



Lévi-Strauss

Buku ini tidaklah ditulis oleh seorang penganut strukturalisme, bahkan Badcock sendiri tidak berpikir kalau buku ini bisa sangat membantu bagi mereka yang ingin mempelajarinya. Baginya, buku ini ia tulis buat mereka yang tertarik pada strukturalisme, khususnya Lévi-Strauss, yang muncul terutama dari sebuah perhatian pada kajian strukturalisme serta eksponen terbesarnya di bidang sosiologi dan antropologi modern. Dengan sudut pandang teori dan sejarah pemikiran sosiologinya, Badcock berharap para mahasiswa ilmu-ilmu sosial serta pembaca yang akrab dengan bidang studi ini akan menganggap buku ini berguna. Mereka yang tahu lebih banyak tentang strukturalisme, khususnya tentang Lévi-Strauss, barangkali tidak selalu setuju dengannya. Kendati demikian, Badcock berharap mereka bisa menemukan apa yang menurutnya berharga untuk dipertimbangkan.

Secara keseluruhan buku ini tetap merupakan salah satu buku mengenai strukturalisme Lévi-Strauss yang relatif mudah dimengerti dan karena itu pula perlu dibaca oleh mereka yang berminat pada wacana kritis mengenai teori-teori ilmu sosial-budaya. Penempatannya dalam konteks teori-teori sosiologi mudah-mudahan akan membuat para ilmuwan sosial terutama ahli-ahli sosiologi di Indonesia lebih tertarik untuk melihat relevansi strukturalisme Lévi-Strauss bagi pemahaman masalah-masalah sosio-kultural di Indonesia.

Heddy Shri Ahimsa-Putra



ISBN 979-98540-2-4



9 789799 854025 >

C.R. Badcock

Lévi-Strauss

Strukturalisme & Teori Sosiologi



Christopher R. Badcock

Lévi-Strauss

Strukturalisme & Teori Sosiologi



Kata Pengantar :  
Heddy Shri Ahimsa-Putra







**Lévi- Strauss**  
**Strukturalisme & Teori Sosiologi**





# **Lévi- Strauss**

## **Strukturalisme & Teori Sosiologi**

**Christopher R. Badcock**

**Kata Pengantar:  
Heddy Shri Ahimsa-Putra**

**Penerjemah: Robby Habiba Abror**



Penerbit Insight Reference  
Yogyakarta, 2022

*Lévi Strauss:*  
***Strukturalisme & Teori Sosiologi***

Oleh: Christopher R. Badcock

Diterjemahkan dari buku:  
Christopher Badcock, *Lévi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory*, terbitan Hutchinson, London, 1975.

Penerjemah:  
Robby Habiba Abror, S.Ag., M.Hum.

Penyunting:  
Rochdi Mohan Nazala, S.IP.

ISBN 979-98540-2-4

Cetakan Kedua, Maret 2022

IR. 06.005  
Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Desain Cover: Elizabeth Aprita

Penerbit:  
**Insight Reference**  
Minomartani I/10 Ngaglik, Sleman, DIY 55581

# Strukturalisme Lévi-Strauss: Positivistis dan Fungsionalistis?

- Beberapa Catatan Kritis -

Heddy Shri Ahimsa-Putra<sup>1</sup>

## 1. Pengantar

Sungguh patut kita sambut dengan gembira terbitnya terjemahan buku Christopher Badcock mengenai strukturalisme Lévi-Strauss ini di tengah kita, karena setelah puncak kepopulerannya di jagad ilmu pengetahuan Barat pada tahun 1960-1970an, sampai saat ini strukturalisme Lévi-Strauss ternyata masih cukup asing bagi banyak ilmuwan sosial-budaya di Indonesia. Beberapa tulisan mengenai strukturalisme ini (lihat Ahimsa-Putra, 1984; 1995; 1997; 1998; 1999a; 1999c;

---

<sup>1</sup> Penulis adalah staf pengajar Jurusan Antropologi Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, dan Program Pascasarjana, UGM; serta dosen luar biasa pada program-program pascasarjana: Kajian Seni (STSI Surakarta); Sosiologi (Universitas Riau); Kajian Budaya (Universitas Udayana), *Social Work* (UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta) dan Pendidikan Agama (IAI Darussalam, Ciamis). Penulis adalah juga peneliti senior di Pusat Studi Kebudayaan dan Pusat Studi Pariwisata, UGM.

2000a; 2001; 2003; Cremers dan de Santo, 1997; Paz, 1998) ternyata masih belum berhasil membuat strukturalisme yang jejak-jejaknya begitu kuat dalam dunia pemikiran sosial-budaya di Barat, menjadi sebuah arus pemikiran yang dipahami dengan cukup baik dan berpengaruh di Indonesia. Dengan terbitnya buku ini strukturalisme Lévi-Strauss sebagai sebuah paradigma dalam ilmu sosial-budaya kita harapkan akan dapat dikenal oleh publik ilmuwan yang lebih luas di Indonesia. Semoga demikian.

Agakberbeda dengan buku-buku mengenai strukturalisme Lévi-Strauss pada umumnya, buku ini memang memiliki beberapa kekhususan yang membuatnya menjadi perlu untuk dibaca dan dipahami dengan baik. Pertama, buku ini mencoba menempatkan strukturalisme Lévi-Strauss dalam konteks teori-teori sosiologi, sementara kebanyakan buku mengenai Lévi-Strauss hampir selalu menempatkannya dalam konteks teori-teori antropologi, karena Lévi-Strauss memang seorang ahli antropologi. Untuk dunia akademik di Indonesia—yang para ilmunya lebih suka berkubang dalam dunia pemikiran disiplinnya sendiri—, hal ini tentu merupakan sebuah langkah yang sangat berarti.

Sampai saat ini sangat jarang saya mendengar diskusi mengenai strukturalisme Lévi-Strauss di kalangan ahli sosiologi, ahli sastra, ahli filsafat atau ahli seni di Indonesia. “Strukturalisme Lévi-Strauss adalah strukturalisme antropologi, jadi tidak terlalu relevan untuk dibi-carakan dalam lingkaran sosiologi, sastra, atau yang lain”, begitu barangkali pandangan sebagian dari mereka. Diskusi mengenai strukturalisme Lévi-Strauss dalam disiplin yang bukan antropologi mungkin dianggap akan dapat membuat disiplin yang bersangkutan menjadi tampak “lebih rendah” daripada antropologi. Mudah-mudahan saja prasangka ini tidak benar, namun seandainya memang demikian maka hal itu berarti bahwa kebiasaan berpikir bebas dan terbuka—



yang menjadi salah satu ciri dan pemicu utama perkembangan ilmu pengetahuan—belum menjadi sebuah tradisi di kalangan ilmuwan sosial-budaya Indonesia.

Namun, lebih memprihatinkan dari itu adalah bahwa di kalangan ahli-ahli antropologi Indonesia sendiri diskusi mengenai strukturalisme Lévi-Strauss juga tidak banyak, untuk tidak mengatakannya hampir tidak ada. Tidak ada pembahasan serius mengenai aliran pemikiran ini, dan tidak banyak ahli antropologi Indonesia yang mencoba menggunakan paradigma ini untuk penelitian mereka. Memang, arus pemikiran strukturalisme Lévi-Strauss ini telah berhasil mewarnai beberapa penelitian mahasiswa sarjana dan pascasarjana antropologi di Universitas Gadjah Mada (lihat Purnama, 1998; Rajabana, 2000; Sumintarsih, 2000; Abdullah, 2005) namun penelitian-penelitian tersebut masih belum mampu menghasilkan terobosan baru yang cukup berarti dalam analisis struktural itu sendiri. Mudah-mudahan keadaan semacam ini segera berubah setelah buku ini beredar dengan luas di kalangan peneliti dan pengamat peristiwa-peristiwa sosial-budaya di Indonesia.

Kedua, buku ini tidak ditulis lewat kacamata seorang penganut setia atau pengagum berat strukturalisme, tetapi lewat kacamata kritis seorang peminat teori-teori ilmu sosial-budaya, yang mencoba melihat keterkaitan suatu aliran pemikiran dengan aliran pemikiran yang lain, serta mencoba menemukan kekurangan dan kelebihan masing-masing aliran pemikiran tersebut. Pandangan-pandangan kritis terhadap strukturalisme Lévi-Strauss terlihat cukup jelas di sini. Meskipun hal semacam itu juga sudah banyak kita temukan dalam tulisan-tulisan para ahli antropologi sendiri (lihat Adams, 1974; Douglas, 1967; Leach, 1974; Maybury-Lewis, 1970; Kasakoff, 1974; Thomas, Kronenfeld dan Kronenfeld, 1974; Yalman, 1967), namun bagaimanapun juga pandangan-pandangan kritis dari Badcock di

sini memang berbeda dengan kritik-kritik yang telah dilontarkan oleh para ahli antropologi tersebut.

Ketiga, buku ini juga menampilkan beberapa pandangan Lévi-Strauss yang belum begitu banyak diketahui publik terpelajar di Indonesia, yakni mengenai kekerabatan dan totemisme. Tulisan-tulisan mengenai strukturalisme Lévi-Strauss dari tangan para ahli antropologi Indonesia (lihat Koentjaraningrat, 1984; Ahimsa-Putra, 1995; 1998; 2001; 2003) tidak banyak menyentuh dua topik tersebut. Bahkan di antara beberapa tulisan tersebut—terutama beberapa tulisan Ahimsa-Putra (1995; 1998; 2001; 2002b)—tampaknya juga telah membuat gambaran mengenai strukturalisme Lévi-Strauss di kalangan ilmuwan sosial-budaya Indonesia menjadi tidak seimbang. Strukturalisme Lévi-Strauss menjadi terlalu tampak seperti sebuah aliran pemikiran dalam kajian sastra daripada sebuah aliran pemikiran dalam antropologi yang juga membahas tentang sistem kekerabatan, rituil, nalar manusia dan seni. Mudah-mudahan hadirnya buku ini di tengah kaum terpelajar di Indonesia akan dapat mengubah citra yang cukup meleset tersebut.

Keempat, dalam buku ini Badcock memaparkan pandangan-pandangan Lévi-Strauss yang bersumber dari atau ada hubungannya dengan pandangan ahli psikoanalisis, Sigmund Freud. Ini merupakan paparan yang berharga, karena tidak banyak buku pengantar strukturalisme Lévi-Strauss yang menampilkan hal ini, walaupun Lévi-Strauss (1975) telah mengatakan secara eksplisit bahwa Sigmund Freud adalah salah satu dari tiga *mistresses*nya, selain ilmu geologi dan Karl Marx. Oleh karena itu kita boleh berharap bahwa kehadiran buku ini di tengah kita akan membuat ahli psikoanalisis di Indonesia mengenal strukturalisme Lévi-Strauss lebih baik dan lebih mendalam

Terlepas dari beberapa kelebihan tersebut di atas, buku

ini juga memuat beberapa pernyataan Badcock yang harus dibaca dengan lebih kritis atau ditafsirkan dengan lebih hati-hati. Terhadap beberapa pernyataan Badcock yang bermasalah inilah saya tujukan catatan tambahan di sini, dengan maksud untuk menghindarkan kesalahpahaman yang mungkin timbul di kalangan pembaca, terutama mengenai strukturalisme Lévi-Strauss, atau mengenai pendapat Badcock sendiri. Dua pernyataan Badcock yang saya anggap penting untuk diberi catatan kritis di sini adalah pertama, istilah baru yang dikemukakannya untuk menyebut strukturalisme Lévi-Strauss, yakni “positivisme struktural”, dan kedua adalah pernyataannya bahwa strukturalisme tersebut fungsi-onalistis.

## **2. Strukturalisme Lévi-Strauss: Positivistis?**

Badcock menyebut strukturalisme Lévi-Strauss sebagai “positivisme struktural” (*structural positivism*) (1975). Pernyataan semacam ini tentu sah-sah saja, akan tetapi jika tidak disertai dengan penjelasan yang cukup mendalam dan meyakinkan, hal itu tentu akan menimbulkan pertanyaan atau mungkin juga ketidaksetujuan di kalangan mereka yang cukup mengenal pandangan-pandangan Lévi-Strauss atau pernah membaca sendiri pernyataan Lévi-Strauss bahwa strukturalisme yang dirintis dan dikembangkannya bukanlah hanya sebuah teori atau kerangka teori baru, tetapi juga merupakan sebuah epistemologi baru (lihat Lévi-Strauss, 1963), atau di kalangan mereka yang pernah mendengar pendapat bahwa strukturalisme Lévi-Strauss adalah anti-positivisme (lihat Rossi, 1974).

Tepatkah strukturalisme Lévi-Strauss dikatakan sebagai “positivisme struktural” atau “neopositivisme”? Tergantung. Artinya, hal itu tergantung pada elemen-elemen apa yang ditekankan atau menjadi perhatian dalam pembicaraan di situ. Apabila pembicaraan ini menekankan pada unsur-unsur yang

sama dalam pandangan positivisme dengan strukturalisme, maka tentu jawabannya adalah “Ya”, namun bilamana yang diperhatikan adalah unsur-unsur yang berbeda maka dengan sendirinya jawabannya adalah “Tidak”. Masalahnya kemudian adalah: adakah persamaan antara strukturalisme dengan positivisme? Dalam hal-hal apa saja keduanya memiliki kesamaan pandangan? Apakah kesamaan-kesamaan antara strukturalisme dengan positivisme lebih banyak daripada perbedaan-perbedaan di antara keduanya? Atau sebaliknya?

Untuk dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas kita perlu tahu terlebih dahulu apa yang dimaksud Badcock sebagai positivisme. Badcock mengatakan bahwa strukturalisme yang dirintis oleh Lévi-Strauss dapat dianggap sebagai “a synthesis, or at least a mixing, of Durkheim and Marx”. Selanjutnya Badcock menulis “This fusion of Marxist dialectics and Durkheimian positivism of course raises its own problems, dan in particular it raises the traditional one regarding the correct place of values in sociological research. This is because *Durkheimian positivism appears to rule out value judgements* whereas Marxism appears to demand them” (p.78; cetak miring dari saya).

Selanjutnya di bagian yang lain Badcock memaparkan persamaan dan perbedaan antara Lévi-Strauss dengan Jean Paul Sartre, tokoh aliran filsafat Eksistensi-alisme. Dia katakan antara lain bahwa perbedaan antara Sartre dengan Lévi-Strauss terlihat pada upaya mereka untuk menjelaskan fenomena perubahan sosial. Kalau dalam hal ini Sartre “has grafted on to Marxism an individualistic philosophy of subjective awareness, Lévi-Strauss has instead maintained *a Durkheimian position on the issue of the possibility of an objective science of social facts* and consequently has seen fit to merge Marxism with positivism by means of the modified Durkheimian approach which we have seen to be the basis of his structuralism” (p.80; cetak miring dari saya).

Beberapa kutipan di atas merupakan pernyataan-pernyataan Badcock yang menurut hemat saya paling jelas memperlihatkan apa yang dimaksud oleh Badcock sebagai positivisme. "Positivisme" menurut Badcock tampaknya tidak lain adalah pandangan-pandangan Durkheim mengenai ilmu sosial, yang mencakup antara lain: (a) bahwa "value judgements" semestinya disisihkan dari kegiatan ilmiah, dan (b) bahwa suatu ilmu yang obyektif mengenai fakta-fakta sosial adalah sesuatu yang mungkin. Pertanyaannya kemudian adalah apakah pandangan semacam itu juga ada pada Lévi-Strauss? Di sini kita perlu melihat tafsir Badcock mengenai strukturalisme Lévi-Strauss.

Badcock berpendapat bahwa melalui strukturalismenya Lévi-Strauss sebenarnya bermaksud "to secure a domain for positive, scientific knowledge about man -structural anthropology, linguistics etc.- ..." (p.81). Selanjutnya tidak ada uraian dari Badcock mengenai strukturalisme Lévi-Strauss selain kalimat pendek tersebut. Jika memang hanya ini ciri yang digunakan oleh Badcock untuk menentukan persamaan yang ada di antara sosiologinya Durkheim dengan strukturalismenya Lévi-Strauss, maka mau tidak mau kita tentu sepakat dengan Badcock, karena positivisme di sini pengertiannya tidak lain adalah "ilmiah". Akan tetapi jika demikian, maka Badcock sebenarnya telah terlalu menyederhanakan strukturalisme Lévi-Strauss, atau terlalu gegabah untuk memberikan julukan baru kepada aliran pemikiran ini.

Memang benar bahwa "positivisme" selalu dihubungkan dengan "keilmiahan" atau "status ilmiah" dari suatu pengetahuan, dan butir ini memang merupakan ciri penting dari positivisme Durkheim. Akan tetapi, menggunakan satu ciri ini saja untuk menentukan persamaan antara strukturalisme Lévi-Strauss dengan positivisme dan kemudian menamakannya sebagai "positivisme struktural" adalah sebuah tindakan yang cukup

gega-bah. Diperlukan ciri-ciri yang lebih banyak untuk mendukung pernyataan semacam ini. Apalagi menurut Lévi-Strauss strukturalisme yang ditawarkannya adalah sebuah epistemologi baru. Hal ini berarti bahwa Lévi-Strauss sebenarnya bermaksud membangun sebuah gedung ilmu antropologi dengan fondasi filosofis baru yang lebih kokoh. Sayang sekali, pandangan Lévi-Strauss mengenai hal ini tidak banyak dikemukakan oleh Badcock. Badcock agak memaksakan tafsirnya sendiri atas strukturalisme Lévi-Strauss.

Bilamana Lévi-Strauss telah secara sadar membangun strukturalisme menjadi sebuah epistemologi (1965), maka akan lebih tepat tentunya seandainya Badcock juga menilai strukturalisme dari perspektif ini, sehingga penamaan strukturalisme Lévi-Strauss sebagai “positivisme struktural” juga akan didasarkan pada analisis epistemologis atas pandangan-pandangan Lévi-Strauss. Jika tidak maka penamaan tersebut tidak akan mencerahkan dan menjernihkan pemikiran kita, tetapi justru akan semakin memperkeruhnya.

Sebagaimana telah ditunjukkan oleh beberapa penulis lain yang telah membahas strukturalisme lewat perspektif filsafat ilmu (lihat Nutini, 1970; Rossi, 1974; Ahimsa-Putra, 2003), strukturalisme Lévi-Strauss tidak dapat dikatakan “positivistik”. Bahkan Ino Rossi (1974) mengatakannya “antipositivistik”. Dengan jelas Rossi menunjukkan bahwa secara epistemologis strukturalisme Lévi-Strauss justru berlawanan dengan positivisme. Positivisme—sebagaimana dirumuskan oleh Kolakows-ki—dibangun di atas empat dalil (*rule*) pokok, yakni: (a) dalil fenomenalisme (*rule of phenomenism*); (b) dalil no-nominalisme (*rule of nominalism*); (c) dalil ilmu pengetahuan bersifat bebas nilai (*science is value free*); (4) dalil kesatuan metode ilmu pengetahuan (*unity of scientific method*) (Bryant, 1985: 2-8; Rossi, 1974: 63). Dari empat aturan atau dalil ini

strukturalisme Lévi-Strauss menolak dua dalil yang pertama dan mengganti dua dalil berikutnya dengan pandangan-pandangan baru yang lebih sesuai. Oleh karena itu, strukturalismenya sebenarnya tidak lagi dapat dikatakan sebagai positivistik.

Dalil fenomenalisme mengatakan bahwa satu-satunya obyek yang sah bagi ilmu pengetahuan adalah "what is manifested by experience". Lévi-Strauss tidak setuju dengan pendapat ini. Mengikuti pandangan dari Marxisme, geologi dan psikoanalisis, bagi Lévi-Strauss kenyataan yang sebenarnya "is never the most obvious realities, and its nature is already apparent in the care which it takes to evade our attention" (Lévi-Strauss, 1963: 61). Tentu dalam hal ini Lévi-Strauss tidak sepenuhnya orisinal, asli, karena pemikir-pemikir besar sebelumnya juga sudah berbicara tentang hal ini. Lévi-Strauss hanya menegaskan kembali pandangan-pandangan filosofis, epistemologis para ahli yang diikutinya, yang kemudian dijadikan dasar bagi strukturalismenya.

Dalil nominalisme mengatakan bahwa konsep-konsep abstrak yang universal pada dasarnya tidak mengacu kepada kenyataan yang manapun. Konsep-konsep tersebut diciptakan, dibuat, untuk menggambarkan dan menata kesamaan-kesamaan yang ada pada gejala empiris. Dalam kehidupan sehari-hari kita yang ada tidak lain adalah apa yang kita alami, apa yang kita lihat dan pahami, dan kita memandang dunia sekitar kita tidak lebih sebagai kumpulan dari gejala-gejala individual yang dapat diamati. Di sini tugas ilmu pengetahuan adalah melakukan klasifikasi dan menata pengalaman-pengalaman manusia. Ilmu pengetahuan tidak bertugas untuk menggapai tingkat meta-empiris dari gejala-gejala tersebut (Rossi, 1974: 65).

Berkenaan dengan aturan nominalisme tersebut Lévi-Strauss mengatakan bahwa gejala-gejala sosial-budaya memang merupakan gejala empiris, dan ilmu-ilmu sosial-budaya memang

mempelajari peristiwa-peristiwa yang empiris. Meskipun demikian, gejala-gejala sosial-budaya tidak dapat diterima begitu saja, “cannot be taken at face value”. Bahwa untuk memahaminya kita kemudian perlu memperlakukannya sebagai satuan-satuan empiris yang dapat diamati menurut Lévi-Strauss hal itu kurang begitu tepat. Dalam pandangannya gejala sosial-budaya tersebut hanya dapat dipahami dengan menggunakan model-model, “through the use of models” (Rossi, 1974: 65), seperti halnya dalam matematika dan fisika, di mana para ilmuwan memahami berbagai macam gejala alam melalui model-model berupa rumus-rumus matematika dan fisika.

Bagaimana dengan dua aturan terakhir (c dan d)? Lévi-Strauss tidak menolak dua aturan tersebut, tetapi pandangannya mengenai kesatuan metode dalam ilmu pengetahuan tidak sepenuhnya sama dengan pandangan positivisme. Memang, strukturalisme tampaknya tidak menolak pendapat bahwa ilmu pengetahuan harus terbebas dari *value judgements*, namun hal itu tidak berarti bahwa nilai-nilai tidak dapat menjadi obyek kajian ilmu pengetahuan. Sebaliknya, nilai-nilai tersebut dapat dan perlu menjadi bagian dari gejala sosial-budaya yang dipelajari secara struktural. Hal ini setidaknya-tidaknyanya menunjukkan bahwa dalam strukturalisme Lévi-Strauss nilai tidak dipisahkan dari obyek maupun aktivitas kajian.

Mengenai kesatuan metode ilmu pengetahuan—yakni ilmu pengetahuan alam dan ilmu sosial-budaya—Lévi-Strauss berpendapat bahwa antropologi atau ilmu-ilmu sosial-budaya pada umumnya memang perlu mengikuti metode ilmu pengetahuan alam, namun bukan ilmu pengetahuan alam sebagaimana dipahami pada abad ke-19, yakni *natural sciences*, dengan biologi sebagai ilmu yang dipandang paling maju dan ilmiah, tetapi ilmu pengetahuan alam dengan matematika dan fisika sebagai intinya. Dalam matematika dan fisika para ilmuwan



tidak lagi terbelenggu oleh empirisisme. Gejala-gejala empiris memang tetap merupakan obyek kajian utama mereka, akan tetapi cara mempelajari dan memahaminya tidak lagi seperti yang dilakukan oleh para ilmuwan alam atau *natural scientists* di masa lalu. Kini para ahli matematika dan fisika memahami aneka-warna gejala alam yang empiris dengan perantaraan model-model. *Modelling* atau konseptualisasi gejala empiris lewat model-model (yang berbeda dengan model dalam arti ‘perumpamaan’) menjadi langkah paling utama dalam kegiatan ilmu pengetahuan.

Sehubungan dengan itu, jika kita menafsirkan strukturalisme Lévi-Strauss seperti positivisme—terutama positivisme Emile Durkheim—, dan mengatakannya sebagai “positivisme struktural”, hal itu saya rasa kurang tepat. Kalau pendapat tersebut hanya berdasarkan atas pandangan Lévi-Strauss bahwa dia ingin membangun pengetahuan yang positif, yang ilmiah, dalam antropologi, pendapat tersebut dapat diterima. Akan tetapi, dasar pandangan seperti ini tentu saja sama sekali tidak kuat.

Membandingkan strukturalisme Lévi-Strauss dengan positivisme pada tataran epistemologi seperti di atas telah membawa kita pada kesimpulan yang berbeda dengan apa yang dikatakan oleh Badcock. Terlihat jelas dari uraian di atas bahwa perbedaan antara positivisme Durkheim dengan strukturalisme Lévi-Strauss lebih banyak dan lebih mendasar daripada persamaannya. Oleh karena itu, saya merasa istilah “positivisme struktural” yang ditawarkan oleh Badcock kurang begitu pas.

Meskipun demikian, di lain pihak kita juga melihat bahwa analisis struktural ala Lévi-Strauss ternyata dapat digunakan untuk analisis yang lebih hermeneutis sifatnya, yang lebih interpretif, yang disebut Ahimsa-Putra sebagai “strukturalisme hermeneutis”. Sebagaimana terlihat dalam analisis Ahimsa-

Putra (2001), strukturalisme hermeneutis memang mengikuti beberapa asumsi yang agak berbeda dengan asumsi strukturalisme Lévi-Strauss, terutama berkenaan dengan tujuan antropologi dan ilmu sosial-budaya pada umumnya, akan tetapi strukturalisme hermeneutis tersebut menggunakan metode analisis yang relatif sama.

Sehubungan dengan itu maka julukan “positivisme struktural” menjadi terlihat relevan, sebab dengan munculnya istilah “positivisme struktural” tersebut istilah “strukturalisme hermeneutis” juga menjadi lebih bermakna. Dengan hadirnya istilah “positivisme struktural” untuk menyebut strukturalisme yang dipelopori oleh Lévi-Strauss, istilah “strukturalisme hermeneutis” menjadi semakin dirasakan perlu, yaitu untuk membedakan cara analisis struktural tertentu yang lebih hermeneutis dengan analisis struktural yang dilakukan oleh Lévi-Strauss. Selain itu, tujuan analisis struktural hermeneutis—yang memang lebih sempit cakupannya—juga berbeda dengan tujuan analisis struktural Lévi-Strauss yang lebih luas.

Walaupun demikian saya tetap merasa bahwa julukan “positivisme struktural” kurang tepat, karena julukan tersebut cenderung membawa pikiran kita kepada aliran positivisme yang sudah lama bercokol dalam ilmu sosial, dan sebaliknya kurang dapat menampilkan gambaran strukturalisme Lévi-Strauss sebagai sebuah paradigma baru yang berusaha mengatasi kemacetan yang ada pada positivisme tersebut. Selain itu, terdapat perbedaan yang cukup mendasar antara positivisme Durkheim dengan strukturalisme Lévi-Strauss pada beberapa asumsi dasar mereka mengenai manusia. Perbedaan ini tidak dapat direduksi ke arah asumsi dasar mengenai ilmu pengetahuan ataupun diabaikan begitu saja, karena pengaruhnya yang sangat penting terhadap metode analisis.

Di sini terlihat kelemahan dalam pernyataan Badcock bahwa strukturalisme Lévi-Strauss adalah strukturalisme yang positivistik atau positivisme yang struktural. Kelemahan ini terjadi karena Badcock terlalu berani atau terlalu cepat mengambil kesimpulan, sementara perspektif komparatif yang digunakannya relatif sempit dan cukup *bias*. Unsur-unsur yang dia perhatikan persamaannya hanya merupakan bagian kecil saja dari keseluruhan pandangan Lévi-Strauss dan Durkheim yang begitu luas dan rumit, yang mencakup begitu banyak pandangan yang berbeda antara Durkheim dan Lévi-Strauss. Pendapat Badcock tidak didasarkan atas kajian yang cukup mendalam dan serius atas strukturalisme sebagai sebuah epistemologi yang baru. Ini sangat terlihat dalam pustaka yang digunakan oleh Badcock dalam menulis buku ini. Banyak artikel dan buku yang membahas strukturalisme Lévi-Strauss lewat kaca mata epistemologi dan antropologi luput dari perhatian Badcock.

### 3. Strukturalisme Lévi-Strauss: Fungsionalistis?

Pada bagian lain Badcock juga mengatakan bahwa penekanan yang diberikan oleh Lévi-Strauss terhp aspek kolektif dan kekinian (*the present aspect*) dari gejala sosial-budaya—yang merupakan ciri utama ilmu sosial di abad ke-20- menunjukkan bahwa pada dasarnya Lévi-Strauss menggunakan perspektif sibernetis (*cyberne-tic*) untuk memandang gejala sosial-budaya. “Consequ-ently *the basis of his sociology is functionalistic as was that of Durkheim and as is that of Talcott Parsons. His analysis of kinship is basically functionalistic in that he explains kinship systems in terms of the control and communication of women between groups of men. The key expla-natory idea, the avoidance of incest, is introduced from Freud to show how it results in a positive social function—that of creating reciprocating kinship links between otherwise isolated persons. Totemism is analysed*

*in terms of its function for communication and control within the social group—that of defining it and creating a language in which to express it...*” (Badcock, 1975: 113-114; cetak miring dari saya). Kutipan ini memperlihatkan dengan jelas bahwa Badcock juga menganggap strukturalisme Lévi-Strauss fungsionalistis, seperti halnya sosiologi dari Durkheim dan Parsons.

Pendapat Badcock tersebut mengingatkan saya pada kesimpulan yang saya tarik setelah saya membaca beberapa buku pokok dari Lévi-Strauss beberapa tahun lalu, sewaktu saya masih kuliah di jurusan Antropologi di Universitas Columbia di New York. Sebagaimana halnya Badcock, ketika itu saya juga berpendapat bahwa strukturalisme Lévi-Strauss dapat dikatakan fungsionalistis, dan saya cukup yakin dengan hal itu karena kesimpulan-kesimpulan Lévi-Strauss memang memperlihatkan dengan jelas nuansa tersebut. Akan tetapi ketika pendapat ini saya lontarkan kepada Robert Murphy—dosen saya dalam matakuliah sistem kekerabatan dan juga salah seorang ahli antropologi Amerika yang dipandang tahu dan paham dengan baik tentang strukturalisme Lévi-Strauss—Murphy dengan serius menolak pendapat saya. Sayapun mulai bertanyatanya, mengapa demikian? Di mana salahnya kesimpulan yang saya tarik? Lama saya merenungkan perbedaan pendapat saya dengan Robert Murphy tersebut. Saya baru memahami penolakan Murphy setelah saya mendalami lebih lanjut aliran fungsionalisme-struktural dan strukturalisme Lévi-Strauss, serta membaca buku Murphy *The Dialectics of Social Life*. Kini saya bisa mengerti mengapa Murphy menolak kesimpulan saya.

Benarkah strukturalisme Lévi-Strauss fungsionalistis? Jika kita hanya memperhatikan kesimpulan-kesimpulan yang dikemukakan oleh Lévi-Strauss maka pendapat seperti itu memang sulit dihindari. Akan tetapi, menilai strukturalisme Lévi-Strauss sebagai sebuah paradigma hanya berdasarkan atas

kesimpulan-kesimpulannya saja tentu sangat tidak memadai. Di sinilah terletak per-soalannya, dan itulah yang terjadi pada Badcock. Memang, Lévi-Strauss mengemukakan kesimpulan-kesimpulan yang fungsionalistis, akan tetapi hal itu tidak berarti bahwa aliran yang dirintisnya lantas juga fungsionalistis seperti aliran yang dirintis Durkheim dan dikembangkan lebih lanjut oleh Talcott Parsons. Pendapat semacam ini hanya bisa muncul dari sebuah perbandingan antarparadigma dengan cakupan yang sempit, yang hanya memperhatikan unsur kesimpulan. Padahal, sebuah paradigma dalam ilmu sosial-budaya—seperti halnya strukturalisme Lévi-Strauss—memiliki beberapa macam unsur, dan “kesimpulan” hanyalah salah satu di antara beberapa unsur tersebut. Perbandingan antarparadigma yang tepat adalah yang mencakup keseluruhan unsur dari sebuah paradigma, dan inilah yang tidak dilakukan oleh Badcock.

Sebuah paradigma memiliki paling tidak enam unsur berikut, yakni: (a) asumsi-asumsi dasar; (b) model; (c) konsep; (d) metode penelitian; (e) metode analisis dan (f) hasil analisis atau kesimpulan, yang juga bisa di-katakan sebagai “teori” yang dihasilkan (Ahimsa-Putra, 2004). Urutan unsur ini menunjukkan juga derajat signifikansinya dalam keseluruhan paradigma. Asumsi-asumsi dasar adalah unsur yang sangat penting dan menjadi dasar bagi unsur-unsur yang lain. Setelah itu adalah model dan konsep. Ketiga unsur ini harus sudah ada sebelum suatu penelitian dilakukan, dan memang selalu sudah ada, walaupun seringkali masih bersifat implisit. Keberadaannya seringkali tidak disadari. Setelah itu adalah metode penelitian dan metode analisis. Apabila lima unsur ini sudah ada, maka penelitian akan dapat dilakukan dan selanjutnya teori-teori dapat dihasilkan. Menentukan jenis suatu paradigma harus dilakukan dengan menggunakan kerangka ini. Jika tidak, hasilnya bisa sangat menyesatkan, sebagaimana yang terjadi pada pembahas-

an Badcock atas strukturalisme Lévi-Strauss dalam buku ini.

Dalam upaya menentukan persamaan dan perbedaan antara strukturalisme Lévi-Strauss dengan aliran fungsionalisme idealnya kita menggunakan kerangka paradigma tersebut, akan tetapi hal itu kurang tepat jika di-lakukan di sini, karena akan membuat kata pengantar ini menjadi sangat panjang. Oleh karena itu saya hanya akan memilih salah satu unsur saja dari paradigma di atas untuk sekedar menunjukkan bahwa strukturalisme Lévi-Strauss sama sekali tidak seperti aliran fungsionalisme dari Durkheim, sebagaimana dikatakan oleh Badcock. Unsur yang saya pilih di sini adalah model.

Model biasa diartikan juga sebagai analogi atau perumpamaan. Model selalu ada dalam setiap paradigma, walaupun ini juga tidak selalu disadari kehadirannya oleh ilmuwan yang menggunakan paradigma itu sendiri, seperti yang banyak terjadi di kalangan ilmuwan sosial-budaya di Indonesia. Meskipun demikian, idealnya seorang ilmuwan menyadari betul model yang digunakannya. Tanpa kesadaran tentang model ini dia tidak akan dapat mengetahui kelebihan dan keterbatasan dari paradigma yang dianutnya, dan ini akan dapat membuatnya menjadi ilmuwan yang dogmatis, yang beranggapan bahwa paradigmanya adalah paradigma yang paling benar. Pengetahuan mengenai kelemahan dan kekuatan sebuah model dapat menghindarkan ilmuwan dari dogmatisme, dan sekaligus juga membukakan padanya kemungkinan-kemungkinan untuk menyempurnakan paradigma yang digunakannya.

Fungsionalisme Durkheim adalah fungsionalisme yang menggunakan organisme sebagai modelnya. "Masyarakat itu seperti organisme", atau "kebudayaan itu seperti organisme" adalah salah satu pandangan dasar aliran ini. Di sini gejala yang dipelajari akan dipandang atau diumpamakan seperti makhluk hidup yang terbangun dari berbagai macam unsur yang saling

berhubungan secara fungsional satu dengan yang lain. Adanya hubungan fungsional antargejala berarti juga adanya saling pengaruh atau saling ketergantungan antargejala tersebut. Inilah yang membuat perubahan-perubahan yang terjadi pada suatu unsur bisa menyebabkan terjadinya perubahan-perubahan pada unsur-unsur yang lain, dan akhirnya juga pada keseluruhan sistem gejala yang dipelajari.

Konsep-konsep yang pokok di sini antara lain adalah sistem dan fungsi. Sebuah sistem adalah suatu kesatuan yang terbentuk oleh berbagai macam unsur karena adanya hubungan fungsional atau hubungan saling-tergantungan antar berbagai macam unsur tersebut. Fungsi suatu unsur—sebagaimana dikatakan oleh Radcliffe-Brown (1945)—adalah sumbangan atau kontribusinya terhadap satu atau beberapa unsur yang lain atau terhadap keseluruhan organisme atau sistem gejala yang dipelajari. Adanya konsep fungsi dan sistem dalam fungsionalisme Durkheim—yang dilanjutkan oleh Radcliffe-Brown dan diwarisi serta disempurnakan lebih lanjut oleh Talcott Parsons, sehingga aliran ini kemudian lebih dikenal dengan nama fungsionalisme-struktural—, tampaknya telah mendorong Badcock menyimpulkan bahwa strukturalisme Lévi-Strauss juga fungsionalistis, karena Lévi-Strauss juga mengemukakan kesimpulan-kesimpulan yang fungsionalistis dan secara implisit juga menggunakan konsep sistem.

Sebagaimana kita ketahui pandangan sistemik atas gejala sosial-budaya memang ada dalam strukturalisme Lévi-Strauss. Hal ini jelas terlihat dalam penerimaan Lévi-Strauss atas pandangan Nikolai Troubetzkoy, seorang ahli bahasa, mengenai strategi keilmuan disiplin li-inguistik, khususnya fonologi. Troubetzkoy mengatakan antara lain bahwa studi fonologi seyogyanya bersifat struktural dan analisis struktural tersebut hendaknya mengikuti langkah-langkah baru, yaitu: (a)

mengalihkan analisis dari gejala kebahasaan yang disadari ke tataran infrastruktur kebahasaan yang tidak disadari, dimana (b) seorang ahli bahasa tidak lagi memperlakukan istilah-istilah atau fonem-fonem sebagai entitas-entitas (*entities*) yang berdiri sendiri-sendiri, tetapi lebih memperhatikan relasi-relasi antaristilah atau antarfonem tersebut, dan menjadikannya sebagai obyek analisisnya. Selanjutnya, dia perlu (c) memperlihatkan sistem-sistem fonemis yang kongkrit dan menampilkan struktur dari sistem tersebut, dan kemudian berupaya (d) merumuskan hukum-hukum yang menguasai gejala kebahasaan yang dianalisisnya (Lévi-Strauss, 1963: 33). Di sini terlihat bahwa strukturalisme Lévi-Strauss juga mengenal konsep sistem, sehingga kalau kita kurang hati-hati, kita akan mudah mendukung pendapat Badcock di atas.

Namun demikian, perlu diingat di sini bahwa model atau analogi yang digunakan oleh Lévi-Strauss juga berasal dari bahasa. Lévi-Strauss menganut pandangan bahwa kebudayaan itu seperti bahasa, bukan seperti organisme sebagaimana yang terkandung dalam fungsio-nalisme Durkheim. Perbedaan model inilah yang membuat kita tidak dapat mengatakan begitu saja bahwa strukturalisme Lévi-Strauss adalah fungsionalistis. Konsep fungsi dalam kajian gejala sosial-budaya yang menggunakan model bahasa tidak lagi dapat diberi makna yang sama dengan fungsi dalam kajian sosial-budaya yang menggunakan organisme sebagai modelnya. Hubungan fungsional antarunsur dalam makhluk hidup tidak dapat disamakan dengan hubungan fungsional antarunsur dalam gejala kebahasaan. Yang pertama lebih empiris, yang kedua lebih simbolik.

Lebih lanjut, perbedaan antara strukturalisme Lévi-Strauss dengan fungsionalisme Durkheim juga dapat ditunjukkan lewat perbedaan dalam pandangan mereka mengenai posisi konsep fungsi dan struktur dalam paradigma masing-masing.



Lévi-Strauss menekankan berkali-kali bahwa perhatian utama strukturalismenya adalah pada relasi-relasi, bukannya pada entitas (lihat Lévi-Strauss, 1963; 1975; 1976). Dengan kata lain, perhatian utamanya memang pada struktur—dari sini pula diperoleh nama “strukturalisme”—, bukan pada fungsi. Tujuan utama strukturalisme adalah “the delineation of the rules and relational properties which govern a conceptual system designed to explain and describe a body of social empirical phenomena” (Nutini, 1970: 557). Dalam proses ini bisa saja kemudian kita mengetahui banyak hal tentang “the function and the nature of the social phenomena we work with”, akan tetapi itu bukanlah tujuan utama analisis. Ini berbeda dengan fungsionalisme-struktural Durkheim, Radcliffe-Brown dan Talcott Parsons yang tujuan utamanya adalah menetapkan terlebih dulu fungsi-fungsi dari gejala-gejala sosial-budaya yang diteliti, sedang pengungkapan struktur gejala tersebut dilakukan sesudahnya. Oleh karena itulah kita juga tidak dapat begitu saja mengatakan bahwa strukturalisme Lévi-Strauss adalah seperti fungsionalisme ataupun bersifat fungsionalistis.

Dalam strukturalisme Lévi-Strauss secara implisit dianut pandangan bahwa dalam ilmu pengetahuan ada pengetahuan “dasar” dan “turunan”, “primitive and derivative knowledge”, dan bahwa di situ selalu ada unsur-unsur tertentu yang harus diasumsikan ketika ilmuwan sosial berusaha “conceptualizing social empirical phenomena”. Sehubungan dengan itu, Lévi-Strauss berpendapat bahwa “structure involves a more primitive set of elements—or terms—” dan bahwa “function is an inference from structure” (Nutini, 1970: 557). Jadi, fungsi muncul belakangan setelah struktur, dan hanya dapat diketahui setelah strukturnya diketahui terlebih dulu. Pemahaman tentang “fungsi” sesuatu merupakan pengetahuan turunan, sedang pemahaman mengenai struktur adalah pengetahuan

“dasar”-nya. Tidak sebaliknya, sebagaimana yang ada dalam fungsionalisme-struktural dari Emile Durkheim.

Tujuan utama strukturalisme Lévi-Strauss adalah mengungkap struktur dari gejala-gejala sosial-budaya, namun hal itu tidak berarti bahwa Lévi-Strauss lantas mengabaikan fungsi. “...Lévi-Strauss is indeed concerned with function” kata Nutini, “but *only insofar* as it is a result of the positional and relational arrangements of elements of a contextual social situation” (cetak miring dari saya). Hal ini berarti bahwa bagi Lévi-Strauss “function can only be assigned after the structure has been thoroughly established” (1970: 557), fungsi hanya dapat ditetapkan setelah strukturnya seluruhnya terbangun. Di sinilah terletak perbedaan utama antara strukturalisme Lévi-Strauss dengan fungsionalisme Durkheim. Oleh karena itu, pernyataan Badcock bahwa strukturalisme Lévi-Strauss adalah fungsionalistis pada dasarnya kurang tepat. Pendapat seperti itu dapat menyesatkan mereka yang kurang begitu memahami perbedaan-perbedaan yang lebih filosofis dan teoritis antara aliran fungsionalisme-struktural Durkheim dengan strukturalisme Lévi-Strauss.

#### 4. Penutup

Dalam tulisan ini saya mengemukakan beberapa alasan untuk menyanggah pendapat Badcock bahwa strukturalisme Lévi-Strauss adalah “positivisme struktural” dan fungsionalistis. Sebagaimana telah dinyatakan oleh Lévi-Strauss sendiri, strukturalisme yang diperkenalkannya bukan hanya sebuah kerangka teori atau teori saja, tetapi sudah merupakan sebuah epistemologi. Oleh karena itu penilaian terhadapnya mestinya tidak dilakukan hanya dengan mendasarkannya pada satu atau dua elemen dari perangkat epistemologis tersebut, sebagaimana telah dilakukan oleh Badcock. Jika strategi analisis seperti itu yang ditempuh, maka yang akan diperoleh bukanlah

kejelasan peta paradigmaparadigma ilmu sosi-al-budaya tetapi kesimpangsiuran peta, yang akan sema-kin membingungkan dan semakin sulit diurai.

Sebagai penutup kata pengantar ini saya ingin menekankan kembali bahwa walaupun dalam beberapa pernyataannya mengenai strukturalisme Christopher Badcock—penulis buku ini—memang agak gegabah, namun secara keseluruhan buku ini tetap merupakan salah satu buku mengenai strukturalisme Lévi-Strauss yang relatif mudah dimengerti dan karena itu pula perlu dibaca oleh mereka yang berminat pada wacana kritis mengenai teori-teori ilmu sosial-budaya. Penempatannya dalam konteks teori-teori sosiologi mudah-mudahan akan membuat para ilmuwan sosial—terutama ahli-ahli sosiologi—di Indonesia lebih tertarik untuk melihat relevansi strukturalisme Lévi-Strauss bagi pemahaman masalah-masalah sosio-kultural di Indonesia.☞

### **Daftar Pustaka**

Abdullah, T.

2005 *Analisis Struktural Lévi-Strauss terhadap Tiga La-kon Karya Arthur S. Nalan*. Tesis Pascasarjana. Program Studi Antropologi. Universitas Gadjah Mada.

Adams

1974 “Dialectics and Contingency in “The Story of Asdiwal”: An Ethnographic Note” dalam *The Unconscious in Culture*, I. Rossi (ed.). New York: E.P. Dutton.

Ahimsa-Putra, H.S.

1984 “Strukturalisme Lévi-Strauss: Sebuah Tanggapan”. *Basis XXXIII (4)*: 122-135.

1994 “Model-Model Linguistik dan Sastra dalam An-tropologi Budaya”. *Buletin Antropologi 18 Th.IX*: 37-49.

- 1995 "Lévi-Strauss di Kalangan Orang Bajo: Analisis Struktural dan Makna Ceritera Orang Bajo." *Kalam* 6: 124-143.
- 1997a "Claude Lévi-Strauss: Butir-butir Pemikiran Antropologi" dalam *Lévi-Strauss: Empu Antropologi Struktural*, O.Paz. Diindonesiakan oleh Landung Simatupang. Yogyakarta: LKIS.
- 1997b "Antropologi Koentjaraningrat: Sebuah Tafsir Epistemologis" dalam *Koentjaraningrat dan An-tropologi di Indonesia*, E.K.M. Masinambow (ed.). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- 1998 "Lévi-Strauss, Orang-Orang PKI, Nalar Jawa, dan Sosok Umar Kayam: Telaah Struktural-Hermeneutik Dongeng Etnografis dari Umar Kayam" dalam *Umar Kayam dan Jaring Semiotik*, A. Salam (ed.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- 1999a "Ekonomika Manusia Jawa: Agama dan Perila-ku Ekonomi dalam Perspektif Antropologi Struktural". *Gerbang* 5 (02): 88-97.
- 1999b *Struktur Symbolisme Budaya Jawa Kuno: Yang Meneng dan Yang Malih*. Makalah Sarasehan. Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- 1999c "Arca Ganesya dan Strukturalisme Lévi-Strauss: Sebuah Analisis Awal" dalam *Cerlang Budaya*, Rahayu S. (ed.). Jakarta: UI Press.
- 2000a "Strukturalisme Lévi-Strauss untuk Arkeologi Semiotik". *Humaniora* 12: 1-13.
- 2000b "Wacana Seni dalam Antropologi Budaya: Tekstual, Kontekstual dan Post-Modernistik" dalam *Ketika Orang Jawa Nyeni*, Heddy Shri Ahimsa-Putra (ed.). Yogyakarta: Galang Press.

- 2001 *Strukturalisme Lévi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Press.
- 2002a *Tari 'Srimpi' dan Struktur Simbolisme Budaya Jawa*. Makalah seminar.
- 2002b *Satwa, Totem, Mitos dan Nalar Primitif*. Makalah diskusi.
- 2003 "Structural Anthropology in America and France: A Comparison". *Humaniora XV* (3): 239-264.
- 2004 *Paradigma, Teori dan Metode*. Makalah seminar.
- Badcock, C.R.
- 1975 *Lévi-Strauss Structuralism and Sociological Theory*. London: Hutchinson.
- 2005 *Lévi-Strauss Strukturalisme dan Teori Sosiologi*. Di-terjemahkan oleh Robby H. Abror. Naskah ke-tik.
- Bryant, C.G.A.
- 1985 *Positivism in Social Theory and Research*. New York: St.Martin's.
- Cremers, A. dan J. de Santo (ed.)
- 1997 *Mitos, Dukun dan Sihir*. Yogyakarta: Kanisius.
- Douglas, M.
- 1967 "The Meaning of Myth with Special Reference to La Geste d'Asdiwal" dalam *The Structural Study of Myth and Totemism*, E. R. Leach (ed.). London: Tavistock.
- Kasakoff, A.
- 1974 "Lévi-Strauss' Idea of the Social Unconscious: The Problem of Elementary and Complex Structure in Gitskan Marriage Choice" dalam *The Unconscious in Culture*, I. Rossi (ed.). New York: E.P. Dutton.
- Koentjaraningrat
- 1984 *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Press.

Leach, E.R.

1974 *Lévi-Strauss*. Fontana: Paperbacks.

