya dengan semuanya. Sebagai contoh ia mengutip sejarah yang diceritakan oleh zendeling Edelfelt kepada kita tentang penyakit menular di Port Moresby (Papua Niugini), yang pada waktu itu masih bernama Motumotu. Mula-mula orang melemparkan penyebab itu pada domba oleh karena itu domba lalu dipotong. Setelah itu tidak menolong, maka mereka mendakwanya kepada potret Ratu Victoria di sekolahan, suatu potret yang sebelumnya membangkitkan pujian dan oleh Edelfelt dibela lebih gigih dan lebih efektif daripada dombanya.

Ada sesuatu yang aneh dalam cara berpikir mereka tentang kausalitas, seperti dilihat oleh orang-orang primitif. Jika ada yang meninggal karena luka-lukanya, yang bisa dilihat oleh siapa pun, maka yang dipersalahkan tentang kematian itu, ialah ilmu sihir. Hubungan mistik di antara benda-benda lebih diutamakan daripada kausalitas yang wajar dan dalam hubungan ini Levy-Bruhl berbicara tentang "hukum partisipasi". Sifat berpartisipasi pemikiran orang-orang primitif ini ternyata istimewa jelas dalam pengertian-pengertian seperti *mana*, *wakanda*, *orenda*, dan lain sebagainya yang kesemuanya memberi bentuk pada hubungan mistik ini. Pemikiran ini adalah pemikiran sintetis, yang mengabaikan prinsip bertentangan dan terutama menaati hukum partisipasi. Dengan demikian pemikiran ini belum berarti a-logis atau anti-logis; dalam banyak hal pemikiran tersebut cukup logis, namun ia mengabaikan keharusan untuk menahan diri dari pertentangan-pertentangan dan oleh karenanya ia beranggapan, bahwa pemikiran ini dapat dilukiskan dengan menamakannya pra-logis.

Ada hubungan jelas antara pemikiran sintetis yang berpartisipasi ini dan bentuk masyarakat. Manusia baru berhasil melepaskan diri dari cara pemikiran ini, bilamana ia dapat membebaskan diri dari pemikiran sosialisasi total, kebersamaan di antara mereka masing-masing yang khas bagi bentuk kehidupan primitif. Bentuk kehidupan primitif ini adalah pokok yang diambilnya lagi dari Durkheim yang dalam bukunya *Over de Sociale Werkverdeling* sudah menunjukkan pada ketiadaan variasi perorangan dalam kelompok primitif, yang kebersamaannya dipersatukan oleh

solidaritas (mekanis) di antara mereka masing-masing.³ Pada tingkat perkembangan yang lebih tinggi dan meningkatnya proses individualisasi, demikian Levy-Bruhl, lunturlah partisipasi antara hal-hal yang nampaknya wajar dalam pemikiran sosialisasi yang mutlak. Pemikiran individu semakin berkembang dan ini disertai dengan suatu proses di mana juga gagasan-gagasan kolektif lambat-laun dibersihkan dari pertentangan-pertentangan yang ketat. Selain itu, pemikiran berpartisipasi itu tidak lenyap sama sekali, sebab jiwa selalu saja berusaha mencapai pengetahuan yang lebih mendalam daripada yang dapat diperoleh dengan logika murni. Dan demikian juga dengan mentalitas kita, jelasnya di bidang religi dan kesenian, masih juga sedikit yang tersisa dari ikatan mistik semacam itu di antara semua hal, yaitu yang pra-logis (453-455). Namun peran pemikiran berpartisipasi itu lebih berkurang pada kita. Sementara pemikiran individunya pada orang-orang primitif itu sama logisnya seperti kita, gagasan kolektif di kalangan mereka menduduki tempat yang lebih besar. Dan justru gagasan kolektif ini yang berpartisipasi, pra-logis dan mistik. Gagasan kolektif itu adalah produk bentuk masyarakat yang merangsang pemikiran ini.