Lévi-Strauss, C.

1963 *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

1975 *Tristes Tropiques*. Terj. John dan Doreen Weightman. New York: Atheneum.

1976 *Structural Anthropology II*. New York: Penguin Books.

Maybury-Lewis, D.

1970 "Science or Bricolage?" dalam *The Anthropologist as Hero*, E. N. Hayes dan T. Hayes (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Nutini, H.G.

1970 "Lévi-Strauss' Conception of Science" dalam *Echanges et Communication*, J.Pouillon and P.Maranda (eds.), The Hague.

Paz, O.

1998 *Lévi-Strauss: Empu Antropologi Struktural*, O.Paz. Diindonesiakan oleh Landung Simatupang. Yogyakarta: LKIS.

Purnama, D.H.

1998 *Rumah Limas dan Struktur Pemikiran Orang Palembang*. Tesis Pascasarjana. Program Studi Antropologi. Universitas Gadjah Mada

Rajabana, A.

2000 *Menjadi Katolik Bagi Keturunan Cina di Jawa (Pertukaran Sosial antara Keturunan Cina dan Gereja Katolik di Jawa)*. Tesis Pascasarjana. Program Studi Antropologi. Universitas Gadjah Mada.

Rossi, I.

1974 "Structuralism as Scientific Method" dalam *The Unconscious in Culture*, I. Rossi (ed.). New York: E. P. Dutton.

Sumintarsih

2000 *Pertukaran dalam Hubungan Sub-Kontrak di Kalangan Perajin Agel Kulon Progo*. Tesis Pascasarjana. Program Studi Antropologi. Universitas Gadjah Mada.

Thomas, L.L., J.S.Kronenfeld, D.B.Kronenfeld

1975 "Asdiwal Crumbles: a critique of Levi-Straussi-an myth analysis". *American Ethnologist* (1): 147-174.

Yalman, N.

1967 "The Raw: The Cooked: Nature: Culture'—Observations on Le Cru et Le Cuit" dalam *The Structural Study of Myth and Totemism*, E.R. Leach (ed.). London: Tavistock.







# DAFTAR ISI

Strukturalisme Lévi-Strauss: Positivistis dan Fungsionalistis? ...v	
Daftar Isi .....	xxxii
<b>Pendahuluan .....</b>	<b>1</b>
<b>1 Asal-usul dalam Comte, Durkheim &amp; Mauss .....</b>	<b>3</b>
A. Tujuan Buku Ini .....	3
B. Sosiologi sebagai Agama .....	8
C. Emile Durkheim.....	20
D. Marcel Mauss .....	29
<b>2 Budaya sebagai Bahasa.....</b>	<b>37</b>
A. Kekerabatan .....	38
B. Totemisme.....	51
C. Mite .....	65
D. Analogi Linguistik.....	84
<b>3 Lévi-Strauss dan Karl Marx .....</b>	<b>89</b>
A. Kode dan Pesan.....	90
B. Marxismenya Claude Lévi-Strauss.....	96
C. Emile Durkheim dan Karl Marx .....	103
<b>4 Debat dengan Jean-Paul Sartre .....</b>	<b>107</b>
A. Jean-Paul Sartre dan Talcott Parsons .....	108
B. Positivisme Struktural .....	111

C. Prinsip Ketidakpastian Ilmu-ilmu Sosial .....	114
D. Sejarah sebagai Kode.....	121
E. Ilmu Sosial dan Nilai-nilai Sosial .....	125
<b>5 Lévi-Strauss dan Sigmund Freud .....</b>	<b>129</b>
A. Mite Strukturalis.....	130
B. Reductio ad Absurdum .....	134
C. Catatan Kaki untuk Sigmund Freud .....	145
D. Strukturalisme dan Cybernetika .....	157
E. Antropolog Ekumenis .....	160
<b>Bibliografi .....</b>	<b>169</b>
<b>Indeks.....</b>	<b>173</b>
<b>Tentang Penulis.....</b>	<b>179</b>

# Pendahuluan

**B**uku ini tidaklah ditulis oleh seorang penganut strukturalisme. Atau jikapun demikian, saya tidak berpikir bahwa buku ini akan sangat membantu bagi mereka yang ingin mempelajarinya. Buku ini ditulis bagi mereka yang tertarik pada strukturalisme, khususnya Lévi-Strauss, yang muncul terutama dari sebuah perhatian pada kajian strukturalisme dan eksponen terbesarnya di bidang sosiologi dan antropologi modern.

Saya telah menulis sangat banyak tentang hal ini dari sudut pandang teori sosiologi dan sejarah pemikiran sosiologi. Oleh karenanya, saya berharap para mahasiswa ilmu-ilmu sosial dan pembaca yang memiliki suatu keakraban dengan bidang ini akan menganggap buku ini berguna. Mereka yang tahu lebih banyak tentang strukturalisme, khususnya tentang Lévi-Strauss, barangkali tidak selalu setuju dengan saya. Namun demikian, saya berharap mereka akan dapat menemukan apa yang menurut saya berharga untuk dipertimbangkan.

Mungkin para spesialis akan dipermalukan dengan tidak adanya jargon strukturalis serta pendekatan yang mungkin tampak terlalu sederhana bagi karya-karya seorang penulis seperti Lévi-Strauss. Untuk kritik tersebut saya tidak menyesal,

karena sesuai dengan tujuan dari buku ini, yaitu memberikan pemahaman serta mengambil prioritas utama daripada ketaatan penuh pada jejak kaki sang ahli yang seringkali tidak bisa dilacak mela-lui labirin strukturalisme.

Atas perhatian dan kebaikan banyak pihak sepanjang penulisan buku ini, dimana saya telah banyak berhutang budi, maka saya ucapkan terimakasih. Khususnya kepada Prof. Donald MacRae, Prof. David Martin dan Prof. Ernest Gellner serta Prof. Percy Cohen. ☞

**Christopher R. Badcock**

# 1

## Asal-usul dalam Comte, Durkheim & Mauss

### A. Tujuan Buku Ini

Daya tarik utama Lévi-Strauss baik bagi para mahasiswa ilmu-ilmu sosial maupun bagi publik pembaca pada umumnya adalah bahwa ia secara luas dan paling dikenal dengan baik sebagai penulis yang banyak dibaca pada mazhab strukturalis. Inilah julukan yang dengan jelas ia terima, dengan menghabiskan banyak waktu dalam karya-karyanya, dan dalam judulnya, paling tidak dua dari karyanya. Tentu saja, sejauh ilmu-ilmu sosial diperbincangkan, seseorang bisa merasa cukup yakin dalam menyebut Lévi-Strauss sebagai sang pemimpin gerakan, atau, paling tidak, eksponennya yang paling menonjol di bidang antropologi dan sosiologi.

Daya tarik strukturalisme sebagai sebuah gerakan dalam ilmu-ilmu sosial berasal dari klaimnya, yang secara implisit ataupun eksplisit, memberikan wawasan atau kesadaran baru tentang hubungan manusia dan tingkah lakunya. Inilah sesuatu

yang pokok bagi semua ilmu humaniora, khususnya bagi sosiologi, antropologi dan psikologi. Karena manusia berpartisipasi secara subjektif dalam menjadi dirinya, dan karena karya-karyanya membentuk kesadaran subjektifnya sendiri, seluruh ilmu tersebut telah berusaha keras dari sejak awal untuk memberikan wawasan yang baru kepada manusia ke dalam dirinya sendiri dan kesadaran yang baru tentang masyarakat dimana ia menjadi bagiannya. Daya tarik utama strukturalisme terletak pada fakta bahwa strukturalisme telah berusaha untuk melakukan hal ini sebagai kerangka kritik alternatif yang lebih baru.

Strukturalisme telah menawarkan berbagai penjelasan tentang manusia dan budaya dalam suatu istilah yang disebut oleh Chomsky sebagai “struktur-struktur dalam” (*deep structures*). “Struktur-struktur dalam” adalah sifat bawah sadar dari prinsip-prinsip fungsi mental tetapi yang dicoba dijelaskan oleh strukturalisme serta paling tidak dalam antropologi dan sosiologi, diungkapkan kembali sebagai kebenaran utama bagi fenomena budaya. Dalam upayanya untuk menyingkapkan faktor-faktor determinan dari perilaku yang bersifat bawah sadar dan kolektif tersebut, maka peranan strukturalisme dalam ilmu-ilmu sosial analog dengan peran psikoanalisis dalam psikologi individual. Keduanya mengklaim bisa memberikan kesadaran baru yang dapat memberikan wawasan yang lebih mendalam tentang berbagai proses yang mempengaruhi kehidupan kita, keberadaannya sungguh tidak disadari hingga disiplin ini benar-benar muncul, kita sangat tidak menyadarinya. Dan seperti yang akan kita lihat nanti, inilah salah satu tujuan utama dari buku ini, yaitu menunjukkan seberapa banyak strukturalisme berhutang pada psikoanalisis.

Hasrat untuk memiliki kesadaran yang baru tentang masyarakat, utamanya wawasan baru tentang budaya, merupakan daya tarik utama dari ilmu-ilmu sosial pada umumnya, baik

bagi para mahasiswa yang mengambil disiplin ini di universitas, ataupun bagi publik umum yang membacanya. Keadaan yang diharapkan bagi apa yang dapat dilakukan oleh kesadaran baru tersebut tentu saja sangat bervariasi. Beberapa orang memandang studi sosiologi dan antropologi sosial misalnya, sebagai alat pembebasan personal dari kekuatan-kekuatan sosial yang sebelumnya mengekang mereka. Dan berkenaan dengan hal ini, ilmu-ilmu sosial turut mengambil bagian dari pembongkaran atas berbagai mistifikasi dan penghancur mitemite serta universitas kemudian menjadi rumah pembantaian bagi pelbagai kebodohan. Sedangkan yang lain, mereka melihat ilmu-ilmu sosial terbatas sebagai kesadaran realitas yang mendasari struktur sosial. Karena partisipasi merupakan kewajiban pada taraf yang luas, hal ini juga jika kita memiliki beberapa informasi yang terpercaya tentang bagian kita secara tepat. Oleh karenanya, sosiologi dan studi tentang struktur-struktur sosial kontemporer pada khususnya dapat dilihat sebagai alat untuk mencapai tujuan kesadaran tentang realitas sosial, politik dan ekonomi yang lebih rasional. Dengan demikian, hal tersebut dapat diharapkan menjadi dasar yang lebih terpercaya atas berbagai kebijakan yang dibuat.

Selain itu juga ada pihak-pihak yang melihat ilmu-ilmu tentang manusia dan masyarakat sebagai salah satu cara untuk memberikan wawasan terutama pada diri kita sendiri serta memperluas kesadaran subjektif kita dengan cara sedemikian rupa. Akibatnya, ritual masyarakat primitif yang tidak bisa dipahami atau bahkan berbagai tindakan irasional dari anggota-anggota masyarakat kita sendiri menjadi bisa dipahami dan dianggap sebagai bagian dari gambaran tentang pengalaman sosial kita sendiri yang penuh makna.

Dengan segala keunggulan ini, strukturalisme kelihatannya memiliki penawaran yang kuat dan cukup berharga bagi kita

yang ingin mencari dan memahami pola baru dalam hubungan antara manusia dan masyarakat.

Namun tentu saja hal ini bukanlah gerakan pertama dalam ilmu-ilmu sosial yang menawarkan harapan semacam itu. Sebagaimana yang telah ditunjukkan sebelumnya, seluruh ilmuwan sosial dengan satu atau lain cara telah menawarkan sesuatu yang sama. Semuanya mengklaim telah memberikan paling tidak beberapa jenis wawasan yang baru ke dalam realitas sosial. Oleh karenanya jika kita benarbenar ingin memahami relasi antara strukturalisme dan Lévi-Strauss, maka lebih baik kita memfokuskan perhatian pada ketertarikan dan kontribusi keduanya terhadap ilmu-ilmu sosial pada umumnya dan teori sosiologi pada khususnya.

Inilah tujuan pertamadari buku ini yang saya persembahkan pada bab pertama. Saya ingin mencoba menunjukkan bahwa masalah-masalah yang dibahas pada karya-karya Lévi-Strauss merupakan suatu bentuk perlawanan atas berbagai teori yang diwariskan oleh generasi para sosiolog sebelumnya termasuk oleh Durkheim pada khususnya. Secara umum, hal ini sangat penting karena kita dapat menilai kontribusi seseorang jika kita bisa melihat bagaimana konteks teoretis sebelum Lévi-Strauss dan keadaan saat itu. Tidak adanya buku-buku yang membahas karya-karya Lévi-Strauss dari latar historis seperti ini, misalnya dasar dari sosiologi sejak zaman Comte atau abad pencerahan, merupakan salah satu kelemahan terbesar. Bagaimanapun kita harus menyadari bahwa Lévi-Strauss hidup dalam tradisi sosiologi Prancis seperti ini, sehingga posisi pemikirannya dalam peta sosiologi menjadi jelas.

Tujuan kedua saya adalah untuk menjelaskan Lévi-Strauss dari sudut pandang *sosiologi*. Sebab selama ini telah banyak buku yang menerangkan Lévi-Strauss dari pandangan antropologi, linguistik, kritisisme kesu-sastraan serta strukturalisme yang



secara umum ditulis sebagaimana kita membahas Durkheim, Marx atau Comte. Padahal kelemahan dari studi seperti ini yaitu memperlakukan Lévi-Strauss sebagai *seorang* antropolog, *seorang* strukturalis atau penggagas linguistik struktural dalam antropologi sosial, dapat mengabaikan sisi-sisi penting implikasi filosofis, sosiologis dan metodologis dari karya-karyanya.

Sehingga tujuan terpenting yang ketiga adalah mencoba untuk memasukkan level sosiologi secara umum dan kepentingan metodologis pada karya-karya Lévi-Strauss sebagai sebuah pelacakan untuk mengungkapkan kembali dasar filosofis dan metodologis yang fundamental dari strukturalismenya. Saya akan mencoba untuk menunjukkan bahwa sebagai seorang sosiolog dan teoretisi, Lévi-Strauss bisa secara menguntungkan diperbandingkan dengan para sosiolog lain sebagaimana orang bisa membandingkan Comte dengan Pareto. Sebenarnya saya bermaksud untuk lebih menunjukkan bahwa isu-isu teoretis dan metodologis ditemukan dan dibahas dalam karya-karya para penulis klasik lainnya yang juga ditemukan dalam strukturalisme Lévi-Strauss. Pada akhirnya, hal ini akan mengarahkan kita pada pertimbangan tentang sesuatu yang barangkali paling penting, yaitu memahami pemikiran Lévi-Strauss yang sesungguhnya dan menyadari apa yang salah dalam pendekatannya. Inilah reduksionismenya.

Kebanyakan orang yang membaca karya-karyanya segera menyatakan bahwa, dengan suatu cara atau cara lain, ia sedang mereduksi beberapa aspek budaya pada cara berpikir manusia. Tetapi sebagian kecil orang menyadari tentang bagaimana ia melakukan hal ini, dan bagaimana gagasan semacam Alam sebagai sebuah penjelasan reduktif yang final masuk ke dalam sistem yang dibuatnya. Sebagian penulis yang lain telah mengarahkan banyak perhatian pada isu ini, tetapi hal ini akan menjadi tujuan saya sebatas untuk menyingkapkan

reduksionismenya Lévi-Strauss, dan memperlihatkan bahwa inilah, dalam faktanya, metafisika dan bentuk asal yang kurang lebih tidak bisa dipahami dibanding banyaknya yang muncul untuk dicurigai. Akhirnya, saya akan berusaha untuk menunjukkan bahwa strukturalismenya Lévi-Strauss hanyalah satu versi psikoanalisis baru yang menolak tubuhnya, dan dalam kasus ini melengkapi ide-ide Freud dalam berbagai perangkat cyber-netika.

## **B. Sosiologi sebagai Agama**

Gerakan-gerakan intelektual yang baru seperti strukturalisme bukanlah berasal dari ketiadaan. Sebagai fenomena intelektual, kelahiran konsep baru ini tidak diketahui secara pasti. Paternitas selalu eksis, meskipun seringkali meragukan. Tujuan saya dalam buku ini adalah untuk memperlihatkan paternitas seperti apakah dalam strukturalismenya Lévi-Strauss, serta menunjukkan bahwa, dalam faktanya, paternitas ternyata berasal dari masalah-masalah yang telah ada dalam teori-teori sosiologi dan praktek-prektek antropologi sebelumnya. Seperti yang telah saya sebutkan, saya bermaksud untuk mencoba menunjukkan bahwa versi strukturalismenya Lévi-Strauss secara tegas didasarkan pada pemikiran sosiologis dan antropologis tradisional. Dan ucapan-ucapannya yang baru serta menarik bisa dilihat sebagai usaha dari berbagai solusi bagi beberapa masalah yang lama dan sulit dilacak.

Cukup logis, kontribusi Lévi-Strauss paling penting bagi pemikiran sosiologis berasal dari masalah-masalah yang paling mendasar yang dihadapi sosiologi. Di sini saya akan berusaha untuk menunjukkan bagaimana Lévi-Strauss, bersama dengan berbagai hasil karyanya, telah mencoba untuk menyelesaikan permasalahan tersebut. Saya berharap kita akan melihat bahwa bukan hanya hal ini yang merupakan cara yang sangat bagus

untuk merealisasikan bagaimana tipe analisis yang baru dan tampaknya tidak dikenal ini berhubungan dengan tradisi-tradisi besar dan merupakan kesinambungan pemikiran sosiologis lainnya, tetapi yang juga memberikan alat yang paling bisa dipercaya dan paling baik untuk memahami apa yang dikatakan oleh Lévi-Strauss meskipun terkadang model ungkapannya tidak selalu mudah untuk dipahami. Kita akan menemukan bahwa perkembangan sistematis melalui masalah-masalah fundamental ini dan jawaban Lévi-Strauss untuk hal tersebut ditunjukkan se-cara jelas melalui karya-karyanya. Kita barangkali juga tidak akan heran jika mengetahui apa yang kita kerjakan dengan semangat Gallic bagi logika, yaitu untuk menemukan bahwa perkembangan logis dari yang paling fundamental sampai yang paling sukar dimengerti dari berbagai pertanyaan sosiologis yang langka, ternyata juga memunculkan pertimbangan yang kurang lebih kronologis dari karya-karyanya.

Tetapi jika kita ingin memulai kajian tentang Lévi-Strauss, baik secara logis maupun secara kronologis, saya mengusulkan agar kita juga harus memulai pelacakan dari awal mula sosiologi. Alasannya adalah bahwa karya terbesar pertama Lévi-Strauss berjudul *Structu-res élémentaires de la parenté* (diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *Elementary Structures of Kinship*) sementara ini seolah-olah menjadi studi penting tersendiri dalam antropologi tentang sistem-sistem kekerabatan, padahal kenyataannya karya tersebut bisa juga dilihat sebagai upaya untuk memecahkan salah satu masalah teori sosiologi yang paling sulit yang diwarisi Lévi-Strauss dari Durkheim—pendahulunya yang paling penting dalam sosiologi Prancis, sebagaimana biasa ditemukan dalam karya-karya penulis klasik lainnya. Oleh karena itu, agar bisa memahami apa masalah yang dihadapi Lévi-Strauss dan posisi serta signifikansi resolusi yang telah ia beri-kan, maka pertama kali

kita harus melacaknya dari para pendahulu terbesar sosiologi, yakni Durkheim dan Comte. Kesulitan dalam pertanyaan bukan hanya tersebar luas, tetapi seperti yang sekarang ingin saya tunjukkan, adalah kesulitan memberikan makna mendasar bagi sosiologi sebagai keseluruhan. Dan seperti kebanyakan masalah metodologis yang paling signifikan sesungguhnya, pertanyaan yang muncul dari salah satu kekuatan paling pentingnya. Dalam upaya untuk menyelesaikannya, meskipun secara implisit dan bukan secara eksplisit, Lévi-Strauss sendiri sama dengan Comte dan Durkheim dalam mengeksplorasi isu-isu teori sosiologis yang paling mendasar. Dan kontribusinya bagi masalah-masalah seperti ini membuat dirinya berharga dalam pemeriksaan teoretis sebagaimana dua pendahulu terbesarnya dalam sosiologi Prancis. Sekalipun Lévi-Strauss bisa jadi telah mempresentasikan diri di depan publik sebagai seorang antropolog, tetapi seperti para sarjana lain sebelum dirinya, seperti Radcliffe-Brown dan Malinowski, ia adalah seorang antropolog yang karya-karyanya kaya dengan wawasan sosiologis serta posisinya tentang isu-isu teoretis terbesar dalam sosiologi tidak bisa diabaikan oleh para sosiolog lainnya.

Dalam menilai signifikansi Lévi-Strauss bagi sosiologi secara keseluruhan dan kontribusinya bagi kesulitan-kesulitan teoretis dan metodologis, maka merupakan ide yang bagus jika kita melihat kembali sesaat sejarah pemikiran sosiologi sehingga dapat dilihat bagaimana ia memiliki kesesuaian dengannya.

Periode pertama pemikiran sosiologis, yang berjalan kira-kira pada permulaan abad ke-19 sampai akhir kuartal ketiga bisa disebut sebagai Zaman Para Nabi. Zaman ini didominasi oleh figur-figur kenabian seperti St. Simon, Auguste Comte dan Karl Marx.

Masing-masing figur ini adalah figur yang kesepi-an kecuali dalam kehidupan intelektual pada zamannya. Masing-

masing hidup kurang lebih dalam kehidupan yang sulit dan berbahaya, yang hanya memberikan sedikit atau bahkan tidak memberikan apapun jalan materi atau setiap jenis keuntungan lain dari karya-karyanya. Masing-masing memprotes keadaan masyarakat masa kini dan masa depan dengan nada retorik dan seringkali seperti wahyu. Marx, dengan kepala patriarkhalnya, pandangan Yahudi dan penampilan yang tidak rapi, muncul dan paling mendekati dengan prototipe Perjanjian Lama; tetapi Comte dan St. Simon samasama dipandang sebagai para nabi ilmu baru dan tatanan sosial baru. Se-sungguhnya, gereja yang didirikan kedua orang ini tampaknya memberikan kualifikasi kepada keduanya untuk menyandang gelar “Nabi Sosiologi” dengan keadilan yang agung.

Zaman berikutnya didominasi oleh para sosiolog “klasik”, seperti Durkheim, Weber, Tönnies, Simmel dan Pareto. Para tokoh tersebut telah menuliskan berbagai buku visioner dan seringkali membicarakan masalah-masalah besar serta paling penting tentang masa depan, apakah itu adalah wahyu komunis atau positif sebagai-mana biasanya. Para sosiolog klasik besar itu menghasilkan berbagai studi sosiologi tentang hal yang spesifik—misalnya, orang pasti mengingat buku Durkheim yang berjudul *Suicide* dan *Elementary Forms of the Religious Life*, buku Max Weber yang berjudul *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, *Religion of China*, dan beberapa studi klasik dari Tönnies dan Simmel. Mereka ini adalah para sosiolog yang pertama diterima dalam kehidupan intelektual dan politik pada zamannya. Namun tidak ada orang yang memberikan kehormatan baru sosiologi dan para sosiolog pada zaman ini lebih baik kepada Durkheim, yang menempati bangku pertama dalam studi sosiologi di setiap universitas. Weber juga memiliki tempat di setiap universitas. Dan semua sosiolog tersebut dalam satu atau lain pengertian diterima masyarakat daripada figur-

figur kesepian lainnya, seperti pada Comte, St. Simon dan Marx.

Menuju akhir periode ini—mengikuti Perang Dunia Pertama—kecenderungan baru ini menjadi tampak dalam sosiologi, khususnya dalam karya-karya Weber dan Pareto. Inilah kecenderungan untuk menjauh dari studi-studi klasik spesifik ke pembuatan teori umum. Hal ini melibatkan Pareto dan Weber larut dalam mengkonstruksi tipologi-tipologi “aksi sosial”, yaitu sebuah upaya untuk mendasarkan teori sosiologi ke dalam suatu kerangka penjelasan yang dapat menerangkan semua bentuk perilaku manusia dilihat dari konteks sosial. Kecenderungan bagi pembuatan teori umum selanjutnya membuahkan hasil pada periode ketiga dan paling akhir dari perkembangan pemikiran sosiologis, khususnya pada karya-karya besar Talcott Parsons seperti *Structure of Social Action* dan *The Social System*. Di sini perhatian pada klasifikasi tipe-tipe aksi sosial mencapai po-in tertingginya, dan demikian juga dengan keinginan untuk mengembangkan sistem teori sosiologis yang mencakup segalanya. Yang lain, dalam kasus Lévi-Strauss, aspek paling penting dari pendekatan sosiologis kontemporer merupakan upaya untuk memecahkan kontradiksi dalam sosiologi itu sendiri dan mendamaikan berbagai sudut pandang teoretis yang bertentangan, yang berasal dari nabi-nabi besar dan bapak-bapak pendiri klasik.

Dalam hal ini, sejarah sosiologi sangat mirip dengan banyak agama, khususnya agama yang dimulai dengan pendiri nabi tunggal. Inilah “suara kebebasan” yang asli. Meskipun suarasuara yang demikian membuat kesan sedikit pada zamannya, tetapi kemudian seke-lompok pengikut yang berdedikasi membentuk dirinya sendiri, dan para pengikut nabi terasing ini menjadi sek-te. Dengan sangat cepat para pemimpin ideologis muncul dengan tugasnya untuk meletakkan ajaran sang guru secara otentik sejati, yakni menentukan berbagai

penaf-siran yang salah dan bid'ah tentang sabdanya serta untuk memerangi berbagai kecenderungan yang menyebabkan perpecahan.

Dalam sejarah Kristianitas, St. Paulus adalah contoh yang paling jelas dalam hal ini. Dengan menggunakan analogi saya, Rasul bagi orang-orang yang bukan Yahudi akan menghubungkan kita dengan Weber, terutama jika kita menafsirkan *Protestant Ethic* dan karya-karya lain sebagai upaya untuk memecahkan kontradiksi dalam teori perubahan sosial Marx dan menghasilkan aspek-aspek situasi yang terabaikan. Dalam perjalanan sejarah ini, sekte menjadi gereja dan pesan nabi menjadi dogma agama. Pada saat inilah, fase ketiga dan terakhir yang tidak diharapkan timbul dan akhirnya muncul Sko-lastisisme.

Ketika pesan guru secara luas diterima dan dogma ortodoks ditetapkan dengan baik, kecenderungan terhadap elaborasi poin-poin doktrin lebih halus muncul, yang bersama dengan aliran pemikiran yang lain, menuju penerimaan besar *status quo* sosial dan politik yang ada. Agama baru ini, yang masa kanak-kanak dan remajanya sekarang sudah berakhir, telah memasuki tahap kematangan. Dalam pengertian organisasional hal ini berarti gereja menjadi sah untuk dipadukan ke dalam masyarakat luas sesuai dengan penerimaan sosiologi ke dalam universitas menurut analogi saya. Tetapi dalam pengertian teologis dan filosofis, berarti sebuah upaya untuk mengakomodasi dan menyatukan ide-ide tradision-al serta, yang lebih penting, untuk mengembangkan formulasi doktrin yang bisa diajarkan dengan mudah ke-pada para murid. Kecenderungan ini dalam Kristianitas dimulai dengan St. Agustinus dan mencapai puncaknya pada St. Thomas Aquinas, yang menurut istilah kiasan saya sesuai dengan Talcott Parsons. Pada saat kita telah mencapai zaman Skolastik, doktrin ini dipresentasikan dalam buku-buku pelajaran besar yang ditentukan dengan jelas. Seperti dalam

struktur aksi sosial dan *Summa Theologiae* karya St. Thomas, dimana pertimbangan pikiran pedagogis adalah yang paling utama. Konsistensi logis dan pemasukan sistem ini ditekan dan semua pemikiran sebelumnya dimunculkan untuk bergerak menuju suatu kesimpulan definitif ini. Dengan demikian, Aristoteles dibuat tampak menjadi Katolik yang baik dan didamaikan dengan *Pseudo-Dionysius* (melalui semua tulisan Neo-Platonis) dari St. Thomas. Dan Marx pun dibuat menyesuaikan dirinya dengan Durkheim, Marshall, Pareto dan lainnya oleh Parsons. Teoretikus pada zaman ini dimotivasi untuk memberikan jawaban lengkap, final dan mencakup segalanya untuk semua pertanyaan sehingga tidak meninggalkan akhir yang bebas interpretatif serta menyatukan semua pengetahuan dan semua ke-cenderungan yang berlawanan ke dalam satu karya tunggal yang merupakan ringkasan dan sintesis dari semua tulisan sebelumnya tentang suatu pokok permasalahan.

Lévi-Strauss jelas tidak termasuk di antara para nabi ini meskipun ia juga bukan di antara para penulis klasik. Tempatnya, jika analogi saya memiliki validitas yang kuat, harusnya di antara para skolastis. Meskipun ia kenyataannya tidak menghasilkan karya-karya skolastis yang sedemikian jelas seperti Talcott Parsons mengerjakannya, tetapi tujuan saya adalah untuk menunjukkan bahwa pada hakekatnya pendekatan teoretis Lévi-Strauss bagi sosiologi adalah sintesis, yaitu ditarik dari para penulis klasik dan berusaha untuk mendamaikannya serta bertujuan untuk memberikan jawaban yang rinci tentang subjek yang dibicarakan. Tentu saja dari sudut pandang kesusastraan mirip dengan semua tanda pikiran skolastis, yaitu berpanjang-panjang kata, bermuatan jargon, sangat teknis, dan seringkali tidak jelas serta selalu sangat terpelajar dan penuh referensi dibandingkan para penulis klasik lainnya seperti Durkheim, Marx dan lain-lain.



Jika kita berharap Lévi-Strauss akan memperlihatkan teori-teori sosiologis dan pendekatan metodologis yang cukup baru dan tidak biasa, kita akan sangat kecewa. Dalam faktanya, tujuan saya jugalah untuk menunjukkan bahwa secara teoretis, pada generasinya ia sangat sebanding dengan Talcott Parsons dalam selera skolastis. Kita akan melihat bahwa ia sangat dipengaruhi pemikiran Durkheim, Marx dan Freud pada khususnya, dan bahwa linguistik struktural itu akan ditemukan dalam karya-karyanya yang dibuat sedemikian banyak oleh para penulis lain hampir dengan signifikansi kecil dan fungsi-fungsi yang terutama untuk menghadirkan pro-paganda teoretis dan logis tempat bergantungnya sisa-sisa teori klasik. Kita akan melihat bahwa Marxismenya hanya dipahami jika kita melihatnya sebagai sangat di-Durkheimianisasi, dan positivisme Durkheimiannya hanya bisa dirasakan jika dicampur sesuatu dari teori Marx. Sehingga semua sisanya adalah Freud.

Tetapi sebelum kita mulai menarik kesimpulan, mari kita terlebih dulu membuat permulaan, khususnya untuk melihat apakah perbandingan saya tentang sosiologi dengan agama dianggap benar. Jika kita mulai dengan melihat Comte, bapak sosiologi, kita akan mulai memahami banyak hal tentang siapakah Durkheim. Oleh karenanya, kita juga akan mencoba berbuat demikian pada Lévi-Strauss.

Pada halaman sebelumnya, saya telah berbicara tentang aspirasi-aspirasi sosiologi dalam hubungannya dengan pemberian wawasan baru kepada para mahasiswa dalam hal-hal kesadaran sosial yang baru. Isu-isu teoretis besar pertama yang ingin saya lihat dalam hubungannya dengan karya-karya Lévi-Strauss dan Durkheim, dalam faktanya, bisa dideteksi pada upaya Comte dalam memberikan hal ini secara nyata—kesadaran baru tentang realitas sosial. Kesadaran baru Comte ini disebut positivisme, dan hal ini secara jelas didefinisikan

dengan “Hukum Tiga Tahap” yang terkenal itu. Comte mengucapakan hukum ini sebagai berikut:

... setiap cabang dari pengetahuan kita melewati secara berurutan melalui tiga kondisi teoretis yang berbeda: *Teologis*, atau yang bersifat khayal-an; *Metafisika*, atau abstrak; dan *Ilmiah*, atau positif. Dengan kata lain, pikiran manusia, menurut sifatnya, menjalani tiga perkembangan metode berfilsafatnya, karakter masing-masing satu darinya pada hakekatnya berbeda, bahkan secara radikal berlawanan ... Yang pertama merupakan poin penting keberangkatan bagi pemahaman manusia, yang ketiga, tetap dan sifatnya pasti. Sedangkan yang kedua hanya sebuah keadaan transisi.”<sup>1</sup>

Kesadaran baru ini adalah kesadaran ilmiah. Pada tahap pertama, kesadaran Teologis, pengetahuan absolut dicari melalui referensi pada seni spiritual. Pada tahap kedua semua ini dirasionalisasi menjadi ide abstrak semacam Tuhan atau kehendak Alam. Tetapi filsafat positif Comte berusaha untuk mereduksi semua fenomena itu menjadi “aspek-aspek fakta umum tunggal—seperti teori gravitasi”.<sup>2</sup> Meskipun demikian, pengetahuan positif yang didapat dengan cara ini tidak akan diarahkan menjadi teori-teori murni karena Comte sangat berharap bahwa pengetahuan sosiologis dapat memiliki kegunaan-kegunaan praktis. “Filsafat positif”, katanya, “menawarkan satu-satunya basis yang solid bagi reorganisasi sosial untuk menyelesaikan kondisi-kondisi kritis di sekitar peradaban modern saat ini”.<sup>3</sup>

Tetapi tidak semua jenis pengetahuan akan mencapai tahap positif seperti ini pada saat yang bersamaan. “Pengetahuan”, kata Comte, “mencapai tahap positif tergantung atas proporsi dengan

---

<sup>1</sup> Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, London, 1853, hlm. 2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, hlm. 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, hlm. 14.

penyamarataan, penye-derhanaan dan ketergantungannya dari departemen-de-partemen yang lain”.<sup>4</sup> Oleh karenanya, tidak menghe-rankan jika ia melihat dan menganggap matematika se-cara historis sebagai yang pertama dari bagian ilmu-ilmu positif, diikuti dengan astronomi, “fisika bumi”, kimia serta biologi—dimana dua yang terakhir ini hanya mencapai tahap positif pada masa Comte sendiri. Dan pada akhirnya, apa yang pertama disebut Comte sebagai “fisi-ka sosial” tetapi kemudian dibaptis hanya dengan solesisme, yaitu “sosiologi”, akan menjadi ilmu positif juga sesuai skema di atas. Lebih jauh, ilmu baru ini, yaitu sosiologi, akan menjadi ilmu yang paling utama dalam Hirarki Keilmuan (*Hierarchy of Sciences*). Apapun yang dulu-nya dimiliki teologi sehingga dapat disebut Ratu Keilmuan, maka sosiologi sekarang juga dapat mengalami hal yang demikian. Karena hirarki bukan hanya evolusi historis, maka pendaftaran urutan dimana cabang-ca-bang pengetahuan telah dihalau kabut teologiko-metafisika mereka, juga yang lebih penting barangkali ia menjadi hirarki logis. Setiap ilmu bergantung pada ilmu yang ada di bawahnya, sehingga astronomi, misalnya, bergantung pada matematika positif agar bisa menjadi ilmu positif tersendiri. Namun, setiap ilmu tetap berkarakter independen. Biologi, misalnya, tidak bisa seutuhnya direduksi menjadi ilmu kimia dalam pandangan Comte. Residu tetap tertentu yang tidak bisa direduksi tetap pada masing-masing ilmu, memberi arti bahwa dalam bidang kompetensinya setiap ilmu bisa memberikan penjelasannya sendiri tanpa menggantungkan diri pada disi-plin ilmu yang dalam sistem hirarki keilmuan berada di bawahnya.

Meskipun kedengaran sangat masuk akal dalam konteks ilmu kimia atau biologi, tetapi hal ini dalam konteks sosiologi sepertinya menyembunyikan kesulitan sebagaimana yang telah

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 16.

kita temukan terjadi kembali pada tulisan-tulisan Durkheim dan Lévi-Strauss saat ia berusaha untuk menyelesaikan kompleksitas problematika sistem-sistem kekerabatan primitif. Kesulitan khusus yang berkaitan dengan sosiologi adalah cakupan ilmu ini sangat besar sehingga tidak bisa dijadikan basis bagi ilmu-ilmu lain. Padahal, setiap bidang pengetahuan baru dalam hirarki Comte memiliki tingkat kompleksitas yang lebih tinggi daripada pengetahuan yang ada sebelumnya agar berkompeten untuk mempelajari realitas yang lebih rumit dibanding realitas-realitas yang terdahulu. Dan jika kita percaya bahwa sosiologi adalah Ratu Ilmu-ilmu, maka dengan sendirinya sosiologi akan menunjukkan kepada manusia realitas yang paling kompleks serta tata-nan tertinggi yang pernah ada, yaitu Masyarakat. Dalam hal ini pergeseran dalam ilmu teologi merupakan analogi yang paling dekat. Sejak ilmu teologi mengalami perubahan, setiap ilmu dalam hirarki tidak bisa sepenuhnya di-reduksi menjadi ilmu yang tingkatannya lebih ke bawah, melainkan harus menjelaskan realitasnya sendiri dengan pengertian-pengertiannya sendiri yang tidak bisa direduksi. Oleh karena itu, sosiologi sebagai studi tentang realitas yang paling kompleks dan paling tinggi, harus mampu menjelaskan realitas-realitas tersebut, baik seluru-hnya atau sebagian paling tidak, dengan pengertian-pengertian yang tidak bisa direduksi menjadi apapun yang lain. Dengan kata lain, masyarakat mempunyai kemampuan untuk menjelaskan dirinya sendiri (*self-explanatory*). Sekarang, lebih jelas terlihat bahwa hal lain inilah yang menyebabkan sosiologi sampai mirip dengan teologi, dimana teologi pada masa jayanya juga dianggap mempelajari realitas yang paling tinggi dan paling transenden, yaitu Tuhan, yang didefinisikan dalam pengertian metafisika sebagai terjadi dengan sendirinya. Atau jika dikatakan dengan cara lain, sebagai realitas yang menjelaskan-diri (*self-explanatory*).

Sekarang, mudah melihat godaan untuk menganggap masyarakat sebagai pengganti Tuhan atau paling tidak dalam sejenis pengertian yang mendekati makna istilahnya dalam teologi. Dan sesungguhnya, seperti yang akan kita lihat, Comte tunduk sepenuhnya dengan godaan ini dalam menyamakan masyarakat dengan Tu-han, dan sosiologi dengan teologi. Sementara Durkheim, seperti yang saya harap bisa tunjukkan, ia bisa mempertahankan sisa-sisa ide moral dan metafisika.

Ditempatkan dalam jargon sosiologis kontemporer, inilah masalah holisme, yaitu melihat masyarakat sebagai lebih besar daripada bagian-bagiannya dan men-transendensikan individu-individu. Dan seperti yang akan kita lihat dalam faktanya, hal ini juga akar dari sejumlah kesulitan mendasar dalam penjelasan sosiologis, termasuk dalam penjelasan strukturalis tentang Lévi-Strauss sekalipun.

Untuk sementara waktu, mari kita menyimpulkan bahwa Comte menemukan ide kesadaran ilmiah dan positif baru tentang realitas sosial, yaitu ide dimana semua sosiolog kontemporer dan sesudahnya, terlibat dalam satu jalan atau jalan yang lain. Lévi-Strauss dengan cabang pengetahuan baru yang diciptakannya ini, termasuk salah satunya, ia mencoba untuk berjalan terbalik se-suai dengan prinsip bahwa semua revolusioner menyimpan kembali unsur-unsur terburuk penyalahgunaan yang paling ingin mereka musnahkan sebagaimana kurang lebih seperti replika nyata dari apa yang mereka ingin gantikan—yaitu, teologi. Tidak mengherankan kemudian jika melihat Comte, di bawah pengaruh nafsunya atas orang Paris muda bernama Clothilde Vaux, mendirikan sebuah gereja positif pada akhir hidupnya dan menulis surat kepada kepala Masyarakat Jesus dalam upaya untuk memurtadkan kaum Jesuit ke agama baru serta menyebut dirinya sendiri sebagai “Pendiri Agama Universal, Pendeta Tinggi Humanitas”. Para sosiolog biasanya

secara diam-diam mengabaikan Agama Positif Comte ini serta berusaha untuk menghilangkannya karena dianggap sebagai fantasi belaka seorang sarjana yang beranjak tua di bawah pengaruh histeris wanita muda. Tetapi seperti yang telah saya coba katakan, orisinalitas pemikirannya justru terletak pada esensi sosiologi Comte itu sendiri, dimana tidak bisa disangkal lagi bahwa Agama Positif secara logis berangkat dari Hukum Tiga Tahapan, Hirarki Ilmu Pengetahuan, dan kepercayaan Comte pada pentingnya lembaga-lembaga agama bagi manusia dan masyarakat. Para sosiolog sesudah itu, seperti Durkheim, sangat canggung dengan eksekseks positifistik Comte, tetapi di sini, seperti yang sering terjadi, patologi mengajarkan pelajaran penting tentang normalitas, dan munculnya kembali lambang-lambang agama menurut Comte merupakan lambang kepentingan yang sangat besar bagi pemahaman kita tentang dasar teoretis sosiologi.

### **C. Emile Durkheim**

Menurut Durkheim, masalah muncul kembali dalam bentuk yang berbeda, tetapi kita akan menghadapinya seyakini ketika kita mempertimbangkan rumusan-rumusan akhir posisi teoretis Durkheim dan hubungannya dengan analisis totemisme Lévi-Strauss. Untuk saat ini mari kita mengingat bahwa Durkheim dengan bukunya berjudul *Rules of Sociological Method*, secara tegas telah berusaha untuk membebaskan sosiologi dari eksekseks terburuk filsafat positif Comte. Berkali-kali ia mengulang keinginannya untuk menolak “ide-ide belaka” dan bahkan mendasarkan ilmu masyarakat di atas pondasi fakta empiris yang kokoh. Seperti yang sekarang ingin saya tunjukkan, inilah suatu upaya yang hanya berbicara dengan menggunakan fakta-fakta sosial sehingga pada gilirannya mengarahkan Durkheim pada kesulitan-kesulitan teoretis dan kontradiksikontradiksi

metodologis yang benar-benar analog dengan kesulitan dan kontradiksi yang mengarahkan Comte ke Agama Positif. Dan analisis masyarakat yang ditawarkan Lévi-Strauss dalam *Elementary Structures of Kinship* dan *The Savage Mind* merupakan jawaban atas kesulitan-kesulitan tersebut.

Tugas Durkheim, seperti yang ia lihat, adalah menempatkan sosiologi di atas dasar empiris yang lebih kokoh. Seperti Comte, ia percaya bahwa studi tentang masyarakat seharusnya menjadi ilmiah, dan jika inilah yang kita sebut positivisme, maka ia mempercayainya sebagaimana Comte juga telah mempercayainya. Namun demikian Durkheim menganggap positivisme sebagai sesuatu yang sangat berbeda dari apa yang telah dimaksudkan oleh Comte. Untuk memulainya, kita dapat be-rangkat dari pendapat Durkheim bahwa agama bukanlah sebuah filsafat kehidupan. Tidak seperti Comte yang memulai argumentasinya dengan prinsip-prinsip moral yang tercerahkan (Pencerahan) dan inspirasi humanis dan kemudian berlanjut dengan menemukan ilmu sosiologi untuk membenarkan dan menyelesaikan tesis utamanya, yaitu:

Mendirikan Agama Universal di atas Kebenaran Filsafat yang diperoleh dari Ilmu yang Nyata.<sup>5</sup>

Durkheim memulai dengan sosiologi ilmiah dan berharap, barangkali sedikit secara naif, bahwa hal itu akan mengarahkannya pada beberapa kesimpulan yang bersifat etis.<sup>6</sup> Sementara Durkheim merepresentasikan perkembangan dalam tradisi positif. Comte cukup dekat dengan Pencerahan karena kepercayaannya pada Rasio (Rasio dengan huruf besar "R", Rasio Voltaire, "Pemu-jaan Rasio" Robespierre) sehingga ia menjadi cukup ku-at untuk membenarkan tingkatan Filsafat

---

<sup>5</sup> Auguste Comte, *Maxims*, London, 1890.

<sup>6</sup> Emile Durkheim, *The Division of Labour*, New York, 1964, Apendiks.

Positif yang lebih tinggi.

Durkheim, yang hidup di zaman susah pada Dreyfus Affair, Boulanger Débâcle dan berkecamuknya anarkisme, menemukan kepercayaannya pada Rasio dengan sedikit goncangan. Akibatnya, ia memiliki tingkat kepercayaan yang kecil dalam dirinya. Meskipun demikian Durkheim tidak ingin meniru Comte dalam cara ber-pikirnya. Positivisme telah memisahkan diri dari filsafat sejak lama dan dalam sistem Durkheim, positivisme teridentifikasi secara eksklusif melalui berbagai metode dari ilmu-ilmu empiris. Namun keinginan untuk menerapkannya dalam “ilmu sosial” tetap ada, karena ilmu tersebut akan mengajarkan caracara dan alat-alat rekonstruksi sosial serta pemahaman sosiologis. Dengan demikian Durkheim tidak sepenuhnya menolak positivisme, ia hanya memanfaatkannya dan membawa positivisme tu-run dari tingkatan semangat mistik yang tinggi kepada dasar penelitian empiris yang kokoh.

Bagi Durkheim, ilmu sosial yang benar, yakni “Sosiologi”, pada kenyataannya, bukanlah impian positivis yang tidak mungkin, tetapi lebih sebagai perjuangan yang telah dimulai, tetapi dihancurkan oleh terlalu banyaknya pretensi dan pengharapan yang tidak realistis. Oleh karenanya, prosedur Durkheim tampaknya jelas dalam hal ini. Prosedur yang terdiri dari pertamatama pelacakan kembali ke asal-usul sosiologi<sup>7</sup>—ke figur-figur yang berdiri di belakang Comte, yang telah dimulai dari apa yang telah dirusak oleh tindakan Comte yang membesar-besarkan—dan kemudian dalam kelanjutannya untuk mengembangkan sosiologi baru, sosiologi empiris komparatif yang bebas dari “ide-ide belaka”.<sup>8</sup>

Pada pandangan pertama, hal ini akan tampak agak

---

<sup>7</sup> Emile Durkheim, *Rosseau and Montesquieu*, Michigan, 1960.

<sup>8</sup> Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Glencoe, 1966, hlm. 21.



sulit dilakukan karena segala wujud dari studi-studi ilmiah sosial adalah ide-ide—keluarga adalah ide, masyarakat adalah ide, bahkan bunuh diri juga adalah ide—sehingga semua ide ini melibatkan masalah definisi, yang terbuka bagi kontroversi murni filosofis, atau bahkan kontroversi metafisik. Solusi Durkheim adalah dengan mempertahankan secara dogmatis (dan jika kita ingat Comte, dogmatismenya bisa dipahami) aturan dimana kita seharusnya memperlakukan fakta-fakta sosial *comme les choses*. Fakta-fakta sosial yang akan kita bicarakan, demikian kata Durkheim, adalah "hal-hal" dalam pengertian yang nyata. Dikatakan secara filosofis, suatu "hal" dalam pengertian yang dimaksud Durkheim, adalah se-suatu yang ada di luar subjektivitas terdekat kita, sesuatu yang memiliki eksistensi yang independen. Ketika Durkheim berbicara tentang cara memperlakukan fakta-fakta sosial sebagai "hal-hal", yang ia maksudkan dengan hal tersebut adalah bahwa hal itu sebaiknya dijelaskan sebagai status ontologis independen tertentu, yang memiliki aktualitas independen dari kesadaran kita. Dengan demikian, mimpi yang dialami oleh seorang pemimpi, bukanlah "sesuatu" dalam pengertian ini, walaupun terdapat unsur pengalaman subjektif. Mimpi-mimpi baru bisa diperlakukan sebagai "sesuatu" jika kita menganggapnya sebagai fenomena yang bebas dari kemauan dan kepentingan subjektif terdekat kita. Kita harus menahan opini pribadi kita tentang mimpi-mimpi dan melihatnya dalam pengertian objektif, dimana kita harus menganggapnya dalam pengertian empiris, ilmiah, dan bisa diukur. Mari kita memperlakukan tindakan bunuh diri sebagai satu kejadian. Jelas, kita semua bisa mengadopsi si-kap subjektif untuk bunuh diri. Kita semua bisa mengatakan apakah kita setuju dengan bunuh diri, menangisinya, memberinya tepuk tangan, atau apapun. Kita masing-masing bisa mencoba untuk menemukan apakah bunuh diri itu dengan mencobanya atau dengan membayangkan seperti apakah bunuh diri itu. Tetapi

kita bisa juga menggunakan sudut pandang objektif dengan cara memegang pendapat pribadi kita dalam penundaan dan mempelajari bunuh diri sebagai “sesuatu”, sama seperti kita mempelajari cuaca atau bahan kimia. Bagi Durkheim, ilmu fisika hanya menikmati prioritas tertentu di sini karena ilmu ini tidak pernah dibebani dengan “ide-ide belaka”—atau paling tidak, jika sekali ilmu ini kemudian dengan mudah diungkapkan. Hal itu tidak masuk akal jika memiliki pendapat tentang hak-hak moral dan kesalahan-kesalahan dari tabel unsur-unsur periodik, atau cuaca di Inggris. Inilah fakta-faktanya, yang tidak bisa diperdebatkan, yang bisa dikontroversikan dengan menggunakan teori ilmiah, tetapi yang tidak diketahui jika menggunakan subjektivitas pribadi. Tidak ada orang yang tahu bagaimana rasanya menjadi unsur kimia. Poin Durkheim adalah bahwa orang telah berkonsentrasi terlalu banyak pada apa yang membuat orang “merasa” seperti melakukan bunuh diri.

Kesimpulan dari semua ini adalah bahwa fakta sosial bisa didefinisikan sebagai sesuatu yang bebas dari kemauan individual dan niat dekatnya. Ucapan orang tentang satu kejadian tidak dengan segera merupakan fakta sosial, karena apa yang orang katakan bisa jadi sama sekali salah dan kekurangan dasar apapun dalam realitas. Tetapi rangkaian kejadian, jika dipandang sebagai rangkaian kejadian, sebagai sesuatu yang lebih besar dari skop gerak seketika individual—pemogokan misalnya, atau statistik kecelakaan—bisa cukup dengan mudah di-perlakukan sebagai fakta sosial. Jadi apabila bunuh diri merupakan fakta sosial dalam pengertian ini, seseorang tidak harus memberikan alasan atas tindakan bunuh dirinya secara sadar. Mereka memiliki dasar tertentu dalam fakta sosial seperti yang diperjuangkan oleh Durkheim dalam bukunya yang berjudul *Suicide*. Tetapi sebaliknya, kita tidak bisa menggunakan ekspresi yang sadar pada nilai di level permukaan sebagai “fakta”. Kriteria yang

cukup objektif bagaimanapun bisa diberikan dengan ringkasan kejadian statistik seperti dalam *Bunuh Diri* atau melalui ringkasan fenomena struktural. Misalnya, isyarat tunggal yang dibuat oleh seseorang tunggal bukanlah fakta sosial paling utama—tetapi fakta pribadi, dan tidak harus menjadi fakta sosial. Jika diulang oleh sejumlah besar orang, maka kita dibenarkan untuk mengatakan bahwa isyarat tersebut, bukanlah eksentrisitas individual, melainkan sebuah regularitas struktural kehidupan sosial atau yang bisa disebut norma.

Sosiologi positif yang bersifat empiris oleh Durkheim direduksi menjadi studi tentang norma statistik di satu pihak dan struktural di lain pihak. Dua karya terbesarnya, *Suicide* dan *Elementary Forms of the Religious Life*, merupakan contoh dari yang pertama dan kedua.

Realisasi ini, tentang apa yang akan kita sebut dalam jargon modern sebagai dasar “normatif” dari studi-studi sosial, mengarahkan Durkheim untuk menganggap fakta sosial sebagai hasil dari sesuatu yang memaksa dalam hal individual. Sedangkan individual sendiri muncul dan terlihat sebagai aktor belaka dalam pengertian sebagai seorang “pemain peran”, yaitu sebagai singularitas yang kacau dan menyimpang serta hanya diberi tempat atau signifikansi dalam sistem oleh norma-norma struktural yang berlaku.

Durkheim dalam karya yang dituliskan bersama Mauss mencirikan metode sosiologis ini dengan nama yang dipilih dengan baik, yaitu “Sosiosentris”.<sup>9</sup> Seharusnya hal itu sekarang menjadi jelas, sebab bagi Durkheim, regularitas sosial—norma-norma—akan dilihat sebagai dasar tatanan sosial. Dan karena sosiologi hanya bisa menjelaskan norma-norma tersebut melalui referensi, maka jelas bahwa semua penjelasan akan menggunakan

---

<sup>9</sup> Durkheim dan Mauss, *Primitive Classification*, London, 1963, hlm. 86.

masyarakat secara keseluruhan daripada menggunakan aksi individual. Pertimbangan “Sosiologi Pengetahuan” Durkheim akan menguraikan poin ini.

Alasan untuk memisah-misahkan teori pengetahuan “sosiosentris” ini bisa dilihat sebagai berikut. Durkheim ingin menjelaskan asal-usul ide. Ia tidak bisa minta tolong pada Tuhan atau sesuatu seperti Idealisme Transendental. Satu-satunya solusi adalah menemukannya dalam Sosiosentrisme. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa teori yang dipaparkan Durkheim dalam *Elementary Forms* dan di tempat lain adalah bahwa semua ide dan kategori pemikiran memiliki asal-usul sosial yang bersumber dari kesadaran kolektif serta semua fakta sosial harus dilihat sebagai representasi kesadaran kolektif dan representasi kolektif. Inilah ide-ide yang benar, bahkan ide-ide filosofis, sebagaimana cara bersopan-santun, atau statistik—di dalam *Rules* karya Durkheim dengan terus-terang menunjukkan bagaimana kejahatan, penyimpangan dari *suara hati kolektif*, sangat normal, karenanya tidak ada penyimpangan yang nyata sama sekali. Saya berpikir bahwa istilah “sosiosentris” akan dilihat secara keseluruhan cenderung pada mendeskripsikan teori ini.

Tetapi tekanan pada peran masyarakat yang pokok dan independen ini, walaupun menghasilkan otonomi ilmu sosiologi, juga melibatkannya dalam sejumlah kesulitan yang tidak bisa diselesaikan. Masalah-masalah tersebut dengan jelas disoroti dengan ucapan yang dipaparkan oleh Durkheim dan Mauss dalam *Primitive Classification* mereka. Pada akhir tulisan yang sama ini, Durkheim dan Mauss menyatakan bahwa representasi ini, yakni representasi sistem-sistem klasifikasi primitif, tidak secara logis tertata melainkan terbatas pada upaya menemukan prinsip-prinsip hubungan mereka dalam emosional dan kolektif. Sesungguhnya, dalam paragraf kedua dari belakang, dipaparkan

pada kita:

... emosi secara alamiah sukar disembuhkan dengan analisis, atau paling sedikit, menyandarkan diri secara tidak mudah dengan analisis, karena emosi ini terlalu kompleks. Di samping itu, jika emosi memiliki asal-usul kolektif, maka emosi berhak mendapatkan pemeriksaan rasional dan kritis.<sup>10</sup>

Dengan catatan ini, mereka mengakhiri buku mereka.

Refleksi kali ini akan cukup menunjukkan bahwa inilah pengakuan luar biasa yang dibuat oleh apa yang disebut positivis. Cukup sederhana, inilah pengakuan kekalahan. Durkheim telah berhasil dalam memaparkan dasar bagi sebuah ilmu; dengan kecakapan mengagumkan ia telah membantu menurunkan aturan-aturan bagi klasifikasi pokok permasalahan, prinsip-prinsip bagi de-finisi keadaan normal dan patologis, dasar bagi klasifikasi tipe-tipe sosial, dan seterusnya. Tetapi pada poin yang menjelaskan kebutuhan hubungan antara dua representasi, sistem Durkheim telah gagal. Gagal dalam menemukan kebutuhan rasional dalam hubungan klasifikasi-klasifikasi ini, ia berhenti pada apa yang hanya bisa menjadi solusi keputusan dan menyatakannya akan menjadi terkekang oleh kebutuhan emosional, atau paling tidak hanya bisa dijelaskan dengan menggunakan kualitas irasional dan yang tidak bisa direduksi.

Dengan kata lain, sifat aktivitas kolektif yang meningkatkan representasi-representasi yang mendasar di mana sistem klasifikasi sosial seperti totemisme didasarkan pada apa yang diduga oleh Durkheim sebagai sesuatu yang sama sekali tidak bisa dijelaskan. Apalagi, kesimpulan negatif dan tidak positivistik ini menyatakan bahwa *suara hati kolektif* adalah realitas yang sukar dipahami dan terutama tidak bisa direduksi, seperti yang telah kita lihat, merupakan istilah

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 86.

akhir dalam sistem penjelasan Durkheim. Durkheim melacak segala sesuatu dari *suara hati kolektif* yang menyatakan bahwa “Katego-ri-kategori logis pertama adalah kategori sosial”, tetapi kategori sosial—yang berasal dari *suara hati kolektif*—berhak mendapatkan “pemeriksaan kritis dan rasional”. Teorinya bisa jadi bersifat sosiosentris tetapi yang ber-pusat menjadi “Kabut” dalam sosiologis.

Inilah sisa sedikit dan hampir seluruhnya meto-dologis dari pendekatan quasi-teologis Comte terhadap sosiologi, tetapi yang akan menjadi suatu kepentingan bagi kita dalam upaya memahami pentingnya kontribusi Lévi-Strauss bagi teori sosiologis. Pada hakekatnya, ini-lah kegagalan Durkheim dalam memberikan penjelasan *reduktif* atas fenomena sosial secara asli. Cara lain untuk mengatakan hal yang sama adalah ucapan yang juga merupakan kegagalan dalam memberikan penjelasan tentang hubungan sebab-akibat antara sosial secara keselu-ruhan—*suara hati kolektif*—dan individual. Kita melihat, dalam hubungannya dengan penjelasan sosiosentris, bagaimana kolektivitas mempengaruhi individu (melalui pendidikan, ritual-ritual, kontrol sosial, dsb). Tetapi sebaliknya, kita tidak melihat bagaimana individu membe-rikan kontribusi pada sosial secara keseluruhan, kecuali dalam hubungannya dengan keadaan emosi kolektif yang sulit dipahami. Akhirnya, orang akan menunjukkan bahwa bagi Durkheim, *suara hati kolektif* memainkan pe-ran Tuhan di bidang aktivitas etis dan moral dengan banyak cara yang tidak bisa disalahkan. Menurutnya, hanya masyarakatlah yang berkuasa penuh dan cukup penting untuk meletakkan kode moral bagi para anggotanya. Dalam pengertian moral, masyarakat seperti halnya Tu-han yang mahakuasa, mahatahu dan hadir di manamana.

Singkatnya, Durkheim, sementara menghapus-kan efek-efek terburuk positivisme Comte, tetapi mem-pertahankan

masyarakat—atau, lebih ketatnya, *suara hati kolektif*—sebagai metafisika-semu, dan tentu saja sebagai entitas moral, yang melampaui individu-individu dan, dalam hal tertentu, sulit dimengerti dengan ilmu. Bagi Durkheim, positivisme tidak menciptakan agama huma-nitas, tetapi telah menyebabkan dirinya melihat masyarakat manusia memiliki sifat-sifat ketuhanansemu dan khususnya, menjadi sumber dari semua nilai moral, ide-ide filosofis dan norma-norma sosial. Terlepas dari ini, Durkheim tidak mampu menjelaskan asal-usul representasi kolektif ini, atau fakta-fakta sosial, dan resolusi Lévi-Strauss atas masalah tersebut akan kita bahas pada bab selanjutnya.

#### **D. Marcel Mauss**

Tetapi sebelum kita lanjutkan, kita perlu melihat secara singkat pada seorang sosiolog lainnya dari tradisi Prancis yang memiliki sejumlah besar pengaruh pada pemikiran Lévi-Strauss dan orang yang menyediakan hubungan antara subjek studi kita dengan Durkheim. Orang ini adalah Marcel Mauss, teman penulis Durkheim dalam *Pri-mitive Classification*. Barangkali cukup ironis bahwa saya harus mengambil persamaan dari buku ini untuk men-contohkan kekurangan yang paling serius dari analisis sosiologis Durkheim, karena saya sekarang akan mempresentasikan teman Durkheim sebagai seorang sosiolog dengan karya-karyanya sendiri yang independen, menjalani cara yang penting untuk menyelesaikan masalah yang ditinggalkan oleh Durkheim dan diberi salah satu alat oleh Lévi-Strauss dimana Lévi-Strauss melampaui batasan-batasan sistem Durkheimian. Mauss melakukan hal ini melalui karyanya yang paling luas dibaca yang berjudul, *L'Essai sur le don (The Gift)*.

Pentingnya risalah sosiologis seperti ini adalah bahwa pada saat yang bersamaan, risalah ini merupakan salah satu contoh aplikasi yang berhasil dari perkembangan metode

analisis sosiologis Durkheim.

Dengan mengesampingkan penyelidikan atas metodologi implisitnya, *The Gift* merupakan contoh sempurna prosedur Durkheimian ortodoks. Mauss memisahkan kelompok fakta-fakta sosiologis dalam bentuk “gift-giving” di berbagai jenis masyarakat, membenarkan “faktualitas” institusi dengan menunjukkan sifat ke-harusannya, serta berakhir dengan merumuskan sekumpulan hukum sosiologis yang dapat dilihat untuk menentukan dan menjelaskan konsep “gift-giving” ataupun menerimanya dengan segala bentuk dan macamnya yang kompleks.

Namun jika dilihat lebih dalam, kita akan melihat bahwa Mauss meski sangat percaya pada semua aturan metodologis Durkheim, telah berjalan sedikit lebih jauh dibanding gurunya dalam mengemukakan analisisnya, dan telah diarahkan pada realisasi prinsip baru yang, jika dikembangkan sebagaimana dalam tulisan Lévi-Strauss, adalah memungkinkan sosiologi melampaui batasan-batasan yang sempit fungsionalisme Durkheim yang agak tertutup dan memperluas menjadi ladang-ladang subur investigasi baru. Realisasi ini merupakan isolasi Mauss atas prinsip timbal-balik.

Seperti yang akan saya tunjukkan kemudian, prinsip timbal-balik dan implikasinya merupakan dasar yang penting atas pendekatan strukturalis dalam sosiologi. Signifikansi utama Mauss bagi studi-studi sosial struktural, dan bagi Lévi-Strauss khususnya, adalah caranya yang tidak hanya memberi penjelasan fungsional dengan bentuknya yang paling jernih di satu sisi, namun juga menyatukan wawasan metodologis lebih dalam di sisi lain. Dan wawasan ini pada akhirnya mengarahkan sosiologi bukan hanya mampu mendeskripsikan institusi-institusi khusus dalam pengertian fungsional, tetapi juga menjelaskan mengapa bentuk institusi khusus itu hadir.



Sekilas, tidak ada hal yang baru atau sangat asli dalam analisis Mauss. Orang dengan mudah bisa membayangkan bagaimana seorang fungsionalis doktriner dapat menerima ide ini. Hubungan timbal-balik yang di-munculkan oleh Mauss telah terbukti menjadi “norma” yang esensial pada masyarakat-masyarakat yang ditelitinya. Norma tersebut utamanya mampu menjelaskan integrasi fungsional paling tinggi pada masyarakat-masyarakat itu, dimana hubungan timbal balik tersebut merupakan asumsi tetap dan sangat penting dari hubungan-hubungan sosial.

Tetapi pendekatan ini tidak akan menerjemahkan analisis, Mauss tanpa residu ke dalam pengertian fungsi-onalis. Dalam banyak kasus, rumusan yang demikian ter-kadang tidak berlaku. Secara pasti, hadiah diberikan dan ditimbalbalikkan karena adanya norma yang seharusnya dilakukan dalam masyarakat. Tetapi jika hanya berkata dengan pengertian-pengertian semacam itu, maka akan memberikan kesan bahwa pada masyarakat primitif—atau pada masyarakat modern, semuanya harmonis dan cocok. Dan hingga ide konsensus normatif itu dapat di-reduksi menjadi klise sosiologis yang bisa dipertanyakan validitasnya, maka setiap penafsiran yang lebih baik dari ide tersebut tidak terelakkan akan mengarahkan kita kembali kepada metafisika Durkheim atau menjadi asumsi naif tentang keharmonisan universal dalam masyarakat.

Pada hakekatnya, apa yang telah dicapai oleh Mauss dalam *The Gift* tidak memberikan kepada kita analisis fungsional superior yang dapat mengatasi kesulitan-kesulitan yang sering dihadapi seperti ini. Ia cenderung memberikan kepada kita perspektif yang sama se-kali baru tentang institusi *gift-giving* ini, yaitu institusi yang dengan gembira hidup berdampingan dengan fungsionalisme yang cerdas tetapi secara penuh melampauinya dengan kekuatan implikasi-implikasi dan penjelasannya.

Hakekat pendekatan ini adalah bahwa ia memandang fenomena sosial bukan dengan menggunakan hubungannya dengan subjektivitas masyarakat—norma-normanya—bukan pula isinya—sistem nilai-nilainya—tetapi lebih karena pendekatan dalam menganalisis fenomena dengan menggunakan bentuknya dan atas dasar objektivitas.

Dalam kasus *The Gift*, Mauss mencapainya sebagian paling tidak dengan memberi bobot berat pada per-lunya timbal-balik, dan dengan melihat timbal-balik ini bukan hanya dengan implikasi normatifnya, tetapi juga dengan implikasi strukturalnya karena norma timbal-balik tersebut akan memastikan sistem komunikasi bisa berfungsi dimana bakat-bakat dipertimbangkan. Dengan demikian, dalam kasus *Kula* pada suku Trobriand misalnya, para penduduk pulau merupakan masyarakat-masyarakat yang berbeda, dimana dengan *suara hati kolektif* yang berbeda (seperti perbedaan suara hati Dobu dan Trobriands itu), mereka bisa mempertahankan sistem yang memastikan komunikasi antar pulau yang luas terjadi, serta memperlihatkan bahwa hal tersebut bekerja bukan atas norma-norma pengatur yang dianggap hanya sebagai norma, melainkan lebih tentang struktur implisit dari sebuah sistem yang dibangun di atas hubungan yang bersifat logis dimana struktur implisit tersebut kebutuhan logis sendiri dan sangat menentukan karakter norma-norma itu daripada yang sebaliknya.

Dilihat sebagai sebuah permainan logika dari sistem komunikasi, analisis *gift-giving* ini dengan mudah hi-dup berdampingan dengan pandangan Durkheim. Tetapi menarik untuk dicatat bahwa walaupun Mauss sama halnya Durkheim dalam menganggap kesimpulan moral sebagai hal yang dapat dibenarkan bagi investigasi sosiologis, ia tetap menarik kesimpulan moral dari jenis yang cukup berbeda. Apabila Durkheim secara samar berbi-cara tentang dasar pekerjaan

yang baru bagi kesadaran kolektif ini,<sup>11</sup> Mauss<sup>12</sup> malah berbicara tentang solusi struktural atas berbagai masalah modern dari berbagai sikap yang mencerminkan independensi keinginan dan ketidakadilan. Oleh karenanya, ia merekomendasikan sistem jaminan pekerja dan sebagainya sebagai contoh, karena sistem berkarakter sistematis ini akan mendistribusi kekayaan dengan cara sedemikian rupa sehingga proses-proses komunikasi terdalam yang mendasari semua keseluruhan sosial akan berfungsi atas dasar prinsip timbal-balik yang baru. Dalam hal ini Mauss lebih melihat prinsip timbal-balik sebagai hal yang berguna untuk menjamin keadilan demi alasan-alasan struktural, sedangkan Durkheim justru melihat prinsip timbal-balik sebagai penjamin struktur sosial demi alasan-alasan moral.

Konsep pertukaran ini dengan segera mentrans-formasi metode Sosiosentris. Sebagaimana diketahui, keterbatasan metode ini adalah bahwa ia telah menciptakan kekosongan analisis antara individu dan kolektif sehingga sosiosentris hanya mampu menjelaskan proses sebab-akibat secara satu-arah. Akibatnya, ia gagal memecahkan masalah-masalah yang berkaitan dengan per-ubahan sosial. Dan sistematika pertukaran Mauss akhirnya mampu mengubah situasi ini. Dicangkokkan pada Sosiosentris Durkheim, sistem pertukaran Mauss membolehkan kita untuk mempertahankan apa yang berhar-ga pada rumusan-rumusan teoretis yang paling baru dalam rangka menolak fungsionalisme statis sosiosentris, dan menutupi fase ketiadaan dinamika sosiologis.

Prinsip struktural timbal-balik kepentingan ini menentukan sistem pertukaran logis yang seharusnya berjalan dalam masyarakat, karena norma timbal-balik itu membentuk sistem ekuivalensi yang harus dihormati. Karena sifatnya

---

<sup>11</sup> Emile Durkheim, *Suicide*, New York, 1951, hlm. 390.

<sup>12</sup> Marcel Mauss, *The Gift*, London, 1954, Bab 4.

yang timbal balik, pertukaran mereduksi semua aktor yang terlibat pada level yang sama. Di sini masalah hubungan antara individu dan masyarakat diselesaikan. Jika individualisme dalam pengertian sosiologis tidak masuk ke dalam sosiologi Durkheim, karena sifatnya yang holistik, maka dalam sosiologi Mauss justru sebaliknya ia berhasil ketika Durkheim gagal dalam menghubungkan individu dengan keseluruhan atau seseorang dengan kebanyakan.

Dalam sistem *gift-exchange*, semua *gift-givers* eksis sebagai aktor individu dan independen karena masing-masing merupakan pencipta sistem. Kontribusinya pada sistem ini secara langsung dimediasi, seperti yang dengan jelas ditunjukkan oleh Mauss kepada kita, oleh norma timbal-balik. Tetapi apa yang diperbolehkan oleh rumusan Mauss dan tidak dibolehkan oleh rumusan Durkheim adalah sebuah penjelasan dalam pengertian sebaliknya. Norma timbal-balik yang ditafsirkan dalam pengertian Durkheimian hanya menjelaskan sedikit dan meninggalkan beberapa pertanyaan sebab-akibat yang terbuka serta mencerahkan kita tentang asal-usul norma tersebut. Mauss menjelaskan norma sebagai deskripsi, dengan menunjukkan pada kita bahwa pertukaran, yang merupakan proses dua-arah dan dapat dibalikkan, diper-lukan dalam syarat resiprositas dan resiprositas juga se-kaligus diperlukan dalam syarat pertukaran.

Hal ini bisa dibantah bahwa formulasi yang baru saja saya tawarkan tidak lebih mencerahkan dibanding formulasi Durkheimian. Dengan mengatakan bahwa Mauss menganggap bahwa ada pertukaran karena prin-sip timbal-balik dan timbal-balik karena pertukaran, tampaknya saya baru mengatakan sedikit, yaitu lebih dari sirkularitas norma dan masyarakat Durkheimian, serta masyarakat dan norma. Tetapi hal ini bukan masalah; pertimbangan implikasi-implikasi lebih jauh dari apa yang baru saja saya katakan akan menunjukkan mengapa hal ini

terjadi.

Mauss, tidak seperti Durkheim, telah membuat pernyataan tentang prinsip dasar penjelasan sosiologis. Apabila penjelasan Durkheim mengenai masyarakat hanya terbatas pada term masyarakat itu sendiri, teori Sosi-osentris—teori yang menjelaskan bahwa masyarakat adalah sosial karena memang sosial—Mauss memberikan kepada kita teori yang pada hakekatnya mengatakan bahwa masyarakat adalah masyarakat karena adanya komunikasi. Proposisi aktual Mauss dalam hubungannya dengan *gift* adalah bahwa *gift* adalah memang *gift*, instrumen kolektif, karena *gift* merupakan alat pertukaran, dan pertukaran alat. *Gift* hanya memerlukan tambahan konsep dasar mengenai pemaknaannya melalui bahasa, yakni sistem arbitrer yang secara struktural menentukan perbedaan yang berguna untuk membantu kita memahami pandangan yang paling benar dalam perputaran teori-teori tentang masyarakat. Sintesis teori dari Lévi-Strauss dalam karyanya *Elementary Structures of Kinship* ini-lah yang sekarang akan kita bicarakan. ☞



## 2

# Budaya sebagai Bahasa

Dengan melihat sekilas pada beberapa pelopor paling penting mengenai Lévi-Strauss dalam sosiologi Prancis, sekarang saya berusaha melihat tiga karya paling penting Lévi-Strauss yaitu, *The Elementary Structures of Kinship*, *The Savage Mind*, dan *Mythologiques* (atau, *Ilmu tentang Mite*). Apa yang saya lakukan memiliki kaitan terhadap bab pertama tentang masalah-masalah metodologis yang diwariskan kepada Lévi-Strauss oleh Durkheim dan saya mencoba untuk menunjukkan bagaimana masing-masing buku ini, paling tidak sebagian, berisikan sebuah solusi.

Masalah yang dalam jargon sosiologis modern di-sebut sebagai masalah fungsionalisme holistik, dalam faktanya dibagi menjadi tiga masalah subsider. *Pertama*, ada pertanyaan tentang asal-usul historis atas fakta-fakta sosial, dan pertanyaan fakta sosial yang paling penting sebagaimana oleh Lévi-Strauss disebut sebagai “budaya”, sedangkan Durkheim menyebutnya sebagai *suara hati kolektif*. *Kedua*, ada masalah mengenai struktural, atau asal-usul logis dari fakta sosial, atau kontroversi individualisme versus holisme seperti yang sering diketahui. Akhirnya, ada

pertanyaan tentang perubahan sosial dan akomodasinya dalam Durkheimisme atau sistem penjelasan fungsionalis (yaitu, sistem penjelasan yang menekankan konsensus dan keseluruhan sosial). Yang terakhir dari pertanyaan ini akan dibicarakan pada bab berikutnya, dimana saya akan membicarakan hutang Lévi-Strauss pada Marxisme. Dua pertanyaan yang pertama— pertanyaan tentang asal-usul historis fakta-fakta sosial, akan kita temukan dalam karya Lévi-Strauss yang membicarakan *Totemism*, *The Savage Mind* dan *Elementary Structures of Kinship*.

### A. Kekerabatan

Meski tidak secara umum diterapkan oleh Mauss, sikap terhadap masyarakat yang telah saya hubungkan dengannya dan yang didasarkan pada pengertian masyarakat sebagai suatu sistem pertukaran jelas bisa digeneralisasi sebagai teori sosiologis. Persisnya inilah yang dicoba oleh Lévi-Strauss dalam karyanya *Elementary Structures of Kinship* dan seharusnya tidak mengherankan jika kita temukan pada bab pembuka buku ini pembahasan mengenai buku Mauss *The Gift* dan prinsip-prinsip sosiologis yang diperkenalkan olehnya. Tidak terelakkan, penerapan lebih umum prinsip-prinsip ini disebutkan bukan hanya sebagai penjelasan reduktif—bentuk penjelasan yang dapat mereduksi fenomena sosial menjadi pengaturan kembali pertukaran—tetapi juga menjadi reduksi historis, teori tentang evolusi masyarakat melalui sejarah, dan lebih khusus sebagai teori evolusi masyarakat manusia dari zaman prasejarah binatang, bukan manusia. Banyak kekurangan pada penjelasan Durkheimian tidak hanya terwujud sebagai kurangnya penjelasan reduktif yang sebenarnya pada saat ini, tetapi juga dalam hubungannya dengan masa lalu. (Durkheim, dengan mereduksi fenomena sosial menjadi kolektivitas, *suara hati kolektif*, secara efektif meniadakan aspek reduktif penjelasannya dan semuanya



berjalan menjadi kesulitan metodologis yang sepenuhnya saya artikan. Apa yang kurang adalah penjelasan mengenai kesadaran kolektif sendiri, dan cara bagaimana kesadaran individual mewujudkannya, serta juga penjelasan representasi-representasi—struktur pemikiran kolektif yang menyusunnya. Kurangnya penjelasan ini bukan hanya mempengaruhi masyarakat pada saat ini, tetapi juga pembentukan masyarakat di masa lalu. Sosiosentris Durkheim melibatkan masalah-masalah logis dalam aspek-aspek sinkronis, tetapi dalam hubungannya dengan masa lalu direpresentasikan sebagai kurangnya teori yang utuh. Fakta-fakta sosial, seperti yang dikatakan Durkheim pada kita dalam *The Rules*, sebaiknya dijelaskan melalui referensi dengan fakta-fakta sosial antededen. Jika kesadaran kolektif, atau masyarakat sendiri dijadikan sebagai fakta sosial yang paling utama, maka jelas bahwa seharusnya ada fakta sosial antededen jika penjelasannya memungkinkan. Seperti yang akan kita lihat, Lévi-Strauss dalam bab-bab pembuka pada *Elementary Structures of Kinship* dalam fakta sedang mempostulatkan fakta sosial pra-sosial semacam itu.

Pada pandangan pertama, hal semacam akan tampak tidak mungkin. Tidak ada yang sosial secara asli dapat mendahului pembentukan masyarakat dalam pengertian historis tanpa melibatkan kita dalam redefinisi “sosial” yang dalam satu cara atau lain cara akan menurunkannya tanpa kontradiksi dari “alamiah”. Pelaksanaan semacam ini tentu saja akan tampak sulit, atau sama sekali tidak mungkin bagi Durkheim. Baginya, hal itu telah mengkompromikan makna kata “sosial”. Kita harus mengingat definisi dari apa yang merupakan fakta sosial dan isu-isu terkait yang dibahas pada bab I. Bagi Durkheim, seperti yang telah saya coba paparkan dalam bab itu, apa yang khusus bagi sosial adalah tidak bisa direduksikannya menjadi personal, atau alamiah. Kita telah melihat bahwa

Mauss secara implisit mereduksi sosial menjadi personal dan individual dalam pengertian tertentu, dan sekarang kita harus terus melangkah untuk melihat bagaimana Lévi-Strauss menyusun dan mengerjakan hal yang sama dalam hubungannya dengan keadaan “alamiah” yang harus dipostulatkan sebelum kemunculan “sosial” dalam pengertian historis.

Kebutuhan atas fakta sosial pra-sosial, bagaimanapun paradoks tampaknya, bisa dipenuhi jika fakta sosial “alamiah” dapat diproduksi. Hal semacam bisa jadi sulit diterima, tetapi Lévi-Strauss menyatakan bahwa hal semacam bisa direalisasikan dengan cara berikut. Fakta sosial “alamiah” bisa dianggap sebagai bagian yang uni-versal bagi semua masyarakat. Jelas, ada beberapa “fakta” semacam itu tetapi untuk melihat apa yang benar-benar dibutuhkan, kita harus mendefinisikan “fakta sosial” secara lebih tepat. Lévi-Strauss menyatakan dalam bab pembuka karyanya *Elementary Structure of Kinship* bahwa apa yang dibutuhkan adalah fakta sosial yang menunjukkan sifat budaya yang esensial, yaitu bahwa ia sebaiknya *arbitrer*, tetapi juga memperlihatkan tanda alam yang ber-karakteristik, yaitu apa yang seharusnya *perlu*.

Bagaimana Lévi-Strauss melakukan hal ini paling baik dijelaskan dengan mempertimbangkan sejenak ke-sulitan-kesulitan logis dan semantis yang mengelilingi turunan budaya dari alam. Alam diangkat oleh Lévi-Strauss sebagai sesuatu yang umum bagi semua manusia dan menjadi bagian dari berkat turunan, yang dimanifestasikan oleh manusia secara independen dari pengaruh masyarakat dan adat kebiasaan. Budaya, di lain pihak, berlawanan dari hal ini. Sesuatu yang tidak biasa, semua yang harus dipelajari, serta semua yang bergantung pada kehidupan sosial dan norma-norma kolektifnya. Budaya, dengan kata lain, adalah berkemungkinan dan arbitrer; sedangkan alamiah adalah perlu dan absolut.

Konsekuensi-nya, makan, dengan segala respons Pavloviannya, adalah alamiah dimana semua manusia melakukannya dan dibimbing melakukannya melalui insting. Tetapi tata cara makan, model konsumsi makanan, semua ada dalam masyarakat yang berbeda. Bahkan perbedaan budaya yang cukup tidak kentara, seperti budaya yang membedakan orang Inggris dari orang Amerika, bisa cepat dilihat dalam konteks ini, khususnya dalam cara mereka menggunakan garpu yang berbeda. Cara makan, karenanya, bersifat budaya karena arbitrer dan berkemungkinan, sementara mengeluarkan air liur adalah alamiah karena universal dan instingtual.

Sejauh ini, semua dapat diterima. Tetapi dalam pencarian prinsip budaya yang sama, teoretikus melintasi sebuah paradoks. Hal ini bisa dipahami sebagai berikut: Jika prinsip universal dan sebab budaya tunggal bisa dideteksi pada semua manusia dan semua masyarakat, maka berdasarkan pertimbangan-pertimbangan di atas, bahwa prinsip budaya ini harus *natural*—paling tidak dalam pengertian yang telah kita definisikan. Sekarang, hal ini berlawanan pada pandangan pertama, dan dalam fakta secara logis hanya merupakan manifestasi lain dari kesulitan Durkheimian dalam mereduksi norma-norma sosial kolektif dan arbitrer bagi sebab-sebab individual dan alamiah. Tetapi Lévi-Strauss berpikir bahwa ia melihat kunci dalam paradoks bagi resolusinya. Bagi Lévi-Strauss, hanya fakta sosial alamiah saja yang ada pada aktivitas perilaku yang disebut seksual. Di samping nar-sisisme (cinta pada diri sendiri), seksualitas, paling tidak pada fase dewasa dan genitalnya, adalah sosial dalam dua hal tersebut. Semua insting yang lain bisa dipuaskan dengan sendirian kata Lévi-Strauss, tetapi bukan yang satu ini jika ingin menyelamatkan keturunan. Di sini, terhadap silsilah yang jauh dari Darwin dan Freud, Lévi-Strauss mengatakan solusinya terhadap masalah Durkheim,

yaitu bahwa fakta sosial aslinya adalah dengan menghindari perkawinan sedarah.

Kita bisa menyimpulkan seksualitas sebagai sosi-al yang alamiah dalam pengertian sangat terbatas, tetapi hanya bisa menjadi budaya yang asli jika dijalankan atas dasar norma atau aturan—aspek yang memaksa dari fakta sosial Durkheim. Jelas, seksualitas dari dirinya sen-diri tidak cukup, tetapi memberi dasar alamiah bagi teori Lévi-Strauss. Ia menyatakannya sebagai masalah fakta bahwa aturan penghindaran perkawinan sedarah adalah universal—alamiah-semu—bagi semua masyarakat manusia. Sebagai salah satu dari sedikit generalisasi empiris, yang dibuat dalam karya Lévi-Strauss, tidak mengherankan jika hal ini menarik beberapa perhatian, dan Edmund Leach<sup>1</sup> serta yang lainnya telah menyangkal pembuktiannya. Tetapi apapun realitas empiris itu, sangat penting menyadari bahwa Lévi-Strauss dipaksa untuk bertahan di atas alam universal aturan menghindari-perkawinan sedarah ini agar bisa memproduksi norma budaya yang tidak bisa ditolak yang juga bersifat universal dan berakibat “alamiah” bagi masyarakat manusia.

Tentu saja hal yang benarbenar sama dapat di-katakan tentang tata cara makan ini—yang juga bersifat universal hampir tanpa harus dipertanyakan—tetapi jelas, prinsip budaya di manapun harus bersifat “alamiah” semata dalam pengertian umum bagi semua masyarakat, tetapi harus dengan beberapa cara dapat dimunculkan menjadi dasar struktural dan historis terhadap keseluruhan sisa budaya. Tata cara makan tidak mungkin bisa dibuat seperti ini; aturan menghindari perkawinan sedarah bisa jadi dimunculkan sebagai unsur dasar sistem kekerabatan dan juga struktur sosial pada umumnya.

---

<sup>1</sup> Edmund Leach, *Lévi-Strauss*, London, 1970.

Variabilitas aturan antar masyarakat, menjadi bukti yang pasti bagi basis budaya, kemungkinan dan kearbitrerannya, dan hubungan dekat antara aturan dan seksualitas manusia menyediakan Lévi-Strauss basis alamiah dari apa yang dihasilkan masyarakat. Manusia tetap ada pada level alamiah selama mereka tidak memiliki larangan budaya dari jenis ini. Tetapi, dan untuk apapun alasan yang mereka pilih untuk mengadopsinya, secepat larangan semacam itu muncul ke dalam eksistensi, maka akibat wajar strukturalnya—pertukaran saudara perempuan—menjadi kebutuhan yang logis. Pernyataan hak seksual individual atas wanita dari keluarganya sendiri dengan segera menciptakan kondisi yang mendukung penciptaan kontrak sosial pada solusi sederhana itu mengenai bagaimana mendapatkan istri didapati dengan mempertukarkan saudara perempuan dengan individu-individu lain yang ditempatkan serupa. Inilah pengertian dimana pertukaran saudara perempuan merupakan akibat yang wajar untuk menghindari perkawinan sedarah. Jika saya tidak bisa memiliki saudara perempuan saya, dan anda juga tidak bisa memiliki saudara perempuan anda, maka tidak ada alasan mengapa kita sebaiknya tidak saling memilikinya. Bukan hanya kita menghindari melanggar aturan perkawinan sedarah (dengan saudara sekandung), tetapi kita juga menegakkan ikatan sosial yang rapat. Kita menjadi saudara dan kita berada dalam posisi untuk mengkomunikasikan dan saling bertukar atas dasar setara dan timbal-balik. Pertukaran saudara perempuan bukan hanya memecahkan solusi bagaimana menghindari perkawinan sedarah, namun juga berarti timbal-balik dan komunikasi antara kelompok pemberi-istri dan penerima-istri. Bagi seorang strukturalis seperti Lévi-Strauss, komunikasi yang bertimbal-balik merupakan dasar dari struktur sosial, dan ini merupakan sebuah definisi murni darinya. Maka jelas, jenis fakta sosial ini—menghindari perkawinan sedarah—bisa dilakukan, baik dari sudut pandang sejarah maupun struktur sosial, untuk

menghasilkan unsur-unsur yang penting atas masyarakat. Komunikasi para wanita antara dua kelompok laki-laki muncul terlebih dulu, baik secara logis maupun secara historis, dan seperti biasanya, menegakkan infra-struktur komunikasi sosial. Kemudian mengikuti komunikasi barang-barang dan jasa—*relasi ekonomi*—dan katakata—*bahasa*.

Inilah solusi Lévi-Strauss bagi bagian pertama dari masalah Durkheimian tentang asal-usul fakta sosial, atau, dalam hal yang sama, penjelasan reduktif dan sebab-akibat keseluruhan sosial. Inilah solusi bagi masalah temporal—solusi yang menjelaskan dimana masyarakat muncul dari tempat pertama kali dan bagaimana keseluruhan, yang lebih besar bisa berkembang dari unsur-unsur yang lebih kecil. Seksualitas, insting sosial-semu secara implisit dianggap sebagai dorongan alamiah atas penciptaan budaya seperti yang kita lihat, menurut Lévi-Strauss dihasilkan dari pembuangan saudara-saudara perempuannya sendiri dan pertukaran timbal-balik dari mereka dengan yang lain, yang samasama menempatkan pria. Penghindaran kawin sedarah, secara cukup sederhana, merupakan fakta sosial pertama dan pondasi budaya.

Sejumlah pengamatan harus dibuat tentang kesimpulan ini. *Pertama*, saya harus menunjukkan bahwa ide ini hampir sama seperti yang dikedepankan oleh Freud dalam *Totem and Taboo*. *Kedua*, kita harus mencatat caranya dimana formulasi Lévi-Strauss tentangnya berbeda dari formulasi Freud, meskipun Freud, seperti yang akan kita lihat, sangat cocok dengannya. Hal ini mengarahkan kita pada pengamatan penting yang ketiga, yaitu tingkat dimana formulasi Lévi-Strauss tentang asal-usul masyarakat dan budaya mirip dengan yang dikedepankan oleh Rousseau.

Tidak seperti Freud, baik Lévi-Strauss maupun Rousseau tampaknya mengajukan sebuah teori kontrak sosial

dari asal-usul masyarakat. Teori Lévi-Strauss berbeda dari teori Rousseau secara rinci, tetapi pada garis besar umumnya benar-benar sama. Keduanya menyatakan bahwa “keadaan alam” mungkin telah ada sebelum adanya masyarakat dimana manusia barangkali tidak benar-benar anti-sosial, tetapi paling sedikit non-sosial. Ketaatan pada perkawinan sedarah bagi Lévi-Strauss berarti isolasi, jika dibandingkan dengan situasi yang dihasilkan dari penghindarannya. Manusia melakukan transisi isolasi pra-sosial ini dari keadaan alam menjadi budaya, dan kemudian masyarakat, disebabkan keuntungan yang dihasilkan kemudian. Di sini, fungsionalisme implisit eksis pada Rousseau dan Lévi-Strauss yang menyatakan bahwa manusia menjalani keadaan sifat dasar dan pemungkiran perkawinan sedarah agar bisa menja-min manfaat-manfaat yang menumpuk dari penciptaan aliansi-aliansi kekerabatan dengan kelompok-kelompok manusia lain. Seperti yang kita lihat, Lévi-Strauss melihat dua bentuk utama komunikasi sosial yang lain, barang-barang, jasa dan bahasa, berjalan. Dalam kenyataan, kita tidak harus menerima teleologi fungsional yang naif di sini—bahwa manusia secara sadar berkeinginan hal ini akan terjadi demikian. Hal yang bisa kita katakan, dan yang benar-benar dikatakan oleh Lévi-Strauss adalah bahwa, untuk alasan apapun manusia meninggalkan perkawinan sedarah yang terpenting. Penciptaan aturan menghindari-perkawinan sedarah secara langsung mengarah pada penciptaan budaya dan masyarakat dengan segala manfaatnya. Jadi, fakta-fakta sosial Durkheim terbesar—masyarakat—berasal dari pra-sosial—alam.

Di sini, gagasan timbal-balik Mauss digunakan oleh Lévi-Strauss dengan cara yang benar-benar sama, dimana Mauss telah menggunakannya dalam analisisnya mengenai *gift-giving*. Timbal-balik dilihat sebagai prinsip struktural (dan juga norma) yang mendasari jaringan kekerabatan, dan yang turunan-

turunan logis serta akibat wajarnya banyak menentukan apa yang berlaku pada pe-rilaku aktual. Tetapi jika demikian, maka jelas gagasan yang mengikuti adalah bahwa prinsip-prinsip struktural yang telah dinyatakan oleh Lévi-Strauss memberi dasar *historis* bagi sistem kekerabatan yang seharusnya juga bisa memperlihatkan dasar *struktural* sistem-sistem semacam pada saat ini. Kemunculannya ke dalam eksistensi sebagai alat transisi dari alam ke budaya, prinsip meng-hindari perkawinan sedarah harus tetap menjadi realitas dasar yang mendasari semua sistem kekerabatan, dan bukan hanya sistem primitif. Dalam fakta kita bisa berasumsi bahwa semakin primitif masyarakat, semakin jelas prinsipnya, dan seperti yang akan kita lihat, dalam fakta Lévi-strauss juga melakukan hal ini. Tetapi jelas bahwa sebagai prinsip struktural, penghindaran kawin sedarah dan akibat wajar strukturalnya—pertukaran saudara perempuan secara timbal-balik—harus dimunculkan sebagai dasar dari semua sistem kekerabatan dengan cara yang persis sama seperti dimana Mauss menunjukkan hal timbal-balik yang mendasari semua sistem *gift-giving*.

Akan tidak tepat jika mencoba menjelaskan keseluruhan analisis sistem kekerabatan Lévi-strauss yang kita temukan dalam *Elementary Structures of Kinship* dan di mana sa-ja. Biarkan saya membuat satu atau dua indikasi yang akan mengilustrasikan pendekatannya, dan biarkan pembaca membiasakan diri dengan sisa materi Lévi-Strauss, jika memang menghendaknya.

Durkheim, dalam karyanya *Elementary Forms of the Religious Life*, memperhatikan suku aborigin Australia karena ia menduga bahwa, sebagai yang paling primitif dari sebagian besar masyarakat yang lain, paling tidak dari sudut pandang teknologi dan budaya, akan aman jika berasumsi bahwa mereka juga paling primitif dari sudut pandang lembaga-lembaga agama mereka pada poin di-mana, secara tidak sengaja, Freud menyетуinya.



Lévi-Strauss, dalam memilih judul pada karyanya—*Les Structures élémentaires de la parenté*—jelas bermaksud untuk meningkatkan kita pada judul karya Durkheim—dalam bahasa Prancis, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*—dan menyatakan apa yang telah susah payah saya jelas-kan pada halaman-halaman ini, yaitu, kelanjutan pemikiran antara dirinya sendiri dan sosiolog besar Prancis. Dalam memilih untuk memulai analisisnya dengan con-toh-contoh etnografis Australia, Lévi-Strauss secara im-plisit mengikuti Durkheim dalam asumsi bahwa suku aborigin Australia dengan satu atau lain cara lebih men-dekati asal-usul budaya pada sistem kekerabatan mereka dibanding masyarakat lain—dimana sistem-sistem ini, dengan satu kata, lebih “mendasar”.

Tipe umum sistem kekerabatan yang ditemui di Australia adalah apa yang dikenal sebagai sistem kelas perkawinan. Aranda yang terkenal, misalnya, mengope-rasikan contoh delapan-bagian dari sistem semacam ini, dan Kariera, yang akan kita lihat, bertindak demikian dengan empat kelas. Kariera menjelaskan sistem kekerabatan mereka sebagai berikut:

Setiap orang termasuk pada salah satu dari empat kelas (demi kenyamanan, saya tidak akan membe-rikan nama asli mereka, tetapi akan menyebut mereka dengan angka 1, 2, 3, dan 4). Keang-gotaan empat kelas perkawinan ini ditentukan sebagai berikut: Laki-laki pada angka 1 menikah dengan perempuan pada angka 2, dan anak-anak pada angka 3. Laki-laki pada angka 2 menikah dengan perempuan pada angka 1, dan anak-anak pada angka 4. Laki-laki pada angka 4 menikahi perempuan dari angka 3, dan anak-anak ada pada angka 2. Laki-laki pada angka 3 menikahi perempuan pada angka 4, dan anak-anak pada angka 1.

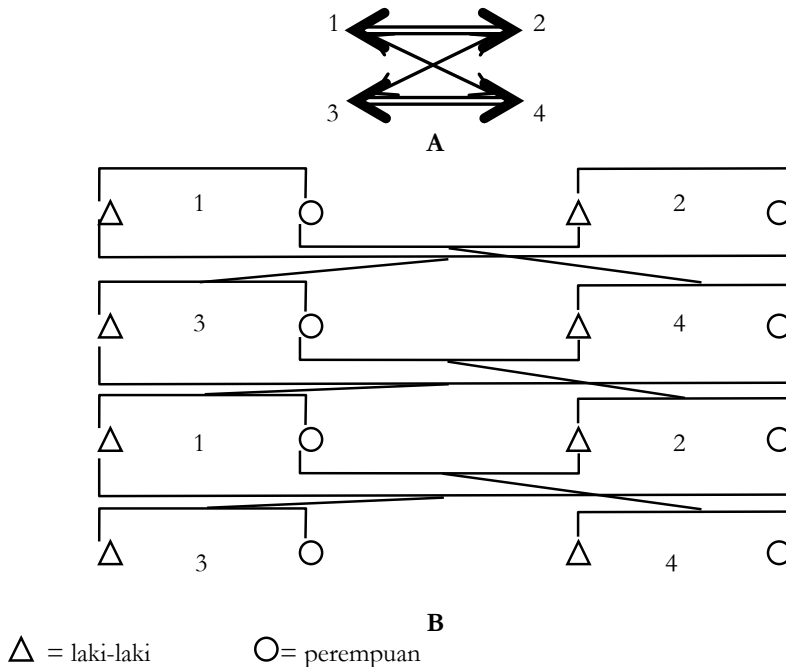
Sistem ini barangkali lebih mudah dipahami jika digam-barkan dengan sebuah diagram (Gambar 1A), dimana garis ganda

menggambarkan perkawinan dan garis tunggal menggambarkan keturunan. Diagram hanya menggambarkan pilihan perkawinan laki-laki, bukan perempuan. Dengan demikian bisa dipahami orang harus sela-lu mulai dengan laki-laki dari satu kelompok yang meni-kahi perempuan dari kelompok yang lain dan anak-anak yang dialokasikan ke kelompok ketiga.

Tampaknya hal ini tidak banyak kaitannya dengan penghindaran perkawinan sedarah, atau dengan pertukaran saudara perempuan. Kendati demikian, jika kita melihat pada representasi geneologis aturan perkawinan (Gambar 1B), kita melihat bahwa jelas demikian. Jika kita melihat pada sistem kelas-kelas perkawinan dari sudut pandang setiap laki-laki dari kelas 1, kita lihat bahwa apa yang secara efektif dikatakan oleh aturan perkawinan (dinyatakan dalam pengertian *negatif*) adalah bahwa laki-laki dari angka 1 tidak mungkin menikahi ibu-nya, atau orang lain dari kelas ibunya (4) termasuk anak-anak saudara perempuannya (yang juga masuk 4). Juga ia tidak menikahi putri-putrinya, atau saudara-saudara perempuan ayahnya (3), juga tidak saudara perempuannya sendiri, tidak saudara perempuan ayah dari ayahnya (1). Hanya ada satu kelompok dimana ia bisa menikah dengan sah yaitu—kelompok 2.