Dalam bukunya, Levy-Bruhl memberikan sejumlah besar contoh, yang harus membuktikan dan melukiskan mentalitas yang aneh ini. Adalah menarik perhatian bahwa contoh-contoh itu, tanpa kecuali, dikutip dari bidang religi. Buku-buku yang kemudian, tidak mengadakan perubahan dalam teori, seperti yang telah dikembangkan dalam *Les Fonctions Mentales: La Mentalité Primitive* (Mentalitas Primitif; 922), *L'Ame primitive* (Jiwa Primitif; 1927), dan *La Mythologie Primitive* (1935), semuanya menganut teori yang sama dan lebih banyak contoh. Meskipun demikian, nampaknya Levy-Bruhl pada akhir hidupnya melepaskan pandangan-pandangan ini. Dalam peninggalannya—ia meninggal dalam tahun 1939—orang menemukan sejumlah tulisan, yang oleh M. Leenhardt dalam tahun 1949 diterbitkan di bawah judul *Les Carnets de Levy-Bruhl* (buku-buku catatan Levy-Bruhl). Tidak diketahui, apakah Levy-Bruhl menghendaki terbitan semacam itu dan oleh karena itu, bagi saya, nampaknya tidak benar untuk menggunakan buku tersebut sebagai bahan. Terlepas dari hal itu, bukan *Carnets*, melainkan *Fonctions Mentales*-nya yang menentukan sumbangan Levy-Bruhl dalam membentuk teori. Di dalamnya disinggung suatu problema yang sangat penting dan kita harus menjawab pertanyaan, apakah problema itu sudah dipecahkan secara memuaskan.

Kita tetapkan lebih dahulu, bahwa problemanya penting. Keanean pemikiran primitif menimbulkan banyak kesulitan yang tidak berkurang semenjak Freud menemukan di dalamnya sejumlah persamaan dengan psikopatologi penderita neurose dan dengan simbol impian. Levy-Bruhl bagaimanapun juga berjasa telah memajukan suatu problema penting. Masih ada jasanya yang kedua. Ia tidak mencari penyelesaian murah—seperti banyak pembacanya dengan secara tidak benar menyimpulkan dari karyanya—dengan mengemukakan perbedaan struktur antara jaringan otak orang-orang primitif dengan otak kita, suatu perbedaan struktur yang memang tidak pernah dibuktikan, namun telah dijadikan dalil dalam sejumlah penjelasan tanpa dasar anatomis apa pun yang dapat dikemukakan. Persamaan dengan penderita neurose modern selanjutnya lebih banyak menunjukkan persamaan

³Kebersamaan di antara masing-masing anggota kelompok seperti diketahui, sepenuhnya dibantah oleh penyelidikan etnografi di kemudian hari.

daripada perbedaan struktur. Akan tetapi masalah tersebut belum kita bahas sekarang. Yang dipertanyakan ialah, apakah pemecahan Levy-Bruhl itu sudah memuaskan. Jawabnya tidak. Tidak, karena aneka ragam alasan.

Pertama-tama Levy-Bruhl memilih contoh-contohnya terlalu berat sebelah. Semua contohnya bersumber dari lingkungan religius. Levy-Bruhl tidak memperhatikan gagasan kolektif yang ada hubungannya dengan pergaulan sosial, dengan kegiatan-kegiatan ekonomi dan teknis. Hubungan kekerabatan, seperti dengan saudara lelaki ibu, peraturan pertukaran barang-barang perkawinan, teknik menanam atau membuat perahu, semuanya didasarkan pada gagasan kolektif dan semuanya logis. Terhadap soal-soal semacam itu, Levy-Bruhl tidak memberikan perhatiannya dan orang tidak dapat menghilangkan kesan, bahwa ia telah sangat merendahkan jangkauan pengertian tentang gagasan kolektif. Sementara itu, hal ini berarti, bahwa ia tidak memberikan suatu analisa tentang pemikiran primitif, melainkan tentang religi primitif atau setidaknya-tidaknya tentang cara berpikir, yang khusus menjadi dasar religi. Bahwa mistik memegang peran penting di dalamnya nampaknya tidak begitu mengherankan. Mistik sesungguhnya khas bagi pemikiran religius. Akan tetapi identifikasi pemikiran dengan pemikiran religius ini, telah menutup jalan baginya sendiri untuk mendapatkan pengertian yang lebih baik tentang pemikiran profan, maupun pemikiran religius.

Ini disebabkan karena ia tidak meneliti secara kritis pengertian tentang pembayangan kolektif dan ini merupakan keberatan kedua yang serius terhadap teorinya. Jika ini tadinya dilakukannya, maka ia akan terbentur pada fakta yang tidak dapat dihindari, bahwa semua bahasa adalah sebongkah gagasan kolektif. Setiap kata adalah suatu model bagi pemikiran mereka yang menggunakannya. Semakin dalam orang menembus ke dalam materi ini, semakin jelas nampaknya, bahwa pertentangan gagasan kolektif terhadap gagasan individual tidak dapat digunakan. Pertentangan itu adalah suatu pertentangan yang tidak ada, titik. Kita tidak pernah sepenuhnya individual, tidak pernah sepenuhnya berbuat atau berpikir secara individual, dan juga tidak pernah sepenuhnya kolektif dengan alasan yang sederhana. Karena kolektivitas yang dipersoalkan di sini adalah secuil dari kita sendiri, sedang kita ini adalah sebagian dari kolektivitas. Kita sendiri adalah masyarakatnya, seperti juga masyarakat itu ada di dalam diri kita. Pertentangan masyarakat-individu bukan suatu pertentangan yang hakiki. Tetapi pertentangan itu adalah pertentangan yang telah bertahun-tahun menyibukkan etnologi. Akhirnya karya *Sapir, Benedict, Riton*, dan *Mead* memberi penjelasan mengenai segi ini dengan memasukkan pengertian kepribadian budaya.

Akhirnya keberatan ketiga, yang dikembangkan oleh *Henri Bergson* dalam karyanya *Les deux sources de la Morale et de La Religion* (Dua Sumber Moral dan Religi, 1932), sebuah buku yang dimaksudkan sebagai karya falsafiah, yang membahas dan menarik konsekuensi-konsekuensi dari *évolution créatrice*⁴ di bidang moral dan religi dan sebab itu hanya secara tidak langsung menarik perhatian kita. Kalau dikehendaki, buku itu dapat dikesampingkan sebagai spekulasi metafisis. Akan tetapi suatu spekulasi yang cerdas dan analisa yang diberinya tentang pemikiran

⁴Evolusi yang mencipta, suatu pengertian yang dikembangkan oleh Bergson dalam filsafatnya tentang hidup dan evolusi.