Inilah aturan menghindari perkawinan sedarah yang telah diperluas menjadi aturan eksogami yang secara efektif menghasilkan pembagian masyarakat menjadi setengah-setengah, atau separuh-separuh. Masing-masing merupakan kelompok keturunan patrilineal (1 dan 3, 2 dan 4), yang pada setiap generasi, mempertukarkan saudara perempuan antara keduanya. Jadi, agar setiap perempuan tidak lagi dimiliki dari 1, perempuan harus kembali dari 2, dan seterusnya. Sistem kelas perkawinan empat-bagian Kariera, dengan demikian, bisa dilihat sebagai tak lebih dari sistem pertukaran saudara perempuan yang dimampatkan antara dua kelompok laki-laki, yang

diterima atas dasar menghindari perkawinan sedarah dengan wanita-wanita yang sangat dekat hubungannya. Banyak jenis ucapan yang sama bisa dibuat tentang sistem delapan-bagian Aranda, atau setiap sistem semacam yang beroperasi pada garis-garis yang sama.



**ambar 1**

Sistem semacam didasarkan pada apa yang disebut oleh Lévi-Strauss sebagai *pertukaran yang terbatas*. Hal ini berlaku bagi sistem-sistem dimana “wife-givers” sama dengan “wifetakers”, seperti yang kita lihat pada Kariera. Alternatif yang lain adalah apa yang ia sebut sebagai *pertukaran yang digeneralisir*. Inilah sebuah sistem di-mana timbal-balik yang langsung tidak ada. Kasus yang ekstrim dari pertukaran yang digeneralisir diberikan oleh masyarakat kita sendiri dimana tidak ada aturan perkawinan preskriptif yang positif. Hal ini

menghasilkan pola acak pilihan perkawinan yang, dengan mengasumsikan monogami dan menghindari perkawinan sedarah, menghasilkan pertukaran saudara perempuan yang digeneralisir, sehingga pada umumnya perempuan terdistribusi secara merata antara dua kelompok laki-laki.

Sistem pertukaran yang terbatas dari tipe Kariera bisa dicirikan sebagai *mekanik*, jika dihadapkan pada tipe kita, yang bisa disebut *statistik*. Sebuah analogi bisa membuat hubungan ini jelas. Anggaplah bahwa seseorang sedang membuat kue cherry yang sangat kecil hanya untuk empat orang, dan bahwa orang tersebut hanya memiliki empat cherry—yang menjadi sangat penting adalah bahwa setiap orang dalam fakta mendapatkan cherry dalam potongannya. Cara yang jelas untuk berlanjut adalah dengan menambahkan cherry-cherry itu pada saat terakhir sebelum memanggang kue dan menempatkannya dengan cara reguler dan ditentukan sebelumnya sehingga saat memotongnya orang dapat berasumsi bahwa setiap orang akan memiliki cherry pokok di suatu tempat dalam irisannya. Tetapi jika orang membuat kue yang sangat besar bagi sejumlah orang yang sangat besar, orang tersebut akan jauh lebih mungkin hanya menambah jumlah cherry besar dan mengaduknya sesaat, dengan berasumsi bahwa, rata-rata dan pada umumnya, setiap orang yang berdiri pada kesempatan yang sama mendapatkan beberapa cherry dalam potongan mereka. Kemungkinan pertama berhubungan dengan sistem tipe-Kariera dimana perempuan “secara mekanik” ditempatkan pada kelompok pria yang ditentukan sebelumnya. Yang kedua berhubungan dengan sistem “statistik” pertukaran yang digeneralisir, seperti yang ada di masyarakat kita sendiri. Pada kedua hal tersebut, wanita terdistribusi secara merata di seluruh sistem dan timbal-balik dipertahankan, meskipun dalam sistem statistik dan yang digeneralisir dijamin oleh pola pilihan acak, daripada oleh

timbang-balik mekanis langsung seperti pada situasi yang terbatas. Dalam kedua hal tersebut, pertukaran saudara perempuan memenuhi fungsi struktural yang penting yang diduga oleh Lévi-Strauss sebagai dasar budaya, yaitu penentuan sistem komunikasi antara dua kelompok laki-laki yang bertukar-saudara perempuan.

Dengan cara ini, Lévi-strauss menyatakan bahwa prinsip dasar dimana ia bisa menurunkan kreasi budaya masih bisa dilihat secara operatif di dalam sistem yang secara struktural mendasar bagi semua sistem lain—yaitu, kekerabatan.

## **B. Totemisme**

Tetapi hal ini tidak akan sepenuhnya menjelaskan tentang apa yang saya katakan bisa dilihat sebagai bagian kedua masalah Durkheimian mengenai penjelasan reduktif dan sebab-akibat tentang asal-usul fakta sosial. Pembaca akan mengingat bahwa inilah pertanyaan struktural dan sinkronis antara fakta-fakta sosial dengan fakta yang menyusunnya: masalah yang tidak diketahui oleh teori sosiologis sebagai masalah Individualisme versus Holisme.

Satu atau dua observasi perlu dibuat tentang kesulitan ini sebelum kita melihat resolusi yang diusahakan oleh Lévi-strauss. *Pertama*, resolusi yang analog dengan masalah yang baru saja kita bicarakan—penjelasan tentang asal-usul historis dari budaya—sehingga secara logis membentuk bagian darinya yang tidak bisa dibagi. *Kedua*, kita harus mengingat bahwa, dalam kasus Durkheim, kesulitan ini memiliki cap *psikologis* yang tidak akan luntur. Saat ini, Durkheim memahami budaya—atau jumlah total dari fakta-fakta sosial, atau *suara hati kolektif*, seperti yang dalam fakta demikian ia menyebutnya—sebagai sesuatu yang dimasukkan ke dalam sistem representasi kolektif. Hal tersebut akan dituliskan dalam pikiran sejak lahir dan seterusnya melalui

sosialisasi, kemudian muncul untuk memberikan dasar perilaku nor-mal yang bersebab-akibat dan psikologis (yaitu, perilaku yang sesuai dengan norma-norma). Akhirnya, kita sebaiknya selalu ingat bahwa meski analog dengan pertanyaan asal-usul fakta sosial dan yang digabungkan dengannya, masalah ini cukup independen sebagai daya tarik untuk menjelaskan asal-usul masyarakat ketika tidak tersedia penjelasan yang sepenuhnya tentang keadaannya yang terus menerus sampai saat ini. Faktanya bahwa menghindari perkawinan sedarah dan pertukaran saudara perempuan barangkali bisa dimunculkan sebagai dasar bagi sistem kekerabatan. Sedangkan sistem kekerabatan dasar bagi budaya, dalam dirinya sendiri tidak menjelaskan *mengapa* laki-laki menghindari perkawinan sedarah dan sistem budaya dalam eksistensi. Untuk hal ini, jenis penjelasan yang cukup berbeda dibutuhkan.

Tanggapan Lévi-Strauss terhadap kesulitan ini tidak terlihat lebih baik dibanding dalam karya-karyanya tentang totemisme, dan khususnya pada bab-bab pembuka dari *The Savage Mind*—sebuah buku yang dalam banyak cara, paling sulit dari semua keluarannya, dan bagi pembaca yang tidak siap dengan pengetahuan teori antropologis dan sosiologis yang ada (belum lagi pengenalan karya-karya Sartre), pasti sangat tidak bisa memahami pada pembacaan yang pertama. Sebenarnya, ide-ide yang dikedepankan dalam buku ini tidak benar-benar sulit dipahami, sehingga saya bermaksud mencoba menafsirkannya di bagian terakhir bab ini dan pada bab selanjutnya. Tetapi, agar bisa memahami sepenuhnya signifikansi teori totemisme Lévi-Strauss, harus terlebih dahulu mengingat secara singkat apa yang harus dikatakan oleh Durkheim tentang masalah ini.

Dalam karyanya *Primitive Classification*, yang telah kita rujuk, Durkheim mengkapsulkan penjelasannya tentang fenomena totemisme yang aneh dengan ucapan pada efek bahwa

“kategori-kategori logis yang pertama adalah kategori-kategori sosial”.<sup>2</sup>

Totemisme adalah sebuah sistem nomenklatur dengan menggunakan manusiamanusia individu yang diberi namanama dari objek-objek alamiah—biasanya tanaman dan hewan, tetapi juga kadangkadang menggunakan bagian-bagian geografis yang istimewa, kondisikondisi meteorologis, penyakit-penyakit, dan sebagainya. Bersama nama spesies alamiah melakukan susunan ritual dan larangan yang disengaja, serta gagasan kesatuan mistik atau hubungan komplisitas magis individu yang berhubungan dengan objek totem. Jadi, inilah pertanyaan tentang spesies hewan, misalnya, ritual-ritual yang menjamin reproduksi hewan yang berhasil yang bisa jadi beban pada anggota-anggota komunitas totemik, larangan terhadap makanan spesies yang dipertanyakan dan taritarian ritual serta festival magis yang dihubungkan dengan totem barangkali akan menyela kehidupan orang-orang terkait.

Teori Durkheim, seperti yang kita temukan pada *Primitive Classification* dan *Elementary Forms of the Religious Life*, sangat harmonis dengan posisi teoretisnya yang umum. Pertama muncul *suara hati kolektif* yang meletakkan klasifikasi sosial—struktur sosial (dalam hal ini, klan-klan eksogami)—kemudian klasifikasi sosial ini di-proyeksikan sebagaimana biasanya di atas alam, dan klasifikasi alamiah berupa spesies tanaman dan hewan yang diidentifikasi dengannya.

Pendekatan Lévi-Strauss, seperti yang kita temukan dalam karyanya, *Totemism*, dan bab-bab pembuka dalam *The Savage Mind*, benarbenar merupakan hal yang berkebalikan. Dengan sedemikian banyak kata, ia menyatakan bahwa kategori-kategori sosial pertama adalah kategori logis, dimana

---

<sup>2</sup> Durkheim dan Mauss, *Primitive Classification*, London, 1963, hlm. 82.

manusia primitif, seperti manusia beradab, mengklasifikasi dan mengatur pengalaman fenomena natural mereka secara spontan dan seringkali mengabaikan nilai ekonomi dan sosial objek-objek yang diklasifikasi. "Pengklasifikasian", kata Lévi-Strauss, "jika dihadapkan dengan yang tidak mengklasifikasi, memiliki nilainya sendiri, apapun bentuk klasifikasi yang akan di-ambil".<sup>3</sup> Taksonomi, demikian katanya, adalah tahap pertama dalam kemapanan ilmu dan magis sebagai sistem praktis yang menjelaskan, membedakan dimanayang "magis mempostulatkan determinisme lengkap ser-ta mencakup keseluruhan",<sup>4</sup> sehingga diduga ilmu yang memiliki pengertian baik atau keberuntungan buruk, di-hindari. "Baik ilmu maupun magis bagaimanapun keduanya memerlukan jenis operasi mental yang sama".<sup>5</sup>

Jenis pernyataan ini dalam satu pengertian secara samar mengingatkan kita pada Comte, tetapi yang sa-ngat berlawanan dengan yang lain. Ingatan pada Lévi-Strauss inilah yang tampaknya akan dibicarakan dengan menggunakan kecenderungan psikologis universal dari umat manusia, baik yang biadab maupun yang beradab, untuk diketahui. Comte, dengan kepercayaannya pada pencarian selamanyadan-ke-atas yang tidak terelakkan atas kebenaran positif memiliki ide mirip yang sama. Tetapi jika hal ini berbeda sama sekali ada dalam isolasi Comte atas pemikiran positivisme ilmiah bagi tahap ke-tiga dan terakhir evolusi manusia. Lévi-Strauss, sebaliknya, tampaknya menyangkal bahwa eksklusivitas positivisme pada ilmu modern terlihat seolah-olah untuk menemukannya mendasari proses-proses pemikiran primi-tif. Ilmuwan riset dan dukun di sini direpresentasikan sebagai berbeda, bukan melalui kebajikan salah satu dari mereka yang termasuk dalam

---

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, London, 1966, hlm. 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*, hlm. 13.



kemuraman takhayul ani-mis dan yang lain dalam positivisme yang tertinggi dan cemerlang, tetapi lebih sebagai berbeda satu sama lain “tidak sebanyak dalam jenis seperti tipe-tipe fenomena yang berbeda dimana keduanya diterapkan”.<sup>6</sup> Nada Comte ini, yang tampaknya merupakan keberangkatan yang utuh dari Hukum Tiga Tahap yang merupakan ke-pentingan besar dalam menyelesaikan kesulitan asal-usul struktural dari fakta sosial Durkheimian, seperti yang akan kita lihat sebentar lagi.

Salah satu perbedaan paling penting antara pemikiran primitif dan modern dijelaskan oleh Lévi-Strauss dalam penggunaan analogi *bricolagenya*. *Bricoleur*, yang tampaknya adalah kata Prancis aneh, dan saya duga merupakan spesies yang mati, adalah semacam orang yang ahli dalam segala pekerjaan yang akan menggunakan apapun yang ada untuk membantu pekerjaan yang diil-hami oleh “adhosisme” daripada dengan bagian-bagian buatan yang bertujuan. Ia adalah semacam tukang reparasi yang bisa selalu mengerjakan sesuatu yang ia miliki dengannya daripada penggantian yang terdaftar dalam katalog. Penggunaan seperangkat alat yang ada bagi perbaikan tujuan-tujuan yang baru inilah yang dimaksud oleh Lévi-Strauss sebagai *bricolage*, dan ia menyatakan bahwa inilah aspek penting dari pemikiran primitif. Ilmu modern menggunakan konsep-konsep buatan yang ber-tujuan dan sistem-sistem yang menjelaskan (yang paling penting, matematika), sedangkan pemikiran primitif menggunakan objek-objek yang ada sebelumnya untuk melayani tujuan-tujuan intelektual yang baru. Totemisme hanyalah sebuah sistem dari pemikiran, dan salah satu contoh paling penting dari *bricolage* otak. Tetapi sebelum kita melanjutkan untuk melihat bagaimana hal ini terjadi, mari kita pertamamata melantur sejenak ke sebuah wilayah tanpa tempat berlindung dimana kita tidak bisa bertindak jauh dalam memahami Lévi-Strauss—yaitu

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 13.

li-inguistik struktural.

Penggunaan unsur-unsur yang ada dengan cara yang baru ini—*bricolage*—mentransformasikan unsur-unsur pemikiran dan menggunakannya ke dalam *tandatanda*. Tanda itu, kata Lévi-Strauss, “terletak separuh-jalan antara persepsi dan konsepsi”. Inilah sesuatu yang menggambarkan konsep, atau ide, tetapi dalam dirinya sen-diri bukanlah konsep atau ide. Demikian juga, hal ini diturunkan dari persepsi-persepsi tentang dunia—yang merupakan sesuatu—tetapi, dalam penggunaan yang baru dimana hal ini diletakkan, hal ini *bukanlah* sesuatu itu. Lampu lalu lintas yang berwarna merah *adalah* lampu lalu lintas yang berwarna merah, yang tidak diragukan tentang hal itu. Lampu lalu lintas yang berwarna merah *ber-arti* “Berhenti!” Sebagai *tanda*, lampu lalu lintas terletak di tengah jalan antara persepsi fisik—lampu merah—dan konsep “Berhenti!”

Gagasan tentang tanda ini pertama kali dikembangkan sepenuhnya dalam linguistik struktural oleh Ferdinand de Saussure dalam karya klasiknya *Cours de linguistique générale*. Sejauh tanda linguistik yang dibicarakan, de Saussure mempunyai dua hal yang paling penting untuk dikatakan. *Pertama*, ia menciptakan perbedaan antara *petanda* dengan *penanda*, atau isi semantik dan tanda linguistik. *Kedua*, ia menyatakan bahwa hubungan antara yang petanda dan penanda itu *arbitrer*. Dalam kasus mengenai kata “apel”, buah yang manis rasanya, tumbuh di pohon dan kurang lebih berbentuk seperti bola bumi yang tumbuh di iklim bersuhu panas adalah petanda—isi semantik—dan pembicaraan yang kedengaran direpresentasikan oleh huruf-huruf a-p-e-l adalah penanda, atau *tanda*. Kita bisa segera melihat bahwa de Saussure benar tentang menegaskan sifat asosiasi arbitrer dari keduanya, karena kita tahu bahwa beberapa orang mengatakan “*pomme*”. Jika ada hubungan yang perlu antara ide “apel” dengan kata “apel”, sepupu Prancis

kita tidak akan bebas mengatakan “*pomme*”. Tanda linguistik, dengan kata lain, adalah arbitrer; hal itu mewakili sesuatu melalui konvensi dan penggunaan yang umum, bukan melalui kebutuhan.

Kecenderungan *bricolage* karenanya, dalam pemikiran primitif, adalah untuk mentransformasikan tujuan ke dalam alat dan demikian pula sebaliknya. Dalam tujuan-tujuan yang ada, spesies hewan diklasifikasi sedemikian rupa demi kepentingan mereka sendiri menjadi alat klasifikasi sosial—totemisme—sebuah operasi yang mengalihkan spesies hewan-hewan tersebut menjadi tandatanda yang sekarang tidak lagi hanya diri mereka sendiri tetapi juga sesuatu yang lain. Demikian juga, spesies tanaman atau hewan, alat untuk mengatur alam, sekarang dalam totemisme menjadi tujuan dalam dirinya sendiri. Penanda, yaitu spesies itu sendiri, mengubah artinya menjadi petanda dan muncul untuk sesuatu yang cukup berbeda dalam sistem pengaturan yang cukup berbeda pula.

Jadi, berkebalikan dengan Durkheim, Lévi-Strauss memaparkan bahwa klasifikasi-klasifikasi alami-ah yang ada—spesies—dialihkan oleh *bricolage* totemisme ke dalam klasifikasi sosial—klan-klan totemis. Di sini spesies alamiah memainkan peran penanda dan klan-klan memainkan peran sebagai petanda pada apa yang bisa kita sebut sebagai bahasa totemisme.

Kita telah melihat Lévi-Strauss berbicara tentang sistem-sistem kekerabatan dengan memakai komunikasi. Seharusnya tidak mengherankan jika melihat dirinya berbicara tentang totemisme sebagai bahasa, sistem komunikasi yang lain, tetapi sistem dimana “katakata” adalah spesies alamiah, dan isi semantiknya adalah ke-lompok-kelompok sosial. Fungsi sistem komunikasi dari kekerabatan, seperti yang kita lihat, adalah fungsi men-ciptakan hubungan antara kelompok-kelompok manusia yang berbeda. Fungsi sistem linguistik-semu dari

totemisme adalah fungsinya dalam merepresentasikan baik pada dirinya sendiri yang asli maupun pada orang luar dari struktur masyarakatnya sendiri dan sifat identitas sosialnya sendiri.

Tetapi jika hubungan antara petanda dan penanda ini adalah arbitrer, seperti yang kita lihat ketika de Saussure menegaskan hal itu, maka ada beberapa kemungkinan yang lain, dan sesungguhnya memang demikian. Lévi-Strauss menyatakan dalam halaman-halaman dari *The Savage Mind* bahwa sistem signifikasi yang sama sekali terbalik adalah mungkin. Totemisme cenderung membuat kelompok-kelompok masyarakat tampak seperti spesies binatang. Sekarang, karakteristik spesies binatang yang membedakan itu adalah bahwa mereka hanya kawin dengan spesies mereka sendiri. Jika klan-klan totemik benar-benar seperti spesies binatang, maka mereka akan menjadi endogamus dan orang akan menikahi “saudara-saudara perempuan” dari klannya sendiri. Dalam faktanya, klan-klan totemik adalah eksogamus, dan perkawinan dengan “saudara perempuan” klan dianggap sebagai perkawinan sedarah. Dengan demikian, kecenderungan nama klan untuk mengisolasi dan menandai sekelompok masyarakat dari semua kelompok lain atas dasar analogi dengan cara dimana spesies hewan dibedakan satu sama lain dan diseimbangkan melalui aturan perkawinan—eksogami—memiliki efek untuk menyatukan kelompok spesifik-semu yang sama ke dalam struktur masyarakat yang lebih luas. Kita *adalah* Rajawali-raja-wali-Malam, tetapi kita *menikahi* Burung-burung Hantu. Nama kita membedakan kita dan memisahkan kita, tetapi hubungan kekerabatan kita menyatukan kita ke dalam kelompok-kelompok totemik yang lain.

Tetapi dari sudut pandang fungsi sistem nomen-klatur dan aturan perkawinan semacam, pengaturan yang berlawanan akan berjalan baik juga. Kita mungkin memiliki kelompok-kelompok endogamus, yaitu kelompok-kelompok yang menikah-

di dalam, dengan konsekuensi tidak akan memiliki hubungan kekerabatan dengan masyarakat yang lebih luas. Bahkan nama yang mengisolasi dan membuat kita terpisah, menyatukan dan menghubungkan kita dengan kelompok-kelompok yang lain yang tidak tersedia dari aturan perkawinan kita. Pengaturan semacam itu dalam faktanya memang ada dan dikenal sebagai sistem kasta. Di sini, kelompok-kelompok kasta endogamous disatukan ke dalam masyarakat melalui saling-ketergantungan ekonomi dan diwakili dengan sistem pemberian nama budaya secara luas melalui saling ketergantungan pekerjaan. Perbedaan-perbedaan feature yang disebut belakangan dengan sistem nomenklatur alamiah ditemukan dalam totemisme. Jika totemisme menggunakan nama spesies alamiah untuk membedakan dan mengisolasi kelompok sosial, maka kasta menggunakan perbedaan kedudukan dan pembagian tenaga kerja untuk menyatukan kelompok-kelompok semacam. Jika totemisme mempertahankan eksogami klan untuk menyediakan hubungan sosial dengan sisa masyarakat yang lain, kasta membutuhkan endogami agar bisa mempertahankan identitas yang berbeda dan definisi sosial kelompok pekerjaan yang berbeda pula. Kehidupan bersama kasta dan gagasan-gagasan tentang pencemaran ritual menggambarkan pembalikan struktural atas larangan makan totemik. Kita, kasta barbar, menikahi putri-putri barbar yang lain, tetapi kita memotong rambut para pekerja-kulit, yang pada gilirannya, memberikan kepada kita kulit untuk mengasah pisau cukur di mana kita harus mempertajam silet kita, dan seterusnya.

Setiap "bahasa" seperti totemisme atau kasta harus melakukan dua fungsi sosial: harus mengintegrasikan masyarakat dan mengkonsolidasikannya, tetapi harus juga mendiskriminasi dan membaginya kembali ke dalam sub-sub-pengelompokan yang diinginkan dalam kehidupan sehari-hari.

Kasta dan totemisme masing-masing menjalankan fungsi ini, tetapi dengan alat-alat yang sama sekali berlawanan. Penanda adalah lawan yang utuh, tetapi petanda, sebagai sistem hubungan sosial, secara struktural sangat mendekati analog.

Sebelum melanjutkan pembicaraan tentang teori mite Lévi-Strauss, lebih baik kita berhenti sejenak dan merefleksikan signifikansi teoretis dari penggunaan ana-log linguistik ini dengan membicarakan misteri-misteri totemisme. Pengamatan pertama yang akan kita buat adalah bahasa, yang dianggap sebagai entitas sistematis, sistem leksikal dan norma-norma sintaktis, yang merupakan fenomena sangat Durkheimian. Inilah yang oleh Durkheim akan disebut sebagai sistem linguistik dari *re-presentasi kolektif*. De Saussure sepenuhnya setuju dengan pandangan bahasa ini, yang menentukannya sebagai “produk sosial dari kecakapan linguistik, dan sistem hubungan-hubungan yang perlu yang diadopsi oleh tubuh masyarakat”—Durkheim akan menyebutnya sebagai *suara hati kolektif*—“untuk memungkinkan pelaksanaan kecakapan itu pada anggota-anggota individual”.<sup>7</sup>

Jelas bagi setiap orang bahwa bahasa adalah entitas kolektif yang ditentukan melalui konvensikonvensi dan konsensus serta diajarkan melalui sosialisasi. Tetapi signifikansi de Saussure terhadap metodologi Lévi-Strauss benar-benar analog dengan signifikansi Mauss. Lévi-strauss menggunakan linguistik struktural untuk menyediakan jenis perbaikan yang benar-benar sama ba-gi jalan buntu holisme fungsionalis Durkheim dalam hal asal-usul masyarakat struktural, seperti kita melihat dalam hubungannya dengan masalah-masalah tentang asal-usul keseluruhan sosial pada zamannya.

---

<sup>7</sup> Ferdinand de Saussure, *Cors de linguistique générale*, Paris, 1962, hlm. 25, terjemahan saya.

Pentingnya Mauss adalah bahwa analisisnya, khususnya dalam *The Gift*, memungkinkan kita bergerak dari konsensus normatif berkesadaran murni menjadi sistem komunikasi struktural dan bawah sadar. Bagi Mauss, inilah logika implisit dari prinsip timbal-balik yang bermasalah, daripada norma sadar. Situasi yang benar-benar analog memang eksis dalam hubungannya dengan linguistik de Saussure.

Aspek-aspek bahasa Durkheimian sedemikian jelas sehingga hampir tidak bisa membawa kita ke suatu jarak sama sekali terhadap pemahamannya. Setiap orang memahami norma-norma sadar—aturan-aturan tata bahasa dan semantik—dan memang harus demikian, paling tidak secara implisit, agar mampu seutuhnya berbi-cara. Signifikansi kontribusi de Saussure adalah kontribusinya dalam memusatkan perhatian pada aspek-aspek bahasa bawah sadar dan murni struktural dan mengembangkan teknik struktural untuk menganalisisnya. Kita telah menghadapi salah satu aspek terbesar dari teknik ini, yakni definisi sifat tanda linguistik yang arbitrer. Jika kita mengikuti perkembangan linguistik struktural untuk sesaat, khususnya dalam hubungannya dengan aspek bahasa ini—tanda—kita akan mulai benar-benar melihat jenis prinsip struktural bawah sadar seperti apa yang dinyatakan telah ditemukan oleh de Saussure dan para pengikutnya. Di antara pengikuti yang paling penting sejauh Lévi-Strauss yang dibicarakan ini adalah seorang linguistik struktural modern bernama Roman Jakobson. Jika kita melihat pendekatannya bagi tanda linguistik, dengan hanya memperhatikan pola bunyibunyi pengujaran, kita akan melihat bahwa ia memperkenalkan model analisis struktural yang telah membuat pengaruh besar pada Lévi-Strauss. Jakobson mengajukan oposisi biner sebagai dasar pengaturan feature-feature yang berbeda pada tingkat bahasa fonetik. Jika kita mengabaikan level semantik untuk sesaat dan semata-mata

melihat pada tanda linguistik—bunyi bunyi pengujaran, atau fonem-fo-nem, dimana kata tersusun—kita menemukan berdasarkan pada Jakobson bahwa:

semua perbedaan fonem pada setiap bahasa dapat diselesaikan menjadi oposisi biner yang sederhana dan tidak bisa dipisahkan.<sup>8</sup>

Oposisi biner, atau feature-feature yang berbeda ini, adalah pilihan-pilihan Ya/Tidak yang sederhana berdasarkan pada sembilan “feature tingkat kejelasan suara” dan tiga “feature sifat nada” bahasa, yang pada hakekatnya ditentukan oleh fisiologi dan fungsi batang tenggo-rokan, rongga hidung, mulut, gigi, dan seterusnya. Jadi, menurut Jakobson, jika kita mendengarkan fonem-fo-nem kata “kucing”, misalnya, kita membedakannya atas dasar apakah kata tersebut padat atau menyebar, konsonan atau non-konsonan, hidung atau oral, melengking atau lembut, dan seterusnya. Ia mengatakan bahwa:

...dalam mereduksi informasi fonemik yang dimasukkan dalam rangkaian angkaangka alternatif terkecil, kita menemukan solusi optimal paling ekonomis dan konsekuensinya solusi optimal: jumlah minimum dari operasi paling sederhana yang mencukupi *incode* dan *decode* keseluruhan pe-san.<sup>9</sup>

Aplikasi yang menarik dari ide ini bagi kontroversi yang lama adalah penjelasan Jakobsonian atas keumuman-ke-umuman yang ekstrim dari kata “mama” dalam bahasa manusia yang menandai “ibu”. Sekarang, tidak ada ilmu yang berdasarkan pada prinsip sifat tanda linguistik yang arbitrer yang kemungkinan menegaskan bahwa ada hubungan intrinsik

---

<sup>8</sup> Roman Jakobson dalam *Proceedings of the Sixth International Congress of Linguists*.

<sup>9</sup> Jakobson dan Halle, *Fundamentals of Language*, The Hague, 1960, hlm. 45.



antara ide “ibu” dan kata “mama”. Juga tidak ada penjelasan Difusionis atau Evolusionis. Penjelasan Jakobson adalah bahwa fonem-fonem yang cukup sederhana seperti /m/ dan /a/ adalah dua dari fonem paling sederhana yang pernah ada. Sistem kontras /a/ yang bervokal terbuka dengan yang sangat tertutup /m/, huruf vokal dengan konsonan, feature tonalitas yang melengking dengan yang lembut, dan seterusnya, /m/ cenderung menjadi bunyi kepuasan hati yang ala-miah, sedangkan /a/ menjadi teriakan protes yang ala-miah. Jika dijalankan bersamaan dan diulang maka kita memiliki kata aslinya, karena inilah unsur pleonasmе dalam pengulangan dua bunyi yang menandai bahwa kita sedang mendengarkan bukan hanya dua bunyi acak dan berlawanan, tetapi empat fonem yang signifikan. Dilihat dari sorotan pertimbangan ini, kata seperti “mama” yang ada di manamana tidak benarbenar menghe-rankan; karena ia dihasilkan sesuai dengan linguistik struktural dari proses-proses struktural dan fisiologis yang sama yang terdapat pada semua manusia dan semua bahasa.

Jakobson dan kawan-kawannya mengklaim telah menemukan oposisi biner semacam bukan hanya struktur fonemik yang mendasari, tetapi juga sebagai feature terbesar yang beroperasi pada level katakata dan kali-matkalimat. Sesungguhnya, pernyataan bahwa kecenderungan semacam untuk membangun oposisi biner sa-ngat mendasar bagi pikiran sama pentingnya dengan ba-gian strukturalisme Lévi-Strauss dalam gagasannya tentang sifat sistem signifikasinya yang arbitrer yang diam-bil dari de Saussure, atau sistem prinsip-prinsip struktural yang timbal-balik yang mendasari dan komunikasi yang dipinjam dari Mauss.

Pentingnya ide ini berasal dari fakta bahwa, bagi Lévi-strauss, pendekatan-pendekatan semacam pende-katan Jakobson menyediakan beberapa wawasan ke dalam proses

pemikiran yang mendasari struktur-struktur mental seperti totemisme dan mite. Hal ini memungkinkan kita untuk mencegah kesulitan yang ditemukan Durkheim sendiri ketika dihadapkan dengan kebutuhan tentang penjelasan akhir bagi asal-usul struktur mental. Seperti yang telah kita lihat, Durkheim berdalih bahwa hal ini tidak bisa dijelaskan disebabkan asal-usul kolektif dan irasional. Bagi Lévi-Strauss, bagaimanapun, hal ini bukanlah masalah. Asal-usul yang paling utama dari kategori-kategori pemikiran yang merupakan dasar dari totemisme, dan dasar dari keseluruhan budaya, atau *suara hati kolektif* yang disebut Durkheim, bukanlah irasional, bukan pula kolektif, tetapi rasional dan individual. Sama seperti yang diupayakan Jakobson untuk menunjukkan bahwa pilihan fonem-fonem dalam sebuah bahasa bisa direduksi menjadi sekumpulan operasi logis yang sederhana, parameter-parameter sistem artikulasi suara yang telah ada, demikian juga Lévi-Strauss berasumsi bahwa tingkat kode-kode kolektif yang lengkap yang menyusun budaya bisa direduksi dalam prinsip paling tidak menjadi sekumpulan operasi mental yang rasional tetapi bawah sadar. Aspek kolektif dari fenomena budaya ini akan dijelaskan melalui acuan fakta bahwa semua manusia memiliki pikiran yang sama, paling tidak sejauh struktur yang dipertimbangkan, dan dengan demikian aspek-aspek kolektif budaya merefleksikan massa psikis individual secara luas.

Solusi bagi masalah kedua Durkheim kemudian, yang tampaknya merupakan sifat dari fakta sosial yang tidak bisa direduksi dan sulit dipahami dari sudut pandang asal-usulnya pada anggota-anggota masyarakat, di-selesaikan dengan perlindungan pada model pikiran yang melihatnya sebagai fungsi atas dasar proses-proses rasional tetapi bawah sadar yang secara universal digunakan bersamasama. Sekarang, budaya tidak lagi lebih besar daripada jumlah bagian-bagiannya, tetapi

dapat di-reduksi utamanya menjadi fisiologi otak.

Dalam hal ini, budaya direduksi menjadi alami dengan cara yang sama persis ketika kita melihat Lévi-Strauss mereduksinya dalam hal asal-usul sosial historis secara keseluruhan. Ada kecenderungan alamiah—sek-sualitas manusia—digunakan untuk menghasilkan peng-hindaran perkawinan sedarah universal yang menjadi fakta sosial pertama, dan sifat terhubung (seksualitas) dengan budaya (aturan-aturan yang menghambat). Ini-lah tipe penjelasan yang benarbenar analog yang dinyatakan dimana sifat—yang sekarang dipahami sebagai fungsi dan fisiologi otak sebagai objek alamiah—dilihat sebagai asal-usul budaya—sistem-sistem kolektif dari kategori-kategori pemikiran—yang mendasari kode-kode komunikasi seperti totemisme pada jenis cara yang benarbenar sama dimana operasi-operasi otak dalam menciptakan oposisi biner tentang bunyibunyi pengujaran dilihat sebagai mendasari ungkapan-ungkapan budaya yang murni yang kita sebut katakata.

### C. Mite

Tetapi jenis penjelasan ini bukan hanya merupakan dasar dari pendekatan Lévi-Strauss terhadap kekerabatan dan totemisme. Jenis penjelasan ini juga menjadi dasar bagi cara dimana ia membicarakan fenomena manusia yang hampir tidak membingungkan dibanding totemisme, yaitu mite. Lévi-Strauss memulai analisis mitenya dengan definisi yang sederhana; mite adalah sesuatu yang mengisahkan sebuah cerita. Mite adalah sebuah anekdot. Tidak seperti puisi, dimana kata individual semuanya-penting, dalam mite yang menjadi masalah adalah cerita, bukan kata. Dengan demikian mite, menurut Lévi-Strauss, tidak seperti puisi, diterjemahkan dengan baik.<sup>10</sup> Sebenarnya ia

---

<sup>10</sup> Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, London, 1968, hlm. 210.

menegaskan bahwa mitemite tersebut diterjemahkan kurang lebih tanpa kehilangan nilai, sedangkan puisi harus kehilangan beberapa signifikansi jika bunyi katakata dimana puisi diungkapkan. “Masalah” signifikansi, diterjemahkan menjadi beberapa “masalah” yang lain (beberapa sistem fonem yang lain) yang tidak memiliki karakteristik fonetik yang sama. Faktanya bahwa hal ini bukanlah masalah dengan mite yang semuanya-penting. Karena ia memfokuskan perhatian pada aspek mitologi yang sangat esensial, yaitu “masalah” mite, maka substansi signifikansi primernya tidak berakar dalam kombinasikombinasi kata dimana ia pertama kali diungkapkan, namun lebih didasarkan pada hubungan-hubungan dalam struktur tatanan yang lebih tinggi.

Dengan demikian, mitemite, menurut Lévi-Strauss, pada hakekatnya terdiri dari pengkisahan cerita. Mitemite tersebut menghubungkan urutan kejadian yang kepentingannya terletak pada kejadian-kejadian itu sendiri dan dalam detil yang menyertainya. Jadi, mitemite tersebut selalu terbuka untuk diungkapkan ulang dan khususnya menyandarkan diri pada terjemahan. Dengan kata lain, mite bisa dikisahkan ulang dalam *katakata yang lain*—bisa diparafrasekan dan dipadatkan, diperluas dan dielaborasi.

Hal ini secara keseluruhan memiliki perbedaan yang ketat dan absolut dengan puisi yang menyandarkan diri melebihi segala sesuatunya pada kesusastraan tertulis. Dalam puisi, katakata mungkin tidak dapat diganti atau diubah sekehendak hati. Apa yang pokok adalah bahwa katakata yang secara asli dipilih, sebaiknya adalah katakata yang dipertahankan, dan sekali puisi disele-saikan akan mengangkat kekakuan dan kesempurnaan yang tidak diketahui dalam dunia mite.

Ia mengikuti apa yang telah dikatakan bahwa li-nguistik, ilmu bahasa pada level fonem dan kata, tidak bisa diterapkan

pada mite. Mite sebagaimana yang telah didefinisikan Lévi-Strauss eksis pada level organisasi yang lebih tinggi. Unit-unit signifikan dasarnya bukanlah fonem-fonem, atau katakata secara keseluruhan, tetapi lebih merupakan frase dan kalimat. Selanjutnya, frase dan kalimat dilihat dari sudut pandang isinya, ide-ide yang mereka sampaikan lebih dari aspek-aspek fonetik atau morfologisnya. Frase dan kalimat ini, dengan mengikuti contoh fonetik de Saussure, dibagi ke dalam “atom-atom” yang berasal dari struktur molekuler kompleks mitemite yang ada. Karena seperti yang saya katakan, untuk menuju ke level organisasi yang lebih rendah, maka kita harus berjalan kembali ke fonem dan kata, atau singkatnya, ke linguistik de Saussure. Kajian tentang mite, menurut Lévi-Strauss, sebaiknya menjadi ilmu otonom yang tidak bisa direduksi menjadi ilmu-ilmu yang lainnya.

Seperti yang telah saya katakan di atas, unit-unit mite yang signifikan adalah frase-frase dan kalimatkali-mat yang merupakan partikel-partikel dasar dari anekdot yang pada hakekatnya adalah mite. Lebih jelasnya, kajian tentang mite adalah kajian inter-relasi struktural tentang partikel-partikel dasar atau “mythema-mythema” seperti yang disebut oleh Lévi-Strauss, istilah ini digunakan untuk menggarisbawahi yang paralel dengan fonem linguistik struktural.

Tandatanda dari mite—mythema-mythema—sama arbitreranya dengan tandatanda bahasa, dan dengan demikian hanya memiliki nilai dalam hubungannya dengan inter-relasi.<sup>11</sup> Seperti linguistik, kajian struktural tentang mite merupakan kajian tentang transformasi tanda. Seperti yang telah dikatakan oleh de Saussure dalam hal linguistik yang analog:

---

<sup>11</sup> George Steiner, “Conversation with Lévi-Strauss”, dalam *Encounter* 26.

bagi ilmu bahasa, hal itu cukup jika selalu menyatakan transformasi bunyibunyan dan menghitung efek-efeknya.<sup>12</sup>

Tetapi apabila linguistik mengkaji transformasi bunyibunyan, *transche de sonorité* seperti yang disebut oleh de Saussure, ilmu tentang mite mengkaji transformasi my-thema dan wacana mite. Tetapi jika mite, karena mengisahkan cerita-cerita, erat kaitannya dengan sejarah dan kesusastraan dan karena memiliki struktur, maka juga benar bahwa mite terkait erat dengan musik. Analogi mite dengan musik adalah sebuah persetujuan besar yang dibuat Lévi-Strauss pada halaman-halaman pembuka dalam karya terbesarnya tentang mite yang berjudul *Mytologiques*.

Relevansi musik bagi mite menjadi jelas jika kita perhatikan poin-poin berikut ini. Dalam linguistik strukturalnya, de Saussure telah membedakan antara *sinkronik* dan *diakronik*. Diakronik adalah dimensi waktu dan kemajuan, perubahan dan perkembangan. Sinkronik adalah dimensi pada sudut-sudut yang benar dengan hal ini dan lebih mewakili ruang simultanitas daripada gerak maju, ruang daripada waktu, sistem daripada perubahan. Dalam linguistik, dimensi sinkronik bahasa adalah sesuatu yang merepresentasikan bahasa pada setiap kejadian sebagai sistem yang koheren dan lengkap. Diakronik dalam bahasa merepresentasikannya sebagai perubahan dan perkembangan dalam waktu ketika ia benar-benar diucapkan. Dalam musik, diakronik adalah melodi, sedangkan sinkronik adalah harmoni. Mite, pada dasarnya, harus dikembangkan secara diakronik, orang harus mulai sejak permulaan dan terus berlanjut sampai ke akhir. Satu peristiwa dalam cerita harus memberi cara pada cara yang lain, sama seperti satu fonem diikuti dengan fonem yang

---

<sup>12</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale*, Paris, 1962, hlm. 36, terjemahan saya.

lain dalam pengucapan. Tidak seperti musik, penanda pada mite tidak bisa dibunyikan secara simul-tan, sehingga memberikan harmoni pada melodi. Hal ini berarti mengisahkan dua cerita dengan seketika, yang akan mengaburkan pengertiannya. Tetapi, dengan dua cara yang cukup berbeda, mite memiliki dimensi sinkro-nik. *Pertama*, dimensi sinkronik ada di dalam mite, karena jika mite merupakan rangkaian mytheme-mytheme yang secara struktural terkait—mytheme-mytheme dika-itkan dengan tata bahasa dan sintaksis dalam pengertian diakronik, menjadi anekdot—jelas bahwa mytheme-my-theme akan samasama dihubungkan dengan pengertian simultan, sinkronik oleh memori dan rekoleksi. Dengan demikian, satu transformasi mythemik pada permulaan mite bisa “mengharmonisasi” dengan mite yang lain pada akhirnya, dan hanya menurunkan signifikansinya dari hubungan ini. Dalam pengertian yang *kedua*, mytheme bisa “mengharmonisasi” dengan mytheme lain pada mi-temite yang lain, sama seperti pada musik, dimana harmoni bisa ada di dalam baris melodi yang sama (seperti pada gaya *konser*), atau antara lebih dari satu baris melodi (seperti dalam bentuk-bentuk polifonik fugal). Kita akan bertemu contoh-contoh di bawah ini.

Poin utama kedua yang harus kita perhatikan dalam mengerjakan signifikansi analogi antara musik dan mitologi adalah bahwa mite, seperti musik, menggunakan transformasi-transformasi yang arbitrer. Jadi, seorang komposer seperti Bach dalam karyanya *Art of Fugue* bisa mengambil sebuah tema, sebuah melodi yang sederhana, dan kemudian mengubahnya dalam kesesuaian, dengan penggunaannya yang cukup arbitrer; misalnya, ia bisa membalikkannya ke atas-ke bawah, membalikkannya ke belakang-ke depan, mengkombinasikannya dengan citra-cerminnya sendiri yang dibalik, dan seterusnya. Dengan cara yang persis sama, mite bisa memilih “tema” yang

sederhana, seperti misalnya membicarakan asal-usul tembakau, dan mensubjekkannya pada trans-formasi-transformasi yang arbitrer dengan cara yang persis sama. Jadi, tema bisa dibalikkan, dimasukkan, di-balikkan dan dimasukkan, bersama dengan yang lain, di-variasikan, diperkuat, disederhanakan, dan seterusnya. Selanjutnya, di samping transformasi “polifonik” ini, tak dapat dihindari bahwa mite akan menggunakan unsur dasar dari bentuk musik, pengulangan dan variasi.

Karena mytheme-mytheme atau fragmen-fragmen mite adalah arbitrer dan ditempatkan pada waktu yang arbitrer, dalam waktu “Pada suatu ketika” dan di dunia yang tidak dapat diterangkan, berupa kesempatan dan kejadian supranatural, hal ini jelas bahwa pengertian umum dan konotasi dari hal-hal setiap hari adalah cukup tidak relevan. Mite tidak menyampaikan informasi pengertian umum, ia bukan untuk tujuan praktis. Mite tidak melayani tujuan utilitarian apapun, dan tidak menyampaikan informasi tentang kehidupan sehari-hari. Juga tidak harus secara moral atau secara politis pedagogis. Di dalam Bororo, seperti yang dibicarakan pada *The Raw and the Cooked*, mite menghadapi kode moral dari masyarakat Bororo, memuji persatuan perkawinan sedarah dan memberi ganjaran yang bersalah dengan meng-hukum yang diserang.<sup>13</sup> Dengan tidak adanya tujuan utilitarian, akan sangat menggoda jika melihat mite sebagai dekoratif. Tetapi tidak ada yang lebih jauh dari kebenaran pokok, karena mite, tidak seperti kesombongan puitis, katakata sumpah tidak berfungsi sebagai elaborasi, atau tambahan dekorasi pada pengujaran sehari-hari. Tetapi ia lebih sebagai bidang wacana tunggal dalam latar belakang aslinya, cukup sering terpisahkan oleh praktisi-praktisi asli ke dalam konteks yang suci dan spesial. Untuk menganggapnya sebagai

---

<sup>13</sup> Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, London, 1970, hlm. 48.



suatu yang murni dan tidak berlebih-lebihan, aktivitas dekoratif dari pikiran pri-mitif mengharuskan kembali kepada anak-anak primitif teori-teori para antropolog seperti Lévy-Bruhl. Sebaliknya, mite dalam realitas memiliki tujuan yang luar biasa. Pertanyaan tentang makna mite yang nyata adalah pertanyaan yang harus ditunda sampai akhir bab ini, tetapi untuk saat ini cukup dikatakan bahwa mite adalah alat menstrukturisasi dan menata realitas, alat untuk memahaminya dalam pengertian bahwa totemisme, misalnya, merupakan alat untuk memahami orang yang memprak-tekannya. Apabila totemisme, ritual, atau model-model ramuan bisa dilihat sebagai cara penataan dan pengklasifikasian fenomena alamiah dan manusia, mite bisa dilihat secara tepat sebagai sebuah usaha yang sama terhadap perbedaan bahwa mite di atas semuanya adalah penataan konsep-konsep dan sebuah ungkapan dalam anekdot, karena tidak seperti contoh-contoh yang lain, mite dibatasi dengan realisasi dalam katakata itu sendiri.

Bukan tujuan saya untuk membenarkan atau mengkritisi asal-usul atau bentuk presentasi mite dalam *Mytologiques*. Apa yang menarik kita dalam signifikansi metodologis yang telah dituliskan Lévi-Strauss, kita terikat untuk mengkonsentrasikan perhatian kita pada pertimbangan metodenya daripada kualitas teks-teks asli yang hanya bisa diinvestigasi dengan kajian-kajian di lapangan dan dari sumber-sumber naskah dimana penulis saat ini tidak memiliki kompetensi untuk melakukannya.

Kawasan mite, seperti yang dikatakan Lévi-Strauss, adalah bulat, atau lebih persisnya, menyerupai bola. Kawasan ini mirip dari setiap sudut pandang dan kekurangan poin yang jelas pada entri atau penempatan kulminasi yang pasti. Daripada menghubungkan seluruh mite dan analisis mereka seperti yang dilakukan oleh Lévi-Strauss, barangkali akan lebih baik sematamata mencontohkan beberapa transformasi dimana

ia mengi-solasi dan meninggalkan pembaca untuk mengejar per-tanyaan tentang hubungan mereka dengan konteks budaya dan mite yang asli. Biasanya, bentuk dimana Lévi-Strauss mempresentasikan mite adalah berupa catatan naratif yang utuh yang dimulai dengan, dan kemudian disederhanakan, sistem mytema-mythema yang diskematisasikan secara berlawanan. Kasus mite 23, 24 dan 26 akan melengkapi contoh yang bagus. Kita bisa meringkasnya kira-kira seperti ini:

M<sub>23</sub> Suatu hari, seorang wanita dan suaminya pergi untuk menangkap burung-burung betet. Laki-laki itu memanjat pohon yang berisikan beberapa sarang burung dan melemparkan tiga puluh anak burung atau lebih kepada istrinya. Ia memperhatikan bahwa istrinya melahapnya dengan rakus. Dicengkram dengan ketakutan, ia menangkap seekor burung yang lebih besar dan saat ia melemparkannya, ia berteriak, "Inilah seekor anak burung, tetapi lihatlah ia bisa terbang".

Wanita itu mengejar burung itu, dan laki-laki itu mengambil keuntungan dari situasi untuk turun dan lari: ia takut wanita itu akan memakannya juga. Tetapi istrinya berlari menghampirinya, menangkapnya, dan membunuhnya. Kemudian ia memotong kepalanya, yang ia tempatkan di atas kantong, dan memakan sisa tubuhnya sampai perutnya penuh.

Wanita itu hampir tidak kembali ke kampung saat ia merasa haus. Sebelum pergi ke kolam untuk minum, yang agak jauh jaraknya, ia melarang lima anaknya untuk menyentuh kantong. Tetapi anak yang terkecil dengan segera melihat ke dalam kantong itu dan memanggil saudara-saudaranya yang lain yang mengenali ayah mereka. Seluruh kampung sekarang tahu, dan setiap orang melari-kan diri, kecuali anak-anak. Ketika ibunya kembali, perempuan itu merasa terkejut melihat kampung kosong, anak-anaknya menjelas-kan bahwa para penduduk

kampung melarikan diri setelah meng-hina mereka, kabur dengan rasa malu karena rasa iri hati mereka sendiri.