dalam masyarakat tertutup (primitif) bagaimanapun juga seimbang dengan jerih payahnya. Ia menunjukkan pada suatu hal yang aneh. Manusia menghayati dunianya sebagai dunia yang penuh pamrih, dunia yang menginginkan sesuatu daripadanya dan bermaksud baik terhadapnya. Ia melihat maksud baik itu terutama pada saat-saat krisis, di mana peristiwa tersebut berbicara kepadanya seakan-akan peristiwa tersebut merupakan pribadi baginya. Peristiwa mempunyai suatu maksud, suatu tujuan, yang ada kepentingannya bagi manusia. Setidak-tidaknya, demikianlah yang dialaminya dan merupakan suatu pertolongan baginya, bahwa peristiwa itu dialaminya. Kebetulan yang bersifat fatal dan tanpa arti itu, dengan demikian menjadi sesuatu yang manusiawi, menjadi suatu wajah yang dapat diajak berbicara, sesuatu yang dikenalnya baik atau setidak-tidaknya yang bisa dimengertinya. Hal ini sangat jelas diperlihatkan oleh suatu cerita yang dikutip dari *W. James*, mengenai gempa bumi yang dialaminya, dan menghancurkan San Francisco dalam tahun 1960. Ketika ia pergi untuk bertempat tinggal di sana selama setahun lamanya, seorang teman memperingatkan James, bahwa ia bisa mengalami gempa bumi di sana. Ketika gempa bumi itu benar terjadi, maka reaksi pertamanya: ini dia gempa bumi teman saya. Ia berbicara dengan gempa bumi itu seakan-akan teman lama dan ia lupa menjadi terkejut (*Les deux Sources*, hlm. 161 vlgg.). Bergson menerapkan hal ini pada manusia primitif. Dalam khayal harus dibayangkan manusia itu seperti ditinggalkan oleh naluri, terombang-ambing oleh intelek yang dikaruniakan kepadanya, namun tanpa pengetahuan dan pengalaman yang cukup untuk memadu hidupnya melalui peristiwa-peristiwa itu dengan selamat. Dari segala sudut ia merasa bahaya mengancamnya, dan merasa disapa oleh bahaya-bahaya tersebut, kadang-kadang bahkan dipandanginya. Kita boleh tambahkan, bahwa pengalaman semacam itu bukan hanya pengalaman yang dialami orang primitif saja. Juga manusia modern yang mengalami suatu kecelakaan yang serius, yang menyimpannya secara pribadi seperti ditunjukkan kepadanya secara pribadi. Ia bertanya mengapa, artinya, ia mencari maksud yang terletak di belakang peristiwa itu.

Ini adalah motif yang diuraikan secara terinci dalam *Symbol* saya (hlm. 227 vv). Sehubungan dengan pokok ini kita batasi dengan catatan, bahwa kepentingan manusia dalam motif tersebut, paling jelas didemonstrasikan dalam contoh yang dikemukakan oleh Bergson kepada Levy-Bruhl, setelah sebelumnya Levy-Bruhl dikritiknya tentang mustahilnya gagasan kolektif itu dapat menghasilkan sesuatu yang tidak dapat dimengerti oleh orang-orang dari masyarakat lain. Kita adalah ciptaan yang sama, yang modern maupun yang primitif, jadi harus dapat memahaminya. Dengan latar belakang ini harus dilihat contoh yang disebut Bergson (151–155): seorang berjalan lewat sebuah jurang ketika sedang badai. Sebuah batu yang lepas dari tempatnya karena terungkit lepas oleh akar sebuah batang pohon yang bergoyang-goyang di atasnya, jatuh, dan menimpa tepat kepalanya. Orang itu mati, akan tetapi sanak keluarganya, yang melihat semua itu terjadi, mengira orang tadi kena sihir. Bagi Levy-Bruhl peristiwa ini merupakan jelas suatu kasus pemikiran pra-logis. Tetapi mengapa?

Apakah orang-orang itu menyangkal akan badai itu, bahwa ada batu yang lepas dari tempatnya, lalu jatuh menimpa kepala korban itu, demikian tanya Bergson? Sama sekali tidak; mereka itu juga melihatnya seperti kita juga, namun kejadian yang wajar itu tidak menerangkan, bahwa justru batu itu menimpa orang itu. Yang dianggap

wajar ialah batu jatuh tanpa melukai seseorang. Fakta bahwa kejadian itu telah mengakibatkan kematian seseorang (dan anggota keluarga lagi), dialami oleh mereka seperti ada maksudnya dan maksud yang dirasakan demikian kuat itu, tetapi tidak dapat diterangkan. Baru pemikiran tentang sihir yang dapat menerangkannya. Sebab dan akibatnya harus sama nilainya, itu tuntutan logika. Bagi kesadaran manusia, kematian dari salah seorang kerabat tidak dapat dijelaskan dari koinsidensi yang kebetulan semata-mata.