Wanita itu berang dan ingin membalas dendam untuk anak-anaknya, ia mengejar para penduduk kampung. Ia menangkap mereka, membunuh beberapa dari mereka, dan membuang tubuh mereka ke sini dan ke sana. Proses yang sama diulang beberapa kali. Takut akan terlemparnya tubuh-tubuh berdarah ini, anak-anak ingin melarikan diri. "Jangan coba-coba untuk lari," kata sang ibu, "kalau tidak, aku akan memakan kalian juga." Anak-anak me-mohon kepada ibunya. "Tidak, jangan takut", ia menjawab. Tak seorangpun bisa membunuh wanita itu, dan rumor segera tersebar bahwa ia adalah seorang wanita macam tutul.

Anak-anak diam-diam menggali sebuah lobang, dan menutupinya dengan cabang-cabang pohon. Mereka melarikan diri saat ibu mereka mengatakan bahwa giliran mereka sekarang untuk dimakan. Wanita itu bergegas mengejar mereka dan akhirnya jatuh ke dalam perangkap. Anak-anak pergi untuk meminta bantuan dari Carancho yang menasehati mereka agar melobangi sebatang pohon dan bersembunyi di balik pohon itu dengannya. Wanita macam tutul itu mencoba untuk mengoyak-ngoyak pohon dengan cakar-cakarnya tetapi anak-anak itu tetap menahannya pada batang kayu, kemudian Carancho muncul dan membunuhnya. Mayatnya dibakar di atas tumpukan kayu. Empat atau lima hari kemudian, sebuah tanaman muncul dari reruntuhan abu. Inilah penampilan pertama tembakau.

M<sub>24</sub> Ada seorang wanita tukang sihir. Ia mengotori tanaman karaguata (*Bromeliacex*, dedaunan pokok yang dipetik dengan merah pada bagian dasarnya) dengan darah menstruasi, dan kemudian memberikan tanaman ini kepada suaminya sebagai makanan. Suaminya, yang telah diberitahu putranya, berkata bahwa ia akan pergi ke semak-semak untuk mencari madu.

Setelah menyetakkan sol-sol sandal kulitnya untuk menemukan madu dengan lebih mudah, ia menemukan sarang lebah di bagian dasar pohon dan seekor ular di dekatnya. Ia membawa madu murni itu kepada putranya, sedangkan untuk istrinya ia membe-rikan campuran madu dan daging embrio ular yang diangkat dari perut ular yang telah ia bunuh.

Tak lama setelah si wanita memakan bagiannya, tubuhnya mulai gatal-gatal. Ketika ia menggaruk-garuk dirinya, ia berkata pada suaminya bahwa ia ingin menelan dirinya. Laki-laki ini lari dan memanjat puncak dimana terdapat sarang burung kakak tua. Ia membiarkan raksasa perempuan itu sesaat dengan melemparkan tiga sarang burung ke arah wanita itu satu demi satu. Sementara wanita itu mengejar sarang burung yang terbesar, sang suami lari ke arah lobang yang telah ia gali sendiri untuk tujuan permainan tangkapan. Ia menghindari lobang, tetapi wanita itu jatuh ke dalamnya dan terbunuh.

Lelaki itu menimbun lobang itu dan mengawasinya dari atas. Sebuah tanaman yang tidak dikenal akhirnya berkecambah di sana, karena keingintahuannya, laki-laki itu mengeringkan dedaunan di bawah sinar matahari; dan malam harinya ia merokok dengan sembunyi-sembunyi. Temantemannya menangkap basah perbuatannya dan bertanya apa yang sedang ia kerjakan. Demiki-anlah para lelaki itu akhirnya memiliki tembakau.

M<sub>26</sub> Kaum pria kembali dari berburu, dan seperti biasanya, mereka bersiul untuk memanggil istri-istri mereka untuk menemui mereka dan membantu mereka mengangkut hasil buruan.

Demikianlah, ada seorang wanita yang dipanggil Aturua-rodde mengambil seekor ular boa yang telah dibunuh oleh suaminya; darah menyembur dari daging ular boa itu kemudian menembus dirinya dan menyuburkannya.

Sementara ada di dalam rahim, “putra darah” berbicara dengan ibunya dan menganjurkan bahwa ia seharusnya membantu ibunya mengumpulkan buah-buahan liar. “Putra darah” itu lalu muncul dalam bentuk seekor ular, memanjat pohon, memetik bu-ah dan melemparkan buah-buahan itu kepada ibunya untuk di-kumpulkan. Ibunya mencoba untuk melarikan diri darinya, tetapi putra darah itu berhasil menangkapnya dan kembali lagi ke dalam rahim.

Wanita itu ketakutan dan ia mempercayakan saudara-saudara lelakinya untuk mengatur perangkap. Secepat sang ular muncul dan memanjat pohon, sang ibu melarikan diri; ketika ular itu akan menghampiri sang ibu, saudara-saudara laki-lakinya membu-nuhnya.

Tubuhnya dibakar di atas tumpukan api, dan dari abu-abu ini berkecambah semak-semak uruku, pohon damar, tembakau, ja-gung dan kapas.<sup>14</sup>

Dibagi dan diskematisasikan ke dalam mytheme-mytheme, tiga mite tersebut menghasilkan “skor” berlawanan atas apa yang saya reproduksi dari buku Lévi-Strauss, dan menggambarkan versi yang disederhanakan dari mi-te 23, 24 dan 26. Mitemite itu tidak berisikan semua mytheme, tetapi hanya beberapa darinya. Bagaimana-pun, mite yang mengandung mytheme-mytheme tersebut bisa dilihat sebagai bentuk yang paling mendasar, yang memberi kerangka pokok mite.

Ketika merencanakan cara ini, hubungan dari setiap mite dengan mitemite yang lain menjadi jelas sebagai sistem transformasi dari tema-tema dasar. Jadi, dengan cara diakronik, ketiga mite tersebut mengalami, masing-masing dengan caranya sendiri, sekumpulan transformasi yang menghasilkan tema awal (laki-laki menikah dengan istri macan tutul, seorang

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 99-104.

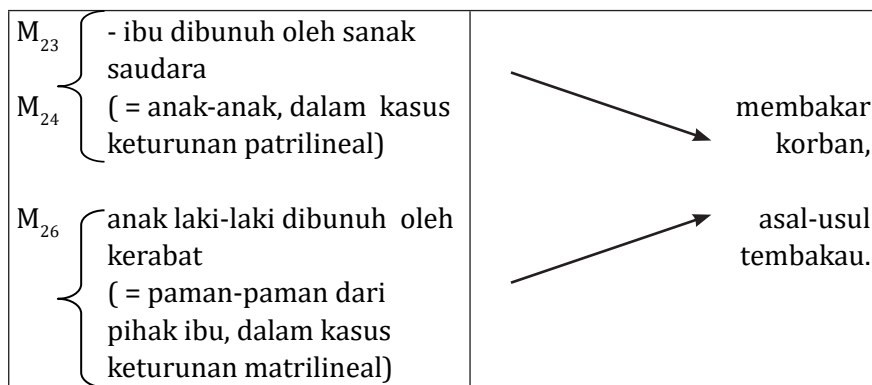
ibu yang putranya adalah seekor ular) yang terjadi melalui serangkaian tahapan hingga akhirnya menemukan tembakau. Dalam pengertian sinkronik, dalam dimensi simultanitas, tahap-tahap transformasi itu sendiri muncul sebagai transformasi satu terhadap yang lain. Selanjutnya, hal ini paling penting untuk dicatat bahwa transformasi-transformasi sinkronik ini, “keharmonisan-keharmonisan” dalam mi-te ini, beroperasi di atas prinsip keseragaman atau berlawanan. Dengan demikian, mytheme yang pertama dari  $M_{23}$  mengharmonisasi secara seragam dengan  $M_{24}$ , di mana keduanya berbeda dengan  $M_{26}$ , yang berlawanan:

$M_{23}$ $M_{24}$	{ - suami ( $\Delta$ , hubungan sanak saudara karena perkawinan)	mempunyai istri yang berwujud seekor macan tutul	destruktif melalui mulut	dari suami yang memanjat pohon
$M_{26}$	{ Ibu ( $\circ$ , hubungan darah)	mempunyai anak laki-laki yang berwujud seekor ular	protektif melalui vagina	dari anak laki-laki yang memanjat pohon



$M_{23}$ $M_{24}$	{ - mencari binatang (burung)	bahwa sang istri tidak seharusnya makan (tetapi ia melakukannya);	disjungsi melalui perantaraan suami
$M_{26}$	{ mencari makanan sayuran (buah-buahan)	bahwa sang ibu seharusnya makan (tetapi ia tidak melakukannya);	disjungsi melalui perantaraan ibu





M<sub>23</sub> Suami terhadap istri yang adalah seekor macan tutul

M<sub>24</sub>

M<sub>26</sub> Ibu terhadap anak laki-laki yang adalah seekor ular

Prinsip kontras berlanjut sepanjang mite sampai transformasi terakhir, dimana semua yang berlawanan diselesaikan dan ketiga mite mencapai keseragaman:

M<sub>23</sub> Membakar korban,

M<sub>24</sub>

M<sub>26</sub> Asal-usul tembakau.

*Mythologiques* adalah karya yang sangat besar, dan saya tidak dapat secara pasti mereproduksi sesuatu seperti keseluruhan dari metode analisis mite Lévi-Strauss yang sangat kompleks. Cukup dikatakan bahwa mitemite yang khusus ini, meskipun dipilih secara acak, dan tidak lebih baik dari contoh analisis mite Lévi-Straussian lainnya, memperlihatkan karakteristik mite yang pada hakekatnya struktural dan musikal-semu. Tekanan yang berat pada musik sepanjang bagian bab ini dapat dibenarkan melalui referensi ucapan-ucapan Lévi-Strauss sendiri yang panjang tentang subjek di dalam “Komposisi Musik”

terhadap keseluruhan karyanya, bentuk konser dari volume satu, dan ucapan-ucapannya dalam volume empat. Signifikansi yang nyata dari analogi musikal ini hanya akan menjadi jelas ketika kita membahas analisis mite Lévi-Strauss dengan menyoroti hutangnya pada Freud. Untuk saat ini, mari kita sementara hanya menyimpulkan bahwa tiga mite ini, yang dibicarakan dengan cara ini, tampaknya memperlihatkan beberapa ko-relasi struktural yang menarik.

Tetapi, seperti pencarian berbagai persamaan pada nada pengiring musik, perlu juga untuk diingat perbedaan-perbedaan yang ditampilkan mite dalam nada pengiringnya. Mite, bagaimanapun juga, tidak benar-benar dimainkan secara simultan dengan harmoni yang teliti. Nada pengiring yang jelas itu seluruhnya merupakan hasil karya seorang analis. Dalam perbandingan lengkap pada musik, beberapa bagian berbedayang “mengharmonisasi” sinkronik mungkin bahkan tidak ditemukan dalam lokalitas geografis yang sama. Mereka barangkali akan merasa cocok terhadap perbedaan versi mite yang dibawa melalui sekelompok masyarakat yang berbeda, yang berbicara dengan beragam bahasa dengan struktur-struktur sosial yang berbeda pula. Juga, hal ini bukanlah logika transformasi yang sedemikian jelas dalam semua hal. Matematika dari gubahan irama musik Bach mungkin tidak jelas bagi pendengar, tetapi bagi orang yang mampu membaca musik, matematika itu tampak indah di atas halaman. Ini bukanlah hal yang terjadi dengan semua mite yang ditemukan pada *Mythologiques*.

Jika kita mempercayai Lévi-Strauss, logika pemikiran mitologi sedemikian kabur dan bahkan tetap menjadi sesuatu yang tidak digubris sampai akhirnya ditemukan. Dan bahkan kemudian, logika pemikiran mitologi ini tampaknya memerlukan upaya-upaya analisis yang sangat besar sebelum mythemamythema yang dipisahkan ini dimainkan dan dilawankan.



Akhirnya, proses analisis ini nampak begitu bias dan khusus. Yaitu memilih beberapa unsur dan mengabaikan unsur-unsur yang lain, yang berkonsentrasi pada kerangka kosong dari anekdot pada beberapa poin, tetapi bergantung pada signifikansi dari rincian yang lainnya. Di beberapa tempat, proses analisis ini mengambil makna pada nilai-per-mukaan, sedangkan pada lain tempat menggali lebih dalam bagi korespondensi dan simbolisme budaya inti. Singkatnya, kesejajaran dengan musik dilihat sangat membingungkan dan tidak semuanya jelas pada saat itu.

Kendati demikian tetap benar bahwa mite seperti mitemite pada contoh saya bisa dianalisis dengan cara yang telah kita lihat, dan bahwa “skor” yang dihasilkan tampaknya terkait dengan realitas esensial yang ada dan cukup secara independen dari pikiran analisis. Betapapun berbeda situasi mitologis dan musikal tampaknya, faktanya tetap bahwa ketiga mite yang telah saya angkat dapat dilihat dari cara Lévi-Strauss mempresentasikannya, dan dapat lebih lanjut dikatakan bahwa presentasi ini dalam faktanya menampilkan bentuk yang esensial.

Apa yang jelas adalah bahwa mite menggunakan pembalikan logis, pemutaran kejadian, dan rupanya merupakan susunan rinci subsider yang absurd. Seperti yang saya tunjukkan di atas, maknanya tidak ditemukan dalam setiap tujuan didaktis jelas, baik moral maupun fi-losofis. Wacana yang nampaknya mampu membalikkan rantai kejadian, atau memutar logikanya sekehendak hati tidak bisa dikatakan mengkualifikasi apa yang biasanya disebut pemikiran konseptual yang rasional. Jika ia tetap didaktis dengan cara yang lebih halus, maka ia didaktis oleh maknamakna yang sangat berbeda. Kendati demikian hal ini samasama jelas bahwa ia bukanlah irasional; atau selebihnya, hal ini menjadi jelas atas bukti yang dia-kui Lévi-Strauss dan

ditunjukkan dalam bukunya. Inilah wacana tentang mite yang memiliki prinsip penalaran dan yang sesuai dengan konsep-konsep, tetapi apabila keakraban kita, akal sehat, penalaran kita sehari-hari berlanjut di bawah rubrik konvensional, logika silogistis, maka wacana tentang mite berlanjut dengan menggunakan prinsip-prinsip logis yang berbeda yang tampaknya arbitrer (berubah-ubah) atau tidak terduga-duga dalam efeknya. Rupanya aspek mite irasional, bukan pengertian umum ini, berarti bahwa metode sehari-hari dari pemahaman kesusastraan secara tidak terelakkan tidak akan tepat dalam usaha untuk memahaminya.

Dalam pandangan Lévi-Strauss, kemampuan mite yang pokok bisa dipahami sebanding dengan kemampuan bisa dipahaminya musik. Jika mite adalah seperti musik dengan bentuk yang telah saya coba usulkan, maka selanjutnya mite mite itu bisa menyerupai musik dalam tataan isinya, dimana saya maksudkan bahwa mite mite bisa menyerupai musik pada level subjektif sebaik pada level formal dan objektif. Musik dengan jelas merupakan pertanyaan tentang relasi dari relasi, penanda wacana musikal yang hanya menandai hubungan mereka sendiri sebagaimana terlihat jelas oleh fakta bahwa sebuah nada bisa tetap mengenali hal yang sama meskipun diubah urutannya ke dalam kunci yang lain—not-not aktual berbeda tetapi hubungannya tetap sama. Dalam mendengarkan musik, menurut Lévi-Strauss, sistem relasi yang murni—tema-tema musikal—aslanya diciptakan oleh fungsi formal dari pikiran komposer yang secara murni digabungkan kembali ke dalam aktivitas formal dari pikiran pendengar. Aktivitas formal ini memiliki valensi ganda menurut pandangan Lévi-Strauss. *Pertama*, valensi budaya, dimana sekumpulan sifat formal yang ditentukan secara budaya (misal, skala yang diwatakkkan) dibandingkan dan dibedakan dengan artikulasi formalnya dalam potongan musik khusus; dan

*kedua*, valensi alamiah, dimana ritme-ritme “bagian dalam” dan regula-ritas-regularitas tertentu juga diangkat ke dalam permainan. Dalam pengertian ini, pendengar menemukan maknanya sendiri di dalam musik.

Apakah penjelasan tentang sifat komposisi musikal dan penerimaannya ini semuanya benar, bukan pertimbangan segera kita, namun yang menjadi masalah adalah penjelasan ini sebaiknya dilihat sebagai sebuah esensi untuk memahami teori mite Lévi-Strauss. Menurut hal ini, mite hanyalah seperti musik. Mite memiliki valensi ganda karena secara budaya mengkombinasikan kategori-kategori empiris seperti yang mentah dan yang masak, tinggi dan rendah, api dan air, dan seterusnya, dengan memakai hubungan “musikal” yang formal secara murni. Untuk memahami yang pertama, penerima mite membawa pengetahuan budayanya yang sebelumnya ada (dengan demikian, perlu bagi analis untuk mengkaji etnografi di belakang mitemite yang dianalisis), dan yang kedua, hubungan abstrak dari hal tersebut, ia menemukan maknanya sendiri dalam pikirannya sendiri (pada hakekatnya perantaraan penstrukturan, peng-klasifikasian dan penataan) menyatukan kembali bermacam-macam level dari organisasi mite yang formal yang telah ada ke dalam struktur mental pendengar sendiri.

Mite dengan demikian menyediakan pikiran dari para pendengar mereka dengan sistem kategori budaya yang diatur menurut aktivitas pikiran rasional bawah sadar, dimana pikiran itu menemukan kepuasan dengan perenungan mengenai sifat-sifatnya sendiri. Mite, seperti halnya musik, merupakan cermin struktural yang diangkat ke dalam pikiran, dan jika kita memperhatikan pen-citraan yang umum baik di dalam cermin maupun pikiran subjek yang merenungkannya, maka hal ini hanya bisa terjadi karena kedua hal tersebut, subjek dan objek pencitraannya, termasuk pada tatanan realitas yang sama.

Mite menemukan pola-pola struktural dalam pengalaman empiris karena pikiran, dalam analisis terakhir, merupakan bagian dari dunia empiris itu juga. Dalam pikiran, mite merupakan cermin dari alam. Dalam mite, alam adalah cermin pikiran.

Cukuplah apa yang dimaksud dengan “pikiran” oleh Lévi-Strauss dalam hal ini jelas sangat penting. Kita harus menunda pembahasan ini sampai nanti, tetapi untuk saat ini, dan sejenak mengantisipasi diri saya sendiri, biarkan saya katakan bahwa bagi Lévi-Strauss “pikiran” ini bukanlah semacam “*Geist*” Hegelian. Lévi-Strauss adalah seorang materialis selamanya—“pikirannya” le-bih analog dengan komputer daripada dengan jiwa. Dengan mengejar analogi komputer, orang bisa mengatakan bahwa, pada hakekatnya, Lévi-Strauss melihat aktivitas pikiran dalam menciptakan dan mendengarkan mi-te—atau musik, untuk masalah itu—lebih mirip seperti apa yang akan terjadi jika komputer diberi program yang membuatnya mencetak semua kemungkinan permutasi dari deret hubungan aritmetika. Jika kita selanjutnya membayangkan bahwa komputer dapat membaca hasil cetakkannya sendiri dan menarik kesimpulan-kesimpulan darinya, kita bisa melihat bahwa komputer akan menemukan pola yang mendasari dalam “pesan-pesan” tercetaknya yang sesuai dengan “kode” batinnya sendiri yang diprogramkan.

Mite, bagi Lévi-strauss, adalah abstrak, tetapi abstraksi ini berasal dari “pemrograman” struktural dasar atas pikiran—yang dengan sendirinya merupakan objek alamiah. Jika pemrograman ini diterapkan bagi alam, harmoni struktural dan pencerminan timbal-balik yang tidak terelakkan akan dihasilkan.

Lihatlah pada sorotan ini, kita bisa melihat bahwa analisis mite Lévi-Strauss benarbenar sebanding dengan analisis totemismenya. Seperti totemisme, mite dipandang sebagai merefleksikan dua realitas seketika, realitas sosial dimana mite

mengungkapkan hubungan antara berbagai aspek kehidupan sosial dan aspek kehidupan budaya pada umumnya, dan realitas alamiah yang merefleksikan prinsip-prinsip fungsi dasar dari pikiran. Dalam mite dan alam totemisme, pemahaman sebagai prinsip dasar dan pola otak, menstrukturkan budaya dalam pikiran manusia. Bagi manusia, seperti kita lihat Lévi-Strauss mengulanginya setelah Rousseau, pada ha-kekatnya adalah tubuh alamiah.

Saling mempengaruhi antara alam dan pikiran, antropologi dan budaya-budaya primitif, sangat baik di-ilustrasikan dengan kasus totemisme. Penjelasan yang diupayakan Durkheim dari hal ini, seperti yang kita lihat, merupakan perluasan dari struktur sosial yang diduga ar-bitrer dengan alam. Dengan demikian, sosial bagi Durkheim adalah sebab akhir dalam kasus totemisme. Tetapi bagi Lévi-Strauss, hal ini adalah alam, dan bukan ma-syarakat, yang merupakan sebab akhirnya yang menen-tukan. Hal ini benar dalam dua pengertian yang berbeda, tetapi terkait. *Pertama*, alam adalah sebab karena Lévi-Strauss membalikkan rantai kausalitas Durkheimian dan membuat kesan struktur alamiah sendiri pada budaya (yaitu, sistem alamiah tentang masyarakat daripada yang sebaliknya). Katakanlah hal ini tidak lebih dari totemisme yang tidak bisa diciptakan dalam masyarakat jika spesies alamiah tidak terlebih dahulu ada. Tetapi dalam pengertian yang kedua, alam sekali lagi merupakan penyebab totemisme, karena klasifikasi alamiah itu sendiri merupakan konstruksi pikiran, yang menurut pandangan Lévi-Strauss seluruhnya entitas alamiah. Seperti yang kita lihat, ia percaya bahwa pikiran terpecah dan berlawanan, menengahi dengan menyelesaikan melalui penggunaan logika struktural yang kembar, yang analog dengan yang ditemukan oleh Jakobson dalam fonetika. Tetapi oposisi biner tidak sama sekali arbitrer. Oposisi biner bukan kreasi pikiran yang percuma

karena pikiran, dengan menjadi alamiah, mematuhi hukum yang sama dengan hukum yang menentukan bentuk benda-benda se-cara keseluruhan pada umumnya. Dengan demikian oposisi biner bukan hanya diperkuat bagi alam melalui pikiran tetapi benar-benar ada di dalam alam, dalam pengertian bahwa realitas bukanlah satuan yang tidak bisa dibedakan. Spesies benar-benar berbeda, dan bagi totemisme, itulah masalah seluruhnya. Dalam analisis tera-khir, pikiran menciptakan spesies seperti halnya totemisme; tetapi pikiran sedemikian alamiah menurut Lévi-Strauss, dan perbedaan-perbedaan yang diciptakan benar-benar ada di dalam alam. Dengan demikian, alam, sebagai sebab terakhir, mendasari keduanya.

#### **D. Analogi Linguistik**

Jika kita bandingkan pendekatan Lévi-Strauss tentang keluarga, totemisme, dan mite dengan analisis struktur sosial totemis yang tidak memuaskan yang ditawarkan pada *Primitive Classification* dan yang dibahas pada bab sebelumnya, kita bisa melihat bahwa pada hakekatnya apa yang telah dilakukan oleh Lévi-Strauss adalah menemukan cara untuk menjelaskan *jalan buntu* yang dihadapi oleh Durkheim yang menggunakan perlindungan terhadap penjelasan-penjelasan reduktif dengan menggunakan sebab-sebab alamiah. Durkheim tidak bisa melampaui *suara hati kolektif* ini dan menempatkan dasar paling utama dari kategori-kategori sosial totemisme dalam ke-adaan emosi kolektif yang tidak bisa direduksi menjadi pemeriksaan rasional. Lévi-Strauss, di lain pihak, bisa memberikan penjelasan tentang asal-usul final tentang struktur totemisme. Seperti sebab-sebab akhir dari kekerabatan dan mite, yang pada dasarnya ada pada alam. Pada kekerabatan, sebab-sebab alamiah yang final ini terletak di dalam alam seksual manusia, tetapi dalam kasus totemisme dan mite, keduanya lebih terletak pada si-fat dasar

intelektualnya, dalam kenyataannya menjadi hewan rasional. Alasan ini sama sekali sangat bersifat bawah sadar, tetapi inilah alasan yang secara keseluruhan sama, seperti oposisi-oposisi fonetik Jakobson yang sistematis dan rasional meskipun kita tidak menyadarinya. Ketika Durkheim gagal, Lévi-Strauss mengklaim telah menemukan dasar bagi penelitian rasional dan kritis tentang struktur-struktur paling utama dari budaya manusia.

Kunci untuk menjalankan hal ini adalah proposisi bahwa fenomena seperti keluarga, mite dan totemisme analog dengan struktur mereka terhadap bahasa, dan fungsi sebagai kode. Kita telah melihat bahwa inilah dasar bagi perlakuan Lévi-Strauss pada mereka. Kekebabakan dianalisis dalam bentuknya sebagai sistem komunikasi wanita antara dua kelompok pria yang saling menikah. Totemisme diperlihatkan sebagai bahasa yang memungkinkan orang untuk mengkonseptualisasikan struktur sosialnya sendiri dan hubungan kelompok-kelompok yang berbeda di dalamnya. Sama halnya seperti pola-pola fonetik yang bisa diinversi ke dalam bahasa, demikian juga kita melihat Lévi-Strauss yang menyatakan bahwa sistem signifikasi yang kita temukan dalam totemisme bisa diinversi sehingga menghasilkan apa yang kita kenal sebagai kasta (tingkatan). Akhirnya, mite diperlakukan sebagai sistem tandatanda dimana alam direpresentasikan dalam pikiran dan pikiran direpresentasikan dalam alam. Inilah fungsi komunikatif bahasa yang dipertanyakan, yang bukan hanya fungsi bertukar wanita antara dua kelompok pria yang berbeda, atau yang menggambarkan masyarakat dengan anggota-anggotanya, tetapi lebih sebagai memungkinkan pikiran untuk berkomunikasi dengan dunia luar dan dunia luar dengan pikiran.

Pada setiap kasus ini, sistem komunikasi digunakan secara arbitrer untuk menentukan tandatanda. Definisi

tandatanda tersebut adalah Durkheimian yang pada setiap kasus terdahulu adalah konvensional. Dalam kasus kekerabatan, wanita tetap menjadi “tanda” sistem melalui perintah alam yang sebenarnya, meskipun di sini, definisi tanda yang tepat ditentukan oleh konvensi yang arbitrer yang mengatur aplikasi hubungan kekerabatan, aturan menghindari perkawinan sedarah, dan sebagainya. Dalam kasus totemisme, tandatanda secara konvensional menentukan kelompok-kelompok manusia yang dihubungkan secara arbitrer dengan spesies hewan atau tanaman, dan dalam kelompok mite, potongan anekdot yang berhubungan dengan realitas ditentukan seutuhnya oleh pertimbangan-pertimbangan budaya. Tetapi analisis sistem komunikasi Lévi-Strauss ini banyak berhutang pada Mauss, yang gagasan timbal-baliknya memainkan bagian penting dalam karya terdahulu terhadap kekerabatan dan konsentrasinya pada logika sistem-sistem yang implisit, seperti *gift-giving* menyediakan poin keberangkatan bagi penafsiran-struktural Lévi-Strauss.

Tetapi untuk penjelasan akhir dari kode-kode budaya ini Lévi-Strauss mengambil kesimpulan-kesimpulan yang sebanding dengan kesimpulan-kesimpulan Jakobson dalam fonetika. Inilah dasar bahasa yang paling penting dan merupakan sekumpulan batasan fisiologis (yakni anatomi dan fisiologi mulut serta batang tenggorokan) dan kedua, sekumpulan prinsip mental yang memungkinkan pembicara menuliskan kode atau sandi yang secara fisiologis memproduksi bunyibunyian atau suara secara efektif (oposisi biner). Dalam kasus kekerabatan, hambatan-hambatan fisik bagi Lévi-Strauss adalah biologi reproduksi dan prinsip-prinsip mental dari oposisi-oposisi yang mendasari timbal-balik dan pertukaran. Sejauh sistem totemis yang dibicarakan, batasan-batasan eksternal merupakan dasar dari kelompok-kelompok sosial alamiah dan distribusi spesies




tanaman dan hewan. Di dalamnya, batasan psikologis adalah logi-ka struktural dasar yang analog dengan apa yang ditemukan oleh Jakobson dalam fonetika, dan hal yang sama berlaku bagi kasus mite. Semua bahasa tanpa peduli mereduksi isi atau fungsinya menjadi dua realitas dasar—dunia eksternal yang alamiah (termasuk sifat fisiologis dan anatomis), dan dunia pikiran internal. Dua dunia alamiah ini, dilihat dari kedekatan komunikasi yang menandakan pada fenomena mite, keduanya terbuka bagi pemeriksaan ilmiah dan harapan bagi kesimpulan penjelasan Lévi Strauss yang berbeda dari kesimpulan Durkheim dalam *Primitive Classification*. Untuk penjelasan lebih lanjut tentang signifikansi reduksionisme ini kita harus menunggu sampai nanti, tetapi untuk saat ini, mari kita simpulkan bahwa reduksionisme tidak bisa eksis di dalam strukturalisme Lévi-Strauss tanpa semua analogi linguistik yang penting. ∞



### 3

## Lévi-Strauss dan Karl Marx

 Pada bab pertama buku ini saya telah memberikan gambaran tentang figur-figur utama yang berdiri di belakang Lévi-Strauss dalam tradisi sosiologi Prancis. Pada bab kedua, saya mengalihkan perhatian saya pada Lévi-Strauss sendiri dan secara singkat menganalisis tulisan-tulisannya di tiga wilayah penting. Upaya ini terutama berkaitan dengan usaha untuk menunjukkan bahwa Lévi-Strauss saat membicarakan masalah sistem-sistem kekerabatan seperti dalam *Elementary Structures of Kinship* atau masalah totemisme dalam *The Savage Mind*, sedang memberikan solusi-solusi terhadap berbagai masalah dengan penjelasan pada level teoretis yang inheren dari metode sosiosentris Durkheim. Saya juga berusaha menunjukkan relevansi analogi linguistik yang dipinjam Lévi-Strauss dari seorang linguis struktural seperti de Saussure dan Jakobson untuk melakukan hal ini. Dan pada bab terakhir, saya menunjukkan bahwa penjelasan resolusi masalah mengenai kekerabatan, mite dan totemisme Lévi-Strauss telah mengarahkan dirinya untuk mereduksi semua bahasa budaya menjadi dua realitas alamiah—otak dan dunia fenomenal.

Tetapi figur-figur besar dari tradisi Prancis bukan hanya figur-figur bagi alasan Lévi-Strauss untuk menggambarkannya. Marx juga seorang figur yang mampu nyai relevansi besar bagi setiap upaya untuk memahami pendekatan teoretis Lévi-Strauss. Sehingga pada pertanyaan tentang pengaruh Marx bagi Lévi-Strauss inilah yang dengannya sekarang saya beralih. Kita akan melihat bahwa masalah ketiga yang berhubungan dengan metode sosiosentris Durkheim, yakni tentang penjelasan atas perubahan sosial—eksis dan Lévi-Strauss berusaha menyatukan Marx ke dalam teori sosiologisnya terutama sebagai alat untuk menyelesaikan problem tersebut. Kita juga akan melihat bahwa dua realitas penjelasan akhir dari strukturalisme Lévi-Strauss, otak dan dunia alamiah, muncul sekali lagi dalam konteks ini, kecuali sekarang, diubah menjadi peristilahan kata Marxis, yang sesuai dengan ideologi di satu pihak dan dengan dialektika materialistis di lain pihak.

### **A. Kode dan Pesan**

Salah satu masalah terbesar Durkheim, dan masalah yang berasal secara langsung dari jenis penjelasan sosiosentris dimana kita melihatnya digunakan di dalam *Pri-mitive Classification* dan di tempat lain adalah salinan dengan perubahan sosial. Sistem representasi kolektif sekali diidentifikasi dengan *suara hati kolektif* yang mendukungnya cenderung mendapat kualitas monolitik yang tidak bisa diubah disebabkan bagian-bagian dari kesadaran individual tidak bisa mempengaruhinya. De Saussure memperkenalkan perbedaan antara *langue* dan *parole* di-mana saya telah dengan singkat menguraikannya dan yang berisikan solusi implisit pada masalah ini. Jelas bahwa dalam bahasa, harus ada sistem representasi kolektif yang stabil guna menentukan tata bahasa, fonetika, semantik, dan seterusnya. Karena jika tidak, maka tidak ada bahasa yang sama

yang bisa eksis dan akibatnya tidak ada komunikasi. Tetapi jelas bahwa bahasa berubah. Masalah de Saussure, dengan kata lain, sebagaimana pada Durkheim—kebutuhan untuk menekankan konsensus, tetapi juga menjelaskan perubahan. Solusinya adalah membuat pembedaan antara struktur sistematis kolektif di satu pihak (*langue*) dan pengujaran individual yang ter-artikulasi (*parole*) di lain pihak. Strukturalis modern seperti Jacobson telah memberi nama ulang terhadap Kode dan Pesan, sehingga bisa jadi terminologi yang lebih baik. Pada hakekatnya, dua istilah ini yakni ia ingin menjelaskan dua argumen penting, adalah bahwa tidak ada komunikasi yang bisa terjadi tanpa Kode yang bisa dipahami secara kolektif dan tersistematisasi, *kedua*, bahwa pengiriman Pesan-pesan oleh individu dalam jangka panjang akan mengubah dan merestrukturisasi Kode. Dengan demikian, jika sekumpulan tanda khusus tidak digunakan dalam beberapa situasi yang baru, maka mereka akan dibuang sama sekali dan digantikan oleh tandatanda lain bagi yang sesuai kebutuhan-kebutuhan ba-ru, kebutuhan lama didefinisi, dan seterusnya. Dengan menempatkan masalah melalui pengertian Durkheimian, de Saussure telah mengatakan bahwa *langue* tepat bagi *suara hati kolektif*, tetapi bahwa *parole* dari kesadaran individual memiliki efek yang bertindak lamban atasnya dengan menggunakan *langue* yang dapat diubah, bahkan cukup secara radikal.

Cara lain merujuk pada jenis hal yang sama adalah dengan membedakan antara aspek bahasa *sinkronik* dan *diakronik*. Sinkronik adalah dimensi bahasa yang te-pat bagi *langue*, atau Kode seperti yang disebut Jacobson. Inilah dimensi pada sudut-sudut yang benarbenar tem-poral, dimensi keseketikaan, atemporal dan tidak beru-bah, sistematis, holistis dan fungsional. Sedangkan dia-kronik adalah dimensi temporal, dimensi suksesi mo-men, suksesi berlalunya waktu, suksesi perubahan, evo-lusi,

pembusukan dan pertumbuhan kembali. Dalam sinkronik, waktu tidak berlalu dan informasi tidak turun derajatnya. Sehingga semua proses dapat dibalikkan. Dalam diakronik, entropi—atau kekacauan—cenderung meningkat, proses biasanya tidak bisa dibalikkan, dan ada unsur mengarahkan yang kurang dalam sinkronik. Kode adalah bahasa karena kode eksis di dalam sinkro-nik, Pesan yang eksis di dalam diakronik. Dalam kode morse, misalnya, buku-kode, yang ditentukan dengan dua gaya diagramatis dan sistematis, terdapat dalam sin-kronik. Pesan-pesan aktual yang dikeluarkan sebagai suksesi tandatanda yang tidak bisa dibalikkan terdapat dalam diakronik.

Contoh penggunaan ide ini bisa ditemukan dalam pendekatan Jakobson bagi kajian tentang *aphasia*.

Menurut Jakobson, ada dua bentuk utama *aphasia* atau kehilangan kapasitas berbicara secara patologis. Yang ia sebut sebagai “penyakit kesamaan” dan “penya-kit hubungan”. Dalam kasus penyakit kesamaan, pende-rita aphasia tidak bisa menggantikan Kode untuk Pesan, atau sinkronik untuk diakronik, sehingga ia kehilangan kemampuan untuk mengungkapkan kesamaan dan bahkan menekan hubungan. Hal ini dimanifestasikan dalam bentuk ketidakmampuan untuk membicarakan tautologi. Misalnya, penderita aphasia bisa menggunakan kata “bujangan” dalam hubungannya dengan “flat”, tetapi tidak bisa mengatakan “bujangan adalah laki-laki yang belum menikah”. Bujangan/orang yang belum menikah adalah Kode sinkronik dilihat dari aspek bahasa. Sedangkan “flat-bujangan” adalah diakronik yang mem-pertalikan dua bagian kode semantik yang tidak berhubungan. Sekali lagi, tipe aphasik ini mengalami kesulitan dalam mengulang katakata jika diminta untuk berbuat demikian, “Katakan ‘tidak.’” “Tidak, saya tidak bisa mengatakannya.” Demikian juga, ia tidak akan mampu menemukan sinonim bagi katakata yang ia berikan, atau tidak

mampu menerjemahkannya ke dalam bahasa asing meskipun ia mengetahui dengan sangat baik bahasa yang dipertanyakan. Ketidakberaturan seperti ini banyak terjadi dalam ide-ide dan segala sesuatu yang direpresentasikan seperti halnya katakata itu sendiri. Dengan demikian, konteks ditekankan dan ide-ide akan dikelom-pokkan atas dasar beberapa hubungan daripada kesamaan. Misalnya, wanita di kebun binatang dapat mencatat hewan-hewan yang ada agar bisa melihatnya dan bukannya untuk membuat kelompok-kelompok zoologis. Metafora melepaskan tipe aphasik ini secara bersamaan, tetapi metonimi banyak digunakan. Dengan demikian, jika diminta mengatakan “jendela”, penderita aphasia yang menderita penyakit kesamaan akan mengatakan “kaca”, jika diminta untuk mengulang kata “surga” akan mengatakan “Tuhan”, dan seterusnya.

Penyakit hubungan benar-benar merupakan ke-balikan dari hal di atas. Sintaksis—feature hubungan dalam hal itu menghubungkan katakata bersama—hilang sama sekali dan itulah yang oleh Jakobson disebut “tumpukan-tumpukan kata”, atau hasil gaya telegrafis. Katakata diberkati dengan fungsi gramatikal yang mur-ni seperti kata depan dan kata sandang yang berjalan ter-lebih dulu, diikuti dengan segala sesuatu yang lain sampai hanya katakata penting yang tersisa, yaitu katakata kunci yang sama yang pada penyakit kesamaan hilang pertama kali. Katakata metaforis banyak digunakan sebagai pengganti ketika konteks hilang. Katakata seperti “café” tidak bisa dikenali atau diulang jika tatanan kata linear dibalik (“feca”): yaitu, jika pemindahan posisi di-pengaruhi dalam dimensi diakronik.

Dalam kasus aphasik ini, penyakit ini mempengaruhi aspek bahasa sinkronik atau diakronik sebagai kasus yang barangkali bisa dilihat dalam proses pemikiran itu sendiri. Seakan orang yang menderita aphasia ini telah mengembangkan cara pemikiran pribadi, atau “budaya-pemikiran” yang khas

bagi tipe aphasia yang mere-ka derita. Jelas bahwa jika Lévi-Strauss berasumsi bahwa aspek-aspek kehidupan sosial kolektif—“budaya” yang nyata—bisa dilacak, sebagian paling tidak, atas kecenderungan psikologis yang umum pada manusia, maka ma-nifestasi-manifestasi individual semacam pada penyakit linguistik mungkin bukan tanpa nilai mereka dalam menunjukkan dua aspek penting tentang cara dimana sistem komunikasi linguistik bekerja. Dua aspek ini adalah sinkronik dan diakronik, Kode dan Pesan.

Dilihat dari pengertian Durkheimian, jelaslah bahwa budaya adalah Kode. Dimana Durkheim menyebutnya sebagai *suara hati kolektif*, yaitu, sebagai sistem sinkronik lengkap dari representasi kolektif. Sedangkan dalam ulasannya mengenai totemisme dan kekerabatan, kita telah melihat Lévi-Strauss berbicara tentang fenomena ini dengan menggunakan sistem linguistik-semu yang tujuan utamanya adalah untuk memfasilitasi komu-nikasi—sebagai kode. Seluruh poin analisisnya misalnya adalah mencoba untuk menunjukkan bahwa semua sistem kekerabatan yang dikenal—dipahami sebagai sistem-sistem—didasarkan pada kode komunikasi yang umum yang menentukan beberapa kelompok sebagai *wife-givers*, beberapa sebagai penerima-istri, dan yang seperti telah kita lihat, diduga didasarkan pada pertukaran-saudara perempuan, yang menghindari-perkawinan sedarah. Sistem kelasperkawinan empat-bagian Kariera merupakan kode dalam pengertian bahwa hal ini adalah entitas sinkronik, sistematis dan fungsional yang memungkinkan komunikasi, yaitu, pertukaran saudara perempuan, yang mengambil tempat di antara dua kelom-pok pria yang menikah secara campuran. Demikian juga, totemisme adalah kode yang memungkinkan sistem nomenklatur alamiah berfungsi sebagai dasar komunika-si sosial yang berhubungan dengan identitas individual dan identitas kelompok.



Gagasan tentang sifat tanda linguistik yang arbi-trer jelas sangat mendekati definisi budaya Lévi-Strauss yang melihatnya sebagai non-alamiah, konvensional, berkemungkinan dan arbitrer, serta sebagaimana kita telah melihat pada bab sebelumnya, bagaimana Lévi-Strauss meletakkan ide dan cara ini untuk mengambil jalan lain dari tautologi Durkheimian mengenai penjelasan “sosial”. Dalam kasus perbedaan sinkronik/diakronik dan Kode/Pesan kita akan melihat bahwa Lévi-Strauss menggunakan perbedaan ini sebagai cara analog untuk menyelesaikan kesulitan yang tersisa, yaitu kesulitan tentang penjelasan atas perubahan sosial.

Mempertimbangkan totemisme dan kekerabatan sebagai kode seperti yang kita lihat pada ide Lévi-Strauss di atas tampaknya tidak mengalami banak perubahan daripada Durkheim, kecuali dimasukkan ke dalam sisi perbedaan yang lain, yaitu perbedaan Pesan, maka selu-ruh ide menjadi bisa diterapkan jauh lebih banyak terhadap masalah perubahan.

Lévi-Strauss menggunakan perbedaan antara Kode dan Pesan ini dengan cara berikut. Kode sinkro-nik, karena sifatnya yang atemporal dalam pengertian menjadi dimensi pada sudut-sudut yang benar diakro-nik, jelas merupakan suatu hal dimana gagasan perubahan tidak berjalan. Hal ini bukan karena kode-kode semacam itu tidak berubah; namun lebih sebagai kode, dimana hakekat mereka terletak dalam hubungan sistematis di antara bagian-bagian, dan atas konsensus di antara para pengguna dalam hal strukturnya. Perubahan dalam hal ini berarti disorganisasi sistem dan kehilangan konsensus temporer. Di lain pihak, Pesan, karena hanya ada dalam waktu dan pada komunikasi tanda dimana tandatanda tersebut saling berurutan dengan cara linear, maka jelas ia cukup mudah berhubungan sendiri dengan fenomena variasi. Pesan dan diakronik ini adalah apa yang disebut oleh de Saussure sebagai *parole* dan seperti

yang telah saya tunjukkan di atas, yakni tentang masalah perubahan pada sistem linguistik yang dihadapi sebelumnya, maka jelaslah bahwa gagasan seperti *parole* harus diper-kenalkan ke dalam linguistik agar bisa menjelaskannya. Meskipun *langue* atau Kode eksis seperti apa yang disebut oleh Durkheim sebagai representasi-representas ko-lektif, tetapi *parole* dan Pesan membentuk penggunaan Kode dengan cara sedemikian rupa sehingga ia secara konstan dibangun di atas caracara yang baru oleh kebu-tuhan-kebutuhan akan tandatanda. Kode mendasari Pesan karena Pesan tergantung Kode agar komunikasi dimungkinkan. Tetapi hal yang sama, Pesan mendasari Kode dimana Kode dibentuk oleh pesan-pesan yang menyusun komunikasi aktual.

Kekerabatan dan totemisme, dilihat dari cara di-mana kita telah melihatnya di atas, jelas keduanya adalah kode. Kode dianalisis oleh Lévi-Strauss tanpa memikirkan waktu, perubahan atau evolusi sosial. Ia menggambarkannya sebagai sistem yang lengkap, final dan sinkro-nik—sama seperti bahasa yang dipertimbangkan dari su-dut pandang sinkronik. Namun demikian, masyarakat aktual, seperti bahasa aktual, eksis di dalam diakronik. Mereka menjalani perubahan dimana beberapa di antaranya dengan sangat lamban sedang yang lain jauh lebih cepat. Dilihat dari konteks ini, kode-kode budaya menjadi pesan-pesan dan menjadi perilaku masyarakat yang nyata dalam situasi kehidupan yang nyata. Meskipun pendekatan strukturalis Lévi-Strauss sangat tepat bagi kajian budaya sebagai Kode, namun kita harus kembali menggunakannya dalam rangka menganalisis budaya sebagai Pesan.

## **B. Marxismenya Claude Lévi-Strauss**

“Saya sama sekali tidak bermaksud menyatakan”, demikian kata Lévi-Strauss, “bahwa transformasi ideologis telah

memunculkan transformasi sosial. Dalam faktanya, justru yang benar-benar terjadi adalah sebaliknya”.<sup>1</sup> Strukturalisme Lévi-Strauss jelas tidak mengarah pada neo-Comteanisme, yang secara singkat mengasumsikan penafsiran sederhana tentang Hukum Tiga Tahap sehi-ingga tampak bahwa evolusi intelektual menyebabkan evolusi sosial. Apa yang secara efektif dikatakan Lévi-Strauss di sini adalah bahwa ia menganggap dirinya sendiri sebagai seorang Marxis, sekaligus juga strukturalis, serta berkata bahwa untuk teori suprastruktur yang jarang disentuh oleh Marx inilah, maka ia ingin memberikan kontribusinya.<sup>2</sup> Kode-kode budaya seperti kekerabatan dan totemisme karenanya dilihat sebagai ideologi, sebagai bangunan teoretis yang menjustifikasi, merasio-nalisasi dan menjelaskan realitas daripada sekadar alasan dasarnya. Bagi Marxisme, inilah point yang harus kita lihat jika ingin menemukan *sebab-sebab* fenomena yang dipaparkan Lévi-Strauss.

Lapisan sentimen dari Marxis tentu saja tidak akan mengherankan terdapat dalam pemikiran Lévi-Strauss jika kita mempertimbangkan latar belakang poli-tik dan intelektual sebagian besar intelektual Prancis zaman itu. Dalam wacana di sekitar Perang Dunia Kedua, Marxisme diasosiasikan dengan gerakan Resistensi. Dan dengan adanya pembebasan di Prancis, ia menikmati penghormatan dan popularitas di antara kaum intelektu-al serta para sastrawan yang dikompromikan dengan perkembangan Perang Dingin. Sartre, seperti yang akan kita lihat kemudian, sebagai cahaya eksistensialisme terbesar dari gerakan intelektual yang terkemuka dan mendahului kebangkitan strukturalisme, melihat perlunya mencoba mensintesis eksistensialisme, fenomenologi dan Marxisme. Sebenarnya, Marxisme Lévi-Strauss juga sangat jelas berhubungan dengan

---

<sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, London, 1966, hlm. 117.

<sup>2</sup> *Ibid.*, hlm. 130.

pengaruh-pengaruh fenomenologis. Dan sebagaimana dicatat bahwa *The Savage Mind*, buku dimana ia secara jelas membahas posisinya dalam berhubungan dengan Marxisme, khusus dipersembahkan bagi kenangan tentang Maurice Merleau-Ponty yang dikenal memiliki pengaruh besar pada Jean-Paul Sartre dan juga pada Lévi-Strauss serta banyak lagi intelektual generasi mereka.

Tetapi cukup salah jika menolak klaim Lévi-Strauss terhadap beberapa jenis ortodoksi Marxis, sebagai sematamata kedok intelektual belaka seperti kutipan saya di *The Savage Mind*. Marxismenya berjalan jauh lebih dalam, dan seperti yang sekarang akan kita lihat, merupakan bagian integral dari pendekatan sosiologisnya dalam berhubungan dengan masalah perubahan.

Kita bisa meringkas argumen pada bagian sebelumnya dengan mengatakan bahwa, menurut pengertian Marxis, Kode adalah suprastruktur. Artinya bahwa penyebab sosial dari sistem budaya yang mendasari semacam totemisme dan sistem-sistem kekerabatan Australia adalah dialektika. Dialektika ini, yang tentu saja materialis, secara inheren tergantung pada hubungan individu-individu masyarakat yang mempertanyakan dengan menggunakan produksi pada penyelesaian mereka. Dengan demikian, inilah sebab-sebab material yang menentukan kode-kode budaya, dan kode-kode budaya yang mera-sionalisasi, menjustifikasi dan mempertahankan pengaruh-pengaruh penyebab kondisikondisi material.

Mari kita ambil totemisme sebagai contoh. Lévi-Strauss menolak bahwa hal ini merupakan “hasil dari permainan konseptual yang mengambil tempat di dalam pikiran”.<sup>3</sup> Sebagai pengganti, ia mempertahankan bahwa totemisme seharusnya

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, hlm. 130.

dilihat sebagai ideologi yang mur-ni suprastruktural bagi sistem sosial dimana infrastrukturnya merupakan sekumpulan hubungan produksi material. Dengan demikian, pilihan totemisme sebagai struktur sosial tidak secara kebetulan saja. Penyebab-penyebabnya bisa ditemukan dalam kaitannya dengan alat-alat produksi dalam masyarakat Aborigin—alat-alat produksi yang diduga pada level perkembangan teknologi yang sedemikian rendah tidak ada kepemilikan pribadi. Dengan demikian, hubungan antara manusia dan alam mengganggu alam totemisme yang dibuat sebagai sistem ideologis untuk memahami budaya.

Dalam kasus masyarakat Indian tradisional, perkembangan alat-alat produksi yang lebih besar membuat dimungkinkannya sistem kasta. Oleh karenanya, hal ini bisa dengan jelas dilihat sebagai “ideologi” dalam pengertian bahwa gagasan tentang pencemaran ritual, permulaan kasta dan spesialisasi pekerjaan berfungsi untuk menjustifikasi dan merasionalisasi sistem produksi tertentu. Di sini, pikiran yang dipahami sebagai pencipta ideologi dengan aspek-aspek strukturalnya, dilihat berjalan di atas prinsip-prinsip yang sangat sebanding dengan prinsip-prinsip yang digunakan dalam penciptaan totemisme. Tetapi seperti halnya dengan kreasi Aborigin, inilah wujud dialektika hubungan-hubungan material yang menentukan struktur sosial sebagaimana terlihat dalam hubungan-hubungan sosial yang nyata.

Peranan kode-kode budaya seperti totemisme dan kasta hanya satu cara dari banyak cara dimana pen-strukturan dan pembuatan hubungan-hubungan sosial yang ada agar dapat dipahami. Pesan (*Message*) dalam kasus-kasus tersebut adalah aksi sosial, yaitu arena pengujian terhadap sistem aktual secara mendasar dan hubungan yang nyata antara orang dengan berbagai hal. Perkawinan aktual adalah pesan bagi kode

kekerabatan, sedangkan perkumpulan ritual adalah ungkapan diakronik dari totemisme jika dihadapkan dengan ideologi totemis yang sinkronik. Seperti dalam situasi lainnya yang berkaitan dengan, pengiriman pesan inilah, yaitu *parole*, merupakan aksi sosial, dimana dalam faktanya dapat mengubah dan merekonstitusi kode-kode meskipun dalam banyak hal secara sangat bertahap.

Pada volume akhir karyanya, yakni *Mythologiques*, Lévi-Strauss memaparkan bahwa Hukum Termodinamika Kedua tidak diterapkan bagi dunia mite.<sup>4</sup> Seperti yang akan kita lihat pada bab terakhir, apa yang berlaku bagi mite berlaku pula bagi totemisme, kekerabatan, memasak, tata cara makan, dan beribu-ribu hal lainnya. Perkataan ini secara menarik menguraikan apa yang dianggap oleh Lévi-Strauss sebagai hubungan antara Kode dan Pesan dalam pengertian yang telah saya gunakan untuk istilah-istilah tersebut. Hukum Kedua, dalam bentuknya yang paling sederhana, menyatakan bahwa entropi meningkat bersama waktu dan berjalan sama baiknya dengan teori informasi seperti halnya dengan termodinamika klasik. Entropi, dengan menggunakan teori informasi, berarti “kegaduhan” atau disorganisasi jika dihadapkan dengan informasi dan organisasi. Dalam penggunaan aktual—yaitu sebagai pesan—kode-kode yang terdegradasi dalam perubahan-perubahan yang tidak dapat berubah (diakronik) seperti itu cenderung menjadi entropi atau tidak teratur secara keseluruhan. Sistem kekerabatan tipe-Kariera misalnya, karena kesulitan-kesulitan demografis serta pengaruh nafsu berahi manusia yang mengganggu, akan cenderung terdistorsi sewaktu pilihan-pilihan perkawinan tidak beraturan terjadi atau kelas-kelas perkawinan khusus tumbuh dengan sangat besar sementara kelas-kelas yang lain

---

<sup>4</sup> Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu (Mythologiques IV)*, Paris, 1971, hlm. 190.

berhenti tumbuh. Jenis-jenis perubahan ini dihasilkan dari fakta bahwa budaya sebagai Pesan eksis dalam realitas yang secara keseluruhan mematuhi Hukum Kedua, seperti aliran waktu dan dunia realitas yang bersifat diakronik.

Namun sebagai Kode, budaya eksis di lingkungan yang tidak bisa didegradasikan dan sepenuhnya bisa diulang dimana perbaikan dan reorganisasi sistem selalu berjalan. Menurut pengertian cybernetika, proses perbaikan dan restrukturisasi ini merupakan persamaan sebenarnya terhadap proses-proses ideologis Marx—khususnya proses rasionalisasi, justifikasi dan idealisasi. Marx menafsirkan ideologi dengan cara yang meremehkan dengan melihatnya secara luas sebagai sebuah usaha pemutarbalikan kebenaran, dimana kebenaran secara pasti tergantung dari jaringan-jaringan hubungan material dengan aktivitas produksi. Lévi-Strauss sesungguhnya memandang hal tersebut seperti ini juga, tetapi ia menjelaskan lebih jauh fungsi nontendensius atau non-ideologis bagi ideologi dengan mengartikannya sebagai kode-kode yang dapat dipahami, sehingga membuat istilah-istilah struktural dan sinkronik memiliki persamaan dengan penggunaan istilah diakronik dan dialektika milik Marx. Inilah satu sisi pendekatan Lévi-Strauss yang Durkheimian, yaitu pendekatan teoretis tentang budaya yang dilihatnya sebagai sebuah sistem representasi kolektif. Sedangkan di sisi lain, ia dalam membicarakan faktor-faktor penentu perubahan dengan menggunakan pendekatan Marxis yang pada hakekatnya mereduksi budaya menjadi dialektika materialis.

Oleh karenanya, orang kemudian bisa berkata dan menyimpulkan secara tegas bahwa Lévi-Strauss memiliki *dua* metode sosiologis. Untuk menganalisis budaya sebagai Kode, ia mengangkat positivisme struktural Durkheimian—pendekatan teoretis seperti yang telah kita lihat, yang menekankan integritas fungsional, holisme dan konsensus normatif tetapi memiliki

banyak kelemahan dalam menjelaskan masalah perubahan. Sedangkan untuk menganalisis budaya sebagai Pesan, Lévi-Strauss mengangkat Marxisme konvensional dengan melihat masyarakat sebagai hasil dari pertentangan hubungan-hubungan material sehingga berguna untuk menangani isu perubahan sosial. Pendekatan strukturalis dalam hal ini hanya berhubungan dengan isu-isu supra-struktur yang memungkinkannya untuk direduksi menjadi dasar materialistis dalam fisiologi pemikiran. Sebaliknya, meskipun menyediakan penjelasan reduktif tentang perubahan sosial, pendekatan Marxis hanya dite-rapkan pada infrastruktur karena tidak bisa memberikan penjelasan atas berbagai pertanyaan yang cukup berbeda mengenai proses-proses penstrukturan dari suprastruktur-suprastruktur ideologis semacam.

Jadi sama seperti de Saussure dalam karya klasiknya tentang linguistik yang membahas perbedaan dua ilmu linguistik, yaitu linguistik dari *langue* (Kode) dan linguistik dari *parole* (Pesan), maka demikian pula Lévi-Strauss yang secara implisit mengasumsikan dua metode sosiologis. *Pertama*, positivisme Durkheimian yang di-modifikasi menjadi strukturalisme Straussian, dan *kedua*, dialektika Marxis yang dilihat sebagai alat untuk menjelaskan perubahan sosial, konflik dan sebab-sebab sosial akhir dari kode-kode budaya. Kedua tipe pendekatan yang menjelaskan ini sesuai dengan bentuk ganda reduksionisme materialis pada pekerjaan pikiran dalam konteks sosial (strukturalisme positivistik) dan dunia eksternal dari sebab-sebab material (dialektika Marxis). Dengan meletakkannya dalam bentuknya yang paling sederhana, kita bisa menyimpulkan dan mengatakan bahwa strukturalisme Lévi-Strauss yang diturunkan dari Durkheim, Mauss dan de Saussure diterapkan pada dimensi sinkronik dari fenomena sosial, dan yang Marxisme ia terapkan sesuai dengan perspektif diakronik.



### C. Emile Durkheim dan Karl Marx

Kembali kepada kesimpulan semula tentang contoh saya dari Jakobson mengenai subjek aphasia, kita bisa mengatakan bahwa dilihat dari latar belakang patologi aphasia yang telah dipaparkan Jakobson, Durkheim akan tampak sebagai seorang sosiolog, yang secara teo-retis selalu berhubungan dengan suatu ketidakberaturan. Sedangkan Marx dalam hal ini juga akan tampak sebagai seseorang yang memiliki konsep ketidakberaturan yang sama, jika diartikan sebagai ketidakmampuan atau ke-engganan untuk membicarakan dimensi sinkronik dari kehidupan sosial. Durkheim seperti yang telah kita lihat, secara eksklusif membicarakan aspek sinkronik yang menyusun kode-kode sosial secara keseluruhan—*suara hati kolektif*, dan secara patologis membentuk sudut pandang teori sosiologis dengan mengabaikan kontinuitas atau dimensi diakronik serta historis. Dan Marx, di lain pihak, dengan keasyikan eksklusifnya mengenai perubahan sosial telah mengambil resiko kehilangan “katakata kunci” secara keseluruhan atau ideologi kehidupan sosial dengan hanya menekankan perhatiannya pada dialektika.

Metonimi, yakni karakter yang khas dari ketidakberaturan aphasik yang sama, mewujudkan dirinya dalam Marx sebagai kecenderungan obsesional untuk mereduksi semua fenomena ke dalam kelompok aspek-aspek material belaka dan terbatas hanya berhubungan (metonimik) dengan fungsi produksi. Misalnya, pernyataan bahwa semua sejarah adalah sejarah konflik kelas adalah jelas metonimik dalam pengertian ini. Namun Durkheim di lain pihak menggunakan metafor-metafor berupa patologi khas dari ketidakberaturan aphasik untuk melihat *suara hati kolektif* sebagai persamaan dari Tuhan secara sosio-metafisik.

Sesungguhnya, analogi organismik yang mendasari sosiosentrisme dengan semua bentuknya secara keseluruhan

adalah persamaan metaforis tentang kesetaraan sepihak dan ketidakpuasan akibat penyaman metoni-mik Marxis mengenai sejarah terbatas pada konflik kelas. Sintaksis, atau dalam pengertian sosiologis teoretis berarti dialektika, lenyap secara bersamaan dalam Durkheim dan hanya meninggalkan “katakata kunci” berupa representasi-representasi kolektif. Dalam kasus materialisme dialektis inilah pentingnya representasi ko-lektif “yang sangat tidak tersentuh oleh Marx” dan membentuk kekurangan utama di mata Lévi-Strauss. Jacobson menyebutkan bahwa Marx lebih menyerupai novelis Rusia yang samasama menderita akibat ketidak-beraturan dan cenderung kepada metonimi serta perpe-cahan karakter-karakternya ke dalam dua hal yang berbeda ketika menulis dengan gaya yang sangat naturalistik. Dan akibatnya, Marx telah memecah masyarakat se-cara metonimik menjadi dua kelas dan menekankan jenis naturalisme yang berbeda tetapi analog dengan ma-terialisme abad ke-19.

Hubungan teoretis Lévi-Strauss dengan Marx dan Durkheim analog dengan hubungan antara pembi-cara yang normal dengan penderita aphasik. Ia secara implisit tertekan karena kedua ketidakberaturan tersebut sehingga ia mengemukakan pendapat yang lain karena penggunaan baik itu antara kesamaan dan hubungan, sinkronik dan diakronik, Kode dan Pesan, menjadi sa-ngat penting bagi pengungkapan pemikiran linguistik yang normal. Dalam pengertian sosiologis, Lévi-Strauss kemudian merepresentasikan sintesis keduanya, berupa kecenderungan berat sebelah dan barangkali patologi dalam teori sosiologi.

Meskipun ia bukanlah seorang Marxis dalam pengertian konvensional, namun ia tampaknya merasa seperti banyak orang dari generasinya yang merasa bahwa pemujaan intelektual di depan altar materialisme dialek-tis merupakan prasyarat

pokok untuk kehormatan suatu ideologis. Dalam kasus teori sosiologinya, penyesuaian ideologis ini ke arah konvensi berarti kemampuan untuk menjelaskan perubahan sosial sambil tetap berpegang pada bagian-bagian sistem Durkheimian yang paling berharga. Tetapi cukup terpisah dari bermanfaatnya Marx sebagai seorang korektif bagi sosiosentrisme Durkheim yang terlalu statis, sosiologi Marx memiliki peran lain untuk memainkan strukturalisme Lévi-Strauss, dan untuk pertimbangan inilah kita sekarang ha-rus beralih. Seperti yang akan kita lihat, hal ini dalam konteks perhatian sosiologis tradisional dengan peran nilai-nilai dalam ilmu-ilmu sosial. ☞



## 4

# Debat dengan Jean-Paul Sartre

Saya menduga sejak permulaan buku ini bahwa Lévi-Strauss termasuk di antara para skolastik besar dari pemikiran sosiologis dan secara teoretis membicarakan posisinya yang tidak terlalu jauh dari para sosiolog seperti Talcott Parsons atau Merton. Saya mencirikan sosiolog skolastik sebagai pekerja sintesis antara mazhab sosiologis rival dan sebagai pembuat-kompendium tentang teori-teori para penulis klasik besar seperti Emile Durkheim, Karl Marx atau Max Weber. Pada bab ter-akhir, saya memaparkan bahwa dari sudut pandang teo-retis, strukturalisme Lévi-Strauss sebenarnya dapat dilihat sebagai sintesis, atau paling tidak percampuran antara Durkheim dan Marx. Kita telah melihat bahwa ide-ide dari sejumlah besar dari keseluruhan penulis yang lain seperti de Saussure, Jakobson, Mauss dan bahkan Comte ternyata juga termasuk dalam sistem Lévi-Strauss.

Fusi dialektika Marxis ini dan positivisme Durkheimian tentu saja memunculkan berbagai masalahnya sendiri, khususnya memunculkan masalah tradisional mengenai tempat nilai-nilai yang benar di dalam penelitian sosiologis. Hal ini

karena positivisme Durkheimian muncul bagi aturan yang keluar dari penilaian-penilaian nilai dimana Marxisme muncul untuk menuntutnya. Re-solusi Lévi-Strauss bagi masalah ini lebih baik diperhati-kan dibanding perdebatannya dengan Sartre. Tetapi Sartre sendiri adalah seorang dari skolastik dalam sosiologi, dan sebelum membahas tentang perdebatan itu sendiri, saya akan menggambarkan perhatian para pembaca saya ke tingkat dimana Sartre merepresentasikan kecenderungan dalam pemikiran sosiologis yang terde-kat sebagaimana ditemukan dalam karya-karya Talcott Parsons. Latihan semacam juga akan dibahas dengan beberapa cara untuk mengilustrasikan relevansi tulisan-tulisan Sartre dengan tulisan-tulisan Lévi-Strauss.

### **A. Jean-Paul Sartre dan Talcott Parsons**

Talcott Parsons memulai dengan karyanya, *Structure of Social Action*, dengan membicarakan tradisi-tradisi besar dalam pemikiran sosiologis sampai pada masanya. Ini semua ia daftar sebagai pendekatan utilitarian tentang ekonomi klasik, pendekatan positivis Comte dan para penerusnya, dan mazhab Idealis Jerman. Dengan mengkaji kekuatan dan kelemahan masing-masing, Talcott Parsons terus melangkah untuk menunjukkan bagaimana ketiganya bisa disintesis menjadi satu teori tunggal yang memiliki kekuatan dari semuanya tetapi tidak ada satupun kelemahan—Teori Aksi Voluntaristik Parsonian. Ia kemudian melangkah dengan membicarakan situasi sosial yang memungkinkan yang paling sederha-na, mikrosme sosiologis dimana hanya dua person yang dihadirkan—*Ego* dan *Alier*. Interaksi bersama keduanya ditunjukkan untuk menghasilkan pengharapan timbal-balik yang mengarah pada permainan-peran satu sama lain, perkembangan norma-norma perilaku bersama, dan seterusnya. Mikrokosmik tersebut, hubungan rangkap dua itu kemudian dilihat sebagai penguat

ke dalam kelompok-kelompok dan institusi-institusi sosial, dan pada akhirnya ke dalam masyarakat secara keseluruhan.

Pendekatan Jean-Paul Sartre dalam karyanya, *Cri-tique de la raison dialectique*, dengan menyolok adalah sama, di samping perbedaan-perbedaan yang sangat besar pada latar belakang dan tradisi sosiologis yang terdapat di antara kedua pria ini. Ia juga memulai dengan meninjau apa yang ia klaim akan menjadi dua filsafat terbesar di zaman modern—Marxisme dan Eksistensialisme—dan selanjutnya menyatakan bahwa sintesis keduanya se-cara alamiah mengarah pada teori masyarakat baru yang pada awalnya paling tidak, dengan kuat mengingatkan kita kepada Talcott Parsons.

Sartre, juga, memulai dengan mikrokosmos sosial dari dua person—yang Satu dan yang Lain. Yang Satu menerima yang Lain, dan demikian sebaliknya, dengan demikian yang satu melihat yang lain sebagai keterbatas-an kebebasan bagi pilihan eksistensialnya. Yang satu mulai *mengobjektifikasi* yang lain, menyangkal kebebasan eksistensial yang lain yang tidak bisa dipisahkan, untuk menciptakan hakekatnya sendiri dari eksistensinya sendiri dengan mempostulatkan esensi yang salah bagi yang lain seperti sebelumnya bagi eksistensinya—proses yang secara berbeda analog dengan permainan-peran Parsons. Sekali lagi sebagaimana Parsons, Sartre melangkah dengan membangun sebuah sistem pengharapan timbal-balik yang ia lihat sebagai pembentukan, melalui serangkaian langkah seketika yang disebut Serial, Kelompok-dalam-Fusi, dan seterusnya, institusi-institusi sosial dan pada akhirnya masyarakat itu sendiri. Di sini, jargonnya adalah Prancis, Marxis dan Eksistensialis daripada Teutonik-Amerika, fungsionalis dan sosiologis, tetapi di bawah kesamaan-kesamaan yang mendasar terminologi di antara Sartre dan Talcott Parsons yang tetap ada.

Namun demikian, perbedaan penting antara Sartre dan Parsons, dan perbedaan yang dalam fakta menghasilkan kesamaan antara Sartre dengan Lévi-Strauss masuk sangat dini ketika Sartre mulai berbicara tentang kelangkaan sebagai fenomena yang mendasari objektifikasi dan berlanjut dengan membangunnya ke dalam sosiologi eksistensialis sebagai alat terbesar yang mendamaikannya dengan Marxisme yang bias holistik, historis dan materialistiknya, ia melihatnya diperbaiki dengan sifat eksistensialisme yang individualistik, psikologis dan fenomenologis. Hasilnya menjadi filsafat eksistensi sosial dan individual yang mencakup-segalanya. Dengan membuat Marxisme menjadi bagian pokok dari teori sosiologisnya, Sartre jelas melakukan sesuatu yang sebanding dengan apa yang telah kita lihat ketika Lévi-Strauss berusaha untuk membuat defisiensi Durkheimi-anisme jika dihadapkan dengan masalah perubahan sosi-al. Tetapi perbedaan antara keduanya adalah bahwa apabila Sartre telah mencangkokkan filsafat kesadaran sub-jektif individualistik pada Marxisme, Lévi-Strauss bahkan telah mempertahankan posisi Durkheimian atas isu kemungkinan ilmu yang objektif tentang fakta-fakta sosial dan konsekuensinya telah melihat kecocokan dalam memunculkan Marxisme dengan positivisme melalui pendekatan Durkheimian yang dimodifikasi yang telah kita lihat menjadi dasar dari strukturalismenya. Aspek-aspek sosial-psikologis dari eksistensialis-Marxisme Sartre, bagaimanapun, dalam fakta sangat mirip dengan posisi Durkheimian yang tidak dimodifikasi dibanding yang tampak pada permukaan, tetapi pertimbangan yang rinci dari isu ini akan membawa kita terlalu jauh dari subjek kita. Cukup dikatakan bahwa Durkheimianisme dari psikologi sosial Sartre yang tersembunyi merupakan poin perbandingan yang lain dengan sosiologi Talcott Parsons dan poin perbandingan keduanya dengan Lévi-Strauss.



## B. Positivisme Struktural

Kesamaan ini dimaksudkan antara sosiologi Sartre dan Lévi-Strauss, yaitu sosiologi yang ingin menyusun suatu kekurangan dalam Marx, dengan secara langsung mengarah pada isu pokok pedebatan, yang cukup sederhana, tentang sifat nyata dari apa yang diinginkan. Bagi Sartre, seperti yang telah kita lihat, apa yang dibutuhkan adalah Eksistensialisme, tetapi bagi Lévi-Strauss, ramuan-ramuan yang ditambahkan adalah ramuan yang dibutuhkan untuk memahami tentang sinkronik, dimensi struktural dari kehidupan sosial—positivisme struktural yang berasal dari Durkheim dan Mauss, de Saussure dan Jakobson.

Jika kita sesaat mengabaikan sejumlah rincian minor semacam konsepsi-konsepsi respektif mereka masing-masing dari apakah antropologi itu atau bagaimana seharusnya, saya beranggapan bahwa orang bisa melihat bahwa sejumlah besar dari apa yang dikatakan Sartre dalam karyanya, *Critique de raison dialectique*, adalah sangat cocok dengan posisi Lévi-Strauss. Perbedaan yang nyata dan isu penegasannya adalah bahwa Lévi-Strauss ingin memastikan sebuah domain bagi pengetahuan ilmiah, positif tentang manusia—antropologi struktural, linguistik, dan sebagainya,—dan Sartre, untuk bagiannya, ingin melihat semua akal sebagai dialektik, dan semua pengetahuan sebagai pengkontribusi untuk menyusun kembali daripada membubarkan manusia. Untuk mengatakan secara lebih sederhana, Sartre ingin melihat antropologi menambah bahan bakar bagi api Marxisme ideologis dan perjuangannya melawan pertumbuhan yang terhenti, akademis, statis, Akal Analitis, dan melihat positivisme Lévi-Strauss sebagai pengkompromi posisi ini. Karena bagi Sartre, akal adalah fungsi gerakan dialektis, maka jelas bahwa akal jika ingin menjadi pasangan sejati di dalamnya, harus samasama dialektis, dan bahwa dialektika Akal, sebagaimana pada dialektika materialisme, harus menjadi

dialektis yang secara permanen bergerak ke depan melalui gerak maju antitetis dan hanya menemukan kebenaran akhirnya dalam hubungan-hubungannya dengan akhir proses menyeluruh—resolusi dari kontradiksikontradiksi yang bermula dari fenomena kelangkaan sejak pertama kalinya. Karena resolusi akhir ini tidak bisa dicapai sampai masyarakat tanpa kelas muncul ke dalam dirinya, maka yang mengikuti adalah bahwa keadaan dialektika materialis saat ini atau Akal Dialektis tidak bisa dinilai definitif, tetapi harus lebih dilihat sebagai temporer dan berkemungkinan, sebuah tahapan belaka di atas jalan itu. Jadi bagi Sartre, pengetahuan yang benar adalah pengetahuan dialektis yang juga merupakan pengetahuan relatif. Dalam situasi yang demikian, pengetahuan positif, analitis dan absolut tidak bisa lebih dari sebuah tipuan. Ia akan akan memunculkan, secara tidak terelakkan, kerugian menjadi konservatif dan obskurantis, karena, dengan tidak ingin bergerak dengan dialektika, ia akan dicurigai karena bergerak melawannya.

Apa yang secara efektif dikatakan oleh Lévi-Strauss dalam menjawab hal ini adalah bahwa Sartre salah tentang situasi dan bahwa sementara positivisme sejauh ini mempelajari suprastruktur di luar lingkup “Akal Dialektis” Sartre, maka pandangannya tentang apa yang seharusnya merupakan kajian-kajian sosiologis non-struktural dan historis paling pasti adalah bukan. Konsep kedua Lévi-Strauss ini seutuhnya dialektis, karena ia melihat pengetahuan historis lebih menyusun kembali daripada *bricoleur* menyusun kembali struktur-struktur baru yang keluar dari yang lama—alat-alat penyusunan kembali menjadi unsur-unsur historis, tujuannya menjadi Revolusi.

Lévi-Strauss melangkah sedemikian lama untuk menunjukkan bahwa teori-teori historis tertentu, seperti teori tentang *Fronde*<sup>1</sup> misalnya, bisa menjadi *dépassé* dalam

---

<sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London, 1966), hlm. 253.

pemahaman Sartre—bisa diambil alih oleh penyusunan kembali yang lebih relevan dan lebih baru dari pengetahuan historis kita—dan bahwa rekonstitusi-rekonstitusi ini dengan sendirinya, dalam proses dialektis bisa digantikan oleh yang lain, berbagai perspektif historis masa depan.

Namun di samping hal ini, saya beranggapan bahwa ia akan menghantam pembaca dimana tampaknya ada diskontinuitas yang besar dalam metode Lévi-Strauss. Positivisme yang ia anjurkan, dan berlaku bagi kajian tentang struktur, tampaknya tidak akan berlaku bagi kajian sejarah, karena jika demikian, kritisisme Sartre akan seluruhnya dibenarkan, dan karena proses ideologi historis dialektis yang bergerak, Lévi-Strauss akan berusaha untuk menggantikan konservatisme aka-demis, dogmatis, yang tetap, menjadi pengetahuan ilmiah. Di mata Sartre serta filsuf eksistensial dan Marxis, ia akan mendehumanisasi manusia dan memperlakukan fenomena manusia sebagai bagian dari non-manusia. Bagi Sartre, manusia pada hakekatnya adalah makhluk yang hidup dalam suasana dilema eksistensial permanen yang dikelilingi oleh masalah pilihan abadi. Dengan demikian tidak terelakkan harus menandainya secara absolut dari domain bahkan dari wujud-wujud bergerak yang lain dan menyerahkannya pada keadaan istimewa kesepian yang merupakan keadaan dari wujud agen bebas satu-satunya di dunia yang ada manusia di dalamnya dan tidak bebas. Namun demikian, jelas saya berharap agar Lévi-Strauss tidak melakukan hal ini, dan lebih lanjut tidak bisa melakukan hal demikian, karena akan menghasilkan kebingungan antara dua dimensi yang berlawanan, sinkronik/diakronik, struktur/sejarah, Kode/Pesan. Semua yang ada dalam Positivisme Strukturalnya Lévi-Strauss adalah pernyataan bahwa prinsip-prinsip dan struktur-struktur kode tetap sama tetapi pesannya ber-variasi. Jadi, Sartre tidak harus takut bahwa Lévi-Strauss menyalahkan Marxisme

karena menjadi pesan tetap yang tidak bisa diubah; padahal ia tidak demikian. Ia hanya berkata bahwa positivisme struktural, jika saya bisa menyebutkan demikian, tidak berlaku baginya lebih dari prinsip-prinsip linguistik struktural dengan cara meng-kompromikan kebebasan ungkapan linguistik individual dari sudut pandang dari apa yang mereka katakan.

### C. Prinsip Ketidakpastian Ilmu-ilmu Sosial

Lévi-Strauss telah meringkas doktrinnya tentang kompetensi positivisme struktural yang menjelaskan dengan menggunakan apa yang telah ia sebut sebagai “prinsip ketidakpastian” ilmu-ilmu sosial, dengan tidak mengatakan apa-apa lebih dari pemahaman kita akan masyarakat kita sendiri, atau pemahaman sosiologi, yang cukup berbeda dari pemahaman yang kita miliki mengenai pemahaman yang lain, masyarakat asing yang terisolasi dari tradisi sejarah kita. Poin Lévi-Strauss yang diuraikan dalam *Tristes Tropiques* dan tulisan-tulisan lain dimana kita bisa memahami struktur masyarakat dan membiarkan pemahaman empatik darinya sebagai isi, atau kita bisa menjadi bagian dari sejarah masyarakat dan dengan demikian kehilangan kesempatan kita untuk melepaskan diri dari wawasan struktural. Dengan demikian, antropologi struktural masyarakat kita sendiri tidak mungkin, karena kita semua terlalu banyak terlibat dalam kebutuhan sejarah masyarakat kita sendiri yang mampu mencapainya. Untuk menempatkan masalah ini dalam pengertian Marxis, orang bisa mengatakan bahwa karena kita semua memiliki ideologi yang sama dari masyarakat kita sendiri, kita tidak bisa hanya dengan mengangkat pikiran yang memisahkan diri kita darinya dan melihatnya seakan kita “murni para pengunjung”. Seluruh model pemikiran kita diduga sedemikian rupa ditentukan oleh lingkungan sosial dan historis kita, dimana objektivitas semacam tidak mungkin sesuai dengan

Lévi-Strauss. Posisi semacam ini, seperti yang telah kita lihat, seluruhnya sesuai dengan kebencian tradisional yang dirasakan oleh sosiologi bagi filsafat murni.

Tetapi dalam hubungannya dengan masyarakat-masyarakat yang lain, tipe pengetahuan objektif sejati di-mungkinkan. Dalam kasus mereka, hal yang berlawanan itu adalah benar. Pada masyarakat primitif, hampir tidak mungkin bagi salah satu dari kita mencapai pemahaman empatik yang benar—menjadi bagian dari kebutuhan historis masyarakat itu—untuk alasan yang sederhana bahwa kita berasal dari kita sendiri. Di lain pihak, dengan menjadi pengunjung murni bagi masyarakat ini, orang diberi hak istimewa dengan wawasan struktural, jika tidak dengan pemahaman tentang esensi historis dan dialektisnya. Kita tidak pernah mengetahui hal ini tanpa membuang rasionalisme Barat yang merupakan dasar dari pemahaman ilmiah struktural kita. Pada hake-katnya, apa yang kita lakukan, demikian kata Lévi-Strauss,<sup>2</sup> adalah menerjemahkan istilah-istilah atau pengertian masyarakat primitif menjadi istilah atau pengertian kita sendiri, dengan menggantikan struktur untuk isi dan bentuk untuk esensi dan secara simultan kita meng-konversikan isi masyarakat kita sendiri—rasionalisme fi-losofis kita, metode ilmiah kita—menjadi bentuk yang lain—kajian-kajian tentang kekerabatan dan sebagainya, yang diungkapkan sebagai bentuk masyarakat yang di-persoalkan. Saling pertukaran dua-arah terjadi saat infor-masi mengalir, melalui metode antropologi struktural, dari satu ke lain masyarakat. Objektivitas ilmiah dari proses itu dijamin di mata Lévi-Strauss, melalui fakta bahwa “isi” kita (kesadaran kelas, pengalaman historis Eropa, dan sebagainya) tidak bisa, atau lebih, tidak per-lu, secara langsung lewat ke dalam pemahaman kita tentang masyarakat yang lain, karena akan sangat kekurangan hal-hal semacam kesadaran kelas dan

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, hlm. 269.

tidak memiliki sejarah yang relevan dengan sejarah kita sendiri. Ideologi kita hanya bisa menjembatani celah ini dengan menjadi kode struktural yang murni, susunan tandatanda belaka, seperti tandatanda dalam musik, tidak satupun menandai hubungan intrinsik tetapi hanya hubungan ekstrinsik kita sendiri. Dengan demikian, analisis mitologis muncul dan menyerupai komposisi musik dengan cara yang sangat mengagumkan. Ideologi kita, isinya jika bukan tidak relevan, hanya menjadi objektif sebagaimana dalam hubungannya dengan dunia fisik dimana kesadaran kelas dan keterlibatan historis seperti mubazir sa-ja. Pemahaman ilmiah yang positif tentang masyarakat, karenanya, mengasumsikan bentuk ilmu transformasi struktural yang menjadi perantara antara kesadaran kita dan kesadaran orang lain pada masyarakat-masyarakat yang lain. Dalam hal ini, inilah bagian dari ilmu komuni-kasi.

Tetapi sejauh masyarakat kita yang dibicarakan, hal yang berlawanan justru terjadi. Di sini kajian struktural tidak bisa menjadi objektif, karena penerapan teori-teori kita sendiri dengan yang kita kerjakan sendiri terikat kurang lebih sirkular karena adanya sebab-sebab akhir yang bagi Lévi-Strauss tidak dalam pikiran yang sadar, tetapi dalam dialektika Materialistis. Dengan ber-pihak pada Sartre dan dengan menolak kemungkinan pengetahuan sadar yang objektif yang bebas dari kebu-tuhan historis, Lévi-Strauss telah menolak selamanya, kemungkinan jenis pengetahuan sosial tertentu yang tidak bisa dikontroversikan yang secara naif dipercaya terletak pada ilmu alam tentang masyarakat oleh St. Simon dan Comte. Tetapi di tempatnya. Lévi-Strauss telah menempatkan pengetahuan sosial lebih cerdas, dan dengan mengikuti Marx, membuatnya bergantung pada dialekti-ka historis. Bukannya menolak kemungkinan pengetahuan historis dan sosial yang benar dari masyarakat kita sendiri, tetapi hanya menyatakan

bahwa semua pengetahuan kita bersyarat pada proses sejarah dan dalam sejarah inilah, dan bukan pada kesadaran pikiran-pikiran individual, kebenaran paling utama dan final eksis.

Kita hidup, menurut Lévi-Strauss<sup>3</sup> dalam “masyarakat yang panas” yaitu, di dalam masyarakat yang didorong oleh energi diferensiasi sosial. Kebenaran, kebenaran sosiologis, terletak dalam memahami hal ini. Dalam hal ini, sulit menunjuk dengan tepat doktrindoktrin Marxis semacam dengan buktibukti yang paling utama. Karena sosiolog sangat menyadari, “realitas sosial”, apa-pun itu jadinya, secara tidak terbatas bisa diperdebatkan dan hanya argumen-argumen yang bisa diajukan untuk membenarkan posisi Marxis ke kasus sekarang ini dimana akal dari kondisikondisi sekarang dan mencoba untuk menunjukkan bahwa teori Marxis adalah yang paling masuk akal dalam mempertanggungjawabkan fakta-fakta. Tetapi hal ini, dalam dirinya sendiri, melibatkan kesulitan-kesulitan yang besar, karena orang akan menerima teori tetapi menerima pemasukannya, percaya bahwa ka-um proletar akan menang tetapi menolak kesimpulan ini secara moral sebagai tidak diinginkan. Marxisme, pada hakekatnya, terletak pada jenis asumsi moral St. Simoni-an yang, sementara tidak ragu dipertahankan oleh kaum Marxis sebagai benar evidensi-diri, namun bisa ditolak oleh mereka yang tidak percaya, dan dalam setiap hal tidak mewujudkan kebenaran positif yang nyata. Etika terkenal karena kontroversial. Alternatif lain adalah dengan menolak doktrin etis sebagai “filosofis” dan karenanya dimiskinkan dan secara ideologis dicurigai, dan bahkan seutuhnya bersandar pada doktrin sosiologis tidak terelakkannya konflik kelas dan kemenangan kaum proletar. Tetapi dalam hal ini, jika kemenangan kaum proletar utama ini tidak dipostulatkan

---

<sup>3</sup> George Charbonnier, *Conversations with Lévi-Strauss*, London, 1969, hlm. 33.

sebagai tujuan yang benar secara moral, maka kemenangan hanya bisa memiliki dorongan jika kemenangan dinyatakan sebagai tujuan yang benar secara dialektis dan secara historis. Tidak ada apologetik yang dimungkinkan jika perjuangan kelas masih terus berjalan. Jika Revolusi tidak dilihat sebagai benar secara moral maka revolusi tidak bisa di-benarkan seutuhnya atas dasardasar fakta karena dunia ini akan melibatkan keyakinan dalam sejarahnya yang tidak terelakkan dan hal ini hanya bisa hadir dengan keya-kinan. Sebelum situasisituasi penyingkapan ada bukti historis dan ambigu yang selalu bisa dikontroversikan. Pembela pendirian Marxis tidak bisa menempatkan terlalu banyak ketergantungan pada akal sendiri karena, seperti yang telah saya tunjukkan, jika diangkat terlalu jauh, hal ini akan mengkompromikan doktrin sifat ideologis dari seluruh pemikiran dan ketergantungan dialekti-kanya.

Bukan maksud saya untuk memberangkatkan kritik metodologis Marxisme yang panjang, atau sepenuhnya mengeksplorasi beberapa ucapan di atas. Poin saya hanya ingin mencoba menunjukkan bahwa Marxisme Lévi-Strauss bersandar pada dasardasar bukti yang sangat berbeda dari dasardasar metode struktural posi-tifnya. Dalam kasus yang terakhir ini, kriteria ilmiah perenial dari kekikiran, pemahaman dan elegansi teoretis harus tetap menjadi standard-standard yang paling utama, dimana bisa ditambahkan tuntutan atas reduksionisme materialistis gagasan karena kita tidak boleh lupa bahwa inilah bentuk positivisme yang, seperti variasi Marxis, diprasangkakan terhadap filsafat murni dan pada dasarnya memerlukan empirisisme yang nyata. Dalam kasus yang pertama, mengenai sejarah, positivisme Marxis, posisi Lévi-Strauss adalah posisi historiografi, statistik, arkeologi, demografi dan kajian-kajian yang lain yang semuanya bisa berkontribusi kebenaran-kebenaran ilmiah pada sosiologi modern. Tetapi pada ha-



kekatnya, sosiologi, jika ingin memperhitungkan masa lalu, harus menyadari bahwa pengetahuan historis bergantung pada kondisi-kondisi masa kini, yang telah ada pada perubahan. Tidak berarti bahwa teori-teori sejarah yang berubah semacam ini dengan suatu cara adalah salah, namun hanya merupakan hasil dari fakta, yang sangat jelas, bahwa masa kini adalah hasil terakhir dari masa lalu dan bahwa faktor-faktor yang membentuk masa kini dan konsekuensinya juga gambaran kita tentang masa lalu itu sendiri merupakan hasil terakhir dari masa lalu dengan proses dialektis. Sejarah dalam hal ini, seperti yang saya katakan sebelumnya, merupakan ketegangan yang paling utama. Sampai sejarah dilengkapi, penjelasan akhir dari kebutuhan, harus tetap tidak lengkap. Sementara, sifat pengetahuan historis yang tidak lengkap dihasilkan dari fakta ini. Dalam kasus positivisme struktural, bagaimanapun, inilah bawah sadar rasional, kolektif yang paling utama dan pertama, yang dengan sendirinya bergantung pada fisiologi otak, yang merupakan sebab akhir. Karena ketegangan selalu bersama kita dan bukan subjek bagi wahyu sejarah melalui waktu, maka konsekuensinya, paling tidak dalam prinsip, bisa dipahami dalam pengertian yang lengkap, sama lengkapnya dengan pengertian dunia alam yang tidak bergerak.

Jelas saya berpikir bahwa, seperti yang telah saya uraikan selama ini, Lévi-Strauss membedakan dua sebab akhir, pikiran dan dialektika, dan menghubungkan masing-masing dengan bentuk positivisme yang berbeda. Dalam hal sejarah, sebab akhir yang relevan adalah dialektika hubungan-hubungan material dan ilmu yang tepat dengan apa yang saya sebut sebagai positivisme Marxis. Perlakuan atas ungkapan sosial kita dalam dialektika ini, dimensi waktu yang tidak bisa dibalikkan yang analog dengan apa yang disebut oleh de Saussure sebagai *parole*. Inilah realitas yang tumbuh dan berkembang secara terus-menerus, progresif

dan lebih tidak pasti, realitas yang menurut terminologi Sartre secara konstan “mendetotalisasi” dan “meretotalisasi”, yaitu secara terusmenerus larut namun merekonstitusikan sistem. Inilah artikulasi dari isi, ungkapan makna subjek-tif, inilah sejarah sebagai “pengujiaran” masyarakat. Dila-wankan dengan hal ini sinkronik, dimensi waktu yang dapat dibalikkan dari apa yang kita sebut sebagai struktur. Inilah sebab-sebab akhir yang terletak di dalam piki-ran itu sendiri dan pada hakekatnya di dalam pikiran sebagai objek fisik dan alamiah, seperti yang ditunjukkan di atas. Di sinilah ilmu itu struktural dengan tepat, posi-tivisme Durkheimian. Yang mempertimbangkan ungkapan sosial kita sebagai *langue*, atau Kode—sebagai meka-nisme yang terhambat gerakannya, sebagai sistem hubungan yang lengkap dan tertutup. Inilah alat-alat dimana kita mengungkapkan, inilah struktur ungkapan yang ob-jektif. Pada hakekatnya, inilah bentuk dimana pikiran menuangkan isi yang ditetapkan oleh sejarah dan dialek-tika baginya.

“Prinsip ketidakpastian” ini menyatakan perlunya pembedaan dua dimensi dari analisis sosiologis yang cukup berbeda ini, dan alasan untuk ini bisa dengan mudah dilihat. Mengaburkan ilmu tentang kehidupan sosial yang dipertimbangkan sebagai kode dengan ilmu masyarakat dalam proses ungkapan harus kembali ke bentuk-bentuk positivisme yang lebih awal dimana dianggap bahwa pemahaman positif tentang masyarakat di masa kini tidak terelakkan menjamin jenis pemahaman yang sama darinya di masa lalu dan di masa depan. Di mata Lévi-Strauss, hal ini akan seperti membingungkan tata bahasa Latin Caesar dengan penafsirannya atas peristiwa-peristiwa Perang Gallic. Dalam hal ini, tata bahasa tergolong dalam unsur bahasa yang dianggap sebagai kode; pengertian buku aktual, urutan ide-ide yang diungkapkan melalui kebajikan tata bahasa pada Pesan. Jika gagal mengenali perbedaan krusial

antara kode dan pesan, struktur dan isi, akan menghasilkan ide masyarakat sebagai kekacauan yang berubah, bergeser dan tidak terstruktur—aliran termodinamika atau di lain pihak, dan akan menjadi ekstrim yang berlawanan, ia akan menghasilkan konsepsinya sebagai sistem yang tetap dan tidak berubah, yang secara mekanis mengulang acara dari aktivitas-aktivitas yang terbatas. Yang terakhir ini adalah ekstrim dimana banyak pengikut positivis Durkheimian yang cenderung—dengan kata lain, terhadap sosiologi mekanistik dimana perubahan sosial sifatnya problematis atau epifenomenal. Alternatif yang pertama cenderung menjadi hasil terakhir dari tekanan yang samasama tidak realistis tentang perubahan dan dialektika yang ditemukan dalam karya-karya para penulis seperti Sartre.

#### **D. Sejarah sebagai Kode**

Kita sekarang ada dalam posisi untuk memahami sepenuhnya kontroversi Sartre/Lévi-Strauss. Pada hakekatnya, masalahnya adalah bahwa Sartre, yang bersikeras bahwa semua pengetahuan seharusnya dialektis, bergerak maju, berubah dan melampaui-diri, muncul dengan menolak kemungkinan atas pengetahuan “analitis”, sistematis dan stabil. Lévi-Strauss menjawab bahwa sementara yang pertama, bentuk pengetahuan dialektis tepat bagi gerakan manusia ke depan yang selalu bergerak maju melalui waktu, melalui sejarah, pengetahuan sistematis, formal dan analitis yang kemungkinan ada dalam dimensi instan yang berlawanan dimana pikiran, subjek selamanya bagi dialektika yang harus dipercaya oleh semua Marxis yang baik, secara terusmenerus merumuskan visi ideologisnya dengan menggunakan karakteristik-karakteristik mental yang pada hakekatnya universal, berulang dan tetap. Karakteristik-karakteristik tersebut merupakan bentuk pikiran yang diperlihatkan dalam semua mitologi, sesungguhnya, dalam

semua kode apakah itu linguistik, geneologis, kuliner atau historis.

Dilihat dari latar belakang dari semua yang telah dikatakan sejauh ini, ia akan menjadi jelas saya pikir bahwa wacana historis memenuhi syarat sebagai kode semacam dalam setiap hal. Karena kode itu eksis maka harus menjadi sistem tandatanda, dan tandatanda, jika bukan simbol-bsimbol alamiah yang terbatas dengan kekuatan referensi mereka, harus arbitrer dalam pengertian bahwa tandatanda harus berbeda sifatnya dari realitas yang mereka wakili. Jika hal ini merupakan kekurangan, maka kita tidak membicarakan sistem-sistem tanda dan karakteristiknya. Sebuah mobil yang menghalangi jalan saya bukanlah tanda dalam pengertian ini, tetapi lampu lalu lintas yang berwarna merah berfungsi sebagai tanda dan karena ini tanda, melibatkan seluruh pertanyaan sistem hubungan yang signifikan yang bisa berfungsi dengan cara yang bisa dipahami untuk merepresentasikan apa yang seharusnya direpresentasikan, tetapi untuk alasan apapun tidak bisa dengan segera dialami. Dengan demikian, lampu lalu lintas memberi informasi atas pergerakan kendaraan-kendaraan yang tidak bisa diketahui secara pasti jika sistem lampu lalu lintas tidak ada. Jika lampu hijau, saya tahu pasti bahwa saya bisa berjalan dan bahwa lalu lintas lain di persimpangan tidak bergerak. Demikian juga dengan bahasa, dimana saya tahu pemaham-an dari apa yang ingin saya katakan, tetapi kurangnya ke-kuatan transferensi-pikiran, berlindung kepada katakata dalam menandai maksud saya.

Dalam hal ini, sejarah berfungsi sebagai kode karena seperti semua kode, peristiwa-peristiwa sejarah adalah tandatanda yang paling tidak sifatnya arbitrer *a priori* karena, seperti semua aktivitas pikiran, sejarah adalah ideologis dan ditentukan oleh realitas-realitas non-mental yang lain. Jadi,

statistik sosial, arkeologi dan historio-grafi harus diangkat menjadi ilmu-ilmu analitis yang te-pat menurut Lévi-Strauss; tetapi sejarah sendiri, artikula-si, penafsiran dan ungkapan akhir dari ilmu-ilmu yang tepat ini, tidak terelakkan tetap dikawinkan dengan sistem tandatanda yang arbitrer. Hal ini dihasilkan dari fakta bahwa signifikansi akhir dari pengertian, penggunaannya diturunkan dari hubungan mereka pada pengertian yang lain dan karena sejarah itu sendiri diwariskan kepada kita melalui tradisi. Seperti halnya dengan struktur fonetik “*apple*”, kita menggunakan tanda bukan karena ada satu faktor penentu alamiah *a priori* yang per-lu (yang tidak bisa jadi, karena beberapa orang mengatakan “*pomme*”), tetapi karena kita mengalami sebagai orang yang berbicara dengan bahasa Inggris. Demikian juga, pada tahun 1789 sangat penting bagi Prancis bukan karena 365 hari dalam setahun, tetapi lebih karena mereka adalah orang Prancis yang hidup di abad ke-20 dan kita harus mengasumsikan, tentang keyakinan-keyakinan liberal.<sup>4</sup>

Dengan kata lain, kita harus melihat bahwa ungkapan-ungkapan historis, seperti ungkapan bahasa, mite atau totemisme, memilih unit-unit yang signifikan dari matriks terminologis yang berbeda yang pernah ada. Dalam kasus bahasa, inilah serangkaian bunyi, dalam rangkaian mite yang banyak sekali kode-kode lainnya seperti alam-cerita rakyat dan memasak, dalam rangkaian totemisme, klasifikasi alamiah. Dalam kasus sejarah, ma-triks ini dimana tandatanda ini diseleksi adalah matriks dari rangkaian berbagai kejadian historis.