Masalah ini menimbulkan unsur baru dalam perdebatan, suatu unsur yang dalam teori terlalu kurang diberi perhatian, yakni di dunia pengalaman, bukan sebagai lapangan kekuatan yang murni netral, akan tetapi sebagai dunia yang menyapa manusia dengan salah satu cara, entah bagaimana. Dari segi ini dimungkinkan suatu pendekatan terhadap persoalan religi yang sama sekali berlainan, yang baru kemudian dapat diperinci.

7. Penutup. Davy dan Mauss tentang Kontrak dan Hadiah

Kalau seluruh karya Durkheim dan rekan-rekannya diselidiki, akan terlihat bahwa perhatian yang luas telah diberikan pada studi mengenai kondisi di mana solidaritas mekanis dari persekutuan primitif itu terjadi. Semua perhatian telah dipusatkan pada religi sebagai sarana untuk mengukuhkan ikatan emosional di antara mereka yang percaya. Solidaritas karena pembagian kerja (solidaritas organis) baru kemudian mendapat perhatian yang lebih luas. Hal itu terjadi ketika semakin lama semakin menjadi jelas bahwa kebersamaan yang diperkirakan oleh Durkheim ada pada semua anggota masyarakat primitif, ternyata tak ada; juga dalam kurun waktu yang semakin jelas, bahwa manusia yang sangat primitif pun sudah terbiasa dengan masalah hubungan hutang di antara para anggota kelompok, sehingga dalam hubungan tersebut dapat ditentukan dengan jelas prinsip-prinsip solidaritas lewat saling ketergantungan. Pertukaran hadiah, yang berkaitan dengan perkawinan, adalah suatu contoh yang amat sesuai.

Suatu pertanyaan penting ialah apakah tepat melukiskan solidaritas organis masyarakat modern sebagai solidaritas karena saling ketergantungan. Tentu saja benar, bahwa dalam masyarakat dengan diferensiasi yang kuat, saling ketergantungan itu menjadi lebih kuat. Meskipun demikian, masih menjadi pertanyaan apakah saling ketergantungan tersebut menciptakan solidaritas. Ketergantungan itu dapat juga menimbulkan rasa jengkel. Para ahli sosiologi Prancis menyadarinya dengan baik. Mereka itu selalu mempertahankan, bahwa relasi yang bersifat kontrak itu adalah akibat dari spesialisasi dan pembagian-kerja, akhirnya bersandar pada ikatan moral. Memenuhi kontrak merupakan suatu kewajiban. Memang tidak memenuhi kontrak dapat dihukum, akan tetapi ketakutan kepada hukuman tersebut tidak dapat dijadikan dasar yang sebenarnya dari keterikatan sesuatu kewajiban. Bilamana seseorang secara umum tidak menyadari kewajiban moralnya untuk memenuhi kewajibannya, maka pelaksanaan kewajiban tersebut menjadi tidak beres. Maka yang terjadi bukan lagi solidaritas, tetapi persengketaan. Dengan demikian basis moral dari kontrak dan pelaksanaannya, bagi para ahli sosiologi Prancis tetap merupakan pokok penting yang pada permulaan tahun-tahun dua puluhan menjadi acara pembahasan dalam publikasi *Davy dan Mauss*. Dari publikasi itu, khususnya esai Mauss tentang

hadiah, ternyata penting artinya bagi pengembangan teori selanjutnya, khususnya pengembangan strukturalisme di Prancis. Satu dan lain hal Anda dapat membacanya secara terperinci dalam buku kecil saya *Reciprocity*, esai pertama, yang dalam hubungan ini, dianggap sebagai lektur wajib.

INDEKS NAMA

Catatan: Angka *miring* menunjuk kepada nama yang disebut dalam catatan kaki.