Kebutuhan atas sejarah, dan kebutuhan atas semua perlengkapan dari kejadian masa lalu dan kronologi-kronologi yang berjalan bersamanya, dihasilkan dari fakta sosiologis dimana kita hidup pada apa yang disebut oleh Lévi-Strauss

---

<sup>4</sup> Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, London, 1966, hlm. 254.

sebagai “masyarakat yang panas”. Saya telah sebutkan hal ini sebelumnya, dan semua mak-na yang benarbenar metafor adalah dimana kita hidup di dalam masyarakat tempat dialektika secara konstan menghasilkan perubahan sosial. Dengan demikian, kebutuhan kita untuk mengungkapkan kesadaran ideologis dan berkemungkinan atas perubahan yang tiada henti dengan apa yang kita anggap tepat bagi situasi semacam karena mereka sendiri dihasilkan dari rangkaian yang berubah dan temporal, yaitu sejarah itu sendiri.

Sejarah, seperti halnya mite dan musik, memiliki valensi ganda. Seperti musik, sejarah merujuk dirinya pada dua realitas sekaligus. Dengan realitas alamiah, dalam pengertian bahwa pesan-pesan historis, sama seperti semua komunikasi manusia, dan secara khusus seperti musik akhirnya menunjuk pada bentuk pikiran alamiah, bagi struktur batinnya yang tidak berubah, yang dalam sistem kekerabatan primitif dan dalam kecanggihan pemikiran historis modern memperlihatkan karakteristik-karakteristik umum yang sama. Tetapi seperti musik, sejarah juga berhubungan dengan pembentukan budaya dalam pikiran, cukup terpisah dari unsur alamiahnya. Dalam kasus sejarah, struktur budaya ini melangkah jauh melampaui segala yang ditemukan pada setiap kode lain atau dengan satu pengecualian mite. Seperti mite, sejarah adalah sebuah kode dari kode-kode, struktur dari struktur-struktur, seperti ia membangun semua aspek budaya yang lain menjadi konstelasi konseptual yang be-sar, namun budaya, mite dan aspek mite yang transenden yang kita sebut sejarah, berhubungan dengan deter-minasi budaya pokok, dengan akar kehidupan sosial yang sama, dengan dialektika hubungan-hubungan ma-terial dan dengan sebab-sebab akhir dari masyarakat itu sendiri.

Budaya adalah produksi dari budaya yang tidak diberikan oleh alam tetapi disarikan oleh manusia dari apa yang

disediakan oleh alam. Produksi material bagi Marxis adalah dasar aktivitas budaya yang benar dan dalam kasus sejarah— mitemite sosial dari “masyarakat yang panas”—kondisikondisi produksi ini secara kons-tan bekerja dengan menghasilkan kemajuan dialektika dan memberi dorongan bagi resolusi akhirnya. Jadi, berlawanan dengan ilmu tentang struktur-struktur pikiran, ilmu dari aspek sejarah ini menuntut sesuatu namun belum terselesaikan. Sesuatu itu khususnya bagi masa lalu kita sendiri dan didirikan di atas realisasi yang benar atas potensial dialektika. Ia menuntut bentuk pengetahuan positif yang melengkapi bentuk sinkronik dan struktural. Dengan kata lain, ia menuntut Marxisme itu sendiri.

## **E. Ilmu Sosial dan Nilai-nilai Sosial**

Sebagai kesimpulan, orang bisa menunjukkan bahwa keseluruhan diskusi antara Lévi-Strauss dan Sartre, dan prinsip ketidakpastian yang diklaim oleh Lévi-Strauss telah ditemukan sebagai aturandasar yang fundamental bagi ilmu-ilmu sosial, bisa dengan sangat mudah dipaha-mi dengan menggunakan kontroversi sosiologis tradisio-nal yang memperhatikan tempat nilai-nilai dalam investigasi sosiologis.

Kita bisa menyimpulkan “prinsip ketidakpastian” ini dengan menggunakan perbedaan Kode/Pesan Jakobson dengan mengatakan bahwa, seperti para analis sosial, kita tidak bisa membicarakan pesan dan mengetahui kode pada satu waktu yang sama. Pada masyarakat kita sendiri, pemikiran kita adalah Pesan, dalam hubungannya dengan yang lain, adalah Kode. Saat kita mulai memikirkan Kode yang kita transformasikan menjadi pesan karena pemikiran tentang masyarakat kita sendiri adalah proses diakronik dan ideologis. Tuntutan bahwa antropologi sebaiknya menjadi kajian struktural atas kode-kode masyarakat sosial yang dialektikanya melepas-kan kita secara

metodologis sama dengan tuntutan bahwa investigasi sosiologis atas masyarakat-masyarakat pri-mitif sebaiknya positivistik. Di lain pihak, pernyataan bahwa berpikir tentang masyarakat kita sendiri adalah Pesan yang menyiratkan ketidakmungkinan mengabstraksikan pemahaman kita darinya, melalui partisipasi kita di dalamnya.

Resolusi Lévi-Strauss atas prinsip ketidakpastian ini dalam realitas tidak lebih dari solusi yang berimplikasi pada isu metodologis tradisional yang mengelilingi tempat nilai-nilai dalam penelitian sosiologis. Nilai-nilai ditentukan bagi tujuan perdebatan ini sebagai subjektif dan tendensius, dan biasanya dikontraskan dengan fakta-fakta yang dibayangkan sebagai objektif dan netral. Nilai-nilai selalu menyiratkan suatu jenis komitmen bagi pilihan, apakah itu politis, estetis atau apapun. Dengan menggunakan analogi linguistik dan perbedaan Kode/Pesan, pengiriman pesan selalu menyiratkan pilihan unsur-unsur kode, sedangkan kode menyiratkan semua pilihan yang mungkin dan semua pesan yang mungkin. Pemahaman sosiologis masyarakat kita sendiri adalah pesan dalam pengertian ini dimana dibutuhkan pernyataan-pernyataan tentang pilihan ekonomi, politik dan sosial yang ditentukan melalui dialektika, sedangkan pemahaman masyarakat-masyarakat yang lain hanya menggunakan kemungkinan-kemungkinan struktural dari sistem transformasi yang total. Yang terakhir ini sama dengan kajian fonetika Jakobson—yang mendaftar kemungkinan-kemungkinan struktural dari fenomena yang dipertanyakan yang dipahami sebagai Kode—sedangkan yang pertama adalah analog dengan apa yang sebenarnya dikatakan tentang satu bahasa yang khusus dan dengan memilih sekumpulan fonem yang khusus. Dikatakan dengan sangat sederhana, apa yang dikatakan Lévi-Strauss adalah bahwa jika kita memandang masyarakat kita sendiri, kita selalu cenderung bertanggung




jawab, hanya karena itu masyarakat kita sendiri. Tetapi jika kita mengkaji masyarakat yang lain, masyarakat primitif, kita bisa menangani dengan jauh lebih lepas dan objektif.

Hal ini jelas dari uraian saya di atas bahwa penggunaan atas perbedaan Kode/Pesan, jika diidentifikasi dengan oposisi positivis-Durkheimian/materialis-dialektis, secara efektif muncul dan merepresentasikan dikotomi antara objektivitas di satu pihak, dan subjektivitas di lain pihak. Kode, wilayah Durkheimianisme dan antropologi struktural, sama dengan fakta-fakta positivistik. Pesan, artikulasi subjektif dari kode-kode budaya, sama dengan nilai-nilai dan ideologi. Antropologi struktural hanya bisa mengkaji struktur dan Kode karena nilai-nilai—komitmen bagi subjektivitas ideologis dari masyarakat primitif adalah kekurangan antropolog, hampir dengan definisi. Demikian juga, antropologi struktural tidak bisa diterapkan pada masyarakat kontemporer karena, ketika analisis sosial melihat pada masyarakat kita sendiri, kita tidak bisa membantu, dan idealnya harus menjelaskan nilai-nilai kita. Lévi-Strauss dengan demikian menyelesaikan masalah tentang bidang-bidang pengaruh fakta dan nilai-nilai masing-masing dengan tambahan pernyataan tentang nilai-nilai yang seharusnya yang diinginkan dan bermanfaat. Cukup jelas, ia menemukannya sebagai ideologi Marxisme, sebuah komitmen dimana kebutuhan, seperti yang telah kita lihat, meninggalkan analisis struktural dari masyarakat Barat, tetapi analisis yang juga membawa dalam rangkaian dengannya kemungkinan atas kajian masyarakat yang cukup netral secara objektif dan ideologis yang terasing dari kajian atas masyarakat kita sendiri. Jadi, bagi Lévi-Strauss, sosiologi tidak bisa dibatasi dengan nilai-nilai sendiri, dengan subjektivisme dari jenis yang kita perkirakan dari Fenomenologi, tetapi yang tidak membatasi diri pada kajian positivistik tentang fakta-fakta sosial seperti yang telah diyakini oleh Durkheim.

Keseimbangan yang bijaksana dari keduanya, memungkinkan dirinya merepresentasikan teorinya sendiri sebagai sesuatu yang secara sosiologis hampir merupakan segalanya bagi semua manusia. ☞

## 5

# Lévi-Strauss dan Sigmund Freud

i awal buku ini, saya berjanji untuk membicarakan Lévi-Strauss dalam konteks sosiologi secara keseluruhan, dan agar bisa memenuhinya, saya harus meringkas bagian-bagian yang relevan dari sosiologi Comte dan Durkheim, Mauss, Marx dan Sartre dengan tepat. Saya juga berusaha untuk memberikan tafsir yang rinci atas metode sosiologisnya dan saya ingin menunjukkan bagaimana ia telah menggunakan linguistik struktural serta bagaimana karya-karyanya berisikan materi yang berhubungan dengan berbagai masalah tentang penelitian sosiologis yang abadi. Tetapi saya hanya memiliki keterbatasan dari apa yang merupakan isu teoretis yang paling signifikan tentang seluruh karya Lévi-Strauss, yaitu reduksionisme; dan saya telah menghindari pemeriksaan atas karya-karyanya dalam hubungannya dengan seseorang yang memiliki pengaruh terbesar terhadap mereka, yaitu Sigmund Freud. Saatnya untuk membahas berbagai pertanyaan terakhir tersebut, dan dalam melakukannya, muncul beberapa kesimpulan tentang signifikansi Lévi-Strauss dan nilainya yang nyata bagi pemikiran sosiologis kontemporer.

## A. Mite Strukturalis

Lévi-Strauss telah mengatakan, pada lebih dari satu kesempatan, bahwa antropologi struktural adalah suatu jenis mite. Hal ini karena, seperti sejarah, ia adalah kode yang bertujuan untuk menyelesaikan berbagai kontradiksi dan memungkinkan manusia untuk berkomunikasi satu dengan yang lain. Sejauh kita memperhatikan tentang bagaimana Lévi-Strauss mempercayai kode struktural ini seharusnya diwujudkan. Sekarang kita perlu bertanya pada diri sendiri, kode seperti apakah yang akhirnya bisa bermakna dan apa yang akan menjadi signifikansi terakhir bagi sosiologi Lévi-Strauss.

Inilah, seperti yang telah kita lihat, elaborasi dan secara genius, sistem penjelasan sosiologis yang berbelit-belit yang muncul ke permukaan, paling tidak, memiliki banyak hal yang direkomendasikannya. Eklektisismenya muncul menjadi kekuatan terbesarnya. Setiap teori sosiologis yang bisa memahami dan berisikan sedemikian banyak kecenderungan yang berlawanan, tampaknya berharga bagi perhatian terdekat. Sekali lagi, setiap pendekatan teoretis yang bisa mengarah pada sedemikian banyak wawasan yang penting dan tampaknya baru ke dalam struktur sosial, kekerabatan, mite dan sebagainya, belum lagi cara memasak, bertato, pengklasifikasian dan penteorisasian, dengan jelas mengklaim perhatian yang serius dari seluruh mahasiswa ilmu-ilmu sosial.

Jika kita meminta Lévi-Strauss untuk menceritakan kepada kita, dengan menggunakan strukturalisme, apakah antropologi strukturalnya, barangkali kita telah tahu apa jawabannya. Kita lihat pada bab terakhir bahwa antropologi struktural adalah sebuah kode yang jika di-ungkapkan sebagai sebuah pesan— karya antropologi seperti *The Savage Mind* atau *Mythologiques*— menyampaikan informasi dari budaya primitif ke budaya modern dengan cara sedemikian rupa sehingga masyarakat yang

di-pertanyakan melihat kode-kode budayanya menjadi pesan antropologis, sama seperti kita, dalam menerima masyarakat, melihat pesan budaya kita menjadi kode antropologis struktural. Informasi yang dikodekan mengalir ke semua kesenjangan antara masyarakat yang beradab dan yang primitif, “panas” dan “dingin”, Barat dan kolonial, dan seperti semua komunikasi yang dibahas oleh kaum strukturalis, mematuhi prinsip-prinsip dasar Saussurian. *Tandatangan*—dalam kasus proposisi-proposisi antropologis ini—adalah arbitrer. Teori-teori totemisme, sistem kekerabatan primitif, mite dan sebagainya. Yang dihasilkan oleh antropolog seperti Lévi-Strauss dipahami atas dasar analogi ini sebagai tandatanda arbitrer yang tujuannya adalah untuk menandai realitas yang jika tidak, tidak akan bisa kita pahami—yang budaya (kode-kode) masyarakatnya yang lain terasing dari budaya kita sendiri. Sebagai tandatanda, semacam teori-teori adalah arbitrer, karena tidak bisa menyampaikan isi—unsur subjektif—dari budaya yang di-pertanyakan, kecuali dengan cara *strukturnya*. Karena struktur seluruhnya relasional dan, pada analisis terakhir, abstrak, maka setiap isi hanya bisa muncul dari bentuk—kekerabatan, struktur-struktur sosial atau mitologis dimana antropologi mengkonfrontasikan kita.

Jika antropolog datang untuk mengkaji totemisme, ia melakukan yang demikian dengan mengkonstruksi teori-teori yang merupakan—seperti totemisme itu sendiri—kategori-kategori struktural yang berasal dari pikiran dan membahas masalah penyelesaian alam—dalam hal ini alam organisasi sosial—ke dalam bentuk yang bisa dipahami. Antropolog mencoba untuk mengklasifikasikan dan “memahami” totemisme dengan cara yang sama seperti orang pribumi yang mengkonstruksikan totemisme dengan cara “memahami” dan mengklasifikasikan baik alam maupun masyarakatnya sendiri.

Dikatakan dengan cara lain, orang bisa mengatakan bahwa antropologi struktural dan budaya-budaya primitif berusaha untuk menciptakan kode-kode dengan alat-alat untuk berkomunikasi. Substansi kode ini cukup berbeda dalam setiap kasus—pada satu hal ini adalah alam, dan pada yang lain adalah budaya primitif—tetapi keduanya menggunakan sistem tandatanda, agar bisa menyampaikan sesuatu kepada seseorang. Dalam kasus totemisme, sesuatu ini merupakan bentuk organisasi sosial yang menyampaikan informasi kepada para penggunanya tentang masyarakat mereka sendiri dan tentang cara bagaimana mereka berhubungan dengannya. Dalam kasus antropologi struktural Barat modern, informasi yang disampaikan adalah mengenai budaya asing yang strukturnya bisa kita pahami.

Pada analisis terakhir inilah, pertanyaan mengenai komunikasi pikiran Barat modern dengan budaya yang dengan sendirinya merupakan ciptaan pikiran primitif yang dengan demikian merupakan ciptaan kemapanan dari komunikasi yang benar dimana informasi mengalir dari masyarakat primitif ke masyarakat yang beradab dengan kebajikan sebuah ilmu yang berusaha untuk menyampaikan kepada realitas simbolisme primitif yang canggih dan mampu merepresentasikannya. Antropologi merupakan bagian dari budaya kita dan karenanya ditentukan melalui dialektika, bisa dilihat memiliki bagian yang pasti untuk bermain dalam masyarakat kita sebagai *isi*—sebagai pengetahuan *bagi*. Tetapi dalam hubungannya dengan budaya-budaya asing, ia hanya menjadi *struktural*—yang berisikan pengetahuan *dari*—dan, karena seperti bagian subjektivitas dari masyarakat kita sendiri yang mengkomunikasikan objektivitas yang lain kepada kita.

Analisis mite memenuhi fungsi yang sama. Inilah tandatanda yang arbitrer, *mythema-mythema*, yang dalam faktanya tidak ada yang lebih daripada persamaan-persamaan

linguistik dari fakta arbitrer yang paling utama—budaya—atau, dalam terminologi Durkheim, *my-thema-mythema* adalah representasi kolektif yang berhubungan dengan totalitas dari representasi kolektif, *suara hati kolektif*. Tujuan Lévi-Strauss dan Durkheim adalah identik, karena keduanya berusaha untuk membuat fenomena budaya primitif, apakah itu totemisme atau mite atau apapun, yang bisa kita pahami dengan menunjukkan hubungan antara fenomena-fenomena tersebut dan sisa masyarakat serta struktur sosial. Dalam hal ini, strukturalisme Lévi-Strauss bermakna tidak lebih, dan tidak kurang, dibanding sosiosentris Durkheim dimana, dalam satu pengertian, bisa dilihat menjadi spesies. Sebagai sistem tandatanda arbitrer, mite bergantung pada konsensus sosial atau, jika anda suka, pada budaya, agar memberinya makna. Jika Lévi-Strauss menganggap mite sebagai koleksi simbol-simbol psikologis seperti halnya yang dianggap oleh Freud dan Jung, maka dimensi sosial ini barangkali tidak seluruhnya penting. Bagi Freud, seperti dalam pengertian yang berbeda bagi Jung, simbol-simbol memaknai apa yang mereka lakukan dengan re-ferensi pada bawah sadar individual, bahkan jika dalam kasus Jung, bawah sadar individual ini adalah penyimpanan dari bawah sadar kolektif. Tetapi meski bawah sadar kolektif ini cukup berbeda dari apa yang dimaknai oleh Lévi-Strauss dengan dasar mite bawah sadar dan kolektif, karena bagi Jung, yang terakhir ini *secara genetik* ditentukan. Dengan demikian, menurut penggunaan istilah Lévi-Strauss, *alamiah*.

Pendekatan Lévi-Strauss pada mitemite mempresentasikan mereka sebagai benar-benar Durkheimian, sejauh hal itu adalah *mythema-mythema*, menjadi arbitrer seperti fonem-fonem yang dipandang bergantung pada beberapa konsensus dan kebiasaan bagi makna mereka bagi orang-orang yang terkait maupun antropolog, karena hanya dengan referensi

pada aspek-aspek budaya dan struktur sosial yang lain maka kita, sebagai para pengamat luar, bisa memahaminya. Jika Lévi-Strauss menolak setiap realitas filosofis, moral, ilmiah, metafisik atau estetis yang independen dengan mitemite sebagaimana yang ia lakukan, dan jika ia bersikeras bahwa *pengertian* tentang mitemite (dipahami sebagaimana yang mereka tandai) adalah *sosial*, maka kita akan dibenarkan jika menyebut pendekatannya sebagai sosiosen-tris juga. Tekanan pada kepentingan sosial yang sentral dalam memahami signifikansi mitemite ini adalah jejak teoretis pada Lévi-Strauss mengenai apakah pemujaan agama bagi Comte dan teka-teki sosio-metafisik bagi Durkheim—masyarakat dipahami sebagai suatu *keseluruhan*.

## B. Reductio ad Absurdum

Definisi Lévi-Strauss tentang sosial sebagai arbitrer yang dipersingkat menjadi jenis pertanyaan yang sangat mirip yang kita lihat dibuat oleh Durkheim dan Mauss pada halaman terakhir karya mereka *Primitive Classification*, ke-tika mereka harus mengatakan bahwa jika ditanya apa-kah asal-usul kategori-kategori sosial dimana mereka membayangkan semua kategori yang lain diturunkan, maka orang hanya bisa menjawab bahwa inilah “pembiasaan bagi analisis” dan “menantang pengujian rasional dan kritis”. Jika sesuatu itu arbitrer, maka ia tidak bisa dianalisis lebih jauh dan perlu mendapatkan pengujian kritis dan rasional. Anggaplah bahwa kita memenuhi proposisi yang tidak mungkin bahwa warna lampu lalu lintas merupakan sistem tandatanda arbitrer dan diduga bahwa “Berhenti” bisa jadi sama mudahnya dengan warna hijau, “Jalan” warna kuning, dan tanda merah memperantarainya. Yang mengikuti adalah bahwa dalam hal itu, cukup absurd jika mulai menyatakan tentang *mengapa* warna merah, dalam faktanya, dipilih untuk “Ber-henti”, dibanding warna hijau atau warna kuning, karena kita telah



yakin bahwa tidak ada alasan—mengapa ia ar-bitrer. Dan jika warna-warna tersebut benarbenar arbi-trer, maka pengujian kritis mengenai mereka—apakah “Jalan” lebih baik diwakili oleh warna merah?—cukup tidak tepat, karena jika semua tanda semacam arbitrer, maka masing-masing sama baiknya dengan setiap hal lain yang banyak kesamaan pada akhir pengaturan apapun yang dipilih. Orang bisa juga mengatakan “*pomme*” seperti mengatakan “apel”, tentu saja jika diucapkan dalam bahasa Prancis.

Sebutan analogi linguistik di sini, selalu sedemikian penting bagi pemikiran Lévi-Strauss, adalah layak diikuti. Tentu saja, de Saussure benar ketika ia menyatakan bahwa tanda linguistik, dalam hal ini kata “apel” adalah arbitrer pada beberapa orang yang cukup tidak bisa dikontroversikan mengatakan “*pomme*”. Tetapi hal ini bukan untuk mengatakan bahwa katakata “*pomme*” dan “apel” seutuhnya tidak tergerak dan serampangan. Argumen de Saussure seperti yang telah kita lihat adalah, bahwa tanda linguistik tidak bergerak, atau arbitrer, sesuai dengan yang menandainya. Secara historis dikatakan, tentu saja, kata “*pomme*” tidak arbitrer—hal ini perlu jika yang mengatakan itu orang Prancis. Poin de Saussure adalah bahwa, sejarah dan tradisi terpisah, hal ini tidak perlu jika kita ingin merepresentasikan ide *apel*, bahwa dalam hal ini setiap kata, pada prinsipnya, akan demikian.

Saya tidak ingin terlibat dalam argumen-argumen linguistik yang murni tentang validitas umum atau jika tidak, prinsip de Saussure. Cukup dikatakan bahwa banyak orang melihat bertahannya linguistik-linguistik struktural yang maknanya (petanda) sebaiknya tidak di-perhitungkan dalam fonetika sebagai kelemahan yang terbesar. Tentu saja benar bahwa sebagai model analisis linguistik, linguistik struktural de Saussure tampaknya tidak bisa maju melampaui level analisis

yang secara relatif rendah yang direpresentasikan dengan fonetika-fone-tika dan tampaknya kurang lebih seutuhnya terbatas pada bidang ini.

Dalam penggunaan ide ini oleh Lévi-Strauss, bagaimanapun, kita sepenuhnya memberi hak, sesungguhnya diharuskan, untuk mengikuti poin ini lebih lanjut jika kita benarbenar ingin sampai pada pemahaman kritis tentang apa yang ia katakan atau yang tidak ia katakan.

Kita telah melihat bahwa bertahannya kearbitreran budaya ini bisa dengan mudah mengarah pada kesimpulan yang paling tidak memuaskan, dan saya akan lebih jauh mengatakan tentang bagaimana tidak memuaskannya sesaat lagi. Bagaimanapun, marilah kita ingat bahwa dalam analisis mengenai asal-usul budayanya (ditentukan sebagai yang arbitrer jika dihadapkan pada keharusan), Lévi-Strauss tentu saja tidak mengatakan bahwa penghindaran perkawinan sedarah sepenuhnya arbitrer dalam pengertian tidak bermakna dan sukar dipahami. Dalam faktanya, bagi Lévi-Strauss, seperti yang telah kita lihat, penciptaan budaya juga merupakan ciptaan hal yang paling utama dalam makna, jika melalui makna kita mak-sudkan isi, maka pengalaman subjektif batin adalah di-mana kode-kode budaya itu muncul. Seperti struktur, sistem-sistem kekerabatan adalah arbitrer, dimana mere-ka secara struktural sama, seperti kata “apel” yang arbi-trer, karena orang bisa mengatakan “*pomme*”. Tetapi kita telah melihat bahwa, jika dikatakan secara dialektis, dan dengan melihat situasi dari sudut pandang evolusi dia-kronik dan historis, sistem-sistem kekerabatan atau struktur sosial totemik sama sekali tidak arbitrer, tetapi perlu. Seperti katakata, Lévi-Strauss memvisualisasikan hubungan mereka dengan petanda sebagai arbitrer, tetapi bukan yang menyatukannya pada sistem tandatanda yang lain, sama seperti yang kita lihat bahwa dikatakan secara historis dan secara

etimologis, orang Prancis tidak benar-benar bebas untuk tidak mengatakan "*pomme*".

Singkatnya, kemudian, kita bisa mengatakan bahwa kode-kode budaya akhirnya hanyalah arbitrer *dalam sinkronik*. Dalam diakronik, kode-kode ditentukan oleh dialektika materialistis, karenanya mesti demikian. Tetapi antropologi struktural adalah ilmu tentang struktur dan kepatuhan pada prinsip ketidakpastian yang tidak bisa berpura-pura untuk mengkaji struktur dan isi. Dengan demikian, karena merupakan bagian dari isi masyarakat kita dan dialektika kita sendiri, antropologi menye-rahkan diri hanya untuk mengkaji struktur-struktur ma-syarakat yang lain, menganalisisnya, dengan kata lain, hanya dalam sinkronik. Dalam dimensi antropologi struktural ini memberi kita pengetahuan *dari*, bukan pengetahuan *bagi*. Pemahaman kritis, jika dihadapkan dengan keadaan kearbitreran yang serampangan yang dalam faktanya kita dapatkan darinya, hanyalah ditemukan dalam isi dan tidak pernah dalam bentuk. Kesimpulan paling utama Lévi-Strauss mengenai status epistemologis dari pengetahuan kita tentang masyarakat primitif dengan demikian benar-benar sama dengan pengetahuan Durkheim dan Mauss.

Tetapi marilah kita melihat secara lebih dekat hal ini untuk sejenak. Apakah kita tidak setuju bahwa kear-bitreran ini hanya termasuk sinkronik dalam hal ini? Apakah dengan tulus penjelasan yang mudah dipahami tidak bisa dimungkinkan dalam diakronik? Dengan kata lain, dalam antropologi *historis* atau dalam antropologi struktural?

Hal ini benar-benar nyata. Tetapi dua poin perlu dibuat untuk menjawabnya. Pertama adalah bahwa, seperti yang telah kita lihat, prinsip ketidakpastian menol-ak diakronik *dan* sinkronik, pengertian dan omong ko-song. Kedua, bahkan pemahaman isi yang nyata yang mengizinkan kita, misalnya masyarakat kita sendiri, hanyalah dalam pengertian dari gagasan

pengetahuan Marxis yang dikenal disamakan dengan *dilibatkan di dalam*. Kaum Marxis, seperti halnya kaum strukturalis, pada hakekatnya adalah anti-rasionalis, dimana mereka menolak kapasitas kita bagi pemikiran yang lepas dan bebas. Jika kebenaran tidak bisa objektif, tetapi harus selalu ideologis atau ditentukan oleh sesuatu yang lain, apakah *suara hati kolektif* atau dialektika materialistis, kebenaran selalu lebih dekat dengan apa yang oleh pikiransederhana (dengan siapa saya mengidentifikasi diri secara terus terang) menyebutnya sebagai kesalahan. Karena seperti yang telah saya katakan pada bab saya tentang Marx dan Lévi-Strauss, untuk menyesuaikan dengan peran kritis yang tulus, bebas dan lepas untuk kecerdasan harus melepas dogma-dogma dasar materialisme dialektis dan membuka jalan kembali ke positivisme Comtean, atau paling tidak kepada sejenis sosiologi yang tidak sesuai dengan peran utama untuk pada kolektif, atau pada sejarah, atau dialektika dan sebagainya. Penundaan kritisisme rasional ini sedemikian jelas terlihat dari rezim-rezim politis Marxis yang benarbenar berasal dari analisis sosiologis Marx dan berarti bahwa, meski dibicarakan dari sudut pandang diakronik, penjelasan-penjelasan utama tentang realitas sosial harus kurang lebih tampak sama sekali arbitrer. Mereka tidaklah arbitrer dalam hal ini, bukan karena tidak termotivasi tetapi karena penjelasan ditentukan oleh faktor-faktor yang melampaui lingkup kritisisme rasional yang dipertimbangkan sebagai pelaksanaan objektif dan independen.

Reduksi ini menjadi kearbitreran akhir, bagaimanapun, tidak hanya mempengaruhi analisis budaya sebagai fenomena sosial, namun juga meluas ke ide tentang alam.

Kita telah melihat penggunaan Lévi-Strauss dalam membuat ide tentang alam sebagai dasar penjelasan budaya yang fundamental. Alam, dalam pengertian di-mana Lévi-Strauss menggunakan istilah ini, memiliki dua makna utama. *Pertama*, ia

bermakna dunia fenomenal seperti kita memahaminya, dengan tidak memasukkan budaya. Dengan kata lain, alam adalah segala sesuatu yang ada di luar budaya. *Kedua*, alam digunakan dalam pengertian “alam manusia” khususnya dalam pengembangan mode-mode penjelasan sosiologis Durkheim dan pada penjelasan akhir dan tampaknya reduktif atas totemisme dan mite, dan sesungguhnya juga tentang budaya sebagai suatu keseluruhan. Alam manusia adalah apa yang diduga dalam *The Savage Mind*. Alam manusia dimana kode-kode budaya mereduksi dan dimana mere-ka didasarkan terutama adalah alam pikiran itu sendiri.

Kita telah melihat pada beberapa pengertian yang dipahami oleh Lévi-Strauss dalam kata “pikiran”. Bagi para pembaca Anglo-Saxon, ia akan tampak bahwa Lévi-Strauss adalah suatu jenis Neo-Platonis atau Idealis yang, sedikit seperti filsuf Catalan abad ke-13 dan Santo, Bl. Ramón Lull, percaya bahwa semua sistem fil-safat, dan apa yang lebih penting, semua dogma agama, bisa direduksi menjadi beberapa operasi pikiran yang logis dan sederhana, dan bahwa sekali ini didemonstrasi-kan kepada masyarakat—bahkan kepada orang-orang yang tidak beriman—ia akan tampak jelas seperti apa kategori-kategori logis yang mendasar atau kebenaran-kebenaran akhir itu. Ramón Lull, yang bahkan lebih dogmatis dalam hal ini dibanding Lévi-Strauss, dan bisa dipahami mengapa demikian, hanya mirip dengannya dalam kepercayaannya di dalam logika pikiran yang abstrak. Tetapi Lévi-Strauss, seperti yang telah kita lihat, bukan benar-benar seorang kript-Idealis. Baginya, piki-ran dan alam pada hakekatnya adalah satu. Keduanya adalah bagian dari realitas alamiah, dan jika ada kebenaran akhir dalam pikiran dalam pengertian ada wujud gambaran tentang realitas yang akurat, maka hal ini karena pikiran itu sendiri merupakan objek yang nyata dan material. Dalam satu pengertian, hal ini bukanlah spesies dari Idealisme Transendental seperti yang telah kita

du-ga; dalam faktanya, hal ini lebih merupakan Materialisme Transendental.

Hubungan timbal balik antara alam dalam pikiran, dan alam di luar pikiran, menghubungkan dua penggunaan kata yang saya tunjukkan di atas. Pikiran pada hakekatnya mereduksi menjadi alam, karena Lévi-Strauss melihatnya sebagai objek alamiah, tetapi kita harus memperhatikan bahwa, reduksi yang diharapkan bagi fisiologi-otak yang terpisah, “pikiran” ini dimana Lévi-Strauss berbicara pada dasarnya *struktural*. Bawah sadar Lévi-Strauss tidak sama sekali seperti bawah sadar Freud. Bawah sadar Lévi-Strauss murni struktural, formal, sesuatu yang menstrukturkan fenomena tetapi tidak memasukkannya dalam arti memberinya isi. Pikiran yang tidak beradab, seperti yang dengan susah payah ditunjukkan oleh Lévi-Strauss dalam bukunya dengan judul itu, adalah penstrukturan dan pengklasifikasian perantara. Pikiran ini bukan seperti apa yang dimaksud dalam arti itu oleh Freud—pikiran yang utuh dari insting-insting primitif.

Dengan meringkas posisi ini, kita bisa mengatakan bahwa bagi Lévi-Strauss, penjelasan pada hakekatnya mereduksi budaya menjadi alam dalam arti bahwa budaya melacak semua rantai sebab akibat baik dengan dunia alam eksternal (yang termasuk dialektika materialis) atau dengan dunia batin, alam pikiran psikologis. Pikiran ini, seperti yang telah kita lihat, memperlihatkan diri dalam perwujudan kode-kode yang akan kita sebut budaya ini. Budaya menurut definisi adalah penstrukturan arbitrer dari tandatanda yang arbitrer dan tidak merefleksikan isi pikiran yang positif (jika budaya menjadi alam—yaitu kebutuhan) tetapi lebih sebagai *bentuknya*. Bagaimanapun realitas material yang ada di luar menentukan isi dan makna kode-kode ini melalui determinisme materialistis Marxis. Dialektika ini pada hakekatnya tidak bisa dilihat seperti

pikiran itu sendiri, karena menurut definisi Marxis, ditentukan olehnya dan tidak kompeten untuk menjalankan fungsinya secara independen.

Kesulitan yang terkait dengan posisi Lévi-Strauss, seperti halnya posisi Durkheim dan Mauss, tidak termasuk Marx dan Comte yang memperlihatkan gejala-gejala yang sama dalam cara yang berbeda, adalah kesulitan karena kegagalan dalam menyediakan penjelas-an *reduktif* yang tulus. Kita telah melihat bagaimana reduksi pikiran yang jelas menjadi hasil-hasil arus-edar-otak ini dalam bentuk lorong buta yang benarbenar sama dengan yang kita lihat, dimana Lévi-Strauss diarahkan oleh tekanan pada sifat kode-kode budaya yang ar-bitrer. Dalam kedua hal, karena isi atau substansi ditolak bawah sadar—karena tanda harus arbitrer dalam satu hal dan karena pikiran merupakan entitas formal yang murni pada hal yang lain—dan karena bawah sadar dikosongkan dari segala sesuatu kecuali struktur yang menjadi reduksi ke suatu level realitas lain yang tampaknya tidak mungkin. Mereka yang setuju bahwa strukturalisme mengarah pada kemunduran penjelasan struktural yang tidak terbatas adalah salah. Penjelasan strukturalis seperti yang ditemukan pada Lévi-Strauss tidak mengarah ke manamana, dalam faktanya, tidak mengarah ke manapun secara absolut karena pada hakekatnya piki-ran dan sistem-sistem tanda yang menciptakannya arbi-trer—yaitu, kehampaan makna dalam pengertian final. Mereka tidak menghampakan makna, dalam hubungannya dengan realitas-realitas lain yang arbitrer, yaitu, pada sisa budaya, tetapi apa yang telah saya coba tunjukkan adalah persamaan *suara hati kolektif* Durkehim dari Lévi-Strauss itu adalah metafisika-semu yang benarbenar tidak bisa direduksi dan sukar dipahami sebagai sesuatu yang telah kita temukan pada karya pendahulunya yang agung. Solusi bagi kesulitan penjelasan Durkheim berbalik tidak sebanyak solusi

pengelakan, penjelasan tipu muslihat yang menyelesaikan kesulitan yang khusus hanya diletakkan secara lain, dan sangat analog dengan tempatnya. Apabila Durkheim dan Mauss muncul ke akhir jalan dengan emosi kolektif, Lévi-Strauss muncul secara total hanya dengan berhenti pada pikiran yang belum beradab dan ciptaannya, budaya.

Dalam kenyataannya, hal ini hampir bukan merupakan kritisisme Lévi-Strauss. Hal ini jauh lebih dari satu ilmu-ilmu sosial pada umumnya, karena seperti yang saya tunjukkan sejak awal, sekali Comte telah menemukan ilmu dan mewariskannya dengan aspek-aspek kolektif dari kehidupan manusia, maka tidak terelakkan bahwa isu pokok strukturalisme yang sekarang kita sen-tuh, isu yang samasama berada pada inti paradoks-paradoks Durkheim, yaitu inti reduksi psikologis, yang seha-rusnya menghantui teori sosiologis selamanya setelah itu.

Isu ini ada, paling tidak secara implisit, dengan nama sama yang diterima ilmu baru. Comte, dengan melakukan kekerasan untuk menerima praktek gramati-kal dalam menyatukan akhiran Latin ke terminologi Yunani, telah bermaksud untuk menyiratkan bahwa pemikirannya akan menjadi ilmu tentang masyarakat. Masyarakat sekarang adalah sebuah abstraksi. Pada umumnya, masyarakat khusus diidentifikasi dengan entitas linguistik, geografis dan seringkali politis. Pada zaman modern, ia muncul dan lebih sering disamakan dengan keadaan. *Toh* hal ini lebih dari entitas abstrak daripada dengan keadaan dan tidak bisa dengan mudah ditentukan. Seti-ap orang berarti tahu apa arti frasa-frasa seperti “masyarakat Inggris”, tetapi refleksi menunjukkan bahwa deno-tasi-denotasi yang khusus mengenai istilah-istilah semacam jauh dari mudah. Istilah-istilah seperti “negara bagi-an”, “kerajaan” atau “negara”, jauh lebih mudah dipaha-mi karena di dalamnya, berisikan makna definisinya ma-singmasing, “Negara” jelas merupakan sebuah



istilah geografis. “Kerajaan” dan “negara bagian” adalah istilah dengan basis politik yang jelas. Tetapi apakah dasar dari istilah “masyarakat”? Diduga istilah ini bukanlah geogra-fis atau politis tetapi sosiologis. Dengan demikian kita kembali ke tempat kita memulai.

Bagaimanapun, ada kesulitan kedua dan barangkali yang lebih serius yang implisit dalam istilah “sosiologi”. Istilah ini tampaknya menyatakan bahwa sosiologi adalah disiplin yang berbeda dari sejarah. Sekarang, sejarawan selalu mempelajari masyarakat, beberapa dari mereka dengan metode analitis dan komparatif yang dengan demikian disebut “sosiolog”. Jelas, Comte tidak bermaksud agar para sosiolognya menjadi keturunan sejarawan baru. Sejarawan mempelajari masa lalu; istilah ini dibawakannya, jika saya akan menggunakan jargon struktural sejenak, sebuah konotasi diakronik yang kuat. “Sosiologi” sebaliknya, memiliki konotasi sinkronik yang samasama kuat, karena menyatakan bahwa jika sosiolog tidak tertarik dengan masa lalu, maka mereka harus tertarik pada masa kini dan dengan demikian, jika diangkat bersama konsentrasi disiplin tentang “masyarakat” sebagai sosiologi struktur abstrak yang ditentukan sebelumnya oleh Comte menjadi studi non-historis mengenai entitas abstrak, yang oleh sejarawan secara tradisional telah meneliti masa lalu, tetapi sosiolog hanya kompeten membicarakan masa kini, dan barangkali bahkan masa depan.

Kecenderungan ini kemudian melihat masyarakat sebagai sebuah struktur abstrak yang melampaui realitas dan menyatakan dirinya di masa kini—fungsionalisme holistik, dengan kata lain—dimasukkan ke dalam solesisme permandian yang menjadi nama sosiologi. Ia se-harusnya muncul sedikit mengejutkan bagi kita jika melihat bahwa *cul-de-sac* teoretis ke dalam mana strukturalisme Lévi-Strauss mengarahkan kita dalam realitas, hanya merupakan kumpulan perubahan-perubahan susunan

logis yang lain dari paradoks-paradoks teoretis yang sama—dimana sosiologi mengkaji realitas yang abstrak, dan yang menjelaskan keseluruhan yang mempertahankan-diri yang selalu berubah dan yang hanya terkomposisi dari bagian-bagian individual. Hanya ada dua jalan yang terlepas dari kesulitan-kesulitan tersebut, yang keduanya menyiratkan membiarkan sosiologi sama sekali. Yang satu berkemungkinan adalah menjadi seorang sejarawan, dan dengan demikian mengatasi prasangka sosiologi sinkronik; yang lain menjadi seorang psikolog, dan dengan demikian meleburkan abstraksi yang diklaim oleh para sosiolog agar bisa memahami—masyarakat—kembali ke bagian-bagian komponennya—manusia.

Reduksionisme psikologis yang lengkap, dengan demikian, adalah kelaknatan bagi kebanyakan sosiolog karena, sebagai pendekatan metodologis dan teoretis, reduksionisme ini mengancam untuk menggantikan ilmu mereka dan mengalihkannya menjadi departemen psikologi. Lévi-Strauss dan Durkheim bisa jadi sangat psikologis dalam pendekatan mereka pada fenomena sosial. Tetapi keduanya, seperti yang telah kita lihat, akan menjalani cara serta mereduksi sosial dan kolektif menjadi psikologis dan individual. Tetapi apa yang bijak di mata para sosiolog yang ingin sekali mempertahankan subjek yang mengempung mereka dengan serangan disi-plin lain, tampaknya akan menjadi nilai penjelasan final dari pendekatan sosiologis, kesalahan yang menyedihkan, jika bukan kejahatan intelektual yang nyata. Alter-natifnya, para sosiolog yang ketakutan barangkali akan percaya, harus ada suatu jenis pendekatan behaviouris atau psikoanalisis menjadi fenomena sosial—pendekatan yang berusaha untuk mereduksi semua fenomena ko-lektif dengan istilah-istilah psikologi individual. Adalah niat saya bahwa strukturalisme Lévi-Strauss bisa diperlihatkan sebagai versi yang dimodifikasi dari model penjelasan semacam yang hanya

reduksionis, dan dalam realitas ini sedikit lebih dari satu bentuk psikoanalisis, bagaimanapun, tidak dibiarkan mereduksi menjadi realitas—yaitu, alam instingtual dan fisik manusia.

### C. Catatan Kaki untuk Sigmund Freud

Apabila penjelasan Lévi-Strauss mereduksi menjadi alam, bahwa alam seperti yang kita lihat, sedikit lebih daripada ide yang abstrak; dimana mereka mereduksi menjadi budaya, maka budaya ini pada hakekatnya arbi-trer. Kearbitreran ini muncul dari fakta bahwa inilah produk dari kesadaran kolektif yang oleh Lévi-Strauss, seperti Durkheim dan Mauss dalam karya *Primitive Clas-sification* mereka, tidak mampu mereduksi menjadi sesuatu yang sangat mudah dipahami. Tidak bisa dipahaminya istilah-istilah akhir dari sistem Lévi-Straussian sejauh ini merupakan kritisisme yang paling merusak yang bisa muncul.

Tetapi jika budaya tidak arbitrer, jika hubungan antara tanda dan petanda dimotivasi, maka pecahan be-sar yang diperkenalkan oleh Lévi-Strauss antara alam dan budaya tidak akan ada. Budaya akan dilihat sebagai hasil akhir dari diri non-sosial dan instingtual individual manusia, dan kode-kode budaya seperti kekerabatan dan cara memasak akan dilihat sebagai termotivasi oleh alir-an psikologis dan instingtual yang dalam. Hasilnya adalah sesuatu yang tidak bisa dibedakan dari pendekatan Freud.

Jika kita bandingkan tulisan-tulisan Lévi-Strauss dengan tulisan-tulisan Freud, satu atau dua kesamaan ucapan muncul, kesamaan yang menyatakan bahwa Lévi-Strauss berhutang lebih banyak kepada Freud di-banding kepada setiap penulis lain yang sejauh ini disebutkan pada halaman-halaman ini. *Elementary Structure of Kinship*, *Totemism* dan *The Savage Mind*, semuanya memiliki kesamaan yang mengherankan dan sangat dekat dengan karya Freud, *Totem and Taboo*, serta *Mythologiques* Lévi-

Strauss yang hebat pada hakekatnya seperti *The Interpretation of Dream* Freud, yang dituangkan kembali dalam sebuah model strukturalis.

Marilah kita ambil *Totem and Taboo* terlebih dahulu. Freud menyatakan bahwa totemisme dicirikan oleh pemujaan ritual totem yang ditabukan (biasanya hewan) dan dengan sebuah sistem dari klan-klan eksogamus. Tujuan dari klan-klan tersebut adalah untuk mencegah pergesekan hukum yang melarang perkawinan sedarah, dan totem bagi Freud adalah *phobia* binatang kolektif yang merepresentasikan ayah pertama terhadap siapa anak-anaknya memberontak karena dominasi totalnya dari “ibu”. Totemisme, karenanya, merupakan kesejajaran yang dekat dengan psikologi kelompok untuk *phobia* binatang yang umumnya ditemukan di antara anak-anak muda. Aturan eksogami adalah ekuivalen kolektif dari larangan perkawinan sedarah individual yang mendasari keluarga inti. Lembaga totemisme sebagai peristiwa sejarah merepresentasikan transisi dari kebelumadaban ke budaya, karena melibatkan penindasan dan sublimasi insting-insting dasar dan mendirikan alat-alat sosial untuk memberikan representasi simbolis yang ditekan ini, dan sekarang melepaskan keinginan-keinginan yang berhubungan dengan perkawinan sedarah. Anak laki-laki yang memberontak kepada ayah merupakan penghindaran perkawinan sedarah sebagai alat untuk mengeliminasi konflik-konflik *Oedipal* sama yang mengarahkan mereka untuk menggulingkannya di tempat pertama. Tetapi bersama dengan hal ini, mereka juga memberi sebutan ayah yang ditolak sebagai *superego* dalam penyamaran totem binatang, yang dikelilingi oleh semua ambivalensi yang oleh Freud diidentifikasi dengan kata “tabu”.

Argumen Lévi-Strauss dalam *Elementary Structures of Kinship* adalah versi dari hal ini yang dibalik. Freud, seperti

yang kita lihat, menyatakan bahwa poin keseluruhan totemisme dan eksogami adalah poin untuk meng-hindari hubungan sedarah dan konflik-konflik *Oedipal*nya yang terkait. Larangan perkawinan sedarah, awal budaya manusia, muncul dari keinginan ayah akan anak-anak lelakinya yang menang untuk tidak mendapatkan posisi yang sama seperti ayah mereka yang sekarang di-hilangkan, khususnya dalam hubungannya dengan anak-anak lelaki mereka sendiri. Melepaskan diri, represi dan sublimasi adalah alat-alat dimana keinginan kawin sedarah ini ditangani. Seni, magis, agama dan organisasi sosi-al adalah hasil-hasilnya.

Tetapi menurut Lévi-Strauss, eksogami eksis bukan karena manusia ingin menghindari perkawinan sedarah, tetapi lebih karena manusia ingin bertukar saudara perempuan. Transisi dari alam ke budaya menghasil-kan umat manusia ketika laki-laki melepas wanita mere-ka sendiri dan menukarnya dengan wanita dari kelom-pok-kelompok yang lain. Hasilnya adalah sistem “tandatanda” dimana ikatan kekerabatan dan politik yang dihasil-kan memberikan infrastruktur sosial di atas sistem-sistem komunikasi yang lain, seperti sistem katakata, barang dan jasa, dan seterusnya, bisa ditegakkan. Dengan kata lain, Lévi-Strauss menganalisis eksogami dengan menggunakan fungsinya bagi struktur sosial. Penghindaran perkawinan sedarah merupakan alat dimana tujuan eksogami, benarbenar didasarkan pada ide pertukaran-saudara perempuan, yang direalisasikan dalam praktek.

Kita telah melihat bahwa inilah kontrak sosial Rousseauesque yang sedikit disamarkan. Manusia menyerah pada *State of Nature*—yang berarti perkawinan sedarah tetapi juga isolasi—bagi ikatan-ikatan kekerabatan yang timbal balik dan kontrak-kontrak sosial dengan pria-pria yang lain. Tetapi jelas, hal ini juga yang barangkali telah disebut oleh

Freud sebagai teori eksogami *yang terlalu ditentukan*, karena hal ini sangat cocok dengan ar-gumen *Totem and Taboo*, dan merepresentasikan sebab sosiologis, sadar dan fungsional yang menentukan, jika dibandingkan dengan sebab-sebab psikologis, bawah sadar dan sebab historis yang dibahas oleh Freud.

Jika kita tinggalkan totemisme sesaat dan beralih ke pembicaraan mengenai *Mythologiques* dalam sorotan pertimbangan *The Interpretation of Dreams*, kita sekali lagi akan melihat kesejajaran yang sangat jelas antara pendekatan Freud dengan pendekatan Lévi-Strauss.