A

Andrews, 80
Ankermann, B., 157
Atkins, 36

B

Baal, J. van, 18, 55, 203, 210,
225, 227
Baaren, Th. P. van, 150
Bachofen, J.J., 60, 72-4, 76, 78
Bastian, A., 110, 153-6
Benedict, R., 175, 224
Bergson, H., 224-5
Beth, K., 138
Beza, 24
Boas, F., 13, 94, 115, 122-3,
167, 172-6, 189, 194, 196
Bopp, 40
Bosman, 36
Boucher de Perthes, J., 52
Bougainville, L.A. de, 30
Breysig, K., 141-2
Brosses, Ch. de, 36-8, 85

C

Caesar, J., 27, 89
Calvijn, J., 21, 24
Cazeneuve, J., 138
Chomsky, N., 8
Cocq, A.P.L. de, 123
Codrington, R.H., 51, 115,
129-131
Coeurdoux, 40
Colombus, C., 22
Cook, J., 29-30, 38, 41

D

Dapper, 29
Darwin, Ch., 4, 25, 30, 52, 54,
74

Davy, G., 226-7
Defoe, D., 22
Descartes, R., 22, 29
Deursen, A. van, 142
Deutsch, M., 13
Diderot, B., 35
Diemen, A. van, 29-30
Dobrizhoffer, M., 38
Dongen, C.J. van, 89
Doorn, J.A.P. van & C.J. Lam-
mers, 9
Dumont d'Urville, J.S.C., 30
Durkheim, 10, 55, 57, 145, 196,
201-8, 211, 213-4, 216-
222, 226

E

Eggan, F., 186
Ehrenreich, P., 142
Eliade, M., 50, 143
Engels, 82
Euhemeros, 43
Evans-Pritchard, E.E., 113
Exupery, de St., 46

F

Fahrenfort, J.J., 163
Faraday, 41
Feuerbach, L., 193
Firth, R., 130-1, 180, 182-3,
185
Fison, L., 81, 115
Fletcher, A.C., 134
Flower, 101
Forrest, Th., 29
Fortune, R., 183
Frazer, J.G., 47, 74, 88, 102,
105, 109-115, 123-4, 128,
132-4, 137, 141, 194, 200,
207
Freud, S., 107, 119, 175, 198,
223

Frobenius, L., 153, 156-7,
159, 167
Fustel de Coulanges, N.D.,
54-8, 60, 72, 106

G

Galsworthy, 46
Galton, 101
Gennep, A. van, 138, 212
Gerland, G., 53
Gillen, F.J., 115
Gluckman, M., 22
Goethe, J.W. von, 35
Goldenweiser, A.A., 173,
194-6, 220
Goodenough, W.H., 9, 68
Gough, K., 60
Graebner, F., 157-9, 163-5,
167, 170, 188
Grimm, J. & W., 41-2
Grotius, H., 59
Guiside, M., 163

H

Haddon, A.C., 94, 115, 194
Hammel, E.A., 68
Hardland, E.S., 189
Herodotus, 27, 36
Herskovits, M.J., 121
Hertz, R., 211, 217, 219
Hewitt, J.B.N., 135
Hill-Tout, C., 194
Hobbes, Th., 22-5
Hooff, J.A.R.A.M. van, 15
Howitt, A.W., 115, 122
Hubert, H. & M. Mauss, 208,
210, 212-3, 217-8
Hubrecht, P.F., 30
Humboldt, A. von, 40, 41
Humboldt, W. von, 40
Husserl, E., 148

J

James, W., 123, 126-7, 193,
225
Jensen, A.E., 137-8, 153
Jolly, Al., 19
Jones, Sir W., 40, 135
Jong, J.P.B. de Josselin de, 8,
141; 143
Jung, C.G., 149, 175

K

Kant, I., 35, 49, 121, 147-8
Klemm, G., 16, 53-4
Kluckhohn, C., 19
Koppers, W., 163
Kremer, J.H.G., 30
Kroeber, A.L., 19, 172-7, 180,
182, 185-6
Kruyt, A.C., 134-9, 188
Kuenen, A., 96