Pada tabel di halaman berikut, saya telah membuat unit-unit mite *Oedipus* anekdotis dasar, di garis atas. Dibaca dari kiri ke kanan tabel ini menggambarkan versi cerita yang mungkin yang paling sederhana dan berhubungan dengan cara dimana kita melihat Lévi-Strauss yang menggambarkan beberapa mite pada bab 2. hal ini bukan hanya merupakan representasi mite *Oedipus* yang bisa didapat dari cara ini. Lévi-Strauss, dengan karyanya *Structural Anthropology*, misalnya, mengajukan cara yang berbeda. Namun demikian, perbandingan cara yang telah saya presentasikan di sini dengan metode Lévi-Strauss dalam karyanya, *Mythologiques*, akan menunjukkan bahwa analisis ini sangat bisa dipercaya bagi prinsip-prinsip strukturalnya. Di balik mite *Oedipus*, dan dalam memberikan istilah-istilah musikologis dengan “nada pengiring”-nya, saya telah membuat mite *Parsifal* yang saya temukan dalam drama-musik Wagner. Dalam melakukan hal yang demikian, saya telah mengikuti sejumlah isyarat yang dibuat oleh Lévi-Strauss, yang pada prinsipnya ada dalam kuliahnya berjudul *The Scope of Anthropology*.

<i>Oedipus</i> Meramalkan bahwa Oedipus akan membunuh ayahnya		dibiarkan mati oleh ayah	Pertanyaan yang seharusnya tidak dijawab, tetapi dilakukan (teka-teki dari Sphinx)
<i>Parsifal</i> Meramalkan bahwa Parsifal akan menebus ayahnya yang adoptif, Amfortas	ketika ia telah menemukan tombak	membiarkan ibunya mati	Pertanyaan yang seharusnya diajukan, tetapi tidak dilakukan
<i>Lohengrin</i> Meramalkan bahwa Lohengrin akan menebus Elsa		Elsa dibiarkan yatim piatu	Pertanyaan yang seharusnya tidak diajukan, tetapi dilakukan
<i>Ring</i> Wotan meramalkan bahwa Siegfried akan membunuh ayah tirinya, Mime	ketika ia telah membuat pedang	membiarkan ayah tirinya dan membunuhnya	

<i>Oedipus</i> Oedipus menikahi ibunya sebab ia tidak mengakuinya	Oedipus mengutuk dirinya sendiri dan ibunya, membunuh ayahnya	Oedipus mem-Butakan dirinya sendiri, berakhir bijaksana tetapi ternoda
<i>Parsifal</i> Parsifal tetap menjadi kasta sebab ia mengingat ayah adoptifnya	Parsifal menebus dirinya sendiri, wali ibu, Kundry, dan menyembuhkan ayah adoptifnya	“Mata terbuka” Parsifal mulai menggelikan tetapi murni

<i>Lohengrin</i> Lohengrin menikahi Elsa pada kondisi yang ia tetap tak mengakuinya	Elsa mengutuk dirinya sendiri, tetapi saudara laki-laknya ditebus	
<i>Ring</i> Siegmund mati sebab ia mengakui saudara perempuannya dan menikahinya	Siegmund dirusak, tetapi saudara perempuannya diselamatkan	
Siegfried mati sebab ia tidak mengakui saudara perempuan tirinya, Brunhilde, dan menceraikannya	Siegfried membunuh ayah tirinya, dirinya sendiri dirusak, tetapi saudara perempuan tirinya, Brunhilde, menebus dunia melalui perusakan atas ayahnya, Wotan	

Karena tandatanda menyusun mitemite yang murni struktural dan hubungan logis mereka merupakan satu-satunya makna yang bisa dibawa, maka yang mengikuti adalah bahwa versi mite Oedipus yang secara logis dibalik sama mungkinnya dengan versi yang dibalikkan secara musikal, akan kita katakan, tema dalam *Art of Fu-gue* Bach. Kekerabatan yang logis yang menghubungkan musik dan mite berarti bahwa, meski keduanya menggunakan sistem unit-unit signifikan yang berbeda, namun keduanya sangat mirip secara struktural dan dengan demikian, representasi tabu mitemite yang telah saya pre-sentasikan adalah sebuah “skor”, dimana “melodi”—ce-rita—secara diakronik dibaca dari kiri ke kanan, dan “harmoni”—kontras yang logis—secara sinkronik dibaca ke atas dan ke bawah. Dengan demikian, motif pertanyaan pada Oedipus (teka-teki Sphinx)—pertanyaan yang seharusnya tidak dijawab, tetapi—merupakan la-wan yang



jas dari situasi yang kita temukan sebagai unsur paling penting dalam legenda Parsifal—yaitu, pertanyaan yang seharusnya diajukan (pertanyaan Parsifal ke-pada raja yang terluka), tetapi tidak dilakukan. Sama seperti menjawab teka-teki Sphinx mengarahkan Oedipus langsung kepada pembaca, demikian juga kegagalan dalam mengajukan pertanyaan (yang mengajukan pertanyaan ini telah diramalkan akan menyembuhkan raja) mengarahkan Parsifal pada situasi dimana ia tiba-tiba muncul dengan inderanya dan menebus dirinya.

Sekali lagi, saya telah menyatakan dalam tabel bahwa perubahan susunan struktural yang lain dari ide yang sama bisa ditemukan pada karya Wagner, *Lohengrin*, dimana sekali lagi pertanyaan jika kepentingan pokok-nya adalah dalam mengungkapkan drama. Dengan demikian dalam legenda Lohengrin, kita menemukan per-tanyaan yang sebaiknya tidak diajukan, tetapi—pertanyaan tersebut diajukan Elsa atas nama dan garis ketu-runan Lohengrin—dan dengan caracara yang berbeda menjadi pembalikan logis dari unsur pertanyaan baik pada Oedipus maupun Parsifal.

Pembaca akan memperhatikan bahwa analisis struktural mengenai mitemite dan tabel anekdotis yang telah saya berikan ini, benarbenar sama seperti yang saya reproduksi dari karya Lévi-Strauss, *Mythologiques* pada tabel di atas. Ia bisa juga memperhatikan, dengan melihat ke belakang, bahwa ada sesuatu yang sangat Freudian tentang mitemite yang dipertanyakan. Sesungguhnya, mereka tampaknya menjadi contoh identifikasi psikoanalisis yang terkenal mengenai ular dan karnivora liar dengan penis. Pembaca saya harap, tidak akan merasa bahwa saya telah memihak atau tidak adil dalam pilihan saya atas ketiga mite ini. Jika ia peduli dengan melihat secara acak melalui halaman-halaman *Mythologiques*, ia akan menemukan bahwa hampir semua mite tampaknya telah dituliskan kembali oleh seseorang

yang sangat mengenal aspek-aspek dari teori psikoanalisis tentang simbolisme mimpi yang lebih sukar difahami. Satu volume dari *Mythologiques* berjudul, *The Raw and the Cooked*, dimulai dengan “mite referensi” yang semuanya mengenai perkawinan sedarah dan persetubuhan/pengebirian (pantat sang pahlawan dipatuk oleh burung-burung, dan sebagainya). Volume dua, *From Honey to Ashes*, dimulai dengan serangkaian mite yang mengilustrasikan tema sadistis-dubur dari persamaan makanan dan tahi. *The Origin of Table Manners*, volume tiga, dimulai dengan identifikasi “tubuh-tubuh surga” dengan bagian-bagian dari tubuh yang semuanya sangat-manusia dengan cara yang mengingatkan kita dari literatur psikoanalisis.

Pembaca akan bertanyatanya mengapa saya memilih mite Oedipus sebagai “melodi” utama polifoni dari mitemite ini untuk alasan-alasan yang rahasia. Inilah keinginan untuk mengontraskan pendekatan Lévi-Straussian dengan pendekatan Freudian sedingin mungkin dengan fenomena yang dipertanyakan. Bagi Lévi-Strauss, seperti yang telah kita lihat, mitemite yang dipasang di meja merupakan variasi-variasi struktural tentang satu tema yang signifikansi utamanya, seperti yang ia paparkan dalam analisis mite Oedipusnya pada *Structural Anthropology*, adalah untuk menyelesaikan kontradiksi-kontradiksi logis yang muncul dari apa yang telah kita lihat sebagai oposisi dasar, yaitu antara alam dan budaya.

Saya percaya, Freud akan cukup gembira dengan analisis tabel yang telah saya presentasikan. Inversi struktural mite Oedipus, dalam hubungannya dengan in-versi mite Parsifal, benar-benar diharapkan orang dari analisis mimpi dan gejala-gejala histerisnya. Sesungguhnya, dalam karyanya, *Interpretation of Dreams*,<sup>1</sup> Freud menunjukkan pentingnya jenis inversi logis

---

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Edisi Standard dari Karya-karya Psikologis yang Lengkap dari Freud, Volume IV, hlm. 327.

ini secara per-sis:

... pembalikan, atau membalikkan satu hal menjadi lawannya, adalah salah satu alat representasi yang paling disukai oleh karya-mimpi, dan pembalikan yang mampu menggunakan arah-arrah yang paling beragam.

Tetapi analogi di belakang pikiran Freud ini selalu meru-pakan analogi yang membandingkan mimpi-mimpi atau mitemite dengan literatur, daripada dengan musik. Freud tidak tertarik dengan sifat-sifat struktural mite ke suatu tingkat dimana kita telah melihatnya pada Lévi-strauss. Konsekuensinya, tidak mengherankan bahwa ia tidak akan memiliki gagasan antropolog Prancis yang sama tentang kesamaan yang mendalam yang menghubungkan mite dengan musik. Bagi Freud, proses-proses struktural, seperti proses pembalikan logis, hanya mena-rik karena mengungkapkan alat-alat yang digunakan oleh pikiran untuk merealisasikan tujuan-tujuan tertentu. Dalam hal mimpi-mimpi dan fantasi-fantasi kolektif yang kita sebut mite ini, tujuan-tujuan ini merupakan ekspresi dari yang ditekan dan pikiran-pikiran tersembu-nyi pada isi perwujudan yang disimpangkan. Analisis mi-te dan mimpi bagi Freud adalah analisis yang menyeru-pai penggambaran suatu teks asing yang ditulis dengan karakter-karakter yang tidak dikenal. Penulisan teka-teki yang berhubungan dengan isi wujud mimpi atau mite, biasanya, seperti yang terjadi pada kebanyakan mite pada *Mythologiques*, cukup melampaui kepuccatan pemaham-an biasa. Proses translasi berhubungan dengan proses mengungkapkan pikiran-pikiran tersembunyi yang mendasari, yang secara tetap jauh dari tidak bisa dipahami. Dalam hal mite yang telah kita bicarakan, cukup jelas bahwa Freud akan menganggap mite Parsifal sebagai cukup jelas, dimana Freud akan menganggap mite Parsifal persisnya sebagai salah satu pembalikan yang ia perkirakan dari analisis mimpi. Contoh Lohengrin dan Ring,

yang sekali lagi menunjukkan seringnya insiden dari identitas-identitas yang tersembunyi, mewakili perkawinan sedarah, pertanyaan dan jawaban, akan dibicarakan oleh Freud sebagai distorsi yang memungkinkan mite Oedipus dari dasar yang lain, yang dengan sendirinya didasarkan pada keinginan tersembunyi dan ditekan manusia untuk melakukan perkawinan sedarah dan melepaskan kreasi peradaban yang ia teorikan tentangnya pada halaman-halaman dari *Totem and Taboo*.

Tetapi sekali lagi di sini, Freud dan Lévi-Strauss, meski tampaknya berlawanan dalam sikap mereka terhadap mite, namun dalam faktanya sangat mendekati. Seperti yang kita lihat, dalam analisis terakhir, mite bagi Lévi-Strauss adalah pertanyaan mendamaikan kontradiksi-kontradiksi antara alam dan budaya serta, seperti totemisme, cara memasak, kekerabatan dan ribuan hal yang lain, merefleksikan saling mempengaruhinya alam dan budaya yang mendasar di dunia. Tetapi bagi Freud, mimpi dan mite benar-benar memenuhi peran yang sama, jika menurut alam kita maksudkan sebagai *id*, hewan, material dan yang ditekan, dan jika menurut budaya kita maksudkan *superego*, hukum moral, manusia dan spiritual. Kedua determinis yang melihat alam—Lévi-Strauss sebagai sebuah ide abstrak. Freud sebagai bawah sadar dan instingtual—sebagai menyediakan sebab-sebab yang menentukan dimana penjelasan-penjelasan mereka masing-masing mereduksi.

Observasi ini juga berlaku bagi subjek totemisme. Bagi Lévi-Strauss, alam memainkan peran yang sangat bagus dalam totemisme, sesungguhnya ia memainkan dua peran. *Pertama*, sebagai sistem tandatanda yang digunakan oleh bahasa totemisme untuk merepresentasikan dan menentukan kelompok-kelompok sosial, dan *kedua*, sebagai dasar dari proses-proses pikiran penataan bawah sadar yang mengklasifikasikan alam dan budaya dengan cara yang sama untuk memproduksi

serangkaian kategori yang homolog. Tetapi, sekali lagi di sini, teori Freud dalam faktanya lebih dekat dengan teori Lévi-Strauss daripada yang tampak di permukaan—*point* yang khususnya penting, karena untuk banyak penjelasan mengenai totemisme Lévi-Strauss di dalam *The Savage Mind* tampaknya paling khas dari seluruh metodologinya dan sangat representatif dari strukturalisme dalam antropologi.

Phobia binatang kolektif Freud juga menempatkan alam dalam peran yang menonjol—spesies binatang yang menyimbolkan ayah yang dilempar, atau dengan kata lain, *superego*. Tetapi *superego* yang bermain dalam psikologi sosial Freud sebagai bagian yang analog dengan bagian dari bahasa totemik dalam analisis linguistik-semu Lévi-Strauss. *Superego* ini menggambarkan masyarakat bagi Freud, yang merupakan penyimpanan nilai-nilai kolektif, khususnya dalam kasus totemisme, dimana *superego* melambangkan dan mengabadikan larangan moral yang sangat bagus atas perkawinan sedarah. Kelompok, dalam hal ini klan totemik, adalah ke-lompok karena *superego*nya yang sama, totem dan re-presentasi ayah pertamanya yang sama. Diungkapkan dalam bahasa analisis mimpi, orang bisa berkata bahwa totem, secara naturalistik, adalah isi dari sistem simbolisme sosial yang wujudnya didistorsikan, dengan tujuan yaitu larangan perkawinan sedarah dan pemeliharaan identitas klan-klan yang saling menikah. Diungkapkan dalam pengertian teori Freud, identik dengan yang di-ungkapkan oleh Lévi-Strauss, kecuali bahwa apabila Freud memiliki sistem simbolis, Lévi-Strauss akan memiliki bahasa—dengan mengasumsikan bahasa untuk menunjukkan unit-unit signifikan yang arbitrer.

Hal ini membawa kita ke pusat masalah kesamaan-kesamaan antara kedua analisis tentang pikiran ini. Apabila dalam teori psikoanalisis kita menemukan *isi* tersembunyi yang pada

hakekatnya bergantung pada insting, dalam strukturalisme Lévi-Strauss kita menemukan struktur bawah sadar yang dalam analisis terakhir, diten-tukan oleh logika alam yang dituliskan ke dalam arus edar otak. Jadi, secara tidak terelakkan, Lévi-Strauss menolak gagasan simbolisme maknamakna yang tersembunyi demi mendukung bahasa dari struktur-struktur dalam. Pikiran dikosongkan dari semua isi yang pada tempat pertama, bukan merupakan hasil akhir dari struktur-struktur semacam. Mite bisa diingat, karena pikiran pada hakekatnya musikal.

Sejumlah penulis, seperti H. Stewart Hughes dalam karyanya, *The Obstructed Path*, telah menunjukkan kecenderungan kaum intelektual Prancis dalam mendesak-sualisasi psikoanalisis kapanpun mereka bersentuhan dengannya. Strukturalisme Lévi-Strauss merupakan versi Freudianisme semacam yang hanya secara higienis dideli-bidonisasi.

Baik Freud maupun Lévi-Strauss, mulai dengan kepercayaan dalam keutamaan bawah sadar, tetapi apa-bila yang satu membuat individualistik bawah sadar dan irasional ini, yang lain membuatnya kolektif dan rasio-nal, dan tampaknya menggantikan *libido* Freud dan *cogito* dari Descartes. Apabila bagi Freud, ada tubuh yang per-tama dan paling utama dengan insting-instingnya, maka ada pikiran bagi Lévi-Strauss. Inilah pikiran yang mere-fleksikan dan diciptakan oleh alam dengan cukup pasti, sama seperti dalam mite dan totemisme, yang pada gili-rannya direfleksikan dalam alam. Namun alam ini dimana ia diletakkan, bagi Lévi-Strauss hal ini sedikit lebih dari prinsip abstrak. Sesungguhnya, orang hampir tidak bisa membantu, mengingat bahwa dalam pandangan Freud, gagasan alamiah yang filosofis dan abstrak akan tampak memberinya semua karakteristik ideal dan kultural.

#### **D. Strukturalisme dan Cybernetika**

Bagaimanapun, saya tidak percaya bahwa akan sama se-kali cocok atau cukup untuk mengakhiri kajian tentang strukturalisme Lévi-Strauss dengan penegasan bahwa apa yang salah dengannya adalah bahwa strukturalisme Prancis dan konsekuensinya ini secara misterius tidak dapat ditembus terhadap wahyu psikoanalisis. Jelas hal ini tidak cukup. Apa yang harus dijelaskan untuknya adalah transformasi khusus yang telah dijalani oleh ide-ide Freud dalam genggamannya. Untuk mengatakan bahwa Prancis memiliki keengganan khusus bagi barba-risme psikoanalisis—yaitu, teori libido—barangkali sangat benar, dengan menganggap Prancis sebagaimana kita harus seperti masyarakat Eropa yang beradab, tetapi penjelasannya sendiri tidak berjalan cukup jauh.

Jika kita mengikuti arah Lévi-Strauss dan memandang strukturalismenya sebagai mite, maka kita mendekati pertanyaan ini dengan bertanya mengapa mi-te menjadi cara seperti ini. Satu-satunya kesulitan di sini adalah bahwa pendekatan strukturalis dengan mite strukturalis tidak akan membawa kita terlalu jauh, strukturalisme menjadi hal sama yang ingin kita analisis. Analisis struktural tentang strukturalisme, seperti yang saya katakan pada pengantar saya, adalah sangat tautologis yang berjalan cukup sering untuk membuat upaya lain untuknya dengan tidak menyenangkan. Dari pihak saya—dan pada poin ini, penulis akhirnya harus memper-lihatkan genggamannya—saya lebih menyukai pendekatan psikoanalisis daripada mite strukturalis.

Mite seperti strukturalisme adalah fantasi-fantasi kolektif. Fantasi-fantasi ini pada dasarnya sebanding dengan mimpi-mimpi, yang hukum formasi dan fungsinya ditaati. Mite dengan demikian adalah pemenuhan-ke-hendak yang bekerja dari pemikiran laten bawah sadar di bawah penutup isi manifes

yang distortif dan menyimpang. Sekarang, isi yang tersembunyi dari strukturalisme Lévi-Strauss telah saya bahas. Seperti yang kita lihat, inilah Freudianisme yang didelibidonisasi, psikoanalisis Cartesian. Apa yang tetap harus dijelaskan karenanya bukan isi yang tersembunyi, yang saya harap tetap ditampakkan, atau bahkan pemenuhan kehendak, yang jelas merupakan penyangkalan libido (yaitu, represinya, salah satu dari yang paling umum dari semua pemenuhan-kehendak), tetapi lebih sebagai aspek-aspek permukaan dari strukturalisme, *isi manifes*.

Norbert Wiener, pada bab pertama dari bukunya yang berjudul *Cybernetics*, menunjukkan bahwa, semenjak tahun 1700, setiap abad telah didominasi oleh satu revolusi ilmiah khusus serta oleh berbagai bentuk teknologis, ekonomi dan ideologis yang dihubungkan dengannya. Pada abad ke-18, revolusi ilmiah adalah revolusi fisika Newtonian. Inovasi teknologi yang berhubungan dengan hal ini adalah jam pendulum, didasarkan atas hukum gerak; dan revolusi ideologis yang berjalan dengannya adalah merkantilisme—perkembangan kronometer-kronometer yang berjalan ke laut dengan akurat yang telah menjadi kepentingan pertama dalam perkembangan perdagangan abad ke-18.

Jika abad ke-18 merupakan abad besar dari mekanika Newtonian, maka abad ke-19 adalah abad termodinamika klasik, dan para ilmuwan yang kita hubungkan dengannya adalah Carnot, Boltzmann dan Joule, yang semuanya membuat kontribusi yang signifikan bagi ilmu baru. Secara teknologis, inilah abad mesin-mesin termodinamis yang besar, mesin uap, yang pengaruhnya menjangkau sedemikian jauh dan yang perdagangan dan industri abad ke-19nya adalah apa yang telah dilakukan oleh kronometer bagi abad ke-18 itu. Secara ideologis abad ke-19, abad termodinamika statistik, menyaksikan kelahiran filsafat-filsafat “statistik”; dan masalah bagi manusia



ratarata dibuktikan dengan munculnya sosialisme dan revolusi pada tahun 1830 dan 1848.

Abad ke-20, menurut Wiener, adalah abad cyber-netika, yang ditetapkan sebagai ilmu komunikasi dan pengontrolan hewan-hewan dan mesin-mesin. Perkembangan teknologi terbesarnya adalah komputer. Komputer bagi abad ke-20, sama dengan mesin uap bagi abad ke-19, dan mekanisme jam bagi abad ke-18. Dari sudut pandang ekonomi, orang tidak hanya sesaat merefleksikan dampak yang sangat besar dari komputer dan komputerisasi bisnis modern serta alat pertahanan modern. Secara ideologis dikatakan, tampak bagi saya tidak ada hal yang berhubungan secara lebih dekat dengan revolusi cybernetika dalam ilmu dibandingkan strukturalisme. Sesungguhnya, Lévi-Strauss sendiri mengakui strukturalisme dalam ilmu sosial hanya menjadi bagian kecil dari ilmu yang lebih besar dan lebih umum, yang dengan sendirinya merupakan satu dari dua aspek terbesar cybernetikanya Wiener.

Di dalam mite atau fantasi kolektif, seperti dalam mimpi, isi manifes memiliki fungsi yang sangat penting untuk dipenuhi. Dalam kasus strukturalisme, aspek-aspek cybernetika yang memmanifestasikan diri dalam teka-teki yang berkelimpahan tentang sistem komunikasi (dengan demikian pinjaman-pinjaman besar dari linguistik struktural) dan dalam kecenderungan untuk memperlakukan pikiran seperti sebuah komputer atau mesin logis yang dihasilkan dari isi tersembunyi—psikoanalisis yang dideseksualisasi—dipresentasikan dengan cara yang membuatnya sangat bisa diterima melalui kebajikan kedekatannya, yang dikatakan secara ideologis, dengan cabang ilmu modern yang baru, prestisius, dan secara politis maupun secara ekonomis menjadi kepentingan pertama. Ia juga memiliki fungsi kegunaan yang kedua dalam hal keinginan untuk menciptakan pikiran seperti mekanisme cybernetika

yang mengajukan pemenuhan-kehendak bawah sadar yang dengan mudah memungkinkan pemisahan utuh yang ditetapkan antara pikiran dan tubuh, dan tampaknya mengatur realitas-realitas fisik seperti insting dan dorongan-dorongan bawah sadar. Semakin logis dan struktural pikiran bisa ditampakkan, semakin pikiran mirip dengan pengembaraan teknologi dari zaman modern—komputer.

### **E. Antropolog Ekumenis<sup>2</sup>**

Strukturalisme bisa menjadi contoh paling jelas dari pemikiran sosiologis kontemporer yang meminjam pe-rangkap cybernetika untuk tujuannya sendiri, tetapi bukan satu-satunya tujuan. Talcott Parson juga berhutang sesuatu pada ilmu cybernetika yang baru, tetapi dari kasus apa ia berhutang adalah hutang pada alam yang lebih fundamental. Sesungguhnya, orang bisa berjalan lebih jauh dan berkata bahwa semua sosiologi abad ke-20 sangat selaras dengan sudut pandang cybernetika dengan cara yang sama dengan sudut pandang yang mengikuti Wiener. Saya menyatakan bahwa merkantilisme abad ke-18 atau sosialisme abad ke-19 dapat dilihat selaras dengan revolusi ilmiah dari tahun-tahun itu. Dalam membahas masalah reduksi pada penjelasan-penjelasan sosiologis, saya menunjukkan bahwa, dalam menginginkan sesuatu yang berbeda dari sejarawan atau psikolog, sosiolog harus menekankan aspek-aspek kolektif dan sin-kronik dari subjeknya. Hal ini mengarahkan dirinya untuk menemukan ide mengenai entitas abstrak yang disebut “masyarakat” dan datang untuk melihatnya sebagai keseluruhan fungsional dan terutama mempertahankan-diri, yang tidak bisa direduksi menjadi bagian-bagiannya—manusia—atau dengan masa lalunya—sejarah. Pada paruh pertama abad ini, sikap

---

<sup>2</sup> “Antropologi harus ekumenis,” kata Salvador Dali dalam Descharnes, *World of Dali*, hlm. 68.

terhadap masyarakat ini menemukan inspirasi pada apa yang dikenal sebagai “analogi organismik”. Hal ini adalah penggunaan ide, yang diambil dari biologi, atau entitas-entitas biologis homeostatis atau yang mengatur-diri yang berperilaku dengan cara yang jelas dapat dipahami dengan teori fungsionalis. Kita telah melihat bahwa teori masyarakat sosiosentris Durkheim hampir tidak bisa dibedakan dari hal ini. Seperti yang kita lihat, inilah pendekatan terhadap masyarakat yang melihatnya terutama dengan menggunakan pemeliharaan-diri, sinkronik, dan yang menjelaskan lembaga-lembaga sosial dengan cara tentang bagaimana lembaga berkontribusi pada bertahannya keseluruhan sosial ini. Bagaimanapun, setelah tahun 1950 dan kemunculan cybernetika sebagai ilmu komunikasi dan kontrol, menjadi jelas bahwa gagasan cybernetika mengenai pengaturan-diri, dan khususnya ide mekanismemekanisme umpan balik yang negatif, bahkan yang lebih berhubungan dengan sosiologi daripada ide orga-nismik, biologis. Yang kedua ini, dalam faktanya, telah menjadi paling jelas dan umumnya dipenuhi dengan contoh dari yang pertama. Organisme biologis dibentuk sebagai mekanismemekanisme yang mempertahankan-diri pada prinsip-prinsip cybernetika dan apa yang dila-kukan pengetahuan-baru Wiener adalah memungkinkan kita untuk menggeneralisasi dan mengukur sistem ko-munikasi dan kontrol yang mendasari semua proses yang mengatur-diri. Tidak heran jika Parsons mengangkat ide ini dan secara gamblang menjalankan gagasan cy-bernetika pada masyarakat. Tidak diragukan Durkheim akan melakukan hal yang sama jika ia hidup separuh abad kemudian.

Tekanan pada kolektif, jika dihadapkan dengan individual dan pada masa kini jika dihadapkan dengan masa lalu, pada hakekatnya adalah tekanan sosiologi modern, seperti yang kita lihat, mengarah pada wawasan cybernetika secara intrinsik atas

fenomena sosial. Lévi-Strauss, sebagai sosiolog abad ke-20 dan bukan abad ke-19, sangat terpengaruhi oleh hal ini, lebih dari ia dipengaruhi oleh pendekatan Marxis yang sama dengan revolusi statistik dan termodinamika pada pemikiran ilmiah abad terakhir. Konsekuensinya, dasar dari sosiologinya adalah fungsionalistik, seperti halnya dengan Durkheim dan Talcott Parsons. Analisis kekerabatannya pada dasarnya fungsionalistik, dimana ia menjelaskan sistem kekerabatan dengan menggunakan kontrol dan ko-munikasi wanita antara dua kelompok pria. Ide penting yang menjelaskan, menghindari perkawinan sedarah, diperkenalkan dari Freud untuk menunjukkan bagaimana ide ini menghasilkan fungsi sosial yang positif—ide yang menciptakan hubungan kekerabatan timbal balik antara orang-orang, yang jika tidak demikian akan diasingkan. Totemisme dianalisis dengan menggunakan fungsinya bagi komunikasi dan kontrol di dalam kelompok sosial—fungsi yang mendefinisikannya dan menciptakan bahasa, dimana ia mengungkapkannya. Setiap kode sosial lain yang ia isolasi dijelaskan dengan cara yang sama dan di dalam *Mythologiques*, analisis besar dari mitenya membawanya lebih dekat dengan kesimpulan-kesimpulan Parsons dalam *The Social System*, dimana keduanya tampaknya menyimpulkan bahwa dasar psikologis dari masyarakat adalah sistem besar dari ide-ide yang saling mendukung dan saling berjaln.

Tetapi sosiologi kontemporer bukan hanya cybernetika dalam inspirasi, hal ini, seperti yang saya uraikan pada permulaan buku ini, bersifat skolastis dalam temperamen. Saya menunjukkan bagaimana tulisan-tulisan Talcott Parsons bisa dibandingkan dengan tulisan-tulisan Sartre, dan bagaimana keduanya bisa dilihat sebagai penulis post-klasik sintetis yang tertarik pada produksi ringkasan didaktis sosiologi. Banyak hal yang sama bisa dikatakan mengenai tulisan-tulisan akhir Weber

dan Pareto (yang jika tidak demikian, tidak bisa dipertanyakan termasuk pada fase klasik) dan tentang para sosiolog modern lain yang kurang penting seperti Merton, Shutz, dan barangkali bahkan Gouldner. Semua sosiolog ini memanifestasikan derajat karakteristik skolastisisme lebih kecil atau lebih besar—akademisisme, keterikatan pada teori-teori klasik, keinginan atas sintesis dan penjelasan yang sistematis, penggunaan jargon yang hanya bisa dipahami untuk mengawali masalah-masalah pedagogis, dan seterusnya.

Sosiologi Lévi-Strauss tidak mungkin menjadi upaya skolastis lebih kecil yang tampak ada di permukaan. Dengan telah mengkiaskan dengan dasar cybernetika-ka-semu dari baik sosiologi Parsons maupun Lévi-Strauss dan dengan menunjukkan kesamaan-kesamaan antara Talcott Parsons dan Jean-Paul Sartre dan signifikansi yang terakhir bagi Lévi-Strauss, saya telah membe-rikan beberapa sebab untuk mencurigai bahwa ia akan jauh lebih erat terkait dengan aliran utama sosiologi modern daripada yang akan dinilai oleh banyak orang. Tetapi jika skolastisisme Talcott Parsons sintesis, maka pendekatan Lévi-Strauss adalah apa yang akan saya sebut sebagai “ekumenis”. Penjelasan poin ini akan meru-pakan dalih yang sangat bagus untuk meringkas penemuan-penemuan survai kami tentang sosiologi teoretis.

Jika kita melihat isu pertama yang kita bicarakan, yang demi kenyamanan bisa kita sebut sebagai paradoks pertama Durkheim, kita akan ingat bahwa isu ini mem-bicarakan asal-usul historis dari fakta sosial. Paradoks bisa dijelaskan sebagai berikut: Masyarakat tersusun dari kesadaran kolektif. Kesadaran kolektif ini dialirkan melalui sosialisasi, dan sosialisasi dialirkan melalui kesadaran kolektif. *Toh* kesadaran kolektif harus memiliki sebu-ah permulaan.

Lévi-Strauss menyelesaikan paradoks ini dengan perlindungan pada teori Rousseauesque tentang kontrak sosial struktural, dimana pria mulai bertukar saudara perempuan dan menghindari perkawinan sedarah, demi alasan yang pada hakekatnya bisa direduksi menjadi sebab-sebab alamiah. Inilah problem dasar, turunan budaya dari alam, yang diselesaikan dengan menggunakan gagasan alam dari tandatanda linguistik yang arbitrer de Saussure yang diperluas oleh Lévi-Strauss menjadi semua representasi kolektif. Kontradiksi mendasar yang dinyatakan oleh Lévi-Strauss adalah semua mite pada akhirnya mereduksi adalah kontradiksi yang ada antara alam dan budaya, kontradiksi yang dari “mitemite” strukturalnya sendiri bisa juga dilihat sebagai upaya untuk menyelesaikan.

Paradoks kedua Durkheim secara logis terkait dengan yang pertama. Pembaca tidak raguragu akan menyebutnya sebagai menjalankan sesuatu sebagai beri-kut: Semua pikiran individual berasal dari kesadaran ko-lektif. *Toh* kesadaran kolektif ini hanya ada di dalam pikiran-pikiran individual. Sampai sekarang kesadaran ko-lektif tidak bisa direduksi menjadi isi pikiran-pikiran individual.

Solusi Lévi-strauss untuk hal ini, secara dekat mengikuti solusi paradoks sebelumnya, yaitu menempatkan linguistik struktural untuk alat-alat pelepasan. Inilah aspek-aspek kolektif dari *suara hati kolektif* yang dijelas-kan dengan reduksi menjadi keseragaman fisiologis antara pria, dan alam representasi kolektif arbitrer yang tampaknya sukar dipahami melalui referensi prosedur pikiran rasional tetapi bawah sadar. Di sini, budaya ditampakkan untuk mereduksi menjadi alam, kali ini di dalam otak.

Paradoks ketiga mengatakan bahwa konsensus normatif yang tidak berubah merupakan prinsip yang mendasari kesadaran kolektif. Sampai sekarang kesadaran kolektif menjalani

perubahan. Di sini, sekali lagi li-inguistik struktural memberikan perbedaan antara sin-kronik dan diakronik, Kode dan pesan, yang memung-kinkan Lévi-Strauss untuk memecahkan masalah dengan menunjukkan bahwa konsensus normatif Durkheim hanya berhubungan dengan representasi-representasi ko-lektif yang dipahami sebagai Kode, bukan sebagai Pe-san.

Akhirnya, paradoks keempat, yang menyatakan bahwa sosiologi adalah ilmu positif, pengetahuan yang masih harus memperhitungkan nilai-nilai di dalam ma-syarikat dan sosiolog, Lévi-Strauss membicarakannya dengan mendefinisikan peran nilai-nilai di dalam diakro-nik dan di dalam positivisme sebagaimana di dalam sin-kronik.

Dalam setiap hal ini, pendekatan Lévi-Strauss di-cirikan dengan solusi ekumenis karena, tidak seperti Sartre atau Talcott Parsons, Lévi-Strauss membolehkan setiap unsur yang didamaikan mewakili keseluruhan dan yang terutama tidak dimodifikasi dalam kesempurnaan kekuatan penjelasannya. Lévi-Strauss akan menyatakan, Marxisme tidak dikompromikan dengan Durkheimianisme dalam penggunaan keduanya dalam solusi dengan paradoks ketiga dan keempat. Dalam setiap hal, materialisme dialektis diperbolehkan melakukan apa yang dalam faktanya paling cocok dikerjakan, yaitu menjelaskan perubahan sosial dalam hal paradoks ketiga dan mendefinisikan arti dan lingkup nilai-nilai, belum lagi identitas mereka yang tepat, dalam kasus keempat. Sekali lagi, positivisme Durkheimian, dengan hanya dibatasi oleh sinkro-nik, dengan demikian tidak dilemahkan oleh cara apa-pun. Durkheim sendiri siap mengakui kompetensi sejarah dan disiplindisiplin lain dalam menjelaskan perubahan sosial, dan semua yang harus dinyatakan oleh Lévi-Strauss telah dilakukan yaitu telah merealisasikan ling-kup penjelasan yang nyata Durkheimianisme dan merumuskannya dengan cara yang khususnya berguna.

Jadi, posisi teoretis Lévi-Strauss dimasukkan ke dalamnya, tetapi tanpa memaksakan positivisme Durkheimian dan juga dialektika Marxis, Marcel Mauss dan juga Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson dan Jeanjacques Rousseau, nilai-nilai subjektif dan kebenaran-kebenaran objektif, sistem representasi kolektif normatif dan juga dialektis, kekuatan sosial yang berubah dan bersaing, kesadaran dan bawah sadar, alam dan budaya. Sistem penjelasan sosiologis yang diyakini oleh Lévi-Strauss sebagai analog dengan mite, dengan demikian menjadi tubuh dari dogma mite, sebuah kredo strukturalis. Dalam gereja yang satu, menyeluruh, katolik dan tentu saja apostolik, masing-masing dari divisi yang be-sar dari doktrin sosioantropologis yang menemukan tempatnya dan semua orang yang percaya bisa didamai-kan.

Antropologi struktural, yang sekarang berada pada ketinggian yang tidak jelas, dan yang bersumber dari skolastis—katakanlah pada yang terakhir—era pemikiran sosiologis, agar bisa mencapai segala hal sekali-gus, memerlukan corak teoretis yang sebanding dengan corak ortodoksi yang besar dari sosiologi modern yang lain—Parsonianisme. Untuk mencapai hal ini, ia harus menunjukkan dirinya telah mengatasi kesulitan-kesulitan yang mencegah Durkheim mencapai penjelasan akhir yang nyaman bagi Marxisme dan fakta-fakta perubahan sosial modern. Ia hanya menjelaskan dirinya dengan menggunakan kategori-kategorinya sendiri yang menjelaskan dan siap untuk menerapkan dogma-dogma bagi dirinya sendiri yang digunakan melawan semua bentuk pemikiran dan sistem penjelasan yang lain. Akhirnya, ia harus mampu menyediakan penjelasan-penjelasan reduktif dari budaya dan bisa menyelesaikan kontradiksi terbesar dan terakhir dari semuanya—persamaan budaya dengan alam. Singkatnya, antropologi struktural ha-rus ekumenis.



Analisis struktural Lévi-Strauss pada saat ini banyak dibahas. Kekuatannya yang bertahan sebagai sebuah gerakan intelektual barangkali bergantung pada orisinalitasnya, kedalaman wawasannya, dan keluasan sintesisnya. Ia bisa tetap hidup dan menjadi tambahan permanen bagi pemahaman manusia, khususnya di bidang antropologi dan sosiologi. Sekali lagi, atas refleksi yang lebih lanjut, ia muncul dan dilihat sebagai sedikit lebih daripada bid'ah Cartesian dalam sejarah psikoanalisis, sebagai catatan kaki Prancis yang tidak bisa diperbaiki bagi Freud. ☞



# Bibliografi

Beberapa sumber utama tentang strukturalisme Lévi-Strauss, dengan tambahan komentar.

Roland Barthes, *Elements of Semiology* (London, 1968).

Pengantar yang berguna tentang beberapa latar belakang ide-ide strukturalisme.

G. Charbonnier, *Conversations with Claude Lévi-Strauss* (London, 1969). Wawasan yang menarik dalam ide-ide Lévi-Strauss yang sangat-tidak-menarik mengenai seni dan budaya secara umum.

W. Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre* (New York, 1965).

Buku ini merupakan panduan yang sangat dibutuhkan bagi karya Sartre, *Critique de raison dialectique* yang panjang dan hampir terlalu mem-bosankan untuk dibaca, terhadap bantahan Lévi-Strauss dalam bab penutup dalam karyanya, *The Savage Mind*.

M. Glucksmann, *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought* (London, 1974). Sebuah buku yang ru-mit, tetapi berguna dengan baik dalam pembahasan Louis Althusser.

Hayes dan Hayes, Eds., *Claude Lévi-Strauss—The Anthropologist as Hero* (Massachusetts, 1970). Buku esai yang tidak seimbang, sedikit tentang kajian pengganti.

- M. Lane, Ed., *Structuralism—A Reader* (London, 1970). Kepentingan prinsipil dari buku ini adalah bahwa ia berisi, di antara banyak materi yang tidak rele-van, sebuah esai oleh Lévi-Strauss dan Jakobson tentang karya Baudelaire, *Les Chats*.
- E. Leach, *Lévi-Strauss* (London, 1970). Kebanyakan ditulis dalam pandangan antropologi sosial Inggris, buku ini berisi, selain ketangkasnya, permainan strukturalis yang terengah-engah melalui keselu-ruhan mitologi Yunani.
- Claude Lévi-Strauss, *Elementary Structures of Kinship* (London, 1969). Teknik yang sangat besar dan tinggi, buku ini hanya bisa direkomendasikan bagi para ahli atau orang-orang yang suka penderitaan.
- \_\_\_\_\_, *Tristes Tropiques* (London, 1973). Buku ini lebih merupakan buku perjalanan daripada risalah sosiologis, tetapi buku ini memaparkan Lévi-Strauss sebanyak filsuf dan sastrawan Prancis.
- \_\_\_\_\_, *Totemism* (London, 1964). Lebih sedikit daripada esai pendahuluan yang berikutnya.
- \_\_\_\_\_, *The Savage Mind* (London, 1966). Inilah buku yang hampir ditaklukkan para penerjemah dan bisa menaklukkan pembaca pada usaha pertamanya. Bacaan-bacaan yang kedua dan yang berikutnya menunjukkan hal ini menjadi *masterpiece* Lévi-Strauss, apapun yang dilakukan strukturalismenya, atau yang tidak dilakukan, sama saja.
- \_\_\_\_\_, *The Raw and the Cooked* (London, 1969).
- \_\_\_\_\_, *From Honey to Ashes* (London, 1971). Ini adalah dua volume pertama dari karya Lévi-Strauss yang sangat besar, *Mythologiques*, dan sangat berat bagi standard manapun. Di sinilah Freudianisme dari strukturalisme Lévi-Strauss hanya merupakan penyamaran yang tipis

dan ditunjukkan melalui cara yang khusus dan jelas pada permulaan dari volu-me kedua.

\_\_\_\_ , “Sosiologi Prancis” dalam Gurvitch dan Moore (ed.), *Twentieth Century Sociology, The Scope of Anthropology* (London, 1968). Esai itu menguraikan luasnya hutang Lévi-Strauss pada Durkheim.

Octavio Paz, *Introduction to Claude Lévi-Strauss* (London, 1972).

Judul yang lengkapnya menyesatkan yang sebaiknya dibaca “Pengantar bagi Octavio Paz”.

### **Catatan**

Mythema-mythema 23, 24, dan 26 di halaman 78-80, dan tabel pada halaman 82 terdapat dalam karya Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, dan direproduksi dengan kesantunan Jonathan Cape serta Harper & Row.∞



# Indeks

## A

Aborigin 49, 50, 106

Adhosisme 59

Antropologi 1-3, 5, 7-8, 89, 119-120, 124, 136-137, 140-142,  
148, 180-181

*Aphasia* 98-100, 110

Arbitrer 37, 43-45, 60-62, 66-68, 73, 75-76, 85, 90, 92, 101, 132,  
141, 143, 145-150, 152-153, 157, 168, 177-178

Aristoteles 13

Arkeologi 128, 132

Astronomi 16-17

## B

Bach 75, 84, 162

Biologi 16-17, 93, 174

Boltzmann 171

Bororo 76

Bricolage 59-61

## C

Caesar 130

Carnot 171

Chomsky 2

*Cogito* 169

Comte 1, 5, 8-11, 15-23, 29-30, 58-59, 104, 115-116, 126, 139,  
144, 149, 152, 154-155,

*Critique de raison dialectique* 120

*Cul-de-sac* 155

Cybernetika 106, 169, 172-175

## **D**

Darwin 44

Descartes 169

Diakronik 74, 81, 98-103, 107-112

Dialektika 105-106, 110-111

Dialektika materialis 96, 109

Durkheim 1, 4-5, 8-10, 13-15, 17, 20-23, 25-31, 33-37

## **E**

Eksistensialisme 104-105, 117-119, 122

Entropi 108

Etika 127

Etnografi 50, 87

## **F**

Feature 63, 66-68, 100

Fenomenologi 105, 118, 138

Fenomenon 2

Festival magis 57

Filsafat Positif 16, 20, 22

Fisika 16, 24

Fisiologi 67-68, 70, 93, 109, 129, 151, 178

Fonem 66-69, 71-74, 137, 144

Fonetik 66, 71-72, 90-91, 93



Freud 6, 14

Fungsionalisme 31, 33, 35, 39, 48, 155

## **G**

Gallic 8, 130

*Geist* 88

Geografi 56, 84, 154

*Gift* 34, 40, 48-49, 65, 92

## **H**

Hegel 88

Hirarki ilmu pengetahuan 20

Historiografi 128

Holisme 19, 40, 55, 65

Hukum tiga tahap 20

## **J**

Jacobson 67, 97-98, 112

Joule 171

Jung 144

## **K**

Kebebasan eksistensial 117

Kekerabatan 8, 17, 40, 48-50, 54-55, 62-63, 70, 91-92, 95-96,  
101-103, 105, 107-108, 124, 134, 140-141, 147, 157, 160,  
162, 167, 175

Kimia 16-17, 24-25

Komputer 88, 172-173

Kronometer 171

## **L**

*Langue* 97-98, 103, 129

Lévy-Bruhl 76

*Libido* 169-171

Linguistik 5, 14, 60-62, 64-68, 72-74, 90, 94-95, 100-102, 109-110, 112, 123, 131, 136

Lull, Ramón 150-151

## **M**

Malinowski 9

Marx/Marxisme 5, 9-14, 40, 95-96, 104-113, 115-120, 122-123, 126-129, 131-135, 138-139, 149, 152, 175, 179-180

Matematika 16-17, 59, 84

Mauss 1, 26-27, 30-37, 40, 42, 48-49, 65, 68, 92, 110, 115, 119, 139, 145, 148, 152-153, 157, 179

Merleau-Ponty 105

Merton 115, 176

Metafisika 6, 15, 18-19, 30, 33, 153

Meteorologi 56

Metonimi 99, 111-112

Musik 73-75, 83-88, 125, 134, 161-162, 165, 169

Mite 3, 39, 64, 69-78, 80-81, 83-89, 90-93

Mikrokosmik 117

Mythema 73-76, 78-81, 84

## **N**

Nabi Sosiologi 9

Neo-Comteanisme 104

Neo-Platonis 13

## **O**

*Oedipus* 160-166,

Oposisi biner 66-68, 70, 90-93

## **P**

Pareto 5, 10-11, 176

*Parole* 97, 102-103, 107, 110, 129

Parsons, Talcott 11, 13-14, 115-119, 175-177, 179

Paternitas 6-7

*Penanda* 60-61, 64, 74, 86

Pencerahan 21

*Petanda* 60-62, 146-147, 157

Polifonik fugal 75

Positivisme 14-15, 21-22, 30, 58, 109-110, 116, 119, 121-123,  
128-130, 149, 179

*Pseudo-Dionysius* 13

Psikoanalisis 3, 6, 156-157, 164, 168-170, 172, 181

## **R**

Radcliffe-Brown 9

Ratu Ilmu-ilmu 18

*Reductio ad absurdum* 145

Reduksionisme 6, 93, 156

Rousseau 47-48, 89, 160, 177, 180

## **S**

Sartre 56, 104-105, 115-122, 125, 129, 135, 139, 176, 179

Saussure, Ferdinand de 60-62, 65-66, 68, 72-74, 95-97, 102,  
109-110, 115, 119, 129, 146, 177, 180

Semantik 60-62, 66, 97, 99

Sinkronik 78, 81, 84

Sintaktis 64

Skolastisisme 176-177

Status Ontologis 24

St. Thomas Aquinas 13

*Superego* 159, 167-168

**T**

Teleologi 48

Teori aksi voluntaristik 116

Teori evolusi 17, 19, 40, 58, 68

Termodinamika 130, 172, 175

Tonalitas 68

Totemisme 20, 28, 54, 56, 59, 61-64, 69-70, 77, 89-92, 95, 101-107, 133, 142-143, 150, 158-160, 167-169, 175

**V**

Vaux, Clothilde 19

**W**

Wagner 161, 163

Weber 10-12, 115, 176

**Z**

Zaman para nabi 9

## Tentang Penulis



Christopher Robert Badcock la-hir pada tahun 1946. Ia belajar di *Lon-don School of Economics* di mana ia memperoleh Kehormatan Kelas Pertama dalam bidang Sosiologi dan Antropologi Sosial pada tahun 1967. Pada tahun 1973, ia menyangang gelar Ph.D. dengan disertasi mengenai *Lévi-Strauss*. Sejak tahun 1969 sampai dengan 1972, ia mengajar Sosiologi pada *Polytechnic of the South Bank*, dan pada tahun 1974, ia melengkapai jabatan dosennya dalam bidang Sosiologi pada *LSE*. Ia juga menulis beberapa buku di antaranya berjudul: *Evolutionary Psychology: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2000), "*Genetic Conflict: A New Biological Foundation for Freud's Fundamental Findings*". *Psychotherapy Review* (1999), *Essential Freud: A Modern Introduction to Classical Psychoanalysis*, (Oxford and Cambridge, Ma.: Blackwell, 1988), *Evolution and Individual Behavior: An Introduction to Human Sociobiology*, (Oxford and Cambridge, Ma.: Blackwell, 1991), *Edipus in Evolution: A New Theory of Sex*, (Oxford &

Cambridge, Ma.: Basil Blackwell, 1990), *Psycho Darwinism: The New Synthesis of Darwin & Freud*, (London: Harper-Collins, 1994), *The Problem of Altruism: Freudiandarwinian Solutions* (Oxford and Cambridge, Ma.: Basil Blackwell, 1986), *Madness and Modernity: A Study in Social Psychoanalysis* (Oxford and Cambridge Ma.: Basil Blackwell, 1983), *The Psychoanalysis of Culture* (Oxford and Cambridge Ma.: Basil Blackwell, 1980), dan *Salvador Dali*. ☞