L

Lafitau, J.F., 30
La Fontaine, J. de, 46
Lagerlof, S., 46, 143
Lang, A., 122-6, 141, 160-1
Leach, E., 9
Leenhardt, M., 223
Leeuw, G. van der, 148-150
Lehmann, A., 124
Lehmann, Fr. R., 130
Lessing, G.E., 35
Levi-Strauss, Cl., 85, 120, 186,
207, 220
Levy-Bruhl, L., 149, 175,
220-6
Linschoten, J.H., van, 28-9
Linton, R., 19
Locher, G.W., 174
Locke, J., 24
Long, J., 102
Lowie, R.H., 53, 59, 74, 78, 83,
173, 175, 189-196

M

Maine, H.J.E., 54, 57-60, 72,
78
Malinowski, B., 77, 91, 120,
122, 126, 131, 207
Mandelbaum, D.G., 168
Mannhardt, M., 47
Marchais, des, 36
Marett, R.R., 37, 131-5, 137,
140-1, 193, 208
Marx, K., 82, 207
Mauss, M. (lihat juga Hubert
& Mauss), 120, 202-3,
205-6, 226-7
McDougall, 177
McLennan, J.F., 60, 72, 74-8,
99, 102, 118

Mead, M., 172-3, 175, 224
Meiners, C., 38
Mooney, J., 115
Moore, F.W., 96, 99
More, Th., 22
Morgan, L.H., 59-60, 78-83,
96, 114-5, 117, 154, 176,
180, 190
Morrier, J., 53
Muller, F. Max, 48-51, 54, 57,
88, 123, 129, 145
Murdock, G.P., 96, 101, 186
Myers, F.W.H., 123

N

Nadel, S.F., 5
Naroll, R., 101
Needham, R., 211
Newton, I., 24
Nieboer, H.J., 122
Nieuwenhuys, A.W., 90
Nieuwenhuys, R., 28
Nilus, 107

O

Ossenbruggen, F.D.E. van, 95,
138
Otto, R., 146-8

P

Panini, 40
Pascal, B., 22
Paulus, 108
Perry, W.J., 166-7
Pires, T., 28
Plato, 22
Polo, M., 27
Preusz, K.Th., 139-141,
150-3

R

Rabelais, F., 21-2
Radcliffe-Brown, A.R., 186,
218
Radin, P., 89, 105, 196-200
Ranke, J., 127
Rask, 40
Katzel, F., 153, 156
Ray, S., 94, 188
Riesenfeld, A., 167

Rivers, W.H.R., 94, 115, 138,
166, 172, 176-189
Roggeveen, J., 30
Rousseau, J.J., 24-6, 87
Rumphius, G.E., 27-9

S

Sahagun, B. de, 28
Samhita, 48
Sapir, E., 168, 175, 224
Savigny, F.K. von, 54
Schlegel, 40
Schleicher, 40
Schleiermacher, F.E.D., 32,
146, 193
Schmidt, W., 50, 110, 126, 141,
145, 153, 159-165, 167, 188
Schmitz, C.A., 137, 151
Schneider, D.M., 60, 68, 180,
186
Schroder, D., 143
Schulte, Northolt, H.G., 111
Schurtz, H., 192
Seligman, C.G., 94, 115, 178
Skeat, W.W., 136
Smith, Adam, 121
Smith, C.W. & A.M. Dale, 199
Smith, Elliot, 166-7, 178, 188
Smith, W. Robertson, 57, 74,
96, 104-9, 114, 140, 208,
210, 216
Soderblom, N., 37, 141, 143-6
Spencer, B., 94, 115
Spencer, H., 95, 102, 115, 164,
194
Steinmetz, S.R., 120, 122
Strabo, 27, 36
Swanton, J.R., 122, 173, 175
Swift, J., 22

T

Tacitus, 27
Tasman, 29-30
Teilhard de Chardin, P., 161
Tertullianus, 34
Thomas van Aquino, 161
Thurnwald, R., 153
Tiele, C.P., 96
Tylor, E.B., 4-5, 8, 17, 31, 38,
47, 53-4, 74, 84-101, 105,
109, 112-5, 119, 123-6,
130-2, 134, 139, 141, 155,

164, 190, 193, 196, 198,
207-8

U

Usener, A., 144
Uxkull, von, 127

V

Valentijn, F., 28-9
Vega, G. de la, 38
Vierkandt, A., 138
Virchow, R., 154-5, 172

Vondel, J. van de, 43
Vries, J. de, 44

W

Waitz, 53-4
Wallace, A.R., 52
Weber, Max, 10
Wellhausen, J., 96
Westermarck, E., 116-122,
127
White, L.A., 19
Wilken, G.A., 90, 95, 136, 194
Winckler, H., 166-7
Wissler, Clark, 168, 174-5
Wolf, A.P., 119
Wundt, W., 153, 155

RIWAYAT SINGKAT PENGARANG

Prof. Dr. J. van Baal lahir di Scheveningen (Nederland) 25 November 1909. Meraih gelar doktor di bidang antropologi pada tahun 1934 di Universitas Leiden, dengan disertasi berjudul "Godsdienst en samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea". Lalu bekerja sebagai pegawai pamong praja Hindia Belanda di Kediri, Pamekasan, Jember, dan Merauke (1934-1949). Setelah KMB (Konperensi Meja Bundar) bertugas di Irian Jaya sebagai Kepala Dinas Urusan Kependudukan (1951-1952). Kemudian kembali ke Belanda, menjadi anggota *Tweede Kamer* (Dewan Perwakilan Rakyat) selama tahun 1952-1953. Dari tahun 1953-1958 menjadi Gubernur Nieuw Guinea, lalu Direktur Bagian Penelitian Antropologi pada *Koninklijk Instituut voor de Tropen*. Dari tahun 1962-1975, Guru Besar pada Universitas Negeri, Utrecht dan Universitas Swapraja di Amsterdam. Beberapa karangannya di samping banyak karangan di beberapa majalah, antara lain *Dema: description and analysis of Marind-Anim Culture (South New Guinea)*, 1966; *Mensen in verandering*, 1967; *De Agressie der Gelijken*, 1974.

SEJARAH DAN PERTUMBUHAN TEORI ANTROPOLOGI BUDAYA

Prof.Dr.J.van Baal, pengarang buku ini, adalah ahli antropologi dengan reputasi internasional. Ketika ditunjuk oleh pemerintah Negeri Belanda sebagai Gubernur *Nieuw Guinea* (sampai tahun 1963 sebelum menjadi Propinsi Irian Jaya sekarang), masa jabatannya itu dimanfaatkan pula untuk melakukan penelitian atas banyak suku bangsa di Irian Jaya. Keterlibatan pada penelitian di tingkat mikro itu tidak menghambat minatnya mengikuti perkembangan teori antropologi budaya.

Buku ini 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, tahun 1976. Dalam edisi Indonesia diterbitkan dalam dua jilid. Jilid I (terdiri dari 10 bab) membahas masalah timbulnya teori antropologi pada Abad XVIII sampai dengan perkembangannya pada awal Abad XX di Eropa dan Amerika. Sedangkan perkembangan teori antropologi dari awal Abad XX sampai tahun tujuh puluhan dibahas dalam Jilid II.

"Barangsiapa mengenal kepustakaan yang kini ada di Indonesia di bidang antropologi budaya, diduga menyambut buku ini dengan baik. Kekurangan buku-buku teori di bidang itu dirasakan dalam kalangan luas sejak antropologi mulai dikuliahkan di lembaga-lembaga pendidikan tinggi pada awal tahun 1950-an... Buku ini tidak dimaksudkan untuk mendalam, akan tetapi untuk memberi petunjuk tentang adanya teori-teori di bidang antropologi budaya dan perkembangannya sampai kira-kira 1970."

Prof.Dr. Selo Soemardjan, dalam Kata Pengantar buku ini.

Penerbit PT Gramedia
Jl. Palmerah Selatan 22 Lt. IV
Jakarta 10270

ISBN 979-403-210-7